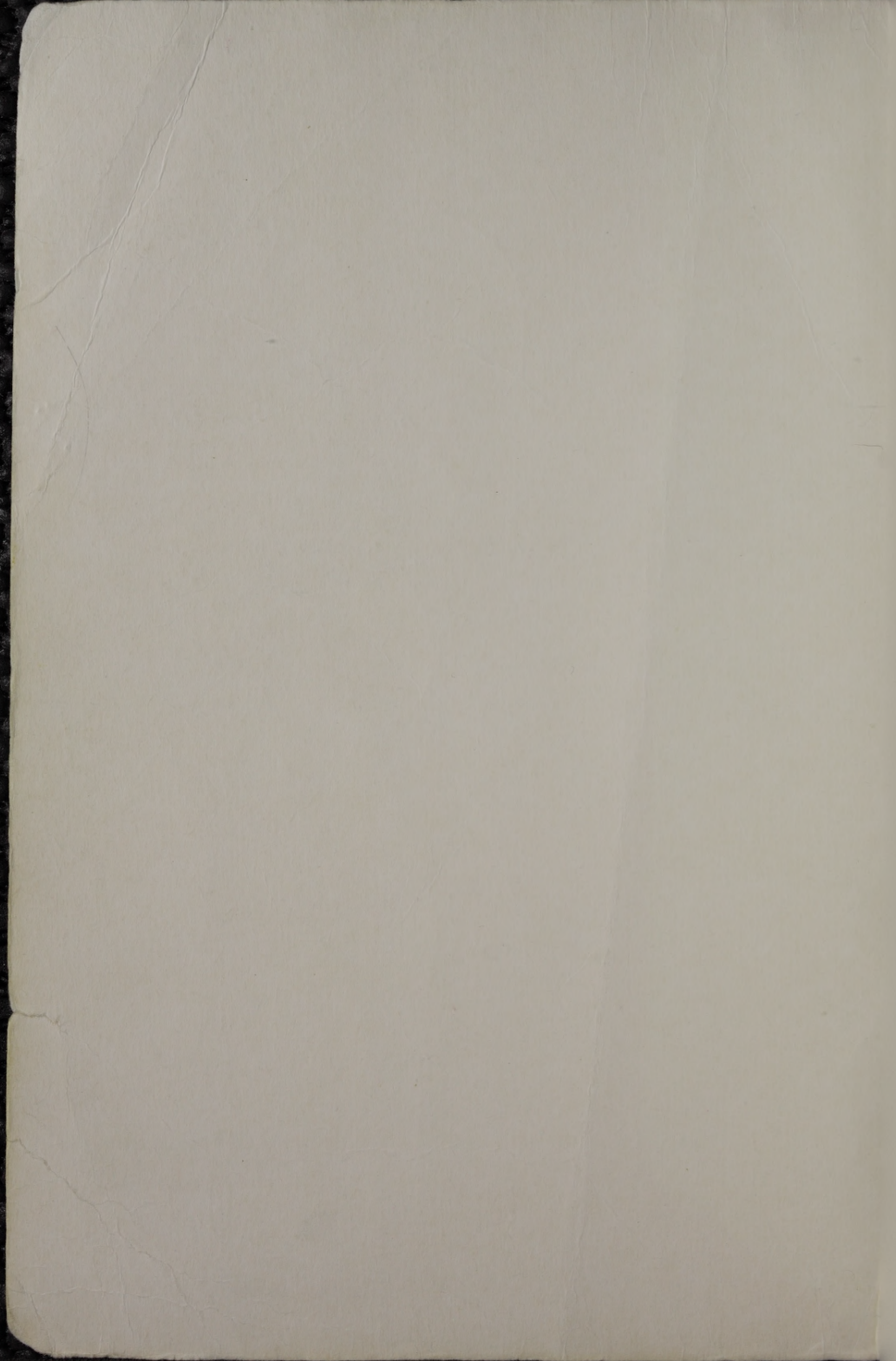


Klifords Ģircs

KULTŪRU INTERPRETĀCIJA



CS





IZDEVNIECĪBA AGB®

SOROSA
FONDS
LATVIJA

Kliffords ģirts

KULTŪRU
INTERPRETĀCIJAS

Ši grāmata izdota
Centrālās Eiropas universitātes
tulkojumu projekta ietvaros,
ko finansiāli atbalsta
Atvērtās sabiedrības institūta (Budapešta)
Izdevējdarbības attīstības centrs un
Sorosa fonds – Latvija

This edition is published with the support
of the Central European University Translation Project,
sponsored by the Center for Publishing Development of
the Open Society Institute – Budapest and
the Soros Foundation – Latvia

LIBRARY OF THE
SCHOOL OF THE
MARTIN LUTHER KING, JR.
CENTRE

The office is held by the
of the Central Library, London
against the Case for
the Year 2000
a 2000

The office is held by the
of the Central Library, London
against the Case for
the Year 2000
a 2000

98-3
L 706

L
37

Klifords Ģircs

KULTŪRU INTERPRETĀCIJA

I DAĻA

11. nodaļa. Daudzfajda simbolika
kā interpretatīvu kultūras pierādījumu

II DAĻA

12. nodaļa. Kultūras koncepcija kā pierādījums
civiltiesiskajai kultūrai
13. nodaļa. Kultūras pierādījums kā pierādījums

III DAĻA

14. nodaļa. Religiozā kultūra kā pierādījums
15. nodaļa. Tiesiskā kultūra kā pierādījums
16. nodaļa. Ģimenes kultūra kā pierādījums
17. nodaļa. Kultūras pierādījums kā pierādījums



IZDEVNIECĪBA AGB®

1998

Latvijas Nacionālā
bibliotēka

0304023023
98-18.629

© Clifford Geertz **The Interpretation of Cultures**
Harper Collins Publishers, 1993

Redakcijas direktore Gunta Branta
Galvenā redaktore Astrīda Iltne
Tulkotāja Agita Lūse
Zinātniskais redaktors dr. hab. theol. Leons Gabriels Taivans
Konsultants Aldis Lauzis
Redaktors Gints Jansons
Korektore Ilze Ciukšo
Maketētājs Gints Rīpķis
Mākslinieks Ilmārs Blumbergs
Fotogrāfs Andrejs Grants
Sērijas grāmatu paraugmakets izgatavots izdevniecībā «AGB»®

© Izdevniecība «AGB»®, 1998

© Ilmārs Blumbergs, mākslinieciskais iekārtojums, 1998

ISBN 9984-9288-1-0

SATURA RĀDĪTĀJS

Priekšvārds	7
-------------------	---

I DAĻA

11. nodaļa. Daudzslāņu apraksts: ceļā uz interpretatīvu kultūras teoriju	10
---	----

II DAĻA

12. nodaļa. Kultūras koncepcijas ietekme uz cilvēka koncepciju	38
13. nodaļa. Kultūras izaugsme un prāta evolūcija	60

III DAĻA

14. nodaļa. Reliģija kā kultūras sistēma	90
15. nodaļa. Ētoss, pasaulesuzskats un sakrālu simbolu analīze	129
16. nodaļa. Rituāli un pārmaiņas sabiedrībā: Javas piemērs	145
17. nodaļa. «Iekšējā konversija» mūsdienu Bali salā	172

IV DAĻA

18. nodaļa. Ideoloģija kā kultūras sistēma	191
19. nodaļa. Pēc revolūcijas: nacionālisma liktenis jaunās valstīs	230
10. nodaļa. Integratīvā revolūcija: pirmatnīgas noskaņas un pilsoniska politika jaunās valstīs	250

11. nodaļa. Jēgas politika	305
12. nodaļa. Politika toreiz un tagad: dažas piezīmes par to, kā antropoloģija var līdzēt izprast jaunās valstis	321

V DAĻA

13. nodaļa. Mežonis intelektuālis: par Kloda Levī-Strosa darbiem	335
14. nodaļa. Persona, laiks un uzvedība Bali salā	350
15. nodaļa. Nopietnā spēle: piezīmes par gaiļu cīņām Bali salā	399
Tulkotājas paskaidrojumi	440
Personu un priekšmetu rādītājs.	445
Klifords Ģircs, Indonēzijas kultūra un... Latvija.	474

PRIEKŠVārds

Kad antropologs, vērīga izdevēja skubināts, sāk vākt kopā kādus savus rakstus, lai veidotu ko līdzīgu retrospektīvai izstādei par to, ko paveicis vai ko mēģinājis veikt piecpadsmit gados pēc akadēmiska grāda iegūšanas, viņam jāpieņem divi pretrunīgi lēmumi: ko iekļaut šajā izstādē un ar cik lielu bijību izturēties pret iekļauto. Mums visiem, kas rakstām sociālo zinātņu žurnāliem, top kaut kas līdzīgs «negrāmatām», un arvien vairāk rakstītāju publicē tādas; ikviens iedomājas, ka it visu, ko viņa agrākais Es paveicis, tagadējais varētu paveikt labāk, un arvien esam gatavi savu darbu uzlabot bezgala, bet nekad nepāciestu, ja to darītu kāds redaktors. Mēģinājums atrast ornamenta rakstu savā sacerējumā paklājā var laupīt drosmi – tāpat kā mēģinājums atrast to savā mūžā; ieaust tajā kādu ornamentu *post factum* – pie-sakot: «lūk, ko es ar to esmu gribējis pateikt» – ir spēcīgs kārdinājums.

Pirmo lēmumu pieņemot, esmu šajā kopojumā iekļāvis vien tos rakstus, kas tieši vai netieši attiecas uz kultūras jēdzienu. Lielākā to daļa patiesībā ir empīriski pētījumi, nevis teorētiski traktāti, jo sāku justies neveikli, kad pārāk attālinos no sociālās dzīves tiešāmības. Visu šo rakstu galvenais nolūks ir: aplūkojot atsevišķus gadījumus citu pēc cita, izkarot ceļu konkrētam – daži teiktu īpatnam – ieskatam par to, kas ir kultūra, kāda ir tās nozīme sociālā dzīvē un kā to pareizi pētīt. Lai gan šis kultūras definīciju pārvērtējums droši vien bijis noturīgākais manu interešu objekts antropoloģijā, esmu visai daudz strādājis ir tādās jomās kā ekonomiskā attīstība, sociālā organizācija, salīdzināmā vēstures pētniecība un kultūras ekoloģija – pētījis jautājumus, kas šeit nav aplūkoti, un, ja ir, tad vienīgi garāmejojot. Tas, kas pirmā acu uzmetienā šķiet rakstu krājums, ceru, būs lasāms kā traktāts – apcerējums kultūras teorijā, kas balstīta uz virkni konkrētu analīžu. Šī grāmata nav gluži tāds «un tad es uzrakstīju...» stila pārskats par mazliet klaidonīgu profesionālu karjeru – tajā iecerēts arī izvīzīt noteiktu argumentāciju.

Attiecībā uz otro lēmumu sastapos ar āķīgākiem jautājumiem. Parasti esmu uzskatījis, ka publicētus darbus nevajadzētu pārstrādāt – kaut vai tikai tādēļ, ka, ja tie daudz jālabo, tad varbūt vispār nav atkārtoti jāizdod, bet jāaizstāj ar pilnīgi jaunu rakstu, kas «to sasodīto lietu» rādītu pareizā rakursā. Jāpiebilst, ka labot kādreizējos aplamos spriedumus, jaunus iesakus ierakstot agrākos darbos, nešķiet īsti godīgi – vispirms tas rada neskaidrības par priekšstatu attīstību, ko kāds, savus rakstus apkopodams, it kā taču lūko parādīt.

Šķiet, attaisnojami tomēr ir daži redakcijas labojumi *ar atpakaļēju datumu* – gadījumos, kad tie nopietni neiespaido argumentācijas būtību, taču atstāt visu tieši tā, kā sākotnēji uzrakstīts, nozīmē vai nu sniegt nevecojušu informāciju vai arī *nosist cenu* joprojām aktuālai diskusijai, to pārāk cieši sasaistot ar konkrētiem, bet jau pabāļējusiem notikumiem.

Šajos rakstos ir divas vietas, kur man šķita svarīgi ievērot šos apsvērumus un kur tādēļ esmu ieviesis dažus grozījumus sākotnējā tekstā. Pirmā vieta ir divi raksti II daļā – par kultūru un bioloģisko evolūciju, kuros fosiliju datējums noteikti ir precizēts. Lielākoties šīs fosilijas tagad atvedina uz senākiem laika posmiem, un, tā kā šīs pārmaiņas neskar manas argumentācijas būtību, nesaskatu neko sliktu tajā, ka minu jaunākas aplēses. Nav jēgas joprojām skaidrot, ka australopiteki dzīvojuši pirms viena miljona gadu, ja arheologi tagad atrod četrus vai piecus miljonus gadu vecas fosilijas. Otrā vieta ir IV daļas 10. nodaļā «Integratīvā revolūcija»: straujais jauno valstu vēstures ritums – ja vien to tā var saukt – kopš sešdesmitajiem gadiem, kad tapa raksts, dažas rindkopas padarījis visai dīvainas. Tā kā Nāsers ir miris, Pakistāna sašķēlusies, Nigērija vairs nav federācija un komunistiskā partija nozudusi no Indonēzijas politiskās skatuves – rakstīt, it kā tas nebūtu noticis, nozīmētu piešķirt nerealitātes noskaņu diskusijai, ko savukārt uzskatu par joprojām aktuālu, kaut arī Indiju vadītu Neru meita, nevis pats Neru, un Malajas Republika izvērtusies par Malaizijas Federāciju*. Tātad esmu šajā rakstā izdarījis divējus grozījumus. Pirmkārt, esmu mainījis darbības vārdu laikus, ieviesis palīgteikumus, pievienojis pāris zemsvītras piezīmju un tamlīdzīgi – lai lasot mazāk šķistu, ka pēdējie desmit gadi it kā nebūtu pagājuši. Neko būtisku gan neesmu mainījis, lai argumentāciju darītu pilnīgāku. Otrkārt, katram konkrētam izklāstītam gadījumam esmu pievienojis – un skaidri norobežojis – rindkopu, kur īsi pārstāstīti svarīgākie notikumi kopš raksta tapšanas, lai uzsvērtu: šie notikumi vismaz pierāda, ka joprojām nozīmīgas ir tās pašas problēmas, kas rakstā aplūkotas agrāku norišu perspektīvē, un lai arī šajā ziņā

mazinātu Ripa van Vinkles efektu*. Ja neņem vērā sīkus tipogrāfiskus un gramatiskus labojumus (un pārmaiņas atsauču sistēmā – lai tās būtu vienvēidīgas), pārējais teksts grāmatā būtībā atstāts negrozīts.

Esmu gan pievienojis jaunu nodaļu – pirmo, lai formulētu savu tagadējo nostāju, cik vispārināti to spēju. Tā kā mani uzskati par jautājumiem, kas skarti citās nodaļās, to sarakstīšanas piecpadsmit gados ir mainījušies, patiešām mazliet atšķiras tas, kā daži apgalvojumi izteikti šajā ievadnodaļā un kā – atkārtoti izdotajās nodaļās. Viens otrs jautājums, kas mani nodarbinājis agrāk, piemēram, funkcionālisms, vairs mani nenodarbina. Tagad mani, piemēram, saista semiotika, taču domugaita šajos rakstos – kas sakārtoti loģiskā, nevis hronoloģiskā secībā – man šķiet samērā konsekventa, un ievadnodaļā es mēģinu tiešāk un sistemātiskāk formulēt to, kāda domugaita bijusi: esmu mēģinājis pateikt smalkāk, «ko esmu ar to gribējis teikt».

Esmu atmetis visas pateicības un atsaucis, kas sākotnēji bijušas pievienotas rakstiem. Tie, kas man palīdzējuši, zina, ko un cik daudz viņi darījuši. Varu vien cerēt, ka nu viņi zina, ka arī es to zinu. Tā kā visu attiecīgo personu uzskaitījums grāmatā nevairu skaidrību, paldies saku mazliet savdabīgi – trim ievērojamiem akadēmiskiem institūtiem, kas nodrošinājuši tik lielisku vidi zinātniskam darbam, ka labāku – esmu pārliecināts – tagad nespētu rast nekur citur pasaulē: Hārvarda universitātes Sociālo attiecību nodaļai, kur mācījos; Čikāgas universitātes Antropoloģijas nodaļai, kur desmit gadus biju pedagogs, un Jaunāko pētījumu institūtam Prinstonā, kur strādāju patlaban. Laikā, kad Amerikas universitāšu sistēmu kritizē kā «dzīvei neatbilstīgu» un vēl sliktāku, varu vien teikt, ka man tā bijusi dāvana – un reizē arī ķīla tam, ko esmu veicis.

Prinstonā, 1973. gadā

K. G.

I DAĻA

1. nodaļa. DAUDZSLĀŅU APRAKSTS: CEĻĀ UZ INTERPRETATĪVU KULTŪRAS TEORIJU

I

Sūzana Langere (*Susanne Langer*) grāmatā «Filozofija jaunā toņkārtā» norāda, ka dažas idejas intelektuālajā ainavā ielaužas ļoti spēcīgi. Tās uzreiz atrisina tik daudz fundamentālu problēmu, ka šķiet apsolām atrisināt itin visas fundamentālās problēmas, noskaidrot visus miglainos jautājumus. Ikkatrs pie tām vērsas kā pie jaunas pozitīvas zinātnes «*Sezam, atveries!*», kā pie jēdzieniska centra, ap ko jāuzceļ vispārēja analīzes sistēma. Tādas *grande idée* pēkšņā pārtapšana modes kliezdienā, kad uz laiku it kā aizmirstas gandrīz viss pārējais, viņas vārdiem runājot, notiek tādēļ, ka «visi jūtīgie un aktīvie prāti uzreiz sāk to izmantot. To izmēģina ikkatrā sakarībā, ikkatram mērķim, eksperimentē ar tās stingrās nozīmes iespējamajiem paplašinājumiem, vispārinājumiem un atvasinājumiem.»

Kad jaunā ideja ir tuvāk iepazīta, kļuvusi par teorētisko jēdzienu pamatkājuma sastāvdaļu, gaidas līdzsvarojas ar idejas reālo izmantojumu, un tās pārmērīgā popularitāte gaist. Daži entuziasti gan cenšas saglabāt veco viedokli par to kā par «atslēgu uz visumu», bet mazāk dedzīgi domātāji pēc kāda laiciņa pievēršas šīs idejas radītām problēmām. Viņi lūko rast

tai lietojumu un ekstrapolē to uz jomām, kurās tā izmantojama un uz kurām to var ekstrapolēt; un viņi no tās atsakās, kur tā nav izmantojama vai uz ko nav attiecināma. Tā patiesi kļūst pirmām kārtām par auglīgu ideju, kas var pastāvīgi un ilgi saglabāties intelektuālā bruņojumā, taču tā zaudē grandiozo, plašo vērienu, kas sola visu atrisināt, šķietami bezgalīgi daudzveidīgo izmantojumu, kāds reiz piemītis. Otrais termodinamikas likums vai dabiskās izlases princips, vai jēdziens par neapzināto motivāciju vai ražošanas līdzekļu organizāciju neizskaidro visu, neizskaidro pat visu cilvēcisko – bet kaut ko tas tomēr izskaidro, un uzmanība pārslēdzas, lai izolētu šo «kaut ko», lai atsvabinātos no daudzajām pseidozinātnes atvašēm, ko tas radījis pirmajos slavas uzplūdus.

Nezinu, vai tā attīstās visi galvenie zinātnes jēdzieni, taču tā noteikti veidojies kultūras jēdziens, kas bijis antropoloģijas kā disciplīnas attīstības centrā un kura kundzību šī disciplīna arvien vairāk un vairāk centusies ierobežot, konkretizēt, fokusēt un iegrozot. Lai dažādiem paņēmieniem un dažādos virzienos kultūras jēdzienu šādi apdarinātu – un patiesībā arī nodrošinātu tā pastāvīgu nozīmīgumu, sarakstīta šī grāmata. Tā pierāda, reizumis tieši, biežāk – tikai ar rakstos izstrādāto konkrēto analīzi, ka vajadzīgs šaurāks, specializētāks un, manuprāt, teorētiski spēcīgāks kultūras jēdziens, kas aizstātu E. B. Tailora (*E. B. Tylor*) slavēno «pašu sarežģītāko veselumu», kurš – lai gan sākumā noteikti auglīgs apjēgums, šķiet, attīstīties tiktāl, ka vieš vairāk neskaidrību nekā novērš.

Jēdzienu dūksnājs, kurā var novest tailoriska teoretizēšana par kultūru kā par *pot-au-feu**, klaji parādās darbā, kas joprojām ir viens no labākiem vispārējiem ievadiem antropoloģijā, Klaida Klakhona (*Clyde Kluckhohn*) grāmatā «Cilvēka spogulis». Kādās divdesmit septiņās kultūras jēdzieniem veltītās nodaļas lappusēs Klakhonam izdevies definēt to šādi: 1) kā «vispārēju tautas dzīvesveidu»; 2) kā «sociālu mantojumu, ko indivīds gūst no savas grupas»; 3) kā «domu, jūtu un ticības modeli»; 4) kā «uzvedības abstrakciju»; 5) kā antropologa teoriju par cilvēku grupas faktisko rīcības veidu; 6) kā «kopīgi apgūtu zināšanu krājumu»; 7) kā «standartizētu ieviržu kopumu, kas izveidojas attiecībā uz atkārtoti risināmām problēmām»; 8) kā «iemācītu rīcību»; 9) kā mehānismu rīcības normatīvai regulācijai; 10) kā to paņēmieni kopumu, kuri ļauj pielāgoties tiklab ārējai videi, kā citiem cilvēkiem»; 11) kā «vēstures nogulsnes»; un – varbūt izmisumā vērstoties pie līdzībām – arī kā karti, sietu un matricu. Sastopot šādu teorētisku difūziju, pat mazliet sašaurināts un diezgan neparasts kultūras jēdziens, kas vismaz nav iekšēji pretrunīgs un – vēl jo svarīgāk –

reizē skaidri argumentē, jau ir sasniegums (to, taisnības labad jāsaka, lieliski saprata arī pats Klakhons). Eklektisms apdraud pats sevi nevis tādēļ, ka tajā būtu tikai viens virziens, kurā lietderīgi doties, bet gan tādēļ, ka ir tik daudz šo virzienu – un jāizvēlas.

Kultūras jēdziens, ko es atbalstu un kura lietderību mēģinu parādīt šē publicētajos rakstos, būtībā ir semiotisks. Tā kā piekritu Maksam Vēberam un esmu pārliecināts, ka cilvēks ir dzīvnieks, kas turas paša austos nozīmju tiklos, es raugos uz kultūru kā uz šādiem tikliem, un tās analīzi neuzskatu vis par eksperimentālu zinātņi, kas meklē likumu, bet gan par interpretatīvu zinātņi, kura meklē jēgu. Mani saista tieši eksplīcēt, atveidēt šķietami miklainas sabiedriskas izpausmes, bet šis apgalvojums, šai vienā rindkopā formulētā mācība pati prasa eksplīkāciju.

II

Ciktāl tam bijis sakars ar sociālām zinātnēm, operacionālisms kā metodoloģiska dogma nav ieviesis tajās nekādu skaidrību, un, ja neskaita dažas pārlietu gludas taciņas – Skinnera* biheiviorismu, intelekta pārbaudes un līdzīgus pasākumus, tas jau gandrīz beidzis pastāvēt. Tiesa, tas nācis ar svarīgu atzinumu, kas vēl joprojām ir nozīmīgs, lai kā raugās uz centieniem definēt harizmu vai atsvešinātību operacionāli: ja grib izprast kādu zinātņi, vispirms jāaplūko nevis teorijas vai atklājumi – un nekādā ziņā ne apoloģētu izteikumi – bet gan jāpievēršas tam, ar ko nodarbojas tās praktizētāji.

Antropoloģijas vai, konkrētāk, sociālās antropoloģijas praktizētāji nodarbojas ar etnogrāfiju, un tieši etnogrāfijas izpratne jeb, precīzāk, izpratne par to, ko nozīmē nodarboties ar etnogrāfiju, var līdzēt apjēgt, kādu zināšanu jomu pārstāv antropoloģiskā analīze. Uzreiz jānorāda, ka tas nav jautājums par metodēm. No viena viedokļa, proti, no mācību grāmatas viedokļa, nodarboties ar etnogrāfiju nozīmē panākt uzticību, sameklēt vēstītājus, pārrakstīt tekstus, izsekot radurakstus, izdarīt atzīmes kartē, rakstīt dienasgrāmatu un tā tālāk. Taču šie paņēmieni un pārmantotās procedūras jau nenosaka, kāds izdosies pasākums. Kāds tas būs – to nosaka intelektuālie centieni tā pamatā: drosmē ķerties pie rūpīgi izplānota apraksta – Gilberta Raila (*Gilbert Ryle*)* vārdiem runājot – «daudzslāņu apraksta».

Raila pārspriedumi par «daudzslāņu aprakstu» parādās divos samērā jaunos apcerējumos (tagad tās atkārtoti izdotas viņa «Rakstu izlasē»), kur viņš pievēršas ārkārtīgi plašajam jautājumam par to, ko, viņa vārdiem runājot, dara «*Le Penseur*»*: «domā un pārdomā» un «domā domas.» Viņš aicina pievērsties diviem puikām: katrs strauji norausta labās acs plakstiņu. Vienam no viņiem plakstiņš raustās nevilšus, otrs savzvērnieciski dod zīmi draugam. Kustības abos gadījumos ir identas. Ja tās novēro tikai no viedokļa *es fotografeju*, tikai *fenomenālistiski*, nevar pateikt, kurā gadījumā plakstiņš raustās un kurā to mirkšķina, nedz arī – vai abos gadījumos notiek viens un tas pats. Taču atšķirība starp plakstiņa raustīšanos un mirkšķināšanu ir ļoti liela, lai arī cik grūti to uztvert fotogrāfijās. To zina katrs, kas reiz nelaimīgā kārtā pārprasts – kad nevilšu plakstiņa kustību kāds noturējis par zīmi. Mirkšķinātājs dod vēsti, turklāt gluži konkrēti un savdabīgi: 1) pēc brīvas gribas, 2) kādam noteiktam adresātam, 3) lai kaut ko konkrētu paziņotu, 4) saskaņā ar sociālu kodu un 5) pārējiem klātesošajiem nezinot. Kā norāda Rails, mirkšķinātājs paveicis divas lietas – noraustījis plakstiņu un pamirkšķinājis, turpretī otrs zēns paveicis tikai vienu – raustījis plakstiņu. Noraustīt plakstiņu ar nolūku, pastāvēt sabiedriski atzītam kodam, kas ļauj to uzskatīt par savzvērniecisku signālu, nozīmē kādam pamirkšķināt. Tas arī viss, kas ar to saistās – tā ir kriptatiņa uzvedības, kultūras atspulgs – un žests!

Tas tomēr ir tikai sākums. Iedomāsimies, Rails turpina, ka tuvumā ir vēl trešais zēns, kas, *lai uzjautrinātu drauģelus*, ļaunā priekā parodē pirmā zēna mirkšķināšanu kā amatierisku, neveiklu, kļaju un tamlīdzīgi. Viņš, protams, dara to tāpat kā pirmais un otrais zēns – norausta labās acs plakstiņu, tikai šis puika nedz mirkšķina, nedz arī viņa plakstiņš raustās nevilšus – viņš parodē kāda cita viņaprāt smieklīgo mēģinājumu pamirkšķināt. Arī tas ir sociāli pieņemts kods (viņš mirkšķina ar piepūli, pārāk pamanāmi, varbūt vēl savelk seju grimasē – izmanto parastos klauna paņēmienus), kā arī noteikts vēstījums, tikai šis vēstījums ir izsmējīgs, nevis savzvērniecisks. Ja citi nodomā, ka viņš patiesām mirkšķina, viņa iecere sabruk tikpat neglābjami – kaut arī ar mazliet citādu iznākumu – kā tad, ja pārējie būtu ākstību noturējuši par plakstiņa raustīšanos. Šo domu var turpināt: nebūdamas drošs par savām spējām atdarināt, iesācējs satīriķis, mājās spoguļa priekšā vingrinās, un viņš nedz rausta plakstiņu, nedz mirkšķina vai parodē, bet gan iestudē; kaut arī, ciktāl to pamana fotoaparāts, radikāls biheiviorists vai kāds, kas zvērējis uzticību protokolteikumiem*, viņš vienkārši norausta labās acs plakstiņu tāpat kā

pārejīe. Sarežģītība var bezgalīgi pieaugt – ja ne faktiski, tad vismaz loģiski. Var, piemēram, izrādīties, ka sākotnējais mirkšķinātājs patiesībā tikai izlicies mirkšķinām, teiksim, lai klātpienācējus uzvedinātu uz domām, ka briest savvērestība, lai gan patiesībā tādas nav, un šajā gadījumā, protams, *pārbīdās* arī apraksts par to, ko parodists parodē un tēlotājs iestudē. Taču svarīgi norādīt, ka starp tēlotāja (parodista, mirkšķinātāja, plakstiņa raustītāja) darītā «seklo aprakstu» («viņš strauji rausta labās acs plakstiņu»), kā to sauc Rails, un viņa darītā «daudzslāņu aprakstu» («viņš iestudē burlesku par draugu, kas tēlo mirkšķināšanu, lai vedinātu kādu nezinīti domāt, ka pret viņu savvērējušies,») atrodas etnogrāfijas objekts: stratificēta jēgpilnu struktūru hierarhija, kurā cilvēki rausta plakstiņus, mirkšķina, tēlo un parodē gan vienu, gan otru, iestudē parodijas un bez kuras tas viss patiesībā nemaz neeksistētu (pat ne kā beznozīmīga plakstiņa raustīšana, kuru *kā kultūras kategoriju* uzskatīt par nemirkšķināšanu var tikpat pamatoti, cik mirkšķināšanu – par plakstiņa neraustīšanu), lai ko arī kāds darītu ar saviem acu plakstiņiem.

Tāpat kā daudzie stāstiņi, ko Oksfordas filozofiem tik sacerēt pašiem par sevi, arī mirkšķināšana, tās tēlošana, atveidojums burleskā, šāda atveidojuma iestudēšana var šķist mazliet mākslīga. Noskaņojoties uz empīriskākām lietām, gribu pievērst uzmanību kādam visai tipiskam izvilikumam no manis paša lauka pētījuma* dienasgrāmatas – lai rādītu, ka Raila piemērs, kaut arī didaktisku mērķu vārdā nogludināts, ļoti trāpīgi rāda citu citai uzslāņojušās deduktīvo slēdzienu un citu loģisku atvedinājumu struktūras, cauri kurām etnogrāfiem visu laiku jālūko uztāustīt ceļš:

Francūži bija tikai pavisam nesen ieradušies [tā paskaidroja vēstītājs]. Viņi uz zemesragiem joslā starp pilsētiņu un kalnu ieskauto Maramušas rajonu ierīkoja kādus divdesmit nocietinājumus, lai varētu pārraudzīt tuvējos laukus. Viņi gan nespēja panākt drošību, jo īpaši naktīs, tādēļ patiesībā *mezrag* jeb tirdzniecības nolīgumu sistēma turpināja pastāvēt tāpat kā agrāk, lai gan bija oficiāli atcelta.

Kādunakt, kad Koens (viņš labi runā berberu valodā) bija atnācis uz Maramušu, divi citi žīdi, kas tirgojās ar kādu kaimiņu cilti, iegriezās pie viņa iegādāties preces. Daži berberi no citas kaimiņu cilts mēģināja ielauzties Koena mitekli, taču viņš ar bisi izšāva gaisā. (Saskaņā ar tradīciju žīdi nedrīkstēja nēsāt ieročus, taču tolaik stāvoklis bija tik nestabils, ka daži tomēr to darīja.) Tas piesaistīja francūžu uzmanību, un marodieri aizbēga.

Otrā naktī tie tomēr atgriezās, un viens no viņiem, pārgērbies par sievieti, klaudzināja pie durvīm ar kādu izdomātu ieganstu. Koens uzlūkoja viņu ar aizdomām un negribēja laist iekšā, bet citi žīdi teica: «Ak, neuztraucies, tā taču ir tikai sieviete!» Tā nu viņi atvēra

durvis, un viss bars iebrāzās iekšā. Tie nogalināja abus ciemos atnākušos židus, bet Koenam izdevās aizbarikādēties blakusistabā. Viņš dzirdēja, ka laupītāji gatavojas viņu dzīvu sadedzināt līdz ar veikalu, kad būs aiznesuši visas preces, tāpēc viņš atrāva durvis un, mežonīgi zvētēdams ar nūju, izlēca pa logu.

Tad viņš devās uz cietoksni. Tur viņam pārsēja brūces, un viņš iesniedza sūdzību komandantam, kādam kapteinim Dimarī, sacīdams, ka gribot saņemt 'ar – proti, lai viņam četrkārt vai pieckārt atlīdzina nozagto preču vērtību. Laupītāji bija no cilts, kas vēl nepakļāvās franču varasiestādēm un atklāti sacēlās pret tām, un Koens gribēja, lai šīs iestādes atļautu viņam un viņa *mezrag* turētājam Maramušas cilšu šeiham doties pēc atlīdzības, kāda pienācās saskaņā ar tradicionālajām normām. Oficiāli kapteinis Dimarī nevarēja viņam to ļaut, jo francūži bija aizlieguši *mezrag* attiecības, taču viņš deva mutisku atļauju: «Ja tevi nogalinās, pats būsi vainīgs.»

Tā nu šeihs, žids un maza bruņotu maramušiešu grupa devās uz desmit piecpadsmit kilometrus attālo nemiernieku rajonu, kur, protams, nebija neviena francūža, pielavījās un sagūstīja zagļu cilts ganu, un nozaga cilts ganāmpulku. Otras cilts piederīgie, bruņojušies ar bisēm un uzbrukumam gatavi, drīz vien metās zirgos, lai dzītos pakal, bet, redzēdami, kas bija šie aitu zagļi, kļuva pielaidīgāki un sacīja: «Labs ir, aprunāsimies.» Notikušo tiesām nevarēja noliegt – ka daži cilts vīri aplaupījuši Koenu un nogalinājuši divus viņa ciemiņus – un viņi nebija gatavi iesaistīties nopietnā konfliktā ar Maramušu, kāds sekotu ķīviņam ar šiem iebrucējiem. Abas grupas runāja un runāja – tur, līdzenumā, starp aitu tūkstošiem – un galu galā vienojās, ka atlīdzība par nodarījumu būs piecsimt aitas. Abas bruņotās berberu grupas tad izkārtojās zirgos līdzenumam pa malām tā, ka aitas palika pa vidu, un Koens savā melnajā tērpā, apaļajā cepurītē un nošļukušajās čībās viens pats iegāja aitu pulkā un no labākajām nesteidzīgi, pa vienai vien izmeklēja sev atlīdzību.

Tā Koens dabūja aitas un dzina tās atpakaļ uz Maramušu. Francūži cietoksni jau pa gabalu dzirdēja viņu nākam («bē, bē bē») Koens laimīgs un apmierināts atdarināja aitu blējienus) un brīnījās: «Pie velna, ko tas nozīmē?» Koens atbildēja: «Tas ir mans 'ar.» Francūži nespēja noticēt, ka viņš patiesām to paveicis, apsūdzēja Koenu spiegošanā par labu berberu nemierniekiem, ielika cietumā un pievāca viņa aitas. Koena ģimene pilsētiņā, tik ilgi nedabūjusi nekādu ziņu, nosprieda, ka viņš gājis bojā. Pēc īsa laiciņa francūži Koenu tomēr atbrīvoja un viņš pārnāca mājās, bet bez aitām. Pilsētiņā Koens gāja iesniegt sūdzību franču pulkvedim, kas pārzināja visu rajonu, bet pulkvedis atteica: «Es tur neko nevaru līdzēt. Tā nav mana darīšana.»

Citēts kā jēlmateriāls, kā pudelē atrasta zīmīte, šis iespraudums – tāpat kā jebkurš cits līdzīgs vai līdzīgi izklāstīts – sniedz visai labu priekšstatu par to, cik daudz ietilpst pat visvienkāršākā etnogrāfiskā aprakstā – cik ārkārtīgi daudz slāņu tajā. Pabeigtos antropoloģiskos, arī šeit apkopotos

sacerējumos paliek nepamanīts, ka tas, ko dēvējam par saviem datiem, īstenībā ir mūsu pašu skaidrojumi par citu cilvēku skaidrojumiem par to, kas viņiem un viņu līdzpilsoņiem padomā – jo lielākā tiesa no tā, kas jāapjēdz – atsevišķs notikums, rituāls, paraža, ideja vai vēl kas cits – izklāstīta stipri nemanāmi, kā kaut kas zināšanai pieņemts, pirms vēl izpētīts pats jautājums. (Arī, ja pavēsta to, ka šī mazā drāma 1912. gadā notikusi Marokas vidienes kalnu apgabalos – un to tur atstāstīja 1968. gadā – tas stipri vien nosaka, kā to izprot). Tas nav nekas īpaši peļams, un katrā ziņā no tā nekādi nevar izvairīties, tomēr tas liek raudzīties uz antropoloģisku pētījumu drīzāk kā uz vērojumu, nevis interpretāciju, kāds tas ir patiesībā. Mēs eksplīcējam jau tad, kad ķeramies pie paša pasākuma pamata – faktiem, šās cietās klints, ciktāl par to var runāt, un, vēl ļaunāk – eksplīcējam eksplīkācijas. Mirksķīnām par kādu, kas mirksķīna, tēlodams plakstiņa raustīšanos.

Analizēt tādā gadījumā nozīmē klasificēt apzīmējumu struktūras – ko Rails sauc par noturīgiem kodiem, bet kas ir mazliet neprecīzs termins, jo šo pasākumu dara pārlieku līdzīgu tam, ar ko noņemas ierēdņi kodētāji, kaut gan patiesībā tas daudz vairāk atgādina darbu, ko veic literatūrkritiķi – un noteikt, kāds ir to sociālais pamats un nozīmība. Citētajā tekstā klasifikācija var sākties ar to, ka nošķirtu trīs dažādas, pašā situācijā ietvertas interpretāciju sistēmas – žīda, berbera un francūža interpretācijas sistēmas, un virzīties tālāk, parādot, kā (un kādēļ) tajā laikā un tajā vietā visu triju kopīga klātbūtne radījusi stāvokli, kas arvien jauniem pārpratumiem tradicionālu formu ļauj pārvērst sociālā farsā. Tieši valodu sajukums iedzina strupceļā Koenu un līdz ar viņu – visu seno sociālo un ekonomisko attiecību modeļi, kurā viņš varēja darboties.

Pie šīs pārlieku koncentrētās atziņas, kā arī pie vēstījuma detaļām atgriezīšos vēlāk. Pagaidām gribu teikt vien to, ka etnogrāfija ir daudzslāņu apraksts. Tas, ar ko patiesībā sastopas etnogrāfi – izņemot gadījumus, kad viņi vairāk pēc inerces nododas datu vākšanai (kas, protams, arī jādara) – ir sarežģītu jēdzienisku struktūru daudzējādība, un kurām daudzas ir savstarpēji pārklājušās vai samezģlojušās, kuras ir savādas, neregulāras un tieši neizpaužas un kuras etnogrāfiem jāpamanās vispirms kaut kā aptvert un tad darīt zināmas citiem. Tas sakāms pat par taustāmākajiem, pirmatnīgākajiem pētījuma līmeņiem viņu jomā – vēstītāju izklausiņāšanu, rituālu vērošanu, radniecības apzīmējumu noskaidrošanu, īpašuma mantošanas plūsmas noteikšanu, saimēm piederīgo uzskaitījumu pēc vecuma un dzimuma, ...pat par dienasgrāmatas rakstīšanu. Nodarbošanās ar etnogrāfiju

lidzinās centieniem lasīt (izteikuma «izstrādāt lasījumu par..» nozīmē) rokrakstu – svešu, pabalējušu, ar daudziem izlaidumiem, pretrunām, apšaubāmiem labojumiem un tendencioziem komentāriem, turklāt rakstītu nevis ar konvencionāliem skaņu atveidojumiem, bet gan ieaudzinātas uzvedības mainīgiem piemēriem.

III

Kultūra, izspēlētais teksts, ir publiska, tā atgādina mirksšķināšanas parodiju vai šķietamu aitu zādzību. Lai gan šis teksts ir ideacionāls*, tas nepastāv kādam galvā; tas nav ne fizisks, ne arī okults lielums. Par to, vai kultūra ir *subjektīva* vai *objektīva*, antropologi diskutē bezgalīgi – un gals tam tiesām nav redzams – turklāt apmētājoties ar intelektuāliem apvainojumiem («ideālists!» – «materiālists!»; «mentālists!» – «biheiviorists!»; «impresionists!» – «pozitīvist!»), bet visa šī diskusija ir drīzāk pārpratums. Kad cilvēka uzvedību skata kā simbolisku darbību (parasti: jo plakstiņš *var* raustīties arī pa īstam) – darbību, kas tāpat kā runas intonācija, gleznas pigments, rokraksta līnija vai mūzikas harmonija kaut ko apzīmē – tad jēgu zaudē jautājums par to, vai kultūra ir noteiktiem paraugiem pieskaņota rīcība vai arī apziņas stāvoklis, vai pat abi kopā, sajaukti kādās proporcijās. Kas attiecas uz parodētu mirksšķināšanu vai tēlotu aitu zādzību, nav jājautā, kāds ir šo darbību ontoloģiskais statuss. Tas ir tāds pats kā akmeņiem un sapņiem – visas ir šīs pasaules lietas. Jājautā, ko tās nozīmē: kas tās ir – zobgalība vai izaicinājums, ironija vai dusmas, snobisms vai lepnums – kas ir pateikts, tām notiekot, un ar to starpniecību.

Tā var šķist klaja patiesība, bet ir vairāki paņēmieni, kā to padarīt neskaidru. Viens paņēmiens ir iztēloties, ka kultūra būtu pašpietiekama pārorganiska realitāte, kam piemīt pašai savi spēki un mērķi; tas nozīmē – lietiskot kultūru. Cits paņēmiens ir apgalvot, ka tā sastāvēt no vienkāršota to uzvedības aktu modeļa, kurus reāli novēro vienā vai otrā sabiedrībā vai tās daļā; tas nozīmē – kultūru uz kaut ko reducēt. Taču, lai gan abas šīs neskaidrības vēl pastāv un, protams, pastāvēs vienmēr, galvenais mūsdienu antropoloģijas «teorētisko dulķu» avots ir uzskats, kas radies kā reakcija uz tām un tieši tagad izpelnījies plašāku atzinību, proti, uzskats, ka – citējot Vordu Gudinafu (*Ward Goodenough*), kas laikam ir tā galvenais aizstāvis – «kultūra [atrodas] cilvēku prātos un sirdīs.»

Šī domāšanas skola, ko dēvē dažādi – par taksonomiju studijām, komponentanalīzi vai kognitīvo antropoloģiju (mētāšanās ar termiņiem atspoguļo dziļāk slēptu nenoteiktību), uzskata, ka kultūru veido psiholoģiskas struktūras, no kurām uzvedībā vadās indivīdi vai indivīdu grupas. «Kādas sabiedrības kultūru,» citējot atkal Gudinafa fragmentu, kas kļuvis par šās kustības *locus classicus**, «veido viss, kas cilvēkam jāzina vai kam jātic, lai viņš varētu darboties šās sabiedrības locekļiem pieņemami.» No šī skatījuma uz kultūru izriet arī stingra pārliecība, kā to aprakstīt – konstatējot sistemātiskas likumības, etnogrāfisku algoritmu, kas, ja pēc tā vadītos, ļautu jebkuram cilvēkam darboties tā, lai viņu (neņemot vērā fizisko izskatu) noturētu par iedzimto. Tā galēju subjektīvismu *saprecina* ar galēju formālismu, un iznākumu ir viegli paredzēt: raisās kvēlas diskusijas par to, vai konkrētās analīzes (ietvertas taksonomijās, paradigmās, tabulās, ciltskokos un citās attapīgi atklātās formās) atspoguļo to, ko iedzimtie *patientēsām* domā, vai arī ir tikai veiklas simulācijas, tiesa, loģiski ekvivalentas tam, ko viņi domā, bet būtībā no tā atšķirīgas.

Pirmā acu uzmetienā tāda pieeja var šķist tik tuva tai, ko šeit izvērsu, ka tās var pat sajaukt, tādēļ te ir vietā skaidri pateikt, kas šīs pieejas dara atšķirīgas. Ja uz brīdi atstājam mirskškināšanu un aitas un pievērsamies, teiksim, Bēthovena kvartetam kā – jāatzīst – diezgan savdabīgam kultūras paraugam, kas tomēr lieliski noder par ilustrāciju mūsu mērķiem, diez vai kāds identificēs šo kvartetu ar tā nošu rakstu vai iemaņām un zināšanām, kas vajadzīgas, lai to nospēlētu, vai ar izpratni, kāda par skaņdarbu ir tā atskaņotājiem vai klausītājiem, kur nu vēl – neaizmirstot *en passant** redukcionistus un lietiskotājus – ar tā konkrētu atskaņojumu vai kādu mistisku vienību taipus materiālās eksistences. «Neviens» varbūt ir pārāk stipri teikts, jo vienmēr atrodas nepiekāpīgie, bet tas, ka Bēthovena kvartets ir laikā izvērstā tonāla struktūra, modelētas skaņas saskaņotā secībā – ar vārdu sakot, mūzika – un nevis zināšanas vai pārliecība par kaut ko, ieskaitot pārliecību par to, kā to atskaņot, ir izteikums, kam droši vien pēc īsām pārdomām piekristu lielākā daļa cilvēku.

Lai spēlētu vijoli, vajag noteiktas iemaņas, prasmes, zināšanas un apdāvinātību, kā arī vajag noskaņojumu spēlēt un vajag (kā senā jockā teikts) pašu vijoli, taču vijolspēle nav ne iemaņas, ne prasmes, ne zināšanas vai kas līdzīgs, nedz arī noskaņojums, nedz (jēdziens, pie kā acimredzot ķeras «materiālās kultūras» pielūdzēji) pati vijole. Lai Marokā noslēgtu tirdzniecības nolīgumu, cilvēkam noteiktā formā jāveic noteiktas lietas (tostarp arī, skandējot arābiski Korānu, jāpārgriež rikle jēram visu cilts pieaugušo

218281-10

nesakropļoto vīriešu priekšā), un viņam jābūt apveltītam ar noteiktām psiholoģiskām raksturiezīmēm (starp citu – ar alkām pēc lietām, kas atrodas tālu). Pats tirdzniecības nolīgums nav ne rikles pārgriešana, ne alkas, kas gan ir pietiekami reālas – par to pārliecinājās septiņi minētā Maramušas šeiha radinieki, kad reiz pirms iepriekšaprakstītā notikuma viņš tos sodīja ar nāvi, tādēļ ka bija nozaguši Koenam paplukušu, pavisam nevērtīgu aitādu.

† Kultūra ir publiska, tādēļ ka tās jēga ir publiska. † Nevar mirkšķināt (vai parodēt mirkšķināšanu), nezinot, kā mirkšķināšanu uztver vai kā patiesām noraustīt acs plakstiņus, un nevar sarīkot sirojumu pēc aitām (vai atdarināt to), ja nezina, ko nozīmē nozagt aitu un kā to īsti paveikt. Ja tomēr no tādām patiesībām secina, ka prast mirkšķināt jau nozīmē mirkšķināt, un zināt, kā nozagt aitu, nozīmē veikt sirojumu pēc aitām, tad atklājas tikpat dziļa alošanās kā, noturot seklo aprakstu par daudzslāņainu, identificēt mirkšķināšanu ar acs plakstiņa raustīšanos vai sirojumu pēc aitām – ar villainu mājdzīvnieku aizvešanu no ganībām. Kognitīvistu maldi – ka kultūru (atsaucoties uz citu šās kustības *runasvīru*, Stīvenu Taileru (*Stephen Tyler*) veidotu «garīgas parādības, ko analizē [viņš ar to domā – «kas būtu jāanalizē»] ar formālām metodēm, kuras līdzinātos matemātikas un loģikas metodēm» – mērķtiecīgu šā jēdziena lietojumu apdraud tikpat ļoti kā biheivioristu un ideālistu maldi, ko velti mēģināja labot šī kognitīvistu iecere. Tā kā viņu kļūdas ir sarežģītākas un viņu sagrozījumi izsmalcinātāki, šie maldi, iespējams, ir vēl ļaunāki.

Kopš agrīnā Huserla un vēlīnā Vitgenšteina laikiem mūsdienu domāšana tik ļoti izvēršusi vispārēju uzbrukumu teorijām, kuru skatījumā jēga ir kas privāts, ka nav vajadzības to vēlreiz atkārtot, tomēr jāparūpējas, lai jaunākās vēstis par šiem uzbrukumiem sasniegtu antropoloģiju, un jo īpaši – lai iestātos sapratne: apgalvot, ka sociāli stabilas jēgas struktūras, kuru vadīti cilvēki dod zīmi par savvērestību vai iesaistās tajā, vai saņem apvainojumus un atbild uz tiem, veido kultūru, nenozīmē teikt, ka par psiholoģisku parādību – cilvēka domāšanas, personības, kognitīvās struktūras vai citu iezīmi, tā būtu uzskatāma vairāk nekā tantrisms, ģenētika, darbības vārdu ilgstošais laiks, viņu klasifikācija, paražu tiesības vai jēdziens par «lāstu, kas piepildās noteiktos apstākļos» (kā Vestermarks* definējis jēdzienu par 'ar, ar ko Koens pamatoja prasību atlīdzināt zaudējumu). Tādās zemēs kā Maroka mūs, kas esam uzauguši, mirkšķinādami citādāk un ganīdami citādākas aitas, cilvēku nodomus visvairāk traucē aptvert nevis zināšanu trūkums par to, kā notiek izziņa

(lai gan mēs tikai iegūtu, ja pēc iespējas vairotu zināšanas arī šajā jomā – jo īpaši tādēļ, ka izziņa par to, kā cilvēki cits citu pieņem, notiek vienādi pie mums un pie viņiem), bet gan tas, ka mēs nepazīstam iztēles universu, kurā viņu darbības atstāj zīmes. Tā kā atsaucos uz Vitgenšteinu, arī citēju viņu:

Par dažiem cilvēkiem. . . sakām, ka redzam viņiem cauri. Tas ir svarīgi, jo attiecas uz novērojumu, ka cilvēks cilvēkam var būt neatrisināma mikļa. Mēs apjēdzam to, kad ierodamies svešā zemē, kur valda pilnīgi svešas tradīcijas; turklāt – kas ir vēl svarīgāk – tas ir spēkā pat, ja protam attiecīgās zemes valodu. Mēs *nesaprotam* cilvēkus. (Nevis tādēļ, ka nezinātu, ko viņi paši sev saka). Mēs nevaram atrast ar viņiem kopīgu pamatu zem kājām.

IV

Atrast pamatu zem kājām – šī nodarbe, kas laupa pašāvību, turklāt diez vai izdodas kaut aptuveni – lūk, personiskas pieredzes nozīmē tas ir etnogrāfisks pētījums; centieni formulēt pamatu, uz kā mūsaprāt – turklāt vienmēr stipri pārspilējot – stāvam; to tad arī nozīmē rakstīt antropoloģiski – ja to izprot kā zinātniskus pūliņus. Mēs nemēģinām – vismaz es to nedaru – nedz kļūt par iedzimtajiem (šis vārds vienmēr kompromitē), nedz atdarināt viņus. To, šķiet, gribētu vienīgi romantiķi un spiegi. Mēs ar viņiem mēģinām sazināties – šā vārda plašākajā nozīmē, kas ietver daudz vairāk nekā vienīgi runāšanu, bet sazināties ar viņiem ir krietni grūtāk, nekā parasti atzīst – un ne jau tikai ar svešiniekiem. «Ja runāt kāda *vietā* šķiet noslēpumaini,» norāda Stenlijs Kevels (*Stanley Cavell*), «tas droši vien ir tādēļ, ka runāt *ar* kādu nešķiet gana noslēpumaini.»

Ja raugās šādi, antropoloģijas mērķis ir paplašināt cilvēku diskursīvo visumu. Tas, protams, nav antropoloģijas vienīgais mērķis – tā arī māca, remdē ziņkāri, dod praktiskus padomus, ceļ morāli un cilvēku uzvedībā atklāj dabisku kārtību; antropoloģija nav arī vienīgā disciplīna, kas tiecas sasniegt šo mērķi, taču semiotiskais kultūras jēdziens tam piederas īpaši labi. Kultūra, cita citā iestrādātu tulkojamo zīmju (tās es sauktu par simboliem, ignorējot to nozīmi konkrētākās jomās) sistēma, nav vara, kaut kas tāds, uz ko var cēloniski atvedināt sociālus notikumus, uzvedību, institūtus vai procesus, nē, tā ir konteksts, kaut kas tāds, kas to padara prātam tverami – tas ir, daudzslāņaini – aprakstāmu.

Labi zināmā antropologu aizraušanās ar (mums) eksotisko – ar berberu jātņiekem, žīdu siktirgotājiem, franču leģionāriem – būtībā ir paņēmiens, kā tikt vaļā no trulumu raisošās izjūtas, ka labi pazīstam kaut ko – izjūtas, kas nelauj saskatīt noslēpumainību, kāda piemīt mūsu pašu spējai izturēties citam pret citu vērīgi un ar izpratni. Pievēršanās ikdienišķajam tur, kur tas parādās neparastās formās, liek ieraudzīt nevis cilvēka uzvedības patvaļīgumu – kā bieži apgalvo (tas nav nekas īpaši patvaļīgs, ja aitu zādzību Marokā uztver kā nekaunību), bet gan samēru, kā tās jēga mainās saskaņā ar dzīvesveidu, kurš to padara nozīmīgu. Kādas tautas kultūras izpratne rāda «tautas normalitāti», nemazinot tās savdabību. (Jo labāk izdodas izsekot tam, kas marokāņiem padomā, jo loģiskāki un reizē neatkārtojamāki viņi šķiet). Tā padara šo tautu pieejamu – ja marokāņus skata viņu pašu banalitāšu ietvarā, zūd viņu neatminamība.

Tieši šis manevrs, ko parasti pārlietu virspusēji sauc par «skatījumu uz lietām no darbības personas viedokļa», pārāk tieši – par «*verstehen* (izpratnes) pieeju» vai pārāk tehniski – par «ēmisko analīzi»*, itin bieži rada priekšstatu, ka antropoloģija vai nu ir kaut kas līdzīgs domu lasīšanai no attāluma vai fantazēšanai par kanibālu salām un ka cilvēkam, kas, nemiera dzīts, grib ātrāk aizvadīt kuģi garām kādam ducim nogrimušu filozofiju vraku, jastūrē ļoti uzmanīgi. Lai izprastu, kas ir antropoloģiska interpretācija un ciktāl tā ir interpretācija, vislabāk noder precīza izpratne par to, ko nozīmē – un ko nenozīmē – teikt, ka mūsu formulējumiem par citu tautu simbolu sistēmām jābūt orientētiem uz darbības personām.¹

Tas nozīmē: berberu, žīdu vai franču kultūra jāaplūko no viedokļa, no kura berberī, žīdī vai francūzī, mūsaprāt, skaidro to, ko piedzīvo, turklāt tajās formulās, ko paši izmanto, lai pateiktu, kas īsti ar viņiem notiek. Tas nenozīmē, ka paši apraksti būtu berberiski, žīdiski vai franciski, proti, piederētu realitātei, ko uzskatāmi apraksta; tie ir antropoloģiski – proti, pieder pie zinātniskās analīzes sistēmas, kas attīstās. Tie jāaplūko no tā viedokļa, kā cilvēki no kādām etniskām vai reliģiskām grupām interpretē savu pieredzi, jo tieši šīs intepretācijas ir aprakstītas saskaņā ar viņu liecībām; tie ir antropoloģiski, tādēļ ka faktiski tieši antropologi tās apliecina. Parasti nav jāiegulda tik daudz pūļu, norādot, ka pētījuma objekts ir viena lieta, bet pats pētījums – cita. Ir pietiekami skaidrs, ka fiziskā pasaule nav

¹ Nav jārūnā tikai par citām tautām: antropoloģiju *var* mācīties kultūrā, kuras daļa tā ir pati, turklāt arvien vairāk; tas ir ļoti svarīgi, bet, tā kā tādējādi rodas daži āķīgi un visai specifiski otršķirīgas nozīmes jautājumi, es to še neiztirzāšu.

fizika, bet, tā kā kultūras izpētē analīze iespējas pašā objektā – proti, *mēs sākam paši no savām interpretācijām par to, kas vēstītājiem padomā vai kas mūsaprāt viņiem ir padomā, un tad visu sistematizējam* – robežlīnija, kas nošķir (marokāņu) kultūru kā dabisku faktu un (marokāņu) kultūru kā teorētisku lielumu, parasti ir visai nenoteikta. Vēl nenoteiktāka tā top, kad šo lielumu pasniedz kā (marokāņu) nojēgumu – par it visu, sākot no vardarbības, goda, dievišķā un taisnības, un beidzot ar cilti, īpašumu, aizbildniecību un vadonību – kā aprakstu no darbības personas viedokļa.

Paši antropoloģijas apcerējumi, vārdu sakot, ir interpretācijas, turklāt otrās un trešās pakāpes interpretācijas. (Pēc definīcijas, vienīgi iedzimtie rada pirmās pakāpes interpretācijas: tā ir viņa kultūra).² Tās tādas ir fikcijas – fikcijas tajā nozīmē, ka ir «kaut kas darināts», «kaut kas izveidots» – kas arī ir vārda *fictiō* pamatnozīme – nevis tai nozīmē, ka būtu neīstas, neatbilstu faktiem vai vien domās eksperimentētu ar šķietamībām. Konstruēt uz darbības personu orientētus aprakstus par berberu vadoņa, žīdu tirgoņa un franču zaldāta savstarpējiem sakariem 1912. gada Marokā noiekti ir iztēles akts, kas stipri vien atgādina līdzīgi konstruētus aprakstus, teiksim, par lauku ārsta, viņa padumjās un neuzticīgās sievas, un viņas bezatbildīgā mīlākā sakariem 19. gadsimta Francijā. Pēdējā gadījumā darbības personas attēlotas kā tādas, kas patiesībā nav eksistējušas, un notikumi – kā tādi, kas nav notikuši, turpretī pirmajā gadījumā tie atveidoti kā tādi, kas notiek vai kas patiesām notikuši. Atšķirība nebūt nav maznozīmīga; patiesi, tieši to Boveri kundzei bija grūti aptvert, taču šīs atšķirības nozīmīgums nav tajā, ka viņas stāsts ir izdomāts, turpretī Koena stāsts pie rakstīts. Apstākļi un nolūks, kāpēc šie stāsti radīti (nemaz nerunājot par radīšanas paņēmieni un kvalitāti) katrā gadījumā ir cits. Taču kā viens, tā otrs stāsts ir *fictiō* – «darinājums».

Antropologi visos laikos to nebūt nav tik labi apzinājušies, cik viņi spētu: lai gan kultūra pastāv ceļojošu tirgotāju apmetnēs, nocietinātās kalnu apmetnēs vai aitu ganībās, antropoloģija pastāv grāmatās, rakstos,

² Jautājums par secību arī šajā ziņā ir sarežģīts. Antropoloģiski darbi, kas balstās uz citiem antropoloģiskiem darbiem (piemēram, uz Levi-Strosu), protams, var būt ceturtās pakāpes vai vēl augstākas pakāpes interpretācijas, savukārt vēstītāji itin bieži, pat, šķiet, paraduma vadīti, piedāvā otrās pakāpes interpretācijas – ko tagad plašāk pazīst ar apzīmējumu «autohtonie modeļi». Rakstpratēju kultūrās, kur «autohtonā interpretācija» var sasniegt augstāku pakāpi, situācija top vēl jo samezgotāka: iedomāsimies, piemēram, Magribu – tad gana pieminēt kaut vai Ibn Haldūnu (*Ibn Khaldun*); ja runā par Savienotajām Valstīm – Mārgaretu Midu (*Margaret Mead*).

lekcijās, muzeju ekspozīcijās vai – kā aizvien biežāk pēdējos laikos – filmās. To apzināties nozīmē saprast, cik neiespējami kultūras analizē – tāpat kā glezniecībā – ir novilkt robežlīniju starp attēlojuma paņēmieni un būtisko saturu; un tas savukārt šķiet apdraudam antropoloģijas zināšanu objektivitāti, jo norāda, ka to avots nav vis sociālā realitāte, bet gan akadēmisks izgudrojums.

Aprakstītie fakti to gan apdraud, bet tie nav nopietni draudi. Ievēriba, ko var izpelnīties etnogrāfiski apraksti, ir atkarīga nevis no autora spējām tāltālās zemēs uztvert vienkāršus faktus un atvest tos mājās izkrāsotas maskas vai kokgriezuma izskatā, bet gan no tā, cik tāl viņš spēj izskaidrot, kas tajās vietās notiek, cik tāl spēj mazināt nesapratni – kas tie tādi par cilvēkiem? – jo tādu gluži dabiski rada svešādas darbības nepazīstamā kontekstā. Tās izvērza dažus nopietnus jautājumus par verifikāciju vai – nu labi, ja «verifikācija» ir pārāk stingrs vārds tādai aptuvenai zinātnei (es labprātāk liētu vārdu «novērtējums») – par to, kā atšķirt labāku aprakstu no sliktāka. Tieši tā ir šīs zinātnes stiprā puse. Ja etnogrāfija ir daudzslāņu apraksts un etnogrāfi – tie, kas nodarbojas ar aprakstīšanu, tad svarīgākais jautājums par ikkatru tās piemēru – vai tās būtu satīriskas piezīmes lauka pētījuma dienasgrāmatā vai monogrāfija, uzrakstīta ar Malinovska vērienu – ir tāds: vai šis pētījums atšķir mirkšķināšanu no plakstiņa raustīšanas un istu mirkšķināšanu no tēlotas? Eksplikāciju pārlicinātspēja jāmēro, sastatot to nevis ar neinterpretētu datu kopumu vai īpaši sekliem aprakstiem, bet gan ar to, kā zinātniskās iztēles spēks ļauj iejusties svešinieku dzīvēs.

V

«Pētnieku interesēs, pirms tie sāk pētīt cilvēku uzvedību, nav nogludināt tajā tieši tās īpašības, kas saista uzmanību,» – šis atzinums bieži vien pacelts augstāku pretenziju līmenī, proti, tā kā interesi saista vienīgi šīs īpašības, tad uzvedībai vispār nav jāpievērš uzmanība, ja nu vienīgi starp citu. To pamato šādi: kultūru vismērķtiecīgāk esot aplūkot kā simbolisku sistēmu (modes teiciens šādos gadījumos ir «no pašas kultūras skatupunkta»), izolējot tās elementus, nosakot to iekšējās attiecības un tad vispārināti raksturojot visu sistēmu – saskaņā ar centrālajiem simboliem, ap kuriem tā organizēta, ar pamatstrukturām, kas tajā rod izpausmi, vai ar ideoloģiskiem principiem, uz kuriem tā balstās. Kaut arī šāda hermētiska pieeja

noteikti sasniegusi vairāk nekā nojēgumi par kultūru kā «iemācītu uzvedību» vai «mentalitātes fenomenu» un palīdzējusi rasties iespaidīgām teorētiskām idejām mūsdienu antropoloģijā, tā, šķiet, tomēr (aizvien vairāk un vairāk) riskē norobežot kultūras analīzi no tās īstenā objekta – no reālās dzīves neformālās loģikas. Maz var gūt, ja kādu jēdzienu atpestī no psiholoģisma kļūdām un tūlīt pat iesviez to shematisma nepilnībās.

Uzvedībai ir jāpievērš uzmanība, turklāt jābūt visai precīziem tādēļ, ka tieši «uzvedības plūsmā» – vai, precīzāk, sociālās darbības – izpaužas kultūras formas. Protams, tās izpaužas arī dažādos darinājumos un dažādos apziņas stāvokļos; taču tie iemanto jēgu vien no to vietas (Vitgenšteins teiktu – to «izmantojuma») mūža gaitā, kas aizvien turpinās, nevis kādās iekšējās mijattiecībās. Šo «pastorālo drāmu» radīja tieši tas, ko darīja Koens, šeihs un «kapteinis Dimari», kad katra mērķis izrādījās par šķērslī cita ceļā, – viens tirgojās, otrs aizstāvēja godu, trešais nostiprināja varu, un tātad «par to» šī drāma arī vēsta. Lai kur un lai kādas būtu simbolu sistēmas «no pašu kultūru skatpunkta», empīriski tās ir pieejamas, iedzīlinoties notikumos, nevis izkārtojot abstrahētas vienības unificētos modeļos.

No iepriekšteiktā var secināt arī to, ka iekšējs sakarīgums nevar būt galvenā liecība kādas kultūras apraksta pareizībai. Tiesa, kultūras sistēmām jāpiemīt minimālam iekšējam sakarīgumam, citādi tās nesauktu par sistēmām, un novērojumi liecina, ka parasti tām piemīt krietni vairāk nekā minimāla iekšēja sakarība, taču nav nekā iekšēji sakarīgāka par paranojas raisītiem maldiem vai krāpnieka stāstiem. Interpretāciju spēks nevar dibināties – kā tagad jo bieži prasa – to iekšējā nepretrunībā vai arī pārlicībā, ar kādu tiek pierādītas. Manuprāt, kultūras analīzi nekas nav diskreditējis vairāk kā nevainojamu aprakstu konstruēšanu par formālu kārtību, kuras eksistencei neviens īsti tomēr nespēj noticēt.

Ja antropoloģiski interpretēt nozīmē veidot izpratni par to, kas notiek, tad atraut šo izpratni no tā, kas notiek – ko konkrētā laikposmā vai konkrētā vietā konkrēti cilvēki saka, ko dara, vai ko nodara viņiem – proti, no dažādādām pasaulīgām rūpēm – nozīmē atraut antropoloģisku interpretāciju no prakses un pasniegt kā bezsaturīgu. Laba interpretācija par jelko – par dzejoli, cilvēku, vēsturisku atgadījumu, rituālu, institūtu, sabiedrību – liek aptvert to, ko interpretē, pašu interpretējamā kodolu. Ja tā nenotiek, ja interpretācija noved citur – liek apbrīnot tās eleganci, autora gudrību vai Euklīda modelim līdzīgas kārtības daili – tai var piemist savveida burvība, bet tā nav veikusi to, uz ko aicina konkrētais uzdevums – apjēgt, kas radījis jezgu ar aitām.

Jezga ar aitām – to tēlotā zādzība, atdošana par atlidzību, politiskā konfiskācija – būtībā ir (vai bija) sociāls diskurss, kaut arī norisinājās, kā jau iepriekš teicu, dažādās valodās, turklāt tiklab darbībā, kā vārdos.

Pieprasidams savu *'ar*, Koens atsaucās uz tirdzniecības nolīgumu; atzīdams šo prasību, šeihs meta izaicinājumu uzbrucēju ciltij; atzīdami savu atbildību, uzbrucēju cilts piederīgie samaksāja atlidzību; gribēdams, lai šeihi un siktirtgotāji saprastu, kas ir noteicējs, francūzis demonstrēja impērisku tvērienu. Kā jebkurā diskursā, kods nenoteic uzvedību, un nebija katrā ziņā jāsaka tas, kas tiešām tika pateikts. Ja ievēro Koena prasības nelikumību no protektorāta viedokļa, viņš varēja arī atteikties no tās. Šeihs varēja to noraidīt līdzīgu apsvērumu dēļ. Uzbrucēju cilts, kas vēl joprojām pretojās franču varasiestādēm, varēja uzskatīt Koena rīcību par īstu laupīšanu un neieļauties sarunās, bet sākt cīņu. Ja francūži būtu bijuši vairāk *habile** un mazāk *dur** (kādi vēlāk viņi arī patiesībā kļuva, maršala Lioteja* aizbildnībā izskoloti), piemiedzot aci – kā mēs teiktu – uz to, ka turpinās tradicionālā tirdzniecība, un, pieļaujot savas varas ierobežojumu, tad būtu varējuši atļaut Koenam paturēt aitas. Pastāv vēl citas iespējas: maramušieši būtu varējuši atzīt francūžu rīcību par pārāk lielu apvainojumu un paši pāriet opozīcijā. Francūži būtu varējuši mēģināt gan sagrābt savos nagos Koenu, gan arī nospiegt ceļos pašu šeihi. Koens būtu varējis nospriest, ka nodarboties ar tirdzniecību Atlasa augstienē – starp nodevīgiem berberiem un *Beau Geste** kareivjiem – vairs nav ne plika graša vērts, un pārcelties uz dzīvi pilsētas mūros, kur valda lielāka kārtība. Kaut kas līdzīgs arī patiesām notika mazliet vēlāk, kad protektorāts bija sasniedzis īstu suverenitāti, taču mans nolūks nav aprakstīt, kas noticis vai nav noticis Marokā. (No šā vienkāršā atgadījuma var izvērst plašu diskusiju par sociālās pieredzes ārkārtīgo sarežģītību). Ar šo gadījumu gribu rādīt, ko nozīmē antropoloģiski interpretēt: izsekot sociālā diskursa liknes virzību un iezīmēt tā, lai varētu to pētīt.

Etnogrāfs «ieraksta sociālo diskursu»; viņš to pieraksta. Tādējādi viņš to no garāmslidoša notikuma pārvērs pārskatā, kas pastāv ierakstījumos un pie kā var atkal atgriezties. Šeihs jau sen miris, nogalināts tolaik, kad franči gribēja viņu *padarīt miermīlīgāku*. «Kapteinis Dimarī», *padarījis viņu miermīlīgāku*, dzīvo «pelnītā atpūtā» Ziemeļfrancijā un lepojas ar suvenīriem. Koens pērn – daļēji kā bēglis, daļēji kā svētceļnieks, daļēji kā patriarhs, kas gaida nāves stundu, devās *mājup* – uz Izraēlu. Savukārt tas, ko viņi pavēstījuši – manis minētajā šā vārda plašākā nozīmē – cits citam pirms sešdesmit gadiem Atlasa plakankalnē, ir saglabāts izpētei – tiesa, nepilnīgā formā. Pols Rikērs (*Paul Ricoeur*), no kura esmu aizņēmijs un

mazliet citā rakursā pavērsis šo domu par «darbības ierakstījumu», jautā: «Ko raksts fiksē?»

Nevis runāšanu kā notikumu, bet gan «runāšanā pateikto», ko izprot kā apzinātu eks-teriorizāciju, kas veido diskursa mērķi un kā dēļ *Sagen* – teikšana – grib kļūt par *Aus-sage* – izteikšanu, izteikto. Īsāk sakot, tas, ko raksta, ir runas noēma [«doma», «saturs», «pamatjēga»]. Tā ir runas notikuma jēga, nevis pats notikums.

Šie teikumi nemaz tik ļoti nav «pateiktais» – Oksfordas filozofiem raksturīgi īsi stāstiņi, savukārt filozofiem fenomenologiem – gari teikumi; tomēr tie ļauj rast precīzāku atbildi uz jautājumu, kas liek risināt šo diskusiju: «Ko dara etnogrāfs?» – Viņš raksta.³ Tas var nešķist brīnumains atklājums, un kāds, kas «orientējas jaunākajā literatūrā», tam īsti nevarēs noticēt. Standartatbilde uz šo jautājumu vienmēr ir: «Viņš novēro, viņš pieraksta, viņš analizē» – *veni, vidi, vici** pieeja, un tādai atbildei var būt dziļākas sekas, nekā pirmā brīdī šķiet, un stipri svarīgas ir tās, ka parasti zināšanu ieguvē nošķirt šos trīs posmus faktiski nav iespējams; kā «autonomas operācijas» tie var nemaz neeksistēt.

Stāvoklis ir vēl kuteligāks, jo – kā jau minēts – tas, ko ieraksta (vai mēģina ierakstīt), nav vis «jēls sociāls diskurss», pie kura cilvēki, kas nepieder pie darbības personām (izņemot gadījumus, kad viņiem atvēlēta kāda ļoti nenozīmīga vai neparasta loma), nevar piekļūt tieši, bet ir tikai tā diskursa daļiņa, ko vēstītāji var vedināt saprast.⁴ Tas nav tik fatāli, kā izklausās, patiesībā jau visi krētieši nav meli*, un nav jāzina viss, lai kaut ko saprastu, taču viedokli, ka antropoloģiska analīze ir konceptuāla manipulācija ar atklātiem faktiem un vienīgi realitātes loģiska rekonstrukcija, tas tiešām padara visai neticamu. Zīmēt simetriskus nozīmīguma kristālus, atskaidrinātus no tā materiāla sarežģītības, kurā tie atrasti, un tad piedēvēt to eksistenci pašradošiem kārtības principiem, unīversālām cilvēka prāta

³ Vai, precīzāk sakot, «ieraksta». Lielākā etnogrāfijas daļa faktiski atrodama grāmatās un rakstos, retāk – filmās, fonogrammās, muzeju ekspozīcijās vai tamlīdzīgi, tomēr pat grāmatās un rakstos, protams, ir fotogrāfijas, zīmējumi, diagrammas, tabulas utt. Pašrefleksijas par attēlojuma formām (nemaz nerunājot par eksperimentiem ar tiem) antropoloģijā līdz šim ir ļoti pietrūcis.

⁴ Jēdziens par «iekļauto novērojumu» bijis vērtīgs, ciktāl tas mudinājis antropologus saistīties ar vēstītājiem kā ar cilvēkiem, nevis kā objektiem. Bet, tā kā tas savā ziņā antropologiem liedzis saskatīt to, cik īpaša ir viņu pašu vieta kultūrā, un licis viņiem iztēloties sevi par kaut ko vairāk nekā ieinteresētiem garāmgājējiem, kas uz laiciņu apmetušies pie kāda, šis jēdziens izraisījis vislielāko pašapmānu.

īpašībām vai bezgalplašiem, aprioriem *Weltanschauungen* (pasaulsuzskatiem) nozīmē izlikties nodarbojamies ar zinātni, kas nemaz nepastāv, vai iztēloties realitāti, kāda nekur nav atrodamā. Analizēt kultūru nozīmē (vai vismaz tam būtu jānozīmē) censties atminēt jēgu, izvērtēt šos minējumus un no labākajiem izdarīt secinājumus – nevis atklāt Jēgas Kontinentu un lūkot kartē zīmēt tā bezapveidu ainavu.

VI

Etnogrāfiskiem aprakstiem tād ir trīs pazīmes: tie interpretē; tie interpretē sociālā diskursa plūsmu; un šī interpretācija mēģina tādā diskursā *pateikto* paglābt no iznīcībai lemtas *sacīšanas* un fiksēt pētāmā formā. Kula ir izzudusi vai mainījusi veidolu, bet šā vai tā ir palikuši «Argonauti Klusā okeāna rietumos»*. Minētajam aprakstam, vismaz manā izpildījumā, ir vēl ceturttā pazīme: tas ir mikroskopisks.

Tas nenozīmē, ka nebūtu apjomīgu antropoloģisku interpretāciju par veselām sabiedrībām, civilizācijām, pasaules notikumiem un tamlīdzīgām lietām. Patiesi, tikai tad, ja analīzi šādi izvērš un attiecina uz plašākām kopsakarībām, tā ar saviem loģiski teorētiskiem secinājumiem pievērš vispārēju uzmanību un attaisno tās veicēju pūliņus. Aitas īstenībā nevienam vairs nerūp, pat Koenam ne (nu jā ... varbūt viņam tomēr rūp). Vēsturei var būt savi grūti pamanāmi pagrieziena punkti, «lieli trokšņi mazā telpā», taču šī sīkā ķilda noteikti nebija no tādiem.

Tas nozīmē tikai to, ka antropologiem raksturīgas vispārīnātākas interpretācijas un abstraktākas analīzes, pie kā nonāk, ārkārtīgi rūpīgi iepazīstoties ar ļoti sīkām lietām. Antropologi sastopas ar tādām pašām vareņām realitātēm, ar kādām vēsturnieki, ekonomisti, politologi, sociologi sastopas liktenīgākos apstākļos: ar Varu, Pārmaiņām, Ticību, Apspiestību, Darbu, Kaislību, Autoritāti, Skaistumu, Vardarbību, Mīlestību, Prestižu; taču antropologi parasti tās sastop itin savādā sakarībā – tādās vietās kā Maramuša un tādos mūža gājumos kā Koenam, tā ka lielie sākumburti šajā gadījumā neder. Pārlietu cilvēciskie pastāvīgie lielumi, «lielie vārdi, kas iedves bailes», tādās dienišķās sakarībās iegūst dienišķu veidolu – un tieši tā ir priekšrocība. Pasaules dzīles jau diezgan izrakātas.

Kā no etnogrāfisku miniatūru kolekcijas – no tāda izteikumu un atgādījumu virknējuma kā stāsts par aitām – izveidot veselās valsts, laikmeta,

kontinenta vai civilizācijas «platekrāna kultūrainavas» – no šā jautājuma nav tik viegli izvairīties, dodot aptuvenus mājienu par konkrētības un reālistiskas domāšanas labajām īpašībām. Zinātnei, kas dzimusi starp indiāņu ciltīm, Klusā okeāna salām un Āfrikas radniecības līnijām un vēlāk iekārtojusi lielāku godu, šī ir kļuvusi par vienu no galvenām metodoloģiskām problēmām, ko turklāt gandrīz nekad nav izdevies atrisināt. Modeļi, ko izstrādājuši paši antropologi, lai attaisnotu virzību no vietēja mēroga patiesībām uz plašiem vispārinājumiem, faktiski pašu risināšanas mēģinājumu iznīcināšanā vainojami tikpat kā viss, ko viņu kritiķi – sociologi apsēstībā ar reprezentatīvo kopumu apmēriem, psihologi ar mērījumiem vai ekonomisti ar kopprodukta aprēķiniem – spējuši izvīrīt to atspēkojumam.

No šiem modeļiem divi ievērojamākie ir: *mikrokosmiskais* modelis «Džounzvila ir ASV» un *dabiska eksperimenta* modelis «Lieldienu sala – izmēģinājumu laboratorija». Viens ir vesels izplatījums smilšu graudiņā, otrs – tālākais daudzo iespējamību krasts.

Maldi, kas saistās ar priekšstatu «Džounzvila ir Amerika tuvplānā» (vai «Amerika ir Džonzvilla plašākā perspektīvē»), ir tik klaji, ka vienīgais, kas prasa izskaidrojumu, ir tas, kā gan cilvēki varējuši tiem noticēt un vēl gaida, ka noticēs arī citi. Priekšstats, ka veselu valstu un sabiedrību, civilizāciju, lielu reliģiju vai vēl citu struktūru būtība kopumā un vienkāršoti rodama tā sauktās «tipiskās mazpilsētās un ciematos», ir klaja aplamība. Ja mazpilsētās un ciematos kaut ko var atrast, tad, ak vai, šo mazpilsētu vai ciematu dzīvi. Ja vietēja mēroga jeb t.s. mikroskopisko pētījumu nozīmība plašākā mērogā tiesām būtu atkarīga no tādas premisas – ka «lielo pasauli tie aptvēruši mazajā» – tad tiem vispār nekāda nozīmība nepiemistu.

Tā gan nav. Pētījuma vieta nav pētījuma objekts. Antropologi nepēta ciematus (ciltis, pilsētas, novadus...), viņi pēta ciematos. Var pētīt dažādas lietas dažādās vietās, un dažas lietas, piemēram, to, ko koloniālā kundzība nodara vecumvecām morālām ievīzēm, vislabāk pētīt kādā ģeogrāfiski ierobežotā vietā, taču tā šī vieta nekļūst par to, ko pētī. Visnomālākās Marokas un Indonēzijas provincēs mani nodarbina tie paši jautājumi, kas citus sociālo zinātņu pārstāvjus nodarbina daudz tuvākos nostūros – piemēram, kādēļ vīriešu uzstājīgie apgalvojumi, ka tieši viņi pārstāvēt cilvēci, izpaužas, uzsverot noteiktas grupas godu un lepnumu? – un kam apmēram tikpat grūti ir rast skaidru atbildi. To var aplūkot vēl citā aspektā – tāda patlaban ļoti pietrūkst sociālai zinātnei, kur valda princips: «ķeries klāt un atrisināt!»; taču tas arī viss. Ir jau kāda nozīme, ja nolemj

runāt par masu ekspluatāciju – kad pieredzēts, kā pusgraudnieks Javā rok zemi, tropu lietum gāzot, vai marokāņu drēbnieks izšuj kaftānus divdesmit vatu spuldzītes gaismā. Taču vien cilvēks, kas pārāk ilgi nodzīvojis mucā un pa spundi barots, var turēties pie priekšstata, ka tas ļautu spriest par jautājumu kopumā (un paceltu uz kādas augstākas morālas platformas, no kuras var nolūkoties uz tiem, kam mazāk ētisku privilēģiju).

Tikpat kaitīgs bijis priekšstats par «dabas laboratoriju» – ne tikai tādēļ, ka pati analogija ir aplama – kas gan tā par laboratoriju, kurā nevienu parametru nevar mainīt? – bet gan tādēļ, ka tas liek domāt, ka dati, ko iegūst etnogrāfiskos pētījumos, ir «tirāki vai fundamentālāki», vai drošicamāki, vai mazāk atkarīgi no apstākļiem (ieciēnītākais vārds ir «elementāri») salīdzinājumā ar tiem, ko iegūst citādos sociālos pētījumos. Kultūras formu lielā dabiskā daudzējādība antropoloģijai, protams, nav tikai bagāti (un ierobežoti) resursi, bet arī pamats tās visdziļākai teorētiskai dilemmai: kā lai šādu daudzējādību samēro ar cilvēku sugas bioloģisko vienotību? Tā nav eksperimentāla daudzējādība, pat metaforiskā nozīmē ne, jo konteksts, kurā tā īstenojas, ir tikpat daudzējāds, un, kad jāuzraksta pareizā formula, nevar (daži gan to mēģina) izolēt vienus nezināmos no citiem.

Slavenie pētījumi, kas šķiet pierādām, ka Oidipa komplekss Trobriandu salu iedzīvotāju vidū «izpaužoties otrādi», ka čambuli ciltī* dzimumu lomu sadalījums esot pretējs citur parastajam vai ka pueblo indiāņiem trūkstot agresivitātes (zīmīgi, ka visi šie spriedumi izsaka noliegumu), nav «zinātniski pārbaudītas un atzītas» hipotēzes, lai kā arī tās empīriski pamatotu. Tās ir interpretācijas, un var būt tikpat maldīgas kā citas; pie tām laudis nonākuši tāpat kā pie citām, un centieni piedēvēt tām tādu pašu pārlicināšanas spēku kā eksperimentiem fizikā, ir tikai metodoloģiski triki. Atklājumiem etnogrāfijā nav nekādu privilēģiju, tiem vienkārši ir sava specifika: tie pie mums nonākuši no citām zemēm. Uzskats, ka tie būtu kaut kas vairāk (*vai kaut kas mazāk*), kropļo gan pašus šos atklājumus, gan sociālās teorijas jomā iespējamus secinājumus, ko var rast daudz dziļāk nekā primitīvos slēdzienos.

Kaut kas pie mums nonācis no citām zemēm: garumgarie apraksti par tāltāliem sirojumiem pēc aītām (patiesi labs etnogrāfs pat minētu, kādai pasugai piederējušas aitas) ir vispārnozīmīgi tādēļ, ka tie socioloģiskai domāšanai dod īstu un sārtīgu barību. Antropologu atklājumos vienmēr svarīga ir to daudzu faktoru nosacītā, īpašā iedaba un to atkarība no apstākļiem. Materiāli, ko iegūst par konkrētām sakarībām ilgos, skrupulozi precīzos lauka pētījumos, kas parasti nozīmē to, ka pētnieks ir dziļi

iesaistījies pētāmajās norisēs un izmanto galvenokārt kvalitatīvas metodes (tomēr neignorē arī kvantitatīvās), var padarīt uztveramākus megajēdzienus, kas kā sērga apsēduši mūsdienu sociālo zinātņi – leģitimitāte, modernizācija, integrācija, konflikts, harizma, struktūra, ...jēga, un tas ļauj ne tikai reālistiski un konkrēti domāt par šiem jēdzieniem, bet – jo svarīgāk – iesaistīt tos iztēles apdvestā domāšanā.

No etnogrāfijas mikroskopiskās iedabas izriet metodoloģijas problēma, reizē reāla un ļoti svarīga. To nevar atrisināt, ja uz kādu attālu nostūri raugās kā uz visu pasauli tējas glāzē vai kā uz jonizācijas kameras socioloģisku ekvivalentu. To var atrisināt – vai vismaz kā ar slūžām regulēt – saprotot, ka sociālās darbības komentē ne tikai pašas sevi; ka interpretācijas avots nenosaka tās virzību. Sīki fakti liecina par lielām sakarībām, plakstiņa piemiegšana – par epistemoloģiju, sirojumi pēc aitām – par revolūciju, jo tāda ir to pastāvēšanas jēga.

VII

Tagad beidzot var ķerties pie teorijas. Interpretatīvo pieeju – vai tā atliektos uz literatūru, uz sapņiem, simptomiem vai kultūru – vienmēr vajā viens un tas pats grēks: tā parasti pretojas – vai pat tai atļauts pretoties – jēdzieniskai izteiksmei, un šādi tā izvairās no jebkāda sistemātiska izvērtējuma. Cilvēks vai nu aptver vai neaptver kādu interpretāciju, saskata vai nesaskata tās pamatnolūku, pieņem vai nepieņem to. Interpretatīvo pieeju, ko ierobežo daudzi noteikumi, kā to īstenot, pasniedz kā pašpamatu vai, jo ļaunāk, uzskata, ka to pamato it kā paaugstinātais jūtīgums, kas piemītis cilvēkam, kurš to izvīrijis; visus mēģinājumus ietvert tās vēstīto kādos citos vārdos, skatīt to citā perspektīvē, uzlūko kā parodiju – kā etnocentrismu, kas antropologu vidū apzīmē bargāko morālo pārkāpumu.

Lauka pētījumam, kas, lai cik kautrīgi (es pats gan šajā ziņā nemaz nesmu kautrīgs), tomēr pretendē būt par zinātņi, ar to vienkārši nepietiek. Nav nekādi pamatojams, kādēļ gan kultūras interpretācijas jēdzienisko struktūru būtu grūtāk izteikt un tādējādi grūtāk samērot ar skaidriem novērtējuma kritērijiem nekā, teiksim, bioloģisku novērojumu vai fizisku eksperimentu jēdzienisko struktūru – to var pamatot vienīgi tādējādi, ka tikpat kā nav precīzu vārdu, lai tos formulētu. Mēs tikai apšaubām teorijas, jo trūkst spēka tās formulēt.

Jāatzīst gan, ka kultūras interpretācijai piemīt daudz pazīmju, kas ārkārtīgi apgrūtina tās teorētisko attīstību. Pirmā: teorijai jāturas tuvāk pie zemes nekā parasts zinātnēm, kas vieglāk ļaujas iztēlotām abstrakcijām. Antropoloģijā sekmīgas parasti ir vienīgi īsas atkāpes loģisku spriedumu jomā; garākas parasti izplūst loģiskos sapņojumos, akadēmiskā jūsmošanā par formālu simetriju. Kultūras semiotiska aplūkojuma pamatjēga, kā jau teicu, ir palīdzēt tā tuvoties to jēdzienu pasaulei, kurā dzīvo pētāmie cilvēki, lai varētu ar viņiem sarunāties šā vārda plašā nozīmē. Spriedze, kas pastāv starp vajadzību ielauzīties nepazīstamā simboliskā darbībā un prasībām tehniski izkopt kultūras teoriju, starp vajadzību aptvert un vajadzību analizēt, visa minētā dēļ ir bezgala liela un reizē – būtībā obligāta. Patiesām, jo tālāk teorija attīstās, jo stiprāka kļūst spriedze. Lūk, pirmais nosacījums kultūras teorijai: tā nav pati sev noteicēja. Tā kā to nevar atraut no daudzslāņu apraksta noteikumiem, tās brīvība veidot pašai sevi – savu iekšējo loģiku – ir visai ierobežota. Ja tā pamanās sasniegt kādu vispārinājumu, tad tās smalkās atšķirību uztveres spējas, nevis abstrakciju vēriena dēļ.

No tā izriet savdabīga īpatnība, vienkārši empīrisks fakts, ka zināšanas par kultūru ... kultūrām ... kādu konkrētu kultūru ... aug: tās laužas kā asni no zemes. Kultūras analīze neizvēršas frontāli, pieaugot atklājumu kopskaitam – drīzāk tā sasņemas savstarpēji nesaistītos, tomēr sakarīgos, arvien precīzākos tēmējumos. Jā, pētījumi ņem par pamatu citus pētījumus – nevis tādā nozīmē, ka tie atsāktos vietā, kur citi beigušies, bet gan tajā nozīmē, ka, izmantodami pilnīgākus datus un labāk attīstītus jēdzienus, tie vairāk iedziļinās tajās pašās lietās. Visas nopietnas kultūras analīzes sāk no paša sākuma un beidz tur, kur pamanās nokļūt, pirms izsīcis intelektuālais dzinulis. Tās izmanto agrāk atklātus faktus, liek lietā agrāk attīstītus jēdzienus, pārbauda agrāk formulētas hipotēzes; tomēr tā nav virzība no pierādītām teorēmām uz citām, tāpat pierādītām – virzība sākas no neveiklas taustišanās pēc elementāras izpratnes un virzās pretim jau kaut cik pamatotam apgalvojumam, ka tāda ir panākta un ka sasniegts pat vēl kas vairāk. Pētījums liecina par virzību uz priekšu, ja ir tiesāks, asāks – lai ko šie vārdi nozīmētu – nekā iepriekš veiktie pētījumi; bet tas ne tik daudz «pakāpjas uz to pleciem», cik mēģina tos apdzīt, pieņemis izaicinājumu un izaicinādamos tos.

Lūk, viens pamatojums tam, ka apceres, vienalga, vai tajās ir trīsdesmit vai trīssimt lappušu, arvien šķietis dabisks žanrs, kā izklāstīt kultūru interpretācijas un teorijas, kas ir to pamatā, un tam, kādēļ, meklējot

sistemātiskus traktātus šajā jomā, jo drīz jāviļas, it īpaši, ja kādu tiesām atrod. Pat pārskati par citu paveikto šajā jomā ir reta parādība un visbiežāk aprobežojas ar tīri bibliogrāfisku interesi. Nopietnākais teorētiskais devums parasti rodams konkrētos pētījumos – tas gan attiecas gandrīz uz visām jomām – bet to ļoti grūti abstrahēt no tādiem pētījumiem un integrēt veidojumā, ko varētu saukt par «kultūras teoriju vispār». Vīrs interpretācijām, pār kurām ir noteicēji, teorētiskie formulējumi planē tik zemu, ka, atrāvušies no tām, zaudē gan lielāko tiesu jēgas, gan arī spēju saistīt lasītājus. Tas notiek nevis tādēļ, ka tie nevispārinātu (ja tie nevispārīna, tad nav arī teorētiski), bet gan tādēļ, ka, neatkarīgi no sava lietojuma formulēti, izklausās vai nu pēc kaut kā pašsaprotama vai pēc tukša apgalvojuma. Var gan – un tā šī joma jēdzieniski attīstās – ieņemt teorētisku pozīciju, kas nostiprinājusies, atspēkojot kādu konkrētu etnogrāfisku interpretāciju, un izmantot to arī citā līdzīgā gadījumā, tiecoties pēc lielākas precizitātes un plašākas nozīmības; bet nevar uzrakstīt «vispārēju kultūras interpretācijas teoriju». Varbūt labāk teikt: to var, taču šķiet, ar to maz būtu panākts, jo šajā gadījumā svarīgs uzdevums, veidojot teoriju, būtu nevis apkopot abstraktas regularitātes, bet gan ļaut rasties daudzslāņu aprakstam – nevis izdarīt vispārinājumus par daudziem gadījumiem, bet gan vispārināt vienu gadījumu.

Atsevišķu gadījumu vispārināšanu parasti – vismaz medicīnā un dziļu psiholoģijā – sauc par kliniskiem atvedinājumiem. Šādi atvedinājumi nesāk ar novērojumu virkni un pēcāk nemēģina tos pakārtot kādam spēkā esošam likumam, nē, tie sāk ar apzīmētāju (ticamu pieņēmumu) virkni un mēģina tos ietilpināt prātā tveramā atskata sistēmā. Mērījumu iznākumus parasti sastata ar teorētiskām prognozēm, bet simptomus (pat, ja tos mērī) meklē teorētiskas īpatnības, proti, tos diagnosticē. Kultūras pētījumos apzīmētāji ir nevis simptomi vai simptomu kopas, bet gan simboliskas darbības vai tādu darbību kopas, un to mērķis ir nevis terapija, bet gan sociālā diskursa analīze, tomēr teoriju abos gadījumos izmanto vienādi – lai piekļūtu tam, kas lietās svarīgs, bet ko pirmā brīdī nevar pamanīt.

Tagad var runāt par otro kultūras teorijas nosacījumu: šī teorija nav prognostiska, vismaz šā vārda šaurākā nozīmē ne. Ārsts, kas diagnosticē slimību, neizvirza masalu prognozi; viņš secina, ka tās kādam ir, vai, labākajā gadījumā, *paredz*, ka ļoti iespējams, kāds tās saķers. Tādu ierobežojumu, kas gan ir pietiekami reāls, itin bieži pārprot un pārspilē, jo to uztver tā, it kā kultūras interpretācija notiktu tikai *post factum*: ka gluži kā zemnieks senā nostāstā, interpretētāji vispirms žogā izšautu caurumus un tikai tad

uzgleznotu ap tiem mērķa vidu. Visai bieži iznāk sastapties ar tādām lietām, dažkārt pat augstā cienā un godā turētās vietās. Nav gan teikts, ka klīniskam skatījumam uz teorijas izmantojumu nevarētu būt citāds iznākums.

Tiesa, klīniskā teorētisku formulējumu stilā darbs ar jēdzieniem notiek ar mērķi interpretēt lietas vai parādības, ar ko jau iznācis sastapties, nevis paredzēt eksperimentālu manipulāciju iznākumu vai izdarīt deduktīvus slēdzienus par dažādu faktoru noteiktas sistēmas iespējamiem stāvokļiem nākotnē. Tas gan nenozīmē, ka teorijai jāsaskan tikai ar pagājušām norisēm (vai, labāk sakot, tām jārada pārliecinošas interpretācijas); tai jāizdzīvo – intelektuāli, arī saskaroties ar nākotnē paredzamām norisēm. Lai gan savu interpretāciju par mirkšķināšanu un tās parodijām vai sirojumu pēc aitām formulējam, kad darbība jau notikusi, un reizumis pat krietni vēlāk, interpretācijas teorētiskam satvaram jāspēj sniegt labi pamatojamas interpretācijas arī tad, kad redzeslokā parādās jaunas sociālas parādības. Lai gan ikkatrs daudzslāņu apraksta mēģinājums, izņemot acīmredzamību un virspusējību aprakstu, sākas ar vispārēju izbrīnu par to, kas gan, pie joda, notiek – ar mēģinājumu atrast pamatu zem kājām, tas nesākas (vai tam nevajadzētu sākties) bez «intelektuāla bruņojuma». Teorētiskās idejas katrā pētījumā nerada pilnīgi no jauna; jau teicu, tās pārņem no citiem, radniecīgiem pētījumiem un, darba gaitā pieslīpētas, tās izmanto, lai risinātu jaunas interpretāciju problēmas. Ja idejas vairs neder, risinot tādas problēmas, tās parasti vairs neizmanto un agrāk vai vēlāk atmet. Ja tās joprojām ir noderīgas, ja tās rada jaunu izpratni, tad šīs idejas rūpīgāk izstrādā un tās aizvien rod jaunu lietojumu.⁵

Tāds uzskats par to, kā teorija funkcionē interpretatīvā zinātnē, viedina uz domām, ka atšķirība – katrā ziņā relatīva – kas eksperimentālās jeb novērojamos balstītās zinātnēs parādās starp aprakstu un izskaidrojumu, šajā gadījumā parādās kā vēl jo relatīvāka atšķirība starp ierakstījumu

⁵ Jāatzīst gan, ka šajā ziņā es tomēr mazliet idealizēju. Tā kā klīniskā izmantojumā teorijas reti – ja vispār kādreiz – noraida kategoriski, tās tikai kļūst arvien neveiklākas, neauglīgākas, izpildētākas vai bezsaturiskākas, tās galu galā bieži pastāv ilgi pēc tam, kad visi, izņemot vien kādu saujiņu cilvēku (viņi parasti ir tie kaislīgākie), zaudējuši par tām interesi. Attiecībā uz antropoloģijas literatūru lielāka problēma nav tā, kā tikt pie auglīgām idejām, bet gan: kā tikt vaļā no tām, kas sevi jau izsmēlušas, un tādēļ krietni vairāk teorētisku diskusiju, nekā var vēlēties, ir nevis konstruktīvas, bet gan kritiskas, un daži cilvēki pat vēltējuši savu karjeru tam, lai palīdzētu ātrāk tikt vaļā no tādiem nojēgumiem, kas nokalpojuši savu mūžu. Šai jomai attīstoties, varētu cerēt, ka nezaļu apkarošana intelekta jomā kļūs par mazāk nozīmīgu darbošanās daļu, tomēr joprojām var teikt, ka vecas teorijas mirst reti – biežāk tās parādās jaunā redakcijā.

(daudzslāņu aprakstu) un specifiskāciju (diagnozi) – starp konstatējumu par jēgu, kādu konkrētās sociālās darbības saskata to veicēji, un pēc iespējas izstrādātu izklāstu par to, ko šādi gūtas zināšanas pavēsta par sabiedrību, kurā tās iegūtas, un vēl vairāk – ko tās pavēsta par sociālo dzīvi vispār. Jāveic divkārsš uzdevums – jāatsedz jēdzieniskā struktūra, kas caurauž pētāmo cilvēku rīcību, proti, sociālā diskursā pateikto, un jābūvē tāda analīzes sistēma, kuras perspektīvē šim struktūrām kopīgais, tas, kas tām piemīt tādēļ, ka tās ir tādas, kādas ir, skaidri parādās fonā citiem faktoriem, kuri nosaka cilvēku uzvedību. Etnogrāfijā teorijas pienākums ir nodrošināt vārdu un terminu krājumu, lai varētu izteikt to, kas simboliskai darbībai sakāms pašai par sevi, proti, par kultūras nozīmi cilvēku dzīvē.

Ja neskaita pāris sacerējumu, kuru galvenais nolūks ir pamatos radīt izpratni par šo nozari, šajā grāmatā apkopotajos rakstos teorija darbojas tieši tā. Ļoti vispārīgie, akadēmiskās diskusijās tapušie jēdzieni un jēdzienu sistēmas – «integrācija», «racionalizācija», «simbols», «ideoloģija», «ētoss», «revolūcija», «identitāte», «metafora», «struktūra», «rituāls», «pasaulsuzskats», «darbības persona», «funkcija», «svētais» un, protams, pati «kultūra» – ir ieastas daudzslāņainā etnogrāfiskā aprakstā, cerot, ka tas, kas vienkārši reiz noticis, tādējādi iegūs zinātnisku izteiksmību.⁶ Mans mērķis ir no sikiem, bet blīvi saauštiem faktiem nonākt pie plašiem secinājumiem; dot pamatojumu ietilpīgiem apgalvojumiem par kultūras vietu kolektīvās dzīves uzbūvē, tieši saistot tos ar grūti izskaidrojamām savdabībām.

Tātad ne tikai interpretācija pakāpeniski laizas zemāk, uz vistiesākā novērojuma līmeni: arī teorija, no kuras interpretācija ir jēdzieniski atkarīga, iet to pašu ceļu. Manu interesi par gadījumu ar Koenu tāpat kā Raila interesi par mirkšķināšanu izraisīja daži patiesām vispārīgi nojēgumi. «Valodu sajukuma» modeli – uzskatu, ka sociālie konflikti notiek nevis tad, kad pārstāj darboties kultūras formas tādēļ, ka ir vājas vai nenoteiktas, vai novecojušas, vai arī tādēļ, ka tās neievēro, bet gan tad, ja neparasti stāvokļi vai neparasti nolūki liek tādām formām darboties neparasti, kā gadījumā ar mirkšķināšanas parodiju – šo uzskatu es neiemantoju, noklausījies stāstu par Koenu. Gluži otrādi šo uzskatu biju aizguvis no kolēģiem, studentiem un priekšteciem, un tā perspektīvē paraudzījies uz šo stāstu.

⁶ Lielumlielais vairākums turpmāko nodaļu veltītas Indonēzijai, mazāk – Marokai: es tikai pavisam nesen esmu sācis kritiski izvērtēt savu Ziemeļāfrikas materiālu, jo tā lielāko daļu esmu ieguvis vēlāk nekā citus datus. Pētījumus Indonēzijā veicu no 1952. gada līdz 1954. gadam, no 1957. gada līdz 1958. gadam un 1971. gadā; Marokā – 1964. gadā, no 1965. gada līdz 1966. gadam, no 1968. gada līdz 1969. gadam un 1972. gadā.

Šķietami nevainīgā «pudelē atrasta zīmīte» ir kaut kas vairāk nekā katras grupas – žīdu sīktirgotāju, berberu karotāju un franču prokonsulu – jēgas «atskata sistēmu» vai pat šādu «atskata sistēmu» mijiedarbes portretējums. Tā mēģina pierādīt, ka pārveidot tradicionālo sociālo attiecību modeli nozīmē pārkārtot pasaules uztveres un izjūtas koordinātes. Sabiedrības formas ir kultūras substance.

VIII

Indiešiem ir nostāsts – vismaz es to esmu dzirdējis kā indiešu nostāstu – par angli, kas, izdzirdis, ka pasaule balstoties uz platformas, kura balstoties uz ziloņa muguras, bet zilonis savukārt stāvot uz bruņurupuča muguras, esot vaicājis (varbūt viņš bija etnogrāfs – tā viņi mēdz uzvesties): «Bet uz kā stāv bruņurupucis?» – «Uz cita bruņurupuča.» – «Un tas bruņurupucis?» – «Ak, sahib*, zemāk ir vieni vienīgi bruņurupuči.»

Patiesi, tādas tās lietas. Nezinu, cik ilgi var gūt kādu labumu, medīdējot par Koena, šeiha un «Dimarī» sastapšanos (šis laiks varbūt jau pagājis); bet zinu – lai cik ilgi to darītu, tās dziļākajiem slāņiem nenonāktu pat tuvumā. Neesmu pienācis klāt arī citu manis apcerēto parādību dziļākajiem slāņiem nedz turpmākos rakstos, nedz citādā ziņā. Kultūras analīze ir būtiski nepilnīga. Ļaunākais: jo dziļāka tā kļūst, jo nepilnīgāka top. Tā ir dīvaina zinātne, kuras visizteiksmīgākie apgalvojumi balstīti uz visgrīlīgākajiem pamatiem, zinātne, kurā kaut ko sasniegt kādas parādības izpētē nozīmē pastiprināt aizdomas – tiklab paša kā citu – ka tomēr to neaplūko pareizajā rakursā, un tas – kā arī jūtīgu cilvēku mocīšana ar ļoti aptuveniem jautājumiem – izsaka, ko nozīmē būt etnogrāfam.

Ir vairāki paņēmieni, kā izvairīties no tā – var pārvērst kultūru par folkloru un «to vākt», var pārvērst to par raksturierzīmēm un tās uzskaitīt, var pārvērst to par iestādījumiem un tos klasificēt vai pārvērst par struktūrām un spēlēties ar tām kā ar klucīsiem. Tā tomēr ir izvairīšanās. Patiesībā saglabāt uzticību semiotiskam kultūras jēdzienam un tās interpretatīvai pētniecībai nozīmē saglabāt uzticību uzskatam, ka etnogrāfiski apgalvojumi «būtībā ir apstrīdami», aizņemoties V. B. Gallija (*W. B. Gallie*) tagad jau slavēto izteikumu. Antropoloģija – vismaz interpretatīvā antropoloģija – ir zinātne, kas attīstās, nevis tuvojoties arvien lielākai vienprātībai, bet gan izsmalcinot diskusijas. Vienīgais ieguvums ir trāpīgums, kā cits citu kaitinām.

To ir ļoti grūti pamanīt, ja visu uzmanību piesavina viena strīdnieku puse. Monologiem šajā ziņā ir maza vērtība, jo nav secinājumu, ko darīt zināmus. Vienkārši jāuztur saruna. Ja šajā grāmatā apkopotās apceres vispār ir kaut kādā ziņā nozīmīgas, tad nevis tādēļ, ka tās daudz pasaka, bet gan – par ko liecina: un tās liecina, ka – ne tikai antropoloģijā, bet sociālos pētījumos vispār – ārkārtīgi pieaugusi interese par simbolisku formu nozīmi cilvēku dzīvē. Jēga, netveramais un aplami definētais pseidolielums, ko kādreiz ļoti labprāt atstājām filozofiem un literatūrkritiķiem, lai viņi ar to noņemtas, tagad atgriežas pašā mūsu disciplīnas centrā. Pat marksisti citē Kasīreru (*Casirer*), pat pozitīvistu – Kennetu Bērku (*Kenneth Burke*).

Manis paša nostāja ir bijusi – no vienas puses mēģināt pretoties subjektivismam, no otras kabalistikai, un lūkot simbolisko formu analīzi noturēt tik tuvu konkrētām sociālām norisēm un notikumiem, publikuma – cilvēku kopējās dzīves pasaulei, cik vien spēju, un veikt šo analīzi tā, lai teorētisku formulējumu un interpretatīvu aprakstu saistību neaizēnotu vīlinājums pievērsties ezotēriskām zinātnēm. Šo nostāju nekad nav spējis sašķobīt arguments: ja pilnīga objektivitāte šajos jautājumos nav iespējama (protams, tā arī ir), var ļaut vaļu izjūtām. Kā norāda Roberts Solovs (*Robert Solow*), tas līdzinās izteikumam: ja absolūti aseptiska vide nav iespējama, tad ķirurģiskas operācijas var veikt arī notekgrāvī. Tomēr nekādu iespaidu uz mani nav atstājuši mēģinājumi pierādīt, ka strukturālā lingvistika, datorinženērija vai kāda cita augsti attīstīta domāšanas forma varētu ļaut cilvēkus izprast, neko par viņiem nezinot. Semiotisku pieeju kultūrai visstraujāk diskreditē tas, ka tai ļauj pārvērsties par intuitīvisma un alkīmijas savienojumu, lai cik eleganti būtu izteikti intuitīvi nojēgumi un cik modernā ietērpā alkīmija būtu pasniegta.

Nekad nevarēs pilnībā izvairīties no tā, ka kultūras analīze, meklējot bruņurupučus, kas mīt pārāk lielos dziļumos, var zaudēt saskari ar dzīves stingrajiem pamatiem – ar politiskām un ekonomiskām realitātēm, arī ar noslāņošanu – ar realitātēm, ar ko jāreķinās it visur – tiklab kā ar bioloģiskām un fiziskām vajadzībām, uz kurām šie pamati balstās. Vienīgais, kā aizsargāties pret to un tādējādi – pret kultūras analīzes pārvēršanu īpatnā socioloģiskā estētismā – ir visupirms vingrināties uzskaitīto realitāšu un vajadzību analīzē. Lūk, tā es arī esmu rakstījis par nacionālismu, vardarbību, identitāti, cilvēka dabu, leģitimitāti, revolūciju, etniskumu, urbanizāciju, statusu, nāvi, laiku un visvairāk – par pavisam konkrētu cilvēku konkrētiem centieniem skatīt šīs lietas aptveramā, jēgpilnā atskatā sistēmā.

Aplūkot sociālās darbības simboliskās dimensijas – mākslu, reliģiju, ideoloģiju, zinātņi, likumdošanu, morāli, veselo saprātu – nenozīmē novērsties no dzīves eksistenciālām dilemmām un pievērsties kādai no emocijām brīvu formu valstībai augstākās debesu sfērās; gluži otrādi – tas nozīmē ienirt šajās dilemmās. Interpretatīvās antropoloģijas būtiskais aicinājums nav vis atbildēt uz jautājumiem, kas urda visdziļāk, bet gan darīt pieejamas atbildes, ko devuši citi, sargādami aitas citos kalnos un ielejās, un šīs atbildes ietvert visiem pieejamā liecinājumā par to, ko cilvēks teicis.

II DAĻA

2. nodaļa. KULTŪRAS KONCEPCIJAS IETEKME UZ CILVĒKA KONCEPCIJU

I

Zinātniski kaut ko izskaidrot nenozīmē reducēt sarežģīto uz vienkāršo, kā parasts domāt, atgādina franču antropologs Levī-Stross (*Lévi-Strauss*) kādā no sava vēlinā, cilšu sabiedrību priekšstatiem veltītā pētījuma *La Pensée Sauvage* pēdējām nodaļām. Drīzāk, viņš saka, tas nozīmē aizstāt prātam aptveramāku sarežģītību ar tādu, kas izpratnei padodas grūtāk. Ciktāl tas attiecas uz pētījumiem par cilvēku, manuprāt, var iet vēl tālāk un lūkot pierādīt, ka izskaidrot bieži vien nozīmē vienkāršus attēlojumus aizstāt ar sarežģītiem, tai pašā laikā cenšoties saglabāt vienkāršo attēlojumu skaidrību, kas spēj pārliecināt.

Elegance, cik var spriest, joprojām ir ikkatras zinātnes ideāls; bet sociālās zinātnēs patiesa jaunrade ļoti bieži notiek tieši tad, ja tās attālinās no šā ideāla. Zinātnē virzība uz priekšu parasti nozīmē to, ka tas, kas vienkāršības dēļ reiz šķitis skaista nojēgumu virkne, vēlāk šķiet neciešams vienkāršojums un pamazām top sarežģītāks. Tikai pēc tam, kad iestājies šāds atskurbums, prātā tveramība un skaidrospēja rod pamatu iespējā aizstāt aptveramo ar neaptveramo, par ko runā Levī-Stross. Vaitheds (*Whitehead*) dabaszinātnēm reiz piedāvāja šādu maksimu: «Meklējiet vienkāršību un izsakiet tai neuzticību!»; sociālām zinātnēm viņš būtu varējis piedāvāt citu: «Meklējiet sarežģītību un ieviesiet tajā kārtību!»

Katrā ziņā kultūrstudijas attīstījušās, it kā šī maksima būtu ievērota. Zinātniska kultūras jēdziena izvirzīšanās noveda pie tā – vai vismaz saistījās ar to, ka krita apgaismības laikmetā dominējušais skatījums uz cilvēka dabu, skatījums, kas – lai arī kā to uzteiktu vai kritizētu citā ziņā – bija reizē skaidrs un vienkāršs; šā skatījuma vietā nācis cits – gan sarežģītāks, gan arī daudz neskaidrāks. Kopš tā laika zinātniski spriedumi par kultūru arvien balstījušies uz centieniem darīt to skaidrāku, centieniem atkal izveidot prātā tveramu izteikumu par to, kas ir cilvēks. Lūkojušies pēc sarežģītības un atraduši to daudzkārt lielāku, nekā jēlkad iztēlojušies, antropologi uzņēmās nepateicīgos pūliņus ieviest tajā kārtību. Gals šiem pūliņiem nav pat redzams.

Apgaismības laikmetā cilvēku, protams, pilnībā uzskatīja par dabas daļu un, tāpat kā visu pārējo, par pakļautu vienvēidīgiem uzbūves principiem, ko tajā atklājušas Bēkona rosinātas un Ņūtona pārraudzītas dabaszinātnes. Īsi sakot, cilvēka daba šķita tikpat regulāra, tikpat nemainīga un brīnišķi vienkārša kā Ņūtona visums. Varbūt gan daži tās likumi šķita atšķirīgi, bet likumi *pastāvēja*; varbūt tās stabilitāte bija mazliet grūtāk ieraugāma zem vietējo formastērpu uzpleciem, bet tā bija negrozāma.

Lavdžojš (*Lovejoy*) (viņa kompetento analīzi es še izmantoju) citē kādu apgaismības laikmeta vēsturnieku – Maskovu (*Masou*), un šajā citātā iepriekšminētais ieskats atspoguļojas tajā pamācīgā tiesumā, kāds bieži raksturo plašāku ievēribu neguvušus autorus:

Skatuves iekārtojums [dažādos laikos un vietās] gan atšķiras, aktieri maina tērpus un ārējo izskatu, bet viņu rošības izriet no vienām un tām pašām cilvēku vēlmēm un kaislībām, un tās iespaido visu karaļvalstu un tautu likteņus.⁷

Diez vai šāds skatījums jānīcina, turklāt tas nebūt vēl nav zudis no mūsdienu antropoloģiskās domāšanas – par spīti tam, ka nule ērti pieminēju «gāšanu». Uzskats: «citi tikumi, citi cilvēki» nav aizstājis domu par to, ka cilvēki paliek cilvēki, vienalga, kādā ietērpā parādās un uz kāda fona darbojas.

Taču, lai arī kā bija formulēta apgaismības koncepcija par cilvēka dabai raksturīgo, nebūt ne visus secinājumus, kas no tās izriet, varēja pieņemt viegli, un viens no tiem, ko, citējot šoreiz pašu Lavdžojšu, bija visgrūtāk pieņemt, skanēja: «saprātīga cilvēka acīs tam, ko prātā aptvert,

⁷ A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (New York, 1960), p. 173.

verificēt vai tieši apliecināt var vienīgi ļaudis, kas dzīvo īpašā laikmetā un apstākļos, pieder pie īpašas rases un temperamenta, pieturas pie īpašas tradīcijas, [pašam par sevi] nav nekādas patiesības vai vērtības, vai vismaz tas neko nenozīmē.»⁸ Milzīgās ticējumu un vērtību, paražu un iestādījumu atšķirības dažādos laikos un vietās būtībā nav nozīmīgas, definējot cilvēka dabu. Šīs atšķirības nosaka vien laika gaitā izveidojušies vaļņi, pat «greizīe spoguļi», kas aizsedz un padara neskaidru to, kas cilvēkā ir patiesi cilvēcisks – pastāvīgo, vispārējo, universālo.

Piemēram, nu jau gandrīz visiem zināmajā izteikumā Dr. Džonsons (*Dr. Johnson*) norāda: Šekspīra ģēniju varot izskaidrot ar to, ka «viņa radītie tēli nav atkarīgi nedz no konkrētās vietās piekoptām paražām, ko citur pasaulē nepazīst, nedz no kādu nozaru vai profesiju īpatnībām, kas kaut ko izsaka vien dažiem, nedz arī no gaisīgas modes vai īslaicīgiem viedokļiem.»⁹ Rasins (*Racine*) savu klasiskiem tematiem veltīto lugu panākumus uzskatīja par pierādījumu tam, ka «Parīzes gaume ... saskan ar to, kas reiz valdījusi Atēnās; manus skatītājus aizkustinājušas tās pašas lietas, kas citos laikos lika asarām riesties pašu izsmalcinātāko aprindu grieķu acīs.»¹⁰

Nelaime tikai viena – pat ja neievēro, cik komiski tāds uzskats skan, ja to saka tik angļisks angļis kā Džonsons vai tik tipisks francūzis kā Rasins, šis tēls – cilvēka nemainīgā daba, kas nav atkarīga no laika, vietas un apstākļiem, no nozarēm un profesijām, gaisīgas modes un īslaicīgiem viedokļiem, var izrādīties ilūzija: tas, kāds ir cilvēks, var būt tik cieši savijies ar to, kur viņš ir, kas viņš ir un kam tic, ka nav nošķirams no tā visa. Tieši apsvērumi par šādu iespēju izvirzījuši priekšplānā kultūras jēdzienu un likuši atkāpties uniformiskajam uzskatam* par cilvēku. Lai ko arī apgalvotu mūsdienu antropoloģija – un šķiet, ka vienā vai otrā laikā tā apgalvojusi gandrīz visu iespējamo – tā pauz dzelzainu pārliecību: tādu cilvēku, ko nebūtu ietekmējušas konkrētās vietās piekoptas paražas, patiesībā nemaz nav, tādu nekad nav bijis un – pats svarīgākais – būtībā tādi nemaz nevar rasties. Nav un nevar būt aizkulišu, kur iet un paskatīties uz Maskova aktieriem kā uz «reāliem cilvēkiem», kuri, ielas drēbēs tērpušies, garlaikoti kaut ko gaida – tikuši vaļā no savas profesijas, nu brīvi un vaļsirdīgi izrāda savas spontānās vēlmes un kaislības. Viņi gan var mainīt lomas, tēlošanas stilu, pat drāmas, kurās darbojas; taču – kā jau Šekspīrs pats norāda – viņi vienmēr kaut ko tēlo.

⁸ Turpat., p. 80.

⁹ «Preface to Shakespeare» // *Johnson on Shakespeare* (London, 1931), pp. 11–12.

¹⁰ No *Ievada* lugai «Ifigēnija».

Tadēļ ārkārtīgi grūti novilkt robežlīniju starp to, kas cilvēkos ir dabisks, universāls un pastāvīgs un kas atbilst tradīcijām, ir vietējs un mainīgs. Patiesībā tas vedina domāt, ka novilkt tādu līniju nozīmē cilvēku stāvokļa raksturojuma vietā piedāvāt tā viltojumu vai vismaz krietni sagrozīt to.

Piemēram, Bali salas iedzīvotāju trans. Balieši nonāk galējos fragmentētas apziņas stāvokļos, kuros veic visvisādas iespaidīgas darbības – kož dzīviem cāļiem nost galvas, dursta sevi ar dunciem, mežonīgi joņo apkārt, runā mēlēs, rāda apbrīnas cienīgus ekvilibristikas paņēmienus, atdarina kopošanos, ēd izkārņījumus un tamlīdzīgi – turklāt daudz vieglāk un pēkšņāk nekā lielākā daļa no mums spēj iemigt. Transa stāvokļi ir būtiska ikkatras ceremonijas sastāvdaļa. Dažos no tiem cits pēc cita transā mēdz nonākt piecdesmit sešdesmit cilvēku («kā bengāliskās uguns, kas iedegas cita pēc citas,» kāds aculiecinieks teicis) un attopas vai nu pēc piecām minūtēm, vai tikai pēc vairākām stundām – pilnīgā neziņā, ko šajā laikā sadarījuši, bet, par spīti atmiņas zudumam, pārlicināti, ka guvuši visneparastāko pieredzi un visdziļāko baudu, ko cilvēki vispār spēj gūt. Ko gan no šādiem un vēl tūkstoš citiem, tikpat īpašiem antropologu atklātiem, pētiem un aprakstītiem faktiem uzzinām par cilvēka dabu? Vai to, ka Bali salinieki ir īpašs būtņu tips, kā tādi Dienvidjūras marsieši? Vai arī to, ka būtībā viņi ir tādi paši kā mēs, taču piekopj dažas īpašas, kaut īstenībā gluži nejauši ieviestas paražas, ko mums nav iznācis piekopt? Vai varbūt to, ka viņiem ir iedzimtas dotības vai pat instinkts nodarboties ar tādām lietām, ko citi nedara? Vai arī to, ka cilvēka dabas nemaz nav un ka cilvēki gluži vienkārši ir tādi, kādus kultūra viņus izveido?

Maldīdamās starp tamlīdzīgām interpretācijām, no kurām neviena nav pieņemama, antropoloģija ir centusies atrast ceļu uz pamatotāku cilvēka koncepciju – kas ņemtu vērā kultūru un tās daudzveidību, nevis norakstītu to kā kaprīzi un aizspriedumu, un kas reizē šās nozares noteicējprincipu – «cilvēces būtisko vienotību» – nepārvērstu par tukšu frāzi. Ciktāl tas attiecas uz pētījumiem par cilvēku, spert šo milzīgo soli – atsācieties no uniformiskā uzskata par cilvēka dabu – nozīmē pamest Ēdenes dārzu. Apsvērt domu, ka paražu daudzveidība laikā un telpā nav izskaidrojama vien ar tērpu un grimu, skatuves iekārtojuma un komediantu masku maiņu, nozīmē arī apsvērt domu, ka cilvēciskums ir tikpat daudzveidīgs būtībā kā izpausmēs. Šādas pārdomas atraisījušas diezgan daudzas labi sietas filozofijas tauvas, un sākas neveikla mētāšanās bangainos ūdeņos.

Bangainos, jo – ja atmet domu, ka Cilvēks, ko raksta ar lielo burtu «C», jāmeklē «aiz», «zem» vai «ārpus» viņa paražām, un tās vietā liek

domu, ka cilvēks – ar mazo burtu – jāmeklē tieši tajās, pastāv risks viņu vispār pazaudēt no acīm. Vai nu cilvēks «bez atlikuma izšķīst» savā laikā un vietā – kā sava laikmeta bērns un reizē paklausīgs gūsteknis – vai arī, ieslīgušu kādā no drausmā vēsturiskā determinisma paveidiem, kas cilvēkus vajā kopš Hēgeļa laikiem, viņu iesauc lielā tolstoļiešu armijā. Ir iznācis – un savā ziņā vēl tagad iznāk – sastapties ar abiem šiem sociālo zinātņu nozarojumiem – vienam karogā bija kultūras relativisms, otram – kultūras evolūcija. Vēl biežāk tomēr iznāk sastapties ar centieniem izvairīties no tādiem nozarojumiem, meklējot būtiskos cilvēku eksistences elementus, kuri ir kādā ziņā iezīmīgi, kaut arī izpausmēs nepastāvīgi, pašos kultūras modeļos.

II

Centieni atrast cilvēku viņa parāzās izvērkušies vairākos virzienos, izmantojot dažādus taktiskus paņēmienus, taču tiem visiem – vai gandrīz visiem – bijusi viena kopīga intelektuāla stratēģija, ko nosaukšu – lai, tā sakot, pie rokas būtu vismaz sitamā nūja – «stratigrāfiskā» koncepcija par dažādu – bioloģisko, psiholoģisko, sociālo un kultūras faktoru attiecībām cilvēka dzīvē. Šajā koncepcijā cilvēks parādās kā «slāņu sakausesjums» – katrs nākamais slānis balstās uz apakšējiem un pats balsta augstākos. Analizējot cilvēku, noloba slāni pa slānim, turklāt katrs ir pilnīgs, ne uz ko nereducējams un zemāk slēpj citu, gluži citādu slāni. Ja noplēs kultūras raibu raibās formas, parādās sociālās organizācijas strukturālās un funkcionālās regularitātes. Ja noloba arī tās, parādās psiholoģiskie faktori – «pamatvajadzības» vai kā nu tās sauktu, kas balsta iepriekšminētās regularitātes. Ja noloba psiholoģiskos faktoros, vēl paliek cilvēka dzīves varenā nama bioloģiskie – anatomiskie, fizioloģiskie un neirolōģiskie pamati.

Tāda konceptualizācija šķita pievilcīga tādēļ, ka it kā ļāva visiem ķerties pie tortes gabala un to notiesāt – pat ja neievēro to, ka tā nodrošina neatkarību un suverenitāti tradicionālām akadēmiskām disciplinām. Nevajadzēja apgalvot, ka kultūra esot viss, kas cilvēkam ir, lai izvīrītu uzskatu, ka tā ir būtiska un nav tālāk reducējama, jā, tā ir vissvarīgākā viņa dabas sastāvdaļa. Kultūras faktus varēja interpretēt uz citādu faktū fona, neizšķīdinot tos šajā fonā, nedz arī izšķīdinot tajos fonu. Cilvēku atzina

par hierarhiski stratificētu dzīvnieku, par tādu kā evolucionārā procesa depozītu, kura definīcijā katram – organiskam, psiholoģiskam, sociālam un kultūras slānim ir sava vieta, ko neviens cits nevar ieņemt. Lai aptvertu, kas īsti ir cilvēks, dažādo zinātņu – antropoloģijas, socioloģijas, psiholoģijas, bioloģijas – atklājumi bija jāpārklāj cits citam kā daudzumdaudzie vilņainie zīda muarē lāsmojumi; un, kad tas izdarīts, gluži dabiski bija jāatklājas, cik ļoti nozīmīgs ir kultūras slānis – vienīgais, kas atšķir cilvēku no citām būtnēm, un bija jāizpaužas arī tam, ko šis slānis varēja pavēstīt – kas īsti ir cilvēks. Astoņpadsmitā gadsimta cilvēka tēlu – kailu domātāju, kāds atklājas, kad cilvēks nometa kultūras ģērbus – deviņpadsmitā gadsimta beigu un divdesmitā gadsimta sākuma antropoloģija nomainīja ar citu – cilvēks parādījās kā izrotājies dzīvnieks, uzvilcis šos ģērbus.

Konkrētu pētījumu un īpašas analīzes līmenī šī varenā stratēģija izpaudās, pirmkārt, kā dzišanās pēc kultūras universālījām, pēc empīriskām līdzībām, kas, par spīti paražu daudzveidībai dažādos pasaules nostūros un dažādos laikos, rodamas it visur aptuveni vienā un tai pašā formā, un, otrkārt, kā centieni noskaidrot atbildes starp atrastām universālījām un nemainīgiem cilvēka bioloģijas, psiholoģijas un sociālās organizācijas lielumiem. Ja dažas paražas varēja atlasīt pasaules kultūras jucekļīgajā katalogā kā visiem tās vietējiem variantiem kopīgas un bez kādām šaubām attiecināt uz zināmiem nemainīgiem atskata punktiem zemkultūras līmeņos, tad vismaz radās iespēja kaut cik pavirzīties uz priekšu, nosakot, kuras iezīmes kultūrā ir cilvēku eksistencei būtiskas un kuras – vien nejausi iegūtas, perifēras, it kā vien rotājums. Tādējādi antropoloģija varēja noteikt, kādas dimensijas cilvēka koncepcijā iegūst kultūra – dimensijas, ko varētu samērot ar līdzīgām dimensijām bioloģijā, psiholoģijā vai socioloģijā.

Būtībā tā nepavisam nav jauna ideja. Domu par *consensus gentium* (visas cilvēces vienprātību) – domu, ka par dažām lietām visi cilvēki arvien būs vienādos ieskatos kā par pareizām, īstām, taisnīgām vai pievilcīgām un ka tādēļ šīs lietas patiesībā arī ir pareizas, īstas, taisnīgas vai pievilcīgas – izteica apgaismības laikmetā, un šādā vai tādā formā tā varbūt ir izteikta visos laikmetos un klimatiskās joslās. Tā ir viena no idejām, kas agrāk vai vēlāk ienāk prātā gandrīz ikkatram. Tās attīstība mūsdienu antropoloģijā tomēr iezīmējusi ko jaunu, un tas sācies jau divdesmitajos gados ar Klārka Vislera (*Clark Wissler*) apcerējumiem par «universālu kultūras modeli», kā viņš to dēvēja; turpinājums bija Bronislava Malinovska sastādītais «universālu institūtu tipu» saraksts četrdesmito gadu sākumā, kam sekoja Dž. P. Mērdoka (*Murdock*) II Pasaules kara laikā un vēlāk izstrādātā «kultūras

kopsaucēju» virkne. Klaidis Klakhons, droši vien viskaismīgākais *consensus gentium* teorētiķis, rakstīja par šo attīstību, ka tā iezīmējusi domu: «daži kultūras aspekti gūst savu īpašu formu vienīgi vēsturiskas sagādīšanās dēļ; citiem veidolu piešķir spēki, ko tik tiešām var saukt par universāliem.»¹¹ Tādējādi cilvēka kultūras dzīve ir sašķelta: daļa no tās tāpat kā Maskova aktieru tērpi nav atkarīga no cilvēka iekšējās, Ņūtona aprakstītajai kustībai līdzīgās «rosības»; otra daļa ir pašas šās rosības izpaudumi. Tādā gadījumā rodas jautājums: vai šis no astonpadsmiņā uz divdesmito gadsimtu pusceļā celtais nams vispār var nesabrukt?

Vai tas var nesabrukt, ir atkarīgs no tā, vai var nodibināt un uzturēt duālismu starp empīriski universāliem kultūras aspektiem, kas sakņoti zemkultūras realitātēs, un empīriski daudzveidīgiem aspektiem, kam tāda sakņojuma nav. Lai nodibinātu šādu duālismu, savukārt vajadzīgs, lai: 1) piedāvātās universālības būtu saturiski piepildītas, nevis vien tukšas kategorijas; 2) tās īpaši sakņotos konkrētos bioloģiskos, psiholoģiskos vai socioloģiskos procesos, ne tikai būtu neskaidri attiecinātas uz «pamatrealitātēm»; 3) pastāvētu iespēja droši pamatot, ka tās ir būtiski elementi cilvēciskuma definīcijā, kuriem atšķirībā no tik daudzām un dažādām kultūru īpatnībām noteikti ir tikai otršķirīga nozīme. Šķiet, ka *consensus gentium* pieeja piedzīvo neveiksmi gan vienā, gan otrā, gan trešā ziņā: tā nevis tuvojas cilvēku stāvokļa būtiskiem nosacījumiem, bet gan attālinās no tiem.

Pirmā prasība – ka piedāvātajām universālībām jābūt nevis tukšām vai gandrīz tukšām, bet gan saturiski piepildītām kategorijām – nav izpildīta tādēļ, ka to nevar izpildīt. Pastāv loģiska pretruna starp apgalvojumu, ka, piemēram, «relīģija», «laulība» vai «īpašums» esot empīriskas universālības, un to, ka tajās ietver ļoti daudz itin konkrēta satura, jo teikt, ka tās ir empīriskas universālības, nozīmē teikt, ka to saturs visur ir viens un tas pats, bet tas savukārt nozīmē nonākt tiešā pretrunā ar klajo faktu, ka tām tāda satura nav. Ja reliģiju definē vispārīgi un nekonkrēti – piemēram, kā cilvēka fundamentālāko orientāciju attieksmē pret realitāti – tad nevar reizē šai orientācijai piedēvēt saturu, kas stipri atkarīgs no apstākļiem. Jo ir skaidrs – tas, kas veido acteku fundamentālāko orientāciju attieksmē pret realitāti, kad tie aizgrābti ceļ pret debesīm vēl pulsējošas, no upurēto cilvēku krūtīm izrautas sirdis, nav tas pats, kas ietilpst visai flegmatisko zuni indiāņu orientācijā, kad viņi visi kopīgā deļā pielūdz labos lietusedevus. Hinduistu apsēstībā ar rituālismu un bezrobežu politeismā paustais

¹¹ A. L. Kroeber, ed., *Anthropology Today* (Chicago, 1953), p. 516.

skatījums uz «īsteni īsto» krietni atšķiras no skatījuma, ko nesamierināmā monoteismā un bargos reliģiskos likumos pauž musulmaņi sunnīti. Pat, ja mēģina tiešām nolaisties no abstrakciju augstumiem un – kā Klakhons – apgalvo, ka universāls ir jēdziens par pēcnāves dzīvi vai – kā apgalvojis Malinovskis – ka tāda esot Providences izjūta, arvien vēl saglabājas tā pati pretruna. Lai izdarītu vispārinājumu par pēcnāves dzīvi, ko varētu pieņemt gan konfūcieši, gan kalvinisti, gan dzenbudisti, gan Tibetas budisti, jārod tiešām visaptuvenākais definējums – tik vispārīgs, ka, ja arī tam šķietami piemistu kāds spēks, galu galā tas pazustu kā nebijis. Līdzīgi ir ar visiem nojēgumiem par Providences izjūtu, zem kā «var pabāzt» gan navahu, gan Trobriandu salu iedzīvotāju nojēgumus par dievu un cilvēku attiecībām. Tas pats, kas attiecas uz reliģiju, attiecas arī uz «laulību», «tirdzniecību» un visu pārējo, ko A. L. Krēbers (*Kroeber*) trāpīgi nosaucis par «viltus universālījām», ieskaitot pat šķietami tik taustāmu lietu kā «pajume». Ka vīrieši un sievietes visur meklē partnerus un rada bērnus, protams, ir skaidrs it visiem, un, ja paraugās uz to no kāda īpaša aspekta, nav noliedzams, nedz arī tas ir tik mazsvarīgi, ka viņi kaut kur kaut kā patveras no lietus un saules. Tomēr diez vai šie fakti daudz ko var palīdzēt, ja jāuzzīmē tāds cilvēka portrets, kas tiešām viņu atainotu patiesi un godīgi, nevis līdzinātos kādam bezprincipu «Džonnijam X» no karikatūru sērijas.

Manuprāt – un tam būtu jātop skaidram un, ceru, pēc brītiņa tas taps vēl skaidrāks – nav tā, ka par cilvēku vispār nepastāvētu nekādi vispārinājumi, ja neskaita to, ka viņš ir daudzveidīgākais starp dzīvniekiem, nedz arī to, ka kultūrpētniecībai nebūtu ko teikt, lai tādus vispārinājumus atklātu. Manuprāt tādus vispārinājumus nevar atklāt, ja Bēkona stilā meklē kultūras universālījas, veic ko līdzīgu pasaules tautu «sabiedriskās domas aptaujai», meklējot *consensus gentium*, kāda patiesībā nemaz nav. Turklāt centieni darīt tā izraisa tieši tādu relativismu, ko minētai pieejai, protams, vajadzēja pārvarēt. «Zuni indiāņu kultūrā augstu vērtē atturību,» rakstīja Klakhons. «Kvakiutlu kultūrā individuus rosina izrādīt, uz ko viņi ir spējīgi. Šīs vērtības ir pretmeti, bet, vadīdamiēs pēc tām, zuni un kvakiutli aplicina uzticību kādai universālai vērtībai, un tā ir – augstu vērtēt katram savas kultūras normas.»¹² Tā gan ir visistākā izvairība, taču salīdzinājumā ar diskusijām par kultūras universālījām vispār tā ir vien uzskatāmāka, nevis izvairīgāka. Kāds galu galā labums, ja tāpat kā Herskovics (*Herskovits*) saka, ka «viena no universālījām ir morāle, cita – skaistuma sniegtais

¹² C. Klukhohn, *Culture and Behavior* (New York, 1962), p. 280.

iepriecinājums un vēl cita – noteikta patiesības mēraukla,» un, ja tāpat kā Herskovicam nākamā teikumā jāpiemetina, ka «daudzās formas, kurās šie jēdzieni parādās, nav nekas cits kā to paudēju sabiedrību savdabīgās vēsturiskās pieredzes produkti».¹³ Kad uniformisms ir atmests, kaut arī – kā noticis ar *consensus gentium* teorētiķiem – tikai daļēji un diezgan nedroši, relativisms kļūst par reāliem draudiem, bet to, savukārt, var atvairīt, vienīgi pievērsoties kultūras dažādajām izpausmēm – vai tā būtu zuni aturība vai kvakiutlu izrādīšanās – tieši un visā pilnībā un ietverot tās koncepcijā par cilvēku, nevis aptuvenu tautoloģiju un nevarīgu banalitāšu vadībā pārslidot tām pāri.

Protams, grūtības, ar ko jāsaprotas, nosaucot vārdā kultūras universālības, kas tajā pašā laikā būtu saturiski papildītas, liedz izpildīt arī otro prasību, kas izvirzīta *consensus gentium* pieejai – atrast šādu universālīju pamatu konkrētos bioloģiskos, psiholoģiskos vai socioloģiskos procesos. Arī ar to vēl nav pateikts viss: vēl jo vairāk šādu pamatojumu atrast kavē tas, ka kultūras attiecības ar visiem pārējiem faktoriem tiek konceptualizētas «stratigrāfiski». Ja kultūra, psihe, sabiedrība un organisms konvertēti atsevišķām zinātnēm pētāmos slāņos, kas paši ir pilnīgi un autonomi, ir ļoti grūti tos atkal savākt vienā veselumā.

Visbiežāk tas mēģināts, izmantojot tā dēvētos «nemainīgos atskata punktus». Saskaņā ar vienu no slavenākām deklarācijām, ko radījusi šī stratēģija – memorandu «Celā uz kopīgu valodu sociālo zinātņu jomās» («*Toward a Common Language for the Areas of the Social Sciences*»), ko četrdesmito gadu sākumā sastādījuši Tolkots Pārsonss (*Talcott Parsons*), Klakhons, O. H. Teilors (*O. H. Taylor*) un vēl citi, šie punkti rodami

sociālo sistēmu iedabā un to indivīdu bioloģiskā un psiholoģiskā iedabā, kuri veido šo sistēmu, ārējās situācijās, kādās viņi dzīvo un darbojas, vajadzībā pēc koordinācijas sociālās sistēmās. [Kultūra] ... šos struktūras «fokusa punktus» vienmēr ņem vērā. Kaut kā «jāpiemērojas tiem» vai – «jārēķinās ar tiem.

Par kultūras universālījām spriež kā par «kristalizētām reakcijām» uz tādām neizbēgamām realitātēm, kā par institucionalizētiem paņēmieniem, kā tām pielāgoties.

Analizēt šai gadījumā nozīmē noskaidrot atbilstes starp universālījām, kas pastāv pieņēmumos, un tādu attiecīgi formulētu vajadzību, kas pamatā

¹³ M. J. Herskovits, *Cultural Anthropology* (New York, 1955), p. 364.

konkrētām universālijām, tā lūkojot parādīt, ka starp abām pastāv samērā jauka saskaņa. Sociālā līmenī piesauc nesatricināmus faktus, piemēram: lai sabiedrības turpinātu pastāvēt, tām visām ir jāatrazo savi locekļi vai jāsadala to starpā preces un pakalpojumi, un tādēļ universāla esot konkrēta ģimenes forma, viena vai otra tirdzniecības forma. Psiholoģiskā līmenī min tādas pamatvajadzības kā personiskā izaugsme – tās dēļ pastāv izglītības iestādes – vai vispārcilvēciskas problēmas, piemēram, Oidipa nolemtību – un ar to izskaidro, kādēļ visur sastopami dievi soģi un dievietes lolotājas un žēlotājas. Bioloģijas jomā runā par vielmaiņu un veselību, kultūras jomā – par ēšanas paražām un dziedniecības procedūrām. Un tā tālāk. Tātad paņēmiens ir šāds: meklēt kādas būtiskas cilvēku vajadzības un tad censties parādīt, ka – un te vēlreiz atsaucos uz Klakhona teikto – tiem kultūras aspektiem, kuri ir universāli, veidolu piešķirušas šīs vajadzības.

Jautājums te atkal ir nevis par to, vai, kopumā ņemot, šāda kongruence pastāv, bet gan – vai tā vispār var būt citāda kā aptuvena un nekonkrēta. Nav jau grūti rast sakarību starp kādu cilvēku radītu iestādījumu un to, ko zinātne (vai veselais saprāts) vēsta par cilvēku eksistenciālām vajadzībām, taču daudzkārt grūtāk ir atrast šai sakarībai skaidru formulējumu. Gandrīz katrs iestādījums palīdz apmierināt daudz dažādu sociālu, psiholoģisku un organisku vajadzību (tādēļ teikt, ka laulība esot tikai reflektīva reakcija uz sabiedrības vajadzību sevi atražot vai ēšanas paradumi – tāda pati reakcija uz vajadzību pēc vielmaiņas, nozīmē nodoties parodēšanai), bet nevar precīzi – un tā, lai to varētu pārbaudīt – formulēt attiecības starp minētajiem slāņiem jeb līmeņiem, kas pastāv to starpā saskaņā ar teorētiskiem pieņēmumiem. Lai gan pirmais iespaids ir citāds, kultūras analizē nav nopietni mēģināts izmantot bioloģijas, psiholoģijas vai pat socioloģijas jēdzienus un teorijas (protams, nevienam pat prātā nav ienācis izmantot kultūrstudiju jēdzienus pārējo slāņu analizē), bet gan vienkārši līdzās tiek likti fakti, ko uzskata par piederīgiem vai nu kultūras vai zemkultūras līmeņiem, tā dodot visai neskaidru mājienu, ka starp tiem pastāvot kaut kādas attiecības – ka vieni it kā piešķirot otriem veidolu. Šajā jomā vispār nav runas par teorētisku integrāciju – vienīgi par to, kā atrast sakarību starp atsevišķiem atklājumiem, turklāt tīri intuitīvi. Vadoties no šīs pieejas, kas «orientēta uz līmeņiem», nekad – pat arī «nemainīgus atskata punktus» piesaucot – nevarēs nodibināt istas funkcionālas savstarpējās saiknes starp kultūru un visiem pārējiem faktoriem, varēs nodibināt vienīgi analogijas, paralēles, minējumus un līdzības, kas spēj vairāk vai mazāk pārliecināt.

Tomēr – pat ja kļūdos (tā droši vien uzskatīs daudzi antropologi), apgalvodams, ka *consensus gentium* pieeja nespēj piedāvāt nedz saturiski piepildītas universālījas, nedz ieviest tādas īpašas saiknes starp kultūras parādībām un parādībām citās jomās, kas šīs universālījas izskaidrotu, neatbildēts paliek jautājums, vai tādas universālījas jāuztver kā galvenie elementi cilvēka definējumā un vai vispār jāturas pie uzskata, ka cilvēcis-kumam būtu kāds «zemākais kopsaucējs». Tā formulēts, tas, protams, ir filozofisks jautājums un tāpēc nav zinātnisks; taču domāt, ka būtība tam, ko nozīmē cilvēciska esība, visskaidrāk atklāta kultūras universālajās iezīmēs, nevis tajās, kas kādu tautu atšķir no citām, ir aizspriedums, kam nav katrā ziņā jāseko. Vai cilvēks ir apjēgts, ja apjēgti šādi vispārēji fakti – ka cilvēkiem it visur ir «konkrēta reliģija» – vai arī ja ir apjēgta kāda reliģiska parādība, piemēram, Bali iedzīvotāju transs vai indiešu rituālisms, acteku cilvēkupati vai zuni lietuseejas, to bagātīgajās izpausmēs? Vai tas, ka «laulība» ir universāla (ja vien tā tāda ir), vedina uz tikpat fundamentālām pārdomām par to, kas mēs esam, kā tie fakti, kas vēsta par daudzvīribu Himalaju iedzīvotāju vidū vai par fantastiski sarežģītajiem Austrālijas aborigēnu laulību likumiem, vai par Āfrikas bantu tautas smalki izstrādātajām ligavas izpirkuma sistēmām? Arī piebilde, ka Kromvels bijis tipiskākais sava laika anglis tieši tādēļ, ka viņš bijis visdīvainākais, var izrādīties šajā kontekstā iederīga: iespējams, ka tieši kultūras īpatnībās – cilvēku dīvainībās – var gūt vienu otru ļoti pamācīgu atklāsmi par to, ko nozīmē piederēt pie cilvēku dzimuma; un antropoloģijas zinātnes pamatdevums «konstruēt – vai rekonstruēt cilvēka koncepciju» – būtu parādīt to, kā atklāt šīs īpatnības.

III

Kad radās jautājums, kā definēt cilvēku, antropologi tik ilgi vairījās no kultūru īpatnībām un slēpās aiz nedzīvām universālījām galvenokārt tādēļ, ka, sastapusi ārkārtīgu daudzveidību cilvēku uzvedībā, sāka baidīties – baidīties no historicisma, baidīties pazaudēt domas pavedienu kultūras relativisma atvarā; šīs bailes tā stindzināja, ka atņēma viņiem jēlkādus stabilus orientierus. Nav tā, ka šādām bailēm nebūtu bijis iemesla: Rūtas Benediktas (*Ruth Benedict*) «Kultūras modeļi» – šķiet, vispopulārākā antropoloģijas grāmata, kas jēlkad publicēta Amerikas Savienotajās

Valstis – beidzas ar dīvainu secinājumu, ka it viss, ko paradusi darīt viena cilvēku grupa, esot pelnījis citas grupas cieņu, un tas laikam ir vispilgtākais piemērs, cik neveiklās situācijās var nonākt cilvēks, kas acimredzot pārāk nodevies tam, ko Marks Bloks (*Marc Bloch*) nosaucis par «aizrautību unikālu lietu izzināšanā». Šādas bailes tomēr ir iztēlotas. Domā, ka kultūras parādība, nebūdamā empīriski universāla, neko no cilvēka dabas nevar atspoguļot, nav vairāk loģiskas kā domā, ka, sirpjveida šūnu anēmija, kas laimīgā kārtā nav universāla, nevar neko pavēstīt par cilvēka ģenētiskiem procesiem. Būtiski svarīga nozīme zinātnē ir nevis tam, vai parādības empīriski visur sastopamas – kādēļ gan tādā gadījumā Bekkerelam* būtu bijis tā jāieinteresējas par urāna īpatnām reakcijām? – bet gan tam, vai šīs parādības var palīdzēt atklāt laikā noturīgus dabiskus procesus, kas ir to pamatā. Vienā smilšu graudiņā saskatīt veselu pasauli nav nekas tāds, ko spēj vien dzejnieki.

Vārdus sakot, jāmeklē sistemātiskas attiecības starp daudzveidīgām parādībām, nevis saturiska līdzīgu parādību identitāte. Un, lai tas kaut cik izdotos, «stratigrāfiskā koncepcija» par attiecībām starp dažādiem cilvēku eksistences aspektiem jāaizstāj ar sintētisku koncepciju, proti, tādu, kurā bioloģiskos, psiholoģiskos, socioloģiskos un kultūras faktorus varētu aplūkot kā mainīgus lielumus vienotās analīzes sistēmās. Lai sociālās zinātnēs rastu kopīgu valodu, nepietiek ar to, ka saskaņo terminoloģijas vai, pat sliktāk, izgudro jaunas, mākslīgas terminoloģijas; neko arī nevarēs panākt, uzspiežot visai jomai vienu vienīgu kategoriju kopumu. Atšķirīgas teorijas un koncepcijas jāintegre tā, lai varētu formulēt jēgpilnus izteikumus, kas iemiesotu patlaban atsevišķās pētījumu jomās izolētos atklājumus.

Mēģinādams no antropoloģijas puses sākt šādu integrāciju un tādējādi nonākt pie precīzāka cilvēktēla, gribu izvirzīt divas idejas. Pirmā: kultūru vislabāk aplūkot nevis kā konkrētu uzvedības modeļu – paražu, ieražu, tradīciju, paradumu – kopumu, kā lielos vilcienos tā aplūkota līdz šim, bet gan kā daudzu kontroles mehānismu – plānu, priekšrakstu, likumu, rīkojumu (ko datorinženieri sauc par programmām) – kompleksu, kura mērķis ir regulēt uzvedību. Otra ideja: lai uzturētu kārtību savā uzvedībā, no visiem dzīvniekiem tieši cilvēks ir visvairāk atkarīgs no ārējiem ārpusģenētiskiem kontroles mehānismiem, no šādām programmām, kas rodas kultūrā.

Ne viena, ne otra no šīm idejām nav pilnīgi jauna, taču daudz pēdējā laika norišu – gan antropoloģijā, gan citās zinātnēs (kibernētikā, informācijas teorijā, neiroloģijā, molekulārajā ģenētikā) – ļāvušas tās izteikt trāpīgāk,

kā arī devušas tām tādu empīrisku pamatojumu, kāda agrāk nav bijis. Savukārt no jauna formulējot koncepciju par kultūru un kultūras vietu cilvēka dzīvē, var nonākt pie cilvēka definējuma, kurā mazāk uzsvērti empīriskie aspekti, kas viņa uzvedību dažādos laikos un dažādās vietās dara vienotu, vairāk tie mehānismi, kuri ļāvuši reducēt plašo iekšējo spēju spektru un nekonkrētību uz reālo sasniegumu šauro specifiku. Varbūt viens no nozīmīgākiem faktiem galu galā ir tas, ka visi dzīvot sāk ar dabas dotībām, kas ļautu dzīvot tūkstoš dažādu mūžu, bet to beidz, nodzīvojuši tikai vienu.

Pirmais pieņēmums, ko rada skatījums uz kultūru kā uz kontroles mehānismu, ir: domāšana būtībā ir reizē sabiedriska un publiska – tā dabiski mīt māju pagalmos, tirgusplačos un pilsētu laukumos. Domāšana norisinās nevis kā «notikumī galvā» (lai gan arī tādiem jānotiek gan tur, gan citur), bet gan kā apgrozība, kurā laists tas, ko Dž. H. Mīds (*G. H. Mead*) un citi dēvē par nozīmīgiem simboliem – visbiežāk vārdi, bet arī žesti, zīmējumi, mūzikas skaņas, mehāniskas ierīces, teiksim, pulksteņi, vai dabiskas lietas, teiksim, dārgakmeņi – patiesībā it viss, kas izbrīvēts no tīrās tiešamības un ko izmanto, lai pieredzei piešķirtu jēgu. No ikviena konkrēta indivīda viedokļa tādi simboli visbiežāk ir jau iepriekšdoti. Atsevišķs cilvēks sastop tos apgrozāmiem tajā cilvēku kopībā, kurā ir piedzimis, un, kad viņš nomirst, tie joprojām tiek izmantoti – lai arī varbūt ir ko zaudējuši; kaut kas varbūt ir nācis tiem klāt, kaut kas mazliet mainīts – ar viņa ziņu vai bez tās. Kamēr vien dzīvo, cilvēks tos izmanto – visus vai tikai dažus, reizumis ar nolūku un rūpīgi, visbiežāk gan – spontāni un brīvi, bet vienmēr ar vienu mērķi – izskaidrot piedzīvotos notikumus vai, citējot Džonu Djūiju (*John Dewey*): atrast pašam virzību «mūžīgajā pārdzīvojumā straumē».

Tādi simboliski «gaismas avoti», kas ļauj orientēties pasaulē, cilvēkam tik ļoti vajadzīgi tādēļ, ka nesimboliskie avoti, kas iestrādāti ķermeņa uzbūves likumībās, met vien blāvu, matētu gaismu. Zemāko dzīvnieku uzvedības modeļi ir tiem iepriekšdoti – katrā ziņā daudz vairāk nekā cilvēkam – līdz ar fizisko uzbūvi; ģenētiskie informācijas avoti to darbībā uztur kārtību, kam ir daudz mazāk variāciju, turklāt – jo zemāka ir dzīvnieku kārtā, jo mazāk variāciju un jo noturīgāka katra no tām. Cilvēkam piedzimstot dotas vien pavisam aptuvenas reaģētspējas, un, kaut arī tās pieļauj daudz lielāku plastiskumu un sarežģītību, un – atsevišķos gadījumos, kad viss «nostrādā gludi» – arī rīcības efektivitāti, regulē šo rīcību ar daudz mazāku precizitāti. Tā ir mūsu argumentācijas «otrā seja»: ja cilvēks nevadītos pēc kultūras modeļiem – nozīmīgu simbolu organizētām

sistēmām – viņa uzvedība būtu tikpat kā nevadāma, vien bezjēdzīgu darbību un «iekvēlināmu emociju» jūklis, un viņa pieredzei nebūtu tikpat kā nekāda veidola. Kultūra – tādu modeļu kopkrājums – nav vien rotājums cilvēka eksistencei, nē, tā ir būtisks šās eksistences nosacījums – galvenais tās īpatnības pamats.

Antropoloģijā viens no izteiksmīgākiem pierādījumiem, kas liecina par labu tādai nostājai, rodams nesenā izpratnes maiņā par to, ko agrāk sauca par cilvēka izcelšanos: par *Homo sapiens* parādīšanos uz daudzo un dažādo primātu fona. Šajā maiņā jāizceļ trīs būtiski svarīgi aspekti: 1) tika atmests uzskats, ka vispirms notikusi fiziskā evolūcija un tikai pēc tam – kultūras attīstība, un atzīts, ka šie procesi jāskata mijiedarbībā jeb kā pārklājušies; 2) tika atklāts, ka absolūtais vairākums bioloģisko pārmaiņu, kas sekmējušas modernā cilvēka rašanos no viņa vistiešākiem priekštečiem, bijušas pārmaiņas centrālā nervu sistēmā un jo sevišķi smadzenēs; 3) noskaidrojās, ka cilvēks no fiziskā viedokļa ir nepilnīgs, «nepabeigts dzīvnieks», ka no pārējām dzīvām būtnēm viņu viskrasāk atšķir nevis spēja mācīties (lai arī cik liela tā būtu), bet gan tas, cik daudz un kas konkrēti viņam jāiemācās, lai vispār izdzīvotu. Jāpakavējas pie katra no šiem aspektiem atsevišķi.

Saskaņā ar tradicionālo skatījumu uz cilvēka bioloģiskās un kultūras attīstības attiecībām pirmā, proti, bioloģiskā attīstība, bija īstenojusi visus mērķus un beidzās, iekams otrā, proti, kultūras attīstība bija sākusies. Tas atkal atsauc atmiņā stratigrāfiju: cilvēks kā fiziska būtne ar parasto ģenētiskās variācijas un dabiskās izlases mehānismu starpniecību attīstījās tīkmēr, kamēr anatomiskās uzbūves ziņā nebija sasniedzis apmēram to pakāpi, kādā atrodas vēl joprojām; tad varēja sākties kultūras attīstība. Konkrētā filoģenētiskās vēstures posmā margināla ģenētiska pārmaiņa ļāva cilvēkam radīt un nodot citiem kultūru, un kopš tā brīža viņš vides nosacījumiem pielāgojies gandrīz tikai un vienīgi kulturāli, nevis ģenētiski. Cilvēku ciltij izplatoties pa visu zemeslodi, tās piederīgie valkāja kažokādas barga klimata joslās un gurnautus (vai vispār neko) maīga klimata joslās; iedzīmtās reakcijas uz vides temperatūru cilvēkā nemainījās. Viņš darināja ieročus, lai kāpinātu spējas, ko bija mantojis no plēsīgiem zvēriem, un gatavoja ēdienu uz uguns, lai varētu lietot uzturā vairāk dažādu augu un dzīvnieku. Cilvēks kļuva par cilvēku – tāds ir šā stāsta turpinājums – kad, pārgājis kaut ko līdzīgu garīgai Rubikonai, ieguva spējas ar mācībām nodot pēcnācējiem un kaimiņiem «zināšanas, ticību, likumus, tikumību, paražas» (citējot sera Edvarda Tailora klasisko kultūras definīciju), kā arī, pašam mācoties,

iemantot to visu no saviem senčiem un kaimiņiem. Kad maģiskais mirklis bija garām, hominīdu attīstība kļuva atkarīga gandrīz tikai no kultūrā uzkrātā, no kopīgi pieņemtu prakses formu lēnas pilnīgošanas – nevis vairs no fiziskām un organiskām pārmaiņām, kā agrākos laikmetos.

Vienīgā nelaime, ka tāda mirkļa, šķiet, vispār nekad nav bijis. Pēc jaunākām aplēsēm, lai īstenotu pāreju uz kulturālu dzīvesveidu, *Homo* ģintij vajadzēja vairākus miljonus gadu; un, tā kā pāreja bija šādi izstiepta, tā saistījās nevis ar vienu vai tikai kādu duci marginālām ģenētiskām pārmaiņām, bet gan ar garu, sarežģītu un sakārtotu šādu pārmaiņu virkni.

Saskaņā ar pašreizējo uzskatu modernais cilvēks atvadījās no saviem tiešajiem pre-*sapiens* priekšgājējiem pirms gandrīz četriem miljoniem gadu – kad parādījās tagad jau slavenie australopiteki, tā sauktie Dienvidāfrikas un Austrumāfrikas pērtiķcilvēki – un *Homo sapiens* evolūcija sasniedza augstāko virsotni, kad parādījās pats *sapiens* – pirms nieka diviem trim simtiem tūkstošu gadu. Tā kā vismaz elementāras kulturālas vai, ja tik, protokulturālas darbības formas (vienkāršu rīku izgatavošana, medicīna un tamlīdzīgi), šķiet, pazīnuši jau daži australopiteki, kultūras sākumi un cilvēka parādīšanās, kādu to pazīstam tagad, ir pārklājušies vismaz krietni ilgāk nekā viena miliona gadu garumā. Nav tik svarīgi, cik tāl – uz vienu vai otru pusi – turpmākos pētījumos izdosies precizēt šādus datus, kas pagaidām vēl ir visai aptuveni. Būtiski svarīgi ir tas, ka minētā pārklāšanās ir notikusi un ka tā laikā bijusi ļoti izvērsta. Cilvēka filoģenētiskās vēstures pēdējie posmi (vismaz no mūsdienu viedokļa pēdējie) laikā sakrīta ar viņa kultūras vēstures sākumposmiem, un tā bija varenā ģeoloģiskā ēra, ko dēvē par leduslaikmetu. Cilvēkiem ir dzimšanas dienas, bet cilvēku ciltij tādas nav.

Tas nozīmē, ka kultūra nevis nāca, tā teikt, kā papildinājums jau izveidotam vai gandrīz izveidotam dzīvniekam, bet gan bijusi viena no sastāvdaļām, turklāt – viena no galvenām – pašā dzīvnieka izveidē. Kultūras lēnā, pakāpeniskā izaugsme, kas ātruma ziņā atgādināja gandrīz vai ledāju slidēšanu, leduslaikmeta gaitā mainīja līdzsvaru starp dabiskās izlases izvīzītām prasībām *Homo* attīstībai tādējādi, ka pati sāka būtiski ietekmēt viņa evolūciju. Darbarīku pilnīgošana, pāreja uz organizētu medniecību un vākšanu, īstu ģimenes formu rašanās, uguns atklāšana un, būtiskākais – lai gan pagaidām vēl ir ārkārtīgi grūti izsekot tam sīkumos – aizvien lielāka palaušanās uz nozīmīgu simbolu sistēmām (valodu, mākslu, mītiem, rituāliem) orientācijas nolūkos, saziņā un paškontrolē – tas viss radīja cilvēkam jaunu vidi, kurai nu bija jāpielāgojas. Ārkārtīgi lēnām

uzkrājoties un attīstoties kultūrai, priekšroku dabiskajā izlasē guva tie noteiktās populācijas indivīdi, kas uzrādīja vislielākās spējas to izmantot – veiksmīgi mednieki, neatlaidīgi augu un sakņu vācēji, veikli darbarīku izgatavotāji, attapīgi vadoni – kamēr agrākais protocilvēks, ar mazām smadzenēm apveltītais australopiteks, kļuva *Homo sapiens*, pēc smadzeņu apjoma pilnībā cilvēks. Starp kultūras modeļiem, ķermeņi un smadzenēm radās pozitīvas atgriezeniskas saites sistēma, kurā katrs no minētiem elementiem iezīmēja pārējo divu attīstību – sistēma, par kuras tapšanu uzskatāmi liecina mijiedarbība starp darbarīku biežāku izmantojumu, pārmaiņām rokas anatomiskā uzbūvē un arvien manāmāku saikni starp ikšķi un noteiktu centru smadzeņu garozā. Pakļaudamies simbolos ietvertām programmām, cilvēks, veidodams lietas, organizēdams sociālo dzīvi vai izpauzdams emocijas, noteica – kaut arī nevilus – to, kā kulmināciju sasniedza viņa bioloģiskais liktenis. Gluži vai vārda tiešā nozīmē viņš radīja pats sevi – tiesa, bez īpaša nolūka to darīt.

Lai gan, kā jau minēju, šajā «cilvēka kristalizācijas posmā» *Homo* ģints vispārējā anatomijā notika daudz svarīgu pārmaiņu – galvaskausa formā, zobu sakodienā, ikšķa izmēros un tā tālāk – svarīgākās un krasākās no šīm pārmaiņām noteikti bija tās, kas, pēc visām pazīmēm spriežot, notika centrālajā nervu sistēmā, jo tieši šajā laikposmā cilvēka smadzenes un sevišķi smadzeņu lielās puslodes ieguva tagadējās proporcijas. Tehniskie jautājumi šajā jomā ir sarežģīti un pretrunīgi, taču jāuzsver – lai gan australopiteku rumpja un rokas konfigurācija nemaz tik krasi neatšķīrās no mūsējās un iegurnis un kāja bija vismaz mūsdienu cilvēka iegurņa un kājas prototips, viņu smadzeņu tilpums un potenciāls tikpat kā neatšķīrās no tā, kāds ir joprojam sastopamiem pērtiķiem, proti, tas bija trīskārt mazāks par mūsējo. Acīmredzot īstenu cilvēku no protocilvēka visuzskatāmāk atšķir nevis vispārējā ķermeņa forma, bet gan nervu sistēmas sarežģītība. Kultūrālo un bioloģisko pārmaiņu pārklāšanās posms, šķiet, noritējis kā intensīvāka nervu sistēmas attīstība un varbūt arī dažādu uzvedības formu izkopšana – roku veiklība, pārvietošanās uz divām kājām un tamlīdzīgi, un tām jau bija ielikts solids anatomiskais pamats – kustīgāki pleci un roku locītavas, platāks iegurnis un citas iezīmes. Šīs norises pašas par sevi varbūt nemaz nespēj pārsteigt, taču apvienojumā ar iepriekšēikto tās vedina uz dažiem secinājumiem par cilvēka atšķirību no citiem dzīvniekiem – secinājumiem, kas krietni vien atšķiras ne tikai no tiem, kas izteikti astoņpadsmitā gadsimtā, bet arī no tiem, kas skanējuši antropoloģijā vēl pirms gadiem desmit vai piecpadsmit.

Izsakoties pavisam vienkāršoti, šīs norises vedina uz domām, ka tādas no kultūras neatkarīgas cilvēka dabas vispār nav. Cilvēki bez kultūras vis nebūtu Goldinga (*Golding*) «Mušudievā» tēlotie gudrie mežoni, kam neatliek nekas cits kā paļauties uz dzīvniecisko instinktu nežēlīgo viedumu, nedz arī viņi atgādinātu apgaismības laikmeta primitivismā iecienītos «dabas dižcilšus» vai – kas izrietētu no klasiskās antropoloģijas teorijas – dabas apdāvinātos pērtiķus, kuriem kaut kā nebija izdevies «atrast sevi». Bez kultūras cilvēki būtu nekur nederīgi briesmoņi ar atsevišķiem noderīgiem instinktiem, vēl jo mazāk tiem būtu tādu emociju, kādas mēs pazīstam, un nebūtu intelekta – galvas tiem būtu kā tukši spaiņi. Tā kā cilvēku centrālā nervu sistēma un jo sevišķi tās vainagojums tiklab lāsta, kā slavas nozīmē – smadzeņu garoza – augusi, stipri mijiedarbojoties ar kultūru, tā nespēj virzīt cilvēku uzvedībā vai organizēt pieredzi bez «vadības pulsts», ko veido nozīmīgu simbolu sistēmas. Leduslaikmetā notika kas visai svarīgs – bija jāatsakās no regularitātes un precizitātes, kādu iepriekš cilvēku uzvedībai nodrošināja smalka ģenētiska kontrole, un jāpakļaujas vispārējākai, bet, protams, tikpat reālai ģenētiskai kontrolei – elastīgākai un tādai, kas spēj labāk pielāgoties. Lai nodrošinātu papildu informāciju, kas ir ricībaspējas priekšnoteikums, cilvēkiem nekas cits neatlika kā arvien vairāk un vairāk paļauties uz kultūras piedāvātiem avotiem – nozīmīgu simbolu krājumiem. Šādi simboli tātad nav tikai cilvēku bioloģiskās, psiholoģiskās un sociālās eksistences izpausmes, instrumentārijs vai atbilstmes – tie ir tās priekšnoteikumi. Skaidrs, ka bez cilvēkiem kultūra nepastāv, bet līdzīgā kārtā bez kultūras nav arī cilvēku, un tas ir vēl zīmīgāk.

Rezumējot iepriekšteikto, cilvēki ir nepilnīgi jeb nepabeigti dzīvnieki, kuri pilnīgo sevi jeb pabeidz sevi ar kultūras starpniecību – un tā nav kultūra vispār, bet gan ļoti konkrētas tās formas: Malajas arhipelāga dobo tautas kultūra vai Javas salas iedzīvotāju kultūra, hopi indiāņu kultūra vai itāļu kultūra, augstākās šķiras kultūra un zemākās šķiras kultūra, akadēmiskā kultūra vai komerciālā kultūra. Jau bieži uzsvērta cilvēka lielā spēja mācīties un pielāgoties, bet vēl jo būtiskāka ir viņa ārkārtīgā atkarība no noteikta mācīšanās veida: no spējas aptvert jēdzienus, no īpašu simboliskās jēgas sistēmu apjēgsmes un izmantojuma. Beбри ceļ dambjus, putni vij ligzdas, bites šūnās krāj medu, paviāni veido sociālas grupas un peles vairojas saskaņā ar tādām mācīšanās formām, kas balstās lielākoties uz gēnos iekodētiem un attiecīgu ārējo stimulu dotiem rikojumiem: uz «fiziskām atslēgām», kas «pieslīpētas organiskām slēdzenēm». Cilvēki savukārt ceļ dambjus vai nojumes, uzkrāj pārtiku, apvienojas sociālās grupās

vai atrod sev dzimumpartnerus, vadīdamies pēc tādiem rīkojumiem, kas iekodēti rasējumos vai projektos, mednieku folklorā, morāles sistēmās un estētiskos spriedumos: jēdzieniskās struktūrās, kas piešķir formu bezveida sliecībām.

Cilvēki, kā viens rakstītājs trāpīgi teicis, dzīvo «informācijas plaīsā». Starp to, ko vēsta mūsu ķermenis, un to, kas mums jāzina, lai spētu dzīvot, ir vakuums, kas pašiem jāpiepilda, un mēs piepildām to ar informāciju (vai dezinformāciju), ko nodrošina kultūra. Cilvēka uzvedībā robežlīnija starp to, ko kontrolē iekšēji, un to, ko kontrolē kultūra, ir slikti iezīmēta un svārstīga. Dažas lietas pilnībā pakļautas iekšējai kontrolei: lai iemācītos elpot, mums kultūras padoms vajadzīgs tikpat maz kā zivij, lai tā iemācītos peldēt. Tikpat kā skaidrs, ka citas lietas nosaka lielākoties kultūra; izskaidrojumu tam, kādēļ daži paļaujas uz centralizētu plānošanu un citi – uz brīvo tirgu, neviens nemeklē ģenētiskā, lai arī tāda nodarbe varētu uzjautrināt. Cilvēku sarežģītā uzvedībā gandrīz viss ir tapis, mijiedarbojoties abām minētām kontroles formām. Cilvēku spēja runāt, visticamāk, ir iedzimta; spēja runāt dzimtā valodā vai svešvalodā, visticamāk, ir kultūrāla. Tas, ka cilvēki smaida, saņemot patīkamus stimulus, un viebjas, kad tie nav patīkami, visticamāk, ir stipri vien ģenētiski nosacīts (pat pērtiķi sašķoba sejas, sajutuši pretīgu smaku), bet sardoniskus smieklus un parodisku viebšanos tikpat droši var dēvēt par galvenokārt kultūrālu izpausmi, un to, šķiet, pierāda tas, kā Bali iedzīvotāji raksturo traku cilvēku – tāds cilvēks smaida (tāpat kā amerikānis), kad nav nekā, par ko priecāties. Starp «dzīves ierīcības pamatplānu», ko iezīmē gēni – runasdāvanām vai spēju smaidīt – un konkrēto rīcību, ko reāli īstenojam, runādami dzimtā valodā vai svešvalodā noteiktā tonī un balsī, miklaini smaidīdami visai kuteļīgās sociālās situācijās, atrodas sarežģīts nozīmīgu simbolu kopums, pēc kuriem vadoties, pirmo pārvēršam otrajā, proti, «ierīcības plānu» pārvēršam darbībā.

Tāpat kā pati nervu sistēma, arī mūsu idejas, vērtības, rīcība, pat emocijas ir kultūras veidojumi – tie gan veidoti no tieksmēm, spējām un dispozicijām, ar kādām esam piedzimuši, bet tik un tā tie ir veidoti. Šartras katedrāle ir celta no akmens un stikla, bet tā ir vairāk nekā akmens un stikls, tā ir katedrāle, turklāt nevis tikai viena no katedrālēm, bet konkrēta katedrāle, ko konkrētā laikā būvējuši noteikti konkrētas sabiedrības locekļi. Lai saprastu, ko tā nozīmē, lai uztvertu to tādu, kāda tā ir, jāzina vēl krietni vairāk par to, kādas ir akmens un stikla vispārējās īpašības, un krietni vairāk arī par to, kas kopīgs visām katedrālēm. Jāizprot – un,

manuprāt, tieši tas ir būtiski – īpatni jēdzieni par attiecībām starp Dievu, cilvēku un arhitektūru, jēdzieni, kas iemiesoti šajā katedrālē, jo tie noteikuši, kāda tā tapusi. Ar cilvēkiem ir gluži tāpat: viņi visi ir kultūras darinājumi.

IV

Lai cik ļoti apgaismības laikmeta pieeja cilvēka dabas definējumam atšķirtos no klasiskās antropoloģijas pieejas, viens abām ir kopīgs: tās būtībā ir tipoloģiskas. Tas tiecas konstruēt cilvēka tēlu – modeli, arhetipu, platonisku ideju vai tīru formu Aristoteļa stilā – attiecībā uz ko reāli cilvēki, jūs, es, Čērčils, Hitlers vai Borneo galvu mednieks, nav nekas vairāk kā atspoguļojumi, izkropļojumi, tuvinājumi. Apgaismotājiem šie būtiskie elementi bija jāatklāj, «noplēšot reāliem cilvēkiem kultūras izpušķojumus» un skatot, kāds ir to slēptais «dabiskais cilvēks». Klasiskajā antropoloģijā šis cilvēks bija jāatklāj, norādot uz kopīgām iezīmēm kultūrā un saskatot tajās cilvēku kā konsensuālu būtņi. Gan vienā, gan otrā gadījumā iznākums ir tāds, kā jau parasts, kad zinātniskas problēmas risina tipoloģiski: atšķirības starp indivīdiem un starp indivīdu grupām parādās kā samērā nesvarīgas. Individualitāti skata kā kaut ko ekscentrisku, savdabīgu – kā nejaūšu novirzi no vienīgā likumīgā pētījuma objekta, kas īstiem zinātniekiem dots: no nemainīga, normatīva tipa, kas ir pamatā visam. Lai arī cik pārdomāti šādu pieeju formulētu un cik attapīgi aizstāvētu, nedzīvs stereotips tajā pārmāc dzīvas detaļas: meklējot metafizisku lielumu, Cilvēku ar lielo burtu, tam upurē empīrisku lielumu, kas reāli ir sastopams, proti, cilvēku ar mazo «c».

Upuris ir gan nevajadzīgs, gan bezjēdzīgs: vispārēja teorētiska izpratne nav pretrunā ar konkrēto apstākļu izpratni, plašs uztvērumš – ar detaļu vērojumu. Zinātnisku teoriju, patiesībā arī zinātni vispār, jāvērtē pēc tās spējas no konkrētām parādībām atvedināt vispārējus izteikumus. Ja grib atklāt, ko nozīmē būt cilvēkam, to var atrast vienīgi meklējot, kādi ir cilvēki: un cilvēki pirmām kārtām ir daudzējādi. Tieši izpratusi šo daudzējādību – tās spektru, iedabu, pamatu un secinājumus, kas no tās izriet, varēsīm veidot tādu koncepciju par cilvēka dabu, kas būtu vairāk nekā statistikas ēna vai primitīvistu vīzija – kam piemistu gan saturīgums, gan patiesīgums.

Tā nonākam pie nodaļas virsraksta: atklājas, kā kultūras koncepcija ietekmē cilvēka koncepciju. Kultūra, aplūkota kā simbolisku paņēmieni kopums, ar ko kontrolē uzvedību, kā ārpussomatisku informācijas avotu kopums, nodrošina sasaisti starp to, kādas izaugsmes iespējas cilvēkiem piedāvā dabiskās dotības, un to, kāds patiesībā izveidojas katrs atsevišķs cilvēks. Kļūt par cilvēku nozīmē kļūt par individualitāti, un par individualitātēm kļūst, vadāmajiem no kultūras modeļiem, no vēsturiski radītām jēgas sistēmām, kas ļauj cilvēku mūžiem piešķirt formu, kārtību, nozīmi un virzienu. Izmantotie kultūras modeļi nav vispārēji, tie ir īpaši – modelis nav vis vienkārši «laulība», bet gan konkrētu priekšstatu kopums par to, kādi ir vīrieši un kādas ir sievietes, kā laulātiem vienam pret otru jāizturas vai kuram kuru pienāktos apprecēt; modelis nav vis «relīģija», bet gan ticība karmas riņķojumam, gavēšana noteiktā mēnesī vai paraža upurēt lopus. Cilvēks jādefinē, nevis ievērojot vienīgi iedzimtās spējas, kā viņu definēt lūkoja apgaismības laikmets, nedz arī ievērojot tikai cilvēka reālo uzvedību, kā mēģina darīt daudzi mūsdienu sociālo zinātņu pārstāvji, bet gan – vadoties no saiknes starp viņa spējām un uzvedību, vadoties no tā, kā šīs spējas pārtop uzvedībā, kā cilvēku potenciāls izpaužas atsevišķa cilvēka veikumos. Tieši cilvēka *karjerā*, tās raksturīgā virzībā var saziņēt – kaut arī tikai aptuveni – viņa dabu, un, lai gan kultūra ir tikai viens no šīs virzības būtiskiem elementiem, tā nebūt nav maznozīmīgākais. Kultūra veidojusi cilvēkus kā sugu, un tā noteikti turpina veidot vēl joprojām, bet tāpat kultūra veido cilvēkus arī kā konkrētas individualitātes. Tātad tas, kas visiem cilvēkiem kopīgs, nav nedz nemainīga, zemkultūras līmeņos ievērojama patība, nedz arī kāda vienošanās starpkultūru līmenī.

Dīvainā kārtā daudzi antropologu pētiņi cilvēki to, šķiet, izprot skaidrāk nekā paši antropologi, un, ja mazliet padomā, par to nemaz nav jābrīnās. Piemēram, Javas salā, kur esmu daudz strādājis, izsakās itin tieši: «Būt cilvēkam un būt javietim ir viens un tas pats.» Par maziem bērniem, bezjūtu laundariem, vientiešiem, vājprātīgiem un neģēļiem saka, ka viņi esot *ndurung djawa*, ka viņi «vēl nav javieši». «Normāls pieaugušais», kas spēj rīkoties atbilstīgi ārkārtīgi izkoptai uzvedības noteikumu sistēmai, kas spēj saskaņā ar izsmalcinātām estētikas normām uztvert mūziku, dejas, teātri vai tekstiliju ornamentus, kas klausā tikko uztveramiem rosinājumiem, ko sniedz dievišķais, kurš iemājo nesatraucamajā katra indivīda iekšupvērstajā apziņā, ir *sampun djawa*, «jau javietis», proti, jau cilvēks. Būt cilvēkam nozīmē, ka nevar elpot kā pagādās: elpa ir jākontrolē ar jogai līdzīgiem paņēmieniem, tā ka ieelpā un izelpā dzirdama paša Dieva balss,

kad Viņš izrunā savu vārdu «hu Allāh». Tas nozīmē, ka nevar runāt kā pagadās: katrā sociālā situācijā jāizrunā piemēroti vārdi un frāzes – attiecīgā intonācijā un pietiekami neuzbāzīgi. Tas nozīmē, ka nevar kā pagadās ēst: jāizvēlas noteikti ēdieni, kas pagatavoti noteiktā veidā, un ēdot jāievēro stingru maltītes etiķeti. Tas arīdzan nozīmē, ka nevar just, kā pagadās: jāizjūt noteiktas, tieši javiešiem iezīmīgas (un būtībā netulkojamās) emocijas – «pacietība», «savrupība», «rezignācija» un «cieņa».

Būt cilvēkam tād nozīmē būt nevis cilvēkam vispār, bet gan būt noteiktas ļaužu grupas pārstāvim, un cilvēki, protams, ir ļoti dažādi – kā saka javieši, «citās plāvās sienāži ir citādi.» Arī vienā sabiedrībā atzīst atšķirības – rīskopis zemnieks par cilvēku un par javieti top citādi nekā ierēdnis. Runa nav par toleranci un ētisku relativismu, jo ne jau visas cilvēciskuma izpausmes izpelnās vienādu atzinību un apbrīnu. Piemēram, Javas salā dziļu nopelumu izpelnās tās, ko piekopj turienes ķīnieši. Gribu uzsvērt, ka šie veidi ir dažādi, un, ja raugās no antropologa viedokļa, tad tieši sistemātiski pārlūkojot un analizējot šīs izpausmes – Amerikas Lielo līdzenu indijaņu bravūru, hinduistu apsēstību, franču racionālismu, berberu anarhismu, ziemeļamerikāņu optimismu (tā gan ir tikai virkne klišeju, kuras pašas par sevi nevajadzētu aizstāvēt), kļūst skaidrs, ko nozīmē būt cilvēkam vai ko tas var nozīmēt.

Īsi sakot, ja cilvēciskumu grib skatīt vaigu vaigā, jāatmet maldīgas klišejas, metafiziski tipi, tukšas analogijas un jāiedziļinās konkrētajā – lai varētu dziļāk aptvert ne tikai dažādu kultūru pamatiezīmes, bet arī to, kādas pamatiezīmes ir dažādām grupām piederīgiem indivīdiem katrā no kultūrām. Šajā jomā pie vispārējā, pie pamatpatiesību atklāsmes noved interese pret atsevišķo, no apstākļiem atkarīgo, konkrēto, taču tā ir tāda interese, ko sakārto un ievirza teorētiskas analīzes formas, pie kurām esmu pakavējies – formas, kā analizēt fizisko evolūciju, nervu sistēmas funkcionēšanu, sociālo organizāciju, fizioloģiskus procesus, kultūras modeļu darbību un līdzīgas lietas, un jo īpaši svarīgi ir ievērot, lai šo parādību mijiedarbība nepaliktu novārtā. Tātad šis ceļš, tāpat kā kā jebkurš patiesu meklējumu ceļš, ved cauri baisai sarežģītībai.

«Ja neuzrunāsi viņu brīdi,» raksta Roberts Lovels* gan ne par kādu antropologu, kā varētu domāt, bet par citu ekscentrisku cilvēka dabas pētītāju – Natanjelu Hotornu (*Nathaniel Hawthorne*):

Ja neuzrunāsi viņu vien brīdi,
jūs redzēsiet: viņš nolieks galvu

dziļāk un dziļāk grims domās,
skatienu pievērsis kādam olim,
lauskai, vienkāršam augam,
pavisam parastām lietām,
itīn kā rastu tur atbildi.
Satraukts skats ceļas,
kā zagšus, apmulsis, nemierā,
no apceres par patiesību
un beznozīmību.¹⁴

Antropologs, nolīcis pār oļiem, lauskām un vienkāršiem augiem, arī prāto gan par patiesību, gan beznozīmību, vienubrīd neskaidri nomanīdams tajā – vismaz pats viņš tā domā – paša interesanto, mainīgo tēlu.

¹⁴ Citēts no: Robert Lowell, *For the Union Dead*, Farrar, Straus & Giroux, Inc., and Faber & Faber, Ltd., 1964, p. 39.

3. nodaļa. KULTŪRAS IZAUGSME UN PRĀTA EVOLŪCIJA

Apgalvojums, pie kāda nereti nonāk teorētiski, proti, ka *prāta vieta ir pats prāts*, nav patiess, jo pat metaforiskā nozīmē prāts nav vieta. Gluži otrādi, prāta vieta var būt pie sāha galdiņa, uz skatuves, pie zinātnieka darbagalda, tiesneša krēslā, kravas mašīnas šofera sēdekli, mākslinieka darbnīcā un futbola laukumā, kur cilvēki mulķīgi vai gudri strādā un spēlē. Vārdā prāts nesauc nedz cilvēku, kas strādā vai draiskojas aiz necaurredzama aizslietņa, nedz vietu, kur dara darbu vai spēlē spēles, nedz arī darbarīku vai spēlē izmantotu mehānismu.

Gilberts Rails

I

Biheivioristikas vēsturē *prāta (mind)* jēdzienam bijusi neparasta divēja nozīme. Tie, kas šādas pētniecības attīstību uzskatījuši par fizikas metožu tiešu pārnesumu uz organiskās dabas pētniecību, vārdu «prāts» lietojuši kā tādu izsūtāmo – attiecinājuši to uz visām metodēm un teorijām, kas nav atbildušas itin heroiskā «objektīvisma ideāla» kritērijiem. Tādi apzīmējumi kā atskārta, izpratne, jēdzieniska domāšana, tēli, idejas, izjūtas, atspoguļojums, fantāzija un tamlīdzīgi apzīmogoti kā mentāliski, «t.i., apziņas subjektivitātes saindēti,» un to izmantojums nopelts kā zinātnieku nožēlojama nespēja pašiem sevi kontrolēt¹⁵. Citi turpreti uzskatījuši: mainoties izziņas priekšmetam – fizikālām parādībām paliekot otrā plānā un uzmanības lokā nonākot organiskām parādībām, un jo sevišķi priekšplānā

¹⁵ M. Scheerer, «Cognitive Theory» // *Handbook of Social Psychology* (Reading, Mass., 1954).

izvirzoties cilvēciskām parādībām, plašākā perspektīvē jāpārskata teorētiskā pieeja un pētījumu norise. Viņi vārdu «prāts» parasti lietojuši kā pamācīgu jēdzienu, kam drīzāk jānorāda uz izpratnes nepilnībām nekā jānovērš tās, drīzāk jāuzsver, cik tālu aizsniedzas pozitīvas zinātnes robežas, nevis jāpaplašina tās. Šie domātāji par minēto vārda pamatfunkciju uzskata pieskirt kaut vai aptuvenu, toties intuīcijā pamatotu izteiksmi stingrajai pārliecībai, ka cilvēku pieredzei ir sava, iekšēji nozīmīga kārtība, kuras dimensijas paliek ārpus fizikālās teorijas (un tādējādi arī ārpus pēc fizikālās teorijas parauga modelēto psiholoģisko un sociālo teoriju) uzmanības loka. Šādu nostāju iemieso Šeringtona (*Sherrington*) tēlotais «atkailinātais prāts» – «viss, kas dzīvē svarīgs. Tā ir vēlme, aizrautība, patiesība, mīlestība, zināšanas un vērtības» – kas kļūst «pa telpisko pasauli spokaināki nekā paši spoki». Minētās nostājas pretmets savukārt ir Pavlova nostāja: viņš mēdzis iekasēt sodanādu no ikkatra sava studenta par to vien, ka tas viņa laboratorijā izrunājis kādu uz prāta sfēru attiecinātu vārdu.¹⁶

Patiesībā apzīmējums «prāts» kā zinātnisks jēdziens izmantots vien atsevišķos izņēmuma gadījumos, un parasti tas lietots kā retorisks līdzeklis – pat gadījumos, kad tas nav drīkstēts. Precīzāk sakot, ar šo vārdu nevis definēts kāds process, bet gan vēstīts par bailēm – pirmkārt, par bailēm no subjektīvisma un otrkārt no mehānicisma – un reizumis ar šīm bailēm kaut kas arī panākts. Klārks Halls (*Clark Hull*) svinīgi brīdina: «Ļoti iespējams, ka pat piesardzīgākie un pieredzējušākie domātāji, kas pilnībā apzinās antropomorfā subjektīvisma iedabu un ar to saistītos draudus, var ļauties tā kārdinājumiem.» Profilaksei Halls piedāvā stratēģiju – aplūkot uzvedību tāpat kā suņa, baltās pelītes vai – visdrošāk – robota izturēšanos.¹⁷ Gordons Olports (*Gordon Allport*) domā gluži pretēji: viņš saskata tādā pieejā draudus cilvēka cieņai, iebilzdams, ka «mūsu izmantotiem modeļiem trūkst tālredzības jautājumā par to, kas ir morāles būtība. (...) Pie radums radījis atkarību no mašīnām, žurkām vai mazuliem, kas liek pārāk uzsvērt perifēras, uz signāliem orientētas vai ģenētiskas cilvēka uzvedības iezīmes un neļauj pievērst pienācīgo uzmanību centrālām, uz nākotni vērstām vai simboliskām iezīmēm.»¹⁸ Par spīti pretrunīgiem raksturojumiem,

¹⁶ C. Sherrington, *Man on His Nature*, 2nd ed. (New York, 1953), p. 161; L. S. Kubie, «Psychiatric and Psychoanalytic Considerations of the Problem of Consciousness» // *Brain Mechanisms and Consciousness*, ed. E. Adrian et. al. (Oxford, England, 1954), pp. 444–467.

¹⁷ C. L. Hull, *Principles of Behavior* (New York, 1943).

¹⁸ G. W. Allport, «Scientific Models and Human Morals» // *Psychol. Rev.* 54 (1947): 182–192.

ko izpelnījies spoks, kas vajā cilvēkpētniecību, nav tomēr nekāds liels brīnums, ka nesen izveidojusies grupa psihologu, kas, nonākuši pretrunās starp vēlmi analizēt būtiskus cilvēka uzvedības aspektus tā, lai tas pārliecinātu, un vēlmi vadīties pēc zinātniskās objektivitātes kritērijiem, visai izmisuši attapās, ka izjūt kārdinājumu ķerties pie kara viltības un saukt sevi par «subjektīviem biheivioristiem.»¹⁹

Runājot par jēdziena «prāts» lietojumu, stāvoklis ir visai nožēlojams, jo ārkārtīgi noderīgs nojēgums, kuram turklāt nav precīza ekvivalenta, ja nu vienīgi arhaiskais «psihe» (*psyche*), pārvērsts tādā kā dialekta vārdā. Vēl jo nožēlojamāks šis stāvoklis ir tādēļ, ka bailēm, kuru dēļ minētais termins tā izkropļots, visbiežāk nav nekāda pamata, tās ir vien gaisīgas atbalsis no lielā parodētā pilsoņkara starp materiālismu un duālismu, ko izraisīja Ņūtona sāktā revolūcija. Mehānisms, kā teicis Rails, ir tikai bubulis, jo bailes no tā dibinās pieņēmumā: apgalvojums, ka vienu un to pašu norisi vada mehāniski likumi un morāli principi, esot pretrunīgs. Bet vai tad golfa spēlētājs nevar vienā un tai pašā laikā izjust atkarību no ballistikas likumiem, ievērot golfa spēles noteikumus un spēlēt eleganti?²⁰ Taču arī subjektīvisms ir bubulis, jo bailes no tā dibinās tikpat savpatnā pieņēmumā: tā kā es nevaru zināt nedz, ko tu pagājušo nakti sapņoji, nedz ar kādu nolūku ielāgoji nesakarīgu zilbju virkni, nedz kā uztvēri mācību par bērnu samaitātību, ja vien tu pats man nepastāsti, vienīgais pamats jēlkādam manai teoretizēšanai par to, kāds svars tamlīdzīgiem mentāliem faktiem ir tavā uzvedībā, var būt maldīga «antropomorfska» analogija – es spriežu pēc tā, ko zinu (vai domāju, ka zinu) par šādu faktu svaru pats savā uzvedībā. Lašleja (*Lashley*) dzēlīgā piezīme, ka «metafiziki un teologi pavadījuši tik daudz gadu, risinādami nostāstus par [prātu], ka sākuši ticēt cits cita fantāzijām,» nav precīza vien tajā ziņā, ka viņš aizmirsis piemetināt – daudzi jo daudzi biheivioristi ir savulaik aizrāvušies ar tādu pašu kolektīvu autismu.²¹

Lai rehabilitētu prātu kā noderīgu zinātnisku jēdzienu, visbiežāk piedāvāts pārveidot to par darbības vārdu vai divdabi: «Prāts ir prātošana (*mind is minding*), organisma kā vienota veseluma, kā sevī sakārtotas vienības reakcija. (...) [Lūk, viedoklis], kas atsvabina mūs no neauglīgas un stingas

¹⁹ G. A. Miller, E. H. Galanter, and K. H. Pribram, *Plans and Structure of Behavior* (New York, 1960).

²⁰ G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949).

²¹ K. S. Lashley, «Cerebral Organization and Behavior» // *The Brain and Human Behavior*, ed. H. Solomon et al. (Baltimore, 1958).

metafizikas vārdiskām važām un ļauj brīvi sēt un ļaut laukā, kas nes augļus.»²² Taču šādi sakopt minēto jēdzienu nozīmē arī piekrist skolassolā dzirdētajam, ka «lietvārds ir vārds, kas apzīmē priekšmetu, dzīvu būtni vai parādību,» – kas taču vispār neatbilst īstenībai. Angli, tiklab dabiskā, kā zinātniskā valodā, paradusi izmantot lietvārdus kā dispozīciju apzīmējumus (un savādāk patiesībā nemaz nespēj), proti, kā vārdus, kas apzīmē spējas un sliekšmes, nevis lielumus vai darbības.²³ Ja no skatuves jāpazūd «prātam», tad reizē ar to jāiet prom arī «ticībai», «cerībai» un «labdarībai», kā arī «cēlonim», «spēkam» un «gravitācijai», un «motīvam», «lomai», un «kultūrai». «Prāts ir prātošana» varbūt izklausās tā nekas, «zinātne ir zinātniskošana» – vēl ciešami.²⁴ Taču «superego ir superegoēšana» skan mazliet neveikli. Un – vēl jo svarīgāk – lai gan daļa «prāta» apjukuma dūmakas patiesām izveidojusies tādēļ, ka šis jēdziens maldīgi pielīdzināts lietvārdiem, kuri apzīmē cilvēkus, dzīvas būtnes, vietas vai lietas, minētā dūmaka izplūst no avotiem, kas ir daudz dziļāki par valodas avotiem. Tādējādi šā jēdziena pārvēršana par darbības vārdu reāli nebūt nespēj nosargāt no «neauglīgās un stingās metafizikas.» Subjektīvistī tāpat kā mehānicisti ir cilvēki ar neierobežotu izdomas spēju, un okultu lielumu taču var vienkārši aizstāt ar okultu darbību, kā tas notika, piemēram, ar «introspekciju» jeb sevī ielūkošanos.

No zinātnes viedokļa raugoties, identificēt prātu ar uzvedību, šo «organisma kā vienota veseluma reakciju», nozīmē parādīt prātu tikpat nevajadzīgu un lieku, kā identificējot ar kādu «par spoku spokaināku» lielumu. Nav tiesa, ka vieglāk rast attaisnojumu vienas realitātes pārveidei citā nekā tās pārveidei par nereālo: burvja rokās nonācis, trusis pazūd gan tad, kad to pārvērs par zirgu, gan tad, ja pārtop par kentauru. «Prāts» ir termins, kas apzīmē noteiktas prasmes, sliekšmes, iemaņas, tieksmes, ieradumus; Djūija vārdiem runājot, tas attiecas uz «aktīvu un atsaucīgu fonu, kas arvien ko modri gaida un nodarbojas ar it visu, kas iekļūst tā lokā.»²⁵ Un vispār tas nav nedz darbība, nedz lieta, bet gan sakārtota dispozīciju sistēma, kura rod izpausmi dažās darbībās un dažās lietās. Kā norāda Rails, ja neveikls cilvēks nejauši pakļūp, nedomājam taču, ka viņa kustības šai gadījumā atvedināmas no prāta darbības, bet, ja ar nolūku klūp klauns, tiešām uztveram kā iederīgu turpmāko:

²² I. A. White, *The Science of Culture* (New York, 1949).

²³ Ryle, *The Concept of Mind*.

²⁴ White, *The Science of Culture*.

²⁵ J. Dewey, *Art as Experience* (New York, 1934).

Klauns apķēribu var izrādīt klupšanā un kūleņošanā. Viņš klūp un met kūleņus tieši tāpat kā neveikli cilvēki, vienīgā atšķirība ir tā, ka viņš to dara ar nolūku un pēc ilgas vingrināšanās, un vispiemērotākā brīdī, un tur, kur viņu var vērot bērni, un tā, lai nesasistos. Skatītāji aplaudē viņa prasmei izlikties par neveikli, nevis kādam slēptam papildu priekšnesumam, ko viņš izpildījis «savā galvā». Viņi apbrīno redzamo priekšnesumu – nevis tādēļ, ka tas izriet no kāda slēpta iekšēja cēloņa, bet gan tādēļ, ka ir prasmīgi izpildīts. Tomēr prasme nav rīcība. Tādēļ par to nevar sniegt liecības, lai gan zināmas liecības pastāv. Patiešām, atzīt, ka priekšnesumā izpaužas prasme, nozīmē dot tai vērtējumu, ievērojot arī faktoru, kuru atsevišķi nofotografēt nav iespējams. Taču priekšnesumā izmantoto prasmī nevar atsevišķi nofotografēt ne jau tādēļ, ka tā būtu okulta vai spokaina norise, bet gan tādēļ, ka tā vispār nav norise. Tā ir dispozīcija jeb tiekšmju komplekss, un no loģikas viedokļa dispozīcija ir tāds «aplams» faktors, ko var vai nevar redzēt, ko var vai nevar fotografēt, ieskaņot. Gluži tāpat kā paradums runāt skaļi pats par sevi nav nedz skaļš, nedz kluss, jo uz šo apzīmējumu nevar attiecināt predikātus «ir skaļš» vai «ir kluss», vai tāpat kā uzņēmība pret galvassāpēm tā paša iemesla dēļ nav nedz neciešama, nedz ciešama, tā arī prasmes, gaumes un sliecības, ko izmanto ārēji novērojamā vai iekšējā darbībā, nav nedz ārēji novērojamas, nedz iekšējas, nedz tādas, par kurām var sniegt liecības, nedz arī bez kādas liecības.²⁶

Līdzīga argumentācija attiecināma uz objektiem; par nostāstos pazīstamo degošo cūku, kam uguni tai pat reizē, kad paša mājai, nejausi pielaidis kāds ķīnietis, taču neteiksim, ka tā ir «cepta» – ja nu vienīgi metaforiskā nozīmē – lai gan ķīnietis esot to notiesājis. Nekādas prāta spējas, kas būtu saucamas par «zināšanām kulinārijā», notikušajā neizmantoja. Bet otru tādu cūku, ko nu jau mācību guvušais ķīnietis būtu izcepis, vēlreiz (šoreiz ar nolūku) nodedzinādams māju, var vērtēt no kulinārijas viedokļa, jo šai gadījumā cepetis būtu tapis prāta spēju rezultātā, lai cik arī primitīvas tās liktos. Empīrijas limenī šādi spriedumi var izrādīties aplami; cilvēks, iespējams, tiešām paklupa, kad šķita, ka viņš tēlo klaunu, arī cūku kāds tiešām varēja būt izcepis, kad tā šķita vien apdegusi. Galvenā doma ir šāda: skatīdami prātu kā organisma atribūtu, nerunājam nedz par organisma darbībām, nedz par to rezultātiem vispār, bet gan par organisma iemaņām un dispozīciju izpildīt noteiktas darbības un panākt noteiktus rezultātus, par iemaņām un sliekšmi, par kuru, protams, spriežam pēc fakta, ka cilvēks dažkārt tiešām veic tādas darbības un panāk tādus rezultātus. Šajā apstākļi nav nekā pārpasaulīga; tas tikai norāda, ka valodā, kurā trūktu apzīmējumu dispozīcijām, būtu ārkārtīgi grūti zinātniski aprakstīt

²⁶ Ryle, *The Concept of Mind*, p. 33.

un analizēt cilvēka uzvedību un ka tās jēdzieni savā attīstībā piedzīvotu smagus kropļojumus. Piemēram, arapešu valodā skaitīt pēc kārtas nozīmē teikt: «viens, divi, divi un viens, viens, viens suns (t.i., «četri»), viens suns un viens, viens suns un divi, viens suns un divi un viens, divi suni... utt.» – tādā valodā matemātika attīstās kropli, jo skaitīšana ir ļoti apgrūtināta: cilvēkiem skaitīšana līdz diviem suniem un diviem suniem, un vēl diviem suniem (t.i., līdz «divdesmit četri») prasa tādu pūliņus, ka uz lielāku skaitu viņi vienkārši norāda, teikdami «daudz».²⁷

Tā nu minētais vispārējais jēdzieniskais satvars ļauj spriest par cilvēka prāta dzīves bioloģiskām, psiholoģiskām, socioloģiskām un kultūras determinantēm reizē, neizvirzot vispār nekādas redukcioniskas hipotēzes. Tas iespējams tādēļ, ka iemaņas kādā jomā vai sliekšme uz noteiktām nodarbēm nav nedz lielums, nedz priekšnesums un tādejādi nepakļaujas redukcijai. Gadījumā ar Raila klaunu, var teikt – bez šaubām, neprecīzi – ka viņa klupšanu var reducēt uz virkni nosacījuma refleksu, taču es nevaru teikt, ka uz tiem reducējama arī viņa prasme, jo, teikdams, ka viņam piemīt prasme, es domāju vienīgi to, ka viņš prot kļūpt. Izteikumu «klauns prot kļūpt» gan vienkāršojot var pārfrazēt: «(šis organisms) var (uzrādīt minēto refleksu virkni)», taču no vārda «prot» šai teikumā var atbrīvoties, vienīgi aizstājot to ar «ir spējīgs», «tam ir iemaņas» utt., kas nenozīmē veikt redukciju, bet gan tikai īstenot nemateriālu «nobīdi» no darbības vārda uz īpašības vārdu vai lietvārdu. Analizējot prasmes, var vienīgi parādīt, kāda ir (vai nav) to atkarība no daudzējādiem faktoriem, teiksim, no nervu sistēmas visā tās sarežģītībā, no apspiestām vēlmēm, ko var izrādīt, no sociālo institūtu, tādu kā cirks, pastāvēšanas vai kultūrā sakņotas tradīcijas satīriski atveidot neveiklību. Ja zinātniskā apraksta valodā ir ietverti dispozīciju predikāti, tie nepazūd, kad notiek pārlēcieni no viena apraksta «līmeņa» uz citu. Un, ja to atzīst, var atbrīvoties no veselas gūzmas pseido-problēmu, aplami formulētu jautājumu un nereālu baīļu.

Laikam gan nevienā pētījumā jomā vairīšanās no mākslīgi darinātiem paradoksiem nav tik noderīga kā prāta evolūcijas izpētē. Cilvēka mentalitātes izcelsmes meklējumus kā smags slogs pagātnē māca gandrīz visi klasiskie antropoloģiskie maldi – etnocentrisms, pārliecīga uzmanības koncentrēšana uz cilvēka unikalitāti, vēstures rekonstrukcija iztēlē, jēdziens par kultūru kā pārorganisku realitāti, apriori pieņēmumi par evolucionāro

²⁷ M. Mead, «Comment» // *Discussions in Child Development*, ed. J. Tanner and B. Inhelder (New York, n.d.), 1: 480–503).

pārmaiņu stadijām – tādēļ šie meklējumi bieži vien izpelnījās sliktu slavu vai, labākā gadījumā, palika bez ievēribas. Bet pārprastas atbildes neatceļ likumīgi izvirzītus jautājumus – un viens no tiem ir: kā cilvēks ticis pie prāta? Ciktāl tas attiecas uz antropoloģiju, dispozicionālai atbildei uz jautājumu «Kas ir prāts?» ir ļoti svarīga priekšrocība – tā ļauj atkal ķerties pie klasiskas problēmas, neatdzīvinot klasiskos strīdus par to.

II

Pagājušā pusgadsimta laikā uzmanības lokā ir bijuši divi viedokļi par cilvēka prāta evolūciju, abi nepilnīgi. Pirmais ir tēze, ka tie procesi cilvēka domāšanā, ko Freids (*Freud*) sauca par «primāriem» – aizstāšana, apvēršana, kondensācija un tamlīdzīgi – no filoģenēzes viedokļa esot agrināki nekā tie, ko Freids sauca par «sekundāriem» – mērķtiecīgiem, loģiski sakārtotiem, tādiem, kas iesaista sapratni, un tamlīdzīgi.²⁸ Antropoloģijā šī tēze ir pamatota ar pieņēmumu, ka varot kultūras modeļus vienkārši identificēt ar domāšanas formām.²⁹ Saskaņā ar tādu pieņēmumu, ļaužu grupām, kam nav pieejami modernās zinātnes piedāvātie kultūras resursi, kurus Rietumos – vismaz dažos noteiktos kontekstos – jo sekmīgi izmanto mērķtiecīgā spriestspēja, *ipso facto** trūkst pašu intelekta iemaņu, kam šie resursi kalpo; it kā arapešu ieslogotība «viens», «divi» un «suns» kombinācijās būtu nevis viņu matemātiskās izveicības trūkuma cēlonis, bet gan tās iznākums. Ja šim argumentam vēl pievienojam nepamatoto empīrisko vispārinājumu, ka cilšu tautas tos trūcīgos kultūras resursu krājumus, kādi nu tām tomēr ir, intelekta nodarbināšanai izmanto retāk un ne tik neatlaidīgi un piesardzīgi kā rietumu tautas, tad, lai novestu šo argumentu līdz galam, izteikumam, ka domāšanas primārais process filoģenētiski aizsācies agrāk nekā sekundārais, vēl tikai «jāuzliek kronis» ar kļūdaino skatījumu uz cilšu tautām kā cilvēciskuma primitīvām formām, «dzīvām fosilijām».³⁰

²⁸ S. Freud, «The Interpretation of Dreams» // *The Basic Writings of Sigmund Freud*, ed. A. A. Brill (New York, 1938), pp. 179–548; S. Freud, «Formulations Regarding Two Principles in Mental Functioning» // *Collected Papers of Sigmund Freud* (London, 1946), 4: 13–27.

²⁹ L. Levy-Bruhl, *Primitive Mentality* (London, 1923).

³⁰ Kā atzīmējis Halovels (A. I. Hallowell, «The Recapitulation Theory and Culture» // viņa *Culture and Experience* [Philadelphia, 1939], p. 14–31), šis izteikums radīs atbalstu

Reaģējot uz šo maldu savijumu, radās cits uzskats par cilvēka prāta evolūciju, proti, ka prāts tā mūsdienu formā esot kultūras apguves priekšnosacījums, turklāt kultūras izaugsmei pašai prāta evolūcijā neesot bijis nekādas nozīmes:

Putns atmeta vienu kustību orgānu pāri, lai iegūtu spārnus. Tā, pārveidojot daļu agrākas spējas, viņš ieguva jaunu spēju. (...) Līdzmērīga turpretī piešķirusi cilvēkiem jaunu spēju, nedz mazinot, nedz arī traucējot izmantot kādu no tām spējām, kas viņiem jau piemitušas. Tā nav izraisījusi nekādas redzamas pārmaiņas nedz cilvēka ķermenī, nedz arī prāta iemaņās.³¹

No šā argumenta savukārt izriet divi secinājumi, un, antropoloģiskiem pētījumiem vēršoties plašumā, viens no tiem – mācība par cilvēces psihisko vienotību – guvis aizvien bagātīgāku empīrisku pamatojumu, savukārt otrs – «kritiskā momenta» teorija par kultūras parādīšanos – to arvien vairāk zaudējis. Mācība par cilvēces psihisko vienotību, ko, cik man zināms, tagad neapšaubā neviens cienījams antropologs, ir tikai tiešs pretmets teorijai par pirmatnējo cilvēku mentalitāti: tā apgalvo, ka no domāšanas procesu fundamentālās iedabas viedokļa dažādās cilvēka rases būtiski neatšķiras savā starpā. Ja mūsdienīga prāta pastāvēšanu uzskata par kultūras apguves priekšnosacījumu, tas, ka mūsdienās kultūra piemīt visām cilvēku grupām, mācību par psihisko vienotību, protams, pārvērš vienkāršā tautoloģijā; tomēr šo izteikumu empīriski pamato milzīgs etnogrāfisku un psiholoģisku liecību klāsts neatkarīgi no tā, vai tas ir īsti tautoloģisks vai ne.³²

Savukārt kritiskā momenta teorija postulē, ka primātu filoģenēzē kultūras apguves iemaņas attīstījušās pēkšņi, un tās izraisījis notikums, ko var raksturot kā: «visu vai neko».³³ Vienubrīd nu vairs neatsaucamajā

arī nekritiskā Hekeļa (*Haeckel*) tagad jau atspēkotā «rezumējuma likuma» pielietojumā: saskaņā ar šo «likumu» pieņēmums par paralēlām bērnu, psihotiku un mežoņu domāšanā tika izmantots kā «liecība» par autisma filoģenētisko prioritāti. Doma, ka primārie procesi pat ontogēnēzē nav agrīnāki par sekundārajiem, izteikta sekojošos darbos: H. Hartmann, «Ego Psychology and the Problem of Adaptation» (saīsināts tulkojums) // *Organization and Pathology of Thought*, ed. D. Rappaport (New York, 1951), pp. 362–369 un H. Hartmann, E. Kris, and R. Lowenstein, «Comments on the Formation of Psychic Structure» // *The Psychoanalytic Study of the Child* (New York, 1946), 2: 11–38.

³¹ A. L. Kroeber, *Anthropology* (New York, 1948).

³² C. Kluckhohn, «Universal Categories of Culture» // *Anthropology Today*, ed. A. L. Kroeber (Chicago, 1953), pp. 507–523; skat. arī Kroeber, *Anthropology*, p. 573.

³³ Kroeber, *Anthropology*, pp. 71–72.

hominidizācijas vēsturē esot notikusi brīnumaina, tiesa, no ģenētikas vai anatomijas viedokļa varbūt gluži nenozīmīga organiska pārmaiņa, vistīcamāk – smadzeņu garozas struktūrā, un šās pārmaiņas iznākumā dzīvnieks, kura vecāki nebija izrādījuši sliekšmi «sazināties, mācīties un mācīt, izdarīt vispārīnājumus par atsevišķu izjūtu un attieksmju bezgalīgo virkni», tādu sācis izrādīt, un «tādējādi varējis sākt darboties kā kultūras saņēmējs un tālākodevējs un uzkrāt to.»³⁴ Reizē ar viņu pasaulē nākusi kultūra, un pēc dzimšanas tā sākusi pati savu ceļu – augusi pilnīgi neatkarīgi no cilvēka turpmākās organiskās evolūcijas. Konceptuāli šo procesu, kurā radušās mūsdienu cilvēku iemaņas veidot un izmantot kultūru, šo prāta iezīmīgāko īpašību, atspoguļo kā tādu, kurā margināla kvantitatīva pārmaiņa izraisījusi radikālu kvalitatīvu atšķirību: tāpat notiek ar ūdeni, kas pakāpeniski atdziest, līdz 0° pēc Celsija skalas pēkšņi sasalst, un lidmašīnu, kas ripo pa zemi, uzņemot ātrumu, līdz var pacelties gaisā.³⁵

Runa gan nav nedz par ūdeni, nedz par lidmašīnām, un jājautā, vai vispār var novilkt krasu robežliniju starp cilvēku, kas piesavinājies kultūru, un cilvēkveidīgo, kas nepazīst kultūru. Ja meklē analogiju, piemērotāka droši vien būtu kāda no vēstures aizgūtā, teiksim, konsekventā, pakāpeniskā viduslaiku Anglijas pārtapšana jaunlaiku Anglijā. Tā kā hominīdu izcelsmes perspektīvē arvien biežāk aplūko australopiteku fosilijas, ko visupirms uzgāja Dienvidāfrikā, bet ko tagad atrod arī daudzās citās vietās, tad fiziskās antropoloģijas jomā jo straujāk pieņemas šaubas, vai par cilvēka parādīšanos var runāt tā, «it kā viņš no pulkveža pēkšņi būtu paaugstināts par brigādes ģenerāli un būtu zināms, kurā dienā tas noticis.»³⁶ Fosilijas, kas attiecināmas uz vēlīno pliocēnu un agrīno pleistocēnu, t.i., uz laiku pirms trim vai četriem miljoniem gadu, atklāj gluži negaidītu salikumu – gan primitīvu, gan sarežģītu morfoloģisko iezīmju mozaīku, no kurām vislielāko ievērību izpelnās iegurņa un kāju uzbūve, kas stipri atgādina mūsdienu cilvēka iegurņa un kāju uzbūvi, un galvaskausa ietilpība, kas daudz nepārsniedz tagad sastopamo pērtiķu galvaskausu tilpumu.³⁷ Lai gan

³⁴ Turpat.

³⁵ Turpat; White, *The Science of Culture*, p. 33.

³⁶ W. W. Howells, «Concluding Remarks of the Chairman» // *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950): 70–86.

³⁷ Par oriģināliem atklājumiem australopiteku pētniecībā skat. R. A. Dart, *Adventures with the Missing Link* (New York, 1959); nesen tapis pārskats: P. V. Tobias, «The Taxonomy and Phylogeny of the Australopithecines» // *Taxonomy and Phylogeny of Old World Primates with Reference to the Origin of Man*, ed. B. Chiarelli (Turin, 1968), pp. 277–315.

sākotnēji tādu savienojumu – «cilvēkam raksturīgu» pārvietošanos uz divām kājām un «pērtiķim raksturīgas» smadzenes – skaidroja kā zīmi, ka australopiteki esot strupceļš, kas atzarojies gan no hominīdu, gan no cilvēkveida pērtiķu attīstības līnijas, mūsdienās vairākums pētnieku piekrīt Huelzam (*Howells*), ka «pirmiem hominīdiem smadzenes bija mazas, viņi bija pirms īsa laika nostājušies uz divām kājām protoaustralopitekveida hominoidi un tas, ko parasti saprot ar vārdu «cilvēks», ir šās grupas vēlināka forma ar sekundāriem pielāgojumiem – kam smadzenes kļuva aizvien lielākas un kam pārveidojās tā pati skeleta uzbūve.»³⁸

Tā kā hominīdi ar mazajām smadzenēm sāka stāvēt vairāk vai mazāk taisni, viņi vairs neizmantoja rokas, lai pārvietotos, un varēja sākt darināt rīkus, kā arī, iespējams, medīt sīkus dzīvnieciņus. Tā kā viņu smadzeņu tilpums nepārsniedza 500 kubikcentimetrus, diez vai viņi varēja būt attīstījuši kultūru, ko varētu salīdzināt, teiksim, ar Austrālijas aborigēnu kultūru, vai arī valodu šā vārda mūsdienu nozīmē.³⁹ Australopiteki, šķiet, bija «gadījuma darba strādnieki», kas acīmredzot spēja apgūt tikai atsevišķus kultūras elementus – vienkāršu darbarīku izgatavošanu, sporādiskas medicīnas un varbūt kādu saziņas sistēmu, kas bija attīstītāka nekā mūsdienu pērtiķiem, bet vēl nebija īsta valoda – un tas liek diezgan nopietni apšaubīt «kritiskā momenta» teorijas pamatotību.⁴⁰ Tā kā *Homo sapiens* smadzenes ir aptuveni trīskārt lielākas nekā australopiteka smadzenes, cilvēka smadzeņu garoza faktiski veidojusies gandrīz tikai laikā, kad kultūra jau bija sākusies, nevis pirms tā, un to gandrīz nav iespējams izskaidrot, ja uzskata,

³⁸ Vārds «hominoids» apzīmē kā tagad sastopamo, tā arī izmirušo dzīvnieku apakšskārto, kurai pieder gan cilvēki, gan cilvēkveida pērtiķi (gorillas, orangutāni, šimpanzes un giboni), savukārt ar vārdu «hominīds» – gan vēl sastopamo, gan izmirušo dzīvnieku dzimtu, kurai pieder cilvēks, bet nepieder pērtiķi. Citāds viedoklis pausts grāmatā: E. Hooton, *Up From the Ape*, rev. ed. (New York, 1949); par antropologu panākto vienošanos skat.: Howells, «Concluding Remarks of the Chairman.» Apgalvojums, ka australopiteki bijuši «*prīmīvie hominīdi*», manuprāt, tagad jāpārskata.

³⁹ Vispārējs apskats rodams rakstā: A. I. Hallowell, «Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective» // *The Evolution of Man*, ed. S. Tax (Chicago, 1960), pp. 309–372. Sešdesmitajos gados un septiņdesmito gadu sākumā šos jautājumus pārrunāja aizvien biežāk un tārpīgāk. Daudzas atsauces uz to rodamas pārskatā: R. L. Holloway and Elizabeth Szinyei-Merse, «Human Biology: a Catholic Review» // *Biennial Review of Anthropology*, 1971, ed. B. J. Siegel (Stanford, 1972), pp. 83–166.

⁴⁰ «Kritiskā momenta» teorijas vispārējs vērtējums jaunāko antropoloģijas pētījumu perspektīvā rodams rakstā: C. Geertz, «The Transition to Humanity» // *Horizons of Anthropology*, ed. S. Tax (Chicago, 1964), pp. 37–48.

ka kultūras iemaņas ir galvenais iznākums kvantitatīvi mazām, bet kvalitatīvi metastātiskām pārmaiņām, kas atgādina ūdens agregātstāvokļa maiņu.⁴¹ Tagad par maldīgu atzīst ne tikai cilvēka parādīšanās salīdzinājumu ar augstākas dienesta pakāpes piešķiršanu – «tikpat daudz šaubu vieš jautājums, vai vispār vajadzētu lietot tādus izteicienus kā «kultūras parādīšanās», it kā kultūra līdz ar cilvēku būtu nākusi pasaulē pēkšņi.»⁴²

Paradokss signalizē par iepriekšpielautu kļūdu: viens no secinājumiem, kas izriet no tēzes, šķiet pamatots, turpretī otrs tāds nešķiet, un tāpēc jājautā, vai nepareiza nav pati tēze, ka prāta evolūcija un kultūras uzkrāšanās būtu divi pilnīgi nošķirti procesi un pirmais no tiem bijis jau būtībā pabeigts, iekams otrs tikai sācies. Ja tā, jāatrod kāds paņēmieni, kā atbrīvoties no šādas tēzes, reizē nesagraujot mācību par psihisko vienotību: ja tādas mācības nebūtu, «lielāko daļu vēstures, antropoloģijas un socioloģijas nāktos norakstīt kā makulatūru un sākt visu no jauna, skaidrojot cilvēku un tā paveidus no psihosomatiski ģenētiskā viedokļa.»⁴³ Jāmāc gan noliegt, ka vēl tagad pastāv kādas nozīmīgas attiecības starp (grupu) sasniegumiem kultūrā un iedzimtu prāta spēju, gan arī apstiprināt, ka tādas attiecības pagātnē tiešām pastāvējušas.

Kaut arī paņēmieni, kā risināt šo dīvaini pretrunīgo uzdevumu, izskatās pēc prastas tehniskas viltības, patiesībā būtiski jāmaina metodoloģiskā orientācija – jāizraugās sīkāk iedalīta laika ass, lai varētu nošķirt atsevišķas evolucionāru pārmaiņu stadijas, kurās no eočēna protohominoīda izveidojies *Homo sapiens*. To, vai kultūras iemaņas aplūko kā vairāk vai mazāk pēkšņa, negaidīta notikuma, vai arī kā lēnas un ilgas attīstības sekas, acīmredzot vismaz daļēji nosaka izmantotās laika ass pamatvienību lielums; ģeologi par mērvienību izmanto aionu, un no viņu viedokļa visa primātu evolūcija varbūt izskatās pēc nediferencēta kvalitatīva lēciena. Kritiskā momenta teorijas atspēkojumu patiesībā precīzāk var formulēt kā iebildumu: šo teoriju var atvedināt uz nepiemērotas laika ass izvēli – šās laika ass pamatintervāli ir pārāk lieli, lai būtu iespējams sīki un smalki

⁴¹ S. L. Washburn, «Speculations on the Interrelations of Tools and Biological Evolution» // *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, ed. J. M. Spuhler (Detroit, 1959), pp. 21–31.

⁴² A. I. Hallowell, «Culture, Personality and Society» // *Anthropology Today*, ed. A. L. Kroeber (Chicago, 1953), pp. 597–620. Skat. arī: A. I. Hallowell, «Behavioral Evolution and the Emergence of the Self» // *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, ed. B. J. Meggers (Washington, D. C., 1959), pp. 36–60.

⁴³ Kroeber, *Anthropology*, p. 573.

analizēt nesenās evolūcijas vēsturi. Biologs, kas, pētot cilvēka nobriešanu, tikpat neapdomīgi laiku mēri desmitgadēs, pieauguša cilvēka attīstības stadijas sākumu varētu aplūkot kā bērnības pēkšņas beigas, pilnīgi neievērodams pusaudža gadus.

Labs piemērs tādai augstprātīgai attieksmei pret laika aplēsēm netieši izpaužas tajos zinātnes faktos, ko, šķiet, visbiežāk citē, lai pamatotu, ka cilvēku kultūrā pastāv «atšķirības izpausmēs, nevis pakāpes atšķirības», un tas ir cilvēka salīdzinājums ar tā vistuvākajiem vēl dzīvajiem radniekiem – cilvēkveida pērtiķiem, jo sevišķi ar šimpanzēm. Cilvēks, saskaņā ar šo nostādni, māk runāt, māk izmantot simbolus, māk apgūt kultūru, turpretī šimpanze (un, protams, arī visi mazākām spējām apveltīti dzīvnieki) to nemāk. Tādējādi cilvēks šai ziņā ir unikāls, un, kas attiecas uz viņa mentalitāti, «sastop lēcieni virkni, nevis augšupēju virzību.»⁴⁴ Šāda nostādne gan neņem vērā to, ka cilvēkveida pērtiķi, iespējams, tiešām ir cilvēka tuvākie radnieki, tomēr «tuvs» ir stiepjams jēdziens, un, ja izmanto no evolūcijas viedokļa reālistisku laika asi, tie īstenībā nav nemaz tik tuvi, jo pēdējais kopīgais sencis dzīvojis ne vēlāk par pliocēna beigām (ticamāk gan, ka ne vēlāk par oligocēna beigām) un kopš tā laika filoģenētiskā diferenciācija noritējusi arvien straujāk. Tas, ka šimpanzes nerunā, ir interesanti un arī svarīgi, taču no tā secināt, ka runa kā parādība būtu «viss vai nekas», nozīmē atstāt bez ievēribas laikposmu, kas varētu būt iildzis no viena miljona līdz četrdesmit miljoniem gadu, un izcelt vienu vienīgu brīdi, zaudējot skatienam visu pre-*sapiens* hominīdu pēctecības līniju, tāpat kā minētais biologs atstājis bez ievēribas pusaudža gadus. Ja uzmanīgi salīdzina vēl sastopamo dzīvnieku sugas, to var attaisnot, un faktiski bez tāda salīdzinājuma nevar izdarīt deduktīvus secinājumus par vispārējām evolūcijas tendencēm; taču tāpat kā noteikts, galīgs gaismas viļņu garums ierobežo fizikālo mērinstrumentu izšķirtspēju, arī tas, ka vistuvākie cilvēka dzīvie radnieki labākajā gadījumā ir vien attāli brālēni vai māšicas (*nevis* senči) – ja aprobežojas tikai ar saglabātu formu pretnostatījumu – mazina hominoīdu līnijā notikušo evolucionāro pārmaiņu mērījumu precizitāti.⁴⁵

⁴⁴ L. A. White, «Four Stages in the Evolution of Minding» // *The Evolution of Man*, ed. S. Tax (Chicago, 1960), pp. 239–253; ar minēto nostādni iznāk ļoti bieži sastapties.

⁴⁵ Vispārēji spriedumi par to, kas draud hipotēzēm par vēsturi, ja tām par pamatu ņem nekritisku mūsdienās sastopamo formu salīdzinājumu, izklāstīti rakstā: G. Simpson, «Some Principles of Historical Biology Bearing on Human Organisms» // *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950): 55–66.

Ja turpretī hominīdu filogēnēzi sastata ar piemērotāku laika asi, rūpīgāk pievērsoties tam, kas «cilvēka līnijā» šķiet noticis pēc tam, kad izplatījušies hominoidi un jo īpaši pēc tam, kad vēlinā pliocēna laikā bija parādījies australopiteks, tad paveras iespēja rūpīgāk analizēt evolucionāru prāta izaugsmi. Svarīgākais – tad skaidri parādās gan tas, ka kultūras uzkrāšanās sākusies krietni pirms tam, kad beigusies organiskā attīstība, gan arī tas, ka tāda uzkrāšanās, visticamāk, būtiski ietekmējusi šās attīstības beigu stadijas. Lai gan lidmašīnas izgudrošana, cik var spriest, neizraisīja nekādas redzamas pārmaiņas ķermenī vai (iedzimtās) prāta iemaņās, ar akmens cirvi vai primitīvu kapli varēja būt citādāk: šķiet, tiem parādotes, cilvēks ne tikai ieguva staltāku stāju, mazāku žokli un veiklāku ikšķa tvērienu, bet arī viņa smadzeņu apjoms pieauga līdz pašreizējiem apmēriem.⁴⁶ Tā kā, darbarīkus izgatavojot, augstu vērtē roku izmanību un apdomību, to parādīšanās acīmredzot izraisīja nobīdi dabiskās izlases prasībās, tāpēc radās labvēlīgi nosacījumi tam, lai strauji augtu smadzeņu lielās puslodes, un to droši vien sekmēja arī sociālās organizācijas, savstarpējās saziņas un morālās regulācijas attīstība, kas, kā rāda visas zīmes, arī notikusi šajā kultūras un bioloģisko pārmaiņu «pārklāšanās laikā». Tādas pārmaiņas nervu sistēmā nebija tīri kvantitatīvas; var jau būt, ka pārmaiņas neironu saistībā un funkcionēšanā bija pat svarīgākas nekā to skaita vienkāršs pieaugums. Sikumus tomēr var atstāt malā – par lielāko daļu vēl nav īstas skaidrības – galvenais ir tas, ka mūsdienu cilvēka iedzimto vispārējo uzbūvi (ko agrāk dēvēja vienkāršāk – par «cilvēka dabu») tagad jāatzīst reizē par kultūras un bioloģisko procesu iznākumu tajā ziņā, ka «varbūt pareizāk ir uzskatīt, ka cilvēku uzbūvi stipri vien veidojusi kultūra, nevis iztēloties mums anatomiski līdzīgus cilvēkus, kas lēnām atklājuši kultūru.»⁴⁷

Pleistocēns ar straujām un krasām klimata, zemes garozas un veģetācijas mainām jau sen atzīts par tādu laiku, kurā pastāvējuši ideāli apstākļi tam, lai cilvēku evolūcija notiktu paātrināti un efektīvi; šķiet arī, tas bijis laiks, kad izlases procesos kultūras vide arvien vairāk papildinājusi dabisko vidi, un tas ārkārtīgi palielinājis hominīdu evolūcijas ātrumu. Ledus laikmets ievērojams ne tikai tāpēc, ka uzacu izcilņi kļuva mazāk asi un samazinājās žokļakaula apmēri, bet arī tāpēc, ka šai laikā tika izkoptas bezmaz visas tās cilvēka eksistences raksturiezīmes, kas visspilgtāk liecina par

⁴⁶ Washburn, «Speculations on the Interrelations.»

⁴⁷ Turpat.

cilvēciskumu: smadzeņu dominance nervu sistēmā, uz asinsgrēka aizliegumu balstīta sociāla struktūra un spējas radīt un izmantot simbolus. Cilvēka mentalitātes skaidrojumā ārkārtīgi svarīgs ir tas, ka šīs īpašās cilvēciskuma iezīmes parādījušās visas uzreiz, sarežģīti mijiedarbojoties, nevis cita pēc citas, kā ļoti ilgi uzskatīja – jo tas vedina uz domām, ka cilvēka nervu sistēma nevis vienkārši piešķir spējas apgūt kultūru, bet gan prasa to darīt, lai pati vispār varētu funkcionēt. Kultūra ne tikai papildināja un attīstīja spējas, kam bija organisks pamats un prioritāte tiklab no loģikas, kā arī no ģenētikas viedokļa, ne tikai izvērsa to spektru, bet pati, šķiet, bija to obligāta sastāvdaļa. Cilvēks bez kultūras izrādītos nevis iekšēji apdāvināts, taču «sevi nepiepildījis» pērtiķis, bet gan pilnīgi neprātīgs un tādējādi darbam nepiemērots briesmonis. *Homo sapiens* smadzenes, kas radušās kultūras satvarā, ārpus šā satvara nebūtu dzīvotspējīgas – tāpat bez augsnes nebūtu smadzenēm pēc apveida līdzīgās kāpostgalvas.⁴⁸

Šādām somatisku un ārpussomatisku parādību savstarpējām jaunrades attiecībām, šķiet, bijusi būtiska nozīme visā primātu attīstības gaitā. Protams, nav gandrīz iemesla apgalvot, ka kādiem par hominīdu dzimtu zemākiem primātiem bijusi īsta kultūra – vārda šaurākā nozīmē: «sakārto-ta jēgas un simbolu sistēma (..), kas ļauj indivīdiem raksturot pasauli, paust jūtas un spriest.»⁴⁹ Uzkrāts taču pietiekami daudz pierādījumu, ka pērtiķi un mērkaķi ir cauruncaur sabiedriskas būtnes, kas izolācijā nevar sasniegt emocionālu briedumu, toties krietni daudzas no svarīgākajām iemaņām prot apgūt, mācīdamies atdarinot, kā arī izkopjot īpašas, sugas robežās daudzas un dažādas kolektīvas sabiedriskas tradīcijas, un tās kā nebioloģisku mantojumu nodot no paaudzes paaudzē.⁵⁰ Kā rokraksta kopsavilkumā norāda De Vore, «Primātiem vārda tiešā nozīmē ir «sabiedriskas smadzenes»»⁵¹ Tā sociāli faktori piešķirūši noteiktu virzību

⁴⁸ Par vilkmātes zīdītiem cilvēkbērniem un līdzīgām iztēlotām parādībām skat.: K. Lorenz, «Comment» // *Discussions on Child Development*, ed. J. Tanner and B. Inhelder (New York, n.d.), 1: 95–96.

⁴⁹ Skat. šās grāmatas 6. nodaļu, 147. lpp.

⁵⁰ Par izolāciju skat.: H. Harlow, «Basic Social Capacity of Primates» // *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, ed. J. Spuhler (Detroit, 1959), pp. 40–52; par mācīšanos atdarinot: H. W. Nissen, «Problems of Mental Evolution in the Primates» // *The Non-Human Primates and Human Evolution*, ed. J. Gavan (Detroit, 1955), pp. 99–109.

⁵¹ B. I. DeVore, «Primate Behavior and Social Evolution» (nepublicēts, sarakstīšanas laiks nav zināms).

evolūcijai, kas attīstījusi cilvēka nervu sistēmu jau labu laiku pirms tam, kad šo evolūciju sāka ietekmēt kultūras spēki.⁵²

No otras puses, ja arī noliedz to, ka cilvēkos, kas dzīvojuši pirms *Homo sapiens*, sociālie un kultūras procesi gluži vienkārši norisinājušies neatkarīgi no bioloģiskajiem, tas nenozīmē, ka jāatsakās no mācības par psihisku vienotību, un tam ir divi iemesli: pirmkārt, kad *Homo sapiens* sugas piederīgie pleistocēnā bija izplatījušies gandrīz pa visu pasauli, filoģenētiskā diferenciācija hominīdu līnijā noteikti bija beigusies, un, otrkārt, bija izmirušas visas citas *Homo* ģints sugas, kādas varēja būt pastāvējušas. Lai gan atsevišķas nenozīmīgas pārmaiņas evolūcijas gaitā, protams, notika arī pēc tam, kad bija parādījušies mūsdienu cilvēks, visas tagad sastopamās tautas pieder pie vienas vienīgas sugas (tai gan ir daudzi apakštīpi), tādēļ šās sugas anatomiskā un fizioloģiskā varietāte ir visai ierobežota.⁵³ Vājinoties mehānismiem, kas izolēja indivīdus pēc tam, kad pārošanās bija beigusies, pagarinoties indivīdu dzimumnobriešanas posmam, un tiklīdz uzkrājoties kultūrai, ka tās kā adaptīva faktora nozīme gandrīz pilnībā noteica tās nozīmi dabiskā izlasē, hominīdu evolūcija palēninājās tik krasi, ka iedzimtās prāta spējas, cik noprotams, dažādās cilvēku grupās vairs nevarēja attīstīties dažādi un radīt ievērojamas atšķirības to starpā. Laika posmā, kad *Homo sapiens* piedzīvoja skaidru uzvaru un kad atkāpās ledāji, saikne starp organiskām pārmaiņām un pārmaiņām kultūrā kļuva krietni vien vājāka, ja nepārtrūka pavisam. Kopš tā laika cilvēka organiskā evolūcija noritējusi gluži mērenā gaitā, turpretī kultūras izaugsme turpinājusies aizvien ātrāk. Tātad, lai paturētu empīriski pamatoto vispārinājumu «ciklāl tas attiecas uz dažādu *Homo sapiens* grupu [iedzimtām] spējām mācīties, saglabāt, nodot tālāk un pārveidot kultūru, šīs grupas uzskatāmas par vienlīdz kompetentām,»⁵⁴ nav jāpostulē nedz tas, ka cilvēka evolūcija norisinājusies noteiktos laika intervālos, saskaņā ar «kvalitatīvu lēcien» modeli, nedz arī tas, ka izlasē kultūrai nevienā no hominīdu attīstības

⁵² Katrā ziņā sabiedrisku dzīvesveidu piekopj arī daži attīstības ziņā par primātiem zemāki ziditājdzīvnieki, tā ka šis process droši vien sācies, vēl pirms parādījušies primāti. Spriedumi par atsevišķu putnu un kukaiņu sociālo uzvedību šajā kontekstā tomēr īsti neiederas, jo šīm zooloģiskās taksonomijas kārtām tikpat kā nav bijis jāsaskaras ar līniju, pa ko attīstījušies cilvēka priekšteči.

⁵³ M. F. A. Montagu, «A Consideration of the Concept of Race» // *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950): 315–334.

⁵⁴ M. Mead, «Cultural Determinants of Behavior» // *Culture and Behavior*, ed. A. Roe and G. Simpson (New Haven, 1958).

fāzēm nekādas nozīmes nav bijis. Psihiska vienotība varbūt vairs nav tau-
toloģija, bet tā vēl arvien ir fakts.

III

Stipri rosmīgas atziņas uzvedības pētniecībā – kaut arī dīvainā kārtā tās izskanējuša tik vēlu – paužas pašreizējos psihofiziologu centienos nomest burvju valgu, kur tos savulaik ievilinājusī interese par «refleksa loka darbības brīnumiem». Jau konvenciālo priekšstatu – ka nervu impulss laužoties caur sinapšu labirintu, līdz sasniedzot kustību nervu – sāk pārvērtēt tagad, ceturtdaļgadsimtu pēc tam, kad tā savulaik slavenākais paudējs aizrādījis, ka ar šādu priekšstatu nevar pienācīgi izskaidrot pat zvirbuļa vai aitu suņa uzvedības integratīvos aspektus, nemaz nerunājot par cilvēka uzvedību.⁵⁵ Šeringtons risinājumam piedāvāja koncepciju par «spektrālu prātu», kas apkopo radniecīgas norises (un Halla izvirzītā hipotēze par «automātisko vadības pulti» šķita tikpat noslēpumaina).⁵⁶ Mūsdienās tomēr priekšplānā nonācis vieglāk pierādāms jēdziens par ritmisku, spontānu nervu darbību, kas norit centralizēti, kam uzslāņojas perifēru kairinājumu konfigurācijas un kas pavēles formā dod eferentas komandas. Šās jaunās pārlicības paudēju karogā rakstīts: «aktīvs organisms», viņu vidū ir arī Keijals (*CayaĻ*) un de No⁵⁷ ar «slēgtās ķēdes» analīzi; uzmanība pievēršas tam, kā procesi smadzenēs un tām pakārtotos nervaudu veidojumos nodrošina darbības priekšrakstu izvēli, atsauca uz pārdzīvojumiem un sakārto atbildes reakcijas, tādējādi veidojot «rūpīgi uzskatītu uzvedības modeli»:

Centrālās nervu sistēmas darbība norisinās hierarhiski: augstāko līmeņu funkcijām nav tieša sakara ar struktūras elementārākām vienībām, kā neironiem vai kustību nerviem,

⁵⁵ C. Sherrington. *Man*.

⁵⁶ C. L. Hull, *Principles*.

⁵⁷ L. de Nó, «Cerebral Cortex Architecture» // *The Physiology of the Nervous System*, ed. J. F. Fulton (New York, 1943); J. S. Bruner, «Neural Mechanisms in Perception» // *The Brain and Human Behavior*, ed. H. Solomon et al. (Baltimore, 1958), pp. 118–143; R. W. Gerard, «Becoming: The Residue of Change» // *The Evolution of Man*, ed. S. Tax (Chicago, 1960), pp. 255–268; K. S. Lashley, «The Problem of Serial Order in Behavior» // *Cerebral Mechanisms and Behavior*, ed. L. A. Jeffress (New York, 1951), pp. 112–136.

toties augstākie līmeņi aktivizē zemākos, kas strukturāli ir samērā autonomas vienības. To pašu var teikt par juteklisku uztvērumu virzību: tie neatspoguļojas attālākajos kustību nervu šūnu posmos, toties iespaido, sagroza vai savā ziņā modificē tos centrālās koordinācijas modeļus, kas jau pastāv, ir iepriekšizveidoti, un kuros notikušās pārģrozības savukārt ietekmē zemāku līmeņu eferentās darbības modeļus un tā tālāk. Galīgā reakcija tādējādi veidojas, pa hierarhijas līmeņiem nododot lejup pārģrozības un modifikācijas iekšēji īstenotajos ierosinājumos, kuri nekādā ziņā nav kopija no uztvēruma. Uztvērumu struktūra neveido reakcijas struktūru, bet gan tikai modificē nervu sistēmas iekšējo aktivitāti, kam ir pašai sava strukturāla organizācija.⁵⁸

Attīstot šo teoriju par autonomi ierosināmu, hierarhiski organizētu centrālo nervu sistēmu, varētu cerēt, ka ne tikai mazināsies to fizioloģisko procesu noslēpumainība, kuros slēpjas Šeringtona pieminētā aitu suņa izmaņa, sadzenot vienkopus kalna nogāzē izkļušu ganāmpulku, bet arī varēs rast ticamu neiroloģisku apstiprinājumu tam prasmju un sliecību kompleksam, kas veido cilvēka prātu; ar refleksa loku – vai nu tas būtu nosacījuma vai beznosacījuma – vien nepietiek, lai bioloģiski izskaidrotu spēju izsekot loģisku pierādījumu pakāpēm vai satraukumam, kas pārņem daudzus, kad par kaut ko jāizsakās. Kā norādījis Hebs (*Hebb*), pats nojēgums par «augstākiem» un «zemākiem» prāta evolūcijas līmeņiem, šķiet, vedina to salīdzināt ar centrālās nervu sistēmas autonomijas pakāpju gradāciju:

Cerams, es nešokēju biologus, ja saku, ka viena no filogenētiskās attīstības iezīmēm ir arvien lielāks liecību skaits par to, ko dažās aprindās dēvē par «gribas brīvību»; kad biju vēl students, to sauca arī par Hārvarda likumu, saskaņā ar ko katrs labi izdresēts dzīvnieks, ko izmanto eksperimentos, saņēmis kontrolētu kairinājumu, tomēr izturēsies tā, kā tam labpatīks. Izsakoties akadēmiskāk, jo augstākai kārtai pieder dzīvnieks, jo vājāk tas reaģē uz kairinājumiem, tā smadzeņu darbību mazāk spēj ietekmēt centrīecies jeb aferentie uztvērumi, tā uzvedību konkrētā situācijā tādējādi grūtāk paredzēt. Dzīvnieka spēja «paturēt sevi» daudzus un dažādus kairinājumus, iekams tas atsaucas uz tiem ar rīcību, kā arī izturēšanās mērķtiecībā, var samānīt priekšstatīšanas nozīmes pieaugumu. Augstāktītītās smadzenēs ir vairāk autonomu procesu, kā arī lielākas iespējas izvēlēties, *kuru* no aferentajām norisēm integrēt «domāšanas plūsmā», proti, tajā, kas dominē pār citiem procesiem: nemitīgā uzvedības regulācijā. Parasts teikt, ka «subjektam ir interese», lūk, par šo vides daļu, bet par citu daļu varbūt viņam tās nav; no tāda viedokļa augstākiem

⁵⁸ P. Weiss, «Comment on Dr. Lashley's Paper» // *Cerebral Mechanisms in Behavior*, ed. L. A. Jeffress (New York, 1951), pp. 140–142.

dzīvniekiem ir plašāks interešu spektrs, un interesei, kas valda noteiktā brīdī, ir lielāka nozīme uzvedībā, tādēļ grūtāk paredzēt, uz kuru no kairinājumiem tas atsauksies un kā.⁵⁹

Šīs evolucionārās tendences – aizvien lielāka spēja fokusēt uzmanību, kavēt atbildes reakciju, dažādot interesi, sekot mērķim, vārdu sakot, spēja pozitīvi un visā sarežģītībā izvērtēt konkrēta brīža stimulus kulminē cilvēkā un padara viņu par darbīgāko no darbīgām būtnēm, un arī par neprognozējamāko. Ārkārtīgi lielā sarežģītība, elastība un aptvertspēja, ko Klakhons un Marijs (*Murray*) trāpīgi nosaukuši par galveniem procesiem cilvēka smadzenēs – par procesiem, kas šīs spējas dara fiziski iespējamās – izveidojusies konkrētas filoģenētiskās attīstības gaitā, kurai var izsekot, sākot vismaz ar zarndobumaiņiem.⁶⁰ Lai gan tiem nav raksturīga nervu koncentrācija smadzenēs un atsevišķas to daļas ir samērā neatkarīgas – katrai ir savi sensori, neirāli un motoriski elementi – necilās medūzas, jūras anemones un līdzīgi dzīvnieki tomēr izrāda ārkārtīgi augstu nervu aktivitātes modulācijas pakāpi: uz spēcīgu dienā saņemtu kairinājumu nākamajā naktī kā atbilde var sekot kustība; daži koraļļu paveidi, kad tos eksperimentālos nolūkos pārmērīgi kairina, vēl vairākas minūtes pēc tam spontāni luminiscē, gluži kā «traki no dusmām»; un, ja pastāv regulāra stimulācija, tad ar kādas vēl neizskaidrojamas atmiņas starpniecību var parādīties atsevišķu muskuļu darbības koordinācija un pēc noteikta laika intervāla šī darbība var atkārtoties tādā pašā formā.⁶¹ Augstākiem bezmugurkaulniekiem (vēžveidīgajiem u.c.) jau parādās sazarotas nervu šķiedras, atšķirīgs sinapšu potenciāls, paastrinātas reakcijas, tā ka var precīzi kontrolēt iekšējo funkciju tempu, piemēram, omāra sirdi. Zemākajiem mugurkaulniekiem būtībā jau ir pilnīgi izveidoti gan perifēri sensorie un eferentie elementi, gan nervi, kas vada impulsus no vieniem uz otriem, proti, tik ļoti daudzinais refleksa loks.⁶² Visbeidzot, iespējams, ka lielākā daļa fundamentālu jaunievedumu neirālo loku modelī – t.i. noslēgti neirālie loki, zemāka līmeņa neirālo loku pakārtotība augstākiem un tamlīdzīgi –

⁵⁹ D. O. Hebb, «The Problem of Consciousness and Introspection» // *Brain Mechanics and Consciousness*, ed. E. Adrian et al. (Oxford, 1954), pp. 402–417. (Atsauces uz citiem šajā citātā ir izlaistas).

⁶⁰ C. Klukhohn and H. Murray, eds., *Personality in Nature, Society and Culture* (New York, 1948); T. H. Bullock, «Evolution of Neurophysiological Mechanisms» // *Behavior and Evolution*, ed. A. Roe and G. Simpson (New Haven, 1958), pp. 165–177.

⁶¹ Bullock, «Evolution.»

⁶² Turpat; arī: Gerard, «Becoming.»

īstenoti, parādoties zīdītājiem, kad lielajās smadzeņu puslodēs notika vismaz galvenie diferenciacijas procesi.⁶³ No funkciju viedokļa viss process, šķiet, norisinājies, samērā pakāpeniski izvēršoties un dažādoties endogēnai nervu darbībai un tādējādi – arvien vairāk centralizējoties agrāk izolētiem, neatkarīgiem procesiem.

Daudz vairāk neskaidribas un nevienprātības ir jautājumā, kā nervu sistēma ir evolucionējusi, filoģenētiski diferencējoties zīdītājiem, jo īpaši – parādoties primātiem un hominīdiem. Džerards (*Gerard*) centies pierādīt, ka pārmaiņas bijušas gandrīz vienīgi kvantitatīvas: pieaudzis tikai nervu šūnu skaits, par ko liecinot straujā smadzeņu izmēru palielināšanās:

Turpmāku spēju pieaugumu, kas visspilgtāk vērojams primātu pēctecības līnijā un kulminē cilvēkā, var izskaidrot nevis ar sastāvdaļu vai modelu pilnīgošanos, bet tikai ar kvantitatīvu pieaugumu. Vispārzināms fakts: jo lielāks smadzeņu apjoms, jo plašāks darbību spektrs, pat atsevišķos smadzeņu centros un attiecībā uz konkrētām funkcijām (piemēram, mēles kustību centra un runas funkcijas sakarība); mazāk skaidrības ir par to, kas izraisījis to visu. Šķiet, ka tikai un vienīgi kvantitatīvs pieaugums bez sekundāras specifikācijas (tā arī gadās) gan varējis padarīt intensīvākas agrāk iegūtas iemaņas, bet diez vai tas radījis jaunas, un tomēr tie ir maldi. (..) «Nervu šūnu populācijas» anatomiska izvēršanās smadzenēs atceļ nervu šūnu fizioloģisko rezervju apjoma ierobežojumus un tādējādi paver plašākas iespējas izlasei, kā arī analīzes un kombinācijas pilnīgošanai, kas savukārt izpaužas dažādojamā, ar izpratni vadāmā uzvedībā.⁶⁴

Lai gan Bullocks (*Bullock*) piekrit tam, ka starp augstāko dzīvnieku un cilvēka nervu sistēmām nav vērojamas nozīmīgas atšķirības līdz šim izpēti- to neurofizioloģisko mehānismu vai to uzbūves ziņā, viņš asi apstrīd iepriekšminēto uzskatu un uzsver, cik ļoti vajadzīgi pētījumi par vēl neatklātiem nervu sistēmas funkcionēšanas parametriem, «par neironu masu fizioloģisko attiecību negaidīti jaunizveidotiem līmeņiem», lai varētu izskaidrot augstāk attīstītu organismu uzvedības nianšes:

Lai gan nevar nosaukt fundamentāli jaunus elementus augstāko neironu centru darbības mehānismos, grūti pieņemt uzskatu, ka ievērojami paplašinātais darbību spektrs

⁶³ Bullock, «Evolution»; K. H. Pribram, «Comparative Neurology and the Evolution of Behavior» // *Behavior and Evolution*, ed. A. Roe and G. Simpson (New Haven, 1958), pp. 140–164.

⁶⁴ Gerard, «Becoming»; skat. arī R. W. Gerard, «Brains and Behavior» // *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, ed. J. Spuhler (Detroit, 1959), pp. 14–20.

izskaidrojams tikai un vienīgi ar neironu un to savstarpējo saiņņu skaita pieaugumu, ja nav pierādījumu, ka tikai tas liek rasties jaunām īpašībām un mehānismiem. Daudzi acīmredzot pirmajā tuvinājumā pieņem, ka galvenais uzvedības sarežģītības pieauguma faktors evolūcijā ir neironu skaits – pat atsaucoties uz tādu kā kritisko masu, kas ļauj parādīties augstākam uzvedības līmenim, (..) [taču] jau skaidrs, šķiet, ir tas, ka atbilstīgi starp nervu šūnu skaitu un uzvedības sarežģītības pakāpi konstatēt grūti, tāpēc ar skaitu vien tikpat kā neko nevar izskaidrot, ja nepiemin patiesi būtisko: nozīmīgs attīstības substrāts ir noteikta paveida neironi (ko še nav jādefinē) jeb noteiktas jaunas īpašības, kas izriet no nervu sistēmas uzbūves. (..) Neesmu pārliecināts, ka neirofizioloģija tās pašreizējā veidolā spētu izskaidrot uzvedību, kaut arī sāktu izmantot ekstrapolāciju. Galvenais evolucionārās attīstības faktors nav vienkārši šūnu un savienojumu skaits. (..) Var vien cerēt, ka tiks atklāti jauni nervu darbības sistēmu parametri.⁶⁵

Nomaļi vērotāji droši vien pamanīs to, kas šajā diskusijā duras acīs: ne viena, ne otra uzskata paudēji nejutas īsti droši par saviem pierādījumiem un nav diezko apmierināti ar to «ķīmisko tīrību», tik neapmierināti, ka pierādījumi pat viņiem pašiem vairs nešķiet īsti ticami. Vieni pieļauj, ka patiesām nav skaidra konkrētā sakarība starp smadzeņu apjomu un uzvedības sarežģītību, un klusībā ir ar mieru atstāt vietu «sekundārām īpašībām»; otri neslēpj, ka viņus patiesībā mulšina, kādēļ attīstītās nervu sistēmās neparādās būtiski jauni mehānismi, un cerīgā balsī saucukstas par «negaidīti jaunizveidotām īpašībām». Patiesībā abas puses ir ceļā uz tādu kā vienošanos, ka būtu vienkārši naivi atvedināt ziditāju prātaspejas tikai un vienīgi no neironu skaita vispārēja pieauguma. Atšķirība tomēr pastāv – vienā gadījumā šaubas uzveikt lūko, uzsverot, ka, lai nu kā, bet var konstatēt paralēles starp aizvien lielākiem smadzeņu apjomiem un plašāku darbības spektru; otrā gadījumā šaubas pat padziļina, jo uzsver, ka vēl kaut kā pietrūkst, lai tādu paralēļu pastāvēšanai rastu piemērotu izskaidrojumu.

Kādu skaidrību šajā jautājumā, pēc Džerarda domām, galu galā tomēr varētu ieviest sasniegumi darbā ar datoriem – šai jomā darbības spektrs patiesām paplašinās, vienkārši pieaugot identisku vienību skaitam – vai, kā domā Bullocks, sīkāka analīze par ķīmiskiem procesiem nervu šūnās.⁶⁶ Vistaisnākais ceļš uz šā jautājuma atrisinājumu laikam gan būtu atteikties no abās šajās pieejās sazimējamās koncepcijas, ka augstāko ziditājdzīvnieku nervu darbība nav atkarīga no ārējās vides. Tas, ka primāti vienā un tai

⁶⁵ Bullock, «Evolution».

⁶⁶ R. W. Gerard, «Brains and Behavior»; Bullock, «Evolution.»

pašā laika posmā tikuši pie apjomīgākām smadzeņu puslodēm, attīstītām sociālās organizācijas formām un institucionalizētiem kultūras modeļiem (vismaz kopš tā laika, kad australopiteki pirmoreiz ķērušies pie darbarīkiem), rāda, ka sliktu padomu dod tie, kas aicina aplūkot bioloģiskos, sociālos un kultūras parametrus pēc fiksēta standarta, proti, otro skaidrojot kā sekundāru attiecībā pret pirmo, bet trešo – kā sekundāru attiecībā pret otro. Šie tā dēvētie līmeņi, gluži otrādi, jāskata savstarpējā mijatkarībā, visi vienkopus. Tādā perspektīvē primātu un jo sevišķi cilvēka centrālo nervu sistēmu raksturo būtiski jaunas īpašības, ko meklē, lai rastu fizisku pamatu, kādēļ šajā sistēmā tik klaji attīstās autonomas neirālās uzbudinātības jomas jeb centri, kas turklāt atkārtojas, un tās krasi atšķirsies no īpašībām, kādas meklētu, ja šie minētās jomas būtu jāuzskata par «loģiskā un ģenētiskā ziņā primārām» attiecībā pret sabiedrību un kultūru un tādējādi – par tādām, kas prasa plašu izskaidrojumu no iekšēju fizioloģisku parametru viedokļa vien. Varbūt no neironiem prasīts pārāk daudz vai arī – ja ne pārāk daudz, tad vismaz kas cits, nevis tas, ko no tiem var prasīt.

Ja runā par cilvēku, viena no divainākām viņa centrālās nervu sistēmas iezīmēm ir relatīva nepabeigtība, ar ko šī sistēma, darbodamās vien pašas radītu parametru robežās, tomēr spēj īpaši ievirzīt viņa uzvedību. Visumā: jo zemāks dzīvnieks, jo biežāk tas uz draudīgu kairinājumu atbild ar vairākiem iekšēji saistītiem «uzvedības fragmentiem», kas kopā veido samērā stereotipisku atbildes reakciju (kas gan nenozīmē, ka tā *nav* iemācīta reakcija) – bēgšanu vai cīņu.⁶⁷ Cilvēkiem raksturīgā atbildes reakcija uz tādiem kairinājumiem parasti gan ir izklīdēta, intensitātes ziņā dažāda uzbudinātība – bailes vai niknums – kas saistās, turklāt ne vienmēr, tikai ar kādām automātiski iepriekšnoteiktām un skaidri definētām uzvedības aktu virknēm.⁶⁸ Izbijušies cilvēki tāpat kā izbijušies dzīvnieki varbūt metas

⁶⁷ K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (London, 1952).

⁶⁸ D. O. Hebb and W. R. Thompson, «The Social Significance of Animal Studies» // *Handbook of Psychology* (Reading, Mass., 1954), pp. 532–561. Termins «instinkts» lietots nekritiski, jaucot trījus atsevišķus (taču katrā ziņā saistītus) pretstatu pārus: pretstatu starp iemācītas uzvedības modeļiem un tādiem, kas nav iemācīti; pretstats starp iedzimtiem uzvedības modeļiem (t.i., kas radušies ģenētiski programmētos fiziskos procesos), un modeļiem, kas tādi nav (t.i., kas radušies neģenētiski programmētos fiziskos procesos); pretstats starp neelastīgiem (stereotipizētiem) un elastīgiem (maināmiem) uzvedības modeļiem. Tādējādi izdarīts nepareizs pieņēmums: teikt, ka «uzvedības modelis ir iedzimts», nozīmē apgalvot, ka tā izpausmes nav elastīgas. (Skat. K. H. Pribram, «Comparative Neurology and Evolution»; un F. A. Beach, «The Descent of Instinct» // *Psychol. Rev.* 62 [1955]: 401–410.) Apzīmējumu «iekšējs» (*intrinsic*) atšķirībā no apzīmējuma «ārēji

bēgt, slēpjas, plosās, bet var arī neizrādīt bailes, pielabināties vai uzbrukt, kad ir krituši panikā; taču konkrētie cilvēku rīcības modeļi atšķirībā no dzīvniekiem lielākoties ir izveidoti pēc kultūrā rodamiem, nevis ģenētiskiem šabloniem. Uzvedību dzimumdzīves jomā, kas vienmēr ļauj spriest arī par citām jomām, filoģenētiski vispirms galvenokārt kontrolējuši dzimumdziedzeri, tad hipofīze un visbeidzot – centrālā nervu sistēma, kas skaidri liecina par līdzīgu evolucionāru virzību no iepriekšnoteiktām uzvedības aktu virknēm uz vispārēju rosinātību un «dzimumdzīves modeļu aizvien lielāku elastīgumu un pārveidojamību»; virzību, par kuras loģisku turpinājumu varētu uzskatīt gluži pamatoti izdaudzīnāto dzimumsakaru daudzveidību dažādās kultūrās.⁶⁹ Lūk, klajš paradokss: aizvien palielinās centrālās nervu sistēmas pastāvīgas aktivitātes autonomija, hierarhiska sarežģītība un dominance, kas šķiet, ir tieši saistīta ar citu tendenci: atsevišķi ņemta, t.i., iekšēji, centrālās nervu sistēmas uzbūve vairs pilnībā nenosaka to, kā konkrēti izpaudīsies šāda aktivitāte. Viss vedina domāt, ka neirālajā evolūcijā viens no galveniem notikumiem bioloģisko un sociālo pārmaiņu «pārklāšanās posmā», iespējams, bijusi tādu īpašību parādīšanās, kas gan pilnīgojušas centrālās nervu sistēmas darbības spektru, taču samazinājušas tās funkcionālo pašpietiekamību.

Šādā perspektīvē gluži maldīgs izrādās vispārpieņemtais uzskats, ka prāta darbība būtībā esot norise smadzenēs un ka dažādām mākslīgām ierīcēm, ko ļāvusi izgudrot šī norise un kas savukārt palīdz darboties prātam, esot vien sekundāra nozīme. Gluži otrādi, svarīgākajiem neirāliem

nosacīts» (*extrinsic*) lietoju, lai raksturotu uzvedību, ko, šķiet, gandrīz vienmēr vai vismaz ļoti bieži rada iedzimtas sliekšmes, un aplūkoju to neatkarīgi no jautājumiem par mācoties apgūto elastību vai uzvedības elastību.

⁶⁹ F. A. Beach, «Evolutionary Aspects of Psycho-Endocrinology» // *Culture and Behavior*, ed. A. Roe and G. Simpson (New Haven, 1958), pp. 81–102; C. S. Ford and F. A. Beach, *Patterns of Sexual Behavior* (New York, 1951). Acimredzot minētā vispārējā virzība, šķiet, ir jau sākusies to primātu vidū, kas ir zemāki par cilvēku: «Dažiem šimpanžu [tēviņiem] ir jāiemācās pāroties. Ir jau norādīts, ja seksuāli nobriedušus, bet nepieredzējušus tēviņus saved kopā ar atsaucīgi noskaņotām mātītēm, tie izrāda klajas seksuāla uzbudinājuma pazīmes, taču kopošanās mēģinājumi parasti nav veiksmīgi. Vientiesīgie tēviņi, izrādās, dzimumaktā nespēj veikt to, kas ir atkarīgs no viņiem, un ir izskanējuši viedokļi, ka, lai minētās sugas pārstāvju *coitus* būtu bioloģiski rezultatīvs, visai daudz jāvingrinās un jāiemācās. Turpretī pieauguši, nošķirtībā uzaudzīnāti grauzēju tēviņi normāli kopojas jau pirmajā reizē, nonākuši kopā ar mātīti, kas meklējas. [F. A. Beach, «Evolutionary Changes in the Physiological Control of Mating Behavior in Mammals» // *Psychol. Rev.* 54 (1947): 293–315.] Daži spilgti apraksti par to, kā izturas vispārēji baiļu un niknuma pārņemti šimpanzes, atrodami rakstā: Hebb and Thompson, «Social Significance».

procesiem nevar dot pilnīgi specifisku, pielāgotu definīciju no to parametru viedokļa, kuri tiem iekšēji piemīt, cilvēka smadzenes, lai vispār spētu darboties, ir visnotaļ atkarīgas no kultūrā rodamiem resursiem, un tādējādi šie resursi nevis papildina prāta darbību, bet gan ietilpst tajā. Domāšana kā atklāta, publiska norise, kas ietver mērķtiecīgu rīkošanos ar objektīviem materiāliem, iespējams, patiesībā ir viena no cilvēku dzīves pamatiezīmēm; domāšana kā citu skatam slēpts, privāts akts, kas šādus materiālus neizmanto, ir vien atvasināta spēja, lai arī visnotaļ noderīga. Ja novēro, kā skolēni mācās rēķināt, atklājas, ka saskaitīt vai atņemt galvā faktiski ir sarežģītāk nekā darīt to pašu, pierakstot uz papīra, ar skaitītkliem vai izmantojot roku un kāju pirkstus. Lasīšana balsī ir elementārāks sniegums nekā lasīšana klusām: spēju lasīt pie sevis patiesībā izkopa, vien sākot no viduslaikiem.⁷⁰ Bieži vien līdzīgi spriedumi izskanējuši par runu; izņemot brīžus, kad cilvēki ir ļoti piesardzīgi, viņi nezina, ko domā, līdz saprot, ko īsti saka.

Bieži vien iebilst pret nupat minēto uzskatu: «salīdzināmi pētījumi, kā arī tas, kas rakstīts par afāziju, skaidri rāda, ka primāra ir domāšana un runa nav tās priekšnosacījums.»⁷¹ Tomēr – lai gan tā ir, tas nespēj sašķobīt principiālo nostādni, kam dodu priekšroku, proti, ka cilvēku kultūra ietilpst cilvēku domāšanā, nevis tikai papildina to; un šai nostādnei ir vairāki pamatojumi. Pirmkārt, ja zemāki dzīvnieki nekā cilvēks dažkārt pat lieliski iemācās spriest, runāt neiemācījušies, tas vēl nepierāda, ka arī cilvēki to var, tāpat kā tas, ka žurka spēj kopoties, kaut nav to mācījusies, atdarinādama citus vai vingrinādāmās, vēl nepierāda, ka tā spēj arī šimpanze. Otrkārt, afāzija ir cilvēkiem, kas reiz iemācījušies runāt un interiorizēt runu un tad šo agrāko spēju zaudējuši (vai, biežāk, daļēji zaudējuši), bet nevis cilvēkiem, kuri vispār nav mācījušies runāt. Treškārt, un kas ir vissvarīgākais, runa specifiskā vokalizētas izteiksmes nozīmē nebūt nav vienīgais sabiedriski lietojams līdzeklis, kas indivīdiem pieejams iepriekšdotā kultūras vidē. Tas, kā domāt iemācījās Helena Kellere (*Helen Keller*) – viņas rīkošanos ar tādiem kultūras priekšmetiem kā krūkas un ūdens krāni papildināja mērķtiecīgs taustes sajūtas izmantojums, kad viņas skolotāja Sallivanas (*Sullivan*) jkdze vilka Helēnas delnā noteiktas zīmes – vai tas kā vēl runāt neiemācījies bērns apgūst kārtas skaitļu jēdzienu, kārtodams divējus klucīšus divās blakusrindās, kā arī citas līdzīgas parādības pierāda, ka

⁷⁰ Ryle, *The Concept of Mind*, p. 27.

⁷¹ Hebb, «Problem of Consciousness and Introspection.»

jāpastāv kādai atklātai, visiem pieejamai simbolu sistēmai.⁷² Izprast cilvēku domāšanu kā būtībā privātu norisi nozīmē gandrīz pilnīgi atstāt novārtā to, ko cilvēki patiesībā dara, kad sāk spriest:

Tēlainā domāšana nav nekas cits kā vides tēla konstruēšana, vides modelēšana un prognoze, ka vide mainīsies tāpat, kā mainās modelis, kas attīstās ātrāk par to. (..) Pirmais solis, lai tuvotos kādas problēmas atrisinājumam, ir konstruēt [vides] «svarīgo iezīmju» modeli jeb tēlu. Šos modeļus var konstruēt no dažādām lietām, ķermeņa organisko audu daļas ieskaitot; cilvēki izmanto papīru un zīmuli vai kādus savus darinājumus. Kad modelis ir gatavs, var izmēģināt, kas ar to notiks dažādās hipotētiskās situācijās un spaidīgos apstākļos. Organisms tad spēj novērot šo izmēģinājumu iznākumu un attiecināt to uz vidi, tādējādi – prognozēt. Inženieri aeronautiķi domā saskaņā ar šo uzskatu, vējtunelī izmēģinot jaunas lidmašīnas modeli. Šoferi tā domā, ar pirkstu kā ar auto braucot pa karti, kas viņiem modelē veicamo ceļu. Šādus ārējus modeļus bieži lieto, kad jādomā par sarežģītiem [vides apstākļiem]. Tas, kādus tēlus izmanto acimslēptā domāšanā, ir atkarīgs no fizikālām un ķīmiskām norisēm organismā, kas jāizmanto modeļu izveidē.⁷³

No šā uzskata, kas paredz, ka reflektīva domāšana nav vis notikumi galvā, bet gan stāvokļu un procesu simbolisku modeļu sastatīšana ar stāvokļiem un procesiem visā plašā pasaulē, vēl var secināt, ka, trūkstot kairinājumam, sākas prāta darbība, un kairinājuma atklāšana to pārtrauc.⁷⁴ Šoferis ar pirkstu brauc pa ceļu karti tādēļ, ka viņam trūkst informācijas, kā nokļūt tur, kur jānokļūst, un, to ieguvīš, viņš liek karti nost. Inženieris eksperimentus vējtunelī veic, lai noskaidrotu, kas ar viņa lidmašīnas modeli notiks dažādos mākslīgi radītos aerodinamiskos apstākļos, un pārtrauc šo nodarbi, kad patiešām ir to izdibinājis. Cilvēks arī reizēm meklē kabatā kādu monētu, ja tās viņam nav rokā, un pārstāj meklēt, kādu sadabūjis – protams, ja nav spiests secināt, ka to darīt veltīgi, jo monētas nav arī kabatā, vai arī nav izdevīgi, jo ieguldītie pūliņi nevainagojas ar

⁷² Par kārtas skaitļiem skat. rakstu: K. S. Lashley, «Persistent Problems in the Evolution of Mind» // *Quart. Rev.* 24 (1949): 28–42. Varbūt skaidri jāpasaka: uzskats, ka cilvēku bērni saprotami runāt balsī un sarunāties ar citiem parasti iemācoties agrāk nekā klusībā «runāt ar sevi», nav saistāms nedz ar t.s. motorisko domāšanas teoriju, nedz ar viedokli, ka nemanāma prātošana notiek ar iztēlotu vārdu starpniecību.

⁷³ E. Galanter and M. Gerstenhaber, «On Thought: The Extrinsic Theory» // *Psychol. Rev.* 63 (1956): 218–227.

⁷⁴ J. A. Deutsch, «A New Type of Behavior Theory» // *British Journal of Psychology* 44 (1953): 304–317.

īpašiem panākumiem.⁷⁵ Ja neņem vērā motivācijas problēmas (kas citā nozīmē saistās ar «jo»), mērķtiecīga spriešana sākas ar apjukumu un beidzas, vai nu atmetot cerības tikt skaidrībā, vai arī atrodot izeju no apjukuma situācijas: «Reflektīvas domāšanas funkcija ir (...) pārveidot situāciju, kurā sastapts kaut kas neizskaidrojams, par situāciju, kur valda skaidrība, kārtība un harmonija, un pretrunas ir novērstas.»⁷⁶

Īsi sakot, mērķtiecīga spriešana ir tāda cilvēku intelektuāla darbība, kas atkarīga no noteiktu kultūras resursu izmantošanas, atkarīga tādā nozīmē, ka tā rada (atklāj, izvēlas) organismam vajadzīgos vides kairinājumus – lai kādam mērķim tie būtu paredzēti; tā ir informācijas meklēšana. Meklēt ir jo svarīgāk tādēļ, ka informācija, ko organisms spēj rast iekšēji, no ģenētiskiem avotiem, ir ļoti vispārīga. Jo zemāks ir dzīvnieks, jo mazāk tam vajadzības noskaidrot sikumus par vidi, iekams kaut ko pasāk; pirms putni mācās lidot, tiem nav jābūvē vējtuneli, lai pārliecinātos par aerodinamikas principiem – tos «viņi jau zina». «Cilvēka unikalitāte» bieži apspriesta no viedokļa, cik daudz un cik dažādas lietas viņš spēj iemācīties. Vispār šajā apgalvojumā ir daudz taisnības, lai gan arī pērtiķi, baloži un pat astoņkāji šād tad mēdz mulsināt, pierādīdami, ka spēj iemācīties veikt visai «cilvēciskas lietas». Varbūt vēl jo būtiskāka teorētiska nozīme ir tam, cik daudz dažādas lietas cilvēkiem ir jāiemācās. Bieži norādīts, ka cilvēki, būdami «embrionāli», «pieradināti» un visumā neizturīgi, bez kultūras nespētu eksistēt pat fiziski, kā dzīvnieki.⁷⁷ Retāk dzirdēta doma, ka bez kultūras nespētu eksistēt arī viņu prāts.⁷⁸

Tas viss attiecas gan uz cilvēku domāšanas afektīvo, kā arī intelektuālo pusi. Hebs grāmatās un rakstos izvirzījis interesantu teoriju, ka cilvēka (un attiecīgi mazākā pakāpē arī zemāko dzīvnieku) nervu sistēmai vajadzīga gandrīz konstanta optimālu vides kairinājumu plūsma – tā esot lietpratīgas darbības priekšnoteikums.⁷⁹ No vienas puses, cilvēka smadzenes «nelīdzinās elektriska motora darbinātai skaitļojamai mašīnai,

⁷⁵ Turpat.

⁷⁶ J. Dewey, *Intelligence and the Modern World*, ed. J. Ratner (New York, 1939), p. 851.

⁷⁷ Skat. piem. W. La Barre, *The Human Animal* (Chicago, 1954).

⁷⁸ Skat. J. Dewey, «The Need for a Social Psychology» // *Psychol. Rev.* 24 (1917): 266–277; A. I. Hallowell, «Culture, Personality and Society.»

⁷⁹ D. O. Hebb, «Emotion in Man and Animal: An Analysis of the Intuitive Process of Recognition» // *Psychol. Rev.* 53 (1946): 88–106; D. O. Hebb, *The Organization of Behavior* (New York, 1949); D. O. Hebb, «Problem of Consciousness and Introspection»; D. O. Hebb and W. R. Thompson, «Social Significance of Animal Studies.»

kas var arī īsāku vai ilgāku laiku nesaņemt nekādus datus, būt bezdarbīga; lai smadzenes sekmīgi funkcionētu, tām visu laiku jābūt nodarbinātām, saņemot arvien jaunus un jaunus uztvērumus, vismaz kamēr cilvēks ir nomodā.⁸⁰ No otras puses, tā kā cilvēkus raksturo ārkārtīgi liels emocionāls jūtīgums, uztvērumu plūsma nevar būt pārāk intensīva, pārāk daudzveidīga, pārāk uzmācīga, citādi tai var sekot emocionāls sabrukums un pilnīgs domāšanas izsīkums. Prāta ienaidnieki ir gan garlaicība, gan histērija.⁸¹

Tātad, tā kā «cilvēks ir reizē emocionālākais un racionālākais dzīvnieks,» lai novērstu konstantu afektīvu nelīdzsvarotību, pastāvīgu svārstību starp kaislību galējībām, ar kultūras mehānismiem – tabu, uzvedības unificēšanu, neparastu kairinājumu strauju racionalizāciju, proti, ar to aprakstījumu pazīstamu nojēgumu valodā – ļoti rūpīgi jākontrolē kairinājumi, kas izraisa bailes, niknumu, iedvesmu u.tml. stāvokļus.⁸² Tā kā cilvēks nespēj sekmīgi darboties, ja trūkst pastāvīga, visai intensīva emocionāla rosinājuma, tikpat svarīgi ir kultūras mehānismi, kas nodrošina arvien mainīgu sensoro pieredzi, kas spēj uzturēt šādu ierosinātību. Institucionalizēti noteikumi, kas aizliedz izlikt atklātai apskatei liķus, izņemot atsevišķas, skaidri reglamentētas situācijas (piemēram, bēres), šo «dzīvnieku ar neparasti nospriegotiem nerviem» aizsargā no bailēm, kas saistās ar nāvi un miesas bojāeju; autosacīkšu skatīšanās vai dalība tajās (tās nenotiek uz sacīkšu ceļiem vien) izsmalcināti stimulē tās pašas bailes. Cīņa par balvām izraisa naidīgas jūtas, dziļi iesakņotās savstarpējās pieklājības normas tās apvalda. Erotisku uzbudinājumu rada daudz netiešu kairekļu, un lietā liek arvien jaunus un jaunus; taču, lai šim uzbudinājumam neļautu pilnīgi brīvu vaļu, pastāv prasība, ka klaji seksuālā jomā jāievēro privātuma princips.

Panākt, lai būtu iespējama emociju dzīve, lai tā skaidri izpaustos un lai tajā valdītu kārtība, nenozīmē vienkārši kontrolēt to ar «asprātīgām ietaisēm», projektējot hidrauliskas iekārtas afektu novadišanai, kaut gan šie diezgan vienkāršotie piemēri it kā liecina par pretējo. Drīzāk tas nozīmē piešķirt specifisku, noteiktu, skaidru formu fizisko sajūtu plūsmai, kas ir

⁸⁰ D. O. Hebb, «Problem of Consciousness and Introspection.»

⁸¹ P. Solomon et al., «Sensory Deprivation: A Review» // *American Journal of Psychiatry*, 114 (1957): 357–363; L. F. Chapman, «Highest Integrative Functions of Man During Stress» // *The Brain and Human Behavior*, ed. H. Solomon (Baltimore, 1958), pp. 491–534.

⁸² D. O. Hebb and W. R. Thompson, «Social Significance of Animal Studies.»

vispārēja, izkļiedēta, nepārtraukta, ieviest atpazīstamu, jēgpilnu kārtību juteklībā ar mūžam mainīgu vērstību, tā lai cilvēki ne tikai spētu just, bet arī zinātu, ko jūt, un attiecīgi rīkotos:

[Tiesi] prāta aktivitāte (..) ir galvenais noteicējs pār to, kā cilvēks uztver apkārtējo pasauli. Ar sajūtām vien (vai tās būtu sāpīgas vai tikamas) nevarētu panākt nekādu vienotību; to, cik miesa ir uzņēmīga pret nākotnē paredzamām sāpēm un tiksmēm, sajūtas varētu mainīt vien elementārākajā līmenī. Cilvēka dzīvē svarīgas ir tieši tās sajūtas, ko viņš atceras vai gaida, no kurām baidās vai kuras meklē, jā, pat tās, kuras iztēlojas vai no kā izvairās. Tiesi uztvērumi, kam veidolu piešķir iztēle, paver ārpusauli, kādu to pazīst. Domāšanas nepārtrauktība sistematizē emocionālās reakcijas, pārvērš tās attieksmēs ar iezīmīgu izjūtu tonalitāti, un dod indivīda kaislibām noteiktu iespēju izpausties. Citiem vārdiem sakot, tā kā cilvēki spēj domāt un iztēloties, viņiem ir ne tikai jūtas, bet arī *jūtu dzīve*.⁸³

Šajās kopsakarībās var atskārst, ka prāta uzdevums nav tikai apkopot informāciju par to, kā risinās notikumi apkārtējā pasaulē, bet arī noteikt, cik emocionāli nozīmīga ir konkrētā notikumu norise. Interesi vis neizraisa tas, kā atrisināt problēmas, bet gan – kā tikt skaidrībā par izjūtām. Kultūras resursu pieejamība, attiecīga publisku simbolu sistēma šim nolūkam ir tikpat būtiska kā mērķtiecīgai spriešanai. Tādēļ tas, kā cilvēkos rodas, saglabājas un beidzas kāda «oma», «attieksme», «noskaņojums» u.tml. – «izjūtas», kas ir stāvokļi vai nosacījumi, nevis sajūtas vai motīvi – būtībā nav nekas privātāks par mērķtiecīgu domāšanu. Ceļu karte ļauj precīzi orientēties, braucot no Sanfrancisko uz Ņujorku; Kafkas romāni ļauj paust skaidru un noteiktu attieksmi pret mūsdienu birokrātiju. Vējtunelos apgūst prasmi projektēt lidmašīnas; īstu godbijību izjust iemācās baznīcā. Bērns vispirms skaita uz pirkstiem un tikai pēc tam – galvā; mīļu attieksmi tas vispirms izjūt «uz savas ādas» un tikai vēlāk «sirdī». Cilvēku sabiedrībā ne tikai idejas, bet arī emocijas ir kultūras darinājumi.⁸⁴

Tā kā cilvēka iekšēji izjustais nav viņam vien raksturīgs, sasniegt optimālu nervu sistēmas stimulācijas līmeni nenozīmē vienkārši apdomīgi stūrēt starp abām galējībām – «pārāk daudz» un «pārāk maz». Drīzāk to

⁸³ S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), p. 372; kursīvs kā oriģinālā.

⁸⁴ Kultūras simbolu paveidi, kuros izpaužas cilvēka mentalitātes intelektuālie un emocionālie aspekti, parasti atšķiras: intelektuālajiem kalpo diskursīva valoda, eksperimentu paraugi, matemātika u.tml., emocionālajiem – mīti, rituāli un māksla. Pretnostatījumam tomēr nevajadzētu būt pārāk krasam: matemātiku var izmantot arī izjūtu izkopšanai, dzesas radīšanā piedalās arī intelekts; katrā ziņā atšķirības ir funkcionālas, nevis substanciālas.

var panākt, ja ļoti rūpīgi kvalitātes ziņā regulē to, ko saņem no sajūtu orgāniem; šajā ziņā gan svarīgāk ir aktīvi meklēt vajadzīgos kairinājumus, nevis tikai modri gaidīt, kad tādi uzradīsies. Neuroloģiski šo regulāciju veic eferentie impulsi, kas nāk no centrālās nervu sistēmas un maina receptoru aktivitāti.⁸⁵ No psiholoģijas viedokļa to pašu procesu var aprakstīt kā attieksmē īstenoto kontroli pār uztveri.⁸⁶ Tas gan notiek ar tādu pamatdomu, ka nedz cilvēka nervu sistēmas svarīgākie centri, nedz viņa prāta algoritmi nespēj sasniegt pietiekamu precizitāti, ja tos nevada emociju simboliskie modeļi. Lai par kaut ko izšķirtos, cilvēkam jāzina, ko viņš jūt šajā sakarībā, un, lai to zinātu, pašu izjustais jāietver sabiedriski pazīstamos tēlos, ko var rast vien rituālos, mitoloģijā un mākslā.

IV

Apzīmējums «prāts» attiecas uz noteiktu organisma noslieču kopu. Prātam iezīmīga ir prasme skaitīt, tāpat prātu var raksturot nerimts prieks vai alkatība (še gan neesmu varējis iztirzāt motivāciju). Jautājums, kā norisinājusies prāta evolūcija, tādējādi nav nedz no pārprastas metafizikas aizgūta pseidoproblēma, nedz arī lūkošanās pēc tā brīža dzīvības vēsturē, kad organiskajiem audiem uzslāņojusies neredzamā dvēsele jeb anima. Svarīgi izsekot, kā organismos attīstījušās noteiktas iemaņas, spējas, sliekšmes, un ieskicēt faktoros vai faktoru paveidus, no kuriem tādi raksturlielumi atkarīgi.

Nesen veikti pētījumi antropoloģijā vedina noraidīt līdz šim dominējušo atziņu, ka cilvēka prāta noslieces izcelsmes ziņā ir agrnākas par kultūru un ka viņa reālās spējas ir šo iepriekšdoto noslieču pastiprinājums vai izvērsums ar kultūras starpniecību.⁸⁷ Klajais fakts, ka cilvēka bioloģiskās

⁸⁵ R. Granit, *Receptors and Sensory Perception* (New Haven, 1955).

⁸⁶ J. S. Bruner and L. Postman, «Emotional Selectivity in Perception and Reaction» // *J. Personality* 16 (1947): 69–77.

⁸⁷ Ja lieto tik dažādos kontekstos izskanējušos apzīmējumus «prāts» un «kultūra», tad lēmums, no cik zema filogenēzes kāpņu pakāpiena var sākt tos attiecināt, proti, cik plašā nozīmē tos var definēt, stipri vien atkarīgs no tradīcijas, rīcības principiem un gaumes. Šajos rakstos, lai gan varbūt ne pārāk konsekventi, taču atbilstīgi tam, kas manā skatījumā ir vispārpņemtā nozīme, attiecībā uz minētajiem jēdzieniem esmu izvēlējis divas dažādas, pat pretējas pieejas: apzīmējumu «prāts» definēju plaši, lai tas ietvertu gan pērtiķu apgūtās

evolūcijas pēdējās stadijas risinājušās vēlāk nekā kultūras izaugsmes sākonējās stadijas, liek secināt, ka cilvēka daba – saprotot ar šo vārdu cilvēka iedzimto konstitūciju – vai nu to sauktu par «fundamentālu», «tīru» vai «neatkarīgu no apstākļiem», funkcionālā ziņā ir tik nepilnīga, ka gluži vienkārši nav nekur liekama. Darbarīki, medības, ģimenes formas un vēlāk arī māksla, reliģija un zinātne mainījušas cilvēka somatisko uzbūvi: tas viss tādējādi ir vajadzīgs gan tāpēc, lai izdzīvotu, gan arī lai gūtu piepildījumu eksistenciālā nozīmē.

Ja šo jauno skatījumu uz cilvēka evolūciju attiecina uz konkrētām parādībām, nonāk pie hipotēzes: kultūras resursi ir cilvēka domāšanas sastāvdaļas, nevis kaut kas tāds, kas to papildina. Virzoties augšup pa filoģenēzes kāpnēm, ir novērojama parādība: jo augstāks dzīvnieks, jo grūtāk prognozēt, kā tas izturēsies, reaģējot uz konkrētā brīdī saņemtiem stimuliem, un šai tendencei acīmredzot ir fizioloģisks pamatojums: arvien vairāk dominē centrāla nervu darbība, kas kļūst aizvien sarežģītāka. Zemāko zīdītāju līmenī šo autonomo centru nozīmes pieaugumu var izskaidrot arī tādējādi, ka attīstās pilnīgi jauni nervu darbības mehānismi. Augstākajiem zīdītājiem tādi pilnīgi jauni mehānismi vēl nav atrasti. Var gan pieņemt, ka ar neironu skaita pieaugumu vien izskaidrojams cilvēka prātaspeju uzplaukums, tas, ka lielas, cilvēkam raksturīgas smadzenes un kultūra parādījušās reizē, nevis secīgi, liecina, ka par nervu sistēmas uzbūves evolūcijas pēdējām norisēm uzskatāma to mehānismu parādīšanās, kuri ļauj uzturēt sarežģītākus dominances centrus un reizē dara tos aizvien mazāk atkarīgus no iekšējiem (iedzimtiem) parametriem. Kamēr cilvēka nervu sistēma būvē autonomu, arvien izvērsamu darbības modeli, tai atliek vien paļauties uz sabiedriski pieejamām simboliskām struktūrām.

Tas savukārt nozīmē, ka cilvēku domāšana ir visupirms atklāta darbība, kurā visi var piedalīties un ko veic ar kopīgas kultūras objektīvajiem materiāliem, un privāta tā ir tikai sekundārā nozīmē. Cilvēka prāta procesi patiešām norisinās pie zinātnieka galda vai futbola laukumā, mākslinieka darbnīcā vai kravas auto šoferā sēdekli, uz skatuves, pie šaha galda

iemaņas sazināties, gan žurku apgūtās iemaņas atrast izeju no T-veida labirinta; jēdzienu «kultūra» definēju šaurā nozīmē, ar to saprotu simboliskus modeļus, kas radušies vien pēc tam, kad izgatavoti pirmie darbarīki. Cituviet pausts uzskats, ka kultūra esot «mācoties apgūti paņēmieni, lai saprastu signālu un zīmju nozīmes», un šai ziņā to varot attiecināt uz visu dzīvo organismu pasauli – skat.: T. Parsons, «An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action» // *Psychology: A Study of a Science*, ed. S. Koch (New York, 1959), 3: 612–711.

vai tiesneša krēslā – gan mērķtiecīgas spriešanas, gan izjustā izsacīšanas nozīmē, gan arī iekļaujot šos procesus motivācijā. Lai cilvēka prāta zinātniska analīze virzītos uz priekšu, tad, par spīti izolacionistu apgalvojumiem, it kā kultūra, sociālā organizācija, indivīdu uzvedība un nervu fizioloģija esot substancīālas, pašnoslēgtas sistēmas, faktiski jāsaliedē visu uzvedības pētniecības nozaru pūliņi tā, lai atklājumi katrā atsevišķā nozarē citām liktu visu laiku teorētiski pārvērtēt savējos.

III DAĻA

4. nodaļa. RELIĢIJA KĀ KULTŪRAS SISTĒMA

Katrs mēģinājums runāt, neizsakoties kādā konkrētā valodā, ir tikpat bezcerīgs kā tiekšanās pēc tādas reliģijas, kas nebūtu neviena no konkrētām reliģijām. (..) Katrai dzīvai un veselīgai reliģijai piemīt kāda spilgta īpatnība. Tās spēks ir īpašā un dīvainā vēstījumā, ko tā pauž, un ievīzē, ko konkrēta atklāsme piešķir dzīvei. Perspektīve, ko šī atklāsme paver, un noslēpumi, kam tā pievēršas, ir vēl viena pasaule, kurā var mājot; un šī vēl viena pasaule, kurā var mājot – vai cilvēks cer kādreiz pārcelties tajā uz dzīvi pavisam, vai ne – tā manā izpratnē ir reliģija.

(Santajana, «Prāts un reliģija»)

I

Ja salīdzina antropoloģijas pētījumus par reliģiju laikā pirms un pēc Pirmā pasaules kara ar tiem, kas veikti kopš Otrā pasaules kara, uzmanību piesaista divas dīvainības. Pirmkārt, otrais no minētiem posmiem nav iezīmīgs ne ar kādiem ievēriības cienīgiem teorētiskiem sasniegumiem. Pētnieki tērēja kapitālu, ko viņu priekšgājēji bija uzkrājuši savās koncepcijās, paši pievienodami ļoti maz, ja neskaita savākto empīrisko materiālu. Otrkārt, tās koncepcijas, ko viņi tomēr izmantojuši, ir aizgūtas no ļoti šauras intelektuālas tradīcijas. Tajā figurē Dirkhēims (*Durkheim*), Vēbers, Freids vai Malinovskis, un katrā konkrētā darbā izvēlētas pāris pieejas, ko

izstrādājusi viena vai otra no šīm transcendentajām darbības personām, turklāt veikti vien margināli labojumi, kas bijuši vajadzīgi tādēļ, ka tādiem domātājiem, kas ietekmē veselas paaudzes, piemīt dabiska tieksme uz galējībām, vai arī tādēļ, ka palielinājies drošticamu aprakstu skaits. Faktiski neviens pat neiedomājas meklēt analitiskas idejas vēl citur – filozofijā, vēsturē, tiesībās, daiļliteratūrā vai «striktākās zinātnēs», ko savulaik darijuši šie autori. Gribas domāt, ka starp abām divainībām ir kāds sakars.

Ja jau antropoloģijas pētījumos par reliģiju iestājusies vispārēja stagnācija, šaubos, vai tie būs iekustināmi, vairojot maznozīmīgas interpretācijas par klasiskiem teorētiskiem tematiem. Atklājot vēl kādu sīku šķautni vispāratzītos izteikumos, tādos kā: «senču kults kalpo, lai attaisnotu vecājo tiesisko autoritāti» vai «ar iniciācijas rituāliem nostiprina dzimumidentitāti un pieaugušā statusu», vai «rituālās apvienībās atspoguļojas politiski opozicionāras tendences», vai «sociālie iestādījumi no mītiem aizgūst likumīgu pamatojumu, turklāt mīti racionalizē sociālas privilēģijas», varbūt daudzi jo daudzi – gan profesionāli antropologi, gan cilvēki ārpus to aprindām – galu galā pārliecināsies, ka antropologi tāpat kā teologi ir cieši apņēmušies pierādīt neapstrīdamo. Mākslā tādu izslavētu meistarū sasniegumu tirāžēšanu sauc par akadēmismu, un šis vārds manuprāt labi raksturo arī mūsu likstas. Tikai tad, ja, Leo Steinberga (*Leo Steinberg*) vārdiem runājot, atsakās no saldās izjūtas, ka ir kaut kas sasniegts, no izjūtas, ko sagādā ievingrinātu prasmju izrādīšana, un pievērsās problēmām, kas ir pietiekami neskaidras, lai ļautu atklāt ko jaunu, var cerēt uz tādu veikumu, kas ne tikai pa jaunam iemiesos šā gadsimta pirmās ceturtdaļas izcilo domātāju darbus, bet būs tiem līdzvērtīgs.⁸⁸

To var panākt, nevis atmetot sociālantropoloģijas nodibinātās tradīcijas šajā jomā, bet gan paplašinot tās. Lai varētu noderēt kāda antropoloģiska teorija par reliģiju, šķiet, tai noteikti vispirms jāapgūst vismaz četru jau nosaukto vīru mantojums (mūsu domāšanā viņi dominējuši tik ļoti, ka gandrīz radījuši aprobežotību) – Dirkheima spriedumi par svētā iedabu, Vēbera *verstehenden* (izpratnes) metodoloģija, Freida personisko un kolektīvo rituālu salīdzinājums un Malinovska pētījumi par reliģijas atšķirību no veselā saprāta. Tie gan ir tikai sākumpunkti. Lai virzītos tālāk, tie jāattiecina uz daudz plašākām mūsdienu domāšanas kopsakarībām nekā tie paši par sevi spējuši aptvert. Ar to saistītās briesmas ir klajas: patvaļīgs eklektisms, teorijas iztirgošana pa labi un pa kreisi un pilnīgs intelektuāls

⁸⁸ L. Steinberg, «The Eye Is Part of the Mind» // *Partisan Review* 70 (1953): 194–212.

apjukums, bet vismaz es nesaskatu citu izeju no tā, ko Janovics (*Janowitz*), runādams par antropoloģiju vispār, nodēvējis par priekšgājēju kompetences ciešajām skavām.⁸⁹

Lai paplašinātu pētījumu jēdzieniskās robežas, protams, var izvēlēties daudzus jo daudzus virzienus, droši vien pirmā svarīgākā problēma – kā izvairīties no tā, ka jādodas tajos visos reizē. Ciktāl tas attiecas uz mani, aprobežošos ar to, ka izvēršīšu, Pārsonsa un Šilsa (*Shils*) vārdiem runājot, reliģijas analīzes kultūrdimensijas.⁹⁰ Apzīmējums «kultūra» sociālantropologu aprindās jau paspējis iegūt mazliet sliktu slavu – tādēļ, ka tam ir visai daudz apzīmējamo, un tādēļ, ka visai bieži tas piesaukts liekuļotā aptuvenībā. (Man gan nav īsti skaidrs, kādēļ šo iemeslu dēļ tam būtu jācieš vairāk par «sociālo struktūru» vai «personību»). Katrā ziņā kultūras jēdzienam, ko es izmantoju, nav nedz veselas virknes apzīmējamo, nedz arī, cik var spriest, neparastas daudznozīmības: tas apzīmē vēsturiski pārmantotu, simbolos iemiesotu jēgas modeli, no paaudzes paaudzē pārņemtu jēdzienu sistēmu, kas izpaužas simboliskās formās, ar kurām cilvēki cits citam nodod, ilgi glabā un attīsta zināšanas par dzīvi un attieksmi pret to. Protams, tādi apzīmējumi kā «jēga», «simbols» un «jēdziens» prasīt prasās pēc paskaidrojuma. Tieši šajā ziņā ir iespējams paplašinājums, izvērsums. Ja Langerei taisnība, ka «jēgas jēdziens visos tā paveidos ir svarīgākais mūsu laika jēdziens», ka «zīme, simbols, apzīmēšana, nozīmes piedēvēšana, saziņa (..) ir mūsu [intelektuālie] darbarīki,» tad sociālai antropoloģijai, un jo sevišķi tās daļai, kas pievēršas reliģijas pētniecībai, varbūt pienācis laiks to apzināties.⁹¹

II

Tā kā gribam izdibināt, kas ir jēga, jāsāk ar kādu paradigmu, proti, ka sakrālie simboli sintezē tautas ētosu – tai piederīgo cilvēku dzīves tonalitāti, raksturu un kvalitāti, viņu morālo un estētisko stilu un noskaņojumu – un viņu pasaulesuzskatu – universālus priekšstatus par lietu īsteno

⁸⁹ M. Janowitz, «Anthropology and the Social Sciences» // *Current Anthropology* 4 (1963): 139, 146–154.

⁹⁰ T. Parsons and E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).

⁹¹ S. Langer, *Philosophical Sketches* (Baltimore, 1962).

kārtību. Reliģiskā ticībā un praksē kādas grupas ētosu intelektuāli var apjēgt, ja to parāda kā reālai, noteikta pasaulesuzskata raksturotai situācijai ideāli pieskaņota dzīvesveida atspoguļojumu, savukārt emocionāli pārliecināt šis pasaulesuzskats spēj, ja to rāda kā tādām dzīvesveidam īpaši piemērotu reālās situācijas tēlu. Šāda sastatījuma un savstarpēja apstiprinājuma dziļākās sekas var izpausties divējādi. No vienas puses, tas objektivizē morālās un estētiskās izvēles, ko attēlo kā pašas dzīves uzspiestus nosacījumus, kas netieši izpaužas pasaulē ar konkrētu struktūru – vienkārši kā veselo saprātu, kas pieņem realitātes negrozāmību. No otras puses, tas dod apstiprinājumu pārmantotiem ticējumiem par pasauli kopumā, dziļas morālas un estētiskas izjūtas uzrādot kā pieredzē rastu liecību to patiesīgumam. Reliģiski simboli formulē pamatatbilsmi starp konkrētu dzīves stilu un kādu īpatnu (kaut arī parasti vārdos neizteiktu) metafiziku, un, šādi katru no tiem uztur spēkā, atsaucoties uz to, cik svarīgs ir otrs.

Tiktāl varbūt man piekritīs – ja neņem vērā konkrēto izteiksmi. Uzskats, ka reliģija pieskaņojot cilvēka rīcības aktus kādai nojaustai kosmiskai kārtībai un projicējot kosmiskas kārtības notēlus uz cilvēku pieredzi, nav īpaši jauns, taču tas tikpat kā nav pētīts, tāpēc gandrīz nav priekšstata, kā šī brīnumainā pārvērtība īstenojas empīriski. Zināms vien tas, ka tā var notikt ik gadu, ik nedēļu, ik dienu, dažiem cilvēkiem pat ik stundu, un to pierāda milzīgs etnogrāfiskās literatūras klāsts. Nav gan tāda teorētiska satvara, kas ļauj sniegt analītisku skaidrojumu – tādu, kas līdzinātos izcelsmes līniju segmentācijas, politiskas pēctecības, darbaspēka apmaiņas vai bērna socializācijas skaidrojumam.

To ievērodami, reducēsim šo paradigmu uz definīciju, jo, lai gan ir pat pārāk labi zināms, ka definīcijas nekad nenoved pie konstatācijām, pašas tās, ja vien ir pietiekami rūpīgi veidotas, palīdz domāšanai orientēties vai pārorientēties, lai, izvērsti komentējot tādu definīciju, varētu sekmīgi risināt – un neizlaist no rokām – pavisam jaunu pētījuma pavedienu. Definīcijām piemīt tāda vērtīga īpašība kā precizitāte: tās uzņemas saistības, ko neuzņemas diskursīva proza, kas – jo īpaši šajā jomā – arvien var pamatojuma vietā piedāvāt retoriku. Nav ko vilcināties: *reliģija* ir

(1) simbolu sistēma, kas (2) nostiprina cilvēkos spēcīgus, plaši izplatītus un stabilus noskaņojumus un motivācijas, (3) formulējot jēdzienus par pastāvošā vispārējo kārtību un (4) apveltot šos jēdzienus ar tādu faktualitātes auru, ka (5) šie noskaņojumi un motivācijas šķiet ļoti reāli.

simbolu sistēma ...

Apzīmējumam «simbols» piešķirts tik milzīgs svars, ka, pirmkārt, jāizšķiras, uz ko šo terminu vairāk vai mazāk precīzi attiecināt. Tas nav viegli, jo vārdā «simbols» tāpat kā vārdā «kultūra» ietvertas daudzas un dažādas nozīmes, bieži vien pat vairākas reizē.

Daži to izmanto, lai runātu par jebko, kas viena vai otra cilvēka skatījumā ir kaut kā cita zīme: piemēram, tumsī mākoņi simboliski vēstī, ka tuvojas lietus. Citi to izmanto vienīgi attiecībā uz kādām klaji konvencionālām zīmēm: sarkans karogs ir briesmu, balts – padošanās simbols. Vēl citi šo terminu lieto šaurākā nozīmē – runājot par ko tādu, kas aplinkus un tēlaini pauž to, ko nevar izteikt tieši. Iznāk, ka dzejā ir simboli, bet zinātnē to nav, un ka simbolisko loģiku būtu bijis jāsauc citādi. Vēl citi šo terminu tomēr attiecina uz visām lietām, darbībām, notikumiem, īpašībām vai attiecībām, kas noder par atslēgām jēdzienam – jēdziens ir simbola «jēga», un no šādas pieejas turpmāk vados.⁹² Ja ciparu «6» uzraksta, iedomā, izliek no akmeņiem vai arī kodē perfolentē, tas ir simbols. Tāpat simbols ir krusts, par ko runā, ko vizuāli iztēlojas, ko kāds raizpīlni met sev priekšā vai maigi tausta sev uz krūtīm, simbolisks ir plašais apgleznotais audekls, ko sauc par «Gerniku», vai gabaliņš apgleznota akmens, ko sauc par čurīngu, vārds «realitāte» vai pat morfēma «-āt-». Tie visi ir simboli vai vismaz simboliski elementi, tādēļ ka taustāmi izsaka jēdzienus, pieredzes abstrakcijas, kas fiksētas uztveramās formās: tie ir konkrēti ideju, attieksmju, spriedumu, ilgu vai ticējumu iemiesojumi. Sākt pētījumu par kultūrdarbību – darbību, kuras pozitīvais saturs ir simboliska – nenozīmē atteikties no sociālas analīzes un pievērsties Platona tēlotajām ēnām uz alas sienām, iedziļināties introspektīvas psiholoģijas vai, vēl ļaunāk, spekulatīvas filozofijas mentāliskā pasaulē un sākt tur mūžīgu klaiņojumu «izziņas spēju», «afektu», «gribas spēju» un citu netveramu lielumu dūmakā. Kulturālas rīcības akti – simbolisku formu radīšana, aptveršana un izmantošana – ir sociāli notikumi; tie ir tikpat publiski kā laulības, un tās var novērot tikpat labi kā lauksaimniecību.

Šie rīcības akti tomēr nav gluži tas pats, kas sociāli notikumi. Precīzāk, sociālu notikumu simbolisko dimensiju – tāpat kā psiholoģisko dimensiju – pašu var teorētiski abstrahēt no šiem notikumiem kā empīriskām totalitātēm. Pārfrāzējot Keneta Bērka teicienu, joprojām pastāv

⁹² S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4th ed. (Cambridge, Mass., 1960).

atšķirība starp mājas celšanu un tās projektēšanu, starp bērniem svētības laulības apdzejošanu un pašu bērniem svētīto laulību.⁹³ Māju patiesi var celt pēc projekta, un doma laist pasaulē bērnus – tas gan ir mazāk ticami – var būt radusies, lasot kādu dzejoli, tomēr jābrīdina, ka rikošanos ar simboliem nedrīkstētu jaukt ar to, kā izturas pret lietām vai cilvēkiem, jo cilvēki paši nav simboli, vienalga, cik bieži arī tie būtu pildījuši simbola funkciju.⁹⁴ Lai cik dziļi cits citā būtu ievijušies kultūras, sociālie un psiholoģiskie faktori, kas ikdienas dzīvē attiecas uz mājām, lauku saimniecībām, dzejoliem un laulībām, analīzes nolūkā der tos nošķirt un tādējādi katras faktoru grupas vispārējās īpašības izolēt no pārējo divu faktoru grupu īpašībām.

Kas attiecas uz kultūras modeļiem, proti, uz simbolu sistēmām jeb kopumiem, vispārējā iezīme, kam še pievērsta vislielākā vērība, ir tāda: tie ir ārēji informācijas avoti. Ārēji tai ziņā, ka, piemēram, atšķirībā no gēniem, tie ir ārpus atsevišķa organisma – tajā intersubjektīvajā kopīgās izpratnes pasaulē, kurā visi cilvēki piedzimst, kurā izvēlas katrs savu dzīvesceļu un kas paliek pēc viņu nāves. Par «informācijas avotiem» saucu tos vien tādēļ, ka tāpat kā gēni tie nodrošina plānu jeb veidni, kas ārējiem procesiem spēj piešķirt konkrētu formu. Bāzu izkārtojums DNS spirālē darbojas kā kodēta programma, rīkojumu kopa jeb recepte, sintezējot strukturāli sarežģītas olbaltumvielas, kas nosaka organisma darbību, un tāpat arī kultūras modeļi sociālo un psiholoģisko procesu institucionālām formām nodrošina programmas, kas nosaka, kā cilvēki izturēsies sabiedrībā. Lai gan informācija un tās nodošanas paņēmieni abos gadījumos ievērojami atšķiras, šis gēnu un simbolu salīdzinājums nav tikai viena no paviršajām analogijām, kuru vidū min arī bieži dzirdēto «sociālo pārmantotību». Patiesībā attiecības šajā gadījumā ir substanciālas, jo kultūrā ieprogrammētie procesi tik svarīgi ir tieši tādēļ, ka atšķirībā no zemākiem dzīvniekiem cilvēkā ģenētiski ieprogrammētie procesi ir ļoti vispārināti; ārējiem informācijas avotiem tik vitāla nozīme ir vien tādēļ, ka iekšējie ļoti aptuveni regulē cilvēka izturēšanos. Lai uzceltu dambi, bebram vajag tikai

⁹³ K. Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1941), p. 9.

⁹⁴ Tikpat briesmīga ir pretēja kļūda, ko īpaši bieži pielauj jaunkantieši, piemēram, Kasīrers, proti, viņi pieņem, ka simboli ir identiski ar to, uz ko tie attiecas, citiem vārdiem sakot, «kas tos konstituē». [Cf. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven: 1953–1957) 3 vols.] «Cilvēks var rādīt ar pirkstu uz mēnesi,» esot teicis kāds varbūt vien legendārs dzenbudisma skolotājs, «taču tikai mulķis pirkstu noturēs par mēnesi.»

piemērotu vietu un materiālus – bebra darbību nosaka viņa fizioloģija; taču cilvēkam, kam gēni neko nesaka priekšā attiecībā uz celtniecības jomu, vajag arī jēdzienu par to, ko nozīmē celt dambi, un to viņš var atvedināt tikai no kāda simboliska avota: no projekta, mācību grāmatas vai kāda dambju celtniecībā pieredzējuša cilvēka izteikumiem, turklāt, protams, ir iespēja pašam kombinēt grafiskus un lingvistiskus elementus, lai nonāktu pie jēdziena, kas ir dambji un kā tos ceļ.

Šo uzskatu dažkārt izmanto, lai pierādītu to, ka kultūras paraugi esot «modeļi», tādu simbolu kopas, kuru savstarpējās attiecības «modelējot attiecības» starp lielumiem, procesiem vai ko citu, kas rodams fiziskās, organiskās, sociālās vai psiholoģiskās sistēmās, kas tām «lidzinoties», kas «imitējot» vai «simulējot» tās.⁹⁵ Apzīmējumam «modelis» tomēr ir divas nozīmes – «kā?» modelis un modelis «kam?» – un, kaut gan tie ir tikai viena un tā paša pamatjēdziena aspekti, analīzes nolūkā tos der nošķirt. Pirmajā gadījumā uzsvars likts uz simbolu struktūru manipulāciju: tā, lai atrastu tuvākas vai tālākas paralēles starp tām un jau agrāk ieviestām nesimboliskām sistēmām – kā gadījumā, kad jāaptver dambju darbības principi, jāizstrādā hidraulikas teorija vai jāastāda straumes diagramma. Teorija vai diagramma tā modelē fiziskas attiecības, proti, izsaka to struktūru konspektīvi – lai padarītu tās saprotamas; tā ir «realitātes» – «kā?» – modelis. Otrajā gadījumā vērība veltīta tam, kā rīkoties ar nesimboliskām sistēmām, atklājot tajās attiecības, ko var izteikt ar simboliem – kā tad, ja dambis jāceļ pēc norādījumiem, kas izriet no kādas hidraulikas teorijas, vai saskaņā ar secinājumiem, uz ko vedina straumes diagramma. Šajā gadījumā teorija ir modelis, kas palīdz organizēt fiziskas attiecības: tas ir modelis realitātei («kam?»). Psiholoģiskas un sociālās sistēmas šajā ziņā ne ar ko neatšķiras no kultūras modeļiem, ko gan parasti nesauc par «teorijām», bet drīzāk par «mācībām», «melodijām» vai «rituāliem». Atšķirībā no gēniem un citiem nesimboliskiem informācijas avotiem, kas ir tikai «kam?» modeļi, nevis «kā?» modeļi, kultūras paraugus raksturo divējādība: tie pieskīr jēgu, tas ir, objektīvu jēdzienisku formu sociālai un psiholoģiskai realitātei, pielāgojas tai un reizē pielāgo to sev.

Tiesi šāda divējādība ļauj atšķirt patiesus simbolus no citiem apzīmētājiem. «Kam?» modeļus, kā vedina domāt piemērs ar gēniem, var atrast visur dabā, jo ikreiz, kad viena būtne nodod citai kādu paraugu, gluži loģiski vajadzīgas tādas programmas. Spilgtākais piemērs laikam ir tas, kā

⁹⁵ K. Craik, *The Nature of Explanation* (Cambridge, 1952).

mācās dzīvnieki – atdarinādami: dzīvnieks, kas pārstāv modeli, automātiski demonstrē dzīvniekam, kas mācās, attiecīgu uzvedības aktu secību, un tās uzdevums ir tikpat automātiski izrasīt un stabilizēt noteiktu virkni reakciju, kas jau ģenētiski dotas dzīvniekam, kurš mācās.⁹⁶ Vēl viens, kaut mazliet atšķirīgs piemērs, kas norāda uz sarežģītāku kodu, ir deja, ar ko sazinās divas bites, no kurām viena ir atradusi nektāru, bet otra to meklē.⁹⁷ Kreiks (*Craik*) pat izteicis domu, ka tieva ūdensstrūklīņa, kas pirmoreiz atrod ceļu no kalnu avota lejup uz jūru un izlauž šauru gultni lielākam ūdens apjomam, kas pa to plūst vēlāk, arī veic «kam?» modeļa funkciju.⁹⁸ «Kā?» modeļus – lingvistisku, grafisku, mehānisku, dabisku, u.tml. procesu modeļi, kuru uzdevums nav vis nodrošināt pieeju informācijai, kas ļauj modelēt citus procesus, bet gan vispār atveidot modelētos procesus, ar alternatīviem līdzekļiem izteikt to struktūru, – tomēr var sastapt daudz retāk, un var jau būt, ka no visiem pašlaik sastopamiem dzīvniekiem tos pazīst vienīgi cilvēks. Cilvēku domāšanas būtība ir uztvert strukturālu atbilstību starp vienu procesu, aktivitāšu, attiecību, lielumu u.c. virkni, un otru virkni, kurai pirmā ir programma, tā ka šo programmu var uzskatīt par programmētā atveidojumu vai jēdzienu – simbolu. Iespēja ar simboliska izteikuma starpniecību «kam?» modeļus un «kā?» modeļus samainīt vietām ir mūsu prāta spēju raksturīga iezīme.

...nostiprina cilvēkos spēcīgus, plaši izplatītus un stabilus noskaņojumus un motivācijas...

Kas attiecas uz reliģiskiem simboliem un simbolu sistēmām, skaidrs, kā iepriekšminētā samainīšana vietām ir iespējama. Lielā līdzenuma cilšu indiāņiem izturība, drošme, neatkarība, neatlaidība un spēva ietiepība ir ceremoniāli tikumi: tie palīdz viziju meklējumos, un ar tiem viņi arī mēģina dzīvot: izjutuši atklāsni, viņi gūst arī lielāku skaidrību par darāmo.⁹⁹ Neizpildīta pienākuma, dziļi slēptas vainas apziņa un – kad atzīšanās jau notikusi – apziņa par apkaunojumu visu acu priekšā, ko Jaungvinejas maniešiem iemāca garu izsaukšanas laikā, ir tās pašas izjūtas, uz ko balstās pienākuma ētika, kas vieno šo sabiedrību, kurā īpaši jūtīgi uztver

⁹⁶ K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (London, 1952).

⁹⁷ K. von Frisch, «Dialects in the Language of the Bees» // *Scientific American*, August 1962.

⁹⁸ Craik, *Nature of Explanation*.

⁹⁹ R. H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924).

īpašuma jautājumus: iegūstot grēku atlaides, norūda sirdsapziņu.¹⁰⁰ Tā pati pašdisciplīna, kas javiešu mistiķus par stingru vēršanos lampiņas liesmā atalgo ar to, ko viņi uztver kā dievības mājienu, iedresē viņu stingru kontroli pār emociju izpausmēm, kas vajadzīga cilvēkiem, kuri izvēlējušies kviētisku dzīves stilu.¹⁰¹ Tas, vai jēdzienu par personisko sargātājgaru, ģimenes aizbildni vai imanentu Dievu aplūko kā sinoptiskus izteikumus par to, kas raksturīgs realitātei, vai arī kā veidnes, kurās top tāda realitāte, tā vien šķiet, ir pieņēmums, kas atkarīgs no tā, kuram aspektam – «kā?» modelim vai «kam?» modelim – grib īpaši pievērsties. Konkrētie simboli – mitoloģiski tēli, kas vientulīgā vietā gūst gluži vai tveramus apveidus, vai kāda miruša mājas saimnieka galvaskauss, kas kā cenzors nolūkojas no jumta spāres, vai arī bezmiesiska «balsis klusumā», kas bez skaņas skaita miklainas klasiskās dzejas rindas – var norādīt kā uz vienu, tā arī uz otru. Tie gan pauž, gan arī veido atmosfēru, kas valda pasaulē.

Tie to veido, dievlūdžējos vai elku pielūdžējos izraisdami virkni noteiktu dispozīciju (tieksmju, spēju, sliecību, prasmju, ieradumu), un tās dara pastāvīgu viņa darbības plūsmu un pieredzes kvalitāti. Dispozīcija raksturo nevis darbību vai notikumu, bet gan iespēju, ka darbība notiks vai arī kaut kas atgadisies konkrētos apstākļos: «Nosaucot govī par atgremotāju vai kādu cilvēku par smēķētāju, neapgalvo, ka govīs tieši konkrētā brīdī atgremo vai cilvēks konkrētā brīdī smēķē cigareti. Būt atgremotājam nozīmē laiku pa laikam atgremot barību, un būt smēķētājam – paradumu smēķēt cigaretes.»¹⁰² Tāpat arī būt dievbijīgam nenozīmē vis rīcību, ko varētu dēvēt par dievbijības aktu, bet gan noslieci uz tādu rīcību. Tāpat arī Lielo lidzenumu indiāņu bravūra, maniešu nožēlas apliecinājumi vai javiešu kviētisms katrs savās kopsakarībās veido to, kas būtisks dievbijībai. Šāds skatījums uz to, ko parasti sauc par «prāta iezīmēm» vai, ja atklāti atsakās no kartēzisma, par «psiholoģiskiem spēkiem» (šiem terminiem katram par sevi nav nekādas vainas), atzīstams tādēļ, ka tas izdala šīs parādības no visām neskaidrām un neaizsniedzamām privātu izjūtu jomām un ievieto tajā labi izgaismotajā maņām tveramo īpašību pasaulē, kurā stiklam piemīt trauslums, papīram uzliesmotspēja un – atgriezoties pie metaforas – Anglijai mitrais klimats.

¹⁰⁰ R. F. Fortune, *Manus Religion* (Philadelphia, 1935).

¹⁰¹ C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).

¹⁰² G. Ryle, *The Concept of Mind* (London and New York, 1949).

Kas attiecas uz reliģiskām darbībām (pirksta nociršana visā garumā tikpat noteikti var būt reliģiska darbība kā mīta iemācīšanās no galvas), tās izraisa divējas diezgan atšķirīgas formas dispozicijas: noskaņojumus un motivācijas.

Motivācija ir noturīga tieksme, pastāvīga sliecība veikt noteiktas darbības un noteiktās situācijās izjust noteiktus pārdzīvojumus; tiesa, parasti šī «noteiktība» ir ļoti neviendabīga, un visos trijos gadījumos to ir diezgan grūti definēt:

Padzirduši par iedomīgiem cilvēkiem [t.i., ka viņus motivē iedomība], paredzam, ka viņi attiecīgi izturēsies, proti, daudz runās par sevi, turēsies kopā ar slavenībām, noliegs kritiku, mēģinās izpatikt publikai un vairīsies runāt par citu labajām īpašībām. Paredzam, ka viņi sapņos valā acīm, rozaini iztēlodami savus sasniegumus, nekad nepieminēs savas kādreizējas neveiksmes un kals plānus, kā tikt dzīvē uz priekšu. Būt iedomīgam gandrīz vienmēr nozīmē izvēlēties kādu no še nosauktām uzvedības formām un vēl bezgaldaudz citu, līdzīgu formu. Katrā ziņā var arī paredzēt, ka noteiktās situācijās iedomīgs cilvēks jutīs vieglu nožēlu un uzbudinājumu; paredzams, ka viņš asi pārdzīvos bezspēcību, ja kāda slavenība būs piemirsusi viņa vārdu, bet sirds viņam priekā saleksies, uzzinot par sāncensu nedienām. Aizvainojuma un prieka jūtas par to, vai cilvēks ir iedomīgs, tomēr vēsta tikpat netieši kā publiska plātīšanās vai privāta sapņošana valā acīm.¹⁰³

Tāpat ir ar visām citām motivācijām. «Ceremoniālas drosmes» motivam pamatā ir tādas noturīgas sliekšmes kā sliekšme gavēt tuksnesī, doties vientuļos sirojumos uz ienaidnieka nometni un drebēt priekā, vien iedomājoties kādu labi aprēķinātu gājienu. «Tikumiskas piesardzības» pamatā ir tādas dziļi sakņotas sliekšmes kā gatavība turēt grūti izpildāmus solījumus, atzīties slepenos grēkos par spīti asam sabiedrības nosodījumam un justies vainīgam, kad rituālu seansos izskan neskaidri vispārēji apvainojumi. «Bezkaislīgā miera» pamatā ir tādas noturīgas sliecības kā – gatavība saglabāt paškontroli par spīti visām elles mokām un postam, izjust riebumu par kaut vai apvaldītā formā rādītām emocijām, un bezsaturiski apcerēt lietas, kas ne ar ko īpašu neizceļas. Motīvi tādā nav nedz rīcība (t.i., uzvedība ar noteiktu nolūku), nedz izjūtas – tie ir nosliece rīkoties noteiktā formā vai izjust noteiktus pārdzīvojumus. Ja saka, ka cilvēks ir reliģiozs, proti, ka viņš savus motīvus

¹⁰³ *Ibid.*, p. 86. Angļu tekstā citēts ar *Barnes & Noble Books* un *Hutchinson Publishing Group Ltd.* atļauju.

smelas reliģijā, tad pateikta vismaz daļa – tiesa, tikai daļa – no tā, ko par viņu domā.

No tā, ko par viņu domā, otra daļa ir šāda: attiecīgo cilvēku raksturotas, ka tad, kad viņš saņēmis rosinājumu, viņu pārņem viens vai otrs noskaņojums, kāds no tādiem noskaņojumiem, ko dažkārt «met visus pār vienu kārti», un piešķir tiem tādus apzīmējumus kā «godbijība», «svēt-svinība» vai «pielūgsme». Tādi vispārinājumi tomēr patiesībā slēpj to, cik liela empīriskā daudzējādība piemīt dispozīcijām, kas saistītas ar šiem noskaņojumiem un faktiski gandrīz vienmēr tos asimilē mūsu pašu reliģiskās dzīves ļoti drūmajā tonalitātē. Sakrālu simbolu izraisīto noskaņojumu spektri dažādos laikos un dažādās vietās ir ārkārtīgi dažādi – no gavilēm līdz melanholijai, no pašpārliecinātības līdz pašnožēlai, no pārmēra rotaļīguma līdz biklam gurdenumam – nemaz neminot pasaules daudzo mītu un rituālu erogēno varu. Runāt par viena vienīga paveida motivāciju, ko var dēvēt par svētbijību, nav lielāka iemesla kā runāt par viena vienīga paveida noskaņojumu, kas saucams par pielūgsmi.

Galvenā atšķirība starp noskaņojumiem un motivācijām ir tā, ka motivācijas ir vektoriem līdzīgas īpašības, turpretī noskaņojumus var izvietot uz tādas kā skalas. Motīvi ir uz kaut ko vērsti, tie raksturo noteiktu vispārēju norisi, tiecas pēc noteikta – parasti laicīga – īstenojuma. Noskaņojumi savstarpēji atšķiras vienīgi intensitātes ziņā: tie nekur neved, tie rodas noteiktos apstākļos, bet ne kā atbildes uz konkrēti izvirzītiem mērķiem. Tāpat kā migla tie tikai krīt vai ceļas, tāpat kā smaržas – atplūst un gaist. Noskaņojumi, kad tie cilvēku pārņem, ir absolūti: ja kādu māc bēdas, it viss un ikkatrs viņam šķiet drūms; ja kāds ir liksms, it viss un ikkatrs šķiet lielisks. Tātad, kaut gan cilvēks reizē var būt iedomīgs, drosmīgs, stūrgalvīgs un neatkarīgs, viņam tik viegli vis nenākas būt reizē rotaļīgam un gurdenam, liksmes pārpilnam un melanholiskam.¹⁰⁴ Turklāt motīvi ir spēkā īsāku vai garāku laika posmu, savukārt noskaņojumi tikai atkārtojas vairāk vai mazāk regulāri, tie uzrodas un zūd, turklāt bieži vien gluži neizskaidrojamu iemeslu dēļ. Savukārt, kas attiecas uz cilvēkiem pašiem, varbūt svarīgākā atšķirība starp noskaņojumiem un motivācijām ir tā, ka motivācijām jēgu piešķir mērķi, kuriem tās šķiet tuvinām, turpretī noskaņojumiem – apstākļi, kādos, kā iedomājas, tie radušies. Motīvus skaidro no to īstenojuma viedokļa, turpretī noskaņojumus – no to izcelsmes viedokļa. Cilvēku sauc par centīgu, ja viņš tiecas gūt panākumus;

¹⁰⁴ Ibid., p. 99.

citū raksturo kā noraižējušos, ja viņš apzinās, ar ko draud kodolkatastrofa. Tāpat ir arī gadījumā, kad skaidrojumi ir fundamentāli. Žēlsirdība top par kristīgu žēlsirdību, kad to ietver nojēgumā par Dieva nodomiem; optimisms ir kristiešu optimisms, kad to pamato ar nojēgumu par Dieva dabu. Navahu uzcītību racionāli izskaidro ticējums: «realitāte» darbojas kā mehānisms, tādēļ to var ietekmēt; viņu pastāvīgo baiļošanos savukārt var racionāli izskaidrot ar pārliecību – lai kā arī «realitāte» darbotos, tā ir gan ļoti spēcīga, gan ārkārtīgi bīstama.¹⁰⁵

...formulējot jēdzienus par eksistences vispārējo kārtību un ...

Nav gan nekāds brīnums, ka tie paši simboli un simbolu sistēmas izraisa un nosaka dispozīcijas, ko klasificē kā reliģiskas, un ievieto tās kosmiskā satvarā. Jo, ko gan citu domā, ja saka, ka konkrēts noskaņojums – bijība – esot reliģisks, nevis sekulārs, ja ne to, ka tam pamatā ir nojēgums par universālu vitalitāti (kāda, piemēram, ir *mana*) un nevis Lielā kanjona apmeklējums? Vai gan kāds konkrēts askēzes apliecinājums nav reliģiskas motivācijas piemērs – tas taču ir vērstas uz absolūtu mērķi, piemēram, nīrvānu, nevis uz ierobežotu mērķi, tādu kā krišanās svarā? Ja sakrālie simboli neraisītu cilvēkos dispozīcijas un reizē neformulētu – lai cik arī aplinkus, neskaidri un nesistemātiski – vispārējus priekšstatus par kārtību, tad reliģiskas darbības empīriski nekādā ziņā neatšķirtos no reliģiskiem pārdzivojumiem. Var tiešām teikt par cilvēku, ka viņam ir «relīģioza attieksme pret golfu», bet ne jau tādēļ vien, ka viņš ar to stipri aizrāviens un spēlē svētdienās: viņam jasaskata golfā arī kādu transcendentu patiesību simbols. Pubertāti sasniedzis zēns, kas aizgrābts skatās acīs pubertātes vecuma meitenei un murmina: «Tevī ir kaut kas tāds, kas manī atraisa tādu kā pielūgsmi,» ir apmulsis tāpat kā lielākā daļa viņa līdzaudžu. Tas, ko katra konkrēta reliģija apgalvo par realitātes fundamentālo iedabu, varbūt ir miglains, sekls vai, visbiežāk, aplams, taču tai kaut kas jāapliecina, ja vien tā nav tikai un vienīgi no iepriekšējās paaudzes pārmantotu paņēmieni un konvenciālu uzskatu kopums, ko parasti sauc par moralizēšanu. Ja tagad vajadzētu pārbaudīt reliģijas minimālo definīciju, tā varbūt nebūtu Tailora slavenā «ticība garīgām būtnēm,» pie kuras, teorētisku smalkumu nogurdināts, nesen mudināja atgriezties Gūdijs (*Goody*), bet drīzāk gan

¹⁰⁵ C. Kluckhohn, «The Philosophy of the Navaho Indians» // *Ideological Differences and World Order*, ed. F. S. C. Northrop (New Haven, 1949), pp. 356–384.

tas, ko Salvadors de Madariaga (*Salvador de Madariaga*) pirms kāda laika nodēvējis par «samērā nepretenciozo dogmu, ka Dievs nav traks.»¹⁰⁶

Parasti, protams, reliģijas apliecina krietni vairāk: Džeimss (*James*) norāda, ka cilvēki tic visam, kam vien var ticēt, un, ja vien varētu, ticētu visam.¹⁰⁷ Visgrūtāk laikam gan nākas paciest to, ka mūsu apjēgtspēja ir apdraudēta – domu, ka spēja radīt, aptvert un lietot simbolus var mūs arī pievilt, jo, ja tā notiktu, cilvēki, kā jau teicu, būtu bezpalīdzīgāki par bebrim. Cilvēka iedzimto (t.i., ģenētiski programmēto) reakcijas spēju ārkārtīgā aptuvenība, nenoturība un mainība nozīmē, ka bez kultūras modeļiem viņš būtu funkcionāli nepilnīgs, nevis vienkārši apdāvināts pērtikis, kam gluži kā trūkumā un beztiesībā augušiem bērniem nelaimīgā kārtā nav bijis iespēju pilnībā īstenot savas spējas, bet gan tāds kā bezveida briesmonis, kas nezina nedz, kas tam darāms, nedz prot savaldīties – viens vienīgs krampjainu impulsu un neskaidru emociju jūklis. Cilvēki ir tik ļoti atkarīgi no simboliem un simbolu sistēmām, ka šī atkarība nosaka viņu miesisku dzīvotspēju, un tādēļ viņu jūtīgums pat pret visnemanāmākām pazīmēm, ka šie simboli var nespēt tikt galā ar kādu pieredzes šķautni, dara viņus ļoti nemierīgus:

[Cilvēks] var kaut kā pielāgoties visam, ar ko spēj tikt galā iztēle, bet viņš nevar stāties pretī Haosam. Tā kā cilvēka raksturīgā funkcija un lielākā priekšrocība ir apjēgsme, visvairāk viņam bail sastapt ko tādu, ko viņš nespēj izskaidrot – «baismas», kā tās sauc tautas valodā. Tām nav visādā ziņā jābūt kam jaunam; cilvēki taču sastopas ar jaunām lietām un, ja vien prāta darbību nekas neierobežo, tūlīt izprot tās pēc analogijas ar līdzīgām lietām, kaut arī sākumā tas būtu tikai minējums. Tomēr, ja prāts pakļauts stresam, pat pavisam pazīstamas lietas var pēkšņi zaudēt kopsakarību un viest šausmas. Tādēļ svarīgākā cilvēku priekšrocība joprojām ir simboli – simboli, lai varētu vispārēji orientēties dabā, uz šīs zemes, sabiedrībā un tajā, ar ko viņi nodarbojas: *Weltanschauung* (pasaulsuztveres) un *Lebensanschauung* (dzīves uztveres) simboli. Tieši tādēļ pirmatnējā sabiedrībā ikdienas rituāli ir iekļauti tiklab kopīgās nodarbēs, ēšanā, mazgāšanā, uguns iegūšanā u.tml., un tīri ceremoniālos pasākumos: cilvēki pastāvīgi izjūt vajadzību arvien no jauna apliecināt cilts morālo noskaņojumu un apzināties, kādos kosmiskos apstākļos dzīvo. Kristietiskajā Eiropā Baznīca lika ļaudīm mesties ceļos ik dienu (dažos ordeņos pat ik stundu), lai tādējādi viņi izspēlētu – ja ne apcerētu – piekrišanu vispārīgākajiem nojēgumiem.¹⁰⁸

¹⁰⁶ J. Goody, «Religion and Ritual: The Definition Problem» // *British Journal of Psychology* 12 (1961): 143–164.

¹⁰⁷ W. James, *The Principles of Psychology*, 2 vols. (New York, 1904).

¹⁰⁸ Langer, *Philosophy in a New Key*, p. 287. Kursīvs kā oriģinālā.

Haoss – tādu notikumu virpulis, kuri ne tikai joprojām nav izskaidroti, bet nav pat *izskaidrojami* – draud izlauzties un aprīt cilvēkus vismaz trijos gadījumos: kad vairs nepalīdz viņu analītiskās iemaņas, kad vairs nepietiek izturības un – kad viņi nonākuši morālā neizpratnē. Mulsums, ciešanas un neatrisināma ētiska paradoksa izjūta – katrs šis stāvoklis, kļūvis gana intensīvs vai gana ilgš, radikāli pārbauda apgalvojumu, ka dzīvi var apjēgt un ka cilvēki, ja vien atliek laika padomāt, spēj tajā sekmīgi orientēties – pārbaudījums, ar ko jāmēģina kaut kā tikt galā visām reliģijām, kas cer izdzīvot, lai cik «primitīva reliģija» tā būtu.

No šiem trim stāvokļiem mūsdienu sociālantropologi vismazāk pētījuši pirmo (lai gan nozīmīgs izņēmums ir Evansa-Pričarda (*Evans-Pritchard*) klasiskais pārspriedums par to, kādēļ dažus azandus, kas sēd paklētē, klētis sabrūkot nosit, bet citus atstāj dzīvus).¹⁰⁹ Pati doma, ka kādas tautas reliģiskie ticējumi jāaplūko kā mēģinājums anomālus notikumus vai pārdzīvojumus – nāvi, sapņus, prāta aptumšošanas, vulkāna izvirdumus vai neuzticību laulībā – ietvert vismaz potenciāli izskaidrojamu parādību lokā, šķiet atgādinām Tailora pieeju, ja ne ko ļaunāku. Tik tiešām šķiet, ka vismaz daži cilvēki – un visticamāk lielākā daļa cilvēku – tās problēmas, ko analizē nejaudā izskaidrot, nespēj atstāt vienkārši neizskaidrotas un vien trulā izbrīnā vai stingā apātijā nolūkoties uz svešādām iezīmēm pasaules ainavā, necenšoties izstrādāt kaut dažus nojēgumus – lai cik fantastiski, nekonsekventi vai vientiesīgi tie būtu – par to, kā tādas iezīmes būtu samierināmas ar ikdienišķas pieredzes liecinājumiem. Ja kādam neizdodas un neizdodas ar saviem skaidrojuma paņēmieniem – pārmantotiem kultūras modeļiem (veselo saprātu, zinātņi, filozofēšanu, mītiem), kas noder, lai atrastu atbilstmes empīriskā pasaulē, – izskaidrot ko tādu, kam ļoti vajadzīgs skaidrojums, parasti cilvēks stipri uztraucas, un tas notiek daudz biežāk un satraukums ir pat dziļāks, nekā dažkārt ir ticis uzskatīts kopš tā laika, kad gluži pamatoti atspēkoja pseidozinātnisku skatījumu uz reliģisku ticību. Galu galā pat kaujinieciskā ateisma augstais priesteris lords Rasels (*Russell*) reiz norādījis, ka dažu matemātisku aksiomu daudznozīmība draudējusi izsist viņu no sliedēm, par spīti tam, ka viņu nekad nav nodarbinājis jautājums par Dieva eksistenci. Einšteina dziļā neapmierinātība ar kvantu mehāniku dibinājās visnotaļ reliģiskā nespējā noticēt, ka Dievs, viņa vārdiem runājot, ar universu spēlē kauliņus.

¹⁰⁹ E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1937).

Šie skaidrības meklējumi un metafiziska nemiera uzplūdi brīžos, kad empīriskas parādības draud palikt kardināli neskaidras, ir sastopami daudz pieticīgākā intelektuālā līmenī. Šo darbu veicot, mani, noteikti vairāk nekā būtu varējis iedomāties, pārsteidzis tas, cik ļoti tie vēstītāji, kas biežāk pauda animiskus ticējumus, uzvedībā atgādināja istus Tailora sekotājus. Šķita, ka viņi visu laiku piesauc savus ticējumus, lai «izskaidrotu parādības», vai, precīzāk, lai pārliecinātu sevi par to, ka parādības var izskaidrot ar pieņemto lietu kārtību, jo parasti viņi ļoti maz vadījās no kādām konkrētām, pašu izvirzītām hipotēzēm – par dvēseles apsēstību, emocionālu nelīdzsvarotību, tabu pārkāpumiem vai noburtību – un bija visnotaļ gatavi tās atmetēt un izvirzīt citas, žanra ziņā līdzīgas hipotēzes, kas viņiem, ievērojot konkrētos faktus, pēkšņi šķita ticamākas. Viņi tikai nekādi *nebija* gatavi atmetēt konkrēto hipotēzi, ja vietā nevarēja likt kādu citu, ja notikumi bija jāatstāj bez skaidrojuma.

Vēl jo vairāk – sādu nervozu izziņātāju nostāju viņi ieņēma attiecībā uz parādībām, kas tieši un faktiski nevarēja ietekmēt nedz viņu, nedz kādu citu cilvēku dzīvi. Kad galdnieka mājā pāris dienās (vai, kā daži apgalvoja, pāris stundās) izauga krietni liela īpatnējas formas suņusēne, ļaudis mēroja daudzas jūdzes, lai to apskatītu, un katram bija kāds izskaidrojums padomā – dažiem animisks, citiem animālisks, vēl citiem kaut kas vidējs starp šiem abiem. Grūti gan pierādīt, ka šai suņusēnei būtu «piemītusi kāda sociāla vērtība», kā to izprata Redklīfs-Brauns (*Radcliffe-Brown*), vai ka tā būtu jēlka saistīta ar kaut ko tādu, kam tāda vērtība piemīt un ko tā varētu būt aizstājusi: teiksim, Andamanu salu iedzīvotājiem tādu vērtību aizstātu cikāde.¹¹⁰ Javiešu dzīvē suņusēnēm nav lielākas nozīmes kā mūsējā, un, ja viss norisinās kā parasts, tad javiešu interese par tām daudz neatšķiras no mūsējās. Lieta tāda, ka šī suņusēne bija «dīvaina», «neparasta», «baiga» – *aneh*. Dīvainais, neparastais, baigais vienkārši jāizskaidro – vai, atkārtojot iepriekšteikto, jāuztur spēkā pārliecība, ka to *varētu izskaidrot*. Nevar taču nepievērst uzmanību suņusēnei, kas aug piecreiz ātrāk nekā suņusēnei pieklātos augt. Šā vārda plašākā nozīmē «neparastā suņusēne» vedināja ļaudis, kas par to bija padzirduši, uz secinājumiem, turklāt visai būtiskiem. Tā apdraudēja viņu vispārējo spēju izprast pasauli, jo izvirzīja neērto jautājumu: vai viņu ticējumi par dabu vispār ir derīgi, vai viņu patiesības kritēriji ir spēkā.

¹¹⁰ A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, Ill., 1952).

Tas nenozīmē apgalvot, ka tikai – vai pat galvenokārt – ārkārtēju notikumu pēkšņa sakritība vieš cilvēkos nemierpilnu izjūtu par to, cik nederīgas var izrādīties viņu izziņas iemaņas, vai teikt, ka šāda nojausma izpaužas tikai akūtā formā. Biezāk tieši pastāvīgas, atkal un atkal izjustas grūtības aptvert kādus dabas, patības un sabiedrības aspektus, un atzīt kādas formulējumiem nepakļāvīgas parādības par kultūras faktiem cilvēkiem liek atkal un atkal justies satrauktiem, un tieši uz tām viņi konsekventi un vienmērīgi raida diagnostisku simbolu plūsmu. Tieši tas, kas stāv aiz diezgan stabilās vispārpieņemto zināšanu robežas un pastāvīgi rēgojas praktiskās dzīves dienišķo gaitu fonā, cilvēku ikdienas pieredzi iekļauj konstantās metafiziskas norūpētības kopsakarībās un vieš miglainas, pusapjaustas aizdomas, ka varbūt viņus mētā absurdas pasaules bangainie ūdeņi:

Vēl viens raksturīgs šādu prātniecisku pārsپردumu temats [jatismuliem] ir ūdens virsmas ņirboņas un viļņošanās iedaba. Pastāv neafišēts uzskats, ka cilvēki, cūkas, koki, zāle – visas lietas pasaulē – ir tikai viļņu atstāti atveidi. Patiesi, šķiet, ka šajā jautājumā valda diezgan liela vienprātība, lai gan varbūt tas ir pretrunā ar reinkarnācijas teoriju, saskaņā ar kuru Austrumvējš mirušā garu kā miglu pūš pretī upes tecējumam, līdz tas nonāk aizgājēja dēla sievas dzemdē. Lai nu kā, jautājums par ņirboņas un viļņošanās izcelsmi tomēr paliek atklāts. Klanam, kas par savu totēmu uzskata Austrumvēju, par to viss ir skaidrs: viļņus sacel Vējš ar moskītu vēdekli. Citi klani toties viļņus personificē par būtni un saka, ka tā ir cilvēks, kas nav atkarīgs no vēja (*Kontum–malī*). Citiem klaniem ir vēl citas teorijas. Reiz aizvedu dažus jatismulus uz jūrmalu un pēc laiciņa atradu vienu no viņiem sēžam nomalu un ļoti vēriģi lūkojamies jūrā. Todien nebija vēja, taču pludmalei lēnām un neslaktīdāmiem tuvojās vilnis pēc viļņa. Šis cilvēks runāja par personificētu būtni – škelto gongu, vienu no sava klana totēmiskiem senčiem, kas pa upi aizpeldējis līdz jūrai un tur, saskaņā ar ticējumu, sacel viļņus. Cilvēks lūkojās viļņos, kas cēlās un krita, kaut nebija ne vēja pūšīņas: tie, viņaprāt, pierādīja klana mīta patiesīgumu.¹¹¹

¹¹¹ G. Bateson, *Naven*, 2nd ed. (Stanford, 1958). No Beitsona apraksta tomēr kļūst skaidrs arī tas, ka pastāvīgas un izsmalcinātās šādas izzinātvēlmes formas ir savstarpēji cieši saistītas, un, lai reaģētu uz tās neparastākiem gadījumiem, par modeli noder reakcijas, kas izveidojusās, sastopoties ar parastākiem: apraksts turpinās tā: «Kādu citu reizi es vienu no saviem teicējiem uzaičināju noskatīties fotoplašu attīstīšanu. Vispirms es padarīju plates nejutīgākas, un mēreni stiprā gaismā pēc tam attīstīju lēzenā šķīvi, tā ka teicējs varēja saskatīt, kā pamazām parādās tēli. Viņš par to ļoti ieinteresējās un dažas dienas vēlāk lika man apsolt, ka nekad nerādīšot šo procesu citu klanu locekļiem. Kontummali bija bijis viens no viņa senčiem, un, attīstītājā veidojoties fotogrāfijai, viņš bija iedomājies saskatām, kā šķidrums ņirboņa un viļņošanās reāli iemiesojas, un to uztvēris kā klana noslēpuma demonstrējumu.»

Otra pieredzes pārbaude, kas konkrēta dzīves modeļa jēgpilnību draud satriekt par haosu, kurā atrodas tikai beznosaukuma lietas un nosaukumi, kas neko konkrētu neapzīmē – jautājums par ciešanām – pētīts krietni vairāk, vismaz par to ir vairāk rakstisku liecību – galvenokārt tādēļ, ka cilšu reliģijai veltītos darbos ļoti daudz uzmanības pievērsts divām parādībām – slimībām un sērām, kas visbiežāk rada ciešanas. Kaut gan emocionālā aura, kas apvij šīs abas robežsituācijas, ļoti piesaista interesi, konceptuālā ziņā līdz šim sasniegtais līmenis – vien ar dažiem izņēmumiem, kāds ir arī Lienharda (*Lienhardt*) nesen tapušais apcerējums par dinku pārēģošanu – nav daudz augstāks par to gribi–tici–negribi–netici limeni, kādā teoriju izvirzījis Malinovskis: t.i., reliģija palīdzot cilvēkiem pārciest «stāvokļus, kas rada emocionālu stresu», «no tādiem bezizejas stāvokļiem paverot glābsšanās iespējas, kas rituālus un ticību pārdabiskā valstībai piedāvā kā vienīgo empīrisko izeju.»¹¹² Protams, šī «optimisma teoloģija», kā to sausi nodēvējis Nādels (*Nadel*), nekur neder.¹¹³ Reliģija tās vēsturiskās formās laikam gan vienlīdz bieži laudim likusi raizēties un viņus uzmundrinājus; tā tikpat reizu likusi viņiem raudzīties acīs patiesībai, ka viņi ir radīti raizēm un rūpēm, cik devusi iespēju no tādas atziņas izvairīties – paurdzīties uz sevi kā uz varoņiem bērnišķīgās pasaku valstībās, kur – vēlreiz citējot Malinovski – «nedz cerība var nepiepildīties, nedz arī vēlme – pievilt.»¹¹⁴ Diez vai vispār ir kāda «liela» vai maza reliģiska tradīcija» (varbūt vienīgi izņemot Kristīgo zinātni), kas kvēli neaplicinātu, ka dzīve sāpina, un dažas tradīcijas šo apgalvojumu īstenībā pat glorificē:

Viņa bija veca [ili cilts] sieviete, cēlusies no senas, dižciltīgas ģimenes. Tā bija kritusi nežēlastībā – Leza, «Nemītīgais Uzbrucējs», bija ģimeni iznīcinājis. Viņš bija noslepkavojis viņas māti un tēvu, viņai mazai esot, un gadu gaitā visi viņas piederīgie bija gājuši bojā. Viņa sev teica: «Pie manis paliks tie, kas sēž man klēpī.» Bet nē, viņai atņēma pat tos, viņas bērnu bērnus. (..) Tad viņas sirdī modās izmisīgs lēmums – atrast Dievu un pajautāt, kāda ir visa tā jēga. (..) Tā viņa sāka ceļojumu, gāja no zemes uz zemi, un visu laiku viņai prātā bija viena doma: «Es nonāksu tur, kur zeme beidzas, tur es atradīšu ceļu pie Dieva un jautāšu viņam: «Ko gan es esmu tev nodarījusi, ka tu mani tā piemeklē?» Sieva tā arī neatrada, kur zemei gals, bet, arī vilusies, viņa nepārstāja meklēt, un ļaudis dažādās zemēs

¹¹² G. Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford, 1961), p. 151ff; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), p. 67.

¹¹³ S. F. Nadel. «Malinowski on Magic and Religion» // *Man and Culture*, ed. R. Firth (London, 1957), pp. 189–208.

¹¹⁴ Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), p. 67.

viņai vaicāja: «Ko gan tu, vecomāt, te meklē?» Atbilde bija viena un tā pati: «Es meklēju Lezu.» – «Meklē Lezu! Kādēļ?» – «Ak, brāli, jūs vēl vaicājat! Vai visās šajās valstīs ir vēl kāds, kas cieš tik ļoti, kā esmu cietusi es?» Tad viņi parasti taujāja tālāk: «Kā tu esi cietusi?» – «Lūk, esmu palikusi viena. Tāda, kādu jūs mani redzat – vientuļa vecene; lūk, tā man iet!» Viņi atbildēja: «Jā, mēs redzam gan. Tad tā tev iet! Tu esi zaudējusi draugus un vīru? Ar ko gan tu atšķiries no visiem citiem? Nemitīgais Uzbrucējs sēž mums katram uz kakla, un mēs nevaram viņu nokratīt.» Viņa tā arī nepiepildīja savu vēlēšanos; nomira salauztu sirdi.¹¹⁵

Šis reliģiskais jautājums par ciešanām paradoksālā kārtā nav vis par to, kā izvairīties no ciešanām, bet gan – kā ciest, kā no laicīgā jomā piedzīvotām fiziskām sāpēm, personiska zaudējuma, sakāves, vai bezpalīdzības, kad jānorauģās, kā citi mirst mokās, atvedināt ko paciešamu, izturamu, pārciešamu. Tieši tas ili cilts sievietei neizdevās – varbūt tā tam bija jānotiek, varbūt ne – un, vārda tiešā nozīmē nezinādama, kā uztvert to, kas ar viņu noticis, kā ciest, viņa gāja bojā mulsa un izmisusi. Tam, ko Vēbers saucis par *jēgas problēmu*, ir divējādi aspekti: prāts aicina apliecināt, ka pārdzīvoto galu galā var izskaidrot, savukārt jūtas prasa meklēt apliecinājumu, ka galu galā tomēr to var pārciest. No vienas puses, reliģijā sakņojas cilvēku spēja simboliski izteikt analītiskas idejas, ietverot tās autoritatīvā nojēgumā par realitātes vispārējo ainu, bet no otras, tajā sakņojas spēja simboliski paust emocijas – noskaņojumus, jūtas, kaislības, mīlestību – līdzīgā nojēgumā par būtisko realitātes ritmu, tās stilu un raksturu. Cilvēkiem, kas uz kādu laiku spēj pieņemt reliģiskus simbolus, tie sniedz kosmiska mēroga garantiju – ne tikai tādēļ, lai viņi spētu apjēgt pasauli, bet arī tādēļ, ka apjēguši to, spēs smalkāk just, nosaukt vārdā savas emocijas, un tādējādi radīs spēku pasauli izturēt – igni vai priecīgi, cieti un stingri vai brīvi un atraisīti.

No šāda viedokļa var aplūkot pazīstamos navahu dziedināšanas rituālus, ko parasti apzīmē ar angļu vārdu *sings* («sadziedāšana»)¹¹⁶ «Sadziedāšana» – navaho tādu ir ap sešdesmit, katra savam gadījumam, taču faktiski tās visas domātas, lai novērstu kādu fizisku vai garīgu kaiti – atgādina reliģiskas psihodrāmas, kurās darbojas trīs galvenie aktieri: dziedātājs jeb dziednieks, pacients un pacienta ģimene un draugi, kas antifonā

¹¹⁵ C. W. Smith and A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (London, 1920), p. 197ff.; citēts pēc: P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957), pp. 100–101.

¹¹⁶ C. Kluckhohn and D. Leighton, *The Navaho* (Cambridge, Mass., 1946); G. Reichard, *Navaho Religion*, 2 vols. (New York, 1950).

izpilda ko līdzīgu kora partijai. «Sadziedāšanu» struktūra jeb drāmu sižets visos gadījumos ir stipri līdzīgs. Ir trīs galvenie cēlieņi: pirmkārt, šķīsti pacientu un skatītājus, otrkārt, atkārtojot melodiskas frāzes un veicot rituālas darbības, apliecina vēlmi atjaunot pacienta veselību (saskaņu), treškārt, pacientu pielīdzina Svētajiem Cilvēkiem, un galaiznākumā viņu izdziedina. Šķīstīšanas rituālos ietilpst piespiedu svīšana, īpaši izraisīta vemšana un līdzīgas lietas – lai fiziski izraidītu kaiti no pacienta. Daudzās jo daudzās meldījās skandē vienkāršus vēlējumus («kaut slimais atveseļotos,» «man visādā ziņā kļūst arvien labāk» utt.). Visbeidzot pacientu pielīdzina Svētajiem Cilvēkiem un tādējādi kosma kārtībai vispār, ko panāk, uzzīmējot smiltīs Svētos Cilvēkus vienā vai otrā atbilstīgā mīta epizodē. Dziedātājs slimo nogulda uz zīmējuma, pieskaras vispirms dievišķo tēlu kājām, rokām, ceļiem, pleciem, krūtīm, mugurai un galvai un pēc tam – attiecīgām pacienta ķermeņa daļām: šādi viņš veic darbību, kas būtībā cilvēka ķermeni identificē ar dievības ķermeni.¹¹⁷ Tā arī ir «sadziedāšanas» kulminācija: Reiharda (*Reichardt*) vārdiem runājot, visu šo dziedāšanas norisi var salīdzināt ar garīgu osmozi: cilvēka slimība un dievības spēks iespīēžas viens otrā cauri ceremoniālai membrānai tā, ka otrs neitralizē pirmo. Kaite «izsūcas ārā» svīstot, vemjot un veicot citus šķīstīšanas rituālus; veselība «iesūcas iekšā», kamēr navahu slimnieks ar mēdija starpniecību saskaras ar svētajiem zīmējumiem smiltīs. Skaidrs, ka «sadziedāšanas» simbolika fokusējas jautājumā par cilvēku ciešanām un mēģinājumiem tikt ar tām galā, ietverot tās jēgpilnās kopsakarībās, piedāvājot tādas formas darbību, kurā tās var izpaust un, izpaustas – izprast bet izprastas tās kļūst izturamas. «Sadziedāšana» stiprina piemeklēto cilvēku (un, tā kā izplatītākā slimība ir tuberkuloze, vairumā gadījumu tas ir tikai un vienīgi stiprinājums) tādējādi, ka dod viņam vārdus, ar ko aptvert savas slimības iedabu un vēstīt par to apkārtējai pasaulei. Tāpat kā, piemēram, krustāsišanas attēlojumi, stāsts par Budas aiziešanu no tēva pils vai «Valdnieka Oidipa» uzvedums citās reliģiskās tradīcijās, arī «sadziedāšanas» galvenokārt vērstas uz to, lai veidotu patiesi cilvēcisku un tādējādi izturamu ciešanu tēlu, konkrētu un īpašu, tādu, kas būtu pietiekami ietekmīgs, lai ļautu pretoties bezpalīdzīgumam, ko rada tas, ka pastāv spēcīgas, novērsamas un nežēlīgas sāpes.

Jautājums par ciešanām drīz uzvedina jautājumu par ļaunumu, jo, ja ciešanas ir pietiekami smagas, tās parasti – kaut gan ne vienmēr – vismaz

¹¹⁷ Reichardt, *Navaho Religion*.

pašam cietējam šķiet arī morāli nepelnītas. Tās tomēr nav tas pats, kas ļaunums, un to savā vispārinājumā par Austrumu kristietības teodicejas dilemmām, manuprāt, nav pilnībā novērtējis Vēbers, ko pārāk bija ietekmējis monoteisma tradīcija: tajā vērojama nosliece uzskatīt: ja jau pieredzes daudzējādie aspekti jāizprot kā tādi, kas izriet no viena vienīga, ar gribu apveltīta avota, tad sāpes noteikti vieš šaubas par Dieva labestību. Patiesībā jautājums par ciešanām pievērš uzmanību tam, ka apdraudēta ir spēja «emociju nedisciplinētajā jūklī» ieviest kādu ierindas kārtību, savukārt jautājums par ļaunumu vērs uzmanību uz to, ka apdraudēta ir spēja saprātīgi un morāli spriest. Jautājums par ļaunumu neattiecas vis uz to, vai simbolu resursi ir piemēroti tam, lai valdītu pār jūtu dzīvi, bet gan – vai tie ir piemēroti, lai sniegtu praktiski lietojamus ētiskus kritērijus, normatīvas norādes, kas ļautu pārvaldīt rīcību. Uztrauc plaisa starp to, kāds reāli ir stāvoklis un kādam tam vajadzētu būt, ja nojēgumi par pareizo un nepareizo vispār kaut ko izsaka, plaisa starp to, ko atsevišķi cilvēki, mūsaprāt, ir pelnījuši, un to, ko viņi, izrādās, saņem – šo parādību trāpīgi raksturo četrtrinde:

Lietus var pārsteigt tiklab godīgo,
Kā bezgodī;
Godīgo tomēr biežāk,
Jo godīgā lietussargu nes bezgodis.

Ja šķiet, ka šajās rindās pārāk vieglprātīgā formā izteikts tas pats temats, kas mazliet citādākā ietērpā caurvij Ījaba grāmatu un Bhagavadgītu, tad vēl elegantāk šo domu – par morāles priekšrakstu neatbilstību materiāliem atalgojumiem, par šķietamo neatbilstību starp «ir» un «jābūt» – izsaka javiešu dzejas klasikas paraugs, ko Javā prot, dzied un arvien atkārtoti ikviens, kas pārkāpis sešu gadu sliekšni:

Esam piedzīvojuši laiku bez kārtības kādas
Kad ikviens rādās sajucis prātā.
Tev rieb j dalība ārprātā šajā,
Bet, ja tu nepiedalies,
Netiksi ne pie viena no labumiem
Un beigās nomirsi badā.
Jā, Dieviņ, sliktais ir slikts:
Laimīgi ir tie, kas aizmirst,
Vēl laimīgāki tomēr tie, kuri atceras un dziļi izprot.

Reliģisku pieredzi var būt guvis arī cilvēks, kas nav teoloģiski paškritisks. Norūpētība par neatrisināmiem ētiskiem paradoksiem, urdīgā izjūta, ka morāles izpratne neatbilst morālajai pieredzei, ir vienlīdz spilgta gan tā sauktās pirmatnējās, gan arī tā sauktās civilizētās reliģijas limenī. Labi to parāda Lienharda aprakstītie dinku nojēgumi par pasaules sadalītību.¹¹⁸ Tāpat kā daudzas citas tautas, dinki tic, ka debesis, kur mīt Dievība, un zeme, kur mājō cilvēki, kādreiz atradušās tuvu viena pie otras: debesis klājušās tieši pāri zemei un bijušas piesietas pie tās ar virvi, tā ka cilvēki, kad vien gribējuši, varējuši nokļūt no vienas valstības otrā. Toreiz nāves nav bijis, un pirmais vīrietis un sieviete drikstējuši apēst tikai vienu prosas graudiņu dienā, un tolaik viņiem vairāk arī nevajadzējis. Kādudien sievietē – nu, protams, viņa! – negausībā nolēmusi iesēt prosu, lai iznāktu vairāk par to vienu atļauto graudiņu, un alkātīgā steigā un pārcentībā nejauši iesitusi Dievībai ar kapļa kātu. Aizvainotā Dievība pārcirtusi virvi un ar visām debesīm pacēlusies tik augstu, cik augstu ir debesis tagad, un pameтусi cilvēku, lai viņš sviedriem vaigā gādātu iztiku, ciestu no slimībām un nāves un piedzīvotu, ko nozīmē atšķirtība no savas būtmes avota, sava Radītāja. Tomēr dinki šā divainā kārtā pazīstamā stāsta jēgu – tāpat kā jūdaisti un kristieši Mozus 1. grāmatas jēgu – saskata nevis pasludinājumā, bet gan aprakstā:

Tie [dinki], kas komentēja šos stāstus, reizumis lika saprast, ka viņu simpātijas pieder Cilvēkam viņa postā, un vērsa uzmanību uz to, cik sika bijusi kļūda, kuras dēļ Dievība atņēmusi labumus, ko nodrošināja tās tuvība. Šis tēls – sieviete, kas trāpa Dievībai ar kapli – (..) nereti mazliet uzjautrina, itin kā dinki šo stāstu iecietīgi uztvertu kā pārlieku bērnišķīgu, lai tas spētu izskaidrot sekas, ko piedēvē atstāstītajam notikumam. Skaidrs ir tas, ka nolūks, kādēļ vēstīts par Dievības attālināšanos no cilvēkiem, nav izteikt tādu morālu vērtējumu, kas paredzētu labot cilvēku uzvedību. Stāsta nolūks ir sniegt kopainu par stāvokli, kādu dinki pazīst tagad. Cilvēki tagad ir darbīgi, pašpārliecināti, zinātkāri, mantrausīgi – par tādiem bija kļuvis arī pirmais vīrietis un sieviete. Turklāt viņi ir arī pakļauti ciešanām un nāvei, ir nemākulīgi, nezinīgi un nabadzīgi. Dzīve nav droša; cilvēku aplēses bieži vien izrādās kļūdainas, un cilvēkiem pašu pieredzē bieži vien jāpārliecinās, ka viņu darbības sekas krietni atšķiras no tām, ko viņi varbūt gaida vai uzskata par taisnīgām. Pēc cilvēku atzinuma tas, ka samērā niecīga apvainojuma dēļ Dievība attālinājusies no Cilvēka, parāda pretstatu starp taisnīgiem viņu pašu spriedumiem un tās Varas darbību, ko dinki uzskata par augstāko noteicēju pār saviem mūžiem. (..) No dinku viedokļa

¹¹⁸ Op. cit., Lienhardt, pp. 28–55.

morālā kārtība galā ir veidota saskaņā ar principiem, ko cilvēki bieži vien nespēj saskatīt, ko daļēji atklāj pieredze un tradīcija un ko nespēj mainīt cilvēku darbošanās. (..) Šādā perspektīvē mīts par Dievības attālināšanos atspoguļo eksistences faktus, cik tie ir zināmi. Dinki dzīvo visumā, ko viņi var kontrolēt stipri maz un kur notikumi var būt pretrunā ar visrūpīgākajiem cilvēku apsvērumiem par to, kas gaidāms.¹¹⁹

Lūk, tāda ir ļaunuma problēma – vai varbūt labāk teikt: jautājums *par* ļaunumu, kas būtībā atgādina jautājumu par apmulsumu un jautājumu par ciešanām. Atsevišķu empīrisku notikumu savādā necaurredzamība, stipru vai nežēlīgu sāpju trulā bezjēdzība un klajas netaisnības miklainība un neizskaidrojamība – tas viss vieš nepatīkamās aizdomas, ka varbūt pasaulē un tādējādi arī cilvēku šāspasaules dzīvē vispār nav nekādas īstenas kārtības – nedz empīriskas regularitātes, nedz emocionāla satvara, nedz morālas saskaņas. Reliģijas atbilde uz šādām aizdomām vienmēr ir vienāda: tā ar simboliem izteic tādas īstenas pasaules kārtības tēlu, kas izskaidrotu vai pat cildinātu to, ko cilvēki pieredzē uztver kā daudznozīmību, mīklas un paradoksus. Tā tomēr nevis tiecas noliegt nenoliedzamo – to, ka daži notikumi tā arī paliek neizskaidroti, ka dzīve nodara pārestības vai ka «godīgos pārsteidz lietus» – bet gan noliegt to, ka ir neizskaidrojami notikumi, ka dzīve nav ciešama un ka taisnīgums ir vien māņu tēls. Lienharda vārdiem runājot, cilvēki bieži vien tiesām nespēj saskatīt principus, kas veido morālo kārtību – tāpat kā rast pilnīgus izskaidrojumus anomāliem notikumiem vai sekmīgas izpausmes formas jūtām. Svarīgs – vismaz reliģioziem cilvēkiem svarīgs – ir tas, lai šo nesaskatāmību varētu izskaidrot, lai tā nerastos tāpēc, ka šādu principu, skaidrojumu vai formu vispār trūktu, ka dzīve būtu absurda un veltīgi censties pieredzē meklēt morālu, intelektuālu vai emocionālu jēgu. Dinki, dzīvodami savu mūžu, spēj pieņemt tās morālo daudznozīmību un pretrunas – patiesībā viņi šīs pretrunas pat uzsver – tādēļ, ka neuzskata šīs pretrunas par tādām, kas būtu it visam pamatā, bet gan par «racionālām», «dabiskām», «loģiskām» (īpašības vārdu var izvēlēties katrs pēc patikas, jo neviens no tiem nav īsti precīzs), kas rāda mītā par attālinājušos Dievību atveidotās vai, Lienharda vārdiem runājot, «iztēlotās realitātes» morālo uzbūvi.

Jēgas problēma visos tās aspektos, kas turklāt pakāpeniski saplūst, nozīmē apliecināt vai vismaz atzīt, ka cilvēku jomā neziņa, sāpes un netaisnība nav novēršama, un reizē tā noliedz to, ka šīs iracionalitātes izpausmes

¹¹⁹ Ibid.

būtu raksturīgas pasaulei vispār (tas, kā šie Jēgas problēmas aspekti katrā konkrētā gadījumā patiesi saplūst, kā analītiskas, emocionālas un morālas nevarības izjūtas ietekmē cita citu, manā skatījumā ir viens no svarīgākiem salīdzināmo pētījumu jautājumiem šai jomā, un, ja neskaita Vēberu, tas nav risināts vispār). Tomēr tieši reliģiskas simbolikas valodā izteikts gan apliecinājums, gan noliegums – tās simbolikas valodā, kas cilvēku eksistences jomu saista ar kādu plašāku jomu, kur, kā uzskata, šī eksistences joma dibinās.¹²⁰

...apveltot šos jēdzienus ar tādu faktualitātes auru, ka ...

Šajā sakarā tomēr rodas būtiskāks jautājums: kā gan šim noliegumam vispār sāk ticēt? Kā gan reliģiozs cilvēks, ko satrauc paša izjustais kārtības trūkums, nonāk pie vairāk vai mazāk ciešas pārliecības par fundamentālu kārtību? Ko īsti vārds «ticība» nozīmē reliģiskās kopsakarībās? Šī problēma laikam sagādājusi visvairāk raizi no visām, ar ko sastopas antropologi, cenzdamies analizēt reliģiju, un tādēļ viņi visbiežāk vairījušies no tās, parasti deleģējot to psiholoģijai, šai «vieglprātīgai, izraidītai disciplīnai», kuras aizgādībā sociālā antropoloģija vispār mēdz nodot parādības, par ko pati nespēj spriest klaji noplicināta dirkheimisma robežās. Problēma tomēr paliek, tā (tāpat kā visas sociālas parādības) nav «tikai psiholoģiska», un neviena reliģijas teorija, kam nav pa spēkam ķerties pie tās, nav cienīga saukties par antropoloģisku. Diezgan ilgi cilvēki ir centušies izrādīt «Hamletu» bez paša prinča.

Manuprāt, vislabāk būtu sākt minēto jautājumu aplūkot, godīgi atzīstot, ka reliģiska ticība saistās nevis ar Bēkona piedāvāto, ikdienas pieredzē balstīto indukciju – jo tādā gadījumā mēs būtu agnostiķi – bet gan ar

¹²⁰ Tādējādi gan *netiek* apgalvots, ka visi to dara visās sabiedrībās, jo, kā reiz norādījis nemirstīgais dons Markīzs (*Marquis*), cilvēkam nav noteikti jābūt ar dvēseli, ja viņš patiesi negrib, ka viņam tāda ir. Bieži dzirdētais vispārinājums, ka reliģija esot viena no cilvēka dzīves universālījām, rāda pārpratumu: iespējami patiesais apgalvojums (lai gan ar liecībām, kas pašreiz ir mūsu rīcībā, to nevar pierādīt), ka neesot nevienas cilvēku sabiedrības, kurā nemaz nebūtu tādu kultūras modeļu, ko saskaņā ar šo vai līdzīgu definīciju var saukt par reliģiskiem modeļiem, sajauc ar citu – aplamu apgalvojumu, ka visi cilvēki visās sabiedrībās esot reliģiozi, lai kāda jēga būtu piedēvēta šim vārdam. Reliģiozitāte no antropoloģijas viedokļa vēl ir maz pētīta, turklāt par areliģiozitāti (*noncommitment*) tādu pētījumu nav vispār. Reliģijas antropoloģija būs sasniegusi briedumu, kad kāds jauns, vērigāks malinovskis uzrakstīs grāmatu ar nosaukumu «Ticība un neticība (vai pat «Reliģija un liekulība») mežonā sabiedrībā».

aprioru pieņēmumu par autoritāti, kas pārveido šo pieredzi. Viens no iemesliem, kādēļ cilvēki nonāk pie ticības dieviem, velniem, gariem, totēriskiem principiem vai kanibālisma garīgās ietekmes spēkam, ir tas, ka pastāv apmulsuma, sāpju un morāls paradokss – Jēgas problēma – (vēl var nosaukt tādus iemeslus kā skaistuma izjūta vai reibīga varasapziņa, kas pārņem visu būtņi), taču minētais iemesls nav vis pamats, uz kura šie ticējumi balstās, bet drīzāk gan svarīgākais to izpausmes lauks:

Cilvēki uzlūko stāvokli pasaulē kā tādu, kas atspoguļo mācību, un nevis kā uz tās pierādījumu. Piemēram, Belsens (*Belsen*) ataino pasauli kā tādu, kurā valda iedzimtais grēks, taču iedzimtais grēks nav hipotēze, kas izskaidrotu, piemēram, to, kādēļ pasaulē nācis Belsens. Cilvēki rod attaisnojumu konkrētiem reliģiskiem ticējumiem, parādot to vietu universālā reliģiskā nojēgumā; cilvēki rod attaisnojumu reliģiskiem ticējumiem kā vienam veselumam, atsaukdami uz autoritāti. Cilvēki pieņem autoritāti tādēļ, ka pēkšņi atklāj to pasaulē – izrādot godbijību, atzīstot pavēlnieku, kas ir augstāks nekā cilvēki paši. Cilvēki nevis izrāda godbijību autoritātei, bet gan atzīst to, ka autoritāte nosaka, pret ko izrādāma godbijība. Piemēram, cilvēks var atklāt iespēju izrādīt godbijību kādā reformātu baznīcā un pieņemt par autoritāti Biblii vai darīt to pašu Romas katoļu Baznīcā un pieņemt pāvesta autoritāti.¹²¹

Protams, šis ir izteikums par attiecīgo tematu no kristiešu perspektīves, bet šā iemesla dēļ jau tas nav jānīcina. Cilšu reliģijās autoritāte balstās uz tradicionālu tēlu spējas pārliecināt, mistiskajās reliģijās – uz ārpusjutekļu pieredzes apodiktisko spēku, harizmātiskajās reliģijās – uz kādas neparastas personības hipnotisko pievilcību. Tomēr, ja reliģijas jautājumos kā primārais kritērijs izvēlēta autoritāte, otro vietu atstājot atklāsmei kā tādai, kas izriet no tās, tad šī izvēle ir tikpat absolūta kā tad, ja par kritēriju ņemti Raksti vai pravieši. Tam, ko varētu saukt par «reliģisko skatījumu», it visur pamatā ir viena un tā pati aksioma: cilvēkam, kas grib zināt, vispirms ir jātic.

Ja runā par «reliģisko skatījumu», tad netieši norāda, ka tas ir viens no daudziem skatījumiem. Skatīties var dažādi, turklāt vārds «skatīties» jārauga plašākā nozīmē – «saskatīt, izšķirt», «noprast», «saprast» vai «apvert». Tas nozīmē raudzīties uz dzīvi konkrētā perspektīvē, skaidrot pasauli konkrētā formā – tāpat runā par vēsturisku skatījumu, zinātnisku

¹²¹ A. MacIntyre, «The Logical Status of Religious Belief» // *Metaphysical Beliefs*, ed. A. MacIntyre (London, 1957), pp. 167–211.

skatījumu, estētisku skatījumu, veselā saprāta skatījumu vai pat ekscentrisku skatījumu, kas izpaužas sapņos un halucinācijās.¹²² Tātad jautājuma būtība ir, pirmkārt, par to, kas reliģiskam skatījumam raksturīgs, un, otrkārt, kā cilvēki pie tā nonāk.

Ja reliģisko skatījumu aplūko, paturot prātā trijus pamatskatījumus – veselā saprāta, zinātnes un estētisko skatījumu, kas ļauj skaidrot pasauli, tās īpašā iedaba iezīmējas skaidrāk. Šics (*Schutz*) uzskata, ka veselo saprātu par skatījuma formu var atzīt tāpēc, ka pasauli, lietas un norises tajā vienkārši pieņem tādas, kādas tās šķiet esam (bieži vien to sauc par naivo reālismu), un to ļauj arī pragmatiskais motīvs, vēlme ietekmēt pasauli tā, lai to pielāgotu saviem praktiskiem nolūkiem, lai valdītu pār to vai lai pēc iespējas pieskaņotos tai.¹²³ Ikdienas pasaule, pati, protams, kultūras radīta, jo tai robežas novelk simboliski, no paaudzes paaudzē nodoti nojēgumi par «klajiem faktiem», tā ir gan «cilvēku darbības skatuve», gan tās iepriekšdotais subjekts [priekšmets]. Gluži tāpat ir ar Everestu – tas vienkārši pastāv, un šai kalnā var kāpt katrs, kam šķiet, ka tas varētu ko līdzēt. Zinātniskā skatījumā zūd tieši iepriekšdotība.¹²⁴ Apšaubīšana un sistemātiski pētījumi, atteikšanās no kāda pragmatiska motīva, lai veiktu objektīvu novērojumu, centieni analizēt pasauli formālu jēdzienu valodā, kuras attiecības ar neformāliem veselā saprāta nojēgumiem kļūst arvien saspilētākas – tas raksturo mēģinājumu aptvert pasauli zinātniski. Ja runā par estētisko skatījumu, kas kā «estētiskā attieksme», šķiet, pētīts ar ļoti izsmalcinātiem paņēmieniem, tas savukārt likvidē naivo reālismu un praktisko ieinteresētību tādējādi, ka

¹²² Termins «attieksme», piemēram, vārdkopās «estētiska attieksme» vai «dabiska attieksme» droši vien ir izplatītāks apzīmējums tam, ko šajā darbā saucu par «perspektīvu». [Par pirmo no minētajām attieksmēm skat.: C. Bell, *Art*, London, 1914; par otro (kaut šo vārdkopu ieviesis Huserls): A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, vol. 1 // Schutz, *Collected Papers* (The Hague, 1962).] Tomēr esmu vairījies lietot terminu «attieksme» tā klaji subjektīvīsko blakusnozīmju dēļ un arī tādēļ, ka ar to parasti uzsver to, kāds pēc runātāja domām varētu būt darbības veicēja iekšējais stāvoklis, nevis to, kādas ir (ar simbolu starpniecību īstenotās) attiecības starp darbības personu un situāciju. Ar to, protams, nav jāsaprot, ka reliģiskās pieredzes fenomenoloģiska analīze, ja to veic intersubjektīvi, netrānscendentāli, patiesi zinātniski [piemēram, rakstā: W. Percy, «Symbol, Consciousness and Intersubjectivity» // *Journal of Philosophy* 15 (1958): 631–641], nebūtu būtiska, lai pilnībā izprastu reliģisku ticību, bet jāsaprot tikai tas, ka tāda analīze mani neinteresē. Laiku pa laikam vēl lieto apzīmējumus «viedoklis», «uzskatu sistēma», «noskaņojums», «orientācija», «skatpunkts», «garīgā ievirze» un tamlīdzīgus – atkarībā no tā, vai analītiski grib uzsvērt problēmas sociālos, psiholoģiskos vai kultūras aspektus.

¹²³ Schutz, *The Problem of Social Reality*.

¹²⁴ *Ibid.*

cilvēki nevis uzdod jautājumus par ikdienas pieredzes uzticamību, bet vienkārsi ignorē šo pieredzi, labprātāk kavēdamies pie ārējām izpausmēm – tā ir īpatna iedziļināšanās plaknēs, pārņemšana ar «lietām par sevi», kā dažkārt saka: «Mākslinieciskās ilūzijas funkcija nav vis «likt noticēt» (..), bet gan, gluži otrādi, ļaut atbrīvoties no ticēšanas – tā nozīmē apercēt jutekliskas īpašības, neievērojot to parastās nozīmes, tādas kā «šeit ir krēsls», «tas ir mans telefons» (..) utt. Tieši zināšanas par to, ka pasaulē nav praktiskas nozīmības tam, kas ir cilvēka priekšā, ļauj pievērst uzmanību pašām ārējām izpausmēm.»¹²⁵ – Tāpat kā veselā saprāta un zinātnisks skatījums (vai vēsturisks skatījums, filozofisks skatījums un māksliniecisks skatījums), arī šī skatījuma forma nav kādas noslēpumainas, Dekarta garā veiktas «ķīmiskas reakcijas» iznākums, nē, to iedvēs, atvedina un patiesībā arī rada divainas kvazilietas – dzejoļi, drāmas, skulptūras, simfonijas, kas, atraisījušās no veselā saprāta stabilitā pamata, kļūst īpaši izteiksmīgas, un to sasniegt spēj vienīgi tīri ārējas izpausmes.

Reliģisks skatījums atšķiras no veselā saprāta skatījuma tādējādi, ka ļauj, kā jau teikts, viņpus ikdienas realitātēm saskatīt citas, plašākas realitātes, kas dara tās pilnīgākas, un šis skatījums nevis tiecas iedarboties uz šīm plašākajām realitātēm, bet gan tās pieņemt, likt noticēt tām. No zinātniska skatījuma tas atšķiras tādējādi, ka ikdienas realitātes apšaubā nevis dēļ pamatota skepticisma, kas «izšķīdina pasaules iepriekšdotību» varbūtīgu hipotēžu nūklī, bet gan – paša acīs – plašāku, nehipotētisku patiesību dēļ. Tā lozungā nav vis objektivitāte, bet gan saistību uzņemšanās, nevis analīze, bet gan sastapšanās. Savukārt no mākslas tas atšķiras tādējādi, ka nevis ļauj atraisīties no jautājuma par faktiskumu vispār, nevis ar nolūku uzbur līdzības un ilūzijas noskaņus, bet padziļina vēribu pret faktiem un mēģina radīt ļoti skaidras tiešamības auru. Reliģiska skatījuma pamatā ir tieši šāda «īsteni īstā» izjūta – reliģijas – šās kultūras sistēmas – simboliskās darbības tiecas to radīt, pastiprināt un, cik iespējams, parādīt kā tādu, ko sekulārās pieredzes disonantīvās atklāsmes nevar pārkāpt. No analīzes viedokļa reliģisku darbību būtība ir tāda, ka noteikts, īpašs simbolu kopums ar drošu autoritāti apveltī gan metafiziku, ko tie pauž, gan arī dzīvesveidu, ko tie ieteic.

Tas galu galā noved pie jautājuma par rituāliem: jo tieši rituālos – proti, sakrālā rīcībā – kādā ziņā top pārliecība, ka reliģiski jēdzieni ir patiesīgi un reliģiju norādījumi – saprātīgi. Tieši kādā ceremoniālā

¹²⁵ S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), p. 49.

formā – arī tad, ja šī forma ir tikai mīta atstāsts, orākula iztaujāšana vai kapavietas izgreznošana – sastopas un cits citu pastiprina noskaņojumi un motivācijas, ko cilvēkos izraisa sakrāli simboli, un vispārēji jēdzieni par eksistences kārtību, ko iemieso šie simboli. Pasaule, kurā dzīvo un ko vienota simbolika sakausē ar pasauli, kuru iztēlojas, rituālos izrādās viena un tā pati, un tādējādi atsevišķu cilvēku realitātes izjūtā notiek tā dīvainā transformācija, par ko Santajana runā epigrafā. Lai kāda būtu dievišķas iejaukšanās nozīme ticības radīšanā – zinātniekiem nav jāizsaka spriedumi par tādām parādībām – cilvēciskā ziņā reliģiska pārliecība izriet visupirms no konkrētu reliģiska kulta darbību kopsakarībām.

Tomēr, kaut gan visi reliģiski rituāli, lai cik tie šķistu automātiski vai konvenciāli (ja rituāls tik tiešām ir automātisks vai tikai konvenciāls, tad tas nav reliģisks), saistās ar šādu simbolisku ētosa un pasaulesuzskata sakausējumu, konkrētas tautas garīgo apziņu veido galvenokārt tieši rūpīgāk izstrādātie un parasti arī publiskākie rituāli, proti, tie, kas, no vienas puses, ietver plašu noskaņojumu un motivāciju spektru un, no otras puses, metafizisku nojēgumu spektru. Izmantojot noderīgu terminu, ko ieviesis Singers (*Singer*), šīs pilnīgi izkoptās ceremonijas var saukt par «kultūras uzvedumiem» un piebilst, ka tās pārstāv ne tikai jomu, kurā, no ticīgo viedokļa raugoties, šķēlas reliģiskās dzīves dispozicionālās un jēdzieniskās šķautnes, bet arī jomu, kurā objektīviem novērotājiem visvieglāk ir pētīt abu šo šķautņu mijiedarbību:

Kad vien Madrasas brahmaņi (un šajā jomā arī tie, kas nebija brahmaņi) gribēja man norādīt uz kādu hinduisma iezīmi, viņi vienmēr pieminēja vai ielūdza mani noskatīties konkrētu rituālu vai ceremoniju, kas saistījās vai nu ar cilvēku mūža ciklu, vai kādiem tempļa svētkiem, vai sniedza vispārēju ieskatu reliģiskos un kultūras uzvedumos. To pārdomādam, kamēr iztaujāju kādu vai vēroju kaut ko, es atklāju, ka abstraktākus vispārinājumus (tiklab manis paša, kā arī tos, ko uzklaušīju) par hinduismu varēja pārbaudīt, tieši vai nē tieši sastatot ar novērojamiem uzvedumiem.¹²⁶

Protams, ne jau visi kultūras uzvedumi ir reliģiski uzvedumi, un praksē robežlīniju starp tiem, kas tādi ir, un mākslinieciskiem vai pat politiskiem uzvedumiem bieži vien ir grūti novilkt, jo, tāpat kā sociālas formas, arī simboliskas formas var kalpot vairākiem mērķiem. Pamatdoma ir

¹²⁶ M. Singer, «The Cultural Pattern of Indian Civilization» // *Far Eastern Quarterly* 15 (1955): 23–26.

tāda: mazliet pārfrāzējot, indieši – «un varbūt pat visas tautas» – laikam domā, ka viņu reliģija ir «iekapsulēta šajos atsevišķajos uzvedumos, ko viņi [var] izrādīt viesiem un arī paši sev.»¹²⁷ Tas, kā tos izrāda, gan bieži vien krasi atšķiras, bet to, šķiet, nav ievērojuši tie, kas mēdz apgalvot, ka «reliģija ir viena no cilvēka piekoptajām mākslām.»¹²⁸ «Viesu skatījumā» reliģiski uzvedumi gluži dabīgi var būt vienīgi konkrēta reliģiska skatījuma demonstrējums, tādējādi «viesi var tos novērtēt no estētiskā viedokļa vai preparēt zinātniski», turpretī dalībniekiem tie ir arī šā skatījuma iemiesojumi, materializējumi, īstenojumi – ne tikai tā modeļi, kam viņi tic, bet arī «modeļi kam?» – modeļi, *kā* ticēt. Cilvēki iegūst ticību, to attēlodami plastiskās drāmās.

Piemēram, gribu izvēlēties teatralizētu kultūras uzvedumu Bali salā – uzvedumu, kurā drausmīga ragana, vārdā Rangda, iesaistās rituālā cīņā ar miermīlīgu briesmoni, sauktu par Barongu.¹²⁹ Bieži, bet ne vienmēr, šo drāmu izrāda, kad notiek kāda ceremonija nāves templī, un tajā ietilpst masku dejas, kuras laikā ragana – atveidota kā panikusi, veca atraitne, prostitūta un bērnēdāja – ierodas, lai uzsūtītu zemei mēri un nāvi; viņai pretī stājas briesmonis, paskata ziņā tāds kā neveikla lāča, muļķīgas lelles un dižmanīga ķīniešu pūķa krustojums. Rangdu, kuras deju izpilda vīrietis, attēlo derdzīgu. Acis izspiedušās no pieres kā augoņi. Zobi izauguši par ilkņiem, kas izliecas gan augšup, pāri vaigiem, gan lejup, līdz pat zodam. Iedzelteno matu ērkuļa pinkas nokarājas uz visām pusēm. Krūtis ir matiem apaugušas, izkaltošas un nokarenas, un starp tām saskatāmi desām līdzīgu zarnu rituļi dažādās krāsās. Sarkanā mēle ir ugunīga šautra. Dejodama viņa plati izples rokas liķa bālumā (pirkstu galos rēgojas desmitcollīgi liki nagi) un dod vaļu spalgi metāliskiem, šermulīgiem smiekliem. Barongs, ko deju divi vīri – kā vodevilās mēdz attēlot zirgu – ir pavisam citāds. Viņa pinkainais aitusuņa apmetnis ir apkarināts ar zelta un vizlas ornamentiem, kas pustumsā spīguļo, viņu rotā puķes, lentes,

¹²⁷ M. Singer, «The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras» // *Traditional India*, ed. M. Singer (Philadelphia, 1958), pp. 140–182.

¹²⁸ R. Firth, *Elements of Social Organization* (London and New York, 1951), p. 250.

¹²⁹ «Rangdas un Baronga» motīvu plaši aprakstījuši un analizējuši vairāki neparasti apdāvināti etnogrāfi, un es necentīšos to atstāstīt sīkumos. [Skat., piem., J. Belo, *Bali: Rangda and Barong* (New York, 1949); J. Belo, *Trance in Bali* (New York, 1960); B. DeZoete and W. Spies, *Dance and Drama in Bali* (London, 1938); G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character* (New York, 1942); M. Covarrubias, *The Island of Bali* (New York, 1937).] Stipri vien mana interpretācija par šo motīvu balstās uz personiskiem novērojumiem Bali salā 1957. – 1958. gadā.

spalvas, spoguļiši un komiska bārda, darināta no cilvēku matiem. Kaut arī Barongs ir dēmons, acis arī viņam izbolitas, un, sastopot Rangdu vai kādu citu, kas aizskar viņa cieņu, ilknaino žokli Barongs klabina gana neganti, un skanīgie zvārguliši, kas piekārti pie smieklīgi izliektās astes, gribot negribot gandrīz pilnīgi laupa viņam spējas iedvest šausmas. Rangda ir sātanisks tēls, turpretī Barongs labāk iederas farsā, un viņu sadursme ir ļaunā un jocīgā sadursme (kuras iznākums nav skaidrs).

Dīvains nepielūdzamas ļaunprātības un farsa kontrapunkts caurvij visu uzvedumu. Rangda, sagrābusi baltu burvju drāniņu, lēnām streipuļo apkārt, te sastingdama, iedomājusies kaut ko vai nespēdama par kaut ko izšķirties, te pēkšņi atkal turpinādama grīlīgo gājieni. Brīdis, kad viņa uznāk (vispirms parādās viņas drausmīgās rokas ar garajiem nagiem, tad vārtos pazemu akmens kāpņu galā iznirst viņa pati), rada kolosālu sasprindzinājumu, kad vismaz viesiem šķiet, teju teju neviens to vairs neizturēs un kritīs panikā. Rangda pati šķiet traka no dusmām un naida, un spiegdama nonievā Barongu varenas gamelāna šķindoņas pavadījumā. Patiesībā viņa var pat nonākt amokā. Pats esmu redzējis tādas rangdas metamies tieši gamelāna orķestrantu vidū vai skraidām kā bez prāta, pilnīgā sajukumā, un pakļaut un atdabūt viņas pie samanas pa spēkam ir vien kādam pusducim skatītāju, turklāt tas prasa krietnus pūliņus; dzirdēti daudzi stāsti par amokā nonākušām rangdām, kas stundām ilgi likušas veselam ciemam izbailēs drebēt, vai par gadījumiem, kad pārdzīvotais tēlotājos izraisījis hroniskus psihiskus traucējumus. Savukārt Barongam, kas gan ir apveltīts ar to pašu manai līdzīgo sakrālo spēku (baliešu valodā to sauc par *sakti*) kā Rangda, un, kaut gan arī viņa tēlotāji nonāk transā, šķiet, ļoti grūti nākas saglabāt nopietnību. Viņš gan draiskojas ar saviem pavadoņiem dēmoniņiem (kas ar parupjām draiskulībām vēl vairo vispārēju jautrību), gan uzguļas uz kāda sitaminstrumenta, ko tobrīd spēlē, vai ar kājām rībina bungas, gan ar priekšējām dodas vienā, ar pakājkājām citā virzienā vai izliec mulķīgās formās no gabaliem sakabināto ķermeni, atgaiņā mušas vai, sajuzdams kādu smārdu, ošņā gaisu, un vispār dižājas kā kumelš, patmilas un iedomības pārņemts. Šis pretstats gan nav absolūts, jo Rangda dažkārt vienā mirkli kļūst komiska, piemēram, izliekoties spodrinām Baronga apmetņa spoguļišus, savukārt Barongs, Rangdai parādoties, kļūst stipri nopietnāks, nervozi klabina žokļus uz viņas pusi un visbeidzot viņai arī uzbrūk. Smieklīgo un biedīgo izturēšanos nebūt ne vienmēr var krasi nošķirt, piemēram, kādas uzveduma daļas savādajā skatā, kad vairākas citas raganas, Rangdas mācekles, cita citai pasviež nedzīvi dzimuša bērna

liķīti, skatītājiem par milzīgu uzjautrinājumu. Tikpat dīvains ir skats, kurā klātesošie nezin kāpēc nevar novaldīt smieklus, vērodami, kā grūta sieviete histērijā te raud, te smejas, kamēr viņu iekausta bariņš kapraču. Saradotie motīvi – šausmas un pārgalvīga jautriība – visskaidrāk izpaužas abos galveno varoņu tēlos un viņu bezgalīgajā, neizšķirtajā cīņā par to, kurš būs noteicējs, taču, tiši samezgloti, šie motīvi caurvij visu drāmas struktūru. Par tiem – vai drīzāk par attiecībām starp tiem abiem – vēsta šī drāma.

Nav sīki jāapraksta Rangdas un Baronga sadursmes uzvedums. Konkrēti uzvedumi sīkumos var stipri atšķirties, sastāvēt no vairākām, visai vāji saistītām daļām, un katrā ziņā tie ir veidoti tik sarežģīti, ka to nemaz nevar īsi pārstāstīt. Pietiek uzsvērt pamatdomu – baliešiem šī drāma nav tikai izrāde, kas jānoskatās, bet arī rituāls, kas jāizspēlē. Tajā estētika neatālina aktierus no skatītājiem, un attēlotos notikumus nenostumj kādā ilūziju pasaulē, kuras sliekšnis nav pārkāpjams; kad Rangdas un Baronga dramatiskā sastapšanās ir galā, lielākā daļa, bieži vien visi cilvēki, kas ietilpst izrādes rīkotāju grupā, ir piedalījušies uzvedumā tiklab garīgi, kā arī miesīgi. Kādā epizodē, ko aprakstījusi Bilo, esmu saskaitījis vairāk nekā septiņdesmit piecus cilvēkus – vīriešus, sievietes un bērnus – kas kādā brīdī iesaistās uzveduma darbībā, un trīsdesmit četrdesmit dalībnieku nav nekas neparasts. Kā uzvedumu šo drāmu var salīdzināt ar katoļu liturģiju, nevis ar izrādi «Slepkaivība katedrālē»*: tā ir pienākšana klāt, nevis norauzīšanās no malas.

Iekļūšanu rituālā pa daļai nodrošina dažādas tajā paredzētas palīgomas – raganas mācekļu, dēmonu, dažādu leģendāru un mītisku tēlu lomas, ko spēlē īpaši izraudzīti ciema iedzīvotāji, bet galvenokārt to nodrošina iemaņas panākt psiholoģisku disociāciju, ko ārkārtīgi izkopuši ļoti daudzi vietējie. Rangdas un Baronga cīņu raksturo tas, ka trijos vai četros dučos, vai pat vēl lielākā skatītāju pulkā iemājo viens vai otrs dēmons, ka viņi nonāk spēcīgā transā, «cits pēc cita eksplodēdami gluži kā plaukšķenes»,¹³⁰ un krisus jeb duncus pagrābuši, steidz iesaistīties cīņā. Masu transs, kas izplatās gluži kā panika, katru atsevišķu balieti izrauj no ikdienišķās pasaules, kādā viņš parasti mājo, un iegrūz visneikdienišķākajā, tajā, kur mitinās Rangda un Barongs. Nonākt transā baliešiem nozīmē pārkāpt sliekšni, aiz kura sākas cita eksistences sakārta – transu baliešu valodā apzīmē ar *nadi*, no vārda *dadi*, ko bieži tulko kā «tapt», bet ko var

¹³⁰ Belo, *Trance in Bali*.

tulkot vēl vienkāršāk – «būt». Arī tie, kas, vienalga, kāda iemesla dēļ, nepārkāpj šo garīgo sliksni, ir ierauti apkārtējās norisēs, jo tieši viņiem jā-rūpējas, lai transā nokļuvušo trakulības nekļūtu gluži nevadāmas: vienkāršie cilvēki viņu ceļu aizšķēršlo fiziski, bet priesteri šlaksta svēto ūdeni un skandina buramvārdus. Kulmināciju sasniedzis, Rangdas un Baronga rituāls pienāk pie robežas, kad var sākties masveida amoks, jo to cilvēku pulciņš, kas vēl nav nonācis transā un izmisīgi (turklāt, šķiet, gandrīz vienmēr veiksmīgi) cenšas apvaldīt arvien lielāko transā nokļuvušo cilvēku baru, arvien sarūk. Tipiskā formā šis uzvedums – ja tam vispār var piedēvēt tipisku formu – sākas, kad dižmanīgā gaitā uznāk Barongs, un tā ir īpatna vispārēja profilakse pret to, kam teju teju jāśakas. Tam seko dažādas – ne vienmēr vienas un tās pašas – mītiskas ainas, kas risina uzveduma pamatā likto stāstu, līdz galu galā vēlreiz parādās Barongs un pēc brīža – Rangda. Sākas viņu cīņa. Barongs dzen Rangdu atpakaļ nāves templā vārtos, taču viņam nav tādas varas, kas raganu aizdzītu pavisam, un Rangda savukārt prom, uz ciema pusi mēģina aizraidīt viņu. Beidzot, kad šķiet, ka Rangda tomēr gūs virsroku, kājās pielec vairāki transā nonākuši vīrieši un krisiem *rokās steidz aizstāvēt Barongu, bet, kad tie Rangdai (kas, pagriežusi muguru un iegrimumsi domās), ir gandrīz klāt, viņa pēkšņi metas tiem virsū un, balto *sakti* drānu vicinādama, atstāj guļam bezsamaņā. Tad Rangda steidzīgi dodas (vai viņu kāds aiznes) uz templi, kur pati sabrūk nespēkā, paslēpusies no uzbudinātā pūļa, kas – tā man stāstīja vēstītāji – nogalinātu viņu, ja vien redzētu bezpalīdzīgu. Barongs apstaigā un modina krisu dejas dejojājus, viņiem gar ausim klabinādams žokļus vai bikstidams ar bārdu. «Nākuši pie samaņas», bet arvien vēl transā, tie saskaišas par to, ka Rangda pazudusi, un, tā kā nevar uzbrukt viņai, tad vilušies vērš krisus paši pret savām krūtīm (tas gan nav bīstami, jo viņi ir transā). Parasti šai brīdī pūli sākas īsta elles kņada, visā laukumā gan vīrieši, gan sievietes krīt transā un steidz pēc krisiem, lai durstītu sevi, laužas cits ar citu, rij dzīvus cāļus vai ekskrementus, krampjaini vārtās dubļos un dara līdzīgas lietas, turpretī tie, kas nav transā, cenšas atņemt viņiem krisus un kaut cik apvaldīt. Pēc kāda laiciņa transā kritušie cits pakal citam nonāk komā, no kuras tos atskurbina priesteru izslacītais svētais ūdens, un lielā kauja ir galā – vēl vienu reizi pozīcijas ir pilnīgi izlīdzinātas. Rangda nav uzveikta, bet nav arī uzvarējusi.

Šā rituāla jēgu jau var meklēt tajos it kā izspēlētos mītos, nostāstos un tieši izteiktos ticējumos, tomēr mīti un ticējumi neaprobežojas tikai ar dažādību un daudzveidību – daži cilvēki Rangdu uztver kā Durgas, Šivas

ļauņprātīgās dzīvesbiedres, inkarnāciju, citu acīs viņa ir karaliene Mahendradata, tēls no leģendas, ko 11. gadsimtā izrādīja Javas galmā. Vēl citi uzskata, ka viņa ir visu raganu garīgā vadone, tāpat kā brahmaņu priesteris ir cilvēku garīgais vadonis. Nojēgumi par to, kas (vai *kāds*) ir Barongs, atšķiras tikpat ļoti un ir vēl neskaidrāki – bet drāmas uztverē, tiem, cik noprotams, balieši piešķir vien otršķirīgu nozīmi. Attiecīga ciema iedzīvotāji abas darbības personas iepazīst kā īstenas realitātes – kas attiecas uz viņiem pašiem – tieši sastapdamies ar tām konkrēta uzveduma kopsakarībās. Iznāk, ka šīs darbības personas nevis *pārstāv kaut ko*, bet *pastāv* pašas par sevi. Kad ciema iedzīvotāji nokļūst transā, viņi paši top – *nadi* – daļa tajā pasaulē, kurā pastāv šīs darbības personas. Ja cilvēkam, kas reiz *bijis* Rangda, jautā, kā es reiz jautāju, vai, viņaprāt, tāda ragana īstenībā pastāv, jāreķinās, ka jautātāju var noturēt par idiotu.

Tas, ka atzīst rituālā iemiesotās reliģiskās perspektīves autoritāti, tād izriet no paša rituāla izspēlēšanas. Uzvedums ar vienas vienīgas simbolu kopas starpniecību raisa noskaņojumu un motivāciju kopu – ētosu – un iezīmē kosmiskās kārtības notēlu – pasaulesuzskatu – un ļauj reliģiskās ticības «*kam?* modeli» un «*kā?* modeli» samainīt vietām. Rangda ne tikai vieš bailes (arī naidu, riebumu, nežēlību, šausmas un – neesmu gan spējis pievērsties seksuāliem motīviem šajā uzvedumā – iekāri), bet arī tās attēlo:

To burvību, kas baliešu iztēlē piemīt raganas tēlam, var izskaidrot vien tad, ja atzīst, ka ragana nav tikai baiga darbības persona, bet pati ir Bailes. Ar garajiem, draudīgajiem nagiem viņa netver un neplosa upurus, lai gan bērni, spēlējami raganas, attēlo šādus žestus. Ragana izpleš rokas izvērstām plaukstām un atpakaļ atliektiem pirkstiem – balieši šo žestu apzīmē ar vārdu *kapar*, ko attiecina arī uz pēkšņu izbīli, kas pārņem cilvēku, krītot no koka. (...) Vien tad, kad pašu raganu redz izbijušos, bet reizē baisu, var izskaidrot viņas pievilcību un degsmi, ar kādu viņa dejo, pinkaina, baiga, ilkņaina un vientuļa, brīdi pa brīdim baisi, spalgi iesmiedamās.¹³¹

Barongs savukārt ne tikai rada smieklus, bet arī iemieso baliešu priekšstatu par komisko – savdabīgu rotaļīguma, izrādītiskāres un ekstravagantas elegances mīlestības apvienojumu, kas līdzās bailēm varbūt ir otrs svarīgākais motīvs viņu dzīvē. Cīņa, kas arvien norisinās starp Rangdu un Barongu un arvien beidzas neizšķirti, baliešu ticīgiem reizē

¹³¹ G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character*, p. 36.

formulē vispārēju reliģisku jēdzienu un autoritatīvu pieredzi, kas pamato, pat pieprasa pieņemt šo jēdzienu.

...minētie noskaņojumi un motivācijas šķiet esam neparasti reāli

Neviens, pat svētais, nedzīvo pasaulē, kur reliģiski simboli izsaka visu laika tecējumu, un lielākā daļa cilvēku tādā dzīvo tikai atsevišķus brīžus. Šīcs saka, ka ikdienas pasaule, kur valda veselam saprātam aptveramas lietas un praktiskas darbības, cilvēku pieredzē ir pati svarīgākā realitāte – svarīgākā tai ziņā, ka ir pasaule, kurā cilvēki ir visciešāk iesakņojušies, kuras būtisko tiešamību diez vai var apšaubīt (lai kā arī apšaubītu tās atsevišķas daļas) un no kuras prasībām un nosacījumiem ir vismazāk cerību izvairīties.¹³² Atsevišķi cilvēki, pat lielas ļaužu grupas var būt nejutīgi pret estētisko, vienaldzīgi pret reliģiju, viņu rīcībā var nebūt formālai zinātniskai analīzei vajadzīgo instrumentu, taču nav iedomājams stāvoklis, kurā viņi spētu izdzīvot bez kriptiņas veselā saprāta. Reliģisku rituālu raisītas dispozīcijas tādējādi visnozīmīgāk iespaido jomu, kas – no cilvēku skatpunkta – atrodas otrpus paša rituāla robežām, jo šajās nosliecēs atspoguļotais iekrāso atsevišķu cilvēku priekšstatu par vispāratzīto tīru faktu pasauli. Savdabīgā intonācija, kas raksturo Lielo līdzenumu indiāņu meklējumus pēc vizijām, maniešu vainas atzīšanu vai javiešu mistisko pieredzi, caurauz arī tādas jomas šo tautu dzīvē, kas atrodas ļoti tālu no reliģijas jomas, un tādējādi piešķir tām unikālu stilu – gan noskaņojuma, gan arī raksturīgās ievirzes ziņā. Ļaunprātīgā un komiskā savijums, ko ataino Rangdas un Baronga cīņiņš, iedvesmo baliešus ļoti daudzās viņu ikdienas uzvedības jomās, un daudzu rīcību, tāpat kā pašu rituālu, iekrāso patiesu bailu noskaņa, kam mēru pārsniegt neļauj vien apmātība ar rotaļīgumu. Reliģija ir socioloģiski interesanta nevis tādēļ, ka, vulgāra pozitīvisma valodā runājot, tā aprakstītu sociālo iekārtu (ja arī tā to apraksta, tad ne tikai gluži aplinkus, bet arī ļoti nepilnīgi), bet gan tādēļ, ka tā to arī veido, tāpat kā vide, kā politiskā vara, bagātība, tiesiskās saistības, personiska pieķeršanās un skaistuma izjūta.

Sabiedriskās dzīves jomā pāreja no reliģiska skatījuma uz veselā saprāta skatījumu un otrādi patiesībā ir viena no klajākām empīriskām norisēm, un tomēr sociālantropologi to atstājuši gandrīz pilnīgā novārtā, kaut gan tikpat kā visi to daudzjodaudzkārt vērojuši. Reliģisko ticību parasti

¹³² Schutz, *The Problem of Social Reality*, p. 226 ff.

atspoguļo kā viendabīgu indivīda pazīmi, tāpat dzīvesvietu, nodarbošanos, ģimenes stāvokli, taču reliģiskā ticība pašos rituālos, kur tā pilnīgi aptver cilvēku, aizrauj viņu citā eksistences formā, pretstatīta reliģiskai ticībai kā pabalējušām atmiņām par tādu pieredzi, ko cilvēks apcer ikdienas ritumā, nav gluži viens un tas, un nespēja to saprast ir radījusi zināmu jucekli, jo īpaši jautājumā par tā saukto pirmatnējo cilvēku mentalitāti. Domstarpības starp Levī Brilu (*Lévy-Bruhl*) un Malinovski, kad viņi rakstīja, piemēram, par «ieziemiešu domāšanu», stipri vien saistāmas ar to, ka šo atšķirību viņi pilnībā neatzina. Franču filozofu interesēja tas, kādu mežoni redz realitāti, kad raugās uz to no īpatni reliģiska skatupunkta, angļiskojušos poļu etnogrāfu interesēja tas, kādu viņi to uztver, kad raugās tikai un vienīgi no veselā saprāta viedokļa.¹³³ Varbūt viņi abi neskaidri nojauta, ka nerunā par gluži vienu un to pašu, bet katrā ziņā nonāca strupceļā, nespēdami konkrēti izskaidrot, kā abas šīs «domāšanas formas» – vai, manuprāt, precīzāk sakot, abas šīs simbolisko izteikumu formas – mijiedarbojas. Iznāca, ka Levī Brila mežoni lielākoties laiku pavadīja pasaulē, kurā valdīja vien mistisku spēku sadursmes (kaut arī vēlīnajos darbos autors pats to noliedza), turpretī Malinovska aprakstītie mita pasaulē, kas sastāvēja no cauruncaur praktiskām darbībām (lai gan šis pētnieks bija uzsvēris reliģijas funkcionālo nozīmi). Paši sev par spīti viņi kļuva par redukcionistiem (ideālistus var saukt par tādiem tikpat droši kā materiālistus), tādēļ ka nepievērsa uzmanību tam, ka cilvēki – gan ar lielākām vai mazākām grūtībām, bet ļoti bieži tomēr maina skatījumu uz pasauli, turklāt skatījumi krasi atšķiras, tie nesaskaras un nepāriet cits citā – tos šķir kultūras plaisas, kam jālec pāri tiklab no vienas puses kā no otras, tāpat kā to darījis Kirkegors (*Kierkegaard*):

Ir ārkārtīgi daudz dažādu pārdzīvojumu, kas apstulbo, un tikpat daudz dažādu galīgi jēgas jomu, ko varu akcentēt kā reālas. Dazi piemēri: apstulbo aizmīgšana – lēciens sapņu pasaulē, tāpat arī iekšējā pārtapšana, ko piedzīvo, kad teātri paceļas priekšskars un cilvēki nokļūst iestudējuma pasaulē; apstulbo krasā attieksmes pārmaiņa, ja gleznas priekšā skatītājs ļauj, lai viņa vizuālo lauku ierobežo tas, kas redzams audekla ietvarā: tā cilvēki pāriet atainotajā pasaulē; tāpat – apmulsuma pārvarēšana smejojot, ja, dzirdot joku, cilvēki uz brītiņu ir gatavi izdomāto zobgalības pasauli pieņemt kā realitāti, kuras fonā ikdienas dzīve šķiet smieklīga; tāpat bērns pievēršas rotallietām, kad nokļūst rotaļu pasaulē, un

¹³³ Malinowski, *Magic, Science and Religion*; L. Levy-Bruhl, *How Natives Think* (New York, 1926).

tamlīdzīgi. Arī reliģiski pārdzīvojumi visā to daudzveidībā, kaut vai tas, kā Kirkegors pārdzīvoja *mirkli* – lēcieni reliģiskā sfērā, liecina par tādu apstulbumu; to pašu var attiecināt uz zinātnieka lēmumu atteikties no jēlkādas emocionālas līdzdalības «šāspasaules norisēs» un ievērot objektīvu [analītisku] attieksmi.»¹³⁴

Tātad, ja atzīst un izpēta kvalitatīvu atšķirību – empīrisku, nevis transcendentu atšķirību – starp «tīro reliģiju» un «reliģiju darbībā», starp sastapšanos ar to, ko uztver kā «īsteni īsto», un dienīškās pieredzes uztveri tai perspektīvē, ko tāda sastapšanās šķiet paveram, izpratnei par to, ko bororo indiānis domā, kad dēvējas par papagaiļi, vai, kas prātā kristietim, kas saucas par grēcinieku, nokļūst tuvāk, nekā to ļauj teorija par pirmatnējo mistiku, kas visu ikdienišķo pasauli izkūpina savādu priekšstatu mākonī, apvienota ar teoriju par pirmatnēju pragmatismu, kas reliģiju uzskata vien par «noderīgu izdomājumu». Piemērs ar papagaiļi, ko esmu patapinājis no Persija (*Percy*), ir gluži vietā.¹³⁵ Šis autors norāda, nav pareizi teikt, ka bororo tiešā nozīmē uzskatītu sevi par papagaiļi (viņi taču nemēģina pāroties ar papagaiļiem), un arī to, ka bororo apgalvojums būtu aplams vai bezjēdzīgs (ir taču skaidrs, ka teiktais nav jāuztver kā arguments – vismaz ne vienīgi kā arguments – par piederību noteiktai kategorijai, arguments, ko vajadzētu apstiprināt vai noliegt tāpat, kā, piemēram, apstiprināt vai noliegt var izteikumu «Es esmu bororo»), nedz arī, ka tas būtu zinātniski aplams, bet mītiski paties (tas taisnā ceļā ved pie pragmatisku fikciju jēdziena, kas ir iekšēji pretrunīgs, jo noliedz «mīta patiesību» tieši tādējādi, ka piedēvē tam iespēju būt patiesam). Var šķist, ka šo teikumu sakarīgāk aplūkot kā tādu, kas iegūst atšķirīgas nozīmes divu «galīgu jēgas provinču» kopsakarībās, proti, vienu reliģiskā skatījumā, bet otru – veselā saprāta skatījumā. Reliģiskā skatījumā bororo «īstenībā ir papagaiļis», un šajās rituālās kopsakarībās var pat pāroties ar citiem papagaiļiem – gan tikai šā vārda metafiziskā nozīmē, atšķirībā no parastiem papagaiļiem, kas lidinās apkārt pa parastu mežu. Pielauju, ka, raugoties no veselā saprāta viedokļa, viņš ir papagaiļis tajā nozīmē, ka pieder pie klana, kura locekļi papagaiļi uzskata par savu totēmu, un, ja ņem vērā realitātes fundamentālo iedabu, ko atklāj reliģiskais skatījums, piederība šim klanam rada noteiktas morālas un praktiskas sekas. Ja parastā sarunā cilvēks sakās esam papagaiļis, tad

¹³⁴ Schutz, *The Problem of Social Reality*, p. 231.

¹³⁵ W. Percy, «The Symbolic Structure of Interpersonal Process» // *Psychiatry* 24 (1961): 39–52.

viņš šādi pavēsta to, ka viņā ir ļoti daudz papagaiļskuma – ko pierāda mīti un rituāli – un ka no šā reliģiskā fakta izriet daži būtiski sociāli secinājumi: mums, papagaiļiem, ir jāturas kopā, mēs nedrīkstam savā starpā precēties, ēst pasaulīgos papagaiļus, un tā tālāk, jo citādi mēs izaicināsim visumu. Tieši katram saprotamu rīcības aktu iekļaušana visuma kopsakarībās dara reliģiju sociāli tik ietekmīgu – tā notiek vismaz diezgan bieži. Tas, bieži vien pat radikāli, maina visu ainu, kas paveras veselajam saprātam, tā ka reliģiskās prakses raisītie noskaņojumi un motivācijas paši šķiet ārkārtīgi praktiski, pieņemami kā vienīgie saprātīgie, ja ievēro to, kāda ir «īstā lietu kārtība».

Kad cilvēks ir «rituāli ielēcis» (varbūt aina ir pārāk atlētiska, ņemot vērā zināmos faktus – vārds «ieslīdējis» būs precīzāks) tādā jēgas satvarā, ko definē reliģiski nojēgumi, un, rituālam beidzoties, atkal atgriezies veselā saprāta pasaulē, viņš ir pārvērties – ja vien, kā dažkārt gadās, šī pieredze nav paslīdējusi garām nepamanīta. Tā kā viņš ir pārvērties, pārvērtusies ir arī veselā saprāta pasaule, jo turpmāk viņš to skata kā vienpusīgu tādas realitātes izpausmes formu, kas ir plašāka, kas to precīzē un papildina.

Šādam precizējumam un papildinājumam gan visur nav viens un tas pats saturs, kā tik uzskatīt daziem «salīdzināmās reliģijpētniecības» pārstāvjiem. Jautājums, kādu ticību reliģija piešķir ikdienas dzīvei, ir atkarīgs no konkrētas reliģijas, no konkrētām dispozīcijām, ko ticīgos vieš konkrēti, viņu pašu pieņemti nojēgumi par kosmisku kārtību. «Lielo reliģiju» limenī parasti uzskata, ka starp ikdienas kārtību un kosmisku kārtību pastāv organiska atšķirība, ko uzsver dažkārt pat līdz fanātismam. Tomēr pat vienkāršākos – cilšu un tautu – līmeņos, kur reliģisku tradīciju individualitāte tik bieži izšķīdināta tādos «destilētos paveidos» kā «animisms», «animātisms», «totēmisms», «šamanisms», «senču kults» un citās reliģijas etnogrāfu kategorijās, kas sastindzina viņu faktu materiālu, var skaidri samānīt, cik savdabīgi dažādas cilvēku grupas izturas atkarībā no tā, ko viņi, pēc pašu pārliecības, ir piedzīvojuši. Rāmais javietis vainas apziņas nomākto maniešu vidū justos tikpat svešs kā rosigais krovu cilts indiānis bezkaislīgajā Javā. Lai kādas visā pasaulē būtu raganas un klauni, Rangda un Barongs tomēr nav vispārināti, bet gan visnotaļ savdabīgi baiļu un jautrības atveidi. Tas, kam cilvēki tic, ir tikpat daudzveidīgs kā tas, kādi viņi ir – un šis izteikums būs pareizs, arī apmainot teikuma daļu secību.

Tieši reliģisku sistēmu konkrētā ietekme uz sociālām sistēmām (un arī uz personības sistēmām) nelauj reliģiju izvērtēt vispārīgi, vienalga, vai to vērtētu no morāles vai no funkcijas viedokļa. Cilvēkam, kas nule atgriezies

no acteku cilvēkpurēšanas, raksturīgi tādi noskaņojumi un motivācijas, kas diezgan viegli ļauj viņu atšķirt no cilvēka, kas tikko novilcis hopi indiāņu kačinas masku. Pat vienā un tajā pašā sabiedrībā tas, ko par dzīves norišu būtisko gaitu var uzzināt zavēšanas rituālā, un tas, ko var uzzināt kopīgā maltītē, visai dažādi iespaido sociālos un psiholoģiskos procesus. Viens no galveniem metodoloģiskiem jautājumiem, ar ko jāstopas, rakstot par reliģiju zinātniski, ir: kā izvairīties gan no toņa, kā runā ciema ateists, gan no toņa, kas raksturīgs ciema sludinātājam, kā arī viņu amatbrāļiem sarežģītākās sabiedrībās – lai sociālie un psiholoģiskie secinājumi, kas netiesi izriet no konkrētiem reliģiskiem ticējumiem, varētu parādīties skaidri un neitrāli? Kad tas ir atrisināts, universālie jautājumi par to, vai reliģija ir «laba» vai «slikta», «funkcionāli noderīga» vai tā «funkcionāli traucē», vai «stiprina ego», vai arī «viēs nemieru,» pazūd gluži kā himēras, kas tie arī ir, un uzmanības lokā paliek konkrēti vērtējumi, «konkrētu gadījumu diagnosticēšana». Protams, vēl paliek visnotaļ svarīgie jautājumi par to, vai patiesi ir kāds reliģisks apgalvojums vai kāds reliģisks pārdzīvojums, kā arī – vai patiesi reliģiski apgalvojumi un pārdzīvojumi vispār iespējami. Zinātniskā perspektīvē pašnoteikto ierobežojumu dēļ tādus jautājumus nevar uzdot, kur nu vēl atbildēt.

III

Antropologu skatījumā reliģijas nozīmība izpaužas tās spējā būt par avotu, no kā indivīds vai grupa smēlas, no vienas puses, vispārējus un to mēr savdabīgus nojēgumus par pasauli, patību un to attiecībām – šai ziņā tā ir «*kā?* modelis» – un, no otras puses, dziļi sakņotas un tikpat īpatnas «prāta dispozīcijas» – šai ziņā tā ir «*kam?* modelis». No šīm reliģijas kultūrālām funkcijām savukārt izriet tās sociālās un psiholoģiskās funkcijas.

Reliģiski nojēgumi izplatās ārpus to īpatni metafiziskām kopsakarībām, lai nodrošinātu satvaru vispārējiem priekšstatiem, kas ļauj piešķirt jēgpilnu formu plašam pieredzes spektram – intelektuālai, emocionālai un morālai pieredzei. Kristiesī nacistu kustību skata uz grēkākrišanas fona, kas gan neizskaidro šo parādību cēloniski, bet ļauj to izprast no morāles, izziņas un pat jūtu viedokļa. Azandi klēts sabrukšanu, ja drupās iet bojā viņu draugi vai radnieki, priekšstata konkrētā un visai savdabīgā burvestu jēdziena aspektā un tādējādi izvairās no filozofiskām dilemmām, kā arī no

psiholoģiski smagas neskaidriības par notikuma cēloņiem. Javieši aizgūtājā un pārveidotajā jēdzienā *rasa* («maņa–garša–izjūta–jēga») rod līdzekļus, kas ļauj horeogrāfiskas, gastronomiskas, emocionālas un politiskas parādības ieraudzīt jaunā gaismā. Kosmiskas kārtības izklāsts, reliģisku ticējumu kopa reizē ir arī komentārs sociālo attiecību un psiholoģisko norišu laicīgai pasaulei. Tas ļauj aptvert šīs attiecības un norises.

Tādi ticējumi nav tikai komentārs, tie ir arī savdabīga veidne: tie nevis vienkārši skaidro sociālus un psiholoģiskus procesus no kosmisku norišu viedokļa – tādā gadījumā tie būtu filozofiski, nevis reliģiski – bet gan piešķir veidolu šiem procesiem. Mācībā par iedzimto grēku ietverts arī ieteikums, kā izturēties pret dzīvi, noskaņojums, kas arvien atkārtojas, kā arī noturīga motivāciju kopa. No burvestu jēdzieniem azandi iemācās gan izprast, ka šķietami negadījumi nepavisam nav negadījumi, gan arī tad, kad viņus piemeklē šādi «neīsti negadījumi», izrādīt naidu pret to izraisītājiem un vērsties pret viņiem pienācīgā apņēmībā. Jēdziens *rasa* apzīmē gan patiesību, skaistumu un labumu, gan arī pārdzīvojumu, kam dota priekšroka: rāmai objektivitātei, īpatnai laipnai savrupībai, nesatricināmam mieram. Reliģiskas orientācijas raisītie noskaņojumi un motivācijas gluži kā Mēness met atblāzmu uz konkrētas tautas laicīgās dzīves noturīgām raksturiežīmēm.

Tādējādi, lai noteiktu, kāda sociāla un psiholoģiska nozīme ir reliģijai, nav tik svarīgi atrast atbildes starp rituāliem aktiem un konkrētām laicīgām sociālām saiknēm – lai gan šādas atbildes, protams, pastāv un to dziļāka izpēte varētu būt ļoti auglīga, jo sevišķi, ja cilvēki pamanītos pateikt par tām ko jaunu. Drīzāk svarīgi izprast, kā cilvēku priekšstati par «īsteni īsto», lai cik netieši tie būtu izteikti, un noslieces, ko tādi priekšstati viņos raisa, iekrāso apjēgsmi par saprātīgo, praktisko, cilvēcisko un morālo. Lūk, svarīgākie jautājumi salīdzināmā reliģijas socioloģijā un psiholoģijā: cik tālu sniedzas šo reliģisko nojēgumu ietekmes spēks (jo daudzās sabiedrībās tas šķiet visai ierobežots, citās – caurstrāvo visu), cik dziļas ir to sekas (ir cilvēki un cilvēku grupas, kuru izturēšanos pret laicīgo pasauli reliģija, šķiet, iespaido visai maz, turpretī citi, šķiet, attiecina ticību uz ikkatru notikumu, lai cik triviāls tas būtu) un cik sekmīgi tie spēj ietekmēt cilvēkus (jo dažādās kultūrās plaša starp to, ko iesaka reliģija, un to, kā laudis patiesībā rīkojas, platuma ziņā var būt ļoti dažāda). Šķiet, ka stipri dažāda ir arī pakāpe, kādā var būt attīstītas pašas reliģiskās sistēmas, un tam nav tieša sakara ar evolūciju. Vienā sabiedrībā limenis, kādā izstrādāti simboliski izteikumi par absolūto tiešamību, var sasniegt ārkārtīgu

sarežģītību un sistemātiskumu. Citā sabiedrībā, kura sociālo saikņu ziņā, iespējams, ir tikpat attīstīta, tādi izteikumi vārda tiešā nozīmē var būt primitīvi, gandrīz tikai fragmentāru it-kā-ticējumu un izolētu tēlu kopoju mi. Ja pavēro Austrālijas aborigēnus un bušmeņus, Indonēzijas toradžu un aloriešu tautas, hopi un apaču indiāņus, hinduistus un romiešus vai pat itāļus un poļus, redzams, ka reliģiskās domāšanas skaidrība nav nemainīgs lielums pat tad, ja salīdzina sarežģītības ziņā līdzīgas sabiedrības.

Reliģijas antropoloģiskā pētniecībā tādējādi var izšķirt divas pakāpes: pirmkārt, jāanalizē simbolos iemiesotā jēgas sistēma, kas vārda tiešā nozīmē veido reliģiju, un, otrkārt, šādas sistēmas jāsastata ar strukturāliem, sociāliem un psiholoģiskiem procesiem. Jo liela daļa no tā, ko laikabiedri paveikuši reliģijas sociālajā antropoloģijā, mani neapmierina nevis tādēļ, ka viņi būtu aizrāvušies ar otro pakāpi, bet gan tādēļ, ka ignorē pirmo, un kā pašu par sevi saprotamu pieņem to, kas visvairāk prasa izskaidrojumu. Nebūt nav mazsvarīgi meklēt atbildi uz jautājumu, kā senču kults nodrošina politisku pēctecību, kā upurēšanas rituāli nosaka radnieku pienākumus citam pret citu, kā garu pielūgšana gada ciklā iezīmē lauku darbu secību, kā pareģošana nostiprina sociālu kontroli vai kā iniciācijas rituāli sekmē personības nobriešanu, un es nepavisam neierosinu atteikties no tādiem jautājumiem un nodoties sausai kabalistikai, kādā itin viegli nonākt, analizējot eksotisku ticību simboliku. Tomēr mēģinājumi tos risināt, izmantojot vien vispārīgāko – veselā saprāta skatījumu uz senču kultu, dzīvnieku pielūgsmi, pareģošanu vai iniciācijas rituāliem kā reliģiskiem modeļiem, man nešķiet pārāk produktīvi. Tikai tad, kad varēsīm izmantot teorētisku simboliskās darbības analīzi, kas izsmalcinātības ziņā līdzināsies sociālas un psiholoģiskas uzvedības analīzei, varēs sekmīgi izskaidrot tos sociālās un psiholoģiskās dzīves aspektus, kuros reliģijai (mākslai, zinātnei vai ideoloģijai) ir būtiska nozīme.

5. nodaļa. ĒTOSS, PASAULSUZSKATS UN SAKRĀLU SIMBOLU ANALĪZE

I

Reliģija nekad nav vienīgi metafizika. Dziļas morālas nopietnības atmosfēra caurauž visu tautu pielūgsmes formas, tās izpausmes veidus un objektus. Svētais it visur raisa izjūtu par būtisku pienākumu: tas ne tikai mudina uz svētbijību, bet arī prasa to izrādīt, ne tikai rosina intelektuāli apliecināt piekrišanu, bet arī liek uzņemties emocionālas saistības. Ja kaut ko – vienalga, vai to sauc *mana*, *Brahma* vai Svētā Trīsvienība – nodala kā pārāku par pasaulīgo, tad, protams, jāuzskata, ka pārpasaulīgais dziļi ietekmē cilvēku uzvedību. Reliģija, kas nekad nav tikai metafizika, nekad nav arī vienīgi ētika. Atzīst, ka reliģijas morālo dzīvīgumu rada precizitāte, kā tā izsaka realitātes fundamentālo iedabu. Šķiet, ka «jābūt» vara sakņojas plašā «ir» faktiskumā, un tādējādi reliģijā dibinās pat konkrētākās prasības, ko cilvēku rīcībai izvirza vispārīgākās viņu eksistences kop-sakarības.

Pēdējā laikā antropologu diskusijās terminu «ētoss» parasti attiecina uz konkrētas kultūras morāliem (un estētiskiem) aspektiem, turpretī izziņas aspektu un eksistenciālo aspektu apzīmē ar vārdu «pasaulesuzskats». Kādas tautas ētoss ir tai piederīgo dzīves tonalitāte, iedaba un kvalitāte, tās morālais un estētiskais stils un noskaņojums; viņu dzīve atspoguļo pamatat-tieksmi pašiem pret sevi un pasauli. Viņu pasaulesuzskats ir priekšstats par to, kāds ir stāvoklis tā klajā tiešamībā, tas ir viņu nojēgums par dabu, patību, sabiedrību. Tajā ietilpst viņu plašākie priekšstati par kārtību. Reliģiskā ticība tiek gan pretstatīta rituāliem, gan arī apstiprina tos – un otrādi; ētoss top intelektuāli pieņemams, kad atklājas, ka tas atspoguļo

dzīvesveidu, kas izriet no pasaulesuzskata aprakstītās reālās situācijas, un pasaulesuzskats kļūst emocionāli pieņemams, kad to ietver reālās situācijas tēlā, kura autentiski izpaužas noteiktā dzīvesveidā. Būtisks elements visās reliģijās ir norādījums uz jēgpilnām attiecībām starp kādas tautas spēkā uzturētajām vērtībām un vispārējo eksistences kārtību, kādā šī tauta apzinās sevi pastāvam – vienalga, kādi būtu priekšstati par šīm vērtībām un šo kārtību. Reliģiju var daždažādi raksturot, bet daļēji tā ir mēģinājums (drīzāk vārdos neizteikts un tieši izjūsts nekā konkrēti formulēts un apzināti pārdomāts mēģinājums) saglabāt vispārēju jēgas aspektu krājumu, ko katrs indivīds izmanto, skaidrodams pieredzi un kārtodams rīcību.

Jēgas aspektus gan var uzglabāt vien simbolos: krustā, pusmēnesī vai spārnotā pūķī. Cilvēki, kuros tādi reliģiski simboli atbalsojas (rituālos dramatiskā formā un mītos stāstījuma formā) – tos uztver kā kodolīgus izteikumus par to, kāda ir pasaule, kādu tā ļauj veidot jūtu dzīvi un kā jārikojas, kamēr cilvēks mīt šajā pasaulē. Sakrāli simboli tādējādi attiecina ontoloģiju un kosmoloģiju uz estētiku un morāli: to īpašais spēks izpaužas tiem piedēvētā spējā visfundamentālākā līmenī faktus vienādot ar vērtībām, tam, kas citādi pastāv tikai tiešamībā, piešķirt plašu normatīvu nozīmi. Tādu sintezētāju simbolu daudzums jebkurā kultūrā ir ierobežots, un, lai gan teorētiski var iedomāties, ka atsevišķa tauta veido pilnīgi autonomu vērtību sistēmu, neatkarīgu no metafiziskiem apzīmējumiem, proti, ētiku bez ontoloģijas, šķiet, ka patiesībā tādas tautas nekur nāv. Ja arī no loģikas viedokļa tendence noteiktā līmenī sintezēt pasaulesuzskatu un ētosu neizpaužas kā vajadzība, vismaz empīriski no tās nevar izvairīties; ja arī tai nav rodams filozofisks pamatojums, vismaz pragmatiski tā ir universāla.

Piemēru eksistenciālā un normatīvā saplūsmē atradu klasiskajā, bet tagad reti pieminētajā Pola Reidina (*Paul Radin*) darbā «Pirmatnējie cilvēki – filozofi», kur citēts kāda siu grupas indiāņu oglalu cilts vēstītāja teiktais, ko pierakstījis Džeimss Volkers (*James Walker*) :

Oglali tic, ka apli ir svēti, jo lielais gars dabā it visu radījis apaļu, izņemot akmeņus. Akmeņi ir iznīcināšanas rīki. Saule un debesis, zeme un mēness ir apaļi – tie līdzinās vairogam, lai gan debesis ir dziļas kā bļoda. Viss, kas elpo, ir apaļš – kā augu stublāji. Tā kā lielais gars visu radījis apaļu, cilvēcei apli būtu jāuzlūko kā sakrāli, jo tie simbolizē visas dabā atrodamās lietas un parādības, izņemot akmeņus. Aplis arī simbolizē pasaules malas aploci un tādējādi – četrus vējus, kas nāk no turienes. Tātad aplis ir arī gada simbols. Diena, nakts un mēness debesis kustas pa apli. Tā aplis simbolizē šo laika dalījumu un tādējādi – visu laiku.

Šo iemeslu dēļ oglali savas *tipi* teltis ceļ apaļas, viņu apmetnes arī izvietotas aplī, un ceremoniju laikā viņi arvien sēž aplī. Aplis arī simbolizē *tipi* telti un pajumti. Ja aplis izmantots ornamentā un nav nekādi sadalīts, tas jāuztver kā pasaules un kā laika simbols.¹³⁶

Smalki aprakstīts, kādas attiecības pastāv starp labo un ļauno, un kā tās sakņojas pašā realitātes iedabā. Atsevišķas parādību kategorijas nošķir apli un īpatnu formu, sauli un akmeni, jumtu virs galvas un karošanu, un katrai kategorijai ir sava estētiska, morāla un ontoloģiska nozīmība. Citāta labi pārdomātā izteiksmes forma nav tipiska: aplis – vai nu pamanīts dabas parādībās, uzzīmēts uz bizoņa ādas, vai arī izdejots saules dejā – lielākai daļai oglala indiāņu ir skaidrs simbols, par ko vispār nejauta, ko īpaši netulko, bet kura jēgu izjūt intuitīvi. Skaidrs arī tas, ka šis simbols, vai to analizē, vai ne, tik varens ir tādēļ, ka spēj ļoti daudz aptvert un ir ļoti noderīgs, lai sakārtotu pieredzi. Ja uz pasauli, kurā dzīvo oglali, attiecina domu par sakrālu apli, par morāli nozīmīgu dabisku formu, šī doma iegūst jaunus jēgas aspektus; tā arvien sasaista atsevišķus viņu pieredzes elementus, kas citādi liktos pilnīgi nesavienojami un tādējādi – arī neaptverami.

Apaluums, kas kopīgs cilvēka ķermenim un auga stublājam, mēnesim un vairogam, *tipi* teltij un apmetnes lokam, visām šīm lietām piešķir vien neskaidri noprastu, toties spēcīgi izjūtamam nozīmīgumu. Kad šis jēgpilnais vienotājs elements ir abstrahēts, to var izmantot rituāliem mērķiem – piemēram, miera salīgšanas ceremonijas dalībnieki, satupuši ideālā aplī, cits pēc cita ievēl dūmu no mierapīpes, šā sociālās solidaritātes simbola, un nodod to blakussēdētājam: apla formas skaidrība labvēlīgi noskaņo garus; vai arī to var izmantot, lai mitoloģiski iztulkotu savādus morālās pieredzes paradoksus un anomālijas: piemēram, apalu akmeni var uztvert kā labā spējas pārveidot ļaunumu.

II

Sakrālu simbolu kopums, kas ieausts kādā sakārtotā veselumā, veido reliģisku sistēmu. Cilvēki, kas uzņēmušies saistības attiecībā uz to, uzskata, ka tāda reliģiska sistēma sniedz īstenas zināšanas, zināšanas par

¹³⁶ P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957), p. 227.

būtiskiem nosacījumiem, kas jāievēro, šo mūžu dzīvojot. Jo īpaši tur, kur simbolus nepakļauj ne vēsturiskai, ne filozofiskai kritikai, kā ir lielākajā daļā pasaules kultūru, tos individuus, kas neievēro simbolos izteiktās morālās un estētiskās normas un piekopi dzīvesveidu, kurš nesaskan ar tiem, neuzskata vis par ļauniem, bet par mulķīgiem, nejutīgiem, neprasmiģiem vai – kad viņi pavisam pamet novārtā savus pienākumus – par trakiem. Javā, kur veicu lauka pētījumu, par maziem bērniem, vieniēšiem, rupjiem cilvēkiem, vājprāšiem un tiem, kas rikojas klajā pretrunā ar morāli, saka, ka tie «vēl nav javieši» un, ja jau viņi vēl nav javieši, tad arī vēl nav cilvēki. Neētisku rīcību sauc par «neparastu», smagākos noziegumus (asinsgrēku, zavēšanu, slepkavību) parasti izskaidro, piedēvējot noziedzniekam prāta zudumu, bet vieglākos aizbildina tādējādi, ka vainīgais «nezinot kārtību», turklāt viens un tas pats vārds apzīmē «relīģiju» un «zinātņi». Morāli tātad apvij vienkārša reālisma, praktiskas gudrības noskaņa; reliģija pamato atbilstīgu rīcību, atainojot pasauli, kurā tāda rīcība gluži vienkārši izriet no veselā saprāta.

No veselā saprāta tā izriet tādēļ, ka uzskata – starp ētosu un pasaulsuzskatu, starp vispārātzītu dzīvesveidu un realitātei piedēvēto struktūru pastāv vienkārša un fundamentāla atbilsme, tā ka tie viens otru papildina un piešķir viens otram jēgu. Javā, piemēram, šis uzskats ir ietverts kodolīgā jēdzienā, ko piesauc visu laiku – jēdzienā *tjotjog*. Šis vārds nozīmē «iederēties, būt piemērotam» – kā atslēga iederas slēdzenē, kā iedarbīgas zāles der noteiktai slimībai, kā konkrēta risinājuma forma piemērota aritmētiskam uzdevumam, kā vīrietis sader ar sievieti, ko prec (ja nesader, viņi agrāk vai vēlāk izšķirsies). Ja tavs viedoklis saskan ar manējo, mēs esam *tjotjog*; ja mana vārda jēga atbilst manam raksturam (un ja mans vārds nes man veiksmi), saka, ka tas ir *tjotjog*. Garšīgs ēdiens, pareizas teorijas, labas manieres, mājīga vide, gandarijums pēc paveiktas darbības – viss ir *tjotjog*. Plašākā un abstraktākā nozīmē divas lietas vai parādības ir *tjotjog*, kad, reizē sastaptas vai reizē notikušas, tās veido saskanīgu veselumu, kas katrai piešķir tādu nozīmīgumu un vērtību, kas tām nepiemīt pašām par sevi. Netieši tā izpaužas uzskats, ka visumu caurvij kontrapunkts: svarīgākais ir jautājums par atsevišķu elementu dabiskām attiecībām. Kā tos savstarpēji izkārtot atbilstīgā toņkārtā un izvairīties no disonansēm? Harmonijas mācībā galu galā var konstatēt, noskaidrot un izzināt pareizās attiecības starp skaņām, un tāpat ir ar reliģiju – galu galā tā ir īpatna praktiska zinātne, kas faktus ļauj pārvērst vērtībās, gluži tāpat kā harmonija skaņas pārvērs mūzikā. Konkrētības dēļ *tjotjog* ir tikai javiešiem raksturīgs

nojēgums, taču uzskats, ka dzīve patiesu nozīmību iegūst tad, kad cilvēka darbības «pieskaņo kosmiskai situācijai», ir plaši izplatīts.

Kontrapunkts starp dzīvesveidu un sakrālos simbolos ietvertu fundamentālu realitāti katrā kultūrā izpaužas citādi. Navahiem ētika, kas augstu vērtē nesteidzību, nosvērtību, apņēmību, neatlaidību, cienīgumu un piesardzību, papildina viņu priekšstatu par dabu: dabai piemīt mehāniska regularitāte, tā ir bezgala varena un ārkārtīgi bīstama. Franču striktā vadīšanās pēc loģikas ir reakcija uz nojēgumu, ka īstenība veidota saprātīgi, ka pamatprincipi ir skaidri, precīzi un negrozāmi, un tikai jāprot tos pamanīt, iegaumēt un deduktīvi attiecināt uz konkrētiem gadījumiem. Hinduistiem transcendentālu morālu determinismu, ar ko saskaņā tas, kā cilvēks rīkojas tagadnē, automātiski nosaka viņa sociālo un garīgo statusu nākamā inkarnācijā, papildina rituālistiska, konkrētai kastai raksturīga pienākumu ētika. Gan normatīvais, gan metafiziskais aspekts patiesībā ir pieņemts patvaļīgi, taču abi kopā tie neizbēgami veido īpatnu *Gestalt* (konfigurāciju). Franču ētika navahu pasaulē vai hinduistu ētika franču pasaulē šķīstu donkihotisms, jo tām trūktu dabiskuma un vienkāršas faktiskuma noskaņas, kas šīm ētikām piemīt pašām savās kopsakarībās. Šādu ētiku autoritatīvu pirmām kārtām dara faktiskuma aura, tas, ka, ievērojot dzīves faktus, tā taču galu galā raksturo īsteni saprātīgu dzīvesveidu. It visi sakrālie simboli apliecina, ka cilvēkiem par labu nāk, ja viņi dzīvē rīkojas reālistiski; atšķirības vērojamas vien tajā, kā šie simboli realitāti iztēlo.

Sakrālie simboli tomēr dramatiskā formā ietērpj tiklab pozitīvas, kā negatīvas vērtības, tie norāda gan uz labā, gan arī uz ļaunā eksistenci, kā arī uz abu sadursmi. Tā sauktā ļaunuma problēma ir jautājums par to, kā pasaulesuzskata valodā izteikt īsteno iedabu tiem postīgiem spēkiem, kas darbojas patībā un ārpus tās? Kā izskaidrot slepkavības, neražu, slimības, zemestrīces, nabadzību un apspiestību, lai tomēr rastu kādu izlīgumu ar tām? Viens, gan visai reti sastopams šās problēmas risinājums – piemēram, Indijas reliģijās un dažās kristietības versijās – ir pasludināt ļauno par nereālu pašos pamatos; biežāk gan ļauno pieņem kā reālu un kā tādu to arī raksturo, un cilvēkam jāieņem nostāja, ko, ievērojot ļaunuma iedabu, uzskata par saprātīgu un pareizu: jāizrāda rezignācija vai aktīvi jāpretojas, jābēg hedonismā vai jāsausta sevi un jānožēlo pāridarījumi, vai arī pazemīgi jāizlūdzas žēlastība. Āfrikas azandi, kas dabas nestās nelaimes (nāvi, slimību, neražu) piedēvē viena cilvēka naidam pret citu un saskata šo naidu īstēnotu burvestos, nostāju pret ļaunumu pauž vienkārši un praktiski: pret ļaunumu jāvēršas ar pārbaudītiem pareģošanas līdzekļiem, lai

burvi atklātu, un ar laiku gaitā izmēģinātām sociāla spiediena metodēm jāpanāk, lai burvis vai burve izbeigtu uzbrukumus, vai, ja tas neizdodas, ar iedarbīgu atriebes maģiju viņš vai viņa jānogalina. Pēc Melanēzijas maniešu domām, slimības, nāves vai izputēšanas iemesls ir slepens grēks (laulības pārkāpšana, zādzība, meli), kas morāli aizvainojis māju garu, un lielu uzmanību publiskai grēku sūdzēšanai un nožēlošanai manieši pievērs tādēļ, ka uzskata to par saprātīgu paņēmieni, lai stātos preti ļaunumam. Javiešu izpratnē ļaunums ceļas no nesavaldītām kaislibām, un viņi tam pretojas, izkopdami savrupību un paškontroli. Tādējādi gan tas, ko kāda tauta cildina, gan tas, no kā tā baidās un ko ienīst, ir atainots tās pasaulesuzskatā, simbolizēts reliģijā un savukārt izpausts vispārējā dzīves kvalitātē. Tās ētosu raksturo gan tas, ko šī tauta cildina, gan arī – ko tā nosoda kā nelietīgu; tās netikumi ir tikpat vispārināti kā tās tikumi.

Reliģiju spēja uzturēt spēkā sabiedrības vērtības tātad balstās tās simbolu spēja izteikt pasauli, kuras obligātas sastāvdaļas ir gan šīs vērtības, gan arī spēki, kas nelauj tās īstenot. Reliģijās atspoguļojas cilvēku izteiles spēja veidot tādu realitātes tēlu, kurā, Maksa Vēbera vārdiem runājot, «notikumi neatgadās vienkārši tāpat, nē, tiem ir kāda jēga, un tie atgadās šās jēgas dēļ.» Vajadzība rast vērtībām tādu sakņotību metafizikā dažādās kultūrās un dažādos indivīdos, šķiet, izpaužas visai atšķirīgi, taču cilvēku sliecība rast faktisku pamatojumu tam, pret ko viņi uzņemas saistības, šķiet pilnīgi universāla; jebkurā kultūrā ar sekošanu paražām vien apmierinās tikai daži. Lai cik atšķirīga dažādos laikos, dažādiem indivīdiem un dažādās kultūrās arī būtu reliģijas nozīme, tā, sakausēdama ētosu un pasaulesuzskatu, piešķir sabiedrības vērtību kopumam to, kas šīm vērtībām varbūt visvairāk vajadzīgs, lai tās kļūtu ietekmīgas: objektivitātes šķitumu. Sakrālos rituālos un mītos vērtības atainotas nevis kā lietas, kam cilvēki subjektīvi dod priekšroku, bet gan kā uzspiesti noteikumi dzīvei, kas notiek pasaulē ar konkrētu uzbūvi.

III

Simboli (vai simbolu kopas), ko kāda tauta uzskata par sakrāliem, var būt ļoti atšķirīgi. Sarežģīti iniciācijas rituāli, kas raksturīgi Austrālijas aborigēniem, samezgloti filozofiski stāsti, ko risina maori, teatrāli šamaņu priekšnesumi, ko noskatās eskimosi, cietsirdīgi cilvēku upurēšanas rituāli,

kur piedalījās acteki, navahu apsēstība dziedināšanas ceremoniju laikā, lielas dzīres, ko rīko vairākas Polinēzijas iedzīvotāju grupas – visi šie un vēl daudzi citi modeļi, šķiet, kodolīgi pauž to, ko viena vai otra tauta zina par dzīvi. Parasti pastāv vairāk nekā viena tāda simbolu kopa: Malinovska slavenie trobriandieši dārzkopības rituāliem, šķiet, vēlti tikpat daudz uzmanības kā tiem, kas saistīti ar tirgošanos. Kompleksās civilizācijās – tāda izveidojusies, piemēram, Javā, kur ļoti spēcīga ietekme vēl joprojām ir hinduismam, islāmam un pagānismam – var izvēlēties starp vairākām simbolu kopām, kas atsedz kādu ētosa un pasaulesuzskata integrācijas šķautni. Skaidrāku un tiešāku ieskatu attiecībā starp javiešu vērtībām un javiešu metafiziku laikam gan var gūt, ja analizē vienu no viņu visdziļāk sakņotām un attīstītākām mākslas formām, kas reizē ir arī reliģisks rituāls, proti, ēnu teātri, sauktu *wajang*.

Par ēnu teātri to sauc tādēļ, ka uz balta aizslietņa skatāmas vien lielas ēnas, ko met lelles – plakanas, no ādas izgrieztas figūras, izkrāsotas zeltainas, sarkanās, zilās un melnās. *Dalang*, aktieris, kas lelles vada, sēž uz paklājiņa aizslietņa priekšā, aizmugurē izvietojies gamelāns, sitaminstrumentu orķestris, un aktierim virs galvas karājas eļļas lampa. Viņam priekšā nolikts banānkoka baļķis, kur iestiprināt lelles; katrai ir no bruņurupuča čaulas darināts rokturis. Izrāde ilgst visu nakti. Uzveduma gaitā *dalangs* pēc vajadzības nomaina baļķi iestiprinātās darbības personas: figūras viņš ar labo vai kreiso roku paceļ virs galvas un novieto starp lampu un ekrānu. Tajā aizslietņa pusē, kur sēž *dalangs* – un kur pēc tradīcijas drīkstēja sēdēt tikai vīrieši – var redzēt pašas lelles un arī to ēnas iespaidīgi iezīmējamies uz aizslietņa aiz muguras; aizslietņa otrā pusē – kur sēž sievietes un bērni – redzamas vienīgi ēnas.

Iestudētie stāsti visbiežāk ir epizodes no indiešu epa «Mahābhārata», kas mazliet pielāgots vietējiem apstākļiem – darbība notiek Javā. (Dažkārt iestudē arī fragmentus no «Rāmjanas», taču tie nav tik populāri). Ciklā ir trīs svarīgāko darbības personu grupas. Pirmā grupa ir dievi un dievietes ar *Sivu* un viņa sievu *Durgu* priekšgalā. Tāpat kā grieķu episkās poēmās, ne vienmēr dievi ir ideāli taisnīgi, viņiem raksturīgas gan cilvēciskas vājības, gan cilvēciskas kaislības, un viņi šķiet bezgala ieinteresēti šāspasaules lietās. Otrā grupa ir valdnieki un dižcilsi, kas teorētiski ir mūsdienu javiešu senči. Divas galvenās šo dižcilšu grupas ir *Pendavi* un *Koravi*. *Pendavi* ir pieci slavenie varonīgie brāļi – *Judistira*, *Bima*, *Ardžuna* un *dvīņi Nakula* un *Sadeva* – ko parasti pavada viņu padomdevējs un aizbildnis *Krisna*, dieva *Visnu* inkarnācija. *Koravu* ir vesels simts, un viņi ir

Pendavu brālēni. Viņi Ngastinas karaļvalstī uzurpējuši varu, kas patiesībā pienākas Pendaviem, un vajanga pamattemats ir cīņa par šo zemi; cīņa, kas kulminē ar «Bhagavadgītā» atainoto lielo karu starp asinsradiniekiem – Bratajudu, kurā Pendavi uzvar Koravus. Trešā grupa ir pašu javiešu tēli, kas papildina oriģinālo hinduistu tēlu plejādi, lieliskie klauni Semars, Petruks un Garengs, pastāvīgie Pendavu pavadoņi, reizē to kalpi un aizstāvji. Sēmars, abu pārējo klaunu tēvs, patiesībā ir dievs, dievu valdnieka Sivas brālis, un tomēr «nekas cilvēcisks nav viņam svešs». Šis rupjais un lempīgais muļķis, javiešu tautas sargātājs no tās pirmsākumiem līdz pasaules galam ir varbūt nozīmīgākā darbības persona visā vajanga mitoloģijā.

Vajanga izrādi raksturo arī trejādas darbības: sarunu epizodēs abas naidīgo dižcilšu grupas satiekas un strīdas (dalangs atdarina visas balsis); kad diplomātiskie pūliņi beigušies bez panākumiem, seko cīņas epizodes, kur abas augstmaņu grupas tiek kaujaslaukā (dalangs sit lelles citu pret citu un ar kāju darbina tarkški, kam jāsimbolizē kara troksnis); un trešā grupa ir farsam līdzīgas komiskas ainas, kurās klauni izzobo augstmaņus, cits citu un, ja dalangs ir gana gudrs, arī atsevišķus skatītājus vai vietējās varas pārstāvjus. Parasti šīs trejādās epizodes vakara un nakts gaitā cita citai seko noteiktā kārtībā. Patētisku runu ainas lielākoties izrāda sākumā, tām seko komiskās, un kara ainas ir pēdējās. No deviņiem vakarā līdz pat pusnaktij dažādu karaļvalstu politiskie vadoņi tiek cits ar citu un iezīmē stāsta galvenās aprises – viens no vajanga varoņiem grib precēt kaimiņvalsts karaļa meitu, pakļauta valsts grib atgūt brīvību un tamlīdzīgi. Laikā no pusnakts līdz apmēram trijiem no rīta atklājas, ka radusies dažādi šķēršļi: karaļmeitas roku lūdz vēl kāds, imperiālistiskā valsts neatzīst kolonijas pašnoteikšanās tiesības. Izrādes pēdējā daļā, kas beidzas ap rītausmu, šķēršļi galu galā ir pārvarēti – obligāti uzliesmo karš, kurā varoņi uzvar – seko īsas svinības par godu notikušām precībām vai izcīnītai brīvībai. Rietumos studējušie javiešu intelektuāļi bieži salīdzina vajangu ar sonāti: izrāde sākas ar tēmas ekspozīciju, seko izvērsums un samezģlojums, un nobeigumā – tēmas atrisinājums un reprīze.

Cits salīdzinājums, kas uzreiz nāk prātā rietumniekiem, kas to skatās – cik ļoti šī izrāde līdzinās Šekspira vēsturiskajām lugām. Arī tajās ir garas, oficiālas galma ainas, kad ierodas un prom dodas vēstneši, un tās mijas ar īsiem, spraigiem intermeco mežā vai uz ceļa, risinās paralēlas sižeta līnijas, klauni runā parupjā tautas valodā, ko caurauz dzīves gudrībā saknota morāle, un tas skan kā parodija par varenu dižcilšu izturēšanos:

tie runā patētiski, bieži piesaucot godu, taisnīgumu un pienākumu; galu galā notiek karš, pēc kura uzvarētie nezaudē cildenumu, lai gan ir sakauti – viss atgādina vēsturiskās Šekspīra drāmas. Taču, par spīti virspusējām līdzībām abos feodāļu goda kodeksos, vajanga paustais pasaulesuzskats pilnīgi atšķiras no Elizabetes laikmetam raksturīgā. Cilvēku darbības galvenais fons nav vis ārējā, varas aprindu pasaule, bet gan iekšējā – izjūtu un vēlmju pasaule. Realitāti meklē nevis ārpus cilvēka, bet gan viņa patībā, tādējādi vajangs dramatiskā formā ietērpj nevis filozofisku pārspriedumu par politiku, bet gan metafizisku psiholoģiju.

Javiešu izpratnē (vismaz to javiešu izpratnē, kuru domāšanu aizvien vēl būtiski ietekmē hinduisms un budisms, kas Javā izplatījās no 2. līdz 15. gadsimtam) subjektīvās pieredzes plūdums, uztverts visā tās fenomenoloģiskā tiešumā, ataino pasaules izplatījuma mikrokosmu vispār; domāšanas un emociju mainīgās iekšējās pasaules dziļēs viņi redz atspoguļojamies pašu universālo realitāti. Tādu iekšup vērstu pasaulesuzskatu vislabāk izteic jēdziens *rasa* – arī to javieši aizguvuši no Indijas un arī tam piešķirusi savdabīgu skaidrojumu. Vārdam *rasa* ir divas pamatnozīmes: «jušana» un «jēga». Ar nozīmi «jušana» tas apzīmē vienu no parastām piecām maņām pēc javiešu klasifikācijas – tās ir redze, dzirde, runa, oža un sajūtas – un ietver trīs «jušanas» aspektus, kas nošķirti Rietumu nojēgumā par piecām maņām: mēles sajūsto garšu, ķermenim doto taustes sajūtu un «sirdī rodamās emocionālās izjūtas», kā bēdas un laime. Banāna garša ir banāna *rasa*, nojausma ir *rasa*, sāpes ir *rasa* un arī kaislība ir *rasa*. Ar nozīmi «jēga» vārdu *rasa* attiecina uz vārdiem vēstulē, uz dzejoli un to pat lieto ikdienas valodā, lai norādītu uz kādu starp rindiņām meklējamu mājienu, netiešu ierosinājumu, kas ir jo svarīgs javiešu saziņā un sociālā saskarsmē. Šo vārdu attiecina uz rīcības aktiem vispār: lai pavēstītu par pilnībā neizteiktu nozīmību, par kādā dejas kustībā, laipnības žestā netieši izjusto un tamlīdzīgi. Turklāt šajā otrā, semantiskā nozīmē tas pats vārds attiecas arī uz «absolūtu nozīmīgumu» – tā ir dziļākā jēga, pie kā cilvēks nonāk ar mistiskiem pūļiem un, ko noskaidrojot, atrisinās visa pasaulīgās eksistences nenoteiktība. Kā man teica kāds vēstītājs, kas sevišķi labi prata ietvert domas vārdos, *rasa* ir tas pats, kas dzīve; visam, kas dzīvo, piemīt *rasa*, un viss, kam ir *rasa*, dzīvo. Pārtulkot šādu teikumu var vien tad, ja to atveido ar diviem teikumiem: it viss, kas dzīvo, jūt, un viss, kas vien jūt, ir dzīvs; vai: it visam, kas dzīvo, ir jēga, un viss, kam vien ir jēga, dzīvo.

Lietojot vārdu *rasa* gan «jušanas», gan «jēgas» nozīmē, tiem javiešiem, kam ir lielāka nosliece uz prātojumiem, izdevies izvērst ļoti izsmalcinātu

fenomenoloģisku subjektīvās pieredzes analīzi, ko var saistīt ar visām citām lietām. Tā kā būtībā «jušana» un «jēga» ir viens un tas pats, un, tā kā universāla, *subjektīvi* tverta reliģiska pieredze reizē ir *objektīvi* tverta absolūta reliģiska patiesība, tad, empīriski analizējot iekšējo uztveri, notiek arī metafiziska ārējās realitātes analīze. Ja tā ir – un analīzes iznākums bieži vien tiešām ir rūpīga un smalka klasifikācija un kategorizācija, kā arī sakarību atrašana – tad cilvēku rīcību – gan morālā, gan estētiskā aspektā – raksturīgi aplūkot no to piedzīvojušā indivīda emocionālās dzīves viedokļa. Tā ir gan tad, ja rīcību skata it kā no iekšpuses – kā konkrētā cilvēka paša rīcību, gan arī tad, ja to uztver kā ārēju, kā cita cilvēka rīcību: jo smalkāk kāds jūt, jo dziļāk viņš izprot, jo cildenāka ir viņa morālā iedaba un jo skaistāka viņa āriene – apģērbs, kustības, runa un tamlīdzīgi. Tādēļ emociju pasaules lietpratīga vadība ir pirmais, uz ko atsevišķi cilvēki vērs uzmanību, un no tās viedokļa viņi galu galā racionāli izskaidro visu citu. Garīgi apgaismots cilvēks vēriģi sargā psiholoģisko līdzsvaru un visu laiku pūlas nezaudēt mieru un nosvērtību. Atkal un atkal izskan tā pati līdzība: cilvēku iekšējai dzīvei jābūt kā mierīgam diķim, kurā ūdens tik dzidrs, ka var redzēt dibenu. Indivīdu tuvākais mērķis tāpat ir sasniegt emocionālu mieru, jo kaislibas ir primitīvas sajūtas, kam nododas tikai bērni, dzīvnieki, trakie, mežoņi un ārzemnieki. Viņu galīgais mērķis, ko ļauj īstenot šīs miera stāvoklis, ir intuitīvas zināšanas – universālā *rasa* tieša apjēgsme.

Javiešu reliģija (vai vismaz šis paveids) tāpat ir mistiska: Dievu atrod ar garīgu disciplīnu, patības dziļēs – kā tiro *rasa*. Javiešu ētika (un estētika) tādējādi ir vērsta uz jūtām un tomēr nav hedoniska: emocionāla nosvērtība, tāda kā jūtu vienpusība, savāds iekšējs rāmums izpelnās augstu vērtējumu kā patiesi cildenam raksturam iezīmīgs psiholoģisks stāvoklis. Cilvēkiem jācenšas izklūt ārpus ikdienišķām emocijām – lai nonāktu pie patiesās, visos rodamās «jušanas un jēgas». Laimē un nelaime galu galā ir viens un tas pats. Var smieties līdz asarām, un arī raudot list asaras. Turklāt smieklī ar asarām ir iekšēji saistīti: ja konkrētā brīdī cilvēks jūtas laimīgs, viņš vēlāk būs nelaimīgs, un otrādi. Saprātīgs, apdomīgs un gudrs cilvēks tiecas nevis pēc laimes, bet gan pēc rāmas savrupības, kas atbrīvo no nemitīgās svaidīšanās starp gandarījuma un vilšanās izjūtu. Tāpat arī javiešu etiķetē, kas aptver gandrīz visu morāli, galvenais uzsvars likts uz priekšrakstu ar negaidītiem žestiem, skaļu runu vai kādu īpatnēju, dīvainu rīcību neizjaukt līdzsvaru citos cilvēkos – galvenokārt tāpēc, ka tāda izturēšanās savukārt izraisītu neparastu kāda cita cilvēka uzvedību un izjauktu pirmā līdzsvaru. Ja aplūko pasaulsuzskatu, sastop jogai līdzīgu

mistiskus paņēmienus (meditāciju, sveces liesmas vērošanu, vārdisku formulu vai izteicienu atkārtošānu) un ārkārtīgi sarežģītas spekulatīvas teorijas par emocijām un to attiecībām ar slimībām, dabas parādībām, sociāliem iestādījumiem un līdzīgām lietām. Ja runā par ētosu, atklājas, ka morālu atzinību izpelnās neuzbāzīgs apģērbs, runa un žesti, smalks jūtīgums pret smalkām pārmaiņām gan paša, gan citu emocionālā stāvoklī, kā arī augsta uzvedības prognozējamības pakāpe. Javiešu sakāmvardā teikts: «Ja esi sācis iet uz ziemeļiem, tad ej turp, nenogriezies ne uz austrumiem, ne rietumiem, ne dienvidiem.» Tādējādi gan reliģija un ētika, gan mistika un pieklājības normas norāda uz vienu un to pašu mērķi: uz nesatraucamu mieru, pret ko bezspēcīgi ir gan iekšējie, gan arī ārējie traucēkļi.

Atšķirībā no Indijas mieru Javā tomēr nevar iegūt, aizejot no pasaules un sabiedrības, tas jāsasniedz, tieši dzīvojot sabiedrībā. Tas ir sāspasaules, var pat teikt, praktisks misticisms, par ko liecina nākamais dubultcitāts no divu javiešu siktirtgotāju, kādas mistiskas biedrības locekļu stāsta:

Viņš teica, ka šās biedrības nolūks esot iemācīt mums nepievērst pārāk daudz uzmanības pasaulīgām lietām, nerūpēties pārāk daudz par to, kas notiek ikdienā. Viņš teica, ka to panākt esot ļoti grūti. Sieva to īsti vēl nemākot, viņš teica, un viņa piekrita, proti, viņai vēl aizvien patīkot vizināties automašīnās, bet viņam tās esot vienaldzīgas; viņš varot tās izmantot vai arī nelikties par tām ne zinīs. Lai to sasniegtu, ilgi un daudz jāstudē un jāmeditē. Piemēram, jāpanāk, lai tad, ja kāds nāk pirkt audumu, tev būtu vienalga, vai to nopērk vai ne, (..) un tu nebūtu emocionāli norūpējies par komerciāliem jautājumiem, bet domātu tikai par Dievu. Biedrība grib pievērst cilvēkus Dievam un izvairās jēlkādā veidā cieši pieķerties ikdienas dzīvei.

(..) Kādēļ viņš meditēja? Viņš teica, ka darot to vien tālab, lai iegūtu sirdsmieru, lai sajustu iekšēju rāmumu, un viņu nevarētu tik viegli sarūgtināt. Piemēram, ja, pārdodot audumu, jūties sarūgtināts, tu vari auduma gabalu pārdot par četrdesmit rūpijām, kaut gan tev pašam tas īstenībā izmaksājis sešdesmit. Ja kāds atnāk un man nav mierīgs prāts, tad, nu jā, es tad viņam vispār neko nevaru pārdot. (..) Es vaicāju, nu labi, bet kādēļ jūs pulcējaties, kādēļ nemeditējat mājās? Viņš teica, nu, pirmkārt, diez vai kāds gaida, ka tu sasniegsi mieru, attālinādams no sabiedrības; tev jāpaliek sabiedrībā un jāiet cilvēkos – bet tikai tad, kad sirdī valda miers.

Šāds mistiska fenomenoloģiska pasaulesuzskata un uz etiķeti koncentrēta ētosa sakausējums dažādi izteikts vajanga izrādē. Pirmkārt, vistiesāk tas parādās klaji ikonogrāfiski. Parasti skaidro, ka pieci Pendavi pārstāv piecas

maņas, kas indivīdam jāpārvērš par vienu psiholoģisku spēku, lai viņš spētu sasniegt intuitatīvas zināšanas. Meditācija prasa, lai maņas savā starpā sadarbotos tikpat cieši kā varonīgie brāļi, kas vienmēr rīkojas visi kā viens. Leļļu ēnas savukārt vienādo ar cilvēku ārēju uzvedību, pašas lelles – ar cilvēku iekšējo patību, tā ka abos gadījumos redzamā izturēšanās tieši izriet no kādas psiholoģiskas realitātes, kas ir tās pamatā. Skaidri simboliska nozīmība ir leļļu izskātam: sarkanbaltmelnajā Bimas *sarongā** sarkano parasti skaidro kā norādījumu uz drošsirdību, balto – uz tīrību, melno – uz gribas stingrību. Noteiktu emocionālu stāvokli simbolizē katra no dažādaļām gamelāna atskaņotajām melodijām, tāpat arī dalanga dziedājumi, ko viņš izpilda iestudējumā, un tamlīdzīgi. Otrkārt, pasaulesuzskata un ētosa sakausējums bieži izpaužas līdzībā, piemēram, stāstā par to, kā Bima meklējis «skaidru ūdeni». Klejodams un meklēdams ūdeni, kas – tā viņam pareģots – padarīšot viņu neuzveicamu, viņš nogalē daudzus briesmoņus, līdz beidzot satiek dievu, tikpat lielu, cik viņa mazais pirkstiņš, kas izskatās uz mata tāds pats kā viņš. Pa sikaliņa, sava spoguļattēla, muti viņš iekļūst dievā un redz visu pasauli, katrā sīkākā daļiņā pilnīgu, un, atkal izkļuvušam ārā, dievs viņam pavēsta, ka tāda «skaidra ūdens» vispār nav, ka Bimas spēka avots ir viņā pašā. To uzklausījis, Bima dodas medītēt. Treškārt, uzveduma morālo saturu reizumis skaidro ar analogijām: dalanga absolūto varu pār lellēm salīdzina ar Dieva varu pār cilvēkiem vai arī velk paralēles starp to, kā pieklājīgas runas nomaina nežēlīgi kari, un mūsdienu starptautiskām attiecībām: kamēr diplomāti runā, valda miers, bet, kad sarunas izjūk, no kara nevar izvairīties.

Tradicionāli tēli, līdzības un morālas analogijas tomēr nav galvenie paņēmieni, ar ko javieši vajanga izrādēs pauz sintezētāju skatījumu, jo kopumā uzvedumus parasti uztver kā individuālas subjektīvas pieredzes dramatisējumu – gan no morāles, gan no faktu viedokļa:

Viņš [pamatskolas skolotājs] teica, ka galvenais vajanga mērķis esot izzīmēt cilvēku slēpto domu un izjūtu ainu, piešķirt iekšējām izjūtām ārēju formu. Viņš teica, ka vajangs konkrēti atainojot mūžīgo, katrā atsevišķā cilvēkā rodamo pretrunu starp to, ko viņš gribētu darīt, un to, ko uztver kā pienākumu. Pieņemsim, ka mēs gribam kaut ko nozagt. Nu jā, tajā pašā laikā kaut kas mūsos liedz to darīt, mūs apvalda, tur savā varā. Tas, kas vēlmei pamatā, ir griba; tas, kas to apvalda, ir ego. Visas šīs tieksmes ik dienas draud pazudināt indivīdu, iznīcināt viņa domāšanu un samežģīt uzvedību. Šīs tieksmes sauc par *goda*, kas nozīmē «tāds, kas moca vai ķircina kādu vai kaut ko». Piemēram, jūs ejat uz kafējnicu, kur cilvēki ietur maltīti. Viņi aicina jūs pievienoties, un jūsos sāk cīnīties divējas domas –

varbūt vajadzētu ieturēties kopā ar tiem? (..), nē, esmu jau paēdis un varu pārēsties, (..) bet ēdiens šķiet labs utt. u. t. jpr.

Vajanga izrādē simts Koravi atveido dažādās likstas, vēlmes utt. – *godas* – bet spēju būt noteicējam par sevi atveido viņu brālēni, pieci Pendavi, un Krisna. Stāsti šķietami vēsta par cīņu zemes dēļ. Tas tāpēc, ka, sādi pasniegti, stāsti skatītājiem šķitīs reāli – abstraktos *rasa* elementus var atveidot konkrētos ārējos elementos, kas spēj piesaistīt skatītājus, šķīst reāli un tomēr paust iekšējo *rasa* vēstījumu. Piemēram, vajanga izrādē ir ļoti daudz kara ainu, un patiesībā karš, kas laiku pa laikam uzliesmo, uztverts kā tā iekšējā kara atveidojums, kas visu laiku risinās katra cilvēka subjektīvā dzīvē starp viņa zemiskām dziņām un izsmalcinātiem impulsiem.

Šis izteikums ir pārdomātāks nekā vairums citu; vidusmēra cilvēki izbauda vajanga izrādi, skaidros vārdos neizteikdami tās jēgu. Tomēr, gluži tāpat kā aplis sakārto oglalu pieredzi neatkarīgi no tā, vai atsevišķi šās siu grupas pārstāvji spēj izskaidrot tā nozīmību vai ne un vai viņi patiešām ir vai nav ieinteresēti to skaidrot, vajanga sakrālie simboli – mūzika, darbības personas, pati darbība – dod formu javiešu ikdienas pieredzei.

Piemēram, parasts uzskatīt, ka no trim vecākajiem Pendaviem katrs pauž konkrētu emocionālu un morālu dilemmu, kas saistās ar kādu no galveniem javiešu tikumiem. Judistira, vecākais brālis, ir pārāk līdzjūtīgs. Viņš nespēj sekmīgi pārvaldīt valsti: ja vien kāds lūdz daļu viņa zemes, bagātības, uztura, viņš vienkārši aiz iežēlas to atdod un pats zaudē varu, kļūst nabags vai cieš badu. Ienaidnieki nemitīgi izmanto viņa līdzjūtību, lai piekrāptu viņu un izbēgtu taisnīgajam sodam. Bima savukārt ir nepiekāpīgs un nelokāms. Ja jau viņš ko nodomājis, tad lūko to novest līdz galam, viņš neskatās ne pa labi, ne pa kreisi, nenogriežas no sāktā ceļa, nedz arī klimst apkārt – viņš «iet uz ziemeļiem». Tādēļ viņš bieži pārsteidzas un iekūlas grūtībās, no kā būtu varējis izvairīties. Ardžuna, trešais brālis, ir ideāli taisnīgs. Labs viņš ir tajā ziņā, ka stājas preti ļaunumam, glābj ļaudis no pārestībām, cīņā par taisnību ir aukstasinīgs un drosmīgs, taču žēlsirdība, līdzjūtība pret pāridarītājiem viņam sveša. Viņš cilvēku darbību mēro ar dievišķu morāles kodeksu, un tādēļ taisnīguma vārdā bieži ir nejutīgs, cietsirdīgs vai nežēlīgs. Atrisinājums šim trim ar tikumiem saistītām dilemmām ir viens: mistiska atskārta. Patiesi apjēdzot, kāds ir cilvēku reālais stāvoklis, uztverot universālo *rasa*, Judistiras līdzjūtību, Bimas darbotiesgribu un Ardžunas taisnīguma izjūtu var apvienot patiesi morālā uzskatā, uzskatā, kas dod iespēju saglabāt emocionālu savrupību un iekšēju mieru konstanti mainīgā pasaulē, tomēr atļauj un arī prasa tādā pasaulē cīnīties par kārtību un taisnīgumu. Tieši

šādu apvienojumu skaidri rāda uzvedumā tēlotā Pendavu nelokāmā solidaritātē, ar ko viņi arvien glābj cits citu no savu tikumu nepilnībām.

Kā galu galā ir ar Semaru, kas, šķiet, apkopo tik daudz pretstatu – kas ir reizē dievs un klauns, reizē cilvēka aizbildnis un kalps, iekšēji, garā ārkārtīgi izsmalcināts, bet izturēšanās ziņā – bezgala neaptēsts? Atkal nāk prātā vēsturiskās lugas, šoreiz – Falstafs. Semars tāpat kā Falstafs ir simbolisks lugas varoņu tēvs. Tāpat kā Falstafs, viņš ir resns, jocīgs un daudz pieredzējis, un, tāpat kā Falstafs, ar vitālo amorālismu šķiet iemiesojam savdabīgu vispārēju kritiku par tām pašām vērtībām, ko apliecina drāma. Abas šīs darbības personas, šķiet, atgādina to, ka, par spīti reliģisku fanātiku un morālu absolūtistu pārlieku lielīgiem apgalvojumiem par pretējo, cilvēku pasaulesuzskats nevar būt pilnīgi adekvāts un gana plašs, un visi lielulīgie paziņojumi par absolūtām un galīgām zināšanām tomēr negaisina izjūtu, ka dzīve ir iracionāla un šī iracionalitāte nekādi nav ierobežojama. Semars atgādina dižciltīgajiem un izsmalcinātajiem Pendaviem viņu pašu necilo, dzīvniecisko izcelsmi. Viņš pretojas visiem mēģinājumiem pārvērst cilvēkus par dieviem un pielikt punktu dabisko nejausību pasaulei, bēgot dievišķā absolūtas kārtības pasaulē, tā uz visiem laikiem apstādinot mūžīgo psiholoģisko un metafizisko cīņu.

Kādā vajanga stāstā, iemiesojies noslēpumainā skolotājā, no debesīm nokāpj Siva, kas lūko sarīkot Pendavu un Koravu tikšanos, lai viņi salīgtu mieru. Viņam veicas it labi, vienīgi Semars vērsās pret viņa ieceri. Siva tādēļ iesaka Ardžunam nogalināt Semaru, lai Pendavi un Koravi varētu apvienoties un izbeigt mūžīgo cīņu. Ardžuna negrib nogalināt Semaru, jo mil viņu, taču arī grib panākt abu brālēnu grupu pretišķību taisnīgu atrisinājumu, un dodas pie Semara, lai nogalētu viņu. Semars saka: tad tā tu man atmaksā par to, ka esmu tev it visur sekojis, uzticīgi tev kalpojis un milējis tevi. Tas ir sāpīgākais skats visā izrādē, un Ardžunam ir milzīgs kauns, bet, uzticīgs savam priekšstatam par taisnīgumu, viņš neatkāpjās no pienākuma. Semars saka: labs ir, es sadedzināšos. Viņš sakrauj sārtu un kāpj tajā. Nē, viņš tomēr nemirst, viņš pieņem savu dieva veidolu un divcīņā uzveic Sivu. Tad atsākas karš starp Koraviem un Pendaviem.

Varbūt apjēga, ka iracionalitāte jebkurā pasaulesuzskatā ir vajadzīga un tādējādi ļaunuma problēma būtībā nav atrisinājama, visiem cilvēkiem nav vienlīdz attīstīta. Taču vienalga – vai nu tas ietverts viltnieka vai klauna tēlā vai ticībā burvestiem, vai arī nojēgumā par iedzimto grēku – tāds simbolisks atgādinājums par to, cik nepamatoti ir cilvēku paziņojumi par reliģisku vai morālu nemaldīgumu, varbūt ir drošākā garīga brieduma pazīme.

IV

Viedoklis, ka cilvēki ir dzīvnieki, kas izmanto simbolus, jēdzienus un meklē jēgu, pēdējos gados kļuvis populārāks gan sociālās zinātnēs, gan filozofijā un paver jaunu pieeju ne tikai reliģijas analīzē vispār, bet arī izpratnē par reliģijas un vērtību attiecībām. Dzinulis saskatīt pieredzē jēgu, pieskirt tai formu un kārtību acīmredzot ir tikpat reāls un uzmācīgs kā labāk zināmās bioloģiskās vajadzības. Ja tā, tad simboliskas darbības – reliģiju, mākslu, ideoloģiju – vairs nevajag joprojām skaidrot kā tikai un vienīgi slikti maskētas citas parādības izpausmes, kura šķiet no tām atšķirīga: kā centienus sniegt orientierus organismam, kas nespēj dzīvot pasaulē, ko neizprot. Ja simboli, pārfrazējot Keneta Bērka teicienu, ir «situāciju aplenkšanai paredzētas stratēģijas», tad vairāk uzmanības jāpievērš tam, kā cilvēki raksturo situācijas un kā konkrētā situācijā rod īsto risinājumu. Tāds uzsvars nenozīmē to, ka ticējumi un vērtības no psihobioloģiskām un sociālām kopsakarībām jāpārceļ «tīras jēgas» jomā – tas norāda uz to, ka vairāk uzmanības jāvelti šādu ticējumu un vērtību analīzei tieši simbolikas apjēgsmei darinātu jēdzienu valodā.

Šajā darbā izmantotie jēdzieni «ētoss» un «pasaulesuzskats» ir neskaidri un neprecīzi, tie pārstāv tādu kā prototeoriju un, jācer, ir kāda piemērotāka analītiskā satvara priekšvēstneši, bet pat tie rosina antropologus izstrādāt tādu pieeju vērtību izpētei, kura vieš lielāku skaidrību par būtiskiem, ar normatīvu uzvedības regulāciju saistītiem procesiem. Viens ir gandrīz skaidrs – empīriski orientēta pieeja vērtību izpētei, kas būtu teorētiski izsmalcināta un uzsvērtu simbolus, liks sarukt skaitā analīzēm, kas morālas, estētiskas un citas normatīvas darbības mēģina aprakstīt no tādu teoriju viedokļa, kurām pamatā nevis šo darbību novērojums, bet vienīgi loģiski apsvērumi. Tāpat kā lido bites, par spīti aeronautikas teorijām, kas nemaz neparedz to, ka bites varētu lidot, arī lielum lielā cilvēces daļa normatīvus secinājumus laikiem gan parasti izdara, balstoties uz faktiem, kas ir viņu rīcībā (un secina par faktiem, balstoties uz normām, kas ir viņu rīcībā, jo pārdomas par ētosu dabiski liek apcerēt pasaulesuzskatu un otrādi) – par spīti profesionālu filozofu rūpīgi izsvērtiem un savā ziņā ideāliem spriedumiem par «naturālisma maldiem». Tāda pieeja vērtībtēorijai, kas gan ierosmi, gan apstiprinājumu rod konkrētu cilvēku uzvedībā konkrētās sabiedrībās, kur dzīve rit saskaņā ar konkrētas kultūras prasībām, liks novērst uzmanību no abstraktās un visai sholastiskās argumentācijas, kas dažas klasiskas pozīcijas deklarē atkal un atkal, maz jauna

minot tām par pierādījumu, un ļaus aizvien labāk izprast to, kas ir vērtības un kā tās īstenojas. Ja reiz sāks zinātniski analizēt vērtības, filozofiskas diskusijas par ētiku, jādāmā, kļūs mērķtiecīgākas. Tas nenozīmē vis to, ka morāles filozofija jāaizvieto ar deskriptīvu ētiku, bet gan to, ka morāles filozofijai jānodrošina empīrisks pamats un tāds jēdzienisks satvars, kas mazliet izvērstu Aristoteļa, Spinozas vai Dž. Mūra (G. Moore) darbos rodamo jēdzienisko satvaru. Antropoloģijai, šai īpašajai zinātnei, vērtībanalizē nevis jāaizvieto filozofiski pētījumi, bet gan jāpiesķir tiem aktualitāte.

6. nodaļa. RITUĀLI UN PĀRMAIŅAS SABIEDRĪBĀ: JAVAS PIEMĒRS

Tāpat kā daudzās jo daudzās citās antropoloģijas jomās, funkcionālisms, vai tas būtu socioloģisks funkcionālisms, kas saistīts ar Redkليفu–Braunu, vai sociālpsiholoģisks funkcionālisms, kas saistīts ar Malinovski, pēdējā laikā bieži vien dominējis arī teorētiskās diskusijās par reliģijas nozīmi sabiedrībā. Socioloģiskā pieeja (vai, kā to labprātāk dēvē britu antropologi, sociālantropoloģiskā pieeja), kam pamatus licis Dirkheima darbs «Reliģiskās dzīves elementārās formas» un Robertsona-Smita (*Robertson-Smith*) «Lekcijas par semītu reliģiju», īpaši pievēršas tam, kā ticība un it sevišķi rituāls stiprina indivīdu tradicionālās sociālās saiknes, tā uzsver to, kā sabiedrības pamatvērtību simbolizācija rituālos vai mītos uztur spēkā un iemūzina grupas sociālo struktūru, kas balstās uz šīm vērtībām.¹³⁷ Sociālpsiholoģiskā pieeja, par kuras sācējiem laikam jāuzskata Freizers (*Frazer*) un Tailors, bet kas visskaidrāk formulēta Malinovska klasiskajā apcerējumā «Maģija, zinātne un reliģija», īpašu uzmanību veltī tam, ko reliģija sniedz individam – kā tā apmierina gan viņa kognitīvās, gan afektīvās vajadzības pēc tādas pasaules, kas būtu stabila, prātam aptverama un ietekmējama, un kā tā ļauj viņam saglabāt iekšēju drošību par spīti dabiskai nejaušībai.¹³⁸ Šīs divas pieejas kopā devušas arvien smalkāku izpratni par reliģijas sociālajām un psiholoģiskajām funkcijām daudzās un dažādās sabiedrībās.

Vismazāk tomēr pārliecina tas, kā funkcionālisti risinājuši jautājumu par pārmaiņām sabiedrībā. Vairāki autori norādījuši, ka pievēršanās sistēmām, kas atrodas līdzsvarā, sociālai homeostāzei un pārļaicīgiem

¹³⁷ E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Glencoe, Ill., 1947); W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh, 1894).

¹³⁸ B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948).

struktūru atainojumiem rada noslieci izvēlēties «labi integrētas», stabilas sabiedrības, kā arī tendenci vairāk uzmanības veltīt konkrētas tautas sociālo ieražu un tradīciju funkcionālajiem aspektiem, nevis to disfunkcionālajām sekām.¹³⁹ Analizējot reliģijas, tāda statistiska, nevēsturiska pieeja ir radījusi pārlietu konservatīvu uzskatu par rituālu un ticības nozīmi sociālā dzīvē. Nav ievēroti Klakhona¹⁴⁰ un citu brīdinājumi par dažādu reliģisku darbību, piemēram, burvestu, «mērķiem un līdzekļiem»; lielākā daļa pētnieku daudzkārt reliģiskos modeļos uzsvēruši to, kas harmonizē, integrē un sniedz psiholoģisku atbalstu, un nav ņēmuši vērā neko tādu, kas tajos ir ārdīgs, dezintegratīvs un psiholoģiski satrauc. Viņi ir parādījuši, kā reliģija saglabā sociālo un psiholoģisko struktūru, nevis to, kā tā šo struktūru iznīcina vai pārveido. Kad aplūkots jautājums par pārmaiņām, piemēram, Redfilda (*Redfield*) darbā par Jukatanu, runāts galvenokārt par aizvien lielāku dezintegrāciju: «Pārmaiņas kultūrā, kas Jukatanā, domājams, norisinājušās līdztekus tam, ka mazinājusies izolācijas un homogenitātes pakāpe, bijušas galvenokārt trejādas: kultūras dezorganizācija, sekularizācija un individualizācija.»¹⁴¹ Arī paviršas zināšanas par mūsu pašu reliģijas vēsturi neļauj bez vilcināšanās apstiprināt, ka reliģijai vispār būtu vienīgi pozitīva nozīme.

Šās nodaļas tēze: viens no galveniem iemesliem, kādēļ funkcionālā teorija nespēj izskaidrot pārmaiņas, ir šāda: socioloģiskus un kultūras procesus tai neizdodas aplūkot kā vienlīdz svarīgus; vienu no tiem tā gandrīz dabiski vai nu ignorē vai arī upurē, lai tas taptu par vienkāršu atspulgu, par tādu kā «otra spoguļattēlu». Vai nu kultūru uzskata par pilnībā atvasināmu no sociālās organizācijas formām – šāda pieeja raksturīga britu strukturālistiem, kā arī daudziem amerikāņu sociologiem –, vai arī atzīst, ka sociālās organizācijas formas ir kultūras modeļu iemiesojumi uzvedībā – tāda bijusi Malinovska un daudzu amerikāņu antropologu nostāja. Gan vienā, gan otrā gadījumā tikai vienu no šiem lielumiem uzskata par dinamisku faktoru, tā ka piedāvātais kultūras jēdziens vai nu ir milzīgi ietilpīgs («tāds sarežģīts veselums...») vai arī tas ir universāls sociālās struktūras jēdziens («nav vis kultūras aspekts, bet gan visa attiecīgās tautas kultūra, aplūkota īpašā teorijas logātā*»)¹⁴² Šādā situācijā

¹³⁹ Skat., piemēram: E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954) un R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill., 1949).

¹⁴⁰ Skat. C. Klukhohn, *Navaho Witchcraft*, Peabody Museum Papers, No. 22 (Cambridge, Mass., 1944).

¹⁴¹ R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, 1941), p. 339.

parasti nevar noteikt, kas ir tie dinamiskie sociālo pārmaiņu elementi, kuri rodas tad, kad kultūras modeļi pilnībā neatbilst sociālās organizācijas formām. «Mēs, funkcionālisti, jau neesam antivēsturiski principa dēļ, mēs vienkārši nezinām, kā vēsturisko materiālu ievietot pašu radītajā jēdzienu satvarā,» nesēn norādījis E. R. Ličs (*E. R. Leach*).¹⁴³

Šķiet, funkcionālās teorijas jēdzienu pārveidošana, lai ar tiem sekmīgāk varētu izmantot «vēstures materiālu», būtu jāsāk ar centieniem cilvēku dzīves kulturālos aspektus analītiski nošķirt no sociāliem un paraudzīties uz tiem kā uz faktoriem, kas neatkarīgi viens no otra var mainīties, un tomēr ir atkarīgi viens no otra. Lai gan kultūru un sociālo struktūru var nošķirt vien jēdzieniski, šādi aplūkojot, atklājas, ka tās spēj daudzējādi savstarpēji integrēties, un vienkārša izomorfiņa ir tikai viena galējība – tā raksturīga tikai sabiedrībām, kas saglabājušas stabilitāti tik ilgi, ka sociālie un kultūras aspekti savā starpā varējuši ļoti stipri pielāgoties. Lielākajā daļā sabiedrību, kam pārmaiņas ir raksturīgas, nevis notiek izņēmuma kārtā, ļoti iespējams, atklāsies, ka starp šiem abiem aspektiem vairāk vai mazāk trūkst sakarības. Gribu izvirzīt domu, ka tieši šajā sakarības trūkumā rodami daži pārmaiņu dzinējspēki.

Noderīgāks paņēmieni – bet nebūt ne vienīgais – lai analītiski nošķirtu kultūru no sociālās sistēmas, ir aplūkot pirmo kā sakārtotu jēgas un simbolu sistēmu, kas ļauj konkrēti izpausties sociālai mijiedarbībai, un savukārt otru – kā pašu sociālās mijiedarbības modeli.¹⁴⁴ Vienā līmenī rod ticējumu, izteiksmīgu simbolu un vērtību satvaru, kas ļauj indivīdiem noteiktā formā definēt pasauli, paust savas izjūtas un spriest, otrā līmenī – konstantu interaktīvas uzvedības procesu, kura noturīgo formu dēvē par sociālo struktūru. Kultūra ir jēgas karkass, kas dod cilvēkiem iespēju interpretēt pieredzi un pārraudzīt darbību; sociālā struktūra ir forma, kādā šī darbība risinās – reālais sociālo attiecību tīkls. Iznāk, ka kultūra un sociālā struktūra ir tikai atšķirīgas vienas un tās pašas parādības abstrakcijas. Pirmā pievēršas jēgai, kas sociālai darbībai piemīt tās veicēju acīs, otrā – tam, cik stipri tāda darbība nodrošina kādas sociālās sistēmas funkcionēšanu.

Kultūras un sociālās sistēmas atšķirību iedaba skaidrāk atklājas tad, ja pretstata katrai no tām raksturīgos integrācijas paveidus. Pretstats pastāv

¹⁴² M. Fortes, «The Structure of Unilineal Descent Groups» // *American Anthropologist*, 55 (1953):17–41.

¹⁴³ Leach, *Political Systems of Highland Burma*, p. 282.

¹⁴⁴ T. Parsons and E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).

starp, Sorokina vārdiem runājot, «loģisku un saturisku integrāciju» un «cēlonisku un funkcionālu integrāciju».¹⁴⁵ Ar kultūrai raksturīgo loģisku un saturisku integrāciju domāta integrācija, kas rodama Baha fūgās, katoļu dogmās vai vispārējā relativitātes teorijā; tā ir sociālai sistēmai raksturīgā stilistikas, iekšējas loģikas, kā arī jēgas un vērtības vienība. Ar sociālai sistēmai raksturīgo cēlonisku un funkcionālu integrāciju domāta integrācija, kas sastopama organismā, kur visas tā daļas iesaistītas vienotā cēloniskā tīklā; katra daļa ir elements cēloniskā ķēdē, kuras pulsācijas «liek sistēmai darboties». Tā kā šie divi integrācijas paveidi nav identī, tā kā konkrētā forma, kādā risinās viens no tiem, tieši nenorāda, kādā norisināsies otrs, starp abiem, kā arī starp tiem un trešo elementu – motivatīvu, kas norisinās konkrētā cilvēkā un integrāciju, ko parasti sauc par personības struktūru, parādās būtiska neatbilstme un spriedze:

Šādi aplūkota, sociālā sistēma ir tikai viens no trim aspektiem pilnīgi konkrētas sociālu darbību sistēmas izveidē. Divi citi ir individuālo darbības veicēju personību sistēmas un kultūras sistēma, kas caurauž viņu darbību. Katrs no šiem trim aspektiem jāuzskata par neatkarīgu centru darbības sistēmas elementu organizācijā – tajā ziņā, ka teorētiski ne vienu, ne otru, ne trešo nevar reducēt ne uz vienu citu, nedz arī uz abu pārējo kombināciju. Katrs ir vajadzīgs abiem pārējiem – tajā ziņā, ka bez personībām un kultūras nepastāvētu sociālā sistēma, un tā tālāk – ja pēc kārtas aplūko visas loģiskās iespējas. Šāda mijatkarība un savstarpēja caurstrāvotība gan nebūt nav tas pats, kas iespēja reducēt citu uz citu – tas nozīmētu, ka svarīgas viena sistēmas paveida īpašības un procesus varētu teorētiski *atvasināt* no teorētiskām zināšanām par kādu no abām pārējām sistēmām vai arī par tām abām. Visām trim sistēmām kopīga ir to saistība ar darbību, un tas dara iespējamu tām savā starpā īpaši transformēties, taču tās teorijas līmenī, ko es cenšos izklāstīt, šie trīs neveido vienotu sistēmu, kaut gan citā teorētiskā līmenī varētu būt arī savādāk.¹⁴⁶

Mēģināšu pierādīt šīs – par iepriekšminētajām dinamiskākas funkcionālas pieejas lietderību, to attiecinot uz konkrētu gadījumu, kad rituāls nespēja pildīt tā tiešo funkciju. Pacentišos parādīt, kādēļ pieeja, kas «loģiskos un saturiskos», kulturālos aspektus rituāla modeli nenošķir no «cēloniskiem un funkcionāliem» sociālās struktūras aspektiem, nespēj adekvāti izskaidrot, kādēļ šis rituāls neizdevās un kādēļ tāda pieeja, kas tos nošķir, šīs neveiksmes cēloni spēj analizēt uzskatāmāk. Vēl lūkošu pama-

¹⁴⁵ P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 3 vols. (New York, 1937).

¹⁴⁶ T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951), p. 6.

tot to, ka šāda pieeja spēj izvairīties no vienkāršota skatījuma uz reliģijas funkcionālo nozīmi sabiedrībā, saskaņā ar kuru šī nozīme ir vien «iekonservēt struktūru», un tādas izpratnes vietā likšu sarežģītāku koncepciju par reliģiskas ticības un prakses attiecībām ar sekulāro sociālo dzīvi. Tādā koncepcijā var ietilpināt vēstures materiālu, un reliģijas funkcionālo analīzi var tādējādi izvērst, lai nonāktu pie adekvātākiem spriedumiem par pārmaiņu norisi.

NOTIKUMA VIETA

Gribu stāstīt par bērēm Vidusjavas austrumu pilsētiņā Modzokuto. Pavisam negaidīti nomira kādus desmit gadus vecs zēns, kas dzīvoja pie tēvoča un tantes. Viņa nāvei sekoja nevis parastā, steidzīgā, tomēr prasmiģi sarīkotā javiešu bērū ceremonija un apbedīšana, bet gan visai ilgš skaudra sociāla sprieguma un dziļa psiholoģiska saspilējuma posms. Ticējumu un rituālu komplekss, kas, paaudzei nomainot paaudzi, daudzumdaudzus javiešus bija saudzējis grūtajā laikā, kas seko tuvnieka nāvei, pēkšņi izrādījās zaudējis pierasto iedarbīgumu. Lai izprastu, kādēļ rituāls neizdevās, jāzina un jāsaprot, cik daudz dažādu pārmaiņu bija noticis Javas sabiedrībā un kultūrā kopš gadsimta pirmās desmitgades. Šīs izjukušās bēres patiesībā bija tāds kā mikroskopā aplūkots paraugs, kas ļauj spriest par dziļākiem konfliktiem, strukturālu sārumu un centieniem atjaunot integrāciju, kas raksturo mūsdienū Indonēzijas sabiedrību.

Javas un jo īpaši tās zemnieku reliģiskās tradīcijas veidojušās no trejādiem elementiem – no Indijas un no islāma pārņemtājiem, kā arī no autohtoniem elementiem, kas raksturīgi Dienvidaustrumāzijas reģionam. Mūsu ēras pirmajos gadsimtos lielas militāriskas karaļvalstis izveidojās iekšzemes rīsu plantāciju joslā, un tas saistījās ar hinduisma un budisma kultūras modeļu izplatīšanos šajā salā; starptautiskas jūras tirdzniecības izvēršanās tās ziemeļu piekrastē savukārt saistījās ar islāma modeļu izplatīšanos piecpadsmītajā un sešpadsmītajā gadsimtā. Pamazām iespīezdamās zemnieku masās, abas šīs pasaules reliģijas saplūda ar agrinākām animiskām tradīcijām, kas bija raksturīgas visam Malaizijas kultūras areālam. Tā radās līdzsvarots mitoloģijas un rituālu sinkrētisms, kurā vieta atradās gan hinduisma dieviem un dievietēm, gan musulmaņu praviešiem un svētajiem, gan arī vietējiem gariem un dēmoniem.

Galvenā rituālā forma šajā sinkrētismā ir kopīgs mielasts, ko sauc *slametan*. Slametanus, vien mazliet mainot to formu un saturu, rīko gandrīz visos reliģiski nozīmīgos gadījumos – sakarā ar pāreju no viena mūža posma citā, sakarā ar gadskārtu svētkiem, sakarā ar noteiktiem posmiem sējas un plaujas ciklā, sakarā ar pārcelšanos uz jaunu mājokli un tamlīdzīgi – un tie norisinās reizē kā upurēšana gariem un kā dzīvajai kopīgai maltītei, kas darbojas kā sociāli integratīvs mehānisms. Maltīti, kuras laikā pasniedz īpašus ēdienus, no kuriem katrs simbolizē kādu konkrētu reliģisku jēdzienu, gatavo kādas divpaaudžu ģimenes sievietes, un to pasniedz uz paklājiniem dzīvojamās istabas vidū. Mājestēvs salūdz ciemos astoņu vai desmit kaimiņu ģimeņu galvas, tāpat vīriešus; nekad neaicina attālākus kaimiņus, ja kāds no tuvākajiem nav ielūgts. Pēc tam, kad mājestēvs teicis runu, izklāstot svinību garīgo ieceru, un kad noskandēts īss dziedājums arābiski, katrs vīrietis steigā, gandrīz vai zaglīgi iebauda dažus kumosus ēdiena, tad ievista atlikumu banānkoka lapā un atgriezās mājās, lai dalītos tajā ar ģimeni. Stāsta, ka gari pārtiekot no ēdiena smaržas, no vīraka dūmiem un no musulmaņu lūgšanām; cilvēki savukārt pārtiek no ēdiena materiālās substances un sociālas saskarsmes. Šim īsajam, klusajam, liriskajam rituālam ir divējāds iznākums: ir pielabināti gari un stiprināta kaimiņu solidaritāte.

Funkcionālās teorijas parastie kanoni ir itin piemēroti tādas norises analīzei. Diezgan viegli pierādīt, ka ar slametaniem lieliski var gan «uzskatīt universālās vērtību attieksmes», kas vajadzīgas, lai sekmīgi noritētu pēc teritoriālā principa veidotu sociālu struktūru integrācija, gan arī apmierinātu zemniekiem raksturīgās psiholoģiskās vajadzības pēc prātā tverama sakarīguma un emocionāla līdzsvara. Javiešu ciems (vienu vai divas reizes gadā slametani notiek visa ciema mērogā) būtībā sastāv no divpaaudžu ģimeņu saimniecībām, kas ģeogrāfiski mīt līdzās, bet ir stipri vien vērstas sevī un autonomas, to savstarpējā atkarība ekonomiskā un politiskā ziņā ir apmēram tikpat ierobežota un skaidri noteikta kā tā, par ko liecina slametani. Rīsa un citu graudaugu lauku darbietilpīgā apsaimniekošana prasa no paaudzes paaudzē piekopt noteiktu tehnisku kooperāciju un liek citādā ziņā visai norobežotajām ģimenēm izjust kopību, un slametans šo kopības izjūtu noteikti pastiprina. Ja ņem vērā to, ka priekšstatus un uzvedības elementus, kas nākuši no hinduisma, budisma, islāma un animisma, no jauna izskaidro un līdzsvaro, izveidojot jauna un gandrīz viendabīga stila reliģiju, vēl skaidrāk izpaužas kopienas svinību modeļa labā funkcionālā pielāgotība javiešu lauku dzīves apstākļiem.

Faktiski tomēr pēdējos piecdesmit gados visā Javā, izņemot vien tās attālākos nostūrus, arvien vairāk grauti gan ciemu teritoriālie sociālās integrācijas pamati, gan arī sinkrētiskie to kultūras viendabības pamati. Iedzīvotāju skaita pieaugums, urbanizācija, naudas iespaids pieaugums kā norēķinu līdzeklim, dažādu nodarbošanos atšķirības un līdzīgas lietas – viss kopā ir vājinājis tradicionālās zemnieku sociālās struktūras saiknes; turklāt doktrinārie strāvājumi, kas pavada šīs strukturālās pārmaiņas, ir izjaukuši parasto reliģiskās ticības un prakses viendabību, kas raksturoja agrinākos posmus. Ideoloģiju – nacionālisma, marksisma un islāmiskā reformisma izplatīšanās, kas daļēji atvedināma uz javiešu sabiedrības aizvien lielāko sarežģītību, ir skārusi ne tikai lielas pilsētas, kur šīs pārlicības parādījās vispirms un kur to iespaids arvien bijis spēcīgāks, bet ievērojami ietekmējuši arī mazākas pilsētas un ciemus. Patiesībā no pēdējā laika pārmaiņām Javas sabiedrībā, iespējams, daudz ko vistrāpīgāk var raksturot kā pārorientāciju no stāvokļa, kurā primārās integratīvās saiknes starp indivīdiem (vai starp ģimenēm) nosaka ģeogrāfisks tuvums, uz tādu stāvokli, kurā tās nosaka ideoloģiska vienprātība.

Ciematos un mazpilsētīnās šis liela mēroga ideoloģiskās pārmaiņas parādījās galvenokārt slēpti – kā arvien platāka plaisa starp tiem, kas vietējā reliģiskajā sinkrētismā uzsvēra islāmiskos aspektus, un tiem, kuri uzsvēra hinduisma un animisma elementus. Tiesa, zināmas atšķirības starp šiem tradīciju atzariem ir pastāvējušas jau kopš tiem laikiem, kad Javā izplatījās islāms; daži cilvēki vienmēr ir īpaši labi pratuši Korāna dziedājumus vai īpaši studējuši musulmaņu likumus, citi turpretī izkopuši iemaņas hinduisma mistiskos vingrinājumos vai pārzinājuši vietējos dziedniecības paņēmienus. Tiesa, agrāk šos pretmetus mīkstināja javiešu lielā iecietība pret reliģisko nojēgumu dažādību tiktāl, ciktāl kārtīgi piekopa pamatrituālus – proti, slametanus; lai kādu sociālu noslāņošanās tie būtu sekmējuši, to stipri vien nolīdzināja tas, ka laucinieku un mazpilsētu iedzīvotāju dzīve tomēr pamatos bija līdzīga.

Islāma modernisma (un tikpat enerģiskas konservatīvas pretreakcijas) un reliģiska nacionālisma izplatīšanās lielāko pilsētu ekonomiski un politiski izsmalcinātos tirgotāju slāņus veicināja izjūtu, ka islāms ir vienīgā pareizā antisinkrētiskā ticība, ko piekoptj iedzīvotāju lielākā daļa, kas noskaņota ortodoksālāk nekā pārējā. Līdzīgi arī laicīgs nacionālisms un marksisms, kas pilsētās sāka izplatīties valsts kalpotāju un aizvien plašākā proletāriešu slāņa vidū, stiprināja pirmsislāmiskos (t.i., hinduisma un animisma) sinkrētiskos elementus, ko šīs grupas augstu vērtēja kā pretsvaru

pūriskajam islāmam un ko daži no viņiem pieņēma kā vispārēju reliģisku sistēmu, kurā izvērst daudz konkrētākas politiskas idejas. No vienas puses, parādījās pašapzinīgāki musulmaņi, kas savos reliģiskos ticējumos un praksē balstījās uz internacionālo un universālisko Muhammeda mācību; no otras puses, arī natīvistu kļuva pašapzinīgāki, cenždamies no pašu pārmantoto reliģisko tradīciju materiāla – noklusējot to islāmiskos elementus – radīt vispārinātu reliģisku sistēmu. Pretstats starp pirmajiem, ko dēvē par *santri*, un otrajiem, ko sauc *abangan*, pakāpeniski saasinājās, tā ka tagad tas visā Modžokuto apgabalā iezīmē ievērojamas kultūras atšķirības.

Šis pretstats īpaši jūtami liek sevi manīt pilsētās. Tā kā ģimenēm vairs nav savā starpā jāsadarbojas, audzējot risu kopīgi apūdeņojamās plantācijās, un, tā kā tradicionālās ciematu pārvaldes formas zaudē nozīmi, sastopoties ar pilsētnieku dzīves sarežģītību, sinkrētiskās, ciemiem raksturīgās sociālā atbalsta formas ievērojami vājinās. Kad katrs cilvēks pelna iztiku vairāk vai mazāk neatkarīgi no tā, kā to pašu dara viņa kaimiņi – kā šoferis, tirgotājs, ierēdnis vai algādzis – viņš, gluži dabiski, vairs neizjūt to, ka kaimiņu kopiena būtu svarīga. Diferenciētāka šķiru sistēma, birokrātiskākas un bezpersoniskākas pārvaldes formas, lielāka sociālās izcelsmes dažādība – viss atgriežas turpat: skaidras ģeogrāfiskas saiknes zaudē nozīmību, un lielāku vēribu gūst teritoriāli atstātas ideoloģiskas saiknes. Pilsētnieku acīs santrijs un abangana nošķirums top vēl jo krasāks tādēļ, ka tas ir primārais atskata punkts, pēc kā nosakāma viņu sociālā piederība; tas ne tikai liecina par viņu ticības citādību, bet kļūst arī par sociālās identitātes simbolu. Tas, kuri cilvēki kļūs par draugiem, kurā organizācijā iesaistīsies, kuriem politiskiem vadoņiem sekos, kādos ļaudīs ieprecēsies pats vai dēls, stipri vien ir atkarīgs no ideoloģiskā atzara, kas izvēlēts par savējo.

Tātad pilsētā – kaut gan ne tikai tur – parādās jauns sociālās dzīves modelis, kam pamatā ir jauns kultūrklasifikācijas satvars. Elites vidū šis jaunais modelis ir jau stipri attīstījies, taču pilsētnieku masās tas vēl tikai veidojas. Jo sevišķi no lielajām ielām nomaļākos kvartālos (*kampong*), kur Javas pilsētu vienkāršie iedzīvotāji juku jukām saceltās, bezgaldaudzās bambuskoka mājelēs mitinās cieši līdzās, atrodama tāda pārejas posma sabiedrība, kurā tradicionālās lauku dzīves formas pamazām sairst un to vietā pakāpeniski veidojas jaunas. Šajos uz pilsētu pārnākušo zemnieku (vai viņu dēlu un mazdēlu) anklāvos Redfilda minētā tautas kultūra visu laiku pārvēršas pilsētnieku kultūrā, lai gan nav īsti pareizi šo pēdējo raksturot ar negatīviem apzīmējumiem, kas atvasināti no pretējā, no tādiem kā

«sekulārs», «individualizēts» un «kultūras orientāciju zaudējis». Diez vai varētu teikt, ka kampongos iznīcinātu tradicionālo dzīvesveidu – drīzāk tajos veidojas jauns dzīvesveids; asais sociālais konflikts, kas raksturīgs šiem sociāli zemāko slāņu apdzīvotajiem rajoniem, nevis vienkārši liecina par to, ka trūkst kultūras konsensa, bet drīzāk gan par tā meklējumiem – kaut arī pagaidām diezgan nesekmīgiem – jaunu, vispārējāku un elastīgāku ticības un vērtību modeļu meklējumiem.

Modžokuto tāpat kā gandrīz visur Indonēzijā šie meklējumi notiek lielākoties tādās sociālās kopsakarībās kā politiskas masu partijas, sieviešu klubi, jaunatnes organizācijas, strādnieku apvienības un citās ar tām oficiāli vai neoficiāli saistītās biedrībās. Ir vairākas politiskās partijas (lai gan 1955. gada vispārējo vēlēšanu laikā to skaits ievērojami saruka), ko vada izglītoti pilsētas elites pārstāvji – valsts kalpotāji, skolotāji, tirgotāji, studenti un līdzīgas personas, un tās savā starpā sacenšas tiklab par puslauciniecisko, kā puspilsētniecisko kampongu iemītnieku, gan arī par zemnieku masu atbalstu. Gandrīz visas bez izņēmuma tās cenšas iegūt vai nu vienas, vai otras pretējās puses – santriju, vai abanganu – simpātijas. No visa šā politisko partiju un biedrību kopuma tiešu interesi izraisa tikai divas: *Masjumi*^{*}, milzīga, islāmiska politiska partija, un *Permai*, klaji anti-musulmanisks politisks un reliģisks kults.

Masjumi vairāk vai mazāk var uzskatīt par pirmskara islāmiskās reformu kustības pēcteci. To vada moderniski noskaņoti intelektuāļi santriji, vismaz Modžokuto pilsētā, un tā cīnās par sociāli apzinīgu, antisholastisku un drusku puritānisku islāma paveidu, kas uzsver atgriešanos pie Korāna. Kopā ar citām musulmaņu partijām tā atbalsta arī ideju par to, lai Indonēzijā dibinātu islāmisku valsti tagadējās sekulārās republikas vietā. Šā ideāla jēga gan nav īsti skaidra. *Masjumi* pretinieki tai pārmet, ka šī partija pieprasot neiecietīgu, viduslaiku tipa teokrātiju, kas vajāšot abanganus un visus tos, kas nav musulmaņi, un likšot tiem precīzi izpildīt musulmaņu likumu priekšrakstus, savukārt *Masjumi* vadītāji apgalvo, ka islāms esot būtībā iecietīga reliģija un ka viņi tikai gribot tādu valdību, kas klaji dibinātos uz musulmanisku pārliecību, valdību, kuras likumi būtu saskaņā ar Korāna mācību un hadisiem jeb nostāstiem par Muhammeda dzīvi. Katrā gadījumā *Masjumi*, valsts lielākā musulmaņu partija, gan visas valsts, gan vietējā līmenī ir galvenā santriju kopienas vērtību un cētienu paudēja.

Permai valsts mērogā nav tik ietekmīga. Lai gan šī partija darbojas visā valstī, tā ir diezgan maza, un spēcīgi tās atbalsta punkti ir tikai dažos

teritoriāli ierobežotos reģionos. Modžokuto apkaimē *Permai* tomēr izrādījās visai nozīmīga un to, kas tai pietrūka valstiskā mērogā, kompensēja ar rosīgu vietēju darbību. Būtībā *Permai* ir marksistiskas politikas sakausējums ar abanganu reliģisko praksi. Visai klaju negatīvu nostāju pret Rietumiem, kapitālismu un imperiālismu tā apvieno ar centieniem piešķirt formu un vispārēju nozīmību dažām raksturīgām zemnieku reliģiskā sinkrētisma izpausmēm. *Permai* sapulcēs ievēro gan slametana modeli – notiek arī vīraka kūpināšana un simboliska maltīte (bez islāma dziedājumiem) – gan arī modernu parlamentāru procedūru. *Permai* izdotās brošūrās rodamas gan meteoroloģiskas un numeroloģiskas pareģošanas sistēmas un mistiskas mācības, gan šķiru pretrunu analīze. Turklāt *Permai* biedri runās pievēršas gan reliģiskiem, gan politiskiem jēdzieniem. Modžokuto un apkaimē ar vārdu *Permai* apzīmē arī dziedniecības kultu, kam ir savi īpaši dziedināšanas paņēmieni un buramvārdi, slepeni paroli un kabaliskus skaidrojumus par partijas vadoņu sabiedriskiem un politiskiem rakstiem.

Patī ievērojamākā *Permai* raksturiezīme ir tās stingrā antimusulmaniskā nostāja. Uzbrūkdami islāmam kā ārzemnieku ievestai reliģijai, kas neatbilstot javiešu vajadzībām un vērtībām, šā kulta pārstāvji mudina atgriezties pie «tīriem un sākotnējiem» javiešu ticējumiem – tādējādi viņi, šķiet, domā atgriezties pie autohtonā sinkrētisma, kas būtu attīrīts no islāmiskiem elementiem. Saskaņā ar minēto nostāju, šis kulta un partijas apvienojums gan valsts, gan vietējā līmenī sācis kampaņu par sekulāriem (tas ir, neislāmiskiem) laulību un bērnu rituāliem. Pašreizējais stāvoklis ir tāds, ka visām laulībām, izņemot vien kristiešu un Bali hinduistu vidū noslēgtās, likuma spēks jāiegūst ar musulmaņu rituālu.¹⁴⁷ Bērnu rituāli ir atstāti katra paša ziņā, taču senās sinkrētisma vēstures dēļ tajos tik dziļi iesakņojušās islāma paražas, ka sarīkot īsti neislāmiskas bēres parasti tikpat kā nav iespējams.

Vietējā līmenī *Permai* darbība ar mērķi sekmēt neislāmiskas laulību un bērnu ceremonijas izpaužas divās formās. Pirmkārt, viņi izdarīja spēcīgu spiedienu uz vietējās pārvaldes ierēdņiem, lai tie atļautu piekopt šādas ceremonijas, un, otrkārt, tādu pašu spiedienu viņi izdarīja arī uz saviem

¹⁴⁷ Patiesībā javiešu laulību rituāli sastāv no divām daļām. Viena – kas iekļaujas vispārējā sinkrētisma tradīcijā – notiek līgavas mājā un ietver slametanu, kā arī sarežģītu līgavas un līgavaiņa «satikšanās» ceremoniju. Otra daļa, ko par oficiālo ceremoniju atzīst valdība, notiek attiecīgā administratīvā rajona reliģiskā pārziņa naiba birojā saskaņā ar musulmaņu likumiem. Skat.: C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960), pp. 51–61, 203.

locekļiem – lai tie labprātīgi izpildītu rituālus, kas attīrīti no islāmiskiem elementiem. Kas attiecas uz laulībām, neko panākt nevarēja tādēļ, ka vietējiem ierēdņiem bija jāievēro centrālās valdības rīkojumi, un pat ideoloģiski aizrautīgākie kulta locekļi neuzdrošinātos noslēgt klaji nelikumīgu laulību. Bez likumu grozījumiem *Permai* bija maz izredžu mainīt laulību formas, kaut gan reizumis – neveiksmīgi – tā mēģināja noturēt civilas ceremonijas tādu ciematu vecāko aizbildniecībā, kas simpatizēja abanganiem.

Ar bērēm bija drusku savādāk, jo šajā gadījumā bija jāsaskaras ar paražu, nevis ar likumu. Tai laikā, kad veicu lauka pētījumu (no 1952. līdz 1954. gadam), ļoti strauji auga saspilējums starp *Permai* un *Masjumi*. Daļēji tas tādēļ, ka draudīgi tuvojās Indonēzijas pirmās vispārējās vēlēšanas, un daļēji – aukstā kara seku dēļ. Šādas attiecības ietekmēja arī dažādi īpaši notikumi – piemēram, ziņas par to, ka visas Indonēzijas *Permai* kustības vadītājs esot Muhammedu publiski nosaucis par viltuspravieti; cits notikums bija kāda *Masjumi* vadoņa tuvējā reģiona galvaspilsētā teiktā runa, kurā viņš apsūdzēja *Permai*, ka tā gribot izaudzināt Indonēzijā bastardu paaudzi; vēl var minēt saspringtu kāda ciemata vecākā vēlēšanu kampaņu, kad cīņa faktiski norisinājās starp diviem spēkiem – santrijiem un abanganiem. Vietējais administratīvā rajona pārzinis, noraizējies birokrāts, kas jutās it kā frontes joslā, sasauca visu ciemata reliģisko amatpersonu jeb modinu sapulci. Modinu pienākumos tradicionāli ietilpst bērnu ceremoniju vadīšana. Viņi pārrauga visu rituālu, dod sērotājiem norādījumus par tehniskiem apbedīšanas sīkumiem, sāk Korāna dziedājumus un pie kapa nolasa iepriekš sagatavotu, aizgājējam veltītu runu. Administrācijas pārzinis deva modiniem – viņi lielākoties bija ciemata *Masjumi* vadītāji – norādījumu, ka *Permai* locekļu nāves gadījumā viņiem tikai jāpieraksta mirušā vārds un vecums un jāatgriežas mājās; piedalīties rituālā modini nedrīkstot. Viņš brīdināja – ja modini nerīkošoties, kā viņš tiem ieteicis, tad pašiem būšot jāuzņemas atbildība gadījumā, ja sāktos jušanas – viņš palīgā nenāksot.

Tāds bija stāvoklis 1954. gada 17. jūlijā, kad Modžokuto kampongā, kurā biju apmeties, pēkšņā nāvē mira Paidžans, Karmana, aktīva un dedzīga *Permai* biedra, sievas māsasdēls.

BĒRES

Javiešu bērēs nevalda histērisku vaimanu, nevaldāmu šņukstu noskaņa, aizgājēju pat kārtīgi neapraud. Drīzāk notiek mierīga, dabiska, gandrīz vai apātiska izvadīšana, īsa ritualizēta atteikšanās no attiecībām, ko vairs nav iespējams uzturēt. Asaras neizpelnās atzinību, katrā ziņā nevienu neskubina uz raudāšanu. Cenšas paveikt to, kas veicams, nevis izbaudīt bēdas. Uzmanības piesaiste bērū ceremonijas daudzajām detaļām, pielāgīgas, formālas sarunas ar kaimiņiem, kas cits pēc cita ierodas pie bērūniekiem, daudzi aizgājēja atcerei veltīti slametani, kas ik pēc laika notiek turpat vai trijus gadus – javiešu rituālās sistēmas inerce visa it kā ir paredzēta tam, lai cilvēki varētu pārdzīvot bēdas, negūstot smagus emocionālus triecienus. Saka, ka bērū rituāls un citi, kas tam seko, sērotajos izraisot *iklas* izjūtu – tādu kā gribētu nejutīgumu, savrupību un mieru, kurā «cilvēki neraizējas»; savukārt kaimiņos tie raisot *rukun*, «kopienas saskaņu».

Pati norise būtībā ir viens no slametana paveidiem, kas pielāgots apbedīšanas īpašajām prasībām. Kad apkaimē izziņo par kāda nāvi, visiem kaimiņiem jāpamet tobrīd iesāktais un tūlīt jādodas uz nelaiķa piederīgo māju. Sievietes nes bļodas ar rīsu, ko vēlāk izvāra slametanam; vīrieši ķeras pie kapa iezīmēšanai domātu koka plāksnišu gatavošanas un kapa rakšanas. Drīz vien ierodas modins un sāk visus izrīkot. Radinieki (kas droši un bezbailīgi tur klēpi mirušā miesas, tā demonstrēdami gan pieķersanos viņam, gan arī savaldību) ceremoniāli sagatavotā ūdenī apmazgā liķi; tad to ietin muslīna audumā. Modina vadībā kāds ducis santriju pie tā piecas desmit minūtes dzied arābu lūgšanas. Pēc tam, izpildot vairākas rituālas darbības, ceremoniālā procesijā liķi nes uz kapsētu, kur apbedī pēc visiem priekšrakstiem. Modins nolasa mirušam veltītu kaparunu, atgādinādams tam ticīga musulmaņa pienākumus; ar to arī bēres ir galā, parasti vien divas vai trīs stundas pēc nāves iestāšanās. Bērēm šā vārda šaurākā izpratnē seko mirušā atcerei veltīti slametani piederīgo mājās – trīs, septiņas, četrdesmit un simts dienas pēc miršanas; arī nāves pirmajā un otrajā gadadienā un, visbeidzot tūkstošajā dienā, kad liķis, kā uzskata, pārvērties pīšļos un plaisa starp dzīvajiem un mirušo kļuvusi absolūta.

Tāds bija rituālais modelis, ko vajadzēja īstenot pēc Paidžana nāves. Tiklīdz uzausa gaisma (nāve bija iestājusies agri no rīta), Karmans, zēna tēvocis, viņa vecākiem uz tuvējo pilsētu nosūtīja telegrammu ar ziņu – kā pie javiešiem pieņemts – ka viņu dēls saslīmis. Šādu izvairīgu formu lietoja tādēļ, lai mazinātu nāves fakta postīgo iespaidu uz vecākiem un ļautu

viņiem pamazām apzināties, kas noticis. Javieši uzskata, ka emocionālu traumu rada nevis zaudējuma smagums, bet gan pēkšņums, pakāpe, kā tas pārsteidz nesagatavotus cilvēkus. Ļaudis «baidās no trieciena», nevis no pašām ciešanām. Turklāt, cerībā, ka vecāki ieradīsies pēc pāris stundām, Karmans aizsūtīja pēc modina, lai viņš sāktu ceremoniju. To Karmans darīja, pieņēmis, ka līdz tam brīdim, kad ieradīsies vecāki, neatliks vairs daudz cita darāmā kā vien veikt pašu apbedīšanu, un ka viņiem tādējādi aiztaupīs nevajadzīgu sasprindzinājumu. Vēlākais desmitos visam bija jābūt galā; gadījums bija skumjš, bet rituāls bēdas pieklusina.

Tomēr, kad modins, kā pats man vēlāk pastāstīja, ieradās Karmana mājā un ieraudzīja plakātu, kurā attēlots *Permai* politiskais simbols, viņš pateica Karmanam, ka nevarot izpildīt rituālu. Kā nekā Karmanam esot «cita reliģija», un viņš, modins, nezinot tās pareizos apbedīšanas rituālus; viņš zinot tikai islāmiskos. «Es negribu apvainot tavu reliģiju,» viņš bijīgi teica. «Glūzi otrādi, es to ļoti cienu, jo neiecietība islāmam ir sveša, bet es nezinu jūsu rituālu. Kristiešiem ir savi rituāli un savi speciālisti (vietējie sludinātāji), bet ko dara *Permai*? Vai liķi sadedzina, vai kā citādi?» (Tas bija viltīgs mājiens uz hinduistu bērnu tradīcijām; skaidrs, ka modins šajā sarunā ļoti lepojās ar attapību). Kā stāstīja modins, Karmans par to visu bijis diezgan sarūgtināts un acīmredzot pārsteigts, jo, kaut arī aktīvs *Permai* loceklis, viņš bija samērā naivs. Viņam acīmredzot nekad nebija ienācis prātā, ka viņa partijas izvērstā aģitācija pret musulmaņu bērēm jēkad varētu izpausties kā konkrēta problēma vai ka modins tiešām varētu atteikties vadīt rituālu. Modins nosprieda, ka patiesībā Karmans ir lāga cilvēks, ko piemulķojuši vadoņi.

Pametis tobrīd jau krietni satraukto Karmanu, modins devās taisnā ceļā pie administratīvā rajona pārziņa, lai pārjautātu, vai rīkojies pareizi. Pārziņa morālais pienākums bija teikt, ka pareizi, un, guvis tādu atbalstu, modins atgriezās mājās. Tur viņu gaidīja Karmans un ciemata policists, pie kā Karmans bija izmisumā vērsies. Policists, personisks Karmana draugs, paskaidroja modinam, ka saskaņā ar sen godā turētu paražu viņam jāizvada jebkurš mirušais, neatkarīgi no tā, vai viņš piekristu vai nepiekristu aizgājēja piederīgo politikajai nostājai. Bet, tā kā modins bija guvis administratīvā rajona pārziņa personisku atbalstu, viņš uzstāja, ka tas vairs neesot viņa pienākums. Modins gan ierosināja – ja Karmans gribētu, viņš varētu aiziet pie ciemata vecākā un parakstīt publisku paziņojumu, ko apliecinātu ar valdības zīmogu un ko divu liecinieku klātbūtnē attiecīgi parakstītu arī ciemata vecākais – ka viņš, Karmans, ir

īstentīcīgs musulmanis un grib, lai modins apbedī zēnu saskaņā ar islāma paražām. Šādi mudināts oficiāli atteikties no savas ticības, Karmans iedegās trakās dūsmās un izdrāzās no nama – kas javiešiem nav visai raksturīgi. Pārradies atkal mājās, galīgā neziņā, ko iesākt, viņš vēl jo vairāk izsamisa, atklājis, ka ziņa par zēna nāvi jau izplatījusies un ka visi kaimiņi pulcējas uz ceremoniju.

Tāpat kā lielākajā daļā Modžokuto pilsētiņas kampongu, arī tajā, kur es biju apmeties, cits citam līdzās, vairāk vai mazāk izkļiedēti, dzīvoja gan dievbijīgi santriji, gan dedzīgi abangani (kā arī kāds skaits pasīvāku vienas un otras puses piekritēju). Pilsētā ļaudis spiesti dzīvot, kur vien var, un par kaimiņiem pieņemt visus, kas nu vien mitinās viņiem blakus. Laukos ir citādi – vēl joprojām ir ciemati vai vismaz to kvartāli, kur dzīvo vai nu tikai abangani, vai tikai santriji. Tajā kampongā lielākā daļa santriju bija *Masjumi* locekļi un lielākā daļa abanganu – *Permai* sekotāji, un sociālā saskarsme starp abām grupām ikdienā bija minimāla. Abangani, kas galvenokārt bija vai nu sīkamatnieki vai fiziska darba strādnieki, dienas nogalē arvien pulcējās Karmana krodziņā uz ielas stūra, lai, krēslai nākot, nodotos dikām sarunām, kas ir raksturīga iezīme Javas ciematu un mazpilsētu dzīvē; santriji – lielākoties drēbnieki, tirgotāji un veikalnieki – tādā pat nolūkā parasti pulcējās krodziņā, kas piederēja kādam no santrijiem. Taču, par spīti tuvāku sociālu saikņu trūkumam, abas minētās grupas arvien vēl jūta, ka bēru gadījumā viņu pienākums ir apliecināt teritoriālu vienotību. Šķiet, nav otra tāda javiešu rituāla, kur piedalīties būtu tik svarīgi kā bērēs. Sagaida, ka it visi, kas dzīvo kādā noteiktā apkaimē ap mīrušā piederīgo māju, ieradīsies uz ceremoniju; šajā gadījumā ikviens tā arī darija.

To visu paturot prātā, nav brīnums, ka, ap astoņiem ieradies Karmana mājā, es sastapu sadrūmusus, bēdu pārņemtus vīriešus tupam nošķirusos divās grupās, katru savā pagalma pusē, pulciņu nervozu sieviešu, kas, čukstus sarunādamās, bezdarbīgi sēdēja pie nekustīgajām miesām, un visapkārt jaudās šaubu un neveiklības noskaņa – nevis parastā klusā rosība, ko vēro, gatavojot slametanu, apmazgājot liķi un gaidot ciemiņus. Abangani bija sapulcējušies tuvāk mājai, kur, čokurā sarāvies, tupēja Karmans, nekustīgi vērdamies tukšumā, un kur krēslas sēdēja Sudžoko un Sastro, *Permai* pilsētas organizācijas priekšsēdētājs un viņa sekretārs (viņi vienīgie no klātesošajiem nebija kamponga iedzīvotāji), un izskatījās, ka viņi nejutās īsti iederīgi šajā sabiedrībā. Santriji drūzmējās kādus trīsdesmit jardus nostāk kokosriekstu palmas šaurajā ēnā un tērzēja par visu ko, vienīgi ne

par situāciju, kas nu radusies. Šī aina, kurā nebija gandrīz nekādas kustības, lika noprast, ka ģimenes drāmā iestājusies neparedzēta pauze, it kā filma būtu vidū apstādināta.

Pēc kādas pusstundas daži abangani negribīgi sāka skaldīt koka gabalus, lai pagatavotu kapa iezīmēšanai paredzētās plāksnītes un, tā kā nekas labāks nenāca prāta, dažas sievietes sāka vīt puķu vijas, ko likt uz kapa. Tomēr bija skaidrs, ka rituāls ir aizkavēts un neviens īsti nezina, ko nu iesākt. Saspilējums pamazām auga. Ļaudis nervozi vēroja sauli ceļamies arvien augstāk debesīs vai arī laiku pa laikam uzlūkoja bezkaislīgo Karmanu. Sākās kurnēšana par nejēdzīgo situāciju («it viss mūsu dienās kļuvis par politisku jautājumu,» kādus astoņdesmit gadus vecs vīrietis, tradīciju piekritējs, man žēlojās, «pat nomirt vairs nevar tā, lai tas nekļūtu par politisku jautājumu»). Beidzot, ap pusdesmitiem, jauns drēbnieks santrijs, vārdā Abu, nolēma kaut kā iejaukties, pirms stāvoklis kļuvis nelabojams: viņš piecēlās un pamāja Karmanam, un tā bija pirmā nopietnā darbība visā rītā. Karmans, attāpies no meditācijas, šķērsoja «neitrālo joslu», lai aprunātos ar viņu.

Patiesībā Abu stāvoklis kampongā bija visai neparasts. Lai gan viņš bija dievbijīgs santrijs un uzticams *Masjumi* loceklis, viņam bija vairāk kontaktu ar *Permai* grupu, tādēļ ka viņa drēbnieka darbnīca atradās tieši blakus Karmana krodziņam. Lai gan Abu, kas dienu un nakti liknāja ap šujmašīnu, nebija īsts šās grupas loceklis, turpat divdesmit pēdas atstatus sēdēdams, viņš bieži izteica piezīmes par krodziņā runāto. Tiesa, starp viņu un *Permai* ļaudīm pastāvēja dažas nesaskaņas reliģiskos jautājumos. Reiz, kad šos ļaudis izvaicāju par viņu eshatoloģiskajiem ticējumiem, tie sarkastiski ieteica aprunāties ar Abu, piebilddami, ka viņš visu zinot, un diezgan atklāti izbojāja viņu par islāmiskajām pēcnāves dzīves teorijām, ko paši uzskatīja par visnotaļ smieklīgām. Tomēr attiecībā ar tiem viņš bija uzņēmies kādas sociālas saistības, un tas laikam bija prātīgi darīts, ka tieši viņš mēģināja atrast izeju no strupceļa.

«Ir jau gandrīz pusdienlaiks,» Abu teica. «Ilgi tā nevar turpināties.» Viņš ierosināja sūtīt Umaru, arī santriju, lai pārliecinātos, vai tagad neizdotos pierunāt modinu atnākt; varbūt viņš pa šo laiku būs pārdomājis. Tikmēr viņš, Abu, pats varētu vadīt liķa mazgāšanu un ģērbšanu. Karmans atbildēja, ka to apdomās, un atgriezās pagalma otrā pusē, lai ierosinājumu pārrunātu ar abiem *Permai* vadītājiem. Saruna noritēja, vīriem te izteiksmīgi žestikulējot, te mājot ar galvu, un pēc dažām minūtēm Karmans atgriezās un tikai pateica: «Labi, lai notiek.» – «Es zinu, kā tu jūties,»

Abu atbildēja. «Es izdarīšu tikai pašu svarīgāko un, cik iespējams, atturēšos no visa, kas ir islāmisks.» Viņš sapulcināja santrijus, un viņi iegāja mājā.

Vispirms bija jāizpilda priekšraksts par liķa izgērbšanu (liķis vēl arvien gulēja uz grīdas, jo neviens nebija varējis saņemt to pārvietot). Taču miesas jau bija sastingušas, tā ka drēbes bija jānoplēš, pārgriežot ar nazi – tāda apiešanās nebija parasta un visus dziļi satrauca, jo sevišķi sievietes, kas bija sastājušās apkārt. Beidzot santriji varēja iznest liķi ārā un sagatavoja ūdens toveri, ko apjoza ar aizslietni. Abu jautāja, kurš gribētu mazgāt liķi; viņš atgādināja apkārtējiem, ka Dievs tādu ricību vērtētu kā labu darbu, bet radnieki, kas parasti to uzņēmās, jau bija tik dziļi satriekti un apmulsuši, ka nevarēja piedabūt sevi ņemt zēnu klēpī, kā prasīja paraža. Pagāja vēl kāds brīdis, ļaudīm bezcerīgi skatoties citam uz citu. Galu galā Karmaņa grupas loceklis Pak Sura, kas gan nebija viņa radnieks, paņēma zēnu klēpī, lai gan bija skaidri redzams, ka ir izbījies – viņš visu laiku skaitīja sargātājus buramvārdus. Viens no javiešu izskaidrojumiem, kādēļ viņi tik ātri veic apbedīšanu, ir tāds, ka bīstami ļaut aizgājēja garam klaiņot ap māju.

Tomēr, iekams varēja ķerties pie mazgāšanas, kāds iejautājās, vai ar vienu cilvēku pietiksot – vai parasti nevajagot trīs? Neviens par to nebija īsti pārliecināts, arī Abu ne; daži domāja, ka, lai gan, saskaņā ar paražu, mazgātāju bija trīs, tas neesot obligāti, bet citi uzskatīja, ka noteikti vajadzīgi visi trīs. Kad jautājums kādas desmit minūtes bija bažīgi apspriests, viens no zēna brālēniem un kāds galdnieks, kas nebija viņam rada, saņēma drosmi un pievienojās Pak Suram. Abu, cenzdamies veikt modina lomu, cik nu labi prata, izšļakstīja pār liķi dažus pilienus ūdens, un tad trīs vīri to diezgan nemākulīgi mazgāja neiesvētītā ūdenī. Kad tas tomēr bija paveikts, darbošanās atkal aprāvās, jo neviens īsti nezināja, kā rīkoties ar vates vīkskiem, ar kuriem pēc musulmaņu likuma jāaizbāz ķermeņa atveres. Karmaņa sieva, mirušā mātesmāsa, to redzot, vairs nespēja noturēties – viņa sāka skaļi, nevaldāmi raudāt. No kādām divpadsmit javiešu bērēm, ko esmu apmeklējis, šī bija vienīgā tāda reize, ko esmu pieredzējis. Šāds notikumu pavērsiens visiem sagādāja vēl jo vairāk raīzu, un lielākā daļa kamponga sieviešu izmisīgi, taču bez panākumiem metās viņu mierināt. Vairums vīriešu palika sēžam pagalmā, ārēji viņi bija mierīgi un emocionāli neizrādīja, taču šķita, ka neveiklības sajūta, kas no paša sākuma jau dās visapkārt, tagad jau vērtusies bailpīlnā izmisumā. «Nav labi, ka viņa tā raud,» vairāki vīrieši man sacīja, «tā nepieklājas.» Tobrīd ieradās modins.

Viņš tomēr vēl arvien bija nelokāms. Vēl vairāk – viņš brīdināja Abu, ka, tā rikodamies, tas riskējot tapt nolādēts uz mūžu. «Pastarās tiesas dienā tev būs jāatbild Dievam,» viņš teica, «ja tu pieļausi rituālā kļūdas. Tev par to būs jāatbild. Musulmaņiem apbedīšana ir nopietna lieta, un, saskaņā ar Likumu, tā jāveic tādām, kas zina Likumu, un tā nedrīkst notikt saskaņā ar kāda cilvēka gribu.» Tad viņš ierosināja abiem *Permai* vadoņiem Sudzoko un Sastro uzņemties atbildību par bērēm, jo kā partijas intelektuāļi viņi noteikti zinot, kādas bērū paražas *Permai* piekopj. Abi vadītāji, kas no krēsliem nebija izkustējušies, apsvēra priekšlikumu, visiem pārējiem gaidpilni raugoties viņos, bet abi, mazliet sarūgtināti, galu galā to noraidīja, teikdami, ka tiesām nezinot, kā jārikojas. Modins paraustīja plecus un novērsās. Karmana paziņa, viens no tiem, kas stāvēja līdzās, ierosināja vienkārši ņemt un liķi aprakt, un vispār aizmirst rituālu; esot ārkārtīgi bīstami vēl ilgāk vilcināties un neko nedarīt. Nezinu, vai šis atzinības vērtais ierosinājums būtu īstenots, jo tobrīd kampongā ienāca mirušā bērna māte un tēvs.

Viņi šķita visai savaldīgi. Viņi nebija pārsteigti par nāvi – zēna tēvs man vēlāk pastāstīja, ka esot to nojautis, jau saņemot telegrammu. Viņš un viņa sieva bijuši gatavi vislaunākajam un ierodoties – vairāk vai mazāk samierinājušies ar notikušo. Tuvodamies kampongam un redzēdami, ka sapulcējušies visi kaimiņi, abi sapratuši, ka viņu bailes bijušas pamatotas. Karmana sieva, kas bija mazliet rimusies raudāt, ieraudzījusi pagalmā ienākam mirušā zēna māti, izrāvās no mierinātāju rokām un, spalgi kliegdamā, metās apkampt māsu. Nepagāja, šķiet, ne mirklis, kad abas sievietes krita mežonīgā histērijā un daži cilvēki piesteidzās un, atrāvuši vienu no otras, vilka viņas uz mājām, katru savā kamponga pusē. Vaimanas nerimās, un cilvēki sāka izteikt piezīmes par to, ka šā vai tā, bet jāturpina izvadīšana – kamēr zēna gars nav kādu apsēdis.

Taču māte uzstāja, ka viņai jāredzot mirušais bērns, pirms to ietin liķautā. Tēvs sākumā to aizliedza, dusmīgi pavēlēdams viņai izbeigt raudāšanu – vai tad viņa nezinot, ka tāda uzvedība aptumšojot zēna ceļu uz viņpasauli? Viņa tomēr neatlaidās, un tā ļaudis viņu aizveda – viņa tikko turējās kājās – uz Karmana māju, kur atradās mirušais. Sievietes lūkoja neļaut mātei pieiet tam pārāk tuvu klāt, bet viņa izlauzās un sāka skūpstīt zēna kaunumu. Vīrs un sievietes viņu gandrīz tūlīt atrāva nost, lai gan viņa kļiedza, ka neesot vēl beigusī; un viņi to ievilka dibenistabā, kur viņa ieslīga īpatnā apstulbumā. Pēc kāda laiciņa – mirušā miesas beidzot ietina liķautā, kad modins bija piekāpies vismaz tiktāl, ka paskaidroja, kur

liekami vates vikšči – viņa šķita galīgi zaudējusi sajēgu un, kaut nevienu nepazīna, sāka staigāt pa pagalmu, sveicienam sarokodomās ar visiem, un teica: «Piedodiet man, esmu vainīga, piedodiet, esmu vainīga.» Arī šoreiz citi ar varu viņu apturēja, teikdami: «Nomierinies, padomā par citiem saviem bērniem – vai tad tu gribi iet dēlam līdzī kapā?»

Liķis nu bija satīstīts, un atkal atskanēja ierosinājumi to tūlīt pat nest uz kapsētu. Šajā brīdī Abu piegāja pie zēna tēva, kas, kā Abu acimredzot sprieda, bija stājies Karmana vietā un uzņēmies likumīgo atbildību par notiekošo. Abu paskaidroja, ka modins kā valdības amatpersona pats nevarot tieši vērsties pie tēva, bet gribot zināt: kā viņš gribot zēnu apglabāt – saskaņā ar islāmu vai kā savādāk? Tēvs visai apmulsis teica: «Protams, ka saskaņā ar islāmu. Es neesmu īpaši pieslēgjis kādai reliģijai, bet neesmu arī kristietis, un, ja jau kāds nomiris, tas jāapglabā saskaņā ar islāmu. Pilnīgā saskaņā ar islāmu.» Abu vēlreiz paskaidroja, ka modins nevarot tieši vērsties pie tēva, bet, ka viņš, Abu, «būdamis brīvs», varot rīkoties, kā atzīstot par labāku. Viņš pastāstīja, ka esot centies palīdzēt, cik nu labi prazdamis, bet ka esot rūpīgi izvairījies veikt jelko saskaņā ar islāmu, iekams tēvs ieradies. Abu atvainojās – cik tas esot briesmīgi, ka atmosfēra tik saspīlēta un ka politiskās atšķirības sagādājušas tik daudz raīžu, bet galu galā bērēs visam jābūt «skaidram un likumīgam». Tas esot svarīgi zēna dvēselei. Nu santrijī, pie liķa stāvēdami, gandrīz vai liksmi dziedāja lūgšanas un aiznesa to uz kapu, lai apbedītu, kā parasts. Modins noturēja parasto kapa runu, vien pielāgotu bērna nāvei, un bērēs beidzot bija galā. Uz kapsētu negāja neviens no radniekiem, arī neviena sieviete ne; bet, kad atgriezāmies mājās – bija jau vēla pēcpusdiena – galu galā bija sarīkots slametans, un Paidžana gars nu, jādāmā, bija atstājis kampongu, lai sāktu ceļojumu uz viņpasauli.

Trīs dienas vēlāk vakarā rikoja pirmo atceres slametanu, bet izrādījās, ka tajā ne tikai nepiedalās neviens no santrijiem, bet arī, ka šis pasākums bija sēru rituāls tikpat, cik *Permai* politiskā un reliģiskā kulta sapulce. Karmans teica tradicionālus ievadvārdus, javiešiem raksturīgā augstā tonī paziņodams, ka šis slametans esot veltīts Paidžana nāves piemiņai. Sudžoko, *Permai* vadonis, uzreiz iejaucās, teikdams: «Nē, nepareizi. Trešās dienas slametanā parasti tikai ēd un dzied garu islāma lūgšanu par mirušo, bet mēs tā noteikti nedarīsim.» Tad viņš sāka garu, nesakarīgu runu. Ikvienam, viņš teica, jāzina, kas ir zemes filozofiskais un reliģiskais pamats. «Iedomājieties, ka šis amerikānis [viņš norādīja uz mani; mana klātbūtne viņu nebūt neiepriecināja] pienāktu pie jums un jautātu: kas ir šās zemes garīgais pamats? – un jūs nezinātu – vai jums tad nebūtu kauns?»

Viņš turpināja tādā pašā garā, valsts konkrētā brīža politisko uzbūvi pilnībā skaidrodams ar jaunās republikas ideoloģisko pamatu – prezidenta Sukarno «Pieciem punktiem» (monoteisms, sociālais taisnīgums, centieni pēc cilvēku labklājības, demokrātija un nacionālisms) mistiskā interpretācijā. Ar Karmana un citu palīdzību viņš izvērta mikrokosma un makrokosma atbilstmju teoriju, un indivīdu tajā aplūkoja kā mazu valsts atveidu, bet valsti – kā indivīda palielinātu attēlu. Ja valsti jāvalda kārtībai, tādai jāvalda arī indivīdā; tās izrietot viena no otras. Prezidenta «Pieci punkti» esot valsts pamatā, un indivīdi tāpat balstoties uz piecām maņām. Ja harmonizējot vienu no tiem, tad harmonija rodoties arī otrā, un tāpēc cilvēkiem esot jābūt pārliecinātiem, ka to zīnot. Šī diskusija turpinājās gandrīz pusstundu un aptvēra gan reliģiskus, gan filozofiskus, gan politiskus jautājumus (apsprida – acīmredzot manis dēļ – pat Rozenberga nāvessodu).

Vienubrīd iestājās tāds kā pārtraukums, un visi dzēra kafiju, bet, kad Sudžoko grasījās atsākt diskusiju, Paidžana tēvs, kas iepriekš bija sēdējis klusēdams, neizteiksmīgu seju, nu pēkšņi sāka runāt, maigā, bet savādi mehāniski neskanīgā balsī, tā ka gandrīz vai likās, ka viņš ko prāto savā nodabā, turklāt necer nonākt pie secinājuma. «Es atvainojos par savu rupjo lielpilsētas akcentu,» viņš teica, «taču es ļoti gribētu kaut ko pateikt.» Viņš cerot, ka viņam piedošot un pēc brītiņa varēsot turpināt diskusiju. «Es esmu mēģinājis būt *iklas* [«nesatraucams», «samierinājies»], domādams par Paidžana nāvi. Esmu pārliecināts, ka tika paveikts itin viss, ko varēja viņa labā veikt, un ka viņa nāve vienkārši bija viens no notikumiem.» Viņš teica, ka tik ilgi esot palicis Modžokuto tādēļ, ka vēl nespējot tikt ar cilvēkiem tur, kur viņš dzīvo, viņš nevarot iedomāties, ka būtu tiem visiem jāstāsta par notikušo. Sieva, viņš teica, tagad arī esot mazliet vairāk *iklas*. Viņš visu laiku iestāstot sev, ka tāda vienkārši bijusi Dieva griba, bet tas esot ļoti grūti, jo mūsdienās cilvēki vairs nespējot panākt vienprātību; viens sakot to, bet otrs – pavisam ko citu. Grūti esot zināt, kā ir pareizi, zināt, kam ticēt. Viņš teica, ka jūtoties pateicīgs, ka visi ļaudis te, Modžokuto, atnākuši uz bērēm, un ka viņam žēl, ka viss iznācis tik juceklīgi. «Pats es neesmu sevišķi reliģiozs. Es neesmu nedz *Masjumi*, nedz *Permai*, bet es gribēju, lai zēnu apglabā saskaņā ar vecajām paražām. Ceru, ka neviens nejūtas aizvainots.» Viņš vēlreiz atkārtoja, ka mēģinot būt *iklas*, iestāstīt pats sev, ka tāda vienkārši bijusi Dieva griba, bet tas esot grūti, jo mūsu dienās valdot tāds sajukums. Esot grūti saprast, kādēļ zēnam bijis jāmirst.

Šāda publiska jūtu izpausme javiešu vidū ir ārkārtīgi neparasta un, ciktāl pašam nācies pārlicināties, unikāla parādība, un tradicionālā, formalizētā slametana modeli tādai vienkārši nav vietas (tas pats attiecas arī uz filozofiskām vai politiskām diskusijām). Tēva runa visus klātesošos bija manāmi satriekusi; iestājās sāpīgs klusums. Beidzot to pārtrauca Sudzoko, taču šoreiz viņš visos sīkumos aprakstīja zēna nāvi. Kā Paidžans vispirms dabūjis drudzi un kā Karmans aicinājis viņu, Sudzoko, nākt un noskaitīt *Permai* buramvārdus, bet tie neesot palīdzējuši. Galu galā viņi nogādājuši zēnu slimnīcā, kur feldšeris viņam izdarījis injekciju, taču viņam kļuvis arvien sliktāk. Viņš esot vēmis asinis un sācis raustīties krampjos – to Sudzoko aprakstīja visai spilgti – tad nomiris. «Es nezinu, kādēļ *Permai* buramvārdi needarbojās,» viņš teica. «Iepriekš tie palīdzēja. Šoreiz ne. Es nezinu kādēļ; to nevar izskaidrot, lai cik ilgi arī lauzītu galvu. Vienkārši dažreiz tie palīdz, citreiz ne.» Atkal uz brīdi iestājās klusums, tad vēl kādas minūtes desmit risinājās politiska diskusija, un beidzot visi izklīda. Otrā dienā zēna tēvs devās mājup, un mani nezaicināja ne uz vienu no turpmākiem slametaniem. Kad pēc mēnešiem četriem braucu projām, Karmana sieva vēl nebija pilnībā atguvusies no pārdzīvotā, saspilējums starp santrijiem un abanganiem bija pieaudzis, un visi prātoja, kas gan notiks, kad nāve atkal piemeklēs kādu *Permai* ģimeni.

ANALĪZE

«No visa, kas rada reliģiju» rakstīja Malinovskis, «būtiskākais ir svarīgākais un pēdējais mūža pavērsiena punkts – nāve.»¹⁴⁸ Nāve, viņš turpināja domu, aizgājēja piederīgajos modina divējas jūtas – milestību un pretīgumu, dziļu emocionālu divdomību – valdzinājumu un bailes, kas apdraud gan cilvēku eksistences psiholoģiskos, gan sociālos pamatus. Mīrušais saista piederīgos, jo viņi tam piekērušies, bet arī atgrūž, jo nāve sāk briesmīgas pārvērtības. Bēru rituāli un sēras, kas tai seko, centrējas ap šo paradoksālo vēlmi gan saglabāt saikni ar aizgājēju par spīti nāvei, gan arī – tūlīt un pilnībā saistības saraut un panākt to, lai dzīvotgriba būtu spēcīgāka par tieksmi krist izmisumā. Apbedīšanas rituāli uzsver cilvēka dzīves kontinuitāti, atturēdami piederīgos gan no padošanās dziņai panikā bēgt

¹⁴⁸ Malinowski, *Magic, Science and Religion*, p. 29.

no notikuma vietas, gan no gluži pretējās dziņas doties mirušam līdzī kapā:

Nu šajā emocionālo spēku spēlē, šajā svarīgākajā dzīves un visiem lemtās nāves dilemmā ienāk reliģija, kas piedāvā ticību, apliecina, mierina, kas piedāvā, kultūrā atzītu ticību nemirstībai, ticību no miesas neatkarīgam garam un dzīves turpinātībai pēc nāves. Dažādās ar nāvi saistītās ceremonijās, mirušo atceres pasākumos un viņiem veltītās maltītēs un senču garu pielūgsmē reliģija iemieso ticējumus par pestīšanu un dod tiem veidulus. (...) Tiesi to pašu funkciju tā veic arī attiecībā uz visu grupu. Nāves ceremoniāls, kas piederīgos notur pie nelaiķa miesām un neļauj bēgt no vietas, kur nāve piemeklējusi, ticējumi, ka gars pastāv – un var būt gan labvēlīgi, gan ļauni noskaņots, ticējumi par pienākumu veikt vairākas atceres vai upurēšanas ceremonijas – visā reliģija stājas pretī centrēdzes spēkiem – bailēm, mulsumam, demoralizācijai – un nodrošina varenspēcīgus līdzekļus, ar ko atjaunot satricināto grupas solidaritāti un tās garīgo izturētību. Vārdu sakot, reliģija nodrošina tradīcijas uzvaru pār stūrgalvīgu instinktu klaji negatīvo reakciju.¹⁴⁹

Tādi gadījumi kā iepriekšaprakstītais šādai teorijai gan izvirza dažus grūti atbildamus jautājumus. Labi vēl, ja tradīcija un kultūra tikai daļēji būtu uzvarējusi «stūrgalvīgos instinktus»: šķiet tomēr, ka rituāli sabiedrību drīzāk sašķel, nevis integrē, izjauc personības veselumu, nevis atjauno to. Funkcionālistiem uz to ir jau gatava atbilde, kas ietverta vienā no divām formām – atkarā no tā, vai viņi seko Dirkheima vai Malinovska tradīcijai: vai runā par sociālu dezintegrāciju vai kultūras demoralizāciju. Straujas sociālas pārmaiņas ir satricinājušas javiešu sabiedrību, un tas atspoguļojas dezintegrētā kultūrā; kopīgs slametans atspoguļoja tradicionālās ciemata sabiedrības vienotību, un tāpat bērū rituāla izjukušais slametans, ko pieredzēju, atspoguļo sašķelto kamponga sabiedrību. Vai, citiem vārdiem runājot, kultūras pagrimums ir izraisījis sociālu fragmentāciju; stipras tautas tradīcijas zaudējums ir vājinājis morālās saiknes, kas vieno indivīdus.

Šī argumentācija, šķiet, pieļauj divas kļūdas, un nav svarīgi, kura no abām izteiksmēm izmantota argumentācijā: sociālu (vai kultūras) konfliktu tā vienādo ar sociālu (vai kultūras) dezintegrāciju; tā noliedz, ka kultūrai un sociālai struktūrai būtu katrai sava, neatkarīga nozīme, un vienu uzskata tikai par otras epifenomenu.

¹⁴⁹ Ibid., pp. 33–35.

Pirmkārt, kamponga dzīvē likumību netrūkst. Lai gan tai piemīt spēcīgi sociāli konflikti, tāpat kā mūsu sabiedrībā, vairumā jomu tā tomēr rit visai sekmīgi. Ja valdības, tautsaimniecības, ģimenes, stratifikācijas un sociālās kontroles institūti funkcionētu tikpat slikti kā Paidžana bēres, kampongi tik tiešām būtu dzīvošanai visai nemājīga vieta. Taču, lai gan šur tur ir vērojami daži tipiski strauja pilsētnieku pagrimuma simptomi, piemēram, aizvien plašāka aizraušanās ar azartspēlēm, sikas zādzības un prostitūcija, sociālai dzīvei kampongos nebūt nedraud sabrukums; ikdienas sociālo mijiedarbību nestindzina apspiests rūgtums un dziļa nespēja izšķirties – noskaņa, kas izpaužas ar apbedīšanu saistītajās norisēs. Tāds pa pusei pilsētas, pa pusei lauku apvidus kā Modžokuto tā iedzīvotāju lielākajai daļai visbiežāk sniedz pieņemamu dzīvesveidu – kaut arī tas nav stabils un materiāli nav izdevīgs; to pašu, iespējams, var teikt arī par dzīvi ciematos – par spīti sentimentalitātei, ar ko parasti neskopojas Javas lauku dzīves aprakstītāji. Patiesībā vispostīgākie notikumi laikam gan ir tieši tie, kas saistās ar reliģiskiem ticējumiem un parāzām – ar slametaniem, svētkiem, dziedināšanu, zavēšanu, kulta grupu pulcēšanos. Reliģija šajā ziņā rada un koncentrē ap sevi spriedzi, nevis tikai atspoguļo spriedzi citās sabiedrības jomās.

Spriedzi tā nerada vis tāpēc, ka būtu vājinājusies uzticība pārmantotiem ticības un rituālu modeļiem. Ar Paidžana nāvi saistītais konflikts notika tieši tādēļ, ka visiem kamponga iedzīvotājiem patiesi bija kopīga, stipri integrēta kultūras tradīcija, kas saistījās ar bērēm. Nebija taču strīdu par to, vai slametans ir īstais rituāls, vai kaimiņu pienākums ir to apmeklēt, vai jātic nojēgumiem par pārdabisko, kas ir šā rituāla pamatā. Gan kampongu santriju, gan abanganu acīs slametanam joprojām piemīt patiesi sakrāla simbola spēks; tas vēl aizvien sniedz jēgpilnu satvaru tam, kā uztvert nāvi – un vairumam cilvēku tas ir vienīgais jēgpilnais satvars. Rituāla neizdošanos nevar izskaidrot nedz ar sekularizāciju, skepticisma pieaugumu vai to, ka zudusi interese par tradicionālajiem «palīdzīgajiem ticējumiem», nedz arī ar likumību trūkumu jeb anomiju.

Manuprāt, tā drīzāk jāskaidro kā pārrāvums starp divām integrācijas formām – starp integrācijas formām, kas pastāv sociālās struktūras («cēloniskā un funkcionālā») dimensijā, un tām, kas pastāv kultūras («lōgiskā un saturiskā») dimensijā, ar pārrāvumu, kas izraisa nevis sabiedrības un kultūras dezintegrāciju, bet gan konfliktu sabiedrībā un kultūrā. Izsakoties konkrētāk, kaut arī drusku aforistiski, grūtības sagādā tas, ka sociālā ziņā kampongu iedzīvotāji ir pilsētnieki, kurpretī kultūras ziņā viņi arvien vēl ir laucinieki.

Reiz jau norādīju, ka javiešu kampongi ir pārejas tipa sabiedrība, ka to locekļi atrodas kaut kur pa vidu starp vairāk vai mazāk pilnīgi urbanizētu eliti un vairāk vai mazāk tradicionāli organizētiem zemniekiem. Sociālās struktūras formas, kurās viņi iesaistījušies, lielākoties ir pilsētnieciskas. Gandrīz pilnībā uz lauksaimniecību balstītās nodarbinātības struktūras vietā ir parādījušies tāda, ko raksturo augsts specializācijas līmenis; pamazām izzudis daļēji pārmantotais, tradicionālais ciemata pārvaldnieka amats, kas savulaik kalpojis par tādu kā personalizētu amortizatoru starp atsevišķiem cilvēkiem un racionalizēto centrālās valdības birokrātiju – tā vietā nākušas elastīgākas mūsdienu parlamentārās demokrātijas formas; attīstās daudzšķiru sabiedrība, kurā kampongi – pretēji ciematiem – pat potenciāli nav pašpietiekama vienība, bet gan tikai viena no atkarīgām, pakārtotām daļām – tas viss nozīmē, ka kampongu iemītnieki dzīvo ļoti pilsētnieciskā pasaulē. No sociālā viedokļa raugoties, viņiem dota eksistence tādā cilvēku kopībā, ko M. Vēbers sauktu par *Gesellschaft*.

Toties kultūras līmenī – jēgas līmenī – starp kampongu iemītniekiem un lauciniekiem ir daudz mazāk pretstatu nekā starp kampongu iemītniekiem un pilsētnieku elites pārstāvjiem. Kampongu iedzīvotāju ticības, pašizteiksmes formu un vērtību modelis – viņu pasaulesuzskats, ētoss, ētika un vēl daudz kas cits – vien mazliet atšķiras no lauciniekiem raksturīgā modeļa. Dzīvodami daudz sarežģītākā sociālā vidē, viņi tveras tieši pie tiem simboliem, no kuriem viņi vai viņu vecāki vadījušies, dzīvodami laucinieku sabiedrībā. Tieši tas Paidžana bērēs izraisīja psiholoģisku un sociālu saspilējumu.

Rituāls zaudēja vienotību tādēļ, ka cilvēki, kas rituālā piedalījās, būtībā neuztvēra tā jēgu vienādi. Pavisam vienkārši izsakoties – šī jēga daudznozīmība izpaudās tādējādi, ka simboli, kas ir slametana pamatā, bija svarīgi tiklab reliģiskā, kā politiskā ziņā, tiem bija tiklab sakrāla, kā profāna nozīme. Cilvēki, kas bija sapulcējušies Karmana pagalmā, pašu Karmanu ieskaitot, nebija pārliecināti par to, vai nododas sakralizētai apcerei par parādību kopsakarībām, vai arī ir iesaistīti sekulārā cīņā par varu. Lūk, kādēļ vecis (viņš patiesībā bija kapsētas uzraugs) man sūdzējās, ka mūsdienās par politisku problēmu kļuvusi pat nomiršana; ciemata policists tā paša iemesla dēļ modinam, kas atteicās apglabāt Paidžanu, pārmeta nevis reliģisku, bet gan politisku tendenciozitāti; panaivais Karmans brīnījās tādēļ, ka viņa ideoloģiskās saistības pēkšņi izrādījās par traucēkli piekopt reliģiju; šī iemesla dēļ Abu svaidījās pretrunās starp vēlmi noklusināt politiskās atšķirības, lai bēres varētu notikt mierā un saskaņā, un nevēlēšanos – paša

pestīšanas labad – rotaļāties ar reliģiskajiem ticējumiem; lūk, kādēļ atceres rituālā priekšplānā vienubrīd izvirzījās asa politiska kritika, otru – sāpīgi pūliņi pareizi izskaidrot notikušo – lūk, tas izrādījās par klupšanas akmeni slametana reliģiskajam modelim, kad tas mēģināja «iet kopsolī ar pozitīvu pārliecību» un «kultūras ziņā vērtīgu ticību».

Kā jau iepriekš uzsvērts, pašreizējais santriņu un abanganu pretstats stipri vien veidojies, divdesmitā gadsimta Indonēzijas nacionālistu sabiedriskām kustībām vērsoties plašumā. Lielajās pilsētās, kur šīs kustības dzima, tās sākotnēji bija itin dažādas: tirgotāji veidoja biedrības, lai stātos pretī konkurentiem ķīniešiem, strādnieki veidoja arodapvienības, lai cīnītos pret ekspluatāciju plantācijās, reliģiskas grupas savukārt mēģināja dot jaunu izpratni par universāliem jēdzieniem; filozofisku diskusiju klubi centās rast skaidrību par indonēziešu metafiziskajiem un morālajiem priekšstatiem; skolu apvienības tiecās iedvest jaunu dzīvību indonēziešu izglītošanā; kooperatīvas sabiedrības lūkoja izstrādāt jaunas ekonomiskas organizācijas formas; kultūras darbinieku grupas sprieda par Indonēzijas mākslas dzīves renesansi; un, protams, politiskas partijas veidoja reālu opozīciju nēderlandiešu* kundzībai. Tomēr, laikam ritot, cīņa par neatkarību arvien vairāk uzsūca visu šo galvenokārt elitāro grupu enerģiju. Lai kādu konkrētu mērķi katra no tām būtu izvirzījusi – ekonomisku pārveidi, reliģisku reformu, mākslu renesansi – visus ierāva izkļiedētā politiskās ideoloģijas straumē; visu grupu uzmanības centrā kā visa turpmākā sociālā un ekonomiskā progresa priekšnoteikums izvirzījās viens mērķis – brīvība. Kad 1945. gadā sākās revolūcija, centieni rast jaunus ideju formulējumus ārpus politikas jomas bija krietni pieklusuši, un vairums dzīves aspektu ieguvuši stipri ideoloģisku pieskaņu, un šī tendence turpinājās arī pēc kara.

Ciemos un mazpilsētu kampongos nacionālisms tā agrīnā, īpatnā fāzē atstāja visai vāju iespaidu, bet, kad kustība saliedējās un sāka virzīties pretī galīgai uzvarai, tā skāra arī masas, turklāt, kā esmu norādījis, galvenokārt ar reliģisku simbolu starpniecību. Tipiski pilsētnieciskā elite kaldināja saiknes ar zemniekiem nevis ar sarežģītu politisku un ekonomisku teoriju – tādai lauku kopsakarībās būtu bijis maz jēgas – bet gan ar jēdzieniem un vērtībām, kas tur jau pastāvēja. Tāpat kā būtiskākā atšķirība elites aprindās bija starp tiem, kas par pamatu pieņēma islāma mācību un piesauca to, vērsoties pie masām, un tiem, kuri par tādu pamatu pieņēma vispārinātu filozofisku vietējās sinkrētiskās tradīcijas esenci, arī laukos *santri* un *abangan* drīz vien bija kļuvuši ne tikai par reliģiskām, bet arī politiskām kategorijām, par apzīmējumiem tiem, kas pārstāv šīs abas visai nekonkrētās pieejas

tam, kā organizējama topošā neatkarīgā sabiedrība. Kad politiskā brīvība bija iegūta, frakciju politikas nozīmība parlamentārajā valdībā tikai pastiprinājās, un dalījums santrijos un abanganos vismaz vietējā līmenī izvērtās par vienu no galvenām ideoloģiskām asīm, ap ko risinājās partiju cīņas.

Notikumi izraisīja to, ka politiskas debates un reliģiskas samierināšanas mēģinājumos izmantoja vienus un tos pašus izteiksmes līdzekļus. Dziedājumi no Korāna reizē apliecina politisku savienību un pateicību Dievam; kūpinādams vīraku, cilvēks reizē pauž atbalstu laicīgai ideoloģijai un savu svētāko pārliecību. Par slametanu raksturiezīmi nu kļuvušas raizpilnas diskusijas par dažādiem šā rituāla elementiem, par to «isto nozīmību», kā arī – centieni pierādīt kādas konkrētas ierāžas būtiskumu vai nebūtiskumu; vēl slametanus raksturo tas, ka abangani jūtas neveikli, kad santriji lūgšnā ceļ acis pret debesīm, savukārt santriji jūtas neērti, kad abangani skaita sargātājus buramvārdus. Kad jāsastopas ar nāvi, tradicionāli simboli, kā iepriekšaprakstītajā gadījumā, visbiežāk gan saliedē indivīdus, kas pārdzīvo sociālu zaudējumu, gan atgādina par atšķirībām viņu starpā; tie uzsver gan plašus cilvēka mūža tematus – mirstīgumu un nepelnītas ciešanas, gan arī konkrētus jautājumus par frakciju opozīciju un partiju cīņu; tie gan nostiprina vērtības, kas rituāla dalībniekiem ir kopīgas, gan arī uzdod toni naidīgām noskaņām un aizdomīgumam. Paši rituāli kļūst par politisku konfliktu iemesliem; par svarīgiem partijas dzīves jautājumiem kļūst formas, kam vajadzētu piešķirt sakralitāti laulībām un nāvei. Tādā divdomīgā kultūras situācijā izrādās, ka parastiem kampongu javiešiem arvien grūtāk izšķirties, kā vispareizāk rīkoties konkrētā gadījumā, izvēlēties tādu atsevišķa simbola jēgas aspektu, kas iederētos attiecīgās sociālās kopsakarībās.

Tā kā jēgas politiskie aspekti iejaucas reliģiskajos, jāsecina, ka reliģiskie savukārt ieaužas politiskajos. Tā kā gan politiskās, gan reliģiskās kopsakarībās izmanto vienus un tos pašus simbolus, cilvēki bieži uzskata, ka partiju cīņa nesaistās tikai ar parasto spēkošanos parlamentā, tikai ar dabiskiem frakciju kompromisiem demokrātiskā valdībā, bet arī ar izšķiršanos par to, kādas vērtības un principi ir visam pamatā. Tieši kampongu iedzīvotāji atklāto, jaunajās republikāniskās valdības formās skaidri institucionalizēto cīņu par varu bieži izprot kā cīņu par tiesībām oficiāli nostiprināt dažādus būtībā reliģiskus principus: «Ja tur iekļūs abangani, Korāna skolotājiem aizliegs mācīt bērnus», «Ja pie teikšanas tiks santriji, mums visiem piecas reizes dienā būs jāskaita lūgšanas.» Konfliktu, kas parasti saistās ar priekšvēlēšanu laikā vērojamo amatu kāri, vēl vairāk

saasina viedoklis, ka uz spēles ir likts itin viss, proti, viedoklis: «Ja mēs uzvarēsim, zeme piederēs mums» – ka pie varas nākušam grupējumam, kāda javieša vārdiem runājot, ir tiesības «pastumt valstij apakšā paša pamatus». Politika tādējādi iemanto sakralizētu skarbumu; un reiz šāda spēcīga ideoloģiska spiediena dēļ vienā Modžokuto nomales ciematā vēlēšanas tiešām bija jāriko atkārtoti.

Kampongu iemītnieki ir, tā sakot, nonākuši sprukās starp saviem universālajiem un konkrētajiem nojēgumiem. Tā kā, formulējot būtiski metafiziskus priekšstatus, atbildot uz fundamentāliem jautājumiem – par likteni, ciešanām un launumu, viņi ir spiesti runāt tajā pašā valodā, kādā izsaka prasības pēc laicīgās varas, politiskās tiesības un centienus, viņiem nav viegli nedz sarīkot sociāli un psiholoģiski izdevušās bērū ceremonijas, nedz arī veiksmīgi kandidēt vēlēšanās.

Rituāli nav tikai jēgas modeļi; tie ir arī sociālas mijiedarbes forma. Centieni pilsētas dzīves kopsakarībās ieviest kādu reliģisku modeli no samērā viendabīgās lauku sabiedrības ne tikai rada daudznozīmību kultūrā, bet arī raisa sociālus konfliktus – vienkārši tādēļ, ka sociālā integrācija, ko šis modelis pārstāv, neatbilst tiem integrācijas modeļiem, kuri valda plašākā sabiedrībā. Ikdienas dzīvē kampongu iemītnieki solidaritāti uztur krietni atšķirīgi no tā, kā to pienāktos uzturēt saskaņā ar slametana prasībām.

Kā jau iepriekš uzsvērts, slametans būtībā ir rituāls ar teritoriālu pamatojumu; to rīkojot, it kā pieņem, ka primārā saikne, kas pastāv starp ģimenēm, ir dzīvesvietas tuvums. Kaimiņu grupu uzskata par nozīmīgu sociālu vienību (politiskā, reliģiskā un ekonomiskā ziņā), kas atšķiras no citām līdzīgām grupām; viens ciemats atšķiras no cita, viens ciematu kopums no cita kopuma. Pilsētās šis modelis ir stipri vien mainījies. Nozīmīgas sociālās grupas veidošanos nosaka daudzējādi faktori – šķira, politiskās simpātijas, nodarbošanās, etniskā izcelsme, dzimšanas vieta, reliģiskā orientācija, vecums un dzimums, kā arī dzīvesvieta. Jaunā, pilsētnieciskā organizācijas forma nozīmē to, ka rūpīgi jāmeklē līdzsvars starp konflikta spēkiem, kas rodas dažādādās kopsakarībās: ideoloģijas kopība nogludina šķiriskas atšķirības, kopīgas ekonomiskas intereses – ētiskus konfliktus, un, kā izrādījās, vienas apkaimes iemītnieku tuvība nogludina politiskus pretmetus. Slametans – kas atrodas pa vidu visai plurāliskajai samērošanai un līdzsvarošanai – paliek nemainīgs, tas neņem vērā svarīgākās robežlinijas, kas iezīmē pilsētnieku dzīvē sociālās un kultūras atšķirības. Slametanā galvenais atskata punkts indivīdu klasifikācijā ir viņu dzīvesvietas.

Tātad, kad kādam notikumam – pārejai no viena mūza posma citā, svētkiem, nopietnai slimībai – vajadzīga sakralizācija, tad reliģiskā forma, ko jāizmanto, nevis nodrošina, bet gan apdraud sociālo līdzsvaru. Slametans neņem vērā nesenizstrādātos sociālas norobežošanās mehānismus, kas ikdienas dzīvē grupu konfliktu kaut cik nogludina, tāpat tas ignorē arī jaunizveidotos sociālas integrācijas modeļus, kas raksturo grupas pretējās pozīcijās un visai sekmīgi līdzsvaro pretrunīgus centienus. Laudīm ir uzspiesta tuvība, no kuras viņi labprāt izvairītos; patiesībā neatbilstība starp šajā rituālajā ietvertiem sociāliem pieņēmumiem («mēs visi esam kultūras ziņā viendabīgas zemnieku kārtas pārstāvji») un to, kāda šī situācija reāli ir («mēs esam dažādu ļaužu, bet mums jādzīvo kopā, lai gan mūsu vērtības krietni atšķiras»), izraisa dziļu neveiklības izjūtu, un Paidžana bēres ir tikai viens, kaut arī īpašs piemērs. Kampongos slametana rīkošana arvien biežāk atgādina cilvēkiem to, ka saiknes starp kaimiņiem, kuras viņi nostiprina, iesaistoties dramatiskās norisēs, vairs nav tās saiknes, kas viņus satur kopā visciešāk. Tās, kas satur, ir ideoloģijas, šķiras, nodarbes un politiskas saiknes – dažādos virzienos sazarojušās saiknes, ko teritoriālās attiecības vairs nevar adekvāti izpaust.

Īsumā, Paidžana bērū izjukšanu var atveidot uz vienu vienīgu iemeslu: uz neatbilstību starp jēgas satvaru kultūrā un sociālās mijiedarbības modelēšanu, uz neatbilstību, ko var izskaidrot ar to, ka pilsētnieku vidē vēl joprojām pastāv tāda reliģisku simbolu sistēma, kas pieskaņota zemnieku sociālai struktūrai. Statists funkcionālisms, vienalga, vai tas būtu socioloģisks vai sociāli psiholoģisks, nespēj skaidri uzrādīt šo neatbilstību tādēļ, ka tam neizdodas loģisku un saturisku integrāciju nošķirt no cēloniskas un funkcionālas; tādēļ ka tas neaptver, ka kultūras struktūra un sociālā struktūra nevis vienkārši reaģē viena uz otru, bet gan mainās neatkarīgi viena no otras, kaut arī savstarpēji tās tomēr ir atkarīgas viena no otras. Skaidrs, ka to, kas ir sociālo pārmaiņu dzinējspēki, var izteikt tikai dinamiskāka funkcionālistu teorija, tāda teorija, kas ņemtu vērā to, ka cilvēku vajadzība dzīvot pasaulē, kurai viņi var piedēvēt kādu nozīmīgumu, kuras būtību viņi izjūtu kā apjēdzamu, bieži vien stipri atšķiras no reizē izjustās vajadzības uzturēt sociālā organisma darbību. Izplūdušais jēdziens par kultūru kā «iemācītu uzvedību», statists skatījums uz sociālo struktūru kā uz līdzsvarotu mijiedarbību modeli un izteikts vai noklusēts pieņēmums, ka kultūra un sociālā struktūra noteikti (ja neskaita «dezorganizētus stāvokļus») kaut kā atspoguļojot viena otru, bet ne vairāk, laikam gan ir pārāk primitīvs jēdzieniskais aparāts, lai to izmantotu, risinot tādas problēmas, kādas izraisīja Paidžana skumjās, bet pamācīgās bēres.

7. nodaļa. «IEKŠĒJĀ KONVERSIJA» MŪSDIENU BALI SALĀ

Katrai rasei ir sava krāmu skapis ar maģiskiem ticējumiem un paņēmieniem, un daudzas tādas atliekas ir pievilcīgas un skaistas, un tās nodrošina civilizācijas nepārtrauktību. Jācer, ka mūsdienu materialistiskās idejas pilnībā neizdeldēs šīs paliekas un nenoplicinās malajiešu kultūru.

(Ričards Vinstets, *Malajiešu maģis*)

Pēdējā laikā daudz runā par politisku un ekonomisku modernizāciju jaunajās Āzijas un Āfrikas valstīs, taču maz par reliģisku modernizāciju. Ja reliģiju tomēr piemin, tad vai nu kā sastingušu un arhaisku šķērslī, kas stāv ceļā progresam, vai arī kā no visām pusēm aplenktu konservatīvu spēku, kas glabā straujo pārmaiņu postīgā spēka apdraudētās, dārgās kultūras vērtības. Maz uzmanības pievērsts reliģiskai attīstībai pašai, rituālu un ticējumu sistēmu pārtapšanas likumsakarībām sabiedrībās, kurās notiek plaša sociālā revolūcija. Labākā gadījumā parādās pētījumi par to, kāda nozīme iesakņotām reliģiskām saistībām un identifikācijām ir politiskos un ekonomiskos procesos, bet skatījums uz Āzijas un Āfrikas reliģijām vispār ir divaini statisks. Paredz, ka tās piedzīvos vai nu uzplaukumu, vai norietu, bet nevis to, ka tās varētu mainīties.

Ja pievēršas Bali salai, zemei, kas varbūt ir bagātākais Dienvidaustrumāzijas «krāmu skapis», pilns ar pievilcīgiem un skaistiem maģiskiem ticējumiem un paražām, tad gandrīz vai vienmēr parādās šī pieeja, un dilemma starp dņonkhotisku kultūras kolekcionēšanu vai arī neauglīgu kultūras materiālismu – tādejādi šķiet jo sevišķi nežēlīga. Šajā rakstā gribu paust domu, ka šī dilemma gandrīz noteikti ir maldīga, ka iespējama baliešu civilizācijas nepārtrauktība, lai gan tās reliģiskās dzīves fundamentālā iedaba var pilnīgi pārtapt. Vēl gribu norādīt uz dažām

niecīgām, neskaidrām zīmēm, kas norāda, ka tāda pārveide patiesībā ir jau sākusies.

JĒDZIENS PAR RELIĢISKU RACIONALIZĀCIJU

Izcilajā, salīdzināmai reliģijpētniecībai veltītajā darbā vācu sociologs Makss Vēbers pasaules vēsturē nošķīris divus pretējus reliģiju ideāltipus, «tradicionālo» un «racionalizēto», un šis nošķirums, kaut arī pārlieku vispārināts un nepilnīgi formulēts, tomēr noder par sākumpunktu diskusijai par patiesi reliģiskām pārmaiņām.¹⁵⁰

Šā pretmeta ass ir atšķirības reliģisku jēdzienu un sociālu formu attiecībās. Tradicionāli reliģiski nojēgumi (Vēbers tos sauc arī par maģiskiem nojēgumiem) iesakņotās sociālās paražas ietver stingos stereotipus. Tā kā tie ir ļoti cieši – gandrīz vai pa punktiem – savijušies ar sekulāro tradīciju, tie ievēl «visas cilvēka darbības nozares (..) simboliskas maģijas aplī» un tādējādi nodrošina to, ka ikdienas straume turpina rāmo plūdumu pa noteiktu un skaidri iezīmētu gultni.¹⁵¹ Racionalizēti jēdzieni tomēr nav tik cieši savijušies ar konkrētām ikdienas dzīves detaļām. Tie pastāv «atsevišķi no tām», «pār tām», «ārpus tām», un tajos iemiesotās rituālu un ticējumu sistēmu attiecības ar sekulāro sabiedrību nav visintīmas un neizpētītas, bet gan distancētas un problemātiskas. Racionalizētām reliģijām – tik, cik tās ir racionalizētas, – piemīt pašapziņa un dzīvesgudrība. Tādu reliģiju atieksme pret laicīgo dzīvi var būt dažāda, sākot no rezignētas tās pieņemšanas kā izsmalcinātajā konfucismā un līdz uzmācīgai kundzībai pār to asķētiskā protestantismā; bet šī atieksme nekad nav vientiesīga.¹⁵²

Līdzās šai atšķirībai attiecībās starp reliģijas jomu un laicīgo jomu pastāv arī kāda atšķirība pašas reliģiskās jomas struktūrā. Tradicionālās reliģijas veido liels skaits ļoti konkrēti definētu un visai brīvi izkārtotu sakrālu

¹⁵⁰ Vēbera galvenie teorētiskie spriedumi par reliģiju ietverti darba *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1925) nodaļā (S. 225–356), bet par to, kā viņš pats izmanto savu pieeju, var izlasīt viņa *Religionsoziologie* tulkojumos angļu valodā: *The Religion of China* (Glencoe, Ill., 1958), *Ancient Judaism* (Glencoe, Ill., 1952), *The Religion of India* (Glencoe, Ill., 1958) un *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York, 1958). Labākie Vēbera darbu izvērtējumi angļu valodā ir grāmatas: T. Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill., 1949) un R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New York, 1960).

¹⁵¹ Citēts grāmatā: Parsons, *Social Action*, p. 566.

¹⁵² Weber, *Religion of China*, pp. 226–249.

lielumu, juceklīgs detaļām pārblīvētu rituālu aktu un spilgtu animisku tēlu krājums, un šie tēli spēj iesaistīties gandrīz visos reālos notikumos – neatkarīgi, pa daļām, tieši. Tādas sistēmas (jo šie rituālie akti un tēli, kaut gan formas ziņā neregulāri, ir sistēmas) citu pēc cita sastop reliģijas mūžīgos jautājumus, ko Vēbers dēvē par «jēgas jautājumiem» – par ļaunumu, ciešanām, vilšanos, cerību sabrukumu un līdzīgām lietām. Tās tādus jautājumus risina katrā izdevīgā brīdī – kad tie rodas konkrētu notikumu sakarā – sakarā ar ikkatru nāves gadījumu, ikkatru neražu, ikkatru dabisku vai sociālu negadījumu – un izmanto kādu simboliski piemērotu ieroci no mitoloģijas un maģijas pārpilnā arsenāla. (Tāda pati stratēģija atklājas, ja pievēršas citām reliģiskām darbībām, kuru nolūks nav tik daudz pasargāt no kaut kā, cik cildināt cilvēku cilts turpināšanos, labklājību un solidaritāti). Tā kā tradicionālo reliģiju pieeja fundamentālām garīgām problēmām ir ļoti konkrēta un katrā gadījumā citāda, tāda ir arī to forma.

Racionalizētās reliģijas savukārt ir abstraktākas, iekšējās loģikas ziņā saskanīgākas un vispārīgākos vārdos izteiktas. Jautājumi par jēgu, kas tradicionālās sistēmās pausti vien netieši un fragmentāri, tajās gūst plašus formulējumus un raisa sapratni. Tās apjēdz kā universālas un būtiskas pašas cilvēku eksistences īpašības, nevis kā konkrētu notikumu obligāti aspektus. Jautājums vairs nav tikai par to – aizņemoties klasisko piemēru no britu antropologa Evansa Pritcharda: «Kādēļ klēts sabruka pār manu brāli, nevis pār kāda cita brāli?», bet gan drīzāk: «Kādēļ labi laudis mirst jauni, bet ļaunie plaukst un zēl?»¹⁵³ Vai, lai izvairītos no kristīgās teodicejas pieņēmumiem – tas vis nav: «Kā man atklāt, kurš ir vērsies pret manu brāli ar burvestiem un tādējādi licis klētij uzgāzties viņam?» – bet: «Kā gan uzzināt patiesību?» Nevis: «Kādas darbības man jāveic, lai atriebtos burvim?» – bet gan: «Kā var attaisnot ļaundaru sodīšanu?» Šaurākie konkrētie jautājumi, protams, saglabājas, taču tos ietver plašākos jautājumos un tādējādi uzvedina uz dziļākām domām. Savukārt, izvirzot plašākos jautājumus absolūtā un vispārējā formā, rodas arī vajadzība uz tiem atbildēt tikpat radikāli, universāli un būtiski.

Vēbers rakstīja, ka tā sauktās pasaules reliģijas veidojās kā atbildes uz tieši tādas vajadzības saasināšanos. Gan jūdaisms, gan konfūcisms, gan filozofisks brahmanisms, gan grieķu racionālisms – kaut tīri ārēju pazīmju ziņā pēdējais var vispār nešķīst reliģija – radās no bezgaldaudziem vietējiem kultiem, tautā izplatītiem mītiem un īpašiem ar tiem saistītiem

¹⁵³ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1932).

ticējumiem, kas šajās sabiedrībās atsevišķu nozīmīgu grupu acīs sāka zaudēt spēku.¹⁵⁴ Šāda izjūta – lielākoties tā raksturo reliģiozus intelektuāļus – ka tradicionālais rituālu un ticējumu kopojums vairs neder, kā arī ar jēgu saistīto jautājumu apzināšanās un skaidrs formulējums, šķiet, vienmēr izrietējis no daudz plašāka pārrāvuma tradicionālās dzīves modeli. Nav jākavējas pie sikumiem šādos pārrāvumos (vai sikumiem tādos pārrāvumos, starp kuriem vēlāk radās pasaules reliģijas kā šo pirmo četru reliģiju pēcteces). Svarīgi ir tas, ka reliģisko racionalizāciju, šķiet, it visur iekustinājis dziļš sabiedriskās iekārtas pamatu satricinājums.

Iekustinājis, bet ne noteicis. Jo, nemaz jau nerunānot par to, ka dziļa sociāla krīze ne vienmēr izraisa arī dziļu reliģisku jaunradi (vai kādu jaunradi vispār), gadījumos, kad tāda jaunrade izpaudusies, tās virzieni bijuši visdažādākie. Vēbera vērienīgais salīdzinājums, ar ko viņš aptvēra Ķīnas, Indijas, Izraēlas un rietumu reliģiju, balstījās uz priekšstatu, ka tās ir dažādi racionalizācijas virzieni, atšķirīgas izvēles no galīga variantu skaita, kādos iespējama attālināšanās no maģiska realisma. Kopīgs šīm dažādajām sistēmām nebija vis īpašais to paustās vēsts saturs, kas, kļūdamas vērienīgāks, konkrētībā padziļinājās, bet gan to formālais modelis, vispārēja izteiksmes forma. Tāpat kā lēcā fokusējas jo daudzi izkļiedēti stari, tā visās racionalizētās reliģijās kodolīgā (kaut gan ne vienmēr monoteiskā) nojēgumā par dievišķo sakopota un koncentrēta svētuma izjūta, kas agrāk bija nemanāmāka, izkaisīta bezgaldaudzos koku garos un dārzkopju buramvārdos. Pasaule, atkarotot slavenos Vēbera vārdus, tika atburta: svētumu vairs nevarēja rast ikdienas dzīvē: jumta spārēs, kapulaukos un krustcelēs – savā ziņā tas pārvietojās uz citu valstību, kur mājāja Jahve, Logoss, Dao vai Brahmans.¹⁵⁵

Var teikt, līdztekus tam, ka ārkārtīgi pieaudzis attālums starp cilvēkiem un svētā jomu, radās vajadzība saistību starp tiem uzturēt krietni mērķtiecīgāk un kritiskāk. Tā kā dievišķo vairs nevar nojaust *en passant** bezgaldaudzos konkrētos, gandrīz refleksīvos rituālos žestos, kas stratēģiski izmērāti pa visu mūža ciklu, rodas vajadzība nodibināt ar to vispārējākas un plašākas attiecības – ja vien cilvēkam nav lemts vispār atteikties no jēkādām rūpēm par to. Vēbers redzēja divus galvenos paņēmienus, kā

¹⁵⁴ Pārskats par to, kā Vēbers analizējis statusa grupu lomu reliģiskās pārmaiņās, rodams grāmatā: Bendix, *Max Weber*, 103–111. Manis paša rakstītajā te un citviet šajā pārskatā daudz esmu aizguvis no Roberta Bellas (*Bellah*) npublicētā raksta «Reliģija kultūras diferenciacijā» («Religion in the Process of Cultural Differentiation»); skat. arī viņa *Tokugawa Religion* (Glencoe, Ill., 1957).

¹⁵⁵ Bellah, «Differentiation».

to īstenot. Pirmais bija veidot apzināti sistematizētu, formālu, tiesisku un morālu kodeksu, kas sastāv no ētiskām pavēlēm, ko cilvēki uztver kā dievišķā dotas – ar praviešu, svēto rakstu, brīnumainu norādījumu un līdzīgu lietu un parādību starpniecību. Otrais paņēmieni paredzēja tiešu, individuāli pārdzīvotu saskarsmi ar dievišķo – mistikā, intuīcijā, estētiskā vērojuma utt., bieži vien palīgā ņemot daždažādas smalki izkoptas garīgas un intelektuālas disciplīnas kā joga. Pirmā pieeja, protams, ir tipiska Tuviem Austrumiem, kaut gan ne tikai tiem; otrā – Austrumāzijai, bet arī ne tai vien. Vai nu šīs abas iespējas ir vienīgās (kas nešķiet visai ticami), vai ne, abas aizpilda vai vismaz mēģina – pašapzinīgi, sistemātiski, klaji sakarīgā formā – aizpildīt milzīgo plaisu, kas šķir profāno no sakrālā. Cilvēkos, kuri ir uzticīgi šīm iespējām, tās saglabā izjūtu, ka starp viņiem un dievišķo, kas attālinājies, pastāv jēgpilna saikne.

Tāpat kā tas ir ar visiem citiem Vēbera polārajiem pretstatiem, arī pretstats starp tradicionālo un racionālo (kura pretmets nav vis iracionālais, bet gan neracionalizētais) realitātē tomēr ir tikpat izplūdis, cik asi tas iezīmēts teorijā. Konkrētāk runājot, nevajag pieņemt, ka rakstnepratēju tautu reliģijās vispār nebūtu racionalizētu elementu un ka rakstpratēju tautu reliģijas būtu pilnībā racionalizētas. Tā sauktās pirmatnējās reliģijās var atrast krietni daudz paškritikas, savukārt tradicionālā tautas reliģiozitāte ir ļoti noturīga sabiedrībās, kurās reliģiska domāšana sasniegusi augstākos filozofiskas izsmalcinātības līmeņus.¹⁵⁶ Tomēr, ja šādi salīdzina, tad diez vai rodas šaubas par to, ka pasaules reliģijās pastāvētu lielāks jēdzienisks vispārīnājums, ciešāka formas integrācija un skaidrāka doktrīnu izjūta nekā «mazajās reliģijās» – klanu, cilšu, ciematu vai tautu reliģijās. Reliģiskā racionalizācija nav process, kas prasa visu vai neko, tā nav neatgriezeniska vai nenovēršama, toties empīriski tā ir realitāte.

TRADICIONĀLĀ BALIEŠU RELIĢIJA

Tā kā balieši lielākoties ir hinduisti, varētu domāt, ka vismaz krietna daļa viņu reliģiskās dzīves būs samērā augstu racionalizēta, ka «pāri pierastajai tautas reliģiozitātes straumei» pastāvēs attīstīta ētiskas vai mistiskas

¹⁵⁶ Par racionalizētiem elementiem «primitīvās» reliģijās skat.: P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957). Par tautas reliģiju attīstītās civilizācijās: Bendix, *Weber*, 112–116.

teoloģijas sistēma. Tomēr tā nav. Par spīti tam, ka virkne pārlietu intelektualizētu baliešu reliģijas aprakstu apgalvo pretējo, tā pat priesteru vidū ir konkrēta, orientēta uz darbību, pilnībā savijusies ar ikdienas dzīves sīkumiem, to maz skārusi filozofiska izsmalcinātība vai vispārīgi, klasiskam brahmanismam vai no tā izaugušajam budismam raksturīgi jautājumi.¹⁵⁷ Tās nostāja jautājumos par jēgu paliek vien aplinkus izteikta, ierobežota un segmentāra. Pasaule vēl joprojām ir burvības varā, un (ja uz brīdi neievērotus atstāj dažus jaunākus strāvojumus) sarežģītais maģiskā realisma tīkls palicis gandrīz pilnīgi neskarts, vien šur tur to ieplēsušas atsevišķu cilvēku šaubas un pārspriedumi.

Strīdīgs ir jautājums par to, cik tāl šādu attīstītas doktrīnas trūkumu var izskaidrot ar autohtono (proti, pirmshinduisma) elementu noturību, ar Bali samērā lielo izolāciju no apkārtējās pasaules, kas sākās ap piecpadsmi gadsimtu, un šās zemes kultūras provincializāciju, ko šī izolācija radījusi, un cik tāl – ar tradicionālo formu neparasto noturīgumu baliešu sociālā struktūrā. Javā, kas visu laiku bijusi pakļauta ārēju ietekmju spiedienam un kur tradicionālā sociālā struktūra lielākoties zaudējusi elastību, ir attīstījusies ne tikai viena, bet pat vairākas samērā augsti racionalizētas ticības un pielūgsmes sistēmas, un tas ļāvis apzināties reliģiju daudzveidību, konfliktu un sarežģītību, ko Bali vēl joprojām tikpat kā neapzinās.¹⁵⁸ Tātad, ja ierodas Bali pēc tam, kad kādu laiku nostrādāts Javā – kā bija ar mani – turpat vai pirmā mirklī pārsteidz tas, ka tikpat kā nav šaubu un dogmatisma, bet valda metafiziska bezrūpība. Turklāt – ceremoniālās darbības notiek apbrīnojami plašā apjomā. Balieši, kas visu laiku pin sarežģītas palmu lapu vijas, ko ziedot, gatavo visos sīkumos pārdomātas rituālas maltītes, izgrezno dažnedažādus tempļus, soļo milzīgās procesijās un pēkšņi krīt transā, šķiet, ir tik ļoti aizņemti ar reliģijas piekopšanu, ka viņiem neatliek laika par to daudz domāt (vai uztraukties).

Tomēr teikt, ka baliešu reliģija nav sistemātiski sakārtota, nenozīmē apgalvot, ka tajā vispār nebūtu nekādas kārtības. To gan caurvij konsekvēnts, ļoti viegli pamanāms, no citiem atšķirīgs tonis (itin kā centīgs teatrālisms, kādu acu priekšā uzburt spētu vien pamatīgs apraksts), gan arī elementi, kas to aptver, izkārtājušies vairākos diezgan skaidros rituālos

¹⁵⁷ Cik neobjektīvi vēstīts par vienu mazu izņēmumu tajā, redzams no īsa apraksta par kāda priesteru intelektuālo apmācību rakstā: V. E. Korn, «The Consecration of a Priest» // J. L. Swellengrebel et al., *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual* (The Hague and Bandung, 1960), pp. 133–153.

¹⁵⁸ Par Javas salu skat. grāmatu: C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).

kompleksos, kuri savukārt liecina par noteiktu pieeju īpatni reliģiskām problēmām, pieeju, kas gan nav izteikta tieši, tomēr tādēļ nav mazāk saprātīga. Šo rituālu kompleksu vidū vislielākā nozīme, šķiet, ir trijiem: 1) tempļu sistēmai; 2) sociālas nevienlīdzības sakralizācijai; un 3) nāves un raganu kultam. Tā kā tiem atbilstīgās etnogrāfiskās detaļas literatūrā viegli atrodamas, pietiks, ja vien aptuveni tos še ieskicēšu.¹⁵⁹

1. *Tempļu sistēma* ir tipisks piemērs tam, cik pamatīgi dažādas tradicionālas reliģijas līnijas caurauž sociālo struktūru, kurā pašas atrodas. Lai gan visi tempļi – vārda tiešā nozīmē tādu ir tūkstošiem – celti pēc samērā līdzīga plāna ar vaļēju pagalmu, katrs no tiem ir pilnībā veltīts kādai diezgan īpatnai norisei vai lietai: nāvei, apkaimes patriotismam, radnieku grupu solidaritātei, zemes auglībai, kastas lepnumam, politiskai lojalitātei vai līdzīgām lietām. Katram balietim ir saistības pret diviem trim vai veselu duci šādu tempļu; un, tā kā katra tempļa draudze sastāv no ģimenēm, kas vai nu izmanto vienu kapsētu vai dzīvo kaimiņos, vai kopj vienus un tos pašus laukus, vai arī ir vienotas citām saiknēm, dalība šādās draudzēs un ar to saistītie smagie rituālie pienākumi visai tieši balsta sociālās attiecības, kuras veido baliešu ikdienas dzīvi.

Ar dažādajiem tempļiem saistītajām reliģiskām formām – tāpat kā arhitektūrai, kas lielos vilcienos atkārtojas visos tempļos – ir gandrīz tikai un vienīgi ceremoniāla iedaba. Interese par mācību vai notikumu vispārīnātu skaidrojumu ir minimāla, lai neteiktu, ka tās nav nemaz. Uzsver ortopraksi, nevis ortodoksiju – būtisks ir tas, lai rituāli visos sikumos būtu pareizi un istā vietā. Ja tā nebūs, kāds draudzes loceklis, pašam negribot, kritīs transā un tādējādi kļūs par dievu izvēlētu vēstnesi, un ne par ko nenāks pie samaņas, iekams kļūda nebūs izlabota, un to viņš dariš zināmu, nesakarīgi runādams. Jēdzieniskā puse tomēr ir daudz nesvarīgāka: dievlūdžēji parasti pat nezina, kādi dievi mīt tempļos, viņi neizrāda interesi par bagātīgo simboliku, un viņiem ir vienalga, kam tic vai netic citi. Ticēt faktiski var, kam vien grib, arī tam, ka visa tā būšana ir stipri vien garlaicīga, un to pat var teikt citiem, taču, ja paliks neizpildīti rituālie pienākumi, par ko cilvēks ir atbildīgs, viņu pilnībā izstums, turklāt ne tikai no tempļa draudzes, bet no sabiedrības vispār.

Pat ceremoniju izpilde izskatās savādi ārišķīga. Galvenā no tām notiek katra tempļa «dzimšanas dienā», ik pēc 210 dienām: šai laikā dievi nokāpj

¹⁵⁹ Vispārējs apskats atrodams grāmatā: M. Covarrubias, *Island of Bali* (New York, 1956).

no mājvietas, kas atrodas pašā salas vidū lielā vulkāna virsotnē, iemiesojas savos skulpturālos atveidos, kas stāv templī uz altāra, paliek tur trīs dienas un tad dodas prom. Dievu ierašanās dienā draudze rīko liksmu parādes gājieni, lai viņus ar mūziku un dejām sagaidītu pie ciemata robežas un pavadītu uz templi, kur viņus uzņem kā viesus; arī dienā, kad dievi dodas projām, viņus pavada līdzīga, kaut gan mazāk liksmā, atturīgāka procesija. Rituāla lielāko daļu – kas iekrīt starp pirmo un pēdējo dienu – turklāt izpilda tempļa priesteris viens pats, draudzes galvenais pienākums ir gatavot ārkārtīgi sarežģītus ziedojumus un nogādāt tos templī. Pirmā dienā notiek svarīgs kolektīvs rituāls, kurā draudzes locekļus aplaka ar svēto ūdeni, un viņi izrāda dieviem godbijību ar klasiskiem hinduistu žestiem – liekot plaukstas pie pieres. Pat šajā šķietami sakramentālā ceremonijā jāpiedalās tikai vienam saimes pārstāvim, un parasti uz to sūta sievieti vai pusaudzi, turpretī uz vīriešiem tas parasti neattiecas – viņiem pietiek ar to, ka dažas apvārdota ūdens lāses uzpil kādam viņu ģimenes pārstāvim.

2. *Sociālas nevienlīdzības sakralizācija* koncentrējas, no vienas puses, ap brahmaņu priesteriem un, no otras, ap milzīgām ceremonijām, ko pārākuma paušanai un apliecināšanai rīko dučos skaitāmie Bali karaļi, prinči un maznozīmīgāki dižcilti. Sociālas nevienlīdzības, kārtas simbolizēšana Bali salā arvien noderejusi par sakabi, kam jāsaturs kopā politiska organizācija, kas augstāka par ciemata līmeni. Sākot no pašām agrinākām pakāpēm, primārie valsts izveides virzītājspēki ir bijuši vairāk saistīti ar dažādiem sabiedrības slāņiem, nevis ar politiku, vairāk pauduši sacensību par statusu, nevis par pārvaldes mākslu. Būtiskākais Bali valsts iekārtas izveides dzinējspēks nav vis bijis tiekties pēc augstākas efektivitātes administratīvā, finanšu vai pat militārā jomā, bet gan ceremoniāli stipri uzsvērt smalki graduētās sociālā stāvokļa atšķirības. Valdības autoritāti – kā kaut ko otršķirīgu un visai apdraudētu – balstīja uz sociālo slāņu atšķirībām prestiža ziņā; savukārt reālie politiskās kontroles mehānismi, ar kuru starpniecību autoritārā oligarhija īstenoja varu, bija daudz mazāk izstrādāti nekā valsts rituāls, galma māksla un patriciešu etiķete – mehānismi, ar kuru starpniecību tradicionālā kultūras elite demonstrēja garīgo pārākumu.

Tādējādi tur, kur templi pirmām kārtām saistās ar egalitārām ciematu grupām – to organizācijas kodolā laikam ir struktūras pamatprincips, kas paredz to, ka tempļa kopsakarībās sociālās atšķirības starp draudzes locekļiem nav svarīgas – priesteru kārta un iespaidīgās augstākās kastas ceremonijas tiklab augstdzimušos, kā zemniekus iesaista klaji asimetriskās attiecībās.

Lai gan ikvienam brahmaņu kastās vīrietim ir iespēja kļūt par priesteri, vien daži sāk garo apmācības un šķīstīšanās posmu, kas ir priekšnoteikums tam, lai reāli varētu veikt priesteru uzdevumu.¹⁶⁰ Kaut arī priesteriem nav savas organizācijas un katrs darbojas atsevišķi, visu priesteru kārtu daudzējādā ziņā pielīdzina dižcilšiem. Par valdniekiem un priesteriem saka, ka viņi «stāv plecu pie pleca kā īsteni brāļi». Ja vienu nebūtu, otri kristu – pirmie tādēļ, ka viņiem trūkst harizmātisku spēju, otri tādēļ, ka paliktu bez bruņotas aizsardzības. Vēl joprojām katra dižcilšu dzimta ir simbiotiski saistīta ar konkrētu priesteru dzimtu, ko uzskata par savu garīgo partneri, un pirmskoloniālajā posmā karaļu galmos pulcējās galvenokārt priesteri, turklāt nevienu priesteri nevarēja iesvētīt bez vietējā valdnieka atļaujas, un tikai priesteris varēja likumīgi iecelt amatā valdnieku.

Katram priesterim ir vairāki izpalīgi no vienkāršiem laudim jeb zemākām kastām, ko viņa dzimtai reiz piesūķīrusi kāda dižcilšu dzimta un ko vēlāk mantojumā saņēmušas nākamās paaudzes. Teritoriālā ziņā šie sekotāji ir stipri vien, lai neteiktu – pilnīgi uz labu laimi – izsēti zināmā teritorijā, teiksim, trīs vienā ciematā, četri otrā, vēl daži – trešajā un tamlīdzīgi – šāda izkārtojuma iemesls acimredzot ir tas, ka augstmaņi gribējuši, lai priesteru kārta paliktu politiski vāja. Piemēram, katrā konkrētā ciematā viens kaimiņš būs atkarīgs no viena priesteru, bet otrs – no otra, ciktāl tas attiecas uz reliģiskām vajadzībām: nozīmīgākā vajadzība ir svētā ūdens iegūšana, elements, kas būtisks ne tikai tempļa ceremonijām, bet faktiski visiem svarīgiem rituāliem. Vienīgi brahmaņu priesteris var tieši vērsties pie dieviem, lai svētītu ūdeni, jo tikai viņam – askētiskā dzīvesveida un kastās tīrības dēļ – piemīt garīgā izturība, lai droši varētu stāties sakaros ar šai norisē iesaistīto milzīgo maģisko spēku. Priesteri tāpat ir drīzāk profesionāli burvji, nevis īsti priesteri: viņi nedz kalpo dievišķajam, nedz to izskaidro, bet gan liek to lietā ar vāji izprastiem sanskrita dziedājumiem un daiļi stilizētiem sakrāliem žestiem.

Konkrēta priesteru sekotāji sauc viņu par savu *siwa**, tāpat kā dievu, kas priesteri viņa veiktā rituālā apsēž transa brīžos, un viņš savukārt tos sauc par saviem *sisija*, ko aptuveni var tulkot kā «klienti», un tādējādi hierarhiskā sociālā diferenciācija augstākās un zemākās kastās asimilējas garīgā pretstatā starp priesteriem un parastiem cilvēkiem. Cits līdzeklis, ar ko reliģiski paust un stiprināt piederību kādai kārtai, ir milzīgi vērienīgas

¹⁶⁰ Lai varētu iesvētīt priesteri, viņam parasti jābūt precētam ar sievieti no brahmaņu kastās, un pēc viņa nāves sieva var izpildīt viņa uzdevumu kā piltiesīga priestere.

dižcilšu ceremonijas, kas notiek, lai uzsvērtu dziļas sociālas nevienlīdzības legitimitāti, un šajās ceremonijās izmanto drīzāk politiskas, nevis rituālas patronāžas attiecības – klausas. Svarīgs tajās nav vis ceremoniālās darbības saturs, bet gan tas, ka kāds vispār spēj mobilizēt cilvēkus, lai liktu tapt tādai iespaidīgai izrādei.

Parasti šīs ceremonijas notiek ap kādu notikumu mūža ciklā (zobu vīlēšanu, kremāciju), un tās prasa daudz jo daudz pavalstnieku, padoto utt. kopīgus pūliņus visai ilgu laiku, tādēļ tās uzskatāmas tiklab par politiskas lojalitātes un integrācijas simbolu, kā arī par pašu to būtību. Pirmskoloniālā posmā tādu milzīgu izrāžu sagatavošana un iestudēšana, šķiet, prasīja vairāk laika un enerģijas nekā visi citi valsts pasākumi kopā, ieskaitot arī karus, tāpēc vienā ziņā var teikt, ka drīzāk politiskā sistēma eksistēja, lai atbalstītu rituālo sistēmu, nevis otrādi. Par spīti koloniālismam, okupācijai, karam un neatkarības iegūšanai šis modelis daudzējādā ziņā vēl joprojām pastāv – augstdzimušie, Koras Dibuā (*Cora Du Bois*) vārdiem runājot, joprojām ir «zemnieku kārtas diženuma simboliska izpausme,» un zemnieki vēl arvien ir spēks, kas uztur pie dzīvības augstdzimušo godkāri.¹⁶¹

3. *Nāves un raganu kulta* ir baliešu reliģijas «tumsā puse», un, lai gan tas iespējams bezmaz katrā ikdienas dzīves stūrīti un piešķir raizpilnu toni citādā ziņā vienmērīgajam eksistences ritumam, šis kulta vistiesāk un vispilntrāk izpaužas ekstātiskā rituālā cīņā starp diviem neparastiem mitoloģiskiem tēliem – Rangdu un Barongu. Ar vareno Rangdas – briesmonīgas raganu karalienes, vecumvecas atraitnes, izbijušas prostitūtas, bērnedājas tēlu – kas iemieso nāves dievieti un, ja taisnība Mārgaretai Mīdai, simboliski ataino cietsirdīgu māti, balieši ir piešķirušī veidolu absolūtam ļaunumam.¹⁶² Barongu, tādu labdabīgu un drusku smieklīgu dievību, kas paskata un darbošanās ziņā atgādina neveikla lāča, muļķīgas lelles un dižmanīga ķīniešu pūķa jaukteni, attēlo gluži kā parodiju par cilvēku spēku un vājumu. Šī iemesla dēļ, par spīti maģiskai konkrētībai, attiecīgs nozīmes plašums ir tam, ka muļķīgajām abu dēmonu sadursmēm – un abus piestrāvo *manai* līdzīgs spēks, ko balieši sauc par *sakti* – dabiski ir neizšķirts iznākums.

Rangdas un Baronga cīņas uzvedums parasti, bet ne vienmēr, notiek nāves tempļa «dzimšanas dienas» ceremonijā. Viens ciemata vīrietis,

¹⁶¹ C. Du Bois, *Social Forces in Southeast Asia* (Cambridge, Mass., 1959), p. 31.

¹⁶² G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (New York, 1942).

uzlcis niknu masku un tērpies baismīgā ģērbā, izpilda Rangdas deju; divi citi, izvietojusies viens aiz otra, kā parasti vodevilās tēlo zirgu, deju elegantā Baronga deju. Gan ragana, gan pūķis nonāk transā un viens otram piesardzīgi tuvojas no pretējām tempļa pagalma pusēm, kamēr visapkārt skan lāsti, draudi un aug sasprindzinājums. Sākumā Barongs cīnās viens pats, bet drīz vien dažs labs skatītājs sāk bez paša ziņas krist transā, tver krisu jeb dunci un steidz viņam palīgā. Rangda tuvojas Barongam un viņa palīgiem, vicinādama burvju drānu. Viņa ir derdzīga un iedves šausmas, un, lai gan cilvēki pret Rangdu izjūt briesmīgu niknumu un grib viņu nogalēt, tie no viņas atsprāgst. Baronga *sakti* aizkavēta, uz brīdi novērsusies, Rangda pēkšņi kļūst neatvairāmi pievilcīga (tā vismaz man ir teikuši vēstītāji), un cilvēki kvēli tuvojas tai no aizmugures, reizumis pat mēģina uzlekt viņai mugurā; taču, kad Rangda pagriež galvu un pieskaras viņiem ar drāniņu, tie bezpalīdzīgi nonāk komā. Galu galā Rangda pamet skatuvi, tiesa, nesakauta, bet vismaz savaldīta, un Baronga palīgi, izmisīgi un vilušies, sāk mežonīgi plosīties, izgāzt dusmas paši uz sevi, vērst krisus pret savām krūtīm (gan neko sev nenodaridami, jo ir transā), izmisīgi svaidās apkārt, rīdami dzīvus cāļus un tamlīdzīgi. Sākot no ilgā biklo gaidu brīža, pirms parādījusies Rangda, un beidzot ar beigu skatu – tukšas vardarbības un degradācijas orgiju, visu izrādi valda ārkārtīgi nepatīkama noskaņa, it kā kuru katru brīdi tā varētu vērsties nevaldāmā panikā un mežonīgā iznīcināšanā. Skaidrs, ka tas nekad nenotiek, taču pat nomaļus vērotājus pilnīgi pārņem nedrošības raisītā trauksmes izjūta, jo arvien mazāk paliek to, kas mēģina stāvokli kaut mazliet kontrolēt. Diez vai vēl iespaidīgākā dramatiskā formā var parādīt naža asmenim līdzīgo šķautni, kas šķir saprātu no neaprāta, Erotu no Tanata vai dievišķo no dēmoniskā.

BALIEŠU RELIĢIJAS RACIONALIZĀCIJA

Ja neņem vērā dažas dīvainības, tādas kā bahāisms vai mormonisms, kam gan nav bijis dziļu seku (un atstājot neaplūkotas tā sauktās politiskās reliģijas kā komunisms un fašisms – jo tās nevar vērtēt viennozīmīgi), kopš Muhammeda laikiem nav radusies neviena jauna racionalizēta pasaules reliģija. Tādējādi gandrīz visas pasaules cilšu un zemkopju tautas, kas pa šo laiku vairāk vai mazāk izkūņojušās no tradicionāliem

ticējumiem, to darijušas, pievērsdamās kādai no lielajām misionāru reliģijām – kristietībai, islāmam vai budismam. Tomēr šķiet, ka Bali tam tā nav bijis lemts notikt. Kristiešu misionāriem šajā salā nekad nav bijuši lieli panākumi un, tā kā viņi ir dabiskā kārtā saistīti ar neslavā kritušo koloniālo režīmu, tagad viņu izredzes šķiet mazākas kā jekad agrāk. Nav arī īpaši ticams, ka balieši vairumā kļūs par musulmaņiem – par spīti tam, ka Indonēzija visumā ir islāmiski orientēta. Baliešos kā tautā dzīvo spēcīga apziņa, ka viņi ir hinduisma saliņa musulmaņu jūrā, un paši ir bezgala lepni par to. Kļūt par kristietiem vai par musulmaņiem viņu acīs būtu tas pats kas nebūt vairs balietim, un tik tiešām pat iecietīgākie un izglītotākie uzskata, ka, pārgājuši citā ticībā, cilvēki novēršas ne tikai no baliešu reliģijas, bet arī no Bali un varbūt pat no saprāta. Turpmākās reliģiskās norises šai salā ietekmēt var gan kristietība, gan islāms, bet tiem nav tikpat kā nekādu izredžu kontrolēt notikumu gaitu.¹⁶³

Visas zīmes tomēr liecina, ka ļoti drīz baliešiem būs jāpiedzīvo dziļš sabiedriskās iekārtas pamatu satricinājumu – ja vien tas nav jau sācies. Izveidojoties unitārai republikai, par kuras sastāvdaļu kļuvusi Bali, šai salā ienākusi mūsdienīga izglītība, mūsdienīgas pārvaldes formas un mūsdienīga politiska apziņa. Sakari, krasi uzlabojoties, sekmējuši to, ka aug zināšanas un interese par pārējo pasauli, kā arī kontakti ar to, un parādās jauni kritēriji, ar ko vērtēt gan savu, gan svešu kultūru. Nepielūdzamas iekšējas pārvērtības – paātrināta urbanizācija, iedzīvotāju blīvuma pieaugums un līdzīgas norises – nosaka to, ka arvien grūtāk kļūst nemainītas uzturēt sociālās organizācijas tradicionālās sistēmas. Tas, kas pēc 5. gadsimta pr. Kr. notika Grieķijā vai Ķīnā, proti, pasaules atburšana, šķiet, divdesmitā gadsimta vidū teju teju notiks Bali – pavisam citādās vēsturiskās kopsakarībās un ar pavisam citādu vēsturisku jēgu.

Ja vien notikumi nerisināsies pārāk strauji – un tādu iespēju, protams, arī nevar noliegt – un ļaus baliešiem saglabāt kultūras mantojumu, viņi, ļoti iespējams, «iekšējas konversijas» procesā racionalizēs savu reliģisko sistēmu. Pamatievīrēs, taču itin kritiski vadīdamies pēc Indijas reliģiju parauga, kurām tik ilgi skaitījušies radinieki, bet no kuru mācību gara bijuši gandrīz pilnīgi norobežojušies, balieši, šķiet, nonākuši gandrīz vai līdz

¹⁶³ Līdzīgu spriedumu izteicis kāds misionārs valodnieks. Skat.: J. L. Swellengrebel, Introduction // Swellengrebel et al., *Bali*, pp. 68–76. Tā kā mans raksts tapis, veicot lauka pētījumu, iekams vēl bija parādījies Svellengrebela raksts, tas, ka daļa viņa sniegtā materiāla sakrīt ar manējo, noder par neatkarīgu pierādījumu šē ieskicētā procesa realitātei.

pašapzinīga «balisma» izveidei, kas filozofiskās dimensijās varētu sacensties ar pasaules reliģijām gan izvirzīto jautājumu vispārīguma, gan arī sniegto atbilžu vēriena ziņā.

Vismaz jautājumus uzdod, jo sevišķi jaunatne. To izglīto vai pusizglīto jauniešu vidū, kam ir no astoņpadsmit līdz trīsdesmit gadu un kas veidoja Revolūcijas ideoloģisko avangardu, sāk izpausties, lai arī ne pārāk konsekventas, toties skaidras pazīmes, kas liecina par apzinātu ieinteresētību tādos garīgos tematos, kas vecākajai paaudzei un viņu pašu mazāk aktīviem laikabiedriem joprojām šķiet gandrīz bezjēdzīgi.

Piemēram, kādunakt ciematā, kur biju apmeties, starp astoņiem vai desmit jauniem vīriešiem, kas bija satupuši pagalmā, vāķēdami liķi, izcēlās vērienīga filozofiska diskusija par tādiem tematiem. Arī baliešu bērū ceremonijas – tāpat kā citi še aprakstītie viņu tradicionālās reliģijas aspekti – galvenokārt sastāv no vesela lēruma sīku, rutinētu darbību, un rituāla kņada aplāpē visas domas par dzīves galējiem jautājumiem, uz ko vien var vedināt nāve. Tā kā vajadzīgos rituālus galvenokārt izpildīja gadus vecākie, tad šie jaunie cilvēki, kas tajā iesaistījās minimāli, spontāni sāka dziļdomīgu diskusiju par reliģijas iedabu vispār.

Vispirms viņi pievērsās problēmai, kas vienlīdz neatrisināma bijusi gan reliģioziem cilvēkiem, gan arī reliģijpētniekiem: kā lai zina, kur beidzas laicīga paraža un sākas reliģija – patiesi sakrālais? Vai visi sīkumi šajā sarežģītajā bērū rituālā ir vajadzīgi, lai izrādītu cieņu dieviem, īsteni svētām lietām? Vai arī akli ieradumi un tradīcijas liek izpildīt daudzas pašu cilvēku ieviestas paražas? Ja tā, kā lai atšķir vienu no otra?

Kāds izteica domu, ka darbības, kas noteikti saistās ar cilvēku pulcināšanu, ar viņu savstarpējo saikņu stiprināšanu – piemēram, ja visi ciema iedzīvotāji kopīgi darina liķa nestuves vai ja radnieku grupa aizgājēju iesvaida apbedīšanai un tamlīdzīgi, neesot sakrālas, turpretī tās, kas tieši saistās ar dieviem – ja ģimene godina mirušā garu, ja viņa miesu šķīsta ar svēto ūdeni un tā tālāk – esot reliģiskas vārda tiešā nozīmē. Cits centās pierādīt, ka tie elementi, kas joprojām parādās rituālos un ir sastopami faktiski it visur, no dzimšanas līdz pat nāvei, gan tempļos, gan uzvedumos ar Rangdu (un svētais ūdens šajā ziņā atkal ir labs piemērs), esot reliģiski, turpretī tie, kas parādās vien šad un tad vai saistās tikai ar pāris rituāliem, neesot tādi.

Tad diskusija – kā mēdz notikt ar tādām diskusijām – pievērsās jautājumam, ar ko vispār var izskaidrot reliģijas iedarbīgumu. Kāds virietis, mazliet marksisma iespaidā, ierosināja apspriest sociālo relativismu: kā

maizi ēd, tā dziesmu dziedī. Reliģija esot cilvēku radīta. Cilvēki esot izdomājuši Dievu un tad devuši tam vārdu. Reliģija esot derīga un augstu vērtējama, taču tai neesot pārdabiska iedarbīguma. Kas vienam esot ticība, tas otram mānīticība. Būtībā visu varot atvedināt vienkārši uz parazīm.

Pret to iebilda visi, visus tas bija samulsinājis. Par atbildi ciemata vecākā dēls piedāvāja vienkāršu, neracionālu nostāju ticības lietās. Prāta sniegtie pierādījumi nepavisam neesot svarīgi. Sirdī viņš zinot, ka dievi ir. Ticība esot pirmajā vietā, tikai pēc tam nākot domāšana. Patiesi reliģiozi cilvēki, kāds esot arī viņš pats, vienkārši zinot, ka dievi patiesi sanāk tempļos – viņš izjūtot to klātbūtni. Cits vīrietis, ar lielāku noslieci uz prāta spriedumiem, gandrīz uz līdzenas vietas uzbūvēja sarežģītu alegorisku simbolu skaidrojumu, lai atrisinātu šo problēmu. Zobu vilēšana simbolizējot to, ka cilvēks sāk vairāk līdzināties dieviem un mazāk – dzīvniekiem, kam ir ilkņi. Viens rituāls nozīmējot šo un cits savukārt to; šī krāsa simbolizējot tašnīgumu, tā – drosmi, utt. Kas šķietot bezjēdzīgs, esot piesātināts ar slēptu jēgu, ja vien cilvēkiem rokās ir pavediens, kas ved uz to. Viņš bija īstens baliešu kabalists. Vēl cits vīrs, drīzāk savveida agnostikis, ko gan nevarēja saukt par neticīgo, pavēra zelta vidusceļu. Cilvēki īstenībā nevarot domāt par šīm lietām, jo cilvēkiem tās neesot aptveramas. Cilvēki vienkārši nezinot. Vislabākais rīcības princips esot konservatīvais – ticēt apmēram pusei no tā, ko saklausa. Tas ļaujot dedzībā nepārdegt.

Tas turpinājās gandrīz visu nakti. Jaunie cilvēki, zemnieki un kalēji (izņemot ciemata vecākā dēlu – viņš bija valdības ierēdnis tuvējā pilsētīnā), bija labāki Vēbera sekotāji, nekā viņi varētu iedomāties. No vienas puses, viņus nodarbināja domas par reliģijas nošķirtību no vispārējās sociālās dzīves, no otras – jautājums, kā tādējādi radušos plaisu starp šo pasauli un viņpasauli, starp sekulāro un sakrālo, aizpildīt ar tādu vai citādu apzinātu sistemātisku attieksmi, ar vispārēju saistību uzņemšanos. Lūk, ticības krīze, mītu sabrukums, pamatu satricinājums visai neizpušķotā formā.

Šāda jauna nopietnība sāk vietvietām izpausties arī liturģiskās kopasdarībās. Ar gluži vai piētisku degsmi daudzās tempļa ceremonijās piedalās vairāki gados jauni draudzes vīrieši (un dažas jaunas sievietes), jo īpaši tajās ceremonijās, kurās brahmaņu priesteris nu arvien biežāk izpilda pašu rituālu, nevis – kā tas bija parasts – tikai sagatavo svēto ūdeni, ko pēc tam izmanto tempļa priesteris, zemākas kastas pārstāvis. Viņi nevis sūta vienu ģimenes locekli, lai tas, dievu priekšā ceļos krīzdams, pārstāvētu pārējos, bet piedalās visi, drūzmējas ap priesteri, lai saņemtu vairāk izslacītā svētā

ūdēns. Viņi pieprasa un arī panāk, lai noskaņa būtu klusināta un goddevīga un lai nebūtu bērnu klaigu un diko pieaugušo plāpu, kas parasti pavada šo sakramentu. Kad tas ir galā, viņi runā par svēto ūdeni – nevis no maģijas, bet gan no emociju viedokļa: viņi saka, ka šā ūdens lāses «atvēsinājušas viņu iekšējo satraukumu un šaubas» un viņi tieši, bez starpniekiem izjutuši dievu klātbūtni. Gados vecākie un tradicionālāk noskaņotie no tā saprot maz, viņi var visā noskatīties, pašu vārdiem runājot, kā govus uz gamelāna orķestri – neizpratnē un mul�ā (bet nebūt ne naidīgā) pārsteigumā.

Lai tāda racionalizācija gūtu apstiprinājumu personiskā līmenī, līdzīgi racionalizācijai tomēr jānorisinās arī dogmu un ticības apliecības līmenī. Tas patiesībā arī notiek, kaut gan ne pārāk vērienīgi: vairākas nesen nodibinātas izdevējfirmas mēģina akadēmiski sakārtot, mūsdienu baliešu vai indonēziešu valodā pārtulkot, skaidrot morāli un simboliski un publicēt lētos sējumiņos, kas domāti aizvien plašākam lasītpratēju slānim klasiskos, uz palmu lapām pierakstītos tekstus, kas, kā apgalvo paši brahmaņu priesteri, esot viņu zināšanu pamatā. Šīs firmas izdod arī indiešu – gan hinduistu, gan budistu – sacerējumu tulkojumus, ievēd teosofiskas grāmatas no Javas un ir pat publicējušas vairākus baliešu oriģināldarbus par viņu reliģijas vēsturi un nozīmību.¹⁶⁴

Šīs grāmatas galvenokārt pērk tie paši izglītotie jaunekļi, turklāt mājās viņi tās bieži lasa priekšā ģimenes locekļiem. Interese par tām, jo sevišķi par senajiem baliešu manuskriptiem, ir ļoti liela, pat itin tradicionāli noskaņotu cilvēku vidū. Kad dažas tādas grāmatīņas nopirku un izliku uz mājas lieveņa, ciematā sāka veidoties lasītāju klubs – cilvēki mēdza nākt veselām grupām un stundām ilgi sēdēt un lasīt no tām cits citam priekšā, šad tad izteikdamies par izlasītā jēgu, un gandrīz visi norādīja, ka tikai pēc revolūcijas viņi tikusi pie šiem tekstiem, ka koloniālā laikā augstākās kastis vispār neesot ļāvušas tos izplatīt. Šis process tādejādi rāda to, kā reliģiska rakstprasme izplatās masās, ārpus tradicionālām priesteru kastīm, kas šos tekstus noteikti drīzāk uzskatīja par maģisku ezotēriju, nevis par kanoniskiem rakstiem – kā reliģiskās zināšanas un teoriju vulgarizē šā vārda tiesākajā nozīmē. Vismaz daži ierindas balieši pirmoreiz apjauš, ka var kaut cik izprast reliģiju un visu ar to saistīto, un – jo svarīgāk – ka izjūt vajadzību pēc šādas izpratnes un ka viņiem ir tiesības uz to.

¹⁶⁴ Pārskats par daļu no šiem tekstiem atrodams grāmatā: Swellengrebel, *Bali*, Introduction, pp. 70–71.

Ņemot to visu vērā, var šķist paradoksāli, ka galvenais spēks, kas balsta reliģiskās rakstspresmes un filozofiskas un morālās skaidrošanas kustību, ir dižcilši vai vismaz daļa no tiem – ka tieši konkrēti aristokrātijas pārstāvji, parasti gados jaunākie, ir tie, kas salīdzina un tulko manuskriptu variantus, un dibina izdevējfirmas, lai tos publicētu un izplatītu.

Paradokss tomēr ir tikai šķietams. Kā jau norādīju, dižcilšu tradicionālo statusu stipri vien noteica ceremonijas; krietni daudz tradicionālo ceremoniju organizēja tā, lai gandrīz vai refleksu līmenī tiktu pieņemts dižcilšu augstais stāvoklis un tiesības valdīt. Tagad kļūst arvien grūtāk vienkārši pieņemt šo augsto stāvokli. To iedragājušas republikāniskā Indonēzijā notikušās ekonomiskās un politiskās pārmaiņas un radikāli populiskā ideoloģija, kas tās pavada. Kaut gan Bali salā vēl saglabāties diezgan daudz plaša vēriena ceremoniju un valdošā šķira ar rituālu ekstravaganci turpina paust pretenzijas uz pārkumu, šķiet, ir jau pagājuši grandiozās kremācijas un titāniskās zobu vilēšanas ziedulaiki.

Aristokrātiem, kas apveltīti ar dziļāku izpratni, laika zīmēs ietvertais brīdinājums ir gluži skaidrs: ja viņi turpinās apgalvot, ka viņu tiesības valdīt balstās uz gluži tradicionāliem pamatiem, tad drīz vien tās pazaudēs. Lai autoritāti attaisnotu, mūsdienās vajag ko vairāk par galma ceremoniālo dzīvi; autoritāte prasa izskaidrojumu, proti, doktrīnu. Aristokrāti cenšas izveidot tieši doktrīnu, kad no jauna interpretē baliešu klasisko literatūru un atjauno intelektuālas saiknes ar Indiju. Tam, kas kādreiz balstījās uz rituāliem paradumiem, nu jābalstās uz racionalizētu dogmatisku ticību. Galveno uzmanību «jaunā literatūra» pievērs tādiem tematiem kā politeisma un monoteisma samierināšanai, «hinduisma» un «baliešu» elementu relatīvā nozīmīguma izsvēršanai *balihinduismā*, pielūgsmes ārējo formu attiecībām ar to saturu, kastu sociālā stāvokļa vēsturiskiem un mitoloģiskiem avotiem un tamlīdzīgi – tas viss noder tam, lai tradicionālo hierarhisko sabiedrisko sistēmu ietvertu klaji intelektuālās kopsakarības. Lai uzturētu savu vispārējo sociālo kundzību, par jaunā balisma vadoņiem uzmetušies aristokrāti (vai to daļa).

Saskatīt tajā vienīgi makjavellismu tomēr nozīmētu jaunajiem dižcilšiem izrādīt reizē pārāk daudz un pārāk maz uzticības. Viņi labākajā gadījumā vien daļēji apzinās, ko dara, turklāt, tāpat kā «teologus» ciematā, kur biju apmeties, arī viņus vismaz pa daļai vada reliģiski un ne tikai politiski motīvi. Pārveidojumi, kas atnesusi «jaunā Indonēzija», veco eliti skāruši tikpat sāpīgi kā visas citas grupas baliešu sabiedrībā, jo likuši apšaubīt viņu

ticību pašu sūtībai un tādējādi pat skatījumu uz realitātes iedabu, kurā, viņuprāt, šī sūtība sakņojas. Draudus, ka viņus atstums no varas, viņi uz-
tver gan kā sociālu, gan arī kā garīgu problēmu. Viņu pēkšņā norūpētība
par dogmām tādējādi pa daļai ir norūpētība par to, kā morāli un metafizi-
ziski attaisnot sevi – ne tikai iedzīvotāju masu, bet arī pašiem savās acīs –
un kā sociālā vidē, kas piedzīvojuši radikālas pārmaiņas, saglabāt vismaz
tradicionālā baliešu pasauleskatījuma un vērtību sistēmas pamatus. Tāpat
kā daudzi citi reliģiski novatori, viņi ir reizē reformisti un restauratori.

Līdztekus aizvien lielākām rūpēm par reliģiju un doktrīnas sistemati-
zācijai šajā racionalizācijas procesā izšķirams vēl trešais aspekts, un tas saist-
tās ar sociālo organizāciju. Ja jaunajam «balismam» lemts uzplaukt, tam
vajadzīgas ne tikai pārmaiņas ļaužu sirdīs, bet arī formālāk organizēta in-
stitucionāla struktūra, kur tas varētu sociāli iemiesoties. Šī vajadzība – kas
būtībā ir ekleziāla – arvien ciešāk saistās ar jautājumu par baliešu reliģijas
attiecībām ar nacionālo valsti, jo īpaši – par tās vietu (vai tādas trūkumu)
Indonēzijas Republikas Reliģijas ministrijā.

Pati ministrija, ko vada pilntiesīgs kabineta loceklis, atrodas Džakartā,
taču tās biroji izkaisīti gandrīz pa visu valsti. Musulmaņiem ministrijā ir
pilnīgs pārsvars, un tās galvenie darbības virzieni ir mošeju celtniecība,
Korāna un tā komentāru publicēšana indonēziešu valodā, musulmaņu
laulātāju iecelšana, atbalsts skolām, kur māca Korānu, informācija par islā-
mu un tamlīdzīgi. Ministrijai ir rūpīgi veidots birokrātisks aparāts, kurā
ir arī speciālas nodaļas, kas kā atsevišķas reliģijas pārrauga protestantus un
katoļus (kas separātiska noskaņojuma dēļ šo ministriju parasti boikotē šā
vai tā). Baliešu reliģiju ierindo starp *pārējām* – šīs kategorijas apzīmējumu
indonēziešu valodā laikam visprecīzāk var tulkot kā *mežonīgs*, proti, pagā-
niskis, primitīvs utt. – un tām nav īstu tiesību būt pārstāvētām ministrijā
vai saņemt no tās kādu atbalstu. Saskaņā ar klasisko, musulmaņu ieviesto
dalījumu «Korāna tautās» un «neziņas reliģijās» šīs «mežonīgās reliģijas»
atzīst par patiesas dievbijības apdraudētājam un to piekritējus – par tā-
diem, kas pēc tiesas un taisnības jāpievērš islāmam.¹⁶⁵

Balieši par tādu attieksmi, gluži dabiski, nav augstās domās un ir ie-
snieguši Džakartas valdībai bezgaldaudzas petīcijas, kurās prasīts, lai viņu
reliģiju atzīst kā ceturto, ar tādām pašām tiesībām kā protestantismam,
katolicismam un islāmam. Prezidents Sukarno, kas pats ir pa pusei

¹⁶⁵ Par to, kā šo jautājumu apsprieda parlamentā, skat.: Swellengrebel, *Bali*,
Introduction, pp. 72–73.

balietis, kā arī daudzi citi valsts vadītāji simpatizē šiem centieniem, taču pagaidām viņi vēl nevar atļauties atgrūst politiski ietekmīgos ortodoksālos musulmaņus un tāpēc līdz šim ir svārstījušies, sniedzami maz efektīva atbalsta. Musulmaņi saka, ka baliešu hinduisma piekritēji visi koncentrējušies vienuviet, atšķirībā no kristiešiem, kas ir teritoriāli izkaisīti pa visu Indonēziju; balieši norāda, ka baliešu kopienas sastopamas arī Džakartā un citviet Javā, kā arī Dienvidsumatrā (pārceļotāji), un atsaucas uz to, ka pirms kāda laika Javas austrumos ierīkoti baliešu tempļi. Musulmaņi aizrāda: jums taču nav Korāna, kā gan jūs varat būt pasaules reliģija? Balieši atbild: mums ir manuskripti un uzraksti, kas tapuši vēl pirms Muhammeda laikiem. Musulmaņi teic: jūs ticat daudziem dieviem un pielūdzat akmeņus; balieši taisnojas: Dievs ir viens, bet Viņam ir daudz vārdu, un akmens ir Dieva izpausmes līdzeklis, nevis pats Dievs. Daži pieredzējušāki balieši pat apgalvo, ka īstais cēlonis, kādēļ musulmaņi negribot dot viņiem pārstāvniecību ministrijā, esot bailes, ka tad, ja balisms kļūtu par oficiāli atzītu reliģiju, daudzi javieši, kas gan dēvējas par musulmaņiem, bet garā vēl arvien ir klaji hinduisti un budisti, pāriešot balismā un uz islāma rēķina tas strauji pieņemšoties spēkā.

Tas ir strupceļš visādā ziņā, kas mudinājis baliešus izveidot savu neatkarīgu Reliģijas ministriju, kas izmanto vietējo finansējumu, un ar tās starpniecību mēģina reorganizēt savus nozīmīgākos reliģiskos institūtus. Līdz šim galvenās pūles (gan ar visai viduvējiem panākumiem) vērstas uz to, lai visiem brahmaņu priesteriem izvirzītu vienādas prasības. Šī tā sauktā Ministrija grib, lai priesterība nebalstītos vienīgi uz tiesībām mantot šo amatu, kuras [pašas par sevi] tā, protams, neapšaubā, nedz arī uz rituālu prasmi, bet gan reliģijas zināšanām un gudrību. Tā grib nodrošināt to, lai priesteri zinātu, kas teikts rakstos, un spētu tos attiecināt uz mūsdienu dzīvi, kā arī, lai viņiem būtu augsta morāla stāja un kaut vai zemākās pakāpes īsteni akadēmiska izglītība, un lai arī citādi viņi izceltos. Mūsu jaunieši, saka ierēdņi, taču vairs nesekos kādam cilvēkam tikai tādēļ, ka viņš ir brahmanis; viņš jāpadara par morāli un intelektuāli cienījamu personu, par īstenu garīgu vadītāju. Šai nolūkā viņi cenšas kaut cik pārraudzīt ordināciju, un iet pat tiktāl, ka prasa nokārtot eksāmenus un, lai saliedētu visus viena apgabala priesterus ciešākā organizācijā, liek viņiem pulcēties sanāksmēs. Tā sauktās Ministrijas pārstāvji arī apceļo ciematus, saka populāras runas par baliešu reliģijas morālo nozīmību, par monoteisma labajām īpašībām un elkdievības briesmām, un līdzīgiem tematiem. Viņi pat cenšas ieviest kārtību tempļu sistēmā, izveidot sistemātisku tempļu

klasifikāciju un varbūt galu galā viena paveida tempļus, visticamāk – tempļus, no kā radušies ciemati, izcelt kā pārākus par citiem, kā universālus paraugus, ko varētu salīdzināt ar mošejām un baznīcām.

Tomēr tas viss vēl nav pavirzījies daudz tālāk par plānošanu uz papīra, un nevar apgalvot, ka baliešu reliģijas institucionālā struktūrā patiesi būtu reorganizēts daudz. Ministrijai tagad katrā Bali vietvalžu teritorijā ir pa birojam, un to vada labi apmaksāts brahmaņu priesteris (jau tas vien, ka «oficiāli priesteri» regulāri saņem algu, ir pielīdzināms revolūcijai), viņam palīdz trīs četri ierēdņi, kas visbiežāk tāpat ir brahmaņu kastas locekļi. Pēc Ministrijas ierosmes ir nodibināta reliģiska skola, tiesa, no pašas Ministrijas neatkarīga, un ir izveidota pat maza reliģiska politiska partija, kuras biedru vidū ir galvenokārt dižcīlī ar noteiktu stāvokli sabiedrībā, kas uzticīgi sekmē šādas pārmaiņas, tā ka vismaz mazi reliģiskās birokratizācijas sākumi ir jau samanāmi.

Gan jau laiks rādīs, ar ko tas beigsies – šīs dedzīgās diskusijas par reliģiju, reliģiskas rakstpratības izplatīšanās un centieni reorganizēt reliģiskus institūtus. Daudzējādā ziņā varētu šķist, ka pati mūsdienu pasaules ievirze ir pretēja kustībai uz reliģisku racionalizāciju, par ko vēsta šīs norises, un varbūt tieši tās «modernās materiālisma idejas», no kā baidās sers Rīčards Vinsteds (*Winstedt*), beigu beigās appludinās un noplicinās baliešu kultūru. Tādas vispārīgas ievirzes gan bieži vien pārslid pāri dziļi sakņotām kultūras konfigurācijām, un tās skar daudz mazāk nekā varētu iztēloties, turklāt arī satrauktās jaunatnes, apdraudēto aristokrātu un kājās sacelto priesteru trejsavienības atjaunotnes potenciālu – par spīti tās pašreizējam vājumam – nevajadzētu novērtēt pārāk zemu. Joprojām šķiet, ka daži no tiem pašiem sociālajiem un intelektuālajiem procesiem, kas pasaules vēsturē raisījuši fundamentālus pārveidojumus, Bali salā ir vismaz sekmīgi sākušies, un, lai kādus pavērsienus tie arī piedzīvotu un lai kāds būtu galaiznākums, to turpmākā gaita var izrādīties visādā ziņā pamācīga. Uzmanīgi pavērojot, kas šajā savdabīgajā salā notiks nākamajos gadu desmitos, varbūt radīsies dažs labs ieskats reliģisko pārmaiņu dinamikā, tik konkrēts un tiešs ieskats, kādu vēsture nekad nevarēs sniegt – jo tās notikumi jau pagājuši.¹⁶⁶

¹⁶⁶ 1962. gadā «baliešu reliģiju» beidzot atzina par vienu no Indonēzijas oficiālajām «Lielajām Reliģijām». Kopš tā laika, jo sevišķi kopš 1965. gada, Javā patiesām ievērojami palielinājies slaktiņu skaits, kā arī arvien vairāk musulmaņu pārgājuši «balismā». Pašā Bali salā hinduisma reformu kustība izvērtusies par nozīmīgu spēku. Par to visu skat.: C. Geertz, «Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia» // *Asia* 27 (Autumn 1972): 62–84.

IV DAĻA

8. nodaļa. IDEOLOĢIJA KĀ KULTŪRAS SISTĒMA

I

Mūsdienu intelektuālā vēsturē ir tāda maza ironija, ka pats termins «ideoloģija» ir kļuvis caurcaurēm ideoloģizēts. Jēdziens, kas reiz attiecies tikai uz politisku ieteikumu krājumu – varbūt mazliet intelektuālisku un nepraktisku, bet katrā ziņā ideālistisku – uz «sociālo romantiku», kā to nosaucis, šķiet, Napoleons, tagad, ja tic Vebstera vārdnīcai, izteic ko daudz briesmīgāku – «saskaņotu apgalvojumu, teoriju un mērķu kopumu – politisku un sociālu programmu, kas bieži vien saistās ar melīgu propagandu; piemēram, Vācijā nacisti tā piemēroja fašismu, lai varētu to izmantot kā *ideoloģiju*.» Pat darbos, kas zinātnes vārdā sludina, ka šo terminu lieto neitrālā nozīmē, tā lietojums tomēr visbiežāk klaji vedina uz polemiku: piemēram, daudzējādā ziņā lieliskajā Satona (*Sutton*), Herisa (*Harris*), Keisena (*Kaysen*) un Tobina (*Tobin*) grāmatā «Amerikāņu uzņēmēju ticības apliecinājums» apgalvojums, ka «cilvēkam, kura uzskatus raksturo kā ideoloģiju, nav vairāk iemesla sabīties vai noskumt kā slavenajam Moljēra tēlam, kas attapa, ka visu mūžu runājis prozā,» uz pēdām seko ideoloģijas pamatiezīmju uzskaitījums: tendenciozitāte, primitivizējums, emocionāla valoda un pielāgošanās sabiedrības aizspriedumiem.¹⁶⁷

¹⁶⁷ F. X. Sutton, S. E. Harris, C. Kaysen, and J. Tobin, *The American Business Creed* (Cambridge, Mass., 1956), pp. 3–6.

Neviens nenosauksies par ideologu, nedz arī no laba prāta ļaus citiem sevi tā saukt – ja nu vienīgi komunistiskā bloka valstīs, kur ieviests itin atšķirīgs nojēgums par domāšanas nozīmi sabiedrībā. Gandrīz uz visu pārējo pasauli var attiecināt pazīstamo parodiju: «Man ir sociālā filozofija; tev ir politiski uzskati, viņam ir ideoloģija.»

Vēstures procesu, kas ideoloģijas jēdzienu iekļāvajā tajā pašā tematikā, par ko nupat šē runāts, ir izsekojis Manheims. Atzinums (bet varbūt tomēr tas bija vien pieļāvums), ka sociāla un politiska domāšana neizaug no bezmaksas apceres, bet «vienmēr ir cieši saistīta ar konkrēta domātāja dzīves situāciju», šķita apgānam tādu domāšanu ar vispārīzplatīto cīņu par priekšrocībām, kurai tā esot pacēlusies pāri.¹⁶⁸ Vēl jo svarīgāks ir jautājums, vai šis jēdziens, absorbēts savā apzīmējamajā, pilnībā zaudējis zinātnisku noderību – vai, kļuvis par apvainojumu, tas var vēl kalpot par analītisku jēdzienu. Šī problēma iedvesmoja visus Manheima darbus – kā izveidot, viņa vārdiem, «tādu koncepciju par ideoloģiju, kas neietvertu arī vērtējumu». Taču jo vairāk viņš ap šo problēmu cīnījās, jo dziļāk grima tās daudznozīmībā, līdz galu galā sākotnējo pieņēmumu loģika lika viņam socioloģiski analizēt arī paša viedokli, un viņš, kā tas labi zināms, nonāca ētiskā un epistemoloģiskā relativismā, kas pašam nemaz nepatika. Kad turpmākiem pētījumiem šajā jomā izdevās izrauties no tendenciozitātes vai bezdomu empīrisma, tie izmantoja daudzus un dažādus vairāk vai mazāk atjautīgus metodoloģiskus paņēmienus, lai izvairītos no tā, ko varētu saukt par Manheima paradoksu (tādēļ, ka tas attiecas uz pašiem racionālo zināšanu pamatiem, tāpat kā uzdevumā par Ahilleju un bruņurupuci).

Zenona paradokss izvirzīja (vai vismaz formulēja) prātu jaucējus jautājumus par matemātisku spriedumu pamatotību, Manheima paradokss savukārt – par socioloģiskās analīzes objektivitāti. Kur beidzas ideoloģija un kur sākas zinātne – ja tās vispār var norobežot – tā mūsdienu socioloģiskai domāšanai itin bieži ir bijusi Sfinksas mikla, kā arī ass ierocis ieinaidnieku rokās. Vieni apgalvojuši, ka objektivitāti var panākt, ja ievēro disciplīnu un izmanto vien bezpersoniskus pētījumus, institucionāli izolējot akadēmiskā jomā nodarbinātus cilvēkus no ikdienas rūpēm, uzsverot viņu profesionālās saistības, kas prasa saglabāt neitralitāti, un apzināti izkopjot vērtību pret paša tendenciozitāti un ieinteresētību, kā arī skaužot tās. Citi iebilduši, ka šie pētījumi nevarot būt bezpersoniski (un

¹⁶⁸ K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Harvest ed. (New York, n.d.), pp. 59–83; skat. arī R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York, 1949), pp. 217–220.

iedarbīgi), izolācija nedz esot tik pilnīga, nedz paškritika – tik dziļa un patiesa. Kāds pētnieks, nesen analizējis ideoloģijas, ar ko aizrāvušies amerikāņu intelektuāļi, mazliet satraukts secina: «Es apzinos – daudzi lasītāji apgalvos, ka mana nostāja arī ir ideoloģiska.»¹⁶⁹ Tas neviens šaubas, lai kāds liktenis piemeklētu citas viņa izteiktās prognozes. Kaut gan atkal un atkal ticis pasludināts, ka socioloģija kļuvusi zinātniska, nebūt ne visi, arī tie pētnieki, kas darbojas sociālo zinātņu pārstāvju vidū, vēl nav atzinuši, ka tāda pastāv; arī piesauktajai objektivitātei nevienā citā jomā nepretojas tik ļoti kā pētījumos par ideoloģiju.

Sociālo zinātņu apoloģēti atkal un atkal norādījuši uz vairākiem šādas pretestības iemesliem. Visbiežāk, šķiet, piemin to, ka šī tematika jau tās iedabas dēļ apliecina vienu vai otru vērtību: cilvēkiem nevajag, lai kāds bezkaislīgi pētītu ticējumus, kam viņu acīs ir liela morāla nozīme, lai arī cik nesavtīgi būtu pētnieka nolūki; un, ja jau viņus pašus stipri ietekmē ideoloģija, tad varbūt viņi vienkārši nespēs noticēt, ka tāda objektīva pieeja būtiskiem sabiedriskas un politiskas pārlicības jautājumiem var nebūt akadēmiska viltība. Bieži min arī, ka ideoloģiskās domāšanas būtība nav notverama, jo to taču pauž ar dažādi sarežģītiem simboliem, kas definēti ļoti neskaidri, toties emocionāli ir piesātināti; neviens neapšaubā to, ka kopš Marksa laikiem īpaša ideoloģiska aizstāvība jo bieži maskēta ar «zinātnisku socioloģiju»; tāpat arī piemin to, ka pētījumiem pretojas tās savu stāvokli nostiprinājušas intelektuāļu šķiras, kuruprāt, iedzilināšanās ideju sociālā izcelsmē apdraud viņu statusu. Pat ja nekas cits neizdodas, vienmēr var vēlreiz atgādināt, ka socioloģija esot jauna zinātne, kas dibināta tik nesen, ka tai nav bijis laika sasniegt tādus institucionālas saliedētības līmeņus, kas vajadzīgi, lai uzturētu spēkā izpētes brīvības prasību, lai varētu pētīt arī slidenus tematus. Visiem šiem argumentiem, protams, ir kāds pamats, taču retāk nez kāpēc pieļauj citu iespēju (turklāt nelabvēli tādā nevērībā var saskatīt ideoloģiskumu) – ka krietni daudz problēmu rodas pašas sociālās zinātnes konceptuālas neizkoptības dēļ un ka socioloģiskai analīzei ideoloģija tik ļoti pretojas tādēļ, ka patiesībā šāda analīze neveic pat savu pamatuzdevumu; tā izmanto klaji nepilnīgu teorētisko satvaru.

Šajā esejā mēģināšu parādīt, ka patiesībā ir tā, ka sociālās zinātnes vēl nav izstrādājušas ideoloģijas koncepciju, kas būtu brīva no vērtējuma; šis trūkums tik daudz nesakņojas metodoloģiskā nedisciplinētībā, cik teorētiskā neveiklībā; neveiklība izpaužas galvenokārt tādējādi, ka ideoloģiju

¹⁶⁹ W. White, *Beyond Conformity* (New York, 1961), p. 211.

aplūko kā patstāvīgu vienību – kā sakārtota kultūras simbolu sistēmu – un netiek uzrādīti tās sociālie un psiholoģiskie konteksti (kuru analīzei domātie instrumenti ir daudzkārt smalkāki); tādēļ no Manheima paradoksa var izvairīties, pilnīgojot konceptuālo aparātu tā, lai tas ļautu veiklāk tikt pie jēgas. Vārdu sakot, ir vajadzīga lielāka skaidrība par pētījuma objektu, lai nenotiktu tā, kā notika ar pamuļķu javiešu pasakas varoni: kad māte viņu mudināja sameklēt mierīgu sievu, viņš atstiepa mājās liķi.

II

Itin viegli pierādīt, ka ideoloģijas koncepcija, kas patlaban valda sociālās zinātnēs, visnotaļ ir vērtētāju (proti, nievātāju) koncepcija. «[Pētījumi par ideoloģiju] pievēršas domāšanai, kas nomaldījusies neceļos,» pavēsta Verners Stārks (*Werner Stark*); ideoloģiskā domāšana ir (...) kaut kas apšaubāms, kaut kas tāds, kas jāuzveic un jāizraida no prāta.» Domāt ideoloģiski nav (gluži) tas pats, kas melot: melis vismaz kļūst par cinīķi, ideologs ir un paliek muļķis: «Gan vienu, gan otru interesē nepatiesība, bet kad melis vedina citus uz aplamām domām, viņš pats domā pareizi, labi zina, kā ir patiesībā, turpretī, ja cilvēks nonācis ideoloģijas varā, viņš ir nomaldījis pats savās domās, un, ja tāds jauc prātu citiem, tad dara to nevilus un bez jautas.»¹⁷⁰ Kā Manheima sekotājs, Stārks uzskata: it visas domāšanas formas pašā būtībā ir sociāli nosacītas, taču ideoloģijai ir vēl viena nelaimīga īpašība: to deformē (sagroza, saindē, falsificē, izkropļo, aptumšo) personiskas emocijas – naids, vēlme, trauksme vai bailes. Zināšanu socioloģija pievēršas patiesības meklējumam un uztveres sociālajam aspektam, tam, ka tās patiesību noteikti meklē un uztver no kāda eksistenciāla skatpunkta. Pētījumi par ideoloģiju ir gluži kas cits, tie taujā pēc intelektuālo maldu cēloņiem:

Kā jau paskaidroju, idejas un ticējumi var būt divējādi saistīti ar realitāti – vai nu ar realitātes *faktiem* vai arī ar *centieniem*, ko raisa šī realitāte vai drīzāk reakcija uz šo realitāti. Kur pastāv pirmā saistība, parādās uzskats, kas būtībā ir patiesīgs; kur spēkā ir otra saistība, parādās idejas, kas var izrādīties patiesas vien nejausības dēļ un kas visbiežāk gandrīz noteikti ir tendenciozas – šā vārda plašākā nozīmē. Pirmo domāšanas paveidu var saukt par teorētisku, otro par parateorētisku. Tikpat labi pirmo, šķiet, var raksturot kā racionālu

¹⁷⁰ W. Stark, *The Sociology of Knowledge* (London, 1958), p. 48.

vai tīri kognitīvu, otro – kā emocionāli iekrāsotu vai uz vērtībām vērstu. Teodora Geigera (*Geiger*) vārdiem runājot, (...) domāšana, ko nosaka sociāli fakti, līdzinās dzidrai straužmei – tā ir kristāltīra un caurspīdīga; ideoloģiskās idejas atgādina netīru upi, ko saduļķojuši un piesārņojuši notekūdeņi. No pirmās dzert ir veselīgi; otrā ir inde, no kuras jāsgādās.¹⁷¹

Tas ir primitīvi, taču klaju «intelektuālu izvīrtību» tam, ko apzīmē ar terminu «ideoloģija», gluži tāpat piedēvē arī tajos kontekstos, kur gan politiski, gan zinātniski argumenti ir krietni izsmalcinātāki un ļauj spriest daudz daudz dziļāk. Piemēram, Edvards Šilss (*Edward Shils*) ierosmēm bagātajā esejā «Ideoloģija un pieklājība» (*Ideology and Civility*) ieskicē «ideoloģisku uzskatu» portretu, kas visādā ziņā ir pat vēl drūmāks nekā tas, ko sniedzis Stārks.¹⁷² Tāds uzskats «19. un 20. gadsimtā izpaudies daudzās un dažādās formās, turklāt katrā tas uzdevies par unikālu»: gan itāļu fašisms, gan vācu nacionālsociālisms, gan krievu boļševisms, gan franču un itāļu komunisms, gan *Action Francaise*, gan britu fašistu savienība un «viņu zaļknābis radnieks Amerikā», t.s. makkartisms (tas gan mira, pilngadību nesasniedzis). (..) «Tas aplenca Rietumzemju sabiedrisko dzīvi no visām pusēm un pārņēma to (..), pastāvēja draudi, ka tas uzkundzēsies visai pasaulei.» Svarīgākais tādā uzskatā – «pieņēmums, ka politika jāīsteno, par pamatu ņemot iekšēji sakarīgu, ļoti plašu ticējumu kopumu, kam jābūt pārākam par jebkādiem citiem apsvērumiem.» Šis uzskats ir duālistisks tāpat kā politika, ko tas atbalsta, jo pretstata «tīros mēs» un «ļautos viņus» un pasludina: kurš nav ar mani, tas ir pret mani. Tas atsvešina – neuzticas iesakņotiem politiskiem institūtiem, uzbrūk tiem un dara visu, lai tos iznīcinātu. Tas ir doktrinārs – prasa, lai politiskā patiesība pilnībā piederētu tam vienam, un riebumā noraida jebkādu kompromisu. Tas ir totalistisks, jo tīko izkārtot saskaņā ar saviem ideāliem visu sabiedrisko un kultūras dzīvi, un futuristisks, jo tiecas panākt vēstures kulmināciju utopi-jā, kur īstenotos tāds izkārtojums. Vārdu sakot, diez vai kārtīgs buržuā (vai pat labs demokrāts) atzītu, ka runā tādā prozā.

Pat abstraktākos un teorētiskākos līmeņos, kur valda gandrīz tikai konceptuālas intereses, saglabājas atziņa, ka termins «ideoloģija» īstēni attiecas uz to uzskatiem, kuru «viedokļi ir sastinguši un arvien aplami».

¹⁷¹ Ibid., pp. 90–91. Kursīvs kā oriģinālā. Aptuveni tādu pašu argumentu izteicis Manheims, formulēdams, ar ko «totalā ideoloģija» atšķiras no «konkrētās». Skat.: Mannheim, *Ideology and Utopia*, pp. 55–59.

¹⁷² E. Shils, «Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual» // *The Sewanee Review* 66 (1958): 450–480.

Tolkots Pārsonss nesen tapušā apcerē par Manheima paradoksu, piemēram, par «būtiskiem ideoloģijas kritērijiem» atzist «atkāpes no [sociālās] zinātnes objektivitātes»: «Ideoloģijas problēma rodas tur, kur tas, kam tic, *nesaskan* ar to, par kā zinātnisko pareizību var pārliecināties.»¹⁷³ «Atkāpes» un «nesaskaņas» lielākoties izpaužas divējādi. Pirmkārt, sociālā zinātne, kam, tāpat kā domāšanai, veidolu piešķir vērtības, kas valda konkrētā sabiedrībā, pati izvēlas noteiktus jautājumus, konkrētas problēmas, ko risināt, un tamlīdzīgi, turpretī ideoloģijas veic vēl citu, kognitīvi postītāku «sekundāru» atlasī, jo vienus sociālās realitātes aspektus – piemēram, realitāti, kāda atklājas sociālai zinātnei pieejamās zināšanās, uzsver, bet citus atstāj neievērotus vai pat aplāpē. «Teiksim, uzņēmēju ideoloģija krietni vien pārspilē ieguldījumu, ko valsts labklājībai devuši darījumu cilvēki, un pārāk zemu vērtē zinātnieku un profesionāļu ieguldījumu. «Intelektuāļu» ideoloģija patlaban pārspilēti uzsver «konformisma sociālos dzinulus», un neievēro vai par zemu novērtē institucionālos faktorus, kas nosaka indivīda brīvību.» Otrkārt, ideoloģiskai domāšanai nav vēl gana ar īpašu atlasī – tā izkropļo pat pašas atzītos sociālās realitātes aspektus, un izkropļojumi duras acīs tikai tad, ja konkrētos apgalvojumus sastata ar autoritatīviem sociālās zinātnes atklājumiem. «Par izkropļojumu liecina tas, ka par sabiedrību izsaka tādus apgalvojumus, kā maldīgumu var pierādīt ar sociālās zinātnes metodēm, turpretī atlasē princips darbojas tad, kad izteikumi attiecīgā līmenī ir «patiesi», bet nevēsta par pieejamo patiesību izsvērti.» Parasti mirstīgie gan, šķiet, nesaskata lielu atšķirību starp izteiktiem maldiem un neizsvērtu vēstījumu par pieejamo patiesību. Arī šai ziņā ideoloģija ir visai netīra upe.

Nav vajadzības uzskaitīt citus piemērus, lai gan tas nebūtu grūti. Svarīgāk ir noskaidrot, kas šādam klaji pārslogotam jēdzienam meklējams tādas sociālās zinātnes analītisko ieroču vidū, kas, pretendēdama uz aukstasinīgu objektivitāti, savas teorētiskās interpretācijas piedāvā kā «neizkropļotus» un tādējādi normatīvus skatījumus uz sociālo realitāti. Ja sociālo zinātņu spēju kritizēt var atvedināt no neieinteresētības, tad vai šo spēju nekompromitē tāda jēdziena dominance politiskās domāšanas analīzē? Vai reliģiskās domāšanas analīzi tāpat nekompromitētu (dažkārt tā ir noticis) pētījumi par to kā par «aizspriedumu»?

¹⁷³ T. Parsons, «An Approach to the Sociology of Knowledge» // *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*. (Milan and Stressa, 1959), pp. 25–49. Kursīvs kā oriģinālā.

Līdzību te itin daudz. Piemēram, Reimonda Arona (*Raymond Aron*) grāmatā «Opijs intelektuāļiem» ne tikai virsraksts – kurā ironiski atbalsojas Marksa sīvais naids pret reliģiskajām tradīcijām – bet pats argumentācijas retoriskais stils («politiski mīti», «vēstures dievišķošana», «garīdznieki un ticīgie», «laicīgais klerikalisms» un tamlīdzīgi) atgādina kareivīgu ateismu.¹⁷⁴ Kad Šilss piesauc ideoloģiskās domas galējās patoloģijas – nacismu, bolševismu un tamlīdzīgi – kā tās paradigmatiskās formas, tas atgādina tradīciju, kurā kā reliģiskās ticības un uzvedības arhetipus min inkvizīciju, renesanses laikmeta pāvestu izvirtību, reformācijas karu mežonību vai bibliskā fundamentālisma primitīvismu. Tāpat Pārsonsa uzskats – ka ideoloģiju nosakot kognitīvās nepilnības, kādas tai piemītot salīdzinājumā ar zinātņi – laikam gan nav tik tālu, kā šķiet pirmā brīdī, no Ogista Konta (*Auguste Comte*) viedokļa – ka reliģiju raksturojot nekritiski tēlainis nojēgums par realitāti, nojēgums, par kura vecmodīgumu drīz vien pārlicinoties prātīga, no metaforām attīrīta socioloģija. «Ideoloģijas gals» droši vien būs jāgaida tikpat ilgi, cik pozitīvistu gaidījuši reliģijas galu. Laikam gan nav pārspīlēts, ja saka: apgaismības un vēlāku laiku kareivīgais ateisms ir radies kā atbilde uz gluži pamatotām šausmām, ko raisīja varenais reliģiskā fanātisma, vajāšanu un nesaskaņu uzliesmojums (kā arī uz plašākām zināšanām par dabas pasauli). Līdzīgi arī kareivīgi naidīga pieeja ideoloģijai ir radusies kā atbilde uz pēdējā pusgadsimta politiskajiem holokaustiem (kā arī uz plašākām zināšanām par sabiedrību). Ja ir pietiekams pamats tā teikt, ideoloģiju var piemeklēt arī līdzīgs liktenis – tā var palikt nošķirta no galvenā sociālās domāšanas virziena.¹⁷⁵

Jautājumu par ideoloģiju nevar atmest kā tīri semantisku jautājumu. Protams, katram, kas to grib, ļauts tajā, ko apzīmē termins «ideoloģija», saskatīt «kaut ko šaubīgu», un attaisnojumu tādām skatījumiem var rast vēsturē. Ja kāds raksta par Amerikas darījumu ļaužu, Ņujorkas «literāro intelektuāļu», Britu Mediķu Asociācijas, rūpniecības strādnieku arodbiedrību vadītāju vai slavenu ekonomistu ideoloģijām, tverdams šo terminu

¹⁷⁴ R. Aron, *The Opium of the Intellectuals* (New York, 1962).

¹⁷⁵ Šajā ziņā pastāv nopietna iespēja, ka mani pārpratis, tādēļ cerībā, ka manu kritiku uztvers lietišķi, nevis politiski, teikšu: manis paša vispārējā ideoloģiskā (kā to vaļširdīgi dēvēju) nostāja lielos vilcienos ir tāda pati kā Aronam, Šilsam, Pārsonsam un citiem, un esmu vienisprātis ar viņu aicinājumu politikai – būt civilizētai, atturīgai, neheroiskai. Jāpiebilst arī, ka prasība pēc ideoloģijas jēdziena, kas būtu brīvs no vērtējuma, nav tas pats, kas prasība pēc ideoloģiju nevērtēšanas – tāpat arī reliģijas jēdziens, kas brīvs no vērtējuma, neietver domu par reliģisku relativismu.

tik šauri, lai negaida, ka grāmatu varoņi vai ieinteresēti vērotāji no malas uztvers šīs grāmatas neitrāli.¹⁷⁶ Ja sarunā par sociāli politiskām idejām tās jau no paša sākuma apsūdz – kā sagrozītas, ja ne vēl ļaunāk – turklāt tajos pašos vārdos, kādos tās parasts dēvēt, tad saruna tikai šķietami izvirza jautājumus, bet patiesībā tos apiet. Protams, var jau būt, ka terminu «ideoloģija» vajadzētu vienkārši izmest no zinātniskā diskursa un atstāt tā apšaubāmā likteņa ziņā – kā patiesībā jau noticis ar mānticību. Tomēr šobrīd diez vai šo terminu var aizstāt ar kādu citu, un, tā kā tas kaut cik ir iesakņojies sociālo zinātņu terminoloģijā, laikam gan prātīgāki būs censties kliepēt saspilējumam ap «ideoloģijas» vārdu.¹⁷⁷

III

Darbarīka slēptie trūkumi atklājas, kad to sāk lietot, un tāpat arī uz vērtībām vērstā ideoloģijas jēdziena būtiskās nepilnības parādās, to lietojot. It sevišķi tās atsedz pētījumi par ideoloģijas sociāliem avotiem un sekām, jo tādi pētījumi šo jēdzienu saista ar augsti izkoptiem sociālās sistēmas un personības sistēmas analīzes paņēmieniem, kuru spēks tikai izceļ līdzīga spēka trūkumu kultūras (proti, simbolu sistēmu) analīzē. Pētījumos (vismaz veiksmīgajos pētījumos) par ideoloģiskās domāšanas sociālām un psiholoģiskām kopsakarībām rūpība, ar kādu aplūkotas kopsakarības, izceļ neveiklību, ar kādu aplūkota domāšana, un visus spriedumus apēno aptuvenība, ko kliepēt nav pa spēkam pat visdziļzainākai metodoloģijai.

Ideoloģijas sociālo noteicējfaktoru pētījumos patlaban valda interešu teorija un saspilējuma teorija.¹⁷⁸ Saskaņā ar pirmo, ideoloģija ir maska un ierocis, saskaņā ar otro – simptoms un zāles. Interešu teorijā ideoloģiskus

¹⁷⁶ Sutton, et al., *American Business Creed*; White, *Beyond Conformity*; H. Eckstein, *Pressure Group Politics: The Case of the British Medical Association* (Stanford, 1960); C. Wright Mills, *The New Men of Power* (New York, 1948); J. Schumpeter, «Science and Ideology» // *American Economic Review* 39 (1949); 345–359.

¹⁷⁷ Patiesībā uz diezgan plašo parādību kopumu, ko apzīmē ar vārdu «ideoloģija», attiecināti arī vairāki citi termini, sākot no Platona «dizajiem meliem» un beidzot ar Sorela «mītiem» un Pareto «atvasinājumiem»; tomēr nevienam no tiem nav izdevies sasniegt augstāku lietisīgas neitralitātes līmeni kā terminam «ideoloģija». Skat. H. D. Lasswell, «The Language of Power» // Lasswell, N. Leites, and Associates, *Language of Politics* (New York, 1949), pp. 3–19.

¹⁷⁸ Sutton, et al., *American Business Creed*, pp. 11–12, 303–310.

apgalvojumus skata uz fona, ko veido vispārēja cīņa par priekšrocībām; saspilējuma teorijā – uz fona, ko veido nemitīgi centieni atjaunot sociāl-psiholoģisku līdzsvaru. Vai nu cilvēki dzenas pēc varas vai bēg no trauksmes izjūtas. Tā kā gan vienu, gan otru, protams, var darīt reizē – vai pat vienu ar otra palīdzību –, starp abām teorijām var arī nebūt pretrunu, taču saspilējuma teorija (kas radusies, atbildot uz empīriskām grūtībām, ar ko sastapusies interešu teorija) nav tik vienkāršota, tādēļ spēj vairāk iedziļināties; tā nav tik konkrēta, toties ir plašāka.

Interešu teorijas pamatprincipi ir pārāk labi zināmi, tādēļ var iztikt bez to apskata; marksistiskā tradīcija tos attīstījusi līdz zināmai pilnībai, un tagad tie ir vispārpieejami intelektuāli ieroči, tos lieto «cilvēki no ielas», kas jo labi apzinās, ka politiskās diskusijās galu galā visu izšķir, kas likts uz spēles. Liela interešu teorijas priekšrocība ir un paliek tā, ka stingrajā sociālās struktūras augsnē tā atrok kultūras ideju sistēmu saknes, izceļot gan motivācijas, pēc kurām vadās to sludinātāji, gan arī – motivāciju atkarību no sociālā stāvokļa, īpaši – no sabiedrības šķiras. Turklāt interešu teorija saliedējusi politiskus pieņēmumus un politisku cīņu, norāidāma, ka idejas ir ieroči un ka lielisks paņēmieni, kā institucionalizēt kādu konkrētu – grupas, šķiras vai partijas – skatījumu uz realitāti, ir sagrābt politisko varu un tad uzspiest šo skatījumu citiem. Tādi apsvērumi izskan vēl un vēl, un, ja interešu teorija tagad vairs nedominē kā agrāk, tad mazāk tādēļ, ka būtu pierādīta tās aplamība, vairāk tādēļ, ka tās teorētiskais aparāts, kā atklājies, ir pārāk rudimentārs, lai aptvertu sociālo, psiholoģisko un kultūras faktoru sarežģīto mijiedarbību, ko pati šī teorija bija atsegusi. Turpmākās norises to – gan drīz tāpat kā Ņūtona mehāniku – drīzāk izspieda, nevis absorbēja.

Galvenais, ko var pārņemt interešu teorijai – tās psiholoģija ir mazasiņīga, bet socioloģija pārāk muskuļota. Tā kā šai teorijai trūkst izvērsta analīzes par motivāciju, tai ir bijis pastāvīgi jāsvārstās starp šauru un virspusēju utilitārismu – no šā viedokļa rīkoties cilvēku mudina racionālas aplēses par personiskām priekšrocībām, ko pats labi apzinās – un ne tik šauru, taču tikpat virspusēju historicismu, kas mākslotā aptuvenībā klāsta, ka idejas kaut kā «atspoguļojot», «izsakot» cilvēku sociālās saistības, «atbilstot» tām, «izrietot» no tām vai esot to «nosacītas». Šādā logātā pētniekam jāizvēlas – vai pievērst tik daudz uzmanības detaļām, ka teiktais kļūst pilnīgi neticams, un tādējādi atklāt, cik nabaga ir viņa psiholoģija, vai, lai noslēptu, ka psiholoģiskas teorijas viņam nemaz nav, runāt tik vispārīgi, ka teiktais izklausās pēc truisma. Diez vai arguments, ka profesionāliem kareivjiem «pašmāju [valdības] politika ir nozīmīga

galvenokārt kā paņēmieni, lai saglabātu un palielinātu bruņotos spēkus, [jo] tajos viņi ir nodarbināti un tiem ir apmācīti,» ir taisnīgs pat pret tik nesarežģītu domāšanu, par kādu parasti uzskata karavīru domāšanu; savukārt arguments: «tādēļ, ka amerikāņu naftiniekiem ir tādas un tādas intereses, viņus nevar uzskatīt tikai un vienīgi par naftiniekiem» – lūk, «viņiem ir arī nozīme politikā,» vieš tikpat maz skaidrības kā (auglīgajā Moljēra personāža mesjē Žurdēna prātā dzimusī) teorija, ka opijs cilvēku iemidzinot tādēļ, ka tam piemītot spēja iemidzināt.¹⁷⁹

No otras puses, uzskats, ka sociālā darbība pamatā esot nebeidzama cīņa par varu, noved pie pārmērīgi makjaveliska uzskata, ka ideoloģija esot augstākā viltības forma, un tādējādi neņem vērā tās plašākās, ne tik dramatiskās sociālās funkcijas. Priekšstats par sabiedrību kā kaujas lauku, kurā interešu sadursme vien vāri apslēpj principu sadursmi, novērš uzmanību no tā, cik ideoloģija ir nozīmīga, noskaidrojot (vai padarot neskaidras) sociālās kategorijas, iesakņojot (vai izgaisinot) sociālās gaidas, uzturot (vai sagraujot) sociālās normas, stiprinot (vai vājinot) sociālo vienprātību, atslābinot (vai saasinot) sociālo spriedzi. Ja ideoloģiju reducē uz ieroci cīņā par labāku stāvokli, tas gan iesvel analizē kareivīgumu, bet reizē sašaurinās intelektuālais spektrs, kurā analīzi var veikt: tas ietver vairs tikai taktikas un stratēģijas apsvērumus. Izmantojot Vaitheda salīdzinājumu, var teikt, ka kaismi interešu teorija ieguvusi tikai kā atlīdzību par ierobežotību.

Jēdziens «intereses», lai cik neskaidrs, ir reizē psiholoģisks un socioloģisks, jo attiecas gan uz priekšrocībām, kādas izjūt indivīds vai indivīdu grupa, gan uz iespēju objektīvo struktūru, kurā indivīds vai grupa darbojas – un tāds ir arī jēdziens «saspilējums», jo attiecas gan uz personiski izjustu spriedzi, gan uz sabiedrības dislokācijas stāvokli. Atšķirība ir tā, ka ar «saspilējuma» jēdzienu sistemātiskāk attēlo gan motivācijas fonu, gan sociāli strukturālo kontekstu, kā arī to savstarpējās attiecības. Patiesībā, kad interešu teoriju papildina ar izvērstu (no Freida atvedināmu) koncepciju par personības sistēmām, no vienas puses, un (no Dirkeima atvedināmu) koncepciju par sociālām sistēmām, no otras, kā arī ar koncepciju par šo sistēmu mijdarbību – kā to papildināja Pārsonss – tā pārtop saspilējuma teorijā.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Citāti ņemti no pedējā laikā ievērojamākā interešu teorijas pārstāvja Č. Raita Milza (C. Wright Mills) grāmatas: *The Causes of World War Three* (New York, 1958), pp. 54, 65.

¹⁸⁰ Vispārēja shēma atrodama grāmatā: Parsons, *The Social System* (New York, 1951), īpaši 1. un 7. nodaļā. Sasprindzinājuma teorija vispilnīgāk izvēsta grāmatā: Sutton et al., *American Business Creed*, sevišķi 15. nodaļā.

Saspilējuma teorija sāk ar skaidru un noteiktu ideju, ka sabiedrībai hroniska esot pārāk zema integrācija. Neviena sociāla iekārta neesot pilnībā atrisinājusi funkcionālās problēmas, ar kādām neizbēgami saskaras, un nemaz nevarot tās atrisināt. Visas iekārtas uzduroties neatsķetināmām antinomijām: starp brīvību un politisku kārtību, stabilitāti un pārmaiņām, efektivitāti un humanitāti, precizitāti un elastību un tā tālāk. Starp normām dažādos sabiedrības sektoros – ekonomikā, politiskajā sabiedrībā, ģimenē un citur – trūkstot saistības. Arī mērķi, piemēram, lielāka peļņa vai lielāks ražīgums uzņēmumos, zināšanu vairošana vai izplatīšana universitātēs, neesot saskaņoti. Pretrunīgas esot arī lomās ietvertās gaidas, kas daudz aplūkotas jaunākā amerikāņu socioloģiskā literatūrā par priekšstrādnieku, sievu, kas strādā algotu darbu, mākslinieku un politiķi. Sociālā berze esot tikpat izplatīta – un tikpat nenovēršama – kā mehāniskā.

Turklāt individuālā līmenī, personībā – kas pati neizbēgami esot nepietiekami integrēta pretrunīgu vēlmju, arhaisku jūtu un improvizētu aizsardzības paņēmieni sistēma – šī berze jeb sociālais saspilējums parādoties kā psiholoģisks saspilējums. To, ko kolektīvā līmenī skatot kā strukturālu neatbilstību, individuālajā izjutot kā personisku nedrošību, jo tieši kā sociāla būtne cilvēks piedzīvojot, ka paša rakstura pretrunas sastopas ar nepilnībām sabiedrībā, un tās cita citu paasina. Taču, lai kādi būtu to trūkumi, gan sabiedrība, gan personība ir organizētas sistēmas, nevis tikai institūtu kopumi vai motīvu kārtojumi, tādēļ arī sociāli psiholoģiskas spriedzes tās izraisa sistemātiski un sociālās mijiedarbības radītajai trauksmei ir sava noteikta forma un kārtība. Vismaz mūsdienu pasaulē lielākā daļa cilvēku dzīvo modelēta izmisuma pilnu dzīvi.

Tāpat ideoloģisko domāšanu uzskata par (tādu kā) atbildi uz šo izmīsumu: «Ideoloģija ir modelēta reakcija uz saspilējumu, ko modelē sociāla loma.»¹⁸¹ Tā nodrošinot «simbolisku izvadi» emocionāliem traucējumiem, ko radījusi sociāla nelīdzsvarotība. Un, tā kā var pieņemt, ka tādi traucējumi – vismaz vispārējā līmenī – ir kopīgi visiem vai lielākai daļai noteiktas lomas veicēju vai noteiktā sociālā stāvoklī nonākušo, arī ideoloģiskās reakcijas uz šiem traucējumiem būs līdzīgas, un līdzību vēl tikai pastiprina pieņēmumi par konkrētas kultūras, šķiras vai nodarbošanās veida pārstāvjiem kopīgo «personības pamatstruktūru». Modelis še jāsaprot nevis militārā, bet gan medicīniskā nozīmē: ideoloģija ir ļaunums (Satons un viņa līdzautori kā alternatīvas tai min nagu graušānu,

¹⁸¹ Sutton, et al., *American Business Creed*, pp. 307–308.

alkoholismu, psihosomatiskus traucējumus un «kaprīzes»), un tai jānosaka diagnoze. «Pats par sevi saspilējuma jēdziens nevis izskaidro ideoloģiskus modeļus, bet gan dod vispārēju nosaukumu faktoriem, kādi jāmeklē, lai nonāktu pie izskaidrojuma.»¹⁸²

Taču, lai diagnosticētu – vai nu medicīniski vai socioloģiski – par maz ir noteikt attiecīgos saspilējumus: simptomus izprot ne tikai etioloģiski, bet arī teleoloģiski – skatot kā mehānismus, kas darbojas – kaut nereti bez panākumiem – lai novērstu traucējumus, kas tos radījuši. Visbiežāk izmantoti četri galvenie izskaidrojumi: katarse, morālā stāja, solidaritāte un aizstāvība. Skaidrot kaut ko ar katarsi nozīmē likt lietā mūzseno teoriju par drošības vārstuli vai grēkāzi. Emocionālu spriedzi novērs, pārvietojot uz simboliskiem ienaidniekiem («žīdiem», «lielo biznesu», «sarkanajiem» un tā tālāk). Izskaidrojums ir tikpat vientiesīgs kā mehānisms, ko apraksta, taču nevar noliegt, ka, piedāvādama likumīgus naida (vai – tikpat labi – mīlestības) objektus, ideoloģija var mazliet atvieglot sāpes, kādas cilvēks izjūt tādēļ, ka ir vien sīks birokrātiņš, dienas strādnieks vai mazpilsētas veikalnieks. Skaidrojot kaut ko ar morālo stāju, tiek norādīts uz ideoloģijas spēju ļaut individiem (vai grupām) izturēt hronisku saspilējumu, vai nu to pilnīgi noliedzot, vai arī atzīstot par attaisnojamu no augstāku vērtību viedokļa. Ar tādiem paņēmieniem uz priekšu darbā tiek gan mazais uzņēmējs, nemitīgi atkārtodams, cik bezgalīgi ir pārliecināts, ka Amerikas sistēma nevarot nebūt taisnīga, gan ievēribu zaudējušais mākslinieks, aizbildinādams ar to, ka cenšoties uzturēt pieklājīgu līmeni mietpilsoņu pasaulē. Ideoloģija aizpilda emocionālo plaisu starp lietām, kādas tās ir un kādas cilvēki tās gribētu redzēt, tādējādi nodrošinot, ka viņi veic lomas, ko izmisumā vai apātijā būtu atmetuši. Skaidrojot kaut ko ar solidaritāti, tiek norādīts uz ideoloģijas spēju vienot sociālu grupu vai šķiru. Strādnieku kustības, uzņēmēju asociācijas vai mediķu profesijas vienība, kur par tādu var runāt, acīmredzot diezgan stipri ir atkarīga no kopīgas ideoloģiskas orientācijas, un ASV dienvidi nebūtu Dienvidi bez populāriem simboliem, ko piesātina plašu sociālu sarežģījumu raisītās emocijas. Visbeidzot, skaidrojot kaut ko ar aizstāvību, tiek norādīts, ka ideoloģijas (un ideologi) nosauc vārdā, lai arī cik vienpusīgi un neskaidri, saspilējumus, kas likuši šīm ideoloģijām rasties, un tādējādi piespiež sabiedrību ņemt tos vērā. «Ideologi nosauc problēmas, ar kādām sastapusies plašāka sabiedrība, ieņem zināmu nostāju jautājumos, kas ar tām saistīti, un «nodod tās izskatīšanai» ideoloģiskajā

¹⁸² Parsons, «An Approach.»

tirgū.»¹⁸³ Lai gan ideoloģiskie aizstāvji (itīn līdzīgi saviem amatbrāļiem tiesās) konkrēto problēmu patieso iedabu parasti tikpat apslēpj, cik noskaidro, viņi vismaz pievērš uzmanību tam, ka tādas problēmas pastāv, un, izsverot visus «par» un «pret», neļauj turpmāk tās atstāt bez ievēribas. Ja marksisti nebūtu devušie uzbrukumā, nebūtu bijis reformu par labu darbaspēkam.

Tomēr tieši pētot ideoloģijas sociālo un psiholoģisko lomu, kas atšķiras no tās noteicējiem faktoriem, saspilējuma teorija pati sāk buksēt un tās pārākums – trāpīgums salīdzinājumā ar interešu teoriju – pamazām izgaista. Tas, ka pieaugusi precizitāte, ar kādu nosaka ideoloģisko interešu avotus, tomēr nez kāpēc neiespaido precizitāti, ar kādu konstatē tās sekas – šai jomā analīze, gluži otrādi, kļūst aptuvena un divdomīga. Sekas, kuras pašas par sevi, bez šaubām, uztver kā gluži īstas, šķiet gandrīz vai nevilšas, kā tāds būtībā neracionāla, gluži vai automātiska, jau nejaus blakusiznākums sākotnēji pavisam uz ko citu vērstam izpausmes procesam – kā kad cilvēks, nodauzīdams kāju, nevilus iekliedzas: «Au!» un balss skaņā izgāž dusmas, vēsta par savām ciešanām un mierina sevi, vai, iekļuvis metro avārijā, izmisumā negribot izsaucas: «Nolādēts!» un, izdzirdis līdzīgus lāstus no citiem, gūst kroplu izjūtu par radniecību ar tiem, kas cieš tāpat kā viņš.

Šī nepilnība, protams, jo bieži atrodama funkcionālā analizē, ko veic sociālās zinātnēs: uzvedības modelis, kam veidolu piešķir zināms spēku kopums, ticamas, tomēr noslēpumainas sakritības dēļ, izrādās, kalpo mērķiem, kam ar šiem spēkiem ir tikai attāla radniecība. Bariņš pirmatnējo cilvēku sapulcējas, lai visā nopietnībā izlūgtos lietu, un iznākumā viņi ir nostiprinājuši sociālo solidaritāti; vietēja mēroga politiķis varbūt sākotnēji nodomājis tikt (vai palikt) pie pilnas siles, bet galu galā kļūst starpnieks neasimilējušos iecelotāju grupu un bezpersoniskas, birokrātiskas valdības attiecībās; ideologs sākumā sūdzas par piedzīvotām pārestībām, bet vēlāk attopas, ka nodevies ilūzijām, kas novērš uzmanību no galvenā, un tādējādi pats ir sekmējis, ka sistēma, kas viņam dara pāri, vēl aizvien spēj pastāvēt.

Jēdzienu par latento funkciju parasti piesauc, lai šo anomālo stāvokli maskētu, taču drīzāk jēdziens tikai nosauc parādību (nav runa par to, cik tā reāla), nevis izskaidro to, un iznākumā funkcionālās analīzes – turklāt ne tikai ideoloģijas jomā – joprojām ir bezcerīgi divdomīgas. Sikā birokrātiņa antisemitisms patiesi var viņam būt par līdzekli, kā tikt galā ar aspiestajām dūsmām, ko uzkrājis, aizvien izdabādams tiem, kuru intelektuālais limenis, viņaprāt, ir zemāks, un ļauj šīm dūsmām daļēji noplakt, taču tas var arī

¹⁸³ White, *Beyond Conformity*, p. 204.

vienkārši vairot viņa dusmas, jo ir iegānsts izjust bezspēcīgu rūgtumu par vēl kaut ko. Ievēribu zaudējusam māksliniekam savu izgāšanos, par ko ir plaši zināms, varbūt vieglāk paciest, ja viņš piesauc klasiskos mākslas kanonus, taču, tos piesaukdams, plaisu, kas šķir vides sniegtās iespējas no paša iztēlotajām prasībām, viņš var ieraudzīt tik dramatiskos toņos, ka nekas vairs neliekas pūliņu vērts. Kopīgs ideoloģiskas uztveres veids var cilvēkus vienot, taču, kā liecina marksistiskā sektantisma vēsture, var arī sniegt izteiksmes līdzekļus, ar kuru palīdzību smalkāk izpētīt, ar ko viņi savā starpā atšķiras. Ideologu sadursme var izvirzīt sociālu problēmu sabiedrības redzeslokā, taču var arī šo problēmu tvērt tik kaislīgi, ka izslēdz jebkuru iespēju risināt to racionālā ceļā. Saspilējuma teorijas pārstāvji, protams, visas šīs iespējas ļoti labi apzinās. Patiešām, parasti viņi vairāk uzsver negatīvo iznākumu un iespējas, nekā pozitīvo, un vien retos gadījumos domā, ka ideoloģija nav tikai *faute de mieux** pagaidu aizstājēja – tāda kā nagu graušana. Taču galvenais – lai gan saspilējuma teorija smalki izokškerē ideoloģisko interešu motīvus, to sekas tā analizē primitīvi, svārstīdamās un izvairīgi. Diagnozes līmenī tā pārliecina, funkcionālā līmenī ne.

Šāda vājuma cēlonis – praktiski saspilējuma teorijā (un tāpat arī interešu teorijā) koncepcija par simboliskas izteiksmes procesiem ir vēl tikai aizmetnī. Daudz gan runā par emociju «simbolisku noplūdi» vai «sasaisti ar piemērotiem simboliem» – taču ļoti vājš ir priekšstats, kā tas īstenībā notiek. Saikne starp ideoloģijas cēloņiem un sekām šķiet nejauša, jo vienotājelementu – autonomo simboliskās izteiksmes procesu – vispār tikpat kā nepiemin. Gan interešu teorija, gan saspilējuma teorija virzās tieši no avotu analīzes uz seku analīzi, un nekad nopietni neizpēta ideoloģijas kā mijdarbīgu simbolu sistēmas, kā mijdarbīgu jēgu modeļus. Tematus, protams, ieskicē; kontentanalīzes speciālisti tos pat uzskaita. Taču tos neattiecina nedz uz citiem tematiem, nedz arī uz kādu semantisku teoriju, lai izskaidrotu, bet vai nu projicē «atpakaļ» – uz sekām, ko tie, saskaņā ar pieņēmumu, atspoguļo, vai «uz priekšu» – uz sociālo realitāti, ko tie, saskaņā ar pieņēmumu, sagroza. No jautājuma par to, kā tad ideoloģijas piešķir jūtām nozīmību un tādejādi dara tās sabiedriski pieejamas, izvairās visai primitīvi – konkrētus simbolus un saspilējumus (vai intereses) sastata tā, lai tas, kas pirmos atvasina no otriem, šķistu vienkārši esam saskaņā ar veselo saprātu – vismaz to, kas nāk pēc Freida un pēc Marksa. Ja analītiskis turklāt ir gana izveicīgs, tā arī šķiet.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Varbūt iespaidīgākais triks šajā «bezsaikļu» žanrā ir tāda grāmata: Nathan Leites, *A Study of Bolshevism* (New York, 1953).

Saikni neizskaidro, bet tikai uzrāda. Attiecības starp sociāli psiholoģiskajiem spriedzes izpaudumiem, kuri mudina ieņemt vienu vai otru ideoloģisku nostāju, un sarežģītajām simboliskajām struktūrām, ar kuru starpniecību tādas nostājas iemanto publiskumu, ir pārāk complicētas, lai tās varētu apjēgt ar aptuveno un vēl neizpētīto priekšstatu par emocionālu rezonansi.

IV

Šajā sakarībā interesi saista sevišķi tas, ka, lai gan sociālo zinātņu teorijas vispārējo virzienu aizvadītajos simts piecdesmit gados dziļi iespaidojusi gandrīz katra lielāka intelektuāla kustība – marksisms, darvinisms, utilitārisms, ideālisms, freidisms, biheiviorisms, pozitīvisms, operacionālisms – un šī teorija ir mēģinājusi gūt labumu no ikkatras nozīmīgas metodoloģisku jauninājumu jomas, sākot ar ekoloģiju, etoloģiju un salīdzināmo psiholoģiju un beidzot ar spēļu teoriju, kibernetiku un statistiku, ja neskaita dažus izņēmumus, šo virzienu tikpat kā nemaz nav skāris viens no svarīgākiem strāvojumiem pēdējā laika domāšanā: centieni veidot neatkarīgu zinātņi par «simbolisko darbību» – kā to nosaucis Kennets Bērks.¹⁸⁵ Nedz filozofu, piemēram Pīrsa (*Peirce*), Vitgenšteina, Kasīrera, Langeres, Raila vai Morisa (*Morris*), nedz arī literatūrkritiķu, piemēram, Kolridža (*Coleridge*), Eljota (*Eliot*), Bērka, Empsona (*Empson*), Blekmūra (*Blackmur*), Bruksa (*Brooks*) vai Auerbaha (*Auerbach*), darbi nešķiet kaut cik manāmi ietekmējuši vispārējo analīzes modeli sociālās zinātnēs.¹⁸⁶ Ja neskaita vēl dažus uzņēmīgus (un krietni programmatiskus) lingvistus – kādu

¹⁸⁵ K. Burke, *The Philosophy of Literary Form, Studies in Symbolic Action* (Baton Rouge, 1941). Turpmākajos pārsapriedumos es lietoju vārdu «simbols» plašā nozīmē – attiecinot to uz jebkādu fizisku, sociālu vai kulturālu darbību vai objektu, kas kalpo kā atslēga kādam jēdzienam. Šādā skatījumā «pieci» un «Krusts» abi ir simboli – par to sīkāk skat.: S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4th ed. (Cambridge, Mass., 1960), pp. 60–66.

¹⁸⁶ Noderīgi kopsavilkumi par literatūrkritikas tradīciju atrodami šādos darbos: S. E. Hyman, *The Armed Vision* (New York, 1948) un: R. Welleck and A. Warren, *Theory of Literature*, 2nd ed. (New York, 1958). Līdzīgs kopsavilkums par mazliet daudzējādākajām norisēm filozofijā acīmredzot nav pieejams, taču jaunu virzienu iezīmē šādi darbi: C. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, 8 vols. (Cambridge, Mass., 1931–1958); E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols. (Berlin, 1923–1929); C. W. Morris, *Signs, Language and Behavior* (Englewood Cliffs, N.J., 1944); un L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953).

Vorfu (*Whorf*) vai Sepīru (*Sapir*) – gluži bez ievēribas atstāts jautājums, kā simboli simbolizē, kā tie funkcionē, nododami tālāk jēgu. Fiziķis un romānists Vokers Persijs teicis: «Grūtības sagādā tas, ka mūsdienās nav empīriskas dabaszinātnes par simbolisko uzvedību *vispār...* Mūsdienās skaidrāk nekā pirms trīsdesmit pieciem gadiem atklājas, cik patiesi bija Sepīra saudzīgais aizrādījums, ka trūkstot zinātnes par simbolisku uzvedību un ka šāda zinātne esot vajadzīga.»¹⁸⁷

Tieši tādas teorijas un jo sevišķi – jēlkāda analītiska logāta trūkums, kurā varētu aplūkot tēlaino valodu, licis sociologiem aprobežoties ar skatījumu uz ideoloģijām kā pārdomātiem sāpju kļiedzieniem. Tā kā sociologiem nav priekšstata, kā tajā jomā, ko neveikli apzīmē ar vārdu «stils», savu uzdevumu veic metafora, līdzība, ironija, dīvdomība, vārdu spēle, paradokss, hiperbola, ritms un visi citi elementi – visbiežāk viņi pat neatzīst, ka šie līdzekļi vispār būtu svarīgi, kad personiska attieksme tiek pausta publiskā formā – viņiem trūkst simbolisku līdzekļu, lai veidotu trāpīgāku formulējumu. Kad humanitārās zinātnes sāka runāt par «izkropļota atspoguļojuma» kognitīvo spēku un filozofija iedragāja teoriju par jēgu kā emociju izpaudumu, sociālo zinātņu pārstāvji noliedza pirmo un ķērās pie otrās. Tādēļ nav nekāds brīnums, ka viņi izvairās no problēmas, kā izskaidrot ideoloģisko apgalvojumu nozīmību – viņi vienkārši neuztver to kā problēmu.¹⁸⁸

Teikto paskaidrošu ar piemēru, kas, cerams, pats par sevi ir tik triviāls, ka spēs gan noklusināt jēlkādas aizdomas, ka par šeit minētā politiskā jautājuma saturu man būtu kāda slēpta interese, gan – jo svarīgāk – vēlreiz uzsvērt: jēdzienus, kas izstrādāti «augstāku kultūras aspektu», teiksim, dzejas, analīzei, var attiecināt uz «zemākajiem», nekādi neaizsedzot abu milzīgās kvalitatīvās atšķirības. Satons un viņa līdzautori, izteikdamies par kognitīvajām neatbilstēm, kuras, viņuprāt, definē ideoloģiju, kā piemēru ideologa tendencei uz «pārlicīgu vienkāršošanu» min to, ka strādnieku

¹⁸⁷ W. Percy, «The Symbolic Structure of Interpersonal Process» // *Psychiatry* 24 (1961): 39–52. Kursīvs kā oriģinālā. Autors atsauca uz Sepīra rakstu «The Status of Linguistics as a Science,» kas pirmoreiz tika publicēts 1929. gadā un atkārtoti izdots grāmatā: D. Mandlebaum, ed., *Selected Writings of Edward Sapir* (Berkeley and Los Angeles, 1949), pp. 160–166.

¹⁸⁸ Daļēji ārpus šās bargās kritikas paliek Lasvella raksts «Style in the Language of Politics» (skat.: Lasswell et al., *Language of Politics*, pp. 20–39), kaut arī to sabojā viņa apmātība ar varu kā politikas būtību. Jānorāda, ka uzsvars uz verbālo simboliku turpmākajos pārsapņemos likts tikai vienkāršības labad un tā nolūks nav noliegt plastisku, teatralu vai citu nevalodisku līdzekļu – uniformu retorikas, spoži apgaismotas skatuves vai maršējoju vienību – nozīmību ideoloģiskajā domā.

apvienības Tafta un Hārtlija likumu (*Taft–Hartley Act*) nosaukušas par «vergu darba likumu»:

Ideoloģija parasti ir vienkārša un skaidra, pat tad, ja tās vienkāršība un skaidrība sagroza apspriežamo tematu. Ideoloģiskajā portretējumā izmanto asas linijas un melnā un baltā kontrastus. Ideologi pārspilē un kariķē gluži kā kariķatūristi. Turpretī zinātnisks sociālo parādību apraksts visbiežāk ir aptuvens un lielu uzmanību pievērš detaļām. Strādnieku ideoloģijā Tafta un Hārtlija likums pēdējā laikā dēvēts par «vergu darba likumu». Neviens, kas šo likumu izpētījis bezkaislīgi, tam tādu apzīmējumu nedotu. Objektīvā izvērtējumā šā likuma daudzos noteikumus būtu jāaplūko atsevišķi. Tādā iztirzājumā spriedums par jebkuru vērtību kopumu, pat par arodbiedrību vērtībām, nebūtu viennozīmīgs. Taču ideoloģijai tādi spriedumi nav vajadzīgi. Tie ir pārāk sarežģīti, pārāk aptuveni. Ideoloģijai viss šis likums ar kāda simbola starpniecību jāpadara par kategoriju, lai apvienotu strādniekus, vēlētājus un likumdevējus noteiktai rīcībai.¹⁸⁹

Atstājot neskartu tīri empīrisko jautājumu, vai tiešām ideoloģiski formulējumi par attiecīgo sociālo parādību kopumu ir katrā ziņā «vienkāršāki» nekā zinātniski formulējumi par tām pašām parādībām, tomēr jānorāda, ka šā argumenta perspektīvē dīvaini noniecināts – varētu pat teikt «vienkāršots» – tiklab arodbiedrību vadītāju, kā arī «strādnieku, vēlētāju un likumdevēju» domāšanas veids. Likums amerikāņu strādnieku patiesībā pielīdzinot (vai arī esot domāts, lai pielīdzinātu) vergam – pagrūti noticēt, ka tie, kas šo lozungu kaldinājuši un izplatījuši, paši būtu tam ticējuši – vai gaidījuši, ka citi noticēs – kā arī ka tā sabiedrības daļa, kuras acis lozungam bija jēga, būtu to tā uztvērusi. Taču tieši šis seklaiss skatījums uz citu cilvēku domāšanas veidu liek sociologam palikt vien pie divām interpretācijām – turklāt abas ir nevietā – par to, kā simbols var iedarboties: vai nu simbols (saskaņā ar interešu teoriju) apmāna nezinīgo, vai arī (saskaņā ar sasprindzinājuma teoriju) rosina to, kurš nav paradis daudz prātot. Pat domās netiek pieļauta iespēja, ka patiesībā simbola spēks varētu sakņoties spējā aptvert, formulēt un pavēstīt citiem par sociālām realitātēm, ko rīmtā zinātnes valoda nespēj izteikt – ka tas varētu paust sarežģītākus jēgas aspektus, nekā ļauj noprast tiešs tulkojums. Galu galā – varbūt «Vergu darba likums» ir nevis vienkāršots apzīmējums, bet gan tēlainis izteikums.

Precīzāk, tas atgādina metaforu vai vismaz mēģinājumu tādu veidot. Literatūra par metaforām – «spēku, ar kura starpniecību valodai, pat ja tai

¹⁸⁹ Sutton, et al., *American Business Creed*, pp. 4–5.

ir mazs vārdu krājums, izdodas aptvert miljoniem lietu» – ir ļoti bagāta, un par to rakstījušie galvenajos jautājumos tagad ir vienisprātis – lai gan liekas, ka vien daži sociālie zinātnieki ir daudz no tās lasījuši.¹⁹⁰ Metaforās nozīmei, protams, ir dažādi slāņi, un jēgas neiederība vienā līmenī rada nozīmību citā līmenī. Kā norādījis Persijs, visvairāk grūtību filozofiem (un viņš būtu varējis piebilst – arī zinātniekiem) sagādājusi viena metaforu iezīme – «metafora ir nepareiza»: «Tā apgalvo par konkrētu lietu, ka šī lieta esot kaut kas cits.» Un, vēl ļaunāk, parasti metafora vislabāk izdodas tad, kad «nepareizība» ir visspilgtākā.¹⁹¹ Metaforas spēks izriet tieši no mijdarbības starp nesaskanīgām nozīmēm, kuras tā simboliski ievieto kopīgā jēdzieniskā satvarā, un no pakāpes, kādā šādam savietojumam izdodas uzveikt psihisko pretestību, ko semantiska spriedze neizbēgami rada ikvienā, kas to spēj uztvert. Ja tas izdodas, metafora nepareizu identifikāciju (piemēram, Republikāņu partijas nostājas un boļševiku nostājas identifikāciju algotā darbaspēka jautājumā) pārveido trāpīgā līdzībā; ja tas piedzīvo neveiksmi, iznāk vien muļķīgs izlēcieni.

Ir pietiekami skaidrs, ka lielākā daļa cilvēku šo tēlu – «vergu darba likums» – patiesībā uzskatījuši par neveiksmīgu (un tādēļ tam arī neizdevās tapt par «simbolu, kas apvienotu strādniekus, vēlētājus un likumdevējus noteiktai rīcībai»), un karikatūrisku to dara šī neizdošanās, nevis tam piedēvētā klajā vienkāršība. Semantiskā spriedze starp vienu tēlu – konservatīvo Kongresu, kas pasludina ārpus likuma uzņēmumu, kur strādā tikai arodbiedrības biedri, un citu tēlu – Sibīrijas nometnēm – acīmredzot, bija pārāk liela, lai to varētu atrisināt ar vienu koncepciju, katrā ziņā – ne ar tik rudimentāru stilistisku paņēmieni kā lozungs. Izņemot (varbūt) dažus entuziastus, cilvēki nesaskatīja līdzību: nepareiza identifikācija arī palika nepareiza. Neveiksme gan nav nenovēršama – pat tādā elementārā līmenī ne. Lai gan Šērmāna (*Sherman*) frāze «Karš ir elle» – visnotaļ viennozīmīgs spriedums – nav sociālās zinātnes izteikums, pat Satons un viņa līdzautori droši vien to neuzskatītu nedz par pārspilējumu, nedz karikatūru.

Ir kas svarīgāks par šo divu tropu iederības savrupu izvērtējumu: tā kā nozīmēm, ko tie mēģina uzšķilt vienu pret otru, galu galā ir sociāls saknojums, tas, vai mēģinājums izdosies vai ne, ir atkarīgs ne tikai no izmantoto stilistisko mehānismu spēka, bet arī tieši no tiem faktoriem, kam

¹⁹⁰ Lielisks, nesen tapis pārskaits atrodams grāmatā: P. Henle, ed., *Language, Thought and Culture* (Ann Arbor, 1958), pp. 173–195. Citāts ir no grāmatas: Langer, *Philosophy*, p. 117.

¹⁹¹ W. Percy, «Metaphor as Mistake» // *The Sewanee Review* 66 (1958): 79–99.

pievērsusies saspilējuma teorija. Aukstā kara raisītais saspilējums, bailes no strādnieku kustības, kas tikai nesen izveidojusies sīvā eksistences cīņā, un draudi, ka sācies *New Deal* [Jaunā kursa] liberālisma noriets – pēc divām desmitgadēm, kad tas bija valdījis, sagatavoja sociālo un psiholoģisko skatuvī gan «paverdzinātā darbaspēka» tēla uznācienam, gan tā neveiksmei – kad atklājās, ka salīdzinājums nespēj pārliecināt. Japāņu militāristi, kas 1934. gadā savai brošūriņai «Pamatteorija par nacionālo aizsardzību un ieteikumi tās nostiprināšanai» par pirmo teikumu izvēlējās skanīgo un pazīstamo metaforu «Karš ir radīšanas tēvs un kultūras māte,» protams, atzītu, ka Šērmana maksima viņus nepārliecina, un viņš to pašu teiktu par japāņu metaforu.¹⁹² Militāristi enerģiski gatavojās imperiālistiskam karam – senā nācijā, kas tiecās sev rast stabilu pamatu mūsdienu pasaulē; Šērman savukārt garlaikoti apsūdzēja pilsoņkaru – sevi neīstenojušā, iekšēja naida plosītā nācijā. Tādējādi līdz ar sociālo, psiholoģisko un kultūras kontekstu mainās nevis patiesība, bet gan simboli, ko cilvēki skaidro, cenzdamies patiesību apjēgt – ar lielākiem vai mazākiem panākumiem. Karš patiešām ir elle, nevis kultūras māte, un par to japāņi galu galā pārliecinājās – viņi gan noteikti ietvēra šo atzinumu daudz iespaidīgākā idiomā.

Zināšanu socioloģiju vajadzētu saukt par nozīmes socioloģiju, jo jēdziens ir sociāli nosacīts nevis pēc iedabas, bet gan pēc izpausmes formas. Kā norāda Henle (*Henle*), sabiedrībā, kur kafiju dzer melnu, glāimi meiteņei: «Tu esi kā krējums manā kafijā» radītu pilnīgi aplamu priekšstatu, un, ja no lāču īpašībām par svarīgāku uzskatītu to, ka viņi ir visēdāji, nevis lem-pīgumu un smagnējību, tad nosaukt cilvēku par «veco lāci», jādombā, nozīmētu nevis to, ka viņš bijis rupjš, bet gan, ka viņš nesmādē neko no piedāvātā.¹⁹³ Vai arī piemērs, ko sniedz Bērks: tā kā japāņi, pieminot tuva drauga nāvi, smaida, semantiskais ekvivalents (tiklab uzvedības, kā verbālā līmenī) Rietumu tautu valodās ir nevis «Viņš smaidīja», bet gan: «Viņš sadrūma», jo, tā tulkojot, «Japānā pieņemta sociāla paraža tiek pārvērsta atbilstīgā Rietumos pieņemtā sociālā paražā.»¹⁹⁴ Ja tuvojas ideoloģijas sfērai, piemēram, Sepīrs ir norādījis, ka tēlainis spēks piemītot komitejas priekšsēdētāja amatam – ka to šim amatam piešķir vienīgi tādēļ, ka uzskata: «administratīvās funkcijas raksturo cilvēku kā augstāku par tiem, ko

¹⁹² Citēts rakstā: J. Crowley, «Japanese Army Factionalism in the Early 1930's» // *The Journal of Asian Studies* 21 (1958): 309–326.

¹⁹³ Henle, *Language, Thought and Culture*, pp. 4–5.

¹⁹⁴ K. Burke, *Counterstatement* (Chicago, 1957), p. 149.

viņš vada»; «ja cilvēki apjaustu, ka administratīvās funkcijas ir tikai simboliskas automātiskas darbības, viņi atzītu, ka komitejas priekšsēdētāja amats ir tikai sastindzis simbols, un īpašā vērtība, kādu laudis jūt tajā iemītam, visdrīzāk pamazām izzustu.»¹⁹⁵ Tāpat ir ar «vergu darba likumu». Ja spaidudarba noņemnes kaut kāda iemesla dēļ vairs tik ļoti neietekmētu tēlu, kāds amerikāņiem izveidojies par Padomju Savienību, tad zudusi būtu nevis simbola ticamība, bet gan pati tā nozīme, tā spēja būt *vai nu* patiesam, *vai* maldīgam. Šī doma – ka Tāfta un Hārtlija likums apdraudot organizētā darbaspēka dzīvotspēju – vienkārši jāietver citos vārdos.

Īsi sakot, starp ideoloģisko tēlu, piemēram, «vergu darba likums», un amerikāņu dzīves sociālajām realitātēm, kuru kontekstā tas parādās, pastāv smalka mijiedarbe, ko nav iespējams formulēt tādos jēdzienos kā «izkropļojums», «atlase» vai «vienkāršojums».¹⁹⁶ Tēla semantiskā struktūra ir krietni vien sarežģītāka, nekā pirmā brīdī šķiet, gan tās analīze arī liek izsekot daudzveidīgajām referenciālajām saiknēm, kādas pastāv starp to un sociālo realitāti, tā ka galu galā izveidojas priekšstats par atšķirīgu nozīmju konfigurāciju, un no šo nozīmju mijdarbības izriet gan galīgā simbola ekspresīvais, gan retoriskais spēks. Šī mijiedarbība pati ir sociāls process, notikums nevis «galvā», bet gan sabiedriskajā pasaulē, kur «cilvēki sarunājas, nosauc vārdā lietas, izsaka apgalvojumus un labāk vai sliktāk saprot cits citu.»¹⁹⁷ Pētījumi par simbolisku darbību ir socioloģiska disciplīna gluži tāpat kā pētījumi par mazajām grupām, birokrātijām vai mainīgo sievietes lomu Amerikā – vienīgi krietni vien mazāk izkopti.

¹⁹⁵ Sapir, «Status of Linguistics» p. 568.

¹⁹⁶ Metaforas, protams, nav vienīgais stilistiskais paņēmieni, kādu izmanto ideoloģija. Metonīmijas («Es varu piedāvāt vienīgi savas asinis, sviedrus un asaras»), hiperbolas («tūkstošgaļu reihš»), sinekdohas («Volstrīta»), oksimoroni («dzelzs priekšskars»), personifikācijas («Roka, kas turēja dunci, ietrieca to kaimiņa mugurā») un visi citi tropi, ko klasiskie retoriki tik ākli krāja un tik rūpīgi klasificēja, tiek izmantoti arvien no jauna, tāpat arī sintaktiskie paņēmieni, piemēram, antitēze, inversija un atkārtojums; arīdzan prosodijas paņēmieni, piemēram, atskaņas, ritms un aliterācija; no literārajiem paņēmieniem – ironija, slavas dziesma un sarkasms. Bet ne jau vienmēr ideoloģiskā izteiksme ir tēlaina. Tās lielāko daļu veido gluži burtiski, lai neteiktu kategoriski, apgalvojumi, kurus, ja neievēro zināmu tendenci būt pirmajā mirklī neticamiem, grūti atšķirt no īsteni zinātniskiem izteikumiem: «Visa līdz šim eksistējušās sabiedrības vēsture ir šķiru ciņu vēsture»; «Visa morāle Eiropā balstās uz vērtībām, kuras atbilst puļa interesēm,» un tamlīdzīgi. Kā kultūras sistēmu ideoloģiju, kas ir attīstījusies tālāk par lozungu skandēšanas stadiju, veido sarežģīta savstarpēji saistītu jēgu struktūra – saistījuma pamatā ir šīs jēgas formulējošie semantiskie mehānismi –, un atsevišķas metaforas divpakāpju organizācija ir vien aptuvenus šās struktūras atveids.

¹⁹⁷ Percy, «Symbolic Structure».

V

Cilvēks, kas uzdod jautājumu, ko piemirst lielākā daļa ideoloģijas pētnieku, proti – kas īsti domāts, kad apgalvo, ka simboliskās formās «izpausoties sociāli un psiholoģiski spriegumi» – ātri nokļūst visai lielās sprukās: faktiski viņš nonāk pie mazliet netradicionālas un acīmredzami paradoksālas teorijas par to, ka cilvēku domāšana iedabas ziņā ir publiska, nevis privāta darbība, vismaz pamatos.¹⁹⁸ Nevaru šo teoriju šē sīki izklāstīt, nedz arī minēt tai gana daudz pierādījumu. Jāiezīmē vismaz tās vispārējās aprises, ja grib rast atpakaļceļu no grūti tveramās simbolu un semantisko procesu pasaules uz (acīmredzot) stabilāko jūtu un institūtu pasauli, ja grib daudz maz rūpīgi izsekot to, kā kultūra, personība un sociālā sistēma caurauž cita citu.

Pamattēze šādā pieejā «šķietami nezinātniskai domāšanai» (*en plain air*) – ko, piekrītot Galanteram un Gerstenhāberam, var saukt par «ārējas nosacītības teoriju» – ir tāda, ka domāt nozīmē veidot simbolu sistēmas un rīkoties ar tām kā ar citu – fizisku, organisku, sociālu, psiholoģisku un līdzīgu sistēmu modeļiem tādējādi, ka, tā sakot, top izprasta šo citu sistēmu struktūra, – un labvēlīgos apstākļos arī tas, kas varētu tajās notikt.¹⁹⁹ Domāšana, konceptualizācija, formulēšana, apjēgsme, izprašana vai, kā nu vēl to sauktu, nav nez kādas rēģainas norises galvā, bet gan simboliskos modeļos ietvertu stāvokļu un procesu salīdzināšana ar stāvokļiem un procesiem plašākā pasaulē:

Tēlaina domāšana nav nekas cits kā noteiktas vides tēla konstruēšana, vides modelēšana un prognozēšana, ka vide mainīsies tāpat, kā mainās modelis, kas to paredz. (..) Pirmais solis pretim kādas problēmas atrisinājumam ir konstruēt [vides] «svarīgāko iezīmju modeli». Modeļus var konstruēt no dažādām lietām, ieskaitot ķermeņa organisko audu daļas; cilvēki izmanto papīru un zīmuli vai ko paša darinātu. Kad modelis ir gatavs, var izmēģināt, kas ar to notiks dažādos hipotētiskos stāvokļos un pastāvēt dažādiem ierobežojumiem. Organisms tad spēj novērot, kā izmēģinājums beidzies, un attiecināt to uz vidi, tādējādi – prognozēt. Saskaņā ar šo uzskatu aeronautikas inženieris domā, kad vējtuneli izmēģina jaunas lidmašīnas modeli. Šoferis domā, kad ar pirkstu «brauc pa karti»: tā kļūst par veicamā ceļa modeli, bet pirksts – par automašīnas modeli ar noteiktiem parametriem.

¹⁹⁸ G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949).

¹⁹⁹ E. Galanter and M. Gerstenhaber, «On Thought: The Extrinsic Theory» // *Psychol. Rev.* 63 (1956): 218–227.

Šādus ārējus modeļus bieži lieto, kad jādomā par sarežģītiem [vides apstākļiem]. Tēli, ko izmanto skatienam slēptā domāšanā, ir atkarīgi no organisma fizikālām un ķīmiskām norisēm, kas jāizmanto modeļu izveidē.²⁰⁰

Šis uzskats, protams, noliedz apziņu: tas to definē. Ikkatrs apzināts uztvērums, kā lūkojis pierādīt Persijs, ir pazīšanas akts, sastatījums: objektu (vai notikumu, rīcību, emociju) identificē, to skatot attiecīga simbola perspektīvē:

Nepietiek ar to, ka saka: cilvēks kaut ko apzinās – viņš apzinās arī, ka šis kaut kas ir konkrēta lieta vai parādība. Ir atšķirība starp kāda *Gestalt** aptversmi (Jastrova efektu cālis uzrver tāpat kā cilvēks) un apjēgšanu tā simboliskā izpausmē. Kad pārļaižu skatienu istabai, apzinos, ka gandrīz bez piepūles veicu virkni *salīdzināšanas* aktu: ieraugu lietu un zinu, kas tā ir. Ja skatiens apstājas pie kaut kā nepazīstama, tūlīt apzinos, ka vienas puses sastatāmajā pāri trūkst. Jautāju, kas [tā par lietu], un tādi jautājumi ir ārkārtīgi noslēpumaini.²⁰¹

Tas, kā trūkst un pēc kā taujā, ir izmantojams simbolisks modelis, kurā ietilpināt «nepazīstamo kaut ko» un tādējādi darīt to pazīstamu:

Ja no attāluma redzu kādu objektu un isti nepazīstu, varu to redzēt – tik tiesām redzēt – te kā vienu, te kā otru, te vēl kādu citu lietu, bet, kad pienāku tuvāk, atbilstības kritērijs liek šos priekšstatus citu pēc cita noraidīt, līdz beidzot apstiprinājumu gūst viens. Uz saulainu laukumiņu tīrumā patiesībā var skatīties kā uz trusīti – un tāda skatīšanās jau ir daudz kas vairāk par minējumu, ka tas varētu būt trusītis; nē, trusim būtiski raksturīgais patiesībā iztulko uztveres *Gestalt* tēlu, apzīmogo to: es būtu varējis zvērēt, ka tas ir trusis. Nākot tuvāk, saulesgaismas iezīmētais apveids mainās, tā ka doma par trusi jāatmet. Trusītis izgaist, un es projicēju ko citu: tā ir papīra turza vai kas līdzīgs. Vissvarīgākais tomēr ir tas – pat pēdējā, «pareizā pazīšana» ir tikpat netieša aptversme kā nepareizās; arī tā ir minējums, sastatījums un tuvinājums. Cita starpā jāpiebilst: lai gan tā ir pareiza un uz to norāda visas pazīmes, vienlīdz labi tā var gan apslēpt, gan atklāt. Kad dīvainā putnā pazīstu zvirbuli, tad, atradis tam atbilstošu formulējumu – tas ir tikai zvirbulis – šis putns liek man mieru.²⁰²

²⁰⁰ Turpat. Iepriekš esmu jau citējis šo trāpīgo fragmentu (skat. 83. lpp.), mēģinādams domāšanas ārējas nosacītības teoriju ievietot jaunāko evolūcijas studiju, neiroloģijas un kultūrantropoloģijas atklājumu kontekstā.

²⁰¹ W. Percy, «Symbol, Consciousness and Intersubjectivity» // *Journal of Philosophy* 55 (1958): 631–641. Kursīvs kā oriģinālā.

²⁰² Turpat.

Par spīti tam, ka šo dažādo piemēru tonis tāds mazliet intelektuālists, domāšanas «ārējas nosacītības teoriju» tikpat labi var attiecināt arī uz cilvēka mentalitātes afektīvo šķautni.²⁰³ Tāpat kā ceļu karte pārveido tīri fiziski atrodamus punktus par vietām, ko savā starpā saista numurēti ceļi un šķir noteikts attālums, un tādējādi ļauj cilvēkiem aiztikt no turienes, kur viņi atrodas, uz turieni, kurp grib nokļūt, arī dzejolis, kas tēlaini piesātinātas valodas dēļ spēj raisīt asociācijas, var sniegt piemēram, simbolisku priekšlaicīgas nāves emocionālā iespaida modeli, un, ja tā precizitāte atstāj uz cilvēkiem tikpat dziļu iespaidu kā ceļu kartes precizitāte, tas pārveido fiziskas sajūtas par jūtām un uz tādu traģēdiju ļauj reaģēt nevis akli, bet gan inteligenti. Galvenie reliģijas rituāli – mise, svētceļojums vai Austrālijas aborigēnu svētki – ir simboliski modeļi (šajā gadījumā vairāk darbībā nekā vārdos) konkrētai dievišķā izjūtai, noteiktam dievbijīgam noskaņojumam, kas rituālu dalībniekos parasti raisās, kad viņi atkal un atkal iedzīvina šos modeļus. Protams, lielākā daļa aktu, ko parasti sauc par «izziņu», gandrīz vienmēr notiek tādā trusīša pazīšanas līmenī, nevis vējtunela vadības līmenī, un tāpat arī lielāko daļu no tā, ko parasti sauc par «izpaušmi», biežāk netieši atvasina ar modeļiem, kas aizgūti no populārās kultūras, nevis no akadēmiskās mākslas un formāliem reliģiskiem rituāliem (šo dihotomiju gan bieži pārspilē un gandrīz vienmēr skaidro nepareizi). Galvenais tomēr ir tas, ka «noskaņojumu», «attieksmju», «jūtu» utt. veidošanās, saglabāšanās un izzušana nav «rēgains process, kas norisinās cilvēkiem nepieejamās apziņas plūsmās,» – tāpat nekā rēgains nav tajā, kā cilvēki pazīst objektus, notikumus, struktūras, procesus utt. savā vidē. Arī šajā gadījumā «mēs aprakstām to, kā (..) cilvēki īsteno daļu no savas galvenokārt publiskās uzvedības.»²⁰⁴

Lai kā šīs uzvedības formas atšķirtos, gan tā sauktajiem kognitīvajiem, gan tā sauktajiem ekspresīvajiem simboliem vai simbolu sistēmām vismaz viens ir kopīgs: tās ir ārēji informācijas avoti, ar kuru starpniecību var modelēt cilvēku dzīvi – tie ir personām ārēji mehānismi, ar ko uztvert un izprast pasauli, spriest par to un ietekmēt to. Kultūras modeļi – reliģiski, filozofiski, estētiski, zinātniski, un ideoloģiski modeļi – ir «programmas»; tie nodrošina «veidni» jeb plānu sociālo un psiholoģisko procesu organizācijai, visai līdzīgi tam, kā ģēnu sistēmas nodrošina tādu veidni dzīvības procesu organizācijai:

²⁰³ S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953).

²⁰⁴ Citēts pēc grāmatas: Ryle, *The Concept of Mind*, p. 51.

Šie apsvērumi nosaka to, kā sāk risināt «redukcionisma» problēmu psiholoģijā un sociālā zinātnē. Līmeņi, kas pirmajā tuvinājumā izšķirti [organisms, personība, sociālā sistēma, kultūra], (...) ir organizācijas un kontroles līmeņi. Zemākie līmeņi nosaka un savā ziņā determinē struktūras, kurās tie ir iekļauti – tajā pašā ziņā, kādā ēkas stabilitāte ir atkarīga no tās celtniecībā izmantoto materiālu īpašībām. Materiālu fiziskās īpašības gan nenosaka, kāds būs ēkas *plāns*, tas ir citas kārtības – *organizācijas* – faktors. Savukārt organizācijas ziņā ir materiālu savstarpējās *attiecības, veidi*, kā tos izmanto celtnē, lai tā kļūtu par īpaša paveida sakārtotu sistēmu – aplūkodami kādu virkni «lejupejā secībā», arvien var pētīt un atklāt nosacījumu kopumus, no kuriem ir atkarīga organizācijas augstāka līmeņa funkcijas. Tātad pastāv ārkārtīgi sarežģīts fizioloģisku nosacījumu kopums, no kā ir atkarīga psiholoģiska funkcionēšana, utt.. Ja pareizi izprot un novērtē šos nosacījumus, tie arvien parādās kā autentiskas determinantes visos līmeņos, kādos norit procesi organizētās sistēmās, kas augstāki par konkrēto līmeni. Var tomēr izsekot tai pašai virknei «augšupējā secībā». Šādi virzīdamies, parādās «struktūras», organizācijas modeļi, jēgas modeļi, «programmas» utt., kas ir attiecīgās sistēmas organizācijas kodols tajā līmenī, kam esam pievērsuši uzmanību.²⁰⁵

Šādas simboliskas veidnes vajadzīgas tādēļ, ka cilvēku uzvedība ir ārkārtīgi plastiska – kā jau daudzkārt norādīts. Tā kā ģenētiskās programmas jeb modeļi – iekšējās informācijas avoti – tādu uzvedību nekontrolē stingri, bet tikai ļoti vispārīgi, tad, lai uzvedība vispār būtu sekmīga, tad visai būtiska ir tās vajadzība pēc ārēju modeļu kontroles. Putni iemācās lidot, neizmantojot vējtunelus, un, lai kā arī zemākie dzīvnieki reaģētu uz nāvi, šīs atbildes ir lielākoties iedzimtas, fizioloģiski iepriekšizveidotas.²⁰⁶ Cilvēku iedzimto reakcijas spēju ārkārtīgā vispārība, nekonkrētība un mainīgums

²⁰⁵ T. Parsons, «An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action» // *Psychology: A Study of a Science*, ed. S. Koch (New York, 1959), vol. 3. Kursīvs kā oriģinālā. Salīdziniet: «Lai izskaidrotu šādu atslases principu, ir jāpieņem, ka enzīmu struktūra kaut kā ir saistīta ar gēna struktūru. Loģiski turpinot šo domu, rodas izpratne par to, ka gēns ir fermenta molekulas attēls – plāns, tā sakot – un ka gēna funkcija ir kalpot par informācijas avotu enzīma struktūrai. Šķiet acīm redzami, ka enzīma – gigantiskas proteīna molekulas, ko veido simtiem noteiktā un vienreizīgā secībā sakārtotu aminoskābju, – sintēzei ir vajadzīgs zināms modelis vai norādījumu kopums. Šiem norādījumiem jābūt raksturīgiem noteiktajai sugai; tiem jātiek automātiski nodoti no paaudzes paaudzē un jābūt pastāvīgiem, tomēr jāspēj evolucionāri mainīties. Vienīgais zināmais lielums, kas spētu veikt tādu funkciju, ir gēns. Ir daudz iemeslu ticēt, ka gēns nodod informāciju, darbotamies kā modelis vai veidne.» N. H. Horowitz, «The Gene» // *Scientific American*, February 1956, p. 85.

²⁰⁶ Var jau būt, ka, ņemot vērā jaunākos pētījumus par to, kā iemaņas apgūst dzīvnieki, šī doma ir izteikta pārāk klaji; taču par vispāratzītu, šķiet, kļuvusi būtiskā tēze – vērojama vispārēja tendence, ka iekšējie (iedzimtie) parametri kontrolē uzvedību jo aptuvenāk un neskaidrāk, jo augstāka ir dzīvnieka attīstības pakāpe. Skat. iepriekš 3. nodaļu.

nozīmē to, ka konkrētu uzvedības modeli visspēcīgāk nosaka kultūras veidnes, nevis ģenētiskās, turklāt ģenētiskās veidnes norāda uz psihofiziskām kopsakarībām, kurās kultūras veidnes precīzā secībā organizē darbības. Kā dzīvnieks, kas gatavo darbarīkus, smejas vai raud, cilvēks ir arī nepilnīgs – vai, pareizāk, dzīvnieks, kas sevi dara pilnīgāku. Viņš kā pats sevis piepildījuma īstenotājs, no vispārējas spējas veidot simboliskus modeļus rada īpašas iemaņas, kas nosaka, kāds viņš ir. Vai – beidzot atgriežoties pie temata – tieši veidojot ideoloģijas, shematiskus sabiedrisku iekārtu tēlus, cilvēki padara sevi par politiskiem dzīvniekiem – vienalga, kā to vērtētu.

Turklāt – tā kā dažādās kultūras simbolu sistēmas ir ārējas informācijas avoti, veidnes sociālu un psiholoģisku procesu organizācijai, tās visizšķirīgāk ietekmē stāvokļus, kad trūkst īpašās informācijas, kas ietverta šajās sistēmās, kad institucionalizētas vadlīnijas uzvedībai, domāšanai vai jūtām ir vājas vai to vispār nav. Dzejoļi un ceļu kartes vajadzīgas tieši emocionāli vai topogrāfiski svešos zemes nostūros.

Tāpat ir ar ideoloģiju. Edmunda Bērka (*Edmund Burke*) vārdiem runājot, politiskās sabiedrībās, kas ir stingri iesakņojušās «senu uzskatu un dzīves noteikumu» zelta krājumā, ideoloģijas nozīme – šā vārda nozīmē skaidri formulētā – ir margināla. Tādu patiesi tradicionālu politisku sistēmu dalībnieki rīkojas (atkal Bērka vārdiem runājot) kā cilvēki, kas nav iemācījušies jūtas; spriedumos un darbībās viņi emocionāli un intelektuāli vadās pēc nepārbaudītiem aizspriedumiem, kuri «lēmuma pieņemšanas brīdī viņiem neliek svārstīties, nepadara viņus skeptiskus, apjukušus un nelaupa spēju izšķirties.» Toties tad, kad šos cildinātos uzskatus un dzīves noteikumus sāk apšaubīt, kā notika revolūcijas pārņemtajā Francijā, ko Bērks apsūdzēja, un patiesībā arī nemieru satricinātajā Anglijā, kur dzīvodams, viņš, droši vien izcilākais savas nācijas ideologs, izvirzīja šo apsūdzību, sākas sistemātisku ideoloģisku formulējumu meklējumi – vai nu, lai darītu tos stiprākus vai arī lai aizstātu ar citiem. Ideoloģijas funkcija ir dot iespēju veidot autonomu politiku, sniedzot autoritatīvus jēdzienus, kas piešķir šai politikai jēgu, un tēlus, kas pārliecina un palīdz to aptvert.²⁰⁷

²⁰⁷ Protams, ir arī morālas, ekonomiskas un pat estētiskas, kā arī specifiski politiskas ideoloģijas, taču, tā kā tikai dažām sabiedrībām kaut cik pazīstāmām ideoloģijām nav politisku seku, varbūt pieļaujams šeit aplūkot problēmu mazliet sašaurināti. Jebkurā gadījumā – tie argumenti, kuri izstrādāti politiskajām ideoloģijām, ir spēkā arī tad, kad tos attiecina uz nepolitiskajām. Konkrētas morālas ideoloģijas pētījums, kas ļoti līdzinās šeit veiktajam, atrodams rakstā: A. L. Green, «The Ideology of Anti-Fluoridation Leaders» // *The Journal of Social Issues* 17 (1961): 13–25.

Patiesībā tieši tobrīd, kad politiska sistēma sāk atbrīvoties no pārmantotu tradīciju tiesās kundzības, no tiešas un precīzas reliģisku vai filozofisku kanonu izpildes, no vienas puses, un no nereflektēto konvenciālā morālisma priekšrakstu izpildes, no otras, parasti parādās un nostiprinās formālas ideoloģijas.²⁰⁸ Autonomas politiskas sabiedrības diferenciācija netieši paredz arī atsevišķu un atšķirīgu politiskas darbības kultūrmodeļa diferenciāciju, jo vecākie, nespecializētie modeļi vai nu ir pārāk plaši vai pārāk konkrēti, lai spētu nodrošināt tādu vadību, kādu prasa attiecīgā politiskā sistēma. Tie vai nu kavē politisku rīcību, tai uzskaujot transcendentālu nozīmīgumu, vai arī aplāpē politisku iztēli, to piesaistot neizteiksmīgam parastu spriedumu reālismam. Ideoloģijas kā sociālas un politiskās jēgas un attieksmju avoti sāk kļūt izšķirīgi nozīmīgas tieši tad, kad nedz sabiedrības vispārīgākās kultūrorientācijas, nedz tās konkrētākās, pragmatiskākās orientācijas vairs nespēj nodrošināt to, lai veidotos pareizs politiskā procesa tēls.

Vienā ziņā šis apgalvojums, tikai citādi, izsaka domu, ka ideoloģija esot atbilde uz sasprindzinājumu. Šajā formulējumā ir iekļauts gan sociālais un psiholoģiskais sasprindzinājums, gan tas sasprindzinājums, kas izveidojies *kultūrā*. Ideoloģiskas darbības vistiesāk izraisa orientācijas zudums, nespēja – lietojamu modeļu trūkuma dēļ – aptvert pilsoņtiesību un pienākumu kopumu, kurā cilvēks attopas iekļūvis. Diferencētas politiskas sabiedrības attīstību (vai arī lielāku iekšēju diferenciāciju tajā) var pavadīt un parasti arī pavada spēcīgi sociāli sarežģījumi un psiholoģiska spriedze. Turklāt vēl to pavada konceptuāls apjukums, kad iesakņoti politiskās iekārtas tēli zaudē iederību vai arī iegūst sliktu slavu. Lielā franču revolūcija, vismaz savā laikā, bija lielākais ekstrēmisku – tiklab progresīvu, kā reakcionāru – ideoloģiju inkubators cilvēces vēsturē nevis tādēļ, ka personiskā nedrošība vai sociālā nestabilitāte būtu dziļāka vai plašāka nekā daudzos agrīnākos periodos – lai gan tā bija pietiekami dziļa un plaša – bet gan tādēļ, ka tā iznīcināja galveno politiskas dzīves

²⁰⁸ Tā, protams, nav pretruna, ka tādas ideoloģijas var aicināt iedvest jaunu spēku parāzās vai uzspiest reliģisku hegemoniju, uz ko aicināja, piemēram, Bērks un De Mestrs (*De Maistre*). Cilvēki meklē pierādījumus tradīcijai vienīgi tad, kad tiek apšaubīta tās pamatotība. Tai pakāpē, kādā šādi aicinājumi ir sekmīgi, tie noved nevis pie naīva tradicionālisma atgriešanās, bet gan pie ideoloģiskas retradicionalizācijas – tas ir pilnīgi kas cits. Skat.: Mannheim, «Conservative Thought» // Mannheim, *Essays on Sociology and Social Psychology* (New York, 1953), īpaši pp. 94–98.

organizācijas principu, karaļu dievišķās tiesības.²⁰⁹ Sistemātisku (politisku, morālu vai ekonomisku) ideoloģiju uzņācienam skatuvi sagatavo sociāli psiholoģisks sasprindzinājums kopā ar to, ka trūkst kultūras gudrības, kas šim sasprindzinājumam spētu piešķirt jēgu; abi faktori viens otru saasina.

Savukārt gan ideoloģiju tēlainību, gan neatlaidību, ar ko cilvēki, kas, tās reiz pieņēmuši, pie tām arī turas, var izskaidrot ar ideoloģiju centieniem parādīt, ka citādi neaptveramiem sabiedrības stāvokļiem ir nozīme, un tulkot tos tā, lai tajos rastos iespēja darboties mērķtiecīgi. Metaforas paplašina valodu, jo izvērs tās semantisko spektru, ļauj izteikt nozīmes, ko tā nevar – vismaz konkrētā brīdī – izteikt tieši, un tāpat arī vārda tiešo nozīmju sadursme ideoloģijā – ironija, hiperbola, pārspīlēta antitēze – nodrošina jaunus simboliskus logātus, uz kuru fona pazīt miriādēm «kaut kā nepazīstama», kas radies politiskās dzīves pārveide – un kas tikpat labi būtu varējis rasties, ceļojot pa svešu zemi. Vienalga, kas vēl cits būtu ideoloģijas – vai tās būtu neapzinātu bailu projekcijas, slepenu nodomu maskējums, grupu solidaritātes izpausmes – tās visskaidrāk parādās kā grūti izprotamas sociālās realitātes kartes un kā matricas, kur tapt kolektīvai sirdsapziņai. Vai katrā konkrētā gadījumā tāda karte ir precīza un sirdsapziņa uzticama, ir jautājums, kas jāaplūko atsevišķi – diez vai uz to var atbildēt vienādi, kad runā par nacismu un cionismu, Makkartija nacionālismu un Čērčila nacionālismu, par rasu segregācijas aizstāvjiem un tās pretiniekiem.

VI

Lai arī mūsdienu sabiedrībā ideoloģiskais ieraugs, protams, ir plaši izplatīts, visspilgtāk tas šobrīd laikam gan izpaužas jaunajās (vai atjaunotajās) Āzijā un Āfrikā valstīs un dažviet arī Latīņamerikā, jo tieši šajās valstīs, vai tās būtu komunistiskas, vai ne, pašlaik notiek pirmie pasākumi,

²⁰⁹ Svarīgi arī atcerēties, ka pašu šo principu iznīcināja daudz agrāk, nekā gāja bojā karalis; patiesībā viņš kļuva par rituālu upuri principam, kas nomainīja iepriekšējo: «Izsaukdamies: «Noteikt principu, saskaņā ar kuru apsūdzētajam [Luijam XVI] droši vien būs jāmirst, nozīmē noteikt principu, saskaņā ar kuru dzīvo sabiedrība, kas viņu tiesā.» [Senžists] pierāda, ka tieši filozofi gatavoja karali nogalināt – karalim jāmirst sabiedriskā liguma vārdā.» A. Camus, *The Rebel* (New York, 1958), p. 114.

- kas attālina no tradicionālās dievbijībā un tautas gudrībā sakņotās politikas. Neatkarības iegūšana, agrāko valdošo šķiru gāšana, likumības popularizēšana, sabiedriskās pārvaldes racionalizācija, mūsdienīgu elišu parādīšanās, rakstprasmes un masu saziņas līdzekļu izplatīšanās un gribot negribot – nepieredzējušu valdību iekļaušanās nedrošās starptautiskās kārtības virpulī, ko sevišķi labi neizprot pat tie, kas tajā iekļāvušies agrāk – tas viss vairo orientācijas zuduma izjūtu – tādu, ar ko sastopoties, pārmanotie autoritātes, atbildības un pilsonisku mērķu tēli šķiet visnotaļ neiederīgi. Tādēļ milzum dedzīgi meklē jaunu simbolisku satvaru – vai tas būtu nacionālisms, marksisms, liberālisms, populisms, rasisms, cēzarisms, eklēziālisms vai kāds cits atjaunots tradicionālisms (vai, visbiežāk, juceklīgs vairāku tādu maisījums) – kas ļautu formulēt politiskas problēmas, domāt par tām un attiecīgi rīkoties.

Milzum dedzīgi, taču neizlēmīgi. Jaunās valstis visbiežāk vēl tikai cenšas atrast noderīgus politiskus jēdzienus, vēl netiek pie sajēgas par tiem, un iznākumu gandrīz nevienā valstī, vismaz nekomunistiskā, nevar paredzēt tiklab tajā ziņā, ka nav zināms neviena vēsturiska procesa iznākums, kā arī tajā ziņā, ka ārkārtīgi grūti ir plaši un vispārinot izvērtēt pamatpirmievirzi. Intelektuāli spriežot, mainās it viss, un vārdi, ko ekstravagantais politikas apdzejojātājs Lamartins (*Lamartine*) teicis par deviņpadsmitā gadsimta Franciju, varbūt pat jaunās valstis raksturo vēl trāpīgāk nekā bojāejai lemto Jūlija monarhiju:

Šie ir haosa laiki; uzskatos trūkst sakara, partiju ir vesels jūklis, jaunu ideju valoda nav radīta. Visgrūtākais ir noteikt, kas reliģijā, filozofijā, politikā esi pats. Cilvēks jūt, zina, dzīvo un, ja vajadzīgs, arī mirst savas idejas dēļ, bet vārdā to nosaukt nespēj. Tādā laikā nav skaidrs, kā klasificēt lietas un cilvēkus. (..) Pasaulē valda viens vienīgs juceklis.²¹⁰

Nekur citur pasaulē šis novērojums patlaban [1964. gadā] nav patiesāks kā Indonēzijā, kur politiskie procesi pilnībā iestiguši ideoloģisku simbolu muklājā: katrs simbols tiecas – līdz šim gan nesekmīgi – ieviest kārtību šajā republikā, nosaukt vārdā ideju un dot politikai sabiedrībai nolūku un mērķi. Šai zemei raksturīgs tas, ka daudz ko sāk aplami un pēc tam neprātīgi maina; ka izmisīgi meklē politisku iekārtu, kas, gluži kā mirāža, atkāpjas jo straujāk, jo dedzīgāk tai tuvojas. Cerību sabrukumā kā

²¹⁰ Alphonse de Lamartine, «Declaration of Principles» // *Introduction to Contemporary Civilization in the West, A Source Book* (New York, 1946), 2: 328–333.

glābiņš skan lozungs: «Revolūcija nav beigusies!» Tā arī ir – taču vienīgi tādēļ, ka neviens nezina, kas īsti būtu jādara, lai to pabeigtu – pat tie ne, kas visskaļāk kliedz, ka zinot.²¹¹

Vecajā Indonēzijā, kurā valdīja tradīcijas, visattīstītākie nojēgumi par valdību bija tie, saskaņā ar kuriem no ceturtā līdz piecpadsmitajam gad-simtā veidojušās klasiskās hinduiskās valstis, nojēgumi, kas mazliet pār-veidoti un vājināti saglabājās vēl tad, kad šīs valstis vispirms bija pārta-pušas islāmiskās valstīs un kad vēlāk to vietā gandrīz visur bija nostiprinājies nēderlandiešu koloniālais režīms. Svarīgākais starp šiem no-jēgumiem bija tas, ko var saukt par paraugcentra teoriju, doma, ka galvas-pilsēta (vai, precīzāk, karaļpils) ir reizē pārdabiskas kārtības mikrokosms – «mazāka mēroga visuma (..) notēls» – un materiāls politiskas iekārtas iemieso-jums.²¹² Galvaspilsēta bija ne tikai valsts kodols, lokomotīve vai ass; tā bija valsts pati.

Hinduisma periodā karaļpils faktiski bija visa pilsēta. Kā četrstūrī ie-klāuta «debesu pilsēta», celta saskaņā ar indiešu metafizikas idejām, tā nebija tikai varas sēdekļis: tā bija eksistences ontoloģiskā veidola sinop-tisks pirmparaugs. Tās centrā atradās dievišķs valdnieks (kādas indiešu dievības inkarnācija), viņa tronis simbolizēja Meru kalnu, dievu mājvietu; ēkas, ceļi, pilsētas mūri un, ceremoniālā nozīmē, pat viņa sievas un kalpotāji ap viņu izvietojās četrstūrī – atbilstīgi četru sakrālo vēju virzie-niem. Harismātiska nozīmība jaudās ne tikai pašā valdniekā, bet arī viņa rituālos, regālījās, galmā un pili. Pils un dzīve pili bija pati karaļvalsts būtī-ba, un cilvēks, kas (bieži vien pēc nodošanās meditācijai tuksnesīgā vietā, nolūkā sasniegt attiecīgu garīgu statusu) sagrāba pili, sagrāba arī visu impēriju, ieguva tronī iemiesoto harizmu un nomainīja sakralitāti zaudējušo valdnieku.²¹³

Tādējādi agrīnās valstiskās iekārtas mazāk bija solidāras teritoriālas vienības, cik savstarpēji vāji saistītu ciematu kopumi, kas visi orientējās uz

²¹¹ Turpmākais ļoti shematiskais un katrā ziņā pārlietu akadēmiskais pārspriedums galvenokārt balstās uz manis paša pētījumiem un pauž vienīgi manis paša uzskatus, bet esmu tajā arī daudz izmantojis Herberta Feita (*Feith*) darbā atrodamo faktu materiālu. Skat. īpaši viņa grāmatu *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (New York, 1962) un rakstu «Dynamics of Guided Democracy» // *Indonesia*, ed. R. McVey (New Haven, 1963), pp. 309–409. Vispārēja kultūras analīze, kurā dibinās mana interpretācija, atrodama grāmatā: C. Geertz, *The Religion of Java* (New York, 1960).

²¹² R. Heine-Geldern, «Conceptions of State and Kinship in Southeast Asia» // *Far Eastern Quarterly* 2 (1942): 15–30.

²¹³ Turpat.

vienu centru – pilsētu, turklāt katra tāda pilsēta centās būt pārāka par citām. Reģionālās vai citkārt – starpreģionālās hegemonijas pakāpi noteica nevis tas, kā viens valdnieks organizējis sistemātisku plašas teritorijas pārvaldi, bet gan tas, kā kurš valdnieks pratis mobilizēt un likt lietā kaujas-spējīgas militārās vienības, ar ko izlaupīt sāncenses galvaspilsētas – un uzskatīja, ka šī prasme dibinās uz būtiski reliģiskiem, proti, mistiskiem pamatiem. Tādā ziņā, kādā modeli vispār varēja saukt par teritoriālu, to veidoja virkne koncentrisku reliģisku un militāras varas apļu, kas izplatījās ap dažādiem pilsētvalstu centriem, gluži kā no raidītāja uz visām pusēm izplatās radioviļņi. Jo tuvāk kāds ciemats atradās pilsētai, jo lielāks bija galma iespaids uz šo ciematu gan ekonomiskā, gan kultūras ziņā; un otrādi: jo izsmalcinātāks bija galms – ar priesteriem, amatniekiem, dižcilsiem un valdnieku – jo autentiskāk tas iemiesoja kosmisko kārtību, jo spēcīgāks tas bija militārā ziņā un jo sekmīgāk uz visām pusēm varēja īstenot varu. Garīgu izcilību nevarēja nošķirt no augsta politiska stāvokļa. Burvju un izpildvaras spēks strāvoja no valdnieka vienā plūsmā – ārpus un lejup – no viņa kalpotāju augstākām kārtām uz zemākām, un uz maznozīmīgākiem viņam pakļautiem galmiem, un galu galā noplūda uz zemnieku masām, kas garīgā un politiskā ziņā bija vien pabiras. Zemnieku nojēgumi par politisku organizāciju atgādināja faksimilu: pārdabiskās kārtības attēls, ko mikroskopiski atspoguļoja galvaspilsētas dzīve, vēlreiz un neskaidrāk atspoguļojās lauku apvidos kā vienotā veselumā, un tādējādi veidojās mūžīgās, transcendentās valstības hierarhija no arvien izplūdušākām tās kopijām. Tādā sistēmā galma administratīvā, militārā un ceremoniālā organizācija ikoniski sakārto pasauli ap sevi un sniedz tai uzskatāmu pilnības pirmparaugu.²¹⁴

Kad ieradās islāma misionāri, hinduisma politiskās tradīcijas zaudēja labu tiesu sava spēka, jo īpaši piekrastes tirdzniecības joslas karaļvalstis,

²¹⁴ «Plašā Javas zeme līdzīga vienai pilsētai Karaļa valdījumā.

Apmetnes skaitāmas tūkstošos: tās līdzīgas karaļkalpu muižām lokā ap pils-pagalma.

Ir daudzumdaudz svešādu salu, tās līdzīgas iekoptiem laukiem, kur dzīve rit laimē un mierā.

Ap parkiem plešas meži un kalni, un Viņš bez rūpēm un raizēm visur var spert kāju.»

Četrpadsmitā gadsimta karaļeps «Nagara-Kertagama», 17. dziesma, 3. pants. Tulkojums angļu valodā atrodams grāmatā: Th. Pigeaud, *Java in the 14th Century* (The Hague, 1960), 3: 21. Vārdu *nagara* Javā vēl tagad lieto ar nozīmi «pils», «galvaspilsēta», «valsts», «zeme» un «valdība» – reizumis pat «civilizācija».

kas bija izvietojusās visapkārt Javas jūrai. Galma kultūra tomēr vēl saglabājas, lai gan to bija pārklājuši un piestrāvojuši islāmiski simboli un idejas, un par tās nesējiem bija kļuvušas etniski manāmāk noslāņņojušās pilsētnieku masas, kas klasisko kārtību uzlūkoja mazāk bijīgi. Tradīcijas vēl vairāk ierobežoja pastāvīgā nēderlandiešu administratīvā kontrole, kas deviņpadsmitā gadsimta vidū un divdesmitā gadsimta sākumā visu laiku pastiprinājās – jo īpaši Javā – taču, tā kā amatus birokrātijas zemākos līmeņos tāpat kā agrāk ieņēma gandrīz vai tikai veco augstāko šķiru indonēzieši, tradīcijas joprojām bija augsne, kurā tapa politiskā iekārta, kas augstāka par ciematu līmeni. Pavaldoņa jeb Apgabala administrācija joprojām bija ne tikai politiskās sabiedrības ass, bet arī to iemiesoja, iemiesoja tādu politisku sabiedrību, kurā lielākā daļa ciematu iedzīvotāju drīzāk bija skatītāji, nevis aktieri.

Tādas bija tradīcijas, ko pēc revolūcijas pārņēma republikāniskās Indonēzijas jaunā elite. Tas gan nenozīmē, ka paraugcentra teorija būtu saglabājusies negrozīta, kā platonisks arhetips slidēdama cauri indonēziešu vēstures mūžībai: tā attīstījās (tāpat kā visa sabiedrība) un galu galā, šķiet, kļuva konvenciālāka un mazāk reliģiska. Būtisku vietu indonēziešu politiskā domāšanā sāka ieņemt no ārzemēm nākušas – Eiropas parlamentārisma, marksisma, islāmiskā morālisma idejas: mūsdienu indonēziešu nacionālisms nepavisam nav vienīgi vecs vīns jaunās traukos. Vienkārsi pagaidām, par spīti visām šīm pārmaiņām un ietekmēm, nav pabeigta konceptuāla pāreja no klasiskā priekšstata par politisku sabiedrību – no priekšstata par centru, kur sakopota greznība un vara, par centru, kam tauta varēja apliecināt bijību un no kā pret sāncensīgiem centriem raidīja karapulklus – uz priekšstatu par politisku sabiedrību kā sistemātiski organizētu nacionālu kopienu. Patiesībā šī pāreja ir apturēta un mazliet pat pagriezta atpakaļ.

Šī kultūras neveiksme labi izpaužas aizvien stiprākajā, šķietami neapslāpējamajā ideoloģiskajā troksnī, kas kopš revolūcijas laikiem pārņēmis Indonēzijas politiku. Izcilākais mēģinājums radīt jaunu simbolisku satvaru, kas ļautu piešķirt formu un jēgu topošai republikāniskai valsts iekārtai, klasisko tradīciju tēlaini izvērsot un būtiski pārveidojot to metaforiski, bija prezidenta Sukarno slavenā pančasila (*Pančasila*) koncepcija, ko viņš pirmoreiz izklāstīja publiskā uzrunā īsi pirms japāņu okupācijas beigām.²¹⁵

²¹⁵ Šī pančasilas runa raksturota grāmatā: G. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, 1952), pp. 122–127.

Gluži kā indiešu tradīcijā, kur bieži min paraugkopumus, piesaucot noteiktu skaitli – trejus dārgakmeņus, četras cildenas mērktiecības, astoņposmu ceļu, divdesmit veiksmīgas valdīšanas noteikumus un citus – pančasilas koncepciju veidoja pieci (*pañtja*) principi (*śila*), kam bija jāklūst par neatkarīgās Indonēzijas «sagrāliem ideoloģiskiem pamatiem». Tāpat kā visas labās konstitūcijas, pančasila bija īsa, daudznozīmīga un visnotaļ cēla: šie pieci punkti bija «nacionālisms», «humanitārisms», «demokrātija», «sociāla labklājība» un «(plurālisks) monoteisms». Jāteic, ka šos mūsdienu nojēgumus, tik bezrūpīgi ievietotus viduslaiku sistēmā, skaidri uztvēra kā zemnieku autohtono nojēgumu *gotong rojong* (tiesā nozīmē: «kopīga nastu nešana», pārnestā nozīmē: «visu cilvēku dievbijība visu pārējo labā»), un tādējādi paraugvalsts vienā spožā tēlā apvienoja «Tradīciju», mūsdienu nacionālisma doktrīnas un ciematu «mazās tradīcijas».²¹⁶

Ir vairāki iemesli, kādēļ šis asprātīgais izgudrojums cietis neveiksmi, un tikai daži no tiem izriet no kultūras, piemēram, tas, cik ļoti noturīgi noteiktā iedzīvotāju daļā izrādījušies islāmiskie, ar Sukarno sekularismu nesaskanīgie nojēgumi par politisku iekārtu. Pančasilas principam, kas piesauca mikrokosma un makrokosma tēlu un indonēziešu domāšanas tradicionālo sinkrētismu, bija jāietver Indonēzijas musulmaņu un kristiešu, augstdzimušo un zemnieku, nacionālistu un komunistu, tirgotāju un lauksaimnieku, javiešu un «Ārējo salu» grupu politiskās intereses – jāpārveido vecais faksimilmodelis mūsdienīgā konstitucionālā struktūrā, kurā šis atšķirīgās tendences, uzsvērdamas kādu doktrīnas šķautni, katrā pārvaldes un partiju cīņas līmenī atrastu *modus vivendi*. Šis mēģinājums nebija tik nesekmīgs vai intelektuālā ziņā mulķīgs, kā to dažkārt attēlo. Pančasilas kulta (jo par tādu tas tiesā nozīmē kļuva: to pilnīgoja rituāli un komentāri) kādu laiku tiesām nodrošināja elastīgu ideoloģisko vidi, kurā pamatīgi, kaut arī pakāpeniski, gan vietējā, gan visas valsts līmenī kaldināja parlamentārus institūtus un demokrātiskus noskaņojumus. Taču, pasliktinoties ekonomiskai situācijai, veidojoties bezcerīgi patoloģiskām attiecībām ar kādreizējo metropoli, strauji augot (principā) pretvalstiskai totalitārai partijai, atdzimstot islāmiskam fundamentālismam, atklājoties, ka ar izkoptām intelektuālām un tehniskām iemaņām apveltīti vadoņi nespēj (vai negrib) iegūt masu atbalstu, un savukārt šādu atbalstu iegūt spējīgiem (un pat pārāk kāriīgiem) cilvēkiem nav nedz ekonomiskas izglītības, nedz valsts pārvaldes iemaņu, toties ir personiskas vājības,

²¹⁶ Citāti ņemti no pančasilas runas, kas citēta iepriekšminētajā darbā, p. 126.

politisko grupējumu sadursme drīz vien kļuva tik asa, ka modelis izjuka pavisam. Kad 1957. gadā sanāca Satversmes sapulce, panācās no vienprātības apzīmējuma bija kļuvusi par lamuvārdu, jo katrs politiskais grupējums to izmantoja, lai pavēstītu, ka ir nesamierināmā opozīcijā citiem grupējumiem un nepiekrīt «spēles noteikumiem», kas būtu visiem kopīgi, un tādejādi Satversmes sapulce, ideoloģisks plurālisms un konstitucionāla demokrātija sabruka, atstājot vienu vienīgu jucekli.²¹⁷

Tas, kas to visu nomainījis, ļoti līdzinās vecajam paraugcentra modelim, vienīgi tagad tas balstās uz paškritiski doktrināra, nevis uz instinktīva reliģijas un paražu pamata, un ir izteikts drīzāk egalitārisma un sociāla progresā, nevis hierarhijas un patriciešu varenības idiomās. No vienas puses, prezidenta Sukarno slavenā teorija par «vadīto demokrātiju» un viņa aicinājums vēlreiz pieņemt 1945. gada revolucionāro (proti, autoritāro) konstitūciju sekmēja gan ideoloģisku homogenizāciju (kas nesaskaņīgus idejiskus strāvumus – jo īpaši musulmaņu modernismu un demokrātisko sociālismu – vienkārši apspieda kā nelikumīgus), gan aizvien rosīgāku žonglēšanu ar spilgtiem simboliem – itin kā pēc tam, kad pūliņi iedarbināt nepazīstamu pārvaldes formu izrādījušies veltīgi, būtu sāktis izmisīgi mēģināt iedvest jaunu dzīvību sen pazīstamā valdības formā. No otras puses, tā kā pieauga armijas politiskā nozīme – tā nebija vairs tik daudz izpildvaras vai administratīvs veidojums, cik līdzeklis, ar ko uzspiest ierobežojumus, un tai bija arī veto tiesības attiecībā uz daudziem politiski nozīmīgiem institūtiem, sākot no prezidenta amata un civil dienesta, un beidzot ar partijām un presi – tradicionālajā ainā iezīmējās otrs – draudīgais aspekts.

Sukarno arī ar revidēto (jeb atdzīvināto) pieeju, tāpat kā iepriekš ar panācību, iepazīstināja vienā no savām ievērojamākām runām – «Mūsu revolūcijas jaunatklāsmē» – ko teica 1959. gada Neatkarības svētkos (17. augustā), un šo runu līdz ar Augstākās Konsultatīvās Padomes (tā dēvēja viņa personiskos kalpotājus) sagatavotiem komentāriem vēlāk pasludināja par «Republikas politisko manifestu»:

Tādējādi radās katehisms par Indonēzijas revolūcijas pamatiem, mērķiem un pienākumiem, par Indonēzijas revolūcijas sociālajiem spēkiem, tās iedabu, nākotni un

²¹⁷ Satversmes sapulces materiāli, kas diemžēl joprojām nav pārtulkoti, ir viena no pilnīgākām un pamācošākām liecībām par ideoloģisku cīņu jaunajās valstīs, kāda vien pieejama mums. Skat.: *Tentang Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, 3 vols. (n.p. [Djakarta?], n.d. [1958?]).

ienaidniekiem, un par tās vispārējo programmu, kas aptver politisko, ekonomisko, sociālo, garīgo, kultūras un drošības jomu. 1960. gada sākumā kā šās slavenās runas kodolu formulēja piecas idejas – 1945. gada konstitūciju, Sociālismu Indonēzijas stilā, Vadīto Demokrātiju, Vadīto Ekonomiku un Indonēziešu Personību –, un no šo piecu vārdkopu pirmajiem burtiem tika izveidots akronīms USDEK. Kad «Politiskais Manifests» pārtapa par «Manipol», jaunā ticība kļuva pazīstama ar nosaukumu *Manipol-USDEK*.²¹⁸

Manipol-USDEK politiskās iekārtas tēls, tāpat kā iepriekš pančasīla, ātri rada atsaucību iedzīvotājos, kuru acīs gan uzskati, gan partijas nūdien bija pārvērtušās vienā vienīgā jucekļī – valdīja haoss:

Daudzus saistīja ideja, ka Indonēzijai visvairāk vajadzīgi cilvēki ar pareizu noskaņojumu, pareizu garu, patiesu patriotisku uzticību. «Atgriešanās pie pašu nacionālās personības» aizrāva daudzus, kas gribēja izvairīties no sarežģītajām jauno laiku problēmām, kā arī tos, kas gribēja palauties uz konkrētā brīža politisko vadību, bet apzinājās, ka tai nav izdevies panākt modernizāciju tik ātri kā, piemēram, Indijā un Malajā. Dažu Indonēzijas kopienu locekļi, jo sevišķi daudzi javieši [kas simpatizēja Indijai], saskatīja reālu jēgu dažādajās sarežģītajās shēmās, ko prezidents piedāvāja, pilnīgojot *Manipol-USDEK* un kas izskaidroja konkrētā vēstures posma īpašo nozīmīgumu un uzdevumus. Galvenokārt *Manipol-USDEK* tomēr vilināja vienkārši ar to, ka solīja ļaudīm *pegangan** – kaut ko, pie kā cieši turēties. Viņus mazāk saistīja šā *pegangan* saturs, cik tas, ka prezidents to piedāvājis brīdī, kad stipri pietrūka mērķa izjūtas. Tā kā gan vērtības, gan kognitīvi modeļi visu laiku mainījās un konfliktēja, cilvēki dedzīgi meklēja dogmatiskus un shematiskus formulējumus par to, kas ir labs politiskā ziņā.²¹⁹

Prezidents un viņa svīta gandrīz vai vienīgi «rada un pārrada mistiku», savukārt armija galvenokārt apkarot daudzus protestus, sazvērēstības, nemierus un dumpjus, kas notiek, ja mistikai neizdodas panākt cerēto efektu un kādi sāncensī sāk pretendēt uz vadības pozīcijām.²²⁰ Lai gan armija ir iesaistīta dažās civildienesta jomās, nēderlandiešiem konfiscēto uzņēmumu pārvaldē un pat (neparlamentārajā) ministru kabinetā, tai nav izdevies pārņemt valdības administratīvos, plānošanas un organizatoriskos

²¹⁸ Feith, «Dynamics of Guided Democracy,» p. 367. Spilgts, lai arī mazliet uzmācīgs apraksts par to, kā izpaužas «Manipol-USDEK-isms», atrodams grāmatā: W. Hanna, *Bung Karno's Indonesia* (New York, 1961).

²¹⁹ Feith, «Dynamics of Guided Democracy,» 367–368. Vārda *pegang* tiesā nozīme ir «aptvert», tātad *pegangan* ir «kaut kas aptverams».

²²⁰ Turpat.

uzdevumus, aptvert tos kaut vai atsevišķos sīkumos vai sekmīgi tos veikt, jo tā nav gana apmācīta, tai trūkst iekšējas vienotības vai mērķtiecības. Iznākums ir tāds, ka šos uzdevumus vai nu neizpilda vispār, vai arī pilda gauži neprasmīgi, un par vietējo limeni augstāka politiskā sabiedrība, nacionālā valsts, aizvien vairāk un vairāk sarūk līdz savai tradicionālajai ietekmes sfērai – galvaspilsētai Džakartai un vairākām pusatkarīgām «nodevu maksātājām» pilsētām, kas, centralizētas militārās varas apdraudētas, ievēro minimālu lojalitāti.

Stipri jāšaubās, vai centieniem atdzīvināt paraugcentra jeb galma īsteno to politiku būs ilgs mūžs. Tos jau plosa spēcīgas pretrunas, jo tie nespēj tikt galā ar tehniskām un administratīvām problēmām, kas saistās ar mūsdienīgas valsts pārvaldi. Tas, ka notika atkāpšanās no pančasilas posma svārstīgā, pēc vispārēja atzinuma drudzainā un neveiklā parlamentārisma uz *Manipol-USDEK* nostiprināto savienību starp harizmātisku prezidentu un sargsuni armiju, nebūt neapturēja, bet varbūt pat paātrināja Indonēzijas grimšanu «iznīcības bezdibeni», kā to nodēvēja Sukarno. Nav zināms, kas aizstās šo ideoloģisko satvaru, kad izjuks arī tas – to, šķiet, nevar novērst – nedz arī kur taps Indonēzijas pašreizējam vajadzībām un centieniem piemērotāka politiskas iekārtas koncepcija, ja tā vispār taps.

Indonēzijas problēmas nav tīri ideoloģiskas vai pat galvenokārt ideoloģiskas, un tās diez vai izzudīs, pirms būs notikusi politisko uzskatu maiņa – kā pārāk daudzi indonēzieši jau uzskata. Juceklis ir plašāks, un tas, ka neizdodas radīt konceptuālu satvaru, ar ko veidot mūsdienīgu politisku sabiedrību, stipri vien liecina par milzīgu sociālu un psiholoģisku saspīlējumu, ko piedzīvo šī zeme un tās iedzīvotāji. Norises nevis vienkārši *izskatās* juceklīgas – tās *ir* juceklīgas, un, lai ieviestu tajās kārtību, ar teoriju vien nepietiks. Lai to panāktu, būs vajadzīgas administratīvas iemaņas, tehniskas zināšanas, personiska drosme un apņēmība, bezgalīga pacietība un iecietība, milzīga pašuzturēšanās, faktiski neuzpērkama sabiedrības sirdsapziņa un vienkārši ļoti daudz (negaidītas) veiksmes vārda viskonkrētākā nozīmē. Nevienu no šiem elementiem nevar aizstāt ideoloģisks formulējums, lai cik elegants tas būtu, un patiesībā, ja visa minētā pietrūkst, tad izvirst arī tāds formulējums. Indonēzijā noticis tieši tas: pārtapis dūmu aizsegā, kas neļauj saskatīt neveiksmi, novērš uzmanību no izmisuma – pārtapis maskā, kam jāslēpj realitāte, nevis portretā, kam tā jāatklāj. Milzīga demogrāfiska problēma, ārkārtīgi liela etniska, ģeogrāfiska un reģionāla dažādība, agonijā

nonākusi ekonomika, ass izglītotu darbinieku trūkums, drausmīga nabadzība un dziļa sabiedrības neapmierinātība – viss Indonēzijas sociālās problēmas liktu uzskatīt par faktiski neatrisināmām, pat ja nebūtu ideoloģiskā jucekļa. Bezdibenis, kurā, kā apgalvo prezidents Sukarno, viņš pats ieskatījies, ir īsts.

Tajā pašā laikā tomēr šķiet, ka Indonēzija (vai, droši vien, jēlkura cita jauna nacionāla valsts) vispār bez kādas ideoloģiskas vadības problēmu biežnā nespētu atrast drošu taku.²²¹ Motivācijai meklēt (un, jo svarīgāk, *likt lietā*) tehniskas iemaņas un zināšanas, emocionālam elastīgumam, kas atbalstītu vajadzīgo pacietību un uzņēmību, un morālai izturībai kā pašuzpurēšanās un neuzpērkamības pamatam – tam visam no kaut kā jāizriet: no ticamā sociālās realitātes tēlā sakņota skatījuma uz sabiedrisku mērķi. Jā, protams, visu šo īpašību var arī nebūt, un droši vien saglabāsies pašreizējā ievirze – atmodas kustības iracionālisms un neiegrozota iztēle; ideoloģijas nākamā fāze pat vairāk nekā pašreizējā var attālināties no ideāliem, kuru vārdā šķietami izcīnīta revolūcija. Iespējams, arī turpmāk Indonēzija būs – kā Volters Bedžets (*Walter Bagehot*) teicis par Franciju – skatuve politiskiem eksperimentiem, no kuriem citi gūst daudz, bet pati valsts gaužām maz; galu galā var rasties drausmīgs totalitārisms un mezonīgs fanātisms. Taču, lai kādā virzienā pavērstos notikumi, tos noteiks ne tikai socioloģiski vai psiholoģiski spēki, bet stipri vien arī kulturāli, tas ir, konceptuāli spēki. Zinātnisku ideoloģijas pētījumu uzdevums ir kaldināt teorētisku satvaru, kas būtu piemērots tādu trīsdimensiju procesu analīzei – bet šis darbs ir tik tikko sāks.

VII

Kritiski un iztēles bagāti darbi atbild uz jautājumiem, ko uzdod apstākļi, kuros tie radušies. Tie nevis vienkārši sniedz atbildi, bet atbild *stratēģiski, stilizēti*. Stils un stratēģija taču atšķiras, ja vārdu *Jā!* izsaka tādā balsī, kas nozīmē *Paldies Dievam!* vai balsī, kas

²²¹ Analīze (kuras autora izvēlētās vadlīnijas līdzinās manējam) par ideoloģijas vietu jaunā Āfrikas nacionālā valstī atrodama rakstā: L. A. Fallers, «Ideology and Culture in Uganda Nationalism» // *American Anthropologist* 63 (1961): 677–686. Lielisks etnogrāfisks pētījums par «pusaudzi nāciju», kurā, šķiet, izdevies dziļi un pamatīgi veikt ideoloģisku rekonstrukciju, ir grāmata: B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London, 1961), skat. īpaši 10. nodaļu.

nozīmē *Ak, vai!* Šā iemesla dēļ es ierosinātu nošķirt *stratēģijas* no *apstākļiem*, lai par ikvienu kritisku vai iztēlē bagātu darbu (..) varētu domāt (..) kā par dažādu stratēģiju izvēli nolūkā aptvert apstākļus. Stratēģijas novērtē šos apstākļus, nosauc to struktūru un būtiskākās sastāvdaļas, turklāt tā, ka to nosaukums ietver arī attieksmi pret tām.

Šis viedoklis nekādā ziņā neliek krist personiskā vai vēsturiskā subjektivismā. Apstākļi ir reāli; to apgūšanai paredzētās stratēģijas saturā ziņā ir sabiedriskas; tajā ziņā, kādā dažādu indivīdu vai vēsturisku periodu apstākļi daļēji sakrīt, stratēģijas ir universāli nozīmīgas.

(Kenets Bērks, Literāras formas filozofija)

Tā kā gan zinātne, gan ideoloģija ir kritiski un iztēles bagāti darinājumi (tas ir, simboliskas struktūras), šķiet, nonākt pie objektīva formulējuma gan par acimredzamām abu atšķirībām, gan to savstarpējo attiecību iedabu, visdrīzāk var, sākot no jēdziena par stilistiskām stratēģijām, nevis – no nervozas norūpētības par to, kāds, sastatot abas šīs domāšanas formas, būtu to epistemoloģiskais vai aksioloģiskais statuss. Zinātniskiem pētījumiem par ideoloģiju – tāpat kā zinātniskām studijām par reliģiju – nebūtu jāsāk no tukšiem jautājumiem par to, vai apgalvojumi par pētāmā objekta realitāti ir pamatoti. Manheima paradoksu, tāpat kā jēluru citu patiesu paradoksu, vislabāk risināt, to apejot un no jauna formulējot teorētisko pieeju tā, lai izvairītos no iespējas vēlreiz doties pa to pašu cieti nomīdīto pierādījuma taciņu, kas novedusi pie šā paradoksa.

Zinātnei un ideoloģijai kā kultūras sistēmām raksturīgās atšķirības jāmeklē simboliskās stratēģijās, ar ko aptvert apstākļus, ko attēlo gan viena, gan otra sistēma. Zinātne nosauc apstākļu struktūru, saglabājot neieinteresētu attieksmi pret tiem. Stila ziņā tā ir atturīga, vienkārša, mērķtiecīgi analītiska: tā tiecas panākt lielāku intelektuālu skaidrību un vairās no semantiskiem paņēmieniem, ar ko vislabāk var izteikt morāles jūtas. Savukārt ideoloģija apstākļu struktūru nosauc tā, ka, izsakot attieksmi, tā uzņemas arī saistības pret tiem. Stila ziņā tā ir krāšņa, spilgta, tās mērķis ir rosināt: objektivizēdama morāles jūtas ar tiem pašiem paņēmieniem, no kā vairās zinātne, ideoloģija lūko motivēt rīcību. Gan zinātne, gan ideoloģija definē sarežģītus stāvokļus, un abas atbild uz izjūtu par vajadzīgas informācijas trūkumu, taču katrā gadījumā vajadzīga citāda informācija, pat, ja apstākļi ir vieni un tie paši. Ideologi nav vāji sociologi, tāpat arī sociologi nav vāji ideologi. Gan vieni, gan otri darbojas – vai vismaz viņiem būtu jādabojas – gluži atšķirīgās jomās, tik atšķirīgās, ka

maz kas gūstams un daudz kas tiek apslēpts, ja viena darbošanos samēro ar otra mērķiem.²²²

Zinātne ir kultūras dimensija, kas diagnosticē un kritizē, turpretī ideoloģija – attaisno un apoloģizē – tā attiecas «uz to kultūras daļu, kas aktīvi ievieš un aizstāv ticības un vērtību modeļus.»²²³ Tātad skaidrs, ka abas dabiski sliecas nonākt sadursmē, jo īpaši tad, ja ir vērstas uz viena un tā paša apstākļu spektra skaidrojumu; taču ļoti apšaubāmi šķiet pieņēmumi, ka no sadursmes nevarot izvairīties un ka (sociālās) zinātnes atklājumi noteikti gūšot to ticējumu un vērtību pamatotību, ko ideoloģija nolēmusi aizstāvēt un popularizēt. Attieksme pret vieniem un tiem pašiem apstākļiem, kas ir reizē kritiska un apoloģētiska, būtībā nav acimredzama pretruna (kaut arī tā bieži tāda izrādījusies empīriski), bet gan liecina par noteiktu intelektuālas izsmalcinātības līmeni. Nāk prātā nostāsts, ka Čērčils, beidzis slaveno manifestāciju, ko rīkoja, kad Anglija kara laikā bija nonākusi izolācijā, pēc vārdiem: «Mēs cīnīsimies liedagos, cīnīsimies gruntsgabalos, cīnīsimies laukos un ielās, cīnīsimies paugurainēs...» esot pagriezies pret vienu no palīgiem un čukstus piebildis: «un bliezīsim viņiem pa pauri ar zeltera pudelēm, jo šauteņu jau mums nav.»

Tādējādi tas, ka ideoloģijā izmanto kvalitatīvu sociālu retoriku, nepierāda, ka skatījums uz sociālo un psiholoģisko realitāti, kurā tā balstās, būtu maldīgs un ka savu pārliecinātājas spēku tā gūtu no nesaskaņas starp to, kam tic, un to, kā zinātnisko pareizību var konstatēt – tagad vai kaut kad nākotnē. Ir arī vairāk nekā skaidrs, ka autiskas iztēles orgijās tāda retorika patiesi var zaudēt saikni ar īstenību – un ka tai piemīt pat ļoti spilgta tendence tik tiešām to zaudēt apstākļos, kad konkrētu ideoloģiju nekritizē ne brīva zinātne, ne arī sāncensīgas ideoloģijas, kas stingri iesakņojušās vispārējā sociālā struktūrā. Taču – lai cik interesantas būtu patoloģijas, tomēr, skaidrojot to, kā norisinās normālas funkcijas (vienalga, lai cik bieži šādas

²²² Tā sacīt tomēr nenozīmē apgalvot, ka nodarboties reizē ar zinātni un ar ideoloģiju faktiski nav iespējams – tāpat arī nevar teikt, ka cilvēks nespēj, piemēram, uzgleznot putnu reizē ornitoloģiski pareizi un estētiski pievilcīgi. Markss, protams, ir īpašs gadījums, savukārt par to, kā jaunākos laikos veiksmīgi sinhronizēta zinātniska analīze un ideoloģiska argumentācija, skat. grāmatu: E. Shils, *The Torment of Secrecy* (New York, 1956). Lielākā daļa tādu centienu savienot abus žanus tomēr izrādījusies daudz neveiksmīgāki.

²²³ Fallers, «Ideology and Culture». Aizstāvētie ticējumu un vērtību modeļi, protams, var būt raksturīgi sociāli pakļautai vai arī sociāli valdošai grupai, un tādēļ var būt «apoloģija» vai nu reformām, vai revolūcijai.

patoloģijas būtu sastopamas empīriski), tās maldina, ja tās uztver kā normālu funkciju prototipus. Kaut gan par to laimīgā kārtā nekad nav bijis jāpārlicinās, šķiet ļoti ticami, ka briti nudien būtu cīnījušies liedagos, gruntsgabalos, ielās un paugurainēs – un tik tiesām ar zeltera pudelēm, ja nekas cits nebūtu atlicis – jo Čērčils bija precīzi formulējis savu tautiešu noskaņojumu, un formulēdams nodeva to sabiedrības rīcībā, padarīja par sociālu faktu, tā ka emocijas vairs nebija privātas – tās guva savstarpēju saistību un izpausmi. Pat ar morāli nīstamiem ideoloģiskiem izteicieniem var ļoti labi uztaustīt kādas tautas vai grupas noskaņojumu. Hitlers neizkropļoja vācu sirdsapziņu, kad savu tautiešu dēmonisko naidu pašiem pret sevi izteica metaforā – pārdabiskā korupcijā iesaistīta žida tēla; viņš tikai objektivizēja to – paša personības neirotismu pārvērdams ietekmīgā sociālā spēkā.

Lai gan zinātne un ideoloģija ir divas dažādas nodarbības, starp tām tomēr pastāv saistība. Ideoloģijas patiešām izvirza empīriskus apgalvojumus par sabiedrības stāvokli un virzību, ko noskaidrot ir zinātnes (un, ja zinātniskas izziņas trūkst – veselā saprāta) uzdevums. Zinātnes sociālā funkcija attiecībā uz ideoloģijām, pirmkārt, ir izprast – kādas tās ir, kā tās darbojas, kas liek tām rasties – un, otrkārt, kritizēt, piespiest tām rēķināties ar realitāti (kas nebūt nenozīmē, ka tām vajadzētu padoties realitātei). Tas, ka pastāv dzīvīga tradīcija sociālu jautājumu zinātniskai analīzei, ir viena no efektīvākām garantijām pret ideoloģisku ekstrēmismu, jo tāda tradīcija ir visdrošākais avots, no kā politiska iztēle var gūt pozitīvas zināšanas, ko izmantot un cienīt. Tas nav vienīgais kontroles paņēmieni. Vismaz tikpat svarīgi ir tas, ka pastāv, kā jau teikts, sāncensīgas ideoloģijas, kas pārstāv citas ietekmīgas grupas sabiedrībā, un tikpat svarīgi ir, lai liberāla būtu politiskā sistēma, kurā sapņi par totālu varu būtu klajas fantāzijas; un tikpat svarīgs ir tas, lai stabili būtu sociālie apstākļi un vienkāršām gaidām nebūtu nemitīgi jāpiedzīvo vilšanās, un vienkāršas idejas neizrādītos galīgi nekompetentas. Visnelokāmākās laikam gan ir tās ideoloģijas, kas klusi un spītīgi nodevušās pašas savām vīzijām.

9. nodaļa. PĒC REVOLŪCIJAS: NACIONĀLISMA LIKTENIS JAUNĀS VALSTĪS

Laikā no 1945. līdz 1968. gadam sešdesmit sešas «zemes» – pēdiņas likt prasa reālie apstākļi – atbrīvojās no koloniālās pārvaldes un ieguva politisku neatkarību. Ja neskaita amerikāņu iebrukumu Vjetnamā, ko nevar vērtēt viennozīmīgi, pēdējā lielā cīņa par nacionālo atbrīvošanos vainagojās ar panākumiem 1962. gada vasarā Alžīrijā. Lai gan šķiet, ka gaidāmas vēl dažas sadursmes, piemēram, portugāļu teritorijās Āfrikā, Trešās pasaules tautu lielā revolūcija pret rietumu kundzību gandrīz ir galā. Politiskā, morālā un socioloģiskā ziņā iznākums tai bijis dažāds, tomēr no Kongo līdz pat Gajānai imperiālisma aizbilstamie nu vismaz formāli ir brīvi.²²⁴

Ņemot vērā visu, ko neatkarība šķita solām – tautvaldību, strauju tautsaimniecības izaugsmi, sociālo vienlīdzību, kultūras atdzimšanu, valstisku varenību un, galvenais, Rietumu pārākuma galu – nav nekāds brīnums, ka pēc reālas neatkarības iegūšanas nāca atslābums. Nav jau tā, ka nekas nebūtu noticis, ka jauna ēra nebūtu iestājusies. Svarīgs ir cits – tā kā šī ēra ir iestājusies, tajā jādzīvo, nevis vairs vienkārši tā jāiztēlojas, un tas noteikti iedragā pārliecību.

Nomāktības zīmes izpaužas it visur: nostalgijā pēc pārliecības spārnotām personībām un aizraujošām revolucionārās cīņas drāmām, ilūziju

²²⁴ Vispirms jānorāda, ka termins «jaunās valstis» ir aptuvens un kļūst vēl aptuvenāks, laikam ritot un valstīm novecojot. Lai gan attiecinu to galvenokārt uz zemēm, kas ieguvušas neatkarību pēc Otrā pasaules kara, tur, kur termins izrādās man noderīgs un šķiet reālistisks, nevilcinot to lietot plašākā nozīmē, runājot, piemēram, par Tuvo Austrumu valstīm vai pat tādām zemēm kā Etiopija, Irāna un Taizeme, kas vispār nekad nav bijušas kolonijas vārda tiešā nozīmē.

zudumā par partiju politiku, parlamentārismu, birokrātiju un jauno militāristu, ierēdņu un vietvalžu šķiru, virziena nenoteiktībā, ideoloģiskā apnikumā un konstantā vardarbības eskalācijā dažādās valsts vietās un – tas nebūt nav mazsvarīgi – arvien skaidrākā atskārtā, ka viss ir sarežģītāk, nekā šķiet, ka sociālās, tautsaimniecības un politiskās problēmas, ko reiz uztvēra vien kā tādus koloniālās pārvaldes krampjus, kam līdz ar šo pārvaldi jāpazūd, sakņojas dziļāk. No filozofiskā viedokļa raugoties, robežjoslas, kas šķir reālismu no cinisma, apdomību no apātijas un briedumu no izmisuma, var būt gauži platas, bet socioloģiski tās arvien ir gauži šauras, turklāt lielākā daļā jauno valstu tieši patlaban tās ir tā sarukušas, ka teju var izzust.

Šo noskaņojumu, kas, protams, nav viendabīgs, nosaka pēckoloniālās sabiedriskās dzīves realitātes. Nacionālās cīņas sakrālie līderi ir vai nu aizgājuši no aktīvas darbības (Gandijs, Neru, Sukarno, Nkruma (*Nkrumah*), Muhammeds V, U Nu, Džinna (*Jinnah*), Ben Bella, Keita, Azikiwe (*Azikiwe*), Nāsers (*Nasser*), Bandaranaike) – un viņu vietā stājušies mazāk pašpalāvīgi pēcnācēji vai ar vājākām aktieru dotībām apveltīti ģenerāļi – vai arī kļuvuši par valstu vadītājiem, tādējādi zaudēdami līdzšinējo statusu (Keniata (*Kenyatta*), Njerere (*Nyerere*), Burgība (*Bourguiba*), Lī (*Lee*), Seku Turē (*Sekou Toure*), Kastro). Gandrīz vai tūkstošgades cerības uz politisku atbrīvošanos, ko reiz bija iedvesušas dažas izcilības, tagad saistās ar daudumdaudziem krietni vien parastākiem cilvēkiem un vispār ir sarukušas. Milzīgā sociālā enerģija, ko, par spīti visiem saviem iespējamiem trūkumiem, vienmēr spēj fokusēt harizmātiska vadība, noplok, kad šāda vadība pazūd. Praviešu atbrīvotāju paaudzes aiziešana pēdējā desmitgadē jauno valstu vēsturē bijusi gandrīz vai tikpat svarīgs, kaut mazāk dramatisks notikums kā tās uznāciens trīsdesmitajos, četrdesmitajos un piecdesmitajos gados. Protams, dažādās vietās radīsies jauni pravieši, un daži varbūt atstās itin lielu iespaidu uz pasauli. Taču, ja vien pāri Trešajai pasaulei nebrāzīsies komunistisku dumpju vilnis, uzvandot dažādu *čegevaru* pabiras – par to patlaban gan maz liecina – tikpat veiksmīgu revolucionāru varoņu plejādī kā dīzenās Bandungas konferences dienās nevar drīz sagaidīt. Lielākā daļā jauno valstu pienācis ikdienišķu valdnieku laikposms.

Noplokot vadības varenībai, saliedējušies «balto apkaklišu» aristokrātija. Amerikāņu sociologi to labprāt dēvē par «jauno vidusšķiru» un francūži – mazāk eufēmiski – par *la classe dirigeante* – un tā ielenc un daudzviet pārņem vadību. Gluži tāpat kā koloniālie režīmi tos, kas, režīmam veidojoties, izvirzījās sociālās varas pozīcijās (un pakļāvās šā režīma

prasībām), gandrīz visur tiecās pārveidot par privilēģētu ierēdņu un uzraugu armiju, arī neatkarīgās valdības, gandrīz visur tiecās radīt līdzīgu, tiesa, lielāku armiju no tiem, kas, neatkarībai nodibinoties, izvirzījās sociālās varas pozīcijās (un izrādīja atsaucību neatkarības garam). Dažās valstīs šķiriskā pēctecība starp veco un jauno eliti ir stipri liela, citās – mazāka; iekšējā politiskā cīņa revolūcijas un pēcrevolūcijas posmā norisinājusies galvenokārt par to, kas tad veidos šo eliti. Vienalga, vai tā būtu vecā elite, pielāgojusies jaunajiem apstākļiem, vai iznīreļu elite, vai arī kas vidējs starp abām, tagad tā visai noteikti ieņēmusi savu vietu, un mobilitātes vārti, kas brīdi šķitās atvērti ļoti plaši, šobrīd lielākai daļai cilvēku nepavisam vairs tādi nešķiet. Politiskā vadība nolaidusies no saviem augstumiem – vismaz šķietami – un pārtapusī par «normālu politisku vadību», un tas pats noticis ar stratifikācijas sistēmu.

Tik tiešām – tas pats noticis ar sabiedrību kopumā. Pilnībā nav izzudusi, taču ievērojami atkāpusies plašas, daudzējādas, neapturamas kustības apziņa, veselas tautas sarosīšanās rīkoties, ko gandrīz visur bija atraisījis uzbrukums koloniālismam. Gan pašās jaunās valstīs, gan pētnieki apcerējumos par tām par «sociālo mobilizāciju» runā daudz mazāk nekā pirms pieciem – kur nu vēl pirms desmit gadiem (un, ja arī runā, tad aizvien liekulīgāk). Tas ir tādēļ, ka nu sociālā mobilizācija notiek retāk. Pārmaiņas turpinās un varbūt pat paātrinās, kaut pastāv vispārēja ilūzija, ka nekas liels jau nenotiek, ilūzija, ko visnotaļ sekmējušas arī lielās gaidas, kuras pavādīja atbrīvošanos.²²⁵ Savukārt vispārējo «nācijas kā vienota veseluma» attīstību ir nomainījusi sarežģīta, daudzdaļīga dažādu tās daļu virzība visādos virzienos, kas rada priekšstatu nevis par progresu, bet gan par juceklīgu stagnāciju.

Tomēr, par spīti sajūtai, ka vadībā nav kvalificētu darbinieku, ka tā atjauno privilēģijas un apstādina pārmaiņas, lielo politisko emociju spēks, kas it visur bijis neatkarības kustības pamatā, saglabājas, vien mazliet vājināts. Nacionālisms – amorfs, bez skaidras koncentrācijas, vien pusapziņāts, bet itin viegli iekvēlināms – lielākā daļā jauno valstu vēl joprojām ir galvenā kopīgā aizraušanās, un dažās tikpat kā vienīgā. Pasaules revolūcija,

²²⁵ Trāpīgs, jebšu vien nostātos balstīts pārspriedums par to, kā mūsdienu sociālie apstākļi Trešā pasaulē tiklab «iezemiešiem», kā arī ārzemju novērotājiem traucē atzīt pārmaiņas, atrodams rakstā: A. Hirschman, «Underdevelopment, Obstacles to the Perception of Change, and Leadership» // *Daedalus* 97 (1968): 925–937. Daži manis paša komentāri par to, ka Rietumu pētnieki – un netieši arī Trešās pasaules intelektuāļi – mēdz par zemu vērtēt pašreizējo pārmaiņu tempu (un pārprast to virzienu) jaunās valstīs, atrodami manā rakstā: «Myrdal's Mythology» // *Encounter*, June 1969, pp. 26–34.

tāpat kā Trojas karš, var arī nenotikt saskaņā ar plānu – nabadzība, nevienlīdzība, ekspluatācija, mānticība un tiekšanās pēc plašas politiskas varas kādu laiku var vēl neizzust – lai kā šī doma liktu vilties, lielākā daļa cilvēku vismaz iemanās ar to sadzīvot. Kad vēlme kļūt par tautu, nevis vienkārši par iedzīvotājiem, kļūt par pasaulē atzītu un cienītu lauzu grupu, ar ko rēķinās un ko ņem vērā, ir atmodināta, tā, īstu piepildījumu neguvusi, šķiet neremdināma. Nekur vēl tā gan nav tikusi remdēta.

Patiesībā pēcrevolucionārā posma jauninājumi daudzējādā ziņā ir šo vēlmi saasinājuši. Atskārsme, ka koloniālisma iznīcināšana ne tikai nav novērsusi varas nevienādo sadalījumu starp jaunām valstīm un Rietumiem, bet dažā ziņā pat palielinājusi to – turklāt ir nojaukts buferis, ar ko koloniālie režīmi pasargāja no tāda varas sadalījuma tiešā iespaida, tikko izkūņojušās valstīs atstājot pašu ziņā, lai rūpējas par sevi, konkurējot ar spēcīgākām, pieredzējušākām valstīm, kas nostiprinājušas savas pozīcijas. Tas viss stipri saasina nacionālistu jūtīgumu pret «ārēju iejaukšanos» un dara to daudz vispārējāku. Gluži tāpat audzis arī pasaules arēnā tikko parādījušos jauno valstu jūtīgums pret citu, tikpat nesen parādījušos kaimiņvalstu rīcību un nodomiem, jūtīgums, ko nevarēja vērot, kamēr šīs valstis nespēja brīvi rīkoties, jo piederēja kādai tālai lielvarai. Eiropiešu pārvaldes atceļšana piedevām vēl atbrīvojusi nacionālistus, kas ietilpuši tikpat kā visās jaunās valstīs sastopamos nacionālistos un ar provinciālistu jeb separātismu radījusi tiešus un dažos gadījumos – piemēram, Nigērijā, Indijā, Malaizijā, Indonēzijā, Pakistānā – netiešus draudus jaunizveidotai nacionālai identitātei, kuras vārdā notikusi revolūcija.

Šis noturīgais nacionālistiskais noskaņojums, kas pavadīja nacionālu vilšanos, gluži dabiski, radījis dažādas sekas: atkāpšanos izolacionismā, piemēram, Birmā, neotradicionālisma uzliesmojumu, piemēram, Alžīrijā, pavērsieni uz reģionālu imperiālistu, piemēram, pirmsapvērsuma Indonēzijā, apsēstību ar domu par kaimiņu kā ienaidnieku, piemēram, Pakistānā, etniska pilsoņkara izcelšanos, piemēram, Nigērijā vai – vairumā gadījumu, kad konflikts uz brīdi atslāba – vāji manāmu laušanos uz priekšu, kurai raksturīgs mazdrusiņ no visa minētā un turklāt vēl tāda kā svilpošana tumsā sevis iedrošinājumam. Pēcrevolūcijas laikposmu iztēlojās kā saskaņotu, strauju, izvērstu, plaši koordinētu sociālu, tautsaimniecisku un politisku attīstību. Tomēr izrādījies, ka citādos un dažā ziņā pat mazāk labvēlīgos apstākļos drīzāk aizvien vēl skan revolūcijas un tiešā pirmsrevolūcijas laikposma pamattēma: kā raksturot, radīt un saliedēt dzīvotspējīgu kolektīvu identitāti.

Šajā procesā izrādās, ka formāla atbrīvošanās no koloniālās pārvaldes nav bijusi viskulminācija, bet viena pakāpe; būtiska un vajadzīga, tomēr tikai pakāpe, un, ļoti iespējams, gluži nesvarīga. Tāpat kā medicīnā ne vienmēr var konstatēt ciešu sakarību starp ārēji pamanāmo simptomu smagumu un pamatpatoloģijas smagumu, arī socioloģijā ne vienmēr mats matā saskan sabiedrisko notikumu drāma un strukturālo pārmaiņu svarīgums. Dažas no lielākām revolūcijām norisinās tumsā.

ČETRAS NACIONĀLISMA FĀZES

Ārējo pārmaiņu un iekšējas transformācijas ātrums nesakrīt – to visai skaidri parāda vispārējā dekolonizācijas vēsture.

Šo neatbilstību var saskatīt ar neapbruņotu aci, ja, paturot prātā visus periodizācijas ierobežojumus, šo vēsturi iedala četrās pamatfāzēs – pirmkārt, fāzē, kad veidojās un kristalizējās nacionālistiskas kustības, otrkārt, kad tās piedzīvoja uzvaru, treškārt, kad tās organizējās valstīs, un, ceturtkārt (pašreizējā fāzē), kad, organizējušās valstīs, tās atklāj, ka to pienākums ir definēt un stabilizēt gan attiecības ar citām valstīm, gan attiecības ar dažādajām sabiedrībām, no kurām cēlušās. Acīm redzamākās pārmaiņas, tās, kas piesaistīja un turēja savā varā visas pasaules uzmanību, notika otrajā un trešajā fāzē. Taču lielais vairums dziļāku pārmaiņu – kas maina vispārējo sociālās evolūcijas veidolu un virzienu, notikušas vai vēl notiek pirmajā un ceturtajā fāzē, kura neatstāj tik spilgtu iespaidu.

Būtībā nacionālisma pirmajā jeb izveides posmā pašidentifikācijas – kultūras, rases, vietējo un valodisko – kategoriju blīvais kopums un nemācītās vēstures gadsimtos radītā sociālā lojalitāte sadūrās ar vienkāršu, abstraktu, tīši darinātu un bargi paškritisku jēdzienu par politisku etniskumu – «nacionalitāti» šā vārda tiešā nozīmē, kā to lieto mūsdienās. Graudainos attēlus, kuros tradicionālā sabiedrībā jo cieši saaudušies indivīdu uzskati par to, kas viņi ir, un to, kas viņi nav, pārbaudīja vispārīgāki, aptuvenāki, bet tikpat emocionāli nojēgumi par kolektīvu identitāti nojēgumi, balstīti uz neskaidru kopīga likteņa izjūtu, kas parasti raksturīga industriālām valstīm. Cilvēki, kas ķērās pie tādas pārbaudes, nacionālistiski noskaņotie intelektuāļi, tādējādi sāka revolūciju, kura bija vienlīdz kulturāla, pat epistemoloģiska, un politiska. Viņi centās pārveidot simbolisko satvaru, kurā cilvēki piedzīvo sociālo realitāti, un

tādējādi pārveidot pašu šo realitāti – cik nu vispār dzīve ir tas, ko no tā visa izveido.

Pats par sevi saprotams – vai būtu saprotams, ja tik bieži neapgalvotu pretējo – ka šie pūliņi atjaunināt pašuztveres ietvarus bija smaga kauja, ka gandrīz visur tie tikai nesen bija sākušies un visumā tā arī palika juceklīgi un nepilnīgi. Patiesi, tieši neatkarības kustību panākumi, iededzot masās entuziasmu un vērsot to pret ārzemju kundzību, visbiežāk neļāva saskatīt, cik trausli un šauri ir tie kultūras pamati, uz kā šīs kustības balstījās, jo panākumi noveda pie priekšstata, ka antikoloniālisms un jauns kolektīvs pašdefinējums ir viens un tas pats. Bet, lai cik ciešas (vai sarežģītas) būtu saiknes starp abiem, tās ir divas dažādas lietas. Lielākai daļai tamilu, karenu, bramīnu, malajiešu, sikhu, ibo, musulmaņu, ķīniešu, nilotu, bengāļu vai ašantu daudz vieglāk bija aptvert, ka viņi nav angļi, nekā izprast to, ka viņi ir indieši, birmieši, malaizieši, ganieši, pakistāņi, nigērieši vai sudānieši.

Izvērsoties masu uzbrukumam (tas gan visur nebija vienlīdz smags un vardarbīgs) koloniālismam, likās, ka šis uzbrukums rada – sevī un no sevis – pamatu jaunai nacionālai identitātei, kas neatkarībai vienkārši būtu jāpastiprina. Tautas apvienošanās kopīga, ārkārtīgi specifiska politiska mērķa vārdā – norisi, kas nacionālistus pārsteidza gandrīz vai tikpat, cik koloniālistus – uztvēra kā apliecinājumu dziļākai solidaritātei, kura, šās norises radīta, tomēr dzīvotu ilgāk par to. Nacionālisms sāka nozīmēt gluži vienkārši vēlmi – un prasību – pēc brīvības. Pārveidot tautas priekšstatus pašai par sevi, savu sabiedrību un kultūru – ar to aizrāvās Gandijs, Džinna, Fanons, Sukarno, Sengors (*Senghor*) un patiesībā visi nesaudzīgie nacionālās atmodas teorētiķi – daudz (jo īpaši dažu šo teorētiķu) skatījumā nozīmēja dot tautai pašpārvaldes iespēju. «Visupirms meklējiet politisku valstību!» – nacionālistiem būtu jāveido valsts, un valsts veidotu nāciju.

Uzdevums veidot valsti, kā izrādījās, bija gana grūts, lai ļautu šai ilūzijai – patiesībā revolūcijas vispārējai morālai gaisotnei – pastāvēt vēl arī pēc tam, kad bija pārņemta vara. Pakāpe, kādā tas izrādījās iespējams, vajadzīgs vai pat ieteicams, bija ļoti atšķirīga – kā vienu galējību var nosaukt Indonēziju vai Ganu, kā otru – Malaiziju vai Tunisiju. Tomēr, vien ar pāris izņēmumiem, tagad visām jaunajām valstīm ir saliedētas valdības, kas isteno vispārēju varu to teritorijā un, labāk vai sliktāk, arī funkcionē. Valdībai izmēģinājuma ceļā nonākot pie kaut cik pazīstamas institucionālas formas – partijas oligarhijas, prezidenta autokrātijas, militāras diktatūras, pārveidotas monarhijas vai, labākā gadījumā vien ļoti nepilnīgi, pie pārstāvnieciskas demokrātijas – kļūst aizvien grūtāk ignorēt faktu, ka

izveidot Itāliju vēl nenozīmē izveidot itāliešus. Kad reiz politiskā revolūcija ir pabeigta un valsts, jebšu vēl gandrīz bez kādas konsolidācijas, vismaz ir nodibināta, pēdējo dekolonizācijas gadu un pirmo neatkarības gadu vieglais populisms atkal uzjundi jautājumu: kas esam šie mēs – tā visa veicēji?

Tagad, kad ir sava valsts, ne vairs tikai sapnis par tādu, radikāli mainās nacionālistu ideoloģiskā darba uzdevums. Nav vairs jānudina tauta, lai tā atsvešinās no ārzemnieku pārvaldītas politiskās iekārtas, nav arī jāvada masu svinības par godu šās iekārtas galam. Tagad uzdevums ir noteikt vai vismaz censties noteikt, kas ir kolektīvais subjekts, ar kuru iekšēji varētu saistīt valsts darbības – radīt vai vismaz mēģināt radīt pieredzē balstītus «mēs», no kuru gribas it kā spontāni izplūstu valdības aktivitātes. Un šādi izprasta uzdevuma asi visbiežāk veido jautājums par divu visai augsta līmeņa abstrakciju – «vietējā dzīvesveida» un «laikmeta gara» – saturu, relatīvo nozīmīgumu un istajām attiecībām.

Uzsvērt pirmo nozīmē meklēt jaunas identitātes saknes vietējos tīkumos, iesakņotos institūtos un kopīgas pieredzes ceļā tapušās vienībās – «tradīcijā», «kultūrā», «nacionālajā raksturā» vai pat «rasē». Uzsvērt otro nozīmē pievērsties mūslaiku vēstures vispārējām aprisēm un jo sevišķi tam, ko uztver kā šās vēstures vispārējo virzienu un nozīmību. Nav nevienas jaunās valsts, kur vispār neieskanētos šīs tēmas (saukšu tās par «esenciālismu» un «epohālismu*»), vienkārši lai tām būtu kāds apzīmējums), maz ir valstu, kur tās abas nebūtu pamatīgi samezģlojušās, un ir tikai saujīņa valstu – kas vēl nav pilnībā dekolonizētas – kur saspilējums starp abām tēmām nebūtu cauraudis ikkatru nacionālās dzīves šķautni, sākot no valodas izvēles un beidzot ar ārpolitiku.

Valodas izvēle patiesībā ir labs piemērs, it kā paraugpiemērs. Nevaru iedomāties jaunu valsti, kur šis jautājums nebūtu pacelts valsts politikas līmenī.²²⁶ Satraukums, ko tas sacēlis, kā arī tā risinājuma veiksmē ir ļoti dažāda; bet, lai cik daudzveidīgi «jautājums par valodu» izpaustos, tas pievērsās tieši esenciālisma un epohālisma dilemmāi.

Konkrētā valoda ikvienam tās lietotājam ir vienlaikus vai nu vairāk vai mazāk viņa paša, vai arī vairāk vai mazāk kādu citu valoda, un arī vai nu vairāk vai mazāk kosmopolitiska vai provinciāla – aizguvums vai mantojums, personas apliecība vai citadele. Jautājums – vai, kad un ar

²²⁶ Vispārējs pārskats atrodams grāmatā: J. A. Fishman et al., eds., *Language Problems of Developing Nations* (New York, 1968).

kādu nolūku to lietot – tādējādi ir arī jautājums, kādā ziņā tautai vajadzētu veidot sevi, sekojot sava ģēnija aicinājumam, un kādā ziņā – ievērojot laika prasības.

Mazliet to ir aizmiglojusi tendence aplūkot «jautājumu par valodu» lingvistiski, vai nu no pašu valodas runātāju vai zinātniska skatupunkta. Gan pašās jaunās valstīs, gan ārpus tām diskutēt par attiecīgās valodas «piemērotību» nacionālas valodas statusam visbiežāk kavējis priekšstats, ka piemērotība atkarīga no valodas būtiskās iedabas – no tā, kā tās gramatiskiem, leksiskiem un «kultūrā uzkrātiem paņēmieniem» ļauj izteikt sarežģītas filozofiskas, zinātniskas, politiskas vai morālas idejas. Patiesībā šī piemērotība ir atkarīga no tā, kas svarīgāks: vai tas, ka cilvēki liek savām domām, lai cik primitīvām vai izsmalcinātām, izskanēt tik spēcīgi, kā tās var izskanēt tikai dzimtajā valodā, vai arī tas, ka cilvēki spēj piedalīties domāšanas norisēs, pie kurām pieklūt ļauj vien svešvalodas vai, dažos gadījumos, «literārās valodas».

Tādēļ nav svarīgi, vai konkrētais jautājums ir par izvēli starp klasisko arābu valodu un arābu sarunvalodu Tuvo Austrumu zemēs, par kādas elitāras rietumu valodas vietu «cilšu» valodu vidū Āfrikā, uz dienvidiem no Sahāras, par vietējo, reģionālo, nacionālo un starptautisko valodu sarežģīto noslāņošanos Indijā vai Filipīnās vai par pasaulē samērā nenozīmīgas eiropiešu valodas aizstāšanu ar kādām nozīmīgākām Indonēzijā. Pamatā visam ir viens un tas pats jautājums, un ne jau par to, vai šī vai cita valoda ir attīstīta vai «spējīga attīstīties», nē, jautājums ir par to, vai viena vai otra valoda ir psiholoģiski tieša un vai paver vārtus uz plašāku mūsdienu kultūras kopību.

Valodas problēmas Trešā pasaulē tik ļoti saista uzmanību ne jau tādēļ, ka svahili nebūtu stabilas sintakses vai arābu valodā nevarētu veidot salikteņus – turklāt arī šos izteikumus var apšaubīt²²⁷; nē, iemesls ir tas, ka lielumlielās valodu daļas lielumlielā tiesa runātāju jaunās valstīs visbiežāk

²²⁷ Par pirmo izteikumu (raksta autors gan to atspēko, nevis pieņem) skat.: L. Harries, «Swahili in Modern East Africa» // Fishman et al., *Language Problems*, p. 426. Par otro (ko pieņem asā diskusijā, vadoties no vispārējiem principiem – arī tie rakstā izvērsti) skat.: C. Gallagher, «North African Problems and Prospects: Language and Identity» // *Language Problems*, p. 140. Protams, negribu teikt, ka praktiski lingvistiski jautājumi nebūtu svarīgi, risinot valodas problēmas jaunās valstīs, bet tikai to, ka šo problēmu saknes ietiecas daudz dziļāk un ka vārdu krājuma paplašināšanās, lietojuma standartizācija, rakstības sistēmu uzlabojumi un apmācības racionalizācija, lai gan vērtīga pati par sevi, neskar grūtības, kas ir visam pamatā.

apzinās tikai vienu šā dubultjautājuma šķautni. Tas, kas parastiem runātājiem ir dabisks domāšanas un jūtu izpausmes līdzeklis (un piedevām arī attīstītas reliģiskas, literāras un mākslinieciskas tradīcijas glabātuves – jo īpaši arābu, hindi, amharu, kmeru vai javiešu valodā), no divdesmitā gadsimta civilizācijas pamatstrāvājuma viedokļa faktiski ir vien vietēja izloksne. Un tas, kas šim strāvojumam ir iedibināts izpausmes līdzeklis, parastiem runātājiem labākā gadījumā ir mazpazīstama valoda, ko runā vēl mazpazīstamākas tautas.²²⁸

Šādi formulēta, «valodas problēma» ir vien tā pati «tautības problēma», tikai mazākā mērogā, jebšu dažviet tās radītie konflikti ir gana asi, lai liktu šai attiecībai izskatīties apvērstai. Vispārīnātā formā jautājums «kas mēs esam?» prasa atbildēt, kādas kultūras formas – jēgpilnu simbolu sistēmas – jāizmanto, lai piešķirtu vērtību un nozīmību valsts darbībām un tādējādi arī pilsoņu civilai dzīvei. Nacionālistu ideoloģijas, ko veido simboliskas formas, aizguvumi no vietējām tradīcijām – kuras tātad ir esenciālistiskas – tāpat kā vietējās valodas, visbiežāk ir psiholoģiski tiešas, bet sociāli tās izolē, savukārt ideoloģijas, ko veido mūsdienu vēstures pamatvirzībā iesaistītas formas, – proti, ephāliskās ideoloģijas – visbiežāk, tāpat kā *lingua franca*, izrauj no sociāla provincialisma, bet psiholoģiski tās ir jāuzspiež.

Un tomēr, reti kad tāda ideoloģija ir pilnīgi esenciālistiska vai pilnīgi ephāliska. Valda liels sajaukums, un labākā gadījumā var runāt par sliecību uz vienu vai otru pusi, un bieži nav pat tādas. Neru priekšstats par «Indiju», bez šaubām, bija izteikti ephālisks, Gandija – izteikti esenciālistisks, taču fakts, ka Neru bija Gandija māceklis un Gandijs – Neru patrons (un Neru neizdevās pārliecināt visus indiešus, ka viņš nav tumšādains angļis, savukārt Gandijam – ka viņš nav viduslaiku reakcionārs), parāda, ka attiecības starp abiem pašatklāsmes ceļiem ir smalkas un pat paradoksālas. Patiesām, stiprāk ideoloģizētās jaunās valstis – Indonēzija,

²²⁸ Kas attiecas uz Trešās pasaules valstīm vispār, galvenais izņēmums ir Latīņamerika, taču izņēmums pierāda likumu: valodas strīdus jautājumiem tur ticis pievērstas daudz mazāk uzmanības nekā jaunās valstīs šaurākā nozīmē, un visbiežāk tie aprobežojas ar izglītības un minoritāšu grupu problēmām. (Skat., piem.: D. H. Burns, «Bilingual Education in the Andes of Peru» // Fishman et al., *Language Problems*, pp. 403–413). Interesants, bet atsevišķi aplūkojams ir jautājums, kāda nozīme Latīņamerikas intelektuālā provincializācijā bijusi faktam, ka spāņu valoda (vai, vēl jo vairāk, portugāļu) mūsdienu domu nes tieši tādā pakāpē, ka var tikt uztverta kā ceļš uz to, un tomēr nenes šo domu īsti veiksmīgi, jo ir gana margināla – tā ka patiesībā valodas problēma te gan ir pastāvējusi, bet nav tikusi īsti apzināta.

Gana, Alžīrija, Ēģipte, Ceilona un citas – gandrīz visas bijušas gan izteikti epohāliskas, gan izteikti esenciālistiskas, turpretī esenciālistiski viendabīgāk noskaņotas zemes, tādas kā Somālija vai Kambodža, vai epohāliski viendabīgāk noskaņotās, piemēram, Tunisija vai Filipīnas, drīzāk bijušas izņēmumi.

Spriedze starp abiem impulsiem – vai ļauties tagadnes vilnim vai turēties pie mantotā virziena – piešķir jauno valstu nacionālismam tā īpatnību būt reizē modernisma pārņemtam un arī morāli sašutušam par tā izpausmēm. Šai apstākli ir laba tiesa iracionālisma. Bet tas, kas patlaban norisinās, nav tikai kolektīva dezorganizācija – tā ir sociālā kataklizma.

ESENCIĀLISMS UN EPOHĀLISMS

Esenciālisma un epohālisma mijiedarbība tātad ir nevis kultūras dialektikas veids, abstraktu ideju loģistika, bet gan vēsturisks process, tikpat konkrēts kā industrializācija un tikpat jūtams kā karš. Cīņa par vienu vai otru notiek ne tikai doktrīnas un argumentu līmenī – jebšu krietni daudz ir arī tādas – bet daudz svarīgāk par reāliem pārveidojumiem, ko veic visu jauno valstu sociālās struktūrās. Ideoloģiskās pārmaiņas nav neatkarīgs domas strāvojums līdztekus sociālam procesam, ko atspoguļo (vai determinē) – tā ir paša šā procesa dimensija.

Iespāids, kāds ikkatrā jaunās valsts sabiedrībā ir vēlmei pēc saskaņīguma un pastāvības, no vienas puses, un pēc dinamisma un mūsdienīguma, no otras, ir gan ārkārtīgi dažāds, gan ļoti niansēts. Visvairāk vietējās tradīcijas spēku izjūt tie, kas iecelti tai par aizbildņiem un patlaban nonākuši pamatīgā ielenkumā – mūki, mandarīni, panditi, virsaiši, ulemi un citi. Tas, ko parasti (ne gluži pareizi) dēvē par «Rietumiem», saista pilsētas jaunatni, nemierīgos Kairas, Džakartas vai Kinšasas skolniekus, kuriem tādi vārdi kā *shabb*, *pemuda* un *jeunesse* saistās ar enerģijas, ideālisma, nepacietības un draudu gaisotni. Taču starp šīm pārlietu izteiktajām galējībām atrodas lielākā iedzīvotāju daļa, kas esenciālistiskas un epohāliskas noskaņas iepinuši lielā pasaulesuzskatu jucekli, kuru atšķetināt pa spēkam tikai sociālo pārmaiņu straumei – jo tieši tā šo jucekli radījusi.

Kā tāds juceklis ir radies un kādus pūliņus tagad ziedo, lai to novērstu, var izskaidrot, ņemot par piemēru Indonēziju un Maroku – tikpat labi kā jēlkuru citu jaunu valsti, kaut arī ieskats to vēsturē būtu vien epizodisks.

Šīs divas izvēlos tādēļ, ka pazīstu tās no paša pieredzes, kā arī tādēļ, ka, aplūkojot mijiedarbību starp institucionālām pārmaiņām un kultūras atjaunošanos, iespējas aizstāt sinoptisku skatījumu ar tuvinātāku, konkrētāku ir ierobežotas. Gan vienas, gan otras zemes pieredze ir unikāla – kā jau visa sociālā pieredze. Taču Indonēzijas un Marokas pieredze nedz savstarpēji, nedz no jauno valstu pieredzes vispār pārāk neatšķiras, tādēļ tieši ar savu konkrētību var atklāt dažas vispārējas aprises problēmās, ar ko sastopas sabiedrības, pūlēdamās to, ko pašas labprāt dēvē par savu «personību», sekmiņi savienot ar to, ko labprāt dēvē par savu «likteni».

Indonēzijā esenciālisma elements ilgu laiku bijis un vēl joprojām ir ārkārtīgi daudzdaabīgs. Dažā ziņā tas pats sakāms par gandrīz visām jaunām valstīm, kas visbiežāk ir nevis civilizācijas organiskā attīstībā, bet gan sāncensīgu tradīciju kūlīši, šā tā sakrauti uz steigā sameistarotām politiskām sastatnēm. Taču Indonēzijā, kas veidojusies no Indijas, Ķīnas, Okeānijas, Eiropas un Tuvo Austrumu provincēm, gadsimtiem ilgi ir pastāvējusi sevišķi liela un sarežģīta kultūru daudzveidība. Kā attālākā robeža visam klasiskajam, pati tā ir bijusi nekaunīgi eklektiska.

Līdz apmēram šā gadsimta trīsdesmitiem gadiem vairākas tradīcijas – indiešu, ķīniešu, musulmaņu, kristiešu, polinēziešu – bija daļēji sajaukušās un pretmetīgi, pat pretēji dzīves veidi un pasaulesuzskati pastāvēja cits citam līdzās, ja arī ne gluži bez spriedzes vai pat vardarbības, tad parasti vismaz reālā, tādā kā «katram pašam savs» izkārtojumā. Jau deviņpadsmitā gadsimta vidū šajā *modus vivendi** parādījās saspilējuma pazīmes, bet tā īsti tas sāka irt pēc 1912. gada, kad bija izplatījies nacionālisms; tā sabrukums sākās tikai revolūcijas un pēcrevolūcijas periodā, un pilnīgi sabrucis tas nav vēl tagad. Kādreizējie paralēlie tradicionālismi, kas bija iekapsulējušies noteiktos apvidos un šķirās, tolaik kļuva par sāncensīgiem jaunās Indonēzijas būtības raksturojumiem. Tas, kas reiz bija bijis «varas līdzsvarojums kultūrā» – izmantoju šo apzīmējumu, ko pats esmu lietojis citur – kļuva par jo īpaši sīvu ideoloģisku karu.

Tādējādi šķietami paradoksālā kārtā (lai gan patiesībā tas pats ir noticis gandrīz visās jaunās valstīs) virzība uz nacionālo vienotību pastiprināja saspilējumu starp grupām šai sabiedrībā, jo izcēla iesakņojušās kultūras formas no konkrētām kopsakarībām, izvērta tās par vispārējiem lojalitātes apliecinājumiem un politizēja. Nacionālistu kustība attīstoties sadalījās strāvojumos. Revolūcijas laikā šie strāvojumi kļuva par partijām, un katra izvīrēja priekšplānā citu eklektiskās tradīcijas šķautni kā indonēziešu identitātes vienīgo patieso pamatu. Marksisti nacionālā mantojuma

būtību meklēja galvenokārt tautiskā zemnieku dzīves sinkrētismā; vidusšķiras jeb *classe dirigeante** tehniķi, ierēdņi un administratori to meklēja javiešu aristokrātijas estētismā, kas pārņemts no Indijas; turīgākie tirgotāji un zemesīpašnieki – islāmā. Ciematu populisms, kultūras elitisms, reliģisks puritānisms: dažas atšķirības ideoloģiskos uzskatos, iespējams, var savstarpēji saskaņot, bet šis nu gan ne.

Tās nevis saskaņoja, bet gan uzsvēra, kad katrs strāvojums lūkoja savai tradicionālai bāzei uzpotēt modernisma vilinājumu. Populiski noskaņotos vilināja komunisms, un Indonēzijas komunistiskā partija, pasludinājusi, ka lauku dzīves kolektīvismā, sociālajā egalitārisma un antiklerikālisma saskata vietēju radikālo tradīciju, kļuva par galveno pārstāvi, kas pauda gan zemnieku, īpaši Javas zemnieku, esenciālismu, gan revolucionāru epohālismu, tādu kā itin parastā «masu sacelšanās». Ierēdņus modernisms vilināja ar industriālo sabiedrību, kas pastāv (vai kādu iztēlojās pastāvam) Eiropā un Amerikas Savienotās Valstīs, un viņi piedāvāja noslēgt «aprēķina laulības» starp austrumniecisko garīgumu un tieksmi uz rietumniecisko, «starp gudrību un tehniku», laulības, kas kaut daļēji saglabātu dārgās vērtības, vienlaikus pārveidojot sabiedrības materiālo pamatu, kurš šīs vērtības reiz radījis. Dievbijīgi noskaņotos, gluži dabiski, vilināja reliģiju reформа, aicinājums atjaunot islāmisku civilizāciju tā, lai atgūtu tās zaudēto likumīgo vadību pār cilvēces morālo, materiālo un intelektuālo progresu. Taču patiesībā nekas tāds nenotika – ne zemnieku revolūcija, ne Austrumu un Rietumu satikšanās, ne islāma kultūras atdzimšana. Patiesībā 1965. gadā notika masu slaktiņš, kur dzīvības zaudēja ceturtdaļmiljona vai pat trīsceturtdaļmiljona cilvēku (precīzs skaits nav zināms). Asinspirts, kurā mokoši lēni noslika Sukarno režīms, bija iznākums veselai cēloņu kopai, un būtu muļķīgi teikt, ka tas bijis tikai ideoloģisks sprādziens. Tomēr, lai cik svarīgi tās izraisīšanā (un, ko vēl jo grūtāk izskaidrot, uzturēšanā) būtu bijusi tautsaimnieciski, politiski, psiholoģiski vai arī gluži nejauši faktori, tā iezīmēja īpašas fāzes galu indonēziešu nacionālisma attīstībā. Ne tikai lozungi, kas aicināja uz vienotību («viena tauta, viena valoda, viena nācija», «no daudziem – viens», «kolektīvā harmonija» un citi) izklausījās pavisam nereāli – tiem jau agrāk bija grūti noticēt – bet klaju noraidījumu guva arī teorija, ka vietējais Indonēzijas kultūras eklektisms viegli padošoties vispārinātam modernismam, kas iespīlēts vienā vai otrā šā eklektisma elementā. Tā kā pagātnē šī kultūra bija bijusi daudzveidīga, likās, ka arī tagadnē tādi jābūt.

Marokā galvenais šķērslis būtiski nacionālas patības raksturojumam bijusi nevis kultūras daudzdzabība – salīdzinot ar citām zemēm, tā tur nav bijusi sevišķi liela, bet gan sociāla sadrumstalotība – tā tur, salīdzinot ar citām zemēm, bijusi galēja. Tradicionālā Maroka bija milzīgs, slikti sakārtots, strauji topošu un strauji irstošu politisku zvaigznāju lauks ikkatrā līmenī – sākot no galma un beidzot ar klejotāju apmetni, uz ikkatra pamata – sākot no misticisma un beidzot ar nodarbinātību, un ikkatrā mērogā – sākot ar milzīgu un beidzot ar mikroskopisku. Sociālās kārtības turpinātība balstās ne tik daudz uz to, cik noturīgi ir nolīgumi, kas šo kārtību veido, vai grupas, kas to iemieso (jo pat pamatīgākās bija mainīgas), cik uz to procesu pastāvību, kuru gaitā, bez mitas pārstrādājot šos nolīgumus un rodot šīm grupām arvien jaunus raksturojumus, kārtība veidoja un atkal un atkal pārveidoja pati sevi.

Ja šai nestabilajai sabiedrībai vispār bija centrs, tā bija Alavitu monarhija. Taču pat labākajos laikos šī monarhija bija vien lielākais vēršis aplokā. Ievietota visklasiskākā patrimonālā birokrātijā – juceklīgā galminieku, cilšu vadoņu, rakstvežu un tiesnešu plejādē – tā nepārtraukti cīnījās par to, lai pakļautu savai kontrolei sāncensīgus varas centrus – kādu bija vārda tiešā nozīmē tūkstošiem, turklāt katram bija citāds pamats. Kaut gan laikaposmā starp monarhijas nodibināšanu septiņpadsmitā gadsimtā un pakļaušanu eiropiešu kundzībai 1912. gadā šie centieni ne reizi necieta pilnīgu neveiksmi, arī panākumi arvien bija tikai daļēji. Maroka endēmiski sadrumstalota, nebija ne īsti anarhija, ne politiska sabiedrība, un valsts bija tieši tik reāla, lai vispār pastāvētu.

Sākotnēji koloniālai kundzībai, kas oficiāli ilga apmēram četrdesmit gadu, bija jāpadara monarhija bezspēcīga un jāpārvērš par tādu kā mauru *tableau vivant**; taču nolūki ir viens un notikumi kas cits, un eiropiešu pārvalde galu galā nostiprināja karaļa pozīcijas, un viņš kļuva par pat vēl izteiktāku Marokas politiskās sistēmas asi nekā iepriekš. Lai gan neatkarības kustību bija sākusi «neērtā» un, kā izrādījās, nestabilā, koalīcija starp Rietumos izglītotiem intelektuāļiem un musulmaņu reformatoriem neotradicionālistiem, galu galā to nostiprināja 1953. – 1955. gada notikumi: Muhammeda V arests, trimda un triumfālā atgriešanās tronī, un, kustību nostiprinādami, šie notikumi pārvērtā troni par Marokas aizvien spēcīgākās, bet joprojām nedrošās nacionālās piederības izjūtas mezglpunktu. Šī zeme atguva centru – atdzimušu, ideoloģizētu un labāk organizētu. Taču drīz vien izrādījās, ka tā atguvusi arī savu sadrumstalotību, un arī tā bija uzlabota.

Daudz kas pēcrevolūcijas politiskā vēsturē ir pierādījis: lai kādas pārmaiņas to būtu skārušas, būtiskākais cīņā vēl aizvien ir karaļa un viņa padoto centieni uzturēt monarhiju kā dzīvotspējīgu institūciju sabiedrībā, kur visi – sākot no zemes reljefa un radniecības struktūrām un beidzot ar reliģiju un nacionālo raksturu – savvērejušies saskaldīt politisko dzīvi tā, lai katrs provinciāls centrs atsevišķi varētu apliecināt savu varu. Pirmie tādi apliecinājumi parādījās līdz ar virkni tā saukto cilšu sacelšanos, kas postīja jauno valsti pirmos neatkarības gados – daļēji tās bija rosinājuši ārzemnieki, daļēji tām par cēloni bija pašmāju politiķu viltības, daļēji – atgriešanās pie tā, kas kultūrā bijis apspiests. Galu galā – daļēji karaļa karapulki, daļēji galma intrigas – savaldīja ciltis. Taču tās bija tikai pirmās, itin stihiskās zīmes par to, kā turpmāk būs jādzīvo klasiskai monarhijai, kam pēc atbrīvošanās no koloniālas kalpības bija jānostiprinās vienlaikus kā autentiskai nācijas dvēseles izpausmei un piemērotam modernizācijas īstenotājam.

Kā norādījis Semjuels Hantingtons (*Samuel Huntington*), tradicionālām monarhijām gandrīz visur jaunās valstīs divainā kārtā lemts būt arī modernizētājām monarhijām vai vismaz izskatīties pēc tādām.²²⁹ Karalis, kas ir ar mieru vienkārši būt pie varas, var palikt par politisku ikonu, kultūras antikvārlietīņu. Taču, ja viņš grib arī valdīt – un to Marokas karaļi arvien stipri gribējuši – viņam pašam jāpārstāv ietekmīgs spēks mūsdienu sociālā dzīvē. Muhammedam V un kopš 1961. gada viņa dēlam Hasanam II šāds spēks bijusi šās zemes vēsturē pirmo reizi parādījusies rietumnieciski izglītota šķira, pietiekami liela, lai cauraustu visu sabiedrību, un pietiekami savrupa, lai paustu atšķirīgas intereses. Lai gan katra valdnieka stils bija mazliet citāds – Muhammeds izturējās tēvišķi, turpretī Hasans sausi un atsvešināti – kā viens, tā otrs bija pielicis visas pūles, lai vienlaikus organizētu jauno vidusšķiru, vidusslāni, *La Classe Dirigeante*, nacionālo eliti – lai kā arī sauktu šo ierēdņu, virsnieku, direktoru, izglītības

²²⁹ S. P. Huntington, «The Political Modernization of Traditional Monarchies» // *Daedalus* 95 (1966): 763–768; skat. arī viņa grāmatu: *Political Order in Changing Societies* (New Haven, 1968). Es tomēr pilnībā nepiekrītu Hantingtona vispārējai analīzei – to, manuprāt, pārāk iespaidojušas paralēles, kādas viņš visur atrod valdnieka cīņai pret aristokrātiju Eiropā pirms jauniem laikiem. Man liekas, ka, runājot par Maroku, var nonākt galigos maldos, tēlojot populisku monarhiju kā tādu, kas «vairs nav modē vidusšķiras aprindās» un kas progresīvu reformu labad vērsas pie masām, apejot «vietējās privilēģijas, korporatīvo autonomiju [un] feodālo varu». Reālistiskāks ieskats par Marokas politiku laika posmā pēc neatkarības iegūšanas atrodams grāmatā: J. Waterbury, *The Commander of the Faithful* (London, 1970).

darbinieku, tehniķu un publicistu baru, kas vēl tikai veidojās – un pats nostātos tai priekšgalā.

Sacelušos cilšu apspiešana nozīmēja nevis vecās iekārtas, bet drīzāk nesekmīgas šīs iekārtas pārvaldes galu. Pēc 1958. gada parādījās svarīgākais elements troņa iedibinātā pieejā, ar kādu tas lūkoja panākt lielāku kontroli pār daļu Marokas politiskās sabiedrības – tapa konstitucionāla monarhija, gana konstitucionāla, lai to gribētu atbalstīt izglītotā elite, un gana monarhiska, lai saglabātu karaļa varas būtību. Nevēlēdamies piedzīvot nedz Anglijas, nedz Irākas monarhijas likteni, Muhammeds V un vēl jo vairāk Hasans II ir centies radīt iestādījumu, kas varētu rast sev likumīgu pamatojumu pagātnē, piesaucot islāmu, arābismu un Alavitu valdīšanas trīs gadsimtus, un autoritāti tagadnē – aicinot uz racionālismu, *dirigisme** un tehnokrātiju.

Šeit nav vajadzības kavēties pie tiem nesenās vēstures posmiem, kad Maroku politiskas sakrustošanas ceļā mēģināja pārvērst veidojumā, kas saucams vienīgi par rojālistisku republiku – pie tā, kā no nacionālistu kustības atdalījās sekulārais, reliģiskais un tradicionālistiskais spārns un kā vēlāk, 1958. – 1959. gadā, izveidojās daudzpartiju sistēma, kā paša karaļa koalīcijas partija – Konstitucionālo iestādījumu aizsardzības fronte 1963. gada vispārējās vēlēšanās nesekmīgi pūlējās iegūt vairākumu parlamentā; kā 1965. gadā pēc karaļa pavēles, šķietami uz laiku, apturēja parlamenta darbību un kā 1968. gadā Francijā piedzīvojumu romānu garā noslepkavoja visa šā projekta galveno oponentu Mehdi Ben Barku. Galvenais ir tas, ka spriedzi starp esenciālismu un ephālismu vienlīdz labi var novērot gan pēcrevolūcijas Marokas, gan Indonēzijas politiskās sistēmas piedzīvotās likstās, un, ja arī Marokā tā vēl nav novedusi pie ugunīgas izlādes – jācer, ka tādas nekad nebūs – šī spriedze tomēr arī tur pakāpeniski kļuvusi aizvien nevadāmāka, jo attiecības starp to, ko Edvards Šilss saucis par «gribu būt mūsdienīgiem», un to, ko Madzīni (*Mazzini*) nodēvējis par «vajadzību pastāvēt un saukties vārdā», kļūst aizvien sarežģītākas.²³⁰ Un, lai gan formas un ātruma ziņā, gluži dabiski, atšķirīgi, risinās viens un tas pats process – ja ne visās, tad vismaz lielumlielā daļā jauno valstu, kad, revolūcijai beidzoties, tur taujā pēc tās jēgas.

²³⁰ E. Shils, «Political Development in the New States» // *Comparative Studies in Society and History* 2 (1960): 265–292, 379–411.

KULTŪRAS JĒDZIENI

Iekams Tolkots Pārsonss, turpinādams Vēbera sāktu – atspēkodams (un reizē pieņemdams) gan vācu ideālismu, gan Marksa materiālismu – nebija sniedzis dzīvotspējīgu alternatīvu, Amerikas sociālā zinātnē dominēja tāds kultūras jēdziens, kas pielīdzināja to iemācītai uzvedībai. Diez vai šo jēdzienu var saukt par «nepareizu» – jēdzieni paši par sevi nav nedz nepareizi, nedz pareizi – un tas spēja un arvien vēl spēj kalpot daudziem, gan visai rutinētiem mērķiem, taču tagad gandrīz vai katram, kam intereses sniedzas kaut mazliet tālāk par aprakstu, ir skaidrs, ka ar tādu izplūdušu, empīriskā sakņotu jēdzienu ļoti grūti veikt analīzes, kurām piemistu kaut cik teorētiska spēka. Nu jau tikpat kā pagājuši laiki, kad sabiedriskās parādības skaidroja, raksturojot tās kā kultūras modeļus un norādot, ka tādus modeļus nodod no paaudzes paaudzē. Tāpat kā jebkurai citam mūsdienu sociālo zinātņu pārstāvim, arī Pārsonsam jāuzņemas daļas atbildības par to, ka tie laiki nu ir garām: nopietnā, neizteiksmīgā balsī viņš apgalvoja, ka necik daudz jauna jau nevarot uzzināt, ja cilvēku grupas uzvedību skaidro kā viņu kultūras izpausmi un reizē definē viņu kultūru kā apgūtu uzvedības veidu kopumu.

Šās gandrīz-vai-idejas vietā Pārsonss, sekodams ne tikai Vēberam, bet arī citam domas pavedienam, ko risināt sācis Viko (*Vico*), ja ne kāds vēl agrāk, ir izstrādājis jēdzienu par kultūru kā simbolu sistēmu, ar kuriem cilvēks piešķir savai pieredzei nozīmīgumu. Simbolu sistēmas – pašu cilvēku radītas, kopīgi izmantotas, konvenciālas, sakārtotas un, patiesi, arī iemācītas – nodrošina cilvēkiem jēgpilnu satvaru, kas ļauj orientēties savstarpējās attiecībās, apkārtējā pasaulē un pašiem sevī. Šīm sistēmām, kas vienlaikus ir sociālas mijiedarbības iznākums un noteicējfaktors, sabiedriskās dzīves norisēs ir tāda pati nozīme, kāda ir datorprogrammai tās pielietojumā, gēnu dubultspirālei organisma attīstībā, tilta projektam tā celtniecībā, partitūrai simfonijas atskaņojumā vai, izvēloties pieticīgāku analogiju, receptei kūkas pagatavošanā – tātad simbolu sistēma ir informācijas avots, kas noteiktā, skaidri konstatējamā pakāpē piešķir veidolu, virzienu, konkrētību un sakarību pastāvīgai darbības plūsmai.

Un tomēr šīs analogijas ar iepriekšdotu veidni, kas «uzspiež formu» ārējam procesam, visai pavirši pārslid šās smalkākās pieejas galvenam teorētiskam jautājumam, proti, kā konceptualizēt dialektiku starp tādu «jēgas modeļu» jeb orientieru kristalizāciju un konkrētu sabiedriskās dzīves ritējumu?

Vienā ziņā datorprogrammu var skatīt kā skaitļošanas tehnikas attīstības iznākumu, konkrētu dubultspirāli – kā filoģenētiskas vēstures iznākumu, projektu – kā agrāko tiltu būves eksperimentu iznākumu, partitūru – kā muzicēšanas evolūcijas iznākumu un recepti – kā daudzu jo daudzu izdevušos un neizdevušos kūku cepšanas galarezultātu. Tā kā informatīvus elementus šajos gadījumos var materiāli nošķirt no procesuāliem – principā tik un tā var uzrakstīt programmu, izdalīt dubultspirāli, uzrasēt projektu, publicēt partitūru, pierakstīt recepti – šie piemēri tomēr īsti labi neder par modeļiem kultūras paraugu un sociālo procesu mijiedarbībai, kurā, atstājot bez lielākas ievēribas dažas intelektualizētas jomas, piemēram, mūziku un kūku cepšanu, būtiskākais ir tieši jautājums par to, kā īsti – kaut vai domās – minētos elementus var nošķirt. Pārsonsa kultūras jēdziena lietojamība gandrīz pilnībā atkarīga no pakāpes, kādā šādu modeli var konstruēt – no pakāpes, kādā detalizēti var parādīt attiecības starp simbolu sistēmas attīstību un sociālā procesa dinamiku; tādējādi attēlot tehnoloģijas, rituālus, mītus un radniecības terminoloģijas kā cilvēka radītus, viņa rīcības mērķtiecīgai sakārtošanai vajadzīgas informācijas avotus, ir kas vairāk par metaforu.

Šis jautājums vajājis Pārsonsu, sākot jau ar pirmiem viņa rakstiem par kultūru, kur viņš to skatīja kā Vaitheda «ārējo objektu» kopu, ko psiholoģiski ietver personības un – ar personību starpniecību – institucionalizē sociālas sistēmas, un beidzot ar viņa jaunākajiem apcerējumiem, kur viņš to vairāk aplūko kibernetikas kontrolmehānismu perspektīvē. Bet nekur viņa teiktais nav viņam pašam tā atriebies kā pārsapņemas par ideoloģiju, jo visu citu kultūras jomu vidū tieši ideoloģijā attiecības starp simboliskām struktūrām un kolektīvu uzvedību ir reizē ļoti labi pamanāmas un stipri neskaidras.

Pēc Pārsonsa domām, ideoloģija nav nekas cits kā īpaša simbolu sistēma:

Ticējumu sistēma, pie kuras turas kopības locekļi (...) sistēma, kas ir orientēta uz kopības integrēšanu, vērtējot, *interpretējot kopības empīrisko iedabu un stāvokli*, kurā tā atrodas, procesus, kuros tā attīstījusies līdz šim stāvoklim, mērķus, ko tās locekļi grib kopīgi sasniegt, kā arī viņu attieksmi pret nākotnē iespējamiem notikumiem.²³¹

Tomēr šāds formulējums sapludina pašinterpretācijas, kas savā starpā īsti nesader, un, tēlojot ideoloģiskai darbībai raksturīgo morālo spriedzi kā

²³¹ T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951), p. 349. K. Ģirca izcēlums.

maznozīmīgu, noslēpj milzīgā sociālā dinamisma iekšējos avotus. Man šeit, ceru, izdevies parādīt, ka sevišķi divas teikuma daļas, ko esmu izcēlis: «interpretējot kopības empīrisko iedabu» un «[interpretējot] stāvokli, kurā [kopība] atrodas,» nav tik koordinētas kā praktiski pasākumi sociālā pašdefinējumā – kā varētu likt domāt vienkāršs «un» starp abām. Kas attiecas uz jauno valstu nacionālismu, šīs teikuma daļas patiesībā ir dziļi pretrunīgas, dažviet pat nesamierināmas. Ja to, kas ir nācija, deduktīvi secina, balstoties uz nojēgumu par pasaulvēsturisko stāvokli, kādā to iedomājas atrodami, proti, «epohālisma perspektīvē», iznāk viens morāls un politisks visums; ja stāvoklim, kādā nokļuvusi nācija, nosaka diagnozi, balstoties uz iepriekšēju nojēgumu par tai būtiski raksturīgo, proti, «esenciālisma perspektīvē», morālais un politiskais visums iznāk gluži citāds. Ja abas pieejas apvieno (un tā notiek visbiežāk), iznāk daudznozīmīgu gadījumu jūklis. Tas ir viens no iemesliem, kādēļ nacionālisms jo daudzās jaunās valstīs nav tikai sociālo pārmaiņu blakusiznākums, bet gan pats šo pārmaiņu saturs; tas nevis tikai atspoguļo, rada, pauž vai pasteidzina šīs pārmaiņas, bet gan iemieso tās.

Vārdu sakot, palūkoties uz savu zemi kā iznākumu «procesiem, kuru gaitā tā attīstījies līdz savam pašreizējam stāvoklim», vai – kā uz «nākotnē sagaidāmu notikumu» norises vietu nozīmē skatīt to visai atšķirīgi. Un vēl – tas nozīmē arī raudzīties uz visai atšķirīgām jomām, lai to saskatītu: uz vecākiem, uz tradicionālām autoritātēm, uz paražu un leģendu, vai arī uz sekulāri noskaņotiem intelektuāļiem, uz jaunāko paaudzi, uz «pašreizējiem notikumiem» un masu saziņas līdzekļiem. Pamatā spriedze starp esenciālistu un epohālistu motīviem jauno valstu nacionālismā ir nevis spriedze starp intelektuālām kaislibām, bet gan starp sociāliem iestādījumiem, kuru kulturālās nozīmes savā starpā disonē. Laikrakstu tirāžas pieaugums, reliģiskas rosības pacēlums, ģimenes saliedētības mazināšanās, aizvien lielākais universitāšu skaits, centieni atkal apliecināt mantotās privilēģijas, milzīgā folkloras biedrību savairošanās – un tāpat arī pretējas norises – paši ir elementi procesā, kurā var noteikt, kāda iedaba un saturs ir nacionālismam kā kolektīvā uzvedībā obligātam «informācijas avotam». Profesionālu ideologu izplatītās organizēto «ticējumu sistēmas» liecina par centieniem pievērst uzmanību šā procesa šķautnēm, liekot par tām domāt, un tādējādi procesu īpaši kontrolēt.

Tāpat kā mentalitāte ir plašāks jēdziens nekā apziņa, arī nacionālisma jēdziens ietver sevī vairāk par nacionālistu ideoloģiju; šī ideoloģija, gan izlases veidā un nepilnīgi, tomēr izteic nacionālismu. Tēli, metaforas un

retorika, no kā veidotas nacionālistu ideoloģijas, būtībā ir paņēmieni, kultūras paņēmieni, kuri radīti, lai ļautu skaidri saskatīt vienu vai otru šķautni plašajā kolektīva atkārtota pašraksturojuma procesā, lai esenciālo leņķi un leņķus vai epohāliskās cerības ietvertu īpašās simboliskās formās, kas ļautu tās aprakstīt, attīstīt, slavīnāt un likt lietā – ne vairs tikai aptuveni izjust. Formulēt ideoloģisku doktrīnu nozīmē pārvērst reālā spēkā to, kas bijis vispārējs noskaņojums (vai mēģināt pārvērst, jo neveiksmju te bijis vairāk nekā panākumu).

Šādi centieni iekļaut bezmaksas konceptuālas pārmaiņas noteiktās kultūras formās izpaužas arī kā politisku sektu plūksnās Indonēzijā un monarhijas pamatu grīdošanās Marokā – pirmā pagaidām liecina par acīm redzamu neveiksmi, bet otrā panākumus nevar vērtēt viennozīmīgi. Protams, šajās parādībās izpaužas, turklāt pat tiesāk, cīņa par varu, vietu, privilēģijām, bagātību, slavu un visiem citiem tā sauktiem reāliem dzīves labumiem. Patiesi, tieši tādēļ, ka tajās izpaužas arī šie pūliņi, tās tik labi spēj sakopot un pārveidot cilvēku uzskatus par to, kas viņi ir un kā viņiem būtu jārikojas.

«Jēgas modeļi», kas piešķir sociālām pārmaiņām veidolu, paši izaug no tām, un, izkristalizējušies atbilstošās ideoloģijās vai iemiesojušies tautā izplatītās attieksmēs, savukārt noder, lai šīs pārmaiņas vadītu – gan visādā ziņā neizbēgami ierobežoti. Pāreja no kultūru daudzveidības uz ideoloģisku sadursmi un masu vardarbību Indonēzijā vai centieni, sakausējot republikas vērtības ar autokrātijas faktiem, valdīt pār sociālas sadrumstalotības jomu Marokā, bez šaubām, ir visnotaļ skaidri politikas, tautsaimniecības un stratifikācijas fakti: ir lijušas īstas asinis, būvēti īsti karceri un – taisnības labad jāsaka arī: remdētas īstas sāpes. Taču tas viss, protams, liecina arī par abu topošo zemju centieniem darīt «nacionālās piederības» ideju prātam aptveramu, lai šos faktus (un ļaunākais droši vien ir vēl priekšā) varētu atzīt, piešķirt tiem veidolu un izprast tos.

Un tas sakāms par jaunām valstīm vispār. Kad pret koloniālu kundzību vērstās politiskās revolūcijas heroiskā jūsmība atkāpjas iedvesmojošā pagātnē un to nomaina vājākas, bet tikpat krampjainas nomāktās tagadnes kustības, arvien vairāk samilst Vēbera slaveno «jēgas problēmu» pasaulīgās līdzinieces. Lietas ne jau vienkārši «ir un notiek», bet tām «ir 'jēga' un tās notiek šās jēgas dēļ,» – tā tas ir ne jau tikai reliģijā, bet arī politikā un jo sevišķi jauno valstu politikā. Masu nabadzības, ierēdņu korumpētības vai cilšu sadursmju sakarā jautājumi «Kā dēļ tas viss?», «Kāds no tā labums?» un «Kādēļ gan turpināt?» izvirzās tikpat bieži kā smagas slimības,

sagrautu cerību vai priekšlaicīgas nāves gadījumā. Un arī atbildes pirmā gadījumā nav labākas kā otrā, bet, ja arī ir kādas atbildes, tās rod divos tēlos – mantojumā, ko vērts saglabāt, vai solījumā, ko vērts turēt, un, lai gan šiem tēliem nav katrā ziņā jābūt nacionālistiskiem, gandrīz visi tie tādi ir, ieskaitot marksistu piesauktos.²³²

Mūsdienu pasaulē nacionālismam, tāpat kā reliģijai, ir slikta slava, un, tāpat kā reliģija, tas vairāk vai mazāk tādu pelnījis. Reliģisks fanātisms un nacionālistu naids (un dažkārt to apvienojums) droši vien nodarījis cilvēcei lielāku postu nekā jēlcūri divi citi spēki tās vēsturē, un nākotnē bez šaubām nesis vēl jo vairāk posta. Taču, tāpat kā reliģija, nacionālisms bijis dzinējspēks dažām visvairāk jauna radīušām pārmaiņām vēsturē un, bez šaubām, būs tāds jo daudzām, kam vēl jānotiek. Tādēļ šķiet, ka labāk būs, ja mazāk to pelsim – tas drusciņ atgādina lādēšanos par vēja stiprumu – un vairāk lūkosim izprast, kādēļ nacionālisms pieņem vienu vai otru formu un kā novērst to, ka nacionālisms sašķēļ sabiedrības, kurās parādījies – pat ja pats tās rada – un ne tikai tās, bet visu mūsdienu civilizācijas iekārtu. Jaunās valstīs ideoloģijas laikmets nepavisam nav beidzies – tas tikko sākas, sabiedriski pieejamā, skaidri formulētā doktrīnā parādoties pēdējo četrdesmit gadu dramatisko notikumu kaldinātām, agrāk nenobriedušām pārmaiņām šo valstu priekšstatā par sevi. Pārsonsa kultūras teorija, pēc vajadzības pielabota, ir viens no varenākiem intelektuāliem ieročiem, jo sagatavo šo procesu izpratnei un analīzei vai varbūt – tikai izdzīvošanai.

²³² Jautājums par attiecībām starp marksismu un nacionālismu ir sasāpējis, un, lai to ieskicētu vien, būtu vajadzīgs atsevišķs raksts. Šeit pietiks ar norādi: kas attiecas uz jaunām valstīm, marksistiskās kustības, vai nu komunistiskas vai ne, gandrīz it visur bijušas izteikti nacionālistiskas gan mērķa, gan īpašo iezīmju ziņā, un ļoti maz kas liecina, ka tagad tās šo ievirzi zaudētu. Patiesībā to pašu var teikt par politiskām reliģiskām kustībām – musulmaņu, budistu, hinduistu vai citām: jo reālāk tajās izpaužas vietējas īpatnības, jo krasāk princips prasa tās noliegt.

10. nodaļa. INTEGRATĪVĀ REVOLŪCIJA: PIRMATNĪGAS NOSKAŅAS UN PILSONISKA POLITIKA JAUNĀS VALSTĪS

I

1948. gadā, kad vēl nebija apritējis ne gads kopš neatkarības iegūšanas, pandits* Neru atradās pozīcijā, kas arvien satrauc opozicionārus politiķus, kuri beidzot nākuši pie varas: praksē jāīsteno politika, ko viņi ilgu laiku atbalstījuši, bet kas viņiem nekad nav patikusī. Līdz ar Patelu (*Patel*) un Sitaramaiju (*Sitaramayya*) viņu iecēla Valodu apgabalu komitejā.

Gandrīz kopš dibināšanas Kongress bija atbalstījis principu, ka Indijas pavalstu robežas jānosaka pēc valodas principa, turklāt pierādījumam visai ironiski minēja to, ka briti, īstenodami «skaldi un valdi» politiku, uzturējuši «patvaļīgas administratīvās vienības», proti, tādas, kas nesakrīt ar valodas areālu robežām. 1920. gadā Kongress, lai rastu drošāku atbalstu tautā, tik tiešām bija reorganizējis savas reģionālās nodaļas pēc valodas principa. Taču, tā kā Neru vēl arvien skanēja ausīs Lielbritānijas veiktās Indijas sadalīšanas* atbalsis, Valodu komitejā piedzīvotais Neru bija dziļi satricis, un viņš – gandrīz vai vienīgais no jauno valstu vadītājiem – tajā itin vaļsirdīgi atzinās:

[Šis pētījums] dažā ziņā izrādījies īsta atklāsme. Izsekojot Indijas Nacionālā Kongresa 60 gados paveikto darbu, kā arī Indijā gadsimtiem valdījušās ierobežotās uzticības jūtas, maziskās skaudības izpausmes un neziņas dēļ pastāvošos aizspriedumus, kas ir

nesamierināmā konfliktā cits ar citu, mums par šausmām atklājās, cik plāns bijis ledus, pa ko esam slidinājušies. Daži no šās zemes spējīgākiem cilvēkiem ir stājušies mūsu priekšā un pauduši ciešu pārliecību, ka valoda Indijā esot tas pats, kas kultūra, rase, vēsture, individualitāte un turklāt arī nācijai pakārtota vienība.²³³

Neatkarīgi no tā, vai Neru, Peteilu un Sitaramaiju tas šausmināja vai ne, galu galā viņus piespieda atbalstīt Andras, telugu valodas runātāju pavalsts prasības, un plānais ledus tādējādi bija salauzts. Desmit gados Indija bija gandrīz pilnīgi reorganizēta pēc valodas principa, un plašs novērotāju loks, gan vietējie, gan ārvalstu, skali apšaubīja to, vai valsts politiskā vienotība izturēs šo pilnīgo piekāpšanos «ierobežotajām uzticības jūtām, maziskajām skaudības izpausmēm un neziņas dēļ pastāvošajiem aizspriedumiem.»²³⁴

Problēma, kas Neru acīm lika ieplesties tādā izbrīnā, ir formulēta kā valodas problēma, taču daudzos un dažādos citos formulējumos jaunajās valstīs tā, protams, ir vārda tiešā nozīmē pandēmiska – to apliecina bezgaldaudzas atsauces uz «duālām», «plurālām» vai «daudzējādām sabiedrībām», uz «mozaīkveida» jeb «saliktām» sociālām struktūrām, uz «valstīm», kas nav «nācijas», un «nācijām», kas nav «valstis», uz «tribālismu», «provinciālismu» un «komunālismu»*, kā arī uz dažādādām pārnacionālām kustībām.

Ja runā par komunālismu Indijā, atsaucas uz reliģiskiem pretmetiem; ja runā par to Malajā, uzmanības lokā ir galvenokārt rasu pretmeti, savukārt Kongo – cilšu pretmeti. Tāda grupēšana ap vienu kopsaucēju nav nejauša, šīs parādības ir savā ziņā līdzīgas. Indonēzijā reģionālisms izpaudies galvenokārt kā politiskas uzticības zudums, Marokā – kā paražu atšķirības. Ceilonā tamilu minoritāti no singalu vairākuma nodala reliģija, valoda, rase, reģions un sociālas tradīcijas. Irākā šītu minoritāti no pārsvaru guvušajiem sunnītiem patiesībā nošķir tikai islāma iekšējas, sektantiskas atšķirības. Pārnacionālas kustības Āfrikā stipri balstās uz rasi, Kurdistānā – uz tribālismu, Laosā, Šanas pavalstis* un Taizemē – uz valodu, tomēr visām šīm parādībām ir kas kopīgs. Tas ir izpētes lauks, ko var skaidri norobežot.

²³³ Citēts rakstā: S. Harrison, «The Challenge to Indian Nationalism» // *Foreign Affairs* 34 (April 1956): 3.

²³⁴ Ļoti neskaidrs uzskats izteikts grāmatā: S. Harrison, *India: The Most Dangerous Decades* (Princeton, N.J., 1960). Grāmatā: B. R. Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States* (Delhi, ca. 1955) spilgti pausts indiešu uzskats, saskaņā ar kuru «shēma, kā Indija sadalāma pavalstīs pēc valodu principa,» gan «satur sevi indi», bet ir nepieciešama, «lai atvieglotu ceļu uz demokrātiju un novērstu rasu un kultūru spriedzi.»

Proti, tāds lauks būtu, ja vien kāds to spētu skaidri norobežot. Jēdzieniskās daudznozīmības kropļotāja aura, kas ietver tādus terminus kā «nācija», «pavalstniecība» un «nacionālisms», ir plaši apspriesta un krietni pelta gandrīz vai katrā darbā, kam bijis nolūks pievērsties etnisku kopienu attiecībām jeb komunālām un politiskām uzticības jūtām.²³⁵ Taču, tā kā stāvokli visbiežāk mēģina labot ar teorētisku eklektismu, kas, tiecoties pienācīgi novērtēt tajā ietvertu problēmu daudzšķautņainību, jauc politiskus, psiholoģiskus, kultūras un demogrāfiskus faktoros, patiesībā šo daudznozīmību nav neko izdevies mazināt. Piemēram, nesen iznākušais Tuviem Austrumiem veltītais rakstu krājums par «nacionālismu» bez izšķirības dēvē gan Arābu Līgas pūliņus iznīcināt reālās nāciju valstu robežas, gan Sudānas valdības centienus apvienot robežu ziņā drusku patvaļīgi un pavirši iezīmētu suverēnu valsti, gan arī azeru turku centienus atdalīties no Irānas un pievienoties Azerbaidžānas Padomju Republikai.²³⁶ Koulmens (*Coleman*) izmanto tikpat ietilpīgu jēdzienu, un, viņaprāt, nigēriešus (vai daļu no viņiem) raksturo uzreiz pieci dažādi nacionālisma paveidi – «afrikāņu nacionālisms», «nigēriešu nacionālisms», «reģionālais nacionālisms», «grupu nacionālisms» un «kultūras nacionālisms».²³⁷ Savukārt Emersons (*Emerson*) nāciju definē kā «galakopību – lielāko kopību, kas izšķirīgos brīžos sekmīgi panāk cilvēku lojalitāti, neņemot vērā, ko pieprasa mazākas kopības – gan tās, kuras pilnībā ietilpst šai vienā lielākajā, gan arī tās, kuras sadalītas pa vairākām lielākām kopībām – vai kas šo lojalitāti spēj izkopt un attiecināt uz vēl plašāku sabiedrību (..)» taču šajā ziņā viena daudznozīmīga termina – «nācija» vietā vienkārši sāk lietot citu, tikpat daudznozīmīgu – «lojalitāte», turklāt šķiet – gaida, ka uz jautājumu, vai Indija, Indonēzija vai Nigērija ir nācijas, atbildi sniegs kāda vēsturiska krīze nākotnē, par ko nekas konkrēts nav zināms.²³⁸

Jēdzieniskā dūmaka tomēr kaut cik gaista, ja izprot to, ka jauno valstu tautas reizē iedvesmo divi spēcīgi, viens no otra pilnībā atkarīgi, tomēr atšķirīgi un īstenībā bieži vien pretēji motīvi: tieksme pēc tā, lai citi atzītu –

²³⁵ Skat., piemēram, grāmatas: K. Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (New York, 1953), pp. 1–14; R. Emerson, *From Empire to Nation* (Cambridge, Mass., 1960); J. Coleman, *Nigeria: Background to Nationalism* (Berkeley, 1958), p. 419 ff; F. Hertz, *Nationalism in History and Politics* (New York, 1944), pp. 11–15.

²³⁶ W. Z. Laqueur, ed., *The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History* (New York, 1958).

²³⁷ Coleman, *Nigeria*, pp. 425–426.

²³⁸ Emerson, *Empire to Nation*, pp. 95–96.

šīs tautas ir atbildīgi spēki, kuru vēlmes, darbības, ceļības un viedokļi «ir svarīgi» – un tieksme veidot efektīvu, dinamisku mūsdienīgu valsti. Viens mērķis pelna ievēribu: tas ir identitātes meklējumi un prasība pēc šīs identitātes nozīmīguma publiskas atzišanas, pēc sociāla apliecinājuma tam, ka šī patība «pasaulē ir kaut kas».²³⁹ Otrs mērķis ir praktisks: prasība pēc attīstības, pēc dzīves līmeņa celšanās, efektīvākas politiskas iekārtas, lielāka sociāla taisnīguma un turklāt vēl arī pēc «noteiktas vietas plašākā pasaules politiskā arēnā», pēc «ietekmes citu nāciju saimē».²⁴⁰ Šie divi motīvi ir saistīti visciešākām saiknēm, tādēļ ka patiesi mūsdienīgās valstīs pilsonība pamazām, bet arvien jo spilgtāk izvērtusies par pretenzijām uz personisku nozīmību, par ko diskutē visplašākās kopsakarībās, kā arī tādēļ, ka to, ko Madzīni dēvējis par vajadzību pastāvēt un saukties vārdā, tik ļoti iekvēlinājusī pazemojuma izjūta, ko rada nošķirtība no svarīgiem varas centriem pasaules sabiedrībā. Tās tomēr ir divas dažādas lietas, kas izriet no atšķirīgiem avotiem, un tajās izpaužas reakcija uz atšķirīgām grūtībām. Patiesībā tieši spriedze starp abiem motīviem ir viens no galveniem dzinējspēkiem jauno valstu nacionālā evolūcijā; un tai pašā laikā tas ir viens no lielākiem šķēršļiem to ceļā.

Tāda spriedze kļūst īpaši asa un hroniska jaunajās valstīs gan tādēļ, ka to tautu pašizjūtu vēl arvien stipri nosaka vienkārši dotumi kā asinsradniecība, rase, valoda, dzīvesvieta, reliģija vai tradīcijas, gan arī tādēļ, ka mūsu gadsimtā pakāpeniski ir pieaugusi suverēnas valsts nozīmība – tā kļuvusi par pozitīvu līdzekli, ar ko īstenot kolektīvus mērķus. Jauno valstu iedzīvotāji – etniskā, parasti arī valodas un reizumis rasu ziņā dažādi – visbiežāk «dabiskā daudzējādībā» ietverto tiešo, konkrēto un viņu pašu acīs būtiski jēgpilno dalījumu uzskata par savas individualitātes organisku saturu. Ierādīt šīm īpašām un pazīstamām identifikācijām otršķirīgu vietu, lai apliecinātu vispārinātas saistības kādai augstākai un pasvešai pilsoniskai kārtībai nozīmē pielaut iespēju pazaudēt savu noteiksmi kā autonomai personai – vai nu ļaujoties uzsūkties kultūras ziņā viendabīgā masā vai, vēl jo ļaunāk, nonākot etniskā, rases vai valodas ziņā sāncensīgas kopienas kundzībā, kura šo kārtību spēj piesātināt pati ar savas personības iedabu. Tajā pašā laikā visi, izņemot vien neizglītotākos tādu sabiedrību locekļus, vismaz miglaini apzinās – un viņu vadoņi to skaidri apzinās – ka

²³⁹ I. Berlin, *Two Concepts of Liberty* (New York, 1958), p. 42.

²⁴⁰ E. Shils, «Political Development in the New States» // *Comparative Studies in Society and History* 2 (1960): 265–292, 379–411.

iespējas panākt sociālo reformu un materiālo progresu, kā viņi tik ļoti alkst un ko tik noteikti grib sasniegt, arvien jo vairāk ir atkarīgas no viņu iekļautības samērā lielā, neatkarīgā, spēcīgā, labi sakārtotā politiskā sabiedrībā. Tātad visbiežāk kādas tautas prasība, lai to atzītu par vērā ņemamu un svarīgu, no vienas puses, un griba būt mūsdienīgai un dinamiskai, no otras, ved divos dažādos virzienos, un daudz kas jauno valstu politiskajā procesā vērpjas ap varonīgiem centieniem noturēt tās abas līdztekus.

II

Še minētās problēmas iedabu var izteikt precīzāk: jaunās valstis, ja tās analizē kā sabiedrības, ārkārtīgi bieži sastop nopietnu neuzticību, kas dibināta uz pirmatnīgām simpātijām.²⁴¹ Ar pirmatnīgām simpātijām jāsaprot tādas, kas atvedināmas no tā, kas ir «sociālā eksistencē iepriekšdots», vai, precīzāk (tā kā tādās lietās noteikti iesaistīta kultūra), no pieņēmumiem par iepriekšdoto: galvenokārt tiešais tuvums un radniecības saiknes, taču līdzās tām – tas, kas dots līdz ar piedzimšanu konkrētā reliģiskā kopienā, runāšanu konkrētā valodā vai pat kādas valodas dialektā un līdz ar konkrētām sociālās prakses formām, kas no tā izriet. Asinsradniecību, dialekta un paražu kopīgumu un tamlīdzīgas pazīmes uztver kā tādas, kam pašām sevī, vienkārši pašām piemīt konsekventa piespiestspēja, kas reizumis pārmāc visu. *Ipso facto** cilvēks ir saistīts ar savu radnieku, kaimiņu, tās pašas ticības piekritēju, un ne tikai personisku simpātiju, praktiskas vajadzības, kopīgu interešu vai iemantotu saistību dēļ, bet vismaz pa daļai kādas neizskaidrojamas, pašai šai saiknei piedēvētas absolūtas nozīmības dēļ. Dažādiem cilvēkiem, dažādās sabiedrībās un dažādos laikos tādas pirmatnīgas saites var būt dažāda stipruma, un atšķiras arī tas, kuras no tām ir nozīmīgas. Faktiski katram cilvēkam, katrā sabiedrībā, gandrīz visos laikos dažas simpātijas, šķiet, drīzāk izriet no izjūtas par dabisku – daži gan teiks gara – radniecību nekā no sociālas mijiedarbības.

Mūsdienu sabiedrībās tādu saikņu pacelšanu politiska pārākuma līmenī – lai gan tas, protams, noticis un joprojām notiek – arvien jo vairāk

²⁴¹ E. Shils, «Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties» // *British Journal of Sociology* 8 (1957): 130–145.

peļ kā patoloģisku. Nacionālu vienotību arvien biežāk uztur, nevis piesaucot asinis un zemi, bet gan neskaidru, neregulāru un rutinā sakņotu lojalitāti pret pilsonisko valsti, lojalitāti, ko vairāk vai mazāk papildina policejisks spēks un ideoloģiska pārliecība, pie kā ķeras valdība. Postījumi, ko sev un citām nodarījušas tādas modernas (vai pusmodernas) valstis, kas kaislīgi centušās kļūt drīzāk par pirmatnīgām, nevis par pilsoniskām politiskām kopībām, kā arī augusi sapratne par sociālas integrācijas modeli, kas būtu daudzpusīgāks nekā to spēj vai pat ļauj radīt pirmatnīgās saiknes, ir vien stiprinājis negribīgumu, definējot kādu galakopību, publiski izvirzīt par pamatu rasi, valodu, reliģiju vai ko līdzīgu. Sabiedrībās, kas piedzīvojušas modernizāciju un kurās pilsoniskas politikas tradīcijas ir vājas un pastāv visai aptuvena izpratne par formālām prasībām pret valdību labklājības jomā, vairumā gadījumu, kā atklāja Neru, arvien no jauna, reizumis pat visu laiku, ierosina un daudzkārt pat proklamē, ka par autonomu politisku vienību nodalījuma pamatu vislabāk būtu ņemt pirmatnīgās simpātijas. Vaļširdīgi, enerģiski un bez uzspēles tad aizstāv tēzi, ka patiesi leģitīma autoritāte izrietot vienīgi no attiecīgas piespiestspējas, kas, kā visi uzskata, neizskaidrojamā kārtā piemīt tādām simpātiju formām:

Iemesli, kādēļ vienvalodas valstis ir stabilas un daudzvalodu valstis nestabilas, ir itin skaidri. Valsts pamatā ir biedriskuma izjūta. Kas tā biedriskuma izjūta īsti ir? Īsi sakot, tā ir korporatīvas tāpatības izjūta, kas tiem, kuriem tā piemīt, liek justies kā radiem un draugiem. Šai izjūtai ir divas šķautnes. Tā ir gan «tādības apziņa», kas, no vienas puses, tik spēcīgi saista kopā tos, kuri to izjūt, ka pārmāc visas atšķirības, kas izriet no ekonomiskiem konfliktiem vai sociālas noslāpētības, gan arī, no otras puses, nošķir viņus no tiem, kas nav tādi kā viņi. Tās ir ilgas nepiederēt nevienai citai grupai. Tur, kur tāda biedriskuma izjūta pastāv, tā ir pamats stabilai un demokrātiskai valstij.²⁴²

²⁴² Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*, p. 11. Norādījis, ka viņam var iebilst, atsaucoties uz modernām divvalodīgām valstīm – Kanādu, Šveici un (balto) Dienvidāfriku, Ambedkars piebilst: «Nedrīkst aizmirst, ka Indijas ģenījs ir gluzi atšķirīgs no Kanādas, Šveices un Dienvidāfrikas ģenīja. Indijas ģenījs ir sadalīt, Šveices, Dienvidāfrikas un Kanādas ģenījs – apvienot.» 1972. gadā gan šī piezīme, gan mans pārsprīdums par pirmatnīgo dalījumu nozīmes mazināšanos «modernajās valstīs», maigi izsakoties, šķiet, pārliecina mazāk nekā 1962. gadā, kad tapa šis raksts. Taču, ja arī notikumi Kanādā, Beļģijā, Olsterā un daudzviet citur neļauj «pirmatnīgo definējumu» skatīt kā galvenokārt «jaunai valstij» raksturīgu parādību, tie tomēr parāda, ka šeit izvērsta diskusija ir vēl jo vairāk vietā.

Tieši izkristalizējoties klajai pretrunai starp pirmatnīgām un pilsoniskām jūtām – «ilgām nepiederēt nevienai citai grupai» – problēma, saukta dažādos vārdos: par tribalismu, provinciālismu, komunālismu un līdzīgi, ieguva vairāk ļauna un nopietnu draudu vēstneses iezīmju nekā vairums citu, tādu pašu itin nopietnu un grūti risināmu problēmu, ar ko sastopas jaunās valstis. Tā izpaužas nevis vienkārši uzticības jūtu sāncensība, bet gan sāncensība starp uzticības jūtām vienā un tajā pašā vispārējā kārtībā, vienā un tajā pašā integrācijas līmenī. Jaunās valstis, tāpat kā visas valstis, ir daudz citu uzticības jūtu, kas konkurē savā starpā – saiknes ar šķiru, partiju, uzņēmumu, biedrību, profesiju, kādas nu šīs saiknes pastāv. Grupas, kas veidojušās uz tādu saikņu pamata, faktiski nekad neuzlūko kā varbūtējas, kā tādas, kas pastāv pašas par sevi, kā maksimālas sociālās vienības, nacionāla valstiskuma kandidātes. Pretrunas starp tādām grupām rodas vienīgi vairāk vai mazāk pilnīgi atzītā galakopībā, kuras politisko integritāti šīs grupas parasti neapšaubā. Lai kā šīs pretrunas samilztu, tās neapdraud šās kopības eksistenci, vismaz apzināti ne. Tās apdraud valdības vai pat tikai valdības formas, un tikai ārkārtīgi retos gadījumos – parasti arī pirmatnīgu jūtu piesātinātas – tās rada draudus pašas nācības pastāvēšanai, jo tām nav alternatīvas definīcijas par to, kas ir nācija, kāds ir tās vēriens. Ekonomiska, šķiriska vai intelektuāla neuzticība apdraud revolūciju, taču neuzticība, kas ceļas no rases, valodas vai kultūras, apdraud teritoriālu iedalījumu, pretenzijas uz agrāk piederējušām teritorijām vai apvienošanu – pat jaunas valsts ārējās robežas, jaunu tās valdījuma definējumu. Pilsoniska neapmierinātība dabiski izlaužas uz āru, kad valsts aparātu sagrābj likumīgi vai nelikumīgi. Pirmatnīga neapmierinātība izpaužas nopietnākos centienos, un to nav viegli remdēt. Ja tā ir gana spēcīga, tā negrib tikai Sukarno vai Neru, vai Mulaja Hasana (*Moulay Hasan*) galvu – tā grib Indonēzijas, Indijas vai Marokas galvu.

Reāli šāda neapmierinātība visbiežāk kristalizējas ap dažādiem mezglapunktiem, un parasti katrā konkrētā gadījumā tādu ir vairāki reizē, turklāt reizumis tie vien šķietami attiecas uz vienu un to pašu. Klaja apraksta līmenī tos tomēr ir diezgan viegli uzskaitīt:²⁴³

Pienēmumi par asinsradniecību. Galvenais elements ir kvaziradniecība. «Kvaziradniecība» tādēļ, ka radnieku vienības, kādas veidojas ap

²⁴³ Līdzīgs, bet visai atšķirīgi iecerēts un sakārtots uzskaitījums atrodams grāmatā: Emerson, *Empire to Nation*, Chaps. 6, 7, and 8.

zināmām bioloģiskām attiecībām (paplašinātās ģimenes, izcelsmes līnijas* un tamlīdzīgi), ir pārāk mazas, lai pat tie, kas visapņēmīgāk orientējas uz tradīcijām, tajās saskatītu ko vairāk par ierobežotu nozīmību, un tādējādi šis apzīmējums attiecas uz nojēgumu par tieši nekonstatējamu, taču socioloģiski reālu radniecību, piemēram, cilts radniecību. Šāda paveida pirmatnīgums īpaši raksturīgs Nigērijai, Kongo un lielākai daļai Āfrikas zemju uz dienvidiem no Sahāras. Tāpat tas ir nozīmīgs Tuvo Austrumu nomadiem vai pusnomadiem – kurdiem, beludžiem, pataniem un citiem; tas ir nozīmīgs arī Indijā – nagiem, mudiem, santaliem un citiem, kā arī lielākai daļai tā sauktām kalniešu ciltīm Dienvidaustrumāzijā.

Rase. Skaidrs, ka rase atgādina pieņēmumos balstītu radniecību, jo ir saistīta ar etnobioloģisku teoriju, un tomēr tā nav gluži tas pats. Rase norāda uz fenotipiskām fiziskām iezīmēm, it īpaši, protams, uz ādas krāsu, bet arī uz sejas vaibstiem, stāju, matu izskatu un līdzīgiem aspektiem, nevis uz kopīgu izcelsmi kādā ļoti konkrētā nozīmē. Malajas etnisko grupu problēmas stipri vien koncentrējas ap šādām atšķirībām; patiesībā: ap atšķirībām starp divām fenotipiski ļoti līdzīgām mongoloīdu tautām. Skaidrs, ka *negritīda* jēdziens lielu tiesu sava spēka, kaut varbūt ne visu, gūst nojēgumā par rasi kā nozīmīgu pirmatnīgu īpašību, un līdzīgi raksturots pariju tirgotāju minoritāšu atšķirīgums – piemēram, ķīniešu atšķirīgums Dienvidaustrumāzijā vai indiešu un libāniešu citādība Āfrikā.

Valoda. Lingvisms – kādu vēl adekvāti neizskaidrotu iemeslu dēļ – ir jo sevišķi spēcīgs Indostānas pussalā, bijis itin aktuāls Malajā un reizumis izpaudies arī citur. Bet, tā kā valoda dažkārt uzskatīta par būtisku asi konfliktos par pavalstniecību, der uzsvērt, ka lingvisms nebūt nav valodu daudzveidības obligāts iznākums. Tāpat kā radniecība, rase un citi faktori, ko turpmāk uzskaitīšu, valodas atšķirības pašas par sevi var arī neraisīt īpašas nesaskaņas; tās gandrīz nav šādas nesaskaņas izraisījušas Tanganjikā, Irānā (kas gan varbūt nav jauna valsts šā vārda šaurā nozīmē), Filipīnās vai pat Indonēzijā, kur, par spīti lielam valodu sajaukumam, lingvistisks konflikts, cik var spriest, ir viena no sociālām problēmām, ko šai zemei kaut kā izdevies nedemonstrēt galējā formā. Vēl jo vairāk, pirmatnīgi konflikti var notikt tur, kur nav spilgtu valodas atšķirību, piemēram, Libānā, Indonēzijā – vairāku batakū valodas runātāju grupu vidū – un mazākā pakāpē, iespējams, starp fulaniem un hausiem Ziemeļnigērijā.

Reģions. Lai gan reģionālisms novērojams gandrīz visur, skaidrs, ka īpašas raizes visbiežāk tas sagādā ģeogrāfiski neviendabīgos rajonos. Starp Tonkinu un Annamu, šiem diviem groziem garās kārts – Kočīnas galos,

reāli pastāvēja vienīgi reģionālas pretrunas Vjetnamā pirms tās sadalīšanas, jo valoda, kultūra, rase un citas pazīmes tām bija kopīgas. Saspilējums starp Austrumpakistānu un Rietumpakistānu [tās tagad sadalītas divās valstīs – Bangladešā un Pakistānā] saistījās arī ar valodas un kultūras atšķirībām, taču Pakistānas teritoriālās sadrumstalotības dēļ ļoti svarīga nozīme bija arī ģeogrāfiskam elementam. To, ka reģionālisms ir nozīmīgs pirmatnīgs faktors valstu politikā, apliecina tādi piemēri kā Javas pret-nostatījums citām Malajas arhipelāga salām Indonēzijā un Ziemeļaustrumu pret-nostatījums Rietumkrastam kalnu grēdas pārdalītajā Malajā.

Reliģija. Indijas sadalījums Indijā un Pakistānā uzskatāmi parāda, kā īstenojas šādas simpātijas. Citi labi zināmi piemēri tam, kā tās spēks grauj vai nomāc plašu pilsonisku izjūtu, ir Libāna, kristieši kareni un musulmaņi arakanieši Birmā, Tobas batakī*, ambonieši* un minahasieši* Indonēzijā, moro* Filipīnās, sikhi Indijas Pandžabā un ahmedzaji Pakistānā, kā arī hausi Nigērijā.

Paražas. Arī paražu atšķirības gandrīz visur ir pamatā noteiktas valsts vienotības trūkumam, un jo īpaši spilgtas tās ir gadījumos, kad intelektuālā un / vai mākslinieciskā ziņā visai izsmalcināta grupa skata sevi kā «civilizācijas nesēju» citu iedzīvotāju, lielākoties barbaru, vidū, kuriem būtu ļoti ieteicams šai grupai līdzināties: tā sevi uztver bengāļi Indijā, javieši Indonēzijā, arābi (attiecībās ar berberiem) Marokā, amhari Etiopijā – vēl vienā «vecā jaunajā valstī» – un tā tālāk. Svarīgi arī norādīt, ka pat būtiskās pretrunās nonākušām grupām var būt visai maz atšķirību to vispārējā dzīvesveidā, piemēram, Gudžaratas un Maharaštras hinduistiem Indijā, bagandiem un banjoro Ugandā; javiešiem un sundiem Indonēzijā. Tāpat spēkā ir arī pretējs apgalvojums: baliešiem Indonēzijā raksturīgs visatšķirīgākais paražu kopums, taču pagaidām viņi izpelnījušies ievērību ar to, ka nav izrādījuši itin nekādu pirmatnīgas neapmierinātības izjūtu.

Taču, kad vienkārši uzskaitīti paveidi pirmatnīgām saiknēm, kam piemīt tendence politizēties dažādās vietās, jāspēr vēl solis tālāk un jāmēģina klasificēt vai kaut kā sakārtot konkrētos pirmatnīgās daudzējādības un pretrunu modeļus, kas dažādās jaunās valstīs reāli pastāv un kuru sastāvdaļas ir šīs saiknes.

Šāds šķietami ikdienišķs vingrinājums politiskā etnogrāfijā tomēr ir krietni vien delikātāks uzdevums nekā pirmajā brīdī šķiet, ne tikai tādēļ, ka jāprot saskatīt pārbaudījumi, ko pilsoniskas valsts integritātei tagad atklāti un uzstājīgi uzspiež etniskas kopienas, bet arī tādēļ, ka jāatklāj latenti

pārbaudījumi, kas slēpjas pirmatnīgo identifikāciju noturīgajā struktūrā un kuru katru brīdi var ietverties skaidrā politiskā formā, ja vien rastos atbilstīgi sociālie nosacījumi. Fakts, ka indiešu minoritāte Malajā pagaidām nav sevišķi nopietni apdraudējusi valsts pastāvēšanu, nenozīmē, ka tā nevarētu to apdraudēt, ja negaidīti mainītos kaučuka cena pasaules tirgū vai ja Gandijas kundzes «Rokas nost!» politiku – citzemju indiešu aizstāvēšanu – nomainītu tāda, kas drīzāk atgādinātu Mao politiku attiecībā uz citzemju ķīniešiem. Ar Filipīnu moro saistītā problēma, kas vairākās paaudzēs nodrošinājusi lauka apmācības labākajiem studentiem no ASV Vestpointas kara akadēmijas, patlaban mazliet aprimusi, bet var arī tāda nepalik. Brīvo taizemiešu kustība šobrīd šķiet pamirusi, taču tā var atkal atdzīvoties, mainoties Taizemes ārpolitikai vai pat *Patetlao* partijai* gūstot panākumus Laosā. Irākas kurdi, kas gan vairākkārt šķietami pielabināti, vēl arvien dažādi pauž, ka nav samierinājušies. Šo uzskaitījumu var turpināt. Lielākā daļā jauno valstu pirmatnībā dibinātas politiskas solidaritātes ir apveltītas ar dziļu un pastāvīgu spēku, taču ne vienmēr tas ir aktīvs un tieši saskatāms.

Vispirms jānorāda, ka, runājot par klasifikācijas problēmu, var nodrēt to lojalitātes paveidu analītisks nosšķīrums, kurus vairāk vai mazāk pilnīgi apliecina vienā pilsoniskā valstī, no tiem, kas sniedzas pāri valstiskām lojalitātēm. Citiem vārdiem sakot, var pretstatīt gadījumus, kad rases, cilts, valodas vai līdzīgā kopībā dibinātas referentas grupas, ko pārņēmusi « korporatīvas tāpatības izjūta », ir mazākas par konkrētām pilsoniskām valstīm, un gadījumus, kad tās ir lielākas vai vismaz noteikti sniedzas viņpus tādu valstu robežām. Vienā gadījumā pirmatnīgas neapmierinātības pamatā ir izjūta, ka grupu politiski žņaudz; otrā – ka to politiski plēs gabalos. Par pirmo liecina tādi piemēri kā karenu separātisms Birmā, ašantu separātisms Ganā vai bagandu separātisms Ugandā, par otro liecina panarābisms, kustība par Lielsomāliju, panafrikānisms.

Daudzām jaunajām valstīm šīs abas likstas uzbrūk reizē. Pirmkārt, vairākums pirmatnīgu kustību starpvalstu līmenī iesaista nevis veselas atsevišķas valstis, kā vismaz tiecas darīt tādas kustības kā panarābisms, bet drīzāk vairākās valstīs izkļiedētas minoritātes: tāda, piemēram, ir kustība par Kurdistānu – par Irānas, Sīrijas, Turcijas un Padomju Savienības kurdu apvienošanu, un no visu laiku politiskām kustībām laikam gan tai ir vismazāk izredžu gūt panākumus; tāda ir Kasuvubu mūža nogalē sāktā Abako kustība un viņa «Kongo un Angolas sabiedroto republika»; tāda ir kustība par Dravidistānu – tajā ziņā, kādā tā iztēlo sevi plešamies pāri Polka šaurumam no Dienvidindijas līdz Ceilonai, kustība – ja vien pagaidām tas nav vien

bezveidīgs noskaņojums – par apvienotu un suverēnu Bengāliju – par Lielbangladešu, kas būtu neatkarīga tiklab no Indijas, kā no Pakistānas. Ir pat dažas klasiskas problēmas, kas saistītas ar vēsturisku teritoriju atgūšanu, dažādas jaunās valstis sastopas ar tādām – malajieši Dienvidtaizemē, puštu valodas runātāji Pakistānas un Afganistānas pierobežas joslā un tamlīdzīgi; un, Āfrikas zemēs uz dienvidiem no Sahāras pamatīgāk nostiprinoties politiskām robežām, šādu problēmu būs vēl vairāk. Katrā no šiem gadījumiem izpaužas – vai var attīstīties – gan vēlme izvairīties no vispārārtītas pilsoniskas valsts, gan arī ilgas atkal apvienot politiski sadalītu pirmatnīgu kopību.²⁴⁴

Otrkārt, pirmatnīgas starpvalstu un valsts līmeņa simpātijas bieži pārklājas un veido sarežģītu līdzsvarotu – kaut arī pavisam nedroši līdzsvarotu – saistību tīklojumu. Malajā viens no efektīvākiem vienotājspēkiem, kas ķīniešus un malajiešus vismaz pagaidām ir noturējis kopā, vienā valstī, par spīti milzīgām, rasu un kultūras atšķirību ģenerētām centrālās tendencēm, ir abu šo grupu bailes, ka, Federācijai izirstot gan viena, gan otra var kļūt par klaju minoritāti, kas pazustu kādā citā politiskā satvarā: malajieši par tādu kļūtu, ja ķīnieši pievienotos Singapūrai vai Ķīnai; ķīnieši – ja malajieši pievienotos Indonēzijai. Ceilonā gan tamili, gan singali līdzīgā kārtā pamanās uztvert sevi kā minoritātes: tamili tādēļ, ka 70 procentu no ceiloniešiem ir singali, savukārt singali tādēļ, ka tik vien viņu vispār ir, cik Ceilonā – astoņi miljoni, turpreti bez tiem diviem miljoniem tamilu, kas dzīvo uz šās salas, Dienvidindijā ir vēl 28 miljoni tamilu. Maroka piedzīvojusi centienus sašķelt valsti gan iekšēji – starp arābiem un berberiem, gan ārēji – starp Nāsera panarābismu un Burgības (*Bourguiba regroupement maghrebin**. Pats Nāsers, kas līdz mūža galam varbūt bija izcilākais pirmatnības māku virtuozs, gauži aizrāvās ar to, lai panarābiskās, panislāmiskās un panafrīkāniskās jūtas sagrozītu par labu Ēģiptes noteicējam stāvoklim Bandungas konferences dalībvalstu vidū.

Taču neatkarīgi no tā, vai attiecīgās simpātijas sniedzas ārpus valsts robežām, vai ne, vairākums galveno pirmatnības kauju patlaban tiek izcīnītas valstu mērogā. Diezgan daudz starptautisku pretrunu, kuru fokusā ir pirmatnības strīdus jautājumi vai kuras tie vismaz rosina, tiešām pastāv jauno valstu vidū. Naidīgums starp Izraēlu un tās arābu kaimiņiem un

²⁴⁴ Cits jautājums, cik spēcīgas, dominējošas vai pat reālas katrā gadījumā ir šādas vēlmes – par to te nekas nav bilsts. Kādas jūtas – ja tādas vispār ir – varētu Dienvidtaizemes malajiešus rosināt asimilēties Malajā, cik stipra patiesība ir Abako ideja vai kāda ir Ceilonas tamilu attieksme pret Madrasas draividiski noskaņotajiem separātistiem – tie visi ir empīriski pētāmi jautājumi.

Indijas un Pakistānas strīds par Kašmiru, protams, ir ievērojamākie gadījumi. Taču vēl nosaucama divu vecāku valstu, Grieķijas un Turcijas sašķilšanās Kipras dēļ; trešais piemērs ir saspilējums starp Somāliju un Etiopiju, būtībā – vēsturisku teritoriju dēļ; ceturtais ir sarežģījumi Indonēzijas attiecībās ar Pekinu, risinot Indonēzijas ķīniešu tautības iedzīvotāju «dubultās pilsonības» problēmu, un tā tālāk. Jaunajām valstīm politiski saliedējoties, tādi strīdi var gan notikt arvien biežāk, gan kļūt arvien asāki. Bet, ja neskaita Izraēlas un arābu konfliktu un laiku pa laikam – Kašmiras problēmu, vismaz pagaidām tie vēl nav kļuvuši par svarīgākajiem politiskajiem strīdus jautājumiem, un tiešo nozīmību pirmatnīgās atšķirības gandrīz visur gūst visupirms pašmāju līmenī, lai gan tas nav tas pats, kas apgalvot, ka tām nebūtu svarīgu, kaut netiešu starptautisku seku.²⁴⁵

Lai veidotu tipoloģiju, kas aptvertu konkrētus pirmatnīgās daudzējādības modeļus, kuri atrodami dažādajās jaunajās valstīs, lielumlielā skaitā gadījumu vienkārši ļoti pietrūkst detalizētas un drošticamas informācijas. Tomēr aptuvenu un tīri empīrisku klasifikāciju ir visai viegli izveidot, un tai vajadzētu izrādīties noderīgai kā kaut vai pavirši uzmestam ceļvedim pa tuksnesīgu apvidu, kas kartogrāfiski nekā citādi nav iezīmēts, un nodrošināt iespēju precīzāk analizēt pirmatnīgo jūtu lomu pilsoniskajā politikā, nekā ļauj tādi apzīmējumi kā «plurālisms», «tribālisms», «provinciālisms», «komunālisms» un citas veselā saprāta socioloģijas klišejas:

1. Izplatīts un salīdzinājumā ar citiem vienkāršs, šķiet, ir tāds modelis: viena dominētāja un parasti, lai gan ne allaž, lielāka grupa ir noteicēja pār vienu spēcīgu minoritāti – hronisku nemieru cēlāju: Kiprā tādas grupas ir grieķi un turki, Ceilonā – singāli un tamili, Jordānijā – jordānieši un palestīnieši, lai gan pēdējā gadījumā dominētāja grupa ir mazāka.

2. Kaut sarežģītāks, dažā ziņā šim pirmajam modelim līdzinās cits: viena – bieži gan ģeogrāfiskā, gan politiskā ziņā – centrāla grupa un

²⁴⁵ Pirmatnīgās jūtas starpvalstu līmenī ir nozīmīgas ne jau tikai kā šķēlējs spēks. Panafrikāniskās attieksmes, lai cik arī vājas un nenoteiktas, ir radījušas vieglas solidaritātes kontekstu, kas noder, kad lielāko Āfrikas valstu vadonī vērsās cits pret citu. Birmas dedzīgie (un ar lieliem izdevumiem saistītie) centieni stiprināt un atdzīvīnāt budismu starptautiskā līmenī, kā tas notika Sestajā Lielajā Padomē Jegu 1954. gadā, noderēja, vismaz uz laiku, lai sekmīgāk veidotu saiknes ar citām theravādas budisma zemēm – Ceilonu, Taizemi, Laosu un Kambodžu. Un neskaidra, lielākoties rases sakarā veidojusies izjūta par kopīgu «malajismu» ir nospēlējusi lomu attiecībās starp Malaju un Indonēziju un Malaju un Filipīnām, un, ne tik sen, pat arīdza starp Indonēziju un Filipīnām.

vairākas vidēji lielas un vismaz daļējā opozīcijā nostājušās perifēras grupas, piemēram, javieši pretstatā pārējo Malajas arhipelāga salu tautām Indonēzijā, Irvadi ielejas birmieši pretstatā dažādajām kalnu ciltīm un augstienes ieleju tautām Birmā, Irānas centrālā plato persieši – un šās zemes dažādās ciltis (lai gan, kā jau teicu, stingri ņemot, Irāna nav jauna valsts); Atlantijas okeāna piekrastes lidzenuma arābi – Atlasa kalnu, Rīfa un Sūsas daudzējādo berberu cilšu ielokā; Mekongas krastos nomitinājušies lao – un Laosas cilšu tautas un tamlīdzīgi. Nav skaidrs, cik no šāda modeļa atrodams melnādainajā Āfrikā. Vienā gadījumā, kad tāds būtu varējis izkristalizēties, proti, Ganā, centrālās grupas – ašantu spēks, šķiet, ir salauzts, vismaz uz laiku. Un laiks rādīs, vai jaunajā Ugandas valstī bagandi, kam labāka izglītība, lielāka politiska pieredze un tā tālāk, par spīti tam, ka ir tikai pietā daļa no valsts iedzīvotājiem, spēs uzturēt (vai tagad varbūt – atgūt) savu noteicēju stāvokli attiecībā ar citām grupām šajā zemē.

3. Vēl mazāk iekšējas viendabības ir bipolāram modelim, kur divas lielas grupas ir gandrīz līdzsvarā: malajieši un ķīnieši Malajā (lai gan tur dzīvo arī maza indiešu grupa) vai kristieši un musulmaņi Libānā (kaut šeit gan viena, gan otra grupa patiesībā ir mazāku sektu apvienības), vai sunīti un šiiti Irākā. Stipri izteiktu bipolāru pirmatnīgu modeļi, kas tagad pāršķēlīs uz pusēm Pakistānu, šai valstij nodrošinājuši divi tās reģioni – lai gan rietumu reģions pats nebūt nav iekšēji viscaur homogēns. Arī Vjetnamā pirms sadalīšanas bija vērojama tendence uz šādu formu – Tonkinu pretstatīja Kočīnai. Tagad gan ar lielvaru palīdzību «problēma ir atrisināta», tomēr, abām valstīm apvienojoties, tā varētu atkal samilt. Pat Libijā, kur diez vai gana daudz iedzīvotāju, lai grupas nonāktu nopietnā konfliktā, saņemams šis modelis – Kirenaikas un Tripolitānijas pretstatā.

4. Nākamā modelī grupas svarīguma ziņā veido itin vienmērīgu gradāciju: pastāv vairākas lielas, vairākas vidējas un daudzas mazas, neviena klaji nedominē, un nevienu klaji atstumj. Kā piemērus varētu nosaukt Indiju, Filipīnas, Nigēriju un Keniju.

5. Visbeidzot, var sastapt arī vienkāršu etnisku sadrumstalotību, kā to nodēvējis Vallersteins (*Wallerstein*), ar daudzumdaudzām mazām grupām, un nekas cits neatliek, kā samesēt šajā kategorijā, ko veido pāri palikušās zemes, lielāko daļu Āfrikas, vismaz līdz tam laikam, kad par to būs vairāk zināms.²⁴⁶ Kādu apjausmu par to, cik tālu var sniegties šāda

²⁴⁶ I. Wallerstein, «The Emergence of Two West African Nations: Ghana and the Ivory Coast» (Ph. D. thesis, Columbia University, 1959).

fragmentācija un cik sarežģītas var būt ar to saistītās pirmatnīgās lojalitātes izpausmes, ļauj gūt Leopoldvilas valdības (tā gan saucama, labi ja par eksperimentālu) ierosinājums: aptuveni divsimt piecdesmit atsevišķās Kongo Republikas cilšu – varētu teikt arī valodu – grupas iedalīt astoņdesmit autonomos cilšu apgabalos, kas savukārt būtu organizējamas divpadsmit federālās pavalstīs.

Personiskās identitātes pasaule, ko apstiprina kolektīvi un pauz publiski, tātad ir sakārtota pasaule. Pirmatnīgās identifikācijas un šķelšanās modeļi jaunās valstīs pašreiz nav plūstoši, bezveidīgi un bezgala daudzējādi, nē, skaidri iezīmējas to atšķirības, un to variācijas notiek sistemātiski. Līdz ar modeļiem jaunas izpausmes gūst arī indivīda sociālā pašapliecinājuma problēma – tāpat kā tas notiek atbilstīgi viņa stāvoklim jebkurā konkrētā modelī. Singals Ceilonā, javietis Indonēzijā vai malajietis Malajā uz uzdevumu iekarot atzinību sev kā cilvēkam, ko citiem ir jāņem vērā, raugās atšķirīgi un no dažādiem skatupunktiem, jo būt piederīgam lielai grupai, kura ir noteicēja pār vienu mazāku, ir gluži kas cits, kā būt piederīgam grupai, kam pretī stāv vesela virkne mazāku grupu vai vēl otra liela grupa. Bet arī Kiprā turks uztver to citādi un no cita skatu punkta nekā grieķis, Birmā karens citādi nekā birmietis, Nigērijā tivs citādi nekā hauss, jo pat vienas vienīgas sistēmas ietvaros piederība mazai grupai nostāda cilvēku citādā stāvoklī nekā piederība lielai grupai.²⁴⁷ Tā dēvētās pariju jeb «ārzemju tirgotāju» kopienas, ko var sastapt jo daudzās jaunās valstīs – libāņi Rietumāfrikā, indieši Austrumāfrikā, ķīnieši Dienvidaustrumāzijā un, mazliet citā nozīmē, marvari Dienvidindijā – kaut gan pieder pie tām pašām sabiedrībām, atzītas identitātes uzturēšanas ziņā dzīvo sociālā pasaulē, kas ir gluži atšķirīga no pastāvīgi nomitinājušos zemkopju grupu pasaules, lai cik mazas un nenozīmīgas būtu šīs grupas. Pirmatnīgās savienības un opozīcijas tīklojums radies blīvas, samezglotas, un tomēr precīzi izteiktas, gandrīz visur gadsimtiem ilgas pakāpeniskas kristalizācijas iznākumā. Nepazīstamā pilsoniskā valsts, kas vien vakar piedzimuši no izvārgušas koloniālās pārvaldes vājām atliekām, tiek uztipta šiem smalki vērtajiem un ar mīlestību glabātajiem lepnuma un aizdomu pavedieniem, un tai kaut kā jāpamanās iesaistīt tos mūsdienu politikas velkos.

²⁴⁷ Attiecībā uz Indonēziju, īss šās problēmas pārspriedums atrodams rakstā: C. Geertz, «The Javanese Village» // *Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia*, ed. G. W. Skinner, Yale University, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series, No. 8 (New Haven, 1959), pp. 34–41.

III

Ieviest pirmatnīgajās jūtās pilsonisku kārtību tomēr traucē tas, ka politiskai modernizācijai ir tendence sākotnēji tādas jūtas nevis slāpēt, bet gan uzjundīt. Aizstāt koloniālu režīmu ar neatkarīgu pārvaldi nozīmē ne tikai nodot varu no ārzemnieku rokām vietējās; tas nozīmē arī, ka mainās pats politiskās dzīves modelis, kā pakļautie top par pilsoņiem. Koloniālās valdības, tāpat kā aristokrātiskās valdības Eiropā pirms jaunajiem laikiem, pēc kuru tēla un līdzības bija veidotas, ir atturīgas un neatsaucīgas, tās nostājušās ārpus pašu pārvaldītām sabiedrībām un izrikojas ar tām patvaļīgi, netaisni un nesistemātiski. Bet jauno valstu valdības, kaut arī oligarhiskas, ir populāras un iztapīgas, tās atrodas pārvaldīto sabiedrību viducī, un, jo vairāk attīstās, jo pastāvīgāk, ar lielāku vērienu un mērķtiecīgāk tās sāk izturēties pret šīm sabiedrībām. Kad zeme kļūst politiski neatkarīga, gan kakaokoku audzētāji ašanti, gan Gudžaratas veikalnieki, gan Malajas alvrači ķīnieši – lai cik stipri turētos pie kultūras tradīcijām vai cik nesekmīgi un anahroniski jaunā valsts īstenībā funkcionētu – gribot negribot iegūst mūsdienīgu politisku statusu. Viņi kļūst par neatņemamu daļu autonomā un diferencētā politiskā sabiedrībā, kas sāk skart viņu dzīvi visās jomās, izņemot vien privāto – šā vārda šaurākā nozīmē. «Tā pati tauta, kas agrāk tikusi turēta no valdības lietām, cik tālu vien iespējams, tagad ir tajās jāiesaista.» Otrā pasaules kara priekšvakarā rakstīja indonēziešu nacionālists Šarīrs, trāpīgi raksturodams «revolūciju», kas īstenībā notika Dienvidaustrumāzijā nākamās desmitgades laikā – «Šī tauta jāpadara politiski apziņīga. Jārosina un jā saglabā tās politiskās intereses.»²⁴⁸

Mūsdienīgas politiskās apziņas uzspiešana lielākoties vēl nemodernizētu iedzīvotāju masām visbiežāk patiešām novedusi pie tā, ka tautas interese par valdības lietām tika rosināta un saglabāta ļoti izteikta. Bet, tā kā daudziem legītimas varas *fons et origo** vēl aizvien ir pirmatnībā dibināta «korporatīva tāpatības izjūta» – lūk, apzīmējuma «pašu» jēga vārdā «pašpārvalde» – šī interese stipri vien izpaužas kā pārņemšana ar rūpēm par savas cilts, sava rajona, sektas vai vēl kā cita attiecībām ar varas centru, kuru, tam strauji kļūstot aktīvākam, nav nedz tik viegli izolēt no pirmatnīgo simpātiju tīkla – atšķirībā no attālinātās koloniālās pārvaldes – nedz arī asimilēt šai tīklā – kā tas notiek ar «mazās kopienas» ikdienas varas sistēmām. Tā, lūk, starp citu, tieši pats suverēnas pilsoniskas valsts veidošanās

²⁴⁸ S. Sjahrir, *Out of Exile* (New York, 1949), p. 215.

process uzjundī provinciālismu, komunālismu, rasismu un tamlīdzīgas jūtas, jo iepazīstinājis sabiedrību ar vērtīgu jaunu balvu, par ko cīnīties, un ar jaunu biedējošu spēku, ar ko sacensties.²⁴⁹ Turpretī indonēziešu reģionālisms, malajiešu rasisms, indiešu lingvisms vai nigēriešu tribālisms, neskatoties uz nacionālisma propagandistu doktrīnām, politiskās dimensijās ir ne tik daudz koloniālās «skaldi un valdi» politikas mantojums, cik iznākums koloniālās pārvaldes aizstāšanai ar neatkarīgu, pašmāju apstākļos noenkurotu, mērķtiecīgu unitāru valsti. Lai gan vēstures gaitā šīs kustības ieguvušas atšķirīgas īpatnības, no kurām dažas vēl jo vairāk izcēla koloniālā pārvalde (kas gan citas palīdzēja noklusināt), bez tām nevar iztikt, radot jaunu politisku sabiedrību un jaunu pilsoniskumu.

Spilgts piemērs šajā sakarībā ir Ceilona: jauno valstu saimē tā iesoļojusi pavisam klusām, bet tagad [1962. gadā] tur izcēlusies bezmaz lielākā etnisku kopienu kņada. Ceilona neatkarību ieguva tikpat kā bez kaujas; patiesībā pat bez sevišķām pūlēm. Nebija sarūgtinātu nacionālistu masu kustības kā lielākā daļā citu jauno valstu, nebija skaļa un kaislīga varoņa – vadoņa, nedz arī konservatīvas koloniālas opozīcijas, nebija vardarbības, arestu – īstenībā revolūcijas vispār nebija, jo 1947. gada vara mainījās, konservatīvu, mērenu uzskatu paudējus savrupstāvētājus valsts iestāžu kalpotāju britu vietā nākot konservatīviem, mērenu uzskatu paudējiem savrupstāvētājiem, britu izglītību guvušiem ceiloniešu augstmaņiem, kas vismaz nativiskāk noskaņoto acīs «it visā, izņemot vien ādas krāsu, līdzinājās agrākiem koloniāliem valdītājiem.»²⁵⁰ Revolūcijai bija lemts notikt vēlāk, gandrīz desmit gadus pēc tam, kad neatkarība bija iegūta oficiāli, un, kā izrādījās, drusku pārsteidzīgs bija britu gubernatora atvadu izteikums – viņš esot «dziļi gandarīts, ka Ceilona savu mērķi, brīvību, saņiegusi bez asiņainiem konfliktiem vai asinsizliesanas, miermīlīgu sarunu

²⁴⁹ Kā norādījis Tolkots Pārsonss, tas, kas tiek definēts par spējām mobilizēt sociālos resursus sociālu mērķu vārdā, nav «nulle vērtības» kvantitāte kādā sociālā sistēmā, nē, tāpat kā bagātību, to rada konkrētu, šajā gadījumā drīzāk politisku, ne ekonomisku institūciju darbošanās. «The Distribution of Power in American Society» // *World Politics* 10 (1957): 123–143. Mūsdienīgas valsts izaugsme tradicionāla sociālā konteksta ietvaros tādējādi nozīmē nevis tikai, ka viena grupa nodod citām zināmu varas apjomu, tā ka kopumā noteiktu grupu vai indivīdu ieguvumi atbilst citu zaudējumiem, bet gan drīzāk to, ka tiek radīta jauna, efektīvāka mašīna, kas ražo pašu varu, un tādējādi palielina šās sabiedrības vispārējo politisko jaudu. Tā ir daudz, daudz īstenāka «revolucionāra» parādība nekā vienīgi varas pārdalīšana, lai cik radikāla, iepriekšdotās sistēmas ietvaros.

²⁵⁰ D. K. Rangenekar, «The Nationalist Revolution in Ceylon» // *Pacific Affairs* 33 (1960): 361–374.

ceļā»²⁵¹: 1956. gadā asās sadursmēs starp tamiliem un singaliem dzīvību zaudēja vairāk nekā simts cilvēku, 1958. gadā bojā gāja jau aptuveni divi tūkstoši.

Zināms saspilējums starp grupām šo zemi, kur 70 procenti iedzīvotāju ir singali un 23 procenti tamili, raksturojis gadsimtiem ilgi.²⁵² Taču izteikti mūsdienīgo formu – nesamierināmo, plašo un ideoloģiski uzskūdīto masu naidu – saspilējums ir pieņēmis galvenokārt kopš tā laika, kad 1956. gadā, pēkšņa singalu kultūras, reliģiskas un valodiskas atmodas kustības viļņa galotnē uzsviests, par premjerministru kļuva S. Bandaranaike. Guvis izglītību Oksfordā, ne visai pārliecināts marksists un pilsoniskos jautājumos būtībā sekulāri noskaņots, Bandaranaike grāva angļu valodas runātāju (divām etniskām grupām piederīgo Kolombo iedzīvotāju) patriciešu kārtu, atklāti, un, liekas, arī mazliet ciniski, apelēdams pie singalu pirmatnīgām jūtām, solidams piekopt politiku «tikai singalu valodu!», ierādīt godavietu budismam un budistu garīdzniecībai un krasi novērsties no politikas, ko tolaik uztvēra kā «auklēšanos» ar tamiliem, kā arī aicinādamas atteikties no rietumnieku apģērba un atgriezties pie singalu lauku ļaužu tradicionālām drānām.²⁵³ Un, ja arī Bandaranaike «augstākais mērķis», kā apgalvo viens no viņa nekritiskākiem apoloģētiem, bija nevis «izveidot vecmodīgu, provinciālu, rasistisku valdību», bet gan «stabilizēt demokrātiju un pārvērst savu valsti par mūsdienīgu labklājības valsti, kam pamatā būtu sociālisms Neru garā»²⁵⁴ drīz vien viņu pašu par bezpalīdzīgu upuri vērtā pieaugošie pirmatnīgas degsmes uzplūdi, un, tādēļ vēl jo ironiskāka šķiet viņa nāve, kad pēc trīsdesmit drudzainiem un vilšanos

²⁵¹ Citēts pēc: M. Weiner, «The Politics of South Asia» // G. Almond and J. Coleman, *The Politics of the Developing Areas* (Princeton, N.J., 1960), pp. 153–246.

²⁵² Aptuveni puse tamilu ir bezpavalstnieki jeb «Indijas tamili», proti, ļaudis, kurus deviņpadsmitajā gadsimtā pārveda uz Ceilonu darbam britu tējas plantācijās un kurus Indija tagad neatzīst par pilsoņiem, aizbildinoties, ka tie dzīvo Ceilonā, savukārt Ceilona neatzīst par savējiem, aizbildinoties, ka no Indijas uz Ceilonu viņi esot pārcēlušies tikai uz laiku.

²⁵³ Rangenekars, izteikdamies par to, cik iespaidīgu neveiksmi 1954. gadā piedzīvoja sera Aivera Dženningsa (*Ivor Jennings*) prognoze – Bandaranaiķem esot maz izredzu kļūt par nacionālistu kustības vadoni, tādēļ ka viņš esot vien «politisks budists», kas izglītību ieguvis kā kristietis, trāpīgi piebilst: «Rietumos izglītojos politiķis, kurš atsakās no sava rietumnieciskuma un pauz atbalstu autohtonajai kultūrai un civilizācijai, aziātiskā vidē gūst daudz lielāku ietekmi par to, uz kādu jēlkad var cerēt rosīgākais un «īstākais» vietējais.» Rangenekar, «*Nationalist Revolution in Ceylon.*»

²⁵⁴ Turpat.

atnesušiem mēnešiem varas krēslā, viņš mira no neskaidru motīvu vadīta budistu mūka rokas.

Pirmais noteiktais solis uz apņēmības pilnu, tautas atzinību iemantojušu sociālo reformu valdību tātad noveda nevis pie augstāka nacionālās vienotības līmeņa, bet gan pie gluži pretējā – pie tā, ka pieauga valodisks, rasisks, reģionāls un reliģisks provinciālisms, un tādas divainas dialektikas darbības principus labi raksturojis Riginss (*Wriggins*).²⁵⁵ Vispārējo vēlēšanu tiesību ieviešana praktiski neļāva turēties pretī kārdinājumam pielabināties masām, apelējot pie tradicionālām uzticības izpausmēm, un mudināja Bandaranaiki un viņa piekritējus pārdroši un, kā izrādījās, kļūdaini pašauties uz to, ka viņiem būs pa spēkam pirms vēlēšanām pirmatnīgos noskaņojumus uzvārdīt un pēc vēlēšanām – noslāpēt. Viņa valdības centieni modernizēt veselības aprūpi, izglītību, pārvaldes aparātu un tā tālāk, apdraudēja pašapzinīgo lauku iedzīvotāju – mūku, Ajurvēdas dziedinātāju, ciematu skolotāju, vietējo ierēdņu – statusu, viņi tādējādi nostājās nativiskākās pozīcijās un apmaiņā pret savu politisko atbalstu neatlaidīgi prasīja no etniskām kopienām simbolisku atbalstu. Kad nu Ceilona šā vai tā bija kļuvusi par valsti, meklējumi pēc kopīgas kultūras tradīcijas, kas nodrošinātu identitāti šai zemei kā nacionālai valstij, noveda vien pie tā, ka tamili un singali atcerējās to, ko labāk būtu bijis aizmirst: kā senāk viens otru nodevuši un apvainojuši, kādas zvērības pastrādājuši, un kā karojuši. Kad norietu piedzīvoja Rietumu izglītību guvusī pilsētnieku elite, kuras vidē šķiriskas lojalitātes izpausmes un senās skolas laiku saites visbiežāk bija atstājušas pirmatnīgās atšķirības bez ievēribas, zuda viens no nedaudziem svarīgiem saskares punktiem, kur abas kopienas varēja uzturēt draudzīgas attiecības. Pirmās fundamentālu ekonomisku pārveidojumu pazīmes viesā bažas, ka centīgie, taupīgie un agresīvie tamili nostiprinās pozīcijas uz mazāk disciplinēto singalu rēķina. Lidzīgs pārbaudījums bija gan spēcīgāka konkurence uz amatiem valdībā, gan vietējās valodās izdotās preses nozīmības pieaugums, gan pat valdības uzsāktās atmatas iekopšanas programmas – to īstenojums draudēja mainīt iedzīvotāju teritoriālo sadalījumu un tādējādi arī katras kopienas pārstāvniecību parlamentā. Ceilonas saasinātā pirmatnības problēma nav tikai mantojums, kas kavē tās politisko, sociālo un ekonomisko modernizāciju; tā ir tieša, strauja reakcija uz valsts pirmo nopietno – lai arī pagaidām visai nesekmīgo – mēģinājumu panākt tādu modernizāciju.

²⁵⁵ H. Wriggins, «Impediments to Unity in New Nations – The Case of Ceylon» (nepublicēts).

Un šī dialektika dažreiz dažādās izpausmēs raksturīga jauno valstu politikai vispār. Nodibinoties autohtonai unitārai valstij Indonēzijā, bija jāatzīst rūgtā patiesība, ka mazapdzīvotās, bet derīgiem izrakteņiem bagātās Malajas arhipelāga salas nodrošina lielumlielo daļu no Indonēzijas ārvalstu tirdzniecībā gūtās peļņas, turpretī blīvi apdzīvotā, bet resursiem nabagā Java lielumlielo ienākumu daļu patērē – koloniālās ēras laikā šī patiesība nekad nebija tā sarūgtinājusi, pamazām starp reģioniem radās skaudība, un tā samilza tik ļoti, ka draudēja izcelties bruņota sacelšanās.²⁵⁶ Ganā ašantu lepnums ievainots izlauzās uz āru kā atklāts separātisms, kad ar nolūku uzkrāt fondus, ko ieguldīt attīstībā, Nkrumas jaunā nacionālā valdība noteica kakao pupiņu cenu zemāku, nekā to vēlējas ašantu kakao audzētāji.²⁵⁷ Marokā Rīfa berberi, lai pievērstu sev Rabātas uzmanību, atdzīvināja klasisko cilšu nekaunības modeli – atteicās maksāt nodokļus, boikotēja tirgus, atkāpās kalnos, kur dzīvoja kā laupītāji, – apvainojušies, ka, lai gan viņu ieguldījums cīņā par neatkarību bijis ļoti liels, valdība tiem nav sniegusi lielāku palīdzību – atvērusi skolas, radījusi darbavietas, uzlabojusi satiksmi, sakarus un citas jomas.²⁵⁸ Jordānijā Abdullaha (*Abdullah*) izmisīgie centieni nostiprināt savu jaundibināto suverēno pilsonisko valsti, anektējot Jordānas rietumkrastu, iesaistoties sarunās ar Izraēlu un modernizējot armiju, izprovocēja etniski pazemotos, panarābiski noskaņotos palestīniešus, kas viņu atentātā nogalināja.²⁵⁹ Pat jaunajās valstīs, kur tāda neapmierinātība nav radījusi atklātas nesaskaņas, plašā aplocē ap aizvien sīvāko cīņu par varu valdībā vispār gandrīz vienmēr ir uzvilnījusi pirmatnīga sāncensība. Līdzās parastajai partijai un parlamenta ministru kabineta un ierēdniecības vai monarha un armijas piekoptai politikai gandrīz

²⁵⁶ H. Fieth, «Indonesia» // G. McT. Kahin, ed., *Government and Politics of Southeast Asia* (Ithaca, N.Y., 1959), pp. 155–238; arī: Kahin, G. McT., ed., *Major Governments of Asia* (Ithaca, N.Y., 1958), pp. 471–592. Tas gan nenozīmē, ka reģionāla naidīguma kristalizācija bija vienīgais motivētājs spēks Padangas sacelšanās gadījumā, nedz arī ka Javas un Malajas arhipelāga salu pretnostatījums bija vienīgā pretspēku ass. Visi rakstā nosauktie piemēri liecina, ka vēlme būt atzītai par atbildīgu darbības personu, ar kuras gribu, rīcību, cerībām un uzskatiem rēķinās, ir savijusies ar plašāk pazīstamām vēlmēm iegūt bagātību, varu, prestižu un tamlīdzīgi. Vienkāršs pirmatnīgais determinisms nav vairāk aizstāvams kā ekonomiskais determinisms.

²⁵⁷ D. Apter, *The Gold Coast in Transition* (Princeton, N. J., 1955), p. 68.

²⁵⁸ W. Lewis, «Feuding and Social Change in Morocco» // *Journal of Conflict Resolution* 5 (1961): 43–54.

²⁵⁹ R. Nölte, «The Arab Solidarity Agreement» // *American University Field Staff Letter*, Southwest Asia Series, 1957.

visur pastāv un ar to mijiedarbojas sadursmē nonākušu, publisku identitāšu parapolitika un aizvien sajūtamāki etnokrātiski centieni.

Vēl jo vairāk – šis parapolitiskais karš, šķiet, risinās īpašā, tam iezīmīgā kaujaslaukā, tam ir spēcīga sliecība pārsvieties uz specifiskiem institucionāliem kontekstiem ārpus tradicionālās politiskas cīņas arēnas. Lai gan pirmatnīgi strīdus jautājumi, protams, laiku pa laikam uzpeld parlamentāriešu debatēs, ministru kabineta sanāksmēs, tiesas spriedumos un, it bieži, pirmsvēlēšanu kampaņās, tirākā, skaidrāk izteiktā un bīstamākā formā ar tiem pastāvīgi jāstopas dažās vietās, kur citādāk sociāli strīdus jautājumi parasti neparādās, vismaz ne tik bieži un ne tik sāpīgi.

Viens no redzamākiem ir skolu sistēma. Ar valodu saistītie konflikti visbiežāk izceļas, veidojoties krīzēm skolās – te nosaucams gan nīknais strīds starp malajiešu un ķīniešu skolotāju biedrībām par to, kādās proporcijās malajiešu valodai būtu jāaizstāj ķīniešu valoda Malajas ķīniešu skolās, gan trīspusējais partizānu karš par mācībvalodu Indijā – starp angļu, hindi un dažādu vietējo valodu atbalstītājiem, gan arī asiņainie nemieri, kādus Austrumpakistānā sarīkoja bengāļu valodas runātāji universitātes studenti – nolūkā nepieļaut, ka Rietumpakistāna uzspiež tiem urdu valodu. Arī reliģiski strīdus jautājumi jo bieži un itin viegli iespiežas vienā vai otrā ar izglītību saistītā jomā. Musulmaņu zemēs pastāvīgi spriež, kā reformēt tradicionālās Korāna mācības skolas un pāriet uz rietumtipa skolām; Filipīnās amerikāņu ieviestā laicīgo vispārīglītojošo skolu tradīcija nonākusi sadursmē ar pieaugušiem garīdzniecības pūļiem palielināt tādās skolās reliģijai atvēlēto stundu skaitu, un Madrasā dravīdu separātisti svētulīgi pasludina, ka «izglītībai jābūt brīvai no politiskas, reliģiskas vai etnisko kopienu tendenciozitātes,» ar ko viņi patiesībā domā, ka šai izglītībai «nav īpaši jāizceļ hinduistu teksti, tādi kā eposs «Rāmajāna.»»²⁶⁰ Pat lielākoties reģionālas cīņas ļoti bieži ierauj sevī skolu sistēmu: Indonēzijā, provinču neapmierinātībai augot, sāncensīgu vietējo augstākās izglītības iestāžu saradās tik daudz, ka, par spīti galējam kvalificētu mācībspēku trūcumam, turpat vai katrā lielākā šās zemes reģionā pastāv kāda fakultāte – kā pieminekļis jau iegūtiem aizvainojumiem vai varbūt kā šūpulis vēl tikai gūstamiem aizvainojumiem, un šķiet, ka nu līdzīgā gultnē ievirzījušies notikumi Nigērijā. Vispārējā streikā klasiski izpaužas politisks šķiru karš, bet apvērsumā – militāristu un parlamentāriešu cīņa, savukārt

²⁶⁰ P. Talbot, «Raising a Cry for Secession,» American University Field Staff Letter, South Asia Series, 1957.

ar skolām saistītā krīzē, iespējams, kļūst par klasisku politisku – vai parapolitisku – piemēru, kā izpaužas pirmatnīgu uzticības jūtu sadursme.

Ir vēl vairākas asis, ap kurām parasti veidojas parapolitiski virpuļi, bet, cik nu vispār par tām rakstīts, tās biežāk pieminētas vien garāmejot, ne detalizētā analizē. Par piemēru noder sociālā statistika. Libānā kopš 1932. gada nav notikusi tautas skaitīšana, jo tur baidās, ka tās dati varētu atklāt iedzīvotāju reliģiskajā sastāvā izmaiņas, kas padarītu liekus visus brīnumaini sarežģītos politiskos nolīgumus, kādi panākti, cenšoties līdzsvarot sektantiskas intereses. Indijā sakarā ar valsts valodas problēmu visai dziļīgi ticis diskutēts par to, kurus tad uzskatīt par hindi valodas runātājiem – jo tas ir atkarīgs no skaitīšanas priekšrakstiem: dedzīgi hindi aizstāvji izmanto tautas skaitīšanas datus, lai pierādītu, ka vismaz puse Indijas iedzīvotāju runājo «hindi» (līdztekus urdu un pandžabu valodai), turpretī pret hindi noskaņotie, uzskatīdami, ka lingvistiski nozīmīgas ir arī atšķirības rakstībā un acīmredzot pat valodas lietotāju reliģiskā piederība, apgalvo, ka hindi runātāju esot labi ja 30 procentu. Ar šo problēmu cieši saistās vēl cita – tā, ko Veiners trāpīgi nodēvējis par «tautas skaitīšanas datu revīziju kā genocīdu» – komentēdams savādo faktu, ka, saskaņā ar 1941. gada tautas skaitīšanu, Indijā dzīvojuši 25 miljoni cilšu tautām piederīgo, bet pēc 1951. gada tautas skaitīšanas datiem – tikai 1,7 miljoni.²⁶¹ Marokā publicētos datus par berberu procentu pārējo iedzīvotāju vidū minēti visdažādākie skaitļi: sākot ar 35 un beidzot ar 60 procentiem, un daži nacionālistu vadoņi ir gatavi noticēt vai vismaz likt citiem noticēt, ka berberi vispār esot vien franču izdomājums.²⁶² Vai nu reālu vai iztēlotu, bet statistiku par civildienesta darbinieku etnisko sastāvu pirmatnības demagogi labprāt liek lietā faktiski it visur, bet jo īpaši iedarbīga tā ir tur, kur zināms skaits vietējo ierēdņu paši nepieder grupai, ko pārvalda. Un Indonēzijā, reģionālistu krīzei sasniedzot augstāko punktu, aizliedza kādu ietekmīgu

²⁶¹ M. Weiner, «Community Associations in Indian Politics» (nepublicēts). Gadās, ka notiek arī pretējs process, «tautas skaitīšanas datu revīziju kā etnoģenēzi», kā kad Librevillā, Gabonas galvaspilsētā, statistiski vienā jaunā kategorijā – «popo» – tiek ierindoti gan togo ciltīm piederīgie, gan dahomieši vai kā kad Ziemeļrodēzijā vara raktuvju joslas iedzīvotāji pilsētīnās Hengā, Tongā, Tambukā un citās «pēc vispārējas vienošanās» tiek uzskaitīti kā viena grupa – njasalenderi: tā safabricētas vienības tad reāli sāk eksistēt kā «etniskas». I. Wallerstein, «Ethnicity and National Integration in West Africa» // *Cahiers d'études africaines* 3 (1960): 129–139.

²⁶² 35 procenti minēti grāmatā: N. Barbour, ed., *A Survey of North West Africa* (New York, 1959), p. 79; 60 procenti – rakstā: D. Rustow, «The Politics of the Near East» // Almond and Coleman, *Politics of Developing Areas*, pp. 369–453.

laikrakstu – par to, ka redakcija, izlikdamās neko nezinām, bija publicējusi vienkāršu grafiku, kur attēloja, kādu peļņu katra province gūst no ekssporta un cik daudz katrai no tām iztērē valdība.

Kā citas parapolitisko strīdu jomas, kas gan pagaidām novērotas vien impresiju līmenī, nosaucamas: apgērbs (Birmā, lai celtu pierobežas cilšu patriotismu, simtiem to pārstāvju ar gudru ziņu uzaicināja uz Savienības dienas svinībām Rangūnā un atlaida mājās birmiešu tērpiem apdāvinātus), historiogrāfija (Nigērijā tas, ka pēkšņi savairojušies tendenciozi cilšu vēstures apraksti, stiprina jau tā ļoti spēcīgos un postīgos centrālās strāvumus šajā zemē) un oficiālās publiskās varas insignijas (Ceilonā tamili atteikušies izmantot automašīnu numuru zīmes ar uzrakstiem singalu valodā, un Dienvidindijā viņi aizkrāsojuši hindi dzelzceļa norādes).²⁶³ Līdzīgi ir ar cilšu apvienību, kastu organizāciju, etnisku biedrību, reģionālu asociāciju un reliģisku brālību kopumu, kas strauji iet plašumā un līdz ar urbanizāciju, kā šķiet, parādās praktiski visās jaunās valstīs un dažās pārvērtis lielākās pilsētas – Lagosu, Beirutu, Bombeju, Medanu – par katliem, kuros kūsa kopienu saspilējums.²⁶⁴ Taču sīkumi nav tik svarīgi, galvenais – ap topošām jauno valstu valdības institūcijām un konkrētām politiskām līnijām, ko tās tiecas atbalstīt, griežas milzumdaudz aizvien spēcīgāku pirmatnīgās neapmierinātības atvaru, un šī parapolitiskā virpuļošana stipri vien ir politiskās attīstības procesa iznākums vai, izvērsot to pašu metaforu, tā saceltā pretplūsma. Pieaugot valsts spējai sabiedrisku mērķu vārdā mobilizēt sociālus resursus, palielinoties tās ietekmei, kā dulķes uzpeld pirmatnīgas jūtas, jo, ņemot vērā doktrīnu, ka leģitīma vara ir tikai šādām jūtām raksturīgās morālas piespiestspējas izvērsums, ļauties citu cilšu, rasu vai reliģiju piederīgo varai nozīmē ne tikai apspiestību, bet arī degradāciju – to, ka no morālas kopības izslēdz kā zemāka esamības līmeņa pārstāvjus, kuru uzskati, attieksmes, vēlmes un citas iezīmes vienkārši nav īsti par pilnu ņemamas – tāpat tie, kas iedomājas sevi nobriedušus, inteligentus un garā veselus, neņem par pilnu bērnu, vientiešu un vājprātīgo vēlmes.

²⁶³ Par birmiešu tērpiem skat. grāmatu: H. Tinker, *The Union of Burma* (New York, 1957), p. 184. Par Nigērijas cilšu vēsturēm skat.: Coleman, *Nigeria*, p. 327–328. Par numuru zīmēm Ceilonā skat. rakstu: Wriggins, «Ceylon's Time of Troubles, 1956–8» // *Far Eastern Survey* 28 (1959): 33–38. Par hindi dzelzceļa norādēm skat. rakstu: Weiner, «Community Associations.»

²⁶⁴ Vispārīgs pārsprīdums par brīvprātīgu apvienību lomu urbanizācijas procesā sabiedrībā, kas piedzīvo modernizāciju, atrodams: Wallerstein, «The Emergence of Two West African Nations,» pp. 144–230.

Lai gan šo saspilējumu starp pirmatnīgām jūtām un pilsonisku politiku var iegrožot, diez vai to iespējams pavisam izklaidēt. «Iepriekšdotā» – vietas, valodas, asinsradniecības, izskata un dzīvesveida – spēja piešķirt veidolu atsevišķa cilvēka nojēgumam par to, kas tad viņš galu galā ir un kam visādā ziņā pieder, sakņojas personības neracionālajos pamatos. Un, kad reiz likti tādas refleksijai nepakļautas kolektīvas patības izjūtas pamati, tā noteikti vairāk vai mazāk ieklausies nacionālās valsts politiskā procesā, kas pastāvīgi paplašinās, jo, cik var noprast, šis process skar ārkārtīgi daudzas lietas. Tad, lūk, kas attiecas uz pirmatnīgām simpātijām, jaunām valstīm – vai to vadītājiem – nevis jāapliecina nevēlēšanās tās redzēt, noniecinot tās vai pat noliedzot, ka tādas pastāv, bet gan kaut kā jāpamanās tās pieradināt. Šīm valstīm tās jāsamierina ar plašumā esošo pilsonisko procesu – atņemot tām leģitimitāšu spēku attiecībā uz valdības varu, panākot valsts aparāta neitralitāti pret tām un liekot šo simpātijū dislokācijas radītai neapmierinātībai izpausties īsti politiski, nevis parapolitiski.

Arī šis mērķis nav sasniedzams visā pilnībā vai vismaz vēl nekad nav ticis sasniegts – pat ne Kanādā un Šveicē, kā tās tēlo Ambedkara k-gs*, (jo mazāk šai sakarā tiek teikts par Dienvidāfriku, jo labāk) ar visu tām piedēvēto «ģeniālo spēju apvienot». Bet kaut cik tam var tuvoties, un tieši tas ļauj jaunām valstīm cerēt, ka tās spēs atsist neiegrožotu pirmatnīga entuziasma izpausmju uzbrukumam savai integritātei un leģitimitātei. Tāpat kā industrializācija, urbanizācija un stratifikācijas parauga maiņa, un dažādas citas «sociālas un kultūras revolūcijas», no kā šīm valstīm, šķiet, nav lemts izvairīties, arī tas, vai daudzējādās pirmatnīgās kopības izdosies noturēt vienas suverēnas varas pakļautībā, sola šo valstu tautu politiskās spējas pārbaudīt līdz galējai robežai – un skaidrs, ka dažos gadījumos pat vēl aiz tās.

IV

Šī «integratīvā revolūcija», protams, ir jau sākusies, un it visur izmisīgi tiek meklēti veidi un paņēmieni, kā radīt nevainojamāku savienību. Taču meklējumi tik tikko sākušies, tā ka, ja jaunās valstis pārlūkotu plašā salīdzināmā perspektīvē, pavērtos mulsinoša aina – cik dažādas gan var būt institucionālās un ideoloģiskās reakcijas uz to, kas, par spīti ārējo formu daudzveidībai, būtībā ir kopīga problēma – kā politiski normalizēt pirmatnīgo neapmierinātību.

Patlaban jaunās valstis drīzāk līdzinās gleznotāju mācekļiem vai pat naivistiem, vai dzejniekiem, vai komponistiem, kas meklē savu īsto stilu, savu īpatno veidu, kā tikt galā ar izteiksmes līdzekļu sagādātām grūtībām. Tā kā šīs valstis mēdz atdarināt citas, ir slikti organizētas, oportūniskas, eklektiskas, untumainas, neskaidri definētas, nenoteiktas, tās ārkārtīgi grūti tipoloģiski iedalīt vai nu klasiskās kategorijās, vai izdomātās – tas ir tikpat paradoksāli kā tas, ka parasti nešauboties sagrupēt pēc skolām vai tradīcijām nenobriedušus māksliniekus ir daudzkārt grūtāk nekā nobriedušos, kas atraduši īpatnu stilu un identitāti. Indonēzijai, Indijai, Nigērijai un citām jaunām valstīm šai ziņā kopīgs ir vien nepatīkamais stāvoklis, kādā tās nonākušas, taču šāds stāvoklis stipri vien rosina to politiskas jaunrades spēju, spiežot tās nemitīgi eksperimentēt, lai atklātu, kā pašām izkulties kā uzvarētājām. Taču vēlreiz jāpiemetina: ar to negribu teikt, ka šī jaunrades spēja arvien vainagosies panākumiem: ir neveiksmīgas valstis tāpat kā ir neveiksmīgi mākslinieki, par ko varbūt liecina Francija. Taču, starp citu, tieši pirmatnīgo strīdus jautājumu nepakļāvība nelauj apstāties politisku un pat konstitucionālu jauninājumu procesam, bet ikkatram mēģinājumam sistemātiski klasificēt jauno valstu politiskās sabiedrības liek izskatīties klaji provizorisks, ja pat ne gluži vienkārši priekšlaicīgs.

Tādējādi, ja mēģina dažādos, jaunās valstīs nesen aizsāktos valdību pasākumus klasificēt kā paņēmienus, kā tikt galā ar valodu, rasu un citādas daudzdzīvības raisītām problēmām, jāsāk ar vienkāršu empirisku pārskatu par vairākiem tādiem pasākumiem, vienkārši ar jau notikušu eksperimentu atveidojumu modeļa formā. Tādam pārskatam vajadzētu spēt sniegt vismaz kādu apjautu par iespējamo variāciju spektru, priekšstatu par tā sociālā lauka pamatdimensijām, kurā šie pasākumi iegūst aprises. Ja izvēlēta šāda pieeja, tipoloģizēt vairs nenozīmē izgudrot jaunas konstrukcijas, vai nu tie būtu ideāltipi vai citādi tipi, kas parādību variāciju jucekli skaidri saskatītu struktūras pamatregularitātes, bet gan – noteikt robežas, kurās tāda variācija notiek, domēni, kurā tā izvēršas. Še tāds priekšstats par mērogiem, dimensijām, robežām un domēnēm varbūt vislabāk radāms, kaleidoskopiski, citu aiz citas demonstrējot virkni «integrētīvās revolūcijas» momentuzņēmumu, kā tā šķiet norisināties vairākās manis izraudzītās jaunās valstīs, parādot dažādus konkrētus pirmatnīgas daudzējādības paraugus un dažādas politiskas reakcijas uz tiem. Indonēzija, Malaja, Birma, Indija, Libāna, Maroka un Nigērija, kultūras ziņā atšķirīgas un ģeogrāfiski cita citai nostatu, kā piemēri tādām

īsam pārskatam par sašķeltām nacionālām valstīm ceļā uz – *ex hypothesi** – vienotību ir tikpat noderīgi kā jēlkuri citi.²⁶⁵

²⁶⁵ Tā kā vien Indonēzija [un tagad, 1972. gadā, arī Maroka] savā ziņā ir izņēmums, bet visi citi te sekojošie pārskati vairāk balstās uz literatūru, nevis uz lauka pētījumu, pilns bibliogrāfisko avotu uzskaitījums acīmredzot būtu pārāk garš, lai to iekļautu rakstā. Tādēļ pievienoju šeit tikai to darbu sarakstu, kuri man kalpojuši par galvenajiem avotiem. Labākais vispārējais apskats, kurā aplūkotas arī jau minētās zemes, ir grāmata: Almond and Coleman, *Politics of Developing Areas*, bet par Āziju noderīgākie man liekas divi jau iepriekš citētie rakstu krājumi: Kahin, ed., *Governments and Politics of Southeast Asia* un Kahin, ed., *Major Governments of Asia*. Daži vērtīgi salīdzināmi dati piedāvāti arī grāmata: Emerson, *Empire to Nation*.

INDONĒZIJA: H. Feith, *The Wilopo Cabinet, 1952–1953* (Ithaca, N.Y., 1958); H. Feith, *The Indonesian Elections of 1955* (Ithaca, N.Y., 1952); G. Pauker, «The Role of Political Organization in Indonesia» // *Far Eastern Survey* 27 (1958): 129–142; G. W. Skinner, *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia*.

MALAJA: M. Freedman, «The Growth of a Plural Society in Malaya» // *Pacific Affairs* 33 (1960): 158–167; N. Ginsburg and C. F. Roberts, Jr., *Malaya* (Seattle, 1958); J. N. Parmer, «Malaya's First Year of Independence» // *Far Eastern Survey* 27 (1958): 161–168; T. E. Smith, «The Malayan Elections of 1959» // *Pacific Affairs* 33 (1960): 38–47.

BIRMA: L. Bigelow, «The 1960 Elections in Burma» // *Far Eastern Survey* 29 (1960): 70–74; G. Fairbairn, «Some Minority Problems in Burma» // *Pacific Affairs* 30 (1957): 299–311; J. Silverstein, «Politics in the Shan State: The Question of the Secession from the Union of Burma» // *The Journal of Asian Studies* 18 (1958): 43–58; H. Tinker, *The Union of Burma*.

INDIJA: Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*; S. Harrison, *India*; R. L. Park and I. Tinker, eds., *Leadership and Political Institutions in India* (Princeton, N. J., 1959); *Report of the States Reorganization Commission* (New Delhi, 1955); M. Weiner, *Party Politics in India* (Princeton, N. J., 1957).

LIBĀNA: V. Ayoub, «Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon» (Ph. D. thesis, Harvard University, 1955); P. Rondot, *Les Institutions politiques du Liban* (Paris, 1957); N. A. Ziadeh, *Syria and Lebanon* (London, 1957); N. A. Ziadeh, «The Lebanese Elections, 1960» // *Middle East Journal* 14 (1960): 367–381.

MAROKA: D. Ashford, *Political Change in Morocco* (Princeton, N.J., 1961); N. Barbour, ed., *A Survey of North West Africa* (New York, 1959); H. Favre, «Le Maroc A L'Épreuve de la Démocratisation» (nepublicēts, 1958); J. and S. Lacouture, *Le Maroc A L'Épreuve* (Paris, 1958); W. Lewis, «Rural Administration in Morocco» // *Middle East Journal* 14 (1960): 45–54. W. Lewis, «Feuding and Social Change in Morocco» // *The Journal of Conflict Resolution* 5 (1961): 43–54.

NIGĒRIJA: J. Coleman, *Nigeria; Report of the Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them* (London, 1958); H. and M. Smythe, *The New Nigerian Elite* (Stanford, Calif., 1960).

Par jaunākajiem notikumiem ļoti noderīgu ieskatu, manuprāt, sniedz izdevums: *The American University Field Staff Letters*, jo sevišķi par Indonēziju, Malaju (autors *W. Hanna*), Indiju (*P. Talbot*), Maroku (*C. Gallagher*) un Nigēriju (*R. Frodin*). [Šis saraksts tapa pirms desmit gadiem; pa šo laiku izdots milzumdaudz jaunu darbu, kuros aplūkots šis temats. Tomēr gana plaša bibliogrāfija, cik man zināms, šajā jomā vēl nav tapusi.]

INDONĒZIJA

Apmēram līdz 1957. gada sākumam reģionālo saspilējumu starp Javu un pārējām Malajas arhipelāga salām vēl ierobežoja revolucionāras solidaritātes inerce, plaši pārstāvnieciska daudzpartiju sistēma un Indonēzijai raksturīgais augstākās izpildvaras dalījums uz pusēm institūcijā, ko sauc par *Dwi-Tunggal* un ko aptuveni varētu tulkot «dubultā vadība». Augstākās pozīcijas tajā dalīja divi nacionālistu kustības līderi veterāni – Republikas prezidents javietis Sukarno un viceprezidents sumatrietis Mohamads Hata. Turpmāko gadu laikā solidaritāte ir pagaisusi, partiju sistēma sabrukusi un *Dwi-Tunggal* vadība sašķēlusies. Par spīti tam, ka 1958. gadā izdevās ar militāru spēku apspiest reģionālu sacelšanos, un par spīti Sukarno drudžainiem mēģinājumiem panākt, lai valdība koncentrētos ap viņu kā «1945. gada gara» iemiesojumu, politiskais līdzsvars, kas bija zaudēts, nav vēl atgūts, un jaunā nācija kļuvusi par gandrīz vai klasisku neveiksmīgas integrācijas piemēru. Katrs modernizācijas virzienā sperts solis vairojis neapmierinātību reģionos, līdz ar katru jaunu reģionālas neapmierinātības izpausmi atklājusies arī politiska nespēja, un, ikreiz no jauna atklājoties politiskai nespējai, zaudēts politisks nervs un glābiņš izmisīgi ticis meklēts trauklā militāras piespiešanas un ideoloģiskas atmodas kustības sakausējumā.

Tiesi pirmās vispārējās vēlēšanas 1955. gadā, iezīmēdamas parlamentāras sistēmas galvenās aprises, lika indonēziešu domātājiem skaidri saskatīt, ka vai nu viņiem kaut kā jāatrisina savas problēmas pašu gandrīz vai negribīgi radītās modernās pilsoniskās iekārtas logātā vai arī jāstājas pretī aizvien spēcīgākam pirmatnīgas neapmierinātības un parapolitisku konfliktu *crescendo**. Lai gan varēja cerēt, ka vēlēšanas izkļiedēs saspilējumu, tās tikai to vēl uzkurināja. Politisko smagumcentru tās nobīdīja no *Dwi-Tunggal* uz partijām. Tās lika izkristalizēties komunistiskās partijas ietekmei tautā: par komunistiem ne tik vien balsoja kādi 16 procenti no visiem valsts vēlētājiem – to atbalstīja gandrīz 90 procenti Javas iedzīvotāju, un tādējādi šī partija lika reģionālam un ideoloģiskam saspilējumam vienam otru pastiprināt. Vēlēšanas dramatisēja apstākli, ka oficiālā politiskā sistēmā netika atbilstīgi pārstāvētas dažu nozīmīgāko šās sabiedrības varas centru – armijas, ķīniešu, atsevišķu tirgotāju Malajas arhipelāga preču eksportētāju un vēl citu – intereses. Un vēlēšanas mainīja politiskās vadības kvalifikācijas kritērijus – revolūcijā parādītas izcilības vietā nu nāca spēja iekarot atbalstu masās. Tajā pašā laikā vēlēšanas izvirzīja prasību – ja reiz

vajadzēja saglabāt un attīstīt pašreizējo pilsonisko iekārtu, bija jāizstrādā gluži jaunas attiecības starp prezidentu, viceprezidentu, parlamentu un ministru kabinetu, jāapvalda agresīva, labi organizēta, totalitāra, pret pašu demokrātiskas daudzpartiju politikas koncepciju naidīgi noskaņota partija, ārpus parlamenta palikušās nozīmīgās grupas jāiesaista efektīvās attiecībās ar parlamentu un 1945. – 1949. gadā gūtās kopīgās pieredzes vietā jāliek jauns pamats elites solidaritātei. Ņemot vērā ārkārtīgi nepakļāvīgās ekonomiskās problēmas, starptautisko aukstā kara atmosfēru un lielu skaitu senu personisku vendetu augsti stāvošo vidū, būtu bijis brīnums, ja šīs daudzās prasības tiktu izpildītas. Taču nav pamata arī pieņemt, ka politiski apdāvinātiem cilvēkiem tas tomēr nebūtu bijis pa spēkam.

Lai nu kā, prasības izpildītas netika. 1956. gada beigās arvien tik delikātās attiecības starp Sukarno un Hata tapa tik saspringtas, ka Hata atkāpās no amata, un šis gājiens būtībā atņēma centrālai valdībai leģitimitātes auru, vismaz Malajas arhipelāga salu ietekmīgāko militāro, finansiālo, politisko un reliģisko grupu acīs. Duumvirāts bija darbojies kā simboliska un stipri vien arī reāla garantija, ka dažādās Malajas arhipelāga salu tautas Republikā atzīst par līdztiesīgiem partneriem krietni vien daudzskaitlīgākiem javiešiem, – tāds kā kvazikonstitucionāls galvojums, ka javiešu rati netiks jūgti priekšā indonēziešu zirgam. Sukarno, pa daļai javiešu mistiķis, pa daļai nelabojams eklektiķis, un Hata, pa daļai Sumatras puritānis, pa daļai piedurknes atrotījis administrators, papildināja viens otru ne tikai politiski, bet arī pirmatnības ziņā. Sukarno summēja izvairīgo javiešu sinkrētisko, augsti izkopto kultūru, savukārt Hata – ne tik izsmalcināto Malajas arhipelāga salinieku islāmisko merkantilismu. Atbilstoši tam savienību noslēdza arī lielākās politiskās partijas – jo sevišķi komunisti, sakausēdami marksistisko ideoloģiju ar javiešu tradicionālo «tautas reliģiju», un musulmaniskā *Masjumi*, kas, ieguvusi turpat vai pusi tautas balsu ortodoksālāk noskaņotos rajonos ārpus Javas, kļuva par to galveno pārstāvi. Tā, lūk, kad viceprezidents atkāpās un prezidents virzījās uz to, lai, saskaņā ar paša sludināto koncepciju par «atgriešanos pie 1945. gada», proti, pirmsvēlēšanu «vadītās demokrātijas», kļūtu par vienīgo asi Indonēzijas nacionālai dzīvei, Republikas politiskais līdzsvars bija izjaukts un reģionu neapmierinātības uzplūdi jau sasniedza kritisko robežu.

Kopš tā laika konvulsīvi vardarbības izpaudumi mijušies ar izmīsiģiem politisku panaceju meklējumiem. Neveiksmīgi apvērsumi, izgāzušies atentātu mēģinājumi un izjukušas sacelšanās sekojušas cita citai, un akcentu tām piešķirūši negaidīti daudzi ideoloģiski un institucionāli

eksperimenti. «Jaunās dzīves» kustību vietā nākušas «Vadītās demokrātijas» kustības, to vietā savukārt – kustības par atgriešanos pie 1945. gada Konstitūcijas, savukārt valdības struktūras – nacionālās padomes, valsts plāna komisijas, konstitucionālas sapulces un tamlīdzīgi – pa to laiku sazēlušas kā nezāles nekoptā dārzā. No visas šās nemākulīgās, nervozās noņemšanās un nerimtīgās saukļu skandēšanas tomēr nav uzradusies neviena forma, kas lietpratīgi ietvertu šās zemes daudzējādību, tādēļ ka tāda improvizēšana uz labu laimi uzskatāma nevis par reālistiskiem centieniem atrisināt nācijas integrācijas problēmas, bet gan tikai par izmisumā radītu dūmu aizsegu, aiz kura slēpt augošu pārliecību, ka sagaidāma politiska katastrofa. Patlaban jauns *de facto* duumvirāts daļa savā starpā vadību – Sukarno, kas aizvien uzstājīgāk aicina atjaunot «vienotības revolucionāro garu,» un ģenerālleitnants A. Nasutions (*Nasution*), Aizsardzības ministrs un kādreizējais armijas virspavēlnieks (un kārtējais neizteiksmīgais Sumatras profesionālis), kas vada militārpersonas, to lomai kvazicivildienestā arvien pieaugot. Taču vēl aizvien nav skaidri noteiktas viņu abu attiecības, kā arī reālās ietekmes jomas – tāpat kā gandrīz vai viss cits Indonēzijas politiskajā dzīvē.

Aizvien lielākā pārliecība, ka sagaidāma politiska katastrofa,» izrādījās pat pareizāka, kā varētu domāt. Prezidenta Sukarno nevaldāmā apmātība ar ideoloģiju aizvien pieņēmas spēkā, līdz 1965. gada 30. septembra naktī prezidenta apsardzes komandieris mēģināja izdarīt valsts apvērsumu. Noslepkavoja sešus augsta ranga armijas ģenerāļus (ģenerālim Nasutionam pēdējā brīdī izdevās bēgt), taču apvērsums izgāzās, kad cits ģenerālis – Suharto – bija sapulcējis armiju un dumpiniekus satriecis. Sekoja vairāki mēneši, kad tauta nodevās ārkārtīgai mežonībai – galvenokārt Javā un Bali, bet drīz te, drīz tur arī Sumatrā – tā bija vērsta pret laudīm, ko turēja par Indonēzijas komunistiskās partijas piekritējiem, jo ļoti daudzi uzskatīja, ka tieši tā atbalstījusi apvērsumu. Vairāki simti tūkstoši cilvēku gāja bojā grautiņos, ko lielākoties cits pret citu rīkoja ciematu iedzīvotāji (lai gan vietām arī armija izpildīja nāves sodus), un vismaz Javā – galvenokārt pēc iepriekš aprakstītā pirmatnīgā dalījuma principa – dievbijīgi musulmaņi kāva sinkrētiski noskaņotus hinduistus. (Dažviet, īpaši Sumatrā, vērsās arī pret ķīniešiem, taču lielumlielā skaitā gadījumu javieši kāva javiešus, balieši baliešus un tamlīdzīgi). Suharto pamazām nomainīja Sukarno valsts vadītāja amatā, un, kad 1970. gada jūnijā Sukarno mira, Suharto jau divus gadus oficiāli bija ieņēmis prezidenta amatu. Kopš tā laika valsti vadījusi armija, civilpersonām

dažādi piepalīdzot kā tehniskiem ekspertiem un pārvaldniekiem. Otrās vispārējās vēlēšanas, ko sarīkoja 1971. gada vasarā, beidzās ar valdības atbalstītās un kontrolētās partijas uzvaru un vecāko politisko partiju popularitātes nopietnu kritumu. Patlaban, kaut gan vēl arvien valda spēcīgs saspīlējums starp pirmatnīgi definētām reliģiskām, reģionālām un etniskām grupām un 1965. gada notikumi to faktiski varbūt pat saasinājuši, atklātas tā izpausmes tikpat kā nav vērojamas. Neliekas gan – es vismaz šaubos – ka tā ilgi varētu turpināties.

MALAJA

Malajā izbrīnu rada tas, cik pamatīgi dažādās grupas jau integrējušās noturīgā daudzrasu sabiedrībā – mazāk valstiskas struktūras ziņā vispār, vairāk daudz jaunāka politiska izgudrojuma – partiju organizācijas ziņā. Tieši Aliansē, proti, Apvienotās Malajiešu Nacionālās organizācijas (AMNO), Malajas Ķīniešu asociācijas (MĶA) un mazāk ietekmīgā Malajas Indiešu kongresa konfederācijā neoficiālu un reālistisku noregulējumu rada pirmatnīgi konflikti, un pagaidām tā sekmīgi absorbējusi, novērsusi un apturējusi spēcīgās centrālās tendences, tik izteiktas, ka diez vai kāda cita valsts – jauna, veca vai vidēja vecuma – tādas jēlkad piedzīvojuši. Alianse, ko 1952. gadā, kad terorisma vilnis bija uzbangojis līdz «ārkārtas stāvoklim», dibināja malajiešu un ķīniešu kopienu konservatīvi, angļu izglītību ieguvuši augstākās šķiras pārstāvji (indieši, kas nekad nebija īsti pārliecināti, kurā virzienā mesties, pievienojās pēc gada vai diviem), ir viens no ievērojamākiem «neiespējamā mākslas» sekmju paraugiem visā jauno valstu politikas laukā. Tā ir federāla partija, kas nav veidota pēc kopienu principa un sastāv no pirmatnīga aizdomīguma un naidīguma vidē tapušām pakārtotām partijām, kuras pašas atklāti, nepārprotami un, pastāvot izdevībai, pat dedzīgi apelējušas pie kopienām – partija, kāda Habsburgu impērijai varētu likt izskatīties pēc Dānijas vai Austrālijas. Ja pievērsas vien tā virsējam slānim, šķiet, ka tāds modelis nemaz nevarētu darboties.

Un tomēr svarīgi, vai tas turpinās darboties. Malaja ir neatkarīga tikai kopš 1957. gada vidus, labvēlīgu iespaidu uz to atstājuši gan samērā izdevīgie ekonomiskie apstākļi, gan itin gludā – ja neskaita komunistu sacelšanos – valsts varas pārņemšanas gaita (un to nodrošināja angļu klātbūtne), gan arī konservatīvas, visai racionāiskas oligarhijas spēja

pārliecināt lielāko daļu iedzīvotāju, ka tā izteic viņu centienus atbilstīgāk nekā emocionāli populiskie kreisā spārna vadoņi, kādi raksturīgi lielākai daļai jauno valstu. Vai Alianses valdīšanas laiks ir vien klusuma brīdis pirms vētras, kā bija ar itin līdzīgo Apvienoto Nacionālo partiju Ceilonā? Vai sociālām un ekonomiskām jūrām uzbangojot, tai lemts zaudēt spēkus un izjukt, kā notika ar *Dwi-Tunggal* daudzpartiju sistēmu Indonēzijā? Vārdu sakot, vai tā ir gana laba, lai pastāvētu ilgāk?

Zīmes rāda te to, te citu. Pirmās vispārējās vēlēšanās, kas notika pirms revolūcijas, Alianse ieguva 80 procentus vēlēšanu balsu un 51 no 52 vietām federālā likumdošanas padomē, tā ka faktiski kļuva par vienīgo likumīgo koloniālā režīma mantinieci; bet 1959. gada vēlēšanās – pirmās, kas sekoja neatkarības iegūšanai, tā cieta krietnus zaudējumus sacensībā ar vienkāršākajām kopienu partijām, iegūstot vien 51 procentu vēlēšanu balsu un 73 no 103 vietām. Malajiešu sektoru, AMNO, vājināja tas, ka lielākoties dievbijīgu malajiešu apdzīvotajos ziemeļaustrumu lauku apvidos negaidīti iebīzās izteikta kopienas tipa partija, kas aicināja veidot islāmisku teokrātisku valsti, «Lielindonēziju», un «atjaunot malajiešu suverenitāti». Marksistiskās partijas mazināja ķīniešu un indiešu spārnu ietekmi ar alvu un gumiju bagātā rietumkrasta vidusdaļas lielpilsētās, kur, saskaņā ar liberalizētajiem pēcneatkarības perioda pilsonības likumiem, jaunās ķīniešu un indiešu strādnieku šķiras pārstāvji lielā skaitā bija iekļauti vēlēšanu sarakstos, tā ka šeit, tāpat kā citviet, marksisms bez lielām grūtībām pielāgojās pirmatnīgām uzticības jūtām. Saņēmusi tādu triecienu – tas pirmoreiz tapa skaidri redzams pavalstu vēlēšanās, pāris mēnešu pirms federālām vēlēšanām – Alianse patiesībā teju teju varēja pavisam izjukt. AMNO piedzīvotie zaudējumi iekārdināja jaunākus, ne tik konservatīvus spēkus MĶA pieprasīt lielāku ķīniešu kandidātu skaitu, arī to, lai Alianse nepārprotami nosoda malajiešu rasismu, un lai tiktu pārskatīta valsts izglītības politika – atrisināts valodas jautājumu ķīniešu skolās. Karstgalvi no AMNO deva pienācīgu pretsitienu, un, lai gan šo plaisu aizdrīvēja vai pielāpīja, kad bija pienācis vēlēšanu laiks, vairāki jaunāki MĶA vadītāji atkāpās un AMNO sasparojās, lai patriektu «pirmatnīgos agitatorus» no savām rindām.

Tādējādi, lai gan Malajā – tāpat kā Indonēzijā – vispārējās vēlēšanas lika slēptos pirmatnīgos impulsus apzināties tik skaidri, ka nu bija jāstājas tiem pretī un nevarēja tos slēpt aiz nacionālistu retorikas izkārtņēm, politiski apdāvināti ļaudis tur, šķiet, ķērušies pie šā uzdevuma krietni vien lietpratīgāk. Lai gan Alianse tik ļoti nedominē un, salīdzinot ar laika posmu

uzreiz pēc neatkarības atgūšanas, kā šķiet, ir drusku mazāk integrēta, varas sēdekli tā vēl joprojām jūtas itin ērti un veido vēl arvien ietekmīgu pilsonisku satvaru, kas ļauj noturēt un noregulēt ļoti spēcīgus pirmatnīgus strīdus jautājumus, lai tie neradītu parapolitisku jucekli. Šķiet, ka attīstās un varbūt arī kristalizējas modeļi, kur plaša nacionāla partija ar trim pakārtotām daļām jeb pakārtotām partijām aptver turpat vai visu valsti, savukārt mazās partijas uzbrūk tai no visām pusēm: pēc šķiriskā principa veidotās – par to, ka tā par daudz orientējoties uz kopienām, bet kopienu tipa partijas – par to, ka kopienu intereses tā ievērojot par maz (un gan vienas, gan otras vaino to «nedemokrātismā» un «reakcionārisma»). Katra mazā partija cenšas notēst pa skaidai no Alianses, uzbrūkot tai punktos, kur, tai darbojoties, veidojas spriedze, un atklātāk apelējot pie pirmatnīgām jūtām. Tādējādi Malajā integratīvās revolūcijas kvintesence ir Alianses sarežģītā iekšējā darbība – centieni noturēt savās rokās vitālo centru un, atsitot mēģinājumus no visām pusēm, graut tās galveno spēka avotu – malajiešu, ķīniešu un indiešu vadītāju lietišķo *quid pro quo** politisko izpratni, ka «visi esam vienā laivā».

1963. gadā Malaja kļuva par Malaiziju, federāciju, kurā ietilpa pati Malaja (t.i., Malajas pussala), Singapūra un Ziemeļborneo teritorijas Saravaka un Sabaha. Alianse vēl arvien bija vairākuma partija, taču lielākā partija Singapūrā – Tautas rīcības partija – lūkoja iekarot pussalas ķīniešu atbalstu, mazinot MĶA ietekmi un tādējādi apdraudot Aliansi un starp ķīniešiem un malajiešiem panākto politisko līdzsvaru. 1965. gada augustā spriedze tā pieauga, ka Singapūra izstājās no Federācijas un kļuva par neatkarīgu valsti. Spēcīgā Indonēzijas opozīcija pret jauno Federāciju un Filipīnu pretošanās tam, ka Federācijā iekļauj Sabahu, ar jaunās politiskās vienības izveidi saistīto spriegumu vēl palielināja. 1969. gada maija vispārējās vēlēšanās Alianse zaudēja jau tā nelielo pārsvaru, galvenokārt tādēļ, ka MĶA neizdevās saglabāt ķīniešu atbalstu (daudzi no tiem balsoja par Demokrātiskās rīcības partiju, kas būtībā bija ķīniešu partija), bet arī tādēļ, ka vēl ietekmīgāka bija kļuvusi iepriekš jau pieminētā islāmiskā malajiešu kopienas partija, kas nu ieguva turpat vai ceturto daļu balsu. MĶA, juzdama, ka zaudējusi ķīniešu kopienas uzticību, Aliansei uzteica, likdama krīzei samiltz līdz pēdējam. Mazliet vēlāk tomēnes galvaspilsētā Kualalumpurā izcēlās nežēlīgi kopienu nemieri, kuros dzīvību zaudēja aptuveni 150 cilvēku, lielākā daļā – sevišķi brutālā veidā, un sakari starp ķīniešu un malajiešu kopienām gandrīz pilnīgi pārtrūka. Izsludināja ārkārtas stāvokli, un nekārtības norima.

1970. gada septembrī Teunku Abdulrahmans, kurš bija vadījis gan AMNO, gan Aliansi kopš dibināšanas, atkāpās no amata vecuma dēļ un viņu aizvietoja Tuns Abdulrazaks, ilggadējs viņa vietnieks un ietekmīga persona valdošā režīmā. Pēc divdesmit viena mēneša, 1971. gada februārī, ārkārtas stāvokli beidzot atcēla un atjaunoja parlamentāru pārvaldi. Patlaban liekas, ka situācija ir stabilizējusies, un Alianse vēl aizvien turas pretī kopienu entuziastu centieniem to saskaldīt (Saravakā tomēr ķīniešu partizāņi komunisti vēl dumpojas), lai gan patiesībā no kopienu saskaņas valsts kā viens veselais tagad varbūt atrodas pat tālāk nekā pirmos savas pastāvēšanas gados.

BIRMA

Birmā viss noticis gandrīz vai diametrāli pretēji Malajā notikušajam. Lai gan oficiāli federālo valsti – atšķirībā no Indonēzijas – [1962. gadā] pārvalda plaša nacionāla partija (U Nu vadītās Antifašistiskās tautas brīvības līgas (AFTBL) «tīrā frakcija»), kam ir maza, bet sīva opozīcija, šās partijas vara balstās galvenokārt uz tiešu apelējumu pie birmiešu (proti, birmiešu valodas runātāju) lepnuma par savu kultūru, bet visai sarežģītā un ārkārtīgi īpatnējā konstitucionālā sistēma tai pašā laikā ir jo atsaucīga minoritātēm – no kurām gan dažas pirmos neatkarības gados piepalīdzēja uzturēt valsti pilsonkaru starp daudzām naidīgām pusēm – teorētiski nodrošinādama tās pret birmiešu kundzību, ko partiju sistēma faktiski rada. Pati valdība šeit stipri vien darbojas kā klajš spēks vienas centrālās pirmatnīgas grupas rokās un tādēļ saduras ar ļoti nopietnu problēmu: kā uzturēt legitimitāti perifēro grupu locekļu acīs – un pie tiem pieder vairāk kā viena trešdaļa iedzīvotāju, kas, gluži dabiski, ir noskaņoti uztvert to kā svešu. Atrisināt šo problēmu valdība lielākoties mēģinājusi, no rūpīgi iestudētiem, nomierinošiem juridiskiem žestiem it bieži pāriedama pie agresīvas asimilācijas politikas, un otrādi.

Īsi sakot, konstitucionālā sistēma, izveidota tā, lai mazinātu minoritāšu bažas, šobrīd [1962. gadā] ietver sešas dažāda tipa pavalstis, kuru robežas nospraustas galvenokārt pēc reģiona, valodas un kultūras principa un kuru oficiālās pilnvaras atšķiras. Dažām pavalstīm ir – protams, vien nominālas – tiesības atdalīties, citām tādu nav. Katrā pavalstī ir mazliet citāda vēlēšanu kārtība, un katra pati pārzina savas pamatskolas. Plašs ir pavalstu pārvaldes struktūru spektrs – sākot no Činas, kur vietējās autonomijas tikpat kā nav, un beidzot ar Šanu, kur tradicionālie «feodālie

virsaīsi» spējuši saglabāt prāvu daļu tradicionālo tiesību. Savukārt Birmu šā vārda šaurākā nozīmē uzskata nevis par pavalsti Savienības sastāvā, bet gan par tikpat kā saplūdušu ar to. Dazāda ir pakāpe, kādā teritoriālās robežas atbilst pirmatnīgajām realitātēm – neapmierinātību visbiežāk izrāda karenī, un mazā Kajas valstiņa acīm redzami balstās uz politiski ērto izgudrojumu – «sarkano karenū» rasi. Katra pavalsts ievēl delegāciju Nacionalitāšu Padomē, augstākā no abām Savienības likumdevējām palātām, kura ir izteikti labvēlīga mazākumtautībām. Savienības valdībā šo palātu pārmāc Deputātu Padome, tautas izvēlēta apakšpalāta. Bet, tā kā katras pavalsts delegācija kopā ar tās pašas pavalsts apakšpalātas pārstāvjiem pulcējas uz Valsts Domi, kas pārvalda zemi, šai delegācijai ir ievērojams svars vietējā limenī. Vēl jāpiemetina – valsts (proti, Valsts Domes) galvu reizē ieceļ arī Savienības valdībā par valsts ministru, un, lai veiktu labojumus konstitūcijā, jāgūst divu trešdaļu atbalsts abās palātās, tā ka vismaz oficiāli mazākumtautības var kontrolēt valdības un to iecēlušās apakšpalātas pilnvaras. Un, beidzot, visai ceremoniālajā Savienības prezidenta amatā rotācijas kārtībā cits citu nomaina etnisko grupu pārstāvji, drīzāk gan saskaņā ar neoficiālu vienošanos, nevis skaidri formulētu konstitucionālu normu.

AFTBL asimilācijas politika enerģiski tiek īstenota tieši šajā rūpīgi veidotā konstitucionālā sistēmā, kas tik meistarīgi aizmiglo atšķirību starp Savienību un tajā ietilpstošām pavalstīm, vienlaikus šķietami piešķirot tai visprecīzāko formu. Šo «birmizācijas tradīciju» jeb to, ko dažas minoritāšu grupas dēvē skarbāk – par «AFTBL imperiālismu», var atvedināt uz pašiem nacionālistu kustības aizsākumiem budistu studentu klubos pagājušā gadsimta beigās un šā gadsimta sākumā, un trīsdemītos gados Takini aicināja dibināt neatkarīgu nacionālu valsti, kur birmiešu valoda būtu valsts valoda, birmiešu apģērbs – nacionālais tērps un kur tiktu atjaunota (lielākoties birmiešu) budistu mūku kārtas klasiskā loma – būt par skolotāju, ceļvedi un padomdevēju laicīgajai valdībai. Kopš bija iegūta neatkarība un par premjeru kļuvis piētiski noskaņotais Takins Nu (*Nu*), valdība rosīgi darbojas, lai īstenotu šos mērķus, un, kaut gan pusotru gadu ilgās militārās pārvaldes laikā asimilācijas politikas spiediens manāmi atslāba, tas vēl pat pieņēmas spēkā pēc tam, kad 1960. gadā U Nu ar lielu balsu vairākumu ievēlēja atkārtoti – uz «Budismu par valsts reliģiju!» politiskās platformas. (Pašā Birmā viņa «nesasmērējusies» AFTBL ieguva veselus 80 procentus vietu apakšpalātā, pavalstīs un politisku uzticību zaudējušajā Arakanā – aptuveni trešo daļu).

Iznākumā pirmatnīgo interešu politisks neregulējums Birmā visbiežāk ir guvis juridisku izteiksmi, vismaz formālā ziņā, tā ka īstenots tas ticis visai dīvainā un mākslīgā konstitūcijas burtiska skaidrojuma valodā. Karenu pārlicība, ka viņu valsts oficiālās robežas esot pārmēru sarukušas un nevarot kompensēt to īpašo privilēģiju zaudējumu, kādas tiem nodrošinājusi koloniālā pārvalde, pasteidzināja viņus uz dumpi; kad, Savienības militāro vienību sakauti, viņi pakļāvās, to savukārt apzīmogoja un simbolizēja apstākļi, ka viņi pieņēma gan šīs robežas, gan arī vairākus likumus, ko tiem par sodu uzspieda kā mācību: viņiem skaidri atteica tiesības atdalīties, viņu pārstāvniecību parlamenta palātās samazināja un agrāko lēmumu apvienot Kajas pavalsti ar Karenu atsauca. Līdzīgā kārtā arakanu un monu pirmatnīgo neapmierinātību – kas tāpat laiku pa laikam uzliesmojusi atklātā vardarbībā – izteikta viņu prasībās pēc savām pavalstīm, prasībās, kuras U Nu beigu beigās bija spiests atbalstīt, par spīti paša jo bieži apliecinātai nostājai pret vēl kādu pavalstu izveidi. Šanā tradicionālie virsaiši konstitucionālās tiesības atdalīties un pavalsts tiesību doktrīnu, kas, viņuprāt, iekļauta konstitūcijā, izmantojuši kā ieročus, kaulējoties ar Savienību par to, kā un cik lielu kompensāciju saņemtu, ja atteiktos no savām daždažādajām tradicionālajām pilnvarām. Un tā joprojām. Šis neregulārais un neortodoksālais konstitucionālais satvars, kas ir tik nevainojami precīzs valodā un tik izdevīgi izplūdis pēc jēgas, ka pat «[birmiešu] advokāti, šķiet, nespēj pateikt, vai Savienība faktiski ir federāla vai unitāra valsts,»²⁶⁶ ļauj vienīgās partijas, uz birmiešiem orientētās AFTBL, režīmam piekopt stipri izteiktu asimilācijas politiku turpat vai visos reālās pārvaldes aspektos, vienlaikus saglabājot vismaz minimālu Birmas nebirmiešu iedzīvotāju lojalitāti. Pirms desmit gadiem šai valdībai tādas lojalitātes nebija – lai gan, ja tā neiegrozos savu etnisko degsmi, pēc desmit gadiem tai šādas lojalitātes var atkal nebūt.

1962. gada martā ģenerālis Ne Vins (Ne Win), sarīkodams militāru apvērsumu, pārņēma Birmas valdību no U Nu, kuru apcietināja. Ne Vins aizsāka Birmā galēja izolacionisma politiku, kas, starp citu, ir likusi šķēršļus tam, lai sīkāk noskaidrotu, kas šajā zemē notiek. Viens šķiet skaidrs – etnisko minoritāšu bruņota pretošanās nav vājinājusies un ir pat gandrīz vai institucionalizēta kā pastāvīga nacionālās dzīves šķautne. 1971. gada janvārī U Nu (kas tolaik jau bija atbrīvots no cietuma) Rietumtaizemē, Birmas

²⁶⁶ Fairbairn, «Some Minority Problems in Burma.»

dumpinieckās Šanas pavalsts pierobežā, nodibināja «Nacionālās atbrīvošanās frontes» štābu. Cik var noprast, tam bijis maz panākumu, bet karenu, šanu un kačīņu sacelšanās, šķiet, ir strauji sekojušas cita citai. (1969. gadā Ne Vins pieskīra kareņiem «pavalsti» Dienvidbirmā, taču viņi, uzskatīdami dāvinājumā saņemto «autonomiju» par pārāk ierobežotu, 1971. gada sākumā pārgāja uzbrukumā ar nolūku gāzt Ne Vinu). 1971. gada februārī izveidojās Apvienotā nacionālās atbrīvošanas fronte, kur apvienojās (dumpīgi noskaņotie) kareņi, moni, čīni un šāni. (Kačīni, kam ir pašiem sava Neatkarības armija, piekrita sadarboties, bet ne iestāties frontē). Kaut gan, ņemot vērā to, ka ārējam novērotājam Birma ir gandrīz pilnīgi noslēgta un ļoti grūti pateikt, cik daudz no tā visa reāli iesakņosies, šai valstij raksturīgais pirmatnīgās nevienprātības modelis Ne Vina laikā acīmredzot ne tikai nav mainījies, bet pārtapis par pastāvīgu politiskās ainavas iezīmi.

INDIJA

Indijā, šajā plašā un daudzveidīgā reliģisku, valodisku, reģionālu, rasu, cilšu un kastu lojalitāšu labirintā, attīstās daudzpusīga politiska forma, kam jāpieskaņojas šās zemes smalki veidotās sociālās un kultūras struktūras mulsiņošanai daudzdzabībai. Tagad, kad šai vēlā stundā Indija iegāzēļusies (pēc E. M. Forstera viegli izsmejīgā tēlojuma*) citu nāciju vidū, lai ieņemtu savu vietu, to ielenkuši sarežģīti cits citam pārklājušies pirmatnīgi konflikti. Ja noloba pandžabu lingvismu, pamanāms sikhu reliģisks komunālisms, ja nokasa tamilu reģionālismu, sastopams pret brahmanismu vērstas rasisms, ja no nedaudz atšķirīga skatupunkta paveras uz bengāļu iedomību par savu kultūru, ieraugāms Lielbengāles patriotisms. Tādā situācijā, šķiet, nav iespējams rast kādu vispārēju un vienveidīgu politisku risinājumu pirmatnīgas neapmierinātības problēmai, ja nu vienīgi var aptuveni iezīmēt vairākus atšķirīgus, vietējiem apstākļiem pielāgotus *ad hoc** risinājumus, kas savā starpā saistās vien nejausi un pragmatiskā ziņā. Politiku, kas piemērota Asamas nagu cilšu nevienprātības gadījumā, nevar vispārināt un attiecināt uz politisko neuzticēšanos, kas raksturīga Andras zemkopju kastai. Centrālās valdības nostāja pret Orisas valdniekiem neder attiecībā ar Gudžaratas uzņēmējiem. Hinduistu fundamentālisma problēma visai atšķirīgi izpaužas indiešu kultūras centrā Utarā un dravīdu Maisurā. Kādā ziņā tas skar pirmatnīgus strīdus jautājumus, Indijas pilsoniskās politikas iznākums ir virkne savstarpēji nesaistītu mēģinājumu izlidzēties ar pagaidu risinājumiem.

Institucionāli šos mēģinājumus, protams, īsteno galvenokārt Indijas Nacionālais kongress. Lai gan Kongress, tāpat kā malajiešu Alianse un birmiešu AFTBL, ir plaša, nacionāla partija, kas ātrāk par citām stipri vien pārņēmusi jaunās valsts valdības aparātu un kļuvusi par tās svarīgāko centralizētāju spēku, tas nav to veicis nedz kā atklāti pirmatnīgu, pakārtotu partiju konfederācija, nedz arī kā vairākuma piekoptās asimilācijas politikas īstenotājs. Par konfederāciju tam nav ļāvusi tapt pirmatnīgā modeļa daudzveidība – vienkārši fakts, ka grupu ir tik daudz un tās ir dažādas, bet par asimilētāju – tas, ka neviena grupa šai modeli skaidri neieņem centrālu vietu. Iznākumā Kongress (atstāsim bez ievēribas tā viegli ziemeļindisko paskatu) tiecies kļūt par etniski neitrālu, apņēmīgi modernisku, mazliet kosmopolitisku spēku visas valsts līmenī, vienlaikus izveidojams daudzus jo daudzus atsevišķus, samērā neatkarīgus partijas mehānismus, kam jānodrošina tam vara vietējā līmenī. Tātad Kongresam ir divi tēli: viens fokusēts uz Neru, «domīgu, izsmalcinātu, mūsdienīgu intelektuāli, ko, paša zemi vērojot, pārņēmušas ilgas, skepticisms, dogmatisms un šaubas par sevi»²⁶⁷ un kas vienlīdz dedzīgi aizstāv hindi valodu un izrāda ksenofobiju pret tamiem; otrā stāv vesela rinda reģionu vadoņu, kas nebūt neizskatās tik domīgi, – Kamaradžs Nadars (*Kamaraj Nadar*) Madrasā, Čavans (*Chavan*) Bombejā, Atulja Gošs (*Atulya Ghosh*) Maharaštrā, Patnaiks (*Patnaik*) Orisā, Kairons (*Kairon*) Pandžabā un Sukhadija (*Sukhadia*) Radžastānā – tīši manipulēdami (starp citu) ar vietējām valodas, kastas, kultūras un reliģijas realitātēm, lai partija saglabātu savas noteicējpozīcijas.

Šo pilsoniskā centra un pirmatnīgās perifērijas modeli ieviesa 1956. gada Likums par pavalstu reorganizāciju – likums, ar ko, kā jau teikts, kulminēja process, kurš Kongresā bija aizsācies jau vairākus gadu desmitus pirms neatkarības. Bez zemes sadalījuma valodiski iezīmētās apakšvienībās patiesībā nav iespējams īstenot vispārējo pieeju – centienus valstiskas rūpes norobežot no parapolitiskiem spēkiem, izolējot tos vietējā līmenī. Indijas pavalstīm, atšķirībā no Birmas pavalstīm, ir reāli un skaidri – varbūt pat pārāk skaidri – formulētas konstitucionālas pilnvaras ikkatrā jomā, sākot ar izglītību un lauksaimniecību un beidzot ar nodokļu iekasēšanu un veselības aprūpi, tā ka ļoti svarīgs ir jautājums par

²⁶⁷ E. Shils, *The Intellectual Between Tradition and Modernity: The Indian Situation*, Comparative Studies in Society and History, Supplement 1 (The Hague, 1961), p. 95. [Tagad, protams, tur stāv viņa meita, Gandijas kundze, turklāt ne tik lielu ilgu pārņemta, taču modelis paliek vecais].

politiskām norisēm ap pavalstu asamblejām un par pavalstu valdību veidošanos. Šķiet, tieši pavalstu limenī arvien biežāk notiek lielumlielā tiesa sīvu tuvciņu, kas veido Indijas iekšpolitikas dienišķo saturu, un tiek noregulētas provinciālas intereses, cik nu tas vispār notiek.

1957. gada vēlēšanu laikā, pat vairāk nekā 1952. gadā, Kongresam bija jākaro daudzās frontēs un vēlēšanu cīņas dažādās pavalstīs jāizcīna dažādas: pret dažādiem sāncensiem, kas savtīgi izmanto dažādas neapmierinātības izpausmes, – Keralā, Bengālē un Andrā pret komunistiem, Pandžabā, Utarā un Madjapradesā, un Radžastānā pret kopienu reliģiskām partijām, Asamā un Bihārā pret cilšu savienībām, Madrasā, Maharaštrā un Gudžaratā pret etnolingvistisko fronti, Orisā, Bihārā un Radžastānā pret partijām, kas prasīja atjaunot feodālu valdniecību, Bombejā pret tautas jeb pradža sociālistiem. Ne jau visas cīņas vērpās ap pirmatnīgiem strīdus jautājumiem, bet šķiet, ka tie ievērojami ietekmējuši praktiski visas – pat tās, kurās iesaistījās kreisās «šķiru partijas».²⁶⁸ Katrā ziņā, tā kā neviena no opozīcijas partijām nespēja izplatīties tālāk par dažām teritorijām, kur dominēja un kur konkrētas to uzraktas dzīslas izrādījās samērā dāsnas, Kongress kā vienīgā īsteni nacionāla partija spēja saglabāt milzīgu kontroli gan centrālā valdībā, gan – ar dažiem izņēmumiem – pavalstu valdībās, lai arī bija ieguvis mazāk par pusi vēlēšanu balsu.

Kā no šā apgabalu centru mahināciju jucekliģā konglomerāta top centrālā Kongresa valdība, itin intelektuāla, bezkaisliģa moralizētāja, kas kalpo par tādu kā ārkārtas komiteju, lai īstenotu ārpolitiku, par plašu sociālas un ekonomiskas plānošanas komisiju un par simbolisku visas Indijas nacionālās identitātes izpaudumu, – tas pa daļai paliek austrumnieciskā noslēpumā tīts. Vairums novērotāju, visbiežāk bez kādas analīzes, piedēvē to nacionālā varoņa Neru harizmatiskam spēkam. Kā apustulisks Gandija pēcnācējs un neatkarības avatara, viņš aizpilda plaisu starp paša kosmopolitisko intelektuālismu un tautas lielumlielās daļas provinciālu aprobežotību. Un varbūt šī iemesla dēļ, kā arī tādēļ, ka neviens cits nemāk tā panākt, lai vietējie vadoņi izrādītu lojalitāti, nerīkotos uz savu roku un godkārē būtu mēreni, jautājums par pēctecību – «Kurš gan nāks Neru

²⁶⁸ Tas, ka Keralas komunistiskajai partijai kā pirmajai reģionālajai komunistiskajai partijai Indijā izdevās sagrābt savās rokās pavalsts valdību, izskaidrojams visupirms ar to, ka tā spēja manipulēt ar visas Keralas reģionālo patriotismu, vienlaikus manipulēdama ar politiskā ziņā stratēģiskiem šķiru lobistiem valodisko robežu ietvaros» – Harrison, *India*, p. 193. Bombejā tiklab komunisti, kā pradža sociālisti iesaistījās Maharaštras marati valodas frontē; sāncensīģajā Gudžaratā – gudžaratu valodas frontē.

viētā?» – Indijā satrauc ļaudis pat vēl dziļāk nekā lielākā tiesā citu jauno valstu, kur pēctecība tāpat gandrīz vienmēr raisa vērā ņemamu trauksmi. Kā apgalvo Ambedkars, to, ka Indiju pagaidām izdevies saturēt kopā, varot izskaidrot ar Kongresa partijas disciplīnas spēku – «taču, cik ilgi gan Kongresam lemts pastāvēt? Kongress ir pandits Neru, un pandits Neru ir Kongress. Bet vai pandits Neru ir nemirstīgs? Ikkatrs, kas savā prātā pārdomā šos jautājumus, aptvers, ka Kongresam nav saules mūžs.»²⁶⁹ Birmā integrācijai jāatrisina problēma – kā apvaldīt pirmatnīgo entuziasmu centrā, bet Indijas problēma, šķiet, ir – kā to apvaldīt perifērijā.

Kā vēlāk izrādījās, nebija pamata bažīties par pēctecības jautājumu, kaut bažas bija itin reālas, kad tapa iepriekš rakstītais. Pēc Neru nāves 1964. gada maijā un īsa laikposma, kad pie varas bija Lals Bahadurs Šastri (Shastri), «apustuliskais» pēctecības modelis atjaunojās, premjerministra amatā stājoties Neru meitai un Gandija vārdamāsi Indirai Gandijas (Gandhi) kundzei. Viņas valdīšanas agrīnās fāzēs Kongress zaudēja ietekmi, un vairāki apvērsumi pavalstu līmenī beidzās ar to, ka dažām pavalstīm tika uzspiesta tieša pakļautība centrālajai valdībai. 1969. gada maijā nomira prezidents Zakirs Huzeins, pēc ticības musulmanis; tas radīja draudus hinduistu un musulmaņu savstarpējai izpratnei un pasteidzināja disputu starp Gandijas kundzi un tradicionālajiem Kongresa vadītājiem, un Gandijas kundze tajā guva skaidru uzvaru. Lai gan viņai bija jāstājas pretī apvērsumiem, kas pavalstu līmenī nemitējās, 1971. gada marta vispārējās vēlēšanās Gandijas kundze uzvarēja ar lielu balsu vairākumu, sagrābdama valdībā vienpersonisku kontroli. Togad uzliesmoja sacelšanās Bangladešā, droši vien pagaidām dramatiskākā un visādā ziņā veiksmīgākā pirmatnīgā separātisma izpausme jaunās valstīs, tai sekoja Indijas intervence un īss, panākumiem vainagots karš ar Pakistānu. Ar visu to Kongresa spējas noturēt kontrolē daudzās un dažādās pirmatnīgās grupas noteikti vismaz uz laiku ir pieaugušas. Problēma vēl aizvien pastāv, un to skaidri apliecina plašs «notikumumu» spektrs, sākot ar nagu cilšu pastāvīgo dumpošanu Asamā un beidzot ar pastāvīgiem sikhu nemieriem Pandžabā. Tik tiešām, Bangladešas piemērs arī tālākā perspektīvā var izrādīties Indijai abpusgriezīgs zobens, ne tikai Bengālē, bet arī citur: šā (1972.) gada februārī Dravīdu progresā partija uzsāka kampaņu par Tamilnadu, autonomu tamilu

²⁶⁹ Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*, p. 12. Ķīniešu uzbrukums, precīzāk, kopīgs ienaidnieks, bez šaubām, varētu būt pat vēl spēcīgāks vienojošais faktors nekā Neru.

valsti Dienvidindijā, atsaukdamās uz to, cik kļaji līdzinās Bangladešai, un pārmezdamā Gandijas kundzei, ka tā rīkojoties tāpat kā ģenerālis Jahjahans (Yahya Khan). Tā, lūk, lai gan Kongresa centrālās valdības pieaugušais spēks uz brīdi mazliet pieklusinājis daudzās frontēs izcīnāmo karu pret pirmatnīgumu Indijā, šā kara beigās vēl ir ļoti tālu.

LIBĀNA

Libāna, kā norādījis Filips Hiti (*Phillip Hitti*), varbūt nav daudz lielāka par Jeloustounas parku*, bet sagādā krietni vairāk pārsteigumu. Lai gan tās iedzīvotāji tikpat kā visi runā arābiski un tiem kopīgs vispārējs levantiešu* ētoss, tie ir stingri sadalīti septiņās lielākās – musulmaņu (sunnītu, šiītu un drūzu) un kristiešu (maronītu, grieķu pareizticīgo, grieķu katoļu un armēņu pareizticīgo) sektās un aptuveni tikpat daudz mazākās (protestantos, jūdaistos, armēņu katoļos un tamlīdzīgi) – šāda konfesiju daudzdaļība ne tikai veido galveno publisko satvaru individuālai pašidentifikācijai, bet arī tieši ieaudusies viscaur valsts struktūrā. Katrai sektai ir atvēlēts stingri noteikts vietu skaits parlamentā, atbilstīgi demogrāfiskām proporcijām, kas ierakstītas likumā un nav būtiski mainījušās pēc piecām vēlēšanām, kuras rīkotas, kopš iegūta neatkarība. Augstākā izpildvara ir sadalīta nevis divās, bet gan trijās līdzīgās daļās, turklāt prezidents saskaņā ar vienošanos ir maronīts, premjerministrs sunnīts un parlamenta priekšsēdētājs – šiīts. Ministru posteņus rūpīgi sadala starp konfesijām, un līdzīgas proporcijas ievēro civildienestā, sākot ar sekretāriem ministrijās, pārvaldniekiem apgabalos un diplomātisko personālu un beidzot ar parastiem ierēdņiem. Tikpat stipri reliģiska plurālisma labirints ir tiesu sistēma: dažādām sektām ir atšķirīgi gan likumi, gan tiesas, kas uz tiem atsaucas, turklāt civiltiesisko pārkāpumu gadījumos galīgo lēmumu reizumis pieņem ārpus šās zemes robežām. Reizē arābu province un kristiešu priekšpostenis, mūsdienīga komerciāla eksportosta un pēdējo Otomanu ieviestas proskopības sistēmas relikti, Libāna ir gandrīz vienādā pakāpē gan antante, gan valsts.

Tikpat neparasta ir antantes atbalstītā politika. Politiskām partijām pagaidām ir vien margināla nozīme, kaut gan oficiāli tās darbojas. Cīņa par mantu un varu vērpjas nevis ap tām, bet gan ap spēcīgiem vietējiem līderiem, lielu un ievērojamu vairākpaudžu ģimeņu galvām, kam visbiežāk vai nu pieder nozīmīgi dzimtas zemesīpašumi (un kas paši zemi neapstrādā). Katrs no šiem klišū vadoņiem, ar kuriem to sekotājiem ir

drīzāk būtiski tradicionālas, nevis ideoloģiskas saistības, tad slēdz vienu vai otru savienību ar sev līdzīgiem citu vietējā līmenī pārstāvētu sektu vadoniem, tā ka priekšvēlēšanu kampaņas laikā kandidātu saraksti izlīdzsvarojas apmēram tā, kā norādījis Tammanijs Holls (*Tammany Hall*): «viens īrs, viens žīds, viens itālis».

Šo procesu veicina vēlēšanu mehānisms: ikkatrā rajonā visi vēlētāji balso par visiem vietējo rasu pārstāvjiem, neatkarīgi no sektas. Tā, piemēram, maronīts, nododams savu balsi rajonā, kur notiek cīņa arī par sunnītiem, grieķu pareizticīgajiem un drūziem paredzētām vietām, izvēlas kandidātus no sunnītiem, grieķu pareizticīgiem un drūziem, kā arī no savējiem – maronītiem, un otrādi. Tas savukārt noved pie tā, ka veidojas jaukti saraksti – kandidāti no katras sektas lūko dibināt saiknes ar populāriem citu sektu kandidātiem, lai piesaistītu vajadzīgo balsu skaitu no ārpuses. Reti kad balso par vairākiem sarakstiem – tādēļ ka atsevišķa kandidāta izredzes veidot darboties spējīgas apvienības ir atkarīgas no viņa spējām pulcināt ap sevi lojālus vēlētājus (un tādēļ ka vidusmēra vēlētājiem par citu sektu kandidātiem arī maz zināšanu, kas ļautu par viņu vērtību spriest racionāli), un tas nozīmē: kaut gan par katru konkrētu vietu maronīts sacenšas ar maronītu vai sunnīts ar sunnītu un tā tālāk, faktiski ievēl kandidātu sarakstus. Vēlēšanas tādējādi risinās, noteiktiem dažādu sektu līderiem slēdzot savienību, kas sacenšas ar noteiktiem citiem tādiem līderiem, tā ka politiskās saiknes visbiežāk iet šķērsu sektai iekšējām saiknēm. Dažādu sektu locekļi spiesti sadoties rokās starpkonfesionālās koalīcijās, bet vienas un tās pašas sektas locekļi spiesti sašķelties klikēs konfesiju ietvaros.

Politikā nozīmīgām personībām tāda izskaitļota apvienību kaldināšana (un izjaukšana) nav tikai taktika vēlēšanu kampaņu laikā, bet aptver visu politiskās dzīves lauku. Spēcīgākie līderi tos pašus principus izspēlē attiecībā uz augstākiem valsts amatiem; tā ka, piemēram, ietekmīgs maronīts, kas uzskata, ka varētu kļūt par prezidentu, parasti cenšas sabiedriskā dzīvē vienoties ar kādu ietekmīgu sunnītu, kurš nolūkojis sev premjera posteni, gan tādēļ, lai iegūtu sunnītu atbalstu, gan lai saviem tiešiem sāncensiem uz prezidenta amatu – citiem maronītiem pašiem nelāutu veidot tikpat veiksmīgu apvienību. Līdzīgi modeļi darbojas visā sistēmā, ikkatrā pārvaldības līmenī un aspektā.

Tā kā koalīcijas veidojas drīzāk oportūniski, ne ideoloģiski, bieži vien tās vienā dienā izirst: šķietami sirdsdraugi pēkšņi saķīlidojas un nāvīgi ienaidnieki apvienojas, un visiem pāri brāžas savstarpēju apvainojumu straume – cits citu vaino nodevībā, korumpētībā, nekompetencē un

nepateicībā. Pamatu pamatos šis modelis tātad ir individuālistisks, pat egoistisks, par spīti tam, ka sakņojas tradicionālos reliģiskos, ekonomiskos un radinieku grupējumos: katrs topošs politisks spēks plāno tikt uz augšu, prasīgi manipulējot ar šo sistēmu. Pērk gan vietas kandidātu sarakstos, ko vada spēcīgi lideri, gan pašas vēlēšanu balsis (1960. gada vēlēšanu laikā naudas daudzums apgrozībā pieauga līdz trim miljoniem lebu), sāncensus nomelno, un izdevīgā gadījumā tiem fiziski uzbrūk; vispārpieņemts ir favoritisms, vai nu tas izpaustos kā nepotisms*, vai kā citādi, un uzskata, ka augstu posteni ieņēmušais, izdalīdams valsts amatus šaviem politiskiem piekritējiem, vien izmanto sev pienākošos atlīdzību. «Libānā tiesību nav,» teic Ajuba (*Ayoub*) tēlotie Libānas kalnu drūzi, «ir tikai sudrabs un *vienošānā*».²⁷⁰

Un tomēr visu šo zemisko viltību iznākums ir ne tikai demokrātiskākā, bet arī pārtikušākā valsts visā arābu pasaulē; turklāt valsts, kas spējusi – ar vienu iespaidīgu izņēmumu – noturēties līdzsvarā, kaut gan divējas vēl saglabājušās pirmatnīgas, savstarpēji krasi pretējas ilgas, kas nepazīst valsts robežu, raisa spēcīgas centrbēdzes tendences, proti, kristieši, un sevišķi maronīti, ilgojas būt par Eiropas daļu, savukārt musulmaņi, un sevišķi sunnīti – par Panarābijas daļu. Pirmais motīvs izpaužas galvenokārt tā sauktā izolacionistu skatījumā uz Libānu kā īpašu un vienreizīgu fenomenu citu arābu valstu vidū, «jauku mozaikas gabaliņu», kura savdabība skaudīgi jāiekonservē, otrais ietveras aicinājumā atkalapvienoties ar Siriju. Un tai ziņā, kādā libāniešu politika izvairās no klaji personiskā un tradicionālā un pievēršas vispārīgām idejām un jautājumiem, polarizācija tajā visbiežāk ir šo ilgu izpausme.

Tiesi tāda atipiska ideoloģiska polarizācija stipri vien pasteidzināja 1958. gada pilsoņkaru un amerikāņu intervenci, kad izņēmuma kārtā neizdevās noturēt līdzsvaru. No vienas puses, prezidenta Šamūna (*Sham'un*) nekonstitucionālie centieni ilgāk palikt amatā un, cik var noprast, veidot ciešāku Libānas savienību ar Rietumiem, lai palielinātu kristiešu varu un stātos pretī augošiem naserisma uzplūdiem, modināja musulmaņos pastāvīgas bailes no kristiešu kundzības, no otras puses, pēkšņa panarābiskas degsmes izlaušanās, ko rosināja revolūcija Irākā un Sirijas orientācija uz Kairu, sekmēja to, ka kristieši izjuta tikpat pastāvīgas bailes, ka nosliks musulmaņu jūrā. Taču krīzi – amerikāņus – pārdzīvoja. Šamūns, vismaz uz laiku, krita negodā – par «zemes sadalīšanu». Panarābisma drudzi, arī vismaz uz laiku, ierobežoja pat sunnītu aprindās atjaunojusies pārliecība,

²⁷⁰ Ayoub, «Political Structure,» p. 82.

ka Libānas valsts integritāte jā saglabā par katru cenu. Drīz vien atjaunoja civilo pārvaldi, un jau 1960. gadā gana mierpilnā gaisotnē varēja rīkot jaunas vēlēšanas, kas ļāva vecām, pazīstamām sejām atkal parādīties vecās, pazīstamās pozīcijās.

Tādēļ šķiet, ka libāniešu politiskiem manevriem, kādi nu šobrīd izveidojušies, jāpaliek kliķu rokās, personāliskiem, oportūnistiskiem un bez programmas, ja tiem vispār lemts būt efektīviem. Ņemot vērā ārkārtīgo konfesionālo daudz dabību un to, ka šī daudz dabība ieaudusies viscaur valsts organizācijā, ideoloģizētas partiju politiskas manevrēšanas pieaugumam parasti ļoti drīz seko nepastāvīga kristiešu un musulmaņu polarizācija strīdus jautājumā par panarābismu un pie tā, ka izjūk starpsektu saiknes, kas normālas politiskas manevrēšanas gaitā šķel sektas un vieno, kaut arī bīstamā kārtā, valdību. Makjavelisks aprēķins un reliģiska iecietība Libānā ir vienas monētas divas puses; lai vai kā, gluži iespējams, ka «sudraba un vienošanās» alternatīva vistuvākā laikā izrādīsies valsts sairums.

Libāniešu «jaukais mozaikas gabaliņš» vēl arvien ir vesels, lai gan to stipri nobružājusi arābu un Izraēlas konfrontācija un jo sevišķi palestīniešu vienību kā nozīmīga politiska spēka parādīšanās šajā reģionā. Tik tiesām, no visām te aplūkotām zemēm Libānai aizvien vissekmīgāk izdevies apturēt dziļu pirmatnīgu šķelšanos, un, lai gan to novārdzinājušas ekonomiskas grūtības, mazu radikālu kreisu un labēju grupu klātbūtne (pagaidām nav spējusi izveidoties neviena lielāka vairāksektu partija) un bieži vardarbības uzliesmojumi iedzīvotāju vidū, libāniešu politiskā sistēma vēl arvien funkcionē apmēram tāpat kā laikposmā pēc Otrā pasaules kara. Atšķirības uzskatos par to, kā vislabāk izurēties pret palestīniešu vienībām (un pret Izraēlas iebrukumiem Libānā), novedušas pie ministru kabinetu krišanas, ilgām krīzēm valdībā un nereti pie tā, ka lielāko sektu grupējumi savā starpā atkal veidojuši blokus. 1970. gadā kristiešu atbalstīts prezidents ar vienas pašas balsis pārsvaru guva uzvaru pār musulmaņu atbalstītu sāncensi, par spīti nerakstītam likumam, ka šis postenis ir rezervēts maronītam. Taču, tā kā kabinetu vēl aizvien vada musulmanis, iedibinātās vienošanās vēl pastāv, un valdības autoritāte attiecībā uz palestīniešu vienībām un to atbalstītājiem libāniešu vidū ir pieaugusi, jo sevišķi kopš Jordānijas armija 1970. gada septembrī šīs vienības sakāva. Nekas neturpinās mūžīgi, it īpaši Vidusjūras austrumu piekrastē, bet šodien Libāna vēl arvien ir pierādījums tam, ka, lai gan ārkārtīga pirmatnīga daudzējādība var pastāvīgi apdraudēt politisku līdzsvaru, pati par sevi un no sevis tā nekādā ziņā nedara to neiespējamu.

MAROKA

Visur Tuvos Austrumos – izņemot Ēģiptes teritorijas Nilas krastos – iezīmējas sens sociāls pretstats starp, Kūna (*Coon*) vārdiem runājot, «piejaucētājiem un nekaunīgajiem, pašmāju un neatkarīgajiem» – starp tiem, kas dzīvo lielo jaunradītāju pilsētu politiskā, ekonomiskā un kultūras orbitā, un tiem, kas dzīvo ne nu gluži ārpus šās orbitas, bet tās aploces apkaimē un piegādā «dumpiniekus, kuri kopš agrinā bronzas laikmeta arvien atsvaudinājuši un iekustinājuši pilsētnieku civilizācijas.»²⁷¹ Starp šahu un sultānu centrālo varu un nomaļo cilšu ietiepīgo brīvdomību pastāvēja viegli izjaucams līdzsvars. Kad valsts bija stipra, ciltīm pienācās, kaut negribīgi, atzīt to un savaldīt savas anarhiskās dziņas; kad tā bija vāja, ciltis to ignorēja, aplaupīja vai – drīz viena, drīz cita – pat gāza un pašas kļuva par lielās pilsētnieku tradīcijas nesējām un aizstāvēm. Tomēr lielāko daļu laika pārsvarā nebija nedz visādā ziņā efektīvs despotisms, nedz arī kļaja cilšu ārdīšanās. Drīzāk starp centru un aploci tika uzturēts spēkā neveikls pamiers, kas tos sasaistīja «nenoteiktā došanas un ņemšanas sistēmā», saskaņā ar kuru «kalnieši un nomadi brīvi nāk uz pilsētām, viņi pamet savus cietokšņus, un paši ļauj ceļotāju, tirgoņu un svētceļnieku karavānām šķērsot [savas teritorijas] bez kavēkliem vai neērtībām, kas pārniegtu dabiskas, ar ceļošanu saistītas grūtības.»²⁷²

Sevišķi spēcīgs šis pretstats arvien bijis Marokā, daļēji tādēļ, ka tik daudzi tās apgabali ir kalnaini, daļēji tādēļ, ka, sākot ar septīto gadsimtu, samērā daudzskaitlīgajiem autohtoniem berberiem pakāpeniski uzspieda no austrumiem nākušo arābu kultūru, un pa daļai tādēļ, ka šī zeme atradās samērā tālu no Tuvo Austrumu civilizācijas galveniem centriem Ēģiptē un Mezopotāmijā.

Pat ja nerunā par reģiona sarežģīto agrīno vēsturi, jānorāda, ka, nodibinoties arabizētai islāma reformatoru šerīfu dinastijai septiņpadsmitā gadsimta beigās un turpmāk valdniekiem pūloties samazināt berberu tradicionālo tiesību ietekmes jomu par labu no Korāna izvedinātām tiesībām, kā arī apspiest svētnieku pielūgsmi un kulta paražas un attīrīt islāmisko ticību no vietējiem pagāniskiem uzslāņojumiem, saasinājās dalījums starp *bled al makhzen* – «valdības zemi» – un *bled as siba* – «nekaunības zemi». Teikdamies esam tieši Pravieša pēcteči (to arī nozīmē

²⁷¹ C. Coon, *Caravan* (London, 1952), p. 295.

²⁷² Turpat, pp. 264–265.

vārds «šerīfs»), dinastijas pārstāvji, kas valda vēl šodien, lūkoja apliecināt tiklab garīgu, kā laicīgu varu gan pār samērā arabizētajiem Atlantijas okeāna piekrastes lidzenuma, gan arī pār puslokā izvietojušos Rīfa un Atlasa kalnu samērā berberizētajiem iedzīvotājiem, taču, lai gan šerifu garīgās prasības – atzīt imāmu institūtu – parasti tikušas pieņemtas, laicīgās – visbiežāk tikai pagaidām, jo sevišķi perifēros augstieņu rajonos. Šādējādi tapa varbūt spilgtākā un īpatnējākā Marokas politiskās sistēmas iezīme: lidzenuma pilsētnieku un zemnieku simpātijas pret sultānu kā visai attīstītas ministru, augstmaņu, kareivju, miertiesnešu, ierēdņu, policistu un nodokļu iekasētāju dzimtbirokrātijas (mahzenu) autokrātisku vadītāju un cilšu tautu simpātijas pret viņu kā «Kungu pār ticīgiem», taču ne pret viņa laicīgo valdību vai tās pārstāvjiem.

1912. gadā, kad Francija un Spānija dibināja protektorātus, sultanātu tik nopietni bija novārdzinājusi iekšējā korumpētība un no ārienes nākuši centieni gāzt valdību, ka ne tikai kalnu, bet pat lidzenumu teritorijas tas nespēja efektīvi turēt savā varā. Lai gan aptuveni uz desmit gadiem maršala Lioteja feodālais prokonsulāts savaldīja ciltis un ar mazliet paternālistiskiem paņēmieniem iedvesa jaunu spēku mahzenu birokrātijā, kad Liotejs bija aizbraucis, viņa pēcnācēji sāka piekopt tā saukto berberu politiku, kam berberi bija krasi jānošķir no arābiem un pilnīgi jāizolē no mahzenu ietekmes. Nolūkā radīt «berberu eliti» izveidoja īpašas berberu skolas, pieauga misionāru aktivitāte un, galvenais, pakļaujot kalnu ciltis franču kriminālkodeksam un oficiāli atzīstot tradicionālās tiesībās ierasto cilšu padomju kompetenci spriest tiesu civilu strīdu gadījumā, tika iedragāts no Korāna izvedināto tiesību (un tādējādi sultāna kā imāma) pārākums. Tā kā berberu politika un tās netiešie draudi islāmam tolaik sakrita ar reformatoru ēģiptieša Abduha (*Abduh*) un parīzieša el Afgānī (*Al-Afghani*)* aizsāktā spēcīgā islāmiskā puritānisma izplatīšanos arabizēto pilsētu augstmaņu aprindās, jo sevišķi tajās, kas pulcējās ap seno *Qarawijin** universitāti Fēsā, tā rosināja nacionālisma pieaugumu – savā karogā šī kustība ierakstīja, ka aizstāv ticību pret Eiropas atbalstīto sekularizāciju un kristianizāciju. Tā, lūk, lai arī izteikti atšķirīgos apstākļos, arī Marokā nacionālā kustība ietvērusies klasiskā formā – mēģinājumos nostiprināt pamatā Tuvo Austrumu pilsētnieku civilizācijas integrētāju varu pret cilšu partikularisma centrālās tendencēm.

Kad 1953. gadā franči izsūtīja trimdā sultānu Muhamedu V un 1955. gadā viņš, neganti triumfēdams, atgriezās kā nacionālais varonis, tas uzlika punktu uz «i» šajā mahzenu politiskā un kulturālā atdzimšanā un, kad

bija iegūta neatkarība, ievadīja jaunas valsts režīmu, kas vistrāpīgāk laikam gan nodēvēts par «modernizētāju autokrātiju». ²⁷³ Kad nu franči un spāņi ir prom, sultanāts Rabātā atkal kļuvis par visas sistēmas divzaru asi. Tā kā *Istiqlal*, lielākās nacionālistu partijas neatkarīgo varu mazinājis apstākļi, ka pagaidām īsta parlamenta vēlēšanas valsts mērogā nav notikušas, šī partija ir kļuvusi atkarīga no kaut cik modernizētās, bet būtībā vēl aizvien dzimtā sakņotās makhzenu dinastijas. Tās vadībā ir konservatīvi zemieņu pilsētu (un arī šajā gadījumā jo sevišķi Fēsas – «*la ville sainte de l'Islande* (...) *la metropole de l'arabisme* (...) [et] *la vraie capitale du Maroc*»*), ²⁷⁴ arabizētie augstmaņi, un tā ir darbojusies kā troņa izpildvaras roka, kā «vezīru kolēģija», kam ir teikšana pār karaļa ieceltām valdības padomēm, partijiski racionalizēto civilo birokrātiju un atjaunoto (un reformēto) islāmisko tiesu sistēmu. Taču, tā kā cilšu tautu attieksme pret partiju *Istiqlal*, tāpat kā viņu attieksme pret kādreizējo pils ierēdniecību, labākā gadījumā bijusi vienaldzīga un slīktākā – aktīvi naidīga, attiecības štarp sultānu un vismaz neskartākām ciltīm perifērijā būtībā vēl arvien ir personiskas. Kopš Maroka kļuvusi suverēna, galvenos pirmatnības draudus nacionālai integrācijai – tāpat kā laikposmā pirms suverenitātes – vies ciltis, kas karalim gan izrāda lojalitāti, bet viņa valdībai pretojas.

Kopš 1956. gada centra un nomales krīzes ir sekojušas cita citai. Uzdevums iekļaut Karaliskā armijā neregulāras militāras vienības, tā dēvēto Atbrīvošanas armiju, ko sultāna trimdas laikā izveidojuši cilšu pārstāvji, izrādījies ļoti kutelīgs un novedis pie atklātām sadursmēm. Vien pēc tam, kad monarhs apņēmīgi atbrīvoja Karalisko armiju no *Istiqlal* ietekmes un pakļāva to tieši pilij, par virspavēlnieku ieceldams paša dēlu princi Mulaju Hasanu, saspilējums daļēji atslāba. 1956. gada rudenī kāds berberu cilts vadonis no Vidusatlasa, tuvs monarha draugs un sīvs *Istiqlal* pretinieks, atkāpās no iekšlietu ministra amata monarha ministru kabinetā un atgriezās kalnos, lai sludinātu ciltīm pirmatnīgumu («Tiesi ciltis nesušas Marokai spožu uzvaru»), aicinādams atlaist visas politiskās partijas («Tas ir pretrunā mūsu valsts interesēm – ielikt atbildību rokās tādiem vīriem, kas pilnībā ignorē ciltis») un nacionālā mērogā apvienoties ap Muhamedu V. («Mums šajā nācijā ir gan vājie, gan stiprie. Tā kā tos

²⁷³ Par šo jēdzienu un no tā izrietošajiem analītiskajiem secinājumiem skat. grāmatu: D. Apter, *The Political Kingdom in Uganda* (Princeton, N. J., 1961), pp. 20–28.

²⁷⁴ Favre, «Le Maroc.» [Kopš esmu sācis pētījumu Marokā, es šo to no te teiktā tagad formulētu mazliet citādāk: skat: C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven, 1968), jo īpaši grāmatas 3. nodaļu.

vieno gan kopīgi kalni, gan kopīgas debesis, viņi ir vienlīdzīgi valdnieka priekšā».²⁷⁵ Drīz viņa pūliņi rimās, vismaz atklātībā – acīm redzot viņš bija uzklaušījis valdnieka padomu; taču pēc dažiem mēnešiem kāds vēl tradicionāliskāk noskaņots berbers, dienvidaustrumu provinces Tāfiletas gubernators, uzsāka tādu kā dumpi, vienlaikus atteikdamies paklausīt «partijai, kas liedz mums dzīvot, kā vēlamies,» un apliecinādams, ka līdz kapa malai būs uzticīgs sultānam. Monarhs drīz vien panāca, ka šis berbers miermīlīgi padodas, un piespiedu kārtā nomitināja viņu netālu no valdnieka pils, taču 1958. gada beigās un 1959. gada sākumā sacelšanās laiku pa laikam notika arī ziemeļos un ziemeļaustrumos: arī to tālāku izplatīšanos novērsa galvenokārt monarha personiska popularitāte, diplomātiskas iemaņas, militāra varenība un reliģiska harizma.

Tomēr modernizācija ir tikpat reāls jaunās Marokas valsts aspekts kā autokrātija un varbūt pat pastāvīgāks. Cilšu nemierīgums nav tikai «pagātne un province pretstatā nākotnei un nācijai,» bet gan tradicionālo, «nekaunības zemes» grupu norūpētība, tām meklējot drošu un vispāratzītu vietu šajā nākotnē un nācijā.²⁷⁶ Tautas Kustības, jaunas nacionālas politiskas partijas – lauku iedzīvotāju centienu paudējas – attīstība, vispirms slepeni un, kad dažādie cilšu neapmierinātības parapolitiskie apliecinājumi cieta pilnīgu neveiksmi – atklāti, ir viena no skaidrākām zīmēm, ka nomales tautas vairs neizrāda klaju naidīgumu pilsētnieku kultūrai un nelokāmi nepretojas centrālajai varai, bet gan pamazām sāk bažīties, ka mūsdienu pilsoniskā iekārtā tās pieskaitīs otršķirīgiem pilsoņiem. Atbrīvošanas armijas kādreizējā pavēlnieka Ahardanes (*Ahardane*) vadībā un ar bezgala neskaidru programmu – «Musulmaņu sociālismu» un ne tik vien Marokas, bet visu Magriba zemju jaunu savienību ap valdnieku imāmu – jaunā partija labākā gadījumā tikai ar vienu kāju stāv tādā pilsoniskā iekārtā. Bet, tā kā strauji cita citai sekojušās ļoti nopietnās politiskās mutācijas – vietējās vēlēšanas, *Istiqlal* kreisā spārna atšķelšanās un proletāriskas partijas izveidošanās, pēkšņā, priekšlaicīgā Muhameda V nāve un viņa mazāk populārā dēla kāpšana tronī – pēdējos pāris gados pār monarhiskās valdības nākotni likušas samilzt nenoteiktības mākonim, jaunā valsts, iespējams, piedzīvos to, ka aizvien jūtāmāk būs spiesta remdināt un iegrožot ar tradicionālām *siba* jeb nekaunības jūtām viltīgi saplūdušus mūsdienu politiskus

²⁷⁵ Citāti šajā teikumā ņemti no *Lahcen al-Youssi* un nākamajā no *Addi ou Bihi*; tie atrodami grāmatā: Lacouture, *Le Maroc*, p. 90.

²⁷⁶ Turpat, p. 93.

centienus, ko labi un kodolīgi pauž Ahardanes stūrgalvīgais lozungs: «Mēs neesam ieguvuši neatkarību tādēļ, lai zaudētu brīvību.»²⁷⁷

Lai gan varētu piekrist, ka ilgākā laikposmā modernizācijas aspekts jaunajā Marokas valstī ir pastāvīgāks nekā autokrātiskais, pēdējās desmitgades laikā uzplaukumu piedzīvojis tieši autokrātiskais aspekts. 1965. gadā, pēc tam, kad dumpji Kasablankā bija beigušies ar nezināma, bet liela skaita – trīsdesmit (pēc oficiāliem datiem) vai pat vairāku simtu – cilvēku nāvi (lielākā daļa krita no valdības spēku rokās), karalis Hasans II apturēja konstitūcijas darbību un atlaida parlamentu. Karalis pārņēma valdību tiesā kontrolē, izdeva administratīvus rīkojumus un sistemātiski mazināja divu lielāko partiju – islāmiskās Istiqlal un sociālistiskās Union Nationale des Forces Populaires – un galveno šo partiju atbalstītāju, arābu pilsētnieku masu ietekmi. Šajā laikposmā paātrinājumu uzņēma neotradicionālisms, jo Hasans mēģināja panākt, ka personisku lojalitāti tronim apliecina dažādi vietējie augstmaņi, arī daudzi berberi un armijas virsnieki, kas savā lielumlielajā vairākumā bija berberi. 1970. gadā, kad karalis izsludināja jaunu konstitūciju un vispārējas vēlēšanas, tā sauktais ārkārtas stāvoklis vismaz nomināli izbeidzās. Partijas (izņemot Mouvement Populaire, kur dominēja berberi) tomēr atklāja, ka konstitūcija nav gana demokrātiska un vēlēšanas – gana brīvas, un uzskatīja visu šo manevru par karaļa pūliņiem institucionalizēt neotradicionālas valdības sistēmu ar troni tās centrā, sistēmu, ko viņš bija izveidojis savas valdniecības pirmā desmitgadē. Kaut gan vēlēšanas notika un konstitūciju pieņēma – apstākļos, ko neviens neuzskata par īsti taisnīgiem – vēl aizvien spēkā bija modelis «galms un augstmaņi». Tādu kā dramatisku saīrumu šis modelis piedzīvoja, kad 1970. gada jūlijā karaļa četrdesmit otrās dzimšanas dienas svinību laikā notika militāra apvērsuma mēģinājums, kurā dzīvību zaudēja aptuveni simts no pieciem simtiem ielūgto viesu (daudzi bija ārzemnieki). Vienu majoru, piecus pulkvežus un četrus ģenerāļus gandrīz tūlīt sodīja ar nāvi (citi gāja bojā pašā apvērsumā, arī tā vadītājs) un vairākus citus virsniekus apcietināja. Nav skaidrs, kāda nozīme šajā uzbrukumā bija pirmatnīgām uzticības jūtām (tikpat kā visi tā vadītāji bija berberi, lielākā daļa no Rīfa, un lielākā daļa bija baudījusi ievērojamu karaļa labvēlību, kad tas piekopa uz troni centrēto politiku), bet kopš šā uzbrukuma (kam 1972. gada augustā sekoja otrs, tāpat neveiksmīgs) karalis ir mainījis taktiku un armijā vairs tā neizvirza berberus, kā arī ir radis pamatu tam, lai viņu atbalstītu

²⁷⁷ Citēts pēc grāmatas: Ashford, *Political Change*, p. 322.

lielo pilsētu iedzīvotāji, arābu valodas runātāji, kurus pārstāvam sakās abas lielākās partijas, tagad apvienojusās Nacionālās rīcības blokā. Lai kāds arī jebkad īsti bijis vai nav bijis bled al makhzen un bled as siba pretstats (tagad sliecos domāt, ka tik skaidri, kā aprakstīts Eiropas zinātnieku sacerējumos, tas nekad nav iezīmējies), atšķirība starp «arābiem» un «berberiem» – pa daļai kulturāla, pa daļai valodiska, pa daļai sociāla, pa daļai – etnopolitisks mīts, tradicionāls, gluži vai instinktīvs grupu savdabības uztveres veids – vēl arvien ir svarīgs, kaut grūti pamanāms faktors marokāņu nacionālā dzīvē.

NIGĒRIJA

Īpatnēja Nigērijas politiskās dzīves iezīme laika posmā kopš Otrā pasaules kara bijusi, Koulema vārdiem runājot, «nacionālisma reģionalizācija».²⁷⁸ Lielākā daļā citu jauno valstu neatkarības cīņu pēdējās fāzēs atšķirīgi elementi arvien ciešāk apvienojās, veidodami izteikti solidāru opozīciju koloniālai pārvaldei, un atklātas domstarpības parādījās vien pēc tam, kad varas saistības bija pārņemtas un revolucionārais biedriskums neizbēgami mazinājās. Nigērijā turpretim saspilējums starp dažādām pirmatnīgām grupām pieauga atkarības pēdējā desmitgadē. Pēc 1946. gada nigērieši cīnījās par brīvību, ne tik daudz pretodamies ārvalstu varai, cik nosprauzdami robežas, dibinādami galvaspilsētas un dalīdami pilnvaras tā, lai slāpētu un apturētu saasinājušos karadarbību etniskos reģionos, pirms vēl izzudusi ārvalstu vara. Šai cīņai raksturīgi bija nevis aizvien lielāki nemieri, vērsti uz to, lai piespiestu britus izvākties, bet gan drudzainas sarunas Lagosā un Londonā, ar mērķi radīt *modus vivendi* starp jorubiem, ibo, hausiem un fulaniem – lai briti tiešām varētu izvākties.

Nolīgums, ko galu galā panāca (240 lappušu bieza, sīkā drukā iespiesta konstitūcija), bija izteikti federāls, tas paredzēja, ka zemē būs trīs ietekmīgi reģioni – Ziemeļu, (dienvid-) Austrumu un (dienvid-) Rietumu reģions, katrs ar savu galvaspilsētu, savu parlamentu, ministru kabinetu un augstāko tiesu, un ar savu budžetu. Katrā reģionā dominēja viena konkrēta etniska grupa – vienā hausī, otrā ibo un trešā jorubi – konkrēta politiska partija – Ziemeļu Tautas kongress (ZTK), Nigērijas un Kamerūnas Nacionālā padome (NKNP) un Rīcības grupa (RG), un viena konkrēta politiska personība – Alhadži Sirs Ahmadu Bello (*Alhaji Sir Ahmadu*

²⁷⁸ Coleman, *Nigeria*, pp. 319–331.

Bello), Sokoto sultanāta sardauna («sultāns»), Dr. Nnamdi Azikive (*Nnamdi Azikiwe*) un virsaitis Obafemi Owolovo (*Obafemi Awolowo*). La-gosā, pašā augšā, virs šiem reģionāliem centriem uzrausies, mazliet nedroši turējās federālā valdība – arēna, kurā piekopa koalīcijas politiku «divi-pret-vienu» (kas gluži dabiska tādā triju cilvēku spēlē) un kuras svārstībām, kā sagaidīja, beidzot vajadzēja izauklēt autoritatīvu vadību, kas aizpildītu vakuumu sistēmas centrā.

Tomēr vēl aizvien nebija pilnīgi ne mazākās skaidrības, kādu formu šai vadībai jāpieņem, kam tā jānodrošina un kā to reāli radīt šajā valdības mehānismā, kas funkcionēja ar Šveices pulksteņa precizitāti. Pa to laiku, tradicionālās Nigērijas cilšu sabiedrībām pakāpeniski pārgrupējoties reģionālās un valodiskās (un musulmaniskos ziemēlos arī reliģiskās) mūsdienu Nigērijas tautu sabiedrībās, valstī beidzot bija kristalizējies pirmatnīgas identifikācijas trijstūrveida modelis. Taču, lai gan šis modelis iemantoja arvien lielāku svaru kā zemes etniskais skelets, tas pilnībā neizsmēla visu dziļi sakņotās «tādības apziņas» daudzējādību, jo katrā reģionā, ārpus hausu, jorubu un ibo apdzīvotiem apgabaliem vēl bija liels skaits mazāku grupu, kas vismaz kaut cik pretojās asimilācijai šajās plašākās nācijai pakārtotās vienībās. Un tieši marginālos apgabalos – Ziemeļu dienvidā, Rietumu austrumu pierobežā un Austrumu dienvidu un austrumu robežjoslā – visbiežāk notika rosīgākā priekšvēlēšanu sacensība starp lielākām etniskām grupām, katrai partijai lūkojot – ne bez panākumiem – gūt sev labumu no mazākumtautību aizvairojuma teritorijās, kur vadībā bija tās oponenti. Tas, kas centrā izskatījās pēc trejādu nacionālai valstij pakārtotu vienību sacensības un reģionu galvaspilsētās (arvien vairāk un vairāk) pēc vienas partijas etnokrātijas, lauku apvidus pārņēma kā krietni sarežģītāks un daudzējādāks cilšu savienību un opozīciju tiklojums.²⁷⁹ Tā

²⁷⁹ Visu šo ainu vēl jo vairāk sarežģī ne tikai fakts, ka identifikācijas pēc cilts principa nevienu no trim grupām nebija pilnībā atkāpušās plašākas etnolingvistiskas lojalitātes priekšā, bet arī tas, ka ne visi tādu plašāku vienību locekļi atradās reģionos, no kuriem bija cēlušies, tie bija pārceļojuši vai iekļūduši kādā citā reģionā, kur dažkārt, jo sevišķi pilsētās, veidoja nozīmīgu minoritātes opozīciju. Jautājums par atsevišķa, ārpus sava «māju reģiona» mītoša cilvēka lojalitāti ir ārkārtīgi kutelīgs visās jaunajās valstīs, kurās ar integrācijas problēmām izdēvies tikt galā, radot teritoriāli pakārtotas pavalstis, kam ir pirmatnīga nozīmīguma pieskaņa. To parāda Neru uzstājīgie apgalvojumi, ka, piemēram, bengālis, kurš dzīvo Madrasā, esot pilsonis Madrasas pavalsts, nevis Bengāles līmeni un ka esot jāizskauz visi citur Indijā dzīvojošu etnisko grupu nojēgumi par «nacionālo dzimto zemi». Turklāt apstākļi, ka dažas tādas grupas ir mobilākas nekā citas (Nigērijā – ibo, Indijā – marvari un tamlīdzīgi), šo jautājumu padara vēl smagāk risināmu.

bija slāņaina sistēma: vietējā līmenī uzticības jūtas vēl aizvien rada izpausmi galvenokārt tradicionālā organizācijā, provinču līmenī – partiju politikā, bet nacionālā vispār neizpaužas tikpat kā nekādā organizācijā.

Tādējādi, lai gan nacionālisma attīstības reģionalizācija noveda pie partiju sistēmas nodibināšanas un konstitucionālas struktūras, kur Nigērijas pirmatnīgo grupu simti, sākot ar turpat vai sešiem miljoniem hausu un beidzot ar vien dažos simtos skaitāmiem cilšu atzariem, spēja kādu laiku sadzīvot vismaz kaut cik draudzīgi, nacionālās politiskās dzīves viduci šī reģionalizācija tomēr iztukšoja un vairāk vai mazāk atstāja zemi bez centralizēta politiskās varas nesēja.

Pēc neatkarības iegūšanas (1960. gada oktobrī) politiskā uzmanība pievērsās federālai galvaspilsētai Lagosai, partijām un viņu līderiem visiem līdzekļiem tiecoties ieņemt starta pozīcijas, no kurām uzsākt kampaņas, kam bija jāvērs par labu šīs stāvoklis. Pēc tam, kad sākotnējie mēģinājumi veidot valdošo aliansi starp attīstītākiem Austrumu un Rietumu reģioniem sadūrās ar ietiepīgu naidīgumu starp mobilo, agresīvo ibo inteliģenci un flegmatisko, bagāto jorubu uzņēmēju šķiru – un starp rosīgo Dr. Azikivi un diženo virsaiti Ovolovo – tādu aliansi, norobežodamies no Rietumiem, noslēdza Ziemeļi un Austrumi. Azikive atkāpās no premjera amata Austrumos un kļuva par virsgubernatoru, kas teorētiski bija vien simbolisks postenis, bet viņš cerēja to pārvērst par ko vairāk; Sokoto sardauna, izšķīries palikt reģiona premjerministra amatā kā tāds «Ziemeļu lauva», sūtīja uz Lagosu savu vietnieku Alhadži Siru Abubakaru Tafavu Balevu (*Alhaji Sir Abubakar Tafawa Balewa*), lai tas viņa vietā stātos federācijas premjerministra amatā; un Ovolovo, «trešais liekais» šajā pirmā «divi-pret-vienu» koalīcijā, kam sekoja vesela virkne citu, atkāpās no Rietumu premjera posteņa un kļuva par opozīcijas līderi federālā parlamentā.

Kad nu posteņi bija ieņemti, sākās manevri. Federālais parlaments nolēma no Rietumu reģiona mazākumtautību apdzīvotiem apgabaliem izveidot ceturto pavalsti, Vidusrietumus; Ovolovo pārmetās no izteikti labējas uz izteikti kreisu ideoloģisku pozīciju, lūkodams satricināt mazlietīn konservatīvo valdību un uz antineokolonialisma zirga uzjāt varas augstumos, un tādējādi viņš sašķēla Ricības grupu; NKNP iekšienē pieauga saspīlējums starp arvien jo piekāpīgāko veco gvardi un vēl joprojām radikāli noskaņotiem Jauniem turkiem, un tamlīdzīgi.

Taču tas strīdus jautājumos neieviesa lielāku skaidrību, drīzāk – lielāku jucekli, nevienkāršoja stāvokli, bet vēl vairāk sarežģīja. Pēc nepilna

gada (kad tapa šē rakstītais), ko Nigērija, visjaunākā no aplūkotām jaunām valstīm, nodzīvojusi neatkarībā, var atrast tikai pavisam jēlu materiālu, ko ņemt par pamatu Nigērijas būtiskā rakstura un iespējamās nākotnes izvērtējumam. Tās politiskie iestādījumi liekas ārkārtīgi smagnēji, steigā saslieti pēdējos pirmsneatkarības gados, kad tapa konstitūcija, turklāt tai nav nedz plašas nacionālas partijas, nedz ļoti izcila politiska līdera, nedz vienotājas reliģiskas tradīcijas vai kopīga kultūras mantojuma, un – kā liekas – tai pietrūkst arī vienprātības, ko nu iesākt ar gluži vai pašsaprotami iegūto brīvību, tādēļ Nigērijai piemīt kāda pat jaunai valstij neparasta īpašība – pārliecības trūkums, nespēja par kaut ko izšķirties.

No visumā neskaidri iezīmētām valstīm, ko aplūkoju kā piemērus savā sākotnējā rakstā, par Nigēriju bija vismazāk skaidrības. Tolaik šās zemes stāvoklis šķita viešam vienlaikus lielas cerības un lielus draudus. Cerības tādēļ, ka likās – Nigērijai gājušas secen parastie ar dekolonizāciju saistītie nemieri, tā ir gana liela, lai funkcionētu tās tautsaimniecība, un mantojumā saņēmusi mērenu uzskatu, labi izglītotu un pieredzējušu eliti. Draudi tādēļ, ka pirmatnīgais saspīlējums starp grupām šai zemē bija vienlaikus milzumliels un brīnumsarežģīts. Apdraudētības izjūta izrādījās pravietiska. 1966. gada janvārī militāra apvērsuma iznākumā gāja bojā vairāki Ziemeļu politiskie līderi, arī Sirs Abubakars Tafava Baleva, un nodibinājās militārs režīms, kam vadībā bija ibo. Otrs apvērsums, ko vadīja pulkvedis Jakubu Govons (Yakubu Gowon), kādas Ziemeļu reģiona minoritātes, proti, hausiem nepiederīgas cilts pārstāvis, beidzās ar slaktiņu, kur dzīvību zaudēja vismaz desmit, bet, pēc citām aplēsēm, pat veseli trīsdesmit tūkstoši ibo, kas dzīvoja hausu teritorijās ziemeļos, un vismaz divsimt tūkstoši, varbūt pat pusotra miljona ibo bēga no ziemeļiem uz savu cilmes zemi Austrumu reģionā. 1967. gada maijā pulkvedis Govons uzņēmās ārkārtējas pilnvaras un mēģināja sadalīt Austrumu reģionu trijās pavalstīs, ar nolūku palielināt Austrumu reģiona ibo tautai nepiederīgo grupu varu un mazināt ibo varu. Ibo, apvienojusies Biafras republikā, sacēlās, gandrīz trīs gadus vilkās karadarbība, viena no nīkākām jaunāko laiku vēsturē (cik noprotais, cīņās bojā gāja vairāk nekā divi miljoni cilvēku, un daudzi jo daudzi mira bada nāvē), tad sacelšanos apspieda federālā valdība Govona vadībā – viņš tobrīd jau bija ģenerālis un valsts galva. Pēc visa notikušā – tas noteikti ir viens no dramatiskākajiem piemēriem pirmatnīgo uzticības jūtu un antipātiju varai (lai gan arī šajā gadījumā, kā to parāda lielvaru iesaistīšanās, apvērsumu un antipātiju cēloņi nebija «vienīgi» pirmatnīgi) – valsts nav atrīvojusies nedz no tai jau

agrāk raksturīgā pārliecības trūkuma, nespējas par kaut ko izšķirties, nedz arī no sarežģītā, izteiktā, bet tik tikko līdzsvarā noturamā grupu savstarpējās neuzticības modeļa.

V

Centra un aploces reģionālisms un dubulta vadība Indonēzijā, vienpartijas starprasu alianse Malajā, agresīva, zem konstitūcijas burtiska tulkojuma maskēta asimilācijas politika Birmā, kosmopolitiska centrāla partija ar tās provinciāliem mehānismiem, kas izcīna karu vairākās frontēs – pret ikkatru provinciālisma paveidu, kādu vien cilvēki pazīst (un daži zināmi vienīgi hinduistiem), Indijā, dažādu sektu kandidātu izvīrīšana un to savstarpējs politisks atbalsts Libānā, Marokas autokrātiskās pārvaldes Jānusa seja un svaidīgie kautiņi kontroles un līdzsvara dēļ Nigērijā – vai šīs sistēmas ir tik klaji unikālas, kādas šķiet? Vai šajā uz politisku kārtību vērstu pūliņu uzskaitījumā neparādās kāda liecība tam, ka integratīva revolūcija ir vispārējs process?

Aplūkoto gadījumu vidū tomēr izceļas vismaz viena kopīga attīstības tendence: cita no citas neatkarīgi raksturojamas, īpašu aprišu iezīmētas tradicionālas pirmatnīgas grupas iekļaujas lielākās, izkliedētākās vienībās, kam par netiešu atskata sistēmu kalpo nevis vietēja mēroga norises, bet gan «nācija» – visas jaunā valstī ietvertās sabiedrības nozīmē. Galvenais princips, kas izteic, kā parasti notiek tāda «kopā samešana», ir katrā vietā citāds – Indonēzijā reģions, Malajā rase, Indijā valoda, Libānā reliģija, Marokā paraža un Nigērijā šķietama radniecība. Vai nu šā procesa gaitā cilvēki no minangkabaviem kļūst vēl arī par Malajas arhipelāga saliniekiem, no tailaniem* vēl arī par kačiniem, no maronītiem par kristiešiem vispār vai no egbu etniskai grupai piederīgiem vēl arī par jorubiem, pats process, lai gan norisinās atšķirīgi gan dažādās valstīs, gan vienā valstī, ir vispārējs. Pirmatnīgas līdzības un citādības izjūta, kas radusies, kultūras ziņā atšķirīgām grupām nonākot tiešā un ilglaicīgā kontaktā vietējā līmenī, aizvien pieņemas spēkā, kad to attiecina uz līdzīgām plašāk definētām grupām, kas mijiedarbojas visas nacionālās sabiedrības satvarā, un to īpaši labi raksturojis Frīdmens (*Freedman*), runādams par Malaju:

Malaja ir bijusi un paliek kultūras ziņā plurāla sabiedrība. Paradoksālā kārtā tīri strukturālā aspektā tās plurālā iedaba patlaban ir izteiktāka kā jeklad agrāk. Agrīnās fāzēs

nacionālisms un politiska neatkarība vedināja iezīmēt etniskos blokus, kas līdz tam bija vienīgi kategorijas, pēc panmalajisma principa. Malajas sociālo karti veidoja, varētu teikt, mazu, kulturāli nosacītu un atbilstīgi vietējiem apstākļiem arvien par jaunu izkārtojušos vienību kaleidoskops. «Malajieši» nestājās mijattiecībās ar «ķīniešiem» un «indiešiem». Atsevišķi malajieši stājās mijattiecībās ar atsevišķiem ķīniešiem un indiešiem. Bet, kad reiz «malajiešus», «ķīniešus» un «indiešus» sāk uztvert kā strukturālas nacionāla mēroga vienības, viņi var stāties absolūtās attiecībās cits ar citu.²⁸⁰

Parādoties «savstarpējās absolūtās attiecībās» iesaistītu nacionāla mēroga «etnisku bloku» sistēmai, jaunās valstīs iezīmējas kaujaslauks, kur var vaigu vaigā sastapties personiskai identitātei un politiskai integritātei. Vispārīnādama un izvērzdama cilšu, rasu, valodas vai citus pirmatnīgas solidaritātes principus, tāda sistēma ļauj uzturēt dziļi sakņotu «tādības apziņu» un saista šo apziņu ar pilsoniskās iekārtas tapuma. Tā ļauj cilvēkiem vēl joprojām prasīt publisku atzinību savai eksistencei un nozīmībai, atzinību, kas būtu izteikta pazīstamos grupas unikalitātes simbolos, un vienlaikus aizvien vairāk iesaistīties politiskā sabiedrībā, kas veidojas pilnīgi atšķirīga no šo simbolu nosacītās «dabiskās kopības». Taču, no otras puses, uzspiezdama šiem antagonismiem plašu politisku nozīmību, šī sistēma vienkāršo un fokusē grupu antagonismus, rada separātisma draudus un, sevišķi, ja kristalizējošies etniskie bloki sniedzas pāri valsts robežām, uzjundī starptautiskus strīdus. Integratīvā revolūcija etnocentrisma neiznīcina, tikai modernizē.

Tomēr modernizētu etnocentrisma vieglāk samierināt ar attīstītu nacionālu politisku iestādījumu klātbūtni. Lai tādi iestādījumi efektīvi darbotos, par maz ar to, ka pirmatnīgas saites un identifikācijas vienkārši aizstāj ar pilsoniskām. Ļoti iespējams, ka tāda aizstāšana vispār nav iespējama. Lai šie iestādījumi tiešām darbotos, tiem savstarpēji jāpielāgojas, tā ka pārvaldi varētu īstenot brīvi, nopietni neapdraudot personiskās identitātes kultūrsatvaru, un politiskās norises nedrīkst krasī izkropļot pārrāvumi «tādības apziņā», lai arī kādi tie visas sabiedrības mērogā atgādītos. Pirmatnīgās un pilsoniskās jūtas, vismaz kā es še esmu tās iedomājies, nevar aplūkot kā tiešu un būtībā evolucionāru pretstatu pāri, līdzīgi daudzām klasiskās socioloģijas teorētiskām dihotomijām – *Gemeinschaft* un *Gesellschaft*, mehāniskā un organiskā solidaritāte, laucinieku un pilsētnieku sabiedrība. Vēsturiski tās neattīstās, pilsoniskām

²⁸⁰ Freedman, «Plural Society in Malaya.»

jūtām vienkārši izvēršoties uz pirmatnīgu jūtu rēķina. To, ka jaunās valstīs vienas jūtas parasti ievērojami kavē otras, var atveidot nevis uz kādu dabisku un nenovēršamu antipātiju starp tām, bet drīzāk gan uz jukām, ko izraisa dažādie, katram šo jūtu paveidam raksturīgie pārmaiņu modeļi, kuri radušies kā reakcija uz destabilizētajiem spēkiem divdesmitā gadsimta vidū. Sadursmē tās nonāk tādēļ, ka tradicionālie politiskie iestādījumi un tradicionālie pašzveres veidi, tuvodamies mūsdienīgumam katrs pa savu ceļu, pārtop pretmetīgi cits citam.

Pašzveres aspektā modernizācijas iedaba tikpat kā nav pēģta, parasti pat neatzīst, ka tāds process risinātos. Katrā ziņā svarīgākais šajā procesā ir jau minētā cilšu, valodisko, reliģisko un tamlīdzīgu šauri definētu grupu iekļaušanās lielākos, vispārējākos etniskos blokos, kas izveidojušies kopīgā sociālā vidē. Vienkārša, sakarīga, plaši definēta etniska struktūra, kādu var sastapt vairumā industriālo sabiedrību, nav vis vēl nesairusi tradicionālisma palieka, bet gan modernitātes zīme. Taču ļoti maz vēl skaidrības par to, kā notiek šī pirmatnīgās saradotības sistēmas rekonstrukcija, kādās pakāpēs tā risinās, kādi spēki to virza vai kavē, ar kādiem personības struktūras pārveidojumiem tā saistās. Etnisko pārmaiņu salīdzināmā socioloģija (vai sociālpsiholoģija) vēl tikai jāraksta.

Diez vai var teikt, ka problēmai neviens nebūtu pievērsies politiskā aspektā, jo jau kopš Aristoteļa laikiem politiskās zinātnes uzmanības centrā bijis nojēgums par pilsonisko sabiedrību, par pilsoniskuma iedabu un izkļiedētām sociālām jūtām, uz ko tas balstās. Taču vēl aizvien tas ir miglā tīts: uz to daudz vieglāk norādīt nekā to raksturot, daudz vieglāk izjust nekā analizēt. Šķiet, ka vistiesāk pilsoniska izjūta saistās ar noteiktu jēdzienu par sabiedrību kā atsevišķu, skaidri norobežotu kopumu un ar to saistīto nojēgumu par īstenām sabiedriskām interesēm, kas, gan nebūdamas katrā ziņā pārākas nedz par privātām, nedz par citām kolektīvām interesēm, ir no tām neatkarīgas un reizumis pat tām pretrunā. Kad runājam par mainīgām pilsoniskas politikas formām jaunās valstīs vai citviet, atsaucamies tieši uz šo sabiedrības un sabiedrisko interešu izjūtas nepastāvēību, tās paismu un bēgumu, tās izteiksmes daudzējādību. Un tomēr, lai gan mums ir vismaz vispārējs priekšstats par civilizētības iedabu un dažādām formām, kādās tā materializējusies industriālās valstīs, ļoti maz kas zināms par procesiem, kuru gaitā tagadējie modeļi kļuvuši par tādiem, kādi nu ir. Bieži vien pat noliedz – manuprāt, maldīgi – ka tradicionālās valstīs vispār pastāvētu īstena pilsoniska izjūta. Katrā ziņā, labākā gadījumā vien impresioniski ir izsekots posmiem, cauri kuriem iziedama,

tradicionāla politiskās kopības izjūta pārtop mūsdienīgā, bet miglā tītas paliek gan civilizētības saknes, gan tās raksturs.

Lai pietiekami izprastu, kādēļ jaunās valstīs vērojams hronisks saspindzinājums starp vajadzību uzturēt sociāli apstiprinātu personisko identitāti un vēlmi veidot spēcīgu nacionālu kopību, sīkāk jāpakavējas pie posmiem, cauri kuriem virzās šo divu savstarpējās attiecības, katrai attīstoties savā, īpašā gultnē. Un visvieglāk tiem izsekot tieši šo valstu vēsturē, kāda nu tā izvērsās mums acu priekšā. Atšķirīgie konstitucionālie, šķietami konstitucionālie vai vienkārši *ad hoc* eksperimenti valdībā, kas raksturo vismaz šeit aprakstītās jaunās valstis, ir mēģinājums iedibināt tādu politikas modeli, ar ko varētu novērst pirmatnīgo un pilsonisko uzticības jūtu pārsteidzīgu sadursmi, kas aizvien sagādā raizes. Vai etnisko diferenciāciju politiski izteic teritoriāli pakārtotas vienības, politiskas partijas, valdības amatpersonas, ietekmīgi izpildvaras pārstāvji vai, visbiežāk, vairāki nosauktie režī, pūliņi it visur ir vērsti uz to, lai atrastu formulu, kas nācījas patības izjūtas modernizāciju noturētu kopsoli ne tikai ar vienlaicīgu tās politisko, bet arī ar tautsaimniecības, stratifikācijas, iekšlietu un citu iestādījumu modernizāciju. Izprast integratīvo revolūciju varēs, novērojot, kā tā norisinās. Tā var šķist klaja «nogaidīsim un paskatīsimies» politika, kas neatbilst zinātnes pretenzijām uz prognozētspēju. Taču tādai politikai būtu jādod priekšroka, un tā ir zinātniskāka nekā nogaidīšana un neskatīšanās, kā šobrīd lielākoties arī notiek.

Jebkurā gadījumā ne par vienu jauno valsti nevar būt drošs, ka panākumiem vainagosies pūliņi atrast līdzsvara formulu pašreizējo pārmaiņu virpulī. Valdības it visur acīm redzami ir krietni stagnantas, tas ir iznākums centieniem samierināt atšķirīgas pirmatnīgas grupas. Bieži atbaida jau aizspriedumi, kas jāpiecieš tādas samierināšanas labad. Bet, tā kā alternatīva šādiem centieniem veidot pilsonisku pirmatnīga kompromisa politiku, cik noprotams, būtu vai nu balkanizācija, *Herrenvolk** fanātisms vai arī valsts – Leviatāna īstenota vardarbīga etnisku apliecinājumu apspiešana, tad – vai uz tām var noraudzīties ar vienaldzību vai nicinājumu? Jo īpaši šo jautājumu var attiecināt uz tādas sabiedrības locekļiem, kas savu samilzušāko pirmatnīguma problēmu risinājusi sevišķi nemākulīgi.

11. nodaļa. JĒGAS POLITIKA

Valsts politika atspoguļo tās kultūras ievirzi – tā ir parādība, par ko visi zina, bet kurai neviens nevar iedomāt veiksmīgu pierādījumu. Vienā līmenī šo spriedumu nevar apšaubīt – kur gan varētu pastāvēt franču politika, ja ne Francijā? Tomēr kā apgalvojums vien tas rada šaubas. Kopš 1945. gada Indonēzija ir pieredzējusi revolūciju, parlamentāru demokrātiju, pilsonkaru, prezidenta autokrātiju, masu slepkavības un militāru pārvaldi. Par kādu ievirzi gan varētu runāt šajā gadījumā?

Starp notikumu straumi, kas veido politisko dzīvi, un ticējumu tiklojumu, kas veido kultūru, ir grūti atrast kādu siloģisku «vidējo terminu». No vienas puses, viss izskatās kā shēmu un pārsteigumu mudžeklis, no otras – kā vērienīga iesakņotu spriedumu ģeometrija. Nepavisam nav saprotams, kas šādu atgadījumu haosu saista ar izjūtu kosmu, un vēl jo mazāk skaidrs ir tas, kā to izteikt. Lai mēģinātu politiku saistīt ar kultūru, visvairāk vajadzīgs nesaspindzināts skatījums uz pirmo un neestetizēta pieeja otrajai.

Krājuma *Culture and Politics in Indonesia* [«Kultūra un politika Indonēzijā»] vairākos rakstos mēģināts veikt teorētisku rekonstrukciju, kāda vajadzīga, lai varētu šādi mainīt skatījumu. Benedikts Andersons un Taufiks Abdullahs to darijis galvenokārt kultūras aspektā, politiskā aspektā – Daniels Levs (*Lev*) un Dž. Viljams Lids (*Liddle*). Savukārt abus skatījumus vairāk vai mazāk apvienojis Sartono Kartodirdžo (*Kartodirdjo*)²⁸¹. Vienalga, vai temats būtu tieslietas vai partijas organizācija, javiešu izpratne par varu vai minangkabavu izpratne par pārmaiņām, etniski konflikti vai lauku rajonu radikālisms, centieni vērsti vienā un tajā pašā virzienā: darīt indonēziešu politisko dzīvi saprotamu, skatot to – pat tās

²⁸¹ Skat. C. Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca, 1972), kur šī eseja tika publicēta pirmo reizi kā «Pēcvārds», pp. 319–336.

vismaldīgākos, noteiktu koncepciju kopuma iedvesmos ideālos, hipotēzēs, apsēstībā, spriedumos – kā atvedinātu no rūpēm, kas sniedzas tālu aiz tās, un piešķirt šīm koncepcijām realitāti, skatot tās kā tādas, kas eksistē nevis miglainā mentālu formu pasaulē, bet gan atbrīvošanās cīņas tiešumā un konkrētībā. Šajā ziņā kultūra nav vis kultū un paražas, bet ir jēgas struktūras, ar kuru starpniecību cilvēki piešķir veidolu savai pieredzei, un politika nav vis apvērsumi un konstitūcijas, bet gan viena no galvenām jomām, kur šādas struktūras atklājas sabiedrībai. Kad paraugās uz kultūru un politiku šādā jaunā satvarā, noteikt sakarību starp tām kļūst paveicams uzdevums, kaut gan nevar teikt, ka tas būtu vienkāršs.

Uzdevums nav vienkāršs un katrā ziņā tas prasa īpašu uzņēmību, jo faktiski nav teorētiska aparāta, ar kuru to varētu veikt. Visa nozare – kā gan lai to sauc? Par tematisku analīzi? – ir cieši saistīta ar jautājumu par neprecizitātes ētiku. Lielākā daļa mēģinājumu rast vispārīgas kultūras koncepcijas, kas izpaustos konkrētās sociālās sakarībās, paliek vien aicinājumu līmenī, aprobežojas ar to, ka vienkārši ievieto konkrētu novērojumu virkni tiešā pretstatījumā un «izvelk (vai izlasa) caurviju elementu», izmantojot retoriskus norādījumus. Skaidra argumentācija ir sastopama reti, jo tikpat kā nav terminu (vienalga, vai tāds stāvoklis būtu radīts ar nodomu vai bez tā), kādos to ietvert, un cilvēkiem paliek vien krājums epizožu, ko vieno mājiēni, un var just – kaut arī rakstītajā daudz kas pieņemts, maz ticis atskārst.²⁸²

Tādējādi zinātniekiem, kas grib izvairīties no šāda uzlabota impresionisma, veicot analīzi, reizē ir jābūvē savas teorijas sastatnes. Lūk, kādēļ autoriem [Holtas] grāmatā ir tik dažādas pieejas – Lids par sākumpunktu izvēlējies grupu konfliktus, Andersons – mākslu un literatūru, Levu nodarbina tiesu iestāžu politizācija, Sartono – milleniārisma noturīgums tautā, Abdullahu – sociāla konservatīvisma un ideoloģiska dinamisma saplūsmē. Visu vieno nevis temats vai argumentācija, bet gan analītisks stils – mērķis un stridīgi metodoloģiski jautājumi, kas saistās ar tiecību uz tādu mērķi.

Šie jautājumi ir daudzējādi: tie attiecas uz definīcijām, cēlonību, verifikāciju, reprezentativitāti, objektivitāti, mērījumiem, saziņu, bet būtībā tos visus var reducēt uz vienu un to pašu: kādā logātā analizēt jēgu – tās konceptuālas struktūras, ko atsevišķi cilvēki lieto, skaidrojot pieredzi –

²⁸² Laikam gan ievērojamākais, kā arī nelokāmākais no tiem, kuri piekopj šo parataktisko pieeju politikas izvedinājumam no kultūras, ir Nātans Leitess (*Leites*). Skat. it īpaši viņa grāmatas: *A Study of Bolshevism* (Glencoe, III., 1953) un *The Rules of the Game in Paris* (Chicago, 1969).

turklāt tā, lai šī analīze būtu gana konkrēta un spētu pārliecināt, bet reizē arī pietiekami abstrakta un virzītu uz priekšu teoriju. Vajadzīgs ir gan viens, gan otrs; ja izvēlas vienu uz otra rēķina, tad iznākums ir vai nu klājš aprakstījums vai vispārējs apgalvojums bez seguma. Turklāt tie, vismaz virspusēji raugoties, ved katrs uz citu pusi tādēļ ka, jo biežāk piesauc sikumus, jo vairāk sasaista konkrēta gadījuma īpatnības, un jo vairāk no tām atsakās, jo straujāk zūd saskarsme ar pamatu, kurā sakņojas argumenti. Atklāt, kā izvairīties no šā paradoksa, vai, precīzāk, (jo neviens nekad nav spējis no tā izvairīties), kā noturēt līdzsvarā tā pretējās puses – tāda ir tematiskās analīzes metodoloģiskā būtība.

Tam arī veltīta [Holtas] grāmata, ja neskaita konkrētus atklājumus par konkrētiem tematiem. Katrs pētījums cenšas, pamatojoties uz atsevišķiem gadījumiem, izdarīt plašus vispārīnājumus, pietiekami iedziļināties sikumos, lai atklātu ko vairāk par sikumiem. Stratēģijas, ko izrūga, lai šo uzdevumu veiktu, ir daudzas un dažādas, bet visus darbus vieno centieni likt šaurajam, konkrētajam materiālam liecināt par ko vairāk nekā par sevi vien. Norises vieta ir Indonēzija, un mērķis (vēl joprojām pietiekami tāls, lai liktu joprojām pēc tā tiekties), ir saprast, kā tas nākas, ka ikkatra tauta saņem tādu politiku, kādu pati iztēlojas.

II

Indonēzija ir ļoti piemērota šādiem meklējumiem. Kā polinēziešu, indiešu, islāma, ķīniešu un eiropiešu tradīciju mantiniecei tai droši vien uz vienu kvadrātpēdu ir vairāk priesterības simbolu nekā jebkurai citai lielai zemei pasaulē, un tai turklāt vēl bija Sukarno (ko maldīgi būtu uzskatīt par netipisku it visā, izņemot ģenialitāti), cilvēks, kas bija gan pārlietu trauksmais, gan arī ļoti labi nodrošināts, lai apkopotu šos simbolus pandoktrinālā, jaundibinātajai Republikai domātā *Staatsreligion**. «Sociālisms, komunisms, Višnu Murti inkarnācijas,» – ar šādu virsrakstu kāda avīze 1921.gadā publicēja aicinājumu ķerties pie ieročiem: «Atceliet kapitālismu, ko balsta imperiālisms, kapitālisma vergs! Lai Dievs dod islāmam spēku, un tas uzvarētu.»²⁸³ «Es atbalstu Kārļa Marksa mācību (..)

²⁸³ Citēts (no *Utusan Hindia*) grāmatā: B. Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence* (Ithaca, 1969), p. 39.

esmu arī reliģiozs cilvēks,» Sukarno paziņoja pēc dažiem desmitiem gadu, «esmu pats sevi izveidojis par vietu, kur tiekas visi strāvājumi un ideoloģijas. Esmu sevī tās jautis, jautis un sajautis, līdz beidzot tās kļuvušas par to Sukarno, kāds esmu tagad.»²⁸⁴

Tomēr, no otras puses, tieši simbolisku atsauču blīvums un daudzējādība vērtusi indonēziešu kultūru par tādu kā tropu un tēlu atvaru, kurā ne viens vien neapdomīgs vērotājs ir vienkārši pazudis.²⁸⁵ Visiem pieejamā veidā visapkārt atklājas tik daudz jēgas, ka tikpat kā nav iespējams argumentāciju ietvert logātā, kas saistītu politiskus notikumus ar kādu jēgas virzienu, kam galīgi trūkst ticamības. Vienā ziņā Indonēzijas politikas izpausmēs ļoti viegli ir saskatīt kultūras atspulgus, bet tas tikai vēl jo pavairo grūtības, lai izlobītu precīzas sakarības. Tā kā šajā metaforu dārzā gandrīz ikvienai hipotēzei, kas konkrētā darbībā saskata domu iemiesojumu, piemīt noteikta loģika, tad izvirzīt hipotēzes, kas turklāt būtu arī patiesas, drīzāk nozīmē pretoties kārdinājumam, ņēvis izmantot izdevību.

Galvenais kārdinājums, kas jāpārvar, ir priekšlaicīgi izdarīt secinājumus, un galvenais izsargāšanās paņēmieni ir precīzi izsekot socioloģiskām saiknēm starp kultūras tematiem un politiskām norisēm, nevis deduktīvi virzīties no vieniem pie otrām. Kā nemitīgi atkārtojis Makss Vēbers un arī citi, lai idejas – reliģiskas, morālas, praktiskas, estētiskas – ietekmētu sabiedrību, to nesējām jābūt ietekmīgām sociālām grupām: kādam šīs idejas jāgodā, jāslavina, jāaizstāv, jāuzspiež. Šīs idejas jāinstitucionalizē, lai tās pastāvētu sabiedrībā ne vien intelektuāli, bet arī, tā sakot, materiāli. Ideoloģiski kari, kas postījuši Indonēziju pēdējos divdesmit piecus gadus, nav jāskata (daudzi gan tās tā skata) kā sadursmes starp pretējām mentalitātēm – kā «javiešu misticisma pretstatu sumatriešu pragmatismam», kā «indiešu sinkrētisma pretstatu islāma dogmatismam» – bet gan kā saturu tai cīņai, kuras mērķis ir radīt valstī institucionālu struktūru, ko pietiekami daudzi pilsoņi atzītu par gana piemērotu, lai ļautu tai funkcionēt.

Simtiem tūkstošu politisku upuru liecina, ka gandrīz nekur [Indonēzijā] iedzīvotāji valsti nepieņēma šādi, un pat vēl tagad var jautāt, kādā

²⁸⁴ Citēts grāmatā: L. Fischer, *The Story of Indonesia* (New York, 1959), p. 154. Līdzīgs izteikums atrodams Sukarno publiskā runā, skat. grāmatu: Dahm, *Sukarno and the Struggle*, p. 200.

²⁸⁵ Piemēram, skat. rakstu: H. Luethy, «Indonesia Confronted» // *Encounter* 25 (1965): 80–89; 26 (1966): 75–83., līdz ar manu komentāru «Are the Javanese Mad?» un autora atbildi uz to: Luethy, «Reply» // *ibid.*, August 1966, pp. 86–90.

pakāpē viņi to atzinuši. Izveidot no kultūru sajaukuma darbotiespējīgu politisku sabiedrību ir vairāk nekā izgudrot neizvēlīgu pilsonisku reliģiju, kas nogludinātu šo daudzveidību. Tas prasa vai nu izveidot politiskas iestādes, kurās pretēji ievirzītas grupas var droši sacensties, vai arī no politiskās skatuves aizvākt visus grupējumus, izņemot vienu. Indonēzijā līdz šim nav izdarīts ne pirmais, ne otrais; valsts nav spējusi ieviest nedz totalitārismu, nedz konstitucionālu iekārtu. Gandrīz ikvienu sabiedrības institūtu – armiju, birokrātiju, tiesas, augstskolas, presi, partijas, reliģiju, ciemus – pārņēmušas varenas ideoloģisku kaislību trīsas, kam, kā šķiet, nav ne gala, ne mērķa. Ja Indonēzija vispār atstāj vienotu iespaidu, tas ir iespaids par neveiksmīgu valsti – par zemi, kas, nespējama atrast tautas raksturam piemērotu politisku formu, nobažījiesies maldās no viena institucionāla izgudrojuma pie cita.

Šo problēmu stipri vien rada tas, ka valsts ir izvietota arhipelāgā, kas turklāt nav tikai ģeogrāfisks arhipelāgs. Pastāv reģionālas atšķirības (piemēram, minangkabavu retoriskais kareivīgums un javiešu domīgais izvairīgums), «etniskas atšķirības» ticībā un ierāzās, pat starp cieši saistītām grupām, piemēram, austrumsumatriešu «vārāmajā katlā», pastāv šķiru konflikti, ko atspoguļo natīvistu kustības materiāli, un profesionālas pretrunas, kas izpaužas cīņā par darbotiespējīgu juridisku sistēmu. Ir rasu minoritātes (ķīnieši un papuasi), reliģiskas minoritātes (kristieši un hinduisti), vietējas minoritātes (Džakartas batakī, Surabajas madurieši). Nacionālistu lozungs «Viena tauta, viena valsts, viena valoda» formulē cerību, nevis apraksta realitāti.

Šajā lozungā paustā cerība tomēr nav gluži bez pamata. Vairums Eiropas lielāko nāciju ir izaugušas no kultūru daudzdaļības, kas droši vien bija tikpat spilgta: ja toskāņi un sicilieši var dzīvot kopā vienā valstī un uzskatīt sevi par līdzpilsoņiem, to var arī javieši un minangkabavi. Atrast efektīvu politisku formu Indonēzijai liedzis nevis vienkārši atzinums par iekšēju daudzējādību, bet gan atteikšanās – visos sabiedrības līmeņos – ar to samierināties. Daudzējādība tikusi noliegta kā koloniāls apmelojums, nožēlota kā feodālisma palieka, aizklāta ar neīstu sinkrētismu, tendenciozi izklāstītu vēsturi un utopiskām fantāzijām, un visu laiku nerimstas sīva, tikpat kā nevadīta oficiālu politisku iestāžu cīņa starp grupām, kas cita citā saskata sāncenses ne tikai par politisko un ekonomisko varu, bet arī par tiesībām definēt patiesību, taisnību, skaistumu un morāli, pašu realitātes iedabu. Indonēzija (vai, šķiet, precīzāk sakot, Indonēzijas elite), izturēdamās tā, it kā tā būtu viendabīga kultūras ziņā – līdzīga Japānai vai

Ēģiptei, nevis heterogēna kā Indija vai Nigērija, ir spējusi radīt anarhisku jēgas politiku ārpus stabilām pilsoniskas valdības struktūrām.

Šī jēgas politika ir anarhiska vārda tiesajā nozīmē, proti, tā ir nevadāma, nevis nesakārtota, kā to parasti uztver. Katrs no [Holtas] krājuma rakstiem īpatni rāda, ka mēģinājums (ko citur esmu nodēvējis: «cīņa par reālo») uzspiest pasaulei konkrētu koncepciju par to, kādas būtībā ir lietas un kā tāpēc cilvēkiem jārikojas, kaut arī līdz šim nav izdevies to izteikt rīcībaspējīgos institūtos, ir vairāk nekā aizrautības un aizspriedumu haoss. Tam ir pašam sava forma, trajektorija un spēks.

Politiskie procesi visās nācijās ir plašāki un dziļāki par formālām iestādēm, kas izveidotas, lai tos regulētu, daži no visizšķirīgākiem lēmumiem, kas attiecas uz sabiedriskās dzīves virzību, nav pieņemti parlamentos un prezidijos, tie ir pieņemti tajās neoficiālajās jomās, ko Dirkheims sauc par «kolektīvo sirdsapziņu» (vai «apziņu»; franču vārda *conscience* divnozīmība nav tieši tulkojama citās valodās). Indonēzijā oficiālās dzīves modelis un tautas noskaņojuma satvars, kurā tas iemīt, tomēr ir tik atrauti viens no otra, ka valdības darbības, kaut arī īpaši svarīgas, šķiet gandrīz vai bezjēdzīgas, vien rutīna, kuru atkal un atkal satricina plašākas sabiedrības skatam apslēptā (un gandrīz vai gribas teikt, nomāktā) valsts faktiskā politiskā kursa «iebrukumi».

Pieejamākie sabiedriskās dzīves notikumi, ko var uzskatīt par politiskiem faktiem šā vārda šaurākā nozīmē, šo kursu tikpat ļoti palīdz apslēpt, cik atklāt. Ciktāl tie atspoguļo šo kursu, kas, protams, arī notiek, tie dara to tikpat aplinkus un netieši, cik netieši sapņi atspoguļo vēlmes un ideoloģijas – intereses; samānīt to drīzāk nozīmē interpretēt simptomu kopumu, nevis izsekot cēlonības ķēdei. Tādēļ pētījumi [Holtas] grāmatā drīzāk diagnosticē un novērtē, nevis mērī un paredz. Partiju sistēmas sadrumstalotība liecina, ka spēkā pieņemtas etniskā pašapziņa, ka formālie likumi vājinās, ka vairāk izmanto samiernieciskas metodes konfliktu noregulēšanā. Provinciālo modernizētāju morālā apmulsuma pamatā ir cilšu vēstures tradicionālo pārstāstu sarežģītība, laukos protesta eksplozivitāti izraisījuši to katastrofu vīziju pinekļi, ko nes pārmaiņas, Vadītās Demokrātijas teatrālismu izraisījuši arhaiski priekšstati par to, kas ir varas avoti. Kopumā šādi politiskas ekseģēzes vingrinājumi tikko manāmi sāk piešķirt apveidus tam, ko Indonēzijas revolūcija patiesībā iemieso: mēģinājumu veidot mūsdienīgu valsti, iesaistot savu pilsoņu sirdsapziņu, valsti, ko viņi var saprast un ar kuru var saprasties. Vienā jautājumā Sukarno bija taisnība, kaut arī patiesībā viņš ar savu apgalvojumu bija domājis pavisam ko citu – šī revolūcija vēl nav beigusies.

III

Klasiskā legimititātes problēma – kā tas nākas, ka dažiem cilvēkiem utric valdīt pār citiem – ir sevišķi aktuāla valstī, kur ilga koloniālā kundzība radījusi politisku sistēmu, kas nacionāla ir mēroga, nevis rakstura ziņā. Ja valsts grib pasākt ko vairāk nekā vienkārši izdāļāt privilēģijas un aizstāvēties pret saviem pilsoņiem, tās darbībām jārada iespaids, ka tās turpina to cilvēku patības, par kuru valsti tā uzdodas, savu pilsoņu patības, un tām vārda plašākā, vispārākā nozīmē jābūt *viņu* darbībām. Tas nav tikai jautājums par uzskatu saskaņu. Cilvēkiem nav jāpiekrīt savas valdības darbībām, lai sevi uztvertu kā iemiesojušos tajās, tāpat kā viņiem savas darbības nav jāuzslavē, lai atzītu, ka viņi – diemžēl! – tās veikuši paši. Tas ir jautājums par tiešumu, par to, ka «valsts veikumu» uztver kā tādu, kas dabiski izriet no pazīstama un saprotama «mēs». Valdībai arvien jāpieprot noteikts skaits psiholoģisku triku, un šajā ziņā pilsonība ir labākais no tiem. Tiesa, ja valsti kādus divus gadsimtus pārvaldījuši svešzemnieki, šo triku izpildīt ir vēl jo sarežģītāk, pat pēc tam, kad viņi atkāpušies no varas.

Politiski uzdevumi, kas šķituši tik grūti izpildāmi tolaik, kad tautas tiekušās pēc neatkarības – darīt galu ārēju spēku kundzībai, radīt vadības kadrus, veicināt tautsaimniecības augšupeju un uzturēt nācijas vienotības izjūtu – tik tiešām izrādījušies tādi un pat vēl grūtāki, kopš neatkarība ir iegūta. Taču šiem uzdevumiem pievienojas vēl viens, ko toreiz tik skaidri neparedzēja un ko tik labi neapzinās arī tagad – uzdevums izklidināt atsvēšinātības gaisotni, kāda aptver mūsdienu valstiskās iestādes. Simbolu uztiēpšana, kas notika Sukarno režīma laikā un kas viņa pēcteča valdīšanas laikā vairs nav tik uzstājīga, bet vēl joprojām turpinās, bija pusapzināts mēģinājums aizpildīt kultūras plaisu starp valsti un sabiedrību, kuru koloniālā pārvalde bija krietni vien paplašinājusi, ja ne radījusi. Lozungu, kustību, pieminekļu un demonstrāciju *crescendo*, kas sešdesmito gadu sākumā bija kļuvis gluži vai histērisks – vismaz daļēji – bija iecerēts, lai nacionālā valsts izskatītos autohtona. Tā nebija autohtona, tādēļ arvien vairāk pieauga neticība un nekārtības, un sekoja sabrukums, kas iznīcināja Sukarno līdz ar viņa režīmu.

Tomēr, pat ja koloniālā pārvalde nebūtu sarežģījusi stāvokli, tādā zemē kā Indonēzija mūsdienīga valsts šķīstu no vietējās tradīcijas atsvēšināta tādēļ vien, ka šajā tradīcijā nav reāla līdzinieka tādas valsts priekšstatam par sevi kā par specializētu instrumentu, ar ko koordinēt visus sabiedriskās dzīves aspektus. Tradicionālie valdnieki, turklāt ne tikai Indonēzijā,

varēja – ja spēja un tiecās uz to – būt despotiski, kaprīzi, egoistiski, neatšaucīgi, tie varēja ekspluatēt padotos vai vienkārši izturēties cietsirdīgi (tomēr Sesila B. de Mīla (*Cecil B. De Mille*) vēstures skatījuma iespaidā tas viss parasti pārspīlēts), bet nekad viņi neiztēlojās to, ka ir ar visām pilnvarām apveltītas valsts vadītāji, nedz arī viņus par tādiem iztēloja pavalstnieki. Viņi valdīja lielākoties tādēļ, lai apliecinātu savu statusu, aizstāvētu (vai pēc iespējas – paplašinātu) savas privilēģijas un piekoptu savu dzīvesveidu, un, ciktāl tie regulēja jautājumus ārpus savas tiesās ietekmes jomas – kas parasti bija stipri ierobežota – viņi to darīja tikai sekundāri, proti, drīzāk stratifikācijas, nevis īstēni politisku interešu vadīti. Nojēgums par valsti kā par mehānismu, kura funkcija ir organizēt vispārējās intereses, šajās sakarībās izskatās visai dīvains.

Attiecībā uz sabiedrības reakciju, iznākums šai dīvainībai ir bijis itin parasts – mazliet ziņkārības, drusku vairāk bailu, sakāpinātas gaidas un krietni liels apjukums. Sukarno centieni pārvaldīt simbolus bija neizdevusies reakcija tieši uz šo noskaņojumu jūkli, bet [Holtas] grāmatā aplūkotas vēl daudzas un dažādas citas tādas reakcijas – mazāk sadomātas, tāpēc mazāk īslaicīgas. Tās apskatot, konkrētās detaļās jauzams, ko tautai, kas pieradusi pie kungiem, bet nav pieradusi pie valsts vadītājiem, nozīmē pēkšņi attapt, ka tai paredzama spara pilna centrālā valdība, kas aptver visas dzīves jomas, un ko De Žuvenels (*de Jouvenel*) sauc par «valsti spēkstaciju».²⁸⁶

Šāda attapšanās nozīmē, ka visus pārmantotos priekšstatus par taisnīgumu, varu, protestu, autentiskumu, identitāti (kā arī daudzus jo daudzus citus, ko šie raksti tieši neaplūko) apdraud prasības – vai to, ko par tādām uzskata – kādas zemei jāizpilda, lai mūsdienu pasaulē varētu efektīvi pastāvēt kā nacionāla valsts. Šī jēdzieniskā nobīde – pazīstamāko morālās un intelektuālās uztveres loģātu apšaubīšana un diezgan lielā jušanas spējas maiņa, ko tā iekustina, jaunu valstu politikas jomā ir īstais kultūrstudiju objekts. «Šai valstij jāiet līdzī laikam (*ke-up-to-date-an*),» Sukarno reiz sacīja ar sev raksturīgo valodas sinkrētismu. Viņš gan valstij šo tik vajadzīgo īsti nesniedza, vien norādīja virzienu, bet viņa žesti bija pietiekami izteiksmīgi, lai pārliecinātu visus indonēziešus, izņemot vien atpalikušākos, ka pārvērtusies ir ne tikai valdības forma, bet arī iedaba un ka viņiem tāpēc tai kaut cik jāpielāgojas garīgi.²⁸⁷

²⁸⁶ B. de Jouvenel, *On Power* (Boston, 1962).

²⁸⁷ Šis citāts ir no Sukarno vēstulēm, rakstītām izsūtījuma laikā Floresas salā, kurās viņš uzbrūk tradicionālistu islāmam: *Sura-surat Dari Ende*, 11. vēstule, 1936. g. 18. augusts // K. Goenadi and H. M. Nasution, eds., *Dibawah Bendera Revolusi 1* (Djakarta, 1959): 340

IV

Šādi īstenotu sociālu prāta pārvērtību krietni vieglāk ir sajust nekā dokumentēt, ne tikai tāpēc, ka šī maiņa izpaužas ļoti dažādi un netieši, bet arī tāpēc, ka tā ir ļoti lēna, pretrunu un šaubu caurvīta. Līdzās katram ticējumam, paražai, ideālam vai institūtam, ko atzīst par atpalikušu, itin bieži kādu – to pašu, turklāt tie paši cilvēki, sveic kā mūsdienīguma būtību, līdzās katram ticējumam, paražai, ideālam vai institūtam, ko nosoda kā svešu, kādu – un atkal bieži vien to pašu – sveic kā nacionālās dvēseles svētāko izpausmi.

Šādos jautājumos nav iespējams vienkārši virzīties no «tradicionālā uz mūsdienīgo», bet tikai iet likločiem, veikt spazmatisku, nesistemātisku kustību, kas tikpat bieži vēlreiz nonāk pagātnes emociju varā, cik – atkal no tām atsakās. Daži no Sartono tēlotiem zemniekiem nākotni lasīja viduslaiku mītos, citi to atrada marksisma nākotnes vīzijās, vēl daži – tīklab viduslaiku mītos kā marksisma nākotnes vīzijās. Leva aprakstītie juristi svārstās starp Temīdas svaru formālo objektivitāti un banjana koka aizbildniecisko paternālismu. Publicists, kura dzīvesstāstam izsekojis Abdullahs, minot to kā piemēru sabiedrības reakcijai uz modernizācijas pārbaudījumu, savos ievadrakstos aģitē gan par «patiesas autentiskas minangkabavu *adat* [paražas]» atjaunošanu, gan arī par stāšanos «uz *ke-madjuan* [progresā] takas». Javā Andersons atklāj, ka «arhaiski maģiskas» un «attīstītas racionālas» varas teorijas pastāv līdzās, Sumatrā Lidls atklāj, ka lokālisms un nacionālisms attīstās *pari passu**.

Šis neapstrīdamais, taču parasti noliegtais fakts – ka, lai cik likumots būtu progresā ceļš, to nevar ietvert elegantās formulās – nav iespējams analizēt modernizāciju, ja par analīzes sākumpunktu izvēlas pieņēmumu, ka modernizēt nozīmē visu, kas autohtons un novecojis, aizvietot ar kaut ko laikmetīgu un ievestu. Ne tikai Indonēzijā, bet visās Trešās pasaules valstīs – visā pasaulē – cilvēkus arvien vairāk saista divkāršs mērķis: «saglabāt savu es» – un turēties līdzī divdesmitajam gadsimtam (vai pat lūkot to apsteigt). Jauno valstu nacionālisma kodolā ir ciešs kultūras konservatīvisma un politiska radikālisma sajūgums, un vislabāk tas izpaužas Indonēzijā. Tas, ko Abdullahs saka par minangkabaviem – ka pielāgošanās mūsdienai pasaulei no viņiem prasījusi «visu laiku pārskatīt modernizācijas procesa jēgu», radījusi «jaunu attieksmi pret tradīcijām vispār un [bezgalīgu] modernizācijai atbilstīga pamata meklējumus» – vienādi vai otrādi pausta visos rakstos. Šie raksti nevis aplicina lineāru kustību no tumsas

uz gaismu, bet gan nemitīgus jaunus definējumus par to, kur «mēs (zemnieki, juristi, kristieši, javieši, indonēzieši...) esam bijuši, kur esam tagad un kurp mums vēl jāiet» – grupu vēsturi, rakstura, evolūcijas un likteņa tēlus, par ko iedegas cīņa, līdzko tie parādījušies.

Indonēzijā tāda tiekšanās reizē atpakaļ un uz priekšu izpaudusies jau sākoties nacionālisma kustībai, un kopš tā laika vienkārši ir kļuvusi spilgtāka.²⁸⁸ *Sarekat Islam*, pirmā patiesi lielā organizācija (tās biedru skaits no aptuveni četriem tūkstošiem 1912. gadā pieauga līdz kādiem četrsimt tūkstošiem 1914. gadā), šķita pievilcīga gan vizionāriem mistiķiem, gan pūristiem musulmaņiem, gan radikāliem marksistiem, gan no tirgotāju šķiras nākušiem reformatoriem, gan paternālistiskiem aristokrātiem, gan mesiāniski ievirzītiem zemniekiem. Kad šī kustība, kas bija maskējusies kā partija, divdesmitajos gados izjuka, tā sašķēlās nevis revolucionārās mitoloģijas reakcionārā un progresīvajā spārnā, bet gan daudzās dažādās klikēs, kustībās, ideoloģijās, klubos, konspiratīvās grupās – ko indonēzieši apzīmē ar vārdu *aliran* («straumes, plūsmas») – un tās visas darbojās, lūkodamas kādu modernisma formu sajūgt ar kādu tradīcijas virzienu.

«Apgaismotie» augstāko kārtu pārstāvji – ārsti, advokāti, skolotāji, valsts kalpotāju dēli – austrumu garīgumu mēģināja savienot ar rietumu dinamismu, kulta estētismu sakausējot ar evolucionāru masu izglītošanas programmu, par ko gādāt lika viņu stāvoklis sabiedrībā. Lauku skolotāji, kas mācīja Korānu, pret kristīgo ticību vērsto noskaņojumu mēģināja pārveidot pretkoloniālā noskaņojumā, un kļūt par starpniekiem rosībai pilsētās un dievbijībai laukos. Musulmaņu modernisti mēģināja reizē attīrīt sabiedrībā izplatīto ticību no neortodoksāliem uzslāņojumiem un izstrādāt patiesi islāmisku sociālu un ekonomisku reformu programmu. Kreisā spārna revolucionāri lūkoja likt vienlīdzības zīmi starp lauku kolektivismu, zemnieku politisku neapmierinātību un šķiru cīņu, Eirāzijas jaukteni mēģināja samierināt savu holandiešu identitāti ar indonēziešu identitāti un loģiski pamatot vajadzību nodibināt dažādu

²⁸⁸ Par indonēziešu nacionālisma vēsturi, par kuru manas piezīmes šeit nav izsmelošas, skat. J. M. Pluvier, *Overzicht van de Ontwikkeling der Nationalistische Beweging in Indonesie in de Jaren 1930 tot 1942* (The Hague, 1953); A. K. Pringgogidjo, *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia* (Djakarta, 1950); D. M. Koch, *Om de Vrijheid* (Djakarta, 1950); Dahm, *Sukarno and the Struggle*; G. Mc T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, 1952); H. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942–1945* (The Hague, 1958); W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (The Hague, 1956).

rasu kopīgu neatkarību, Rietumos izglītotie intelektuāļi – atkal iekļauties Indonēzijas dzīvē, ievirzot pamatiedzīvotāju pretfeodālo (un savā ziņā pret javiešiem vērsto) nostāju demokrātiska sociālisma gultnē. Nacionālās atmodas trauksmainajās dienās (aptuveni no 1912. gada līdz 1950. gadam) varēja griezties pa labi vai pa kreisi – visur kāds meklēja atbilstību starp jaunākām idejām un pazīstamām jūtām, lai kāda progresa izpausme nešķīstu tik dezorientatīva, kāds paražu kopums – tik neaizstājams.

Indonēziešu kultūru daudz dabība un mūsdienu politiskās domāšanas daudz dabība tādējādi viena otru pastiprināja un radīja ideoloģisku situāciju, kurā kā pretsts klajai vienprātībai vienā līmenī – ka valstij kopīgiem spēkiem jāsasniedz laikmetīguma kalngali, reizē tāpat kopīgi turoties pie būtiskā tradicionālā mantojuma – auga nevienprātība citā līmenī – par to, no kuras puses šie kalngali būtu jāsasniedz un ko uzskatīt par būtisku mantojumu. Pēc neatkarības iegūšanas saskaņā ar šiem principiem elite un iedzīvotāju aktīvā daļa pilnīgi sadrumstalojās, sabiedrībai pārgrupējoties un izveidojot savstarpēji *familles d'esprit**, kas konkurēja savā starpā, dažas milzīgas, dažas – niecīgas, vēl citas – vidējas, taču tām visām rūpēja tiklab Indonēzijas pārvalde, kā tās definējums.

Tādējādi radās paralitiska neatbilstība starp ideoloģisko satvaru, kurā tapa un darbojās topošās valsts – spēkstacijas formālie institūti, un satvaru, kurā aprises guva topošās nācijas vispārējā politiskā izveide, starp Vadītās Demokrātijas integrālismu, kas paredzēja «sajaukt, sajaukt un sajaukt», pančasilu [Skat. 8. nodaļas VI apakšnodaļu], Nasakom un līdzīgiem principiem, no vienas puses, un sabiedrības noskaņojumu noslāņošanas «vārāmajā katlā» no otras.²⁸⁹ Tas nebija tikai pretstats starp centru un perifēriju – starp integrālismu Džakartā un noslāņošanas provincēs, šis pretstats parādījās visos politiskās sistēmas līmeņos, turklāt visai līdzīgi. Sākot no ciemata kafejnīcas, kur Sartono zemnieki kaldināja savus sīkos

²⁸⁹ Par Republikas valstisko ideoloģiju līdz sešdesmito gadu vidum skat. rakstu: H. Feith, «Dynamics of Guided Democracy» // R. T. McVey, ed., *Indonesia* (New Haven, 1963), pp. 309–409; par populāriem novirzieniem: R. Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, Southeast Asia Studies, Cultural Reports Series no. 12 (New Haven, 1963); G. W. Skinner, ed., *Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia*, Southeast Asia Studies, Cultural Reports Series no. 8 (New Haven, 1959); un R. W. Liddle, *Ethnicity, Party, and National Integration* (New Haven, 1970). Tādējādi izveidojusies visai šizoīdā gaisotne samanāma 1957. – 1958. gada debatēs par konstitucionālo vienošanos; skat.: *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, 3 vols. [Djakarta (?), 1958 (?)].

plānus, un beidzot ar Neatkarības (*Merdeka*) laukuma birojiem, kur Andersona tēlotie «ministriju darboņi» noņēmās ap lielākiem plāniem, politiskā dzīve dīvainā kārtā risinājās divos līmeņos: visu laiku notika konkurences cīņa, turklāt nevis vienkārši par varu, bet par varu pār visām varām – par tiesībām izvirzīt nosacījumus, kas pieļauj kādu valsts attīstības virzienu vai pat tikai formālu tās pastāvēšanu. Šī konkurences cīņa risinājās, aizsedzoties ar cildenām frāzēm – par kopīgu cīņu, vēsturisku identitāti un nacionālu brālību.

Politiskā dzīve sādi turpinājās līdz 1965. gada 1. oktobrim. Nemākulīgais apvērsums un tā drausmīgās sekas – apmēram ceturtdaļmiljons bojāgājušo trijos līdz četros mēnešos – visiem atklāja to kultūras jucekli, ko piecdesmit politisko pārmaiņu gadi bija radījuši, pastiprinājuši, saasinājuši un no kā tie bija pārtikuši.²⁹⁰ Pēc īsa laiciņa debesis atkal aizklāja nacionālistu saukļu mākoņi, jo skatīties saulē ir tikpat neiespējami, cik skatīties bezdibēnī. Tikai daži atsevišķi indonēzieši tagad varētu neapzināties: kaut arī mākoņos tinies, turpat vien ir tas pats bezdibēnis, un viņi klunkurē gar pašu bezdibeņa malu. Šāda apziņas maiņa varētu izrādīties lielākais solis mūsdienu mentalitātes virzienā, ko viņi līdz šim spēruši.

²⁹⁰ Izmantoti Džona Hjūza grāmatā «Sukarno gals» minētie dati par mirušo skaitu (John Hughes, *The End of Sukarno*, London, 1968, p. 189). Aplēses sniedzas no 50 tūkstošiem līdz 1 miljonam; kurš skaitlis pareizāks, neviens īsti nezina: iznīcināšana bija tik masveidīga, ka strīdēties par precīziem datiem šķiet mulķīgi. Hjūza sniegtais apskats par apvērsumu, masu slaktiņiem un Suharto nākšanu pie varas, kaut arī nav īpaši analītisks darbs, ir tikpat ticams un objektīvs kā jebkurš cits. Pārspridumi, kuros šis notikums aplūkots no dažādiem skatupunktiem, rodami šādās grāmatās un rakstos: R. Shaplen, *Time Out of Hand* (New York, 1969); D. S. Lev, «Indonesia 1965: The Year of the Coup» // *Asian Survey* 6, no. 2 (1966): 103–110; W. F. Wertheim, «Indonesia Before and After the Untung Coup» // *Pacific Affairs* 39 (1966): 115–127; B. Gunawan, *Kudeta: Staatsgreep in Djakarta* (Meppel, 1968); J. M. van der Kroef, «Interpretations of the 1965 Indonesian Coup: A Review of the Literature» // *Pacific Affairs* 43, no. 4 (1970–1971): 555–577; E. Utrecht, *Indonesie's Nieuwe Orde: Ontbinding en Herkolonisatie* (Amsterdam, 1970); H. P. Jones, *Indonesia: The Possible Dream* (New York, 1971); L. Rey, «Dossier on the Indonesian Drama» // *New Left Review* (1966): 26–40; A. C. Brackman, *The Communist Collapse in Indonesia* (New York, 1969). Manuprāt, apvērsumam veltītos apcerējumus, vai nu tie būtu labējas, kreiskas vai centriskas ievirzes, izbojā uzmācīgā taujāšana, kāda nozīme ar sazvērestību tieši saistītajos notikumos bijusi Sukarno un Indonēzijas komunistiskajai partijai (tie nav mazsvarīgi jautājumi, taču svarīgāki, lai izprastu to laika brīdi, nevis šo zemi), un reizē – nevēriba pret to, kāda bija apvērsuma loma indonēziešu politiskās apziņas attīstībā.

V

Lai ko arī sociālo zinātņu pārstāvji tikotu, ir dažas sociālas parādības, kuru iespaids ir tūlītējs un dziļš, pat būtisks, bet kuru nozīmību var novērtēt tikai labu laiku pēc tam, kad tās beigušās, un viena no šādām parādībām katrā ziņā ir milzīgs varmācības uzliesmojums vienas un tās pašas zemes iedzīvotāju vidū. Divdesmit piecos tapšanas gados Trešā Pasaule ir pieredzējusi daudzus šādus uzliesmojumus – Indijas sadalīšanu, Kongo dumpi, Biafras un Jordānijas notikumus, taču šie notikumi vislielāko postu nodarījuši Indonēzijā – un tos arī visgrūtāk izvērtēt. Kopš 1965. gada nogales drausmīgajiem mēnešiem visi Indonēzijas pētnieki, un jo sevišķi tie, kas mēģina iedziļināties zemes raksturā, nonākuši neērtā stāvoklī, jo apzinās, ka viņu pētījumu objektu satricinājis smags iekšējs ievainojums, taču vien pavisam aptuveni zina, kādas sekas tam bijušas. Apjaušma, ka noticis kas tāds, kam neviens nebija gatavojies un par ko neviens vēl īsti nezina, ko sacīt, caurvij visus rakstus [Holtas rediģētajā sējumā], tā ka dažbrīd rodas izjūta, ka tie jālasa kā luga, kurā izlaista kulminācija. Neko darīt: šās lugas kulminācija vēl tikai risinās.²⁹¹

Protams, dažas no ārēji vērojāmām sekām ir skaidras. Indonēzijas komunistiskā partija, kas teicās esam trešā lielākā pasaulē, pamatos ir sagrauta, vismaz pašreizējā posmā. Valda militaristi. Sukarno vispirms tika neitralizēts, un tad ar savaldīgo, nežēlīgo pieklājību, ko javiēši apzīmē ar vārdu *halus*, gāzts, un nu ir miris. Konfrontācija ar Malaiziju beigusies. Tautsaimniecības stāvoklis manāmi uzlabojies. Gandrīz vai pirmo reizi kopš neatkarības iegūšanas iekšējā drošība ir nostiprināta faktiski visā valstī – tādēļ, ka daudzi jo daudzi politisko uzskatu dēļ ieslodzīti cietumā. Klajo izmisumu, ko tagad dēvē par «Veco kārtību», nomainījis slāpētais «Jaunās kārtības» izmisums, taču jautājums «Kas mainījies?» joprojām mulsina, it īpaši, ja to attiecina uz kultūru. Protams, tik milzīga katastrofa, sevišķi tādēļ, ka lielākoties tā risinājusies ciematos, lauku iedzīvotāju

²⁹¹ Faktu, ka neviens neparedzēja šādas masveida iznīcināšanas, reizēm izmanto, lai pierādītu, ka sociālās zinātnes vispār nekam nav derīgas. Daudzi pētījumi tik tiešām uzsvēra, ka Indonēzijas sabiedrībā pastāv milzīgs saspīlējums un ir liels vardarbības potenciāls. Turklāt ikvienu, kas jau iepriekš paziņotu, ka nākamajos trīs mēnešos masu asinspirtū rīsu laukā tiks noslepkavoti ceturtdālmiljona cilvēku, uzskatītu par īsti nepieskaitāmu, un ne bez pamata. Sarežģīts ir jautājums, ko minētais apstāklis vēsti par saprātu, kas vaigu vaigā skata neprātu; taču tas nebūt nav apgalvojums, ka saprāts ir bezspēcīgs tādēļ, ka nav gaisredzīgs.

vidū, nevarēja neatstāt iespaidu uz šo zemi, taču nevar pateikt, cik dziļš un neatgriezenisks bijis šis iespaids. Indonēzijā emocijas atklājas ļoti pakāpeniski, toties ārkārtīgi spēcīgi – tās iedzīvotāji mēdz teikt: «Krokodils ātri pazūd dzelmē, bet uznirst lēnītēm». Gan rakstus par Indonēzijas politiku, gan pašu politiku caurauž nedrošība, kas radusies, gaidot, kad «uznirs krokodils».

Tomēr šķiet, ka līdzīgu politisku lēkmju gadījumos vēsturē (un, paraugoties mūsdienu pasaules vēsturē, šādas lēkmes atrast ir itin viegli) viens vai otrs iznākums ir vairāk izplatīts nekā visi citi. Laikam gan visizplatītākais ir spara izzūkums, ierobežots priekšstats par to, kas iespējams. Masveidīga asiņu nolaišana valstī, piemēram, Amerikas vai Spānijas pilsoņu karā, politisko dzīvi bieži pakļāvusi tādai kā slāpētai panikai, ko parasti saista ar psihisku traumu vispārīgākā izpratnē: apsēstību ar zīmēm, lielākoties nepareizām, ka «tas tūlīt notiks vēlreiz»; rūpīgiem, lielākoties simboliskiem piesardzības pasākumiem, lai nodrošinātu to, ka tas vairs neatkārtosies, un neatvairāma, lielākoties iekšēja pārlicība, ka tas vienlga atkārtosies – to laikam gan nosaka daļēji apzināta vēlme, kaut tas notiktu, un tad varētu to pārvarēt. Iekšēja katastrofa, it sevišķi, ja tā norisinās, kad nopietni mēģina panākt pārmaiņas, gan sabiedrībai, gan indivīdiem var izrādīties reizē viltīgs paverdzinātājs un stindzinātājs spēks.

Jo īpaši tā ir (atkal noder analogija ar atsevišķu cilvēku reakciju – tā gan nav tikai analogija, jo sabiedrības posts jau ietekmē katra cilvēka privāto dzīvi), kad patiesību par notikušo aizēno ērti pārstāsti, un kaislibām neziņas tumsā ļauts sazelt. Ja 1965. gada notikumus visā to drausmīgumā atzītu par tādiem, kādi tie bija, valsts varētu atbrīvoties no daudzām ilūzijām, kas bija ļāvušas tiem risināties, un visdrīzāk – no ilūzijas, ka Indonēzijas iedzīvotāji vienoti soļo pretī laikmetīgumam vai, ka šāda maršēšana ir iespējama – pat, ja to vada Korāns, Dialektika, Klusuma balss, vai Praktiskais prāts. Daļēji apspiestās atmiņas par notikumiem, ko noliedz citas safabricētas ideoloģiskas sintēzes, mūžīgi saglabās un bezgalīgi paplašinās plaisu starp procesiem valdībā un cīņu par reālo. Ārzmniekiem var šķist, ka par milzīgu, turklāt nevajadzīgu cenu indonēzieši paši sev droši pierādījuši savu nevienprātību, divkosību un dezorientāciju. Cits jautājums: vai šāds pierādījums tik tiešām ir pārliecinājis savējos, kurus droši vien ārkārtīgi šausmina šādi atklājumi pašiem par sevi. Patiesi, šādos vēsturiskos apstākļos tas ir galvenais Indonēzijas politikas jautājums. Kaut arī visos [Holtas] grāmatas pētījumos joprojām valda vien tuvīnā negaisa noskaņa, tie mēģina dot ja ne gluži atbildes, tad vismaz nojausmu, kādi varētu būt notikumi.

Lai cik postīgs varētu (vai nevarētu) būt bijis masu slepkavību spēks, diez vai krasi ir mainījusies konceptuālā matrica, ar ko saskaņā valsts atīstījusies, kaut vai tādēļ, ka tā cieši iesakņojusies Indonēzijas sociālās un tautsaimniecības struktūras realitātē, bet šī realitāte savukārt palikusi nemainīga. Java vēl joprojām ir neticami pārapsdzīvota, izejvielu eksports vēl joprojām ir galvenais ārvalstu valūtas avots, salu, valodu, reliģiju, un etnisku grupu skaits nav sarucis (pēc tam, kad pievienota Rietumu Jaungvineja, dažas pat nākušas klāt), un lielākās pilsētas joprojām ir pilnas ar intelektuāļiem, kam nav darba, mazpilsētās dzīvo tirgotāji bez kapitāla, un laukos – zemnieki bez zemes.²⁹²

Leva advokāti, Abdullaha reformatori, Lidla politiķi, Sartono zemnieki un Andersona funkcionāri, kā arī kareivji, kas tagad viņus izriko, sastopas ar to pašu problēmu loku un aptuveni ar tām pašām alternatīvām un tiem pašiem aizspriedumiem, kas valdījuši pirms slaktiņa. Varbūt viņu domāšana ir pārvērtusies – pēc tādām šausmām grūti iedomāties citādi – bet sabiedrība, kurā šie cilvēki dzīvo, un jēgas struktūras, kas piešķir tai veidolu, lielākoties ir tās pašas vecās. Politikas interpretācija ar kultūras starpniecību ir ietekmīga, ciktāl tā – intelektuālā ziņā – spēj pārdzīvot politikas notikumus, šī spēja ir atkarīga no tā, ciktāl šai interpretācijai ir labs socioloģisks pamatojums, nevis no tās iekšējā sakarīguma vai retoriskas ticamības, vai estētiskas pievilcības. Ja interpretācijai ir atrasts pareizais pieturas punkts, ikkatrs notikums to tikai nostiprina, ja tāda nav, ikkatrs notikums to sadragā.

Tādējādi to, kas rakstīts [Holtas krājumā], var pārbaudīt arī tad, ja tas nav prognostisks. Šo rakstu vērtību nākotnē – rakstu autori šajā ziņā var piekrist vai nepiekrist tam, kā es interpretēju viņu atklājumus – mazāk noteiks tas, vai tas, kas tajos teikts, saskan ar faktiem, kas tos nosaka (kaut gan tas ir pirmais, kas rakstos saista uzmanību), cik tas vai tie iezīmē Indonēzijas politikas virzienus nākotnē. Tāpat kā iepriekšējo desmit gadu

²⁹² Laikam gan jāpiebilst, ka arī ārējie faktori nav daudz mainījusies – Ķīna, Japāna, Amerikas Savienotās Valstis un Padomju Savienība ir apmēram turpat, kur bijušas un aptuveni tādas pašas kā agrāk, un līdz ar to arī tirdzniecības nosacījumi vēl aizvien apmēram tie paši. Ja arī šķiet, ka [Holtas rediģētajā grāmatā] tā sauktajiem ārējiem faktoriem pievērsta mazāka uzmanība nekā tā sauktajiem iekšējiem faktoriem, tad ne jau tādēļ, ka pirmos uzskatītu par nenozīmīgiem, bet gan tādēļ, ka, lai šie ārējie faktori raisītu vietējas sekas, tiem visupirms jāgūst vietēja izpausme, un ikkatrs mēģinājums izsekot tiem viņpus šādām izpausmēm tāda mēroga pētījumos kā šai sējumā rodami drīz vien liktu nomaldīties.

darbības sekas izpaužas nākamā desmitgadē, tikai vēlāk atklāsies, vai tas, ko šie raksti vēsti par indonēziešu kultūru, ved pareizā virzienā, vai ne, kā arī to, vai tas dod valodu, ar ko interpretēt notikumus, vai arī gluži otrādi – atstāj neizpratnē, ja notikumi risinās pretēji priekšstatiem. Pagaidām var vienīgi kopā ar pārējiem gaidīt, kad «krokodils atkal uznirst virspusē», un, lai neļautos iedomībai, atcerēties, ka nedz amerikāņi, nedz indonēzieši pašlaik nespēj atstāt jēlkādu ietekmi uz to, ko Jakobs Burkharts (*Jakob Burckhardt*), ko būtu jāsauc par tematanalīzes dibinātāju, 1860. gadā teicis par tādu šaubīgu jautājumu kā tautu vērtēšanu:

Var gan uzrādīt daudzus dažādu nāciju pretmetus un atšķirību nianšes, taču cilvēkiem nav lemts spriest par tautu atšķirībām kopumā. Galīgā patiesība par kādas tautas raksturu, sirdsapziņu un vainu mūžam paliks noslēpums, varbūt tikai tā iemesla dēļ, ka tās trūkumiem vienmēr ir arī otra puse, kur tie atkal parādās kā īpatnības vai pat tikumi. Lai cilvēki, kam prieku sagādā ar plašu vērienu pelt veselās nācijaš, dara, kā tik. Gadās, ka cilvēki Eiropā cits pret citu izturas slikti, bet laimīgā kārtā viņi cits citu nevar tiesāt. Dižena nācija, ko ar mūsdienu pasauli sasaista tās civilizācija, sasniegumi un liktenis, var atļauties neievērot gan savus aizstāvjus, gan arī soģus. Tā turpina dzīvot neatkarīgi no tā, vai teorētiski to atzīst, vai ne.²⁹³

²⁹³ J. Burckhardt. *The Civilization of the Renaissance in Italy* (New York, 1954), orig. (1860). p. 318.

12. nodaļa. POLITIKA TOREIZ UN TAGAD: DAŽAS PIEZĪMES PAR TO, KĀ ANTROPOLOĢIJA VAR LĪDZĒT IZPRAST JAUNĀS VALSTIS

I

Pēdējos gados dažādās zinību nozares, kas kopumā bez īstas mērķtiecības veido sociālās zinātnes, visbiežāk sastapušās, pētot tā sauktās Trešās pasaules – Āzijas, Āfrikas un Latīņamerikas topošās nācijas un nestabilās valstis. Šajā mīklainajā vidē nonākušas, antropoloģija, socioloģija, politiskā zinātne, vēsture, ekonomika, psiholoģija, kā arī vecākā no disciplinām, gaišredzība, attapušās neierastā situācijā, kad katra aplūko atsevišķi pamatā vienu un to pašu datu kopumu.

Ne reizi vien tas sagādājis neērtības. Sastapšanās vieta bieži pārvērtusies kaujas laukā, un profesionālās robežlinijas iezīmējušās asāk: kā angļi ārzemēs reizumis top izteiktāki briti nekā Londonā, arī ekonomisti ārpus savas jomas itin bieži aizraujas ar ekonometriju vairāk nekā Masačūsetsas Tehnoloģiskajā institūtā. Turklāt daži dedzīgākie ir gandrīz vai vispār atteikušies no savas profesijas un izvēlējušies eklektismu Aleksandrijas skolas garā: neveikli apvienojot Freidu, Marksu un Margaretu Midu, ir radīti viens otrs tik tiešām divains monstros.

Taču kopumā stāvoklis ir uzlabojies. Nopietni un, manuprāt, uz visiem laikiem iedragāta intelektuālās pašpietiekamības izjūta, šī īpatnējā konceptuālā un metodoloģiskā augstprātība, kas radusies, pārmēru ilgi un neatlaidīgi darbojoties ap visnotaļ personīgu kabatas formāta universu

(uzņēmējdarbības ciklu Amerikā, partiju politiku Francijā, šķiru mobilitāti Zviedrijā, vienas vai otras cilts radniecības sistēmu Āfrikas vidienē), un kas varbūt ir nīknākais ienaidnieks vispārējai zinātnei par sabiedrību. Slēgtā sabiedrība tikusi pilnīgi uzspridzināta – tiklab lielākās daļas jauno valstu pētnieku acīs, kā lielākās daļas šo valstu iedzīvotāju acīs. Galu galā pat pārliecinātākie izolacionisti, kas sastopami tādu pētnieku vidū, sāk atpapties, ka pārstāv nevis vienkārši speciālu zinātņi, bet gan tādu speciālu zinātņi, kas vispār nespēj funkcionēt bez ievērojamas palīdzības no citu, agrāk nicinātu speciālo zinātņņu puses. Katrā gadījumā noteiktas pozīcijas ir iekarojis nojēgums, ka visi esam cits citam piederīgi.

Atdzimusi interese par tradicionālo valstu struktūru un funkcionēšanu ir viens no spilgtākiem piemēriem tam, kā zinātnes konverģējušas, no vairākām pusēm tuvodamās vienam un tam pašam materiālam. Pēdējos gados ļoti dažādas aprindas aizvien jo spēcīgāk izjutušas, ka jāizstrādā vispārēja politiska zinātne par pirmsindustriālām sabiedrībām, lai iemantotu, sociologa Frenka Satona vārdiem runājot, «pieturas punktu, no kura raugoties, varētu izprast uz tagadnes skatuves sadrūzmējušās pārejas sabiedrības.»²⁹⁴ Tā kā aprindas bijušas jo dažādas, tāda ir bijusi arī reakcija. Taču Maksa Vēbera pusgadsimtu vecais raksts par patrimonialismu grāmatā *Wirtschaft und Gesellschaft* («Ekonomika un sabiedrība») vairs nav «nomaļš monuments», kā to vēl pirms gadiem desmit gluži pamatoti nodēvēja Satons. Tagad tas ir tikai viens no daudziem pārspriedumiem – daži ir monumentālāki par citiem, un dažs labs vispār pārlieku monumentāls – par valdības iedabu laucinieku sabiedrībās, ja tās tā var saukt: sabiedrībās, kam nevar uzspiest primitivitātes zīmogu, jo tās pārāk līdzīgas Rietumu sabiedrībai, bet kuras nevar arī sveikt kā mūsdienīgas, jo tam līdzību tomēr par maz.

Izsakoties vienkāršāk, pēdējo desmit gadu laikā jautājumam par tradicionālās politikas iedabu ir mēģināts tuvoties četrās galvenās frontēs.

Pirmkārt, ticis atdzīvīnāts, lielākoties Karla Vitfogela (*Karl Wittfogel*) spēkiem, vecais Marksa nojēgums par aziātisko ražošanas veidu, ko tagad interpretē kā apūdeņošanas tipa zemkopību, un par izteikti despotisku valsti – «absolūtu teroru, absolūtu pakļautību, absolūtu vientulību» (Vitfogela plakātiski retoriskā izteiksmē) – ko uzskata par pirmā cēlonisku atspoguļojumu.²⁹⁵

²⁹⁴ F. X. Sutton, «Representation and the Nature of Political Systems» // *Comparative Studies in Society and History* 2 (1959): 1–10.

²⁹⁵ K. Wittfogel, *Oriental Despotism* (New Haven, 1957).

Otrkārt, sociālantropologi, vairākumā briti un no tiem tikpat kā visi afrikānisti, nodarbojušies ar tā sauktām segmentālām valstīm – valstīm, kurās svarīgākās grupas ir radnieku grupas un svarīgākās jūtas ir radnieku uzticības jūtas, – afrikānistu skatījums uz tradicionālām valstīm ir gluži pretējs monolitiskam skatījumam, kāds izriet no Vitfogela pieejas: viņi uz tādām valstīm raugās kā uz trausliem līdzsvara stāvokļiem starp izkliedētiem, pa daļai neatkarīgiem varas centriem, ko cilts mīti un pilsoniski rituāli vienubrīd izvirza priekšgalā, bet kas citubrīd atkal ieslēdz klanu raksturīgā skaidībā, vietējā sāncensībā un brāļu intrigās.²⁹⁶

Treskārt, atkal ticis uzsvērts tas, ko varētu saukt par feodālisma salīdzināmo pētniecību – jautājums, vai feodālisms ir vēsturiska kategorija ar vienu izpausmes formu – Eiropā, kam turklāt pašai trūkst viendabības, vai arī zinātniska kategorija, kam daudz vismaz aptuveni līdzīgu piemēru. Ierosmi, bez šaubām, devis Marks Bloks – viņa dziļo iespaidu uz sociālām zinātnēm pilnībā nav novērtējuši pat daudzi no tiem, kas darbojušies viņa iespaidā.²⁹⁷ Taču interesē par feodālismu, protams, galveno turpinājumu gūst arī Vēbera aizsāktā tradīcija, un, kad tajā iekļaujas sociologi, piemēram, Eizensteds (*Eisenstadt*) ar pētījumu par birokrātijas lomu agrinās impērijās vai Karls Polanji (*Karl Polanyi*), kas vaicā, kā tādās impērijās politiski vadīta komercdarbība, šī interese izvērsās ārpus feodālisma vārda tiešā nozīmē un pievērsās daždažādajām pilnvaru struktūrām, kādas atrodamas sabiedrībās, kur feodalizācija ir tikai viens no daudziem, kaut ne bezgalīgi daudziem, institucionāliem risinājumiem.²⁹⁸

Ceturtkārt, aizvēstures pētnieki – galvenokārt arheologi, bet arī daži orientālisti un etnologi – ir pārlūkojuši seno valstu lielumu un darbības loku, un attīstības fāzes, ko tādās valstis, šķiet, piedzīvojušas. Maiju valsts, Teotivakana, Indas ielejas civilizācija, Ankora, Madžapahita*, Inku valsts, Mezopotāmija, Ēģipte – visi šie maģiskie nosaukumi šodien vairs nesaistās tik daudz ar grezno bronzas laikmeta barbarismu, kas jau pieaudzis piedzima Gordona Čailda* darbā *Urban Revolution* («Pilsētu revolūcija»), cik – ar gariem, pakāpeniskiem attīstības cikliem, no kuriem daži ir

²⁹⁶ Tipisks šāda domu gājiena piemērs ir grāmata: A. Southall, *Atur Society* (Cambridge, England, 1954).

²⁹⁷ Noderīgu pārskatu par tādiem pētījumiem sniedz grāmata: R. Coulburn, ed., *Feudalism in History* (Princeton, 1956). M. Bloha devums izvērtēts tā paša autora darbā: *Feudal Society* (Chicago, 1961).

²⁹⁸ S. M. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (New York, 1963); K. Polanyi, C. Arensberg, and H. Pearson, eds., *Trade and Markets in Early Empires* (Glencoe, Ill., 1957).

daudzviet līdzīgi, citi – atšķirīgi. Vai drīzāk – ar šādu ciklu fāzēm, bieži vien īslaicīgām, fāzēm, kas droši vien nav bijušas tik grandiozas, kā vēsta leģendas vai kā pirmā acu uzmetienā šķiet norādām to arhitektoniskās atliekas, un kuru sakars ar materiāliem apstākļiem to pamatā bijis sarežģītāks, nekā parasti iztēlojas marksisma teorētiķi, jebšu tie būtu revizionisti.²⁹⁹

Antropologi ir nopietni iesaistījušies visās četrās frontēs, kam jānoskaidro, kāda bijusi laucinieku sabiedrību pārvalde. Divas frontes – pētījumi par segmentārām valstīm un par aizvēsturisku valstu attīstības cikliem – ir atradušās gandrīz vienīgi antropoloģijas ziņā. Taču arī Vitfogela teorijām bijis milzīgs iespaids. Antropologi tās attiecinājuši uz Tibetu, Meksiku, pueblo indiāņiem Amerikas Savienoto Valstu dienvidrietumos un noteiktiem Āfrikas apgabaliem. Institūti ir salīdzināti retāk, daļēji tāpēc, ka Vēbers parasti iedves antropologiem bailes, un tomēr viņa izkoptais ģermāņa rokraksts itņ skaidri samanāms vairākos nesen veiktos pētījumos par dažām attīstītākām melnās Āfrikas valstīm – Bugandu*, Busogu, Fulani, Etiopiju, Ašantu*.

Tā iesaistīdamies, antropologi, kā jau esmu norādījis, gribot negribot iesaistījušies pasākumā, kas izvērsies krietni vien aiz viņu disciplīnas robežām, un pēkšņi attopas jautājuma priekšā: ko viņi tieši *kā* antropologi, nevis kā autodidakti sociologi, vēsturnieki, politologi vai vēl citādi var piedāvāt šim plašākam pasākumam? Noteiktās aprindās vēl aizvien izvēlas vienkāršāko atbildi: datus, vēlams anomālus – tādus, kas sagrautu viena vai otra sociologa augsti izkoptu teoriju. Taču pieņemot šādu atbildi nozīmē reducēt antropoloģiju uz spītīgu etnogrāfiju, kas gluži kā literatūras cenzors spētu nosodīt intelektuālas konstrukcijas, bet ne radīt kādas vai pat tikai izprast.

Kas attiecas uz profesora Satona vareno redzējumu – «vispārēju salīdzināmu politisku zinātni par pirmsindustriālām sabiedrībām», šī zinātne, pēc manām domām, varētu sniegt ko vairāk. Un, lai norādītu (bet ne lai pamatotu – raksta ierobežotā apjoma dēļ), kas šis «vairāk» varētu būt, gribu veikt divas lietas, abas būtiski antropoloģiskas: iztirzāt kādu neparastu tālā zemē novērotu parādību un izteikt šai sakarā dažus secinājumus par faktiem un metodēm, – plašākus nekā jēlkurš šāds atsevišķs piemērs vispār var apstiprināt.

²⁹⁹ Tādu sacerējumu apskats un iztirzājums atrodams grāmatā: R. Braidwood and G. Willey, *Courses toward Urban Life* (New York, 1962). Skat. arī: R. M. Adams, *The Evolution of Urban Society* (New York/Chicago, 1966).

II

Tālā zeme ir Bali, neparastā parādība – valsts, kāda tur pastāvēja deviņpadsmitā gadsimtā. Lai gan, sākot ar aptuveni 1750.gadu, oficiāli Bali bija iekļauta Nēderlandes Ostindijā, kaut cik reāli par nēderlandiešu impērijas daļu šo zemi varēja uzskatīt vienīgi pēc viņu invāzijas salas dienvidos 1906. gadā. Deviņpadsmitā gadsimtā baliešu valsts bija autohtona struktūra, un, lai gan gadsimtu gaitā tā, kā ikkatrs sociāls iestādījums, bija mainījies – un visai būtiska ietekme šajā ziņā bija nēderlandiešu klātbūtnei Javā – pārmaiņas bija lēnas un marginālas.

Lai vienkāršāk izklāstītu to, kas patiesībā pretojas vienkāršojumam, vispirms aplūkošu valsts kultūrpamatus – ticējumus un vērtības, lielākoties reliģiskas, kas šo valsti iedvesmojušas, piešķirušas tai virzību, jēgu un formu, un, otrkārt, iztirzāšu sabiedrības strukturālo kārtību, politiskos instrumentus, ar kuriem tā lūkojusi saglabāt tādu virzienu un sasniegt tādu formu, gan ar visai mainīgām sekmēm. Ideju un iestādījumu nošķirums, kā vēlāk redzēsim, tomēr nav tik klaji pragmatisks, kā izskatās, bet gan ir pati manas argumentācijas ass.

Saistībā ar valsts kultūrpamatiem es gribētu īsi iepazīstināt ar trim baliešu nojēgumiem par to, ko nozīmē – šeit es pāreju uz etnogrāfisko tagadni – politiski manevrēt dažādos, par vietējo līmeni augstākos līmeņos. Pirmo nojēgumu saukšu par paraugcentra doktrīnu, otro – par statusa lejupslīdes jēdzienu un trešo – par politikas ekspresīvo koncepciju – pārliecību, ka galvenie valdniecības paņēmieni rodami ne tik daudz administrēšanas tehnikās, cik teātra mākslā.

Paraugcentra doktrīna būtībā ir teorija par suverenitātes iedabu un pamatu. Saskaņā ar šo teoriju, galms-un-galvaspilsēta ir reizē pārdabiskas kārtības mikrokosms – Roberta Heines-Gelderna (*Robert Heine-Geldern*) vārdiem runājot, «universs samazinātā mērogā» – un politiskās iekārtas materiāls iemiesojums.³⁰⁰ Tā nav tikai valsts kodols, lokomotīve vai ass, tā ir valsts.

Un šī neparastā valdniecības sēdekļa pielīdzināšana valdniecības domīnijai ir kas vairāk par nejaušu metaforu, tā izteic valdošu politisku priekšstatu: proti, galms, sniedzams civilizētas eksistences modeli, paraugu, nevainojamu tēlu, piešķir apkārtējai pasaulei veidolu, kas ir vismaz

³⁰⁰ R. Heine-Geldern, «Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia» // *Far Eastern Quarterly* 2 (1942): 15–30.

aptuvens tās lieliskuma faksimils. Galma rituālā dzīve un faktiski galma dzīve vispār ir sabiedriskās kārtības paradigma, nevis tikai atspoguļojums. Savukārt tā atspoguļo, kā apgalvo priesteri, pārdabisko kārtību, «pārlaicīgo indiešu dievu pasauli», pēc kuras parauga laudim būtu jācenšas veidot dzīvi stingri atbilstīgi savam statusam.³⁰¹

Leģitīmācijas būtiskāko uzdevumu – samierināt šo politisko metafiziku ar reālo varas sadalījumu klasiskajā Bali – veica mīts, un visai raksturīgi, ka tas bija mīts par kolonizāciju. 1343. gadā, kā uzskata, varenās Austrumjavas karaļvalsts Madžapahitas karapulki Gelgelas apkaimē sakāva «Bali karaļa», pārdabiska briesmoņa cūkgalvja, armiju, un tas ir izcils notikums, kurā balieši faktiski saredz savas civilizācijas, pat sevis pašu avotu (jo viņi, izņemot vien nedaudzus, uzskata sevi par javiešu iebrocēju, nevis salas aizstāvju pirmiedzīvotāju pēcnācējiem). Tāpat kā mīts par Amerikas Savienoto Valstu «tēviem dibinātājiem», arī mīts par «Madžapahitu – iekarotāju» kļuva par izcelsmes teiku, ar ko skaidroja un attaisnoja reālās attiecības, kas dibinājās uz pavēlēm un paklausību.

Nekavēsimies pie atsevišķajiem patiesa vēsturiskuma elementiem, kādus šajā leģendā droši vien var atrast (turklāt es esmu tikai visnotaļ sēmatiski izklāstījis to, kas patiesībā ir ļoti sarežģīts stāsts ar daudzām versijām), taču jānorāda, ka tā konkrētos, «patiesu notikumu» tēlos izteic baliešu uzskatu par savu politisko attīstību. Baliešu skatījumā javiešu galma dibināšana Gelgelā (kur, pēc viņu domām, ieplānoja pili, kas visos sīkumos atspoguļotu paraugu, centru – pašu Madžapahitu) radīja ne tik vien varas centru – tas bija pastāvējis jau iepriekš –, bet gan civilizācijas etalonu. To, ka Madžapahita iekaroja Bali, uzskatīja par varenu pavērsienu salas vēsturē, tādēļ ka tas senās Bali dzīvniecisko barbarismu kā ar cirtieni nošķīra no atdzimušās estētiski izsmalcinātās un liturģiski greznās Bali. Pārcelt uz citu vietu galvaspilsētu (un nomitināt tur uz dzīvi maģiskos atribūtos ietērtus javiešu augstmaņus) nozīmēja nodot tālāk civilizāciju, dibināt galmu, kas, atspoguļojot dievišķo kārtību, radīja cilvēcisku kārtību.

Baliešu priekšstatos šis atspoguļojums un sakārtojums tomēr neparādās kā viņu tīrības un spēka uzturētājs līdz pat deviņpadsmitam gadsimtam, drīzāk to uztver kā laika gaitā izplūdušu un vājinājušos. Par spīti faktam, ka savā ziņā gan atspoguļojums, gan sakārtojums ir

³⁰¹ J. L. Swellengrebel, Introduction // J. L. Swellengrebel et al., *Bali: Life, Thought and Ritual* (The Hague/Bandung, 1960).

«koloniāls mīts», ko var atveidot uz izceļošanu no kultūrālākiem svešzemju krastiem, savu politisko vēsturi balieši iedomājas nevis kā sākotnējās daudzējādības saliedēšanu vienotībā, kā bija ar amerikāņiem, bet gan kā sākotnējās vienotības izīršanu aizvien lielākā daudzējādībā – nevis kā nerimtīgu virzību uz labo sabiedrību, bet gan kā pakāpenisku klasiskā pilnības modeļa izdzīšanu skatam.

Šo izdzīšanu iedomājas tiklab kā telpā, tā arī laikā notikušu. Uzskata, visādā ziņā aplami, ka Gelgela periodā (no aptuveni 1300. līdz aptuveni 1700. gadam) Bali salā bijusi viena galvaspilsēta, bet vēlāk notikusi virkne sacelšanos un šķelšanos, tā ka katrā lielākā zemes novadā nodibinājusies pa galvaspilsētai, kad mazāk ietekmīgie valdnieku dinastijas locekļi bēga turp un paši ķērās pie varas grožiem, lai parādītu, kā pieklājas valdīt. Kad skaidas leca vēl arī no šiem atšķēlumiem, tad dažādu sekundāru galvaspilsētu pārvaldītos novados izveidojās terciāras, un tā tālāk – ja ne gluži *ad infinitum**, tad ļoti tuvu tam.

Ja neņem vērā sīkumus, iznākums (proti, deviņpadsmitā gadsimtā) bija itin kā karaļvalstu akrobātu piramīda ar dažādām reālās autonomijas un varas pakāpēm: lielākie Bali kungi turēja sev uz pleciem visaugstāko kungu un stāvēja uz tādu kungu pleciem, kuru statuss bija atvasināts no viņu pašu statusa, tāpat kā viņu statuss – no sava pavēlnieka statusa, un tā tālāk uz leju. Paraugu paraugs un centru centrs vēl joprojām bija Gelgela vai, precīzāk, tās tiesā mantīniece Klungkunga, taču parauga starojums, gluži dabiski, bālēja, izkliedējoties aizvien jo raupjākā vidē.

Tas vēl nebija viss, Klungkunga spožums mazinājās, tās pirmatnējai, no Javas pārvestajai harizmai izkliedējoties šajos mazākiekmīgajos centros. Vispārējā aina ir tāda, ka kopumā statuss un garīgā vara mazinās ne tikai virzienā uz perifēriju, prom no valdošās šķiras kodola, bet arī pašā kodolā, perifērijai no tā attālinoties. Reiz unitārās Bali valsts paraugspēks, šai valstij attīstoties, vājinājās tās sirdī un tāpat izplēnēja nomalēs. Vai tā vismaz balieši domā, un tieši šo skatījumu uz vēsturi kā dziestošu uguns-kuru, kāds būtībā iespēžas pat attālākajos baliešu sabiedrības nostūros, es saucu par lejupslidošā statusa jēdzienu.

Tomēr to neizjuta kā nenovēršamu izvīrtību, iepriekšnolemtu pagrimumu, kas seko zelta laikmetam. Baliešiem pagrimums bija vēstures gaita, kā nu tai bija sagādījis risināties, nevis kā tai bija jārisinās. Un tāpēc ļaudīm, it īpaši viņu garīgiem un politiskiem vadoņiem nebija jāpūlas nedz pagriezt šās vēstures gaitu atpakaļ (tas arī nebija iespējams, jo notikušo nevar labot), nedz cildināt to (tas būtu bezjēdzīgi, jo šī vēsturē ir

notikusi tikai aizvien lielāka attālināšanās no ideāla), bet drīzāk jāpūlas to anulēt, lai no jauna tieši un, cik vien spēcīgi un spilgti iespējams, izteiktu kultūras paradigmu, pēc kuras dzīvē savulaik vadījušies Gelgelas un Madžapahitas iemītnieki. Kā norādījis Gregorijs Beitsons (*Gregory Bateson*), vispār baliešu skatījums uz pagātņi nebūt nav īsti vēsturisks vārda tiešā nozīmē. Kaut gan balieši sacer skaidrotājus mītus, pagātnē viņi nemeklē tik daudz tagadnes notikumu cēloņus, cik etalonu, kas ļautu spriest par tiem: nemainīgu paraugu, pēc kura tagadne būtu jāmodelē, bet kuram tā jo bieži nespēj sekot – nejaušības, neziņas, nedisciplinētības vai nevērības dēļ.

Kungi lūkoja tagadni šādi – gluži vai estētiski pielabot, atbilstīgi tam, kāda reiz bijusi pagātne, rikodami varenus ceremoniālus *tableaux**. Sākot ar vissīkāko un beidzot ar visaugstāko, tie katrs savā līmenī nemitīgi tiecās nodibināt patiesāku paraugcentru, centru, kas, ja arī nejaudāja līdzināties Gelgelai spožumā, kur nu vēl sacensties ar to (bet daži godkārigākie cerēja pat uz to), varēja vismaz lūkot rituāli to atdarināt un tādējādi kaut cik pārradīt starojošo civilizācijas tēlu, ko bija iemiesojusi klasiskā valsts, bet aizēnojuši pēcklasiskā vēsture.

Baliešu valsts un tās atbalstītās politiskās dzīves ekspresīvītāti varēja saskatīt viscaur tās zināmajā vēsturē, jo šī valsts arvien bija orientējusies nevis uz tirāniju (Bali bezcerīgi trūka lietpratības, lai īstenotu tirānijai raksturīgo sistemātisko varas koncentrāciju), pat ne uz metodisku pārvaldību (to šī valsts īstenoja vienaldzīgi un pat neizlēmīgi), bet gan uz izrādi, ceremoniju, uz baliešu kultūrā dominantu apsēstību – sociālās nevienlīdzības un statusa iedvestā lepnuma – publisku dramatizāciju. Tā bija valsts – teātris, kur impresāriji bija karaļi un prinči, režisori – priesteri un laucinieki – reizē tēlotāji mazāk nozīmīgās lomās, skatuves strādnieki un skatītāji. Milzīgās kremēšanas, zobu vilēšanas, tempļu atklāšanas ceremonijas, svētceļojumi un asiņainās upurēšanas, kas pulcināja ļaužu simtus, pat tūkstošus un lika apgrozīties lielumielām bagātībām, nebija līdzekļi politiskiem mērķiem – tās pašas bija mērķi, tās bija tas, kālab valsts pastāvēja. Galma ceremoniālisms bija galma politikas dzinējspēks. Masu rituāls nebija instruments, kā nostiprināt valsti, nē, valsts bija instruments masu rituāla izpildījumā. Valdīt nozīmēja ne tik daudz izvēlēties, cik izradīt. Ceremonija bija nevis forma, bet saturs. Vara kalpoja krāšņumam, nevis krāšņums varai.

Kad pievērsīšos sociālai sistēmai, kam šie pūliņi bija jāatbalsta, bet kas būtībā tos drīzāk iedragāja, man vajadzēs būt pat vēl nesaudzīgākam, reducējot faktus uz to ēnām, jo klasiskie baliešu politiskie iestādījumi bija gandrīz sasnieguši augstāko sarežģītības pakāpi, kurā vēl spēja funkcionēt.

Taču, ja grib izprast Bali valsti kā konkrētu varas struktūru, svarīgākais ir tas, ka tā nebūt nesekmēja varas centralizāciju – tā jo spēcīgi sekmēja to, ka vara iekliedzās. Jādomā, ka vien pavisam nedaudzas citas politiskas elites tik ļoti tiekušās pēc lojalitātes, tik viltīgiem paņēmieniem musinot uz nodevību.

Pirmkārt, pati elite, kā esmu norādījis, nebija vis organizēta valdītāja šķira, bet gan aktīvi sāncensīgu feodālu valdoņu pulks – vai arī tādu pulks, kas kāro kļūt par vadoņiem. Pat augstāko kārtu izcelsmes līnijas, dažādie karaļnami, kas veidoja daždažādus galmus, nebija solidāras vienības, bet gan kliķes, kas šķēlās vēl sikākās kliķēs, izcelsmes līniju atzaru un šo atzaru kopojumi, kas katrs centās vājināt pārējos, lai gūtu sev labumu.

Otrkārt, visefektīvākā pārvaldība šā vārda tiešā nozīmē bija vietēja. Ciemiem bija ne tikai rakstītas konstitūcijas, tautas padomes un izpildvaras iestādījumi, bet tās arī itin sekmīgi pretojās galma dalībai vietējās lietās. Apūdeņošana bija atsevišķas, tāpat vietējas, apvienības rokās, un laukos tādu apvienību bija simtiem; šī sistēma neradīja centralizētu birokrātiju, kas pārzinātu hidrotehniskās ierīces, tā sekmīgi kavēja tādas attīstību. Vietējās izcelsmes līnijas, tempļu kopienas, brīvprātīgas grupas bija visas vienlīdz autonomas un vienlīdz kvēlas savu tiesību aizstāves gan savstarpēji, gan attiecībā ar valsti.

Treškārt, arī strukturālas saiknes starp valsti (proti, konkrēto galmu) un vietējo institūciju kopumu (var to saukt arī par «ciematu») bija daudzējādas un savstarpēji nekoordinētas. Augstdzimušie prasīja, lai laucinieki atbalsta viņus militārās un rituālās lietās, maksā zemes renti un nodevas, un šīs trīs galvenās saistības nebija saplūdušas, tās īstenoja ar trejādām saiknēm. Rituālās un militārās lietās atsevišķam cilvēkam, iespējams, bija jāatbalsta viens kungs, rente jāmaksā otram un nodevas – trešam. Un vēl jo vairāk visu sarežģīja apstākļi, ka tādas saiknes reti kad bija teritoriāli koncentrētas, tādēļ diviem kaimiņiem, kas reizumis turklāt bija brāļi, varēja būt saistības pret dažādiem kungiem.

Taču, lai neapmaldītos noburtā mežā, labāk pārtraukt šo uzskaitījumu un uzsvērt: par vietējo limeni augstāku politisko organizāciju Bali salā neveidoja kārtīga hierarhiski organizētu suverēnu valstu kopa, starp kurām iezīmētas krasas robežas un pastāv «ārlietu attiecības». Vēl jo mazāk tāda organizācija nozīmēja, ka visās jomās dominētu «valsts aparāts ar vienu centru» absolūta despota pakļautībā, vai nu tā būtu «hidrauliska despotija» vai kāda cita. Nē, šī organizācija bija plašs ļoti daudzveidīgu politisku saikņu lauks, kura stratēģiskās apvidus vietās veidojās dažāda

izmēra un blīvuma mezgla punkti un kurš citviet atkal kļuva skrajš un brīnumainiem likločiem savienoja gandrīz vai visu.

Cīņa šajā daudzējādā un kustīgā laukā bija drīzāk cīņa par cilvēkiem, par to cieņas apliecinājumiem, to atbalstu un personisku lojalitāti, nevis cīņa par zemi. Politisko varu drīzāk iemiesoja ļaudis, ne īpašums, to iegūt drīzāk nozīmēja vairot prestižu, ne teritoriju. Dažādām karalistēm tikpat kā nekad neradās domstarpības par robežām, – tās radās par delikātiem statusa attiecību jautājumiem, jo īpaši – par tiesībām konkrētu ļaužu skaitu, pat konkrētus cilvēkus mobilizēt valstiskam rituālam un karam (kas īstenībā bija tas pats).

Korns (*Korn*) atstāta anekdote par Dienvidsulavesi – kur politiski nolīgumi daudz neatskīrās no tiem, kādi bija noslēgti Bali salā – šī anekdote to pašu vēsta tradicionālai asprātībai raksturīgā ironiskā nopietnībā.³⁰² Nēderlandieši, parastu administratīvu apsvērumu dēļ gribēdami reiz par visām reizēm kārtīgi iezīmēt robežu starp divām sīcīnām karalistēm, ielūguši to valdniekus un vaicājuši, kur tad īsti esot robežas. Abi viesi bijuši vienisprātis, ka karalistes *A* robeža atrodas tālākā punktā, no kura vēl var saskatīt purvus, bet karalistes *B* robeža – tālākā punktā, no kura vēl redzama jūra. Bet, vai tad viņi nekad neesot karojuši par zemes joslu starp abām robežām, joslu, no kuras nav redzams ne purvs, ne jūra? «*Mijnheer,**» atbildējis viens no valdniekiem, «ja esam karojuši, mums ir bijuši daudz nopietnāki iemesli nekā šie nolaistie uzkalni.»

Vārdu sakot, var palūkoties uz deviņpadsmitā gadsimta baliešu politiku kā starp diviem pretējiem spēkiem cieši nospriegotu. No vienas puses, tā vai cita kunga vadīts masu ceremoniāls sekmēja vienotību, no otras – šai politiskai sabiedrībai, ja uz to raugās kā uz konkrētu sociālu iestādījumu, bija raksturīga izkļiedētība, segmentācija – šo varas sistēmu veidoja duči neatkarīgu, kā arī vairāk vai mazāk atkarīgu valdnieku.

Pirmais elements – kultūra – izplatījās no augšas lejup, no centra ārpus, otrais elements – vara – pieņēmas spēkā augšupēji un no perifērijas uz centru. Iznākums bija tāds: jo lielāks paraugvadības centienu vēriens, jo trauslāka politiskā struktūra tai pamatā – tādēļ ka šī vadība bija spiesta vairāk balstīties uz savienības slēgšanu, intrigu, glaimiem un iebiedēšanu. Kungi, ko mudināja kultūras ideāls – visnotaļ ekspresīva valsts – arvien tiecās palielināt savas spējas mobilizēt ļaudis un materiālus, kuri ļautu rīkot lielākas un greznākas ceremonijas un šai nolūkā uzturēt lielākus un greznākus tempļus un pilis.

³⁰² V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali* (The Hague, 1932), p. 440.

Tā rīkodamies, viņi izrādīja pretdarbību tieši tādai politiskās organizācijas formai, kas dabiski tiecās uz arvien lielāku fragmentāciju, īpaši pieaugot unifikācijas spiedienam. Bet, vai nu pret spalvu, vai ne, viņi līdz pat pēdējam cīnījās ar šo kultūras megalomānijas un organizācijas plurālisma paradoksu, un dažkārt uz laiku arī guva zināmus panākumus. Ja mūsdienu pasaule nēderlandiešu bataljonu izskatā nebūtu viņus sagrāvusi, viņi noteikti cīnītos ar to vēl šobaltdien.

III

Lai pildītu savu solījumu – izteikt vispārinājumu, kas sniegtos tālāk par konkrētiem datiem, – noslēgumā es gribētu izteikt divus apsvērumus par antropoloģijas devumu vispārējā salīdzināmā agrāro sabiedrību politiskā zinātnē.

Pirmais: nošķirums starp tradicionālo valstu kultūras centieniem, no vienas, un sociāliem iestādījumiem, kuros šie kultūras centieni īstenojās – parasti gan visai nepilnīgi, no otras puses, sekmē to, ko varētu saukt par socioloģisku reālismu. Profesora Satona «pieturas punkts» jaunāku norišu izpratnei nu vairs ir ne tik daudz kāds retrospektīvs ideāltips, modelis, kas konstruēts, lai izskaidrotu tagadnes iezīmes, ko autors uzskata par interesantākajām, bet gan – savā laikā un vietā iesakņota vēsturiska realitāte, kas tāds, no kā pasaulē, un ne tikai grāmatās, izaug tagadnes laiks.

Un, otrs: pieaugot socioloģiskam reālismam, rodas iespēja ķerties pie centrālā šās jomas jautājuma – kādas attiecības īstenībā *pastāv* starp uzvedības veidu politiskās sabiedrībās jaunās valstīs un tradicionālās valstīs – nepieņemot nevienu no diviem vienlīdz maldīgiem (un patlaban arī vienlīdz populāriem) izteikumiem: ka mūsdienu valstis esot tikai savas pagātnes gūsteknes, jauns arhaisku drāmu iestudējums blāvi modernā ietērpā vai – ka no savas pagātnes tādas valstis esot pilnībā izvairījušās, būdamas visnotaļ tā laikmeta produkti, kas nav parādā nevienam citam laikmetam, tikai sev.

Pirmajā apsvērumā ir acīm redzams: Bali etnogrāfija, ja vien mans izklāsts atbilst īstenībai, ir daudz piemērotāka, lai atbalstītu nojēgumu par tradicionālām politiskām sabiedrībām kā segmentārām valstīm, ko veidojušas drīzāk vēlāma, nekā sasniegta grandiozuma simbolu apvītas nestabilas varas piramīdas, nevis lai atbalstītu Vitfogela skatījumu

«Despotiska Vara – absolūta un nebūt ne labvēlīga». Taču jautājums nav par to, vai Vitfogels (viņš bijis gana nepiesardzīgs un minējis Bali kā pierādījumu saviem argumentiem) ir izveidojis dzīvotspējīgu teoriju. Pats domāju, ka nav izveidojis, taču negribu apgalvojumiem par Ķīnu likt pretī faktus par Bali. Gribu uzsvērt vienu: nodalidama valdnieku centienus, idejas un ideālus, kas liek tiem virzīties uz kādu augstāko mērķi, no sociālajiem līdzekļiem, ko izmanto, tiecoties uz šo mērķi – kā ikkatram rūpīgam etnogrāfiskam pētījumam par reālām tradicionālām politiskām sabiedrībām noteikti jādara – antropoloģija sekmē izpratni, ka tiklab tradicionālās, kā mūsdienu valstīs, politikām sasniedzamais nav gluži tas pats, ko viņš tur savā varā.

Šādi formulēts, manis teiktais var šķist viens no negatīviem izteikumiem, ar ko antropoloģija ir pelnīti slavēta: «Bet Lieldienu salā tā nav.» Manuprāt, pētījumi par segmentārajām valstīm, kā arī t.s. attīstības arheologu veikums patiesībā sola ievērojami sekmēt – un ir jau sekmējis pamatotāka tradicionālu politisku sabiedrību tēla izveidi, turklāt tieši saskaņā ar tiem principiem, uz ko jau esmu norādījis. Ko Evanss-Pričards paveica ar šilluku dievišķotā karaļa tēlu (izšķetinādams karaļa rituālo lomu no viņa politiskās lomas un tādējādi vismaz vienu Āfrikas despotiju izirdinādams tās patiesā trauslumā) un bezgaldaudzi pētnieki – ar maiju tēlu (nošķirdami sabiedrības grezno reliģisko celtni no tās pamata – itin parastās līdumnieku zemkopju kopienas – un tādējādi atrisinādami «dzungļu Bizantijas» paradoksu), būs jāveic aizvien lielākā skaitā tradicionālo valstu, un iznākums ne tikai nebūs negatīvs, bet arī pārveidos pašu koncepciju par varas avotiem, dabu un pārvaldes tehnikām tādās valstīs.³⁰³

Taču, kas attiecas uz politiku toreiz un tagad, nozīmīgāks ir mans otrais apsvēruma. Konceptuāli nodalot priekšstatus par kārtību, pēc kādiem jebkurā politiskā sabiedrībā vadās darbības personas, un institucionālās kopsakarības, kur tās darbojas, paveras iespēja ķerties pie strīdus jautājuma par attiecībām starp reiz notikušo un tagadējo – ar palīgīdzekļiem, kas izteiktu vairāk nekā apvēršami truismi: «Tagadnē nav nekā cita kā vien pagātne», «Pagātne ir vien toveris pelnu». Konkrētāk runājot, tāds nodalījums dod iespēju atšķirt to, ko mūsdienu valstij ideoloģiski devušas mantotās kultūras tradīcijas un to, ko tādai valstij organizatoriski devušas

³⁰³ Par šillukiem skat.: E. E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan* (Oxford, 1948). Pārspridumi par maijiem izkaisīti dažādās publikācijās, un aizvien vēl tiek izteikti jauni, taču noderīgs kopsavilkums atrodams rakstā: G. Willey, «Mesoamerica» // Braidwood and Willey, *Courses toward Urban Life*, pp. 84–101.

agrīnākas pārvaldes sistēmas, un saprast, ka pirmais, proti, ideoloģiskais devums, ar dažiem izņēmumiem ir daudz nozīmīgāks nekā otrais. Kā konkrētām pārvaldes struktūrām mūsdienu Ganai, mūsdienu Indonēzijai un pat mūsdienu Marokai ir vien pati attālākā radniecība ar Ašanti konfederāciju, Javas un Bali valsti kā teātri vai Magriba mahzenu miesassargu un zemnieku – nodevu maksātāju – raibraibo kopumu. Bet, ja šīs valstis iemieso vienu vai otru uzskatu par to, ar ko tad īsti nodarbojas pārvaldība un politika, tad tradicionālās un pārejas valstis varbūt saista daudz tuvāka radniecība, nekā vedinātu domāt patapinātā leksika, kādā parasti formulētas Trešās pasaules ideoloģijas.

Izirstot tradicionālas valsts kultūras aparātam – detalizētiem mītiem, izvērstiem rituāliem, augstu izkoptai formālai pieklājībai – kā tas noticis lielākā daļā Trešās pasaules valstu un kā visādā ziņā drīz vien notiks arī vairumā vēl atlikušo, vietā nāk krietni abstraktāks, krietni vairāk gribēts un, vismaz vārda formālā nozīmē, krietni pārdomātāks nojēgumu kopums par politikas iedabu un mērķi. Vai nu tie būtu ierakstīti formālā konstitūcijā, iebūvēti jaunā pārvaldes institūciju kopumā vai saslavēti kādā universālā ticības apliecībā (vai visos trijos, kā visai bieži gadās), šiem nojēgumiem, ko es gribētu saukt par ideoloģiju vārda tiešā nozīmē, ir līdzīga nozīme tai, kāda reiz bija mazāk ievingrinātajiem, tagadējo nojēgumu nomainītajiem pirmsideoloģiskajiem nojēgumiem. Proti, tie noder par vadoni politiskai darbībai, par tēlu, kādā to tvert, par teoriju, ar kā to var izskaidrot, un par kritēriju, pēc kā par to spriest. Paškritiskāk vai vismaz skaidrāk formulējumā turpinās tas, kas reiz bija tikai vispāratzītas attieksmes un pārmanotas paražas – tā ir viena no galvenām iezīmēm jomā, ko pa daļai sapņainība, pa daļai raizes rosinājušas dēvēt par «nācijās celtniecību».

Ar to gan negribu teikt, ka ideoloģiskās sistēmas, kurās funkcionē Trešās pasaules valstis, būtu vien pagātnes ideju un ideālu modernizētas versijas. To elites neapšaubāmi ir daudz mācījušās no citiem, gluži netradicionāliem avotiem. Kad Sukarno vaigu vaigā vēroja japāņus, viņš droši vien piedzīvoja lielāko atklājumu savā darba mūžā, var pieņemt, ka Nkruma izlasījis vismaz dažus traktātus, ko viņa pēcteči tik demonstratīvi dedzināja, un pietiek uzvest skatienu Indijas vai Alžīrijas politiskai sabiedrībai, lai redzētu, ka gluži veltīgi nav bijuši ne Harolda Laski, ne Žana Pola Sartra pūliņi.

Patiesībā noteikt, kas, pēc pašu ieskata, ir padomā kādas konkrētas Trešās pasaules valsts politiķiem, vai nu tie būtu civilisti vai militārpersonas, tik grūti ir tieši tādēļ, ka tagadnes pazīstamās balsis sajaukušās ar

svešādām, bet tikpat uzstājīgām pagātnes balsīm. Vienubrīd viņi šķiet visīstākie jakobīņi, nākamā brīdī tos vajā rēģi, seni un neatlaidīgi kā fūrijas. Vienubrīd viņi atgādina daudzus jo daudzus autodidaktus medisonus un džefersonus, kas kaļ tik asprātīgus politiskus plānus, kādi vēl nav redzēti nedz virs zemes, nedz jūrā, nākamā – daudzus jo daudzus musolini, kas montē komediantiskāko Eiropas fašisma paraugu lētas imitācijas. Vienubrīd liekas, ka viņiem ir pārliecība un pastāvīga virziena izjūta un ka viņus spārno cerības un augsti mērķi, citubrīd tie atgādina izmisīgus oportunistus, ko vajā apjukums, bailes un bezgalīgs naidis pret sevi.

Par maz tomēr būs nobalsot par vienu vai otru šo antinomiju pusi vai klaji prātnieciski paziņot, ka tās ir antinomijas, ka tik tiešām pastāv kā viena, tā otra to puse un ka situācija ir sarežģīta. Murdoņā jāizšķir atsevišķas balsis, lai sadzirdētu, ko katra no tām saka, un izvērtētu ideoloģisko klimatu – ja arī bez sevišķi lielas pārliecības, tad vismaz pēc iespējas noteikti un precīzi.

Būtisks elements tādos centienos ir precīzi noteikt, ko pagātnes politika ideoloģiski devusi tagadnes politikai, še aplūkotā gadījumā – ko tai devusi paraugvadība, dziestoša harizma un dramaturģiska pārvaldība. Un antropoloģija – tas lai izskan kā beigu uzsiens pa bungām – ir ideālā situācijā, lai to noteiktu. Vismaz tā ir ideālā situācijā, ja tagad spēj atminēties to, ko tik viegli bija aizmirst uz kādas Klusā okeāna salas: tā nav pašlūzi viena.

V DAĻA

13. nodaļa. MEŽONIS INTELEKTUĀLIS: PAR KLODA LEVĪ- STROSA DARBIEM

Šodien es nereti jautāju sev, vai antropoloģijai, lai cik nevilšus, mani nav piesaistījusi strukturālā radniecība starp tās pētījumu objektu – civilizācijām un manis paša domāšanas procesiem. Mans intelekts ir neolītisks.

Klods Levī-Stross, «Skumjie tropi»

I

Ko gan lai galu galā domā par mežoniem? Pat tagad, kad jau trīs gad-simtus debatēts par to – vai viņi ir cildeni, brutāli vai pat tādi paši kā mēs ar jums, vai viņi spriež tāpat kā mēs vai iegrimuši plānprātīgā misticismā, vai arī paturējuši patiesības augstākās formas, ko mēs savā mantrausībā esam zaudējuši; vai viņu paražas, sākot ar kanibālismu un beidzot ar matriliniju, ir vien alternatīvas mūsējām, nedz labākas, nedz sliktākas, vai arī rupjas mūsējo, nu jau vecmodīgo paražu priekšteces, vai vienkārši pārejošas dīvainas, neizdibināmas eksotiskas parādības, kas uzjautrina to kolekcionārus; vai viņi ir pakļauti un mēs – brīvi, vai arī mēs esam pakļauti un viņi brīvi – galu galā neko no tā mēs vēl arvien nezinām. Antropologu,

kura aicinājums ir pētīt citas kultūras, šī mikla pavada vienmēr. Varbūt vairāk nekā jelkurai citam zinātniekam, antropologam tā noteikti ir problēma – veidot personiskas attiecības ar savu pētījuma objektu. Pietiek zināt, ko antropologs domā par mežoni, un atslēga uz viņa darbu ir rokā. Pietiek zināt, ko viņš domā par sevi, lai visumā zinātu, ko viņš teiks par vienu vai otru cilti, kuru pēta. Etnogrāfijā vienmēr ir kaut cik filozofijas, un prāva daļa pārējā ir ticības apliecinājums.

Ja runājam par Klodu Levī-Strosu, *Collège de France* sociālās antropoloģijas profesoru, kam tieši patlaban pievērsts krietni daudz vispārējas uzmanības, kādu ļoti reti izpelnās cilvēki, kuri visu mūžu pēta aizjūru tautas, tad nošķirt garīgumu no apraksta ir sevišķi grūti. No otras puses, neviens cits antropologs nav tik neatlaidīgi apgalvojis, ka sekot savam aicinājumam viņam nozīmējis personiskus meklējumus, atsaucoties personiskai iztēlei un tiecoties pēc personiskas pestīšanas:

Par sevi esmu parādā cilvēcei, tāpat arī zināšanām. Vēsture, politika, sociālā un ekonomiskā telpa, fiziskā pasaule, pat debesis – viss apož mani koncentriskiem apliem, un izvairīties no šiem apliem varu vienīgi domājot, ja atdošu katram kādu savas būtmes daļu. Ja man lemts izdibināt dzīles, tad jāiegremdējas ūdenī līdzīgi olim, kas iezīmē aplus vilnī, kad tas slid pāri.

No otras puses, neviens cits antropologs nav uzstājīgāk prasījis, lai etnoloģija būtu pozitīva zinātne:

Humanitāro zinātņu galamērķis nav konstituēt cilvēku, bet gan izšķīdināt viņu. Etnoloģija tik svarīga ir tādēļ, ka ir pirmais solis procesā, kas ietver citus. Etnogrāfiska analīze sāk ar empīriski daudzējādām sabiedrībām un lūko nonākt līdz nemainīgiem lielumiem. (...) Šis pirmais pasākums paver ceļu citiem (...), ko veikt ir dabaszinātņu pienākums: no jauna integrēt kultūru dabā un dzīvību vispār – tās fizisko un ķīmisko nosacījumu kopumā. (...) Tādējādi varat saprast, kādēļ etnoloģijā es saskatu it visas pētniecības principu.»

Levī-Strosa darbā antropoloģijas divas sejas – veids, kā tuvoties pasaulei, un metode, kā atklāt likumsakarīgas attiecības starp empīriskiem faktiem, – ir pavērstas viena pret otru, lai piespiestu tās tieši sastapties, nevis (tas etnologu vidū ir biežāk vērojams) novērsties, lai izvairītos no tādas sastapšanās un iekšējā stresa, ko tā raisa. Ar to var izskaidrot gan viņa darba lielo spēju ietekmēt, gan tā vispārējo pievilcību. To caurstrāvo drošsirdība un tāda kā pārgalvīga atklātība. Ar to var izskaidrot arī profesonālu

aizdomas, ka tas, ko pasniedz kā Augsto Zinātņi, īstenībā var būt asprātīgs un it kā aplinkus mēģinājums aizstāvēt metafizisku pozīciju, izvīrēt ideoloģisku argumentāciju un kalpot kādam morālam principam.

Var jau būt, ka tur nav nekā tik briesmīgi aplama, bet, tāpat kā runājot par Marksu, ir lietderīgi paturēt to prātā, lai dzīvi neuztvertu kā tādu, kas tikai jāappraksta. Katram cilvēkam ir tiesības pašā nolūkos radīt savu mežoni. Var pat būt, ka tā dara ikviens. Taču pavisam kas cits ir pierādīt, ka tāds konstruēts mežonis atbilst Austrālijas aborigēniem, Āfrikas cilšu piederīgiem vai Brazīlijas indiāņiem.

Īpaši viegli atklāt garīgās dimensijas, kādās Levī-Stross sastapās ar savu pētījuma objektu un ko viņam personīgi ir nozīmējis tikties ar mežoniem, jo to viņš tēlaini un izteiksmīgi aprakstījis darbā: «Skumjie tropi» (*Tristes Tropiques*), kas, lai gan nepavisam nav izcila vai pat sevišķi laba antropoloģijas grāmata, visādā ziņā ir viena no lieliskākām grāmatām, kādu jebkad sarakstījis antropologs.³⁰⁴ Tā iecerēta kā tipiska leģenda par Varoniem Meklējumiem – par to, kā pārgalvīgi tiek pamests senču krasts (filozofijas docētāja amats provinciālā *lycée* Lebrēna (*Le Brune*) Francijā), kas ir pilnīgi pazīstams, notrulina un divaini apdraud, par to, kā notiek ceļojums uz citu, tumšāku pasauli, maģisku valstību, pilnu ar pārsteigumiem, pārbaudījumiem un atklājumiem (uz Brazīlijas džungļiem, kur mājo kuduveo, bororo, nambikvari un tupi-kavahibi), un kā, rezignēts un spēkus izsmēlis, ceļotājs atgriežas ikdienišķā eksistencē («nu tad, ardievu, mežoni, ardievu, ceļojumi!») – ar dziļākām zināšanām par realitāti un ar pienākumu pavēstīt uzzināto tiem, kas, nebūdami tādi dēkaiņi, palikuši mājās. Grāmatā apvienota autobiogrāfija, ceļotāja stāsts, filozofisks apcerējums, etnogrāfisks pārskats, koloniju vēsture un pravietisks mīts.

Jo – ko es galu galā esmu guvis no skolotājiem, kuros klausījos, filozofiem, kurus lasīju, sabiedrībām, kuras pētīju, un pašas Zinātnes, ar kuru Rietumi lepojas? Tik vien kā pāris saraustītas mācībstundas, kas, viena otrai līdzās saliktas, atkārtotu [Budus] meditācijas viņa koka pakājē.

Kuģojot nekādi notikumi neatgadījās, tā bija vien prelūdijs. Pārdomājams braucienu pēc divdesmit gadiem, savu stāvokli viņš salīdzina ar klasisko jūrasbraucēju stāvokli. Viņi burāja uz nezināmu pasauli, ko tikpat

³⁰⁴ *Tristes Tropiques* (Paris, 1955), ko Džons Rasels pārtulkojis angļiski, atskaitot vien dažas nodaļas (New York, 1964).

kā nebija skārusi civilizācija, uz Ēdenes dārzu, kam «vēstures rats kādus desmit vai divdesmit tūkstošus gadu bija gājis secen.» Viņš kuģoja uz samaitātu pasauli, ko šie jūrasbraucēji (un kolonisti, kuri tiem sekoja) mantrausībā, iedomībā uz savu kultūru un aizrautībā ar progresu bija iznīcinājuši. No Paradīzes zemes virsū vairs varēja atrast tikai paliekas. Pati tās iedaba bija pārveidota un kļuvusi «vēsturiska – kaut reiz bijusi mūžīga – un sociāla, kaut reiz bijusi metafiziska.» Savulaik ceļotājs ceļojuma beigās bija atklājis, ka viņu gaida no paša civilizācijas krasi atšķirīgas civilizācijas. Tagad viņš atrod paša civilizācijas noplicinātas imitācijas, kam fonā šur tur vēl sastopamas atmetas pagātnes atliekas. Nav nekāds pārsteigums, ka Rio viņam sagādā vilšanos. Visas proporcijas ir nepareizas. Cukurgalvas kalns ir pārāk mazs, līcis atrodas nepareizā vietā, tropu mēness šķiet pārmēru uzblidis, un tā gaismā redzamas vien būdas un bungalo. Viņš ieradās kā novēlojies Kolumbs, un tas, ko viņš atklāja, atņēma sparū: «Tropi drīzāk ir novecojuši, nevis eksotiski.»

Pēc izkāpšanas krastā sākas nolaišanās dzīlēs. Sižeta linija sabiezē, kļūst fantasmagoriska un atrisinās pavisam negaidīti. Sanpaulu nomalēs nav indiāņu, kā viņam Parīzē bija solījis *Ecole Normale* direktors un vēl citi. 1918. gadā divas trešdaļas šās pavalsts teritorijas kartē bija iezīmētas kā «neizpētīti, vien indiāņu apdzīvoti apvidi», bet 1935. gadā, kad viņš Sanpaulu jaunajā universitātē stājās socioloģijas profesora amatā, tur vairs nebija neviena paša iezemieša. Tuvākos varēja atrast vairāksimtu jūdžu attālu, rezervātā, taču šie indiāņi viņa ziņkāri remdēt nespēja. Tie nebija nedz patiesi indiāņi, nedz patiesi mežonī, – «lielisks piemērs tiem sociāli grūti atšķetināmiem apstākļiem, kas vēl jo plašāku vērīenu gūst 20. gadsimta otrā pusē, viņi bija «kādreizējie mežonī», proti, tādi, kam pēkšņi uzspiesta civilizācija, un, tiklīdz viņi vairs «sabiedrību neapdraudēja», civilizācija nelikās par tiem zinīs.» Tomēr sastapšanās bija pamācīga, kā jau visas iniciācijas, jo šie indiāņi lika viņam atmetst maldīgo, «vaļširdīgo un poētisko, visiem antropologiem iesācējiem kopīgo priekšstatu par to, kas tad ir mūsu krājumā,» un tādējādi sagatavoja tam, lai viņš būtu objektīvāks, vaigu vaigā sastapdams «mazāk samaitātus» indiāņus – un tos viņam vēlāk bija lemts satikt.

Bija četras tādu indiāņu grupas, un katra nākamā, dziļāk džungļos un mazliet neskartāka, viesā drusku lielākas cerības, ka viņš sasniegs istu atskārsmi. Paragvajas vidienē viņu aizrāva kuduveo cilts ķermeņa tetovējumi, to sarežģītajos zīmējumos viņš iedomājās saredzam kuduveo autohtonās, tolaik jau gandrīz sairusās sociālās organizācijas formālu attēlojumu. Bororo, dziļāk biežoknī, bija krietni mazāk skarti. Viņu

skaitu gan bija ārkārtīgi deldējušas slimības un ekspluatācija, taču viņi vēl aizvien dzīvoja pēc senā ciemu parauga un pūlējās saglabāt gan klanu sistēmu, gan reliģiju. Vēl dziļāk, bērnišķīgie nambikvari bija tik vientiesīgi, ka to politiskā organizācijā – mazos nomadu bariņos, kas pastāvīgi pārgrupējās un ko vadīja uz laiku iecelti virsaiši – viņš varēja rast pamatojumu Ruso teorijai par sabiedrisko ligumu. Un, visbeidzot, netālu no Bolīvijas robežas, tādā kā «Krūzo zemē», galu galā šķita, ka tupi-kavahību izskatā teju teju varēs sasniegt *gnósi**: tie ne tikai nebija samaitāti, bet vēl *nebija pētīti* – zinātnieka sapnis:

Nekas antropologu tik ļoti nerosina kā izredzes būt par pirmo balto cilvēku, kas iekļūst iedzimto kopienā. (..) Ceļojumā man bija lemts pārdzīvot, ko reiz senos laikos piedzīvoja celotāji; tajā pašā laikā man jāsaskaras ar mūsdienu domāšanai tik izšķirīgu brīdi: kopienai, kas bija iedomājusies sevi par pilnīgu, pabeigtu un pašpietiekamu, liek saprast, ka tā noteikti nav. (..) Vārdu sakot, notiek pretatklāsmē: viņi nav pašaulē vienīgi – tikai daļiņa plašā cilvēku ansambli un, lai iepazītu sevi, tiem vispirms jāskata pašu svešādaīs tēls spogulī, no kura teju teju pirmo un pēdējo reizi atspulgu uzzibsnīs viena sen aizmirsta šķemba – man vienam pašam.

Šādām lielām gaidām tad nu sekoja skumja vilšanās: šie galīgie mežoni nevis sniedza viņam attīrītu skatījumu uz primitivitāti, bet gan izrādījās intelektuāli nepieejami, viņa sapratnei netverami. Viņš vārda tiešā nozīmē nespēja ar tiem sazināties.

Es biju gribējis sekot «Primitīvajam», cik vien tālu tam var izsekot. Manu vēlēšanos šie liksmie ļaudis bija visādā ziņā piepildījuši – ļaudis, ko pirms manis neviens baltais cilvēks nebija redzējis – un neviens nekad vairs neredzēs? Ceļojums bija mani apbūris, un, tam noslēdzoties, biju uzgājis «savus» mežonus. Bet, ak vai! – viņi bija pārmēru mežonīgi. (..) Te nu viņi bija, visi gatavi man mācīt savas paražas un ticējumus, un es nezināju ne nieka no viņu valodas. Viņi bija man tik tuvu kā attēls spogulī. Es varēju tiem pieskarties, bet saprast viņus ne. Vienlaicīgi saņēmu atalgojumu un arī sodu, jo, vai gan mana – un manas profesijas – klūda nesakņojās uzskatā, ka dažkārt cilvēki var arī nebūt cilvēki? Ka daži pelna vairāk intereses un vēribas, jo kaut kas viņu uzvedības veidā pārsteidz? (..) Tikko iepazīstam tādus ļaudis vai izsakām par viņiem minējumus, viņu neparastība zūd, un tad jau mēs tikpat labi būtu varējuši palikt savā ciematā. Vai arī – kā nupat aplūkotā gadījumā – ja viņu neparastība tā arī paliek neskarta, tad man no tā nav nekāda labuma, jo es pat nevaru sākt to analizēt. Starp abām galējībām – kuri gan ir tie daudznozīmīgie gadījumi, kas sniedz mums [antropologiem] aizbildinājumus, ar kuriem dzīvojam? Kuru

gan beigu beigās visvairāk apmāna nemiers, ko raisām lasītājā? Mūsu piebildēm, ja gribam darīt tās saprotamas, ir līdz zināmai robežai jāpieprasa sev uzmanība, un tomēr tās jāatstāj līdz galam neizteiktas, jo ļaudis, ko tās pārsteidz, ļoti līdzinās tiem, kuru acīs aplūkojamās paražas ir pašsaprotamas. Vai lasītāju maldina ticība mums? Vai arī ticība sev maldina mūs pašus – kā nekā mums nav tiesību būt apmierinātiem, iekams neesam pavisam izšķīdinājuši nogulsnes, kas bijušas par iegānu mūsu iedomībai?

Tātad meklējumu noslēgumā gaidīja nevis atklāsmē, bet gan mīkla. Antropologam, šķiet, lemts vai nu ceļot starp ļaudīm, ko viņš var izprast tieši tādēļ, ka viņa paša kultūra tos jau samaitājusi, pārklājusi ar «netīrumiem, *mūsu* netīrumiem, ko esam iemetuši cilvēcei sejā,» vai arī starp tiem, kuri nav tik samaitāti un tādēļ viņam tikpat kā neizprotami. Viņš ir vai nu klejotājs starp patiesiem mežonjiem (to tik un tā palikusi vien saujiņa), kuru citādība nošķir to dzīvi no viņa dzīves, vai arī nostalgisks tūrists, kas steidz meklēt kādu izgaisušu realitāti, (..) telpas arheologs, kas, uzgājis vienu gruvešu daļiņu te, citu fragmentu – tur, velti lūko pa gabaliņam vien salikt atkal kopā priekšstatu par eksotisko.» Vaigu vaigā sastapis cilvēkus spogulī, viņš gan var tiem pieskarties, bet nevar tos saprast, un, tāpat kā pa pusei izdeldētie cilvēki, «ko putekļos samalusi Rietumu civilizācijas attīstība,» Levi-Stross salīdzina sevi ar leģendā tēlotu indiāni, kas aizgājis līdz pasaules malai un tur taujājis par tautām un lietu kārtību, un vīlies dzirdētajā: «Esmu kritis par upuri divkāršam vājumam: mani nomocā tas, ko redzu; kaunā dzen tas, ko neredzu.»

Vai gan antropologam tādēļ jākrīt izmisumā? Vai mums vispār nav lemts iepazīt mežonus? Nē, tā nav, jo līdzās personiskai iesaistītībai ir vēl cits ceļš, kā tuvoties viņu pasaulei, proti, no tām gruvešu daļiņām un fragmentiem, ko vēl var savākt (vai kas jau savākti), konstruēt tādu teorētisku sabiedrības modeli, kas, lai gan neatbilst nevienai īstenībā sastopamai sabiedrībai, tomēr palīdzēs labāk izprast cilvēciskās eksistences pamatu pamatus. Un tas iespējams tādēļ, ka, lai gan pirmā brīdī primitīvie cilvēki un viņu sabiedrības šķiet svešādi, dziļākā – psiholoģiskā līmenī viņi nepavisam nav svešinieki. Būtībā cilvēkiem ir visur viens un tas pats prāts, tādēļ tas, ko nevar veikt, pieklūstot konkrētu mežonu cilšu pasaulei, mēģinot ķermeniski tapt par tās daļu, ir paveicams, apsverot no attāluma, izstrādājot vispārēju, slēgtu, abstraktu, formālu zinātņi par domāšanu – universālu intelekta gramatiku. Lai pamatotu antropoloģiju, nav jādodas tiešā uzbrukumā mežonu dzīves citadelēm, cenšoties fenomenoloģiski iespēsties viņu prāta dzīvē (tas nekādi nav iespējams). Dzīvību un formu

antropoloģija guva daudz dziļākā līmenī – kad no netīrumiem klātām «arheoloģiskām paliekām» intelektuāli rekonstruēja mežoņu dzīves veidolu, rekonstruēja tās konceptuālās sistēmas.

Iegremdējoties strukturālajā lingvistikā, saziņas teorijā, kibernetikā un matemātiskajā loģikā, gaismā var celt to, kas nebija sasniedzams, ceļojot uz pašu tumsības dziļi. No *Tristes Tropiques* romantisma pieviltības radās Levī-Strosa cita nozīmīga darba, *La Pensée Sauvage** (1962), triumfālais scientisms.³⁰⁵

II

Le Pensée Sauvage patiesībā sāk no domas, kas pirmoreiz izvirzīta grāmatā *Tristes Tropiques* attiecībā uz kuduveo un viņu socioloģiskiem tētvējumiem: proti, tautas paražu kopums arvien veido sakārtotu veselumu, sistēmu. Šo sistēmu skaits ir ierobežots. Cilvēku sabiedrības, tāpat kā atsevišķi cilvēki, nekad nerada kaut ko no zila gaisa, bet tikai izvēlas, kā kombinēt idejas, kas krājumā jau pieejamas. Saskaņā ar dažādiem paraugiem bezgalīgi kārto un pārkārto galvenos tematus: daudzējādi izpaužas ideacionāla pamatstruktūra, ko, ja vien pietiek atjautības, būtu jāvar rekonstruēt. Etnologam tad nu, cik vien labi iespējams, jāapraksta ārēji novērojamus paraugus, no jauna jākonstruē dziļākās struktūras, no kā tie veidoti, un, kad reiz tās rekonstruētas, jāklasificē šīs struktūras atbilstīgi analītiskai shēmai – kas ir itin līdzīga Mendelejeva ķīmisko elementu periodiskai tabulai. Pēc tam «būs vairs tikai jāsavīnē [struktūras], ko pieņēmušas [konkrētas] sabiedrības.» Tā tikai šķiet, ka antropoloģija pēta paražas, ticējumus vai iestādījumus. Pamatu pamatos tā pēta domāšanu.

Darbā *La Pensée Sauvage* šis pamatpriekšstats – ka mežoniem pieejamo konceptuālo instrumentu universs ir noslēgts un ka ar to viņiem jāizlīdzas, veidojot visdažādākās kultūras formas – atkal parādās maskējies

³⁰⁵ Tulkojums angļu valodā (arī ne gluži pilnīgs) izdots ar nosaukumu *The Savage Mind* (London, 1966). Tomēr tulkojums (tā veicējs viszēlīgi atstāts anonīms) atšķirībā no Rasela jūtīgā *Tristes Tropiques* pārcēluma ir riebigis, un es lielākoties esmu veidojis pats savas angļiskās versijas, nevis citējis to. Levī-Strosa eseju krājums *Anthropologie Structurale*, kur pirmoreiz iezīmējās daudzi viņa vēlināku darbu temati, tulkots ar nosaukumu *Structural Anthropology* (New York, 1963); viņa *Le Totémisme Aujourd'hui* (Paris, 1962), kas ir tāds kā *Le Pensée Sauvage* mēģinājums, angļiski izdots grāmatā *Totemism* (Boston, 1963).

kā tas, kam Levī-Stross devis nosaukumu «zinātne par konkrēto.» Mežoni veido realitātes modeļus – dabas pasaules, patības, sabiedrības modeļus. Taču to viņi veic nevis kā mūsdienu zinātnieki – formālas teorijas logātā integrējot abstraktus izteikumus, maņām dotās konkrētības spilgtumu upurējot vispārinātu jēdzienisku sistēmu skaidrotājam spēkam – bet gan sakārtojot maņām doto konkrētību prātam tieši tveramos kopumos. Zinātne par konkrēto izkārtu tieši sajūtamas realitātes – viennozīmīgās atšķirības starp ķenguriem un strausiem, starp palu ūdeņu kāpumu un kritumu atbilstīgi gadalaikam, starp saules gaitu un mēness fāzēm. Tie kļūst par strukturāliem modeļiem, kas it kā analogijās tēlo realitātes pamatkārtību. «Mežonu domāšana paplašina saprašanu ar *imagines mundi* *. Tā modelē prāta konstrukcijas, un, jo vairāk iemanās līdzināties pasaulei, jo saprotamāku tā šo pasauli dara.»

Šī nekanoniskā zinātne («ko labāk saukt par «primāru», nevis «primitīvu») ievieš praksē galīguma filozofiju. Jēdzieniskās pasaules elementi ir iepriekšdoti, gluži kā sagataves, un domāt nozīmē darboties ar šiem elementiem. Mežonu loģika atgādina kaleidoskopu, kur stikliņi, nemainoties daudzumam, formai un krāsai, var veidot daudz dažādu rakstu. Ja stikliņu daudz un tie ir gana dažādi, šādi iegūstamu rakstu skaits var būt liels, taču nav bezgalīgs. Rakstus veido stikliņu savstarpējā novietotība (tas ir, raksti ir funkcija no stikliņu savstarpējām attiecībām, nevis no to atsevišķi aplūkotām individuālām īpašībām). Un iespējamo pārveidojumu spektru stingri nosaka kaleidoskopa konstrukcija, tā darbības iekšējais likums. Tāpat ar mežonu domāšanu. Vienlaikus epizodiska un ģeometriskā, no «psiholoģiska vai vēsturiska procesa paliekām» tā veido sakarīgas struktūras.

Šīs paliekas, kaleidoskopa stikliņi, ir mītos, rituālos, maģijā un dzīves gudribā rodamie tēli. (Par to, kā īsti tie radušies, Levī-Stross sevišķi skaidri neizsakās: viņš norāda uz tiem aptuveni – kā uz «notikumu atlikumu, (..) atsevišķa cilvēka vai sabiedrības vēstures fosilijām.») Šādi tēli neizbēgami ir iemiesojušies lielākās struktūrās – mītos, ceremonijās, tautā pazīstamās klasifikācijas sistēmās un tā tālāk – jo, tāpat kā kaleidoskopā, stikliņi arvien redzami, izvietojušies *kādā* rakstā, lai cik arī greizi vai neregulāri. Taču, tāpat kā kaleidoskopā, no šīm struktūrām tos var atdalīt un izkārtot citādās – līdzīgās struktūrās. Citēdams Franci Boasu (*Franz Boas*): «Tā vien šķiet, ka mitoloģiskās pasaules ir ūzceltas tādēļ, lai varētu tās atkal satriekt gabalu gabalos un no tiem celt jaunas pasaules,» Levī-Stross skatījumu uz domāšanu kā permutāciju virkni vispārina un attiecina uz mežonu domāšanu vispār. Domāt permutatīvi nozīmē mistrot atsevišķus

(un itin konkrētus) tēlus – totēmdzīvniekus, sakrālas krāsas, vēja virzienus, saules dievības un līdzīgas parādības – lai taptu simboliskas struktūras, kas spēj formulēt un nodot tālāk to, kas objektīvi (tas gan nenozīmē – precīzi) izpētīts par sociālo un fizisko pasauli.

Pievērsīsimies totēmismam. Kaut ilgi tas ticis uzskatīts par autonomu, visur vienādu iestādījumu, tādu kā primitīvu dabas pielūgsmi, ko var izskaidrot ar tām vai citām mehānistiskām – evolucionistiskām, funkcionālistiskām, psihoanalītiskām, utilitāristiskām – teorijām, Levī-Strosa skatījumā tas ir vien īpašs gadījums šai vispārējā tendencē – ka konceptuālas shēmas veido no konkrētiem tēliem.

Totēmismā tiek postulēta (lielākoties bezapziņas līmenī) loģiska paralēle starp divām virknēm – dabas virkni un kultūras virkni. Atšķirību sakārta starp lielumiem vienā virknē ir izomorfa ar atšķirību izkārtojumu starp lielumiem otrā virknē. Vienkāršākā gadījumā acīm redzamas fiziskas atšķirības starp dzīvnieku sugām – lāčiem, ērgļiem, bruņurupučiem un tamlīdzīgi – tiek izkārtotas atbilstīgi socioloģiskām atšķirībām starp sociālām grupām – klaniem A, B, C un tā tālāk. Būtiskas gan ir nevis īpašās lāču, ērgļu un bruņurupuču iezīmes – tikpat labi varētu noderēt lapsas, truši un vārnas – bet gan manāmais pretmets starp jebkurām divām dzīvnieku sugām. Tieši pie tā, lūk, mežonis ķeras, lai intelektuāli attēlotu pats sev un citiem sava klana sistēmas uzbūvi. Teikdams, ka viņa klana locekļi cēlušies no lāča, bet viņa kaimiņa klans – no ērgļa, viņš neizklāsta kādas trūcīgas zināšanas bioloģijā. Ar konkrētu metaforu viņš pavēsta, ka attiecības starp viņa klanu un kaimiņiem ir analogas attiecībām, kas novērotas starp sugām. Aplūkoti cits pēc cita, totēmiski ticējumi šķiet gluži vienkārši patvaļīgi. «Vēsture» ir likusi tiem parādīties, un «vēsture» beigu beigās droši vien tos iznīcinās, mainīs to nozīmi vai aizvietos ar citiem. Taču, skatīti kā sakārtots kopums, tie top sakarīgi, jo spēj simboliski attēlot citādu kopumu, kas ir līdzīgi sakārtots: radniecīgus, eksogāmus, patrilineālus klanus. Un šis apsvēruma ir vispārīgs. Attiecības starp simbolisku struktūru un tās apzīmējamo, tās *nozīmes* pamatu, pašā saknē ir «loģiskas», un tā ir formas atbilsme – nevis afektīva, vēsturiska vai funkcionāla atbilsme. Mežonu domāšana ir sastindzis saprāts, un antropoloģija, tāpat kā mūzika un matemātika, ir «patiess aicinājums, kādu nav daudz».

Vai – tāpat kā lingvistika. Jo arī valodā sastāvdaļas – fonēmas, morfēmas, vārdi no semantikas viedokļa ir patvaļīgi. Kādēļ franči noteiktus dzīvniekus sauc «chien» un angļi sauc tos «dog» [«suns»]? Vai arī – kādēļ angļu valodā daudzskaitli veido, pievienojot vārdam galotni «s», bet

malajiešu – divreiz atkārtojot vārdu saknes? Lingvisti – vismaz strukturāl-lingvisti – vairs neuzskata, ka tādus jautājumus ir vērts uzdot, ja nu vienīgi no vēstures viedokļa. Tikai tad, kad gramatikas un sintakses likumi sakārto valodu izteikumos – saistītā runā, kas iemieso propozīcijas, – valoda iegūst nozīmību, un kļūst iespējams sazināties. Un arī valodā šī noteicēja kārtība, šī formu arhesistēma, kurā atsevišķas vienības tiek mistrotas tā, lai vērstu skaņu runā, ir bezapzinīga. Tā ir dziļa struktūra, ko lingvisti no jauna konstituē, vadīdamies pēc tās ārējiem izpaudumiem. Kad lasām apcerējumus lingvistikā, varam sākt apzināties savas gramatiskās kategorijas, un gluži tāpat savas kultūras kategorijas varam sākt apzināties, lasīdami apcerējumus etnoloģijā. Taču kā rīcība gan runa, gan uzvedība ir spontāns izpaudums, ko dzīvu uztur pazemes avoti. Visbeidzot – un tas ir vissvarīgākais – arī lingvistisks pētījums (un šai aspektā arī informācijas teorija un klašu loģika) savas pamatvienības, savas sastāvdaļas nosaka nevis pēc to kopīgām īpašībām, bet gan pēc to atšķirībām, proti, pretstatot ik divas vienības. Binārā opozīcija – šī dialektiskā aiza starp plus un mīnus – ko dator tehnoloģija padarījusi par mūsdienu zinātnes *lingua franca**, ir mežoņu domāšanas un arī visas valodas pamats. Un tieši binārā opozīcija dara valodu un mežoņu domāšanu par būtiski atšķirīgām viena un tā paša – saziņas sistēmu – formām.

Kad reiz šie vārti pavērti, viss top iespējams. Var *en principe** atsegt loģiku ne tikai totēmiskās klasifikācijās, bet vispār jebkādās klasificētājās shēmās – augu klasifikācijas sistēmās, personvārdos, sakrālās ģeogrāfijās, kosmoloģijās, omahu matu sakārtojumā vai austrāliešu dūcējkoku zīmējuma motīvos. Jo šīs klasifikācijas arvien novedināmas uz diādisku – augstā un zemā, labā un kreisā, kara un miera – opozīciju, kas ir tai pamatā un ko izsaka konkrēti tēli, taustāmi jēdzieni, «tālāk par kuriem doties būtisku ceļoņu dēļ ir reizē bezmērķīgi un neiespējami.» Kas vēl – kad reiz ir noteiktas tādas konkrētas shēmas jeb struktūras, tās var attiecināt vienu uz otru – proti, reducēt uz vispārīgāku un «dziļāku struktūru», kas ietver abas. Tiek parādīts, kā tās var vienu no otras atvasināt ar loģiskām operācijām – inversiju, transpozīciju, aizstāšanu, tas ir, dažādādām sistemātiskām permutācijām: tāpat dzimtās valodas teikumu var pārveidot Morzes koda punktus un svītriņās vai matemātisku vienādojumu, mainot visus simbolus, tā atbilstmē. Var pat virzīties no viena sociālās realitātes līmeņa uz citu – no apmaiņas ar sievietēm, kad tiek slēgtas laulības, uz dāvanu apmaiņu tirdzniecībā un simbolu apmaiņu rituālā – parādot, ka, aplūkotas kā saziņas shēmas, šo dažādo iestādījumu loģiskās struktūras ir izomorfas.

Daži no rakstiem «socioloģikā», tāpat kā totēmisma analīze, pārlicina un vieš skaidrību par to, ko aplūko. (Tā kā no uzmanības loka tie enerģiski izslēdz jēlkādu metafizisku saturu un izjūtu raisītu noskaņu, kas tādiem ticējumiem varētu piemist, nemaz tik daudz šie raksti neaplūko). Citi raksti, piemēram, mēģinājums parādīt, ka totēmismu un kastu var («loti vienkārša pārveidojuma ceļā») novedināt uz dažādiem vienas un tās pašas vispārīgas pamatstruktūras izpaudumiem, ja arī īsti nepārlicina, tad vismaz piesaista uzmanību. Un citi, teiksim, mēģinājumi parādīt, ka dažādie zirgu, suņu, putnu un lopu dēvēšanas veidi iekļaujas savstarpēji papildināmu tēlu sakarīgā trīsdimensiju sistēmā, kur pastāv apgrieztas simetrijas attiecības, ir spoža pašparodija. Tie ir vingrinājumi «dziļu interpretācijā», tik dīvaini, ka liktu nosarkt pat psihoanalītikim. Viss tajos ir bezgala āķīgs. Ja nu no mirušu un mirstošu sabiedrību gruvešiem vispār var izbūvēt kādas «mūžīgas un universālas» sabiedrības modeļi – modeļi, kas neatspoguļo nedz laiku, nedz vietu, nedz situāciju, bet (citēju no «Totēmisma») «tiešu prāta (un – ietecoties vēl dziļāk – varbūt arī smadzeņu) struktūras izpaudumu», – tad tā to arī varētu būvēt.

III

Jo tas, ko Levī-Stross pats sev pagatavojis, ir kultūras bumba ar laika degli. Tā atceļ vēsturi, skata jūtas kā vien intelekta ēnu un konkrētos džungļos atrodamu konkrētu mežonu konkrētus prātus aizvieto ar Mežona Prātu, kas esot imanents visiem cilvēkiem. Tas devis Levī-Strosam iespēju izklūt no Brazīlijas ekspedīcijas strupceļa – fiziska tuvuma un intelektuāla tāluma – izvēloties to, ko viņš laikam gan arvien patiesi gribējis – intelektuālu tuvumu un fizisku tālumu. «Es nostājos pret jaunajām tendencēm metafiziskajā domāšanā, kuras tolaik [t.i., 1934. gadā] sāka iegūt apveidus,» viņš rakstīja grāmatā *Tristes Tropiques*, skaidrodams, kāpēc ir nemierā ar akadēmisko filozofiju un pievēršas antropoloģijai.

Fenomenoloģiju nevarēju pieņemt tai ziņā, ka tā postulēja kontinuitāti starp pieredzi un realitāti. Biju gatavs piekrist, ka viena aptver un skaidro otru, taču biju ielāgojis (..), ka pārejā no vienas uz otru nav kontinuitātes, un, lai sasniegtu realitāti, vispirms jāatsakās no pieredzes, kaut gan vēlāk var atkal integrēt to objektīvā sintēzē, kur sentimentalitātei nav nekādas nozīmes.

Ja runā par to domas strāvojumu, kam bija lemts rast piepildījumu eksistencialismā, tas man šķita tiešs patiesas domāšanas pretstats, tādēļ ka bija iecietīgs pret subjektivitātes ilūzijām. Pacelt privātas rūpes filozofisku problēmu kārtā ir bīstami (..), to var attaisnot kā elementu mācīšanas procedūrā, bet tā ir bīstama galējība, ja vedina filozofu uzgriezt muguru savai misijai. Šī misija (viņš to veic vien tik ilgi, līdz zinātne kļuvusi gana stipra, lai to no filozofijas pārņemtu) ir izprast Būtni attiecībā ar pašu Būtni, nevis attiecībā ar viņu, filozofu.

Augstā Zinātne darbā *La Pensée Sauvage* un Varonīgie Meklējumi *Tristes Tropiques* būtībā ir tikai «loti vienkārši savstarpēji pārveidojumi». Tie dažādi izteic vienu un to pašu pamatstruktūru: franču Apgaismības universālo racionālismu. Lai cik bieži saruna nenovirzītos uz strukturālo lingvistiku, informācijas teoriju, klašu loģiku, kibernetiku, spēļu teoriju un citām jaunākajām mācībām, Levī-Strosa īstais *guru* ir nevis de Sosīrs (*de Saussure*) vai Šanons (*Shannon*), Būls (*Boole*), Vainers (*Weiner*) vai fon Neimanis (*von Neumann*) (nedz arī Markss vai Buda – par spīti tam, ka viņus rituāli piesauc, lai kāpinātu dramatismu), bet gan Ruso.

Ruso ir mūsu skolotājs un brālis (..). Jo ir tikai viens paņēmieni, kā izvairīties no priekšstata par antropologa pozīciju slēptās pretrunas, proti, no jauna – pašu spēkiem – formulēt intelektuālās procedūras, kas ļāva Ruso no *Discours sur l'Origine de l'Inégalité** drupām doties uz priekšu, uz «Sabiedriskā liguma» vērienīgo iecerī, kuras noslēpumu atklāj «Emīls». Tieši viņš mums parādījis, kā pēc tam, kad esam sagrāvuši visas iespējamās iekārtas, mēs vēl aizvien varam atklāt principus, kas ļauj mums to vietā dibināt jaunu iekārtu.

Tāpat kā Ruso, Levī-Stross meklēja nevis cilvēkus – tie viņam daudz nerūp – bet gan Cilvēku, kas viņu apbur. Lūk, dārgakmens, ko viņš tā iekārojis. «Nesatricināmais cilvēku sabiedrības pamats ir nevis īsti sociāls, bet gan psiholoģisks – racionāls, universāls, mūžīgs un tād (varenajā franču morālistu tradīcijā) tikumīgs prāts.

Ruso («no visiem *philosophes* vistuvāk antropologam») sniedz metodi, kas beidzot ļauj atrisināt ceļotāja antropologa paradoksu – vai nu šis ceļotājs ierodas par vēlu un mežonību vairs neatrod, vai arī pārāgri un neprot to novērtēt. Mums, tāpat kā viņš to darīja, jāattīsta sevī spēja iekļūt mežona prātā, izmantojot to, ko varētu dēvēt par epistemoloģisku empātiju (tas ir vēl viens *izteiksmes veids*, un šāds piedāvājums Levī-Strosam, šķiet, vismazāk vajadzīgs). Tiltu starp mūsu pasauli un mūsu pētīto

cilvēku pasauli (izmirušo, necaurredzamo vai vienkārši sadriskāto) nemet sastapšanās vaigu vaigā – kas, ciktāl tāda vispār notiek, samaitā gan viņus, gan mūs. To met tāda kā eksperimentāla domu lasīšana. Un Ruso, «izmēģinādams [sevi] citviet rastus vai vienkārši iztēlotus domāšanas veidus» (lai pierādītu, «ka ikkatra cilvēka prāts ir faktiskas pieredzes vieta, kur var pētīt, kas norisinās ļauzu prātos, lai cik attāli tie būtu»), bija pirmais, kas to uzņēmās. Mežonu domāšana nav izprotama nedz vienīgi introspekcijas, nedz arī vienīgi novērošanas ceļā, bet gan mēģinot domāt tā, kā domā viņi, un ar viņu materiālu palīdzību. Ja neskaita aizraušanos ar jo rūpīgu etnogrāfiju, vajadzīgs ir neolītisks intelekts.

Savukārt filozofiskie secinājumi, ko Levī-Stross izvedina no šā postulāta – ka mežonus varot izprast, vienīgi ar viņu kultūras gruvešiem fonā atkārtojot to, kā viņi domā – galu galā ir tikai tehniskā ziņā pielabota moralizēšana Ruso garā.

Mežonīgās («savvaļas», «nepieradinātas») domāšanas formas ir primāras cilvēka mentalitātē. Tās ir visiem cilvēkiem kopīgas. Civilizētie («piejaucētie», «kultivētie») domāšanas paraugi – mūsdienu zinātne un pētniecība ir specializēti mūsu pašu sabiedrības veidojumi. Tie ir sekundāri, atvasināti un mākslīgi, ja arī ne gluži nederīgi. Lai gan primārie domāšanas veidi (un tādējādi arī cilvēku sociālās dzīves pamati) ir «nekultivēti kā savvaļas atraitnīte» – nosaukumu* *La Pensée Sauvage* darbam devusi šī iespaidīgā, netulkojamā vārdu spēle – būtībā tie ir intelektuāli, racionāli, loģiski, nevis emocionāli, instinktīvi vai mistiski. Labākais – bet nekādā ziņā ne pilnīgākais – laiks cilvēkam bijis neolīta laikmets (t. i., laika posms pēc agrārā laikmeta un pirms pilsētu veidošanās), ko Ruso (pretēji parastajam stereotipam viņš nebija primitīvisists) nosaucis par *société naissante**. Tieši tolaik tā garīgi uzplauka, no «zinātnes par konkrēto» radīdama civilizācijas mākas – lauksaimniecību, lopkopību, podniecību, aušanu, uztura pārstrādi un sagatavošanu un citas, kas vēl aizvien ir cilvēku eksistences pamats.

Labāk būtu bijis, ja cilvēki būtu turējušies pie šās «vidusjoslas starp primitīvā stāvokļa laiskumu un meklētāju darbīgumu, uz ko viņus mudina *amour propre*» – nevis pametuši to, pie kādas nelaimīgas izdevības iemainīdami pret mašinizētās civilizācijas nepiesātināmo godkāri, lepnību un egoismu. Bet viņi ir to pametuši. Sociālās reformas uzdevums ir atkal pievērst cilvēkus tam vidusstāvoklim, nevis velkot atpakaļ neolītā, bet gan neatvairāmi atgādinot par tā humānajiem sasniegumiem un socioloģisko pievilcību, lai mudinātu uz racionālu nākotni, kur šās reformas ideāli –

pašcieņas un vispārēju simpātiju līdzsvars – īstenotos pat vēl pilnīgāk. Un, lai veiktu tādu reformu, vislabāk noder tieši zinātniski bagātinājusies antropoloģija («kas legītimē mežoņu domāšanas principus un atjauno to pienācīgo augsto stāvokli»). Virzību uz cilvēcīgumu – pakāpenisku augstāku intelektuālu spēju izvērsanos, ko Ruso sauca par *perfectibilité*, – iznīcināja ar pusaugu zinātni bruņojies kultūras provinciālisms. Šo virzību atjaunot spēš kultūras universālismam, kas bruņojies ar nobriedušu zinātni.

Ja [cilvēku] dzimums līdz šim ir sakopojis spēkus vienam vienīgam uzdevumam – uzcelt sabiedrību, kur var dzīvot Cilvēks – tad arī mūsos iemīt tie avoti, no kā spēku smēla mūsu tālie senči. Visas likmes vēl joprojām ir turpat, un tās var likt uz spēles, kad vien vēlas. Lai kas arī ticis darīts un lai cik slikti, visu var sākt pilnīgi no jauna: «Zelta laikmets [Ruso rakstīja], ko akla māņticība pasludināja par pagājušu vai vien nākotnē gaidāmu, ir *mūsos*.» Cilvēku brālība iegūst taustāmu nozīmību, kad atklājas, kā tēlu, kāds par to izveidojies, apstiprina visnabagākā cilts, un kad šī cilts sniedz pieredzi, no kā var mācīties, tāpat kā no daudziem simtiem citu.

IV

Varbūt lielāku interesi raisa nevis modernizēts apliecinājums šai klasiskai ticībai, Hukera (*Hooker*) vārdiem runājot, «mūžīgai un vispārējai cilvēku balsij», bet gan tas, kāds liktenis tagadnes pasaulē sagaida mēģinājumu atkal nosēdināt tronī Karali Saprātu, kas pārģērbts par Mežoni Intelektuāli. Lai kā tas greznotos ar simbolisko loģiku, lineāro algebru vai strukturālo lingvistiku, vai pēc visa, kas noticis kopš 1762. gada, vēl var ticēt intelekta suverenitātei?

Pēc tam, kad pusotra gadsimta garumā cilvēku apziņas dziļu pētnieki atklāja tajās gluži likumīgas intereses, infantilas emocijas vai dzīvniecisku dziņu jūkli, nu tur atrod tīro dabiskās gudrības gaismu, kas visos atmirdz vienādi. Dažas aprindas to, bez šaubām, diezgan sirsnīgi sveiks, varbūt pat atviegloti uzelpos. Taču tas, ka tāds pētījums bija jāuzsāk uz antropoloģijas pamata, šķiet, patiesi pārsteidz. Jo antropologus – kā reiz arī pašu Levī-Strosu – arvien kaut kas vilina ārā no bibliotēkām un auditorijām, kur uzturoties, grūti atcerēties, ka cilvēka prāts nav kaila gaisma, – «laukā», kur to nav iespējams aizmirst. Pat, ja «tur, ārā», vairs nav daudz «īstu

mežonu», ir gana daudz spilgti savdabīgu individualitāšu, lai ikviena mācība, kuras skatījumā cilvēki ir nemainīgu saprāta patiesību – no «prāta struktūras» izvedinātas «sākotnējās loģikas» – nesēji, šķīstu vienkārši ērmība, akadēmiska dīvainība.

Tas, kā Levī-Strosam izdevies *Tristes Tropiques* romantisko kaislību pārvērst pārmodernajā *La Pensée Sauvage* intelektuālismā, visādā ziņā pārsteidz, tomēr vēl paliek jautājumi, no kā nevar izvairīties. Vai šī pārvērtība ir zinātne vai alkīmija? Vai «loti vienkāršais pārveidojums», kas no personiskas vilšanās licis rasties vispārējai teorijai, ir reāls vai arī tikai veikls triks? Vai, parādot, ka mūri, kas šķiet atdalām prātus, ir vien virspusējas struktūras, ir patiesi izdevies tos nojaukt – vai arī Levī-Stross tikai izliekas, iedams sarežģītu apkārtceļu, jo nav prātis izsisties cauri tādiem mūriem, kad pats stāvēja to priekšā? Vai viņš raksta prolegomenas visai nākotnes antropoloģijai – šķiet, ka pārliecības pilnajās *La Pensée Sauvage* lappusēs viņš uz to pretendē? Vai arī viņš, gluži kā rezervātā iedzīts neolītisks saprāts, cilā senu tradīciju gruvešus, veltīgi cenzdamies atdzīvināt primitīvu ticību, kā morālo daili vēl arvien var skaidri nomanīt, bet kas jau sensenis zaudējusi kā nozīmību, tā arī ticamību?

14. nodaļa. PERSONA, LAIKS UN UZVEDĪBA BALI SALĀ

DOMĀŠANAS SOCIĀLĀ IEDABA

Cilvēku domāšana ir cauruncaur sociāla: sociāla izcelsmes ziņā, sociāla funkciju ziņā, sociāla formas ziņā un sociāla lietojuma ziņā. Pašos pamatos domāšana ir sabiedriska darbība – tā dabiski mīt pagalmos, tirgos un pilsētu laukumos. Kultūras antropoloģiskā analizē, ar ko šie nodarbojas, tas atstāj ārkārtīgi nozīmīgas, smalkas un pārāk zemu novērtētas sekas.

Gribu aprakstīt dažas no šīm sekām ar tādiem līdzekļiem, kas pirmā acu uzmetienā var šķist pārmēru īpaši, savā ziņā pat atgādināt ezoterisku pētījumu: pētīt kultūras aparātu, skaidrojot, kā Bali salas iemītnieki raksturo, uztver un izturas pret – tas ir, domā par – individuālām personām. Tāds pētījums gan ir īpašs un ezoterisks tikai apraksta ziņā. Fakti vien, ja tos aplūko atrauti no etnogrāfijas, diezko neizraisa tiešu ieinteresētību, un tos esmu apkopojis, cik vien kompakti spējis. Tiesa, ja faktus aplūko uz kāda vispārīga teorētiska mērķa fona – lai noteiktu, ko kultūras analīzes vajadzībām atvedināt no tēzes, ka domāšana būtībā ir sociāla darbība – dati no Bali salas kļūst īpaši svarīgi.

Baliešu priekšstati šajā jomā ir ļoti labi attīstīti, turklāt no Rietumu viedokļa arī gana divaini, lai izgaismotu kādas vispārīgas attiecības starp dažādiem kultūras konceptualizācijas paņēmieniem, kas paliek slēpti, kad identificēt, klasificēt un izrikties ar cilvēkiem un daļēji cilvēcīgiem indivīdiem lūko tikai savā pārlietu labi pazīstamā shēmā. Jo sevišķi viņu priekšstati uzrāda dažas sakarības, kas nekrīt acīs – starp to, kā cilvēki uztver sevi un citus, kā viņi izjūt laiku un kādas emocijas raksturo viņu

kolektīvo mūžu – sakarības, kas nozīmīgas ne tikai tāpēc, lai izprastu Bali salas sabiedrību, bet cilvēku sabiedrību kopumā.

KULTŪRAS PĒTĪJUMS

Sociālās zinātnes tagad stipri teoretizē par to, kā nošķirt un sīki aprakstīt divus lielus analītiskus priekšstatus: kultūru un sabiedrības struktūru³⁰⁶. Šos mēģinājumus rosinājusi vēlme sabiedriskos procesos ņemt vērā ideācijas faktorus, neļaujoties nedz Hēgeļa, nedz Marksa redukcionismam. Idejas, jēdzienus, vērtības un izpausmes nevajadzētu uzskatīt tikai par sabiedrības organizācijas ēnām uz vēstures cietās virsmas, vai arī par vēstures dvēseli, kas attīstās, īstenojot tikai pati savu iekšēju dialektiku, jo ir pierādījies, ka tie jāuzskata par neatkarīgiem, nevis par pašpietiekamiem spēkiem – kas darbojas un atstāj iespaidu tikai īpašās sociālās kopsakarībās, kam piemērojas, kas tos rosina, bet ko šie spēki savukārt vairāk vai mazāk determinē. «Vai tiesām jūs gribat iepazīt Renesanses laika Eiropas dižos tirgoņus, audumu vai garšvielu pārdevējus, vara, dzīvsudraba vai alauna monopolistus, ķēniņus un imperatoru banķierus, tikai iepazīstot viņu preces?» rakstīja Marks Bloks grāmatiņā «Vēsturnieka amats». «Atcerieties, ka Holbeins viņus gleznoja, ka viņi lasīja Erasmu un Luteru. Lai izprastu viduslaiku vasaļu attieksmi pret senjoriem, jānoskaidro arī viņu attieksme pret Dievu.» Jāsaprot gan tas, kā organizēta sociālā darbība, institucionalizētās formas un ideju sistēmas, kas dara to dzīvu, gan arī attiecības, kas pastāv to starpā. Tāds ir sabiedrības uzbūves un kultūras jēdzienu skaidrojuma mērķis.

Tiesa, kultūras puse šajā divējādajā norisē gandrīz noteikti ir izrādījusies nepakļāvīgāka, un tā joprojām vairāk atpaliek. Zinātniski rīkoties ar idejām pašā būtībā ir grūtāk nekā zinātniski rīkoties ar individu un grupu

³⁰⁶ Sistemātiskākas un plašākas pārrunas par to atrodamas grāmatās: T. Parsons and E. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1959); un T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951). Antropoloģijā dažas nopietnākas analīzes, kas savā starpā gan ideāli nesaskan, ir S. F. Nadel, *Theory of Social Structure* (Glencoe, Ill., 1957); E. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954); E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology* (Glencoe, Ill., 1951); R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformations* (Ithaca, 1953); C. Lévi-Strauss, «Social Structure» // *Structural Anthropology* (New York, 1963), pp. 277–323; R. Firth, *Elements of Social Organization* (New York, 1951); un M. Singer, «Culture» // *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 3 (New York, 1968), p. 527.

ekonomiskām, politiskām un sabiedriskām attiecībām, kur šīs idejas izpaužas. Vēl jo vairāk patiesības šajos vārdos ir tad, ja šīs idejas nav vis kāda Lutera vai Erasma precīzi formulētas doktrīnas vai Holbeina skaidri izziemēti tēli, bet pusizveidoti, par īstenību uztverti, pavirši sistematizēti priekšstati, kas ikdienā nosaka normālas parastu cilvēku darbības. Ja kultūras zinātniska izpēte ir atpalikusi, visbiežāk iestīdama klajā aprakstījumā, tas noticis stipri vien tāpēc, ka netverams ir tās pētījuma temats. Jebkuras zinātnes pirmā problēma – definēt savu pētījumu objektu tā, lai padarītu to analizējamu – šajā gadījumā izrādījusies īpaši grūti atrisināma.

Tiesi šajā ziņā vislabāk var noderēt priekšstats par domāšanu kā par būtībā sociālu darbību, kas notiek tajā pašā sabiedriskajā pasaulē, kur norisinās arī citas sociālas darbības. Uzskats, ka domāšanu neveido vis mīklaini procesi, kas meklējami vietā, ko Gilberts Rails nodēvējis par slepeno grotu galvā, bet gan tas, kā mijas nozīmīgi simboli – pieredzes objekti (rituāli un rīki, izgrebti elki un ūdensņemšanas vietas, žesti, zīmes, tēli un skaņas), kam cilvēki uzspieduši jēgu – kultūras pētniecību padara par pozitīvu zinātni tāpat kā jebkuru citu³⁰⁷. Nozīmes, ko iemieso simboli, šie domu īstenojumi, bieži vien ir grūti tveramas, nenoteiktas, tās plūst un mijas, bet sistemātiskos empīriskos pētījumos tās principā atklājamās tāpat kā oglekļa atomsvars vai virsnieru dziedzera spēja izdalīt adrenalīnu – it īpaši, ja cilvēki, kas šos simbolus uztver, drusku piepalīdz cits citam. Ar kultūras modeļiem, sakārtotiem nozīmīgu simbolu puduriem, cilvēki izloba jēgu iz notikumiem, ko izdzīvo. Kultūras izpēte, uzkrāts tādu modeļu kopums tādējādi ir pētījums par mehānismu, ko indivīdi un indivīdu grupas izmanto, lai orientētos citādi neskaidrā pasaulē.

Jebkurā konkrētā sabiedrībā vispārpieņemtu un bieži lietotu kultūras modeļu ir ārkārtīgi daudz, tā ka bezgalgrūta analīze vajadzīga, lai vismaz nošķirtu svarīgākos no tiem un noskaidrotu, kādas varētu būt to savstarpējās attiecības. Tiesa, uzdevumu mazliet atvieglo tas, ka daži modeļu tipi un dažas modeļu savstarpējās attiecības atkārtojas dažādās sabiedrībās tāda vienkārša iemesla dēļ, ka vajadzības orientēties, kam šie modeļi domāti, cilmes ziņā ir cilvēciskas. Tā kā problēmas ir eksistenciālas, tās ir universālas; tā kā to risinājumi ir cilvēciski, tie ir daždažādi. Tiesi izprotot apstākļus,

³⁰⁷ G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949). Esmu aplūkojis dažus filozofijas jautājumus, kam šie klusu pārslīdu pāri un ko izraisījis «ārēji nosacītas domāšanas teorija», sal. iepriekš. 3. nodaļu, 80.–81. lpp. Tagad tikai atkal jauzver, ka šī teorija neparedz saistību ar biheiviorismu nedz metodoloģiskā, nedz epistemoloģiskā formā; kur nu vēl ar kādu strīdīgu par nežēlīgo faktu, ka domā nevis kopības, bet indivīdi.

kādos šie unikālie risinājumi radušies – un, manuprāt, vienīgi tā – var īsti aptvert, kāda iedaba ir tām fundamentālām problēmām, uz ko šie risinājumi attiecīgi atsaucas. Šajā, tāpat kā daudzās citās zinību nozarēs, ceļš uz grandiozām zinātņu abstrakcijām izlokās cauri atsevišķu faktu biežņai.

Lai orientētos, gandrīz neviens noteikti nevar iztikt bez atsevišķu cilvēku raksturojuma. Tautas it visur ir izstrādājušas simboliskas struktūras, un ar tām saskaņā personas vis neuztver savrupināti, kā vien neuzpucētus cilvēku cilts piederīgos, bet gan kā noteiktas personu kategorijas pārstāvjus, īpašas kārtas indivīdus. Katrā konkrētā gadījumā tādu struktūru noteikti ir bezgala daudz. Dažas no tām, piemēram, radniecības apzīmējumu sistēmas, ir egocentriskas: tās indivīda statusu nosaka saskaņā ar viņa attiecībām pret noteiktas sociālas lomas tēlotāju. Citas – dižciltības kārtā, vecuma grupas statuss un nodarbošanās kategorija – pievērstas kādai sabiedrības apakšsistēmai vai aspektam un nemainās atkarībā no pārvērtībām, kas skar atsevišķu lomu tēlotājus. Dažas – personvārdi un iesaukas – nav oficiālas un savrupina; citas – birokrātiski tituli un kastu apzīmējumi – ir oficiālas un standartizē. Ikdienas pasauli, kurā apgrozās jēluras kopienas locekļi, sabiedriskās darbības lauku, ko viņi pieņemuši kā pašsaprotamu, apdzīvo nevis bezpersoniskas būtnes, bezseju cilvēki, kam nav īpašību, bet gan tādi, kas kaut kas ir, konkrētas skaidri raksturotu un attiecīgi apzīmētu noteiktu personu šķiras. Simbolu sistēmas, kas nosaka šīs šķiras, nav dabā dotas – tās konstruē vēsturiski, uztur sabiedriski un lieto individuāli.

Pat, ja uzdevumu analizēt kultūru reducē vienīgi uz rūpi par to, kuriem modeļiem ir kāds sakars ar individuālu personu raksturojumu, tas atvieglinās tikai mazliet. Tas tāpēc, ka joprojām nav gatavs smalki izstrādāts teorētisks pamatojums, kā to izpildīt. Ar to, ko socioloģija un sociālantropoloģija sauc par struktūranalīzi, var izokšķerēt, kādas funkcionālas sekas var rasties sabiedrībā, ko veido konkrēta personkategoriju sistēma, un reizēm pat paredzēt, kā šādas sistēmas mainītos noteiktu sabiedrisku procesu iespaidā, bet tikai tad, ja sistēmu – kategorijas, to nozīmes un loģiskās attiecības – var uzskatīt par jau pazīstamu. Personības teorija sociālpsiholoģijā var atklāt motīvu dinamiku, kas būtībā nosaka to, kā veidojas šādas sistēmas un kā tās izmanto, turklāt tā var izvērtēt, kā šīs sistēmas iespaido rakstura uzbūvi indivīdos, kuri patiesi tās izmanto, bet arī tikai tad, ja savā ziņā tās jau ir dotas, ja ir vairāk vai mazāk noskaidrots, kā sevi un citus redz tie indivīdi, kas jāpētī. Jāatrod sistemātiskāks, ne tikai literārs vai impresionisks paņēmieni, ar ko noskaidrot, kas ir dots, kāda īsti ir tā jēdzienu struktūra, kas iemiesota simboliskās formās, ar kuru starpniecību

tiek uztvertas personas. Mēs tiecamies pēc gatavas metodes, kā aprakstīt un analizēt pieredzes (še – personu pieredzes) nozīmīgo struktūru un kā to uztver konkrētas sabiedrības tipiski pārstāvji konkrētā laika brīdī – vārdu sakot, pēc zinātniskas kultūras fenomenoloģijas, bet tādas vēl nav.

PRIEKŠTEČI, LAIKABIEDRI, LĪDZBIEDRI UN PĒCTEČI

Tiesa, ir bijuši atsevišķi diezgan abstrakti mēģinājumi kultūranalīzi veikt šādi, un tie var dot dažus derīgus piemērus krietni mērķtiecīgākiem pētījumiem. Diezgan interesanti bijuši mūžībā aizgājušā filozofa un sociologa Alfreda Šica savā ziņā varonīgie, turklāt diezgan veiksmīgie mēģinājumi Šēlera (*Scheler*), Vēbera un Huserla ietekmes apvienot ar Džeimsa, Mīda un Djūija³⁰⁸ ietekmēm. Šics aptvēra daudz dažādu tematu – gandrīz nevienu sakarā ar paplašinātu vai sistemātisku kādu sociālu procesu analīzi – visu laiku tiekdamiem atklāt to svarīgo struktūru, ko viņš raksturoja kā pieredzes «visnozīmīgāko realitāti»: ikdienas pasauli, ko cilvēki sastop, kādā darbojas un kādu izdzīvo. Viens no viņa mēģinājumiem spekulatīvajā sociālfenomenoloģijā – plašā jēdziena «līdzcilvēki» sadalījums «priekštecis», «laikabiedros», «līdzbiedros» un «pēctecis» – mūsu nolūkiem noder par gluži vērtīgu sākumpunktu. Ja aplūko kultūras modeļu kopumu, ko Bali salas iemītnieki lieto, raksturojot individuus saskaņā ar šādu iedalījumu, ļoti uzskatāmi atklājas attiecības starp nojēgumiem par personisku identitāti, nojēgumiem par laicisku kārtību un nojēgumiem par uzvedības stilu, kas, kā redzēsīm, tajos ietilpst.

Atšķirības gan nav slēptas, toties tas, ka ļaužu grupas, ko tās definē, daļēji saskan un savstarpēji sajaucas, neļauj formulēt šīs atšķirības tik skaidri, cik tas vajadzīgs analītiskām kategorijām. «Līdzbiedri» ir indivīdi, kas tiekas vaigu vaigā, personas, kas ikdienā laiku pa laikam sastopas. Tādējādi viņus, lai cik īsi vai virspusēji, vieno tiklab laika, kā vietas kopība. Viņi kaut mazliet ir «iesaistīti cits cita biogrāfijā», vismaz kādus mirkļus viņi «kopā noveco», mijiedarbojoties tieši un personiski kā patņi, subjekti un patības. Līdzbiedri ir milētāji, kamēr pastāv mīlestība, tāpat arī

³⁰⁸ Lai iepazītos ar Šica darbu šajā jomā, skat viņa rakstu *The Problem of Social Reality* // *Collected Papers*, 1, ed. M. Natanson (The Hague, 1962).

laulātie, kamēr izšķiras, vai draugi, kamēr pagaist draudzība. Tādi ir arī orķestru muzikanti, spēļu dalībnieki, svešinieki, kas vilcienā sāk sarunāties, pircēji tirgū vai ciemata iedzīvotāji: jēlkādu personu kopums, starp kurām pastāv tiešas attiecības vaigu vaigā. Tiesa, šīs kategorijas kodolu veido personas, kurām tādas attiecības pastāv vairāk vai mazāk konstanti un ar kādu noturīgu mērķi, nevis tikai sporadiski vai nejauši. Pārējie izgaist otrās šķiras līdzilvēkos: «laikabiedros».

Laikabiedri ir personas, ko vieno kopīgs laiks, bet ne vieta: viņi dzīvo (vairāk vai mazāk) vienā un tajā pašā vēstures posmā, un starp viņiem pastāv sociālas attiecības, bieži vien ļoti vājas, bet viņi netiekas – vismaz tad, ja viss rit normāli. Viņus saista nevis tieša sociāla mijiedarbība, bet gan vispārināts simboliski formulētu pieņēmumu (t.i. kultūras jomā sakņotu pieņēmumu) kopums par to, kāda uzvedība ir raksturīga pārējiem. Turklāt attiecīga vispārinājuma līmenis ir pakāpes jautājums, tādējādi līdzbiedru attiecībās personiska iesaiste pakāpeniski mazinās, vislielākā tā ir milētājiem, mazāka nejaušiem paziņām – arī šīs attiecības, protams, noteikusi kultūra – un tās turpina sarukt, līdz sociālās saites zūd pilnīgā anonimitātē, standartizācijā un savstarpējā aizstājamībā:

Domājot par savu draugu A, kura nav klāt, prātā radu viņa personības un uzvedības ideāltipu, kas balstās uz manu pagātnes pieredzi par A kā par līdzbiedru. Iemezdams pastkastē vēstuli, ceru, ka nezināmi cilvēki, ko dēvē par pastniekiem, rīkosies, kā parasts, tiesa, man īsti neaptverami, bet beigās vēstule sasniegs adresātu parastā laikā. Kaut arī ne reizes neesmu sastapis francūzi vai vācieti, es saprotu, «kāpēc Francijai bail no Vācijas atsāktās bruņošanās». Pieskaņodamies angļu valodas gramatikai, es [savos rakstos] ievēroju līdzilvēku, mūsdienu angļu valodas lietotāju, sociāli pieņemtu uzvedības modeli, kam man jāpieemērojas, ja gribu, lai mani saprot. Galu galā jēlkurš darinājums vai lieta liecina par anonīmiem līdzilvēkiem, kas to izgatavojuši, lai būtu, ko lietot citiem anonīmiem līdzilvēkiem nolūkā tipiskus mērķus sasniegt ar tipiskiem līdzekļiem. Tie ir tikai daži piemēri, taču sakārtoti aizvien lielākas anonimitātes secībā un saskaņā ar priekšstatu, kas vajadzīgs, lai uztvertu citus cilvēkus un viņu uzvedību.³⁰⁹

Beigu beigās «priekšteči» un «pēcteči» ir indivīdi, kam nav pat laika kopības, tāpēc viņi, protams, nevar mijiedarboties, un šī iemesla dēļ tie veido kaut ko līdzīgu vienotai šķirai attiecībā tiklab pret līdzbiedriem, kā laikabiedriem, kas mijiedarboties var un to arī dara. No konkrētas

³⁰⁹ Turpat, 17. un 18. lpp. Pievienotas iekavas, mainīts dalījums rindkopās.

darbības veicēja viedokļa gan tie nav gluži vienlīdz nozīmīgi. Priekštečus, kas jau dzīvojuši, var pazīt vai, precīzāk, par tiem var zināt, un viņu paveiktie darbi var ietekmēt mūsu tiem, kuriem viņi ir priekšteči (tas ir, saviem pēctečiem), citādi, gluži dabīgi, nevar būt. Pēctečus savukārt nevar iepazīt, par viņiem nevar pat uzzināt, jo viņi nedzimuši mīt nepienākušā nākotnē, jebšu viņu mūžus var iespaidot to cilvēku paveiktais, kuru pēcteči viņi ir (t.i. priekšteču darbi), pretējais savukārt nav iespējams.³¹⁰

Empīriskos nolūkos, tiesa, lietderīgāk ir neformulēt šīs atšķirības tik ļoti strikti un uzsvērt, ka tās ir relatīvas un ikdienas pieredzē nebūt neizpaužas skaidri, gluži tāpat kā tad, ja līdzbiedrus nodala no laikabiedriem. Vecāki līdzbiedri un laikabiedri ar dažiem izņēmumiem nevis pēkšņi nozūd pagājībā, bet noveco, nomirst un vairāk vai mazāk pakāpeniski pārvēršas par priekštečiem, un viņu pēcnācēji, kas paši tikmēr top par senčiem, viņus var kaut cik iespaidot; tā bērni itin bieži veido vecāku mūža nogali. Jaunāki līdzbiedri un laikabiedri pakāpeniski pārvēršas par pēctečiem, tā ka tiem, kas dzīvo pietiekami ilgi, bieži piekrīt apšaubāmā privilēģija zināt, kas stāsies viņu vietā, un reizēm pat iespēja kādu laiku iespaidot šo cilvēku izaugsmes virzienu. «Līdzbiedrus», «laikabiedrus», «priekštečus» un «pēctečus» nevajadzētu uzskatīt par atvilktņiem, kurās indivīdi klasifikācijas nolūkos savieto cits citu, bet gan par norādēm uz noteiktām vispārīgām un nebūt ne skaidri nošķirtām lietiskām attiecībām, ko indivīdi domājas uzturam ar citiem.

Protams, tieši tā, abstrahēti, šīs attiecības neuztver; tās uztver, tikai formulētas kultūras izteiksmē. Tā kā šīs attiecības veido formulējumi kultūras izteiksmē, to īstā iedaba dažādās sabiedrībās atšķiras, un tāpat atšķiras iespējamo kultūras modeļu saturs: vienā sabiedrībā, bet dažādās situācijās tas atšķiras kā dažādi modeļi, kas starp daudziem jo daudziem izmantojamiem modeļiem ir atzīti par lietojamiem; tas atšķiras līdzīgās situācijās, atklājoties dažādu darbības personu īpatnējiem paradumiem,

³¹⁰ Kur pastāv «senču pielūgsmē», no vienas puses, vai «ticība gariem», no otras, pēctečus var uzskatīt par (rituāli) spējīgiem mijiedarboties ar priekštečiem vai arī priekštečus (mistiski) mijiedarboties ar pēctečiem. Tādos gadījumos, kamēr mijiedarbi uzskata par noteikto, iesaistītās «personas» fenomenoloģiski ir nevis priekšteči un pēcteči, bet laikabiedri vai pat līdzbiedri. Skaidri jāatceras, ka gan šeit, gan turpmākajā pārrunā atšķirības ir formulētas no darbības personas, nevis nomāla vērotāja viedokļa. Sīkāk par tādām sociālo zinātņu konstrukcijām, kas orientētas uz darbības personu (un ko dažkārt tās nepareizi dēvē par «subjektīvām»), skat T. Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill., 1937), it īpaši nodaļas par Maksu Vēbera metodoloģiskajiem rakstiem.

gaumēm un izskaidrojumiem. Mūžā, vismaz tad, kad zidaiņa gadi pagājuši, nav diezcik svarīgu sociālu pārdzīvojumu, ko varētu «uztvert tīri». Visu iekrāso uzspiesta nozīmība, un līdzilvēkus, gluži tāpat kā sociālas grupas, morālus pienākumus, politiskus iestādījumus vai ekoloģiskus apstākļus, uztver tikai tad, kad tie izgājuši caur sietu, ko veido nozīmīgi simboli, līdzekļi, ar ko tos objektivizēt, caur sietu, kas tāpēc, ka ir tāds, kāds tas ir, nebūt nav neitrāls attiecībā uz to «patieso iedabu». Par līdzbiedriem, laikbiedriem, priekštečiem un pēctečiem tikpat top, cik piedzimst.³¹¹

BALIEŠU SISTĒMAS PERSONU DEFINĒJUMAM

Bali salā³¹² pastāv sešu tipu apzīmējumi, ko persona var attiecināt uz citu, lai viņu raksturotu kā unikālu indivīdu, un kurus gribu analizēt uz šo vispārējo nojēgumu fona: (1) personvārdi, (2) dzimšanas kārtas vārdi (3) radniecības apzīmējumi, (4) teknonīmi, (5) statusa apzīmējumi (literatūrā par Bali salu tos parasti sauc par «kastu apzīmējumiem»); un (6) sabiedriski tituli, ar ko es domāju apzīmējumus tam, ar ko it kā nodarbojas vadoņi, valdnieki, priesteri un dievi. Visbiežāk šos dažādos apzīmējumus nelieto reizē, bet gan pamīšus, atkarībā no situācijas un dažkārt atkarībā no indivīda. Tie nebūt nav visi apzīmējumi, ko vispār lieto, toties vienīgie, ko

³¹¹ Šajā ziņā līdzbiedru-laikabiedru-priekšteču-pēcteču formulējums būtiski atšķiras no vismaz dažām *Umwelt-Mitwelt-Vorwelt-Vogelwelt* versijām, no kā tas atvasināts, jo šē nav vis runa par apodiktiskām «transcendentālas subjektivitātes» izteikām Huserla garā, bet gan par sociālpsiholoģiski attīstītām un vēsturiski izplatītām «sapratnes formām» Vebera garā. Izvērstis, varbūt mazliet neizlēmīgs pārspriedums par šo pretstatu atrodams: M. Merleau-Ponty, «Phenomenology and the Sciences of Man» // *The Primacy of Perception* (Evanston, 1964), pp. 43–55.

³¹² Šajā pārspriedumā man būs stipri jāshematizē Bali salas iedzīvotāju paradumus un jāuzdod tos par daudz viendabīgākiem un krietni konsekventākiem, nekā tie ir patiesībā. Konkrētāk runājot, kategoriski apgalvojumi gan apstiprinājuma, gan nolieguma formā («visi Bali salas iedzīvotāji...»; «neviens Bali salas iemītnieks...») jālasa tā, it kā tiem būtu pievienots netiešs ierobežojums «... cik man zināms», un pat reizēm tā, it kā tie kritiski pārvērtētu izņēmumus, ko uzskata par «nenormāliem». Daži šē apkopotie dati etnogrāfiski pilnīgāk sniegti rakstā H. and C. Geertz, «Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, and Genealogical Amnesia» // *Journal of the Royal Anthropological Institute* 94 (part 2) (1964): 94–108; C. Geertz, «Tihingan: A Balinese Village» // *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde*, 120 (1964):1–33; un C. Geertz, «Form and Variation in Balinese Village Structure» // *American Anthropologist* 61 (1959): 991–1012.

pazīst un regulāri lieto visi. Tā kā katrā no tiem ietilpst tiklab izmantojamas informācijas apkopojums, kā arī skaidri formulēta un norobežota terminoloģijas sistēma, izturošos pret šiem apzīmējumiem kā pret «simboliskām personu definējuma sistēmām» un aplūkošu tos vispirms citu pēc cita, un tikai pēc tam kā vairāk vai mazāk saistītu kopumu.

PERSONVĀRDI

Personvārdu simbolisko sistēmu aprakstīt ir visvieglāk, jo formāli tā ir visvienkāršākā un sociāli nenozīmīgākā. Visiem Bali iemītniekiem ir personvārdi, bet viņi tos reti lieto, lai izteiktos par sevi vai citiem vai lai kādu uzrunātu. (Tos lieto attiecībā uz senčiem, vecākus ieskaitot, patiesībā ir zaimi.) Personvārdos daudz pierastāk izsakās par bērniem un reizumis viņus arī uzrunā tajos. Šī iemesla dēļ tādus vārdus dažkārt sauc par «bērnu vārdiem» vai «mazo vārdiem»: lai gan rituālā kārtā tos piešķir 105 dienas pēc dzimšanas, tie paliek nemainīgi visu cilvēka mūžu. Vispār personvārdus dzird reti un tiem ir ļoti maza sabiedriska nozīme.

Tomēr, par spīti tādai sabiedriskai maznozīmībai, personvārdu došanas sistēmai piemīt dažas raksturīgas iezīmes, kas ir ārkārtīgi svarīgas, jo paver aplinku ceļu, ar ko izprast baliešu priekšstatus par personām. Pirmkārt, personvārdus, vismaz vienkāršo cilvēku vidū (ap 90 procenti iedzīvotāju), veido patvaļīgi radītas zilbes, kas nenozīmē neko. Personvārdus neizvēlas no kāda vispārpieņemta vārdu kopuma, lai tie iegūtu kādu sekundāru nozīmību un tos varētu dēvēt par «parastiem» vai «neparastiem», jo tie rādītu, ka vārds «dots par godu kādam citam» – sencim, vecāku draugam, slavenam cilvēkam – vai ka vārds būtu labvēlīgs, piemērots, raksturīgs kādai grupai vai apvidum, tas norādītu uz radniecības attiecībām un tā tālāk.³¹³ Otrkārt, no personvārdu atkārtotības vienā un tajā pašā kopienā – ar to saprotot politiski vienotu, saliedētu apmetni – rūpīgi izvairās. Tāda apmetne (ko sauc *bandjar* – «ciemats») ir lielākā kopādzīvotāju

³¹³ Kaut gan vienkāršu ļaužu personvārdi ir tikai nenozīmīgi izdomājumi, augstmaņu personvārdus bieži ņem no sanskrita avotiem un «tie kaut ko «nozīmē», parasti diezgan pārsmalcinātu, piemēram, «tikumīgais cīnītājs» vai «drosmīgais zinību vīrs». Šāda personvārda nozīme drīzāk rotā nekā apzīmē, un nozīmi gandrīz vienmēr (pretstatā vienkāršajam faktam, ka tas vispār ko nozīmē) patiesībā nezina. Kontrastam starp zemnieku nesakarīgo buldurējumu un augstmaņu tukšo retoriku ir kultūrā sakņota nozīme, bet galvenokārt to jūt, paužot un uztverot sociālu nevienlīdzību, nevis personas identitāti.

grupa pēc ģimenes tīri mājinieciskās vides un dažā ziņā pat vēl intīmāka. Ciemats, parasti stipri endogāms un vienmēr ļoti korporatīvs, ir baliešu līdzbiedru pasaule *par excellence**; katrai personai tajā piemīt vismaz rudimentāra, gluži unikāla kultūras identitāte, lai cik vāji tā izpaustos sociālā līmenī. Treškārt, personvārdi sastāv no viena vārda un tāpēc nenorāda uz ģimenes saitēm vai piederību kādai grupai. Turklāt beigu beigās augstmaņiem nav nekādu iesauku (izņēmuma kārtā dažas retumis ir sastopamas un noteikti tikai nosacīti tās ir iesaukas), nekādu epitetu, tādu kā «Ričards Lauvassirds» vai «Jānis Briesmīgais», nav pat deminutīvu, ko attiecināt uz bērniem, vai mīļvārdu, ko piešķirt mīlniekiem, laulātiem draugiem un tamlidziņi.

Tādējādi, lai kāda nozīme baliešu savstarpējā noskīrumā vai Bali sabiedrisko attiecību kārtošanā būtu simboliskai personu definējuma sistēmai, ko izceļ personvārdu došanas sistēma, iedabas ziņā tā patiesībā ir relikts. Vārds cilvēkam paliek, kad viņam atņem viņus citus, sociāli daudz nozīmīgākus kultūrapzīmējumus. Gandrīz bijīgā izvairība tos lietot liecina tieši to, ka personvārdi ir ļoti privāta lieta. Patiesi, kad cilvēka mūžs tuvojas beigām, kad viņš ir tikai soļa attālumā no tā, lai kļūtu par dievību, par ko kļūs pēc nāves un kremācijas, viņš viens pats (vai arī viņš un daži tikpat veci draugi) vēl var zināt, kāds patiesībā ir viņa vārds; kad cilvēks aiziet viņšaulē, vārds aiziet viņam līdzī. Individuāla kultūrdefinīcijas tīri personiskā daļa, tā, kas tiešu līdzbiedru kopienas vidē vispilnīgāk un galīgāk pieder viņam un viņam vien, labi izgaismotajā ikdienas pasaulē ir ļoti klusināta. Līdz ar to klusināti ir daudz īpatnāki, tikai biogrāfiski un tātad krietni īslaicīgāki aspekti viņa – cilvēciskas būtnes – eksistencē (ko savā egoistiskākā sistēmā dēvējam par viņa «personību»), kas atkāpjas dažu labu tipiskāku, stipri konvencionalizētu un tātad krietni noturīgāku aspektu priekšā.

DZIMŠANAS KĀRTAS VĀRDI

Viselementārākie no tādiem krietni standartizētākiem apzīmējumiem ir tie, ko dzimšanas brīdī automātiski piešķir bērnam, pat nedzīvi dzimušam, atkarībā no tā, vai viņš ir pirmais, otrais, trešais, ceturtais utt. no brāļu un māsu pulciņa. Lietojuma ziņā pastāv dažas lokālas un statusa grupu variācijas, bet visparastākā sistēma paredz pirmo bērnu saukt par *Wayan*, otro *Njoman*, trešo *Made* (vai *Nengah*) un ceturto *Krut*, atsākot ciklu ar vārdu *Wayan* piektajam bērnam, sesto saucot *Njoman*, un tā tālāk.

Dzimisšanas kārtas vārdus ciematnieki visbiežāk lieto, gan uzrunājot, gan izsakoties par bērniem un jauniem vīriešiem un sievietēm, kam vēl nav bērnu. Uzrunās tos vienmēr lieto vienkārši, tas ir, personvārdu nepievienojot: «Vajan, padod kapli», un tā tālāk. Atsaucēs tiem var pievienot personvārdu, it īpaši, ja citādi nav ērti pavēstīt, kurš no ciemata daudzajiem vajaniem vai njomaniem ir domāts: «Nē, Vajan Kepig, nevis Vajan Rugrug», un tā tālāk. Vecāki bērnus un bezbērnu atvases cita citu uzrunā gandrīz tikai tajos vārdos, nevis personvārdos vai radniecības apzīmējumos, toties cilvēkus, kam bijuši bērni, dzimisšanas kārtas vārdos nesauc nedz ģimenē, nedz ārpus tās – to vietā, kā vēlāk izrādīsies, izmanto teknonīmus, tā ka kultūras izteiksmē balieši, kas kļūst pieauguši un kuriem bērnu nav (tādu irniecīgs mazākums), paši paliek bērni – tas ir, viņus simboliski attēlo kā bērnus – viņiem parasti tas ir liels kauns un stipri mulsina līdzbiedrus, kuri bieži vien cenšas viņus vispār neuzrunāt vārdā.³¹⁴ Dzimisšanas kārtas sistēma personu definējumā tādējādi atspoguļo tādu kā *plus ca change** pieeju indivīdu vārdevībām. Šī sistēma viņus citu no cita atšķir, izmantojot četrus gluži bezsaturīgus nosaukumus, kas nedz definē īstas grupas (jo visu vajanu vai visu ktutu grupai kopienā neatbilst nekāda jēdzieniska vai sociāla realitāte), nedz arī pauž kādu konkrētu īpatnību, kas raksturo tos indivīdus, uz ko šīs grupas attiecina (jo nepastāv priekšstats, ka vajaniem piemistu īpašas kopīgas psiholoģiskas vai garīgas iezīmes, kas viņus atšķirtu no njomaniem vai ktutiem). Šie vārdi, kam pašiem nav nekādas tiešas nozīmes (tie nav skaitļavārdi vai skaitļavārdu atvasinājumi), īstenībā pat reālistiski vai droši nenorāda brāļu un māsu vietu vai hierarhiju³¹⁵. Vajans var būt gan piektais (vai devītais!), gan pirmais bērns; un, ja ņem vērā zemniekiem parastu demogrāfisku struktūru – lielu auglību, kas nozīmē arī daudzus nedzīvi dzimušus un zīdaina gados un bērnībā mirušus bērnus – Made vai Ktuts patiesībā var būt vecākā no daudzjodaudzām atvasēm, bet Vajans – jaunākā. Patiesībā šie vārdi

³¹⁴ Tas, protams, nenozīmē to, ka tādiem cilvēkiem *socioloģiskā* ziņā (psiholoģiskā ziņā daudz mazāk) būtu jāaprobežojas ar bērnu lomu, jo līdzbiedri viņus pieņem kā pieaugušus, lai arī mazliet nepilnvērtīgus. Bērnu trūkums tomēr noteikti ir būtisks trūkums katram, kas kāro pēc lielākas vietējās varas vai cieņas, un vismaz man nav zināms neviens bezbērnu vīrs, kam būtu bijusi liela teikšana ciemata apspriedēs un kas tā paša iemesla dēļ nebūtu sociāli vispār atstumts.

³¹⁵ No etimoloģijas viedokļa vien tiem nepiemīt noteikta nozīmes nokrāsa, jo tos atvasina no aizmirstām saknēm, kas apzīmē «vadītāju», «vidējo» un «nākamo»; šīm nepastāvigajām nozīmēm ikdienas dzīvē trūkst īsta satura, un tās uztver kā stipri nebūtiskas – ja vispār uztver.

nozīmē to, ka visiem pāriem, kam rodas pēcnācēji, bērni dzimst aplā pēctecībā, un Vajanam seko Njomans, tad Made, tad Ktuts, tad atkal Vajans, četrās pakāpēs bezgalīgi atkārtojot nezūdamas formas. Fiziskā ziņā cilvēki nāk un iet kā viendienītes, kas viņi arī ir, bet sociālā ziņā darbības personas mūžam paliek tās pašas, jauniem vajaniem un ktutiem iznirstot no dievu pārļaičīgās pasaules (jo arī no zīdaiņiem līdz dievībām ir tikai viens solis), lai stātos to vietā, kas tajā vēlreiz izkūst.

RADNIECĪBAS APZĪMĒJUMI

Bali salas iedzīvotāju radniecības apzīmējumu sistēma tipu ziņā formāli ir diezgan vienkārša, jo tā pieder pie paveida, ko pazīst kā «havajiešu terminoloģiju» jeb «paaudžu terminoloģiju». Šādā sistēmā indivīds radus klasificē pirmām kārtām pēc tā, pie kādas paaudzes viņi pieder salīdzinājumā ar viņējo. Tas nozīmē, ka vienu vecāku bērnus, bērnus, kam kopīgs tikai tēvs vai māte, un brālēnus ar māsīcām (kā arī viņu laulāto draugu brāļus un māsas, un tā joprojām) grupē un apzīmē ar vienu un to pašu vārdu; visus onkuļus un tantes no abām pusēm terminoloģiski klasificē kopā ar māti un tēvu; visus brāļu, māsu, brālēnu un māsīcu utt. bērnus (tas ir, jēlkādus brāļadēlus, māsas dēlus u. t. jpr.) pielīdzina saviem bērniem; un tā tālāk, lejup līdz mazbērnu, mazmazbērnu utt. paaudzēm un augšup līdz vecvecāku, vecvecvecāku utt. paaudzēm. Jebkuras darbības personas vispārējā radniecības aina atgādina kārtainu pīrāgu: katru kārtu veido citas paaudzes radi – darbības personas vecāki vai bērni, vecvecāki vai mazbērni un tā tālāk, turklāt viņa paša kārtā, no kuras izdara aprēķinus, ir tieši pīrāga vidū³¹⁶.

Pats svarīgākais tajā, ka šāda sistēma Bali salā pastāv un darbojas (turklāt diezgan neparastā kārtā), ir tas, ka vārdus, kas šajā sistēmā ietilpst, nekad nelieto uzrunā, bet tikai atsaucēm un arī visai reti. Ar atsevišķiem izņēmumiem savu tēvu (vai onkuli) neviens tomēr nesauc par «tēvu», bērnu (brāļa vai māsas bērnu) par «bērnu», brāli (vai brālēnu) par «brāli» un tā tālāk. Nav pat uzrunas formas radiem, kas ģeoloģiski ir jaunāki par pašu; vecāku radnieku uzrunai tādas pastāv, bet, ja kāds tās lieto tāpat kā personvārdus, to uztver kā necieņas izrādījumu viņa vecajiem. Patiesībā pat

³¹⁶ Patiesībā baliešu sistēma (vai, ļoti iespējams, visas sistēmas) nav īsta paaudžu sistēma; še mēģināts atveidot sistēmas vispārējo veidolu, nevis precīzu tas uzbūvi. Pilnībā atspoguļotu terminoloģijas sistēmu skat. H. and C. Geertz, «Teknonymy in Bali».

atsauces formas lieto tikai tad, ja tās ir īpaši vajadzīgas, lai sniegtu kādu uzziņu par radniecību, un gandrīz nekad kā vispārēju līdzekli, ar ko apzīmēt cilvēkus.

Radniecības apzīmējumi atklātā sarunā parādās, tikai atbildot uz kādu jautājumu vai aprakstot kādu notikumu, kas atgadījies vai kam jāatgādās, un attiecībā uz kuru radniecību uzskata par būtisku informāciju. («Vai tu iesi uz Regregtēva zobu vilēšanu?» – «Jā, viņš ir mans brālis.») Arī tādējādi kvalitātes ziņā uzrunas un atsauces paņēmieni ģimenē radniecību neapslēpj vai neizteic vairāk (vai daudz vairāk) nekā tie uzrunas un atsauces paņēmieni, kas vispār valda ciematā. Līdzko bērns ir gana pieaudzis, lai to spētu (teiksim, sešus gadus vecs, bet tas, protams, nav stingri noteikts), viņš māti un tēvu sauc vienā vārdā – lieto teknonīmu, statusa grupas apzīmējumu vai sabiedrisku titulu – vārdu, ko uz viņiem attiecina jebkurš cits, kas viņus pazīst, savukārt pārējie viņu attiecīgi sauc par Vajanu, Ktutu vai kādā citā vārdā. Tikpat droši viņš par vecākiem tiklīdz viņiem dzirdot, kā nedzirdot, runās, lietojot ārpus mājas plaši lietoto apzīmējumu.

Īsi sakot, baliešu radniecības apzīmējumu sistēma individuus definē galvenokārt ar taksonomiskām, nevis tiešām idiomām, kā dažādu sociuma jomu iemītniekus, nevis kā partnerus sociālā mijiedarbē. Tā gandrīz pilnībā darbojas kā kultūras karte, kur dažus cilvēkus var atrast, bet citus, kas kartē nav iezīmētas, ne. Protams, kad noskaidrota personas vieta šajā struktūrā, rodas priekšstats par to, kāda būtu pienācīgākā uzvedība attiecībās ar viņu. Svarīgi ievērot to, ka konkrētā praksē radu nosaukumus faktiski lieto tikai tāpēc, lai ieviestu skaidrību, nevis modelētu uzvedību: tās modelējumā dominē citi simboliski līdzekļi³¹⁷. Kulturāli spēcīgākas normas, kas saistītas ar reliģiju, politiku un, galvenais, ar sociālu noslāņošanos, parasti – arī pašas radniecības tipa grupās (ģimenēs, saimēs, izcelsmes līnijās) – pakļauj sev sociālas normas, kas saistītas ar radniecību, kaut arī tās ir gana reālas.

Tomēr, par spīti tam, ka mirklīgas sociālas saskarsmes veidošanā radniecības apzīmējumu sistēmai ir diezgan pakārtota nozīme, tā, tāpat kā personvārdu sistēma, būtiski, kaut arī netiesi, palīdz veidot baliešu priekšstatus par personām. Kā jau nozīmīgu simbolu sistēma, arī tā iemieso jēdzienisku struktūru, ar kuras starpniecību indivīdi uztver gan paši sevi, gan citus, jēdzienisku struktūru, kas turklāt brīnumlabi saskan ar tām

³¹⁷ Par šo aprakstītajām atšķirībām – starp «izkārtojumu» un «lomām» – līdzīgu aspektu radniecības apzīmējumu sistēmās skat. D. Schneider and G. Homans, «Kinship Terminology and the American Kinship System» // *American Anthropologist* 57 (1955): 1195–1208.

sistēmām, kuras iemiesotas citās, citādi veidotās un atšķirīgi orientētās personu raksturojumu sistēmās. Arī šajā jomā vadmotīvs ir apstādināt laiku, pastāvīgi atkārtojot formu.

Tādu pastāvīgu atkārtojumu nodrošina baliešu radu apzīmējuma iezīme, kas īpaši jāpiemin: termini, kas attiecas uz trešo paaudzi pirms un pēc paša paaudzes, kļūst pilnībā samaināmi savā starpā. Tas nozīmē, ka «vecvecākus» un «mazmazbērnus» sauc vienādi: *kumpi*. Kultūra vienādo abas paaudzes un indivīdus tajās. Simboliski pa augšupēju līniju cilvēku pielīdzina vistālākajam priekštecim, pa lejupēju līniju vistālākajam pēctecim, ar ko savā mūžā viņš jēlkad varētu sadarboties.

Patiesībā šādi savstarpēji samaināmi termini ir spēkā arī ceturtajā paaudzē un pat turpmākajās. Tiesa, tā kā atsevišķa cilvēka un viņa vecvecvectēva vai vecvecvecmātes (vai mazmazmazbērna) mūža gājumi daļēji sakrīt vien ārkārtīgi reti, tāda pēctecība vieš tikai teorētisku interesi un lielākā daļa cilvēku pat nezina, kādā vārdā sauc tādu radniecību. Četru paaudžu cikls (t.i., pašas darbības personas paaudze un trīs paaudzes pa augšupēju līniju vai pa lejupēju līniju) uzskata par sasniedzamu, īsti piepildīta mūža ideālu, līdzīgu mūsu septiņdesmit gadiem, jo šo paaudžu laikā nomainās trīs paaudzes un kļāt nāk ceturta, un *kumpi* apzīmējumu sistēma iekļauj to īpašā kultūras ietvarā.

Šo ietvaru vēl uzsver rituāli ap mirušiem cilvēkiem. Bērēs tiklab katafalka priekšā, kā vēlāk, pie kapa, visiem radiem, kas pieder pie jaunākas paaudzes, pēc hinduistu paraduma spiežot plaukstas pie pieres, jāizrāda cieņa nelaiķa garam, kas vēl kavējas dzīvājo vidū. Šis faktiski absolūtais pienākums, bērū ceremonijas svētais kodols aprūkstas līdz ar trešo paaudzi pa lejupēju līniju, ar aizgājēja mazbērniem. Mazmazbērni ir viņa *kumpi*, un viņš ir viņu *kumpi*, un tātad, balieši saka, patiesībā tie nepavisam nav par viņu jaunāki – drīzāk gan «vienā vecumā». Tāpēc viņiem ne tikai nav jāizrāda cieņa aizgājēja garam, bet tas ir kategoriski aizliegts. Cilvēki pielūdz tikai dievus un savus vecajos, kas ir viens un tas pats, nevis tos, kas ar viņiem ir vienā vecumā vai jaunāki³¹⁸.

Tādējādi Bali iemītnieku radniecības apzīmējumu sistēma ne tikai šķiro cilvēkus pa paaudžu slāņiem atkarībā no konkrētas darbības personas, bet arī saliedē šos slāņus vienā gabalā, kas «zemāko» vieno ar «augstāko», tā ka cilindrs, kur iezīmētas sešas paralēlas joslas, ko sauc «pats», «vecāki»,

³¹⁸ Protams, tā paša iemesla dēļ mirušo nepielūdz arī veci cilvēki, kas pieder pie nelaiķa paaudzes.

«vecvecāki», «kumpi», «mazbērni» un «bērni», ir precīzāks tēls nekā kārtainā torte³¹⁹. Tas, kas pirmajā acū uzmetienā šķiet diahronisks formulējums, paaudžu konstantas attīstības uzsvērumš, patiesībā apliecina tādas attīstības fundamentālu nerealitāti – vai vismaz nesvarīgumu. Secības izjūta, priekšstats par to, ka cauri laikam cita citai seko sánlinijas radnieku kopas, ir ilūzija, ko rada uzskats par šo apzímējumu sistēmu, it kā šo sistēmu liētu nolūkā formulēt to, kā mainās cilvēka un viņa radu personiskas mijiedarbības iedaba, viņam pakāpeniski novecojot un mirstot, – un tā patiesi to lieto daudzas šādas sistēmas, ja ne lielākā to daļa. Ja uz to raugās tā, kā patiesībā to uztver balieši – kā uz veselā saprāta izveidotu, cilvēciski iespējamu ģimenes attiecību klasifikāciju, kā uz radnieku sakārtošanu dabiskās grupās, kļūst skaidrs, ka to, ko apzímē joslas uz cilindra, var izmantot dzīvu cilvēku ģealoģiskas vecuma secības raksturojumam un nekam vairāk. Tas ataino garīgas (un strukturālas, kas ir viens un tas pats) attiecības starp paaudzēm, kas pastāv līdzās, nevis pēctecīgu paaudžu vietu vēsturē, kas neatkārtojas.

TEKNONĪMI

Ja Bali salas iedzīvotāju lielākā daļa pret personvārdiem izturas kā pret kara noslēpumiem, dzimšanas kārtas vārdus galvenokārt attiecina uz bērniem un pusaudžiem, bet radniecības apzímējumus labākajā gadījumā atceras šad un tad, turklāt tikai lai raksturotu otršķirīgas parādības, tad kā gan viņi uzrunā cits citu un izsakās cits par citu? Par lielāko daļu zemnieku droši var teikt: ar teknonīmiem³²⁰.

³¹⁹ Var šķist, ka radniecības apzímējumi viņpus kumpi līmeņa apstrīd tādu viedokli. Patiesībā tie to apstiprina. Piemēram, izņēmuma gadījumos, kad cilvēkam ir (īsts vai t.s. klasifikatorais) mazmazmazbērns (*kelab*), kas ir gana pieaudzis, lai pielūgtu viņu nomīrušu, bērnam arī šajā gadījumā to aizliedz darīt, tomēr nevis tāpēc, ka viņš būtu «vienā vecumā ar nēlaiķi», bet tāpēc, ka viņš ir «(paaudzi) vecāks» – «līdzvērtīgs mirušā tēvam». Tāpat vecuks, kas nodzīvo gana ilgi, lai viņam piedzīmtu mazmazmazbērns *kelab*, kas nomiris, pārdzīvojis zidaiņa gadus, mazo nēlaiķi pielūgs – viens pats – pie bērna kapa, jo bērns ir (vienu paaudzi) vecāks par viņu pašu. Principā tas pats paraugs ir spēkā vēl tālākās paaudzēs, bet, tā kā balieši nēlieto radniecības apzímējumus, runājot par mirušiem vai nedzīmušiem, problēma kļūst tīri teorētiska: «Tā mēs tādus radus sauktu un tā pret viņiem izturētos, ja mums viņi būtu, bet nav jau.»

³²⁰ Ir arī personu vietniekvārdi, un tos var uzskatīt par atsevišķu simbolisku kārtu, ar ko definēt personas. Tomēr patiesībā arī vietniekvārdus lieto, cik maz vien iespējams, tāpēc izteiksme bieži vien ir šamežģīta.

Līdzko laulātie devuši vārdu savam pirmdzimtajam, cilvēki sāk viņus uzrunāt un par viņiem izteikties kā par Regrega, Pulas – vai kāds vārds bērnam dots – tēvu vai māti. Viņus tā sauks (un viņi paši sevi tā sauks), kamēr piedzims viņu pirmais mazbērns, un tad viņus uzrunās un*par viņiem izteiksies ka par Sudas, Lilira vai kāda cita vectēvu un vecomāti; un līdzīga pārvērtība notiek, ja viņi nodzīvo pietiekami ilgi, lai ieraudzītu savu pirmo mazmazbērnu³²¹. Tādējādi vārds, kādā indivīdu sauc visā «dabiskajā četru paaudžu posmā» no viena *kumpi* līdz otram *kumpi*, mainās trīs reizes, kad vispirms viņš, tad vismaz viens no viņa bērniem, un beigās vismaz viens no mazbērniem rada pēcnācēju.

Protams, daudzi, ja ne lielākā daļa cilvēku nedz nodzīvo tik ilgi, nedz arī ir tik svētīti ar pēcnācēju auglību. Šajā vienkāršotajā ainā turklāt darbojas daudz dažādu citu faktoru, kas to sarežģī. Atmetot smalkumus, svarīgākais ir tas, ka kultūrā šādi izpaužas ļoti attīstīta un sabiedriski ļoti ietekmīga teknonīmijas sistēma. Kā tās ietekmē atsevišķi balieši uztver sevi un paziņas?

Pirmais, ko tā panāk atšķirībā no mūsu sabiedrības, kur jaunā sieva pieņem vīra uzvārdu, ir tas, ka vīru un sievu uztver kā pāri; tikai Bali salā šāda uztvere sākas nevis no laulībām, bet no bērna dzimšanas. Simboliski saites starp vīru un sievu izsaka vārdos, kas apliecina viņu kopīgās attiecības ar bērniem, mazbērniem vai mazmazbērniem, nevis vārdos, kuri liecina par «sievass iekļaušanu vīra saimē» (tai, tā kā laulība ir stipri endogāma, viņa jau pieder).

Tādam vīra un sievas – vai, pareizāk sakot, tēva un mātes – pārim ir ļoti liela ekonomiska, politiska un garīga nozīme. Patiesībā tas ir galvenais sabiedrības būvelements. Neprecēti vīrieši nevar piedalīties ciemata padomē, kur vietas piešķir precētiem pāriem, un, izņemot atsevišķus gadījumus, tikai ar bērniem svētītu vīru vārdam tajā ir kāds svars. (Patiesībā dažos ciematos vīriem pat neatvēr vietu šajā padomē, kamēr viņiem nav

³²¹ Tas, ka pēcteča personvārdu lieto kā daļu no teknonīma, nekādi nav pretrunā ar iepriekšteikto, ka personvārdus sabiedrībā plaši nelieto. Šajā gadījumā vārdu ietver teknonīma nesēja vārdā, un nekādā ziņā – pat ne kā atvasinājumu – bērna vārdā, jo to izmanto tikai kā atsauci un – cik man zināms – tam nav nekādas pastāvīgas simboliskas nozīmes. Ja šis bērns nomirst – lai cik mazs viņš būtu – teknonīms parasti nemainās; gan tēvu, gan māti bērns uzrunā un par viņiem izsakās teknonīmā, kurā iekļauts viņa paša vārds, nepiešķirot tam nekādu papildu nozīmi; nekas neliecina par to, ka bērns, kura vārds iekļauts vecāku, vecvecāku un vecvecvecāku teknonīmos, baudītu vairāk privilēģiju vai tāpēc atšķirtos no brāļiem un māsām, kuru vārdi nav iekļauti vecāku vārdos; teknonīmus nepārveido, lai tajos iekļautu mīlbērniņu vai spējīgāku atvašu vārdus un tā tālāk.

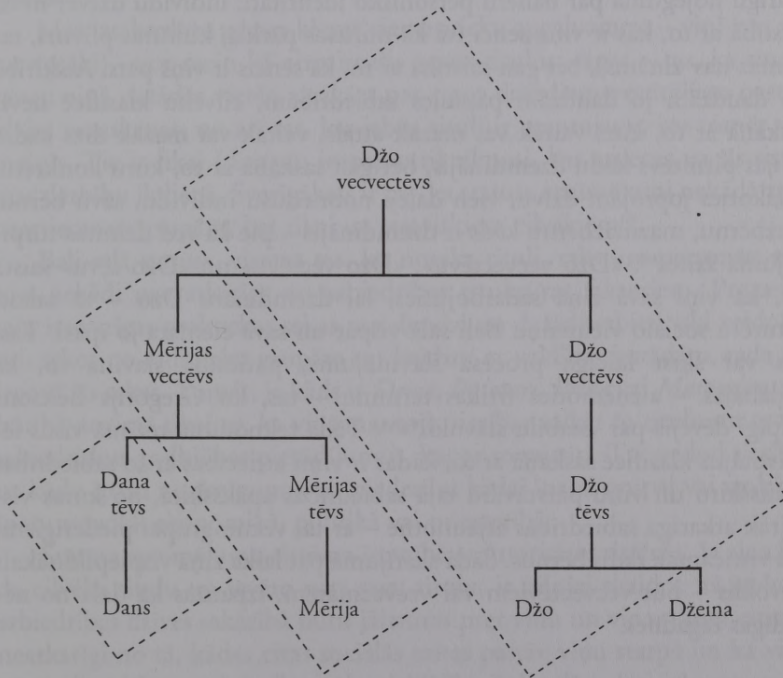
bērna.) Tas pats attiecas uz izcelsmes grupām, uz brīvprātīgām organizācijām, apūdeņotāju sabiedrībām, tempļu draudzēm un tamlīdzīgām vienībām. Faktiski visos vietējos pasākumos – sākot no reliģiskiem pasākumiem un beidzot ar lauksaimniecības pasākumiem – vecāku pāris darbojas kā vienība, vīrs veic noteiktus uzdevumus, sieva noteiktus palīgdarbus. Tā, ka vīru un sievu saista viņu vārdā iekļauts tieša pēcteča vārds, teknonīmija uzsver gan laulātu pāru lielo nozīmību vietējā sabiedrībā, gan dzimtas turpināšanas ārkārtīgi augsto novērtējumu³²².

Klajāk teknonīmu plašais lietojums šai vērtībai kultūrā līcis izpausties vēl citādi: individuus klasificē grupās, ko var saukt par dzimtas turpinātāju slāņiem (jo labāka apzīmējuma tam nav). No jebkuras darbības personas viedokļa viņa ciemata līdzietnieki iedalās cilvēkos, kam nav bērnu un ko sauc Vajans, Made un tā tālāk, cilvēkos ar bērniem, ko sauc «Tā un tā tēvs (māte)», cilvēkos ar mazbērniem, ko sauc «Tā un tā vectēvs (vecmāte)», un cilvēkos ar mazmazbērniem, ko sauc «Tā un tā vecvectēvs (vecvecmāte)». Šādu «rangu tabulu» papildina vispārējs priekšstats par sabiedrības hierarhijas iedabu: cilvēki bez bērniem ir atkarīgi un mazsvarīgi, tādu un tādu tēvi ir rosīgi pilsoņi, kas nosaka kopienas dzīvi; tādu un tādu vectēvi ir cienjami sirmgalvji, kas iztālēm dod gudrus padomus; tādu un tādu vecvectēvi ir visaugstāk vērtējamie apgādājamie, kas jau bezmaz atgriezušies dievu pasaulē. Katrā ziņā, jāizmanto dažādi mehānismi, lai šo stipri shematisko formulu piemērotu praktiskām realitātēm tā, lai ar to varētu iezīmēt funkcionēspējīgas sociālās kāpnēs. Kad šie pielāgojumi izdarīti, kāpnēs patiešām iezīmējas, «dzimtas turpinātāja statusu» padarot par svarīgu sabiedriskās identitātes elementu tiklab paša, kā visu pārējo acīs. Bali salā dzīves stadijas neuztver vis kā bioloģisku novecošanu – tai kultūra pievērš maz uzmanības – bet gan kā sabiedrības atjaunotni.

Tādējādi būtiska izrādās ne jau pati spēja radīt pēcnācējus, ne jau tas, cik daudz bērnu kāds var dzemdēt. Pāri ar desmit bērniem godā tikpat, cik tādu, kam ir pieci, bet pāri, kam ir tikai viens bērns, kuram savukārt arī ir viens bērns, vērtē augstāk par šiem abiem. Galvenais ir reproduktīvi turpināties, saglabāt kopienas spēju palikt gluži nemainīgai – to ļoti skaidri izceļ teknonīmijas trešais iznākums, dzimtas turpinājuma ķēdes.

³²² Tā uzsver arī citu tematu, kas caurvij visas šeit aplūkotajās personu raksturojuma sistēmas: sarūk atšķirība starp dzimumiem, ko tēlo kā tādus, kas bezmaz visās sociālās lommās gandrīz pilnībā spēj aizstāt viens otru. Interesants šī temata iztirzājums atrodams grāmatā: J. Belo, *Rangda and Barong* (Locust Valley, N. Y., 1949).

Tas, kā Bali teknonīmija ieskicē šādas ķēdes, redzams shēmā (1. attēls). Vienkāršības labad parādīti tikai vīriešu teknonīmi un attiecīgās paudzes sauktas tā, kā tās sauc angļi. Paraugs arī izkārtots tā, lai uzsvērtu, ka teknonīmiskis lietojums atspoguļo kādam par godu dotā vārda valkātāju absolūto vecumu, nevis genealoģisko kārtību (vai dzimumu).



1. attēls. Baliešu teknonīmija

PIEBILDE: Mērija ir vecāka par Danu; Džo ir vecāks par Mēriju, Džeinu un Danu. Ciktāl tas attiecas uz teknonīmiju, visu citu cilvēku relatīvais vecums nav svarīgs, izņemot, protams, to, ka viņi ir priekšteči un pēcteci.

1. attēls rāda, ka teknonīmija iezīmē gan dzimtas turpinātāju statusu, gan arī īpašas tādu statusu virknes, kas iesniedzas divās, trijās vai četrās (pavisam retumis piecās) paaudzēs. To, kuras virknes ir iezīmētas, stipri vien nosaka nejaušība: ja Mērija būtu piedzimis pirms Džo vai Dans pirms Mērijas, kārtojums būtu gluži citāds. Kaut gan patvaļīgi un samērā nekonsekventi izvēlēti konkrētie indivīdi, kas noderējuši par atsaucē punktiem, un tāpat konkrētas dēlu un meitu virknes, kuras izpelnās simbolisku atzīšanu, jau tas, ka šādas virknes tiek iezīmētas, izceļ ko svarīgu nojēgumā par baliešu personisko identitāti: indivīdu uztver nevis saistībā ar to, kas ir viņa senči (tā kā mirušos pārklāj kultūras plūvurs, tas nemaz nav zināms), bet gan saistībā ar to, kā sencis ir viņš pats. Atšķirībā no daudzām jo daudzām pasaules sabiedrībām, cilvēku klasificē nevis saskaņā ar to, kurš vairāk vai mazāk attāls, vairāk vai mazāk dzijs kādas līnijas pirmsēvs kādu dzemdinājis, bet gan saskaņā ar to, kuru konkrētu, lielākoties joprojām dzīvu, vien daļēji nobriedušu indivīdu, savu bērnu, mazbērnu, mazmazbērnu kāds ir dzemdinājis – pie kā ved dzimtas turpinājuma saites³²³. «Džo vecvectēvu», «Džo vectēvu» un «Džo tēvu» saista tas, ka viņi savā ziņā sadarbojušies, lai dzemdinātu Džo – tā sakot, uzturētu sociālo vielmaiņu Bali salā vispār un savā ciematā jo īpaši. Tas, kas var šķist laicīga procesa slavinājums, patiesībā slavina to, ka saglabājas – aizņemoties fizikas terminu – tas, ko Gregorijs Beitsons trāpīgi dēvējis par «stabilu stāvokli*»³²⁴. Tādā teknonīmā režīmā visus iedzīvotājus klasificē saskaņā ar to, kādas ir viņu attiecības ar to sabiedrības apakššķiru un viņu pārstāvību tajā sabiedrības apakššķirā, no kuras visvairāk atkarīga sabiedrības atjaunotne – ar tai vecumgrupai piederīgiem, kas visticamāk radīs bērnus. Šādā skatījumā pat laika ziņā vispiepildītākais stāvoklis – būt vecvectēviem vai vecvecmātēm, izpaužas kā daļa no ne-zūdīgās tagadnes.

³²³ Šajā ziņā dzimšanas kārtas vārdus, ja tos analizē elegantāk, varētu definēt kā «nulles teknonīmus» un iekļaut šādā simboliskā kārtā: persona vārdā Vajans, Njomans utt. ir persona, kas nevienu nav dzemdinājusi, kam pagaidām nav pēcteču.

³²⁴ G. Bateson, «Bali: The Value System of a Steady State» // M. Fortes, ed., *Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown* (New York, 1963), pp. 35–53. Beitsons pirmais norādīja, tiesa, mazliet aplinkus, uz baliešu domāšanas īpatnējo ahronismu, un viņa vispārējie uzskati ir mani stipri vien mudinājuši veikt šaurāk ievirzītu analīzi. Skat. arī viņa «An Old Temple and a New Myth» // *Djawa (Jogjakarta)* 17 (1937): 219–307. (Tagad šis darbs izdots atkārtoti – J. Belo, ed., *Traditional Balinese Culture* (New York, 1970), pp. 384–402; 111–136.)

STATUSA APZĪMĒJUMI

Teorētiski Bali salā katram (vai gandrīz katram) ir tituls – *Ida Bagus, Gusti, Pasek, Dauh* un tamlīdzīgi – kas viņu noliek uz kāda baliešu statusa kāpņu pakāpiena; katrs tituls kultūrā atbilst noteiktai pārākuma vai mazvērtības pakāpei salīdzinājumā ar kuru katru citu cilvēku, tā ka visa sabiedrība ir sašķirota vairākās vienlīdz hierarhiskās kastās. Patiesībā tie, kas mēģinājuši tā analizēt šo sistēmu, atklājuši, ka stāvoklis ir daudz sarežģītāks.

Maz izsaka dažu zemas kārtas ciematnieku apgalvojums – viņi (vai viņu vecāki) «esot sazin kā aizmirsuši» savus titulus; tāpat – tas, ka titulu rangū ziņā dažādās vietās, dažkārt pat starp dažādiem vēstītājiem pastāv klajas nesaskaņas; un arī tas, ka, jebšu tituli ir mantojami, tos tomēr var mainīt. Tie ir tikai (diezgan interesanti) sīkumi, kas attiecas uz šīs sistēmas darbību ikdienā. Svarīgākais ir tas, ka statusa apzīmējumi nekādā ziņā neattiecas uz grupām, bet tikai uz atsevišķiem cilvēkiem³²⁵.

Bali salā statuss, vismaz tas, ko nosaka tituli, raksturo personas; statuss nekādi nav atkarīgs no sabiedrības struktūras faktoriem. Protams, tam ir svarīgas praktiskas sekas, un daudzi un dažādi sabiedriski veidojumi, sākot no radnieku grupām un beidzot ar valdības iestādēm, rada un izpauž šīs sekas. Tomēr, ja kāds ir *Dewa, Pulosari, Pring* vai *Maspadan*, tas būtībā nozīmē tikai to, ka viņš mantojis tiesības valkāt šo titulu un prasīt sabiedriskus godbijības pierādījumus, kas ar to saistīti. Tas nedod tiesības uz kādu īpašu nozīmīgumu, uz piederību kādai īpašai grupai vai uz kādu īpašu stāvokli ekonomikā, politikā vai priesterībā.

Statusa apzīmējumu sistēma īstenībā ir autoritātes sistēma. Ja zina kāda cilvēka titulu un ievēro pats savu titulu, ir pilnīgi skaidrs, kā jebkurā sabiedrības dzīves sakarībā būtu jāizturas pret viņu un viņam pret citiem, neatkarīgi no tā, kādas citas sociālās saites pastāv viņu starpā un kā viņu vērtē cilvēciskā aspektā. Formāla pieklājība Bali salā ir ļoti izkopta, un it visās ikdienas jomās tā stingri kontrolē sociālās uzvedības ārieni.

³²⁵ Nav zināms nedz tas, cik daudz dažādu titulu ir Bali salā (kaut arī noteikti tādu ir krietni pāri simtam), nedz arī, cik daudziem cilvēkiem ir kāds tituls, jo nekad nav notikusi tautas skaitīšana, kas ņemtu vērā šos apzīmējumus. Četros Bali dienvidaustrumu ciematos, ko esmu intensīvi pētījis, bija pārstāvēti trīsdesmit divi dažādi tituli; visizplatītākais no tiem attiecas uz divsimt piecdesmit indivīdiem, vismazāk izplatītais uz vienu, un vidēji viens tituls attiecas uz kādiem piecdesmit vai sešdesmit cilvēkiem. Skat. C. Geertz, «Tihingan: A Balinese Village».

Runasveids, pozas, apģērbs, ēšana, laulības, pat māju būve, apbedījumu vieta un kremācijas paņēmieni ir modelēti saskaņā ar precīzu uzvedības kodeksu, ko radījusi ne tikai aizraušānās ar sociālu izsmalcinātību vispār, bet gan vairāki diezgan dziļi metafiziski apsvērumi.

Cilvēku nevienlīdzība, ko iemieso statusa apzīmējumu sistēma, un uzvedības noteikumu sistēma, kas to pauž, nav nedz morāla, nedz ekonomiska, nedz politiska – tā ir reliģiska. Dieniškā mijiedarbē tā atspoguļo dievišķu kārtību, ko uzskata par tādas mijiedarbes modeli, un tādējādi – par rituāla paveidu. Cilvēka tituls neliecina par viņa pārticību, varu vai pat tikumību – tas vēsti par viņa gara satvaru; tā neatbilstība viņa laicīgajam stāvoklim var būt milzīga. Dažus ietekmīgākos Bali salas varenos uzrunā ārkārtīgi rupji, un daži no tiem, pret ko izturas visizsmalcinātāk, ir tie, kurus ciena vismazāk. Grūti iedomāties kaut ko baliešu garam pretējāku par Makjavelli izteikumu, ka nevis tituli piešķirot cilvēkiem godu, bet gan cilvēki to piešķirot tituliem.

Saskaņā ar teoriju, proti, baliešu teoriju, visi tituli nāk no dieviem. Katru no tiem tēvi, tiesa, dažkārt sagrozītu, nodevuši bērniem kā svētu mantojumu, un tas, kā cilvēki, kam bijis jārūpējas par dažādu titulu autoritātes vērtību, ievērojuši tajos ietvertos garīgos noteikumus, radījis atšķirības to vērtības pakāpēs. Valkāt titulu nozīmē vismaz netieši piekrist tam, ka jārikojas saskaņā ar dievišķām normām vai vismaz jātuvojas tām, un nebūt ne visi cilvēki to spējuši vienlīdz labi. Tā radusies neatbilstme starp titula apzīmējumiem un tiem, kas tos valkā. Statuss kultūrā, pretstatīts stāvoklim sabiedrībā, arī šajā gadījumā atspoguļo attālumu no dievības.

Faktiski ar katru titulu saistās viens vai vairāki iedabas ziņā ļoti konkrēti leģendāri notikumi, kuros izpaužas kāds garīgi nozīmīgs sānsolis, kas gadījies kādam titula valkātājam. Šos pārkāpumus – tos grūti nosaukt par grēkiem – uzskata par tādiem, kas konkrētizē pakāpi, par ko kritusies titula vērtība, par mēru, cik ļoti tas attālinājies no pilnībā transcendentāla statusa, tādējādi vismaz aptuveni fiksējot tā stāvokli vispārējā autoritātes skalā. Konkrētus (kaut arī mītiskus) pārceļojumus ģeogrāfiskā telpā, laulības starp dažādu titulu valkātājiem, neveiksmes karos, sērošanas noteikumu pārkāpumus, misēkļus rituālos un līdzīgus nodarījumus uzskata par tādiem, kas titulus vairāk vai mazāk sagandējuši: zemākos titulus vairāk, augstākos mazāk.

Šķitumiem par spīti, nevienlīdzīgā titulu vērtības krišanās patiesībā tomēr nav nedz tikumiska, nedz vēsturiska parādība. Tikumiska tā nav

tāpēc, ka starpgadījumi, ko uzskata par tās izraisītājiem, lielākoties nav tādi, ko – Bali salā vairāk nekā citur – varētu no ētikas aspekta vērtēt negatīvi, turpretī patiesi morāli trūkumi (nežēlība, nodevīgums, negodība, izvirtība) posta tikai reputācijas, kas beidz dzīvi līdz ar to īpašniekiem, nevis titulus, kas saglabājas. Tā nav vēsturiska parādība, jo starpgadījumus, nesasaistītus notikumus, kas atgadījušies reiz, sensenos laikos, piesauc nevis kā tagadnes realitāšu cēloņus, bet gan kā apliecinājumus to iedabai. Notikumos, kas mazinājuši titulu vērtību, svarīgākais nav vis tas, ka tie atgadījušies pagātnē vai pat tas, ka tie vispār atgadījušies, bet gan tas, ka tie samazina šo vērtību. Tie nevis formulē procesus, kas likuši visam notikt tā, kā ir noticis, vai arī morālus vērtējumus par to (baliesi neizrāda sevišķu ieinteresētību nevienā no šiem intelektuālajiem vingrinājumiem); tie attēlo pamatattiecības starp cilvēku sabiedrības formu un dievišķo modeli, ko šī forma, gluži dabīgi, pauž nepilnīgi – dažā ziņā nepilnīgāk nekā citā.

Ja pēc visa, kas vēstīts par titulu sistēmas patstāvību, kāds tomēr iedomājas, ka pastāv tādas attiecības starp kosmiskiem modeļiem un sabiedriskām formām, kā tad šo sistēmu īsti lai izprot? Kā titulu sistēma, kas balstās vienīgi uz reliģiskiem priekšstatiem, uz teorijām par iedzimtām cilvēku garīgās vērtības atšķirībām, saistās ar to, ko, lūkojoties uz sabiedrību no ārienes, dēvē par «spēka, ietekmes, bagātības, reputācijas utt. realitātēm» un kas izriet no sabiedriskas darba dalīšanas? Īsi sakot, kā reālu sabiedrības pārvaldi saskaņo ar autoritātes kārtu sistēmu, kas no tās ir gluži neatkarīga, lai izskaidrotu un arī uzturētu brīvas un vispārīgas savstarpējās attiecības, kuras patiesām pastāv? Atbilde: ar burvjumākšlinieka veiklību izpildot īpatnu stiķi, piemērojot slavenu, no Indijas ievestu un vietējai gaumei piemērotu kultūras iestādījumu – varnu sistēmu. Varnu sistēma ir līdzeklis, ar ko Bali salinieki ļoti nekārtīgam statusa apzīmējumu kopojumam piešķir vienkāršu veidolu, ko uzdod par tā dabisku atvasinājumu, bet ko patiesībā tam patvaļīgi uzspiež.

Tāpat kā Indijā, Bali varnu sistēma sastāv no autoritātes un cienīguma pakāpes ziņā sarindotām četrām lielām kategorijām – brahmaņiem, satrījām, vesijām un sudrām, un pirmās trīs (ko Bali salā sauc *Triwangsa* – «trējas tautas») raksturo garīgu patriciātu pretstatā ceturtaī, plebejiem. Bali salā varnu sistēma nav vis kultūras līdzeklis, ar ko ieviest statusa atšķirības, bet gan līdzeklis, ar ko savstarpēji sastatīt tās atšķirības, ko titulu sistēma jau ieviesusi. Tā apkopo patiesi bezgaldaudzos smalkos salīdzinājumus, kas rodami šajā sistēmā, un skaidri (no daziem viedokļiem

pārlietu skaidri) nošķir avis no āžiem, turklāt pirmās šķiras avis no otrās šķiras avīm un otro šķiru no trešās³²⁶. Cilvēki cits citu uztver nevis kā satrijas vai sudras, bet gan kā, teiksim, «Devas» vai «Kebun Tubuhus», un satriju atšķirību no sudrām izmanto tikai tāpēc, lai vispārīgi un sociālās organizācijas nolūkos izpaustu kontrastu, kas devu raksturo kā satriju titulu un «kebun tubuhu» kā sudru titulu. Varnu kategorijas ir apzīmējumi, ko attiecina nevis uz cilvēkiem, bet gan uz viņu tituliem – tās formulē autoritātes sistēmas uzbūvi; savukārt tituli ir apzīmējumi, ko attiecina uz cilvēkiem – tie personas sagrupē šajā struktūrā. Tajā ziņā, ciktāl varnu titulu klasifikācija saskan ar reālo varu, bagātību un cieņu sabiedrībā – tas ir, ar sociālās noslāņošanās sistēmu – sabiedrību uzskata par labi iekārtotu. Pareizie cilvēki ir pareizajās vietās: gara vērtība ar sociālo pakāpi saskan.

Titulu un varnu sistēmas funkciju atšķirību izskaidro tas, kā īstenībā lieto simboliskās formas, kas ar tām saistītas. Neņemot vērā atsevišķus izņēmumus, starp trivangsu augstmaņiem, kas nelieto teknonīmiju, indivīda tituls ir galvenais vārds, ar ko uzrunāt vīrieti vai sievieti vai arī izteikties par viņiem. Cilvēku uzrunā kā «idu bagus», «njakanu» vai «gusi» (nevis kā brahmani, satriju vai vesiju) un par viņu izsakās, lietojot tos pašus vārdus, reizēm lielākas precizitātes dēļ pievienojot dzimšanas kārtas vārdu («Ida Bagus Mad», «Njakan Njoman» un tā tālāk). Sudru vidū titulus lieto tikai atsaucēm, bet nekad ne uzrunai, un arī tad galvenokārt attiecībā uz citu, nevis sava ciemata iemītniekiem, kas konkrētās personas teknonīmu var arī nezināt vai, ja zina, tad, ja šo vārdu lieto attiecībā uz cilvēku, kas dzīvo citā ciematā, to uzskata par pārlietu familiaritāti. Sava ciemata sudru titulus atsaucēm lieto tikai tad, ja par svarīgu atzīst informāciju, kas saistīta ar autoritātes statusu («Džo tēvs ir Kedisans, tāpēc «zemāks» par mums, «pandēm», un tā tālāk), bet uzrunā, protams, izmanto teknonīmus. Uzrunājot cilvēkus ārpus ciemata kopienas, kur teknonīmus nelieto, (izņēmums ir tikai tuvi draugi), visparastākā uzruna ir džero. Šī vārda tiešā nozīme ir «iekšpuse» vai «savējais», tātad viens no trivangsam, ko uzskata par «savējiem», pretēji sudrām, kas ir «sveši» jeb džaba, bet šajā sakarībā tas nozīmē to pašu, ko: «Piekļājbības pēc es tevi uzrunāju tā, it kā tu būtu trivangsa, kas tu neesi (ja tā būtu, es uzrunātu tevi istajā titulā), un savukārt

³²⁶ Jo īpaši tādas personas, kas ieņem augstu stāvokli, varnu kategorijas itin bieži iedala sīkāk, trijās pakārtotās šķirās – augstākajā (*utama*), vidējā (*madia*) un zemākajā (*nista*) – un dažādos vispārējās kategorijas titulus sakārto attiecīgās apakšgrupās. Pilnīgu analīzi baliēsu sociālās stratifikācijas sistēmai, kas – tipoloģiski tikpat ļoti līdzinās Polinēzijas, cik Indijas sistēmai – šeit nav iespējams sniegt.

gaidu no tevis tādu pašu izlikšanos». Kas attiecas uz varnu terminiem, to gan trivangsas, gan sudras lieto tikai tāpēc, lai vispārējos terminos jēdzieniskotu vispārējo autoritātes hierarhiju – tāda vajadzība parasti rodas sakarā ar politikas, priesterības vai stratifikācijas jautājumiem, kas sniedzas pāri ciematu robežām: «Klunkungas karaļi ir satrijas, bet Tabananas karaļi – tikai vesijas», vai: «Sanurā ir daudz bagātu brahmaņu, tāpēc turienes sudrām ir tik maza teikšana ciemata lietās», un tā tālāk.

Varnu sistēma tādējādi veic divas lietas: tā savieno daudz dažādu titulu, šķietami nejausu un patvaļīgi izvēlētu autoritātes atšķirību, ar hinduismu jeb ar baliešu piekopto hinduisma paveidu, tādējādi sakņojot tos vispārējā pasaulsuzskatā. Turklāt šā pasaulsuzskata aplinkus atvasinājumus – titulus – tā interpretē sabiedrības organizācijas nolūkos: autoritātes iedalījuma pakāpēm, kas ir dabiska titulu sistēmas sastāvdaļa, būtu jāatspoguļojas reālā bagātības, varas un sabiedrības novērtējumā un patiesībā ar to pilnīgi jāsakān. Protams, īstenībā tāda saskaņība labākajā gadījumā ir pieticīga. Tiesa, lai cik izņēmumu būtu likumam – atrastos sudras ar milzu varu, satrijas, kas strādā kā rentnieki, brahmaņi, ko nedz ļoti cienī, nedz kas ir cienījami – balieši uzskata, ka tieši likumi, nevis to izņēmumi īsti izskaidro cilvēku stāvokli. Varnu sistēma sakārto titulu sistēmu tā, lai uz sabiedrības dzīvi varētu raudzīties no vispārīgu kosmoloģisku nojēgumu aspekta: no tādu nojēgumu aspekta, saskaņā ar kuriem cilvēku dažādos talantus un vēstures gaitu uzlūko kā šķietamas parādības salīdzinājumā ar to, kādu vietu personas ieņem standartizētu statusa kategoriju sistēmā, kas ir nemirstīgas – un aklas pret atsevišķām darbības personām.

SABIEDRISKI TITULI

Šī atlikusī personu definēšanas simboliskā kārtība, virspusēji raugoties, visvairāk atgādina vienu no mūsu pašu visizcilākajiem paņēmieniem, ar ko identificēt un raksturot individuus³²⁷. Arī mēs bieži (droši vien pārlietu bieži) uz cilvēkiem raugāmies caur nodarbošanās kategoriju sietu – redzam viņus nevis kā tādus, kas vienkārši īsteno kādu aicinājumu, bet gan

³²⁷ Vismaz jānorāda, ka pastāv vēl viena cita sistēma, tā, kas fiksē dzimumatšķirības (tituls *Ni* sievietēm, *I* vīriešiem). Ikdienas dzīvē šos titulus lieto tikai kopā ar personvārdiem (kuru lielākā daļa ir neitrāli attiecībā uz dzimumiem) vai kopā ar personvārdiem, piesaucot arī dzimšanas kārtas vārdu, un arī tikai retumis. Tā kā no personu definēšanas vienkārša šiem tituliem vien retu reizi ir kāda nozīme, jutos tiesīgs tos sīki neiztirzāt.

kā tādus, kas gandrīz fiziski uzsūkuši īpašību būt par pastnieku, kravas auto šoferi, politiķi vai tirgoni. Sociālā funkcija noder par simbolisku līdzekli, ar kā starpniecību uztvert personas identitāti; cilvēki ir tas pats, ar ko nodarbojas.

Līdzība gan ir tikai šķietama. Baliešu uzskati par sociālās lomas un personas identitātes attiecībām aplūkojami kopā ar citādiem priekšstatiem par to, kas veido patību, un sastatīti ar citādu reliģisku un filozofisku jēdzienu par to, kas veido pasauli, turklāt izteikti ar citādiem kultūras līdzekļiem, ar sabiedriskiem tituliem, šie uzskati piešķir gluži citādu nokrāsu tam, ko mēs dēvējam par nodarbošanos, bet balieši sauc *linggih* – «sēdekļis», «vieta», «lāva».

Priekšstats par *sēdekli* balstās uz to, ka balieši domāšanā un praksē ārkārtīgi krasi nošķir sabiedrības pilsonisko jomu no ģimeniskās jomas. Gan jēdzieniski, gan institucionāli ir novilkta ļoti skaidra robeža starp sabiedrisko un privāto dzīvi. Katrā līmenī, no ciemata līdz karaļpilij, vispārēji jautājumi ir krasi nošķirti un rūpīgi izolēti no lietām, kas attiecas uz indivīdiem vai ģimenēm, tiem nav ļauts savstarpēji sajaukties, kā notiek tik daudzās citās sabiedrībās. Balieši ir ļoti izkopusi izpratni par sabiedrību kā korporatīvu veidojumu, kam pašam savas intereses un mērķi. Ja kādam jēlkādā līmenī uzticēta īpaša atbildība par šīm interesēm un mērķiem, tas nozīmē, ka viņš nevar iet pa taku, pa ko iet pārējie līdzcilvēki, kam nav tādas atbildības, un šo īpašo stāvokli pauž sabiedriski tituli.

Kaut arī balieši sabiedrisko sektoru uztver kā norobežotu un autonomu, viņi to neuzskata par tādu, kas veido viendabīgu veselumu vai pat veselumu vispār. Drīzāk viņi to uzskata par tādu, ko veido daudzas atsevišķas, nesaistītas jomas, kas reizumis pat savstarpēji konkurē, un katra no tām ir patstāvīga, pašpietiekama, tā sirdīgi sargā savas tiesības un balstās pati savos organizācijas principos. Raksturīgākā no šādām jomām aptver ciematus kā korporatīvas politiskas kopienas, vietējos tempļus kā korporatīvas politiskas kopienas, draudzes, apūdeņošanas biedrības kā korporatīvas lauksaimniecības organizācijas; un par šīm augstākas reģionālas struktūras – tas ir, tādas, kas sniedzas ārpus ciemata robežām – valdības struktūras un reliģiskas struktūras, kas balstās uz augstmaņiem un augstākajiem priesteriem.

Lai aprakstītu šīs dažādās sabiedriskās nozares jeb jomas, vajadzētu plaši analizēt Bali salas iedzīvotāju sociālo struktūru, bet tas šajā sakarībā ir lieki³²⁸.

³²⁸ Sikāk par to skat., C. Geertz, «Form and Variation in Balinese Village Structure».

Jāuzsver, ka ar katru no tām ir saistīti atbildīgi ierēdņi – pareizāk būtu viņus saukt par pārziņiem – kam arī ir attiecīgi tituli: klians, perbekels, pekasehs, pemangku, anak agungs, čakorda, deva agungs, pedanda un tā tālāk; tādu droši vien ir pussimts vai vairāk. Šos vīrus (viņu ir ļoti maz salīdzinājumā ar iedzīvotāju kopskaitu) uzrunā un par viņiem izsakās, lietojot šos oficiālos titulus – dažkārt kopā ar dzimšanas kārtas vārdiem, statusa apzīmējumiem vai, sudru gadījumā, ar teknonīmiem, ja pakārtojums jāprecizē smalkāk³²⁹. Dažādiem «ciemu vecākiem» un «tautas priesteriem» sudru līmenī, un, savukārt milzumam «karaļu», «prinču», «pēru» un «augsto priesteru» trivangsu līmenī ir vairāk nekā tikai loma vien, šie cilvēki pēc pašu un apkārtējo uzskata saplūst ar savu lomu: viņi patiesi ir sabiedrības cilvēki, cilvēki, kam citi personas aspekti – raksturs, dzimšanas kārta, radniecības attiecības, dzimtas turpinātāja statuss un autoritātes līmenis vismaz simboliski ir otrā vietā. Mums, kas vislielāko uzmanību pievērš psiholoģiskām iezīmēm kā personas identitātes būtībai, vajadzētu teikt, ka viņi lomai upurējuši savu īsto patību; viņi, kas vislielāko uzmanību pievērš stāvoklim sabiedrībā, uzsver to, ka loma ir viņu patības istā būtība.

Sabiedrisko titulu nosacīto lomu iemantošana cieši saistās ar statusa titulu sistēmu un tās organizāciju varņu kategorijās, un šo saikni nodrošina tas, ko var dēvēt par «garīgās piemērotības doktrīnu». Tā apliecina, ka «politiski un reliģiski nozīmīgas vietas», kas varas ziņā ir svarīgākas par vietēju līmeni – tiklab reģionālas, kā tādas, kas nosaka dzīvi visā Bali salā – var ieņemt tikai trivangsas, savukārt tām, kurām ir vietēja nozīme, vajadzētu būt sudru varņas pārziņā. Augstākos līmeņos doktrīna ir stingra: tikai satrijas, tas ir, karaļi vai augstāki prinči var būt vīri ar tituliem, ko uzskata par piederīgiem pie satriju kārtas, pēri vai zemāki prinči var būt tikai vesijas vai satrijas, augstākie priesteri – tikai brahmaņi un tā tālāk. Zemākos līmeņos tas nav tik stingri noteikts, tomēr itin spēcīga ir apziņa, ka ciematu vecākajiem, apūdeņošanas sabiedrību priekšniekiem un tautas priesteriem jābūt no sudru varņas un ka trivangsam jāpatur viņu stāvoklis. Lielumlielam vairumam personu, kas savas varņu sistēmas kategorijas vai kategoriju apzīmējuma dēļ ir teorētiski piemēroti veikt pārziņu lomas, kurām piesaistīti sabiedriskie tituli, tomēr tādu lomu noteikti nav un maz

³²⁹ Vietvārdi, kas saistās ar funkcijām, ko izsaka tituls, droši vien ir pat vēl izplatītāks līdzeklis, lai precizētu pakārtojumu: vārdos «*Klian Paw*» – «*Paw*» ir vārds ciematam, kura klians (vadonis, vecākais) ir šis cilvēks, vai «*Anak Agung Kaleran*» – «*Kaleran*» tiešā nozīmi ir «ziemeļi» vai «ziemeļu», un tā sauc (un tur atrodas) kungu pilis.

ticams, ka viņi varētu tās iegūt. Trivangsu līmenī lomas lielākoties ir pārmantojamas, turklāt pieejamas tikai pirmdzimtajiem, un tā saujiņa individuīdu, kā «rokās ir vara», ir krasi nošķirta no vairākuma citu augstdzimūšo, kam varas nav. Sudras sabiedriskus amatus daudz biežāk iemanto vēlēšanās, bet to cilvēku skaits, kam tiek iespēja kalpot, joprojām ir diezgan ierobežots. Autoritātes statuss nosaka to, uz kādu sabiedrisku lomu katrs cilvēks var cērēt; tas, vai viņš stājas pildīt šo lomu vai ne, ir gluži cits jautājums.

Tā kā garīgās piemērotības doktrīna ievieš vispārēju atbilstību starp autoritātes statusu un sabiedrisku amatu, politiskās un reliģiskās varas sistēma sabiedrībā ir saistīta ar vispārēju nojēgumu, ko sociālā sistēma atspoguļo neskaidri, bet kuru tai vajadzētu atspoguļot skaidri – ar metafizisko kārtību un arī – to, ka personas identitāte jādefinē nevis saskaņā ar kādiem virspusējiem, vien cilvēciskiem kritērijiem, piemēram, vecumu, dzimumu, talantu, temperamentu vai sasniegumiem – tas ir, biogrāfiski, bet gan saskaņā ar to, kur šī persona atrodas vispārējā garīgā hierarhijā – tas ir, tipoloģiski. Arī to personu definēšanas simbolisko sistēmu, ko rada sabiedriski tituli, tāpat kā visas pārējās, veido būtiska pieņēmuma formulējums, kas attiecas uz dažādām sociālām sakarībām: svarīgs nav vis tas, kas cilvēks ir kā cilvēks (kā mēs teiktu), bet gan, kur viņš iederas kultūras kategoriju kompleksā, kas ne tikai nemainās, bet kas to nemaz nespēj tāpēc, ka ir pārcilvēcis.

Arī šajā ziņā minētās kategorijas virzās augšup pretī dievišķībai (vai tikpat precīzi attālinās no tās), un pakāpeniski pieņemamas spēkā to spēja pārmākt raksturu un iznīcināt laiku. Augstākie cilvēku sabiedriskie tituli ne tikai pamazām saplūst ar tiem, ko valkā dievi, un augstākajā punktā ar tiem vienādojas, bet dievu līmenī no identitātes tiešā nozīmē atlicis vairs tikai pats tituls. Visus dievus un dievietes uzrunā un par viņiem izsakās kā par devām (siev. dz. devi) vai – augstākos dievus – betarām (siev. dz. betari). Dažos gadījumos šos vispārējos vārdus pavada tādi, kas tos īpaši izceļ: Betara Guru, Devi Sri un tā tālāk. Arī šādas īpaši nosauktas dievības tomēr neuzskata par tādām, kas apveltītas ar noteiktu personību iezīmēm: tās tikai uzskata par administratīvi atbildīgām, tā sakot, noteikt kosmiski nozīmīgas lietas: auglību, spēku, zināšanas, nāvi un citas. Lielākoties balieši nezina un negrib zināt, kurus dievus un dievietes pielūdz dažādajos tempļos (vienmēr viņu ir pāris, viens dievs un viena dieviete), bet tikai sauc viņus «Deva (Devi) Pura Tāds-un-tāds» – tāda un tāda tempļa dievs (dieviete). Atšķirībā no senajiem grieķiem un romiešiem vidusmēra balieši

izrāda maz intereses par konkrētu dievu sīkiem soļiem un sānsoliem, motivāciju, personībām un īpašo mūža gājumu. Gan tādās, gan arī līdzīgās lietās, kas attiecas uz vecajiem un augstmaņiem vispār, ievēro vienlīdz lielu piesardzību un pieklājību³³⁰.

Īsi sakot, dievu pasaule ir tikai cita sabiedriska valstība, kas transcendē visas pārējās, un piesātināta ar ētosu, ko pārējās tiecas iemiesot. Šīs valstības rūpes attiecas uz kosmisku, nevis uz politisku, ekonomisku vai ceremoniālu (tas ir, uz cilvēku) līmeni, un tās kalpi ir cilvēki bez raksturiezīmēm, indivīdi, uz kuriem parastie nīcīgās cilvēciņas parametri nekādi neattiecas. Baliešu priekšstatu par personām vispatiesāk pauž gandrīz bezsejainās, pilnīgi konvencionalizētās un nekad nemainīgās svētbildes, kas tūkstošiem tempļu svētku ik gadu attēlo bezvārda dievus, ko pazīst tikai pēc sabiedriskiem tituliem. Ja balieši krīt ceļos to priekšā (precīzāk, to dievu priekšā, kuri tobrīd tajās iemājojuši), viņi ne tikai atzīst dievišķu spēku, bet arī sastop tās personas tēlu, ko būtībā uzskata paši par sevi, tēlu, ko vēsturiskā laika materializējumi, ar dzīvīgumu saistīti bioloģiski, psiholoģiski un socioloģiski notikumi tikai apslēpj skatienam.

KULTŪRAS SPĒKU TRIJSTŪRS

Cilvēki dažādi apzinās vai drīzāk, liek sev apzināties laika plūsmu – iezīmējot gadalaiku maiņas, mēness fāzes, augu attīstību, ritmiskos ciklos atkarojot rituālus, lauku darbus vai mājassoli, gatavojot un plānojot paredzamās darbības un atceroties un vērtējot paveiktās, glabājot ģenealoģijas, skandējot leģendas vai pareģojot. Viens no vissvarīgākajiem paņēmieniem, kā to apzināties, noteikti ir – atzīt pašā un līdzcilvēkos

³³⁰ Tradicionāli teksti, daži diezgan garī, kas vēsta par atsevišķu dievu izrīcībām, patiesi pastāv, un stāstu fragmenti ir zināmi. Šie mīti tomēr atspoguļo ne tikai tipoloģisku viedokli par personībām, statisku viedokli par laiku un ceremonizēto mijiedarbības stilu, ko cenšos raksturot, bet vispārēju atturību pārrunāt vai domāt par dievišķo, un tas nozīmē, ka vēstījumi, uz ko tie atsaucas, tikai virspusēji pieskaitāmi baliešu mēģinājumiem «saprast pasauli» un piemēroties tai. Grieķi no baliešiem tik daudz neatšķiras tajā ziņā, kā dzīvo viņu dievi – abos gadījumos skandalozi – cik ar attieksmi pret šīs zemes dzīvi. Grieķi Zeva viņa līdzbiedru privātās izdarības uztvēra kā izskaidrojumus pārlietu līdzīgajām cilvēku izdarībām, un tāpēc tenkot par viņiem bija filozofiski nozīmīgi. Baliešiem Betara Guru un viņa līdzbiedru privātā dzīve ir tikai privāta, un tenkot par to ir slikts tonis – pat nekaunība, ņemot vērā viņu vietu autoritātes hierarhijā.

bioloģisku vecuma maiņu, konkrētu indivīdu rašanos, nobriešanu, novecošanu un aiziešanu. Tas, kā cilvēki uztver šo procesu, šā iemesla dēļ, turklāt būtiski, iespaido to, kā viņi izjūt laiku. Priekšstatu par to, ko nozīmē būt personai, un priekšstatu par vēstures struktūru vieno nesaraujama iekšēja saite.

Attiecībā uz kultūras modeļiem, kas iemieso baliešu priekšstatus par personu identitāti, kā esmu uzsvēris, visvairāk pārsteidz pakāpe, kādā viņi faktiski visus – draugus, radus, kaimiņus un svešiniekus, vecus un jaunus, priekšniekus un padotos, vīrus un sievas, vadoņus, karaļus, priesterus un dievus, pat mirušos un nedzimušos – attēlo kā stereotipizētus laikabiedrus, abstraktus un anonīmus līdzcilvēkus. Katra no simboliskām personu raksturojuma sistēmām, tiklab tā, kas slēpj vārdus, kā tā, kas darbojas ar tituliem, darbojas, lai uzsvērtu un stiprinātu standartizāciju, idealizāciju un vispārinājumu, kas dabiski pastāv attiecībās starp indivīdiem, kurus galvenokārt saista sagādīšanās, ka viņi ir dzīvi vienā un tajā pašā laikā, un lai nomāktu vai uzspodrinātu attiecības, kas dabiski pastāv starp līdzbiedriem, cilvēkiem, kas intīmi iesaistīti cits cita mūža gaitā, vai starp priekštečiem un pēctečiem, cilvēkiem, kas, cits citam nezīnot, atstāj mantojumu vai neapzināti to saņem. Protams, cilvēki Bali salā ir tieši un dažkārt dziļi iesaistīti cits cita mūžos; viņi patiešām izjūt, ka tie, kas dzīvojuši pirms viņiem, ar savām darbībām izveidojuši pasauli, un attiecīgi savu rīcību veido tā, lai veidotu pasauli tiem, kas nāks pēc viņiem. Kultūra tomēr īpaši neizceļ un simboliski neuzsver šos aspektus, kas uz viņiem attiecas kā uz personām – viņu tiešumu un individualitāti vai īpašo, nekad neatkārtojamo iespaidu uz vēstures notikumu straumi – tā uzsvēr viņu iekļaušanos sociālā sistēmā, konkrētu atrašanās vietu stabilā, patiesi mūžīgā metafiziskā sistēmā³³¹. Spilgts paradokss, kas attiecas uz baliešu izteikumiem par personību – vismaz mūsu skatījumā noteikti – ir tas, ka tie depersonalizē.

³³¹ Vispārējo sistēmu uztver kā stabilu, un nevis indivīda vietu tajā, jo tā var mainīties, kaut arī dažā ziņā vairāk nekā citā. (Piemēram, attiecībā uz dzimšanas kārtu nevar mainīties nekas). Jāuzsver, ka šo pārmaiņu neuztver kā pārmaiņa laikā, katrā ziņā tā nav pamatnozīme, kā to uztvertu mēs: kad «Tā–un–tā tēvs» kļūst par «Tā–un–tā vectēvu», pārvērtību mazāk uztver kā novecošanu, vairāk kā pārvietošanos pa sociālām (un kosmiskām, kas šai ziņā ir tas pats) koordinātēm, kas vadītu kustību caur īpašu nemainīgu lielumu, telpu. Tāpat dažās simboliskās personu definēšanas sistēmās indivīda vietu neuzskata par absolūtu īpašību, jo koordinātes ir atkarīgas no izcelsmes: Bali salā, tāpat kā citur, kāda brālis ir otra onkulis.

Tādējādi balieši notrulina, kaut gan, protams, nespēj izdzēst, trīs vissvarīgākos laika izjūtas avotus: apziņu, ka biedri (un tādējādi paši) visu laiku iet zudībā, apziņu, ka mirušo pabeigtie mūži smagi nospiež dzīvajo nepabeigtos mūžus, un izpratni, ka nedzimušos varētu ietekmēt nule veiktās darbības.

Satiekoties līdzbiedriem, viņi cits citu sastop un uztver tiešā tagadnībā, plašā «tagadnē», un tādējādi izjūt to, cik gaisīga un netverama ir tāda tagadne, kas aizslid garām ciešu personisku mijiedarbību straumē. «Katrs partneris [līdzbiedru attiecībās] otra stāvu, gaitu, žestus un mīmiku tieši novēro ne tikai kā ārpusaules lietas vai notikumus, bet gan to fizionomiskā nozīmībā, tas ir, kā otra [izpaustas] domas. ... Katrs partneris piedalās otra dzīves ritumā, spilgtā tagadnībā viņš var uztvert otra domas, kas pakāpeniski veidojas. Tādējādi viņi var dalīties cits cita nākotnes gaidās – plānos, cerībās vai bažās. ... [Viņi] ir savstarpēji iesaistīti cits cita mūža gājumā; viņi noveco kopā. ...»³³² Kas attiecas uz priekštečiem un pēctečiem, ko šķir materiāls bezdibenis, viņi cits citu uztver tādos nojēgumos, kas raksturo izcelsmi un iznākumu, un, to darot, izjūt notikumu dabisko hronoloģismu, parastā, pārpersonīgā laika taisnvirziena attīstību – to, ko var mērit ar pulksteņiem un kalendāriem³³³.

Balieši *ar kultūras līdzekļiem* noklusina visus trīs pārdzīvojumus – gan zudīgās tagadnes pārdzīvojumu, ko raisa līdzbiedru tuvība, gan noteicējas pagātnes pārdzīvojumu, ko raisa domas par priekštečiem, gan arī veidojamās nākotnes pārdzīvojumu, ko raisa pēcteču dzīves paredzējums – un par labāku atzīst izjūtu, ko uztur uztur anonimizēta saskarsme vienīgi ar laikabiedriem: ka visu cilvēku mūži patiesi rit reizē, un tādējādi balieši rada vēl vienu paradoksu. Ar baliešu depersonalizēto personības jēdzienu saistās atlaicisks (atkal no mūsu viedokļa) laika jēdziens.

TAKSONOMISKIE KALENDĀRI UN PRECĪZS LAIKS

Baliešu nojēgumi par kalendāru – viņu kultūras mehānismi, ar ko iezīmēt laika vienības – skaidri rāda to: kalendārus lielākoties nelieto, lai mēritu aizgājušo laiku vai arī lai uzsvērtu īsa brīža unikalitāti un neatgriezeniskumu, bet gan lai iezīmētu un klasificētu kvalitatīvas modalitātes, kādās laiks izpaužas cilvēku pieredzē. Baliešu kalendārs (vai drīzāk

³³² Schutz, *The Problem of Social Reality*, pp. 16–17. Piebilde iekavās ir mana. K. Ģircs.

³³³ Turpat, pp. 221–222.

kalendāri: to ir divi) sašķel laiku norobežotās vienībās nevis tādēļ, lai tās saskaitītu, bet gan, lai attēlotu un raksturotu, lai formulētu to atšķirīgo sociālo, intelektuālo un reliģisko nozīmību³³⁴.

Viens no abiem kalendāriem, ko balieši lieto, ir mēness un saules kalendārs, savukārt otrs, ko es dēvēju par permutatīvo kalendāru, ir sastādīts, balstoties uz dienu nosaukumu neatkarīgu ciklu savstarpēju mijiedarbību. Permutatīvais kalendārs noteikti ir svarīgākais. To veido desmit dažādi dienu nosaukumu cikli. Šo ciklu garums ir dažāds. Garākajā ir desmit dienas, kas noteiktā kārtībā seko cita citai, tad atkal parādās pirmās dienas nosaukums, un cikls sākas no jauna. Līdzīgi pastāv deviņu, astoņu, septiņu, sešu, piecu, četru, triju, divu un pat – laiku uztverot pilnīgi kompaktu – vienas dienas cikls. Dienu nosaukumi katrā ciklā arī ir citādi, un cikli rit paralēli. Ar to jāsaprot, ka uz katru dienu vismaz teorētiski attiecina desmit dažādus nosaukumus uzreiz, vienu no katra cikla. Tiesa, no desmit cikliem būtiska nozīme kultūrā ir tikai tiem, kuros ietilpst piecas, sešas un septiņas dienas, kaut gan triju dienu ciklu lieto, lai precizētu, kurā nedēļā būs tirgus, un tam ir nozīme, rīkojot kādus maznozīmīgākus rituālus, piemēram, vārddēvības ceremonijas, kas minētas iepriekš.

Šo triju galveno – piecu, sešu un septiņu dienu – ciklu savstarpējās attiecības nozīmē to, ka ar trim nosaukumiem apzīmētā diena (tas ir, diena, ko apzīmē, konkrēti savietojot nosaukumus no visiem trim cikliem) parādīsies reizi divi simti desmit dienās, ko iegūst, sareizinot pieci, seši un septiņi. Līdzīgā kārtā pārklājoties piecu dienu un septiņu dienu ciklam, iezīmējas dienas ar diviem nosaukumiem, un tās atkārtojas ik pēc trīsdesmit piecām dienām, pārklājoties sešu un septiņu dienu ciklam – dienas ar diviem nosaukumiem, kuras atkārtojas ik pēc četrdesmit divām dienām, un, pārklājoties piecu un sešu dienu ciklam – dienas ar diviem nosaukumiem,

³³⁴ Ievadot turpmāko un nobeidzot iepriekšējo pārrunu, jāuzsver, ka gluži tāpat kā baliešiem ir līdzbiedru attiecības citam ar citu un ir kāds priekšstats par materiālajām saitēm starp priekštečiem un pēcteciem, viņiem ir arī daži, kā mēs teiktu, «patiesi» nojēgumi par kalendāru – absolūtie datumi tā dēvētajā Šaka sistēmā, hinduistu priekšstati par ērām, kas seko cita citai, un arī Gregora kalendārs viņam nav gluži svešs. Taču (ap 1958. gadu) ikdienā tos neizceļ un tie noteikti ir otršķirīgi: iespējami modeļi, ko zināmas personas noteiktos brīžos laiku pa laikam piemēro īpašu mērķu vārdā. Baliešu kultūras pilnīgai analīzei – ciktāl tāda iespējama – tie noteikti būtu jāņem vērā; un dažos aspektos tiem ir kāda teorētiska nozīme. Še un cituviet šajā gluži nepilnīgajā analīzē tiek uzsvērts, ka balieši nav ieceļotāji no citas planētas (ko stāsta par ungāriem), kas nekādi mums nelidzinās – tikai dažos sociālā ziņā kritiski nozīmīgos aspektos vismaz šobrīd viņu domāšanas smaile virzās pavisam uz citu pusi nekā mūsējā.

kuras atkārtojas ik pēc trīsdesmit dienām. Dienas, kad šo četru ciklu noteiktie periodi (*nevis paši šie cikli*) sakrīt, veidojot tādu kā superciklu, uzskata ne tikai par sociāli nozīmīgām, bet arī par tādām, kas kaut kā atspoguļo pašu realitātes uzbūvi.

Šis sarežģītais aprēķins rada uzskatu, ka laiku veido regulāras kopas, kur ietilpst trīsdesmit, trīsdesmit piecas, četrdesmit divas vai divi simti desmit skaita vienības («dienas»), no kurām katrai piemīt kāda noteikta kvalitatīva nozīmība, uz ko norāda tās nosaukums, izteikts divos vai trijos vārdos: tas stipri līdzinās mūsu priekšstatam par melno piektdienu, kas iekrīt trīspadsmitajā datumā. Lai dienai piešķirtu apzīmējumu četrdesmit divu dienu kopā – un tādējādi novērtētu tās praktisko un/vai reliģisko nozīmību – jānosaka tās vieta, tas ir, kā to sauc sešu dienu ciklā (teiksim, *Ariang*) un septiņu dienu ciklā (teiksim, *Boda*): ja diena ir *Boda-Ariang*, tad cilvēki arī attiecīgi rikojas saskaņā ar to. Lai dienai piešķirtu apzīmējumu trīsdesmit piecu dienu kopā, jānosaka tās vieta un nosaukums piecu dienu ciklā (piemēram, *Klion*) un septiņu dienu ciklā: piemēram, *Boda-Klion* – tā ir *Rainan*, diena, kad dažādās vietās jāizliek mazas upurveltes, lai «pabarotu dievus». Apzīmējumi divi simti desmit dienu kopā ir īpaši: jānodod nosaukumi no visām trim nedēļām: piemēram, *Boda-Ariang-Klion*, un tā sauc dienu, kad balieši svin Galunganu, savus visnozīmīgākos svētkus³³⁵.

Sikumos var neiedziļināties, svarīgi, ka šāds kalendārs noteikti sekmē laika aprēķinu punktoš, nevis nogriežņos. Tas ir, laika aprēķinu nelieto (turklāt to lietot varētu tikai ar dažādām palīgierīcēm, kas radītu ļoti lielas neērtības), lai mēritu, cik strauji laiks rit, cik ilgs laiks apritējis kopš kāda

³³⁵ Tā kā trīsdesmit septiņu dienu cikliem (*uku*), kas veido divi simti desmit dienu ilgo superciklu, arī ir savi nosaukumi, tos var lietot un parasti arī lieto kopā ar septiņu un piecu dienu nosaukumiem, tādējādi iztiekot bez nosaukumiem no sešu dienu cikla. Tas ir tikai apzīmējuma jautājums: iznākums ir tieši tāds pats, kaut arī netiek pieminētas dienas no trīsdesmit un četrdesmit divu dienu supercikliem. Baliešu paņēmieni – tabulas, saraksti, skaitliski aprēķini, mnemonika – ar ko izstrādā kalendāras sakarības un izvērtē to jēgu, ir tiklab sarežģīti, kā dažādi, un pastāv atšķirības starp salas indivīdiem, ciematiem un reģioniem gan paņēmieni, gan interpretācijas ziņā. Iespiesti kalendāri Bali salā (tie joprojām ir jauninājums, kas nav sevišķi plaši ieviesies) uzreiz parāda *uku*, dienu katrā no desmit mainīgajiem cikliem (ieskaitot to, kas nekad nemainās!), dienu un mēnesi mēness un saules sistēmā, dienu, mēnesi un gadu pēc Gregora un islāma kalendāra un dienu, mēnesi, gadu un gada nosaukumu pēc ķīniešu kalendāra – to papildinot ar visu nozīmīgo svētku dienu uzskaitījumu no Ziemsvētkiem līdz Galunganam, ko nosaka šīs dažādās sistēmas. Pilnīgāk baliešu priekšstati par kalendāru un to sociālā un reliģiskā jēga aplūkota: R. Goris, «Holidays and Holy Days» // J. L. Swellengrebel, ed., *Bali* (The Hague, 1960), pp. 15–129, sk. arī tur citētās atsauces.

notikuma vai cik daudz laika atlicis, lai pabeigtu kādu ieceri: tas piemērots un to lieto, lai izceltu un sašķirotu atsevišķas patstāvīgas laika daļiņas – «dienas». Cikli un supercikli nekad nebeidzas, tie nekur nav piesaistīti, nav izskaidrojami un, tā kā to iekšējai kārtībai nav nekādas nozīmes, tiem nav kulminācijas. Tie neuzkrāj, tie neceļ un nekad neapsikst. Tie vis nevēsta, kāda ir konkrēta diena, tie vēsta, kas par laiku konkrētajā dienā³³⁶.

Permutatīvo kalendāru lieto faktiski visās baliešu dzīves jomās. Tas pirmām kārtām (ar vienu izņēmumu) nosaka visas svētku dienas – tas ir, visas kopienas svinības – Goriss (*Goris*) saskaitījis pavisam trīsdesmit divas jeb vidēji katru septīto dienu³³⁷. Tiesa, tās neparādās kādā noteiktā vispārējā ritumā. Ja *Radité-Tungleh-Paing* patvaļīgi pieņem par pirmo, tad svētku dienas ir: 1., 2., 3., 4., 14., 15., 24., 49., 51., 68., 69., 71., 72., 73., 74., 77., 78., 79., 81., 83., 84., 85., 109., 119., 125., 154., 183., 189., 193., 196., 205. un 210. diena³³⁸. Tāda nevienmērīga lielu un mazu svinību norise liek

³³⁶ Precīzāk: *dienas*, ko tie apzīmē, vēsta, kas par laiku ir konkrētā diena. Kaut gan cikli un supercikli periodiski atkārtojas, tiem nepievērš uzmanību un nepieskir nozīmi. Trīsdesmit, trīsdesmit piecu, četrdesmit divu un divi simti desmit dienu periodiskumu, tāpat laika sprīžus, ko tie iezīmē, neuzskata vai arī ļoti nosacīti uzskata par laika sprīžiem, tāpat arī laika sprīžus, kas dabiski slēpjas elementārā periodiskumā, ciklos, kuri tos rada – to dažkārt apslēpj, tos saucot par «mēnešiem» un «gadiem», un pēdējā gadījumā par «nedēļām». Tikai – to uzsvērt nekad nebūs par daudz – «dienām» ir patiesa nozīme, un baliešu laika izjūta uztver gan ciklus, gan laika sprīžus: tā uztver sīki iedalīto. Atsevišķās dienās notiek daži īsi, diezgan pavirši iedalītu laika plūsmu mērījumi, dažādos diennakts cikla brīžos (rīta, pusdienas, saulrieta un tā tālāk) publiski sitot šķeltos gongus un izmantojot ūdens pulksteņus, kad jāsadala daži kolektīvi darba uzdevumi, kur aptuveni jālidzsvaro individuāli ieguldījumi. Arī tam nav liela svara: pretstatā sarežģītajam kalendāram baliešu hronoloģiskie priekšstati un paņēmieni ir ļoti vāji attīstīti.

³³⁷ Goris, «Holidays and Holy Days», p. 121. Protams, ne jau visas šīs svētku dienas ir vispārējās. Daudzas no tām vienkārši svin ģimenēs un diezgan ikdienišķi. Par svētkiem šīs dienas padara tas, ka visi balieši tās atzīst, ko nebūt nevar teikt par citām svinībām.

³³⁸ Turpat. Protams, ciklu gaita rada pakārtotus ritmus: tādējādi katra trīsdesmit piektā diena ir svētku diena, jo to nosaka piecu un septiņu nosaukumu ciklu mijiedarbība, bet tas, ka dienas cita citu vienkārši nomaina, nenozīmē neko, kaut gan ik pa laikam vairākas svētku dienas seko cita citai. Goriss uzskata *Radité-Tungleh-Paing* par «baliešu permutāciju gada (..) pirmo dienu» (un tāpat šīs dienas par pirmajām dienām savos attiecīgajos ciklos); bet, kaut gan tām iespējams (vai nav iespējams: Goriss to nesaka) kāds tekstuāls pamatojums, es nekādi neesmu varējis atrast apliecinājumu tam, ka balieši tās patiesībā tā arī uztver. Patiesībā, ja kāda diena jāuzskata par kaut ko līdzīgu tam, kas mūsu skatījumā būtu robežlīnija laikā, tā būtu Galungans (septiņdesmit ceturtais numurs šajā uzskaitījumā). Arī šīs priekšstats tomēr ir ļoti vāji attīstīts; Galungans, tāpat kā citas svētku dienas, vienkārši pienāk. Ja baliešu kalendāru kaut daļēji uztver kā rietumniecisku priekšstatu par laika plūsmu, tas manuprāt liecina par fenomenoloģiski nepareizu izpratni.

laiku – tas ir, dienas – uztvert kā aptuveni piederīgas kādam ļoti vispārīgam paveidam – «pilnām dienām» un «tukšām dienām»: dienām, kad notiek kaut kas nozīmīgs, un dienām, kad nenotiek nekas, vismaz nekas liels; pirmās bieži sauc par «laikiem» jeb «apstākļu sakritību» un otrās par «caurumiem». Cits kalendāra izmantojums tikai pastiprina un izvērs šo vispārējo priekšstatu.

Vissvarīgākais no pārējiem kalendāra izmantojumiem ir tempļa svinību noteikšana. Neviens nezina, cik tempļu ir Bali salā, kaut gan Svellengrebels (*Swellengrebel*) lēš, ka to ir vairāk nekā 20 tūkstoši³³⁹. Katram no šiem tempļiem – ģimeņu tempļiem, izcelsmes grupu tempļiem, lauksaimniecības tempļiem, nāves tempļiem, apmetņu tempļiem, apvienību tempļiem, «kastu» tempļiem, valsts tempļiem un tā tālāk – ir savas svinamas dienas, ko sauc par *odalan*, vārdā, ko gan parasti nepareizi tulko kā «dzimšanas dienu» vai pat ļaunāk – «gadadienu», bet kas patiesībā nozīmē «iznākšanu ārā», «parādīšanos», «iznācieni» – tā ir nevis diena, kurā tempļis uzcelts, bet gan diena, «kurā tas ir (un, kopš pastāv, vienmēr bijis) darbīgs», kad no debesīm dievi nāk zemē, lai dzīvotu tajā. *Odalanu* starplaikā tas ir kluss, neapdzīvots, tukšs; turklāt, ja neņem vērā, ka tempļa priesteris noteiktās dienās sagatavo dažas upurveltes, tur nekas nenotiek.

Tempļu lielākajai daļai *odalanus* nosaka saskaņā ar permutatīvo kalendāru (pārējiem *odalanus* nosaka ar mēness un saules kalendāru, un tas nozīmē gandrīz to pašu – ciktāl runa ir par laika uztveres modiemi), atkal sastatot piecu, sešu un septiņu dienu ciklus. Tas nozīmē, ka tempļu ceremonijas – tās mēdz būt gan ārkārtīgi izsmalcinātas, gan tik vienkāršas, kas tās var nepamanīt – Bali salā, maigi izsakoties, ir biežas parādības, kaut gan arī šajā ziņā ir noteiktas dienas, kurās iekrīt daudz svinību, un citas, kurās īsti metafizisku iemeslu dēļ nav nekādu³⁴⁰.

Tādējādi baliešu dzīvi iezīmē ne tikai dažādi sakārtotas un biežas svētku dienas, ko visi svin, bet arī daudz biežākas tempļu svinības, kurās

³³⁹ Swellengrebel, *Bali*, p. 12. Šie tempļi gan lieluma, gan nozīmības ziņā ir ļoti dažādi, turklāt Swellengrebel norāda, ka Bali Reliģijas lietu birojs ap 1953. gadu devis (aizdomīgi precīzus) datus – par 4 661 «lieliem un nozīmīgiem» tempļiem salā, kas, jāatceras, ir 2 170 kvadrātjūdzu liela, apmēram tikpat, cik Delaveras štats.

³⁴⁰ *Odalana* (tas visbiežāk ilgst trīs dienas, nevis tikai vienu) pilnīgs apraksts atrodams: J. Belo, *Balinese Temple Festival* (Locust Valley), N. Y., 1953). Arī šajā gadījumā *odalanu* parasti aprēķina, lietojot *uku*, nevis sešu dienu ciklu, kopā ar piecu un septiņu dienu cikliem. Skat. 329. atsauci.

piedalās tikai tādi, kas, parasti izcelsmes dēļ, ir tempļa biedri. Tā kā lielākā daļa baliešu pieder pie krietna pusduča vai vairāk tempļu, viņu rituālā dzīve ir diezgan noslogota, lai neteiktu drudzaina, un tajā ārkārtīga aktivitāte, tiesa, neritmiski, mijas ar pilnīgu apstikumu.

Līdzās svētkiem un tempļu svinībām, kas ir visnotaļ reliģiskas, permutatīvais kalendārs ielaužas arī laicīgākās ikdienas parādībās un ietver tās³⁴¹. Ir labas un sliktas dienas, lai celtu māju, sāktu darījumus, mainītu dzīvesvietu, dotos ceļojumā, plautu labību, asinātu gaiļa piešus, rikotu leļļu izrādi vai (senos laikos) sāktu karu vai slēgtu mieru. Dienu, kad kāds dzimis, kas atkal nav dzimšanas diena mūsu izpratnē (ja balietim vaicā, kad viņš dzimis, atbilde ir apmēram tāda: «Ceturtdien, devītajā», un tas diez kā nepalīdz noteikt vecumu), bet gan cilvēka odalans, uzskata par tādu, kas visai stipri vien nosaka vai, precīzāk, norāda, kāds būs viņa liktenis³⁴². Tajā un tajā dienā dzimušie biežāk nekā citi izdara pašnāvību, citā dienā dzimušie biežāk kļūst par zagļiem, vienā dienā dzimušie kļūst bagāti, citā dienā dzimušie – nabagi, šajā dienā dzimušajiem klāsies labi vai viņi dzīvos ilgi, vai būs laimīgi, tajā dienā dzimušie būs slimīgi, dzīvos īsu mūžu vai būs nelaimīgi. Līdzīgi novērtē temperamentu un arī talantu. Slimību diagnoze un ārstēšana ir pilnībā saistīta ar kalendārām noteiksmēm, kurās var iesaistīt gan slimnieka un dziednieka odalanus, gan to dienu, kad cilvēks saslimis, gan arī dienas, kas metafiziski saistītas ar simptomiem un zālēm. Pirms slēgt laulību, salīdzina individu odalanus, lai redzētu, vai tā būs veiksmīga, un, ja ne, tad – vismaz, ja puses ir piesardzīgas, kā ir gandrīz vienmēr – kāzas nenotiek. Savs laiks apbedīt un savs laiks kremēt, savs – precēties un savs – šķirties, savs laiks – senbreju idiomu nomainot pret baliešu idiomu – kalna virsotnei un savs laiks tirgum, atturībai no sabiedriskās dzīves un dalībai sabiedriskajā dzīvē. Visas ciemata padomes, apūdeņošanas biedrību un brīvprātīgu apvienību sanāksmes ir stingri noteiktas saskaņā ar permutatīvo (vai, retāk, ar mēness un saules) kalendāru; tas pats attiecas uz laika posmiem, kad rātni jāsež mājās un jāmēģina neiekulties nepatikšanās.

³⁴¹ Ir arī dažādi metafiziski jēdzieni, ko saista ar dienām, kam doti dažādi – dievu, zvaigznāju, dēmonu, dabas objektu (koku, putnu, zvēru) utt. vārdi – kas izskaidro, «kāpēc kaut kas ir tāds, kāds tas ir», bet par to še nav jārunā. Šajā jomā, tāpat kā ar to saistītajā «zilēšanā», kas aprakstīta tekstā, teorijas un interpretācijas nav tik standartizētas, un to aprēķinu neierobežo vienīgi piecu, sešu un septiņu dienu cikli – tas attiecas uz dažādām pārējo ciklu permutācijām, kas paver faktiski neierobežotas iespējas piešķirt dienām nosaukumus.

³⁴² Attiecībā uz individiem biežāk lieto vārdu otonans nekā odalans, bet pamatnozīme ir tāda pati: «parādīšanās», «iznāciens», «iznākšana».

Mēness un saules kalendārs, kaut arī veidots uz citiem pamatiem, patiesībā iemieso to pašu jēdzienu, ko permutatīvais kalendārs: abi attēlo laiku punktveidīgi. Mēness un saules kalendāra galvenā atšķirība un dažā ziņā priekšrocība ir tā, ka tas ir vairāk vai mazāk stabils un nedreifē atkarībā no gadalaikiem.

Šo kalendāru veido divpadsmit numurēti mēneši, kas ilgst no viena jauna mēneša līdz otram³⁴³. Šos mēnešus iedala divējādās dienās (arī tās ir numurētas): mēness dienās (*tithi*) un saules dienās (*diwasa*). Mēnesī vienmēr ir trīsdesmit mēness dienu, bet, tā kā mēness un saules gadi atšķiras, dažā mēnesī ir trīsdesmit saules dienu, un dažā divdesmit deviņas. Pēdējā gadījumā uzskata, ka vienā saules dienā iekrīt divas mēness dienas – tas ir, vienu mēness dienu atmet. Tā notiek ik pēc sešdesmit trim dienām; bet, kaut gan astronomiskā ziņā tāds aprēķins ir gluži pareizs, isto precizējumu izdara, nevis balstoties uz astronomiskiem novērojumiem un teoriju – tam baliešiem trūkst vajadzīgo kultūras instrumentu (ņemaz nerunājot par ieinteresētības trūkumu); precizējumu nosaka ar permutatīvo kalendāru. Protams, sākotnējos aprēķinos izmantoja astronomiskus novērojumus, bet tos bija veikuši indusi, no kā balieši tāltālā senatnē pārņēma šo kalendāru. Divkārsās mēness dienas – dienas, kad reizē ir divas dienas – baliešiem ir tikai kārtējās īpašās dienas, uzradušās, sakrītot permutatīvā kalendāra cikliem un supercikliem, un par tām viņi zina a priori, nevis a posteriori jeb pēc pieredzes.

Katrā ziņā tāds labojums tomēr atstāj deviņas līdz vienpadsmit dienas ilgu atkāpi no īstā saules gada, un to izlīdzina, ik pēc trīsdesmit mēnešiem iestarpinot garo mēnesi. Kaut gan šī darbība tāpat sākotnēji cēlusies indusu astronomiskajos novērojumos un aprēķinos, Bali salā tā ir gluži mehāniska. Kaut gan mēness un saules kalendārs *šķiet* astronomisks kalendārs un tādējādi *šķietami* balstās uz dažiem priekšstatiem par dabas norisēm laikā, par debesu pulksteņiem, tas ir malds, kas rodas, ja pievērsas tā izcelsmei, nevis lietojumam. Tā lietojums ir tikpat tāls no debesu novērojumiem – vai kādas citas pieredzes par laika plūsmu – kā gadījumā ar permutatīvo kalendāru, kas laikam piešķir noteiktu ritmu. Tāpat kā permutatīvā kalendārā, tā ir sistēma – automātiska, sīki izstrādāta, un būtībā tā nevis mērī, bet gan klasificē – pavēsta, kāda diena (kas isti par dienu) tā ir, nevis to, kā izskatās mēness, uz ko šad tad palūkojas, bet uztver nevis

³⁴³ Pēdējo divu mēnešu nosaukumi – aizgūti no sanskrita – vispār nav skaitļi, kādi ir pārējie desmit, bet baliešu uztverē tie nozīmē vienpadsmito un divpadsmito.

kā kalendāra noteicēju, bet gan tā atspulgu. «Īsteni īsts» ir nosaukums – vai šinī gadījumā (divdaļīgs) skaitlis, kas raksturo dienu un tās vietu pār-empīriskā dienu taksonomijā, nevis tās epifenomenālā atspulgā, kurš redzams debesīs³⁴⁴.

Praksē mēness un saules kalendāru lieto tāpat un tādiem pašiem mērķiem kā permutatīvo kalendāru. Tas, ka šis kalendārs ir (aptuveni) pie-saistīts debesķermeņu kustībai, to padara ērtāk izmantojamu lauksaimniecības vajadzībām, tāpēc tas parasti nosaka stādīšanu, ravēšanu, ražas novākšanu un tamlīdzīgas lietas, un daži templi, kas simboliski saistīti ar lauksaimniecību vai auglību, saskaņā ar to svin savu dievu atnākšanu. Tas nozīmē, ka šāda atnākšana notiek tikai ik pēc 355 dienām (garajos gados pēc kādām 385 dienām), nevis pēc 210 dienām. Citādi gan šis modelis nemainās.

Turklāt ir lieli svētki, *Njepi* («nomierināšana»), ko svin pēc mēness un saules kalendāra. Rietumu zinātnieki tos bieži sauc par «baliešu jaun-gadu», kaut gan tie iekrīt nevis pirmā, bet desmitā mēneša sākumā (tas ir, jaunā mēnesī) un nav vis saistīti ar atjaunotni vai atkārtotu uzticības ap-liecinājumu, bet gan ar saasinātām bailēm no dēmoniem un mēģinājumu nomierināt emocijas. Njepi svin, dienu nedabīgi klusējot: neviens neiet ārā no mājas, neko nestrādā, neiededz gaismu vai uguni, un pat pagalmos sarunājas klusināti. Mēness un saules kalendāra sistēmu daudz nelieto zi-lēšanai, kaut gan jauna mēness un pilnmēness dienas uzskata par tādām, kam piemīt noteiktas kvalitatīvas iezīmes, pirmā gadījumā draudīgas, otrā labvēlīgas. Visumā mēness un saules kalendārs drīzāk ir permutatīvā kalendāra pielikums nekā tā alternatīva. Tas ļauj izmantot klasificētu, tiklab pilnu, kā tukšu, atlaiciskotu laika jēdzienu tādās sakarībās, kur vismaz drusciņ jāatzīst, ka dabiski stāvokļi periodiski mainās.

³⁴⁴ Patiesībā gadus, vēl vienu aizguvumu no Indijas, arī numurē, bet – ārpus priesteru aprindām, – kur to pazīšana ir drīzāk mācītu vīru autoritātes jautājums, kultūras rotājums, nevis kas cits – gadu numerācijai kalendāra reālā lietojumā faktiski nav nekādas nozīmes, un mēness un saules kalendāra datumus gandrīz vienmēr nosauc, neminot gadskaitli – to, izņemot ārkārtīgi retus gadījumus, nedz zina, nedz ņem vērā. Senī teksti un uzraksti dažkārt norāda gadu, bet ikdienā balieši neko nedatē tādā nozīmē, kā mēs lietojam šo vārdu, izņemot varbūt, lai pateiktu, ka notikums – vulkāna izvirdums, karš utt. – norisinājies «kad es biju mazs», «kad te bija nēderlandieši» vai, izsakoties ar baliešu *illo tempore**, «Madžapahitas laikos» un tā tālāk.

CEREMONIJAS, LAMPUDRUDZIS UN KULMINĀCIJAS TRŪKUMS

Personu anonimizācija un laika apstādināšana tādējādi ir tikai divas viena un tā paša kultūras procesa šķautnes: baliešu ikdienā simbolisko nozīmi zaudē priekšstati par līdzcilvēkiem kā līdzbiedriem, pēctečiem vai priekštečiem – arvien biežāk viņus uztver tikai kā laikabiedrus. Tā kā dažādās simboliskās personu definēšanas sistēmas slēpj bioloģisko, psiholoģisko un vēsturisko pamatu tam mainīgajam talantu un sliecību kopumam, ko dēvē par personību, aiz bieža trafaretu identitāšu, ironisku patību aizsega, kalendārs vai, drīzāk, kalendāra lietojums notrulina izjūtu, ka dienas izšķīst un gadi iztvaiko, izjūtu, kādu šie pamati un šis kopums noteikti iedveš, ja laika plūsmu saberž nesaistītās, nekustīgās bezmēra daļiņās. Īstiem līdzcilvēkiem vajag absolūtu tagadni, kurā dzīvot, un absolūtā tagadnē var dzīvot tikai cilvēki, kas dzīvo reizē ar laiku. Šim procesam tomēr ir trešais aspekts, kas to no divām dispozīcijām, kuras viena otru papildina, pārvērš par kultūras spēku trijstūri, kur tie cits citu pastiprina: sociālās mijiedarbības ceremonializācija.

Lai indivīdi, ar kuriem kāds ik dienu ir kontaktā, saglabātu (relatīvu) anonimitāti, lai mazinātu intimitāti, kas dabiski rodas tiešās attiecībās aci pret aci – vārdu sakot, lai līdzbiedrus padarītu par laikabiedriem, diezgan stipri jāformalizē attiecības ar viņiem, jāpievēršas viņiem no socioloģiski vidēja atstatuma, lai identifikācijas vajadzībām tuvums būtu pietiekams, bet ne tik ļoti, ka viņus varētu aizsniegt ar roku: lai cilvēki būtu drusku svešinieki, drusku draugi. Ceremonialitāte, kas tik raksturīga baliešu ikdienai, personu attiecību noteicējas sistēmas – konvenciju un pieklājības normu izkoptība (un ietekmība), tādējādi loģiskā kārtā ir sastatāma ar vispārējiem centieniem noslēpt skatienam tos cilvēciskā stāvokļa aspektus, kas ir tuvāki dabai – individualitāti, spontanitāti, mirstīgumu, emocionālītāti, ievainojamību. Tāpat kā citi mēģinājumi, šis ir vien daļēji veiksmīgs, un baliešu sabiedriskās mijiedarbības ceremonializācija no pilnības ir tikpat tālu kā personu anonimizācija vai laika apstādināšana, tomēr pakāpe, kādā tam vajadzētu gūt panākumus, pakāpe, kādā tas ir uzmācīgs ideāls, ir atkarīga no tā, kādu pakāpi sasniedz ceremonializācija, jo Bali salā manieres nav tikai praktiska ērtība vai nejausš rotājums, bet gan būtiski svarīgs jautājums. Aprēķinātai formālai pieklājībai, kas šķiet tīra un vienkārša, piemīt normatīva vērtība, ko mēs, kas to atzīstam par pretenciozu vai komisku, ja vien neuzskatām par liekulīgu, diez vai spējam vairs novērtēt, jo no Džeinas Ostinas (*Jane Austen*) esam tikpat tālu kā no Bali.

To novērtēt vēl jo grūtāk ir tādēļ, ka ļoti rūpīgajā sabiedriskās dzīves virspušu pulējumā kļūst samanāma kāda īpaša pieskaņa, stilistiska nianse, kas, mūsaprāt, tur ir gluži negaidīta. Tā kā tā ir stilistiska un vēl turklāt nianse (kaut gan ieviesusies pilnīgi visur), to ir ļoti grūti pavēstīt kādam, kas pats nav to pieredzējis. «Rotaļīgs teatrālums» droši vien ir pietiekami precīzs apzīmējums – ja rotaļīgumu izprot nevis kā vieglprātīgu, bet gandrīz drūmu un teatrālumu nevis kā spontānu, bet gandrīz vai kā nedabīgu. Baliešu sociālās attiecības ir gan nopietna spēle, gan samākslots teātris.

Visskaidrāk tas izpaužas viņu rituālos un (kas ir tas pats) mākslas dzīvē, kuras liela daļa patiesībā ir tikai viņu sociālās dzīves portrets un veidne. Dienišķa mijiedarbe ir tik rituālistiska un reliģiskā darbība tik laicīga, ka grūti atšķirt, kur viena beidzas un sākas otra; turklāt abas tikai izpauž to, kas pelnīti ir Bali salas visizslavētākā kultūras īpašība: tās mākslas ģēnijs. Rūpīgi organizēti tempļu svētku gājieni, majestātiskas operas; ekvilibristiski baleti un eksaltētas ēnu lugas, aptuvena runa un atvairošanās žesti – viss pieder pie tā. Etiķete ir īpatna dejas, dejas ir īpatns rituāls, un pielūgšana ir etiķetes paveids. Gan māksla, gan reliģija, gan pārspilēta pieklājība cildina ārišķīgu, samākslotu, rūpīgi darinātu lietu izskatu. Tās slavinā formas, un nenogurdināma manipulēšana ar šīm formām – ko dēvē par spēli – baliešu dzīvei piešķir ceremoniju rāmo mirdzumu.

Manierīgums attiecībās starp personām, rituālu, viltības un pieklājības mistrojums Bali salā pauž ārkārtīgi būtisku īpašību baliešu īpašā sabiedrīgumā, kas turklāt ir skaidri samanāma: tā radikālo estētismu. Sabiedriskas darbības, it visas sabiedriskas darbības visupirmām kārtām ir iecerētas, lai iepriecinātu – iepriecinātu dievus, iepriecinātu auditoriju, iepriecinātu otru cilvēku, iepriecinātu sevi; turklāt iepriecinātu tā, kā iepriecina skaitums, nevis tikums. Pieklājības izpausmes tāpat kā upurveltes templī vai gamelana koncerti ir mākslas darbi, un tādi tie rāda, un tiem arī jābūtu nevis tikumiskums (vai tas, ko mēs sauktu par tikumiskumu), bet gan vērtīgums.

No tā visa – no tā, ka ikdienu ir uzsvērti ceremoniāla, ka ceremoniālitate kļūst par nopietnu, pat centīgu «spēli ar sabiedriskām formām»; ka reliģija, māksla un etiķete ir tikai dažādi ievirzīta vispārēja kultūras pārņemība ar pārspilētu formālo aspektu, ka morāle būtībā ir konsekventi estētiska – var panākt precīzāku izpratni par divām īpaši uzsvērtām (un īpaši labi samanām) baliešu dzīves afektēto izpausmju iezīmēm: par to, cik svarīgas ir emocijas, ko attiecībās starp personām dažkārt (nepareizi) dēvē par «kaunu», un par nespēju kolektīvā – reliģiskā, mākslinieciskā,

politiskā un ekonomiskā – darbībā panākt definējamu piepildījumu – par to (pamatoti) saka, ka šai darbībai «trūkst kulminācijas»³⁴⁵. Viens no šiem tematiem, pirmais, ved tieši atpakaļ uz nojēgumiem par personu, otrs tikpat tieši uz nojēgumiem par laiku, un tādējādi iezīmē virsotnes metafiziskā trijstūrī, kas vieno baliešu uzvedības stilu ar ideāciju vidi, kurā to īsteno.

«Kauna» jēdziens kopā ar tā morālo un emocionālo radiniecī «vainas apziņu» literatūrā ir daudz pārrunāts, veselās kultūras dažkārt ir apzīmētas kā «kauna kultūras» – tāpēc, ka tajās, kā daži domā, pārlietu svarīga vieta ierādīta spilgtām rūpēm par «godu», «reputāciju» un līdzīgām lietām, novārtā atstājot rūpes, ko uzskata par dominantī «vainas kultūrās», kur valda «grēks», «pašvērtība» un tamlīdzīgi³⁴⁶. Neņemot vērā nedz to, cik lietderīga varētu izrādīties tāda vispārēja klasifikācija, nedz arī sastatāmās psiholoģiskās dinamikas sarežģītās problēmas, kas ar to saistītas, tādos pētījumos izrādījies grūti termiņu «kauns» (*shame*) nošķirt no tā visparastākās nozīmes angļu valodā – «vainas apziņas» (*guilt*) – un tādējādi pilnīgi un galīgi atdalīt no vainas vispār – «no fakta vai izjūtas, ka izdarīts kas pelams». Parasti šo pretstatu izceļ tādējādi, ka «kaunu» mēdz attiecināt uz situācijām (patiesībā gan tās nebūt nav vienīgās), kad nelāgā rīcība izpaužas atklāti, bet «vainas apziņu» uz situācijām (arī tās nav vienīgās), kad tā nav. Kauns ir apkaunojuma un pazemojuma jūtas, kas rodas pēc tam, kad pārkāpums atklāts; vainas apziņa ir jūtas, kas pārņem dēļ slepena pārkāpuma, kas nav vai vēl nav atklāts. Tātad, kaut gan kauns un vainas apziņa ētikas un psiholoģijas vārdnīcā nav gluži viens un tas pats, abi nāk no vienas saimes; kauns rodas tad, kad vainas apziņa izpaudusies, vainas apziņa ir slēpts kauns.

Baliešu «kaunam» vai tam, ko tulko kā «kaunu» (*lek*), gan nav nekāda sakara ar atklātībā zināmiem vai nezināmiem, atzītiem vai slēptiem, tikai iedomātiem vai patiesi izdarītiem pārkāpumiem. Ar to nav jāsaprot, ka balieši nejustu kaunu vai nejustos vainīgi, ka viņiem trūktu sirdsapziņas vai lepnuma, tāpat kā nevar teikt, ka viņi neapzinātos, ka laiks paiet vai ka cilvēki ir unikāli indivīdi. Ar to jāsaprot, ka nedz vainas apziņa, nedz kauns nav galvenie noteicēji starppersoniskas uzvedības afektīvā

³⁴⁵ Par tematu «kauns baliešu kultūrā» skat. M. Covarrubias, *The Island of Bali* (New York, 1956); par «kulminācijas trūkumu», G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character* (New York, 1942).

³⁴⁶ Labs kritisks apkopojums rodams grāmatā: G. Piers and M. Singer, *Shame and Guilt* (Springfield, Ill., 1953).

regulācijā, un *lek*, kas noteikti ir pats svarīgākais no tādiem regulatoriem un ko kultūras ziņā uzsver visjūtāmāk, šī iemesla dēļ būtu jātulko nevis kā «kauns», bet gan, pilnībā izvēršot teātra tēlu, kā «lampudrudzis». Emocijas, kas kontrolē baliešu tiešu savstarpēju satiksmi, nav nedz nodarīta pārkāpuma apziņa, nedz pazemojuma izjūta, kas rodas pēc atklāta pārkāpuma – tos abus Bali salā uztver diezgan nenopietni un ātri aizmirst. Gluži otrādi, tā ir nekonkrēta, parasti viegla, taču dažās situācijās gandrīz paralītiska nervozitāte pirms paredzamas sociālas mijiedarbes, hronisks, lielākoties paviršs uztraukums par to, ka neizdosies šajā mijiedarbē uzvesties pietiekami izsmalcināti³⁴⁷.

Lai kādi būtu dziļākie cēloņi, lampudrudzi rada bailes, ka prasmju vai paškontroles trūkuma dēļ, vai varbūt tikai nejausības dēļ zudis kāda estētiska ilūzija, ka lomā izpaudīsies pati darbības persona, un ka loma tādējādi izšķīdis darbības personā. Estētiska distancētība sabruks, auditorija (un aktieris) zaudēs Hamleta veidolu un, radot neērtības sajūtu visos, uz ko tas attiecas, parādīsies pašapmierināts mietpilsonis, kas izmisīgi grib uzdoties par Dānijas princi. Bali salā ir tieši tāpat, tiesa, pretspēku cīņa nav tik vērienīga. Bail – lielākoties drusciņ, retumis nopietni – ir tāpēc, ka var aptraipīt sociālo priekšnesumu, t.i., etiķeti, ka var sabrukt sociālā distancētība, ko uztur etiķete, un ka var atklāties indivīda personība, izgaisinot viņa standartizēto sociālo identitāti. Ja tas notiek, un tā reizēm gadās, trijstūris izjūk: ceremonialitāte gaist, mirkļa tiešums izpaužas kā spēcīgs satricinājums, un cilvēki kļūst par negribīgiem līdzbiedriem, kas vienoti savstarpējā mulsumā, itin kā negribot būtu iejaukušies cits cita privātās lietās. *Lek* ir reizē apziņa par vienmēr klātesīgo iespēju, ka starp personām var notikt tāda katastrofa un, tāpat kā lampudrudzis, tas motivē izvairīties no tādas katastrofas. Bailes no *faux pas*^{*} – ko izmeklēta formāla pieklājība dara tikai par nieka tiesu iespējamāku – tur sabiedrības mijiedarbi uz tīši sašaurinātām sliedēm. *Lek* vairāk nekā jēlka cits baliešu priekšstatus par personām sargā no individualizācijas spēkiem, kas rodas, cilvēkiem tiekoties aci pret aci.

³⁴⁷ Arī šajā gadījumā mani nodarbina kultūras fenomenoloģija, nevis psiholoģijas dinamika. Protams, ir visai iespējams – kaut gan, manuprāt, nav pieejamas liecības, kas to apstiprinātu vai noliegtu – ka baliešu «lampudrudzis» ir saistīts ar kādām neapzinātām vainas jūtām. Gribu tikai uzsvērt: ja *lek* tulko vai nu kā «vainas apziņu» vai «kaunu», tad, ievērojot šo vārdu parasto nozīmi angļu valodā, to tulko nepareizi, un mūsu vārds «lampudrudzis» – nervozitāte, ko jūt pirms stāšanās auditorijas priekšā – atkal vērsties pie Vebstera vārdnīcas – dod daudz labāku, kaut arī joprojām nepilnīgu priekšstatu par to, ko balieši patiesībā domā, runādami par *lek*, bet to viņi dara gandrīz vienmēr.

«Kulminācijas trūkums», vēl viena īpaša baliešu sociālās uzvedības iezīme, ir tik īpatni izcila un tik izcili īpatna, ka tikai konkrētu notikumu izvērst apraksts var to pienācīgi attēlot. Īsumā tas nozīmē to, ka sociālās darbības neattīstās vai tām neļauj attīstīties līdz noteiktam piepildījumam. Ķildas sākas un gaist, dažkārt pat turpinās, bet gandrīz nekad tās nesasniedz kritisku stāvokli. Jautājumus nevis saasina, lai tos atrisinātu, bet gan notrulina un mīkstina cerībā, ka tos atrisinās vienkārša apstākļu attīstība, vai pat labāk, ka tie vienkārši izgaīs. Ikdienu veido atsevišķas monadiskas tikšanās, tajās kaut kas vai nu notiek vai nenotiek – nodoms īstenojas vai neīstenojas, uzdevumu izpilda vai neizpilda. Kad tas nenotiek – nodoms nepiepildās, uzdevums paliek neizpildīts – kādu citu reizi pūliņi var atsākties, vai arī tos vienkārši atmet. Mākslinieciski uzvedumi sākas, notiek (bieži vien ļoti ilgi, un cilvēki tos neskatās no sākuma līdz beigām, bet gan iet prom un nāk atpakaļ, brītiņu paplāpā, brītiņu paguļ, brītiņu aizgrābti vēro) un beidzas; tāpat kā parādēm, tiem nav centra un, tāpat kā svētku gājieniem, tiem nav virziena. Bieži vien rituāli, piemēram, tempļu ceremonijas, šķiet sastāvam lielākoties no gatavošanās un dražu uzkopšanas. Ceremoniju būtība, paklausība dieviem, kas nonākuši zemē pie saviem altāriem, ir apzināti notušēta pat tiktāl, ka dažkārt šķiet gandrīz kā aizkavējusies doma, nejausa un negribīga anonīmu personu fiziski visai tuva sastapšanās, kas sociāli ir ļoti distancēta. Viss sastāv no sveikšanas un ardievām, no priekšsajūtas un pēcsajūtas, un reāla saskarsme ar pašu svētajā atklāsmēm notiek vien ļoti ceremoniālā formā, rituālā ietvērumā. Pat tāda dramatiski daudz saasinātā ceremonija kā Rangdas un Baronga uzvedums – baismīgas raganas un padumja pūķa cīņa – beidzas ar pilnīgu neskaidrību, mistisku, metaforisku un morālu neizšķirtu, kas visu atstāj tāpat kā bijis, un vērotājam – vismaz vērotājam svešzemniekam – rodas izjūta, it kā kaut kas būtisks varējis notikt, tomēr nav noticis³⁴⁸.

Īsi sakot, notikumi līdzinās svētkiem. Tie uzrodas, pazūd un uzrodas atkal – un katrs ir savrups, pašpietiekams noteiktas kārtības izpaudums. Sociālās darbības ir atsevišķi priekšnesumi: tie neved pretim kādam mērķim un nesummējas, lai ko atrisinātu. Cik ļoti laiks sadalīts punktos, tikpat sadalīta ir dzīve. Dzīve, protams, nav tāda, ka tajā nebūtu kārtības – gluži kā pašas dienas, to kvalitatīvi sakārto noteikts skaits fiksētu kategoriju. Baliešu sociālai dzīvei nav kulminācijas, jo tā notiek nekustīgā tagadnē,

³⁴⁸ Rangdas un Baronga cīņas aprakstu skat.: J. Belo, *Rangda and Barong*; tās noskaņas lielisku atveidojumu skat. G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character*. Skat arī iepriekšminēto, 110.–115. lpp. /pp. 114–118./

tagadnībā, kas nekur nevirzās. Vai tikpat labi var teikt, ka baliešu laiks nekustas, jo baliešu sociālai dzīvei trūkst kulminācijas. Viens aplinkus norāda uz otru, un abi kopā saskaņā ar baliešu priekšstatiem aplinkus norāda uz personu tapšanu par laikabiedriem; savukārt tāda tapšana norāda gan uz baliešu laiku, gan viņu sociālo dzīvi. Līdzcilvēku uztveri, vēstures pieredzi un kolektīvās dzīves raksturu – ko dažkārt dēvē par ētosu – kopā saākē definējama loģika, bet šī loģika nav siloģiska, tā ir sociāla.

KULTŪRAS INTEGRĀCIJA, KULTŪRKONFLIKTS UN KULTŪRPĀRMAIŅAS

«Loģika» ir nodevīgs vārds, jo tas attiecas gan uz spriešanas formāliem principiem, gan uz faktu un notikumu racionālu saistību, turklāt visnodevīgākais tas ir kultūras analizē. Kad pievēršas jēgpilnām formām, tikpat kā nav iespējams pretoties kārdinājumam skatīt to savstarpējās attiecības kā imanentas, kā tādas, kas pastāv būtiskā radniecībā (vai tās trūkumā). Par kultūras integrāciju runā kā par jēgas harmoniju, par kultūrpārmaiņām kā par jēgas nepastāvību un par kultūrkonfliktiem – kā par jēgas neatbilstmi, un ar to saprot to, ka harmonija, nepastāvība vai neatbilstme ir pašas jēgas īpašības, tāpat kā, teiksim, saldums ir cukura īpašība vai trauslums – stikla īpašība.

Tomēr, kad lūko šīs īpašības uztvert tāpat kā uztver saldumu vai trauslumu, tās vis neizturas tā, kā loģiski varētu gaidīt. Kad meklē harmonijas, nepastāvības vai neatbilstmes sastāvdaļas, tās nevar atrast mītam vidē, par kuras īpašībām tās ir noturētas. Simboliskas formas nevar pakļaut tādai kvalitātes pārbaudei no kultūras viedokļa, kurā varētu atklāt to harmonijas saturu, pastāvīguma proporciju vai neatbilstmes indeksu; var vien lūkot pārlicināties, vai šīs formas patiesi pastāv cita citai līdzās, mainās vai iejaucas cita citā, līdzīgi tam, kā var nogaršot cukuru, lai pārlicinātos, cik tas salds, vai nomest stiklu, lai pārlicinātos, cik tas trausls, bet tā nekādi nav cukura ķīmiskā sastāva vai stikla fiziskās struktūras izpēte. Protams, tas tādēļ, ka jēga nevis iemīt lietās, rīcībā, norisēs un citā, kas to nes, bet gan – kā uzsvēris Dirkhems, Vēbers un jo daudzi citi – to tam piedēvē, un šā iemesla dēļ tās īpašību skaidrojums jāmeklē piedēvētajos – cilvēkos, kas dzīvo sabiedrībā. Džozefa Levensona (*Joseph Levenson*) vārdiem runājot, pētīt domāšanu nozīmē pētīt cilvēkus,

kas domā³⁴⁹, un, tā kā viņi domā nevis paši savā, sevišķā vietā, bet gan sociālā pasaulē – turpat, kur dara it visu pārējo, kultūras integrācijas, kultūrpārmaiņu un kultūrkonflikta iedaba jāpēti tur: indivīdu un grupu pieredzē, kad tie, simbolu vadīti, uztver, jūt, prāto, spriež un darbojas.

To teikt gan nenozīmē padoties psiholoģismam, kas kultūras analīzi sabotē tikpat ļoti kā loģicisms, jo cilvēku pieredze – notikumu reāla piedzi-vošana – nav tikai jutība, bet, sākot no vistiešākās uztveres un beidzot ar visnetiešāko spriedumu, nozīmīga jutība ir interpretēta jutība, apjēgta jutība. Cilvēkiem, izņemot varbūt vien jaundzimušos, kas, ja neskaita viņu fizisko uzbūvi, ir cilvēki tikai *in posse**, visa pieredze ir tulkota pieredze, un simboliskas formas, kurās pieredzi tulko – līdz ar veselu virkni citu faktoru, sākot no tiklenes sūnu ģeometrijas un beidzot ar psiholoģiskas nobriešanas endogēnām pakāpēm – tādējādi nosaka to būtisko struktūru. Atmest cerības atrast «kultūras organizācijas loģiku» kādā pītagoriešu «jēgas valstībā» nenozīmē pavisam atmest cerības to atrast; tas nozīmē pievērst uzmanību tam, kas piešķir simboliem dzīvību, proti, to lietojumam.³⁵⁰

Tas, kas baliešu personas definējumu simboliskas struktūras (vārdus, radniecības apzīmējumus, teknonīmus, titulus un tamlīdzīgi) saista ar viņu laika raksturojuma simboliskām struktūrām (permutatīviem kalendāriem un līdzīgām lietām), un tiklab vienas kā otras – ar viņu simboliskām struktūrām (mākslu, rituāliem, formālo pieklājību un tamlīdzīgi), kas sakārto personu attiecības, ir to seku mijiedarbība, kuras katra šī struktūra atstāj uz tās lietotāju uztverto, mods, kā viņu pieredzes iespaidi sabalsojas un pastiprina cits citu. Sliecība pārvērst līdzcilvēkus laikabiedros slāpē bioloģiskās novecošanas izjūtu; apslāpēta bioloģiskās novecošanas izjūta likvidē vienu no galvenajiem laika tecējuma izjūtas avotiem; vājināta laika tecējuma izjūta vērs epizodiskus notikumus personu starpā. Ceremonializēta mijiedarbība veicina to, ka citus uztver standartizēti; citu standartizēta uztvere veicina nojēgumu, ka valsts ir

³⁴⁹ J. Levenson, *Modern China and Its Confucian Past* (Garden City, 1964), p. 212. Še, tāpat kā cituviet, vārdu «domāšana» lietoju nevis, lai apzīmētu tikai apzinātu refleksiju, bet gan – jēlkādu prāta darbību, un vārdu «jēga» – lai apzīmētu ne vien abstraktus «jēdzienus», bet gan jēlkādu nozīmīgumu. Varbūt tas ir mazliet patvaļīgi un aptuveni, taču vajadzīgi vispārīgi jēdzieni, lai runātu par vispārīgiem tematiem, pat ja tas, kas ietilpst šajos tematos, nepavisam nav viendabīgs.

³⁵⁰ «Katra zīme *pati par sevi* šķiet mirusi. Kas piešķir tai dzīvību? – *Dzīva* tā ir lietojumā. Vai tur tai iedves dzīvību? – Vai arī tās dzīvība ir *lietojums*?» L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York, 1953), p. 128e. Kursīvs kā oriģinālā.

«nesatricināma»; nojēgums par nesatricināmu valsti veicina taksonomisku laika uztveri. Un tā tālāk: var sākt ar nojēgumiem par laiku un virzīties pa apli uz vienu vai otru pusi. Aplis, kaut arī nepārtraukts, nav stingrā nozīmē slēgts, jo visi šie pieredzes modi ir tikai dominantas tendences, kultūras akcenti, un līdztekus pastāv un pretdarbību tik tiešām izrāda to pakārtotie pretstati, kas ir tikpat cieši iesakņojušies vispārējos cilvēku eksistences nosacījumos un kuriem ir pašiem savas izpausmes kultūrā, tomēr minētie pieredzes modi *dominē*, tie patiešām *pastiprina* cits citu un tie *ir* pastāvīgi. Tieši uz šo lietu kārtību, kas nav nedz nemainīga, nedz pilnīga, tad arī itin pareizi attiecināms jēdziens «kultūras integrācija» – ko Vēbers sauca par «*Sinnzusammenhang*».

Šādā skatījumā kultūras integrāciju vairs neuztver kā parādību *sui generis**, kas šķirta no cilvēku ikdienas dzīves, noslēgta savā loģiskā pasaulē. Taču varbūt vēl jo svarīgāks ir tas, ka to neuztver arī kā absolūtu, vispārēju un neierobežotu. Pirmkārt, kā nupat teicu, modeļi, kas izrāda pretdarbību primārajiem modeļiem, kā pakārtotas, tomēr nozīmīgas tēmas, cik zināms, pastāv ikkatrā kultūrā. Kultūra parasti itin nehēgeliski – vairāk vai mazāk spēcīgi – ietver tās pašnolieguma elementus. Ja ir runa, piemēram, par baliešiem, ārkārtīgi derīgi šai ziņā būtu pētīt viņu ticējumus par burvjiem (vai, izsakoties fenomenoloģiski, viņu pieredzi ar burvjiem) pretstatā tam, ko var saukt par viņu ticējumiem par personām, vai par viņu uzvedību transā – pretstatā etiķetei, un tas pašreizējo analīzi padarītu gan dziļāku, gan sarežģītāku. Daži no pārmantoto kultūras raksturojumu krāšņākiem nopēlumiem – atklājumi par aizdomīguma un grupu interešu parādīšanos «saskaņas milētāju» pueblo vidū vai par «draudzīgumu» kā kvakiutlu sāncensīguma pretmetu – noteikuši norādījumi par to, ka tādas tēmas pastāv un ir svarīgas.³⁵¹

Līdztekus šim dabiskam kontrapunktam pastāv vēl arī vienkārši neaizpildīti pārrāvumi starp dažām pamattēmām. Ne jau viss ar visu pārējo saistās vienādi tieši; ne jau viss tūlīt darbojas par labu vai par sliktu it visam pārējam. Tādas universālas primāras mijattiecības ir empīriski jāpie-rāda, nevis vienkārši jāpieņem par aksiomu, kā jo bieži noticis.

³⁵¹ Li An-che, «Zuni: Some Observations and Queries» // *American Anthropologist* 39 (1937): 62–76; H. Codere, «The Amiable Side of Kwakiutl Life» // *American Anthropologist* 58 (1956): 334–351. Kurš no abiem pretmetīgajiem modeļiem vai modeļu puduriem patiesībā ir primārs (ja vispār tie tā iedalāmi), protams, ir empīriskis jautājums, taču tas nav neatrisināms, sevišķi, ja pastāv kādi apsvērumi par to, ko šai sakarā nozīmē «primaritāte».

Kultūras pārtrauktība – un sociālā dezorganizācija, kas var tās ietekmē rasties pat ļoti stabilās sabiedrībās – ir tikpat reāla kā kultūras integrācija. Antropoloģijā vēl arvien tik izplatītais nojēgums par kultūru kā vienlaidu tīklu ir *petitio principii**, gluži tāpat kā senākais uzskats par kultūru kā skrandām un ielāpiem, ko – mazliet pārspīlētā aizrautībā – tas aizvietoja pēc Malinovska īstenotā apvērsuma trīsdesmito gadu sākumā. Lai sistēmas pastāvētu, tām nav jāatrodas vispusīgās savstarpējās attiecībās. Tās var būt cieši vai vāji saistītas, taču šī saistība – tas, cik pareizi tās integrētas – ir empīrisks jautājums. Lai apgalvotu, ka arī starp pieredzes modiemi, tāpat kā starp jēlķuriem mainīgajiem, pastāv saistība, tā ir jāatrod (un ir jāatrod paņēmiens, kā to atrast), nevis vienkārši jāizdara pieņēmums, ka tā ir. Turklāt, tā kā daži teorētiski apsvērumi vedina domāt, ka sistēma, kas ir reizē sarežģīta – kāda ir jēlķura kultūra – un pilnībā saliedēta, nevar funkcionēt, jautājums par kultūras analīzi attiecas uz to, kā šajā sistēmā noteikt gan to, kas pastāv neatkarīgi, gan arī to, kas iesaistīts savstarpējās attiecībās – tiklab aizs kā tiltus.³⁵² Nedz zirnekļa tīkls, nedz smilšu kaudze nav piemērots tēls kultūras organizācijai, ja jau tēli ir vajadzīgi. Drīzāk der astoņkājis, kura taustekļi ir stipri vien atsevišķi integrēti, savstarpēji itin vāji saistīti ar nervu šūnām un to, kas astoņkāji saucams par smadzenēm, bet kam tomēr izdodas gan pārvietoties, gan vismaz kādu laiciņu saglabāties kā dzīvotspējīgai, kaut mazliet neveiklai vienībai.

Ciesā un tiešā savstarpējā atkarība starp nojēgumiem par personu, laiku un uzvedību, kam veltīts šis raksts, manuprāt, ir vispārēja parādība pat, ja tās konkrētā forma baliesiem ir mazliet īpaša tādēļ, ka tāda mijatkarība raksturo formu, kā organizēta cilvēku pieredze – un šo formu noteikti rada apstākļi, kādos norisinās cilvēka dzīve. Tas gan ir tikai viens no daudziem jo daudziem tādu vispārēju savstarpēju attiecību modiemi –

³⁵² «Tā, lūk, ir parādīts – lai uzkrātos pielāgojumi, nav vajadzīgi kanāli (..) no vieniemi mainīgajiem (..) uz citiem (..). Priekšstats, kas tik bieži nomanāms rakstos par fizioloģiju – ka viss būs kārtībā, ja vien pieejams pietiekami liels skaits saikņu, kas krustojas savā starpā, (..) ir itin aplams.» W. R. Ashby, *Design for a Brain*, 2nd ed. rev. (New York, 1960), p. 155. Kursīvs kā oriģinālā. Protams, teiktais attiecas uz tiešām saiknēm – to, ko Ešbijs sauc par «primāriemi salaidumiemi». Mainīgais bez jēlkādām saiknēm ar citiem sistēmas mainīgajiem vienkārši nepiederētu pie šās sistēmas. Ešbijs iztīrā daudz ar to saistītu teorētisku problēmu (pp. 171–183, 205–218). Doma, ka kultūras pārtrauktība var būt gan savienojama ar sociālo sistēmu sekmīgu funkcionēšanu, gan arī balstīt tādu funkcionēšanu, pausta rakstā: J. W. Fernandez, «Symbolic Consensus in a Fang Reformativē Cult» // *American Anthropologist* 67 (1965): 902–929.

ar dažiem saistīts tiešāk vai mazāk tieši, ar citiem vien ļoti netieši, ar vēl citiem faktiski nemaz.

«Šā iemesla dēļ kultūras analīze beigu beigās izrādās esam nevis varonīgs «holistisks» uzbrukums «kultūras pamatkonfigurācijām», vispārēja «kārtību kārtībai», kuras šaurākās konfigurācijas ir uzskatāmas vienkārši par dedukcijām, bet gan nozīmīgu simbolu, nozīmīgu simbolu kopu un tādu kopu grupu – uztveres, emociju un izpratnes materiālu izpausmes līdzekļu meklējumi – kā arī cilvēku pieredzes galveno regularitāšu izklāsts, ko var netieši nomanīt, tām veidojoties. Izmantojamu teoriju par kultūru – ja tāda vispār iespējama – var radīt, ja sāk ar tieši novērojamām domāšanas formām un virzās vispirms uz noteiktām to dzimtām, pēc tam uz dažādākām, iekšēji mazāk sakarīgām, tomēr sakārtotām «astoiņkāju sistēmām», daļēju integrāciju, daļēju neatbilstību un daļēju neatkarīgu vienību saplūsmēm.

Arī kustību ziņā kultūra stipri atgādina astoiņkāju – tā kustas nevis visa uzreiz, tās daļām nevainojami koordinējoties sinerģijā, monolīta veseluma kopdarbībā, bet gan atsevišķi pārvietojot vienu, otru, vai trešo daļu, kam visām kopā kaut kā izdodas panākt virziena maiņu. Tiktāl par galvkājiem, tomēr jāteic, ka pašreizējā izpratnes pakāpē ir ļoti grūti, ja ne gluži neiespējami paredzēt, kur katrā konkrētā kultūrā parādīsies pirmās attīstības ierosmes un ciktāl tās izplatīsies sistēmā. Savukārt pieņēmums – ja šādas ierosmes izpaužas kādā sistēmas daļā, kas visnotaļ cieši saistīta ar citām un ir sociāli nozīmīga, to dzinējspēks visdrīzāk būs liels – nemaz nešķiet tik nepamatots.

Droši vien jēlkādi notikumi, kas kaut cik nopietni apstrīdētu baliešu priekšstatus par personām, to, kā viņi izjūt laiku vai arī izprot piedienību, spētu krietni pārveidot baliešu kultūru. Šīs jomas nav vienīgās, kurās notikumi var ievirzīties revolucionārā gultnē (jēlkāda vērsšanās pret baliešu nojēgumiem par autoritāti un tās pamatiem šķīstu vismaz tikpat biedīga), taču tās katrā ziņā ir svarīgākās. Lai balieši cits citu vairs neuzlūkotu tik anonīmi vai dinamiskāk sāktu uztvert laiku, vai piekoptu neformālāku sociālo savstarpējo attiecību stilu, viņu dzīvē tik tiešām būtu ļoti daudz kam jāmainās – ne visam, bet ļoti daudz kam, kaut vai tādēļ, ka jēlkurām šādām pārmaiņām tūliņ un tieši sekotu pārējās, un visas trīs minētās pārmaiņas – daždažādi un dažādās sakarībās – ir noteicēji faktori, kas piešķir dzīvei veidolu.

Teorētiski tādas pārmaiņas kultūrā varētu celties vai nu pašā baliešu sabiedrībā vai arī ārpus tās; taču, ņemot vērā, ka Bali tagad ir daļa no topošās nacionālas valsts, kuras smaguma centrs atrodas cituviet – Javas un Sumatras lielajās pilsētās – visdrīzāk tas varētu celties ārpus tās.

Tas, ka gandrīz vai pirmo reizi Indonēzijas vēsturē ir uzradies politisks līderis, kas ir cilvēcisks, pārlietu cilvēcisks ne vien īstenībā, bet arī šķitumā, šķiet, rāda, ka tradicionālajiem baliešu nojēgumiem par personām jāiztur īpatns pārbaudījums. Sukarno baliešu acīs ir ne tikai unikāla, spilgta un ļoti labi pazīstama personība – viņš arīdzan, tā teikt, noveco publikas acu priekšā. Kaut arī balieši ar viņu netiekas vaigu vaigā, fenomenoloģiski viņš daudz vairāk ir viņu līdzbiedrs, nevis laikabiedrs, un viņa vara pār iedzīvotājiem, spēja viņus apburt stipri vien izskaidrojama ar viņa unikālām spējām panākt šādas attiecības – ne tikai Bali salā, bet gandrīz visā Indonēzijā. Tāpat kā citām īsteni harizmātiskām personām, arī viņa spēks galvenokārt ir tajā, ka viņš nevis ietilpst tradicionālās kultūras kategorijās, bet gan uzspirdzina tās, cildinādams pats savu izcilību. To pašu, gan ne tik klaji, var teikt par jaunās Indonēzijas zemākiem vadoņiem, ieskaitot tos miniatūros sukarno (ar ko iedzīvotāji tiekas vaigu vaigā), kas sāk parādīties pašā Bali salā.³⁵³ Var jau būt, ka jaunie populiski noskaņotie Indonēzijas valdnieki patlaban valkā sev līdzīgu tādu pašu individuālismu – gan itin atšķirīgā formā – kādu Burkharts saskatīja parādāmajos Itālijā līdz ar Renesanses laika valdniekiem – to raksturozīmju ietekmīguma dēļ vien – un ko pavadīja modernā Rietumu apziņa.

Līdzīgā kārtā tādu pašu pārbaudījumu baliešu nojēgumiem par laiku, šķiet, rada nacionālās valsts sāktā konstantas krīzes politika, dedzīga notikumu virzīšana pretī kulminācijai, kaut arī varētu gaidīt, ka valsts centīsies kulmināciju novērst. Kad tādus politiskus manevrus aplūko – tā notiek arvien biežāk – vēsturiskā logātā, kas gandrīz visur tik ļoti raksturo jaunas nācijas nacionālismu: sākotnēja varenība, svešzemju apspiedēju jūgs, ilga un sūra cīņa, upuri un atbrīvošanās, tad modernizācija, tad mainās pats nojēgums par attiecībām starp to, kas notiek konkrētā brīdī, un to, kas ir noticis un vēl notiks.

³⁵³ Visai zīmīgs šķiet fakts, ka vienīgais balietis, kam Indonēzijas Republikas pirmajos gados bija liela ietekme centrālajā valdībā (kādu laiku viņš atradās ārlietu ministra amatā), bija augstākais satriju princis no *Gianjar*, kādas tradicionālas karaļvalsts Bali salā; viņu sauca brīnišķi baliskā «vārdā» – Anak Agung Gde Agung. «Anak Agung» ir sabiedriska tituls, ar kādu lepojas *Gianjar* valdnieku dinastija, Gde ir dzimšanas kārtas tituls (trivāngsām piederīgs, statusa ziņā līdzinieks Vajanam), un Agung, kaut arī personvārds, patiesībā ir tikai sabiedriskā titula atbals. Tā kā gan «*Gde*», gan «*Agung*» nozīmē «liels», un «*Anak*» – «cilvēks», viss vārds kopā skan apmēram tā: «Liels liels liels cilvēks» – un tāds viņš patiesām arī bija, iekams nebija zaudējis Sukarno labvēlību. Nesenie politiskie līderi Bali salā devuši priekšroku individualizētiem personvārdiem – tāpat kā Sukarno – un atmetuši titulus, dzimšanas kārtas vārdus, teknonīmus un tamlīdzīgus apzīmējumus kā «feodāļiem raksturīgus un «vecmodīgus».

Turklāt pilsētnieku dzīves un panindonēziskās kultūras neoficialums, kas valda tajā – jaunatnes un tās kultūras nozīmes pieaugums, sekmējot paaudžu sociālās distances samazināšanos, dažkārt pat sociālo pretstatu apvērsumu, revolucionāru biedriskuma jūtas, tiklab marksistisks kā nemarkсистisks politiskas ideoloģijas populiskais egalitārisms – šķiet, rada līdzīgus draudus trešajai baliešu trijstūra šķautnei – ētosam jeb uzvedības stilam.

Var jau būt, ka viss teiktais ir klaja spekulācija (kaut gan ne gluži nepamatota – jāņem vērā piecpadsmit neatkarības gadu notikumi), un sīki paredzēt, kad, kā, cik ātri un kādā secībā mainīsies baliešu priekšstati par personām, laiku un uzvedību, gandrīz vai nav iespējams, kaut arī šo to vispār var noģist. Taču, ciktāl tie tik tiešām mainās – manuprāt, šis pārmaiņas notiek un ir jau pavirzījušās krietni tālu³⁵⁴ – analīzei, ko esmu še izvērsis, par kultūras jēdzieniem kā aktīviem spēkiem, par domāšanu kā sabiedrisku parādību, kam ir, tādas pašas sekas kā citām sabiedriskām parādībām, būtu jāpalīdz atsegt šo pārmaiņu aprises, to dinamiku un – vēl jo svarīgāk – to sociālās sekas. Turklāt tikpat noderīgai tādai analīzei vajadzētu būt arī tad, ja to veiktu citās formās un iznākums būtu citāds.

³⁵⁴ Šis raksts tapis 1965. gada sākumā; par dramatiskajām pārmaiņām, kādas togad notika, skat. 278. un 279. lpp. (pp. 282–283) un 11. nodaļu).

15. nodaļa. NOPIETNĀ SPĒLE: PIEZĪMES PAR GAIĻU CĪNĀM BALI SALĀ

REIDS

1958. gada aprīļa sākumā abi ar sievu, malārijas novārdzināti un bikli, ieradāties kādā Bali ciematā, kur bijām iecerējuši veikt antropoloģisku pētījumu. Miestiņš ar kādiem pieciem simtiem iedzīvotāju bija visai normaļš un pilnīgi savrupa pasaule. Mēs jau profesijas dēļ bijām nelūgti viesi, un ciemata iedzīvotāji pret mums izturējās tā, kā balieši laikam gan vienmēr izturas pret cilvēkiem, kas nepieder pie viņu dzīves, tomēr sevi uztiēpj: viņi izturējās tā, itin kā mūsu nebūtu. Viņuprāt, un dažā ziņā arī mūsaprāt, mēs nebijām personas – vien parādības, cilvēki, ko neredz.

Mēs apmetāmies plašā ģimenes sētā (tas bija nokārtots iepriekš ar provinces pārvaldes iestāžu starpniecību) – šī ģimene piederēja pie viena no četriem galveniem ciemata sabiedrības grupējumiem. Taču, izņemot vien mūsu saimnieku un ciemata vecāko, kas bija viņa brālēns un svainis, visi mūs ignorēja – tā, kā to prot tikai balieši. Kad klīdām apkārt, nedroši, skumji, alkdami izpatikt, cilvēki, šķiet, skatījās mums tieši cauri, cieši raudzīdamies uz ko reālāku – akmeni vai koku – vairākus jardus mums aiz muguras. Gandrīz neviens mūs nesveicināja, bet neviens arī nesadrūma un neteica mums neko nejauku, kaut arī tas gan diez vai būtu bijis daudz ļaunāk. Ja uzdrošinājāmies vērsties pie kāda (tāda noskaņa to gan stipri kavē), tas nevērīgi, bet mērķtiecīgi aizsoļoja. Ja izdevās pieķert kādu kur piesēdušu vai atspiedušos pret sienu, cilvēks vispār neko neteica vai arī nomurmināja «jā» – vārdu, kas baliešiem neizsaka itin neko. Vienaldzība,

protams, bija tēlota; ciemata iedzīvotāji vēroja katru mūsu kustību, un viņiem bija milzīgi daudz itin pareizu ziņu par to, kas esam un ko grasāmies darīt, taču viņi izturējās tā, it kā mūsu vienkārši nebūtu, un patiesībā tā arī bija, vismaz pagaidām – ar šādu uzvedību tas bija mums jāvēsta.

Bali salā tā, kā jau teicu, bija parasts. Visās citās Indonēzijas vietās, kur esmu bijis, un arī Marokā (kurp devos vēlāk), līdzko nonācu jaunā ciematā, tā cilvēki no visām pusēm sarādās, lai mani kārtīgi nopētītu un bieži vien – arī pārmēru rūpīgi aptaustītu. Baliešu ciematos, vismaz tajos, kas ir nostāk no tūristu ierastajiem maršrutiem, vispār nenotiek nekas. Ļaudis slāj kur kurais tāpat kā vienmēr, tērzē, nes upurdāvanas, veras tukšumā, stiepj grozus, kamēr tu, cilvēks, kļīsti apkārt, juzdamies gandrīz kā spoks. Tas pats sakāms par atsevišķu cilvēku attieksmi. Kad pirmoreiz satiekat balieti, viņam šķietami nav nekāda sakara ar jums; viņš ir «prom», kā to apzīmējis Gregorijs Beitsons un Mārgareta Mīda.³⁵⁵ Tad – pēc dienas, nedēļas vai mēneša (dažiem šis brīnumainais brīdis vispār nepienāk) – viņš kādu pilnībā neizdibināmu iemeslu dēļ ir nolēmis, ka jūs *esat* īsts, un kļūst par sirsnīgu, liksmu, jūtīgu, simpātisku cilvēku, kaut gan, kā jau balietis, arvien ir ārkārtīgi savaldīgs. Ir šķērsota kāda morāla vai metafiziska ēna. Kaut gan ienācēju neuztver gluži tāpat kā baliešus (par balieti ir jāpie-dzimst), viņu vismaz uzskata par cilvēku, nevis mākonī vai vēja brāzmu. Attiecības krasi mainās – vairumā gadījumu kļūst maigas, gandrīz vai sirsnīgas – tāda atturīga, itin rotaļīga, itin manierīga, itin mulsa sirsnība.

Aptuveni desmit dienas pēc mūsu ierašanās – kad es ar sievu vēl nebijām guvuši daudz lielāku ievēribu kā vēja brāzma, un tas ļoti nomāc un (tā ka gandrīz bija jāsāk šaubīties, vai galu galā patiešām esam reāli) atņem jēlkādu drosmi – ciemata laukumā notika lielas gaiļu cīņas ar nolūku sagādāt naudu jaunas skolas celtniecībai.

Nekavējoties pie īpašiem gadījumiem, jānorāda, ka Republikas likumi (tāpat kā savulaik nēderlandiešu likumi visai līdzīgu iemeslu dēļ) aiz-liedz gaiļu cīņas Bali salā – viens no galveniem iemesliem ir pretenzijas uz puritānismu, ar ko parasti saistās radikāls nacionālisms. Kaut gan pati elite nav tik puritāniska, tā uztraucas par nabaga neizglītotiem zemniekiem, kas nospēlē visu savu naudu, par to, ko gan domās ārzemnieki, par izšķiesto laiku, ko labāk būtu bijis veltīt zemes jauncelsei. Tā uzskata gaiļu cīņas par primitīvām, atpalikušām, tādām, kas svešas progresam un vispār nepiedien godkāriģām nācijām. Tāpēc tā cenšas, tiesa, ne visai

³⁵⁵ G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (New York, 1942), p. 68.

sistemātiski, tās izskaust, gluži kā citus apkaunojumus – opija smēķēšanu, ubagošanu vai staigāšanu atsegtām krūtīm.

Protams, gaiļu ciņas kā «baliešu dzīvesveida» sastāvdaļa tomēr vēl arvien notiek, turklāt ārkārtīgi bieži, tāpat kā dzeršana sausā likuma laikā vai marihuānas smēķēšana mūsdienās. Turklāt, tāpat kā gadījumos ar sauso likumu un marihuānu, policija (tajā vismaz 1958. gadā nebija gandrīz neviena balieša – visi javieši) laiku pa laikam jūtas aicināta rīkot reidus, konfiscēt gaiļus un piešus, no viena otra iekasēt sodanaudu un reizumis pat dažus turēt visu dienu tropiskās saules svelmē – par mācību citiem, mācību, ko cilvēki neielāgo, kaut gan sodītie šad tad nomirst, protams, nejauši, pavisam nejauši.

Tādēļ ciņas parasti notiek nošķirtos ciemata nostūros, pusslepus, un parasti tas norisi drusku – ne jau uz ilgu laiku – aizkavē, bet balieši par kavējumu nemaz neuztraucas. Šajā gadījumā – varbūt tādēļ, ka vāca skolas būvei naudu, ko valdība nebija spējusi atlicināt, varbūt tādēļ, ka pēdējos laikos reidi bija notikuši vien retumis, varbūt tādēļ ka (to secināju no turpmākām pārrunām) visi uzskatīja: vajadzīgie kukuļi ir samaksāti – cilvēki domāja, ka var izmantot izdevību rīkot ciņas ciemata laukumā un pulcēt lielāku un aizrautīgāku pūli, nepievēršot likumsargu uzmanību.

Viņi alojas. Trešās sacikstes vidū, kad simtiem cilvēku (arī mēs abi ar sievu, vēl arvien nepamanāmi) bija sakusuši vienotā veselumā ap arēnu, tādā kā pārorganismā šā vārda tiešā nozīmē, rūkdama iebrāzās kravas automašīna, pilna ar ložmetējiem bruņotiem policistiem. Pūlim spalgi kliedzot: «Palisi! Palisi!», policisti izmetās no mašīnas un, ielēkuši arēnas vidū, sāka tēmēt no ieročiem kā gangsteri kinofilmās, šaut gan vēl nešāva. Pārorganisms acumirkli izjuka, tā sastāvdaļas izšķīda uz visām pusēm. Cilvēki bēga pa ceļu, kūleņodami nozuda aiz mūriem, lida zem platformām, aizspraucās aiz klūdziņu aizslietņiem, patvērās starp kokospalmām. Gaiļi, bruņoti tik asiem tērauda piešiem, ka varēja nocirst pirkstu vai izšņāpt cauri pēdai, saniknoti skraidīja apkārt. Visur valdīja putekļi un panika.

Saskaņā ar vispāratzīto antropoloģisko principu «Kad esi Romā, uzvedies tāpat kā romieši!», abi ar sievu nolēmām, vien pāris mirkļus vēlāk nekā pārējie, ka prātīgākais ir bēgt. Bēgām pa ciemata galveno ielu ziemeļu virzienā, arvien tālāk prom no mājas, kur dzīvojām, jo bijām gadījušies arēnas pretējā malā. Apmēram pusceļā cits bēglis pēkšņi ienira kādā sētā – pats savēja, kā vēlāk izrādījās – un mēs, redzēdami priekšā vienīgi rīsa laukus, lidzenumu un kādu ļoti augstu vulkānu, sekojām viņam. Kad trijātā iegāzāmies pagalmā, balieša sieva, acīmredzot ko tādu piedzīvojusi jau iepriekš, salūkoja galdu, galdautu, trīs krēslus un trīs tējas tasītes, un mēs

visi, neko skaidri cits citam nepateikuši, apsēdāmies, sākām malkot tēju un mēģinājām nomierināties.

Pāris mirkļus vēlāk pagalmā svarīgi iesoļoja kāds policists un taujāja pēc ciemata vecākā. (Vecākais bija ne tikai apmeklējis cīņas, bet tās sarīkojis. Kad tuvojās kravas auto, viņš bija skrējis uz upi, norāvis sarongu un meties ūdenī, lai tad, kad policisti viņu atrastu sēžam un laistām sev uz galvas ūdeni, viņš varētu teikt, ka esot peldējies, kamēr viss norisinājies, un viņš neko nezina. Policisti neticēja un uzlika trīs simt rūpiju sodanaudu, ko savāca no visiem ciemata iedzīvotājiem). Kad policists beidzot pamanīja pagalmā arī mūs abus, «baltos cilvēkus», viņš stipri vien apjuka. Atguvis valodu, viņš jautāja apmēram tā: ko mēs iedomājoties – kas gan mums te būtu meklējams? Piecas minūtes iepriekš iepazītais namatēvs uzreiz metās mūs aizstāvēt, kvēli klāstīdams, kas esam un ar ko nodarbojamies – tik precīzi un neklūdīgi, ka nu bija mana kārtā justies pārsteigtam, jo vairāk nekā nedēļu nebiju pārmijis gandrīz ne vārda ar kādu dzīvu dvēseli, ja ņeskaita mūsu saimnieku un ciemata vecāko. Mums esot visas tiesības te atrasties, namatēvs teica, skatīdamies javiešu iznīrelim tieši acīs. Mēs esot amerikāņu profesori; valdība esot devusi mums oficiālu atļauju; mēs esot te atbraukuši pētīt kultūru; mēs gatavojoties uzrakstīt grāmatu, lai pastāstītu amerikāņiem par Bali. Augu pēcpusdienu mēs visi dzeram tēju un runājam par kultūru, un neko nezinām ne par kādām gaiļu cīņām, turklāt ciemata vecāko šodien vispār neesam redzējuši; viņš droši vien esot pilsētā. Policists aizgāja, galīgi apjucis. Nogaidījuši labu laiciņu, samulsuši, bet atviegloti, ka vēl esam dzīvi un neesam ielikti cietumā, aizgājām arī mēs.

Otrā rītā ciemats mums bija kļuvis par pavisam citādu pasauli. Mēs ne tikai vairs nebijām neredzami, pēkšņi bijām nokļuvuši visu uzmanības centrā, mūs apņēma lieli sirsnības un intereses uzplūdi, bet visbiežāk par mums uzjautrinājās. Ciematā visi zināja, ka esam bēguši tāpat kā pārējie. Mūs nerimtīgi iztaujāja par to (līdz dienas beigām šo stāstu es laikam biju visos sīkumos atstāstījis reizes piecdesmit) un rāmi, labsirdīgi, bet itin neatlaidīgi ķircināja: «Kādēļ jūs vienkārši nepalikāt stāvam un neteicāt policistiem, kas esat?» – «Kādēļ vienkārši neteicāt, ka esat skatījušies, bet derības neesat slēguši?» – «Vai tiešām jums bija bail no tiem nieka šaujamiem?» Tā kā baliēši arvien pievērs lielu uzmanību kustībām un pat bēgot, glābjot (vai atdodot, kā notika astoņus gadus vēlāk) dzīvību, ir savaldīgākie cilvēki pasaulē, viņi tāpat neskaitāmas reizes liksmi atdarināja mūsu neveiklo skrīšanu un, viņuprāt, šausmu izšķobītos vaibstus. Pats galvenais tomēr bija tas, ka visi jutās ļoti glaimoti un vēl jo vairāk –

pārsteigti par to, ka bijām nevis vienkārši «izvilkuši papīrus» (viņi zināja arī par tiem) un apliecinājuši savu «īpašo viesu statusu», bet gan izrādījuši solidaritāti ar viņiem, kas nu uzskatīja mūs par sava ciema cilvēkiem. (Patiesībā gan bijām izrādījuši glēvulību, taču biedriskums pastāv arī starp glēvuliem.) Pat brahmaņu priesteris, vecs, sirms vīrs, ar vienu kāju jau paradīzē, tāds, kas nekad, pat netieši, nebija bijis iekļauts gaiļu cīņās tādēļ, ka tās saistījās ar noziedznieku pasauli, un kuru pat pārējiem baliesiem bija grūti satikt, lika mūs ieaicināt savā pagalmā un izvaicāja, kas tad esot noticis, priecīgi ķīkinādams par to, cik ļoti neparasti tas esot.

Ja Bali kādu ķircina, tas nozīmē to, ka šo cilvēku atzīst par savējo. Tas bija pagrieziena punkts, ciktāl skāra mūsu attiecības ar vietējo sabiedrību, un nu mēs gandrīz vārda tiešā nozīmē bijām «tajā iekšā». Viss ciemats atvērās mūsu priekšā, varbūt vairāk nekā tas būtu noticis jebkurā citā gadījumā (patiesībā es varēju arī nekad netikt pie tā priestera, savukārt mūsu nejaušais namatēvs kļuva par vienu no maņiem labākajiem vēstītājiem), un noteikti daudz ātrāk. Ja kādu reida laikā pieķer vai gandrīz pieķer nelegālā azartspēlē, to gan droši vien nevajadzētu plaši vispārināt kā paņēmieni, ar ko sasniegt savstarpēju sapratni, kas diezkāpēc tik vajadzīga antropoloģiskiem lauka pētījumiem, bet manā gadījumā viss sekmējās ļoti labi. Tas izraisīja to, ka pēkšņi un neparasti pilnīgi mūs pieņēma sabiedrībā, kur cilvēkiem no malas iekļūt ārkārtīgi grūti. Tas man ļāva it kā tieši, no iekšpuses aptvert kādu «laucinieku mentalitātes» aspektu – šāda iespēja parasti nav dota antropologiem, kam nelaimējas kopā ar saviem pētāmajiem pa galvu pa kaklu bēgt no bruņotiem varas pārstāvjiem. Droši vien pats svarīgākais – jo pārējo visu varēja panākt citādi – bija tas, ka notikušais ļoti ātri manu uzmanību piesaistīja tam emociju izvirduma, statusa izcīņas un filozofiskas drāmas mistrojumam, kas tik svarīgs sabiedrībā, kuras iedabu tiecos izprast. Līdz aizbraukšanai pavadīju gaiļu cīņu vērojumos gandrīz tikpat daudz laika, cik vērodams burvestus, apūdeņošanu, kastas vai laulību.

GAIĻI UN CILVĒKI

Bali ir ļoti izpētīta – lielākoties tāpēc, ka tā ir Bali. Tās mitoloģiju, mākslu, rituālus, sociālo organizāciju, bērnu audzināšanu, tiesību formas, pat transa stilus daudzi analizējuši gluži vai ar mikroskopu, nolūkā atrast, Džeinas Bilo vārdiem runājot, grūti tveramās substances, «baliesu

rakstura», pēdas.³⁵⁶ Taču, ja neskaita dažas netišas piezīmes, gaiļu cīņas gandrīz vai nav ievērotas, lai gan tā ir ārkārtīga cilvēku apsēstība un vismaz tikpat svarīga atklāsmē par to, «ko īsti nozīmē būt balietim», cik pārējās parādības, kas izpelnījušās lielāku ievēribu.³⁵⁷ Tāpat kā liela tiesa no Amerikas skatienam atklājas futbola vai golfa laukumā, skrejceļiņā vai pie pokera galda, liela tiesa no Bali atklājas gaiļu sacīkšu arēnā, jo tie, kas tajā cīnās, vien šķiet gaiļi. Patiesībā tur cīnās cilvēki.

Ikkatram, kas kādu laiku pavadījis Bali salā, ir zināms, cik ļoti turienes vīrieši psiholoģiski identificējas ar «saviem gaiļiem». Divējāda tulkojuma iespēju pielauju tiši. Baliešu valodā tas ir gluži tāds pats kā angļu (*cocks*)*, pat tajā ziņā, ka raisa tos pašus apnicīgos jokus, samocītās vārduspēles un pliekanās piedauzības. Beitsons un Mīda pat izteikuši viedokli, ka, saskaņā ar baliešu nojēgumu par ķermeni kā atsevišķi rosināmu daļu kopumu, gailiti uzskata par dzimumlocekli, kas var darboties patstāvīgi, par ģenitālijām, kas spēj pārvietoties un kam ir pašam sava dzīve.³⁵⁸ Man gan nav nekādu neapzinātā jomā smeltu materiālu, kas apstiprinātu vai noraidītu šo intriģētāju nojēgumu, to, ka tie ir vīrišķi simboli *par excellence**, tikpat kā nevar apšaubīt, un, pēc baliešu domām, gandrīz tikpat skaidrs kā tas, ka ūdens no kalna plūst lejup.

Sakāmvārdos, ko ik dienas pārmij vīrieši, mudž no gaiļu tēliem. *Sabung*, kā sauc gaiļi (turklāt rakstītos avotos tas parādās jau 922. gadā), lieto metaforiski ar nozīmi «varonis», «karavīrs», «uzvarētājs», «talants», «politiskais kandidāts», «vecpuišis», «dendijs», «siržu lauzējs» vai «varens puisis». Uzpūtīgu cilvēku, kas uzvedībā iedrošinās vairāk nekā atļauj viņa sabiedriskais stāvoklis, salīdzina ar bezastainu gaiļi, kurš cienīgi staigā apkārt, it kā viņam

³⁵⁶ J. Belo, «The Balinese Temper» // *Traditional Balinese Culture*, ed. J. Belo (New York, 1970) (pirmoreiz publicēts 1935. gadā), pp. 85–110.

³⁵⁷ Vēlreiz jānorāda, ka vislabāk, kaut arī vispārīgi un aprauti, gaiļu cīņas iztirzātas Beitsona un Mīdas grāmatā: G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character*, pp. 24–25, 140.

³⁵⁸ Turpat, pp. 25–26. Gaiļu cīņas Bali kultūrā neparastas tai ziņā, ka ir sabiedriska nodarbe, kur piedalās tikai vīrieši; sievietes no tām ir pilnīgi un noteikti izslēgtas. Bali kultūrā dzimumlomu nošķīrumam tiek pievērsti ārkārtīgi maz uzmanības, un lielākā daļā nodarbu, tiklab oficiālu, kā neoficiālu, vīrieši un sievietes iesaistās uz vienādiem nosacījumiem, parasti pa pāriem. Sākot ar reliģiju un beidzot ar politiku, tautsaimniecību, radniecību, apģērbu, Bali ir sabiedrība, kurā dzimumus daudz nešķiro, un tas skaidri izpaužas tās paražās un simbolikā. Pat jomās, kur sievietēm patiesībā nav lielas nozīmes – mūzikā, glezniecībā, noteiktos darbos lauksaimniecībā – viņu prombūtne, jebkurā gadījumā relatīva, drīzāk ir vienkārši fakts, un to viņām sociāli neuzspiež. Spilgtākais izņēmums šajā vispārējā lietu kārtībā ir gaiļu cīņas, kur dalību ņem tikai vīrieši un kas ir vīriešiem domāta (sievietes – vismaz baliešu sievietes – to pat neskatās).

būtu liela, iespaidīga aste. Izmisušu cilvēku, kas izdara pēdējo neprātīgo piepūli, lai izklūtu no neciešamas situācijas, salīdzina ar mirstošu gaili, kurš pēdējoreiz metas vīrsū savam spīdzinātājam, lai aizrautu to sev līdzī iznīcībā. Skopu cilvēku, kas daudz sola, maz dod un nenovēl otram pat to mazumiņu, salīdzina ar gaili, kurš, turēts aiz astes, lec vīrsū otram, cīniņu patiesībā nemaz nesākdams. Jaunu vīrieti, kas, sasniedzis precību gadus, joprojām kautrējas no pretējā dzimuma, vai cilvēku, kas, iestājies jaunā darbā, cenšas atstāt labu iespaidu, sauc par «pirmoreiz būri ieliktu cīņu gaili».³⁵⁹ Arī tiesu prāvas, karus, politisku sāncensību, strīdus par mantojumu un ķildas uz ielu stūriem salīdzina ar gaiļu cīņām.³⁶⁰ Pašu Bali salas veidolu arī skata kā mazu, lepnu, iznesīgu gailēnu ar izstieptu kaklu, saspringtu muguru un paceltu asti, kas mūžam izaicina lielo, nevarīgo, bezveidīgo Javu.³⁶¹

Vīriešu un viņu gaiļu tuvība tomēr nav tikai metaforiska. Bali vīrieši, vismaz to lielais vairākums, pavada milzumdaudz laika ar saviem favorītiem, kopj un baro tos, spriež par tiem, izmēģina savstarpējās cīņās vai vienkārši lūkojas uz tiem reizē jūsmīgā apbrīnā un sapņainā egocentrismā. Kad vien redz baliešu pulciņu, uz vietējās pārvaldes ēkas lieveņa vai ielas malā laiski satupušus, sagumušus uz priekšu, ceļgalus pavērsušus augšup, tad vismaz pusei no viņiem noteikti būs gaiļi – cits to saņēmis rokās, cits iezmiedzis starp stilbiem, vēl cits savam putnam liek palēkāt, lai tā kājas kļūtu spēcīgākas, cits savukārt abstraktā jutēklībā bužina gaiļa spalvas vai iekveldinādam rīda vīrsū kaimiņa gaili, gan savukārt saspiež starp gurniem, lai nomierinātu. Laiku pa laikam kāds vīrs tā noņemas ar otra gaili, lai izjustu, kādi ir citi putni, taču šādos brīžos viņš parasti paiesies un notupsies tam aizmugurē, nevis liks to viņam padot, kā padod parastus dzīvniekus.

Māju pagalmos, augstu sienu apjoztos nožogojumos, kur dzīvo cilvēki, cīņu gaiļus tur klūdziņu būros, ko bieži pārvieto, lai putni par daudz

³⁵⁹ C. Hooykaas, *The Lay of the Jaya Prana* (London, 1958). Dziesmā ir pantiņš (nr. 17) par negribīgo ligavaini. Džaija Prana, galvenais tēls baliešu mītā par Urīju, atbild kungam, kas piedāvājis viņam piemīlīgākās no sešiem simtiem kalpoņu: «Dievišķo valdniek, mans kungs un pavēlniek, / es pazemīgi lūdzu, jel ļaujiet doties prom, / uz lietām šim vēl nenesas man prāts; / paties³ – kā iesprostotam gailim / tas pārbaudījums manai drosmei, / es tādēļ viens, / ka nav vēl manī kvēles.»

³⁶⁰ Par to skat.: V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali*, 2nd ed. (The Hague, 1932), priekšmetu rādītājā meklēt vārdu *tob*.

³⁶¹ Leģenda tik tiešām vēsta, ka Java un Bali atdalījušās, jo kāds javietis, ietekmīga reliģiska persona, gribējis droši patverties no baliešu kultūras varoņa (divu ksatriju kastu senča), kas bijis kaislīgs derību slēdzējs gaiļu cīņās. Skat. C. Hooykaas, *Agama Tirtha* (Amsterdam, 1964), p. 184.

neatrastos nedz saulē, nedz arī ēnā. Tiem ir īpaša ēdienkarte, kas var mainīties atbilstīgi atsevišķu cilvēku teorijām, bet galvenokārt tajā ir kukurūza; to vēti daudz rūpīgāk nekā cilvēku iztikai paredzēto un izbaro putnam graudu pa graudam. Rīklēs un tūpļos putniem bāž sarkanos piparus – lai iekvēlinātu. Cīņu gaiļus vannu, tāpat ceremoniāli sagatavojot remdenu ūdeni ar ārstniecības augiem, puķēm un sīpoliem, it kā vannotu bērņus, un, ja gaiļus jau ir plūcis uzvarētāja laurus, viņu arī mazgā apmēram tikpat bieži. Sekstes apcērp, spalvas izķemmē, piešus aplīdzina, kājas izmasē, un pārbaudīdami, vai putnam nav kāda trūkuma, cilvēki lūkojas uz tiem, acis piemieguši kā briljantu tirgotāji. Cilvēks, kā kaislība ir gaiļi, kas vārda tiesā nozīmē ir entuziasts, var pavadīt ar tiem lielāko daļu mūža, un pat tie – lielum lielais vairākums, ko spēcīgā kaislība nav pārņēmusi savā varā pilnīgi – var pavadīt ar gaiļiem – tā šķiet ne tikai cilvēkiem no malas, bet arī pašiem baliešiem – ļoti daudz laika. «Es esmu traks uz gaiļiem,» kunkstēja mans saimnieks – pēc baliešu priekšstatiem vien vidusmēra *afficionado* – kad kārtējo reizi gāja pārviētot kādu būri, vannot vai barot kādu gaiļi. «Mēs visi esam traki uz gaiļiem.»

Šim trakumam tomēr ir dažas grūtāk saskatāmas dimensijas, jo, kaut gan tiesa, ka gaiļi ir savu īpašnieku patības, Aisopa valodā runājot – narcisisku vīriešu *ego* simboliskas izpausmes vai to pastiprinājums, tie arī diezgan klaji pauž to, ko balieši uzskata par tiešu cilvēciskuma pretstatu estētiskā, morālā un metafiziskā ziņā: dzīvnieciskumu.

Nez vai var pārspīlēt, ja uzsver to, cik baliešiem pretīga ir jēlkāda uzvedība, ko uzskata par dzīvniecisku. Šā iemesla dēļ bērņiem neļauj rāpot. Asinsgrēks, kas gan reti kam šķiet pieņemams, kā noziegums šausmina daudz mazāk nekā dzimumsakari ar dzīvniekiem. (Pēdējā gadījumā atbilstīgs sods ir nāve noslicinot, pirmajā – piespiež dzīvot kā lopam.)³⁶² Lielāko daļu dēmonu – skulptūrās, dejās, rituālos, mītos – attēlo reāla vai fantastisku dzīvnieku izskatā. Galvenais pubertātes rituāls ir apvilēt bērņa zobus, lai tie neatgādinātu dzīvnieka ilķņus. Ne tikai izkārnīšanos, bet arī ēšanu uzskata par riebigu, gandrīz vai neķītru darbību, kas jāveic steidzīgi un slepeni, jo tā saistās ar dzīvnieciskumu. Pat kritienu vai jēlkuru lempības izpausmi šo iemeslu dēļ uzskata par ko sliktu. Ja neskaita gaiļus un dažus mājdzīvniekus – vērsus, pīles – kam nav nekādas emocionālas nozīmības, balieši izjūt nepatiku pret dzīvniekiem, un pret saviem daudzajiem suņiem

³⁶² Asinsgrēkā kritušu pāri piespiež apaut ap kaklu cūku valģus, aizrāpot līdz cūkas silei un ēst, kampjot barību ar muti. Par to skat. J. Belo, «Customs Pertaining to Twins in Bali» // *Traditional Balinese Culture*, ed. J. Belo, p. 49; par riebumu pret dzīvnieciskumu vispār skat.: Bateson and Mead, *Balinese Character*, p. 22.

izturas ne vien neiejūtīgi, bet ar fobisku cietsirdību. Identificēdamies ar savu gaiļu, balietis identificējas ne tikai ar savu ideālo patību vai pat ar savu dzimumlocekli, bet arī – reizē – ar to, no kā visvairāk baidās, ko ienīst un, lai cik tas būtu divdomīgi, ar to, kas viņu valdzina – ar «tumsības spēkiem».

Gaiļu un gaiļu cīņu saistība ar tādiem spēkiem, ar dzīvnieciskiem dēmoniem, kas pastāvīgi draud iebrukt mazajā, sakoptajā telpā, kur balieši rūpīgi veidojuši savu dzīvi, un aprīt tās iemītņiekus, ir itin klaja. Gaiļu cīņas, ikkatras gaiļu cīņas, ir visupirms asinsupuri, ko līdz ar piemērotiem dziedājumiem un ziedojumiem veltī dēmoniem, lai remdinātu to plēsīgo, kanibālisko ēstgribu. Nevieni tempļa svētki nedrīkstētu notikt pirms tādas upurēšanas. (Ja to neievēro, kāds noteikti kritis transā un sadusmota gara balsī pavēlēs tūliņ labot šo kļūdu). Upurēšana gandrīz vienmēr ir kolektīva reakcija uz dabiskām nelaimēm – slimību, neražu, vulkāna izvirdumu. Pirms «Klusuma dienas» (Njepi), slavenās Bali svinamdienas, kad visi no rīta līdz vakaram sēž klusi un nekustīgi, lai izvairītos no sastapšanās ar pēkšņi iebrukušiem dēmoniem, kas uz mirkli izdzīti no elles, iepriekšējā dienā gandrīz ikkatrā salas ciematā notiek plašas gaiļu cīņas (šai gadījumā likumīgi).

Gaiļu cīņās cilvēki un kustoņi, labais un ļaunais, *ego* un *id*, ierosinātas vīrietības radītājs spēks un atraisīta dzīvnieciskuma iznīcīgais spēks sakūst asiņainā naida, nežēlības, vardarbības un nāves drāmā. Nav nekāds brīnums, ja, aiznesdami zaudētāju gaiļu liemeņus (saniknotie īpašnieki dažkārt tos saplēš gabalu gabalos) uz mājām, lai apēstu – tā notiek vienmēr – uzvarētāju gaiļu īpašnieki jūtas apmulsuši līdzcilvēku priekšā, bet arī morāli apmierināti, un reizē jūt estētisku riebumu un kanibālisku prieku. Vai – ja cilvēks, zaudējis svarīgu cīņu, dažkārt padodas dziņai sagraut ģimenes relikvijas un nolād dievus, un metafiziskā (un sociālā) nozīmē tā ir pašnāvība. Vai – ja, meklēdami laicīgas analogijas debesīm un ellei, balieši salīdzina debesis ar tāda cilvēka noskaņojumu, kura gailis nupat uzvarējis, un elli ar tāda cilvēka noskaņojumu, kura gailis nupat zaudējis.

CĪŅAS

Gaiļu cīņas (*tetadjen*; *sabungan*) notiek arēnā, kas ir aptuveni piecdesmit pēdas liela. Parasti tās sākas vēlā pēcpusdienā un risinās trīs vai četras stundas līdz saulrietam. Programmā ir apmēram deviņas vai desmit atsevišķas sacīkstes (*sehet*). Ikkatra sacīkste pēc vispārīgā modeļa ir tieši tāda

pati kā citas: nav vienas galvenās sacikstes, nav sakara starp individuālām sacikstēm, to veids nemainās, un par katru vienojas pilnīgi uz *ad hoc* pamata. Pēc tam, kad cīņa galā un nokopti emocionālie gruveši – samaksāta saderētā summa, izkliegti lāsti, savākti liemeņi – septiņi, astoņi, varbūt pat ducis ļaužu nevērīgi ieslīd arēnā katrs ar savu gaili un lūko atrast tam loģisku pretinieku. Reti tas beidzas ātrāk kā desmit minūtēs, bieži vien krietni ievēlās, un to dara ļoti apvaldīti, aplinkus, pat cenšoties radīt mānīgu iespaidu. Tie, kas šajā norisē nav tieši iesaistīti, velta tai uzmanību labākajā gadījumā vien paslepšus, kā iesāņus skatīdamies; tie, kuri ir iesaistīti un tādēļ samulsuši, rauga izlikties, ka īstenībā tas viss nemaz nenotiktu.

Kad gaiļi savstarpēji piemeklēti, citi cerību spārnotie attālinās ar tādu pašu tīšu vienaldzību, un izvēlētajiem gaiļiem piestiprina piešus (*tadji*) – smailus, četras vai piecas collas garus tērauda zobentiņņus, asus kā bārdasnažus. Tas ir smalks darbs, ko vairumā ciemu pareizi prot vien dažī vīri, kāds pusducis. Cilvēks, kas piestiprina piešus, tos arī pagādā, un, ja uzvar gaiļis, ko viņš atbalsta, tā īpašnieks viņam piešķir vienu upura liemeņa kāju, to, ar piesi. Piešus piestiprina, pieša pamatnei un gaiļa kājai aptinot garu auklu. Dažu iemeslu dēļ (pie tiem tūlīņ pakavēšos) katrā gadījumā to dara mazliet citādi, un, kā to veikt, apsver bezgala rūpīgi. Zināšanas par piešiem ir ļoti plašas – tos asina vien saules vai mēness aptumsumu laikā un tukšos mēnešos; tie jāglabā vietās, kur sievietes tos neredz, un tamlidzīgi. Savukārt attieksmē pret piešiem – vienalga, vai tos lieto vai ne – valda tas pats dīvainais pārlicēģa rosiguma un juteklības sajaukums, ar ko balieši izturas pret rituāliem objektiem vispār.

Kad pieši ir pielikti, abu gaiļu vadītāji (kas var būt un var arī nebūt to īpašnieki) putnus noliek vienu otram pretī arēnas vidū.³⁶³ Spainī ar ūdeni ieliek kokosriekstu ar izurbtu caurumiņu, un paiet aptuveni divdesmit viena sekunde, kamēr tas nogrimst – šo laiksprīdi dēvē par *tjeng*, un tā sākumā un beigās atskan šķeltais gongs. Šās divdesmit vienas sekundes laikā vadītājiem (*pengangkeb*) nav atļauts pieskarties gaiļiem. Ja putni šai

³⁶³ Izņemot nenozīmīgas cīņas ar mazām likmēm (par cīņas «nozmīgumu» skat. zemāk), piešus parasti piestiprina cits cilvēks, ne gaiļa īpašnieks. Vai īpašnieks vada vai nevada pats savu gaili, vairāk vai mazāk ir atkarīgs no tā, cik prasmīgi viņš to spēj, un, jo svarīgāka cīņa, jo svarīgāk ņemt to vērā. Ja piešu pielicējs un gaiļa vadītājs nav pats īpašnieks, viņi gandrīz vienmēr ir itin tuvi īpašnieka radnieki – brālis vai brālēns – vai ļoti tuvi draugi. Tādējādi viņi gandrīz vai papildina īpašnieka personību – to pierāda fakts, ka visi trīs saka par gaiļi: «manējais», sarunā teic: «*Es* cīnījos tā un tā,» un līdzīgi. Turklāt īpašnieku, vadītāju un piestiprinātāju trijotnes ir visai stabilas, lai gan atsevišķi cilvēki dažkārt piedalās vairākās un bieži vienā un tajā pašā trijotnē mainās lomām.

laikā nav vēl cīnījušies, kā dažreiz gadās, tos cilā, uzbužina, grūsta, biksta un vēl citādi kaitina, tad atkal noliek arēnas vidū, un norise atkarojas. Dažkārt gaiļi vispār atsakās cīnīties, vai arī kāds visu laiku mēģina bēgt, un tādos gadījumos abus iesprosto vienā būrī, un tad arī cīņa parasti sākas.

Lai nu kā, bet vairumā gadījumu gaiļi gandrīz tūliņ krīt viens otram virsū, sit spārniem, knābj, sper, un viņos kvēl dzīvniecisks niknums, tik tīrs, tik absolūts un savā ziņā tik skaists, ka ir gandrīz vai abstrakts – kā platonisks naida jēdziens. Pēc pāris mirkliem viens vai otrs droši cērt pretiniekam ar piesi. Vadītājs, kura gailis cirtis, tūliņ pat paķer putnu, lai tas nedabūtu pretcirtienū, jo, ja tā nedarītu, sacīkste visdrīzāk beigtos neizšķirti – putni viens otru mežonīgi sakapātu gabalos. Jo sevišķi bieži tā notiek, ja piesis iestrēgst upura ķermenī: tad uzbrucējs ir ievainotā naidnieka varā.

Kad nu putni atkal ir savu vadītāju rokās, kokosriekstu gremdē trīs reizes, un pēc tam gailis, kas cirtis pirmais, jānoliek zemē, lai parādītu, ka tas ir apņēmības pilns, un to putns demonstrē, vienaldzīgi klīzdams apkārt pa arēnu, līdz kokosrieksts nogrimis. Kokosriekstu gremdē vēl divas reizes, un tad cīņai jāatsākas.

Šajā pārtraukumā, kas ir mazliet garāks par divām minūtēm, vadītājs izmisīgi nopūlas ap ievainoto gaiļu kā treneris, kurš divu raundu starplaikā apkopj sakropļotus bokseri, lai pirms pēdējā, izmisīgā mēģinājuma panākt uzvaru dabūtu to uz strīpas. Viņš pūš gailim knābī, ņem visu tā galvu mutē un sūkā, un appūš to, uzbužina putnu, klāj uz brūcēm dažādas zāles, un vispār dara, ko vien var, lai uzjundītu gaiļu pēdējo mazumiņu spara, kas varbūt tajā vēl slēpjas. Kad vadītājam gailis atkal jāliek zemē, viņš pats parasti mirkst gaiļa asinīs, taču, kā jau balvu izcīnā, labs vadītājs ir zelta vērts. Daži no viņiem tik tiešām spēj noturēt kājās miroņus, vismaz tik ilgi, kamēr galā otrs, tas ir, pēdējais raunds.

Vissvarīgākajā kaujā (ja tāda vispār notiek – dažkārt ievainotais gailis vienkārši izlaiž garu vadītāja rokās vai tūlīt pēc tam, kad to atkal noliek zemē) gailis, kas cirtis pirmais, parasti turpina piebeigt savu novājināto pretinieku, taču šāds iznākums nebūt nav nenovēršams, jo, ja gailis spēj staigāt, viņš var cīnīties, un, ja var cīnīties, var nogalināt, un svarīgs ir tas, kurš gailis izlaiž garu pirmais. Ja ievainotais, dūrienu dabūjis, vēl spēj streipuļot, līdz nokrīt otrs, tad viņš ir oficiālais uzvarētājs pat, ja pats mirkli vēlāk gāžas gar zemi.

Šai melodrāmā – ko ļaužu pūlis, cieši sadrūzmējies apkārt arēnai, vēro gandrīz pilnīgā klusumā, ar tādām kā kinestētiskām simpātijām kustēdamies līdzī dzīvniekiem, uzmundrinādami savus cīnītājus bez

vārdiem – žestikulē, izriēs plecus, groza galvas, te reizē kāpjjas atpakaļ, kad gailis ar slepkavnieciskajiem piešiem metas uz vienu arēnas pusi (stāsta, ka tie skatītāji, kas vērojot pārlietu uzmanīgi, dažkārt zaudējot acis un pirkstus), te atkal visi metas uz priekšu, lai ar skatieniem sekotu otram gailim – ir daudz ārkārtīgi pārdomātu un precīzi izstrādātu noteikumu.

Šie noteikumi līdz ar izvērstām zināšanām par gailiem un gailu cīņām, kas ar tiem saistās, ir atrodami palmu lapu rokrakstos (*lontar; rontal*), ko no paaudzes paaudzē nodod kā daļu no ciematu vispārējās tiesiskās un kultūras tradīcijas. Cīņas laikā šķirējtiesnesis (*saja komongs; djuru kembar*) – cilvēks, kas darbojas ar kokosriekstu – atbild par to ievērošanu, un viņa autoritāte ir absolūta. Nekad neesmu redzējis, ka šķirējtiesneša spriedumu jēlkādā jautājumā apšaubītu pat grūtsirdīgākie zaudētāji, tāpat neesmu nekad dzirdējis, pat privātās sarunās ne, ka tiesnesi apsūdzētu negodīgumā vai šāda iemesla dēļ sūdzētos par tiesnesiem vispār. Šo pienākumu veic vienīgi tādi pilsoņi, kam ārkārtīgi uzticas, kam ir stingrs raksturs un kam, ņemot vērā kodeksa sarežģītību, ir plašas zināšanas, un patiesībā cilvēki mēdz vest gailus vienīgi uz tādām cīņām, kuras pārrauga šādi cilvēki. Šķirējtiesnesis ir arī tas, kam ziņo par krāpšanos – tā laiku pa laikam tomēr notiek, kaut ārkārtīgi reti – un arī tas, kas nebūt ne tik retajos gadījumos, kad abi gaili izlaiž garu tikpat kā reizē, izlemj, kurš bijis pirmais (ja vispār izlemj: iznākums var būt arī neizšķirts, lai gan tādu balieši pieņem nelabprāt). Viņu salīdzina ar tiesnesi, karali, priesteri un policistu; viņš ir gan viens, gan otrs, gan trešais, un viņa drošajā vadībā cīņu dzīvnieciskās kaislības izpaužas civillikuma noteiktībā. Esmu Bali salā noskatījis dučiem gailu cīņu, un nevienu pašu reizi neesmu bijis liecinieks ķīviņiem noteikumu dēļ. Nudien, ne reizi neesmu bijis liecinieks nevienam atklātam ķīviņam, ja neskaita tos, kas notiek starp gailiem.

Gailu cīņas kā socioloģisku vienību definē šī krusteniskā divējādība notikumā, kas, aplūkots kā dabas fakts, ir neapvaldīts niknums, bet kā kultūras fakts – formas pilnība. Gailu cīņas ir tas, ko Ērvings Gofmans (*Erving Goffman*), meklēdams apzīmējumu kaut kam, kas nav nedz pietiekami noteikts, lai to sauktu par grupu, nedz tik nestrukturēts, lai to sauktu par pūli, ir dēvējis par «fokusētu sapulci» – tādu cilvēku kopumu, kas iegrimuši kopējā darbības plūsmā un no šas plūsmas viedokļa ir savstarpēji saistīti.³⁶⁴ Šādas sapulces sanāk un izklist; dalībnieki tajās nav pastāvīgi; darbība, uz ko tās vērstas, ir no citām nošķirta – drīzāk konkrēta norise, kas atkarņojas, nevis pastāvīga un ilga. Sapulces pieņem veidolu

³⁶⁴ E. Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (Indianapolis, 1961), pp. 9–10.

atbilstīgi situācijai, kas tās izraisa, jeb, Gofmana vārdiem runājot, atbilstīgi laukam, kur notiek; tomēr tas ir veidols, turklāt skaidri formulēts. Situāciju, pašu lauku taču rada tiesas apspriedes, ķirurģiskas operācijas, kvartāla iedzīvotāju sanāksmes, «sēdu demonstrācijas», gaiļu cīņas, tas, ko kultūra izvirzījusi priekšplānā – šai gadījumā, kā redzēsim, statusu sāncensības cildināšana – kas ne tikai nosaka sapulču fokusu, bet pulcē darbības personas un sagatavo skatuvi, un īstenībā liek tām notikt.

Klasiskajā posmā (proti, pirms nēderlandiešu iebrukuma 1908. gadā), kad nebija tik daudz ierēdņu, kas gatavi stiprināt tautas morāli, gaiļu cīņu rīkošana bija klaji sabiedriska pasākums. Pieaugušam vīrietim avest gaiļi uz nozīmīgām cīņām bija obligāts pilsoņa pienākums; nodokļi par gaiļu cīņām, ko parasti iekasēja tirgus dienā, bija viens no galveniem valsts ienākumu avotiem; valdniekiem šī māksla bija jāņem savā aizbildniecībā, un gaiļu cīņu arēnas jeb *vantilan* atradās ciematu centros, citu baliešu civilizētības pieminekļu – vietējās domes namu, izcelsmes tempļu, tirguslaukumu, signāltorņu un banjankoku – tuvumā. Tagad, ja neskaita dažus īpašus gadījumus, jaunā izpratne par taisnīgumu neļauj vairs tik droši apgalvot, ka starp kaismi kolektīvā dzīvē un kaismi asiņainā sportā pastāvētu sakarība, taču pati sakarība, ko nu vairs neizsaka tik tieši, joprojām ir dziļi slēpta un neskarta. Tomēr, lai to parādītu, ir jāpievēršas tai gaiļu cīņu šķautnei, ap ko griežas visas citas un ar kuras starpniecību tās apliecina savu spēku, šķautnei, ko līdz šim brīdim esmu cītīgi noklusējis. Ar to es, protams, domāju azartspēles.

NEPĀRIS UN APAĻA SUMMA

Balieši nekad neko nedara vienkārši, ja var izgudrot, kā to pašu veikt sarežģīti, un derības uz gaiļiem nav izņēmums šai ziņā.

Pirmām kārtām derības jeb *toh* ir divējādas.³⁶⁵ Ir galveno partneru (*toh ketengah*) slēgtās derības arēnas centrā, un vēl ir vesela gūzma papildderību

³⁶⁵ Šajā vārdā, kam tiesā nozīme ir «neizdzēšams traips» vai «zīme», kā, piemēram, dzimumzīme vai akmens dzīslīņa, sauc arī iemaksu pirms tiesas prāvas, vērtību, ko ieķīlā, saņemot aizdevumu, arī stāšanos cita cilvēka vietā tiesiskā vai ceremoniālā sakarā, arī rokasnaudu, ko iemaksā, uzsākot darījumu, arī zīmi, ko novieto laukā, lai norādītu, ka par tā piederību strīdas, un neuzticīgas sievas statusu, no kuras mīlākā viņas vīram jāsaņem gandarijums vai kura jāatdod šim mīlākajam. Skat.: Korn, *Het Adatrecht van Bali*. Th. Pigeaud, *Javaans-Nederlands Handwoordenboek* (Groningen, 1938); H. H. Juynboll, *Oudjavaansche-Nederlandsche Woordenlijst* (Leiden, 1923).

visapkārt arēnai – starp skatītājiem (*toh kesasi*). Pirmās gandrīz vienmēr ir lielas; otrās – gandrīz vienmēr mazas. Pirmās ir kolektīvas, tajās iesaistās derību slēdzēju apvienības, kas izveidojušās ap gaiļa īpašnieku; otrās ir individuālas, starp atsevišķiem cilvēkiem. Pirmās slēdz apvienību dalībnieki un šķirējtiesnesis – kā sazvērnieki viņi sadrūzmējas arēnas vidū un apdomīgi, ļoti klusu un gandrīz vai nemanāmi panāk vienošanos, otrās slēdz, uzbudīnātam pūlim visapkārt arēnai impulsīvi kliezot, piedāvājumi izskan publiski, un tos arī publiski pieņem. Dīvainākais – to redzēsim ļoti uzskatāmi – pirmās vienmēr noteikti slēdz par apaļu summu, turpretī otrās nekad ne. Tas, kas centrā ir skaidra nauda, šai pusē var izrādīties dilstam vai augam.

Centrā slēgtās derības, uz ko tāpat attiecas vesels noteikumu tīkls, ir oficiālas derības, ko slēdz divi gaiļu īpašnieki; par uzraugu un publisku liecinieku tām ir šķirējtiesnesis.³⁶⁶ Naudu šīm derībām, kas, kā teicu, vienmēr ir samērā lielas un reizumis pat ļoti lielas, īpašnieks, kā vārdā tās notiek, nekad negādā viens pats, bet gan kopā ar četriem vai pieciem, vai citkārt pat septiņiem vai astoņiem sabiedrotajiem – radniekiem, ciema iedzīvotājiem, kaimiņiem, tuviem draugiem. Ja īpašnieks nav sevišķi pārticis, viņš pat var nebūt galvenais iemaksātājs; lai gan viņam jāiemaksā nozīmīga summa – kaut vai tādēļ, lai parādītu, ka nav iesaistījies nekādās viltus izdarībās.

Precīzi un droši ticami dati par centrā slēgtām derībām man ir no piecdesmit septiņām sacīkstēm, un to likme svārstās no piecpadsmit līdz piecsimt ringītiem, bet vidējā ir astoņdesmit pieci, un visai skaidri nomanāms, ka derības ir trejādas: apmēram 45 procenti no visām cīņām ir mazas cīņas (katra puse iemaksā 15 ringitus no 35), vidēju ir aptuveni 25 procenti (tajās katra puse iemaksā 20 ringitus no 70), un lielu ir apmēram 20 procentu (katra puse iemaksā 75 ringitus no 175), un vēl ir dažas ļoti mazas un ļoti lielas cīņas. Sabiedrībā, kur rokudarba darītāji – ķieģelceļņu strādnieki, vienkārši laukstrādnieki, nesēji tirgos – parasti nopelna kādus trīs ringitus dienā, un, ja turklāt vēl ņem vērā, ka tuvākā apkaimē, ko pētīju, cīņas vidēji notika apmēram reizi divarpus dienās, šī azartspēle visādā ziņā uzskatāma par nopietnu – pat, ja derību summu sagādājuši vairāki cilvēki.

Malā slēgtās derības ir kas pavisam cits. Atšķirībā no centrā slēgtām derībām, kas līdzinās svinīga pakta slēgšanai saskaņā ar likuma burtu, šo

³⁶⁶ Centra derībās abām pusēm nauda jāiemaksā, pirms vēl cīņa sākusies. Līdz lēmuma paziņošanai likmi patur šķirējtiesnesis un tad pasniedz to uzvarētājam; tā, starp citu, izdodas izvairīties no lielā apmulsuma, ko izjustu gan uzvarētājs, gan zaudētājs, ja pēc sakāves zaudētājam būtu jānorēķinās pašam. Apmēram 10 procentus no uzvarētāja saņemtās summas atskaita šķirējtiesnesim un cīņas sponsoriem.

derību norise atgādina biržas darbību tajos laikos, kad biržu nekas neierobežoja. Ir nemainīgs un labi zināms nepāra paraugs, ko veido nepārtrauktas virknes no desmit pret deviņi vienā mazo likmju galā un divi pret vienu otrā – lielo likmju galā: 10-9, 9-8, 8-7, 7-6, 6-5, 5-4, 4-3, 3-2, 2-1. Cilvēks, kas grib atbalstīt *neveiksminieku gaiļi* (še netērēsim laiku, skaidrojot, kā nosaka favorītus – *kebut* un neveiksminiekus – *ngai*), izkļiedz mazo likmju ciņu, kas norāda nepāra skaitļa summu, ko viņš *vēlas saņemt*. Proti, ja viņš izkļiedz *gasal*, «pieci», viņš grib par neveiksminieku pieci pret četri (vai, ko tas nozīmē viņam pašam, četri pret pieci); ja viņš izsauc «četri», viņš grib to par četri pret trīs (te atkal viņš pats piesola «trīs»); ja «deviņi», tad deviņi pret astoņi, un tā tālāk. Cilvēks, kas atbalsta favorītu un tāpat apsver, kādu nepāra summu piedāvāt, ja var dabūt tādu par gana mazu likmi, dara to zināmu, izsaukdams gaiļa krāsu – «brūnais», «raibais» vai kāds tas būtu.³⁶⁷

Nepāraņēmēji (neveiksminieka atbalstītāji) un nepāra devēji (favorīta atbalstītāji), pārkliegdami pūli, sāk pievērst cits citam uzmanību kā potenciāliem derību partneriem, bieži vien no arēnas pretējās puses. Nēmējs kliegdams mēģina pārliecināt devēju piedāvāt lielāku nepāri,

³⁶⁷ Patiesībā gaiļu klasifikācija, kas ir ārkārtīgi rūpīgi izstrādāta (esmu uzskaitījis vairāk nekā divdesmit paveidu, un tas noteikti nav pilns saraksts), pamatojas ne vien uz krāsu, bet arī uz veselu virkni neatkarīgu, korelatīvu raksturojumu, starp kuriem līdzās krāsai ir arī lielums, kaulu masīvuums, spalvu izskats un temperaments. (Bet ne *ciltsraksti*. Nevar teikt, ka balieši nopietni nodarbotos ar gaiļkopību, un, cik man izdevies izdibināt, nav to darījuši arī nekad agrāk. *Asil* jeb džungļu gailis, galvenā ciņu gaiļu dzimta it visur tur, kur šis sporta veids sastopams, cēlies no Dienvidāzijas, un lielisku eksemplāru var nopirkt gandrīz vai katrā baliešu tirgū putnu iecirknī – par summu, kas svārstās no četriem pieciem ringītiem līdz pat piecdesmit vai vēl vairāk). Parasti gaiļus iedēvē pēc krāsas, izņemot gadījumus, kad divi atšķirīga paveida gaiļi – kādiem principā arī jācīnās – ir vienas krāsas; šai gadījumā pievieno otru norādi – uz kādu citu raksturojumu («lielais raibais» pret «mazo raibo» utt.). Gaiļu paveidus saista ar dažādām kosmoloģiskām idejām, kas palīdz atšķirt sacikstes citu no citas, tā ka, piemēram, noteiktā dienā, saskaņā ar sarežģīto baliešu kalendāru, arēnas austru pušē ciņā dodas mazs, ietiepīgs, brūnbaltraibs gailis gludām spalvām un tievām kājām un citā dienā ziemeļu pušē – liels, piesarstīgs, viscaur melns gailis pušķainām spalvām un isām, resnām kājām, un tamlīdzīgi. Arī to visu var izlasīt palmu lapu rokrakstos, un balieši (visiem šīs sistēmas nav identiskas) par to bezgaldaudz diskutē, un būtu ārkārtīgi svarīgi rūpīgi noskaidrot, pēc kādiem komponentiem un simboliem gaiļus klasificē – tāda analīze papildinātu gaiļu ciņu aprakstus un būtu vērtīga arī pati par sevi. Taču mani dati par to, gan plaši un daudzveidīgi, laikam tomēr nav gana pilnīgi un sistemātiski, lai mēģinātu to še veikt. Vispārīgāks baliešu kosmoloģisko priekšstatu apskats atrodams grāmatās: Belo, ed., *Traditional Balinese Culture* un J. L. Swellengrebel, ed., *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual* (The Hague, 1960).

savukārt devējs – pārliecināt ņēmēju ņemt mazāku.³⁶⁸ Ņēmējs, kas šajā situācijā izsaka piedāvājumu, parasti dod zīmi, par kādu nepāra summu vēlas slēgt derības, paceldams sev priekšā dažus rokas pirkstus un ar tiem enerģiski mādams. Ja devējs, kam izteikts piedāvājums, atbild ar to pašu, derības ir noslēgtas; ja ne, viņi novērš skatienu un meklējumi turpinās.

Malā slēgtās derības, kas notiek tad, kad centrā derības jau noslēgtas un summa paziņota, noris, atskatot arvien skaļākiem saucieniem: neveiksminieka atbalstītāji izsaka savus piedāvājumus jebkuram, kas vien gatavs tos pieņemt, savukārt tie, kuri atbalsta favorītu, bet kuriem nepatīk piedāvātā cena, tikpat fanātiski izklie dz gaila krāsu, lai parādītu, ka tomēr ārkārtīgi vēlas saderēt, bet uz mazākiem nepāriem.

Gandrīz vienmēr nepāru izsauksana, kas visbiežāk ir ļoti vienprātīga tajā ziņā, ka gandrīz visi saucēji ikreiz nosauc vienu un to pašu, sāk virzīties uz lielām likmēm – pieci pret četri vai četri pret trīs – un tad, arīdzan vienprātīgi, ātrāk vai lēnāk un vairāk vai mazāk virzās uz mazajām. Virieši, kas izklie dz «pieci» un atklāj, ka uz to viņiem atbild vien ar klie dz zieniem «brūns», sāk klie gt «seši», vai nu drīz vien aizrauj līdz citus saucējus vai arī noiet no skatuves, kad viņu pārlie ku devīgos piedāvājumus aši pakampj. Ja šāda pārmaiņa notikusi un partneru vēl joprojām ir maz, procedūru atkārtoto, pārejoj pie «septiņi», un tā tālāk, gan tikai retu reizi un tikai lielākajās cīņās sasniedzot galējo līmeni – «deviņi» vai «desmit». Laiku pa laikam, ja ir skaidrs, ka gaili nav viens otra cienīgi pretinieki, augšupējas kustības var vispār nebūt, vai arī tā var būt lejupēja – uz četri pret trīs, trīs pret divi, ļoti, ļoti reti divi pret viens, un līdz ar šādu pavērsienu derību skaits samazinās, tāpat kā līdz ar pavērsienu augšupējā virzienā tas pieaug. Taču vispārējais derību modelis ir tāds: tās vairāk vai mazāk virzās augšup, uz (malas derību gadījumā) neesošo apaļas summas polu, un lielumlielā skaitā derību amplitūda ir no «četri pret trīs» līdz «astoņi pret septiņi».³⁶⁹

Kad vadītājiem pienācis laiks palaist vaļā gailus, spalgie klie dz zieni, vismaz sacīkstē, par ko ir noslēgtas lielas derības centrā, kļūst gluži vai

³⁶⁸ Lai etnogrāfija būtu pilnīga, jāatzīmē, ka cilvēks, kas atbalsta favorītu – nepāra devējs – var noslēgt derības, kurās uzvar, ja uzvar viņa gailis vai ja rezultāts ir neizšķirts (nezinu gana daudz gadījumu, lai pateiktu precīzi, bet neizšķirti cīņas beidzas aptuveni reizi piecpadsmit divdesmit sacīkstēs). Viņš savu nodomu dara zināmu, nevis izvēlēdamies gaili, bet gan izsaucot vārdu *sapib* («neizšķirts»). Patiesībā gan tādas derības notiek reti.

³⁶⁹ Precīza derību virzības dinamika ir cīņas aspekts, kas gan spēj ļoti ieintriģēt, gan ir ļoti sarežģīts un, ņemot vērā, cik drudzainos apstākļos notiek derības, to arī ļoti grūti pētīt. Lai to sekmīgi aplūkotu, droši vien būtu jāuzņem kinofilma un jāiesaista arī vairāki novērotāji. Vientuļš etnogrāfs, kas iepīts tajā visā, var vadīties tikai no iespaidiem, bet pat

nevaldāmi, atlikušajiem, vēl nesaderējušajiem izsaucējiem pēdējā brīdī vēl izmisīgi lūkojot atrast partneri, kas piedāvātu cenu, ar ko tie varētu samierināties. (Ja centrā derības noslēgtas par mazu summu, parasti notiek pretējais: nepāriem kļūstot arvien lielākiem, cilvēki zaudē interesi, derību piedāvājumi izbeidzas, iestājas klusums. Lielās derībās, kad piemeklēti cienīgi sāncensī – tādu sacīksti balieši uzskata par «īstu cīņu» – rodas spēcīga izjūta, ka, visiem vīriem vicinot rokas, klieudzot, grūstoties, spiežoties, teju teju sāksies īsts haoss, un šo iespaidu vēl jo vairāk pastiprina dziļais klusums, kas iestājas pēkšņi – itin kā būtu atslēgta strāva – kad noskan šķeltais gongs, gaiļus noliek zemē un sākas cīņa.

Kad tā beidzas – pēc piecpadsmit sekundēm vai piecām minūtēm, *visas derību likmes tūlīt samaksā*. Neviens nekad nepaliek parādā, katrā ziņā ne savam derību sāncensim. Var, protams, aizņemties naudu no drauga, iekams piedāvāt vai pieņemt derības, taču, lai tās piedāvātu vai pieņemtu, naudai jau ir jābūt rokā. Ja kāds zaudē, tam jāsamaksā uz līdzenas vietas, pirms vēl sākusies nākamā sacīkste. Tas ir negrozāms likums, un, tāpat kā ne reizi neesmu dzirdējis, ka šķīrējtiesneša lēmums tiktu apstrīdēts (lai gan nav šaubu, ka dažkārt ir izņēmumi), ne reizi arī neesmu dzirdējis, ka kāds nebūtu norēķinājies par saderēto likmi, varbūt tā iemesla dēļ, ka šāda rīcība tūlīn pat raisītu nopietnas sekas iekarsušo dalībnieku pulī: kā stāsta, dažreiz tādas piemeklējot blēzus.

Katrā ziņā teorijai, kas aplūko gaiļu cīņu derības kā šo cīņu saikni ar plašāku baliešu kultūras pasauli, tieši formālā asimetrija starp līdzsvarotām centrā slēgtām derībām un nelīdzsvarotām derībām arēnas malā izvirza būtisku analītisku problēmu. Šāda asimetrija arī vedina domāt par to, kā risināt šo problēmu un parādīt minēto saikni.

Pirmām kārtām šai sakarā būtiski ir tas, ka, jo lielākas ir centra derības, jo augstāka varbūtība, ka sāncensī būs viens otra cienīgi. Tā domāt vedina vienkārši racionalitātes apsvērumi. Piedāvājis saderēt uz piecpadsmit ringi-
tiem par gaili, cilvēks droši vien gribēs arī turpināt ar apaļu summu, pat ja

iespaidu limenī skaidrs, ka zināmiem cilvēkiem pieder vadība, gan nosakot favorītu (tas ir, viņi pirmie paziņo, ka gailis esot tāds vai tāds, un ar to norise vienmēr sākas), gan arī pavērsot nepāru nosaukšanu vienā vai otrā virzienā, turklāt šie «sabiedriskās domas vadoņi» ir veiklākie gaiļu cīņu dalībnieki un nevainojami pilsoņi, bet pie tā pakavēšos vēlāk. Ja šie vīri sāk nosaukt ko atšķirīgu, citi dara tāpat; ja viņi sāk slēgt derības, citi viņiem pievienojas, un – lai gan arvien ir daudz vilušos derību slēdzēju, kas līdz pat beigām izsauc mazāku vai lielāku nepāri – izsauksana tikpat kā apstājas. Taču, lai detalizēti izprastu visu šo procesu, vajadzīgs kāds, kas diemžēl nez vai jebkad būs tur klāt: lēmumu pieņemšanas teorētisks, bruņots ar precīzām ziņām par to, kā indivīdi izturas.

jutis, ka viņa putns nemaz tik lielas cerības neiedvēš. Taču, ja piesola piecus simtus, ļoti ticams, ka negribēsies solīt tik daudz arī turpmāk. Cīņās ar augstām likmēm, kad, protams, spēkojas labākie putni, sevišķu uzmanību veltī tam, lai gaiļus gan lieluma, gan fiziskā stāvokļa, gan kauslīguma ziņā piemeklētu vienu otram tik piemērotus, cik vispār ir cilvēka spēkos. Lai to nodrošinātu, bieži vien izmanto dažādus paņēmienus, kā piestiprināt putniem piešus. Ja viens gaiļis izskatās spēcīgāks, parasti vienojas, ka viņa piesi piesies drusku neizdevīgākā leņķī – tā ir spēku līdzsvarošana, ko piešu pieliecēji, kā stāsta, lieliski pieprotot. Vairāk uzmanības veltī arī tam, lai pieaicinātu prasmīgus vadītājus un lai spēju ziņā tie būtu viens otra cienīgi.

Vārdu sakot, cīņās ar augstām likmēm milzīgi uzsver to, lai abām pusēm sacīkstē būtu vienlīdz lielas cerības uzvarēt, un to arī visi apzinās. Vidēji lielām cīņām to tik ļoti neuzsver, bet mazām – vēl jo mazāk, kaut gan arvien pieliek pūles, lai sāncensī būtu vismaz aptuveni vienādi, jo pat, ja likme ir tikai piecpadsmit ringīti (piecu dienu alga), neviens negrib slēgt derības par apaļu summu skaidri neizdevīgā situācijā. Vairumā gadījumu to atkal apstiprina statistika, kas ir manā rīcībā. Manis vērotajās piecdesmit septiņās sacīkstēs favorīts vidēji uzvarēja trīsdesmit trīs reizes, bet neveiksminieks – divdesmit četras; skaitliskā izteiksmē attiecība ir 1,4 : 1. Ja par atskata punktu ņem centrā slēgtās derības par sešdesmit ringītiem, tad, pārsniedzot šo summu, skaitliskā izteiksmē attiecība izrādās 1,1 : 1 (divpadsmit favorīti, vienpadsmit neveiksminieki), bet, nesasniedzot to – 1,6 : 1 (divdesmit viens favorīts un trīspadsmit neveiksminieki). Vai arī, ja pievērsās galējībām, ļoti lielu cīņu gadījumā – kad centrā derības noslēdz par summām virs simts ringītiem – skaitliskā izteiksmē attiecība ir 1 : 1 (septiņi favorīti, septiņi neveiksminieki); ļoti mazu cīņu gadījumā – kad sader uz summu, kas mazāka par četrdesmit ringītiem, – tā ir 1,9 : 1 (deviņpadsmit un desmit).³⁷⁰

Tātad no šās tēzes – jo lielākas derības noslēgtas centrā, jo augstāka varbūtība, ka abiem sāncensiem vienādas izredzes uzvarēt – tiešāk vai netiešāk izriet divas lietas: 1) jo lielākas ir centrā slēgtās derības, jo vairāk

³⁷⁰ Ja pieņemam, ka pastāv vien binomas variācijas, tad novirze no 50% pret 50% varbūtības tajos gadījumos, kad saderēs uz sešdesmit vai mazāk ringītiem, ir 1,38 standartkāpes jeb (izsekojot kustībai vienā virzienā) astoņos gadījumos no simts var laimēt nejauši; gadījumos, kad saderēs uz četrdesmit ringītiem un mazāk, šī novirze ir 1,65 standartkāpes jeb pieci pret simts. Tas, ka šīs novirzes, gan reālas, gan tomēr galējas, atkal izsaka vien to, ka pat mazāku cīņu dalībnieki tāpat visbiežāk izvēlas vismaz kaut cik piemērotus sāncensus. Šajā gadījumā centieni panākt, lai gaiļi būtu viens otra cienīgi, nav tik izteikti, bet pavisam tomēr neizzūd. Protams, nevar nepamanīt, ka derībās par augstām likmēm abu sāncensu izredzes uzvarēt visbiežāk ir vienādas, un tas vedina domāt, ka balieši labi zina, kas ir likts uz spēles.

malā slēgtās derības tuvojas mazajiem nepāriem derību skalā, un otrādi; 2) jo lielākas ir centra derības, jo vairāk derību slēdz malā, un otrādi.

Loģika abos gadījumos ir līdzīga. Jo tuvāk cīņas likme ir apaļai summai, jo nepievilcīgāki liksies lielākie nepāri, tādēļ nepāriem jābūt pēc iespējas mazākiem, lai tiem vispār atrastosņēmēji. Tā arī notiek, un tas skaidri redzams gan vienkāršā pārbaudē, gan pašu baliešu sniegtā analizē, gan arī sistemātiskākos novērojumos, ko man izdevies veikt. Ņemot vērā to, cik grūti ir precīzi un pilnīgi aprakstīt malā slēgtās derības, šo domu grūti formulēt skaitliskā izteiksmē, bet visos manis vērotajos gadījumos nepāra devēja un nepāraņēmēja vienošanās punkts, itin skaidra minimālā un maksimālā amplitūda, kurā tik tiešām noslēdz lielumlielo skaitu derību (mans minējums: vairumā gadījumu – no divām trešdaļām līdz trim ceturtdaļām), cīņās ar lielām centrā slēgtām derībām bija par trim līdz četriem skalas punktiem nobīdīta uz mazāko nepāru galu, bet tā nav cīņās, kad centra derības ir mazaš, savukārt vidējās parasti bija kaut kur pa vidu. Sikāk aplūkojot, atbilde, protams, nav precīza, taču vispārējais modelis mainās visai maz: centra derību spējas tuvināt malas derības savam apaļas summas modelim ir tieši proporcionālas to lielumam tādēļ, ka tās lielums ir tieši proporcionāls pakāpei, kādā gaiļi patiešām ir viens otra cienīgi. Kas attiecas uz derību skaitu, to kopapjoms ir lielāks cīņās ar lielām centra derību likmēm, jo tādas cīņas uzskata par interesantākām ne tikai tajā ziņā, ka grūtāk prognozēt iznākumu, bet – un tas ir svarīgāk – tajā ziņā, ka uz spēles likts vairāk – naudas izteiksmē, gaiļu lieliskuma izteiksmē un līdz ar to, kā redzēsīm, arī sociālās autoritātes izteiksmē.³⁷¹

³⁷¹ Derību skaita sarukums mazākās cīņās (kad skaits sācis rukt, tas, protams, rūk arvien jo straujāk; viens no iemesliem, kādēļ laudīm mazās cīņas liekas neinteresantas, – tajās slēdz mazāk derību, un par lielajām cīņām sakāms pretējais) notiek trejādi, un katrs tāds sarukums pastiprina abus pārējos. Pirmkārt, vienkārši noplok interese, laudis aizklist, lai iedzertu taši kafijas vai paplāpātu ar draugiem. Otrkārt, balieši matemātiski nesamazina nepārus, bet slēdz derības tieši, saskaņā ar paziņotiem nepāriem. Tā, lūk, slēdzot derības par deviņi pret astoņi, viens vīrs sader uz deviņiem ringītiem, otrs uz astoņiem; derībās par pieci pret četri viens uz pieci, otrs uz četri. Tādējādi, piemēram, derībās uz desmit pret deviņi uz katru naudas vienību, piemēram, uz vienu ringītu, apgrozās 6,3 reizes vairāk naudas nekā derībās uz divi pret vienu, un, kā jau atzīmēju, mazās cīņās vairāk derību noslēdz par lielākiem nepāriem. Visbeidzot derības, ko noslēdz, parasti ir drīzāk t.s. viena pirksta, ne divu, trīs vai – kā dažās lielākās cīņās – četru vai piecu pirkstu derības. (Pirksti norāda, ar cik jāreizina konkrētus paziņotus derību nepārus, nevis kādus absolūtus skaitļus. «Seši pret pieci» gadījumā divi pirksti nozīmē, ka par neveiksminieku grib saderēt uz desmit ringītiem pret divpadsmit, savukārt «astoņi pret septiņi» gadījumā trīs pirksti nozīmē, ka saderēt grib uz divdesmit vienu pret divdesmit četri, un tā tālāk.)

Paradokss, ka vidū ir skaidra nauda, bet ārpusē tā dilst vai aug, tātad ir vien šķietams. Abas derību sistēmas, kas gan formāli neatbilst viena otrai, tomēr arī nav īsti pretrunā viena ar otru, bet gan ietilpst lielākā sistēmā, kur centrā slēgtās derības ir, tā teikt, smagumpunkts, kas velk ārējās derības – turklāt, jo lielākas centra derību likmes, jo vairāk – uz skalas mazo nepāru galu. Centra derības tādējādi «izšķir spēli» vai – varbūt labāk teikt – nosaka, ziņo par to, ko, aizņemdamies Džeremijas Bentama (*Jeremy Bentham*) jēdzienu, sauksu par tās nopietnību.

Baliešu centieni veidot interesantu, varētu teikt arī nopietnu, sacīksti, slēdzot, cik vien iespējams, lielas derības centrā, tā, lai sāncensī gaiļi būtu, cik vien iespējams, vienādi un lieliski, tāpēc iznākums ir gluži neprognozējams. Tas viņiem neizdodas vienmēr. Gandrīz vai puse sacīksu ir samērā triviālas, samērā neinteresantas, manis aizgūtā terminoloģijā – nenopietnas, taču tas nav pretrunā ar manu interpretāciju, tāpat kā tas, ka lielākā daļa gleznotāju, dzejnieku un dramaturgu ir viduvēji, nav pretrunā ar uzskatu, ka mākslinieciskie pūliņi ir vērsti uz pamatīgumu un biežāk vai retāk tuvojas tam. Māksliniecisku paņēmieni tēls tiešām ir precīzs: centrā slēgtās derības ir paņēmieni, līdzeklis, kā veidot «interesantas, nopietnas sacīkstes», *nevis* iemesls, vismaz ne galvenais iemesls, *kādēļ* tās ir interesantas, šīs derības rada sacīksu burvīgumu, to nopietnības būtību. Jautājums, kādēļ tādas sacīkstes ir interesantas – baliešu acīs nūdien skaudri pievilcīgas – no formālas intereses jomas ievēd plašākā socioloģiskas un sociālpsiholoģiskas intereses jomā, un atņem tīri ekonomisko iedabu priekšstatam par to, ko nozīmē «spēles nopietnība».³⁷²

³⁷² Derības nav vienīgais ekonomiskais aspekts gaiļu cīņās, ir vēl citi, sevišķi to ļoti ciešā saistība ar vietējā tīrgus sistēmu, kam ir sava nozīme, jebšu gan motivācijas, gan funkcijas ziņā otršķirīga. Gaiļu cīņas var piedalīties jebkurš, uz tām var nākt katrs, kas vēlas, dažkārt no itin tāliem apvidiem, taču krietni vairāk par 90 procentiem, varbūt pat vairāk par 95 procentiem sacīksu ir izteikti vietēja mēroga, un vietu, kur cīņas risinās, nenosaka nedz ciemats, nedz pat administratīvais rajons – to nosaka lauku tīrgus sistēma. Bali salā ir trīs dienu tīrgus nedēļa, un tās rotācija atgādina pazīstamo Saules sistēmas rotāciju. Lai gan paši tirgi nekad nav bijuši ļoti attīstīti (tie ir nelieli un notiek no rītiem ciematu laukumos), vairumā gadījumu rotācija iezīmē mikroreģionu – desmit vai divdesmit kvadrātjūdzes, septiņus vai astoņus kaimiņu ciemus (un to kopējais iedzīvotāju skaits mūsdienu Bali parasti ir pieci līdz desmit vai vienpadsmit tūkstoši), kuru iemītnieki parasti veido gaiļu cīņu apmeklētāju kodolu – citu apmeklētāju tikpat kā nav. Lielāko daļu cīņu faktiski organizē un sponsorē nelielas lauku sīktirgotāju apvienības, un viņi – un patiesībā visi balieši – stingri vadās no vispārēja priekšnoteikuma, ka gaiļu cīņas nāk par labu tirdzniecībai, jo «liek naudai izplūst no mājām, liek tai nonākt apgrozībā.» Laukumam gar malām izvietojot standus, kur pārdod

SPĒLE AR UGUNI

Bentama jēdziens par «nopietno spēli» atrodams viņa «Likumdošanas teorijā».³⁷³ Ar to viņš saprot spēli, kurā likmes ir tik augstas, ka no viņa utilitārā skatupunkta tā ir pārāk iracionāla, lai cilvēki tajā vispār iesaistītos. Ja cilvēks, kam visa bagātība ir viens tūkstotis mārciņu (vai ringitu), piecus simtus no šās summas piedāvā derībās par apaļu summu, tad skaidrs, ka vienas laimējot iegūstamās mārciņas marginālais izdevīgums ir mazāks par zaudējot atdodamās mārciņas marginālo neizdevīgumu. Īsti nopietnās spēlēs tā ir abiem dalībniekiem. Abi ir spēlē iegrimuši tik dziļi, ka zaudē pamatu zem kājām. Sanākuši kopā, izprieču meklēdami, viņi ir stājušies tādās attiecībās, kas kopumā drīzāk sāpinās, nevis iepriecēs. Bentams tādēļ secinājis, ka nopietnas spēles ir amorālas jau pašos pamatos un būtu ar likumu jāaizliedz – kas no Bentama arī bija sagaidāms.

Vairāk nekā ētiskā problēma – vismaz sakarā ar jautājumu, kas mūs šie nodarbina – saista tas, ka, par spīti Bentama analīzes loģiskajam spēkam, cilvēki tādai spēlei nododas, dara to kvēli un bieži pat, ja likums par to paredz sodu. Bentams un tie, kas domā tāpat kā viņš (mūsdienās galvenokārt advokāti, ekonomisti un daži psihiatri), to skaidro tā, ka šādi cilvēki esot nesaprātīgi – nelabojami spēlmaņi, fetišisti, bērni, muļķi, mežoņi, kas vienkārši esot jāsargā paši no sevis. Baliēši to skaidro citādi, kaut gan, gluži dabiski, tik daudzos vārdos to neformulē: viņiem nauda tādā spēlē nav vis mērs iegūtam vai sagaidāmam izdevīgumam, cik simbols iedomātam vai piedēvētam morālam cienīgumam.

Patiesībā nenopietnajās spēlēs, kur apgrozās mazākas summas, naudas pieaugums vai zaudējums drīzāk ir sinonīmi lietderībai vai nelietderībai parastā, šaurā nozīmē – sinonīmi priekam un sāpēm, laimei un nelaimei. Nopietnajās, kur naudas summas ir lielas, uz spēles likts daudz vairāk nekā materiālais ieguvums, proti, cieņa, gods, pašcieņa, respekts – vārdu sakot, statuss, kaut gan šim vārdam Bali salā ir pamatīga nozīmju

daždažādas lietas, un rīko arī atsevišķas pārgalvīgas azartspēles (skat. turpmāk), tā ka notikums atgādina mazu gadatirgu. Šī gaiļu cīņu saikne ar tirgiem un tirdzniecību ir ļoti sena, uz ko, starp citu, norāda fakts, ka reģistros tos min vienuviet. [R. Goris. *Prasasti Bali*, 2 vols. (Bandung, 1954)]. Gadsimtiem ilgi gaiļiem pa pēdām Bali laukos ir gājusi tirdzniecība, un gaiļu sports krietni vien sekmējis naudas ieviešanu Bali salā.

³⁷³ Šāds vārdu savienojums rodams Hildreta (*Hildreth*) tulkojumā, skat.: International Library of Psychology (1931), piezīmi 106. lappusei; skat. grāmatā: L. L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, 1964), p. 6 ff.

slodze.³⁷⁴ Tas ir likts uz spēles simboliski, jo (ja neskaita dažus izputējušus, nelabojamus azartspēlmaņus) patiesībā gaiļu cīņas iznākums neviena cilvēka statusu nemaina; tas vienīgi – un arī tad vien mirkli – to apstiprina vai ievaino. No baliešu viedokļa, kam nekas nesagādā tādu patiku kā aplinkus paust publisku apvainojumu un kam vissāpīgāk ir saņemt tādu netiešu apvainojumu – jo sevišķi, ja to vēro kopīgi paziņas, ko nespēj maldināt ārējas izpausmes, – tāds dramatisks vērtējums ir tik tiesām dziļš.

Tūlīt jāuzsver – ar to negribu teikt, ka nauda nebūtu svarīga vai ka baliešiem būtu vienalga, vai zaudēt piecsimt, vai piecpadsmit ringitus. Tāds secinājums būtu absurds. Tā kā nauda šai sabiedrībā, ko grūti nosaukt par nemateriālistisku, ir svarīga, turklāt ļoti svarīga, tad, jo vairāk kāds cilvēks to liek uz spēles, jo vairāk viņš liek uz spēles arī daudzas citas lietas – savu lepnumu, savaldību, nosvērtību, vīrišķību – arī tikai uz brīdi, bet ļoti publiski. Nopietnajās gaiļu cīņās īpašnieks un viņa palīgi, un, kā redzēsim, mazāk, tomēr itin reāli, arī viņa atbalstītāji no ārpuses, liek savu naudu turpat, kur likts viņu statuss.

Viens no galveniem iemesliem, *kādēļ* tā notiek, ir tas, ka – augstākos derību līmeņos zaudējuma marginālais neizdevīgums ir tik liels, ka iesaistīties tādās derībās nozīmē drosmīgi izteikt savu publisko patību ar savu gaili – netieši un metaforiski. Un, lai gan bentamietim var šķist, ka tas nozīmē vēl jo vairāk palielināt šā pasākuma iracionalitāti, balietim tas lielākoties palielina visa notiekošā jēgu. Tā kā piešķirt dzīvei jēgu (ja vadās no Vēbera, nevis Bentama vārdiem) ir cilvēka eksistences pamatmērķis un primārais nosacījums, tad piekļūšana nozīmīgumam atsvēr ne tikai ar to saistītās ekonomiskās izmaksas, bet vēl vairāk.³⁷⁵ Patiesībā, ņemot vērā to,

³⁷⁴ Protams, pat Bentama darbos izdevīguma jēdziens parasti ietver ko vairāk nekā zaudējumus un ieguvumus naudas izteiksmē, un savu argumentu šeit labāk izteikšu kā nolieģumu: tāpat kā ikviena cita tauta, arī balieši izdevīgumu (prieku, laimi ...) neidentificē ar bagātību. Taču tādas terminoloģiskas problēmas jebkurā gadījumā ir otršķirīgas salīdzinājumā ar būtiskāko: gaiļu cīņas nav rulete.

³⁷⁵ M. Weber, *The Sociology of Religion* (Boston, 1963). Protams, tajā, ka ar naudu padziļina nozīmību, nav nekā, kas būtu raksturīgs tikai baliešiem – to parāda Vaits apraksts par ielas puikām Bostonas strādnieku rajonā: «Azartspēlēm ir liela nozīme Kornervilas ļaužu dzīvē. Lai kādu spēli ielas puikas spēlētu, gandrīz vienmēr viņi sader uz rezultātu. Kad nekādu likmju nav, spēli neuzskata par istu sacensību. Tas nenozīmē, ka finansiālais elements būtu galvenais. Bieži esmu dzirdējis ļaudis sakām, ka uzvaras gods esot daudzkārt svarīgāks par naudas likmi. Ielas puikas uzskata spēlēšanu uz naudu par istu prasmes pārbaudījumu un, ja cilvēks negūst panākumus, kad uz spēles likta nauda, viņu neuzskata par labu sāncensi.» W. F. Whyte, *Street Corner Society*, 2nd ed. (Chicago, 1955), p. 140.

ka lielākās sacikstes notiek, slēdzot derības par apaļām summām, šķiet, tie cilvēki, kas regulāri piedalās šajās sacikstēs, nepiedzīvo tikpat kā nekādas svarīgas pārmaiņas materiālā bagātībā, jo viņu stāvoklis ilgākā laika posmā vairāk vai mazāk izlīdzinās. Patiesībā tieši mazākajās, nenopietnajās cīņās, kur sastop kādu duci vai vairāk īstenu nelabojamu azartspēlmaņu – tos, kas šai spēlē ir klāt galvenokārt naudas dēļ – notiek reālas sociālā stāvokļa pārmaiņas, lielākoties tas pazeminās. «Īstie gaiļu cīņu dalībnieki» šādu cilvēkus krietni peļ – kā muļķus, kas neapjēdz, par ko šajā sportā īsti sacenšas, kā rupjus ļautiņus, kas to vienkārši pārprot. Patiesi entuziasti, tie, kas visu apjēdz, viņus, tos nelabojamos, uzskata par smejamiem nelgām, no kuriem var piesavināties drusku naudas – tas itin viegli izdarāms, jo negausības dēļ viņi ievilināmi bezjēdzīgās derībās par gaiļiem, kas nav viens otra cienīgi sāncensī. Lielākā daļa patiešām pamanās apbrīnojami īsā laikā izputēt, taču šķiet, ka noteiktā brīdī arvien būs viens vai divi, kas ieķīlās zemi un pārdos drēbes, lai slēgtu derības.³⁷⁶

Tas, ka «statusa azartspēles» pakāpi pa pakāpei korelē ar nopietnākām cīņām un otrādi, ka «naudas azartspēles» korelē ar nenopietnākām, patiesībā ir itin izplatīta parādība. Paši derību slēdzēji šajā izteiksmē veido sociālu un morālu hierarhiju. Kā jau iepriekš esmu norādījis, gaiļu cīņās gar cīņu laukuma malām visbiežāk notiek daudz pārgalvīgu azartspēļu (rulete, kauliņu mešana, spēle uz «ciparu vai ērgli», zirņa likšana zem uzpirkšteņa), ko vada koncesionāri. Vienīgi sievietes, bērni, pusaudži un vēl visādi citādi cilvēki, kas nepiedalās gaiļu cīņās (vai vēl nepiedalās) – ļoti nabagie, sabiedrības nicinātie, dīvaiņi – spēlē šīs spēles, protams, par sākuma likmēm siknaudā. Gaiļu cīņu dalībniekiem vīriešiem būtu kauns pat tuvoties viņiem. Mazliet augstāks stāvoklis ir tiem, kas, paši nepiedalīdamies gaiļu cīņās, stāv visapkārt arēnai un slēdz derības par mazākajām

³⁷⁶ Par galējībām, kādās šis trakums, pēc ļaužu ieskata, reizumis nonāk – un arī par faktu, ka to tiesām uzskata par trakumu – liecina baliešu pasaka *I Tubung Kuning*. Azartspēlmanis savas kaislības dēļ tik ļoti izkūkojis prātu, ka, aizbraukdamš ceļojumā, pavēl sievai, kas ir mātes cerībās, par gaidāmo jaundzimušo rūpēties, ja tas ir zēns, bet, ja piedzimst meitene, izbarot viņa cīņas gaiļiem. Sieva dzemdē meiteni, taču gaiļiem bērna vietā atdod lielu žurku, bet meiteni paslēpj pie vecāsmātes. Kad vīrs pārrodas, gaiļi, skaņi dziedādami, pavēsta viņam, ka notikusi maldināšana, un viņš saniknots metas bērnu nogalināt. No debesīm nolaižas dieviete un aizved meiteni līdzī. Gaiļi nomirst no barības, ko tiem iedod, īpašnieks atgūst veselo saprātu, dieviete atved meiteni atpakaļ pie tēva, un tas atkal satiekas ar sievu. Stāsts atrodams grāmatā: J. Hooykaas–van Leeuwen Boomkamp, *Sprookjes en Verhalen van Bali* (The Hague, 1956), pp. 19–25, un tā nosaukums ir «Geel Kommertje».

sacīkstēm. Tad nāk tie, kuru gaiļi cīnās mazās vai reizumis vidēja mēroga sacīkstēs, bet kam nav tāda statusa, lai pievienotos lielajām, kaut gan gadās, ka viņi malā slēdz derības par tām. Šo sarakstu vainago īsti nozīmīgi sabiedrības locekļi, stabilie pilsoņi, ap ko risinās vietējā dzīve, kas izcīna lielākās cīņas un slēdz par tām derības, arī malā stāvēdami. Šie vīri, kas ir šo fokusēto sapulču uzmanības centrā, parasti valda šajā sportā un to raksturo, tāpat kā viņi valda sabiedrībā un raksturo to. Kad balietis runā – gluži vai ar godbijību – par «īstenu gaiļu cīņu dalībnieku», *bebatoh* («derību slēdzēju») vai *djuru kurung* («būra glabātāju»), viņš domā šādu cilvēku, nevis tos, kas spēles «zīrnis zem uzpirksteņa» mentalitāti sev līdzī ienes itin atšķirīgajā, neatbilstīgajā gaiļu cīņu sakarā – ne jau trakos azartspēlmaņus (*potér*: šā vārda otrā nozīme ir «zaglis» vai «nelietis») un sapņainos uzmākas. Tādiem cilvēkiem tas, kas notiek sacīkstē, drīzāk līdzinās *affaire d'honneur** (lai gan, ņemot vērā baliešu bagātās iztēles spējas, izlietās asinis ir cilvēka asinis vien metaforiskā nozīmē), ne, mulķīgam, mehāniskam kloķim naudas spēļu automātā.

Nopietnību baliešu gaiļu cīņām tātad piešķir nevis pati nauda, bet gan tas, kam nauda liek notikt, turklāt, jo vairāk naudas, jo cīņas nopietnākas: baliešu statusa hierarhija pārvietojas uz gaiļu cīņām. Psiholoģiski šīs cīņas, Aisopa valodā runājot, attēlo ideālo un dēmonisko, visai narcisisko vīrišķo patību, socioloģiski tā – arī Aisopa valodā runājot – attēlo sarežģītos spriegumus, kas veidojas kontrolētā, aplāpētā, ceremoniālā, bet, tam visam par spīti, dziļi izjustā šo patību mijiedarbībā ikdienas dzīves sakarībās. Gaiļi var būt savu īpašnieku personību surogāti, psihiskas formas dzīvnieciski spoguļi, taču gaiļu cīņas ir – jeb, labāk teikt, ar nolūku tās veido kā – sociālās matricas simulāciju, kā sarežģītu sistēmu, kurā klāji korporatīvas grupas – ciemi, radnieku grupas, apūdeņošanas sabiedrības, tempļu draudzes, kastas – cita citu šķel, klājas cita citai pāri un kurā šo cīņu cienītāji dzīvo.³⁷⁷ Turklāt, tā kā autoritāte, vajadzība to apliecināt, aizstāvēt, godināt, attaisnot un vienkārši baudīt (bet ne tikties pēc tās – jo baliešu stratifikācija stipri vien ir atkarīga no tā, kādu sociālās struktūras vietu cilvēkam piedēvē), cik noprotams, ir galvenais dzinējspēks šajā sabiedrībā, tāds pats tas

³⁷⁷ Baliešu lauku sociālā struktūra pilnīgāk ieskicēta rakstos: C. Geertz, «Form and Variation in Balinese Village Structure» // *American Anthropologist* 61 (1959): pp. 94–108; «Tihingan, A Balinese Village» // R. M. Koentjaraningrat, *Villages in Indonesia* (Ithaca, 1967), pp. 210–243; un (lai gan tēlotais nav visai tipisks baliešu ciems) rakstā: V. E. Korn, *De Dorpsrepubliek tnganan Pagringsingan* (Santpoort, Netherlands, 1933).

ir gaiļu cīņās – ja atstāj bez ievēribas «pārvietoties spējīgus dzimumorgānus», asinsupurus un naudas mīšanu. Aizņemoties vēl vienu Ērvinga Goffmana apzīmējumu, šī šķietamā izprieca un sports ir «statusa asinspirts».³⁷⁸

Visvienkāršāk tas paskaidrojams un vismaz dažā ziņā parādams, pieminot ciemu, kurā esmu gaiļu cīņas vērojis vistuvāk – to pašu, kurā notika reids un par ko esmu uzskaitījis statistikas datus.

Arī šis ciems – Tihingana Klungkunga rajonā Bali dienvidaustrumos – tāpat kā visi citi baliešu ciemi ir sarežģīti organizēts savienību un opozīciju labirints, taču atšķirībā no daudziem citiem, tajā jo sevišķi izceļas divējas korporatīvas grupas, kas reizē ir arī statusa grupas, un, pārmērīgi neizkropļojot kopainu, var tās aplūkot kā daļu, kas pārstāv veselumu.

Pirmkārt, ciemā dominē četras lielas patrilineālas, daļēji endogāmas izcelsmes grupas, kas pastāvīgi sacenšas savā starpā un veido galvenās kliķes ciemā. Dažkārt tās grupējas pa divi vai, drīzāk, divas lielākās – pret divām mazākajām, kam piesienas visi tie, kas nav tām radnieki; dažkārt tās darbojas neatkarīgi. Šīm grupām ir arī apakškliķes, tām savukārt savējās un tā tālāk, līdz pat itin smalkām atšķirībām. Otrkārt, pats ciems, gandrīz pilnīgi endogāms, savā gaiļu cīņu iecirknī (tas, kā jau paskaidroju, ir tirgus apriņķis) ir opozīcijā visiem citiem apkārtējiem ciemiem, bet dažādās politiskās un sociālās sakarībās slēdz savienības ar vieniem kaimiņciemiem pret citiem ciemiem. Tādējādi konkrētais stāvoklis, tāpat kā it visur Bali, ir itin dažāds, taču vispārējais modelis – klaji korporatīvu, bet dažādi radītu grupējumu (un tādējādi arī to locekļu) statusa sāncensības pakāpveida hierarhija – ir gluži vispārējs.

Lai pierādītu galveno tēzi, to, ka gaiļu cīņas, un jo īpaši nopietnās gaiļu cīņas, pamatu pamatos ir statusa interešu dramatizējums, jāapsver šie minētie fakti, ko, vairādamies no plaša etnogrāfiska apraksta, es vienkārši uzdodu par faktiem – kaut gan kā pierādījumu tiem var minēt ļoti daudz neapstrīdamu konkrētu liecību, piemēru, apgalvojumu un skaitļu:

1. Neviens cilvēks faktiski nekad nesader uz to, ka viņa paša radnieku grupas locekļa gailis zaudēs. Parasti cilvēks uzskatīs par savu pienākumu saderēt, ka tas uzvarēs, turklāt, jo ciešāka ir radniecības saikne un jo nopietnāka spēle, jo drošāk viņš tā domās. Ja viņš savā prātā ir pārliecināts, ka šis gailis neuzvarēs, tad gluži vienkārši derības neslēdz, jo sevišķi tad, ja gailis

³⁷⁸ Goffman, *Encounters*, p. 78.

pieder viņa otrās pakāpes brālēnam vai ja cīņa nav nopietna. Parasti gan viņš jūt, ka konkrēts gailis jāatbalsta, un nopietnās spēlēs gandrīz vienmēr to arī dara. Tādējādi lielumlielais vairākums ļaužu, kas tik demonstratīvi sauc «pieci» vai «raibais», pauž lojalitāti radniekam, nevis vērtē viņa gaili, spriež par varbūtības teoriju vai cer gūt nepelnītus ienākumus.

2. Šim principam ir loģisks turpinājums. Ja jūsu radnieku grupa nav iesaistīta, jūs līdzīgā kārtā atbalstīsiet savu sabiedroto radnieku grupu pret grupu, kas nav savienībā ar jums, un tā tālāk, visos ļoti sarežģītajos savienību tiklojumos, kas, kā jau teicu, caurauž šo baliešu ciemu tāpat kā jelkuru citu.

3. Tas pats sakāms par ciemu kopumā. Ja kāda cita ciema gailis cīnās pret jelkuru jūsu ciema gaili, jūs, visticamāk, atbalstīsiet vietējo. Ja – tā gan gadās retāk, bet laiku pa laikam gadās – jūsu iecirkņa gailis cīnās pret putnu no kāda cita gaiļu cīņu iecirkņa, arī tad jūs, visticamāk, atbalstīsiet mājnieku.

4. Gaiļi, ko atved no kādas attālākas vietas, gandrīz vienmēr ir favorīti, jo uzskata, ka cilvēks nebūtu uzdrošinājies to atvest, ja tas nebūtu labs gailis, un, jo vieta tālāka, jo šim gailim jābūt labākam. Šā cilvēka sekotājiem, protams, ir pienākums viņu atbalstīt, un, kad notiek lielāka mēroga likumīgas gaiļu cīņas (svētku dienās un līdzīgās reizēs), ciema iedzīvotāji izvēlas tos, ko uzskata par ciema labākajiem gaiļiem, vienalga, kam tie arī piederētu, un dodas tos atbalstīt, kaut gan ir tikpat kā skaidrs, ka par tiem būs jāpiedāvā nepāri un jāslēdz derības uz lielām likmēm, lai parādītu, ka viņu ciemā nedzīvo nekādi skopuļi. Tādas «tālas spēles», kas gan notiek reti, parasti īstenībā mazina saspīlējumu ciema locekļu attiecībās, ko saasinājušas pastāvīgās «māju spēles», kur ciema klikšes nevis vienojas, bet darbojas cita pret citu.

5. Gandrīz visas sacīkstes ir socioloģiski svarīgas. Reti kad gadās, ka savā starpā cīnās divi gaiļi no citiem ciemiem vai divi gaiļi, ko neviena grupa īpaši neatbalsta vai starp kuru atbalstītājām grupām nav nekādu skaidru attiecību. Ja tā tomēr gadās, spēle ir ļoti nenopietna, derības slēdz ļoti lēnām un viss notiek ļoti apnicīgi, ka nevienam par to vispār nav interese, izņemot tiešos partnerus un pāris nelabojamu azartspēlmaņu.

6. Turklāt reti gadās, ka cīņa notiktu starp diviem vienas grupas gaiļiem, vēl jo retāk – vienas apakškliķes gaiļiem, un gandrīz nekad starp gaiļiem, kas pieder vienai no apakškliķei pakārtotām grupām (kas vairumā gadījumu ir viena vairākpaudzū ģimene). Tāpat cīnās ārpus ciema divi šā ciema locekļi reti kad cīnās viens pret otru, kaut gan, būdami sīvi sāncensī, sava ciema laukumā tie aizrautīgi sacenstos.

7. Pievēršoties individu limenim, jānorāda – cilvēki, starp kuriem valda institucionalizētas naidīguma attiecības, ko dēvē par *puik*, proti, kas nedz sarunājas, nedz arī citādi ielaižas darīšanās cits ar citu (tādai formālai attiecību saraušanai var būt daudz ceļoņu: sievas nolaupīšana, strīdi par mantojumu, domstarpības politiskos uzskatos), mēdz derēt uz ļoti pamatīgām likmēm, dažkārt gandrīz vai kā apsēsti, un tas ir klajš, tiešs uzbrukums pretinieka vīrišķībai, viņa statusa pirmamatam.

8. Centra derību apvienību visās spēlēs, izņemot vien nenopietnākās, *vienmēr* veido tie, kas ir sabiedrotie sociālās sturktūras ziņā – tajās neapgrozās «nauda no malas». Ko nozīmē «no malas», protams, atkarīgs no konteksta, bet attiecīgajā kontekstā nekāda nauda no malas galvenās derībās nav iekļauta; ja galvenie partneri to nespēj savākt, derības neslēdz. Tādējādi centra derības – un jo sevišķi nopietnākajās spēlēs – vistiešāk un atklātāk pauz sociālo opozīciju, kas arī ir viens no iemesliem, kādēļ tiklab šīs derības, kā sāncensu izvēli apņēmt izteikta neveiklība, slepenība, apmulsums un līdzīgas noskaņas.

9. Noteikums par naudas aizņemšanos – ka var aizņemties derībām, bet ne derībās – izriet (un balieši to itin labi apzinās) no līdzīgiem apsvērumiem: šādi jūs *ekonomiskā ziņā* nekad neesat sava ienaidnieka varā. No struktūras viedokļa raugoties, azartspēļu parādi, lielākoties īstermiņa, kas, var sakrāties itin lieli, arvien ir parādi draugiem un nekad ienaidniekiem.

10. Ja divi gaiļi, ciktāl tas attiecas uz *jums*, no struktūras viedokļa raugoties, ir nesvarīgi vai neitrāli, (kaut gan, kā jau minēju, gandrīz nekad tie savstarpēji nav tādi), jūs pat nejautājat radniekam vai draugam, uz ko viņš der tādēļ, ka, ja jūs zināt, kā viņš slēdz derības, un ja viņš zina, ka jūs to zināt, tad, rikodamies pretēji viņam, izraisīsiet sasprindzinājumu. Šis noteikums ir skaidrs un negrozāms; lai izvairītos no tā laušanas, veic visai rūpīgus, pat diezgan mākslīgus piesardzības pasākumus. Jums vismaz jāizliekas, ka neesat pamanījis, ko viņš dara, un viņam jāizliekas nemanām, ko darāt jūs.

11. Ir īpašs vārds derībām «pret spalvu», kas nozīmē arī «piedod man» (*mpura*). Valda uzskats, ka tā derēt nav labi, kaut gan, ja centra derības ir mazas, dažkārt var derēt arī tā, ja vien tas nenotiek pārāk bieži. Taču, jo lielākas derības un jo biežāk tādas noslēdz, jo vairāk šis «piedod man» ceļš tuvinās sociālo attiecību saraušanai.

12. Patiesībā tādas derības «piedod man», kas simboliski līdzinās eļļas pieliešanai ugunī, nopietnas cīņas laikā bieži vien ir sākums (kaut gan ceļoņi ir citi) institucionalizētām naidīguma attiecībām jeb *puik*. Par tādu attiecību izbeigšanu un normālas sociālas saskarsmes atjaunošanu bieži

vien liecina (bet arī šai gadījumā neizraisa) vēl tas, ka viens no ienaidniekiem atbalsta otra putnu.

13. Nepatīkamās situācijās, kad saduras dažādu grupu lojalitātes, un šajā ārkārtīgi sarežģītajā sociālajā sistēmā tā gadās it bieži – kad cilvēkus ierobežo divējas vairāk vai mazāk samērīgas uzticības jūtas, viņi parasti aiziet iedzert tasi kafijas vai izdomā ko citu, lai izvairītos no derībām; šāda uzvedība atgādina to, kā līdzīgos brīžos izturas amerikāņu vēlētajī.³⁷⁹

14. Centrā slēgtajās derībās iesaistītie cilvēki, nopietnajās cīņās jo sevišķi, tikpat kā vienmēr ir noteicēji savās grupās – radnieku kopās, ciematā un citās. Turklāt, tie, kas slēdz derības malā (minētos cilvēkus ieskaitot), kā jau esmu norādījis, ir ciema iedzīvotāji, kas izpelnījušies lielāku atzinību – stabili pilsoņi. Gaiļu cīņas ir domātas tiem, kas arī ikdienas politikā iesaistās autoritātes dēļ, nevis jauniešiem, sievietēm, padotajiem un tamlīdzīgiem.

15. Ciktāl runa ir par naudu, skaidri pauž viedokli, ka nauda ir otršķirīga. Kā jau teicu, tas nenozīmē to, ka nauda nebūtu svarīga; zaudējuši vairāku nedēļu ienākumu, balieši ir tikpat nelaimīgi kā jebkurš cits, taču tajā ziņā, ciktāl gaiļu cīņas ir saistītas ar naudu, tā viņu skatījumā lielākoties pati nodrošina sev līdzsvaru, jo vienkārši ir paņēmiens, kā laist naudu apgrozībā itin stabilā nopietnu gaiļu cīņu dalībnieku grupā. Īsti nozīmīgus laimestus un zaudējumus aplūko galvenokārt no cita viedokļa, un parasti derībās necer gūt ļoti lielu peļņu (nelabojamie azartspēlmaņi arī šajā ziņā ir izņēmums), bet gan lūdzas tāpat kā derību slēdzēji hipodromā: «Ak, Dievs, lūdzu, ļauj man nepalikāt zaudētājos!» Cieņas valodā runājot, jūs tomēr gribat nevis nepalikāt zaudētājos, bet mirkli gūt pilnīgu uzvaru. Sarunas (kas nekad neapsīkst) ir par cīņām pret tādu un tādu gaili, kas pieder tam un tam un ko jūsū gailis pamatīgi satriecis, nevis par to, cik esat laimējis – to cilvēki, pat lielu derību gadījumā, pēc laiciņa reti vairs atceras, turpretī dienu, kad piebeiguši Pan Lo lieliskāko gaili, viņi atceras gadiem ilgi.

16. Derības par savas grupas gailiem jums ir jāslēdz ne tikai lojalitātes apsvērumu dēļ, jo, ja jūs to nedarāt, cilvēki saka: «Ko! Vai viņš ir par lepnu tādiem kā mēs? Vai tad viņam jābrauc slēgt derības uz Javu vai Denpasaru [galvaspilsētu], un vai tad viņš ir tik svarīga persona?» Tādējādi cilvēki jūtas spiesti slēgt derības gan, lai parādītu, ka viņi vietējā mērogā ir nozīmīgas personas, bet arī, lai parādītu, ka nav tik nozīmīgi, lai uz visiem

³⁷⁹ B. R. Berelson, P. F. Lazarsfeld, and W. N. McPhee, *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign* (Chicago, 1954).

cieti raudzītos no augšas – kā uz tādiem, kas neder pat par sāncensiem. Tāpat vietējo komandu dalībniekiem ir jāslēdz derības pret gaiļiem no citurienes, jo citādi atnācēji viņus apvainos – tas ir smags pārmetums – ka šie tikai iekasējo ieejas maksu un īstenībā nemaz neesot ieinteresēti gaiļu cīņās, kā arī par to, ka jau atkal izturoties augstprātīgi un aizvainojot viņus.

17. Visbeidzot paši balieši laucinieki to visu itin labi apzinās un lielāko daļu no teiktā var apliecināt aptuveni tādiem pašiem vārdiem kā es, un vismaz etnogrāfa klātbūtnē tā arī dara. Cīņas ar gaiļiem atgādina spēles ar uguni – jāuzmanās, lai neapdedzinātos – to ir teicis gandrīz ikviens balietis, ar ko kādreiz esmu šo tematu apspriedis. Jūs uzjundāt ciema un radinieku kopu sāncensību un naidīgumu, bet spēles formā, un nonākat bīstami un stipri tuvu tam, lai starppersoniska un starppgrupu agresija rastu atklātu, tiešu izpausmi (arī tas gandrīz nekad nenotiek ikdienas parastajā plūdumā), tomēr šo robežu nesasniedz, jo galu galā tās ir «tikai gaiļu cīņas».

Var minēt vēl vairākus šādus novērojumus, bet būtiskākais, ja arī nav pateikts, ir vismaz skaidri iezīmēts, un visu pamatojumu tādējādi var ērti apkopot formālā paradigmā:

JO TUVĀKI SĀNCESĪ IR...

1. Statusa ziņā (un / vai personiski ienaidnieki) un
2. Jo augstāks ir sāncensu statuss

JO NOPIETNĀKA IR ŠĪ SACĪKSTE.

JO NOPIETNĀKA IR SACĪKSTE...

1. Jo vairāk cilvēks identificējas ar gaiļu (vai, pareizāk sakot, jo nopietnāka ir sacīkste, jo drīzāk cilvēks ieradīsies ar savu labāko gaiļu, ko pats visvairāk pielīdzina sev).

2. Jo lieliskāki ir gaiļi, kas piedalās cīņā, un jo rūpīgāk katram meklēs cienīgu sāncensi.

3. Jo spēcīgākas ir ar to saistītās emocijas un jo vairāk sacīkste spēj aizraut.

4. Jo lielākas ir individuālās centrā un malā slēgtās derības, jo mazāki visdrīzāk būs malās slēgto derību nepāri un jo vairāk derību kopumā noslēgs.

5. Jo mazāk azartspēli skatīs no ekonomiskā un jo vairāk no statusa viedokļa, un jo stabilāki būs spēlē iesaistījušies pilsoņi.³⁸⁰

³⁸⁰ Tā kā šī ir formāla paradigma, tās nolūks ir atklāt gaiļu cīņu loģisko, nevis cēlonisko struktūru. Cits jautājums – kā tieši vieni apsvērumi noved pie citiem, kādā secībā un ar kādiem mehānismiem, un to esmu mēģinājis kaut cik izgaismot ar visu šo iztirzājumu kopumā.

Apgrieztā secībā pamatojums sākas ar vārdiem: «jo nenopietnākas cīņas...», un kulminē – ačgārnā nozīmē – ar spēli «cipars vai ērglis» un kauliņu mešanu saistītām izpriecām. Nopietnām cīņām nav absolūtu augstāko robežu, lai gan pastāv, protams, praktiski ierobežojumi, un ir pulka leģendām līdzīgu nostāstu par varenām kaujām starp valdniekiem un prinčiem klasiskajā laikmetā (jo gaiļu cīņas arvien ir interesējušas tiklab eliti, kā tautu), daudzkārt nopietnākām nekā tās, ko jelkur Bali varētu sarīkot tagad, pat, ja rīkotāji būtu aristokrāti.

Tik tiesām, viens no lielajiem Bali kultūrvaroņiem ir princis, dēļ savas kaislības uz šo sportu iedēvēts par «Gaiļcīnītāju»: kamēr viņš bijis projām un piedalījās kādā ļoti nopietnā gaiļu cīņā ar kaimiņu princi, vienkāršā tauta, uzurpējusi varu, nogalējusi visu viņa ģimeni – tēvu, brāļus, sievas, māsas. Paglābies no bojāejas, viņš atgriezies, lai izrēķinātos ar iznīreļiem, atgūtu troni, atjaunotu baliešu izsmalcinātās tradīcijas un Bali salā celtu spēcīgu, slavenu un pārtikušu valsti. Reizē ar visu citu, ko balieši saskata cīņās ar gaiļiem – paši sevi, savu sociālo iekārtu, abstraktu naidu, vīrišķību, dēmonisku spēku – viņi saskata arī statusa tikuma arhetipu, augstprātīgu, apņēmīgu, godkāriģi traku spēlmani ar uguni, ksatriju princi.³⁸¹

³⁸¹ Citā pasakā no grāmatas: Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, *Sprookjes en Verhalen van Bali*, «De Gast» («Viesis»), pp. 172–180, kāds zemas kastas sudra, devīgs, dievbijīgs un bezrūpīgs cilvēks, kaut gan ir izcilām spējām apveltīts gaiļu cīņu dalībnieks, zaudē cīņu pēc cīņas, līdz paspēlē ne tikai visu naudu, bet arī visus savus gaiļus, izņemot vienu. Viņš tomēr nekrīt izmisumā – «Es saderu,» viņš saka, «uz Pasauli, Ko Nevienš Nav Redzējis.»

Viņa sieva, labsirdīga un strādīga sieviete, kas labi zina, cik ļoti vīram patīk gaiļu cīņas, iedod viņam pēdējo, nebaltai dienai taupīto naudu, lai tas iet un sader. Taču piedzīvoto neveiksmju dēļ vīram ir ļauna nojauta, tādēļ viņš atstāj gaiļi mājās un slēdz derības malā. Drīz vien viņam paliek vairs tikai pāris monētu, un viņš dodas iestiprināties pie kāda uzkodu galda, kur satiek nevarīgu, smirdīgu un visnotaļ garlaicīgu vecu ubagu, kas atspiedies uz spieķa. Vecītis lūdz ko ēdamu, un varonis par savu pēdējo monētu tam drusku nopērk. Vecītis lūdz, vai nevarot pārnakšņot pie varoņa, un tas labprāt viņu uzaicina. Tā kā mājās nav nekā ēdama, varonis liek sievai nokaut pusdienām pēdējo gaiļi. To atklājis, vecītis pastāsta varonim, ka kalnu būdā viņam esot trīs gaiļi, un vienu atvēl varonim cīņai. Viņš arī lūdz, lai varoņa dēls pavada viņu kā kalps, un, kad dēls piekritis, tie dodas ceļā.

Kā izrādās, vecītis ir Siva un dzīvo varenā pili debesīs, taču varonis to nezina. Pēc kāda laika varonis nolemj dēlu apciemot un saņemt piesolīto gaiļi. Viņu aizved Sivas priekšā un ļauj izvēlēties vienu no trim gaiļiem. Pirmais dzied: «Es esmu sakāvis piecpadsmit pretiniekus.» Otrs dzied: «Es esmu sakāvis divdesmit piecus pretiniekus.» Trešais dzied: «Es esmu sakāvis karali.» «Trešo, to izvēlos,» saka varonis un atgriežas ar to uz zemes.

SPALVAS, ASINIS, PŪĻI UN NAUDA

«Dzeja nekam neliek notikt,» Odens saka savā elēģijā par Jeitsu (*Yeats*), «tā izdzīvo ielejā – pašas pateiktajā (..), tā ir notikuma ceļš, upes grīva.» Arī gaiļu cīņas šajā sarunvalodas nozīmē nekam neliek notikt. Cilvēki bez mitas – diendienā alegoriski cits citu pazemo, klusītēm liksmo, ja uzvarējuši, bet zaudējuši tikai drusku vairāk izrāda, ka ir satriekti. *Taču īstenībā neviena cilvēka statuss nemainās.* Uzvarējis gaiļu cīņās, neviens nevarat pakāpties augšup pa statusa kāpnēm; kā indivīds neviens īstenībā vispār nevar pa tām pakāpties. Tāpat arī šādi nevar slidēt pa tām lejup.³⁸² Var vien priecāties un baudīt vai arī ciest un nepadoties, ļauties iedomātai izjūtai par strauju un mirklīgu kustību pa tādu kāpņu estētisku atdarinājumu, par tādu kā lēcienu statusa aizspogulijā, par lēcienu, kas gan izskatās pēc pārvietošanās, bet īstenībā nemaz nenotiek.

Gaiļu cīņas tāpat kā visas citas mākslas formas – jo tas, kam šie pievēršamies, galu galā ir māksla – ļauj izprast parastu ikdienas pieredzi, atveidojot to tādu rīcību un objektu valodā, kuru praktiskās sekas ir likvidētas un reducētas uz tīrās šķietamības limeni (var teikt arī: paceltas līdz tīrās

Kad viņš ierodas uz gaiļu cīņu, viņam prasa dalības maksu, un viņš atbild: «Man nav naudas; maksāšu pēc tam, kad mans gailis būs uzvarējis.» Tā kā visi zina, ka viņš nekad nav uzvarējis, viņu ielaiž, jo cīņā piedalās arī karalis, kam viņš nepatik un kas cer viņu padarīt par vergu, kad viņš būs zaudējis un nevarēs samaksāt. Lai būtu drošs, ka tā arī notiks, karalis par sāncensi varoņa gailim izvēlas savu labāko gaili. Kad gailus noliek zemē, varoņa putns bēg, un pūlis ar augstprātīgo karali priekšgalā aiz smieklēm rēc. Varoņa gailis tad metas virsū pašam karalim, un nogalina viņu, iecirdams piesi riklē. Varonis bēg. Viņa māju aplenc karaļa vīri. Gailis pārvēršas par Garudu, indiešu leģendas vareno mītisko putnu, un nogādā varoni un viņa sievu debesīs, kur tie ir drošībā.

To redzēdami, laudis ieceļ varoni par karali un viņa sievu par karalieni, un kā valdnieki tie atgriežas zemes virsū. Vēlāk atgriežas arī viņu dēls, ko Siva atlaidis brīvē, un varonis paziņo, ka izlēmis kļūt par vientuļnieku. («Es vairs necīnīšos gaiļu cīņās. Esmu saderējis uz Pasauli, Ko Neviens Nav Redzējis un uzvarējis.») Viņš kļūst par vientuļnieku, bet viņa dēls – par karali.

³⁸² Nelabojami azartspēlmaņi īstenībā ir ne tik daudz deklasēti (jo, tāpat kā visi citi, savu statusu viņi manto), cik gluži vienkārši nokļuvuši nabadzībā un personiskā negodā. Ievērojamākais no nelabojamajiem azartspēlmaņiem manā gaiļu cīņu apriņķī patiesībā bija ļoti augstas kastas satrijs, kas, lai izdabātu ieradumam, bija pārdevis lielāko daļu savu plašo zemespašumu. Lai gan klusībā ikviens turēja viņu par mulķi, ja ne vēl ļaunāk (daži žēlsirdīgākie uzskatīja viņu par slimu), sabiedrībā viņam vērīgi izrādīja cieņu un godu, kāds pienācās viņa kārtas cilvēkam. Par personiskās reputācijas neatkarību no sabiedriska statusa Bali skat. iepriekš – 14. nodaļu.

šķietamības līmenim), kur to jēgu var izteikt spēcīgāk un uztvert precīzāk. Gaiļu cīņas ir «īsteni īstas» vienīgi gaiļiem – nevienam cilvēkam tās neliek iet bojā, nevienu nekastrē, nereducē līdz dzīvnieka statusam, nemaina cilvēku hierarhiskās attiecības, nepārveido šo hierarhiju; pat ienākumu tās nepārdala kaut cik nopietni. Ja tās ko panāk, tad to pašu, ko citām tautām, kam cits temperaments un citas paražas, panāk «Karalis Līrs» vai «Noziegums un sods»; tā notver šos tematus – nāvi, vīrišķību, niknumu, lepnumu, zaudējumu, labdarību, izdevību – un, izkārtodamas tos vērienīgā struktūrā, attēlo tā, ka skaidri un konkrēti iezīmējas to būtiskā iedaba. Tā šos tematus interpretē, piešķir tiem jēgu to cilvēku acīs, kuru vēsturiskais stāvoklis ļauj novērtēt šo interpretāciju – dara tos redzamus, taustāmus, aptveramus – reālus – tajā ziņā, ka ļauj rasties priekšstatam. Gaiļu cīņas, kas ir tēls, izdoma, modelis, metafora, ir arī izteiksmes līdzeklis; to funkcija nav nedz remdēt sociālas kaislības, nedz arī tās kāpināt (kaūt gan, spēlēdamās ar uguni, tā mazlietiņ dara gan vienu, gan otru), bet gan ar spalvu, asiņu, pūļu un naudas starpniecību tās izrādīt.

Pēdējos gados pašā estētikas teorijas centrā izvirzījies jautājums: kā tas nākas, ka lietās – gleznās, grāmatās, melodijās, lugās – uztveram īpašības, par ko nevaram apgalvot, ka izjustu tās kā tādas, kas tur iemīt.³⁸³ Nedz ar mākslinieka izjūtām, kas arī paliek viņa izjūtas, nedz ar skatītāju izjūtām, kas ir un paliek viņu izjūtas, nevar izskaidrot, kādēļ viena glezna satrauc, cita – vieš mieru. Skaņu virknēm piedēvē grandiozumu, atjautību, izmīsumu, pārpilnību; akmens blūkiem – vieglumu, enerģiju, sparū, plūdumu. Romāniem piedēvē spēku, celtnēm – izteiksmību, lugām – kāpinājumu, baletiem – mieru. Šajā īpatno predikātu jomā nebūt nav nedabiski, ja gaiļu cīņas, vismaz to spožākās izpausmēs, sauc par nemierpilnām, tas tikai drusku mulsina, jo nule tiku noliedzis, ka tai būtu kādas praktiskas sekas.

Nemieru dažādās nozīmēs raisa trīs cīņu atribūti: tiešs dramatisks veidols, metaforisks saturs un sociālas kopsakarības. Cīņas, kas ir kultūras tēls, kuram fonu veido sabiedrība, tās reizē uzjundī krampjainu dzīvniecisku naidu, parodē karu starp simboliskām patībām un formālā ziņā simulē saspilējumu, kas pastāv statusa jomā, un tās estētiskais spēks izriet

³⁸³ Četros mazliet atšķirīgos aspektos šis jautājums aplūkots grāmatās: S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), R. Wollheim, *Art and Its Objects* (New York, 1968), N. Goodman, *Languages of Art* (Indianapolis, 1968) un rakstā: M. Merleau-Ponty, «The Eye and the Mind», kas atrodams viņa grāmatā *The Primacy of Perception* (Evanston, Ill., 1964), pp. 159–190.

no spējas cieši savienot šīs atšķirīgās realitātes. Nemieru tā vieš nevis tādēļ, ka radītu materiālas sekas (šādas tādas sekas tā rada, bet tām nav lielas nozīmes); nē, nemieru tā vieš tādēļ, ka, sasaistīdama lepnumu ar cilvēka patību, šo patību ar gaiļiem un gaiļus ar iznīcību, tā ļauj tēlaini izprast kādu baliešu pieredzes dimensiju, kas parasti ir labi apslēpta skatienam. Norisi, kas ir itin neizteiksmīga, vienvēidīga izrāde, spārnu sišana un kāju trīcēšana, izjūt kā nozīmīgu, kad to interpretē kā izpaušmi tam, kas vies satraukumu tās autoru un skatītāju dzīvē vai – vēl jo praviestiskāk – tam, kas viņi ir.

Veidola ziņā dramatiskās cīņas atklāj kādu iezīmi, kas nešķiet tik svarīga, iekams nav saprasts, ka tai tur nav jābūt: tā ir to krasi atomiskā uzbūve.³⁸⁴ Katra sacīkste ir pasaule par sevi, konkrēts formas sprādziens. Cilvēki atrod cienīgus pretiniekus, slēdz derības, iesaistās cīņā, kas beidzas ar absolūtu triumfu vai absolūtu sakāvi, un steigšus, mulsi no rokas rokā nodod naudu. Zaudētāju neviens nemierina. Cilvēki novēršas no viņa, skatās apkārt, ļauj viņam aprast ar acumirkli go nokāpšanu nebūtībā, atgūt pašcienu un bez skrambiņas un neskartam atgriezties cīņā. Arī uzvarētājus nesveic, nedz arī mēģina labot notikušo; kad viena sacīkste ir galā, pūlis visu uzmanību pievērš nākamai. Protams, galveno nopietnas cīņas partneru, un varbūt pat dažu tās liecinieku sejās vēl nomanāms pārdzīvojums, tāpat kā tas nomanāms mūsos, kad atstājam teātri, noskatījušies lieliski uzvestu un mākslinieciski spēcīgu lugu; bet itin drīz tas izdziest un labākā gadījumā kļūst par virspusējām atmiņām – blāvu spīdumu vai abstraktiem drebuļiem – un parasti nav pat tā. Jebkura izteiksmīga forma dzīvo tikai tās tagadnē – tajā, ko pati rada. Gaiļu cīņās šī tagadne ir saraustīta sprādzienu virknē, daži ir spilgtāki par citiem, taču tie ir estētiski

³⁸⁴ Šķiet, ka britu gaiļu cīņām (Lielbritānijā šo sporta veidu aizliedza 1840. gadā) šās iezīmes tik tiešām nav bijis un tādēļ to paveidi bijuši itin atšķirīgi. Lielākā daļa britu sauca cīņu par *main*; tajā iepriekš norunātu skaitu gaiļu sadalīja divās komandās, un tie cīnijās cits pēc cita. Rezultātus atzīmēja un derības slēdza atsevišķi par individuālām sacīkstēm un par sacīkstēm kopumā. Gan Anglijā, gan kontinentā notika arī t. s. karaliskās spēles, kad lielu skaitu gaiļu palauda vaļā vienlaikus, un uzvarētājs bija gailis, kurš beigās vēl turējās kājās. Un Velsā spēle, ko dēvēja par velsiešu *main*, notika pēc atlases modeļa, līdzīgi kā tagad tenisa turnīri: uzvarētāji turpināja spēli nākamā kārtā. Kā mākslas žanrs gaiļu cīņas kompozicionāli varbūt nav tik elastīgas kā, teiksim, latīņu komēdijas, taču nevar teikt, ka šāda elastība tai vispār nepiemīt. Plašāku pārskatu par gaiļu cīņām var atrast grāmatās: A. Ruport, *The Art of Cockfighting* (New York, 1949); G. R. Scott, *History of Cockfighting* (London, 1957) un L. Fitz-Barnard, *Fighting Sports* (London, 1921).

kvanti un savā starpā nav saistīti. Lai ko arī izteiktu gaiļu cīņas, tās izteic to izrāvieniem.

Balieši, kā gari un plaši esmu rakstījis cituviet, dzīvo izrāvieniem.³⁸⁵ Viņu mūži, kā viņi tos kārto un uztver, nav tik daudz plūdums, noteikta virzība prom no pagātnes cauri tagadnei uz nākotni, cik jēgas un tukšuma pulsācija, īsu periodu aritmiska nomaina – vienubrīd «kaut kas» (proti, kaut kas nozīmīgs) notiek, citos, tikpat īsos brīžos «nekas nenotiek» (proti, nekas īpašs) – tas, ko viņi paši dēvē par «pilnu laiku», nomaina «tukšu laiku» vai, izmantojot citu idiomu, salaidumi nomaina caurumus. Gaiļu cīņas, kas fokusē darbības tāpat kā lēca, kas, uguni šķīlot, fokusē gaismu, vienkārši nozīmē būt balietim – tāpat kā to nozīmē viss pārējais, sākot no monadiskas sastapšanās ikdienā, ieskaitot gamelāna muzikālās šķindoņas puantilismu, un beidzot ar dievu ciemošanās svinībām templī. Gaiļu cīņas nedz atdarina baliešu saraustīto sociālo dzīvi, nedz arī attēlo vai izpauž to; tās ir rūpīgi sagatavots, šās dzīves piemērs.³⁸⁶

Ja viena no gaiļu cīņu struktūras dimensijām – tā, ka tām trūkst vērstības laikā – liek tām atgādināt tipisku vispārējās sociālās dzīves segmentu, tad otra – klajā agresivitāte: aci pret aci (jeb piesi pret piesi) – liek tām atgādināt pretrunu, šās dzīves atsaukumu, pat apvērsumu. Ikdienā balieši gandrīz kā apmāti kautrējas iesaistīties atklātos konfliktos. Izvairīgi, piesardzīgi, nosvērti, savaldīgi, labi prazdami runāt aplinkus un izlikties – viņi to apzīmē ar vārdu *alus*, «slīpēts», «gluds» – viņi retumis vaigu vaigā skata to, no kā var novērsties, reti pretojas, ja var izvairīties. Gaiļu cīņās viņi tomēr paši sevi tēlo mezonīgus un slepkavnieciskus, kā apsēsti ļauj vaļu instinktīvam zvēriskumam. To, kādu dzīvi viņi grib vismazāk (varam pārfrāzēt to, ko Frajs (*Frye*) teicis par Glostera acu gaismas zudumu), balieši spilgti atveido, iz pašu dzīves kopsakarībām sniegdami piemēru, ko viņi to tik tiešām izdzīvo.³⁸⁷ Kopsakarības savukārt vedina domāt, ka šis atveidojums, kaut arī tas nav uzreiz saprotams apraksts, ir kas vairāk par dīku fantāziju: tieši šajā ziņā izpaužas nemiers – *cīņas* nemiers, nevis (vismaz ne katrā ziņā) nemiers cīņas patronos, kas to patiesībā itin pamatīgi izbauda. Slaktiņš gaiļu cīņu arēnā vis neattēlo to,

³⁸⁵ Skat. iepriekš, 380.–387. lpp.

³⁸⁶ Tas, kādēļ jānošķir «apraksts», «atveidojums», «ilustrācija» un «izpaušme» (un kādēļ «atdarinājums» šeit nav piemērots vārds), skaidrots grāmatā: Goodman, *Languages of Art*, pp. 61–110, 45–91, 225–241.

³⁸⁷ N. Frye, *The Educated Imagination* (Bloomington, Ind., 1964), p. 99.

kas vārda tiesā nozīmē norisinās starp cilvēkiem, bet – tas gandrīz vai ir vēl ļaunāk – to, kas, no konkrēta skatupunkta raugoties, starp viņiem norisinās iztēlē.³⁸⁸

Skatupunkti, protams, ir stratificēti. Kā jau bija teikts, visspēcīgāk gaiļu cīņas uzsver statusu attiecības, un šīs cīņas vēstī, ka tās ir dzīvības un nāves jautājums. Tas, ka autoritāte ir svarīga un nopietna lieta, Bali salā skaidri redzams visur, kur vien raugās – ciematā, ģimenē, tautsaimniecībā, valstī. Šās sabiedrības morālais mugurkauls ir lepnuma hierarhija – savdabīgs polinēziešu titulu kārtu un hinduistu kastu sakausējums. Vienīgi gaiļu cīņās dabiskās krāsās atklājas izjūtas, uz ko balstās šī hierarhija. Tā kā cituviet to aptver etiķetes migla, bieži eufēmismu, ceremoniju, žestu un alūziju mākoņi, tajā tā izpaužas vien aiz viscaurspīdīgākām putnu maskām, kas šīs izjūtas patiesībā daudz sekmīgāk demonstrē nekā noslēpj. Bali sala bez greizsirdības ir tikpat neiedomājama kā Bali sala bez nosvērtības, Bali sala bez skaudības ir tikpat neiedomājama, cik Bali sala bez laipnības, Bali sala bez brutalitātes – tikpat neiedomājama, cik bez pievilcības, taču, ja nebūtu gaiļu cīņu, baliešiem par to visu būtu daudz mazāk izpratnes, un varbūt tieši tādēļ viņi tik augstu to vērtē.

Visas izteiksmīgas formas rada iespaidu (ja tās vispār to rada), sajaucot semantiskos kontekstus tā, ka tās īpašības, ko parasts piedēvēt noteiktām lietām, neparastā kārtā piedēvē citām, kurās tad saskata šīs īpašības. Saukt vēju par kropli, kā to sauc Stīvenss (*Stevens*), sasaistīt toni un manipulēt ar tembru, kā Šēnbergs (*Schoenberg*), vai, tuvāk še aplūkotajam

³⁸⁸ Ir vēl divas citas baliešu vērtības un antivērtības, kas, saistītas ar pārtrauktību laikā, no vienas puses, un ar neierobežotu agresivitāti, no otras, pastiprina izjūtu, ka starp gaiļu cīņām un ikdienas sociālo dzīvi pastāv nesaraujamas saites un vienlaikus – ka gaiļu cīņas tieši noliedz sociālo dzīvi: pirmo balieši dēvē par *ramé* un otro – par *paling*. *Ramé* nozīmē «pieblīvets, trokšņains un aktīvs», tas ir sociāls stāvoklis, pēc kā ļoti tiecas: pieblīvēti tirgi, masu svētki, pilnas ielas – tie visi ir *ramé*, un tāda, protams, augstākajā pakāpē ir arī gaiļu cīņa. *Ramé* ir tas, kas notiek «pilnajos» laika posmos (tā pretstats *sepi*, «kluss», ir tas, kas notiek «tukšajos» laika posmos). *Paling* ir sociāls reibonis, noreibuma, apjukuma, nomalīdzināns izjūta, kas rodas, kad cilvēkam nav skaidrības par savu vietu sociālās telpas koordinātu sistēmā, un no šā stāvokļa ārkārtīgi cenšas izvairīties, tas raisa milzīgas bažas. Precīzu telpiskas orientācijas uzturēšanu («nezināt, kur ziemeļi,» nozīmē būt jukušam), līdzsvaru, etiķeti, statusa attiecības un tamlīdzīgas lietas balieši uzskata par sakārtotas dzīves (*krama*) pamatu pamatu, un tās nopietnākais ienaidnieks un pretstats ir *paling*, tādā kā virpuļojot iegūts apstulbums – par piemēru tam noder kautiņā apjukusi gaiļi. Par *ramé* skat. grāmatu: Bateson and Mead, *Balinese Character*, pp. 3, 64; par *paling* turpat, p. 11, kā arī grāmatu: Belo, ed., *Traditional Balinese Culture*, p. 90 ff.

piemēram, mākslas kritiķi attēlot kā izlaidīgu lāci – kā dara Hogārts (*Hogarth*), nozīmē sakrustot jēdzieniskas stieples; vispārpieņemtais objektu un to īpašību salikums mainās, un parādības – rudenīgu laiku, melo disku formu vai kultūrchroniku – ietērpj apzīmētājos, kas parasti norāda uz citiem priekšmetiem vai parādībām.³⁸⁹ Tāpat saistīt – atkal un atkal saistīt – gaiļu sadursmi ar statusu pretišķībām nozīmē pārnest uztvērumus no pirmā uz otru, īstenot tādu pārnesumu, kas reizē ir apraksts un spriedums. (Šāds pārnesums, protams, tikpat labi varētu notikt arī pretējā virzienā; taču baliešiem, tāpat kā lielākai daļai no mums, krietni vien vairāk rūp tas, kā izprast cilvēkus, nevis gaiļus.)

No ikdienas dzīves plūduma gaiļu cīņas nodala, pacel pāri ikdienas praktisko nodarbu jomai un ietver īpašā nozīmīgumā nevis tas, ka tās pastiprinātu statusu atšķirības (diez vai tāds pastiprinājums vajadzīgs sabiedrībā, kurā par to liecina ikkatrs rīcības akts) – kā to formulētu funkcionālisti sociologi, bet gan tas, ka tās sniedz metasociālu komentāru par visu šo parādību – to, ka cilvēkus sarindo nemainīgās hierarhiskās kārtās un lielumlielo viņu kopeksistences daļu izkārtu atbilstīgi šim sarindojumam. Gaiļu cīņu funkcija, ja kādam šāds apzīmējums šķiet derīgs, ir interpretēt: ar gaiļu cīņām balieši skaidro paši savu pieredzi, stāsta sev paši par sevi.

PATEIKT KAUT KO PAR KAUT KO

Izklāstīt to metaforiski nozīmē paskatīties uz sevi pašu no mazliet cita viedokļa, jo šāds skatījums pārbīda kultūras formu analīzi, vispārējās līdzības runājot, no centieniem atšifrēt kodu vai sakārtot sistēmu – tādas

³⁸⁹ Esmu atsaucies uz Stīvensa dzejoli «Metaforas motivācija»: («Tev rudenī tik stāvēt zem kokiem / Jo viss ir gandrīz vai miris. / Vējš šļūkā pa lapām kā kroplis / Un atkārtu vārdus bez jēgas.»[skat. Wallace Stevens, «The Motive for Metaphor» // *The Collected Poems of Wallace Stevens*, Alfred A. Knopf, Inc. and Faber and Faber Ltd., 1947., uz trešo no Šēnberga «Pieciem skaņdarbiem orķestrim» (*opus 16*), kas minēts rakstā: H. H. Drager, «The Concept of 'Tonal Body'» // *Reflections on Art*, ed. S. Langer (New York, 1961), p. 174. Par Hogārtu un tā saukto «daudzmatricu salāgošanu» skat. E. H. Gombrich, «The Use of Art for the Study of Symbols» // *Psychology and the Visual Arts*, ed. J. Hogg (Baltimore, 1969), pp. 149–170. Piemērotāks vārds šādai semantiskai alķīmijai ir «metaforisks pārnesums», un tehniskā ziņā labi pārsapņēmuši par to atrodami grāmatās: M. Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, N. Y., 1962), p. 25 ff, Goodman, *Language as Art*, p. 44 ff un W. Percy, «Metaphor as Mistake» // *Sewanee Review* 66 (1958): 78–99.

analoģijas dominē mūsdienu antropoloģijā – preparējot organismus vai diagnosticējot simptomus – uz centieniem, ko vispārējas līdzības dēļ varētu saukt par iedziļināšanos literārā tekstā. Ja gaiļu cīņas vai jēlkuru citu kopus uzturētu simbolisku struktūru aplūko kā līdzekli, lai «pateiktu kaut ko par kaut ko» (atsaucoties uz slavenu Aristoteļa frāzi), tad jāsaskaras nevis ar sociālās mehānikas, bet gan ar sociālās semantikas problēmu.³⁹⁰ Antropologus interesē tas, kā formulēt socioloģiskus principus, nevis, kā sekmēt gaiļu cīņas vai izteikt par tām atzinību, un viņi jautā: ko par tādiem principiem var uzzināt, pētot kultūru kā tekstu kopumu?

Tas nav nekas jauns – šādi izvērst nojēgumu par tekstu – attiecināt, jebšu metaforiski, to ne tikai uz rakstīto un pat ne tikai uz vārdos izteikto. Viduslaiku *interpretatio naturae** tradīcija, kas sasniedza kulmināciju Spinozas darbos un izpaudās centienos lasīt dabu kā Rakstus, Ničes mēģinājums palūkoties uz vērtību sistēmām kā skaidrojumiem par varasgrību (vai Marksa mēģinājums palūkoties uz tām kā uz skaidrojumiem par īpašuma attiecībām), un freidiskais spilgtu sapņu miklainā teksta aizvietojs ar slēptu sapņu skaidri saprotamo tekstu – ir precedenti, kaut arī ne visi vienlīdz ieteicami.³⁹¹ Ideja tā arī ir palikusi bez teorētiska izvērsuma; un – ciktāl tas attiecas uz antropoloģiju – būtiskāko secinājumu par to, ka kultūras formas var aplūkot kā tekstus, kā iztēles darinājumus, kas veidoti no sociāla materiāla, vēl tikai jāsāk sistematiski izmantot.³⁹²

Aplūkot gaiļu cīņas kā tekstu nozīmē izcelt vienu to raksturiezi (manā skatījumā – galveno raksturiezi), proti, ka emocijas tajā kalpo izziņai, un tas visdrīzāk paliktu skatienam slēpts, ja gaiļu cīņas aplūkotu kā rituālu vai kā laika pavadīšanu – tās ir divas pirmās lietas, ko tajā saredz.

³⁹⁰ Frāze ņemta no «Organona» otrās grāmatas «Par interpretāciju». Par to, kādēļ «nojēgums par tekstu jāatbrīvo (...) no nojēguma par rakstiem vai rakstījumiem» un tādējādi jākonstruē vispārēja hermeneutika, spriež P. Rikērs un sniedz arī savu argumentāciju. Skat. grāmatu: P. Ricoeur, *Freud and Philosophy* (New Haven, 1970), p. 20 ff.

³⁹¹ Turpat.

³⁹² Levi-Strosa strukturālisms var šķist izņēmums. Taču tāds tas ir vien šķietami, jo mītus, totēmiskus rituālus, laulību noteikumus un tamlīdzīgas lietas Levi-Stross skata nevis kā tekstus, kas jāinterpretē, bet gan kā kodus, kas jāatsifrē, un tas nebūt nav viens un tas pats. Viņš nelūko izprast simboliskas formas no tā viedokļa, kā tās konkrētās situācijās funkcionē – kā uztvērumu (nozīmju, emociju, jēdzienu, attieksmju) organizētājas; viņš lūko tās izprast tikai un vienīgi no to iekšējās struktūras viedokļa: *independent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte**. Skat. iepriekš, 13. nodaļu.

To, ko gaiļu cīņas vēstī, tā izteic jūtu valodā – riska raisītājā satraukumā, zaudējuma izmisumā, uzvaras priekā. Tomēr tā pavēstī vairāk nekā vien to, ka risks satrauc, zaudējums dzen izmisumā vai uzvara gandarī, vairāk nekā nodrāztās tautoloģijas par izjūtām – to, ka tieši no šīm emocijām esot veidota sabiedrība un ka tās saturot kopā indivīdus. Apmeklēt gaiļu cīņas un piedalīties tajās baliešiem nozīmē izglītot jūtas. Viņi tur iemācās, kāds ir viņu kultūras ētoss un pašu vērtīgums (vai vismaz zināmi to aspekti), kad tos «uzraksta kā ārēji tveramu, kolektīvu tekstu»; ka minētais ētoss un vērtīgums ir gana tuvi, lai tos varētu izteikt viena un tā paša teksta simbolikā, un arī to – tas gan sagādā raizes – ka tekstā, kurā šo atklāsmi parnāk, ir gailēns, kas otru neprātā sakapā gabalos.

Sakāmvārds teic – katrai tautai patikot pašas piekoptā varmācība. Gaiļu cīņās balieši apcer savējo: tās izskatu, noderību, spēku, valdzinājumu. Šīs cīņas piesauc gandrīz vai ikkatru baliešu pieredzes limeni un vienuviet izspēlē tematus – dzīvniecisku mežonību, vīrišķu narčisismu, pretinieku azartu, statusu sāncensību, masu savīļojumu, asiņu upurēšanu – kam kopīgs galvenokārt tas, ka visi saistās ar niknumu un bailēm no niknuma. Iekļaudamas tos noteikumu kopā, kas reizē iegrožo un arī ļauj izspēlēt, gaiļu cīņas veido simbolisku struktūru, kurā prāts atkal un atkal var uztvert, cik šie temati iekšēji radniecīgi. Atkal Nortropa Fraja vārdiem runājot: mēs ejam noskatīties «Makbetu», lai uzzinātu, kā jūtas cilvēks pēc tam, kad ieguvis karaļvalsti un zaudējis dvēseli, bet balieši iet uz gaiļu cīņām, lai atklātu, kā cilvēki – parasti savaldīgi, atturīgi, gandrīz līdz apmātībai sevī iegrimuši, kā monādes – jūtas pēc tam, kad piedzīvojuši uzbrukumu, spīdzināšanu, izaicinājumu, apvainojumus un tādējādi iedzīti galējā trakumā, guvuši pilnīgu uzvaru vai pilnīgi satriekti. Ir vērts citēt visu fragmentu, jo tajā Frajs pievēršas Aristotelim (gan viņa «Poētikai», nevis «Hermeneitikai»):

Dzejnieki [pretstatā vēsturniekiem], saka Aristotelis, vispār neizteic nekādus reālus apgalvojumus, katrā ziņā ne konkrētus vai īpatnus. Dzejnieku uzdevums nav pastāstīt, kas atgadījies, bet gan kas atgadās: nevis, kas noticis, bet gan, kas arvien notiek. Viņi sniedz tipisko, to, kas atkārtojas, jeb to, ko Aristotelis sauc par universāliem notikumiem. Neviens taču neies uz «Makbetu», lai uzzinātu par Skotijas vēsturi – uz to iet, lai uzzinātu, kā jūtas cilvēks pēc tam, kad ieguvis karaļvalsti un zaudējis dvēseli. Sastapdamies ar tādu personāžu kā Dikensa Mikobers*, to taču neuztver tā, ka reiz jābūt dzīvojušam cilvēkam, ko Dikenss pazinis un kas bijis tieši tāds kā šis tēls: to uztver tā, ka gandrīz vai ikkatrā pazīstamā cilvēkā, ieskaitot sevi pašu, ir mazdrusiņ no Mikobera. Iespaidi par cilvēku dzīvi

krājas cits blakus citam, un lielākajai daļai cilvēku tie arī paliek nesaistīti, nesakārtoti, taču literatūrā pastāvīgi var rast ko tādu, kas pēkšņi saskaņo diezgan daudz tādu iespaidu un koncentrē uz tiem uzmanību, un to dažā ziņā domā Aristotelis, runādams par tipisku jeb universālu cilvēcisko notikumu.³⁹³

Gaiļu cīņas, ko no dzīves norobežo kā «tikai spēli» un atkal ar to savieno kā «kaut ko vairāk nekā spēli», panāk to, ka uzmanību šādi pievērs saskaņotiem ikdienas pieredzējumiem, un tādējādi gaiļu cīņas rada to, ko labāk saukt nevis par tipisku vai universālu, bet gan par paradigmātisku cilvēcisku notikumu – proti, notikumu, kas mazāk pavēsta to, kas notiek, cik to, kas notiktu, ja dzīve būtu māksla – bet tāda tā nav – un, ja izjūtu stili tai piešķirtu veidolu tikpat brīvi kā «Makbetam» vai «Deividam Ko-perfildam».

Baliešiem gaiļu cīņas, ko tie rīko atkal un atkal, tāpat kā eiropiešiem «Makbets», ko viņi pārļauš atkal un atkal, dod iespēju ieraudzīt kādu viņu pašu subjektivitātes dimensiju. Noskatīdamies sacīksti pēc sacīkstes, vērodami to aktīvi gan kā gaiļu īpašnieki, gan kā derību slēdzēji (ja gaiļu cīņas būtu vien skatītājiem domāts sports, tās raisītu tikpat maz intereses kā krodzēti vai suņu skriešanās sacīkstes), viņi pamazām to iepazīst, kā arī to, ko šīs cīņas viņiem var pavēstīt, visai līdzīgi tam, kā cilvēks, kas vērigi ieklausās stīgu kvartetos vai iedziļinās klusajās dabās, pamazām arvien vairāk iepazīst šos mākslas darbus – tajā ziņā, ka tie atklāj viņam paša subjektivitāti.³⁹⁴

Tomēr, tā kā šī subjektivitāte īsti neeksistē, iekams to šādi sakārto, un mākslas formas rada un pārrada to pašu subjektivitāti, ko izliekas vien izrādām – un tas ir vēl viens paradokss, kas vajā estētiku, līdzās

³⁹³ Frye, *The Educated Imagination*, pp. 63–64.

³⁹⁴ Teikt par gaiļu cīņām, ka tajās «noskatās», tās «vēro» un tamlīdzīgi, proti, lietot eiropiešu idiomu, kas uztverī «dabiski saista» ar vizuālo, nozīmē dziļi maldīties, tādēļ ka balieši, kā jau iepriekš norādīju, cīņas norisei seko tiklab ar ķermeņiem, kā ar acīm (ar ķermeņiem varbūt vēl jo vairāk – tā iemesla dēļ, ka cīņas laikā gaiļus patiesībā ir visai grūti saskatīt, redzama vien izplūdusi kustība): ar žestiem atveidodami gaiļu manevrus, viņi kustina rokas, kājas, galvas un rumpjus, un tas nozīmē, ka individuāls šās cīņas pārdzīvojums ir drīzāk kinestētisks, ne vizuāls. Ja vispār kaut kur var atrast piemēru tam, kā simbolisku rīcību raksturojis Kennets Bērks – ka tā ir «attieksmes izdejošana» [Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form*, rev. ed. (New York, 1957), p. 9], tad šāds piemērs ir gaiļu cīņa. Par milzīgo kinestētiskās uztveres lomu baliešu dzīvē skat. grāmatā: Bateson and Mead, *Balinese Character*, pp. 84–88; par estētiskās uztveres aktīvo iedabu vispār: Goodman, *Language of Art*, pp. 241–244.

«uzgleznotām jūtām» un «rīcības aktiem, kam nav seku». Kvarteti, klusās dabas un gaiļu cīņas ne tikai atspoguļo vērigumu, kas jau pastāv, atveidojot to līdzībās, nē, tie pozitīvā nozīmē tādu vērigumu rada un uztur. Ja cilvēki uzlūko paši sevi kā mikroberu baru, tas tādēļ, ka viņi pārļasijušies Dikensu (ja viņi uzlūko sevi kā reālistus, kas nelolo ilūzijas, tā ir tādēļ, ka par maz ir lasījuši Dikensu); un līdzīgi ir baliešiem, gaiļiem un gaiļu cīņām. Tā dažādas mākslas veic īpašu – māksliniecisku uzdevumu sociālā dzīvē: tās iekrāso pieredzi ar to gaismu, ko pašas rada, nevis ar materiālām sekām, lai kādas sekas būtu šīm mākslām.³⁹⁵

Tātad gaiļu cīņās balieši veido un atklāj savu temperamentu un reizē savas sabiedrības iedabu. Precīzāk sakot, viņi veido un atklāj tajos konkrētu šķautni. Ir gan krietni vairāk citu kultūras tekstu, kas skaidro statusu hierarhiju un pašcienu Bali salā, bet līdzās stratifikācijas jomai un strīdu jomai pastāv vēl krietni daudz citu nozīmīgu baliešu dzīves jomu, kam veltīti šādi skaidrojumi. Brahmaņu priesteru konsekrācijas ceremonija, elpas kontrole, stingas pozas un klusa koncentrēšanās uz esības dziļēm rāda pašos pamatos atšķirīgu, bet baliešu acīs tikpat reālu sociālās hierarhijas īpašību – tās tiekšanos uz pārjuteklisko un transcendentu. Tā kā šī ceremonija vis nerodas no dzīvnieku kinētiskas emocionalitātes, bet gan no statiska dievišķas mentalitātes bezkaislīguma, tā pauz mieru, nevis satraukumu. Masu svētki ciematu tempļos, uz ko ierodas visi vietējie iedzīvotāji, lai krāšņos rituālos sagaidītu dievus – ar dziesmām, dejām, apsveikumiem, dāvanām – apliecina ciematnieku garīgo vienotību pretstatā viņu nevienlīdzīgam statusam un vieš draudzīgumu un uzticību.³⁹⁶ Gaiļu

³⁹⁵ Viss šis rietumnieciski izcilā sastatījums ar austrumnieciski zemo, bez šaubām, satrauks vienu otru estētiski, tāpat kā agrāk vienu otru teologu satrauca antropologu mēģinājumi, elpu neatņemot, runāt par kristietību un totēmismu. Taču, tāpat kā reliģijas socioloģija iekavās liek ontoloģiskus jautājumus (vai tos būtu tajās jāliek), mākslas socioloģija iekavās ieslēdz spriedumus (vai tai būtu tā jādara). Katrā gadījumā, mēģinājums darīt galu mākslas jēdziena provincializācijai ir tikai viena šķautne antropoloģijas vispārējā savvērestībā darīt galu visu nozīmīgo sociālo jēdzienu – laulību, reliģijas, tiesību, racionalitātes – provincializācijai, un, lai gan tas apdraud estētiskās teorijas, kuru skatījumā noteikti mākslas darbi nepakļaujoties socioloģiskajai analīzei, tas neapdraud pārliecību, par kādu Roberts Greivss (*Graves*), kā pats apgalvo, esot norāts savā Kembridžas eksāmenā izcilības iegūšanai, proti, daži dzejoli ir labāki par citiem.

³⁹⁶ Par konsekrācijas ceremoniju skat. rakstu: V. E. Korn, «The Consecration of the Priest» // Swellengrebel, ed., *Bali: Studies*, pp. 131–154; par ciematnieku biedriskumu (mazliet pārspīlēti) – rakstu: R. Goris, «The Religious Character of the Balinese Village» // *ibid.*, pp. 79–100.

cīņas nav nekāds mūķizeris, kas ļauj pieklūt baliešu dzīvei, tāpat kā Spānijā tādas nav buļļu cīņas. Protams, to izteikumus par dzīvi daļēji ierobežo un pat liek pārbaudīt citi, tikpat daiļrunīgi kultūras izteikumi par to pašu, taču tas nepārsteidz, tāpat kā nepārsteidz tas, ka Rasins un Moljērs bijuši laikabiedri, vai tas, ka *zobenus vicina* tie paši cilvēki, kas vāzēs kārtu krietantēmas.³⁹⁷

Katras tautas kultūra ir mozaika, ko veido teksti, tāpat mozaikas, ko antropologs pūlas skaidrot, vērdamies pāri plecam tiem, kam īstenībā pieder šie teksti. To darot, jāstopas ar milzu grūtībām, metodoloģiskām lāmatām, kas liktu notrīcēt pat freidistiem, un ar neziņu tikumiskā jomā. Tas arī nav vienīgais paņēmieni, kā socioloģiski aplūkot simboliskas formas. Funkcionālisms dzīvo, tāpat psiholoģisms, taču uzskatīt, ka tādas formas «pasaka kaut ko par kaut ko» un pasaka to kādam, vismaz nozīmē pavērt iespēju analīzei, kas pievērstu uzmanību to būtībai, nevis reducētājām formulām, kas sakās tās izskaidrojam.

Rūpīgi lasot, tāpat kā citos, labāk pazīstamos vingrinājumos, arī kultūras repertuārā var sākt ar jebkuru formu un beigt ar jebkuru citu. Var palikt, kā es esmu palicis, pie vienas vairāk vai mazāk ierobežotas formas un tajā riņķot atkal un atkal. Var virzīties no vienas formas pie citas, meklējot plašākas kopsakarības vai daudznozīmīgus pretstatus. Var pat sastatīt atšķirīgu kultūru formas, lai, tās citu citai pretstatot, noteiktu šo formu iedabu. taču, lai kādā līmenī darbotos un lai cik rūpīgi to pārdomātu, princips, no kā vadās, ir viens un tas pats: sabiedrībām ir pašām savas interpretācijas tāpat kā cilvēku mūžiem. Vienīgi jāiemācās tām pieklūt.

³⁹⁷ Nav jau gluži tā, ka tas, ko gaiļu cīņa var pavēstīt par Bali, nesniegtu nekādu dziļāku ieskatu, un to, ka tās paustais satraukums par baliešu vispārējo dzīves modeli, nav gluži bez pamata, apliecina fakts, ka 1965. gada decembrī, pēc tam, kad Džakartā bija izgāzies valsts apvērsums, divās nedēļās nemieros dzīvību zaudēja četrdesmit vai pat astoņdesmit tūkstoši baliešu (kopējais iedzīvotāju skaits bija aptuveni divi miljoni), lielākoties viņi paši galēja cits citu – un tas bija briesmīgākais vardarbības uzliesmojums šās zemes vēsturē. [J. Hughes, *Indonesian Upheaval* (New York, 1967), pp. 173–183. Hjūza skaitļi, protams, ir visai aptuveni, taču tie pat nav vislielākie.] Tas, protams, nenozīmē, ka slepkavošanu izraisījušas gaiļu cīņas – ka to būtu bijis iespējams prognozēt, par pamatu ņemot gaiļu cīņas, vai arī ka slepkavošana būtu tāds izvērsts gaiļu cīņu paveids, kur gaiļu vietā stājusies reāli cilvēki. Tās visas ir aplamības. Tas nozīmē vien – ja paraugāmies uz Bali ne tikai deju, ēnu teātra, skulptūru un meiteņu prizmā, bet – kā to dara paši balieši – arī gaiļu cīņu prizmā, masu slaktiņu fakts, ja arī nešausmina mazāk, tad vismaz nešķiet vairs tik ļoti pretrunā ar dabas likumiem. Kā atklājis ne viens vien Glosters, reizumis cilvēki tik tiešām dabū tādu dzīvi, kādu vismazāk vēlas.

TULKOTĀJAS PASKAIDROJUMI

8. lpp.* Tagad Malaizija ir daudzpartiju parlamentāra monarhija, kas federālā struktūrā apvieno 11 pavalstis un Kualalumpurā federālo teritoriju.
9. lpp.* Rips van Vinkle (*Rip Van Winkle*) – populārs literārs tēls, kura piedzīvojumus savā «Uzmetumu grāmatā» (*Sketch Book*, 1819) aprakstījis Vašingtons Ērvings (*Washington Irving*). Viens no stāstiem vēsta, ka, klejodams pa Ketskiļu kalniem, Rips satīcis dažus flāmu izcelsmes divaiņus un kādas spēles laikā aizmīdījis. Pamodies viņš atklājis, ka viņa suns pazudis un šautene sarūsējusi. Arī savu māju un pažiņas vairs neatradis, Rips atjēdzis, ka nogulējis kādus 20 gadus.
11. lpp.* «Zupas katls» (franču val.).
12. lpp.* B. F. Skinners (*Skinner*, 1903 – 1990) – amerikāņu psihologs.
12. lpp.* Gilberts Rails (*Gilbert Ryle*, 1900 – 1976) – britu filozofs, viens no pirmajiem Dekarta mācībā sakņotā domāšanas un ķermeņa duālisma kritiķiem. Viņa nozīmīgākais darbs ir grāmata *The Concept of Mind* (1949).
13. lpp.* «Domātājs» (franču val.).
13. lpp.* Saskaņā ar loģiskā pozitīvisma – 20. un 30. gadu pozitīvistiskās filozofijas virziena pārstāvju izvirzīto verifikācijas principu, jebkurai teorijai jābūt reducējamai uz vienkāršākajiem elementiem, no kādiem sastāv cilvēka zināšanas – atomāriem faktiem vai protokola teikumiem.
14. lpp.* Tā britu un amerikāņu antropoloģijā un etnoloģijā apzīmē pētījumu (*field work*), ko veic kādā noteiktā etniskā teritorijā vai sabiedrības grupā.
17. lpp.* Ideacionāls – no ideācijas izrietošs. Ideācija ir prāta spēja veidot priekšstatus un idejas.
18. lpp.* *Locus classicus* – bieži citētas rindas no plaši pazīstama darba (jaunlatīņu val.).
18. lpp.* «Pie viena» (franču val.).

19. lpp.* Edvards Vestermarks (*Westermarck*, 1862 – 1939) – somu antropologs evolucionists. Sarakstījis divas grāmatas par Maroku (publicētas 1926. un 1930. g.).
21. lpp.* Lingvists Kennets Paiks (*Kenneth Pike*) 1967. g. pēc analogijas ar dalījumu starp «fonēmisko» un «fonētisko» ieviesa dalījumu starp «ēmisko» – lokālajiem pasaules skaidrojuma modeļiem – un «ētisko» jeb novērotāja veikto sociokulturālas sistēmas aprakstu.
25. lpp.* «Veikli, izmanīgi» (franču val.).
25. lpp.* «Neatsaucīgi, nejutīgi» (franču val.).
25. lpp.* L. I. G. Liotejs (*Lyautey, Louis Hubert Gonzalve*, 1854 – 1934) – Francijas maršals, sācis savu militāro karjeru kā pulkvedis Ziemeļāfrikā, vēlāk iecelts par Francijas republikas ģenerāli Marokā, vedis sarunas ar vietējiem cilšu vadoniem, gatavojis franču kareivjus īpašajiem kaujas apstākļiem Ziemeļāfrikā.
25. lpp.* «Cildens žests» (franču val.).
26. lpp.* «Atnācu, ieraudzīju, uzvarēju» (latīņu val.).
26. lpp.* Atsauce uz sofismu «Krētiētis» – kāds krētiētis apgalvo: «Visi krētieši ir melji». Tas atgādina loģisku paradoksu: ja krētieša teiktais ir paties, tad aplams ir izteikums, jo kā gan viņš, arī krētiētis, var nemelot? Tātad no pieņēmuma par krētieša apgalvojuma patiesumu izriet, ka tas ir aplams. Paradoksa šē tomēr nav, jo no izteikuma aplamības neizriet, ka tas ir paties, bet tikai tas, ka runātājs pats ir melis. No tā gan nevar secināt, ka visi krētieši būtu melji. (Sk. J. Vedins. *Formālā loģika*. Rīga: Zvaigzne, 1979, 147. lpp.)
26. lpp.* B. Malinovska sarakstītā etnogrāfija *The Argonauts of the Western Pacific* (1914 – 1918) vēsta par Melanēzijas salu iedzīvotājiem un starpcilšu ritualizēto maiņas formu – kulu.
29. lpp.* Čambuli – viena no ciltīm Papua-Jaungvinejā.
35. lpp.* *Sahib* (angļu val. – «ser», «kungs») – cieņpilna uzrunas forma, ar kādu indieši agrāk vērsās pie svešzemniekiem.
40. lpp.* Uniformisms – ģeoloģijas teorija, ko 1785. g. izvirzīja Džeimss Huttons (*Hutton*). Uniformisti uzskata, ka daudzas norises dabā ir cikliskas un ģeoloģiskie procesi ļoti senā pagātnē nav atšķirušies no ģeoloģiskajiem procesiem mūsdienās. Savulaik uniformisms guva visai plašu popularitāti arī citās zinātņu jomās. K. Ģircs acimredzot norāda, ka uniformisms varējis ietekmēt arī apgaismības laika priekšstatus par cilvēka dabu.
49. lpp.* Antuāns Anrī Bekerels (*Becquerel*, 1852 – 1908) – franču fiziķis.

58. lpp.* Roberts T. S. Louels (*Lowell*, 1917 – 1977) – amerikāņu dzejnieks.
66. lpp.* «Paša šā fakta dēļ» (latīņu val.).
119. lpp.* T. S. Eljota luga (*«Murder in the Cathedral»*).
120. lpp.* Kriss – duncis ar viļņveida asmeni. Tradicionāli pieņemts, ka tāds jānēsā katram indonēziešu vīrietim.
140. lpp.* Sarōngs – audekla gabals, ko vīrieši aptin ap gurniem vai zem padusēm.
146. lpp.* «Logāts» – šis vārds te lietots ar nozīmi «jēdzienu, uzskatu sistēma».
168. lpp.* Te un turpmāk tekstā lietots vārds «nēderlandieši» un «Nēderlande» – tāpat kā enciklopēdijā «Zeme un tautas» (Red. R. Krumbergs, N. Malta, A. Bilmanis un A. Grīns). R.: Grāmatu Draugs, 1929. – 1931.
175. lpp.* «Pazībot garām» (franču val.).
180. lpp.* Atvasināts no dieva vārda *Siwa*.
204. lpp.* «Ja jau nav nekā labāka» (franču val.).
212. lpp.* «Tēls» (vācu val.).
224. lpp.* «Pieturas punkts» (indonēz. val.).
236. lpp.* Tulkojumā saglabāts K. Ģirca ieviestais latīniskais termins «esenciālisms». Latviski to grūti atveidot, jo vārds «esence» drīzāk tulkojams kā «būtība», bet kontekstā to varētu izteikt arī ar vārdu «savdabīgs». Tātad kā sinonīmus vārdiem «esenciālisms» un «epohālisms» varētu lietot «savdabīguma meklējumi» un «tieksme uz laikmetīgumu».
240. lpp.* «Dzīvesveids» (latīņu val.).
242. lpp.* «Valdītāja šķira» (franču val.).
244. lpp.* Centralizēta valsts tautsaimniecības pārvalde.
250. lpp.* Indijā – cieņpilns apzīmējums gudram, mācītam cilvēkam.
250. lpp.* Domāta Indijas sadalīšana Indijā un Pakistānā.
251. lpp.* Šeit – izteikta nodošanās savas etniskās kopienas interesēm, visai sabiedrībai kopīgo interešu neievērošana.
251. lpp.* Šana – vēsturisks novads Birmā.
254. lpp.* «Paša fakta dēļ» (latīņu val.).
257. lpp.* Izcelsmes linija – tādu cilvēku grupa, kuri atvedina savu izcelsmi no viena kopēja senča.
258. lpp.* Tobas batakī ir lielākoties protestanti.

258. lpp.* Ambonieši ir daļēji kristieši, daļēji musulmaņi.
258. lpp.* Minahasiēši ir lielākoties kristieši.
258. lpp.* Moro ir pamatā protestanti.
259. lpp.* 1949. gadā Laosā dibināta politiska partija, kas prasīja zemes neitralitāti.
260. lpp.* «Pārgrupēšanās Magribā» (franču val.).
264. lpp.* «Avots un izcelsme» (latīņu val.).
272. lpp.* Skat. viņa grāmatu, kas minēta šās nodaļas sākumā, 236. lpp. zemsvītras piezīmē.
274. lpp.* «Hipotētiski» (latīņu val.).
275. lpp.* «Kāpinājumam» (itāļu val.).
280. lpp.* «Cits cita vietā» (latīņu val.).
284. lpp.* Romānā «Ceļojums uz Indiju» (*A Passage to India* (1924)).
284. lpp.* «Gadījumam piemērotu» (latīņu val.).
288. lpp.* Nacionālais parks ASV, Vaiomingā, daļēji Montānā un Aidaho, ar platību 8991 km².
290. lpp.* Levantieši – Levantes, Vidusjūras Austrumu piekrastes, iedzīvotāji.
290. lpp.* Prakse, saskaņā ar kuru pie varas vai augstos amatos esošie uzņemas aizbildniecību pār saviem radniekiem vai miluļiem un nodrošina tiem dažādas priekšrocības (amatus, titulus).
293. lpp.* Muhameds Abduhs (1849 – 1905) un Džemāls ed Dīns el Afgāni (1839 – 1897) 19. gs. beigās Parīzē izdeva žurnālu, kas aicināja musulmaņus īstenot revolūciju un sociālās reformas.
293. lpp.* Dibināta 859. gadā.
294. lpp.* «Islāma svētā pilsētas (..) arābisma metropoles (..) un patiesās Marokas galvaspilsētas.» (franču val.).
301. lpp.* Tailāni jeb moni – tauta Birmas dienviddaļā.
304. lpp.* «Kungu tauta» (vācu val.).
307. lpp.* «Valsts reliģija» (vācu val.).
313. lpp.* «Vienādiem soļiem» (latīņu val.).
315. lpp.* «Gara radnieku kopas» (franču val.).
323. lpp.* Liela hinduisma impērija Javas teritorijā (1293. g. – apm. 1520. g.).
323. lpp.* Gordons Čailds (*Childe*) – angļu arheologs (1892 – 1957).

324. lpp.* 15. – 19. gs.
324. lpp.* No 1697. gada līdz 1701. gadam.
327. lpp.* «Līdz bezgalībai» (latīņu val.).
328. lpp.* «Ainas, skati, tēlojums» (franču val.).
330. lpp.* «Kungs» (nēderlandiešu val.).
339. lpp.* «Intuitīvas zināšanas» (grieķu val.).
341. lpp.* Tiešā tulkojumā no franču valodas – «Mežonīgā domāšana».
342. lpp.* «Pasaules attēli» (latīņu val.).
344. lpp.* Starptautiskas saziņas valoda.
344. lpp.* «Principā» (franču val.).
346. lpp.* «Pārspriedums par nevienlīdzības izcelšanos» (franču val.).
347. lpp.* Franču valodā *pensée* nozīmē arī «atraitnīte».
347. lpp.* «Dzimstošā sabiedrība» (franču val.).
347. lpp.* «Pašcieņa» (franču val.).
359. lpp.* «Galvenokārt» (franču val.).
360. lpp.* «Jo vairāk kas mainās (jo vairāk paliek tas pats)» (franču val.).
368. lpp.* Originālā – *steady state*. Stabīlā stāvokļa teorija – 1948. gada izvirzīta teorija, saskaņā ar kuru Visums izskatās vienādi, lai kur (un kad) uz to lūkotos.
386. lpp.* «Tolaik» (latīņu val.).
390. lpp.* «Kļūda» (franču val.).
393. lpp.* «Potenciāli» (latīņu val.).
394. lpp.* «Savdabīgs» (latīņu val.).
395. lpp.* «Lūgums sniegt pamatojumu» (latīņu val.) – norāde uz loģisku kļūdu: pieņēmumu, ka premisa izsaka to, kas jāpierāda, izdarot slēdzienu.
404. lpp.* «Visupirms» (franču val.).
404. lpp.* Tāpat arī latviešu valodā.
422. lpp.* «Godalieta» (franču val.).
435. lpp.* «Dabas izskaidrojums» (latīņu val.).
435. lpp.* «...neatkarīgs no jebkura subjekta, no jebkura objekta un no jebkura konteksta.» (franču val.).
436. lpp.* Nelabojamais optimists misters Vilkinss Mikobers – tēls romānā «Deivids Koperfilds».

PERSONU UN PRIEKŠMETU RĀDĪTĀJS

A

- Abako kustība 259
- Abduhs, Šeihs Muhammads
(*Abdub Sheikh Muhammad*) 293
- Abdullāhs, Taufiks (*Abdullah, Taufik*) 305
- Abdulrahmans, Teunku (*Rahman, Teunku Abdul*) 281
- aboriģēni: Austrālija 134, 337
- acteki: cilvēku upurēšana 135
- Action Française* 195
- Adamss, Roberts (*Adams Robert M.*) 324z*
- afāzija 82
- Afgāni, Saids Džemāls ed Dīns el
(*al-Afghani Sayyid Jamal al-Din*) 293
- Āfrika 34, 226, 255z
relīģijas 172
valodas jautājumi 237
- agrārās sabiedrības: aizvēsturisku
valstu attīstības cikli 331
apūdeņošanas tipa zemkopība 322
- feodālisma salīdzināmā
pētniecība 323
kultūras aparāts 333
pārvaldība 328
segmentāras valstis 332
- Ahardane, M. (*Ahardane, M.*)
295 un 296
- Ahilleja mikla 192
- Ajubs, Viktors Ferriss (*Ayoub, Victor Ferris*) 274z, 290
- Alavitu monarhija 242, 244
- algebra: matricu 348
- alorieši 128
- Alžīrija 233, 239
- Ambedkars, Babasahebs R.
(*Ambedkar, Babasaheb R.*) 251z,
255z, 274z, 287z
- ambonieši 258
- «Amerika ir Džounzvila» 28
- «Amerikāņu uzņēmēju ticības aplieci-
nājums» («*American Business Creed*») – F. K. Satona darbs 191,
191z, 198z, 200z, 201z, 207z

*z – zemsvītras piezīmē

- amerikāņu optimisms 58
amhari 258
amharu valoda 238
Anaks Agung Gde Agung 397
Andamanu salu cikāde 104
Andersons, Benedikts (*Anderson, Benedict*) 305 un 306, 313, 316, 319
Andra 251, 284, 286
aneh – savāds 104
Angola 259
animātisms 125
animisms 125
Ankora 323
Annama 257
anomija 166
antisemitisms 203
antropoloģija 7z, 9, 11 un 12, 17–24, 26z, 29, 31, 33z, 35–37, 40 un 41, 43, 48 un 49, 51, 53 un 54, 56, 66, 68, 69z, 70, 87, 90–92, 112, 128, 144 un 145, 321, 324, 331–337, 340 un 341, 343, 345, 348 un 349, 351z, 353, 395, 435, 438z
agrāro sabiedrību pārvalde 324
cilvēks kā konsensuāla būtne 56
funkcionālisms un sociālo pārmaiņu problēma 145
funkcionālisms un vēsturiskais materiāls 145
«ideālisms» un
«materiālisms» 17
«impresionisms» un
«pozitīvisms» 17
kultūra un sociālā struktūra 147, 171, 177
lingvistika 36, 343
loģiska un saturiska integrācija salīdzinājumā ar cēlonisku un funkcionālu integrāciju 166, 171
«mentālisms» un
«biheiviorisms» 17
mežoni 54, 67, 112, 123, 138, 335, 337–349, 419
motivātīva integrācija 148
redukcionisms 65, 123, 214, 351
segmentāras valstis 332
tipoloģiska pieeja 56, 377
totēmisms 125, 343, 345, 438z
un zinātnisks izskaidrojums 33
vērtību analīze 143
antropomorfisms 61
apači 128
apgaismība: jēdziens par cilvēka dabu 39, 43, 54, 56 un 57, 197, 346
apraksts: daudzslāņu salīdzinājumā ar vienkāršo 12–14, 16, 19 un 20, 23, 31–34
Apters, D. (*Apter, D.*) 268, 294
apūdeņošana 322, 329, 374 un 375, 384, 403, 422
arābi 156, 237 un 238, 244, 252, 258
Atlantijas okeāna piekrastes 262, 293
Bali 329
Marokā 18
arābu valoda 237, 297
arapeši: skaitīšana 65

- ārēji nosacītas domāšanas teorija
211, 213
- arheoloģija: aizvēsturisko valstu
attīstības cikli 323
- Aristotelis 436 un 437
- armēņu katoļi 288
- armēņu pareizticīgie 288
- Arons, Remons (*Aron, R.*) 197z
- Asama 284, 286 un 287
- asinsgrēka aizliegums 406
- asinsradniecība: un nacionālisms
253
- astokājumiem līdzīgas sistēmas: kultūrā
395 un 396
- ašanti (tauta Ganā) 235, 259, 262,
264, 268
- Ašanti (valsts) 324
- ateisms: heroiskais 197
- Atlasa ciltis 262, 293 un 294
- Atlasa kalni 25
- atsvešinātība 12, 311
- attieksme: salīdzinājumā ar
skatījumu 114z
- Auerbahs B. (*Auerbach, B.*) 205
- Austrālija:
aborigēni 48, 69, 128, 134, 213,
337
dūcējkoki 344
laulību noteikumi 48
- australopiteki 8, 52 un 53, 68 un 69,
72, 80
galvaskausa tilpums 68
- autisms 62, 67z
- autoritātāte: reliģiskā 113, 121, 377
- azandi 103, 126 un 127, 133
burvesti 126 un 127, 133
klēts sabrukšana 126
- azartspēles: derības gaiļu cīņās, Bali
400–407
- azeru turki 252–254
- Āzija 274
reliģijas 172
- Azikive, Namdi (*Azikiwe, N.*) 231,
298 un 299
- B**
- bagandi 258 un 259, 262
- bahāisms 182
- Baleva, Alhadži Sirs Abubakars
Tafava (*Balewa, Alhaji Sir
Abubakar Tafawa*) 299 un 300
- balieši 41, 119, 121 un 122, 172,
176–190, 258, 277, 325–334,
350–398, 404, 413, 416–418,
420–422, 433
apūdeņošana 329, 374, 384,
403, 422
azartspēle gaiļu cīņās 403, 411
un 412, 419–422, 424, 426,
429
dramaturģiska valsts pārvaldība
334
dzimumlomu nošķirums 404z
elite 400, 428
gaiļi un gaiļu cīņas 400–439
kauns salīdzinājumā ar vainas
apziņu 389
kosmoloģija 413z
kremēšana 384
kulminācijas trūkums 382,
387–392

- kultūrpamati 325
- laika apziņa 381, 387
- lampudrudzis 387–392
- lek* 390
- leģitimācija 326, 348
- mēness un saules kalendārs 379–398
- Njepi 386, 407
- odalans 383 un 384
- paraugcentrs 325, 328
- pārmaiņas kultūrā 392–398
- permutatīvais kalendārs 380, 382–386, 393
- pieklājība 369, 372, 377, 387 un 388, 390, 393
- radikāls estētisms 388
- sakti* 118
- sociālā struktūra 351, 353, 360, 362, 369, 372, 374, 422
- sociālo attiecību ceremonializācija 377, 380, 383, 387 un 388, 390 un 391, 393, 406, 422, 433, 438
- statusa lejupslide 325, 327
- svētku dienas 381 un 382
- teknonīmi 357–377, 393
- tituli 353, 357, 362, 369 un 370
- traka cilvēka raksturojums 55 un nēderlandieši 221, 325, 330 un 331, 386, 400, 411
- varas izkļiedētība 330 un 331
- vietējā tirgus sistēma 418z
- baliešu raksturojumi personām 41, 353, 363, 366, 378z, 413
- dzimšanas kārtas vārdi 357, 368z, 373z, 397z
- dzimuma vārdi 373z
- personvārdi 344, 353, 356, 358 un 359
- radniecības apzīmējumi 16, 353, 357, 360–364, 393
- statusa apzīmējumi 357, 369–377
- varnu sistēma 371–377
- Sk. arī:* personu kategorijas
- baliešu reliģija 177–190
- aristokrātija 187
- balisms 184–190
- birokratizācija 190
- brahmaņu kastas priesteri 121, 179, 180, 185 un 186, 189 un 190, 371, 375, 403, 438
- hinduisms 183, 187, 189, 190, 373
- iekšējā konversija 172
- izdevējdarbības programmas 186–187
- nāves un raganu kults 178–190
- pāriešana citā ticējumu sistēmā 183–190
- politiskā un rituālā sistēma 156
- priesteru ordinācija 189
- Rangdas un Baronga rituālā cīņa 117–121, 125, 181 un 182, 366
- Republikas reliģijas ministrija 188 un 189
- sociālās nevienlīdzības sakralizācija 167, 170 un 171, 178 un 179
- svētais ūdens 120, 184–190
- tempļu sistēma 178, 189

- transs 41, 48, 119–121, 177 un 178, 180, 182, 216, 394, 403, 407
- vietējā Reliģijas ministrija 188 un 189
- zobu vilēšana 181, 185, 187, 328, 362
- Bandaranaike, Sirimavo (*Bandaranaike, S. W. R. D.*) 231, 266
- Bandungas konference 231, 260
- Bangladeša 287 un 288
- bantu tautas: ligavas izpirkuma sistēma 48
- Bārbūrs, N. (*Barbour, N.*) 270z, 274z
- bataki 257 un 258, 309
- Bedžots, Volters (*Bagehot, W.*) 226
- Beitsons, Gregorijs (*Bateson, G.*) 105z, 117z, 121z, 181z, 328, 368, 389z, 391z, 400, 404, 406z, 433z, 437z
- Bekerels, Anrī (*Becquerel, H.*) 49
- Bēkons, Frānsiss (*Bacon, F.*) 39, 45, 112
- Bellā, Roberts (*Bellah, R.*) 175z
- Bello, Alhadži Sirs Ahmadu (*Bello, Alhaji Sir Ahmadu*) 297
- Bells, Čārlzs (*Bell, C.*) 114z
- Belsens (*Belsen*) 113
- beludži 257
- Beļģija 255
- Ben Barka, Mehdi (*Ben Barka, M.*) 244
- Ben Bella, Ahmeds (*Ben Bella, A.*) 231
- Benda, H. (*Benda, H.*) 314z
- Bendikss Reinhardss (*Bendix, R.*) 173z, 175z, 176z
- Benedikta, Rūta (*Benedict, R.*) 48
- Bengāle 260, 284, 286 un 287, 298z
- Bentams, Džeremijs (*Bentam, J.*) 418–420, 420z
- berberi 14–16, 21 un 22, 25, 35, 58, 258, 262, 268, 270, 292–296
- anarhisms 58
- Maramušas apvidū 14 un 15, 19, 27
- Berelsons, B. (*Berelson, B. R.*) 426z
- Bērks, Edmunds (*Burke, E.*) 215
- Bērks, Kenets (*Burke, K.*) 36, 94 un 95, 143, 205, 209, 437z
- Berlins, Jesaja (*Berlin, I.*) 253z
- Bērnss, D. (*Burns, D. H.*) 238
- bēru rituāli: to izjūkšana 148 un 149
- Javā 149
- bezkaislīgs miers 99
- bezmugurkaulnieki 770
- Bhagavadgīta 109, 136
- Biafra 300, 317
- Bīčs, F. A. (*Beach, F. A.*) 80z, 81z
- Bigilovs, L. (*Bigelow, L.*) 274z
- biheiviorisms 12, 205
- Bihi, Adi ou (*Bibi, Addi ou*) 295z
- Bilo, Džeina (*Belo, J.*) 117z, 119, 366z, 368z, 383z, 391z, 403, 404z, 406z, 413z, 433z.
- Birma 233, 258, 259, 261–263, 271, 273 un 274, 281–284, 301
- budisms 261, 282

- jaunākās politiskā norises
 281–284
 valoda 282
 birokratizācija: Bali 190
 bites: to deja 97
 Blekmūrs R. P. (*Blackmur, R. P.*) 205
 Bleks, Makss (*Black, M.*) 434z
 Bloks, Marks (*Bloch, M.*) 49, 323
 Boass, Francis (*Boas, F.*) 342
 Bolīvija 339
 boļševisms 195, 197
 Bombeja 271, 285 un 286
 Bomkamps van Lēvens
 (*Boonkamp, C. van Leeuwen*)
 421z, 428z
 bororo 124, 338
 kā papagaiļi 124
 Bovari kundze 22
 Brahma 129
 brahmanisms: filozofiskais 174, 177,
 284
 brahmaņi 116, 121, 179 un 180,
 185 un 186, 189 un 190, 371
 Madrasas 116
 Brakmans, A. (*Brackman, A. C.*)
 316z
 Brazīlija 337, 345
 Breidvuds, R. (*Braidwood, R.*) 324z,
 332z
 Brīvo taizemiešu kustība 259
 brīvprātīgās apvienības 384
 Brukss (Brooks, C.) 205
 Bruners, Džeroms Šimors
 (*Bruner, J. S.*) 75z, 87z
 Buda 108, 337, 346
 budisms 95, 137, 149 un 150, 177,
 183, 261, 266
 dzenbudisms 95
 Tibetā 45
 Buganda 324
 Buloks, T. (*Bullock, T. H.*) 77z–79z
 Būls, Džordžs (*Boole, G.*) 346
 Burgība, Habibs (*Bourguiba, H.*)
 231, 260
 Burkharts, Jākobs (*Burckhardt, J.*)
 320
 burvesti 126 un 127, 133, 142,
 146 un 147, 403
 Busoga 324
 bušmeņi 128
C
 Ceilona 239, 259 un 260, 265–267
 neatkarība 265
 pirmatnības problēmas 266
 tamilu un singalu sāncensība 266
 centrālā nervu sistēma: tās evolūcija
 51, 53 un 54, 76, 80 un 81, 87
 un 88
 ceremonializācija: sociālajās attiecībās
 387 un 388, 390
 cēzarisms 218
 ciešanas 103, 106–111, 157, 169 un
 170, 174, 203
 cilvēce: tās psihiskā vienotība 41, 43,
 67, 70, 74 un 75
 cilvēciskums: javiešu izpratnē 58
 cilvēka daba 36, 39–41, 49, 54, 56,
 58, 72, 88
 apgaismības skatījumā 39, 43,
 54, 56 un 57, 197

- bioloģiskie faktori 42
 kultūra kā priekšnosacījums 40–42
 psiholoģiskie faktori 42, 95
 sociālie faktori 73
 «stratigrāfiskā» koncepcija 42, 49
 uniformiskais uzskats 40 un 41
 «Cilvēka spogulis» (*Mirror for Man*) – K. Klahona grāmata 4
 cilvēku upurēšanas rituāls 44, 126, 134
 cionisms 217
consensus gentium 43–46, 48
Č
 Čailds, Gordons (*Childe, G.*) 323
 Čāpmens, L. (*Chapman, L. F.*) 85z
 Čavans (*Chavan*) 285
 Čērčils, Vinstons (*Churchill, W.*) 56, 228 un 229
 čīni: Birmā 284
 čurings 94
D
 dabiskā izlase 11, 74
 dahomieši 270
 Dāms, B. (*Dahm, B.*) 307z
 dao 175
 darbarīku gatavošana 53, 69, 72, 215
 Dārts, Reimonds (*Dart, R. A.*) 68z
 darvinisms 205
 dators 36, 79, 245 un 246, 344
 De Vore, B. I. (*De Vore, B. I.*) 73
 Deils (*Dale, A. M.*) 107z
 Dibuā, Kora (*Du Bois, C.*) 181
 Dienvidāfrika 52, 68, 255z, 272
 Dienvidsulavesi 330
 Dievības aiziešanas mīts 110
 Dikenss, Čārlzs (*Dickens, C.*) 436, 438
 dinki: pareģošana 106
 mīts par Dievības aiziešanu 110
 Dirkeims, Emils (*Durkheim, E.*) 90 un 91, 145, 165, 200, 310, 392
 Djūijs, Džons (*Dewey, J.*) 50, 63, 63z, 84z, 354
 dobo tautas kultūra 54
 Doičs, Dž. (*Deutsch, J. A.*) 83z
 Doičs, K. (*Deutsch, K.*) 252z
 domāšana: teorija par ārēji nosacītu domāšanu 352z
 kā sociāla darbība 350
 lasīšana balsī 82
 mērķtiecīgā spriešana 66, 82
 reflektīva 83
 reķināšana 82
 un emocijas 194
 un prāts 81–83
 dravidi 269, 284, 287
 Dreidžers H. (*Drager, H. H.*) 434z
 drūzi 288–290
Dwi-Tunggal – divvienīgs 275, 279
 dzimšanas kārtas vārdi 357, 359
 dzimuma vārdi baliešu valodā 373z
 dzimumdzīve 81
 dzimumlomu nošķirums: Bali 404z
 dzīvnieku upurēšana 128
 Džeimss, Viljams (*James, W.*) 130
 Džejs R. (*Jay, R. R.*) 315z

- Dženings, Aivors (*Jennings, I.*) 266z
- Džerards, R. (*Gerard, R. W.*) 75z, 77z, 78 un 79
- Džinna Muhammeds Ali (*Jinnah*) 231, 235
- Džonsons, Semjuels (*Johnson, S.*) 40
- Džounzs, H. (*Jones, H. P.*) 316z
- «Džounzvila ir ASV» 28
- E**
- egbi 301
- Ēģipte 239, 260, 292, 310, 323
- Eiņšteins, Alberts (*Einstein, A.*) 103 un 104
- Eizenštats, Šmuels Noahs (*Eisenstadt, S. N.*) 323
- eklējālisms 218
- ekoloģija 205
- «Ekonomika un sabiedrība» (*Wirtschaft und Gesellschaft*) – M. Vēbera darbs 322
- eksistenciālisms 346
- Ekšteins, H. (*Eckstein, H.*) 198
- Eljots, Tomass Stērnss (*Eliot, T. S.*) 205
- Emersons, Ralfs (*Emerson, R.*) 252, 256z, 274z
- ēmiskā analīze 21
- emocijas: simboliskie modeļi 87
- Empsons, V. (*Empson, W.*) 205
- ēnu teātra lugas: Javā 135 un 136
- Erasmus (*Erasmus*) 351
- esenciālisms un epohālisms, to atšķirības 236 un 237, 239
- eskimosi 134
- ēšanas paražas 47
- Ēsbijis, Viljams Ross (*Ashby, W. R.*) 395z
- Ēsfords, D. (*Ashford, D.*) 274z, 296z
- Etiopija 258, 261, 324
- etnocentrisms 30
- etnogrāfija: algoritmi 18
- attēlojuma formas 262
- dabiskās laboratorijas jēdziens 28
- daudzslāņu salīdzinājumā ar vienkāršo 12–14, 16, 19 un 20, 23, 31 un 32
- formālisms 18
- interpretācija 16, 21 un 22, 24, 27, 29
- kā apraksts 12–16
- megajēdzieni 30
- mikroskopiskā 27
- sociālā diskursa ierakstīšana 25 un 26
- subjektīvisms 18
- verifikācija 23
- etnoloģija 336, 344
- etoloģija 204
- ētoss: Javā 167
- un pasaulesuzskats 132
- Evanss-Pričards, Edvards Evans (*Evans-Pritchard, E. E.*) 103, 174, 332z
- evolūcija: centrās nervu sistēmas evolūcija 74 un 75
- Homo sapiens* 51–53, 69 un 70, 73 un 74
- pleistocēnā 74

prāta evolūcija 60–89
un kultūras attīstība 51

F

- Fanons, Francs (*Fanon, F.*) 235
fašisms 182, 191, 195, 334
fašistu savienība: Lielbritānijā 195
Favrs, H. (*Favre, H.*) 274z, 294z
Feirbērnš (*Fairbairn, G.*) 274z, 283z
Feits, Herberts (*Feith, H.*) 219z,
224z, 274z, 315z
feodālisma salīdzināmā pētniecība
323
Fernandess, Dž. (*Fernandez, J. W.*)
395z
Fērss, Reimonds (*Firth, R.*) 106z,
117z, 351z
Fēsa 294
Fics-Barnards, L. (*Fitz-Barnard, L.*)
431z
Filipīnas 237, 239, 257–259, 262,
269, 280
valodas jautājums 237
filoģenētiskā attīstība 76 un 77
smadzeņu apjoms un uzvedības
sarežģītība 78
«Filozofija jaunā tonkārtā»
(*Philosophy in a New Key*) –
S. Langeres grāmata 10
Fišers, L. (*Fisher, L.*) 308z
Fišmans, Dž. (*Fishman, J. A.*) 236z,
237z, 238z
Folerss, L. (*Fallers, L. A.*) 226z,
228z
Forčuns, R. (*Fortune, R. F.*) 98z
Fords, Klelans (*Ford, C. S.*) 81z
Forsters, Edvards (*Forster, E. M.*)
284
Fortess, Mejers (*Fortes, M.*) 147z,
368z
Frajs, Nortrops (*Frye, N.*) 432, 437
Francija 22, 25, 215, 218, 226, 244,
273, 293, 305, 322, 337, 355
frānci 15, 21 un 22, 25, 35, 38, 58,
123, 133, 195, 216, 270, 293 un
294, 305, 310, 343, 346
frāncu racionālisms 58
freidisms 205, 435, 439
Freids, Zigmunds (*Freud, S.*) 66,
90 un 91, 200, 204, 321
primārie un sekundārie
domāšanas procesi 66
Freizers, Džeimss Džordžs
(*Frazer, J. G.*) 145
Frīdmans, M. (*Freedman, M.*) 274z,
301, 302z
Frišs, Karls fon (*Frisch, K. von*) 97z
Froudins, R. (*Frodin, R.*) 274z
fulani (tauta) 257, 297
Fulani (valsts) 324
Fulers, L. (*Fuller, L. L.*) 419z

G

- Gabona 270z
gaiļu cīņas: Bali 399–439
Galanters, E. (*Galanter, E. H.*) 62z,
83z, 211
Gallahers (*Gallagher, C.*) 237z, 274z
Galli, V. (*Gallie, W. B.*) 35
Gana 239, 259, 262, 268, 333
Gandija, Indira (*Gandhi, I.*) 259,
285z, 287 un 288

- Gandijs, Mohandass Karamčands
(*Gandhi, M. K.*) 231, 235, 238,
286 un 287
- garu izsaukšana: pie maniešiem 97
- garu pielūgšana 128
- Geigers, Teodors (*Geiger, T.*) 195
- Gelgela: Bali 326–328
- Gernika 94
- Gerstenhäbers, M.
(*Gerstenhaber, M.*) 83z, 211
- Ginzburgs, N. (*Ginsburg, N.*) 274z
- Ģirca, H. (*Geertz, H.*) 361z
- Ģircs, Klifords (*Geertz, C.*) 69z, 98z,
154z, 177z, 190z, 219z, 263z,
294z, 357z, 361z, 369z, 374z,
422z
- Gofmans, Ērvings (*Goffman, E.*) 410
un 411, 423
- Goldings, Viljams (*Golding, W.*) 54
- Gombrihs, E. (*Gombrich, E. H.*)
434z
- Goriss, R. (*Goris, R.*) 381z, 382,
382z, 419z, 438z
- Gošs, Atulja (*Ghosh, A.*) 285
- Gouvons, Jakubu (*Gowan, Y.*) 300
- Granīts, Ragnars (*Granit, R.*) 87z
- grauzēji, to pārošanās 81z, 82
- Greivss, Roberts (*Graves, R.*) 438z
- grēks: noslēpums 134
- gribas brīvība 76
- Griekija 183, 261
- grieķu katoļi 288
- grieķu pareizticīgie 288
- Grīns (*Green, A. L.*) 215z
- Gudijs, Džeks (*Goody, J.*) 101
- Gudinafs, Vords (*Goodenough, W.*)
17
- Gudmens, Nelsons (*Goodman, N.*)
430z, 432z, 434z, 437z
- gudžarati 258, 264, 284, 286
- Gunawan, B.* 316z
- Ģ**
- ģenētika: molekulārā 49
- ģimene: pirmsākumi 52
kā universālija 47
- H**
- Haimens, S. (*Hyman, S. E.*) 205z
- Halls, Klārks L. (*Hull, C. L.*) 61, 75
- Halovels (*Hallowell, A. I.*) 66z, 69z,
70z, 84z
- Hanna, V. (*Hanna, W.*) 224z, 274z
- Hantingtons, Semjuels P.
(*Huntington, S. P.*) 243 un 244
- haoss: un reliģija 103–105
- Harisons, S. (*Harrison, S.*) 251z,
274z, 286z
- Hariss, L. (*Harries, L.*) 237z
- Hariss, S. (*Harris, S. E.*) 191
- harizma 12, 30
- Hārlovs, H. (*Harlow, H.*) 73z
- Hartmans, H. (*Hartmann, H.*) 67z
- Hārvarda likums 76
- Hasans II 243, 244
- Hasans, Moulejs (*Hasan, M.*) 256,
294
- Hata, Mohammads (*Hatta, M.*) 275
un 276
- Hauelss, Viljams (*Howells, W. W.*)
68z, 69

- hausi 257 un 258, 263, 297–300
 Hebs, D. (*Hebb, D. O.*) 76 un 77,
 80z, 81z, 82z, 84z, 85z
 Hēgelis, Georgs Vilhelms Frīdrihs
 (*Hegel, G. W. F.*) 42
 Heine-Gelderns, Roberts fon (*Heine-
Geldern, R. von*) 219z, 325
 Hekels, Ernsts (*Haeckel, E. H.*) 67z
 Henle, P. (*Henle, P.*) 208z, 209
 Hercs, F. (*Hertz, F.*) 252z
 Herskovics, Melvils
 (*Herskovitz, M. J.*) 45
 himalajiešu daudzvīrība 48
 hindi valoda 238
 hinduisma periods: Indonēzijā 219
 hinduisms 116, 135, 137, 149–151,
 177, 187, 189, 219 un 220, 373
 apsēstība 44, 58
 Javā 137–139
 kā baliešu reliģija 176 un 177
 morālais determinisms 133
 rituālisms 44–46
 Hiršmens (*Hirschman, A.*) 232z
 Hiti, Filips (*Hitti, P.*) 288
 Hitlers, Ādolfs (*Hitler, A.*) 56
 Hjūzs, Džons (*Hughes, J.*) 316z, 439z
 Hogārts Viljams (*Hogarth, W.*) 434
 Hojkāss, K. (*Hooykaas, C.*) 405z,
 421z, 428z
 Holbeins, Hanss (*Holbein, H.*) 351
 Holovejs, Ralfs (*Holloway, R. L.*) 69z
 Holta (*Holt, C.*) 305z, 306 un 307,
 310, 312, 317–319
 Homanss, Džordžs (*Homans, G.*)
 362z
 hominoīds: definīcija 69z
 hopi 54, 126
 Horovics, N. (*Horowitz, N. H.*) 214z
 Hotorns, Natanjels
 (*Hawthorne, N.*) 58
 Hukers, R. (*Hooker, R.*) 348
 Huseins, Zakirs (*Husein, Z.*) 287
 Huserls, Edmunds (*Husserl, E.*) 19,
 114z, 354, 357z
- I
- Ibn Haldūns (*Khaldun, Ibn*) 22z
 ibo 235, 297–299, 300z
 ideālisms 205, 239, 245
 ideoloģija 34
 darijumu cilvēku ideoloģija 196
 definīcija 195
 Indonēzijā 221–223
 interešu teorija 198–206
 jaunās valstīs 238
 kā aizstāvība 202
 kā karte 213
 kā katarse 202
 kā kaut kas šaubīgs 197
 kā morālas stājas veidotāja 202
 kā solidarizētājs spēks 202
 kā tradīcijas pretmets 216
 kā zinātnes pretmets 226–229
 «Kars ir elle» 208
 kultūrsimbolu sistēmas 211, 213,
 215
 māņticība 198
 metaforas spēks 208
 morālā 215z

- saspilējuma teorija 198–206, 209
 simboliska izteiksme 204–206
 Tafta un Hārtlija likums kā
 vergu darba likums 207
- ideoloģijas gals 197
 iedomība 99
 iedzimtais grēks 113
 Ījaba grāmata 109
 ili 106 un 107
 Inda 323
 indiāņi:
 apaci 128
 arapeši 65 un 66
 hopi 54
 krovi 125
 kvakiutli 45 un 46, 394
 Lielo lidzenumu 58, 97 un 98,
 122
 navahi 45, 101, 107 un 108,
 133, 135
 ogļali 130 un 131, 141
 omahi 344
 pueblo 29, 324, 394
 siu 130, 141
 zuni 44–46, 48
- indieši: Austrumāfrikā 263
 Malajā 302
- Indija 8, 137, 139, 149, 175, 183,
 187, 224, 233, 237 un 238, 240
 un 241, 250–252, 255–263,
 266z, 269–271, 273 un 274,
 284–288, 298z, 301, 310, 317,
 333, 371, 372z
 jaunākās politiskās norises
 284–288
- komunisti 286
 Nacionālā Kongresa partija 287
 un 288
 tautas skaitīšana 270
- Indonēzija 8, 28, 128, 149, 153,
 155, 168, 183, 187–189, 218 un
 219, 221–226, 233, 235,
 237–241, 244, 248, 251 un 252,
 256–263, 268–270, 273,
 275–281, 301, 305, 307–319,
 333, 397, 400
 arhipelāgs 258
 augstākā izglītība 269
Dwi-Tunggal – divvienīgs 275,
 279
 hinduisma periods 219 un 220
 ideoloģiski konflikti 221 un 222
 islāms 153–155, 157 uin 158,
 168, 219, 222, 241, 244, 251
 jēgas politika 310
 komunistiskā partija 241, 275,
 277, 317
 konservatīvisms kultūrā un
 radikālisms politikā 313 un 314
 kristieši 222, 240
 «Kultūra un politika Indonēzijā»
 (*Culture and Politics in
 Indonesia*) – Holta rediģēta
 grāmata 305 un 306
 kultūras daudzējādība 248
 ķīnieši 58, 240
 leģitimitāte 311
 Malajas arhipelāga salas 268
Manipol-USDEK 224 un 225
 masu slaktiņi 190z, 241, 248,
 305, 316z, 319

- masu slaktiņu sekas 319 un 320
 nacionālisms 221 un 222
 nēderlandieši 219, 221, 224
 pancasīlas (*Pantjasila*) jēdziens
 221–223
 paraugvalsts 222
 protestanti 188
 republikāņi 221
 tematiskā analīze 307
 «Vadītā demokrātija» 276 un
 277, 310, 315
 valodas jautājums 237
 informācijas teorija 49, 344, 346
 iniciācijas rituāli 91, 128, 134
 inki 323
 instinkts 80z
 integrācija: kultūras 392–398
 loģiska un saturiska
 salīdzinājumā ar cēlonisku un
 funkcionālu 148
 integratīva revolūcija 8, 272, 280,
 301 un 302. Sk. arī: nacionālisms
 intelekta pārbaude 12
 interešu teorija: ideoloģijā 198–200,
 203 un 204, 207
 introspekcija 63
 īpašums: kā universālība 44
 Irāka 244, 251, 259, 262, 290
 Irāna 252, 257, 259, 262
 Iravadi ieleja: tās iedzīvotāji 262
 islāms 135, 149, 150–154, 157–160,
 162, 168, 183, 188 un 189,
 219–222, 241, 244, 251, 276,
 279, 292–294, 296, 307 un 308,
 314
Istiqlal, partija 294–296
 itāli: to reliģija 128
 izdevējdarbības programmas: Bali
 186
 izglītība: augstākā, Indonēzija 269
 Izraēla 25, 175, 260 un 261, 268,
 291
J
 Jahjahans (*Khan, Yahya*) 288
 Jahve 175
 Janovics, M. (*Janowitz, M.*) 92
 Japāna 209, 309
 militāristi 209
 Jastrova efekts 212
 jatmulī 105
 jaunā vidusšķira 231, 243
 Jaunais kurss (*New Deal*) 209
 Java 29, 54, 57 un 58, 104, 109,
 121, 125, 127, 132–139, 145,
 149–152, 156–158, 166, 177,
 186, 189, 221, 241, 258, 268,
 275–277, 313, 319, 325, 327,
 333, 396, 405, 426
 javieši: bērnu rituāli 156
 cilvēciskuma jēdziens 58
 dziesmiņa 109
 elites 152, 167
 etiķete 138
 ēnu teātris 135
 ētoss un pasaulesuzskats 132
 hinduisms 137
 izjukušas bēres 149
 kviētisms 98
 laulību rituāli 154

- launuma problēma 133
 marksisms 151
 miers 138–141
 misticisms 139, 308
 Modžokuto pilsēta 149,
 152–155, 158, 163, 166, 170
 musulmaņi 149–151
 nacionālisms 168
 neparasta suņusēne 104
 pārskatīšana 134
 politiska jēga un reliģiska jēga, to
 atšķirības 168
 politiskās partijas 153, 157
rasa 127, 137 un 138, 141
 slametans 150 un 151, 154, 156,
 158, 162, 164–171
tjotjog 132–134
 vajangs 135–136, 137, 140
 Jeitss, Viljams (*Yeats, W. B.*) 429
 joga 57, 138, 176
 Jordānas rietumkrasts 268
 Jordānija 261, 268, 291, 317
 jorubi 297
 jūdaisms 174
 Jukatana 146
 Jusi, Sidi Lācens al (*al-Youssi, Sidi
 Lahcen*) 295z
Juynboll, H. H. 411z
- K**
- kabalistika 36
 kačina: maska 126
 kačini 284, 301
 Kafka Francs (*Kafka, F.*) 86
 Kahins, Dž. (*Kahin, G. McT.*) 221z,
 268z, 274z, 314z
 Kajas pavalsts Birmā 282
 kalendārs:
 mēness un saules, Bali 380,
 383–386
 permutatīvais 380, 384 un 385
 Šaka 380z
 kalvinisti 45
 Kambodža 239
 Kamī, Albērs (*Camus, A.*) 217z
 Kanāda 255z, 272
 karenī 235, 258 un 259, 263,
 282–284
 «Karš ir elle» 208 un 209
 Kasīrers, Ernsts (*Cassirer, E.*) 36,
 95z, 205
 Kastro, Fidels (*Castro, F.*) 231
 Kasuvubu (*Kasuvubu, J.*) 259
 Kašmira 261
 kauns un vainas apziņa, to atšķirība:
 Bali 389–391
 Keijals, R. (*Cayal R.*) 75
 Keisens (*Kaysen, C.*) 191
 Keita (*Keita*) 231
 Keniata, Džomo (*Kenyatta, J.*) 231
 Kenija 262
 Kerala 286
 Kevels, Stenlijs (*Cavell, S.*) 20
 kibernetika 49, 205, 246, 341, 346
 Kipra 261, 263
 Kirenaika 262
 Kirkegors, Sērens (*Kierkegaard, S.*)
 123

- Klakhons, Klaidis (*Kluckhohn, C.*)
 11 un 12, 44–47, 67z, 77, 101z,
 107z, 146
 klanu sistēma 339
 klauna klupšana un kūleņošana 64
 Klungkunga 327
 Kodere, H. (*Codere, H.*) 394z
 kods: etnogrāfiskais 18
 Kohs, D. (*Koch, D. M. G.*) 314z
 Kolridžs, Semjuels
 (*Coleridge, S. T.*) 205
 komunisms 182, 195, 241, 307
 konfūcisms 45, 174
 Kongo 230, 251, 257, 259, 263,
 317
 Konts, Ogists (*Comte, A.*) 197
 Kontummali 105z
 konversija: iekšējā 172
 kopienas svinības: Javā 150 un 151
 kopošanās: pie šimpanzēm 81z
 Kornis, V. (*Korn, V. E.*) 177z, 330z,
 405z, 411z, 422z, 438z
 kosmoloģija: baliešu 413z
 Koulbērnis, R. (*Coulburn, R.*) 323z
 Koulmens Dž. (*Coleman, J.*) 252,
 266z, 270z, 271z, 274z, 297
 Kovarubiass, M. (*Covarrubias M.*)
 117, 178, 389
 Krēbers Alfreds Lūiss (*Kroeber, A. L.*)
 44z, 67z, 70z
 Kreiks, K. (*Craik, K.*) 96z, 97
 kremšana: Bali 328, 384
 Kriss, K. (*Kris, E.*) 67z
 kristieši: Libānā 288, 290
 kristietība 109, 133, 183, 438z
 Kristīgā zinātne 106
 kristīgā žēlsirdība 101
 Kromvels, Oliveris
 (*Cromwell, O.*) 48
 Kroulijs, Dž. (*Crowley, J.*) 209z
 krovi 125
 Krufs J. M. van der
 (*Kroef, J. M. van der*) 316z
 kuduveo 337 un 338, 341
 Kula 27
 kults: nāves un raganu 178, 181
 kultūra:
 astoņkājiem līdzīgas sistēmas 395
 baliešu raksturojumi personām
 41, 353, 363, 366, 378z, 413
 bioloģiskā evolūcija un kultūras
 attīstība 8, 68, 74
 datorprogrammas kultūrai 49
 integrācija 392–396
 kā cilvēka dabas
 priekšnosacījums 49
 kā iemācīta uzvedība 245
 kā kontrolmehānisms 50
 kā pārorganiska lietiskošana 17
 konservatīvisms kultūrā un
 radikālisms politikā 313
 kritiskā momenta teorija 67,
 69 un 70
 kultūras daudzējādība
 Indonēzijā 248
 kultūras definīcija 51
 kultūras pamati 235 un 236
 kultūru relativisms 42, 48

- kultūrmodeļi 216
- kultūrmodeļi un reliģija 90
- kultūrpārmaiņas 392–398
- Pārsonsa (*T. Parsons*) skatījumus 245 un 246
- pārtrauktība 395
- personu kategorijas 353
- protokultūra 52
- semiotiskais jēdziens 12, 20, 31, 35 un 36
- simbolu sistēmas 24, 54, 73, 83, 86, 93 un 94, 101, 171, 204, 211, 215, 238, 245 un 246, 353, 362
- tās analīze 31, 35 un 36, 49
- tās aparāts 333
- tās parādīšanās laika ass 70
- un politika 306, 308, 312, 315
- un sociālā struktūra 147, 171
- veida atšķirība un pakāpes atšķirība 71
- «Kultūra un politika Indonēzijā» (*Culture and Politics in Indonesia*) – grāmata Holtas redakcijā 305
- «Kultūras modeļi» (*Patterns of Culture*) – Benediktas grāmata 48
- kultūras teorija 7, 31 un 32, 249
- diagnoze 34
- kā būtiski apstrīdama 35
- kliniski atvedinājumi 32 un 33
- prognostiska 32, 319
- kultūras universālības: *consensus gentium* 43–46, 48
- kā būtiski elementi cilvēciskuma definīcijā 42, 48
- kā eksistenciālās vajadzībās saskaņotas 46 un 47
- kā vajadzību veidotas 47
- nemainīgi atskata punkti 46–48
- saturiskuma prasība 44–45, 48
- viltotās universālības 45
- Kunčaraningrats, R. M. (*Koentjaraningrat, R. M.*) 422z
- Kūns, K. (*Coon, C.*) 292
- kurdi 257, 259
- Kurdistāna 251
- kvakiutli 45 un 46, 394
- izrādīšanās 46
- kviētisms 98
- K**
- Ķīna: reliģijas 175
- ķīnieši: Dienvidaustrumāzijā 263
- Indonēzijā 58, 240
- Malajā 260, 262, 264, 280, 302
- L**
- La Barre W.* 84z
- laika apziņa 381, 387
- Lakutūrs, Ž. un S. (*Lacouture, J. and S.*) 274z, 295z
- Lamartins, Alfons de (*Lamartine, A. de*) 218
- lampudrudzis: Bali 387
- Langere, Sūzana (*Langer, S.*) 10, 86z, 92, 94z, 102z, 115z, 205, 208z, 213z, 430z, 434z
- Laosa 251, 259, 261 un 262
- Laqueur, W. Z.* 252z
- lasīšana: balsī 82

- Laski, Harolds (*Laski, H. D.*) 333
- Lasvels, Harolds (*Lasswell, H. D.*)
198z, 206z
- Latīņamerika 217
valodas jautājumi 237z
- lauksaimniecība: apūdeņošanas
tipa 322
- laulība 44 un 45, 47 un 48, 57, 94 un
95, 103, 134, 154 un 155, 169,
241, 344, 365, 370, 384, 403
kā universālajā 45
- laulību rituāli: Javā 154
- Lavdžois A. (*Lovejoy, A. D.*) 39
- Lazarfelds, Pols (*Lazarsfeld, P. F.*)
426z
- leduslaikmets 52, 54
- Leitess, N. (*Leites, N.*) 198z, 204z,
306z
- Leitons, D. (*Leighton, D.*) 107z
- lek: Bali 389 un 390
- Lekcijas par semītu reliģiju» (*Lectures
on the Religion of the Semites*) –
Robertsona-Smita grāmata 145
- leļļu teātris: Javā 140, 384
- Leslijs, K. (*Lashley, K. S.*) 62z, 75z,
83z
- Levensons, Džozefs (*Levenson, J.*) 392
- Lēvensteins, R. (*Lowenstein, R.*) 67z
- Levi-Brils, Lisjēns (*Levy-Bruhl, L.*)
66z, 123z
- Levi-Stross, Klods (*Lévi-Strauss, C.*)
38, 335–337, 340–343,
345–349, 351z
- Brazīlijā 345
- intelektuālais mezonis 348
- rusoisms 348
- socioloģika 343–345
- zinātne par konkrēto 342
- Levs, Daniels (*Lev, D.*) 305, 313,
316z, 319
- Li Anče (*Li An-che*) 394z
- Libāna 257 un 258, 262, 270, 273,
288–301
- ASV intervence 290
- jaunākās politiskās norises
288–291
- kristieši 288
- musulmaņi 288, 290
- tautas skaitīšana 270
- libānieši: Rietumāfrikā 257
- Lībija 262
- Līčs, Edmunds (*Leach, Edmund R.*)
146z, 147, 351z
- Lidls, Viljams (*Liddle, G. William*)
305 un 306, 313, 315z, 319
- Lielā franču revolūcija 216
- Lielo līdzenumu indiāņi 58, 98, 122
- Lielsomālija, kustība par 259
- Lienhards, Godfrijs (*Lienhardt, G.*)
106, 110 un 111
- lietiskošana: pārorganiska 17
- lietvārds: kā dispozīciju
apzīmējums 63
- ligavas izpirkuma sistēma: bantu
tautas 48
- «Likumdošanas teorija» (*Theory of
Legislation*) – Dž. Bentama darbs
419
- lingvistika: strukturālā 36, 341, 346,
348
- Liotejs L. (*Lyautey, L. H. G.*) 25, 293

- Litijs, Herberts (*Luethy, H.*) 308z
 logoss 175
 loģika:
 klašu loģika 344, 346
 kultūras analizē 392 un 393
 matemātiskā 341
 simboliskā 348
 Lorencs, Konrāds (*Lorenz, K.*) 73z,
 80z, 97z
 Lovels, Roberts (*Lowell, R.*) 58
 Lovijs, Roberts H. (*Lowie, R. H.*) 97z
 Lūiss, V. (*Lewis, W.*) 226z, 268z,
 274z
 Luters, Mārtiņš (*Luther, M.*) 351
- Ļ**
- ļauņums: kā problēma 108 un 109,
 111, 131, 133 un 134, 141 un
 142, 170, 201
- M**
- Madariaga, Salvadors de
 (*Madariaga, S. de*) 102
 Madjapradeša 286
 Madrasa 116, 117z, 260z, 269, 285,
 286, 298z
 Madzīni, Džuzepe (*Mazzini, G.*)
 244, 253
 Madžapahitas iekarojumi 326
 Magribs 22z, 295, 333
 «Maģija, zinātne un reliģija» (*Magic,
 Science and Religion*) –
 Malinovska grāmata 145
 Maharaštra 258, 285 un 286
 mahzeni 293, 333
 maiji 323, 332
- Maisura 284
 Makfi, V. (*McPhee, W. N.*) 426z
 Makintairs, Elisters (*MacIntyre, A.*)
 113z
 Makjavelli, Nikolo (*Machiavelli, N.*)
 370
 māksla 52, 87 un 88, 91, 115, 117,
 128, 135, 143, 168, 179, 204,
 213, 306, 325, 388, 393, 403,
 411, 429
 kā nozīmīgs simbols 52
 Makvejs, R. (*McVey, R. T.*) 219z,
 315z
 Malaja 8, 54, 224, 251, 257–260,
 262, 264, 273, 275 un 276,
 278–280, 301
 Alianse 278–281
 jaunākās politiskās norises
 278–281
 ķīnieši, malajieši un indieši 260,
 262, 265, 269
 skolu sistēmas kontrole 269
 Malajas arhipelāga salas: Indonēzijā
 54, 258, 262, 268, 275
 Malinovskis, Bronislavs
 (*Malinowski, B.*) 23, 43, 45, 90
 un 91, 106, 123, 135, 145 un
 146, 164 un 165, 395
 mana 101, 129
 manieši, tauta Melanēzijā 97 un 98,
 122, 125, 134
 garu izsaukšana 97
 slepens grēks 134
 Manipol-USDEK 224 un 225
 Manheims, Karls (*Mannheim, K.*)
 192z, 195z, 216z

- mānticība 185, 198, 233, 348
Mao Dzeduns (*Mao Tse-tung*) 259
maori 134
Maramušas apkaime: mezrag 14
 sirojumi pēc aitām 19, 29, 33
 šeihš 15, 19, 24 un 25, 35
 tirdzniecības nolīgumu sistēma
 14, 18 un 19, 25
Marijs, H. (*Murray, H.*) 77
marksisms 151, 184, 205, 218, 221,
 279, 313, 324
 Javā 151
 un nacionālisms 249z
Markss, Karls (*Marx, K.*) 193, 197,
 204, 245, 307, 321 un 322, 337,
 346, 351
Maroka 16, 18 un 19, 21 un 22, 25,
 28, 34z, 239 un 240, 242–244,
 248, 251, 256, 258, 260, 268,
 270, 273, 274z, 292–296, 301,
 333, 400
 Alavitu monarhija 242
 Hasans II 243
 jaunākās politiskās norises
 292–294
 konflikts starp arābiem un
 berberiem 292–295
 Muhammeds V 231, 242–244
 Rīfa berberi 268
 tautas skaitīšana 270
 tirdzniecības nolīgumi 14, 18 un
 19, 25
maronīti 288–291, 301
Marquis, Don 112z
marvari 298z
 Dienvindindijā 263
Maskovs, P. (*Mascou, P.*) 39 un 40,
 44
materiālisms 62, 172, 190, 245
medniecība un vākšana 52
megajēdzieni: etnogrāfijā 30
mehānisms 60, 62
Mekongas lao 262
Mendeļejevs, Dmitrijs
 (*Mendelev, D. I.*) 341
mentālisms 60, 62
Mērdoks, Dž. (*Murdock, G. P.*) 43
Merlo-Pontī, Moriss (*Merleau-
 Ponty, M.*) 357z, 430z
Mērtons, Roberts Kings
 (*Merton, R. K.*) 146z, 192z
Meru kalns 219z
metafiziskas bažas 104
metafora: tās spēks 207
Mezopotāmija 292
mežoni 123, 138, 335, 337–339,
 340–342, 344 un 345, 347, 419
«Mezonīgā domāšana» (*La Pensée
 Savage*) – K. Levi-Strosa
 grāmata 38, 341, 346 un 347,
 349
Mīda, Mārgareta (*Mead, M.*) 22z,
 65z, 74z, 117z, 121z, 181, 321,
 389z, 391z, 400, 404, 406z,
 433z, 437z
Mīds, Džordžs Herberts
 (*Mead, G. H.*) 50, 354
Millers (*Miller, G. A.*) 62z
Mils, Sesils B. de (*De Mille, C. B.*)
 312

- Milss Čārlzs Raits (*Mills, C. W.*)
198z, 200z
- minahasieši 258
- minangkabavi 301
- mirkšķināšana 13 un 14, 17–19, 23,
33 un 34
- mīts 52, 86z, 91, 99 un 100, 103,
105, 111, 116, 120, 125, 130,
134, 145, 174, 185, 197, 246,
297, 313, 323, 326–328, 333,
337, 342, 377z, 392, 405z, 406,
429z, 435z
- kā nozīmīgs simbols 52
- modeļi: *kā* un *kam* 96
- Moljērs (*Molière, J. B. Z.*) 191
- moni Birmā 283 un 284
- Montagjū, M. (*Montagu, M. F. A.*)
74z
- morālā ideoloģija 215
- morāle: un ideoloģija 202
- Moriss Čārlzs Viljams
(*Morris, C. W.*) 205
- mormonisms 182
- moro, tauta Filipinās 258 un 259
- Mūrs Džordžs Edvards
(*Moore, G. E.*) 144
- musulmaņi 45z, 149–152, 154, 156
un 157, 160 un 161, 183, 188
un 189, 190z, 222 un 223, 235,
240, 242, 249z, 258, 262, 277,
287 un 288, 290–295, 314
- Javā 149–151
- Libānā 288, 290
- Musulmaņu sociālisms 295
- «Mušudievs» (*Lord of the Flies*) –
V. Goldinga romāns 54
- N**
- Nacionālā Kongresa partija: Indijā
287 un 288
- nacionālisms:
- apģērbs 266
- ārējā iejaukšanās 233
- asinsradniecība 253
- brīvprātīgās apvienības 384
- esenciālisms un epohālisms, to
atšķirības 236–237, 239
- ideoloģija 217 un 218
- Indonēzijā 221 un 222
- integratīvā revolūcija 8, 272,
280, 301 un 302
- jaunā vidusšķira 231, 243
- jaunās valstis 218, 238, 251, 253
un 254, 256, 260 un 261, 268,
272, 304, 321
- Javā 163
- marksisms 249
- Marokā 242
- oficiālās insignijas 271
- paraža 247, 251
- pirmatnīgas simpātijas 254 un
255, 264, 272
- rase 40, 67, 172, 234, 251, 253,
256–259, 301
- reģionālisms 251 un 252
- relīģija 243
- skolu sistēmas kontrole 269
- tā fāzes 234
- tautas skaitīšana 270
- termina neskaidrība 255
- vadonība 231

- valodas jautājums 236–238,
250 un 251, 269
- nacisms 197, 217
- Nadars, Kamaradzs (*Nadar, K.*) 285
- Nādels, Zigfrīds (*Nadel, S. F. S.*)
106
- nagi, tauta Asamā 257, 284, 287
- nambikvari 337, 339
- Napoleons I (*Napoleon I*) 191
- NASAKOM 315
- Nāsers, Gamāls Ābdels
(*Nasser, G. A.*) 8, 231, 260
- Nasutions A. (*Nasution, A. H.*) 277
- navaho: dziedināšanas rituāli 107
- nāve: tās kults Bali 181 un 182
un reliģija 155
- Ne Vins (*Ne Win*) 283 un 284
- nieapzinātā motivācija 11
- nēderlandieši: Bali salā 325, 331,
400
- negritids (*Negritude*) 257
- Neimanis, Džons fon
(*Neuman, J. von*) 346
- neiroloģija 42
- Neru, Džavaharlals (*Nehru, J.*) 8,
231, 238, 250, 255 un 256, 266,
285 un 286
- New Deal* 209
- Nigērija 8, 233, 252, 257 un 258,
262 un 263, 269, 271, 273,
297–299, 310
jaunākās politiskās norises
297–300
- niloti 235
- nirvāna 101
- Nisens, Henrijs (*Nissen, H. W.*) 73z
- Njepi: Bali 386, 407
- Njerere, Džūljuss Kambaradže
(*Nyrere, J. K.*) 231
- Nkruma, Kvame (*Nkrumah, K.*)
231, 268, 333
- No, de L. (*de No, L.*) 75
- Nolte, R. (*Nolte, R.*) 268z
- noskaņojumi un motivācijas:
religiskas 97 un 98
- N**
- Ņūtons, Izaks (*Newton, I.*) 39, 44,
62, 199
- O**
- objektīvisms 60
- odalans: Bali 384
- Odens, Vistans Hjū (*Auden, W. H.*)
429
- oglali 130 un 131, 141
- Oidipa komplekss 29, 47
- Olmonds (*Almond, G.*) 266z, 270z,
274z
- Olports, Gordons V. (*Allport G. W.*)
61
- Olstera 255z
- omahi 344
- operacionālisms 12, 205
- «Opijs intelektuāliem» (*Opium for
the Intellectuals*) – R. Arona
grāmata 197
- ordinācija: priesteru, Bali 189
- Orisa 284–286
- Ovolovo, Obafemi (*Awolowo,
Obafemi*) 298 un 299

P

- Padomju Savienība 210, 259
- pajumte: kā universālija 45
- Pakistāna 8, 233, 258, 260–262, 287
- valodas jautājums 260
- palestīnieši 261, 268, 291
- vienības 291
- panafrikānisms 259
- panarābisms 259 un 260, 290 un 291
- pančasīlas (*Pantjasila*) jēdziens 221–223
- Pandžaba 258, 270, 285–287
- Panindonēzija 398
- panislāmiskā kustība 260
- Paragvaja 338
- paraugcentrs: Indonēzijā 219, 221, 223, 225, 325 un 326, 328
- pareģošana 106, 128, 133, 154
- Pareto, Vilfredo (*Pareto, V.*) 198z
- Pārks, R. L. (*Park, R. L.*) 274z
- Pārmers, Dž. (*Parmer, J. N.*) 274z
- Pārsonss, Tolkots (*Parsons, T.*) 46, 88z, 92, 147z, 148z, 173z, 196 un 197, 200, 202z, 214z, 245 un 246, 249, 351z, 356z
- patani 257
- Patels, V. (*Patel, V.*) 250
- Paukers G. (*Pauker, G.*) 274z
- Pavlovs Ivans (*Pavlov, I.*) 61
- persieši 262
- Persijs, Volkers (*Percy, W.*) 114z, 124, 206, 208, 210z, 212, 434z
- personu kategorijas 353
- laikabiedri 354–357, 378 un 379, 387, 392 un 393, 397
- līdzbiedri 354–357, 359 un 360, 378 un 379, 387, 390, 397
- priekšteči 354–357, 363, 367, 378 un 379, 387. Sk. arī: baliešu raksturojumi personām
- pērtiķi: spēja mācīties 69
- pieklājība: baliešiem 393
- Pierzs (*Piers, G.*) 389z
- «pirmatnējā cilvēka mentalitātes» problēma 123
- «Pirmatnējie cilvēki – filozofi» (*Primitive Man as a Philosopher*) – P. Reidina darbs 130
- pirmatnīgās simpātijas: un nacionālisms 250–304
- Pīrss, Čārlzs Sānderss (*Peirce, Charles Sanders*) 205
- Pīzo T. (*Pigeaud, Th.*) 220z, 411z
- Platons 198z
- pleistocēns 68, 72, 74
- un cilvēka evolūcija 74
- Pluvīrs, Dž. (*Pluvier, J. M.*) 314z
- Polanji, Karls (*Polanyi, K.*) 323z
- poli: reliģija 123, 128
- populisms 218, 236, 241
- Portugāle: tās teritorijas Āfrikā 230
- Poustmens, L. (*Postman, L.*) 87z
- pozitīvisms 122, 205
- prāts 60–89
- kailais prāts 61
- primārās funkcijas salīdzinājumā ar sekundārām 66
- tā evolūcija un kultūra 60–89

- un domāšana 60
- Pribrams, Karls Harijs
(*Pribram, K. H.*) 62z, 78z, 80z
- priesteri: Bali 177, 179 un 180, 185
un 186, 189 un 190, 220, 326,
328, 357, 373–375, 378, 383,
403, 410
- Pringodigdo, A. (*Pringgodigdo, A. K.*)
314z
- protestanti 188
- protestantisms: askētiskais 173
- Providence: kā universāls jēdziens 45
- psihe 62
- psiholoģija: ievirzes kontrole pār
uztveri 87
- filoģenētiskā attīstība 66
- nervu sistēmas evolūcija 65
- personības teorija 353
- salīdzināmā 205
- psiholoģisms 24
- pueblo 29, 394
- puštu (valoda) 260
- putni: sociālā izturēšanās 74z
- R**
- racionālisms: grieķu 174
- radnieku pienākumi 128
- radniecības apzīmējumi 16, 353,
357, 360–364, 393
- Radžastāna 285 un 286
- raganu kults 181 un 182
- Rails, Gilberts (*Ryle, G.*) 12–14, 16,
34, 60, 62 un 63, 64z, 65, 82z,
98z, 205, 211z, 213z, 352
- Rangdas un Baronga rituālā cīņa
117–122, 125, 181 un 182, 391
- Rangenekars, D. (*Rangenekar, D. K.*)
265z, 266z
- Raports (*Ruport, A.*) 431z
- rasa: Javā 127, 137 un 138, 141
- Rasels, Bērtrands (*Russell, B.*) 103
- Rasels, Džons (*Russell, J.*) 103, 341z
- Rasins, Žans (*Racine, J.*) 40
- rasisms 218
- Rastouvs, D. (*Rustow, D.*) 270
- ražošana: tautsaimniecība 11
- reālisms, maģiskais 175
- Redfilds, Roberts (*Redfield, R.*) 146z,
152, 351z
- Redklifs-Brauns, Alfreds Redžinalds
(*Radcliffe-Brown, A. R.*) 104, 145
- redukcionisms 214, 351
- refleksa loks 75
- reģionālisms: un nacionālisms 257
- Reidins, Pols (*Radin, P.*) 107z, 130,
131z, 176z
- Reihards, Glediss (*Reichard, G. A.*)
107z, 108
- Rejs, L. (*Rey, L.*) 316z
- rēķināšana 82
- relīģija:
- autoritāte 113, 121, 377
- bororo un papagaiļi 124
- estētisks skatījums 114
- ētoss un pasaulisuzskats 132
- gēns un simbols kā informācijas
avoti, to atšķirība 95
- haoss 102 un 103
- iedzimtais grēks 113
- javiešu *tjotjog* 132–134

- jēgas problēmas 107, 111, 113, 248
- kā stresa avots 166
- kā universālība 44
- kultūras definīcija 92
- kultūrdarbība 94
- kultūrdimensijas 92
- kultūrmodeļi 95, 112z, 216
- launuma problēma 111, 133, 142
- metafiziskas bažas 104
- misticisms 139
- mīts 116
- mīts par Dievības aiziešanu 108
- modeļi: *kā?* un *kam?* 96
- navaho dziedināšanas rituāli 107
- nevēsturiska pieeja 146
- noskaņojumi un motivācijas 93
- noslieces 99, 109
- ogļali un aplis 130
- religisks skatījums 115–117
- rituālais Rangdas un Baronga cīņiņš 117–121, 125, 181, 182, 366,
- rituāls 16, 24, 34, 44, 48, 52, 87, 91, 96, 99 un 100, 102, 106–108, 115, 117, 119–125, 127–131, 133–135, 145–173, 175, 177–181, 184 un 185, 187, 189, 213, 219, 222, 246, 323, 326, 328–330, 332 un 333, 342, 344, 346, 352, 358, 363, 370, 377, 380, 384, 388, 391, 393, 403, 406, 408
- sakrālie simboli 92, 100 un 101, 115, 129–144, 166 un 167
- simbola definīcija 92
- simboli un grupas ētoss 92
- svētums, tā joma 175 un 176
- tās antropoloģiska izpēte 90
- tās definīcija 93
- tās modernizācija 172 un 173
- ticība 27, 51, 93, 103, 106, 112, 116 un 117, 121 un 122, 127–129, 142, 146, 149, 151 un 152, 158, 165–167, 177, 185–187, 191, 197, 224, 228, 254, 287, 292 un 293, 309, 314, 333, 336, 340, 348 un 349
- tiesību un morāles kodekss 176
- «tirā reliģija» un «reliģija darbībā», to to atšķirība 124
- tradicionālā un racionalizētā, to atšķirība 173
- un nacionālisms 243
- un nāve 155
- un vērtības 133
- veselā saprāta skatījums 114
- zinātnisks skatījums 113
- «Reliģiskās dzīves elementārās formas» (*Elementary Forms of the Religious Life*) – E. Dirckheima darbs 145
- Rietumjaungvineja 319
- Rifa ciltis 262, 268, 293, 296
- Rigins, H. (*Wriggins, H.*) 267, 271z
- Rikērs, Pols (*Ricoeur, P.*) 25, 435z
- rituāls: 16, 24, 34, 44, 48, 52, 87, 91, 96, 99 un 100, 102, 106–108, 115, 117, 119–125, 127–131, 133–135, 145–173, 175, 177–181, 184 un 185, 187, 189, 213, 219, 222, 246, 323, 326, 328–330, 332 un 333, 342,

- 344, 346, 352, 358, 363, 370,
377, 380, 384, 388, 391, 393,
403, 406, 408
kā nozīmīgs simbols 52
kultūruzvedumi 116
rituālie grupējumi 91
- Robertsons Smits, Viljams (*Robertson
Smith, W.*) 145
- Robertss, juniors (*Roberts, C. F., Jr.*)
145z
- Rodēzija 270z
- romieši: reliģija 128
- Rondo, P. (*Rondot, P.*) 274z
- runa 71, 78
- Ruso, Žans Žaks (*Rousseau, J. J.*)
339, 346–348
- S**
- Sabaha 280
- sabiedriskais līgums 339
- sakti*: Bali 118
- Salivana, Anna (*Sullivan, A.*) 82
- sanskrits 358z, 385z
- Santajana, Džordžs (*Santayana, G.*)
90z, 116z
- Saravaka 280 un 281
- «*Sarekat Islam*» 314
- Sartono, Kartodirdžo (*Sartono, K.*)
305 un 306, 313, 315, 319
- Sartrs, Žans Pols (*Sartre, J. P.*) 333
- saspilējuma teorija: attiecībā uz
ideoloģiju 198–206, 209
- Satols, A. (*Southall, A.*) 323z
- Satons, Franks (*Sutton, F. X.*) 191,
198z, 200z, 201, 206, 207z, 208,
322, 324, 331
- saziņas teorija 341
- segmentāras valstis 324, 331
- semiotiskais kultūras jēdziens 12, 20,
31, 35 un 36
- senču kults 91, 125, 128
- Sengors, Leopolds Sedars
(*Senghor, L. S.*) 235
- Senzists, Luijs de (*Saint-Just, L. de*)
217
- Sepīrs, Edvards (*Sapir, E.*) 206, 209
- shematisms 24
- sikhi 114, 122, 235, 258, 284, 287
- Silversteins, Dž. (*Silverstein, J.*) 274z
- simbolizācija: pie šimpanzēm 71
- simbolu sistēmas 21, 24, 52, 54, 73,
83, 86, 93–95, 97, 101 un 102,
147, 171, 194, 198, 204, 211,
213, 215, 238, 245 un 246, 362
- definīcija 92
- mīts 52
- sakrālās 92, 101, 116, 129–144,
166
- un gēni, to atšķirība 95 un 96
- un grupas ētoss 92
- uzvedības simbolika 206
- valodiskas 206z
- Simpsons Džordžs (*Simpson, G.*)
71z, 74z, 77z, 78z, 81z
- singali 251, 260 un 261, 263, 266
un 267, 271
- singalu un tamilu sāncensība 261,
266
- Singapūra 260, 280
- Singers, M. (*Singer, M.*) 116, 117z
351z, 389z

- Sinnzusammenhang* 394
 Siņeji-Merse, Elizabete (*Szinyei-Merse, Elizabeth*) 69z
 Sirija 259, 290
 sirpjveida šūnu anēmija 49
 siu 130, 141
 skaidrojums: zinātnisks 38
 skaitīšana 65
 Skinners, Dž. (*Skinner, G. W.*) 263z, 274z, 315z
 Skinnera biheiviorisms 12
 Skots (*Scott, G. R.*) 431z
 «Skumjie tropi» (*Tristes Tropiques*) – K. Levi-Strosa darbs 335, 337
 «Slepkaivība katedrālē» (*Murder in the Cathedral*) – T. Eljota luga 119
 smadzeņu apjoms: un uzvedības sarežģītība 72, 78 un 79
 Smaits, H. un M. (*Smythe, H. and M.*) 274z
 Smits (*Smith, C. W.*) 107z
 Smits, T. (*Smith T. E.*) 274z
 sociālā darbība: domāšana 350
 sociālā izolācija 73z
 sociālā nevienlīdzība: tās sakralizācija Bali 178–181
 sociālā struktūra 325
 sociālās pārmaiņas 145–171
 sociālisms 223
 socioloģija: latentā funkcija 203
 redukcionisms 18 un 19
 struktūrfunkcionālisms 145–147, 171, 434 un 435, 439
 un zinātne par uzvedības simboliku 206 un 207
 zināšanu socioloģija 194 un 195, 209
 zinātniskā 193
 socioloģika 345
 solidaritāte 202
 Solomons, P. (*Solomon, P.*) 62z, 75z, 85z
 Solovs, R. (*Solow, R.*) 36
 Somālija 239, 261
 Sorels, Žoržs (*Sorel, G.*) 198z
 Sorokins, Pitirims (*Sorokin, P.*) 148
 Sosīrs, Ferdināns de (*Saussure, F. B. de*) 346
 Spānija 293, 318
 spēļu teorija 205, 346
 Spinoza, Benedikts (*Spinoza, B.*) 144
 Spīss V. (*Spies, W.*) 117z
 «Spogulis cilvēkam» (*Mirror for Man*) – K. Klakhona grāmata 4
 spriedze: reliģija kā spriedzes avots 166
 spriešana: mērķtiecīga 84, 86, 89
 Stārks, Verners (*Stark, W.*) 194 un 195
 statusa apzīmētāji 357, 362
 Steinbergs, Leo (*Steinberg, L.*) 91
 Stīvenss, Voliss (*Stevens, W.*) 434z
 stratigrāfiskā koncepcija: par cilvēka dabu 42, 46, 49
 subjektīvie biheivioristi 62
 subjektīvisms 18, 36, 61 un 62, 227
 Sudāna 252
 Suharto (*Suharto*) 277, 316z

Sukarno (*Sukarno*) 163, 188,
221–223, 225 un 226, 231, 235,
241, 256, 275–277, 307 un 308,
310–312, 314z, 316z, 317, 333,
397

Sumatra 276 un 277, 313, 396

sundi 258

sunnīti 45, 251, 262, 288–290

superego 63

Sūsa 262

svahili (valoda) 237

Svellengrebels (*Swellengrebel, J. L.*)
177z, 183z, 186z, 188z, 326z,
381z, 383, 413z

Svētā Trīsvienība 129

svētki: Bali 377, 381–384, 386, 388,
391, 407, 424

svētums, tā joma 175 un 176

Š

Šaka kalendāriskā sistēma 380z

šamanisms 125

Šamūns (*Sham'un, C.*) 290

Šanons, Klods Elvuds
(*Shannon, C. E.*) 346

Šanu valstis 251, 281, 283

Šaplens, R. (*Shaplen, R.*) 316z

Šarīrs (*Sjabrin, S.*) 264

Šartras katedrāle 55 un 56

Šastri, Lals Bahadurs (*Shastri, Lal
Bahadur*) 287

Šekspīrs, Viljams (*Shakespeare, W.*)
40, 136 un 137

vēsturiskās lugas un vajangs 136

Šēnbergs, Arnolds (*Schoenberg, A.*)
434z

Šērers, Martīns (*Scheerer, M.*) 60z

Šeringtons Čārlzs (*Sherrington, C.*)
61, 75 un 76

Šērmans, Viljams Tēkumze
(*Sherman, W. T.*) 208

Šics, Alfreds (*Schütz, Alfred*) 114z,
122z, 124z, 354, 379z

šiiti 262, 288

šilluki 332

Šilss, Edvards (*Shils, E.*) 92, 147z,
195, 197, 228z, 244, 253z, 254z,
285z, 351z

šimpanzes:

kopošanās 81z, 82

simbolizācija 71

Šneiders, Deīvids (*Schneider, D. M.*)
362z

Šrilanka *sk.* Ceilona

Šumpēters Jozefs (*Schumpeter, J.*)
198

Šveice 255z, 272

T

Tāfta un Hārtlija likums (*Taft-
Hartley Act*) 207

Tailers, Stīvens (*Tyler, S.*) 19

Tailors, Edvards B. (*Tylor, E. B.*) 11,
51, 101, 103 un 104, 145

Taizeme 251, 259

tamili 235, 251, 260 un 261, 266

Tamīlnadu (pavalsts Indijā) 287

Tanganjika 257

tantrisms 19

Teilors, O. (*Taylor, O. H.*) 46

teknonīmi 357, 360, 362, 364–368,
372, 375, 393

- telugu (valoda) 251
 tematiska analīze 306 un 307
 tempļu sistēma: Bali 178, 189
 Teotivakana 323
 termodinamika: tās otrais likums 11
 theravādas budisma zemes 261z
 Tibeta 45, 324
 ticējumi par gariem 356z
 ticība 63, 101, 112, 121, 123, 129,
 145 un 146, 149–153, 158, 167,
 177, 185
 tikumiska piesardzība 99
 Tinkers, H. (*Tinker, H.*) 271z, 274z
 tirdzniecība: kā universālija 45
 Tobias, P. (*Tobias, P. V.*) 68z
 Tobins, Dž. (*Tobin, J.*) 191
 togo (tauta Gabonā) 270z
 Tolbots, P. (*Talbot, P.*) 269z 274z
 Tolstojs, Ļevs (*Tolstoy, L.*) 42
 Tompsons, V. R. (*Thompson, W. R.*)
 80z, 81z, 84z, 85z
 Tonkina 257, 262
 toradži 128
 totēmisms 438z
 tradīcija un ideoloģija, to pretstats
 215
 Tripolitānija 262
 trobriandieši 135
 Oidipa komplekss 29
 Tunisija 235, 239
 tupi-kavahibi 337, 339
 Turcija 259, 261
 Turē, Seku (*Touré, Sekou*) 231
- U**
 U Nu 231, 281–283
 Uganda 226z, 258 un 259, 262,
 294z
 uguns: tās atklāšana 52
 uniformiskais uzskats: par cilvēka
 dabu 40 un 41
 universālijas 43–45
 viltotās 45
 urāns 49
 urdu (valoda) 269 un 270
 Utara 284, 286
 utilitārisms 199
 Utrehts, E. (*Utrecht, E.*) 316z
- V**
 «Vadītā Demokrātija» 310, 315
 Vaitheds, Alfreds Nortss
 (*Whitehead, A. N.*) 38, 200, 246
 Vaits, Leslijs (*White, L., A.*) 63z,
 68z, 71z, 193z, 198z, 203z
 vajangs: Javā 136 un 137, 139,
 140–142
 Valersteins Imanuels (*Wallerstein, I.*)
 262, 270z, 271z
 valoda 69
 dispozīciju apzīmējumi 63 un 64
 kā nozīmīgs simbols 52
 skaitīšana 65
 valsts pārvaldība: dramaturģiskā 334
 varnu sistēma 371–373, 375
 Vēbers, Makss (*Weber, Max*) 12, 90
 un 91, 107, 109, 112, 134, 167,
 173–176, 185, 245, 248, 308,
 322–324, 354, 392, 394, 420

Veiners, M. (*Weiner, M.*) 266z,
270z, 271z, 274z, 346

Veleks, R. (*Welleck, R.*) 205z
verstehen (izpratnes) pieeja 21

Vērtheims, V. (*Wertheim, W. F.*)
314z, 316z

vērtībanalīze 144

Vestermarks, Edvards
(*Westermarck, E. A.*) 19

«Vēsturnieka amats» (*Historian's
Craft*) – M. Bloka grāmata 351

vietējie modeļi 28
ētoss un pasuālsuzskats 129

Viko, Džambatista (*Vico, G. B.*)
245

Vilijs (*Willey, G.*) 324, 332

vilkumātes zīdīti bērni 73z

Vinsteds, Rihards (*Winstedt, R.*)
190

Vislērs, Klārks (*Wissler, C.*) 43

Višnu Murti 307

Vitfogels, Karls (*Wittfogel, K.*)
322–324, 331

Vitgenšteins, Ludvigs
(*Wittgenstein, L.*) 19 un 20, 24,
205, 393z

Vjetnama 230, 258, 262

Volheims, R. (*Wollheim, R.*) 430z

Volkērs, Džeimss (*Walker, J.*) 130

Vorens (*Warren, A.*) 205z

Vorfē, Bendžamīns (*Whorf, B. L.*)
206

Vošbērnš Šervuds (*Washburn, Š. L.*)
70z, 72z

Voterberījs, Dž. (*Waterbury, J.*) 243z

Z

zarndobumaiņi 77

Ziadeh, N. A. 274z

zinātne: par konkrēto 342
un ideoloģija, to pretstats 337

zinātnes par sabiedrību:
disciplīnu konverģence 322
elegance 38
kopīgā valoda 46
kultūras relativisms 42, 45 un
46, 48

zobu vilēšana: Bali 181, 185, 187,
328, 362, 406

zuni: atturība 44
lietus deļa 44

Ž

žīdi 14–16, 21 un 22, 35, 202, 229,
289
Maramušas apkaimē 14–17

Žurdēns, mesjē 200

Žuvenels, de B. (*de Jouvenel, B.*) 312

KLIFORDS GĪRCS, INDONĒZIJAS KULTŪRA UN... LATVIJA

Noslēpumainā un eksotiskā Bali sala Indonēzijā ir vieta, kur mākslu nerada mākslas darba dēļ; īstais mākslas mērķis ir pats jaunrades process. Vai tas iespējams? Jā, ir iespējams, ar noteikumu, ka māksla ir reliģija. Ir grūti atrast zemi, kur mākslai uzvesties, runāt, veidot attiecības ar citiem cilvēkiem pievērš tik lielu uzmanību, kā Indonēzijā – īpaši šīs salu impērijas centrā – Javā, Madūrā un, protams, Bali. Minētās trīs salas un īpaši – pēdējā – ir vieta, kur kā zinātnieki pilnveidojušies un pasaules ievēribu guvuši daudzi Rietumu antropologi, vēsturnieki un arheologi. Pagājušā gadsimta beigās paleoantropologs Ežēns Dibuā Centrāljasavas upes Brantasas nogulumos atrada pasaules vecākā hominīda *Pitekanthropus erectus* atliekas; divu pasaules karu starplaikā Bali salā daudzus gadus strādāja brīnišķīgs meksikāņu izcelsmes mākslinieks un dzīves vērotājs Migels Kovarubiass. Viņa atstātās etnogrāfiskās skices un detalizētie turienes dzīves apraksti ātri kļuva par antropoloģijas klasiku. Ievērojamā amerikāņu zinātniece Margareta Mīda savu unikālo ideju virkni ir iznesusi no šī pārsteidzošā civilizācijas muzeja. Džeina Belo, Džordžs Beitsons, Stefens Lansings un baletdejojāja, kas kļuvusi par antropologu, Ketrina Meršona, nebūt nav pilnīgs to zinātnieku uzskaitījums, kuri, brīnumainās salu pasaules savaldzināti, paši ir kļuvuši par reliģijai līdzīgās mākslas līdzdalībniekiem – tikai savā, eiropēiskā žanrā – antropoloģijas zinātnē. Ka antropoloģija ir māksla, to ir pierādījis vēl viens no šīs savaldzināto plejādes – Klifords Džeimss Gīrcs.

Dzimis viņš ir 1926. gadā Amerikas Savienoto valstu rietumkrastā, Sanfrancisko. Zinātnieka *PhD* grādu viņš saņem vienā no labākajām Amerikas augstskolām – Harvardā 1950. gadā. Šī universitāte ir viens no Indonēzijas pētījumu centriem Amerikā, un nav brīnums, ka jau

piecdesmito gadu vidū, kad «Triju tūkstošu salu zemes» neatkarības cīņām sekojušās politiskās kaislības un valsts konsolidācijas process ir beidzies, Klifords Ģircs sāk kultūras lauka pētījumus vienā no Centrālās Javas *kampungiem*. Tur dzimst viņa plašu ievēribu guvušais pētījums par Javas reliģiju. Ģircs strādā uz socioloģijas un etnogrāfijas robežas: tobrīd šī starpdisciplinārā pieeja vēl nav guvusi tādu popularitāti kā šodien; metode kopā ar paša pētnieka unikālajām vērotāja spējām atklāj Javas sinkrētiskās reliģijas apslēptos motīvus. Tur mēs ieraugām, kā no reliģiskiem priekšstatiem dzimst sabiedrības uzvedības modeļi. Ģircs redz Javas iedzīvotājus sadalītus divās grupās. Vieni pārstāv senatni, otri – modernāko pasauli. Javas tūkstošgadīgās civilizācijas mantiniekus un kopējus – *abanganus* un pravieša Muhameda piekritējus – dinamiskos, mantīgos un jaunākas, internacionālas pasaules nesējus – *santrijus* šķir reliģisko uzskatu plaīsa. Kultūras lauka pētījums piecdesmito gadu beigās ir paveikts, un 1960. gadā iznāk grāmata «Javas reliģija». Zinātnieki par šo nelielo grāmatīņu, kuru bija izdevusi ne visai prestižā Glensovas izdevniecība «Free Press», izrāda interesi, bet neņem to visai nopietni, taču pēc pieciem gadiem notiek šausalīgā Indonēzijas asinspirts, kas apliecina Ģirca pētījumu pareizumu.

No nāves izbēgušie aculiecinieki – *abangani* šo rindu autoram zināja stāstīt, ka Centrāljavas upēs ūdens turpat vai mēnesi bijis sārts no tur samestajiem asiņainajiem liķiem. Slepkavoja Indonēzijas lielākās politiskās partijas biedrus – komunistus, tiem tuvo arodbiedrību dalībniekus. Preses laudis, kam nebija pazīstama Ģirca grāmatīņa par Javas reliģiju, nezinīgi rakstīja par komunisma krahu Indonēzijā un labējo politisko (pat demokrātisko) spēku uzbrukumu Maskavas balstītajai ideoloģijai. Tas, kas notika patiesībā, bija *santriju*-musulmaņu izrēķināšanās ar *abanganiem* jeb vietējā sinkrētiskā hinduisma pārstāvjiem. Tā bija divu reliģiju asiņaina sadursme, kurā marksisms bija tikai ārējā frazeoloģija, kuru gan liels, gan mazs izprata pavisam senatnīgā – tūkstošgadīgajai Javai raksturīgā reliģiskā manierē. Karoja sirmā senatne ar jaunāko un modernāko islāmu. Kas uzvarēja? Ne viens, ne otrs. Ražu ievāca kāds cits, bet par to vēlāk.

Lasot Ģirca lieldarbu «Kultūru interpretācija», mēs droši pamanīsim, ka viņš turpat vai katru no aplūkojamām sabiedrībām – vai tā būtu Indijā, Birmā vai Marokā – daļa pēc šī *tradīcijas* un *modernizācijas* principa. Tas nav paša Ģirca izdomājums; šī pieeja ir raksturīga amerikāņu antropoloģijai, kas vismaz daļēji ir aizgūta no Leidenes strukturālisma skolas. (Kā nekā Holandes – kādreizējās Nīderlandes Ostindijas metropoles Leidenes

universitāte jau pagājušajā gadsimtā bija pasaules lielākais Indonēzijas pētījumu centrs.) Dihotomiskais senatnes un modernisma pretstatījums ir ārkārtīgi būtisks Austrumu civilizāciju analizē, jo tās savās lielpilsētās, masu saziņas līdzekļos, izglītībā un citur saduras ar kristietības izauklēto eiropeisko kultūru. Austrumniekiem tā ir kontrkultūra, kas izraisa postošu karu, kurā iet bojā tūkstošgadīga reliģija, neparasti kultūras ekoloģijas eksemplāri un veselas sugas (lai atļauts lietot šos bioloģiskos jēdzienus attiecībā uz kultūras lauku). Grandiozo civilizāciju sadursmju gaitā izzūd mazie un vārgie stādi, bet lielie eksemplāri, saķērušies cīņās apkampienos, veido ko jaunu un bieži vien – vēl draudīgāku konglomerātu, tādu kā Dienvidaustrumu Āzijas industriālā pasaule, kurā saplūduši postošie spēki, bet kultūras izsmalcinātība – zudusi bez pēdām. Vai varam Kliforda Ģirca metodi izmantot arī Latvijas realitātēs?

Patiesi, ir grūti pieņemt to, ka tik nesamērojami dažādajās un fantastiski tālajās zemēs, kādas ir Indonēzija un Latvija, mēs varam atrast daudz kā kopēja. Kaut arī Latvija nekad nav piedzīvojusi tādus kultūras augstumus un intensitāti kā Indonēzija, tomēr kā viena, tā otra zeme pieder nevis pie kultūrdonoriem, bet gan pie kultūras saņēmējiem jeb recipientiem. Aizgūto kultūras mantojumu kā viena sabiedrība, tā otra pārtulko savas senākās kultūras valodā un tikai izskatās, ka senie javieši prezidenta Sukarno vai viņa varas mantinieka – Suharto personā ir tauta, kas brīvi orientējas un pat dzīvo modernajā eiropeizētajā ideju pasaulē. Patiesībā kā indonēzieši, tā latvieši no ār pasaules saņemto pārtulko paši savas kultūras valodā, un jaunais mantojums kļūst par vietējās kultūras gramatikas jauniem vārdiem, nevis par jaunu gramatiku un domāšanas veidu. Indonēzieši dzīvo savas kultūras muzejā un kopj to ar modernāko tehniku un tehnoloģiju palīdzību; tikmēr aiz muzeja sienām norisinās industriālās pasaules notikumi un procesi, kuru patiesie saimnieki ir iecerotāji – ķīnieši. Vietējā kultūra un politiskā vide runā indonēziešu, javiešu, baliešu, sundiešu, u. c. vietējās valodās, darījumi tiek slēgti angļu mēlē, bet lielo firmu slēgtajos kabinetos runā ķīniski un raksta ar hieroglifiem. Vai līdzīgi nav arī Latvijā?

Laiku pa laikam indonēziešiem nokrīt viņu civilizācijas maska (varbūt ir grūti nest tūkstošgadīgu kultūras mantojumu?), un tad sākas ārprāts, kuru tur sauc par *amoku*. Tad liels un mazs, jauns un vecs brūks vīrs ū ķīniešu bodēm un biznesa kantoriem, lepnajiem automobiļiem; tad lido stikli un plūst asinis. Panikā bēg ķīnieši, krīt valdība. Tad nāk jauni politiķi un klusi atgriežas ķīnieši ar savu ekonomiku, jo indonēziešiem taču ir

tikai muzejs, no kura paēdis nebūsi... Kā darbojas šo politisko satricinājumu mehānisms pašu javiešu sabiedrības iekšienē – to Ģircs atklāj, analizējot Javas reliģijas plūsmas *aliran*. Katra no tām nes zināmu politiskās un ekonomiskās uzvedības modeli. *Abangans* uzvedas pavisam citādi, nekā *santrijs*; pirmais būs korumpēts ierēdnis, otrs – sīks biznesmenis; abi tomēr pārtiek no druskām, kas nokrīt no bagātā ķīnieša galda.

«Javas reliģiju» šaurākā speciālistu lokā uzskata par Ģirca meistardabū, jo šī grāmata apgrieza ar kājām gaisā Indonēzijas un Malajas pētījumu disciplīnas. Turpretim plašākai sabiedrībai zinātnieka vārds ir pazīstams pateicoties darbam, kuru nule ir saņēmis latviešu lasītājs. Šajā darbā ir apkopots Ģirca mūža darbs – kultūras lauka pētījumi Javā, Bali salā, Marokā, Birmā un citur; idejas un atklājumi, kas izteikti vismaz desmit monogrāfijās, kas tapušas Prinstonas Attīstības pētījumu institūtā. Kā jau visiem apkopojošiem darbiem, arī šim ir savi trūkumi. Pirmais «Kultūru interpretācijas» izdevums ieraudzīja dienas gaismu 1973. gadā. Latviešu lasītājam tiek piedāvāts tulkojums no 1993. gada labotā un papildinātā izdevuma. Darbs, kas skanēja ar milzīgu novitāti pirms turpat vai 20 gadiem, šodien ir daudz zaudējis no sava pirmatnējā spožuma: daudzas Ģirca idejas jau ir pārceļojušas uz ikdienas izdevumiem un kļuvušas par visnotaļ pieņemtām klišejām; daudzas problēmas, kas tā uztrauca pasauli toreiz, kad Vjetnamā, Laosā, Kambodžā, Malaizijā un citur karoja «komunisti ar imperiālistiem», šodien vairs nenodarbina eiropiešu prātus. Bet ir arī kas cits. Kad zinātnieks nosirmo (kas gan īpaši neattiecas uz melnīgsnējo Klifordu Ģircu), viņš atmet savu radikalitāti un nelokāmību: pētnieka mūžs ir pierādījis, ka zinātnes patiesības ir tikpat relatīvas kā viss šajā pasaulē. Darba pēdējā izdevumā Ģircs aizvien vairāk ietērpj savus neordināros un kādreiz visai precīzi izteiktos formulējumus vispārīgās frāzēs un atrunās, kuru biezoknī viņa agrīnos darbus nelasijušam jau ir grūti saskatīt antropologa ģenialitāti. Lai arī cik tas neliktos paradoksāli zinātniskam darbam, arī pats tulkojuma fakts ir nolaupijis daļu no zinātniskās skaidrības: latviešu valodā neesošo malajistikas un socioantropoloģijas terminu aizvietošana ar leksiku, kas patapināta filozofijas novadā, lasīšanu nedara vieglāku un nereti slēpj darba saturu.

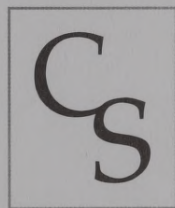
Pēc tam, kad ir izdota pirmā «Kultūru interpretācijas» grāmata, Ģircs raksta darbu, kurā viņš itkā saplūst ar augstākminēto Bali salas mākslas reliģiozitatāti. Tas ir darbs «Negāra: deviņpadsimtā gadsimta Bali teātra valsts». Šī darba izklāsts ir atrodams arī jūsu rokās esošajā darba tulkojumā. 1980. gadā iznākusi grāmata «Negāra: ...» ir paša zinātnieka ticības

apliecinājums: tā ir Bali salas valstiskuma poētika. Vai ir savienojams skaistais vārds «poētika» ar robusto «valsts», «valstiskums»? Vienīgā vieta, kur tas ir iespējams, ir sī sala, kas, tā vien šķiet, ir nolaupījusi Prinstonas zinātnieka dvēseli. «Negārā» Ģircs ir burtiski apdziedājis *politeiju* – valstiskumu, kas pārvērsts par mākslu. Vai latviskā atmoda un Latvijas valstiskuma rīts nebija tāds romantisks mākslas darbs ar dziesmām, gājieniem, ugunīm un elkiem? Ģircs aprakstīto Bali Gelgelas karalisti nosauc par «Teātra valsti» vai precīzāk – par «valsti-teātri». Šai teātri var darboties tikai gara aristokrāti – «izsmalcinātie», *halus* jeb *alus*. Izsmalcinātība ir patiesā balieša un javieša reliģija: tikai formas pilnība spēj tuvoties Tam, kas Pats ir *Halus*. Vai vecākās latviešu paaudzes uztraukums par «pareizo uzvedības veidu», par «to, kā jābūt», neatgādina šo kalpošanu formai, aiz kuras ir nojaušama Forma?

Gadu desmitiem ritot, arī Ģircs ir kļuvis par greznās, pasauli aptverošās indonēziešu dievišķības neatņemamu sastāvdaļu: vai Java un Bali ir vairs iedomājamas bez Ģirca radītajiem priekšstatiem par *Nusantāru*, kā indonēzieši sauc savu zemi? Vai Ģirca «Kultūru interpretācija» nav kļuvusi par kultūras teātri? Vai, lasot šo darbu, mēs neizjūtam sevi vienlaicīgi par kultūras teātra aktieriem, skatuves strādniekiem un skatītājiem?

Atbildi lai rodam, izlasot un pārdomājot mūsu rokās nonākušo Kliforda Ģirca mūža darba kopsavilkumu.

Leons G. Taivans



Kliforda Girca darbs «Kultūru interpretācija» ir septītais Sorosa fonda — Latvija dibinātajā tulkojumu sērijā «Cilvēks un sabiedrība». Sevi pieņēmis Latvijā līdz šim vēl nebijis sadarbības modelis — Centrālās Eiropas universitātes tulkojumu sērijas koncepciju ar Atvērtās sabiedrības institūta Izdevējdarbības attīstības centra un Sorosa fonda — Latvija finansiālu atbalstu īsteno Latvijas izdevēji — «AGB», «Alberts XII», «Intelekts», «Jumava», «Minerva», «Zinātne», «Zvaigzne ABC» u.c. Šā kopdarba mērķis ir ik gadu laist klajā vismaz piecus nozīmīgu sociālo un humanitāro zinātņu darbu tulkojumus, kuros laika gara meklējumi atklāti pasaulē atzītu mūsdienu sociālo zinātņu klasiķu interpretācijā.

Ernsta Kasīrera, Ludvīga Vitgenšteina, Entonija D. Smita, Martina Heidegera un Česlava Miloša darbu tulkojumiem, kuri jau nonākuši pie lasītāja, šajā gadā piepulcēsies Entonija Gidensa grāmata «Sabiedrības uzbūve» un rakstu krājums «Mūsdienu politiskā filosofija» — darbi, kuri tēlo mūsdienu pasauli tās saskaldītajā daudzveidībā un sociālo procesu sarežģītībā... un šādam laikmetam atbilstīgā — nebūt ne vieglā valodā.

Latvijā atzītāko attiecīgās nozares speciālistu — filosofu, politologu, vēsturnieku, sociologu, psihologu un ekonomistu izvēlēto darbu tulkojumi sākuši ceļu pie lasītāja. Arī no viņa būs atkarīga šīs sērijas dzīvotspēja.

... un šīs izdevniecības izdevumi ir pieejami arī elektroniskā formātā. Ja vēlaties saņemt elektroniskās versijas, raksturojiet savu vēstuli ar nosaukumu "Elektroniskā versija".

AGB izdevniecība ir izveidota, lai nodrošinātu Latvijas valsts kultūras mantojuma izpēti un popularizāciju. Mūsu izdevumi ir pieejami arī elektroniskā formātā. Ja vēlaties saņemt elektroniskās versijas, raksturojiet savu vēstuli ar nosaukumu "Elektroniskā versija".

... un šīs izdevniecības izdevumi ir pieejami arī elektroniskā formātā. Ja vēlaties saņemt elektroniskās versijas, raksturojiet savu vēstuli ar nosaukumu "Elektroniskā versija".

AGB izdevniecība ir izveidota, lai nodrošinātu Latvijas valsts kultūras mantojuma izpēti un popularizāciju. Mūsu izdevumi ir pieejami arī elektroniskā formātā. Ja vēlaties saņemt elektroniskās versijas, raksturojiet savu vēstuli ar nosaukumu "Elektroniskā versija".

Klifords Ģircs «Kultūru interpretācija»
ISBN 9984-9288-1-0

Izdevniecība «AGB»[®], Dzērbenes iela 14, Rīga, LV 1006
Formāts 62x44/8, apjoms 30 iespiedloksnes

OBLIGĀTAIS
EKSEMPLARS

1s. 3.50
LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0304023023

D. Veris
Dieviskais un pasauligais



Grāmatu sērija «Cilvēks un sabiedrība»

98-3
L706

ISBN 9984-9288-1-0