

KULTŪRA

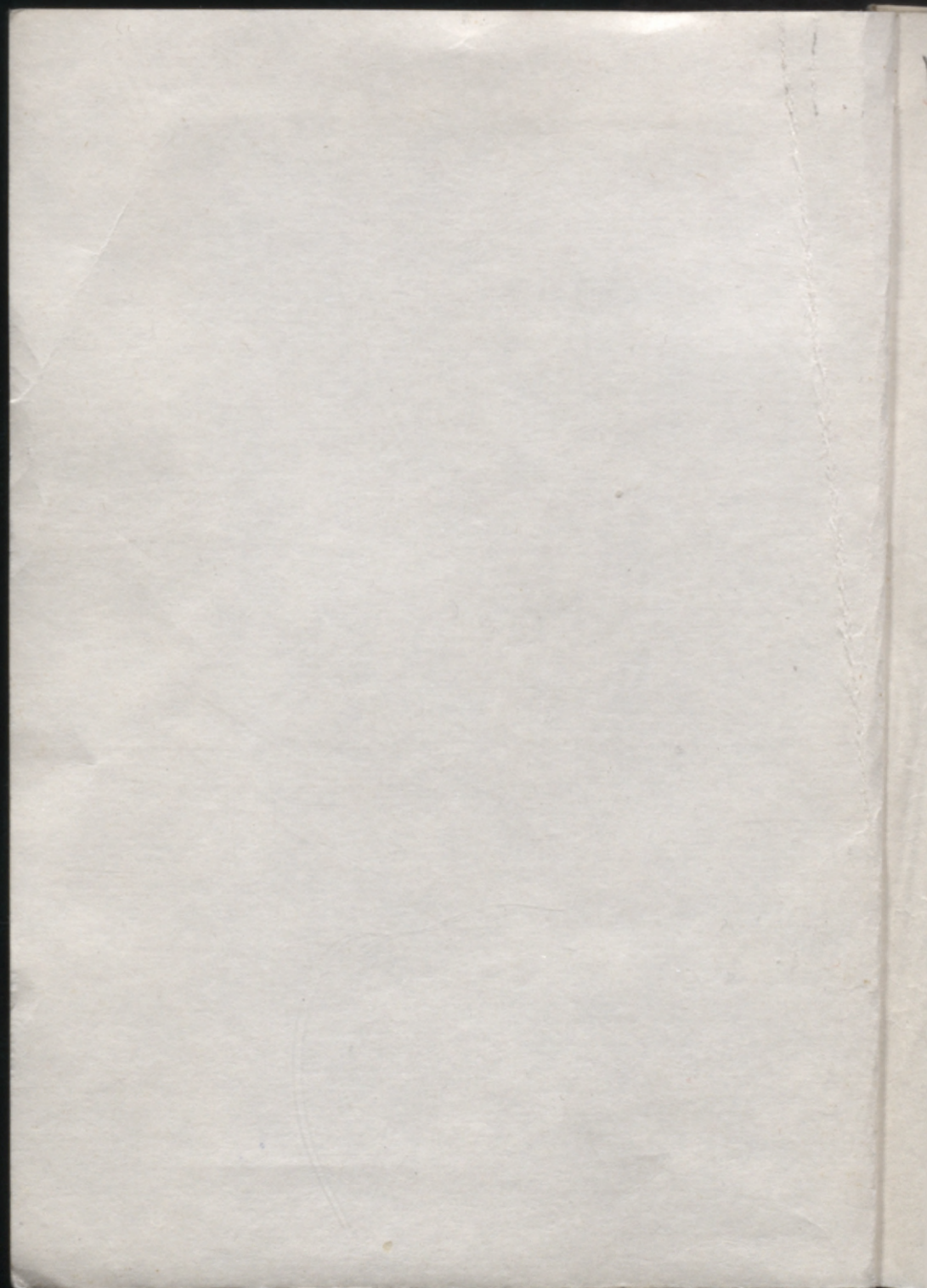
TEKSTS

ZĪME

21



Semiotika — visdāzādāko zīmju,
sistēmu, mītu, kosmoloģisko,
religisko u. c. priekšstatu
saistība ar cilvēka psihi.



~~94-3~~
200

Latvijas Nacionālā
bibliotēka

L
601

KULTŪRA TEKSTS ZĪME

Σημειωτική

Filosofisku rakstu krājums, kuru autori ir Tartu Maskavas
Semiotiskās Skolas dibinātāji un tālāk virzītāji:
Jurijs Lotmans, Boriss Uspenskis u. c.

RĪGA "ELPA" 1993

BBK 81

Šu 860

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTEKA

94-5245
0305060186

Sastādījis un tulkojis **Igors Šuvajevs**
Redaktors **Aivars Kļaviņš**
Vāka māksliniece **Bonija Bušmane**

- © Filosofijas un socioloģijas institūts, 1993.
© Igors Šuvajevs, tulkojums, 1993.
© Bonija Bušmane, vāks, datorsalikums, 1993.
© "ELPA", izdevums, 1993.

No tulkotāja

Semiotika — topoša zinātne, kuras sākotni parasti datē ar pagājušā gadsimta sešdesmitajiem gadiem (Č. Pīrsa darbi), lai gan tā sakņojas mazizpētītā, bet solidā filosofiskās apjēgsmes tradīcijā. Mūsdienu semiotikā ir vērojami dažādi strāvojumi, virzieni un skolas; tā ir zinātne, kura nemitīgi attīstās, iesaistot sevi aizvien jaunas un jaunas cilvēces (pasaules) pastāvēšanas jomas. Semiotikas objekti ir rodami valodā, matemātikā, mākslā, literatūrā, telpas iekārtojumā, ģimenes uzbūvē, bezapziņas procesos u.c. Taču tās objekts vienmēr ir zīmju sistēma, lai kādu izpausmi tā arī gūtu. Tāpēc semiotikas ietvaros arī sadarbības dažādu specialitāšu zinātnieki — lingvisti, literatūras un mākslas vēsturnieki, kulturologi, sociologi, antropologi, psihiatri, matemātiķi. Līdz ar to semiotikā pieaug arī specializēto izdevumu un žurnālu skaits, bet pati semiotika pilnveidojas, kļūstot par raksturīgu mūsdienu kultūras iezīmi.

Savdabīgu vietu semiotikas skolu vidū ieņem Tartu—Maskavas skola. Pēc daudzu mūsdienu semiotiķu ieskatiem (tas apstiprinājās arī 1. Vispasaules semiotikas kongresā Milānā 1974. gadā), semiotika attiecībā pret savu izpētes objektu iedalās trijos kompaktos virzienos: 1) valodas un literatūras semiotikā; 2) atšķirīgo zīmju sistēmu (mākslas, arhitektūras, kino, rituālu u.tml.) semiotikā; 3) dzīvnieku komunikatīvo sistēmu un bioloģisko attiecību semiotikā. Tartu—Maskavas skolas pārstāvji jeb “padomju strukturālisti” izstrādā kultūras semiotiku. Viņu uzmanības centrā ir cilvēcisko mijiedarbību vēstures gaitā izveidojušās zīmju sistēmas un to struktūras, kultūras semiotiskie mehānismi un jēggenerējošās iekārtas. Kopš 1964. gada šī skola Tartu Valsts universitātes apgādā izdod periodiskus rakstu krājumus, kas veltīti dažādiem semiotikas aspektiem (“Sēmeiōtikē” jeb Труды по знаковым системам. — Тарту, 1964 — 1989. — Вып. 1 - 23). “Sēmeiōtikē” izdevumos tiek atsegti fundamentāli kultūras simboli, arhetipiski jēgveidojumi, kuru nozīmi mūsdienās nedrīkst novērtēt. Ne veltī A. Losevs savulaik ieteica ņemt vērā filosofijas vēsturē nostabilizējušos terminoloģiju un turpmāk “Sēmeiōtikē” saukt “Darbi par simboliskajām sistēmām”.

Tiesa, Tartu izdevumos ir vērojama terminoloģiska neizstrādātība un neprecizitāte, taču tas nemazina publicēto darbu nozīmīgumu un novitāti. Tie jau pārtulkoti daudzu pasaules tautu valodās, bet to autori guvuši pasaules slavu un atzinību. Latviešu valodā šie darbi ir tulkoti pirmo reizi un krājuma ierobežotā apjoma dēļ, protams, nevar sniegt pilnīgu priekšstatu par divdesmit triju līdz šim iznākušo “Sēmeiōtikē” krājumu iestrādēm. Jāatzīmē ne tikai terminoloģiskās grūtības, bet arī daudzu kultūrreāliju atveides neizstrādātība latviešu

valodā. Taču ceru, ka šis krājums rosinās ne vien tulkot citus semiotiķu darbus un klasiskos kultūras tekstus, bet arī pievērsties semiotiskām interpretācijām.

* * *

Sākotnēji grāmatas "Kultūra. Teksts. Zīme" struktūra un tekstuālais korpus tika veidots saziņā ar Juriju Lotmanu. Taču pakāpeniski tika samazināts gan grāmatas apjoms, gan tirāža, līdz beidzot izdevniecība "Avots" vispār atsacījās no tās izdošanas. Arī šajā izdevumā tehnisku iemeslu dēļ sākotnējais plāns nav īstenots pilnīgi. Tajā pirmām kārtām nav iekļauti raksti, kuru tulkojumi latviski jau ir publicēti:

Lotmans J. Kultūras atmiņa // Karogs. — 1989. — Nr.2. — 150.—155. lpp.

Sirkins A. Piezīmes par "Kāmasūtru" // Avots. — 1989. — Nr. 9. — 68.—71. lpp.

Mells L. Gaišais un tumšais ceļš // Karogs. — 1990. — Nr. 6. — 126.—132. lpp.

Belijs A. Vārdu maģija // Karogs. — 1991. — Nr. 1/2. — 212.—224. lpp.

Lotmans J. "Kultūras apmācīšana" — tipoloģizācijas raksturojums// Kultūras Fonda Avīze. — 1991. — Nr. 10.

Grāmatā nav iekļauti arī citi, sākotnēji ieplānotie raksti, taču, cērams, šis nav pēdējais kultūrsemiotisko darbu izdevums latviešu valodā. Turklāt Tartu—Maskavas skolas kultūrsemiotiķu darbi (raksti, krājumi, monogrāfijas) ir tulkoti un izdoti arī citās valodās (I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico. — Mailand, 1969; Semiotics and Structuralism: Readings from the Soviet Union. — N. Y., 1974; Semiotica Sovietica. — Aachen, 1984, u.c.).

Boriss Uspenskis

Par Tartu—Maskavas semiotikas skolas ģenēzes problēmu*

Mans uzdevums ir vienlaikus viegls un grūts. Viegls tas ir tāpēc, ka es esmu Tartu—Maskavas skolas pārstāvis no pašas tās rašanās sākuma un, protams, labi zinu tās vēsturi. Taču tieši šis apstāklis — mana piederība šim izpētes virzienam — nosaka arī mana uzdevuma izpildes grūtumu. Lai par to varētu runāt, ir nepieciešama zināma attālināšanās un atsvešināšanās.

Kas tad ir šī Tartu—Maskavas skola? Sākšu ar nosaukuma analīzi.

Vispār, runājot par skolu, pulciņu, virzienu, var domāt, no vienas puses, par korporatīvu apvienību, kuru saista kaut kāda programma un kura sevi apzinās kā vienotu veselumu, t.i., kā programmatiskas pašnoteiksmes rezultātu. Šajā gadījumā parasti runā par pulciņu (XVIII gs. Krievijā runāja par sapulci). Protams, nebūt ne katrs šāda veida pulciņš veido reālu zinātnisku virzienu, dažkārt tas drīzāk ir vēlamais, nevis īstenība.

No otras puses, var domāt par kaut ko citu — ja kādas pētnieku grupas darbību uzlūko no malas, kaut kādā veidā to novērtējot, ja tajā redz kādu vienotību, uz kuru paši pulciņa biedri, vispārīgi izsakoties, nepretendē. Šajā gadījumā parasti runā par virzienu vai skolu.

Tartu—Maskavas skola apvieno divu pilsētu — Maskavas un Tartu — pārstāvjus.¹ Tā nav tikai personiska apvienība, kā tas ir, piemēram, ar Ļovovas—Varšavas skolu. Tā ir divu kultūras tradīciju, divu filoloģiskās domas virzienu apvienība. Mēs, maskavieši, galvenokārt esam lingvisti un pie semiotikas nonācām no lingvistikas. Vēlāk daži no mums vairāk vai mazāk specializējās literatūrā, taču pirmajā vietā vienmēr palika lingvistiskā platforma, lingvistiskās intereses. Mēs raudzījāmies uz pasauli ar lingvistu acīm. J. Lotmans un Z. Minca ir literatūrzinātnieki, kuri pie tām pašām problēmām nonāca, tā teikt, no citas puses. Maskavieši ir lingvisti, kuri kaut kādā ziņā sāka nodarboties ar literatūrzinātņi, bet Tartu grupas pārstāvji — literatūrzinātnieki, kuri kaut kādā ziņā sāka nodarboties ar lingvistiku. Pirmajā laikā atšķirība starp šīm kultūras platformām bija visai jūtama, taču tā izrādījās arī ļoti auglīga — abas puses savstarpēji viena otru ieinteresēja un bagātināja. Tā, piemēram, satikšanās ar literatūrzinātņi noteica Maskavas lingvistu interesi par **tekstu** un kultūras **kontekstu**, t.i., par teksta funkcionēšanas apstākļiem. Bet tikšanās ar lingvistiem noteica

* 1981. gadā VDR ZA Valodas un literatūras institūta sēdē (Berlīnē) nolasīts referāts: Успенский Б. А. К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы // Семіотікє. — Тарту, 1987. — Вып. 20. — С. 18—29.

literatūrzinātnieku interesi par **valodu** kā par tekstu ģeneratoru, to ģenerēšanas mehānismu.

Šī atšķirība nepavisam nav nejauša, tā balstās uz visai senām un noturīgām tradīcijām. Lai saprastu to, jāņem vērā, ka J. Lotmans un Z. Minca pēc izcelsmes un kultūras izglītības ir leņingradieši: viņi pieder Leņingradas kultūras tradīcijai. Pēterburgas un Maskavas skolu dažādajai orientācijai ir sena vēsture: Fortunatovs Maskavā — Veselovskis Pēterburgā. Dumovo, Trubeckojš, Jakobsons, Šahmatovs ir saistīti ar Maskavu un tās zinātnisko tradīciju. Vienlaikus tradicionāli zems bija Maskavas literatūrzinātnes līmenis, kuru pārstāvēja Storoženko un Aleksejs Veselovskis. Andrejs Belijs rakstīja: "Raksturīgi, ka 20 gadu laikā, visai bieži piedaloties Storoženko svētdienās, ieklausoties "dižo" sarunās, es ne reizi nedzirdēju, ka pieminētu Potebņas, Aleksandra Veselovska esamību, Kirpičņikova darbus."²

Filoloģisko skolu tradicionālā atšķirība īpaši iezīmējās XX gs. sākumā. Maskavā izveidojās Maskavas lingvistikas pulciņš (par tā mēģināšanu kļuva Prāgas lingvistikas pulciņš, kuram bija tik nozīmīga loma mūsdienu lingvistikas attīstībā), Petrogradā-Leņingradā funkcionēja OPOJAZ*. Maskavas lingvistikas pulciņa dalībnieki (tāpat kā vēlāk Prāgas lingvistikas pulciņa dalībnieki) varēja nodarboties ar literatūru, taču darīja to kā lingvisti, no lingvistiskām pozīcijām. Bet OPOJAZ dalībnieki varēja nodarboties ar valodu, taču tā bija poētiskā valoda, un viņi darīja to no literatūrzinātniskām pozīcijām. Atšķirība, kā redzams, ir aptuveni tāda pati kā starp Tartu un Maskavas grupējumiem.

Pret lingvistiku kā tādu Pēterburgā-Leņingradā caurmērā izturējās vienaldzīgi. Ne velti tieši šeit plauka marrisms, kurš Maskavā sastapa stipru opozīciju un kuram tur, varētu teikt, nebija panākumu. Marra teorijai no lingvista viedokļa nav jēgas. Starp Marra sekotājiem nebija diez cik vērā ņemamu lingvistu (izņēmums varētu būt N. Jakovļevs un B. Riftins, taču viņus diez vai var saukt par tipiskiem marristiem). Turpretim Leņingradā Marra idejas guva noteiktu rezonansi - un tieši tādēļ, ka lingvisti tur pārsvarā bija vāji, bet literatūrzinātniekiem šīs problēmas bija vai nu pavisam svešas, vai arī viņi marrismā varēja gūt to, kas viņiem bija stratēģiski izdevīgs, un to, kam viņu darbā bija zināma jēga. Viņi varēja izmantot Marra ideju par stadialitāti, kas ir bezjēdzīga no lingvista viedokļa, bet kurai ir zināma saistība ar diahronisko literatūrzinātni. Vēl vairāk, Marra idejas, kuras lingvistam bija bezjēdzīgas, bija nozīmīgas etnologam, kulturologam, literatūrzinātniekam un mitoloģijas speciālistam, jo tās izvirzīja, lai arī uz nepatiesa pamata, apziņas vēstures globālas problēmas. Kā piemēru var minēt O. Freidenbergu, kura apelēja pie Marra.

Tādējādi Leņingradā vienlaikus bija spoža literatūrzinātne un visai vāja lingvistika. Eihenbaums, Žirmunskis, Tomaševskis, Pumjanskis,

* OPOJAZ — no ОПОЯЗ — Общество изучения поэтического языка (Poētiskās valodas izpētes biedrība).

Bahtins, Freidenberga, Props, Tiņanovs, Gukovskis — tie ir tikai daži vārdi, bet aiz katra būtībā stāv vesels teorētiskās domas virziens. Šis literatūrzinātnes uzplaukums turpinājās līdz piecdesmito gadu sākumam. Blokāde un daži pēc tam sekojošie notikumi Ļeņingradas literatūrzinātnēi nodarīja ja ne neatjaunojamu, tad vismaz pašlaik vēl neatjaunotu zaudējumu.

Bet Tartu—Maskavas skolas Maskavas pārstāvji ir tikpat cieši saistīti ar Maskavas lingvistikas pulciņa tradīciju. Toties vēsturiski filoloģijas kā zinātnes stāvoklis Tartu universitātē ļāva realizēties abu skolu "zinātniskajiem kontaktiem". Maskavas profesors A. Kaisarovs un Pēterburgas profesors P. Viskatovs it kā simbolizē šeit izveidojušās tradīcijas "vidusstāvokli", bet Boduēna de Kurtenē darbību Tartu var uzlūkot par Tartu semiotikas priekšvēstnesi.

Šajā sakarībā nepieciešams uzsvērt, ka runa nav tikai par kādas kultūras tradīcijas avotu, bet arī par tiešu pārmantojamību. J. Lotmans, piemēram, mācījās pie Gukovska, Žirmunska, Propa. Bet mēs tikāms ar R. Jakobsonu, P. Bogatirjovu, M. Bahtinu. P. Bogatirjovs līdz pat savai nāvei bija mūsu konferenču un nodarbību līdzdalībnieks. R. Jakobsons piedalījās vienā no Tartu vasaras skolām (1966. gadā mēs atzīmējām viņa septiņdesmitgadi) un uzmanīgi sekoja mūsu nodarbībām. M. Bahtins nevarēja piedalīties mūsu tikšanās reizēs (viņam nebija kāju, un viņš bija praktiski nemobils), bet viņš dzīvi interesējās par mūsu darbiem. Viņi visi atstāja uz mums lielu iespaidu un kalpoja it kā par saikni starp mums un mūsu priekšgājējiem.

Tātad Tartu—Maskavas semiotikas skola apvieno sevī divas tradīcijas — Maskavas lingvistisko un Ļeņingradas literatūrzinātnisko —, kas savstarpēji viena otru bagātina. Šī tradīciju simbioze izrādījās ārkārtīgi auglīga katrai pusei. Ja vispār var runāt par kādiem šā virziena panākumiem, tad lielā mērā tos noteica minētais savienojums.

Nedaudz novirzoties, es gribētu atzīmēt, ka kultūras divcentrība, bipolaritāte — divas kultūras tradīcijas, kuras sakņojas divos kultūras centros, — vispār raksturīga krievu kultūrai un nosaka tās tipoloģisko specifiku. Patiešām, pat vispārējs ieskats krievu vēsturē ļauj ieraudzīt tajā divu kultūras centru sākotnēju un stabilu koeksistenci ar skaidri atšķirīgām kultūras tradīcijām. Šie centri tiek savstarpēji pretstatīti un viens no otra atgrūžas. Vispirms tie bija Kijeva un Novgoroda, kuru kultūras iekārtas bija visai atšķirīgas. Pēc tam — uz XII un XIII gs. robežas — tatāru mongoļu iekarojumu rezultātā Kijevas metropole un, var teikt, Kijevas kultūra pārvietojās uz Vladimīru, kuru uzskatīja par Kijevas kopiju, otru Kijevu. Opozīcija Kijeva—Novgoroda pārvērtās par opozīciju Vladimīra—Novgoroda. XIV gadsimtā Vladimīras vietā nāca Maskava, un opozīcija Vladimīra—Novgoroda kļuva par opozīciju Maskava—Novgoroda. Maskava bija tiešā veidā saistīta ar Kijevas kultūras tradīciju (caur Vladimīru), un tādējādi opozīcija Maskava—Novgoroda attiecas uz Kijevas un Novgorodas pretstatu. Maskava tiecās apspiest Novgorodu, un XVI gadsimtā (pēc Ivana III un Ivana IV karagājieniem) tas arī izdevās: Novgoroda pārstāja eksis-

tēt, taču ļoti drīz, jau XVII gs. sākumā, no jauna uzplauka Kijeva, kas līdz šim bija gandrīz vai pavisam pagrimusi. Mēs atkal redzam divus kultūras centrus, divas tradīcijas — šoreiz tā ir Kijeva un Maskava. XVII gs. beigās Maskavai izdevās tikt galā arī ar šo pretinieku, taču jau XVIII gs. sākumā parādījās jauns kultūras centrs — Pēterburga. Un mēs atkal redzam divus kultūras centrus — Maskavu un Pēterburgu.

Tādējādi visas krievu kultūras vēstures gaitā mēs vērojam šo bipolaritāti, kas radīja savdabīgu spriegumu, kaut ko analogisku elektriskajam laukam, kuru veido divi magnēta poli. Katrā posmā viens centrs tiecās apspiest otru, bet faktiski tas tiecās arī uz pašiznīcināšanos: pretstatītā kultūras tradīcija ir pašnoteikšanos formējošs moments. Pēterburga (un tās kultūra) nebūtu vai arī tā būtu pavisam citāda, ja tā nebūtu pretstatīta Maskavai, nebūtu negatīvi orientēta attiecībā pret to. Būtbū to pašu var teikt arī par Maskavu. Kultūras unifikācija un tiecība apspiest svešu tradīciju — tā ir tiecība pašiznīcināties. Divi kultūras centri un divas kultūras tradīcijas, kuras savstarpēji viena otru bagātina, ir kultūras evolūciju formējošs moments. Šim kultūrvēsturiskajam ekskursam ir tieša saistība ar mūsu tēmu, jo Tartu—Maskavas semiotikas skolas darbībā savu atspoguļojumu rada tieši divu kultūras tradīciju koeksistence. Šeit, es atkārtāju, savienojās Maskavas lingvistiskā un Ļeņingradas literatūrzinātniskā doma.

Kā tad radās Tartu—Maskavas semiotikas skola? Par galveno robežzīmi jāuzskata simpozījs, kas bija veltīts zīmju sistēmas struktūrpētei (1962). Šo simpoziju kopīgi organizēja Slāvistikas institūts, kurā tikko kā (1961) bija izveidojies struktūrtipoloģijas sektors (torēiz to vadīja V. Toporovs, kurš vēlāk vairs neuzņēmās organizatoriskos darbus), un Kibernētikas padome. Pirmo sapulci atklāja tagad jau mirušais akadēmiķis un admirālis A. Bergs. Jāņem vērā, ka vēl neilgi pirms tam gan struktūrlingvistika, gan kibernetika tika uzskatītas par apšaubāmām zinātniskām disciplinām: 50. gadu sākuma enciklopēdiskajās vārdnīcās kibernetiku sauca par viltuszinātni, tas pats tika teikts arī par struktūrlingvistiku. Tādējādi simpozījs mūsu zinātnē bija pavisam jauna parādība, un tas saistīja uzmanību. Šeit izskanēja referāti par valodas semiotiku, loģisko semiotiku, mašintulkpojumu, mākslas semiotiku, mitoloģiju, neverbālo komunikācijas sistēmu (piemēram, ceļazīmju, kāršu zilēšanas valodas utt.) apraksta valodu, saskarsmes ar kurlmēmajiem semiotiku, rituāla semiotiku. Simpozijā piedalījās P. Bogatirjovs, V. Ivanovs, V. Toporovs, L. Žogins, A. Zaļizņaks un citi. Sakarā ar simpoziju nelielā tirāžā tika publicēts tēžu krājums, kurā tika pausta mūsu programma un formulētas katra referāta pamatnostādnes. Šim tēžem bija lemta nozīmīga loma mūsu ideju izplatīšanā. Tieši no šīs grāmatīņas par mums uzzināja gan mūsu oponenti, gan arī mūsu nākamie piekritēji un kolēģi.

Tūdaļ pēc tēžu publicēšanas mūs sāka kritizēt. Turklāt tēžu tirāža bija 1000 eksemplāru (faktiski tika izplatīta tikai puse no tirāžas, pārējo Slāvistikas institūta direkcija izplatīt atturējās), bet kritika at-

skanēja žurnālos ar lielu tirāžu, un tie bija diezgan plaši pieejami, piemēram, "Voprosi literaturi" un citi. Kritiskajos rakstos tika sīki pārstāstītas mūsu referātu pamatnostādnes, tie tika plaši citēti; pavisam negaidīti, apstrīdot mūsu programmu un idejas, šie žurnāli mūs izreklamēja. Tieši no šiem žurnāliem par mūsu darbību uzzināja mūsu vēlākā auditorija, un tas lika pievērsties pirmavotiem.

Ap šo laiku Tartu universitātes krievu literatūras katedrā bija izveidojies aktīvs zinātniskais kolektīvs (tā faktiskais radītājs bija B. Jegorovs, dalībnieki — J. Lotmans, Z. Minca, I. Černovs un studējošās jaunatnes grupa), kurš interesējās par poētiskā teksta analīzes metodēm un par kultūras ideoloģisko modeļu izpēti. 1960./61. mācību gadā J. Lotmans sāka lasīt lekciju kursu strukturālpoētikā. Lekciju kurss tika turpināts arī nākamajos gados, un 1962. gadā publicēšanai tika nodota grāmata "Lekcijas strukturālpoētikā". Tā iznāca 1964. gadā un kļuva par krājuma "Darbi par zīmju sistēmām" pirmo laidieni.

Drīz pēc Maskavas simpozija 1962. gadā uz Maskavu atbrauca I. Černovs un, stājies kontaktā ar tā dalībniekiem, aizveda uz Tartu simpozija tēzes. Tā šī tēžu grāmatīņa nonāca J. Lotmana (kurš nebija simpozija dalībnieks, bet neatkarīgi no tā bija izvirzījis līdzīgas problēmas) rokās. Viņš par to ieinteresējās un, atbraucis uz Maskavu, piedāvāja strādāt kopīgi uz Tartu universitātes bāzes. Kopš tā laika (1964) tika izdoti "Darbi par zīmju sistēmām" un noturētas konferences. 1964., 1966., 1968. gadā konferences notika Kēriku, 1970. un 1974. gadā — Tartu. Atmosfēra konferencēs bija absolūti nepiespiesta. Konferencēm bija liela loma vienotu uzskatu, vienotas platformas izveidē, visdažādāko ideju apvienošanā vienotā virzienā. Referāti pārauga diskusijās, un galvenā loma bija nevis monologam, bet gan dialogam. Šis sapulces no citām atšķīrās ar pilnīgu organizācijas trūkumu. Visai raksturīga ir sekojošā epizode. Otrajā vasaras skolā bija klāt R. Jakobsons, kurš aktīvi piedalījās mūsu nodarbībās. Pēc tam man bija izdevība diezgan ilgu laiku būt kopā ar Romanu Osipoviču gan Maskavā, gan Gruzijā. Vienreiz man nācās dzirdēt viņa sarunu ar Akadēmijas pārstāvjiem, kas lūdza viņu pastāstīt par saviem iespaidiem, kurus viņš guvis Tartu vasaras skolā. Romans Osipovičs izteicās ļoti atzinīgi, viņš sacīja, ka lielu iespaidu atstājušas ne tikai idejas, kuras izskanēja šajā simpozijā, bet arī tā organizācija. "Ziniet," viņš teica, "savā dzīvē es esmu piedalījies pietiekami daudzos dažāda veida kongresos, konferencēs un simpozijos, bet nekad neesmu redzējis kaut ko līdzīgu. Man nekad nav nācies redzēt tādu organizāciju. Konferencēs dalībniekiem varēja rasties iespaids, ka vispār nav nekādas organizācijas, — referāti un uzstāšanās notika it kā paši par sevi, diskusijas radās it kā spontāni. Bet aiz visa tā," nobeidza Romans Osipovičs, "stāvēja J. Lotmana dzelzainais tvēriens, kurš noteica konferences gaitu. Šī brīnišķīgā, nesalīdzināmā roka!" Es klausījos šajā atsauksmē ar īpašu prieku, jo man bija skaidri zināms, ka nekādas organizācijas nemaz nebija — viss notika it kā pats no sevis. Organizatoriskais moments drīzāk jau bija paša J. Lotmana personība, nevis viņa

dzelžainais tvēriens.*

Tātad viss sākās ar 1962. gada simpoziju. Protams, šis tas bija jau pirms tam. Piemēram, īpaša nozīme bija profesora P. Kužņecova, V. Ivanova un V. Uspenska, pēc specialitātes — matemātika, vadītajiem semināriem struktūrlingvistikā. Šiem semināriem — sākotnēji Maskavas universitātē, bet pēc V. Ivanova aiziešanas no turienes — Svešvalodu institūtā — bija liela nozīme struktūrlingvistikas attīstībā. Taču semināra dalībniekus interesēja arī daudz plašāki jautājumi. Tieši uz šīs bāzes tika organizēts 1962. gada simpozījs.

Noteiktas robežzīmes bija arī profesora I. Sokoļanska semināri par darbu ar kurlēmajiem (šai problēmai ir ārkārtīgi liela praktiskā un teorētiskā nozīme) un ekspedīcija pie ketiem (atceros, ka ceļā uz Sibīriju es beidzu rakstīt tēzes 1962. gada simpozijam un starpstacijās sūtīju tās uz Maskavu). Ekspedīcijas galvenais uzdevums bija lingvistisks — aprakstīt šo nezināmo valodu, kas nav radniecīga nevienai valodai uz zemes, taču tai bija arī daudz plašāki, semiotiski uzdevumi. Tieši šeit izpaudās tā interese par folkloru un mitoloģiju, kas raksturīga visām mūsu studijām.

Tātad Tartu-Maskavas skola aizsākās ar Maskavas grupas darbību un tas arī noteica sākotnējo virzību. Kā jau tika teikts, Maskavas pārstāvji bija profesionāli lingvisti, katrs ar savu specialitāti (Ivanovs — hetologs, Toporovs — baltists un indologs, Revzins — ģermānists, Ļekomcevs — vjetnamiešu valodas speciālists, Zaļizņaks un es — slāvistī, kaut arī Zaļizņaku tikpat labi var uzskatīt par indologu un semitologu). Taču mūs visus saistīja interese par struktūrlingvistiku, katram no mums tagad šajā jomā ir darbi, un tieši nodarbības struktūrlingvistikā noteica mūsu nodarbības ar semiotiku, kas ir dabisks un loģisks to turpinājums. Šis apstāklis sākotnēji noteica mūsu pieeju un, es pat teiktu, mūsu virziena specifiku. Es to piedāvātu nosaukt par lingvistisko pieeju semiotikai.

Vispār ir mērķtiecīgi izdalīt zīmes semiotiku un valodas kā zīmju sistēmas semiotiku. Pirmā saistās ar Pīrsa un Morisa vārdiem, otrā — ar Sosīra vārdu. Attiecīgi semiotikā iespējams izdalīt divas tendences, kuras var nosaukt par loģisko tendenci un lingvistisko tendenci. Pirmajā gadījumā pētnieka uzmanība tiek koncentrēta uz izolētu zīmi, t.i., uz zīmes un nozīmes, adresāta u.tml. attiecību. Šajā nozīmē mēs varam runāt par zīmes semantiku, sintaksi un pragmatiku, par zīmes struktūru, izdalīt ikoniskās un simboliskās zīmes un pētīt semiozes procesu, t.i., ne—zīmes pārvēršanos zīmē. Toties otrajā gadījumā pētnieks savu uzmanību koncentrē nevis uz atsevišķu zīmi, bet uz valodu

* Redakcija nevar pievienoties šiem B. Uspenska apgalvojumiem: bez tīri organizatoriskajām un saimnieciskajām rūpēm, kas galvenokārt gūlas uz I. Černova, J. Dušečkinas un A. Maļca pleciem, zinātniski organizatoriskais darbs, kurš iesākās jau pirms Skolas ar tēžu izdošanu un nebeidzās pēc tās slēgšanas, bija nepārtraukts un visai spraigs. Taču viena no Orgkomitejas galvenajām rūpēm bija radīt nepiespiestas spontānas zinātniskās jaunrades atmosfēru. B. Uspenska kļūda, par apmierinājumu Orgkomitejas locekļiem, norāda, ka šie centieni ūkuši sekmīgi realizēti. ("Sēmeiotikē" Red. piez.)

kā satura translācijas mehānismu, kurā ir noteikts elementāru zīmju salikums. Sekojot Sosīram, valoda tiek izprasta kā teksta ģenerators, taču šajā sakarībā der atzīmēt, ka pašu teksta jēdzienu var izprast gan pirmajā, gan otrajā nozīmē: tekstu var aplūkot kā zīmi ar patstāvīgu, neatkarīgu saturu, bet vienlaikus tekstu var uzskatīt par elementāru zīmju virkni, kur teksta saturu (nozīmi) nosaka to veidojošo zīmju nozīme un valodas likumi. Man šķiet, ka šis ideju komplekss arī noteica semiotiskās domas virzienu mūsu valstī.

Tā kā mūs galvenokārt interesēja nevis zīme pati par sevi, bet zīmju sistēma, struktūratiecības starp tām, tad mūs vairāk saistīja formas nekā satura izpēte. Zīmes saturs caurmērā tika reducēts uz tās struktūrnnozīmīgumu (*valeur, value*), ko noteica tās vieta sistēmā, t.i., tās funkcionālā noslogotība. Cits saturs — ārpusvalodiskais (*content*) mūs neinteresēja. Tāpēc mūsu uzmanību parasti nesaistīja semantikas patstāvīgās problēmas. Saturs, ja tas nav ietērpts formā, nav semiotiskās izpētes priekšmets, turklāt šī forma ir daudz pieejamāka semiotiskai analīzei: forma mums ir dota nepastarpināti, bet saturs — caur formu.

Pirmajā laikā (es domāju sešdesmitos gadus) šī saistība ar struktūrlingvistiku, t.i., mūsu studiju lingvistiskā platforma, bija visai jūtama. Sešdesmitie gadi bija meklējumu periods, visupirms tiem raksturīga izpētes objekta paplašināšana, lingvistisko metožu ekstrapolēšana uz arvien jauniem objektiem. Savukārt jauna materiāla iesaistīšana neizbēgami iesaistīja mūsu metodes, beigu beigās stimulējot atraušanos no tīri lingvistiskās metodoloģijas. Es jau minēju iespējamību divējādi pieiet tekstam — teksts kā zīme un teksts kā noteiktu zīmju organizācija. Tad, lūk, jauna materiāla iesaistīšana tieši nodemonstrēja divējādas attiecības iespējamību starp tekstu un zīmi: no vienas puses, tekstu var saprast kā otrēju, no zīmes atvasinātu jēdzienu, no otras puses — ir iespējama situācija, kurā teksts attiecībā pret zīmi uzstājas kā primārs jēdziens. Tā tas ir nediskrētu tekstu gadījumā (piemēram, kino valodā). Tas ir tikai viens apliecinājums tam, ka pievērsšanās jaunam materiālam likusi atteikties no tīri lingvistiskās metodikas.

Sākotnēji mēs izvīrijām sev uzdevumu: palūkoties uz pasauli ar lingvista acīm — atrast un aprakstīt valodu visur, kur vien tas iespējams. Tā, piemēram, Zaļizņaks aprakstīja ceļazīmju valodu, tās gramatiku (jo vārdnīca šeit ir dota jau sākotnēji). Mēs ar M. Ļekomcevu aprakstījām kāršu zilēšanas valodu³: šeit ir nedaudz cita specifika, jo vārdnīca šeit nav dota tieši, taču var izdalīt semantiskos reinizētājus (semantiskās diferencālpazīmes), kas tiek aktualizēti atkarībā no konteksta: viena un tā pati kārts dažādos kontekstos (dažādās sintagmatiskājas rindās) gūst dažādu jēgu, un šis variēšanās mehānisms ir visai interesants.

Beidzot mēs sākam nodarboties ar mākslas valodas izpēti, un šeit uzreiz parādījās sava specifika.⁴ Uzskatījām, ka, nepārzinot mākslas valodu specifiku, nevar apjēgt glezniecības, kino, teātra, literatūras darbus — tāpat kā grāmatu nevar saprast, ja nezina un nesaprot valo-

du, kurā tā ir uzrakstīta. Tāpat domājām, ka, līdzīgi tam kā gramatikas apgūšana veido teksta jēgas izpratnei nepieciešamo priekšnosacījumu, tā arī mākslas darba struktūra atsedz mums ceļu pašas mākslinieciskās informācijas apgūšanai. Nebūt neatsakoties no satura izpētes, mēs tiecāmies pētīt tās jēgsaistības, kuras noteic mākslas valoda un darba konkrētā struktūra.

Tāpat pirmais periods (sešdesmitie gadi) bija ceļu meklējumi, šo periodu raksturo skaidri apzināta saistība ar lingvistiku. Šī saistība iespaido arī terminoloģiju. Tartu vasaras skolas saucās par otrējo modelējošo sistēmu izpētes skolām. V. Uspenska ieteiktais termins "otrējās modelējošās sistēmas" daļēji bija nepieciešams tādēļ, ka termins "semiotika" varēja izraisīt nevajadzīgas asociācijas. Valodu saprata kā primāro modelējošo sistēmu — valoda modelē īstenību. Pār valodu paceļas otrējās sistēmas, kuras modelē šīs īstenības atsevišķus aspektus. Tādējādi zīmju sistēmas tika izprastas kā otrējās sistēmas, kas paceļas pār valodu.

Jaunu un daudzveidīgu semiotisko pētījumu objektu meklējumiem bija nozīmīga loma semiotisko metožu izstrādē. Iesaistot jaunus izpētes objektus, mēs sastapāmies ar specifiskām semiotikas problēmām. Šo meklējumu rezultāts bija pastāvīga interese par zinātnes (filoloģijas) robežjomām — ne tikai par mākslas zinātni, bet arī par etnogrāfiju, vēsturi, mitoloģiju. Semiotika tādējādi it kā kļuva par zinātni, kas saista dažādās humanitāro zinātņu jomas.

Bez tam šāda veida meklējumos pakāpeniski izveidojās un nostabilizējās tas problēmu loks, kurā koncentrējās mūsu intereses. Šo kopējo tēmu, kas saistīja mūsu nodarbības, — es pat teiktu, apvienoja mūs kā virzienu un nodalīja Tartu—Maskavas semiotikas skolu no citām semiotikas skolām (poļu, franču, amerikāņu utt.) — šo kopējo tēmu var saukt par kultūras semiotiku.

No savas organizācijas viedokļa kultūra ir dažādu, relatīvi daudz specializētāku valodu kopums. Šajā nozīmē kultūra ietver sevī mākslas (literatūras, glezniecības, kino) valodas, mitoloģijas valodu u.tml. Šo valodu funkcionēšana atrodas sarežģītā savstarpējā saistījumā, pašas saistības raksturs vispār ir kultūras noteikts, t.i., tas nav vienāds dažādos konkrēti vēsturiskos apstākļos. Daži no mums ir veļtijuši speciālus pētījumus šīm specializētajām valodām. Piemēram, V. Ivanovs un V. Toporovs nodarbojas ar slāvu, baltu un hetu mitoloģiju, V. Ivanovs un J. Lotmans — ar kino valodu, J. Lotmans un es — ar literatūras valodām, es bez tam vēl nodarbojos ar glezniecības valodu. Raksturojot šo domas virzienu, būtiski ir tas, ka šāda veida pētījumi katru reizi iekļaujas aizvien plašākā problēmu lokā, t.i., atbilstoši valodu izpēte un aprakste mūs interesē ne tikai un ne tik daudz pati par sevi, bet gan tieši kā daudz vispārīgāka kultūras mehānisma realizācija.

Turklāt kultūra tiek saprasta kā sistēma, kas atrodas starp cilvēku (kā sociālu vienību) un viņam apkārtesošo īstenību, t.i., kultūru saprot kā tās informācijas pārstrādes un organizēšanas mehānismu, kas ieplūst no ārējās pasaules. Bez tam noteiktas kultūras ietvaros daļa in-

formācijas ir būtiski nozīmīga, bet cita — tiek ignorēta. Turpretim citas kultūras valodā šai kultūrai nerelevantā informācija var izrādīties ļoti būtiska. Tādējādi vienus un tos pašus tekstus dažādu kultūru valodās var izlasīt dažādi.

Arī šajā gadījumā analogija ar dabiskajām valodām ir pilnīgi pamatota, jo arī tajās kaut kāda informācija ir ārkārtīgi relevanta vienām valodām un pilnīgi nerelevanta citām valodām. Piemēram, ja mēs runājam indoeiropiešu valodās, tad, nosaucot kādu objektu, mums noteikti jānorāda, vai runāts tiek par vienu vai vairākiem objektiem (bet dažās valodās vēl konkrētāk: par vienu objektu, diviem objektiem vai par objektiem, kuru skaits pārsniedz skaitli divi). Toties ķīniešu, vjetnamiešu vai indonēziešu valodās šī informācija nav obligāta (kaut gan to var arī izteikt, ja ir vēlēšanās). Kad indoeiropiešu valodā mēs nosaucam rīcību, tad uzskatām, ka nepieciešams norādīt, kādās attiecībās tā atrodas teikšanas brīdī — sakrīt ar šo brīdi, atrodas pirms tā vai pēc tā. Arī šī informācija var būt nerelevanta citām valodām. Turpretim cita informācija, kas ir relevanta šīm valodām, var izrādīties nerelevantu mūsu valodai.

Tātad plašā semiotiskā nozīmē kultūru saprot kā starp cilvēku un pasauli nostādāmu attiecību sistēmu. Šī sistēma, no vienas puses, reglamentē cilvēka uzvedību, no otras — noteic to, kā viņš modelē pasauli. Cilvēka un pasaules attiecību atsevišķs gadījums ir cilvēka un kolektīva attiecību sistēma. Šajā nozīmē attiecības starp cilvēku un kolektīvu izpaužas kā komunikatīvs diālogs: sociums reaģē uz cilvēka izturēšanos, noteiktā veidā to reglamentē, cilvēks reaģē uz sociumu (un vispār uz viņam apkārtesošo īstenību). Tas, starp citu, ļauj palūkoties uz vēsturi semiotiskā perspektīvā: no noteikta viedokļa vēsturiskais process parādās kā komunikatīva sistēma starp sociumu un tam apkārtesošo īstenību (atsevišķā gadījumā — starp dažādiem sociumiem) un vienlaikus kā vēsturiskas personības un sociuma diālogs. Šajā sakarībā īpaši interesantas ir konfliktsituācijas, kurās komunikatīvā procesa dalībnieki runā dažādās (dažādu kultūru) valodās, t.i., vienus un tos pašus tekstus lasa dažādi. Tā tas, piemēram, bija Pētera I pārkārtojumu laikmetā. Pēteris I un viņa piekritēji runāja citādā valodā (tā pat nav metafora) nekā viņu auditorija. Tas noteica dziļu kultūras konfliktu, kura sekas bija jūtamas arī daudz vēlāk.

Šī ļoti vispārīgā apskata beigās es gribētu uzsvērt, ka galīga secinājuma laiks vēl nav pienācis: mēs turpinām darboties, mūsu zinātniskās intereses attīstās, punkts vēl nav pielikts. Un tomēr šai skolai ir jau gandrīz 20 gadi (ja par tās sākumu uzskata 1962. gada simpoziju), un tas dod tiesības atskatīties un raksturot noiето ceļu. Rezumējot teikto, šajā laikā ir notikusi pāreja uz kultūrsemiotiku kā kaut kādu imanentu izpētes jomu, jo sākotnēji tika realizēta tikai lingvistisko metožu ekstrapolācija uz nelingvistiskiem objektiem. Citiem vārdiem, šajā laikā ir izkristalizējies pats mūsu izpētes objekts. Ja sākotnēji mūs visupirms interesēja apraksta valodas (metavalodas) problēmas — kā aprakstīt to vai citu objektu, tad pašlaik mūs pārsvarā interesē tieši pats semio-

tiskās izpētes objekts, t.i., tā vai cita kultūras realizācija — nevis kā var aprakstīt, bet gan *ko* aprakstīt. Tas izskaidro mūsu semiotisko studiju lielāku vai mazāku konkrētību, jo tās vienmēr ir saistītas ar konkrētu kultūras tekstu analīzi, t.i., galarezultātā tām vienmēr ir interpretācijas raksturs. Ar abstraktu semiotiskās analīzes metodoloģiju mēs gandrīz nemaz nenodarbojamies, un tā, šķiet, ir vēl viena specifiska mūsu semiotisko pētījumu iezīme.

Piezīmes

¹ Skolas darbā, protams, piedalās arī zinātnieki no citām pilsētām, piemēram, profesors B. Jegorovs no Ļeņingradas.

² Белый А. На рубеже двух столетий. — 2-е изд. — М.—Л.: Земля и фабрика, 1931. — С. 124.

³ Tajā pašā laikā ar kāršu zilēšanas aprakstīšanu sāka nodarboties Ļeņingradieši B. Jegorovs un S. Nikolajevs.

⁴ Tartu pētnieku ceļš bija nedaudz savādāks: viņi sāka ar mākslas tekstu un valodu izpēti, jo nebija profesionāli lingvistī. Pat tad, kad maskaviešu grupas pētnieki pievērsās analogiskai problemātikai, kādu laiku bija vērojama atšķirība: maskaviešus pirmām kārtām interesēja tādi žanri kā detektīvs, kuriem ir stabili kodi, turpretim Tartu pārstāvjus jau no paša sākuma interesēja *ad hoc* radāmas valodas. Atmiņā ir palikusi diskusija ar I. Revzinu Pirmās skolas laikā; viņš šaubījās par to, ka unikālais mākslas teksts vispār varētu kļūt par struktursemiotiskā apraksta objektu.

Igors Černovs

Trīs kultūras modeļi*

K. Levī-Strosa, S. Lema un J. Lotmana koncepcijas ieņem īpašu vietu starp daudzajiem darbiem kultūras teorijā. Kaut gan tās ir rakstītas dažādos laikos, tās vieno kopēja metodoloģiskā bāze un vienots "kulturoloģisks starts" (S. Lema termins) — mūsdienu struktūrānalīzes un sistēmanalīzes idejas.

Šajā darbā mēs aplūkosim šo modeļu savstarpējās attiecības un to attiecības ar kultūras fenomenu.

Vispirms nepieciešams norādīt, ka termins "modelis" aplūkotajos darbos tiek lietots visai metaforiski; to saglabāsim arī mēs, kaut arī izmantosim mazāk stingru (bet vairāk atbilstošu reālajam stāvoklim) jēdzienu — "pieeja". Termina "modelis" strikta lietošana novestu pie varmācības pār materiālu — K. Levī-Strosa, S. Lema un J. Lotmana koncepcijām.

Kloda Levi-Strosa modelis (MI)

Avoti. K. Levī-Strosa daudzās piezīmes par kultūras būtību ir izkaisītas daudzu viņa rakstu un monogrāfiju lappusēs. Mūsu raksta ietvaros mēģināsim tikai shematiski iezīmēt viņa vispārējo teoriju, speciāli nepakavējoties pie tās evolūcijas. Shēma MI balstās uz šādiem K. Levī-Strosa darbiem: *Les Structures élémentaires de la parenté.* — Paris, 1967; *Race et Histoire.* — Paris, 1952; *Anthropologie Structurale.* — Paris, 1958; *Mythologiques I-IV.* — Paris, 1964—1971.

Kultūras izdalīšana. Piedāvātajā modeli jēdziens "kultūra" korelē ar jēdzienu "daba" un tiek aplūkots kā pamatpretstats ne tikai apraksta līmenī, bet arī reālajā cilvēka un sabiedrības esamībā, kā pretstats, kas realizējas, izpaužas kā sociālās organizācijas, tā arī *l'esprit humain* produktu visu līmeņu analīzē. Šo galveno pretstatu savukārt var vērot vešēlā virknē mazāk vispārīgu pretstatu.

Šīs koncepcijas ietvaros svarīgākā kultūras atšķirība no dabas ir tā, ka kultūra ir noteikta organizācija (organizētība), sakārtotība, institucionālu **noteikumu** sistēma, kas noteic un konstituē kultūru. Noteikumi, kas organizē dabas pasauli (jo Levī-Stross nebūt neapgalvo, ka daba ir neorganizēta), ir bioloģiski noteikumi. Taču kultūra ir fenomēns, kuru nosaka nevis bioloģiskie faktori, bet gan kultūras tradīciju loma un neiedzimstošas (neģenētiskas) informācijas organizācijas, glabāšanas un translēšanas veids.

Dabas un kultūras kardinālo pretnostatījumu var demonstrēt ar trim

* Чернов И. Три модели культуры // *Quinquagenario.* — Тарту, 1972. — С. 5—18.

pazīmju pāriem, kas arī nosaka šo pretstatījumu.

Dabu raksturo vispirms jau likumu funkcionēšanas vienība un **universalitāte**. No tā izriet, ka viss universālais cilvēkā ir saistīts ar bioloģisko būtību un norāda uz piederību dabai, kuru raksturo funkcionēšanas **spontānais**, neregulārais, varbūtējais raksturs.

No otras puses, viss, kas ir saistīts ar **normām**, norāda uz kultūru, kuru raksturo **partikulārisms**, t.i., funkcionēšanas likumu neuniversālais raksturs un to piemērojamības sfēras **relativitāte**.

Nosakot šī galvenā pretstata locekļus, K. Levi-Stross uzsver dabas autonomitāti (no šejienes — universalitāte kā tipoloģisks raksturojums) un kultūras (*MI* ietvaros kultūras noteiksme nav iespējama, ja iepriekš nenosaka dabu, ar kuru korelē kultūras noteiksme) atkarību, saistību, bet no tā izriet kultūras tipoloģiskais raksturojums — partikulārisms.

Vispārinot šos tipoloģiskos raksturojumus, var izveidot šādu shēmu:

| DABA | | KULTŪRA |
|----------------|---|-----------------|
| universalitāte | — | partikularitāte |
| spontanitāte | — | norma |
| absolūtums | — | relativitāte |

Pretstats “daba—kultūra” nav uzdots fakts un nav arī universālās kārtības aspekts. Lai saprastu kultūras būtību, nepieciešams nolaisties dabā, jo kultūra nav virsbūve uz dabas, bet dabā jau esošā kopija, lai arī izolēta (atdalīta), sintētiska kopija, kas ir iespējama tikai smadzeņu darbības rezultātā, kas pašas pieder dabas pasaulei.

Apraksta līmenī pretstats “daba—kultūra”, pēc K. Levi-Strosa ieskatiem, ir paradigmaticas apraksts. Sintagmatikā šis pretstats figurē kā *normālā* (netaisītā, neatzīmētā) un *transformētā* (taisītā, atzīmētā) pretstats. *MI* ietvaros ir izdalāmas divas asis, kuras dažkārt apraksta metaforas—paradigmas—harmonijas—līdzības un metonīmijas—sintagmas—melodijas—kontagiozitātes terminoloģijā. Šis atšķirības tiek izmantotas, aprakstot dažādus kodus un fenomenus, kas nosaka kultūru un tās sastāvu.

Funkcionēšanas mehānismi. Pāreja no dabas uz kultūru *MI* ietvaros tiek atrisināta, norādot uz divu tipu mehānismiem, kas nosaka katra pretstata locekļa funkcionēšanu un tātad arī eksistenci.

Dabu raksturo cikliski procesi, procesi, kas atkārtojas: tā “dod” tikai to, kas bija iegūts, jo to regulē cilvēka ģenētiskā mantojuma pastāvība un pārmantojamība. Toties kultūru raksturo uzkrāšanās, kondensācijas procesi, kad indivīds gūst vairāk nekā atdod un atdod vairāk nekā saņem. Šo divkāršo līdzsvara (homeostāzes) izjaukumu rada divi būtiski raksturlielumi — audzināšana (un socializācija) un izgudrošana, kas ir viena un tā paša lieluma divas dažādas puses un ģenētiskā mantojuma pretstats. Daba, tāpat kā kultūra attīstās pēc iegūšanas/atdeves divējādā ritmā, taču kultūrā šis process ir daudz

nozīmīgāks.

Valodas loma kultūrā. Modelī *MI* valodai tiek piešķirta konstitūjoša loma. Apskatot attiecīgās valodas un kultūras, valodas un kultūras kopumā, lingvistikas un antropoloģijas satiecības jautājumus, Levi-Stross nonāk pie secinājuma, ka valoda, no vienas puses, ir kultūras rezultāts, atspulgs, bet no otras — konstitūjoša kultūras daļa. Valoda ir kultūras eksistences nosacījums (jo kultūras apguve norisinās ar valodas starpniecību), tā atrodas daudz sarežģītāku kultūras struktūru pamatā. Gan valoda, gan kultūra ir līdzīgā kārtā organizētas struktūras līmeņi (loģiskās attiecības, opozīcijas, korelācijas). Daudz plašākā semiotiskajā kontekstā Levi-Stross piedāvā aplūkot katru sociālo struktūru caur komunikācijas prizmu, izdalot trīs sfēras — apmaiņa ar laulības partneriem, apmaiņa ar labumiem (precēm un pakalpojumiem), apmaiņa ar ziņojumiem. Turklāt būtiska kļūst iespēja aplūkot šos procesus, izmantojot lingvistiski semiotiskas metodes.

Kultūras apraksta jautājumi. Aprakstīt atsevišķu kultūru *MI* ietvaros nozīmē sniegt institūciju un to funkcionālo mijattiecību sinhronu aprakstu, noskaidrot personības un kultūras mijiedarbes procesus dinamiku. Šajā modelī galvenā uzmanība ir veltīta to kodu sistēmas izdalīšanai un aprakstīšanai, kas noteic kolektīvās bezapziņas mentālās struktūras kā atsevišķas kultūras ietvaros, tā arī dažādos kultūrarēalos. Kodu (sociālo, kosmoloģisko utt.) sistēmas atsegšana, pārkodēšanas iespēju un ekvivalences noteikšana, to hierarhijas atrašana ir virzīta uz to, lai atsegtu dabas un kultūras fundamentālo atšķirību, kas var dažādi izpausties dažādās kultūrās (un dažādos vienas kultūras kodos). Vispār modelī *MI* strukturiskās aprakstes līmeņi tiek izvirzīta prasība nevis pētīt materiālo substanci vai kultūras fenomenu manifestācijas veidu, bet gan izdalīt kultūras universālījas, kas eksistē tikai struktūras līmeņi.

Tomēr, pētot tieši kultūras strukturiskos aspektus, netiek atcelta nepieciešamība pētīt kā "tautiskos", tā arī "zinātniskos" modeļus, jo patiesa kultūras izpēte paredz pētīt īstenības segmentāciju un tās transformāciju kultūras sfērā gan no pētāmās kultūras subjektu viedokļa ("tautiskie", autohtonie modeļi), gan arī no pētnieku viedokļa, kuri rada šo procesu analītiskos modeļus. Kultūras zinātniskais modelis, pēc K. Levi-Strosa ieskatiem, balstīsies uz realitātes faktu, uz tās "tautisko" un analītisko modeļu izpētes pamata, t.i., būtībā tas būs trešās pakāpes modelis attiecībā pret aprakstāmo objektu.

Staņislava Lema kultūras modelis (*M II*)

Avoti. *Summa technologiae.* — Kraków, 1967; *Filozofia przypadku.* — Kraków, 1968.

Kultūras izdalīšana. Šā modeļa ietvaros Kultūra tiek aplūkota attiecībā pret diviem objektiem — Dabu, un šajā nozīmē Lema modelis ir plaša ekoloģiska konteksta modelis, jo Kultūra (kopumā) spēlējas ar Dabu, un imanenti — kultūras iekšējā dinamika realizējas, virzoties

no marginālās pozīcijas uz centru, jeb, izmantojot Lema terminoloģiju, — no subkultūras uz kultūru.

Kultūra tiek aplūkota kā spēles veids, kā metaspēle — spēļu kopums. Kultūra (praktiski — cilvēks vai cilvēku grupa) spēlējas ar Dabu, turklāt — šīs spēles var apsteigt pašas savu kultūrjēgu, t.i., kaut kāda fenomena saturiskā interpretācija var parādīties pēc tā iekļaušanas spēlē. Šīs metaspēles un katras iekšējās spēles enerģētiskā rezerve ir katras kultūras atmosfēra, ko noteic Daba (metaspēles gadījumā) vai pati Kultūra (iekšējās spēles gadījumā, virzoties no subkultūras uz Kultūru). Visu Kultūras spēlēto spēļu (kā ārējo, ekoloģisko, tā arī iekšējo, imanento) pamatā ir **homeostāzes** princips, jo katras kultūras galvenais (no Lema viedokļa) uzdevums, pienākums, izdzīvošanas nosacījums — noteikta noteikumu minimuma izpildīšana katrā spēles limenī, kam ir viens mērķis — saglabāšanās un izdzīvošana, kaut kāda līdzsvara noteikšana.

Valodas loma kultūrā. Modeli *M II* valoda tiek vērtēta kā kultūras stabilizators. S. Lems izmanto plašāku, semiotisku valodas izpratni un kultūras spēles aplūko kā kodu, "viršvalodu", kas ir tehniski darbīga, informatīvi elastīga un pašorganizēti automātiska. Bet atsevišķa kultūra ir "teksts", kas nejausi realizējis vienu no daudzajām iespējām. Kultūras kodu var aplūkot no diviem viedokļiem: operāciju aspektā, no kurām tas **veidojas** (un kuru skaits pieaug), un jēgu aspektā, kas to **nosaka** (un kuru skaits mazinās). Evolūcijas procesā kods transformējas no viennozīmīga par daudznozīmīgu, turklāt daudznozīmības stabilitāte liecina par vēstures nestabilitāti. Kultūras kods neģenerē patvaļīgas konstrukcijas, vēl vairāk — aprakstot kultūru (ieskaitot arī subkultūras) starpkodu atšķirības, tas var aprakstīt kultūru atšķirības.

Vispārīgākā gadījumā kultūras kodus var aprakstīt pēc šādām pazīmēm:

| Kultūra | | |
|-------------------|---|-------------------|
| Kultūras kods | — | Kultūras ziņojums |
| operāciju aspekts | — | jēgu aspekts |
| daudznozīmība | — | viennozīmība |
| vienkāršība | — | sarežģītība |
| stabilitāte | — | nestabilitāte |

Kultūras **kods** ir pārvarīgs veidojums, turklāt šī pārvarība, realizējoties konkrētās kultūras **ziņojumā**, mazinās.

Kultūras apraksta jautājumi. *M II* ietvaros tiek lietota spēļu teorijas, sistēmu teorijas un semiotikas apraksta valoda. Kultūra tiek aprakstīta kā stratificēta spēļu un šo spēļu (kodu) noteikumu sistēma, kas veido subkultūru, bet to kopums savukārt veido kultūru. Kultūru var aprakstīt, izmantojot kulturēmu un noteikumu vārdnīcu. Un arī šajos gadījumos kultūras mehānisms nosaka tās funkcionēšanas specifikā.

Jurija Lotmana kultūras modelis (M III)

· Avoti. Лекции по типологии культуры. — Тарту, 1970; О семиотическом механизме культуры (корā ar В. Uspenski) // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1971. — Вып. 5. — С. 144—167.

Kultūras izdališana. Modeļa M III ietvaros kultūra tiek saprasta kā kaut kāda augsti modelējoša zīmju sistēma, ko sabiedrība izdala no nekultūras sfēras un pretstata tai. Kultūra ir aktīva autonoma sistēma, kas reālās pasaules noteikumus daļa divās grupās, vienus ievietojot kolektīva atmiņā kā tekstus (un vienlaikus pierakstot tiem nozīmi “kultūra”), bet citus aizvirzot fonā (“ne-kultūra”, “ārpuskultūras telpa”). Katra kultūra funkcionē, radot savu fonu (“ne-kultūru”, “antikultūru”). Tipoloģiskos aprakstos tātad ir nepieciešams aprakstīt kā kultūras, tā arī ne-kultūras tekstu korpusu.

Kultūras mehānisms — sēmisma* pakāpes izmaiņa attiecībā pret pieņemto normu, turklāt semiozes process tiek aprakstīts ar semiotizācijas/desemiotizācijas terminiem. Tiek pieņemts, ka attieksme pret zīmi un sēmismu ir kultūras tipoloģisks raksturojums. Tiek izdalīti divi kultūras tipi — viens, kas “galvenokārt virzīts uz izteikumu”, un otrs, kas “galvenokārt virzīts uz saturu”. Šos tipus apraksta, izmantojot sekojošus pretstatu pārus: pareizs /nepareizs, tekstu sistēma/ noteikumu sistēma, patiess/nepatiess, simbols/rituāls u.tml., aprakstot kultūras, kas virzītas uz izteikumu, un sakārtots/nesakārtots, ektropija/entropija, kultūra/daba u.tml., aprakstot kultūras, kas virzītas uz saturu.

No kultūras imanentajām īpašībām tiek atzīmēta tās sēmiskā iedaba, struktūriskums, saistība ar atmiņu, vienotība noteiktam kolektīvam un parciālisms, daudzējādā veidā liela kolektīva (sabiedrības) ietvaros, dinamisms, metakultūrveidojumu (piemēram, “romāns romānā”) iespējamība.

Valodas loma kultūrā. Valoda ir būtisks kultūras komponents, kas organizē, strukturizē cilvēka pasaules uztveri, “pārveido” “atvērto” reāliju pasauli “noslēgtā” vārdu pasaulē. No M III viedokļa, reāli vēsturiskajā kontekstā valodas un kultūras nav atdalāmas. Valodiskās saskarsmes iemaņu rezultātā cilvēkā izstrādājas “struktūriskuma prezumpcija”, sakārtota visu komunikācijas līdzekļu uztvere un izmantošana. Šā modeļa ietvaros kultūra ne tikai tiek aprakstīta kā valoda (dažkārt — kā struktūra), bet fenomenoloģiskajā līmenī tiek arī uzverta kā “kolektīva atmiņas” valoda, ko var (atkarībā no tipoloģiskās iedabas) realizēt vai nu tekstu korpusā, vai noteikumu krājumā, kas noteic kultūras funkcionēšanu. Modelī M III tiek izmantota arī cita terminoloģija, kas norāda atkarības un atvasināmības raksturu kopējā

* Sēmisms — zīmes būtība, gr. — σημα, kr. — знаковость. (Tulk. piez.)

zīmju sistēmu hierarhijā: dabiskā valoda — primārā modelējošā sistēma (Sepira-Vorfa hipotēzes nozīmē), kultūras dažādie līmeņi — otrējās (t.i., virs valodas un pēc valodas tipa izveidotās) modelējošās sistēmas.

* * *

Pati zinātne par kultūru ir izveidota no kultūras pozīcijām un ir kultūras fakts.

Katrs kultūras modelis ir tās zinātnes (precīzāk: izvēlētās apraksta valodas) atspoguļojums, rezultāts, fakts, no kura pozīcijām tiek veikti pētījumi; pārtulkojot kulturoloģijas valodā — katru kultūras modeli nosaka subkultūra. Tas nav jāpierāda — trīs jau aprakstītie kultūras modeļi rāda, cik atšķirīgi ir modeļi, kas radīti no antropologa, kibernetiķa un semiotiķa pozīcijām. Tomēr aplūkojamo pieeju vispārzinātniski metodoloģiskā kopība ļauj ne tikai salīdzināt, bet arī novērtēt katras pieejas efektivitāti.

Visi trīs modeļi ir saistīti ar mūsdienu strukturālisma idejām, bet divi pēdējie (*M II* un *M III*) — ar to strukturālisma variantu, kas izpaužas modelī *M I*.

Pakavēsimies pie visu triju modeļu kopējām iezīmēm.

1. Kultūra *sui generis* tiek izdalīta, pretstatot to Dabai (vai kādai citai sistēmai, kas ieņem tās vietu). K. Levi-Strosa koncepcijā ir vērojams "tīrākais" variants — tiek aprakstīts tieši kultūras—dabas pretstats; S. Lema koncepcijā kultūra savas attīstības pirmajos posmos tāpat tiek pretstatīta dabai, bet vēlāk — tehnovevolūcijai. Šīs divas pieejas ir saistītas ar jautājuma "ontoloģisko" risinājumu. J. Lotmana koncepcijā tiek piedāvāts abstraktāks risinājums — izdalīt kultūru no ne-kultūras, nesaistot to ar jautājuma "ontoloģisko" risinājumu.

2. Noteicot kultūru, visi trīs autori vadās no tās informatīvajiem aspektiem, kas ļauj izvairīties no jēdziena atsegšanas, uzskaitot tā elementus (Tailora tips), jo uzskaitījums vienmēr draud būt nepilns. Balstoties uz visiem trim kopējās kultūras noteiksmes modeļiem — kultūra kā neģenētiskas informācijas (precīzāk, neģenētiskas, neiedzimstošas informācijas) translēšanas un glabāšanas veidi —, to autori vadās no stingri strukturiskas (un sistemātiskas — modeļi *M II*) aprakstes iespējamības un pašas kultūras struktūrvienības, sakārtotības prezumpcijas. To apstiprina pētījumi par radniecības sistēmām un pirmatnējām klasifikācijām (K. Levi-Stross), kultūras ekoloģijas likumsakarībām (S. Lems) un kultūras imanētās attīstības semiotiskajiem likumiem (J. Lotmans).

3. Visos trijos modeļos svarīga vieta kultūras struktūrā tiek atvēlēta valodai. Modelī *M I* valoda, no vienas puses, ir kultūras fundamenta, konstituējošā daļa, bet no otras — kultūras daļa un rezultāts. Modelī *M II* valoda ir kultūras stabilizators, bet *M III* — tās mehānisms.

Taču visi modeļi ir tuvi, ne tikai vērtējot valodas lomu kultūrā, — arī kultūras analizē tiek lietota lingvistiskā metodika un aprakstes apa-

rāts: kultūra ir hierarhisks valodu (kodu) komplekss, kas veidojas virs dabiskās valodas (sal. otrējās modelējošās sistēmas modeli *M III*).

4. Konsekventi realizējot sinhronisko viedokli, K. Levi-Stross nenodarbojas ar kultūras dinamikas, ar tās funkcionēšanas likumsakarību izpēti. Turpretim S. Lema un J. Lotmana koncepcijās, tieši otrādi, šiem jautājumiem tiek veltīta būtiska uzmanība.

S. Lema modeli tā ir spēle ar Dabu vai ar tehnovevolūciju pēc homeostāzes principa, bet tā ir spēle ar pārpārību, tāpēc kultūras dinamikas modelis ir stohastisks modelis, kurā tiek aprakstīta pastāvīga kustība no perifērijas uz centru, turklāt šī spēles likme, noteikumi un laimesti mainās. Tas noved pie pastāvošās kultūras noārdīšanas, pie kultūras sadalīšanas subkultūrās, kur katra subkultūra zināmā mērā atkārtoti kopīgo kultūrģenētisko startu.

J. Lotmana modeli kultūras dinamisms ir šī modeļa pamatipašība, turklāt pamatā tiek likts kultūras informatīvais aspekts (pašu kultūru izprot kā informāciju). Kultūras dinamisms tiek izskaidrots, izmantojot tīri pragmatiskas pazīmes attiecībā pret kolektīvu — ienešanu kolektīva atmiņā, vajadzību pēc novitātes, imanento metavalodisko veidojumu ipatnību, kultūras informatīvo iespēju lavinveidīgo pieaugumu.

Taču kultūras funkcionēšanas jautājumu izpētes sarežģītība un to neizstrādātība zinātnē pagaidām neļauj izdarīt dziļus vispārīgumus, kaut arī to risinājumi *M II* un *M III* ietvaros būtiski pavirza mūs uz priekšu.

5. Triju kultūras teorētiķu uzskatu rekonstrukcijas un sistematizācijas pieredze bija virzīta uz šo triju koncepciju salīdzināšanu, kas, protams, radīja to shematisku un vienkāršotu izklāstu. Tomēr metodoloģiski tas ir attaisnojams, jo tiek noskaidrotas to stiprās un vājās puses, it īpaši attiecībā pret skaidrojošo spēku un objekta — kultūras fenomena — aptveres pilnīgumu.

Mēs jau atklājām norādīto koncepciju saskares punktu — izejas pamatnostādņu tuvību. Taču būtiski ir tas, ka savos speciālajos aspektos tās savstarpēji viena otru papildina, turklāt visas trīs kopā veido ne tikai trīs pieejas kultūrai, bet arī trīs kultūras aprakstes un analīzes līmeņus — tās būtības, ontoloģijas (*M I*), tās funkcionēšanas ārējos un iekšējos faktorus (*M II* un *M III*).

Objektīvās grūtības, kas rodas kulturoloģijas izveides ceļā, — kultūra ir gan šīs zinātnes objekts, gan subjekts — protams, nav pārvarētas arī šajās koncepcijās: to metodoloģiskais līmenis vēl nav pietiekami augsts, apraksta valoda ir pārlietu metaforiska, pilnīguma un sistematiskuma pakāpe vēl ir tālu no vēlamās. Var gadīties, ka šo modeļu salīdzināšanas jēga arī ir to kopības, atšķirību un savstarpējās atbilstības izdalīšana.

Un, visbeidzot, visas trīs pieejas atklāti vai slēptā veidā ir saistītas ar spēles ideju.

Modelis *M I*, it īpaši — tā piepildījums ar konkrēto materiālu “*Mythologiques*” četros sējumos, vispārīgi apraksta kultūras spēli,

dažādu kodu (kas veido kultūru) spēli pēc **noteikumiem**, kas cilvēcis-ko un "kulturālo" atdala no dabiskā. Noteikumi transformē šos kodus (un vienlaikus ar tiem — cilvēku kā to radītāju un "izmantotāju") kultūrā. Turklāt viens no šīs transformācijas svarīgākajiem momentiem ir brikolāžs*, termins, kas jau pats par sevi attiecas uz spēli. Kultūras spēle kā pastāvīgs, fundamentāls process tiek atsegts tajā plašajā sistēmā, kas ir aprakstīta K. Levī-Strosa darbos, un acīmredzot tā ir cilvēka un sabiedrības eksistences ontoloģika (sal. sakarā ar to četrspējumu darba nosaukuma tulkošanas grūtības un piedāvātos ekvivalentus).

Modelī *M II* jautājumiem, "kas kultūru padara par kultūru", tiek veltīta daudz mazāka uzmanība. Un tas ir saprotami, jo S. Lema pamatintereses skar citu jomu — "kas un kā **spēlē ar kultūru**" — vai tā būtu daba, tehnovolūcija vai nejaušība? *M II* drīzāk apraksta kultūras varbūtējo ekoloģiju, t.i., nodarbojas ar tiem faktoriem, kas ir ārēji attiecībā pret kultūras imanento struktūru, ar tiem faktoriem, kas "spēlē ar kultūru".

Turpreti modelī *M III*, atšķirībā no citām norādītajām pieejām, īpaša uzmanība tiek veltīta kultūras imanentajiem likumiem, to noteikumu noskaidrošanai, pēc kuriem norisinās **kultūras** (precīzāk: pašas kultūras) spēle.

* *Bricolage* (no fr. *bricoler*) — spēlēt ar atsitieni. Lieto biljardā, attiecībā uz jāšanu, medībām u.c. (Tulk. piez.)

Jurijs Lotmans, Boriss Uspenskis
Mits — vārds — kultūra*

I

1. Pasaule ir matērija
Pasaule ir zirgs

Zināms, ka viena no šīm frāzēm ir no mitoloģiska teksta ("Upinšādām"), turpretim otra var kalpot kā piemērs no pretēja tipa teksta. Neraugoties uz šo konstrukciju ārējo formālo līdzību, starp tām pastāv principiāla atšķirība:

a) Vienādā saikne (*ir*) loģiskā nozīmē šeit apzīmē pavisam atšķirīgas operācijas: pirmajā gadījumā runa ir par noteiktu korelāciju (kuru var izprast, piemēram, kā daļas korelāciju ar veselo, kā iekļaušanu kopumā u.tml.), otrajā — tieši par identifikāciju.

b) Arī predikāts ir atšķirīgs. No mūsdienu apziņas viedokļa minēto konstrukciju vārdi *matērija* un *zirgs* pieder dažādiem loģiskā apraksta līmeņiem: pirmais ir tendēts uz metavalodas līmeni, bet otrais uz valodas—objekta līmeni. Patiesi, vienā gadījumā dota norāde uz metaapraksta kategoriju, t.i., uz kaut kādu abstraktu apraksta valodu (citiem vārdiem, uz kaut kādu abstraktu konstruktū, kam ārpus šīs apraksta valodas nav nozīmes), otrajā — norāde uz tādu pašu priekšmetu, tikai tas atrodas hierarhijas augstākajā pakāpē, uz pirmpriekšmetu, priekšmeta pirmtēlu. Pirmajā gadījumā būtiski ir tas, ka starp aprakstāmo pasauli un apraksta sistēmu nav nekāda izomorfisma; turpretim otrajā gadījumā — tieši šāds izomorfisms tiek atzīts. Otrā apraksta tipu mēs sauksim par "mitoloģisku", pirmo — par "nemitoloģisku" (vai "deskriptīvu").

SECINĀJUMS. Pirmajā gadījumā (deskriptīvs apraksts) mums ir norāde uz **metavalodu** (uz metavalodas kategoriju vai elementu). Otrajā gadījumā (mitoloģiskais apraksts) — norāde uz **metatekstu**, t.i., uz tekstu, kas attiecībā pret šo tekstu pilda metalingvistisku funkciju, turklāt aprakstāmais objekts un aprakstošais metateksts pieder vienai un tai pašai valodai.

SEKAS. Mitoloģiskais apraksts tāpēc ir principiāli monolingvistisks — šīs pasaules priekšmeti tiek aprakstīti caur **tādu pašu pasauli**, kas uzbūvēta **tādā pašā veidā**. Bet nemitoloģiskais apraksts noteikti ir polilingvistisks — norāde uz metavalodu ir svarīga tieši kā norāde uz citu valodu (vienalga, vai uz abstraktu konstruktū valodu vai svešvalodu — svarīgs ir pats tulkošanas — interpretācijas process). Līdz ar to arī izpratne vienā gadījumā ir saistīta ar **tulkošanu** (šā vārda plašākajā nozīmē), bet otrā — ar **atpazīšanu, identifikāciju**. Patiesi, ja deskriptīvu tekstu gadījumā informācija vispār tiek noteikta caur

* Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф—имя—культура // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1973. — Вып. 6. — С. 282—303.

tulkojumu, bet tulkojums — caur informāciju, tad mitoloģiskos tekstos runa ir par objektu **transformāciju**, un šo tekstu izpratne tādā ir saistīta ar šo transformācijas procesu izpratni.

Galarezultātā tādā to visu var reducēt uz principiāli vienvalodiskas apziņas pretnostatījumu tādai apziņai, kurai ir nepieciešamas vismaz divas dažādi iekārtotas valodas. Apziņu, kas ģenerē mitoloģisku aprakstu, mēs sauksim par “mitoloģisku”.

Piezīme. Lai izvairītos no iespējamiem pārpratumiem, nepieciešams atzīmēt, ka šajā darbā mēs nepievērsīsim speciālu uzmanību jautājumam par mītu kā par specifisku vēstījuma tekstu un arī jautājumam par mitoloģisko sižetu struktūru (tāpat kā viedoklim, no kura vadoties mīts tiek aplūkots kā sistēma, un sakarā ar to uzmanība tiek koncentrēta uz mitoloģisko elementu paradigmātiku). Runājot par mītu vai mitoloģismu, mums padomā vienmēr ir tieši mīts kā apziņas fenomēns. (Ja dažreiz mums arī nāksies atsaukties uz dažām sižetsituācijām, kas raksturīgas mītam kā tekstam, tad tās mūs interesēs pirmām kārtām kā mitoloģiskās apziņas ģenerācija.)

• 2. Mitoloģiskās apziņas acīm skatītai pasaulei jā sastāv no:

1) viena ranga objektiem (loģiskās hierarhijas jēdziens principā atrodas ārpus šī apziņas tipa);

2) pazīmēs nedalāmiem objektiem (katra lieta tiek aplūkota kā integrāls veselums);

3) vienreizējiem objektiem (priekšstats par lietu daudzkārtējību paredz tos iekļaut kaut kādā kopējā veselumā, t.i., paredz metaapraksta līmeni).

Paradoksālā kārtā mitoloģiskā pasaule loģiskās hierarhijas nozīmē ir viena ranga pasaule, toties tā ir augstākā mērā hierarhiska semantiski aksioloģiskā aspektā, nav sadalāma pazīmēs, toties ir ārkārtīgi viegli sadalāma daļās (lietiskās sastāvdaļās); visbeidzot, priekšmetu vienreizība netraucē mitoloģiskās apziņas ietvaros aplūkot — mums neizprotamā veidā — no nemitoloģiskās domāšanas viedokļa pilnīgi dažādus priekšmetus kā vienu pašu priekšmetu.

Piezīme. Mitoloģiskā domāšana **no mūsu** viedokļa var tikt apskatīta kā paradoksāla, bet nekādā gadījumā kā primitīva domāšana, jo tā sekmīgi tiek galā ar sarežģītiem klasifikācijas uzdevumiem. Salīdzinot tās mehānismu ar mums ierasto loģisko aparātu, mēs varam atrast noteiktu funkciju paralēlismu. Patiesi: Metavalodisko kategoriju hierarhijai mītā atbilst pašu objektu hierarhija, galarezultātā — pasaulu hierarhija.

Sadalīšanai diferenciālās pazīmēs šeit atbilst sadalīšana daļās (mīta “daļa” funkcionāli atbilst deskriptīvā teksta “pazīmei”, taču tā pilnīgi atšķiras no tās pēc mehānisma, jo tā veselo nevis **raksturo**, bet gan tiek ar to identificēta).

Klases (kaut kādu objektu kopuma) loģiskajam jēdzienam mītā atbilst priekšstats par daudziem — no nemitoloģiskā viedokļa — priekšmetiem kā par vienu priekšmetu.

• 3. Šādi izprastā mitoloģiskajā pasaulē pastāv pietiekami specifisks semiozes tips, kas kopumā reducējas uz **nominācijas** procesu: mitoloģiskajā apziņā zīme ir analogiska pašas vārdam. Šajā sakarībā atgādināsim, ka īpašvārda vispārējā nozīme ir principiāli tautoloģiska: vārds netiek raksturots ar diferenciālām pazīmēm, bet gan apzīmē

objektu, kam tas ir dots; vienā vārdā nosauktu objektu kopumam nepieciešami nepiemīt nekādas speciālas īpašības, piemīt tikai šī vārda monopols.¹

Tātad, ja frāze *Ivans-cilvēks* neattiecas uz mitoloģisko apziņu, tad viens no tās mitoloģizācijas iespējamiem rezultātiem var būt, piemēram, frāze *Ivans-Cilvēks* — un tieši tādā mērā, kādā vārds *cilvēks* otrajā frāzē figurē kā īpašvārds, kas atbilst objekta personifikācijai un nav reducējams uz "cilvēcību" (vai vispār uz kaut kādām "homo sapiens" pazīmēm)². No otras puses, sal. analogisku frāžu atbilstību *Ivans-herkules* un *Ivans-Herkules*, kurās vārds *herkules* vienā gadījumā figurē kā sugas vārds, bet otrā — kā īpašvārds, kas satiecināts ar citai hipostāzei piederošo konkrēto personāžu, otrajā gadījumā tiek sniegts nevis Ivana raksturojums pēc kādas atsevišķas pazīmes (piemēram, pēc fiziskā spēka), bet gan viņa raksturojums ar integrālo veselumu — ar nosaukumu. It viegli var piekrist, ka šis piemērs ir nedaudz samākslots, jo īstenībā konkrētu personu mums ir grūti identificēt ar mitoloģisko Hēraklu, kurš mums asociējas ar noteiktu kultūrvēsturisku periodu. Bet, lūk, pavisam reāls piemērs: XVIII gadsimta Krievijā Pētera Pirmā pretinieki viņu nosauca par "antikristu". Turklāt vieni šādi raksturoja viņa pesonību un darbību, turpretim citi ticēja, ka Pēteris patiešām arī ir Antikrists. Viens un tas pats teksts tādējādi var funkcionēt pilnīgi atšķirīgā veidā.

Līdz ar to, ja aplūkotojos predikatīvo konstrukciju sugas vārdu piemēros pastāv korelācija ar kaut kādu abstraktu jēdzienu, atbilstošajiem piemēriem ar īpašvārdiem piemīt noteikta identifikācija (korelācija ar citas hipostāzes izomorfu objektu). Valodās ar artikuliem šāda transformācija dažos gadījumos acīmredzot var tikt realizēta, determinējot predikāta funkciju pildošu vārdu ar noteikto artikulu. Patiešām, noteiktais artikuls pārvērs vārdu (precīzāk, determinēto kombināciju) par nosaukumu, izdalot apzīmējamo objektu kā zināmu un konkrētu objektu.³

Piezīme. Jānorāda uz dažu tipisko sižeta situāciju sakaru ar mitoloģiskās pasaules nominatīvo iedabu. Tādas situācijas ir to lietu "nominācija", kurām nav vārdu un kuras vienlaikus tiek aplūkotas arī kā radīšanas akts⁴; pārdēvēšana kā pārvēršanās vai pārveidošanās; valodas (piemēram, putnu vai dzīvnieku) apguve; "patiesā" nosaukuma uzzināšana vai tā noslēpšana⁵. Ne mazāk zīmīgi ir dažādie tabu, kas uzlikti īpašvārdiem; tomēr arī sugas vārdu (piemēram, dzīvnieku, slimību utt. nosaukumu) tabuēšana daudzdos gadījumos skaidri norāda uz to, ka atbilstošie nosaukumi tiek apzināti (un līdz ar to — funkcionē pasaules mitoloģiskajā modelī) tieši kā īpašvārdi⁶.

Var teikt, ka *īpašvārda vispārējā nozīme tā galējā abstrakcijā reducējas uz mītu*. Tieši īpašvārdu sfērā norisinās tā vārda un denotāta identifikācija, kas tik ļoti raksturīga mitoloģiskajiem priekšstatiem un kuras pazīmes ir visdažādākie tabu un arī rituālā īpašvārdu nomaiņa (sal. tālāk, III-2.§).

Šā nosaukuma un nosaucamā identifikācija savukārt noteic priekšstatu par īpašvārdu nekonvenciālo iedabu, par to ontoloģisko būtību⁷.

Tātad no semiozes attīstības pozīcijām mitoloģisko apziņu var apjēgt kā **asemiotisku** apziņu.

Tātad mīts un vārds pēc savas iedabas ir tieši saistīti. Zināmā mērā tie ir savstarpēji noteicami, reducējami viens uz otru: mīts ir personāls (nominatīvs), vārds — mitoloģisks⁸.

• 3.1. Ņemot vērā teikto, var uzskatīt, ka īpašvārdu sistēmas veido ne tikai dabiskās valodas kategoriālo sfēru, bet arī īpašu tās mitoloģisko slāni. Veselā valodisko situāciju virknē īpašvārdu izturēšanās tik ļoti atšķiras no citu valodisko kategoriju atbilstošās izturēšanās, ka tas ne-vilšus rada domu par to, ka tā ir pavisam cita, savādāk iekārtota valo-da, kas inkorporēta dabiskajā valodā.

Dabiskās valodas mitoloģiskais slānis tieši nav reducējams uz īpašvārdiem, taču īpašvārdi veido tā kodolu. Kā rāda daudzi speciāli lingvistiski pētījumi (pašlaik darbu šajā virzienā veic S. un N. Tolstoji), valodā izdalās īpašs leksisks slānis, ko raksturo ekstranormāla fonētika, kā arī specifiskas gramatiskās pazīmes, kas valodas fonā šķiet anomālas: uz to, starp citu, attiecas skapatdarināšana, dažādas ekspresīvās leksikas formas, tā saucamie "bērnu vārdi" (*nursery-words*)⁹, dzīvnieku piesaukšanas un atdzišanas formas u.tml. Turklāt šis slānis, no valodas manifestanta viedokļa, figurē kā sākotnējais, dabiskais, ne-semiotiskais: zīmīgi, piemēram, ka atbilstošie elementi tiek izmantoti sarunās ar bērniem (bērnu vārdi), ar dzīvniekiem (piesaukšanas vārdi, sal. vēl dzīvnieku nosaukumus pēc krāsas utt.), bet dažkārt arī ar svešzemniekiem u.tml. Simptomātiski, ka šāda tipa vārdi var tikt apvienoti ar īpašvārdiem kā pēc formas, tā pēc lietojuma: tā, piemēram, krievu valodā "bērnu vārdi" tiek noformēti pēc gipokoristisko īpašvārdu tipa (киса, бяка, вова kā vilka apzīmējums, петя kā gaiļa apzīmējums u.tml.), piesaukšanas vārdi (цып—цып, кис—кис, мясь—мясь u.tml.) būtībā figurē kā saukšanas formas (atbilstoši — по цыпа, киса, мяся utt.). Ne mazāk zīmīga ir tuvība ar bērnu valodu, kas izskaidrojama ar to īpašo lomu, kādu īpašvārdi spēlē bērna pasaulē (kurā visi vārdi potenciāli var uzstāties kā īpašvārdi); speciāli sk. tālāk, I-5.§.

• 4. Mitoloģiskajai pasaulei piemīt specifiska mitoloģiska telpas izpratne: tā ir nevis pazīmju kontinuums, bet gan atsevišķu objektu kopums, kuriem ir savs vārds. Telpa starp tiem it kā pārtrūkst, jo nepastāv tāda, no mūsu viedokļa, pamatpazīme kā nepārtrauktība. No tā izriet mitoloģiskās telpas "diskrētā" iedaba un tas, ka pārvietošanās no viena *locus*' a uz citu var norisināties ārpus laika, var tikt aizvietota ar dažām noturīgām bijīnu formulām vai arī patvaļīgi sarauties vai izplesties attiecībā pret laika plūdumu *locus*'os, kas apzīmēti ar īpašvārdiem. No otras puses, nokļūstot jaunā vietā, objekts var zaudēt saikni ar savu iepriekšējo stāvokli un kļūt par citu objektu (dažos gadījumos tam var atbilst arī vārda nomainīšana). No tā izriet mitoloģiskajai telpai raksturīgā spēja modelēt citas, netelpiskas (semantiskas, aksio-

loģiskas u.c.) attiecības.

Mitoloģiskās telpas aizpildītība ar īpašvārdiem piešķir tās iekšējiem objektiem galēju, skaitāmu iedabu, bet pašai telpai — norobežotības pazīmes. Šajā ziņā mitoloģiskā telpa vienmēr ir neliela un noslēgta, kaut arī pašā mitā tostarp var tikt runāts par kosmiskiem mērogiem¹⁰.

Runājot par mitoloģiskās telpas norobežoto, skaitāmo iedabu, mēs varam minēt to, ka vairāku dažādu denotātu piemišana īpašvārdam principā nav pretrunā ar tā iedabu (radot būtiskas grūtības saskarsmē), turpretim tas, ka sugas vārdiem piemīt dažādi denotāti, vispār ir normāla parādība.

Piezīme. Mits kā teksta sižets visai bieži balstās uz to, ka varonis šķērso "šaurās" noslēgtās telpas robežas un iziet plašajā ārpusaulē. Taču šādu sižetu ģenerēšanas mehānisma pamatā tieši ir priekšstats par mazās "īpašvārdu pasaules" pārstāvēšanu. Šāda veida mitoloģiskais sižets sākas ar pāreju pasaulē, kuras priekšmetu nosaukumi cilvēkam nav zināmi. No šejienes izriet sižeti par varoņu neizbēgamo bojāeju, pārejot ārpusaulē bez necilvēciskās nominācijas sistēmas zināšanām, un tā varoņa izdzīvošanu, kurš brīnumainā kārtā ir guvis tādas zināšanas. Pati "svešās" atvērtās pasaules eksistence mitā paredz "savējo" pasauli, kas apveltīta ar saskaitāmības iezīmēm un kas piepildīta ar objektiem — īpašvārdu manifestantiem.

• 5. Iepriekš raksturotā mitoloģiskā apziņa var būt tieša vērojuma priekšmets, pievērsoties agrīnā vecuma bērņa pasaulei. Tendence uzlūkot visus valodas vārdus kā īpašvārdus¹¹, izziņas identifikācija ar nominācijas procesu, specifiskais telpas un laika pārdzīvojums (sal. Čehova stāstā "Griša": "До сих пор Гриша знал один только четырехугольный мир, где в одном углу стоит его кровать, в другом — нянькин сундук, в третьем — стул, а в четвертом — горит лампадка"¹²) un virkne citu pazīmju, kas sakrīt ar raksturīgākajām mitoloģiskās apmaiņas iezīmēm, ļauj runāt par bērna apziņu kā par tipiski mitoloģisku apziņu¹³. Acimredzot bērna pasaulē noteiktā attīstības stadijā nav principiālu atšķirību starp īpašvārdiem un sugas vārdiem, t.i., šis pretnostatījums vispār nav relevant.

Šajā sakarībā der atcerēties ārkārtīgi būtisko R. Jakobsona novērojumu, kurš norādīja, ka bērns vispirms apgūst īpašvārdus un ka valodas afāzisko traucējumu gadījumos tie pazūd paši pēdējie. Zīmīgi, ka, pēc tā paša autora vērojumiem, kā pēdējās no pieaugušo valodas bērns apgūst vietniekvārdu formas un izmanto tās kā īpašvārdus: "Piemēram, viņš (bērns — J. L., B. U.) cenšas monopolizēt pirmās personas vietniekvārdu — "Neuzdrošinies saukt sevi par *Es*. Tikai *Es* esmu *Es*, bet *Tu* esi tikai *Tu*".¹⁴ To interesanti salīdzināt ar tabuizēto vietniekvārdu (*viņš, tas, u. tml.*) izmantošanu, kas vērojama dažādos etnogrāfiskajos areālos, piesaucot velnu, nelabo, mājas garu vai, no otras puses, saucot sievu vai vīru (sakarā ar laulātajiem uzlikto aizliegumu lietot otra personvārdu) — tur vietniekvārds faktiski funkcionē kā īpašvārds¹⁵.

Ne mazāk zīmīga bērna valodā ir rīcības apzīmēšana. Nokļūstot līdz vietai, kurā pieaugušais lieto darbibas vārdu, bērns var pāriet uz

ricības paralingvistisku attēlojumu, pavadot to ar izsaukmes vārdu vārdradi. To var uzskatīt tieši par specifisku bērnu valodas vēstījuma formu. Vistuvākais modelis bērna stāstam būtu mākslīgi komponēts teksts, kurā priekšmetu nosaukšana tiktu realizēta ar īpašvārdu palīdzību, bet ricības apraksts — ar iemontētu kinokadru palīdzību¹⁶.

Šādā darbības vārdu nozīmju translācijā īpaši uzskatāmi izpaužas domāšanas mitoloģisms, jo ricība tiek nevis absorbēta no priekšmeta, bet gan integrēta ar manifestantu un vispār var figurēt kā īpašvārda stāvoklis.

Varētu domāt, ka ontogēnētiski nosacītais mitoloģiskais slānis nostiprinās apziņā (un valodā), padarot to heterogēnu un galarezultātā radot spriedzi starp mitoloģiskās un nemitoloģiskās uztveres poliem.

• 5.1. Nepieciešams uzsvērt, ka "tīru", t.i., pilnīgi konsekventu, mitoloģiskās domāšanas modeli acimredzot nevar dokumentēt ne ar etnogrāfiskiem faktiem, ne ar bērna pasaules pētījumiem. Abos gadījumos pētniekam reāli ir darišana ar savas organizācijas ziņā kompleksiem tekstiem un ar vairāk vai mazāk heterogēnu apziņu. To var skaidrot ne tikai ar pētnieka apziņas traucējošo iedarbi, bet arī ar to, ka konsekventi mitoloģiskajam posmam jāattiecas uz tik agru attīstības stadiju, kas principā nav novērojama no hronoloģisko apsvērumu viedokļa, kā arī sakarā ar principiālo neiespējamību stāties ar to kontaktos, un kuras vienīgais izpētes līdzeklis ir rekonstrukcija. Līdzīgā kārtā pieļaujams arī cits skaidrojums, saskaņā ar kuru heterogenitāte ir izsena cilvēka apziņas īpašība, kuras mehānismam nepieciešamas vismaz divas līdz galam nepārtulkojamas sistēmas.

Realizējot pirmo pieeju, priekšplānā izvirzās stadiālais (kas parasti kļūst par novērtējošo) mitoloģisma būtības skaidrojums, realizējot otro pieeju — mitoloģisma kā tipoloģiski universālas parādības interpretācija. Abas pieejas viena otru papildina. Var atzīmēt, ka no tīri formālā viedokļa (abstrahējoties no jautājuma būtības) pats mitoloģiskās apziņas telpiskās vai laiciskās lokalizācijas princips (kas to saista ar kādu cilvēces attīstības stadiju vai arī ar kādu etnogrāfiski iezīmētu areālu) atbilst tieši tai telpas mitoloģiskajai koncepcijai, kura jau tika izklāstīta. Turpretim mitoloģisma atzišana par tipoloģiski universālu parādību pilnīgi atbilst nosacīti loģiskai pasaulei ainai.

Katrā gadījumā ir jāpatur vērā, ka etniskajās grupās, kas atrodas ārkārtīgi agrinās kultūras attīstības stadijās un kuras raksturo spilgti izteikts domāšanas mitoloģisms, daudzos gadījumos var fiksēt apbrīnojamu spēju veidot sarežģītas un detalizētas loģiskā tipa klasifikācijas (sal. dažādas augu un dzīvnieku pasaules klasifikācijas pēc abstraktām pazīmēm, kas vērojamas Austrālijas aborigēnu kultūrā)¹⁷. Var teikt, ka šajā gadījumā mitoloģiskā domāšana koeksistē ar loģisko jeb deskriptīvo domāšanu. No otras puses, dažos gadījumos mitoloģiskās domāšanas elementi var tikt atsegti mūsdienu civilizētās sabiedrības ikdienas valodiskajā ricībā¹⁸.

• 6. No teiktā izriet, ka mitoloģiskā apziņa principiāli nav tulkojama citā aprakstā, tā ir sevi noslēgta — un tas nozīmē, ka tā ir aptverama tikai no iekšpuses, nevis no ārpuses. Tas izriet, piemēram, kaut vai no tā semiozes tipa, kas piemīt mitoloģiskajai apziņai un lingvistisko paralēli rod īpašvārdu nepārtulkojamībā. Ņemot vērā iepriekš teikto, varētu šaubīties par īpašu mūsdienu apziņas manifestanta iespēju aprakstīt mītu, ja vien nepastāvētu domāšanas heterogenitāte, kas saglabā sevi noteiktus, mitoloģiskajai valodai izomorfus slāņus.

Tātad tieši mūsu domāšanas heterogēnā iedaba ļauj mums, konstruējot mitoloģisko apziņu, balstīties uz mūsu iekšējo pieredzi. Kaut kādā ziņā mitoloģijas izpratne ir ekvivalenta atminēšanās procesam.

II

• 1. To, ka mitoloģiskie teksti ir nozīmīgi nemitoloģiskā tipa kultūrai, starp citu, apstiprina noturīgi mēģinājumi pārtulkot tos nemitoloģiskā tipa kultūru valodās. Zinātnes jomā tas rada mitoloģisko tekstu loģiskās versijas, mākslas jomā — bet dažos gadījumos, arī vienkārši tulkojot dabiskajā valodā, — **metaforiskas konstrukcijas**. Jāuzsver mīta un metaforas principiālā atšķirība, kaut arī metafora ir mīta dabisks tulkojums mūsu apziņai ierastās formās. Patiešām, pašā mitoloģiskajā tekstā metafora kā tāda, strikti runājot, nav iespējama.

• 2. Daudzos gadījumos, kad mitoloģiskais teksts tiek pārtulkots nemitoloģiskās apziņas kategorijās, to uztver kā **simbolisku tekstu**. Šāda veida simbols¹⁹ var tikt tulkots kā rezultāts mīta izlasīšanai no daudz vēlākas semiotiskās apziņas pozīcijām, tas ir, var tikt interpretēts kā ikoniska vai kvaziikoniska zīme. Jāatzīmē, ka, lai arī ikoniskās zīmes kaut kādā ziņā ir tuvākas mitoloģiskajiem tekstiem, tās tāpat kā nosacītā tipa zīmes manifestē principiāli citu apziņu.

Runājot par simbolu tā saistībā ar mītu, ir jāatšķir simbols kā zīmes tips, ko nepastarpināti ģenerē mitoloģiskā apziņa, un simbols kā zīmes tips, kas tikai paredz mitoloģisku situāciju. Līdz ar to ir jāatšķiras simbolam kā atsaucei uz mītu kā tekstu un simbolam kā atsaucei uz mītu kā žanru. Pēdējā gadījumā, starp citu, simbols, uzstājoties kā radoša sākotne, var pretendēt uz mitoloģiskas situācijas radīšanu.

Gadījumā, kad simbolisks teksts korelē ar kādu mitoloģisku tekstu, pēdējais figurē kā **metateksts** attiecībā pret pirmo, un simbols atbilst šā teksta konkrētam elementam²⁰. Taču gadījumā, kad simboliskais teksts korelē ar mītu kā žanru, t.i., ar kādu nesadalītu mitoloģisku situāciju, pasaules mitoloģiskais modelis, funkcionāli transformējoties, figurē kā **metavalodas** lomu spēlējoša **metasistēma**; līdz ar to simbols tad korelē nevis ar metateksta elementu, bet gan ar metavalodas kategoriju. No minētās noteiksmes (sk. I-1.§) izriet, ka pirmajā gadījumā simbols vispār neiziet ārpus mitoloģiskās apziņas ietvariem, turpretim otrajā gadījumā tas pieder nemitoloģiskajai apziņai (t.i., apziņai, kas ģenerē nevis "mitoloģiskus", bet gan "deskriptīvus" aprakstus).

Symbolisma piemēru, kas nav satiecināts ar mitoloģisko apziņu, var uzrādīt daži XX gs. sākuma teksti, piemēram, krievu "simbolistu" teksti. Var teikt, ka mitoloģisko tekstu elementi šeit tiek organizēti pēc nemitoloģiska principa un kopumā — pat zinātniski.

• 3. Ja Jauno laiku tekstos mitoloģiskie elementi var būt racionāli, t.i., nemitoloģiski organizēti, tad tieši pretēju situāciju var vērot baroka tekstos, kur abstraktie konstrukti tiek organizēti pēc mitoloģiskā principa: stihijas un īpašības var izturēties kā mitoloģiskās pasaules varoņi. Tas izskaidrojams ar to, ka baroks radās uz reliģiozas kultūras fona; turpretim Jauno laiku simbolisms tiek ģenerēts uz racionālas apziņas fona ar šādai apziņai ierastām attiecībām.

Piezīme. No šejienes, starp citu, izriet, ka strīdam par to, kas vēsturiskā ziņā ir baroks — vai nu kontreformācijas, vai arī saspringtās katoliskās domas eksaltācijas parādība, vai pat Renesanses "reālistiskā", "optimistiskā" māksla — būūbā nav priekšmeta: baroka kultūra kā starptips vienlaikus satiecas kā ar vienu, tā ar otru kultūru, turklāt Renesanses kultūra izpaužas objektu sistēmā, bet viduslaiku kultūra — attiecību sistēmā (tēlaini runājot, Renesanses kultūra noteic **īpašvārdu** sistēmu, bet viduslaiku kultūra — **darbības vārdu** sistēmu).

• 4. Tā kā nemitoloģiskas apziņas apstākļos mitoloģisks teksts, kā tika teikts, ģenerē metaforiskas konstrukcijas, tad tiecība uz mitoloģismu var realizēties sev pretēji vērstā procesā: metaforas realizācijā, tās burtiskā apjēgsmē (kas iznīcina paša teksta metaforiskumu). Atbilstošs papēmiens raksturo sirreālisma mākslu. Tā rezultātā rodas mīta imitācija ārpus mitoloģiskās apziņas.

III

• 1. Neraugoties uz daudzveidīgajām konkrētajām izpausmēm, noteiktu mitoloģisma pakāpi var vērot visdažādākajās kultūrās, un kultūras vēsturē kopumā tas rod ievērojamu noturīgumu. Atbilstošās formas var manifestēt reliktas parādības vai reģenerācijas rezultātu; tās var būt gan apzinātas, gan bezapziņas formas.

Piezīme. Jāatšķir spontāni radušies mitoloģiskie slāņi un fragmenti individuālajā un sabiedriskajā apziņā no to vai citu vēsturisko cēloņu nosacītiem apzinātiem mēģinājumiem imitēt mitogēno apziņu ar nemitoloģiskās domāšanas līdzekļiem. Šādus tekstus no nemitoloģiskās apziņas viedokļa var **uzskatīt par mītiem** (vai arī šie teksti var no tiem neatšķirties). Taču to organiskā iekļautība nemitoloģiskā loka tekstos un pilnīgā pārtulkojamība kultūras nemitoloģiskajās valodās liecina par šīs sakrītības šķietamību.

• 1.1. Semiotiskajā aspektā mitoloģisko noturīgumu var izskaidrot ar to, ka turpmākajā vēstures attīstības gaitā mīts tiek uztverts kā **alternatīva sēmiskajai** domāšanai (sk. 1-3.§), lai gan tas ir tādas specifiskas nominatīvas semiozes ģenerēts, kurā zīmes nevis tiek pierakstītas, bet gan izziņātas, un pats nominācijas akts ir identisks izziņas avotam. Tā kā sēmiskā apziņa akumulē sevi sociālās attiecības, tad ciņa ar tām vai citām sociālā ļaunuma formām kultūras vēsturē bieži izvēršas at-

sevišķu zīmju sistēmu (ieskaitot arī tik visaptverošu sistēmu kā dabiskās valodas) noliegšanā vai sēmiskuma principa kā tāda noliegšanā. Apelācija pie mitoloģiskās domāšanas (paralēli, dažos gadījumos — pie bērnu apziņas) tādos gadījumos ir kultūras vēsturē visai izplatīts fakts.

• 2. Tipoloģiskā ziņā, pat ņemot vērā neizbēgamo visu tekstos reāli fiksēto kultūru heterogenitāti, vēlams atšķirt kultūras, kas orientētas uz mitoloģisko domāšanu, un kultūras, kas orientētas uz ārpusmitoloģisko domāšanu. Pirmās var raksturot kā kultūras, kas orientētas uz īpašvārdiem.

Ir vērojams plaši pazīstams, tomēr interesants paralēlisms starp izmaiņu iedabu "īpašvārdu valodā" un kultūrā, kas orientēta uz mitoloģisko apziņu. Pietiekami zīmīgs ir jau apstāklis, ka tieši īpašvārdu apakšsistēma dabiskajā valodā veido to speciālo slāni, kas var tikt pakļauts izmaiņām un apzinātai (mākslīgai) valodas manifestanta regulācijai²¹. Patiesi, ja semantiskajai kustībai dabiskajā valodā piemīt pakāpeniskas attīstības — iekšējas semantiskas nobīdes — spēja, tad "īpašvārdu valoda" kustas kā apzināta un savā starpā izteikti norobežota nominācijas un pārdēvēšanas aktu virkne. Jaunam stāvoklim atbilst jauns vārds. No mitoloģiskā viedokļa, pāreja no viena stāvokļa citā tiek apzināta kā formula "un es redzēju jaunu debesi un jaunu zemi" (Apok., XXI, 1) un vienlaikus kā viņu īpašvārdu pilnīgas nomainīšanas akts.

• 3. Pētera I laikmeta pašapjēgsme un tā radītās inerces noteiktā šā laikmeta izpratne Krievijā XVIII-XIX gs. sākumā var kalpot kā piemērs orientācijai uz mitoloģisko apziņu samērā nesena pagātnē — tā turklāt parasti tiek saistīta ar atteikšanos no vēcajiem priekšstatiem.

Ja runā par to, kā laikabiedri izprata Pētera I laikmetu, nevar nepamanīt ārkārtīgi ātro mitoloģiskā kanona izveidošanos, kas ne tikai turpmākajām paaudzēm, bet zināmā mērā arī vēsturniekiem pārvērtās par laikmeta reālo notikumu kodēšanas līdzekli. Visupirms jāatzīmē dziļā pārliecība par valsts pilnīgo un galīgo izdzimšanu, kas gluži dabiski izceļ Pētera I — jaunās pasaules demiurga — maģisko lomu.

Мудры не спускает с рук указы Петровы,
Коиими мы стали вдруг народ уже новый.

(Kantemirs)

Pēteris I uzstājas kā vienpatīgs šīs jaunās pasaules radītājs:
Он Бог, он Бог твой был, Россия!

(Lomonosovs)

"Август он Римский Император, яко превеликую о себе похвалу, умирая, проглагола: "Кирпичный", рече, "Рим обретох, а мраморный оставляю." Нашему же Пресветлому Монарху тщета была бы, а не похвала сие пригласити; исповести бо воистину подобает, деревянную он обрете Россию, а сотвори златую"

(Teofans Prokopovičs).

Šo "jaunās" un "zeiņa" Krievijas radīšanu apzinājās kā vispārēju

pārdēvēšanu — pilnīgu vārdu nomaiņu: valsts nosaukuma nomaiņa, galvaspilsētas pārcelšana un nosaukšana “svešzemju” vārdā, valsts galvas titula nomaiņa, rangu un iestāžu nosaukuma nomaiņa “savējās” un “svešās” valodas apmaiņšana vietām ikdienas dzīvē²² un ar to saistītā pasaules kā tādas pilnīgā pārdēvēšana²³. Vienlaikus norisinās grandioza īpašvārdu sfēras paplašināšanās, jo sociāli aktīvo sugas vārdu vairums faktiski funkcionāli pāriet īpašvārdu grupā²⁴.

• 4. Varētu minēt citas, taču savā ziņā ne mazāk izteiksmīgas mitoloģiskās apziņas izpausmes no XVIII gs. pretējā pola. Tās iezīmes, piemēram, var saskatīt viltvārdības kustībā. Jau pati jautājuma nostādne: kurš vārds no pāra “Pēteris III — Pugačovs” ir “paties”, atsedz tipiski mitoloģisku attieksmi pret vārda problēmu (sal. Puškina pierakstu: “Расскажи мне, говорил я Д. Пьянову, как Пугачев был у тебя посаженным отцом? — Он для тебя Пугачев, отвечал мне сердито старик, а для меня он был великий государь Петр Федорович”). Ne mazāk raksturīgi ir nostāsti par izdaudzinātajām “cara zīmēm” uz Pugačova miesas²⁵.

Taču teju vai visuzskatāmākais piemērs ir slavenais Pugačova portrets Maskavas Valsts Vēstures muzeja kolekcijā. Kā tika noskaidrots, šo portretu uzgleznojis nezināms mākslinieks uz Katrīnas II portreta²⁶. Glezniecībā portrets manifestē paralēli pašam vārdam, bet portreta uzgleznošana uz cita portreta ir adekvāta pārdēvēšanas aktam.

Varētu minēt vēl daudzus jo daudzus analogiskus piemērus.

• 5. Visai vilinošs šķiet uzdevums aprakstīt dažādu kultūru īpašvārdu reālās funkcionēšanas jomas, šā slāņa kultūraktivitātes pakāpi un tā attieksmi, no vienas puses, pret valodas kopējo masīvu, bet, no otras, pret tā polāro antipodu — pret metavalodisko sfēru kultūras ietvaros.

IV

• 1. Īpašvārdu “mitoloģiskās” valodas pretnostatījums zinātnes deskriptīvajai valodai, iespējams, var asociēties ar antitēzi: poēzija un zinātne. Ikdienišķajā priekšstatā mīts tiek saistīts ar metaforisko valodu un caur to — ar vārda mākslu. Taču, ņemot vērā teikto, šī saistība ir apšaubāma. Ja hipotētiski pieļauj “īpašvārdu valodas” pastāvēšanu un ar to saistīto domāšanu kā mītģenētisku substrātu (katrā ziņā šādu konstrukciju var aplūkot kā vienu no reāli pastāvošās valodas tendences modeļiem), tad no tā atvasināms un pierādāms secinājums būs apgalvojums par poēzijas neiespējamību mitoloģiskajā stadijā. Poēzija un mīts figurē kā antipodi, kur katrs no tiem iespējams tikai uz otra noligšanas pamata.

1.1. Atgādināsim pazīstamo A. Kolmogorova atziņu, kas noteic jebkuras valodas informācijas lielumu H ar šādu formulu:

$$H = h_1 + h_2,$$

kur h_1 — daudzveidība, kas ļauj translēt visu dažādās semantiskās

informācijas tilpumu, bet h_2 — daudzveidība, kas izteic valodas lokanību, spēju translēt kādu vienlīdznozīmīgu saturu vairākiem papēmiem, proti — lingvistiskā entropija. A. Kolmogorovs atzīmēja, ka tieši h_2 — tas ir, valodas sinonīmija plašā nozīmē — ir poētiskās informācijas avots. Ja $h_2 = 0$, poēzija nav iespējama²⁷. Taču, ja varētu iedomāties valodu, kās sastāv no īpašvārdiem (valodu, kurā sugas vārdi izpilda īpašvārdu funkcijas), un aiz tiem atrodošos vienreizēju objektu pasauli, kļūtu acīm redzams, ka šādā universā nav vietas sinonīmiem. Mitoloģiskā identifikācija nekādā gadījumā nav sinonīmija. Sinonīmija paredz vienam un tam pašam objektam vairākus savstarpēji aizvietojamus nosaukumus un līdz ar to — relatīvu to lietošanas brīvību. Mitoloģiskai identifikācijai piemīt principiāla ārpusteksta iedaba, kas rodas uz nosaukuma un lietas neatdalāmības pamata. Turklāt runa var būt nevis par ekvivalentu nosaukumu aizstāšanu, bet gan par paša objekta transformāciju. Katrs vārds attiecas uz noteiktu transformācijas momentu, un līdz ar to tie nevar vienā un tajā pašā kontekstā cits citu aizstāt. Tātad nosaukumi, kas apzīmē mainīgās lietas dažādās hipostāzes, nevar cits citu aizstāt, tie nav sinonīmi, bet poēzija bez sinonīmiem nav iespējama²⁸.

1.2. Mitoloģiskās apziņas sairšanu pavada vētrains procesis: metaforisku tekstu jēgas piešķiršana mitoloģiskiem tekstiem un sinonīmijas attīstība uz perifrastisku izteicienu rēķina. Tas uzreiz rada "valodas lokanības" strauju pieaugumu un tādējādi rada arī apstākļus poēzijas attīstībai.

• 2. Šādi veidota aina, lai arī to apstiprina daudzi arhaisko tekstu piemēri, zināmā mērā ir hipotētiska, jo pamatojas uz rekonstrukcijām, kurās tiek rekonstruēts dziļas senatnes periods, kas tieši nav fiksēts nekādos tekstos. Taču uz to pašu ainu var palūkoties nevis no diahronā, bet gan no sinhronā viedokļa. Tad mūsu priekšā būs valoda kā sinhroni organizēta struktūra, kuras semantiski pretējos polos atrodas īpašvārdi un funkcionāli tiem pielīdzinātās vārdu grupas, par kurām jau tika runāts (1—3.1. §), un vietniekvārdi, kas, no vienas puses, veido dabisko pamatu mitgēno modeļu attīstībai, bet no otras — arī metavalodisko modeļu attīstībai²⁹.

2.1. Mūsu apziņai, kas audzināta tajā zinātniskajā tradīcijā, kāda tā izveidojās Eiropā laika posmā no Aristoteļa līdz Dekartam, šķiet dabiski uzskatīt, ka ārpus divpakāpju apraksta (pēc shēmas "konkrētais — abstraktais") nav iespējama izziņas kustība. Taču var parādīt, ka īpašvārdu valoda, apkalpojot arhaiskos kolektīvus, izrādās pietiekami spējīga izteikt tādus jēdzienus, kas atbilst mūsu abstraktajām kategorijām. Aprobežosimies ar piemēru no Ā. Gureviča grāmatas "Viduslaiku kultūras kategorijas". Autors runā par specifiskiem frazeoloģismiem, kas sastopami arhaiskajos skandināvu tekstos un kas veidoti, savienojot vietniekvārdus un īpašvārdus. Piekritot S. Kacnelsonam, Ā. Gurevičs uzskata, ka runa ir par noturīgiem dzimtas kolektīviem, kurus apzīmē ar īpašvārdiem³⁰. Īpašvārds — atsevišķa cilvēka zīme — šeit pilda dzimtas nosaukuma lomu, bet tas prasa ieviest kādu cita līmeņa metater-

minu. Šāda tipa piemēru varētu minēt, apskatot ģerboņu lietošanu bruņinieku Polijā. Ģerbonis pēc savas iedabas ir personīgā zīme, jo to var nēsāt tikai viens dzīvais dzimtas pārstāvis, atstājot pēc savas nāves to mantojumā. Taču magnāta ģerbonis, lai arī ir viņa personīgā heraldiskā zīme, vienlaikus izpilda arī zem viņa karogiem karojošās šļahtas grupas apzīmēšanas metafunkciju.

2.2. Tiešā vērojuma un loģiskās konstruētības limeņu nesadalītība, kad īpašvārdi (individuālās lietas), paliekot sev identi, tika paaugstināti rangā, aizvietojot mūsu abstraktos jēdzienus, izrādījās visai labvēlīga domāšanai, kas bija veidota uz tieši uztveramas modelēšanas pamata. Ar to acimredzot saistīti arhaisko kultūru grandiozie sasniegumi kosmoloģisko modeļu izveidē, astronomisko, klimatoloģisko u.c. zināšanu uzkrāšanā.

2.3. Neļaujot attīstīties loģiski siloģistikajai domāšanai, "īpašvārdu valoda" un ar to saistītā mitoloģiskā domāšana stimulēja spēju noteikt identitāti, analogiju un ekvivalenci. Piemēram, ja arhaiskās apziņas manifestants veidoja tipiski mitoloģisku modeli, pēc kura Visums, sabiedrība un cilvēka ķermenis tika aplūkoti kā izomorfas pasaules (izomorfisms varēja sniegties līdz pat līdzīguma attiecību noteikšanai starp atsevišķām planētām, minerāliem, augiem, sociālām funkcijām un cilvēka ķermeņa daļām), tas līdz ar to *izstrādāja izomorfisma ideju* — vienu no noteicošajām koncepcijām ne tikai mūsdienu matemātikā, bet arī zinātnē kopumā.

Mitoloģiskās domāšanas specifika — izomorfo vienību identifikācija — norisinās nevis nosaukumu, bet gan pašu objektu līmenī. Tādējādi mitoloģiskā identifikācija paredz objekta transformāciju, kas norisinās konkrētā telpā un laikā. Turpretim loģiskā domāšana operē ar vārdiem, kam piemīt relatīva patstāvība — tie atrodas ārpus laika un telpas. Izomorfisma ideja ir aktuāla abos gadījumos, taču loģiskās domāšanas apstākļos tiek sasniegta relatīva brīvība manipulācijai ar izejas datu vienībām.

• 3. No teiktā kļūst skaidrs, ka var apstrīdēt tradicionālo priekšstatu par cilvēces kultūras kustību no sākotnējā mitpoētiskā perioda uz sekojošo — loģiski zinātnisko periodu. Gan sinhronajā, gan diahronajā ziņā poētiskā domāšana atrodas kaut kur pa vidu. Turklāt jāuzsver izdalāmo periodu visnotaļ nosacītā iedaba. Līdz ar kultūras rašanos pretēji organizētu semiotisko struktūru (sabiedrisko komunikāciju daudzkanālības) savietošanas sistēma tajā acimredzot ir negrozāms likums. Runa var būt tikai par noteiktu kultūras modeļu dominanti vai par kultūras kā veseluma subjektīvo orientāciju uz tiem. No šā viedokļa gan poēzija, gan zinātne ir pavadījusi cilvēci visā tās kultūras ceļā. Šis faktors nav pretrunā ar to, ka noteikti kultūras attīstības laikmeti var realizēties zem noteikta tipa semiozes zīmes.

Piezīmes

¹ Sal. R. Jakobsona atziņu: "Īpašvārdi . . . mūsu valodas kodā ieņem īpašu vietu: īpašvārda vispārējo nozīmi nevar noteikt, neatsaucoties uz kodu. Angļu valodas kodā *Jerry* 'Džerijs' apzīmē cilvēku vārdā Džerijs. Loks šeit ir acīm redzams: vārds apzīmē jebkuru, kuram šis vārds ir piešķirts. Sugas vārds *pup* 'kucēns' apzīmē jaunu suni, *mongreal* 'jauktenis' — jauktas dzimtas suni, *hound* — 'medību suns', 'dzinējsuns' — suni, ko izmanto medībās, turpretim *Fido* 'Fido' apzīmē tikai suni, kuru sauc par Fido. Tādu vārdu kā *pup*, *mongreal* vai *hound*, vispārējā nozīme var tikt satiecināta ar tādām abstrakcijām kā *puppihood* 'kucēnība', *mongrelhood* 'krancība' vai *houndness* 'dzinējsuns', bet vārda *Fido* vispārējā nozīme šādi nevar tikt aprakstīta. Pārfrāzējot Bētranda Rasela vārdus, var teikt, ka ir daudz suņu vārdā Fido, bet tiem nepiemīt nekādā kopējā īpašība *Fidoness* 'fidonība' (sk. *Якобсон Р. О. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. — М., 1972. — С. 96. Sal.: Jakobson R. Shifters, Verbal Categories and the Russian Verb // Selected Writings. — The Hague; Paris, 1971. — Т. 2. — P. 131).*

² Šajā sakarībā, starp citu, zināmu interesi izraisa evaņģēliskais izteikums 'ecce homo' ("се человек") (Jn, XIX, 5). Ir pamats domāt, ka reāli šo frāzi izrunāja aramiešu valodā, taču tad tai acīmredzot sākotnēji būtu bijis jānozīmē vienkārši "lūk, viņš" — sakarā ar to, ka vārds ar nozīmi "cilvēks" aramiešu valodā tika lietots vietniekvārda nozīmē, aptuveni tāpat, kā mūsdienā vācu valodā tiek lietots vārds *man* (A. Zaļizpaks, mutiska informācija). Turpmākā šīs frāzes apjēgsme saistīta ar to, ka vārds "cilvēks" (kas parādījās atbilstošajā evaņģēliskā teksta tulkojumā) kopumā tika izprasts analogiski īpašvārda izpratnei, t.i., notika tā mitoloģizācija.

³ Īpašvārda un ar noteikto artikulu izsakāmās noteiktības kategorija ir atsegta arābu iezemiešu gramatiskajā tradīcijā. Īpašvārdus šeit uzskata par vārdiem, kuriem to noteiktība piemīt jau sākotnēji sakarā ar to semantisko iedabu. Sk.: Габучан Г. М. Теория артикля и проблемы арабского синтаксиса. — М., 1972. — С. 37 и сл.

Raksturīgi, ka Fjodora Maksimova darbā "Грамматика славенская" (СПб., 1723. — С. 179—180) titlas zīme, kas baznīcslāvu tekstos norāda uz vārda sakralizāciju, pēc savas semantikas tiek salīdzināta ar grieķu artikulu: gan viens, gan otrs manifestē vienreizīguma nozīmi.

⁴ Sal.: Иванов В. В. Древнеиндийский миф об установлении имени и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. — М., 1964; Троцкий [Тронский] И. М. Из истории античного языкознания // Советское языкознание. — Л., 1936. — Т. 2. — С. 24—26.

⁵ Tāpat sal.mitoloģiskajai apziņai raksturīgo priekšstatu par pasauli kā par grāmatu, izziņu pielīdzinot lasīšanai, kas pamatojas tieši uz atšifrēšanas un identifikācijas mehānismu. Sk.: Лотман Ю., Успенский Б. О семиотическом механизме культуры // Уч. Зап. Тартуского ун-та. — Тарту, — 1971. — Вып. 284. — С. 152 (Sk. nākošo rakstu šajā grāmatā. — *Tulk.*).

⁶ Tā, piemēram, slimības nosaukšana (balsi) var tikt uztverta tieši kā tās piesaukšana: slimība, izdzirdusi savu vārdu, var rasties (šajā sakarībā sal. šāda veida ikdienas izteikumus "piesaukt nelaimi, slimību" u.tml.). Sal. bagātīgu šāda veida materiālu, kas apkopots monogrāfiskā pētījumā: Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Ч. 1. — Сборник Музея антропологии и этнографии. — Т. 8. — Л., 1929. — С. 1—144; Ч. 2. — Там же. — Т. 9. — Л., 1930. — С. 1—166.

⁷ Šajā sakarībā sal. sengrieķu priekšstatu par vārdu pareizību atkarībā no to iedabas (sk. Троцкий И. М. Указ. соч. — С. 25).

⁸ Apstiprinājumu tam, ka priekšmeta sugas vārds mitoloģiskajā pasaulē vienlaikus ir arī individuālais īpašvārds, var rast veselā tekstu virknē. Tā, piemēram, "Jaunākajā Edā", stāstā par to, kā Odins (nosaucot sevi par Bjolverku) devās iegūt poēzijas medu, lasām: "Bjolverks iegūst svārpstu vārdā Rati." Piezīmē izdevēji konstatē: "Šis vārds arī nozīmē 'svārpsts'" (Младшая эда / Изд. подготовили О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. — Л., 1970. — С. 59; sal. vēl analogiskās norādes šā paša izd. 72. un 79. lpp.). Šajā aspektā sk. speciālo Homēra valodas analīzi: Альтман М. С. Пережитки родового строя в собственных именах у Гомера. — Л., 1936. Cits tamlīdzīgas tendences variants izpaužas bruņinieku episkajiem tekstiem raksturīgajā īpašvārdu piešķiršanā zobeniem: Rolanda zobens — Dirandals, Zigfrīda zobens — Balmungs.

⁹ Ar to domātas leksiskās formas, kuras pieaugušie izmanto, sarunājoties ar bērniem.

¹⁰ Priekšstats par cilvēka izturēšanās atkarību no *locus*' a ārkārtīgi spilgti pausts vienā no armēņu agro viduslaiku leģendām, kas līdz mums nokļuvusi Pavstosa Buzanda "Armēnijas vēstures" tekstā. Tajā tiek izklāstīta epizode, kas attiecas uz IV gs., kad Bizantija un Sasanīdu Persija sadalīja Armēniju. Tā kā Austrumarmēnijā (persiešu Armēnijā) armēņu valdnieku Aršakīdu dinastija vēl kādu laiku turpināja pastāvēt, atrodoties vasaļatkarībā no persiešu valdniekiem un vienlaikus turpinot cīnīties par savas zemes neatkarības atjaunošanu, tad, paliekot mitoloģisko priekšstatu ietvaros, leģenda ārkārtīgi oriģināli atsedza cilvēka divējādās rīcības iespējas, pārejot no viena *locus*' a otrā. Persiešu valdnieks Šapuhs, vēloties uzzināt sava vasaļa, armēņu valdnieka Aršaka, slepenos nodomus, pavēlēja pusi no savas telts piebērt ar armēņu zemi, bet otru — ar persiešu zemi. Uzaicinot Aršaku telti, viņš paņēma to pie rokas un sāka kopā pastaigāties no viena stūra uz otru: "Un, kad, pastaigājoties pa telti, viņi atradās uz persiešu zemes, tad viņš teica: "Armēņu valdniek Aršak, kāpēc tu kļuvi mans ienaidnieks; es taču tevi kā dēlu mīlēju, gribēju savu meitu tev izprecināt un padarīt tevi par savu dēlu, bet tu saniknojies, pats no sevis, pret manu gribu, kļuvi mans naidnieks..." Valdnieks Aršaks teica: "Grēkojais esmu no vainīgs tevīs priekšā, jo, lai arī es notvēru un uzvarēju tavus naidniekus, apsitu tos un kā balvu no tevis gaidīju dzīvību, taču naidnieki mani maldināja, ar tevi iebiedēja un piespieda bēgt. Un zvērests, ko devu tev, atveda mani pie tevis, un, lūk, esmu tavā priekšā. Un es, tavs kalps, esmu tavās rokās, kā gribi, tā arī rikojies ar mani; ja gribi, nogalini, jo es, tavs kalps, visai vainīgs tevīs priekšā un pelnījis nāvi esmu." Bet

valdnieks Šapuhs, paņēmis viņu pie rokas un izlikdamies naivs, pastaigājās ar viņu un veda viņu turp, kur uz zemes bija nobērtā armēņu zeme. Un, kad Aršaks nokļuva līdz tai vietai un spēra soli uz armēņu zemes, tad, galīgi saskaities un salepojies, mainīja toni un ierunājies teica: "Prom no manis, ļaudari — kalps, kas kungs pār saviem kungiem kļuvis. Es nepiedošu tev un taviem dēliem un atriebšu savus senčus." Šī Aršaka izturēšanās maiņa tekstā atkārtojas vairākkārtīgi, sperot soli te uz armēņu, te uz persiešu zemes. "Tā, no rīta līdz vakaram, daudzas reizes viņš [Šapuhs. — J. L., B. U.] pārbaudīja to, un katru reizi, kad Aršaks spēra soli uz armēņu zemes, viņš kļuva lepns un draudēja, bet, kad spēra soli uz vietējās [persiešu. — J. L., B. U.] zemes, tad nožēloja grēkus" (sk.: История Армении Фавстоса Бузанда / Перевод с древнеармянского и комментарии М. А. Геворгяна. — Ереван, 1953. — С. 129—130).

Jāuzsver, ka jēdzieni "armēņu zeme", "persiešu zeme" šeit ir izomorfi jēdzieniem "Armēnija", "Persija" un tikai mūsdienu apziņā tiek uztverti kā metonīmija (sal. analogisku izteikuma "Krievu zeme" lietojumu krievu viduslaiku tekstos: tad, kad Šaļapins ārzemju ceļojumos vadāja sev līdzī koferi ar krievu zemi, tā, protams, pēc Šaļapina ieskatiem, pildīja nevis poētiskas metaforas, bet gan mitoloģiskas identifikācijas funkciju). Tādējādi Aršaka izturēšanās mainās atkarībā no tā, kādu īpašvārda daļu viņš pārstāv. Atzīmēsim, ka viduslaicīgā stāšanās vasaļu attiecībās, ko pavada simbolisks atteikšanās akts no kaut kāda īpašuma un tā atgūšana, semiotiski tika atšifrēti kā īpašuma nosaukuma izmaiņa (sal. krievu dzimtbūtnieciskajā praksē izplatīto ieražu mainīt muižas nosaukumu, ja to nopērk jauns īpašnieks).

¹¹ No šejienes, starp citu, izriet, ka piesaukšanas forma var figurēt "bēmu vārdos" (*nursery words*) kā morfoloģiski sākotnēja forma. Sal., piemēram, *божа* vai *бозя* (l.i., "Dievs"), kas acīm redzami atvasināts no piesaukuma *боже* (piemēru minēja S. Tolstoja). Pilnīgi analogiski vārds *киса* var tikt uztverts kā atvasinājums no *кис-кис* u. tml.

¹² Citētajos tekstos, šeit un turpmāk, uzsvērumš mūsu — J. L., B. U.

¹³ Šajā sakarībā sal. L. Vigotska doto bērna "kompleksās domāšanas" raksturojumu viņa grām. "Domāšana un valoda" (*Выготский Л. С. Избранные психологические исследования.* — М., 1956. — С. 168 и сл.).

¹⁴ *Якобсон Р. О.* Ук. соч. — С. 98. Šajā sakarībā sal. Dieva vārdus Bībelē "Es pats tas esmu, kas saka: še es esmu" (Jes. LI, 6, sal.: 2. Moz. III, 14). Sal. Upaniṣadās (Brihadāraṇjaka, I, 41): "Вначале [все] это было лишь Атманом. Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя. И прежде всего он произнес: "Я есмь." Так возникло имя "Я". По тому и поныне тот, кто спрошен, отвечает сначала: "Я есмь", а затем называет другое имя, которое он носит" (sk. izd.: Брихадараньяка упанишад / Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. — М., 1964. — С. 73) — Latviskā izdevumā: "Sākumā te bija vienīgi Ātmans. Pārlaida skatītienu viņš sev visapkārt, bet neieraudzīja citu kā vienīgi sevi. Pirms visa viņš teica: "Es esmu." Tā radās vārds "Es". Un tālab vēl šodien ikviens, ticis jautāts, vispirms saka: "Es esmu . . .", tad nosauc vārdu, ko valkā." — Indiešu literatūra. — R., 1985. — 73. lpp.). Jāatzīmē, ka vārds *Ātmans* Upaniṣadās var tikt lietots kā vietniekvārds *Es*, *Sev* (sk. A. Sirkina komentāru — Ук.

соч. — С. 168., kā arī: Радхакришнан С. Индийская философия. — М., 1956. — Т. 1. — С. 124 и сл.

¹⁵ Sk.: Зеленин Д. К. Ук. соч. — Ч. 2. — С. 88—89, 91—93, 108—109, 140.

¹⁶ Analogisku vēstījuma tipu var vērot arī rituālajās dejās.

¹⁷ Sk.: Worsley P. Groote Eyland totemism and *Le Totémisme aujourd'hui* / The Structural Study of Myth and Totemism / Ed. by E. Leach. — Edinburg, 1967. — P. 153—154. Raksturodams Austrālijas aborigēnu domāšanas iezīmes ar L. Vigotska terminiem, autors konstatē: “Aplūkotā totēmiskā klasifikācija balstās uz “komplekso domāšanu” vai “domāšanu kolekcijās” [L. Vigotska termini (sk. viņa norād. sac. — 168.-180. lpp.); pēc Vigotska ieskatiem, apvienošana, balstoties uz kolekciju, ir viens no kompleksās domāšanas paveidiem. — J. L., B.U.], nevis uz “jēdzienisko domāšanu”. Taču es negribu teikt, ka aborigēni nespēj jēdzieniski domāt. Tieši otrādi, viņu izstrādātā, no totēmiskās klasifikācijas neatkarīgā floras un faunas sistematizācija, t.i., etnobotāniskās un etnozooloģiskās shēmas, tieši atsedz aborigēnu izteikto spēju domāt jēdzieniski. Vienā no saviem darbiem es uzskaitīju simtiem augu un dzīvnieku sugu, kas aborigēniem ir ne tikai zināmi, bet arī sistematizēti pēc tādām, piemēram, taksonomiskām grupām kā *jinungwangba* (lielie sauszemes dzīvnieki), *wuradjidja* (tie, kas lido, ieskaitot putnus), *augwalja* (zivis un citi jūras dzīvnieki) utt.; vienlaikus tās vai citas sugas tiek apvienotas pēc ekoloģiski saistīto grupu principa. Tieši tāpēc Donalds Tomsons — dabaszinātnieks pēc izglītības — protams, varēja konstatēt, ka analogiskām Ziemeļkvinslendas aborigēnu etnobotāniski zooloģiskajām sistēmām “ir zināma līdzība ar vienkāršo klasifikāciju.” P. Vorslijs, kurš šādas klasifikācijas shēmas kvalificē kā “protozinātniskas” shēmas (uzsverot to principāli loģisko iedabu), secina: “tātad mums ir nevis viens, bet divas klasifikācijas, un būtu nepareizi uzskatīt, ka totēmiskā klasifikācija aborigēnu apziņā ir vienīgais apkārtējās pasaules objektu organizācijas veids.”

¹⁸ Sal. Vigotska novērtos “kompleksās domāšanas” (kas pārsvarā vērojama bērnu pasaulē) elementus pieauguša cilvēka ikdienas valodā (Выготский Л. С. Ук. соч. — С. 169, 172 и др.). Pētnieks, starp citu, atzīmē, ka, runājot, piemēram, par traukiem vai apģērbu, pieaugušais nereti domā ne tik daudz par atbilstošo abstrakto jēdzienu, bet gan par konkrēto lietu komplektu (kā tas vispār raksturīgi bērniem).

¹⁹ Šeit netiek domāta tā speciālā nozīme, kāda šim terminam tiek piešķirta Č. Pīrsa klasifikācijā.

²⁰ Protams, *sign-design* nozīmē, nevis *sign-event* nozīmē (sal.: Carnap R. Introduction to Semantics. — Cambridge Mass., 1946. — § 3).

²¹ Starp citu, gadījumi, kad mēģinājumi pārdēvēt tiek attiecināti arī uz atsevišķiem sugas vārdiem (piemēram, Pāvila I laika Krievijā), var liecināt tieši par to iesaistīšanu mitoloģiskajā īpašvārdu sfērā, t.i., par noteiktu mitoloģiskās apziņas ekspansiju.

²² Puškina atzīmētā valodas parādība:

И в их устах язык родной

He обратился ли в чужой? —

ir. apzināti virzītu centienu tiešas sekas. Sal. priekšrakstu: “Нужду свою

благообразно в принятых и учтивых словах предлагать, подобно яко бы им каким иностраннным лицом говорить случилось" (Юности честное зеркало, или показание к житейскому обхождению, собранное от разных авторов повелением Е. И. В. Государя Петра Великого. — СПб., 1867. — С. 29). Sal. arī Tredjakovska piezīmes darbā "Разговор об орфографии" par svešzemju akcenta īpašo sociālo funkciju krievu XVIII gs. vidus sabiedrībā. "Svešzemju cilvēks" šeit saka "Krievzemes cilvēkam": "Ежели найдутся извесныя правила на ваши ударения; то мы все хорошо научимся выговаривать ваши слова; но сим совершенством потеряем право чужестранства, которое поистинне мне лучше правильного Вашего выговора" (sk.: Сочинения Тредьяковского. — СПб., 1849. — Т. 3. — С. 164).

Šis krievu vēstures "Pēterburgas perioda" kultūras vispārējās nostādnes dziļums, iespējams, visspilgtāk izpaužas ietekmē uz sabiedriskajām aprindām, kuras XIX gs. vidū pārņēma slavofilisks noskaņojums. Tā, 1855. gadā V. Aksanova, atsaucoties uz progresīvo publikāciju virkni ("Морской сборник"), dienasgrāmatā atzīmē: "дышится отраднее, точно читаешь о чужом государстве" (Дневник В. С. Аксановой, 1854—1855. — СПб., 1913. — С. 67. Sal.: Китасв В. А. От фронды к охранительству. Из истории русской либеральной мысли 50—60-х годов XIX века. — М., 1972. — С. 45).

²³ Ar to saistīta pēc Pētera I izveidojusies tradicionālo toponīmu pārdēvēšanas prakse pēc pavēles (nevis pēc ieražas). Jāuzsver, ka runa nav par ģeogrāfiskā punkta nosaukuma saistību ar tā nosaukumu, kas, nemainoties lietai, ļauj mainīt tās zīmi, bet gan par tās mitoloģisko identifikāciju, jo, mainot nosaukumu, tiek uzskatīts, ka vecā lieta tiek iznīcināta un tās vietā rodas jauna, kas vairāk atbilst šī akta iniciatora prasībām. Šādu operāciju ierastība ir labi saskatāma S. Vītes memoāros: Odesā iela, kurā viņš "dzīvoja, būdamas students", agrāk saucās Dvorjanskaja, bet tagad "pēc pilsētas domes pavēles tika pārdēvēta par Vītes ielu" (Витте С. Ю. Воспоминания. — М., 1960. — Т. 3. — С. 484). 1908. gadā, raksta Vīte, melnsimtnieciskā pilsētas dome "nolēma pārdēvēt manā vārdā nosaukto ielu par Pētera Lielā ielu" (Turpat. — 485. lpp.). Bez vēlmes izpatikt Nikolajam II (ikviens lēmums piešķirt ielai cara nama locekļa vārdu, bez šaubām, kļuva zināms caram, jo spēkā tas stājās tikai pēc viņa personīgās rezolūcijas) šeit skaidri jūtams priekšstats par ielas pārdēvēšanas akta saistību ar centieniem iznīcināt pašu Vīti (tajā laikā melnsimtnieki vairākkārt mēģināja viņu nogalināt; zīmīgi, ka pats memoāru autors šos aktus novieto vienā rindā kā vienādi nozīmīgus). Turklāt memoāru autors nepamana, ka arī Vītes vārda piešķiršana ielai notika tādā pašā pārdēvēšanas kārtā. (Pēc revolūcijas šo ielu pārdēvēja par Kominternes ielu, bet pēc kara tika atjaunots nosaukums Pētera Lielā iela.) Tepat Vīte min citu, ne mazāk spilgtu faktu: pēc tam, kad Maskavas ģenerālgubernators kņазs V. Dolgorukovs Aleksandrs III valdīšanas laikā krita nežēlastībā un tika atcelts no sava amata, viņa vietā tika likts lielkņазs Sergejs Aleksandrovičs, Maskavas pilsētas dome, rādot, ka Dolgorukova laikus ir nomainījuši Sergeja laiki, "izdeva rīkojumu par Dolgorukova šķērsielas (pašlaik tā saucas par Beļinska ielu. — J. L., B. U.), kura atradās līdzās Maskavas ģenerālgubernatora namam, pārdēvēšanu par lielkņазza Sergeja Aleksandroviča šķērsielu"

(Turpat. — 486. lpp.). Tiesa, pārdēvēšana nenotika — Aleksandrs III uzlika rezolūciju: “Kāds zemiskums!” (Turpat. — 487. lpp.).

²⁴ Vēl spilgtāk “mitoloģizācijas” tendence caurauž Pētera I laika sabiedrību, jo šī sabiedrība pati uzskata, ka virzās pretējā virzienā: “regularitātes” ideāls paredz uzcelt viscaur “pareizu” un likumsakarīgu valsts mašīnu, kurā īpašvārdu pasaule būtu nomainīta ar skaitlisko sakārtotību. Zīmīgi ir mēģinājumi nomainīt ielu (t.i. kanālu) nosaukumu ar skaitļiem (linijas Pēterburgas Vasilija salā), skaitliskās sakārtotības ieviešana ierēdņu hierarhijas sistēmā (rangu tabula). Pēterburgas kultūrai orientēšanās uz skaitli ir tipiska, tādējādi atšķirot to no Maskavas kultūras. P. Vjazemskis ir pierakstījis: “Lords Jarmuts Pēterburgā bija divdesmito gadu sākumā; runādams par to, kas viņam patīcis Pēterburgā, viņš atzīmēja, ka bieži iegriezies pie mīļas sestā ranga dāmas, kura dzīvojuši sešpadsmitajā līnijā” (*Вяземский П. Старая записная книжка.* — Л., 1929. — С. 200. Sal. vēl turpat, 326. lpp.).

Šī pretējo tendenču sajaukšana laikā pēc Pētera I arī rada tik pretrunīgu parādību kā valsts birokrātija.

²⁵ Sk.: *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды. — М., 1967. — С. 149 и сл.

²⁶ Sk.: *Бабенчиков М.* Портрет Пугачева в Историческом музее // Литературное наследство. — Т. 9—10. — М., 1933.

²⁷ Sk. A. Kolmogorova koncepcijas izklāstu: *Резвин И. И.* Сопоставление в г. Горьком, посвященное применению математических методов к изучению языка художественной литературы // Структурно-типологические исследования. — М., 1962. — С. 288—289; *Жолковский А. К.* Сопоставление по изучению поэтического языка (Обзор докладов) // Машинный перевод и прикладная лингвистика. — М., 1962. — Вып. 7. — С. 93—94.

²⁸ Ja poēzija ir saistīta ar sinonīmiju, mitoloģija realizējas pretējā valodas parādībā — homonīmijā (sal. piezīmes par principiālo mīta un homonīmijas saistību: *Альтман М. С.* Пережитки родового строя в собственных именах у Гомера. — Л., 1936. — С. 10—11, passim).

²⁹ Zīmīgi, ka būtībā analogisku poēzijas izpratni var atrast arī tekstos, kas tieši atspoguļo mitoloģisko apziņu. Sk. poēzijas noteiksmi “Jaunākajā Edā” (“Poēzijas valoda” — sk. iepriekš citēto izd., 60. lpp.):

— Kāda valoda ir poēzijai derīga?

— Poētisko valodu rada trejādi.

— Kā?

— Ik lietu var nosaukt savā vārdā. Otrais poētiskās izteiksmes veids ir tas, ko sauc par vārdu nomaīņu [runa ir par sinonīmiju. — *J. L., B. U.*]. Bet trešais veids saucas par keningu. Tas būtu — mēs sakām “Odins” vai “Tors”, vai kāds cits no asiem vai alviem, bet pēc tam nosauktajam pievienojam cita asa vai kādas viņa rīcības pazīmes nosaukumu. Tad viss nosaukums attiecas uz šo citu, nevis uz to, kas tika nosaukts [runa ir par speciālu metaforas veidu. — *J. L., B. U.*].”

³⁰ *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. — М., 1972. — С. 73—74; sal.: *Качельсон С. Д.* Историко-грамматические исследования. — М.—Л., 1949. — С. 80—81 и 91—94.

Jurijs Lotmans, Boriss Uspenskis

Par kultūras semiotisko mehānismu*

Kultūras definīciju ir bezgala daudz.¹ Jēdziena "kultūra" dažādā semantiskā piepildītība dažādos vēsturiskos laikmetos un dažādās mūsdienu zinātnieku koncepcijās netaupis mums drosmi, ja atcerēsimies, ka šī termina nozīme ir atvasināma no kultūras tipa: katra vēsturiskā kultūra ģenerē noteiktu, tai piemītošu kultūras modeli. Tāpēc termina "kultūra" semantikas salīdzinošā izpēte vairāku gadsimtu gaitā ir pateicīgs materiāls tipoloģisku konstrukciju izveidei.

Vienlaikus visā definīciju daudzveidībā var izdalīt arī to kopējo, kas acīmredzot jebkurā termina interpretācijā atbilst kādam kultūrai intuitīvi piedēvējamām iezīmēm. Norādīsim tikai uz divām iezīmēm. Pirmkārt, visu definīciju pamatā ir pārliecība, ka kultūrai **piemīt pazīmes**. Neraugoties uz šā apgalvojuma trivialitāti, tam ir noteikts saturs: no tā izriet apgalvojums, ka kultūra nekad nav universāla kopa, bet gan — kaut kāda noteiktā veidā organizēta apakškopa. Tā nekad neietver sevi **visu**, veidojot kādā īpašā veidā norobežotu sfēru. Kultūra ir domājama tikai kā atsevišķs apgabals, noslēgta joma uz ne-kultūras fona. Pretstatījuma iedaba mainīsies: ne-kultūra var būt tas, kam nav saistības ar noteiktu reliģiju, ar kaut kādām zināšanām, ar kaut kādu dzīves un izturēšanās tipu. Taču kultūrai vienmēr būs nepieciešams šāds pretstatījums. Turklāt tieši kultūra būs opozīcijas marķētais loceklis. Otrkārt, viss kultūras norobežošanās daudzveidīgums no ne-kultūras būtībā reducējas uz to, ka kultūra uz ne-kultūras fona veido **zīmju sistēmu**. Tā, piemēram, mēs runāsim par tādām kultūras pazīmēm kā "izveidotība" (pretstatā "dabiskumam"), "nosacītība" (pretstatā "dabīgumam" un "nenosacītībai") vai spēja kondensēt cilvēces pieredzi (atšķirībā no dabiskās sākotnējības) — visos gadījumos mums būs darišana ar kultūras sēmiskās būtības dažādajiem aspektiem.

Zīmīgi, ka kultūru nomaīņu (piemēram, sociālu kataklizmu laikos) parasti pavada izturēšanās semiotiskuma straujš pieaugums (kas var izpausties pat vārdu un nosaukumu izmaiņās), turklāt arī ciņa pret vecajiem rituāliem var gūt visnotaļ ritualizētu iedabu. Ne tikai jaunu izturēšanās formu ieviešana, bet arī veco formu sēmiskuma (simboliskuma) pastiprināšanās var liecināt par kultūras tipa noteiktu izmaiņu. Tā, piemēram, Pētera I darbība Krievijā lielākoties reducējās uz ciņu pret vecajiem rituāliem un simboliem, kas īstenībā izrādījās **jaunu zīmju izveide** (piemēram, bārdas nenēsāšana kļuva tikpat obligāta kā agrāk tās nēsāšana, ārzemju griezuma apģērba valkāšana kļuva katrā ziņā **obligāta, tāpat kā agrāk — krievu apģērba valkāšana**² utt.,

* Lotman Ю., Успенский Б. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1971. — Вып. 5. — С. 144—166.

u.tml.), bet Pāvila darbība izpaudās straujā jau esošo formu sēmiskuma pastiprināšanās, arī esošo formu simboliskās iedabas paaugstināšanās (sal. ar tolaik izplatīto aizraušanos ar ģeoloģisko simboliku, parāžu simboliku, ceremoniālo valodu u. tml., kā arī ar cīņu pret vārdiem, kas skanēja kā citas ideoloģijas simboli; sal. vēl arī ar tādiem uzsvērti simboliskiem aktiem kā rājiens mirušajiem, valdnieku izsaukšana uz dueli u.tml.).

Viens no visbūtiskākajiem jautājumiem ir kultūras un dabiskās valodas attiecības. Iepriekšējos Tartu universitātes izdevumos (semiotiskajā sērijā) kultūras parādības tika definētas kā otrējās modelējošās sistēmas. Tādējādi tika uzsvērts, ka atšķirībā no dabiskajām valodām kultūras parādības ir no tām atvasināmas. Daudzos darbos, sekojot Sepīra-Vorfa hipotēzei, tika uzsvērtā un pētīta valodas ietekme uz dažādām cilvēciskās kultūras izpausmēm. Pēdējā laikā E. Benvenists atzīmējis, ka tikai dabiskās valodas var pildīt metavalodas funkciju un ka šajā ziņā tās ieņem īpašu vietu cilvēcisko komunikāciju sistēmā.³ Taču apstrīdams šķiet tas, ka autors šajā rakstā piedāvā par semiotiskām sistēmām uzskatīt tikai dabiskās valodas, visus pārējos kultūras modeļus definējot kā semantiskus modeļus, kuriem nepiemīt pašiem savas sakārtotas semiozes un kuri aizgūst to no dabisko valodu sfēras. Kaut arī pirmējo un otrējo modelējošo sistēmu pretstatījums ir lietderīgs (bez šāda pretstatījuma nav iespējams izcelt katras no tām specifiku), tomēr būtu jāuzsver, ka reāli vēsturiskajā funkcionēšanā valodas un kultūras nav atdalāmas: nevar pastāvēt valoda (šā vārda pilnētīgā izpratnē), kas nebūtu iekļauta kultūras kontekstā, un kultūra, kuras centrā nebūtu dabiskās valodas struktūras.

Kā zinātnisku abstrakciju var iedomāties valodu kā izolētu parādību. Taču, reāli funkcionējot, tā ir iesaistīta plašākā kultūras sistēmā, veido ar to sarežģītu veselumu. Kultūras "pamatdarbs", kā mēs to centisimies parādīt, — cilvēka apkārtējās pasaules strukturiska organizēšana. Kultūra — strukturētības ģenerators, un tādējādi tā rada ap cilvēku sociālo sfēru, kas, līdzīgi biosfērai, dara iespējamu dzīvi, tiesa — nevis organisko, bet sabiedrisko dzīvi.

Taču, lai izpildītu šo funkciju, kultūras iekšienē ir jābūt strukturiskai "štampu veidošanas iekārtai". Šo funkciju pilda dabiskā valoda. Tieši tā apgādā kolektīva locekļus ar intuitīvu strukturētības izjūtu, tieši tā ar savu acimredzamo sistēmiskumu (katrā ziņā — zemākajos līmeņos), ar savu "atvērto" reāliju pasaules pārvēršanu "noslēgtā" vārdu pasaulē liek cilvēkam traktēt kā struktūras tādas parādības, kuru strukturiskums, labākajā gadījumā, nav acimredzams.⁴ Turklāt izrādās, ka daudzos gadījumos nav būtiski, vai katra jēgveidojošā sākotne ir struktūra. Pietiek ar to, ka komunikācijas dalībnieki **uzskata** to par struktūru un **izmanto** to kā struktūru, lai tajā atsegtos strukturējošās īpašības. No tā kļūst skaidrs, cik svarīgi, lai kultūras sistēmas centrā atrastos tik spēcīgs strukturiskuma avots kā valoda.

Strukturiskuma prezumpcija, kas tiek izstrādāta valodiskās saskarmes iemaņu rezultātā, atstāj milzīgu organizējošo iespaidu uz visu ko-

munikatīvo līdzekļu kompleksu. Tādējādi visa cilvēciskās pieredzes saglabāšanas un translēšanas sistēma veidojas kā kaut kāda koncentriska sistēma, kuras centrā atrodas uzskatāmākās un pēctecīgākās (tā teikt, strukturiskākās) struktūras. Tuvāk perifērijai atrodas veidojumi, kuru strukturiskums nav acīm redzams vai pierādīts, taču, iekļauti kopējās sēmiski komunikatīvajās sistēmās, tie **funkcionē kā struktūras**. Šādas kvazistruktūras acīmredzot cilvēciskajā kultūrā ieņem ļoti lielu vietu. Vēl vairāk, tieši noteikta iekšēja nesakārtotība, ne līdz galam pabeigta organizētība nodrošina cilvēciskajai kultūrai arī lielāku iekšējo ietilpību un dinamismu, kas ir svešs daudz organizētākām sistēmām.

Kultūru mēs izprotam kā **nepārmantojamu kolektīvo atmiņu**, kas izpaužas noteiktu aizliegumu un priekšrakstu sistēmā. Šis formulējums, ja tam piekrit, paredz dažus secinājumus.

Visupirms no teiktā izriet, ka kultūra, pēc definīcijas, ir sociāla parādība. Šī tēze neizslēdz individuālās kultūras iespējamību tajā gadījumā, kad indivīds sevi apzinās kā kolektīva **pārstāvi**, vai arī visos tajos autokomunikācijas gadījumos, kad viena persona — laikā vai telpā — izpilda dažādu kolektīva locekļu funkcijas un faktiski veido grupu. Taču individuālās kultūras gadījumi vēsturiski neizbēgami ir otršķirīgi.

Atkarībā no pētnieka noteiktajiem apskatāmā materiāla ierobežojumiem var runāt par vispārcilvēcisko kultūru, kā arī par noteikta areāla kultūru vai par noteikta laika kultūru, visbeidzot — par noteikta sociāla kultūru, kas var mainīties savos apmēros, utt.

Tālāk, tā kā kultūra ir **atmiņa** vai, citiem vārdiem, jau pārdzīvotā pieraksts kolektīvajā atmiņā, tad tā neizbēgami saistīta ar **iepriekšējo** vēsturisko pieredzi. Tātad — rašanās brīdī kultūra kā tāda nevar tikt konstatēta, tā tiek apzināta tikai *post factum*. Un, runājot par jaunas kultūras izveidi, neizbēgami jāaizsteidzas priekšā, t.i., ar to tiek domātas tas, kas (iespējams), no rekonstruējamās nākotnes viedokļa (protams, šāda pieņēmuma pamatotību rādīs tikai pati nākotne), **kļūs** par atmiņu.

Līdz ar to (izturēšanās) programma darbojas kā konversēta sistēma: no programmas sastādītāja viedokļa, kultūra ir vērsta uz nākotni; no izturēšanās (programmas) realizācijas viedokļa, kultūra ir vērsta uz pagātni. No tā izriet, ka atšķirība starp izturēšanās programmu un kultūru ir funkcionāla: viens un tas pats teksts var būt gan viens, gan otrs, atšķiroties ar savu funkciju kolektīva vēsturiskās dzīves kopējā sistēmā.

Vispār, definējot kultūru kā kolektīvo atmiņu, tiek izvirzīts jautājums par semiotisko noteikumu sistēmu, pēc kuriem cilvēces dzīves pieredze tiek iemiesota kultūrā; šos noteikumus savukārt var traktēt kā **programmu**. Pati kultūras pastāvēšana paredz sistēmas izveidi, noteikumus, kas nepieciešami pastarpinātās pieredzes pārvēršanai tekstā. Lai kādu vēsturisko notikumu ievietotu noteiktā ligzdā, to pirmām kārtām nepieciešams apzināties kā esošu, tas ir, tas jāidentificē

ar noteiktu atmiņas iekārtas valodas elementu. Tad tas ir jānovērtē attiecībā pret visām šīs valodas hierarhiskajām sakarībām. Tas nozīmē, ka notikums tiks pierakstīts, tas ir, kļūs par atmiņas teksta elementu, par kultūras elementu. Tādējādi fakta ieviešana kolektīvajā atmiņā atsedz visas pazīmes tulkošanai no vienas valodas otrā, šajā gadījumā — “kultūras valodā”.

Ja kultūru izprot kā informācijas organizēšanas un glabāšanas mehānismu kolektīva apziņā, tad tās specifiskais jautājums ir kultūras ilgstamība. Šim jautājumam ir divi aspekti:

1. Kolektīvās atmiņas tekstu ilgstamība.
2. Kolektīvās atmiņas koda ilgstamība.

Dažos gadījumos šie divi aspekti var arī tieši viens otram neatbilst: tā, piemēram, dažādas māņticības var aplūkot kā vecās kultūras teksta elementus ar pazaudētu kodu, t.i., kā to gadījumu, kad teksts dzīvo ilgāk par kodu. Salīdzini:

Предрассудок! он обломок
Древней правды. Храм упал;
А руин его — потомок
Языка не разгадал.

(J. Baratinskis)

Katra kultūra rada pastāvēšanas, savas atmiņas nepārtrauktās ilgstamības modeli. Tas atbilst priekšstatam par laiciskās ilgstamības maksimumu, praktiski veidojot šīs kultūras “mūžību”. Tā kā kultūra apzinās sevi kā pastāvošu, tikai identificējoties ar konstantām savas atmiņas normām, tad atmiņas nepārtrauktība un pastāvēšanas nepārtrauktība parasti tiek uzskatītas par identām.

Raksturīgi, ka daudzas kultūras vispār nepieļauj kaut cik būtiskas izmaiņas iespēju attiecībā pret agrāk formulēto noteikumu aktualitāti, citiem vārdiem, jebkuru vērtību pārvērtēšanas iespēju. Līdz ar to visai bieži gadās, ka kultūrā nav paredzētas zināšanas par nākotni, turklāt nākotni iedomājas kā apstādinātu laiku, kā ilgstošu “pašlaik”; tas ir tieši saistīts ar orientāciju uz pagātni, tas arī nodrošina nepieciešamo stabilitāti, kura rodas kā viens no kultūras pastāvēšanas nosacījumiem.

Tekstu ilgstamība kultūras iekšienē veido hierarhiju, ko parasti identificē ar vērtību hierarhiju. Par vērtīgākajiem tekstiem var uzskatīt maksimāli ilgstošus (no šīs kultūras viedokļa un mēra) vai panhroniskus tekstus (kaut arī ir iespējamas “novirzītās” kultūras anomālijas, kurās augstākā vērtība tiek piedēvēta mirklīgumam). Tam var atbilst materiālu hierarhija, uz kuriem tekstus fiksē, kā arī vietu un glabāšanas veidu hierarhija.

Koda ilgstamību noteic tā galveno struktūrmomentu konstatums un iekšējais dinamisms — spēja mainīties, saglabājot atmiņu par iepriekšējiem stāvokļiem un līdz ar to kopības pašapziņu.

Aplūkojot kultūru kā ilgstošu kolektīva atmiņu, mēs varam izdalīt trīs tās aizpildītības tipus:

1. Kvantitatīva zināšanu tilpuma palielināšanās. Kultūras hierar-

hiskās sistēmas dažādo ligzdu aizpildīšana ar dažādiem tekstiem.

2. Pārdale ligzdu struktūrā, kā rezultātā mainās pats jēdziens "fakts, kas jāatceras", un atmiņā ierakstītā hierarhiskais novērtējums. Pastāvīga kodējošās sistēmas pārorganizēšana, kas, paliekot pati savā pašapziņā ūn iedomājoties sevi kā nepārtrauktu sistēmu, nemitīgi pārformē atsevišķus kodus un tādējādi nodrošina atmiņas tilpuma palielināšanos, radot "neaktuālas" rezerves, kas, tiesa, var aktualizēties.

3. Aizmirstāna. Līdz ar faktu virknes pārvēršanu tekstā pastāvīgi norisinās atlase, t.i., vieni notikumi tiek fiksēti, pārvēršot tos par teksta elementiem, citi — aizmirsti, pasludinot tos par neesošiem. Šajā ziņā jebkurš teksts sekmē ne tikai atcerēšanos, bet arī aizmirstānu. Taču, tā kā faktu atlase, kuri jāatceras, katru reizi realizējas, pamatojoties uz noteiktām kultūras semiotiskajām normām, tad būtu jāvairās identificēt dzīves notikumus ar jebkuru tekstu, lai cik "paties", "vienkāršs" vai nepastarpināts tas arī šķistu. Teksts ir nevis īstenība, bet gan materiāls tās rekonstrukcijai. Tāpēc pirms vēsturiskās analīzes dokuments vienmēr jāanalīzē semiotiski. Radot noteikumus īstenības rekonstrukcijai pēc teksta, pētnieks dokumentā varēs izlasīt arī to, kas, no tā radītāja viedokļa, nebija "fakts" un bija jāaizmirst, bet ko pavisam savādāk var novērtēt vēsturnieks, jo no viņa paša kultūras koda viedokļa tas figurē kā notikums ar nozīmi.

Taču aizmirstāna tiek realizēta arī citādi: kultūra pastāvīgi izslēdz no sevis noteiktus tekstus. Tekstu iznīcināšanas vēsture, kolektīvās atmiņas rezervju atīrīšana no tekstiem norisinās paralēli jaunu tekstu radīšanas vēsturei. Katrs jaunais virziens mākslā atceļ to tekstu autoritāti, pēc kuriem orientējās iepriekšējos laikmetos, pārvēršot tos ne-tekstu, cita līmeņa tekstu kategorijā vai fiziski tos iznīcinot. Kultūra būtībā ir vērstā pret aizmirstānu. Tā uzvar to, pārvēršot aizmirstānu par vienu no atmiņas mehānismiem.

No tā izriet pieņēmums, ka kolektīvajā atmiņā pastāv noteikti **tilpuma ierobežojumi**, kas noteic dažu tekstu izspiešanu. Taču citos gadījumos vienu tekstu neesamība kļūst par obligātu nosacījumu citu tekstu pastāvēšanai, jo tie ir semantiski nesavienojami.

Neraugoties uz šķietamo līdzību, starp aizmirstānu kā atmiņas elementu un tās iznīcināšanas līdzekli ir milzīga atšķirība. Iznīcināšanas gadījumā kultūra sabrūk kā vienota kolektīva personība, kam piemīt pašapziņa un pieredzes uzkrāšanas nepārtrauktība.

Jāņem vērā, ka viena no visasākajām sociālās ciņas formām kultūras sfērā ir prasība obligāti aizmirst noteiktus vēsturiskās pieredzes aspektus. Vēsturiskā regresa laikmeti (vispilgtākais piemērs — nacionālistisko valstu kultūras XX gadsimtā), uzspiežot kolektīvam galēji mitoloģizētas vēstures shēmas, ultimātīvā formā pieprasa sabiedrībai aizmirst tekstus, kurus nav iespējams šādi organizēt. Sabiedriskās formācijas sava uzplaukuma periodā rada elastīgus un dinamiskus modeļus, kas kolektīvajai atmiņai sniedz plašas iespējas un ir pielāgoti tās paplašināšanai, bet sociālā norieta laikā parasti norisinās kolektīvās atmiņas mehānisma sastingšana un pieaug tās tilpuma sašaurināšanās

tendence.

* * *

Kultūras semiotika ietver sevī ne tikai to, ka kultūra funkcionē kā zīmju sistēma. Svarīgi ir uzsvērt, ka pati **attieksme pret zīmi un sēmiskumu** veido vienu no kultūras tipoloģiskajiem pamatraksturojumiem^{4a}.

Būtiski ir tas, vai attiecības starp izteikumu un saturu tiek aplūkotas kā vienīgās iespējamās vai kā patvaļīgas (nejaušas, konvencionālas).

Pirmajā gadījumā, starp citu, principiālu nozīmi iegūst jautājums: **kā saucas tā vai cita parādība** — un nepareizs nosaukums līdz ar to var tikt identificēts ar **citu** saturu (sk. turpmāk). Sal. ar dažādu hipostāžu vārdu meklējumiem viduslaikos, tie fiksēti masoņu rituālā; tāpat jātraktē arī tabu aizliegumi, kas aizliedz izrunāt atsevišķus vārdus.

Otrajā gadījumā jautājumam par nosaukumu un par izteikumu vispār nav principiālas nozīmes; var teikt, ka šajā gadījumā izteikums attiecībā pret saturu ir papildinošs un kopumā vairāk vai mazāk varbūtējs faktors.

Līdz ar to var izdalīt kultūras, kas pārsvarā virzītas uz izteikumu, un kultūras, kas pārsvarā virzītas uz saturu. Protams, jau pats prevalējošais fakts, ka notiek virzība uz izteikumu un striktu izturēšanās formu ritualizāciju⁵, parasti ir sekas tam, ka tiek atzītas viennozīmīgas (bet ne patvaļīgas) attiecības starp izteikuma aspektu un satura aspektu, to principiālā neatdalāmība (kā tas, piemēram, ir raksturīgi viduslaiku ideoloģijai), vai arī tiek atzīta izteikuma ietekme uz saturu. (Šajā sakarībā var atzīmēt, ka zināmā mērā **simbolu un rituālu** var apskatīt kā antipodus: ja simbols parasti paredz ārēju — un relatīvi patvaļīgu — kaut kāda satura izteikumu, tad rituālam turpretim piešķirta spēja formēt saturu, ietekmēt to.) Protams, no otras puses, kultūrā, kas virzīta uz izteikumu un balstās uz pareizu apzīmēšanu, piemēram, uz pareizu nosaukšanu, visa pasaule var būt kaut kāds teksts ar dažāda ranga zīmēm, kur saturs noteikts jau iepriekš un nepieciešams zināt tikai valodu, t.i., zināt izteikuma un satura elementu attiecības; citiem vārdiem, pasaules izziņa tiek pielīdzināta filoloģiskajai analīzei.⁶ Turpretī tipoloģiski citos kultūru modeļos — kas nepastarpināti vērsti uz saturu — ir paredzēta zināma brīvība kā satura izvēlē, tā arī saistībā ar izteikumu.

Kultūru vispār var priekšstatīt kā tekstu kopumu; taču, no pētnieka viedokļa, precīzāk ir runāt par kultūru kā par mehānismu, kas rada tekstu kopumu, un par tekstiem kā par kultūras realizāciju. Par būtisku kultūras tipoloģiskā raksturojuma iezīmi var uzskatīt tās pašnovērtējumu šajā jautājumā. Vienas kultūras raksturo priekšstats par sevi kā par normētu **tekstu** kopumu (par piemēru var kalpot "Domostrojs"), bet citas sevi modelē kā **noteikumu** sistēmu, kas noteic tekstu izveidi. (Citiem vārdiem varētu teikt, ka pirmajā gadījumā noteikumi tiek izvīzīti kā precedentu summa, bet otrajā —

precedents pastāv tikai tajā gadījumā, ja to apraksta ar attiecīgā noteikuma palīdzību.)

Acimredzot priekšstats par sevi kā pareizu tekstu (tekstu kopumu) piemīt tieši kultūrām, kuras pārsvarā raksturo virzība uz izteikumu, turpretim kultūrām, kas pārsvarā virzītas uz saturu, piemīt priekšstats par sevi kā par noteikumu sistēmu. Katras kultūras orientēta arī ģenerē tai raksturīgo Grāmatas un Mācībgrāmatas ideālu, ieskaitot šo tekstu ārējo organizāciju. Tā, piemēram, ja pastāv orientācija uz noteikumiem, tad mācībgrāmata ir ģenerējoša mehānisma veidols, turpretim, orientējoties uz tekstu, parādās katehismam raksturīgā izklāsta forma (jautājums—atbilde), rodas hrestomātijas (citātu kopojumi, izrakstu krājumi).

Starp citu, runājot par teksta un noteikumu pretnostatījumu kultūrai, svarīgi paturēt prātā, ka noteiktos gadījumos vieni un tie paši kultūras elementi var pildīt abas funkcijas, t.i., var būt gan teksts, gan noteikumi. Tā, piemēram, **tabu**, kas ir kultūras vispārējās sistēmas sastāvdaļa, no vienas puses, var tikt aplūkoti kā kolektīva tikumiskās pieredzes atspoguļojošā teksta elementi (zīmes), bet, no otras puses, to var aplūkot kā maģisku **noteikumu** kopumu, kas nosaka zināmu izturēšanos.

Formulētos pretstatījumus — noteikumu sistēmu un tekstu kopumu — var ilustrēt, izmantojot mākslas materiālu, ja tā ir kultūras apakšsistēma.

Spilgts tādas sistēmas piemērs, kura eksplicēti orientēta uz noteikumiem, ir eiropēiskais klasicisms. Kaut arī vēsturiski klasicisma teorija veidojās kā noteiktas mākslinieciskās pieredzes vispārinājums, tomēr šīs teorijas pašnovērtējumā aina bija savādāka: teorētiskos modeļus iedomājās kā mūžīgu un pirms reālās daiļrades dotus. Bet mākslā par tekstiem, t.i., par nozīmāturošu realitāti tika atzīti tikai "pareizie" teksti, t.i., teksti, kas atbilda noteikumiem. Šajā ziņā īpaši interesanti ir tas, ko, piemēram, Bualo uzskata par sliktiem mākslas darbiem. Sliktais mākslā — noteikumu pārkāpšana. Taču arī noteikumu pārkāpšana, pēc Bualo ieskatiem, var tikt aprakstīta kā kaut kādu "nepareizu" noteikumu izpildīšana. Tāpēc "sliktus" tekstus var klasificēt, viens vai otrs neapmierinošais mākslas darbs kalpo par tā vai cita tipiskā pārkāpuma piemēru. Ne velti mākslas "nepareizā" pasaule Bualo koncepcijā ir veidota no tiem pašiem elementiem, no kā sastāv pareizā, tikai tā atšķiras ar īpašu, "labajā" mākslā aizliegtu savienošanas sistēmu.

Cita šā tipa kultūras īpatnība — noteikumu radītājs ieņem hierarhiski daudz nozīmīgāku vietu nekā tekstu radītājs. Tā, piemēram, kritiķis klasicisma sistēmā ieņem daudz godājamāku vietu nekā rakstnieks.

Kā pretēja tipa piemēru var minēt XIX gs. eiropēisko realismu. Tajā ietilpstošie mākslas teksti sabiedrisko funkciju pildīja nepastarpināti, neprasot obligātu tulkojumu teorijas metavalodā. Teorētiskis savas konstrukcijas veidoja, ņemot vērā mākslu. Praksē bieži vien, piemēram, Krievijā laikposmā pēc Beļinska, kritika bija augstākā mērā aktīva un patstāvīga. Taču tāpēc vēl jo skaidrāk redzams, ka, apjēdzot sevis paša pozīcijas, Beļinskis, piemēram, deva priekšroku Gogolim, sev atstājot interpretētāja lomu.

Lai gan abos gadījumos noteikumu klātesme ir absolūts kultūras izveides minimālais nosacījums, tomēr to ieviešanas pakāpe kultūras pašnovērtējumā būs dažāda. To var salīdzināt ar valodas mācīšanu, izmantojot vai nu grama-

Saskaņā ar iepriekš formulēto atšķirību kultūru var pretstatīt kā nekultūrai, tā arī anti-kultūrai. Tādai kultūrai, kuru pārsvarā raksturo virzība uz saturu un kuru priekšstata kā noteikumu sistēmu, pamatpozīcija ir “sakārtotais—nesakārtotais” (atsevišķā gadījumā šī opozīcija var realizēties kā pretstatījums “kosmoss—haoss”, “ektropija—entropija”, “kultūra—daba” u.tml.), bet tādai kultūrai, kuru pārsvarā raksturo virzība uz izteikumu un kuru priekšstata kā normētu tekstu kopumu, pamatpozīcija ir “pareizais—nepareizais” (tieši “nepareizais”, nevis “ne-pareizais”); šī opozīcija var tuvoties, — līdz sakrišanai — pretnostatījumam “patiesais” un “nepatiesais”). Pēdējā gadījumā kultūra tiek pretstatīta nevis haosam (entropijai), bet gan sistēmai ar negatīvu zīmi. Kļūst saprotams, ka kultūrā, ko raksturo nostādne uz viennozīmīgu atbilstību starp izteikumu un saturu un prevalējoša virzība uz izteikumu, — kad pasaule tiek priekšstatīta kā teksts un principiālu nozīmi iegūst jautājums, “kā saucas” kāda parādība, — nepareiza nosaukšana var tikt identificēta ar **citu** (nevis nekādu!) saturu, t.i., ar **citu** informāciju, nevis ar kropļojumiem informācijā. Tā, piemēram, nepareiza vārda “eņģelis” izruna — izlasot (tā kā uzrakstīts, atspoguļojot grieķiskās ortogrāfijas normas) kā ангел — viduslaiku Krievijā tika uztverts kā *nelabā* (диавол) apzīmējums⁸; analogiski, kad Nikona grāmatniecības reformu rezultātā Jēzus (Исус) vārds tika rakstīts kā (Иисус), jauno formu uztvēra kā citas būtnes — ne Kristus, bet Antikrista vārdu⁹. Ne mazāk raksturīgi, ka vārda “Dievs” izkropļoto formu vārdā “paldies” (no “palidzi Dievs”, спасибо — спаси Бор) vecticībnieki arī pašlaik var uztvert kā pagānu dieva vārdu; šai sakarā pašu vārdu “paldies” izprot kā vērsanos pie Antikrista. Tā vietā vecticībnieki (tie, kuri neatzīst garīdzniecību — беспоповцы) parasti lieto “спаси господи”, bet tie yecticībnieki, kuri atzīst garīdzniecību (поповцы), — “спаси Христос”^{9a}. Šeit zīmīgs ir priekšstats par to, ka visam, kas pretstatīts kultūrai (šajā gadījumā — reliģiskajai kultūrai), **arī jābūt savam ipašam izteikumam**, taču šis izteikums ir nepatīess (nepareizs). Citiem vārdiem, antikultūra šajā gadījumā tiek veidota izomorfi kultūrai, līdzīgi tai: arī to iedomājas kā zīmju sistēmu, kurai piemīt sava izteiksme. Var teikt, ka to uztver kā kultūru ar negatīvu zīmi, kā sava veida tās spoguļatveidu (kurā sakarības ir nevis izjauktas, bet gan aizstātas ar pretējām). Līdz ar to galējā gadījumā jebkura cita kultūra — ar citu izteiksmi un citām sakarībām, no šīs kultūras viedokļa — tiek uztverta kā antikultūra.

No tā izriet dabiska tieksme traktēt visas “nepareizās” kultūras, kas pretējas savai (“pareizajai”), kā **vienotu** sistēmu. Tā, piemēram, “Dziesmā par Rolandu” Marsīlijs vienlaikus ir pagāns, bezdievis, muhamedānis un Apollona pielūdzējs:

Marsīlijs-nešķīstenis valdnieks tur,

Muhamedu godā, Apollonu slavina . . .¹⁰

Maskavas “Teiksmā par kauju ar Mamaju” (Сказание о Мамаевом

побоище) Матајам tiek dots sekojošs raksturojums: "Еллин сый верою, идоложрец и иконоборец, злый христьянский укоритель."¹¹ Šāda veida piemērus nebūtu grūti minēt vēl vairāk.

Sakarā ar teikto zīmīga ir nesamierināmā pirmspētera Krievijas attieksme pret svešām valodām, kuras tur uzlūkoja kā svešas kultūras izteiksmes līdzekli. Sk., piemēram, speciālos pret latīņu valodu un latīņveidīgajām formām vērstos sacerējumus, ko identificēja ar katolisko domu un vēl plašāk — ar katoļisko kultūru.¹² Raksturīgi, ka Antiohijas patriarhu Makariju, kurš Maskavā ieradās XVII gs. vidū, speciāli brīdināja, lai tik viņš "nesadomātu runāt turciski". "Dievs pasargi," pavēstīja cars Aleksejs Mihailovičs, "lai tāds svēts vīrs savu muti un mēli apgānītu ar šo nešķīsto valodu."¹³ Šajos Alekseja Mihailoviča vārdos skan tam laikam tipiska pārliecība, ka nevar izmantot svešus izteiksmes līdzekļus, paliekot savas ideoloģijas ietvaros (piemēram, nevar runāt tādā "nepareizticīgo" valodā kā turku, ko uztver kā muhamedānisma izteiksmes līdzekli, vai kā latīņu valoda, ko uztver kā katoļcisma izteiksmes līdzekli, un palikt tīrs attiecībā pret pareizticību).

No otras puses ne mazāk zīmīga ir tieksme uzskatīt visas "pareizticīgo" valodas par vienu valodu. Tā, lūk, tajā pašā laikā krievu grāmatnieki varēja runāt par vienu "hellēņu-slāvu" valodu (tika izdota pat šīs valodas gramatika¹⁴, un aprakstīt slāvu valodas pēc precīza grieķu gramatikas parauga, saskatot tajā, starp citu, to gramatisko kategoriju izpausmi, kas piemita tikai grieķu valodai.

Līdz ar to kultūra, kas pārsvarā virzīta uz saturu, pretstatīta entropijai (haosam), kuras pamatpozīcija ir "sakārtotā" un "nesakārtotā" pretstatījums, sevi vienmēr iedomājas kā aktīvu sākotni, kam jāizplatās, bet ne-kultūru aplūko kā savas potenciālās izplatības sfēru. Turpretī kultūrai, kura pārsvarā virzīta uz izteikumu un kuras pamatpozīciju veido "pareizā" un "nepareizā" pretstatījums, vispār var nepiemist ekspansijas tieksmes (tieši otrādi, šādos apstākļos daudz raksturīgāka var izrādīties kultūras tieksme aprobežoties ar saviem ietvariem, norobežoties no visa, kas tai pretstatīts, noslēgties sevī, neizplešoties plašumā). Ne-kultūru šeit identificē ar antikultūru, un tāpēc to jau pēc būtības nevar uztvert kā potenciālu kultūras izplatības jomu.

Par piemēru tam, ka orientācija uz izteikumu un ar to saistītā augstā ritualizācijas pakāpe izraisa tendenci uz noslēgšanos sevī, var kalpot viduslaiku Ķīnas kultūra vai Maskavas kā trešās Romas ideja. Raksturīgi, ka šajos gadījumos tieksme saglabāt, nevis izplatīt savu sistēmu ir ezoterisms, nevis misionārisms.

Var teikt sekojoši: viena tipa kultūras apstākļos zināšanu izplatība norisinās to ekspansijas ceļā uz nezināšanas jomu, bet pretēja tipa kultūras apstākļos zināšanu izplatība ir iespējama tikai kā uzvara pār meliem. Dabiski, ka zinātnes jēdziens mūsdienu nozīmē saistās tieši ar pirmā tipa kultūru. Otrā tipa kultūras apstākļos zinātne sevi tik izteikti mākslai, reliģijai u.tml. nepretstata. Raksturīgi, ka mūsdienām tipiskais un dažkārt pat līdz antagonismam nonākošais zinātnes un māks-

las pretstatījums kļuva iespējams tikai jaunās — pēcrenesances — eiropēiskās kultūras apstākļos, kas atbrīvojās no viduslaiku pasaulesuzskata un lielā mērā pretstatīja tam sevi (atgādināsim, ka pats "daiļo mākslu", kuras tika pretstatītas zinātnei, jēdziens parādījās tikai XVIII gs.)¹⁵.

Sakarā ar teikto nevar neatcerēties atšķirību starp maniheisko un augustinisko nelabā izpratnī tajā lieliskajā traktājumā, kādu šai problēmai piešķīris N. Viners.¹⁶ Saskaņā ar maniheisko izpratni, nelabais ir būtne, kurai piemīt ļaunprātība, t.i., būtne, kas apzināti un mērķtiecīgi vērs pret cilvēku savu spēku, toties saskaņā ar Augustīna izpratni nelabais ir akls spēks, entropija, kas pret cilvēku ir vērstis tikai objektīvi, viņa (cilvēka) vājības un tumsonības apmēros. Ja nelabo izprot pietiekami plaši kā kultūrai pretstatīto (atkal, protams, šā vārda plašā nozīmē), var redzēt, ka maniheiskās un augustiniskās pieejas atšķirība atbilst divu kultūras tipu atšķiršanai — par to jau tika runāts.

* * *

Opozīcija "sakārtotais/nesakārtotais" var izpausties arī kultūras iekšējā organizācijā. Kā jau teicām, kultūras hierarhiskā struktūra tiek veidota, kombinējot augsti sakārtotas sistēmas un tādas sistēmas, kas dažādā pakāpē pieļauj dezorganizāciju, līdz to struktūriskuma noteikšanai tās pastāvīgi jāsalīdzina ar pirmajām. Ja kultūras mehānisma kodolstruktūrā ir dota ideāla semiotiskā sistēma ar realizētām visu līmeņu struktūratiecībām (pareizāk, konkrētajos vēsturiskajos apstākļos maksimāli iespējamais tuvinājums šādam ideālam), tad to aptverošie veidojumi var rasties, pārkāpjot šādas struktūras dažādos posmus un pastāvot nemītīgai vajadzībai pēc analogijas ar kultūras kodolu.

Šāda kultūras kā vienotas semiotiskās sistēmas "nepabeigtība", nebūdana līdz galam sakārtota, ir nevis tās trūkums, bet normālas funkcionēšanas nosacījums. Tas tāpēc, ka pati pasaules kultūrapguves funkcija paredz piešķirt tai sistemātiskumu. Dažos gadījumos, piemēram, pasaules zinātniskajā izziņā, runa būs par objektā aplsēptās sistēmas atsegšanu, citos, piemēram — pedagoģijā, par misionārismu vai propagandu, par dažu organizācijas principu nodošanu neorganizētam objektam. Taču, lai izpildītu šo funkciju, kultūrai — it īpaši tās centrālajai kodēšanas iekārtai — ir jāpiemīt dažām obligātām īpašībām. Šobrīd mums būtiskas ir divas:

1. Augsta modeļēšanas spēja, t.i., vai nu spēja aprakstīt maksimāli plašu objektu loku, tostarp arī pēc iespējas vairāk vēl nezināmu objektu — tāda ir optimālā prasība attiecībā pret izzinošajiem modeļiem —, vai arī spēks un spēja pasludināt tos objektus, kurus ar tās starpniecību neappraksta, par neesošiem.

2. Sistēmiskums jāapzinās tam kolektīvam, kas to lieto kā instrumentu, lai amorfo pārveidotu par sistēmu. Tāpēc zīmju sistēmu tendence automatizēties ir pastāvīgs kultūras iekšējais ienaidsniēks, pret kuru tā nepārtraukti cīnās.

Pretruna starp pastāvīgo tieksmi novest sistēmiskumu līdz galam un

pastāvīgo ciņu pret tās rezultātā ģenerēto struktūras automātismu iekšēji, organiski piemīt jebkurai dzīvai kultūrai. Aplūkojamais jautājums tuvina mūs īpaši nozīmīgai problēmai: kāpēc cilvēces kultūra ir dinamiska sistēma? Kāpēc cilvēces kultūru veidojošās semiotiskās sistēmas, izņemot dažas izteikti lokālas un mākslīgas otrējās valodas, noteikti ir pakļautas attīstības likumam? Mākslīgo valodu pastāvēšanas fakts pārliecinoši liecina, ka sistēmas, kas neattīstās, spēj pastāvēt un zināmās robežās veiksmīgi funkcionēt. Kāpēc var pastāvēt vienota un savos ietvaros sastingusi satiksmes signalizācijas valoda, bet dabiskajai valodai noteikti jābūt ar vēsturi, ārpus kuras nav iespējama arī tās sinhronā (reālā, nevis teorētiskā) funkcionēšana? Ir taču zināms, ka pati diahroniskuma pastāvēšana ne tikai neietilpst nosacījumu minimumā, kas nepieciešami, lai rastos semiotiskā sistēma, bet drīzāk gan ir teorētiska mīkla un sagādā pētniekiem praktiskas grūtības.

Kultūras semiotisko komponentu dinamisms acīmredzot saistās ar cilvēku sabiedrības sociālās dzīves dinamismu. Taču šī saistība jau pati par sevi ir pietiekami sarežģīta, jo visai iespējams ir jautājums: "Bet kāpēc gan cilvēku sabiedrībai jābūt dinamiskai?" Cilvēks ne tikai iesaistīts daudz mainīgākā pasaulē nekā visa pārējā daba, bet arī pilnīgi citādi izturas pret pašu mainīguma ideju. Visas organiskās būtnes tiecas stabilizēt vidi ap sevi, visā to mainība ir tieksme saglabāties bez izmaiņām pasaulē, kas pretēji to interesēm ir mainīga, bet cilvēkam visa mainība ir normāls dzīves nosacījums; viņa norma — dzīve mainīgos apstākļos, **dzīvesveida izmaiņas**. Nav nejaušība, ka, no dabas viedokļa, cilvēks uzstājas kā grāvējs. Taču tieši **kultūra**, plaši to interpretējot, atšķir cilvēku sabiedrību no ne-cilvēku sabiedrības. Bet no tā izriet, ka dinamisms ir nevis kultūras ārējā pazīme, ko uzspiež tās atvasināmība no kaut kādiem iekšējai struktūrai nepiederīgiem cēloņiem, bet gan neatņemama īpašība.

Cita lieta, ka šo kultūras dinamismu tās manifestanti ne vienmēr apzinās. Kā jau iepriekš tika atzīmēts, daudzas kultūras raksturo tiecība katru mūsdienu (sinhrono) stāvokli padarīt par mūžīgu, turklāt vispār iespējams nepieļaut kaut cik būtisku pastāvošo noteikumu izmaiņu (realizējot raksturīgo aizliegumu — izprast to realitāti). Tas arī saprotams, jo runa šajā gadījumā ir nevis par novērotājiem, bet gan par atbilstošajā kultūrā iesaistītajiem dalībniekiem, taču runāt par kultūras dinamismu var tikai ar pētnieka (novērotāja), nevis no dalībnieka viedokļa.

Kultūras pakāpeniskās izmaiņas process var netikt apzināts kā pastāvīgs process, un līdz ar to šā procesa dažādie posmi var tikt apzināti kā dažādas kultūras, kas savstarpēji pretstatītas. (Tieši tāpat nemitīgi mainās arī valoda, taču šā procesa nepārtrauktību paši runātāji tieši neizjūt, jo valoda mainās nevis vienā paaudzē, bet gan nododot valodu no paaudzes paaudzē; tāpēc runātāji sliecas uzskatīt, ka valoda mainās drīzāk kā diskrēts process; valoda tiem ir nevis nepārtraukts kontinuums, bet gan atsevišķu slāņu kopums, kur atšķirības gūst

stilistisku nozīmīgumu¹⁷.

Jautājumu par to, vai dinamisms, pastāvīgas pašatjaunošanās vajadzība ir kultūras iekšēja īpašība, vai arī tā ir tikai cilvēka eksistences materiālo apstākļu rosinošās iedarbes uz viņa ideālo priekšstatu sistēmu rezultāts, nevar risināt vienpusīgi: nepārprotami darbojas kā vieni, tā otri procesi.

No vienas puses, izmaiņas kultūras sistēmā, bez šaubām, ir saistītas ar cilvēku kolektīva zināšanu paplašināšanos un zinātnes kā zināmā mērā autonomas sistēmas ar īpašu tai piemītošu progresējošu virzību vispārēju iesaistītību kultūrā. Zinātņi bagātina ne tikai pozitīvas zināšanas, tā izstrādā arī modelējošus kompleksus. Bet tiecība uz iekšējo unifikāciju, kas ir viena no kultūras pamattendencēm (par to tiks runāts tālāk), pastāvīgi izraisa tīri zinātnisko modeļu pārņemšanu vispārīdēoloģiskajā sfērā un tieksmi pielīdzināt tiem kultūras veidolu kopumā. Tāpēc progresējoši virzītā, dinamiskā izziņas iedaba, protams, ietekmē kultūras modeļa veidolu.

No otras puses, neba jau visu zīmju sistēmas dinamiku var izskaidrot šādi. Grūti šādā veidā izskaidrot valodas fonoloģiskā vai gramatiskā aspekta dinamiku. Leksikas sistēmas izmaiņas nepieciešamību var izskaidrot kā nepieciešamību atspoguļot valodā citu priekšstatu par pasauli, bet fonoloģijas izmaiņa ir imanents pašas sistēmas likums. Minēsim vēl vienu — diezgan raksturīgu — piemēru. **Modes** sistēmu var pētīt, saistot to ar dažādiem ārējiem sociāliem procesiem: sākot ar amatniecību un beidzot ar sociāli estētiskajiem ideāliem. Taču vienlaikus tā acimredzot ir arī sinhroni noslēgta struktūra ar noteiktu īpašību — mainītību. No normas mode atšķiras ar to, ka sistēmu regulē, orientējot to nevis uz zināmu pastāvību, bet gan uz mainību. Turklāt ik reizi mode tiecas kļūt par normu, taču paši šie jēdzieni būtībā ir pretēji; sasniegusi relatīvu stabilitāti, tuvojoties normas stāvoklim, mode tūdaļ tiecas no tās prom. Modes izmaiņas motīvi tam kolektīvam, kuru regulē tās noteikumi, parasti nav saprotami. Šī modes nemotivētība liek domāt, ka šeit mums ir darīšana ar izmaiņu tīrā veidā. Turklāt tieši šī mainīguma klajā nemotivētība (sal: ar Ņekrasova "mainīgo modi") noteic specifisko modes sociālo funkciju. Ne velti aizmirstais krievu XVIII gs. literāts N. Strahovs, kurš sarakstījis grāmatu "Modes sarakste jeb bezrocīgo lakatiņu vēstules, nedzīvo rotu pārdomas, klusējošo miču sarunas, mēbeļu, kariešu, piezīmju grāmatiņu, pogu un pirmsplūdu kaklautu, garsvārku, naktssvārku, bezroču u.tml. izjūtas. Tikumisks un kritisks sacerējums, kurā patiesi atsegti tikumi, dzīves veids un dažādas smieklīgas un nopietnas modīgā laikmeta ainas", par galveno Modes korespondentu ir padarījis Nepastāvību, bet "Modes lēmumos" viņa grāmatā lasām: "Pavēlam jebkuras krāsas vadmalu lietot ne ilgāk par gadu."¹⁸ Pilnīgi skaidrs, ka vadmalas krāsas maiņu nav diktējusi tiecība tuvojoties kaut kādam vispārējam patiesības, labā, skaistā vai merķtiecīguma ideālam. Vienu krāsu nomaina ar citu tikai tāpēc, ka tā bija vecā, bet šī — jaunā

krāsa. Šajā gadījumā tīrā veidā parādās tendences, kas slēptākā variantā plaši izpaužas cilvēku kultūrā.

Tā, piemēram, XVIII gadsimta sākumā Krievijā norisinājās visas valdošā sociālā slāņa kultūras dzīves sistēmas nomaiņa, kas šā laikmeta cilvēkiem ne bez lepnuma jāva dēvēt sevi par "jaunajiem" cilvēkiem. Kantemirs par sava laikmeta pozitīvo varoni rakstīja:

Мудры не спускает с рук указы петровы,

Коиими стали мы вдруг народ уже новый. 19

Šajā, kā arī tūkstotī citos gadījumos varētu atsegt daudzus saturiskus pārveides iemeslus, kurus diktē saistība ar citu struktūrrindu. Taču ne mazāk skaidrs, ka arī vajadzība pēc **novitātes, sistēmiskas pārmaiņas** ir ne mazāk jūtams izmaiņu stimuls. Kur tad slēpjas šī vajadzība? Jautājumu varētu formulēt arī vispārīgāk: "Kāpēc atšķirībā no visas pārējās dzīvnieku pasaules cilvēcei ir sava vēsture?" Turklāt iespējams, ka cilvēcei ir bijis ilgstošs **pirmsvēstures** periods, kurā laiciskajai ilgstamībai vispār nebija nozīmes, jo nebija attīstības, un tikai noteiktā brīdī notika tas sprādziens, kas ģenerēja dinamisko struktūru un lika pamatu cilvēces vēstures sākumam.

Mūsdienās visticamākā atbilde uz šo jautājumu ir sekojoša: noteiktā brīdī, tieši tajā, sākot ar kuru mēs varam runāt par kultūru, cilvēce savu pastāvēšanu saistīja ar nemitīgi paplašinošos nepārmantojamu atmiņu — tā kļuva par **informācijas ieguvēju** (pirmsvēsturiskajā periodā tā bija tikai pastāvīgas un ģenētiski dotas **informācijas manifestante**). Bet tas prasīja nemitīgu kodējošās sistēmas aktualizāciju, kurai visu laiku jāatrodas gan adresāta, gan adresanta apziņā kā deautomatizētai sistēmai. Tas noteica īpaša mehānisma rašanos, kuram, no vienas puses, varēja piemist noteiktas homeostatiskas funkcijas tik lielā mērā, lai, saglabājot sevi, saglabātu atmiņas vienību, bet, no otras puses, deautomatizējoties visos posmos un tādējādi maksimāli paaugstinot savu spēju iesūkt informāciju, pastāvīgi atjaunotos. Nemitīga vajadzība pašatjaunoties, saglabājoties pašam, kļūt par citu ir viens no kultūras darba pamatmehānismiem.

Šo tendenču savstarpējais spriegums kultūru padara par objektu, kura statiskais un dinamiskais modelis, ko noteic apraksta sākotnējās aksiomas, ir vienlīdz pamatots.

Līdzās vecā un jaunā, nemainīgā un mainīgā opozīcijai kultūras sistēmā ir vēl viens būtisks pretnostatījums — vienotības un daudzējādības antitēze. Mēs jau atzīmējām, ka iekšējās organizācijas nevienādība veido kultūras pastāvēšanas likumu. Dažādi organizētas struktūras un dažādas organizētības pakāpes ir nepieciešams kultūras mehānisma darba nosacījums. Mēs nevaram nosaukt nevienu vēsturiski reālu kultūru, kuras visi līmeņi un apakšsistēmas būtu organizētas uz pilnīgi vienāda pamata un kura būtu sinhronizēta savā vēsturiskajā dinamikā. Struktūriskās daudzveidības nepieciešamība acīmredzot ir saistīta ar to, ka jebkura kultūra, bez ārpuskultūras fona, kas atrodas **zemāk** par tās līmeni, izdala speciālas, **citādī** organizētas sfēras, kuras aksioloģiskajā ziņā novērtē visai augstu, kaut arī tās atrodas

ārpus kopējās organizācijas sistēmas. Šāda sfēra, piemēram, ir klostēris viduslaiku pasaulē, poēzija romantisma koncepcijā, čigānu vai teātru aizkulišu pasaule XIX gadsimta Pēterburgas kultūrā un daudzi "citas" organizācijas salīņu piemēri kopējā kultūras masivā, kuru mērķis ir paaugstināt struktūrisko daudzveidību, pārvarēt struktūriskā automatisma entropiju. Tāda funkcija ir kāda kultūras kolektīva locekļa sezonvizītei citā sociālā struktūrā — ierēdņu vizītei mākslinieku aprindās, muižnieka ziemas vizītei Maskavā, pilsētnieku vasaras vizītei laukos, krievu muižnieku vizītei Parīzē vai Karlsbādē. Tāda pati funkcija, kā parādīja M. Bahtins, viduslaiku augsti normētajā ikdienā bija karnevālam.²⁰

Un tomēr kultūrai ir nepieciešama vienotība. Lai realizētu savas sabiedriskās funkcijas, tai jāuzstājas kā struktūrai, kas pakļauta vienotiem konstruktīviem principiem. Šī vienotība rodas sekojoši: noteiktā kultūras attīstības posmā rodas šīs kultūras pašapziņa — tā rada pati savu modeli. Šis modelis nosaka unificēto, mākslīgi shematisko veidolu, kas pacelts struktūriskās vienotības līmenī. Saskāries ar kādas kultūras realitāti, tas īsteno spēcīgu sakārtošanas darbību, beidz organizēt tās struktūru, ieviešot harmoniskumu un novēršot pretrunas. Daudzi literatūras vēsturnieki kļūdās tāpēc, ka tādu kultūras tipu kā "klasicisma koncepcija XVII—XVIII gs. teorētiku darbos" vai "romantisma koncepcija romantiķu darbos" pašapjēdzošos modeļus, kas veido īpašu līmeni kultūras evolūcijas sistēmā, pēta tā, it kā tie atrastos vienā līmenī ar to vai citu rakstnieku daiļrades faktiem — bet no loģikas viedokļa tā ir kļūda.

Apgalvojumi — "Viss ir atšķirīgs, un to nevar aprakstīt ne ar kādas kopējas shēmas palīdzību" un "Viss ir vienots, un mēs sastopamies tikai ar bezgalīgām variācijām invariants modeļa ietvaros" — dažādā veidā kultūras vēsturē pastāvīgi atkārtojas, sākot ar Ekleziasta un antīko dialektiķu laikiem un beidzot ar mūsdienām. Un tas nav nejauši — tie apraksta vienotā kultūras mehānisma dažādos aspektus un savstarpējā spriegumā nav atdalāmi no tā būtības.

Tādas, manuprāt, ir tās sarežģītās semiotiskās sistēmas pamatiezīmes, kuru mēs dēvējam par kultūru. Tās funkcija — atmiņa, galvenā iezīme — pašuzkrāšanās. Eiropēiskās civilizācijas rītausmā Hērakleits rakstīja: "Psihei piemīt pašpieaugošs logoss."²¹ Viņš norādīja uz kultūras pamatīpašību.

Dažus vērojuma var vispārināt šādi — nesemiotiskās sistēmas (tās, kas atrodas ārpus kompleksa "sabiedrība—komunikācija—kultūra") struktūra veidojas, pastāvot kādam konstruktīvam attiecību principam starp elementiem. Šā principa realizācija ļauj runāt par šīs struktūriskās parādības pastāvēšanu. Tāpēc, ja kāda parādība jau pastāv, tai nav alternatīvas kvalitatīvās noteiktības ietvaros. Tai var būt šī struktūra, proti — būt pašai vai arī — nebūt pašai. Citu iespēju nav. Ar to saistīts apstāklis, ka nesemiotiskās sistēmas struktūra var būt tikai konstanta informācijas daudzuma manifestante.

Cilvēka radītais kultūras semiotiskais mehānisms ir veidots principiāli savādāk: tiek ieviesti pretēji un savstarpēji alternatīvi struktūriskie principi. To **attiecības** struktūriskajā laukā, kas rodas no elementu izvietojuma, rada struktūrisko sakārtotību, bet tas ļauj sistēmu padarīt par informācijas glabāšanas līdzekli. Taču šajā gadījumā svarīgi, ka faktiski uzdotas nevis kādas noteiktas alternatīvas, kuru skaits vienmēr būtu galīgs un pastāvīgs šai sistēmai, bet gan pats **alternativisma princips**, no kura viedokļa visas šīs struktūras konkrētās opozīcijas ir tikai noteikta līmeņa interpretācijas. Rezultātā jebkurš elements, lokālu sakārtotību, atsevišķu vai vispārēju struktūru vai veselu semiotisko sistēmu pāris gūst alternatīvas nozīmi un veido struktūrisko lauku, kas var tikt aizpildīts ar informāciju. Tādējādi veidojas sistēma ar lavinveidīgi pieaugošām informatīvajām iespējām.

Kultūras lavinveidīgums neizslēdz, ka atsevišķi, dažkārt ļoti būtiski, tās komponenti, var tikt stabilizēti. Tā, piemēram, dabisko valodu dinamika ir tik lielā mērā lēnāka par pārējo semiotisko sistēmu attīstības tempiem, ka kopā ar jebkuru no šīm sistēmām tās uzstājas kā sinhroni stabilizētas sistēmas. Bet kultūra arī šādos apstākļos "izspiež" informāciju, radot struktūrisko pāri "nemainīgais/dinamiskais".

Kultūras lavinveidīgā iedaba rada cilvēcei priekšrocības salīdzinājumā ar visām pārējām dzīvajām populācijām, kas pastāv stabila informācijas apjoma apstākļos. Taču šim procesam ir arī ēnas puse: kultūra absorbē resursus tikpat alkaini kā ražošana un tāpat ārdā arī apkārtējo vidi. Tās attīstības ātrumu ne vienmēr diktē cilvēka vajadzības — šeit darbojas informācijas funkcionējošo mehānismu paātrināšanās nomaīņas iekšējā loģika. Turklāt daudzās jomās (zinātniskajā informātikā, mākslā, masu informācijā) rodas krīzes parādības, kas dažkārt veselās kultūras iekarotās sfēras noved līdz pilnīgai izkrišanai no sabiedriskās atmiņas sistēmas.

"Logosa pašpieaugums" vienmēr ir izsaucis tikai pozitīvu vērtējumu. Tagad kļūst redzams, ka līdz ar to neizbēgami rodas mehānisms, kas ar savu sarežģītību un augšanas tempu var šo pašu logosu nospiest.

Kultūrā, bez šaubām, vēl ir daudz rezervju. Taču, lai tās izmantotu, nepieciešams daudz skaidrāks priekšstats par kultūras iekšējo mehānismu nekā līdz šim esošais.

Kā jau mēs atzīmējām, lai arī valoda pilda noteiktu komunikatīvo funkciju, kuras ietvaros to var pētīt kā izolētu funkcionējošu sistēmu, tomēr kultūras sistēmā tai ir vēl arī cita nozīme: tā sniedz kolektīvam **komunikabilitātes prezumpciju**.

Valodas struktūra abstrahējas no valodas materiāla, gūst patstāvību un tiek pārnesta uz aizvien pieaugošu parādību loku, kuras cilvēcisko komunikāciju sistēmā sāk izturēties kā valodas un tādējādi kļūst par kultūras elementiem. Jebkura kultūras sfērā iesaistīta realitāte funkcionē kā sēmiska realitāte. Bet, ja tai jau ir piemītusi sēmiska iedaba (jo jebkura līdzīga kvazi-zīme sociālajā ziņā ir neapstrīdama realitāte), tad tagad tā kļūst par zīmes zīmi. Valodas prezumpcija, kas

virzīta uz valodisku sistēmu, ģenerē metavalodiskas parādības. Tā, piemēram, XX gadsimts ģenerēja ne tikai zinātniskās metavalodas, bet arī metaliteratūru, metaglezniecību (glezniecību par glezniecību) un acīmredzot virzās uz meta-kultūras — visaptverošas otrās pakāpes metavalodiskās sistēmas — radīšanu. Līdzīgi tam kā zinātniskā metavaloda pēc satura nav veltīta attiecīgās zinātnes problēmu risinājumam un tai ir paši savi mērķi, arī mūsdienu “metaromāns”, “metaglezniecība” un “metakinematogrāfija” salīdzinājumā ar atbilstošajām pirmās pakāpes parādībām atrodas citā hierarhiskajā līmenī, un tiem ir citi mērķi. Aplūkojot vienā līmenī, šie mērķi patiešām šķiet tikpat dīvaini kā loģiskais uzdevums inženierisko risinājumu kopā.

Neskaitāmu līmeņu metavalodisko veidojumu pašdubultošanās spēja līdzās aizvien jaunu objektu iesaistīšanai komunikācijas sfērā veido kultūras informatīvo rezervi.

Piezīmes

¹ Sk. Kroeber A., Kluckhohn C. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions// Papers of the Peabody Museum. — Cambridge Mass., 1952; Kłoskowska A. Kultura masowa. — Warszawa, 1964; Benedict R. Patterns of Culture. — Cambridge Mass., 1934; Comparative Research across Cultures and Nations/ Ed. by Stein Rokkan. — Paris; The Hague, 1968; Mauss M. Sociologie et anthropologie. — Paris, 1966; Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. — Paris, 1958; Simonis Yvan. Claude Lévi-Strauss ou la “Passion de l’inceste”: Introduction au structuralisme. — Paris, 1968.

² Sal.ar speciālajiem Pētera I ukaziem par obligāti nēsājamo svārku formu. Tā, piemēram, 1700. gadā tika pavēlēts nēsāt ungāru parauga svārkus, 1701. gadā — vācu, 1702. gadā svētku dienās bija jānēsā franču svārki; sk.: Полное Собрание Законов. — Ст. 1741, 1898, 1999. Tāpēc 1714. gadā Pēterburgas tirgoņus, kuri pārdeva nereglamentētos krievu svārkus, bija pavēlēts sist ar pātagu un nosūtīt katrogā, bet 1715. gadā uz katorgu bija pavēlēts sūtīt tos, kuri tirgojās ar naglām zābaku un kurpju apkalšanai (sk. turpat. — Ст. 2874 un 2929). Sal., no otras puses, ar protestiem pret citzemju svārkiem laikā pirms Pētera I, kā arī ar vecticībnieku protestiem, jo viņi uzstājās kā tās kultūras manifestanti, kas pastāvēja pirms Pētera I (atzīmēsim, ka vecticībnieki līdz pat mūsu dienām dažkārt saglabā tālaika svārku piegriezumu, lietojot tos dievkalpojumā; vēl arhaiskāki var būt viņu bērnu svārki — sk. N. Grinkovas rakstus: Гринкова Н. П. Бухгарминские старообрядцы. — Л., 1930). Nav grūti pamanīt, ka pats attieksmes raksturs pret zīmi un kopējais kultūras šemiotiskais līmenis līdz Pēterim I un viņa laikā šajā gadījumā ir viens un tas pats.

³ Benveniste É. Sémiologie de la langue // Semiotica. — 1969. — T. 1. — N. 1.

⁴ Tā, piemēram, vēstures struktūriskums ir mūsu pieejas sākotnējā

aksioma, jo pretējā gadījumā ir izslēgta vēsturiskās pieredzes uzkrāšanas iespēja. Taču šo ideju nevar ne pierādīt, ne atspēkot, jo pasaules vēsture nav beigusies un mēs esam tajā iesaistīti.

⁴ Sal. ar piezīmēm par kultūras evolūcijas sakaru ar attieksmes izmaiņu pret zīmi: *Foucault M.* Les mots et les choses, une archéologie du savoir. — Paris, 1966.

⁵ Šī pazīme īpaši skaidri kļūst redzama tajā paradoksālajā situācijā, kad pieturēšanās pie noteiktiem aizliegumiem un priekšrakstiem nokļūst konfliktā ar saturu, kas faktiski tos nosaka: "Узы твоя целуем, яко единого от святых, пособия же тебе не можем," rakstīja krievu baznīcas galva metropolīts Makarijs Maksimam Grieķim, kurš vārģa ieslodzījumā, un sūtīja viņam savu svētību (cit. no: *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. — Л., 1969. — С. 170). Pat tas, ka viņš (Makarijs) atzina Maksima Grieķa svētumu un patiesi to cienīja, neļāva atvieglot tā likteni; zīmes nav viņa varā. (Jādomā, ka krievu baznīcas galvam Makarijam padomā bija nevis viņa bezspēcība dažu uzspiestu ārējo apstākļu priekšā, bet gan iekšējā neiespējamība pārkāpt koncila lēmumu. Nepiekrītot lēmuma saturam, lēmums kā tāds viņa acīs nezaudēja savu autoritāti.)

⁶ Sal. ar daudzām kultūrām, pirmām kārtām — viduslaiku kultūrai, raksturīgo priekšstatu par grāmatu kā pasaules simbolu (vai pasaules modeli). Sk.: *Curtius E. R.* Das Buch als Symbol // *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. — 2. Aufl. — Bern, 1954; *Čiževskij D.* Das Buch als Symbol des Kosmos // *Čiževskij D.* Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. — Gravenhage, 1956; *Берков П. Н.* Книга о поэзии Симеона Полоцкого // Литература и общественная мысль древней Руси. — Л., 1969 (Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. — Т. 24); *Lotmans J., Uspenskis B.* Priekšvārds // Semiotiskie pētījumi (publicē Itālijā). Sal. arī ar alfabēta lomu priekšrakstos par visuma arhitektoniku: *Dornseiff F.* Das Alphabet in Mystik und Magie // *Stoiceia.* — VII. — 1922. — S. 33 (šeit, starp citu, sk. piezīmi par 7 joniēšu patskaņu sakrītību ar 7 planētām).

Zīmīgi (sakarā ar teikto), ka skopci Dievmāti sauc par "животная книга"; varbūt šeit var saskatīt ģenētisku saistību ar pareizticībā izplatīto "Премудрость", t.i., Sofijas identifikāciju ar Dievmāti, šai identifikācijai saknes ir Bizantijā, un par to sk.: *Успенский Б. А.* Из истории русских канонических имен. — М., 1969. — С. 48—49.

⁷ Ar šo pretnostatījumu saistīti dažādi kultūras "apmācīšanas" veidi, kurus sīkāk mēs šeit neaplūkosim, jo tas ir speciāls raksta temats [*Лотман Ю. М.* Проблема "обучения культуре", как ее типологическая характеристика // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1971; — Вып. 5; *Lotmans J., "Kultūras apmācīšana" — tipoloģizācijas raksturojums // Kultūras Fonda Avīze. — 1991. — Nr. 10. — Tulk.]*

⁸ *Успенский Б. А.* Архаическая система церковнославянского произношения. — М., 1968. — С. 51—53, 78—82.

⁹ Sk.: Успенский Б. А. Из истории русских кононических имен. — М., 1969. — С. 216.

^{9a} Par šo tēmu ir leģenda, kas, šķiet, nekur nav fiksēta. Tajā teikts, ka frāzi "спаси, Ба!" (tā sakņojas visnotaļ nepareizā ākāšanā) klieguši pagāni Kijevā, vērstoties pie pagānelka, kas peldējis pa Dņepru un kuru tur iegāzis Vladimirs Svētais. Pati tendence pagānu dievu identificēt ar antikristu (sātanu), t.i., tā iesaistīšana kristietiskajā pasaulskatījumā, ir ļoti raksturīga aplūkojamā tipa kultūrai. Sk., piemēram, pagānu Volosa-Velesa identifikāciju ar nelabo, turklāt citos gadījumos to varēja identificēt ar sv. Vlasiju (sk.: Иванов В. В., Топоров В. Н. К реконструкции образа Велеса—Волоса как противника громовержца // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. — Тарту, 1970. — С. 48); sal. arī ar nedaudz tālāk minēto piezīmi par analogisku Apollona apjēgsmi hellēņiem. Raksturīgi, ka XVIII gs. vecticībnieku likummācītājs Feodosijs Vasiljevs velnu sauca: "злый вождь, агнец неправедный", skaidrojot to ar norādi uz sv. Ipolitu: "Во всем хочет льстец уподобиться Сыну Божию: лев Христов, лев антихрист, явится агнец Христов, явится и антихрист агнец." (Sk.: Смирнов П. С. Переписка раскольничьих деятелей нач. XVIII в. // Христианское чтение. — 1909. — N1. — С. 48—55.)

Tā kā viduslaiku tipa kultūrā tiek uzdota pareizo tekstu summa un priekšstats par spoguļisko pareizā un nepareizā saistību, tad apokrifu tekstus konstruē no sakrālajiem tekstiem, lietojot antitētisku nomaīņu sistēmas. Spilgts piemērs — pareizā nosaukuma "раб божий" nomaīņa krievu buramvārds ar "melno" nosaukumu "пар божий" (spoguļisks lasījums, izrunājot pēdējo balsīgo līdzskani kā nebalsīgu). Sk.: Астрахова А. М. Заговорное искусство на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. 2. — Л., 1928. — С. 50—52, 68.

¹⁰ J. Коржева krievu tulkojums: Песнь о Роланде / Изд. подготовили: И. Н. Голенищев—Кутузов и др. — М.—Л.: Наука, 1964. — С. 5.

Veselai tekstu virknei raksturīgo Apollona identifikāciju ar velnu, bez tikko izteiktajiem vispārējiem apsvērumiem, var skaidrot kā pagānu dieva vārda identifikāciju ar sātana apzīmējumu "Apollions" Апокалипсē IX, 11.

¹¹ Повести о Куликовской битве / Изд. подготовили М. Н. Тихомиров, В. Ф. Ржига, Л. А. Дмитриев. — М.: Изд. АН СССР, 1953. — С. 43.

¹² Sk.: Виноградов В. В. Очерки по истории русского литературного языка XVII—XIX вв. — М., 1938. — С. 9; Успенский Б. А. Влияние языка на религиозное сознание // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1969. — Вып. 4 (Уч. записки ТГУ. — Вып. 236). — С. 164—165, kā arī izdevumu tekstus: Сменцовский М. Братья Лихуды. — СПб., 1899 (приложения); Каптерев Н. Ф. О греко—латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно—греко—латинской Академии // Годичный акт в Московской Духовной Академии 1-го октября 1889 года. — М., 1889. Pat patriarhs Nikons polemikā ar Gazas metropolitu Paisiju (pareizticīgo), atbildot uz tā latiņu repliku, var iesaukties:

"Рабе лукавий, от уст твоих сужду тя, яко неси православен, понеже и языком латинским блядословиши нас" (*Гиббенет Н.* Историческое исследование дела патриарха Никона. — СПб., 1884. — Ч. 2. — С. 61).

¹³ Sk.: Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине ЧМШШ в. / Пер. с арабск. Г. Муркоса. — М., 1898. — Вып. 3. — С. 20—21.

¹⁴ Sk.: 'Αδελοφότης. Грамматика доброглаголивого еллино—словенского языка. — Львов, 1591.

¹⁵ Šajā sakarā sk. par Galileja estētisko uzskatu ietekmi uz viņa zinātnisko darbību: *Пановский Э.* Галилей: наука и искусство (эстетические взгляды и научная мысль) // У истоков классической науки. — М., 1968. — С. 26—28. Sal.: *Panofsky E.* Galileo as a Critic of Arts. — The Hague, 1954. Sal. ar piezīmēm par mākslinieciskās formas nozīmi Galileja zinātnisko secinājumu izklāstā: *Ольшки Л.* История научной литературы на новых языках. — М.—Л., 1933. — Т. 3: Галилей и его время. — С. 132. (Oļškis šeit, starp citu, raksta: "Pielāgojot izteiksmi domu saturam, tā gūst tām atbilstošu, nepieciešamu un tāpēc māksliniecisku formu. Poēzija un zinātne, pēc Galileja uzskatiem, ir noformēšanas valstības. Viņam satura problēma un formas problēma sakrīt.")

¹⁶ Sk.: *Винер Н.* Кибернетика и общество. — М., 1958. — С. 47—48.

¹⁷ Sk.: *Успенский Б. А.* Семиотические проблемы стиля в лингвистическом освещении // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1969. — Вып. 4. — С. 499. (Уч. записки ТГУ. — Вып. 236)

¹⁸ Переписка Моды . . . — М.: Университетская типография у В. Ожорокова, 1791. — С. 235.

¹⁹ Сатиры и другие стихотворческие сочинения князя Антиоха Кантемира. — СПб.: При императорской Академии Наук, 1762. — С. 32.

²⁰ Sk.: *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1965.

²¹ *Гераклит Эфесский.* Фрагменты // Античные философы. Свидетельства, фрагменты, тексты / Сост. А. А. Авитисьян. — Киев: Киевский гос. университет, 1955. — С. 27.

Vjačeslavs Ivanovs

Par karnevāla kā bināru pretstatu inversijas semiotisku teoriju*

M. Bahtina gaišajai piemiņai

I. M. Bahtina¹ iezīmētā karnevāla kā bināru pretstatu inversijas vispārējā teorija rod atbalstu mūsdienu etnoloģiskajos pētījumos, kuri ir veltīti sociālā stāvokļa apvēršanas (*status reversal*) rituālu izpētei. Šajos pētījumos ir fiksēts, ka cikliskos kalendāros rituālus, kuros piedalās viss kolektīvs, raksturo tas, ka zināmos sezonas cikla momentos, kas dažādās kultūrās tiek noteikti dažādi, dažām personu grupām (vai kategorijām) — parasti zemāku stāvokli ieņemošām — ir jāgūst rituāla vara pār tām, kuras parasti ieņem augstāku stāvokli. Savukārt pēdējām (piemēram, virsniekiem, kuri Ziemassvētku laikā britu armijā apkalpo kareivjus) brīvprātīgi jāpacieš rituālais pazemojums. Šādus rituālus pavada zemākstāvošās grupas personu rupju vārdu un žestu lietošana, tās slikti apietas ar augstākstāvošās grupas personām, lamā tās un apsaukā nepiedienīgiem vārdiem. Realizējot šāda veida rituālu, bieži vien personas, kuras parasti ieņem zemāku stāvokli, izveido hierarhiju, kas it kā parodē augstākstāvošās grupas parasto hierarhisko kārtību.²

Kā raksturīgu piemēru etnologi min kargo kultus, kuri, sākot ar XIX gs. beigām, izplatījās starp Melanēzijas iedzīvotājiem un kuros tika imitētas eiropiešās administratīvās struktūras īpatnības. Kargo kultos parasti ietverti ticējumi, ka eiropieši tiks padzīti vai iznīcināti, bet iezemiešu pravieši un senči valdīs pār eiropiešiem, veidojot savu "pseudobirokrātisko struktūru" (*Tur.*, 191). Dažos kargo kultu variantos baltajam cilvēkam ir jākļūst par melnstrādnieku, kurš dara visus netīros darbus.³ Tā var redzēt, ka kargo kultos izpaužas ticība "pastāvošās kārtības inversijai".⁴ Raugoties no šāda viedokļa, zīmīgi, ka kustības sākumā iezemieši izmantoja kriketa klubus savas iekšējās "karnevāla" organizācijas radišanai, kurā ietilpa gubernators, augstākais tiesnesis un valsts sekretārs.⁵ Sociolingvistiskā aspektā inversiju simbolizē "jaunmelanēziešu" valodas izplatīšanās, un pamatos tā veidota no "pidžin-inglīš" valodas. Kargo kultiem raksturīgais priekšstats par to, ka nākotnē (pasaules beigās) attiecības starp baltajiem un melnajiem apvēršīsies, atgādina tipoloģiski līdzīgos priekšstatus par jau agrāk notikušajām vai nākotnē gaidāmajām (kā kargo kultos) bināro opozīciju (piemēram, vīrišķais - sievišķais, kalns - upe) polāro locekļu pamatsatiecību inversijām — kā ainu mitoloģijā, saskaņā ar kuru "parādības pasaules sākumā bija pretējas pašlaik zināmajām. Aini bija augumā

* Иванов В. В. К семиотической теории карнавала как инверсии двоичных противопоставлений // Труды по знаковым системам. — 1977. — Вып. 8. — С. 45—64.

mazi; menstruācijas bija vīriešiem, nevis sievietēm, jūras un kalnu atrašanās vietas bija savstarpēji apvērstas. Ar šamaņu starpniecību dievības pavēstīja ainiem, ka pasaules beigās lietu stāvoklis vēlreiz tiks apvērsts.”⁶

2. Binārā pretstata *vīrišķais—sievšķais* inversija, kas ir būtiska šādām ainu un citu tipoloģiski līdzīgu mitoloģiju kosmogoniskajām un eshatoloģiskajām shēmām, ir teju vai noteicošā inversija arī ievērojamam skaitam karnevāla sociālā stāvokļa apvēršanas rituālu. Tajos Rietumeiropas apvidos, kuros karnevāliskā tradīcija saglabājusies līdz mūsdienām, pirmām kārtām raksturīgs tas, ka karnevāla dalībnieki apliek pretējā dzimuma maskas; “maskarādes laikā maskas valkājošo dzimums tiek slēpts un abu dzimumu pārstāvji var mainīties lomām, turklāt sievietes var uzlūgt uz deju vīriešus bez maskām”.⁷

Rituāli, kuros meitenes pārgērbjas vīriešu tērpos un gana lopus, ir rodami daudzās bantu sabiedrības dienvidu un centrālajās ciltīs; šāda veida rituāli var tikt veikti, ja cilts pamatteritorijai draud briesmas.⁸ Cilts labklājību atjauno, vērsoties pie tiem, kuri atrodas “. . . zem ciņas par juridisko un politisko pārākumu. Taču pašam jēdzienam “zem” ir divas nozīmes: tas attiecas ne tikai uz to, kas strukturāli ieņem zemāku stāvokli. Tas ir arī visas sociālās dzīves kopējais pamats — zeme un tās augļi. Citiem vārdiem, tas, kas sociālajā dimensijā ir zemāks, tas citā dimensijā ir pamats” (*Tur.*, 184). Ar šīm izcilā etnologa afrikānista V. Ternera idejām, kurš detalizēti izpētīja sociālā stāvokļa apvēršanas rituālus, sakrīt “apakšas” lomas izpratne M. Bahtina karnevāla tēlos.

Attīstot M. Bahtina iezīmēto karnevāla izpratni kā bināru semiotisko opozīciju inversiju, īpašu interesi izraisa kāzu travestīte rituāli. Detalizēti šī problēma tika izpētīta S. Eizenšteina monogrāfijās “Metode” un “*Grundproblem*”. Runājot par to, kā Devala lugas “Džuljetas vecums” varoņi mainās drēbēm, S. Eizenšteins piezīmē, ka “ar šo demonstrācijas ārējo pazīmi, ar izvēlēto notikušā atsegšanas formu viņš ir iekļāvis zemapziņā dziļāko priekšstatu, ticējumu, rituālu un apjēgu plūsmu, kas tautu vēsturē apvij laulības”.

Arhetips, kas skaidro šo rituālu tapšanu un atkārtotu pievēršanos tiem (gan ritualizētajā, gan neritualizētajā — ikdienas normālajā uzvedībā), acimredzot ir universāls, kā to atzīmēja Eizenšteins, norādot uz Frēzera savāktajiem materiāliem. Taču vienlaikus Eizenšteins vērsa uzmanību uz disproporciju starp bezgaldaudzajiem faktiem, kas šajā sakarībā minēti “Zelta zarā”, un paša Frēzera pieticīgajiem secinājumiem 1936. gadā izdotajā “Zelta zara” papildsējuma priekšvārdā: “Sers Frēzers, interpretējot minētos faktus, domā, ka tie ir tikai līdzeklis, ar kuru norobežoties [. . .] no jaunas ačs un naidīgiem gariem. Ja tas [. . .] kaut kādā ziņā var derēt tiem gadījumiem (kurus viņš pats min citā vietā), kad vīrietis karavīrs, pārgērbjoties sievietes drēbēs, slēpjas no nogalinātā cilvēka vai zvēra dvēseles atriebes, tad šeit, kur norisinās apmaiņa, t.i., turpina eksistēt tie paši divi “vajātie”, kas tikai apmainījušies vietām, — šāda interpretācija diez vai ir pie-

tiekami izsmeloša un pārliecinoša" (M). Travestisma kā apmaiņas plašā izpratne, kas atkārtojas daudzās Eizenšteina "Grundproblem" piezīmēs, tuvinās mūsdienu etnoloģiskajām koncepcijām, kurās, sekojot Mosam, apmaiņa savā veselumā tiek apzināta kā sociāls fakts. "Šis apmaiņas nepieciešamība — tēma, kura pati par sevi ir bezgala interesanta un zināmā mērā saskaras ne tikai ar jautājumu par ambivalento domāšanu, kas pārnests uz situāciju, uzvedību un rīcību, bet kaut kur tajā pašā nozīmē krustojas arī ar jautājumu par metaforu, jo operē ar divkāršu pārnese — apmaiņu situāciju."¹⁰ Vienlaikus (anticipējot turpmākos Mirčes Eliades un Baumana darbus par androgīnu kultu) Eizenšteins domāja, ka travestisma rituāls attiecas uz daudziem ticējumiem un rituāliem, kas saistīti ar kultu, kurā "sākotnēji vienotais androgīnais radījums vēlāk tiek sadalīts divos atsevišķos veidos — sākumos — vīrišķajā un sievišķajā, kas laulībā svin šā sākotnējā, vienotā biseksuālā sākuma jaunu atjaunošanu" (M). Šo rituālu jēga, pēc Eizenšteina ieskatiem, — pievienošanās androgīnās dievības pārcilvēciskajai būtībai, līdzināšanās tai. Viņaprāt, būtiski ir tas, ka visos šāda veida rituālos abi sākumi — vīrišķais un sievišķais — apvienojas vienā¹¹.

3. Mūsdienu etnoloģijā travestisms (tāpat kā citi karnevāliskie rituāli) ir viens no semiotiski nozīmīgāko opozīciju rituālas neitralizācijas gadījumiem, šajā gadījumā opozīcija ir vīrišķais—sievišķais. Struktūrantropoloģijas galvenais secinājums, ko īpaši skaidri formulējis K. Levī-Stross, — rituālos un mītos pastāvīgi tiek meklēts polāro bināro pretstatu līdzsvaru. Līdzsvaru var sasniegt, pateicoties mediācijai to starpā, — tas ir tipiski Ternera pētītajiem Rietumeiropas karnevāliskajiem rituāliem¹², kuros maskās pārgērbti "bērni izrādās mediatori starp dzīvajiem un mirušajiem" (Tur., 172), kā arī Eizenšteina meksikāņu filmas finālā izmantotajiem analogiskajiem karnevāliskajiem tēliem — bērniem nāves maskās, kurus pats Eizenšteins iztīrēja savā meksikāņu "Mīrušo dienas" svētku analizē¹³. Cits veids, kā sasniegt līdzsvaru, ir divu polu apvienošana vienā veselumā. Kā raksturīgu piemēru var minēt seno ķīniešu šamaņa priesteru vai zilnieka nosaukumu *ip-jan*, kurā apvienojas abu pretstatu *ip* (atsevišķā gadījumā — sievišķais) un *jan* (atsevišķā gadījumā — vīrišķais) virknes, tāpat arī tādu īpašību nosaukumu kā ķīniešu *da-sja* — 'lielums', kurā apvienojas semantiskās pazīmes abas polārās nozīmes (*da* — 'liels', *sja* — 'mazs')¹⁴. Tas ļauj domāt, ka apskatāmā etnoloģiskā parādība ir analogiska semantiskās opozīcijas neitralizācijas¹⁵ parādībai dabiskajā valodā un zināmās attiecībās izomorfa arī fonoloģisko opozīciju neitralizācijai. Šamaņa ķīniešu nosaukums *ipjan* ir abu pretējo simbolu virknes apvienošanas (neitralizācijas) simbols tādā pašā nozīmē, kādā šī funkcija piemīt logaritmiskajai spirālei seno ķīniešu attēlojošo simbolu kompleksā¹⁶. Būtībā androgīna tēla rituāla izmantošana ir viens no polāri pretēju simbolu apvienošanas veidiem. Uz to arī balstās Eizenšteina pieņemtais travestisma skaidrojums.

Eizenšteins tika norādījis arī uz vēl divu rituālu līdzīgas interpretā-

cijas iespēju. Šie rituāli attiecas uz "indivīda bioloģiskās eksistences divām citām virsotnēm: uz apgraizīšanu, iekļaujoties dzīvē" un uz iniciāciju (iesvētīšanu), "kad jauns mežonis sasniedz dzimumbriedumu un ir cienīgs, lai viņu uzņemtu primitīvās kopības pilntiesīgo locekļu sabiedrībā" (M) ¹⁷.

4. Mācību par androgīno radījumu Eizenšteins ilustrēja ar atbilstošiem piemēriem no Bali salas kulta simbolikas un mitoloģijas, seno ķīniešu reliģijas un hieroglifikas, ēģiptiešu reliģijas, Kabalā atspoguļotajiem bibeliskajiem nostāstiem. Norādot jaunāku paralēli, Eizenšteins atsaucās uz Svēdenborgu un tā poētisko transponējumu Balzaka "Serafītē" ¹⁸; tam pašam Balzakam šis priekšstatu loks netieši atsaucās arī "pārcilvēka" Votrēna tēlā. Eizenšteins piezīmēja, ka "šo primārās dievības pazīmju sasniegšana vienmēr un visur saistās ar iespēju sasniegt pārcilvēcisko stāvokli. Zīmīgi, ka visskaidrāk izteiktajā apzinātās pārcilvēcības tēlā — Ničes koncepcijā — šis elements noteikti ir Zaratustras tēlā un tajos pašizpaušmes momentos, kuros autors saplūst ar nākotnē radāmo pārcilvēces tēlu (kā tas arī ir gaidāms), mums ir darišana ar nākotnes apvēršanu ideālā, sākotnējā, primārā pārcilvēciskā stāvoklī" (M) ¹⁹.

Saskaņā ar Eizenšteina koncepciju, kuru viņš izvērša grāmatās "Grundproblem" un "Metode", "jebkuras represīvas formas, t.i., vēsturiski, sociāli un bioloģiski normālu izdzīvotu posmu atkārtotības formas, neizbēgami noved pie apziņas un darbības formu mistiski reliģiskas regresijas vai pie patoloģijas [. . .] Regresīvajam impulsam ir jāsaistās ar progresīvas lietošanas jomu. Tikai tad rezultāts vai rezultējošais process ir progresīvs cilvēces attīstībai, nes tai labklājību" (M) (pēc "Grundproblem" izklāstītās mākslas izpratnes, tās regresīvais impulss ir nepieciešams psiholoģiski izteiksmīgu formu radīšanai).

Priekšstats par androgīno radījumu, tāpat kā citas "pirmējās mācības", pēc Eizenšteina ieskatiem, "visupirms ir poetizēts (vai agrāk mitoloģizēts) bioloģisks (vai agrīns socioloģisks) fakts [. . .] Sugu rašanās biseksualitāte (kas [onto]ģenētiski atkārtojas periodā no bērnības līdz galīgai seksuālai nobriešanai) ir tikpat vispārzināma atziņa, cik šobrīd it visiem zināmā leģenda par nevainīgo ieņemšanu, kas ir senākās sugas apaugļošanās formas — līdz augdzīvnieciskai formai — atkārtojums" (M) ²⁰. Šāda evolucionāri bioloģiska interpretācija atbilda ne tikai paša Eizenšteina izteiktajai diahroniskajai orientācijai, bet arī to pētnieku, tajā skaitā Freida ²¹, uzskatiem, kuri viņu ietekmēja (vai strādāja vienlaikus ar viņu). Ideja par androgīnā kompleksu lomu senajās reliģijās zināmā mērā turpināja līniju, kuru gadsimta sākumā iezīmēja personoloģiskajā aspektā populārais Veiningers (kurš šajā sakarībā minēts Eizenšteina piezīmēs par androgīnu) un Rozanovs (kurš grāmatā "Mēness gaismas ļaudis" no šā viedokļa izprot kristietību) ²².

"Augstāko radījumu" — dievu (piemēram, ēģiptiešu dievības Muta ²³) un priesteru, bet vēlāk "pārcilvēka", sakars ar priekšstatu par Androgīnu, pēc Eizenšteina domām, ir izskaidrojams ar to, ka šim radījumam, raugoties no agrīno domāšanas normu viedokļa, ir jāsa-

vieno abi izziņas "pretstati". Mūsdienu etnoloģijas terminoloģijā — divu polāru klasificējošu semiotisko simbolu virkņu pretstatu rituāla atcelšana, kur viens no simboliem ir satiecināts ar vīrišķo, bet otrs — ar sievišķo sākumu. Šāda interpretācija visnotaļ saskan ar Eizenšteina vārdiem, kurš darbā "Metode" vienas no androgīnismam veltītajām nodaļām beigās apgalvo: ". . . šeit minētajām pārdomām par biseksualitāti nav nekāda sakara ar kādu šauri traktētu seksualitātes problēmu. Mūs interesē šā pretstata lietošanas bioloģiskā lauka "atcelšanas" jautājums — iedomāta pārcilvēka tēlā, idejā, kura apvieno pretstatus" (M) ²⁴.

Sakarā ar seno "pretstatu atcelšanas" problēmu, kuru jaunā aspektā atkārtoti mākslas pārstāvji, Eizenšteins vērsa uzmanību uz Balzaku un Vitmenu: "Abi uzgavilē teju vai vieniemi vārdiem par pretstatu savienošanu sevi [. . .], abi rada savus iztēlotos pašportretus, kuriem, līdzīgi Ničes-Zaratustras pašportretam (pareizāk — pilnvarotam pārstāvim), viņi piedēvē biseksualitāti: Vitmena "Kalamusa" varonis darbā "Zāles dzinumi", Balzaka Serafīto-Serafīte un Erreras — Votrēms Nāvesvilējs." Abu rakstnieku daiļradē Eizenšteins atrod šķietami pretēju "sākotnējo" tēmu (arhetipu) — pārcilvēciskuma un nesadalītības, nediferencētības tēlu — savienojumu, kas Balzaka daiļradē izpaužas viņa "slicībā uz slepenu biedrību tēlu" (M) ²⁵. "Šī pārcilvēka un kolektīva vienība, kas "Serafītē" pausta mistiski abstrakti, romānā "Kurtizāņu spožums un posts" dota materiāli un situatīvi; pārcilvēks Nāvesvilējs vienķārši ir visvarens noziedzīgo fonanžu savienības barvedis" (M) ²⁶. Nevar neatzīmēt Eizenšteina vērigās analīzes sakritību ar jaunākās etnoloģijas secinājumiem. Apskatot liminālās parādības, kas saistītas ar sociālā stāvokļa karnevālisko apvēršanu, Terners to starpā min arī sicīliešu mafiju, kuklukskšanu un "citus slepeno biedrību veidus" (Tur., 191—192). Tātad Eizenšteina uzsāktais mēģinājums skaidrot interesi par šīm biedrībām ar tiem pašiem faktoriem, kurus viņš izmantoja, lai apjēgtu attiecību karnevālisko apvērsumu tāda tipa opozīcijās kā vīrišķais—sievišķais, valdnieks—vergs, saskan ar šo liminālo parādību etnoloģisko interpretāciju.

5. Karnevalizēto travestijas rituālu un androgīna kulta kā vienādas iedabas parādību izpratne var tikt apstiprināta, salīdzinot šos bināros semiotiskās opozīcijas neitralizācijas veidus ar diviņu mitoloģijām. Ja rituālos ir rodamas divas bināro opozīciju virknes, katrā no tām var būt satiecināma ar vienu no diviem mitoloģiskajiem diviņiem. Daudzu, piemēram— afrikāņu, mitoloģiju, būtiska īpatnība ir tā, ka abas bināro opozīciju virknes tajās savienojas vienā mitoloģiskās sistēmas elementā, kas ietver sevi abas virknes — kā divdzimuma dievības — bambaru Faro — tipa androgīni, kas pārstāv kopafrikānisko tipu. Šādi mitoloģiskās sistēmas elementi pilda to pašu rituālās neitralizācijas (mediācijas) vai binārās opozīcijas atcelšanas lomu, kuru mītā pilda diviņu pāri, bet rituālā — diviņu un travestiju (vēlāk karnevāliskās) ierāžas, kuru mērķis ir apvienot bināro pretstatu polus.

Mitoloģijās, it īpaši afrikāņu mitoloģijās, diviņveida un androgīnie radījumi bieži vien tiek savstarpēji saistīti. Pēc bambaru ticējumiem,

hermafrodiits ir dvīnis pats sev, bet viendzimuma dvīņi — androgīni²⁷. Pēc ievērojamā dvīņu kulta pētnieka R. Hariša apraksta, Lagosā mirušā dvīņa koka atveids ir veidots kā androgīns²⁸.

Ar priekšstatiem par dvīņiem kā androgīniem var saistīt nueru dvīņu smeļļaulības paražu un dvīņu laulības ieražas, kurās smeļļigavaiņi vai paši dvīņi ģērbjas pretējā dzimuma drēbēs un nēsā šā dzimuma rotaslietas²⁹ — tas sabalsojas ar iepriekš izklāstīto laulību ieražu “karnevāliskā” travestisma koncepciju.

Dani dvīņu androgīno iedabu skaidro ar ticējumu, ka dvīnis gūst sev dvēseli, nogalinot savu pretējā dzimuma vecāku³⁰.

Daudz spilgtākā veidā androgīnisma un dvīnības ideju savienojums figurē dogonu uzskatos. No vienas puses, kosmogoniskais mīts apraksta, kā rodas dvīņu pāru virkne. Visi cilvēki sākotnēji tiek uzskatīti par dvīņiem, un tiem piemīt garīgo radījumu — dvīņu — pāri (no šejienes arī ceļas nosaukums šiem 8 radījumiem — *kikīnu* “dvēseles”, dialektā — *kindu-kindu*, ar “dvīnisko” reduplikāciju³¹). No otras puses, cilvēki tiek aplūkoti arī kā androgīni³². Divi dogonu mitu varoņi — *Lisa* un *Nommo* — uzstājas vienlaikus gan kā dvīņi, gan kā androgīni. Tādi paši priekšstati kosmoloģijā saistīti ar diviem fonu demiurģiem *Mawu* un *Lisa* Dahomejā. Šie divi demiurģi tiek aplūkoti kā androgīns, kura viena daļa (*Mawu*) jemieso nakti, mēnesi, prieku, bet cita (*Lisa*) — dienu, sauli, dabu³³; citi dievi tāpat tiek priekšstatīti kā dvīņu pāri, visbiežāk dažāda dzimuma, dievišķais spēks — Varavīksne *Dā Ayido Hwedo* tiek aprakstīta gan kā androgīna dievība, gan kā dvīņu pāris.

Duāla iedaba piemīt arī augstākajai dievībai *Akana*³⁴. Bambaru mītos divdzimuma dievība, kas, tāpat kā dogonu androgīnie dievi, līdzinās divdzimuma mitoloģiskajam radījumam Platona “Dzīrēs”³⁵, dzemdē divus dvīņus.

6. Minot šos tipoloģiskos dotumus, šķiet, ka var atgriezties pie jau sen izteiktās hipotēzes, ka senindiešu *yama* — ‘dvīnis’ un citi indoeiropiešu valodu radniecīgie vārdi ir attiecināmi uz androgīna apzīmējumu³⁶. Senindiešu *Yama* un *Yamī* kā dievišķā dvīņa un viņa māsas vārdi ir sastopami “Rīgvēdas” himnā³⁷, kurā ir runa par dažāda dzimuma dvīņu incestu (atbilstošo priekšstatu, saskaņā ar kuru šis incests norisinās jau pirms viņu dzimšanas, var uzskatīt par universālu³⁸; funkcionāli šāds incests ir pretēju mitoloģisko simbolu apvienojums). Hipotēzi par to, ka šī himna jāskaidro saistībā ar katarsisko rituālu, varētu apstiprināt, salīdzinot ar “Atharvavēdas” himnu, kas jau ir aplūkota kā katarsisks rituāls, kura laikā govs dzemdē dvīņus³⁹. Dažāddzimuma dvīņu (pehlevu *Yima* un *Yimāk*) incests saistīts ar vārdu, kas etimoloģiski atbilst senindiešu *Yama* un irāņu (pehlevu) un ķeltu tradīcijas tripiem — brāļiem *Findeamna* (senīru *eamna*, *emain* — ‘dvīņi’, ‘dvīnis’ radniecīgs senindiešu *yama*), kurus viņu māsa *Clothru* pierunā stāties ar viņu laulības attiecībās, kuru rezultātā arī dzimst varonis ‘Lugaidis-ar-trim-sarkanām-rētām’⁴⁰: *Lugaid tri riab n-derg*. Šis mīts var būt cēlies no kopindoeiropiešu mīta, jo brāļu

un māsu — dviņu — daudzuma (trīsdesmit, t.i., trīs reiz desmit — ar trijiem iru mitā) sižets, kuri stājas incestuozās laulībās, ir atrasts arī senhetu mitoloģiskajā tekstā, kas saistīts ar kanesisko (tas ir, tieši indoeiropisko hetu) tradīciju⁴¹; tāpēc sakritība ar osetīnu (un kopkaukāziešu — tiesa gan, ar iespējamu irānisku ietekmi) motīvu par simts (tas ir, 10 x 10 — ar 3 x 10 senhetu mitā) nartiem, kurus dzemdējusi viena māte, ir būtiska. Šie jaunie dotumi apstiprina Dimezila agrāk piedāvāto indoeiropiešu mīta iedabas izpratni⁴², kas savukārt veido senīru mīta pamatu.

Lai noskaidrotu senīraņu varoņa *Yim* (a), kas daudzviet tuvs senindiešu *Yama*—(*Dum.*, 138—361) un senislandiešu *Ymir*⁴³, iedabu, īpaši būtisks šķiet tas, ka irāņu varonis *Yim* zaudē **labo** roku, kura tam nokalst, — tam rodamas paralēles arī senīru tradīcijā (kaut arī atbilstošajam varonim šajā tradīcijā ir cits vārds⁴⁴). **Kreisās** rokas kā sakrālas rokas iezīmētība, pretstatā labajai, ir **dviņu** mitoloģisko varoņu specifiska iezīme keresiem un zunji Ziemeļamerikā⁴⁵ — tas ļauj tos salīdzināt ne tikai ar ķīniešu *Fu-si* un *Njui-va* (pēc senākās versijas, brālis un māsa, pēc jaunākās — vīrs un sieva) un līdzīgiem personāžiem austrāliešu mītos, bet arī ar meru šamani mugve, kura kreisā roka bija svēta⁴⁶. Visiem šiem varoņiem, tāpat kā šamanim mugve, ir raksturīga attiecību inversija starp divām bināro opozīciju virknēm. Pati šo opozīciju rašanās mītā tiek skaidrota ar senislandiešu *Ymir* (a) (**divās** daļās sadalāmā), tāpat kā irāņu *Yim* (a)⁴⁷, likteni; ar pēdējo tiek saistīts arī vīrieša un sievietes un citu dzīvo radījumu pāru dzīves turpināšana slēptuvē (*vara*), ko izveidojis *Yim* 'a (*Dum.*, 248). Domājams, ka visi šie dotumi ļauj izskaidrot arī citu mīta detaļu par irāņu varoni (*Dum.*, 295): viņš ir noteicis kalendāros svētkus — Gada Dienu (*nawrōz*)⁴⁸, kurā nepastāv neviens negatīvais opozīcijas loceklis (nāve, vecums, sāpes utt.). Šajos karnevāliskajos svētkos *Yim* uzstājas kā laiku noteiktais karnevāla karalis; viņa atbilstošais vārds *Yima-Xšaēta* (no šejienes vēlākais persiešu višņid) sākotnēji acimredzot nozīmēja 'Dvīnis-valdnieks'; semantiski ekvivalentais vārds **Yama-rājan* (*Dum.*, 246) kafīru valodās ir saglabājis dieva *Imrā* vārda formā⁴⁹. Irāņu karnevāls ar karnevālisko valdnieku — aizvietotāju uz laiku tipoloģiski, bet iespējams — arī ģenētiski, saistīts ar analogiskajiem seno mezopotāmiešu svētkiem un nesen atklātajiem senajiem kalendārajiem svētkiem jautkajos irāņu un toharu valodā runājošo apgabalos — Karašarā un Kučā⁵⁰. Tas, ka *Yim* (a), kas indoīrāniskajā tradīcijā visupirms tiek saistīts ar opozīciju dzīve—nāve, uzstājas karnevāliskajos svētkos, ir saskaņā ar hipotētisko indoeiropiskā **iem-senāko* nozīmi, kas, domājams, attiecās uz dažāda veida bināro pretstatu apvienošanu, saplūšanu vai inversiju. Vislabāk šī nozīme atveidojas latviešu jēdzienā *jumis* — 'dubultauglis'. Bez jau agrāk norādītajām tipoloģiskajām paralēlēm⁵¹ jānorāda uz precīzu analogiju gruzīnu valodā *tqub* — 'dvīnis', kurš *tqu-č* — 'saagušu augļu pāris'⁵², kā arī uz rīsa dubultaugļu (*jū:jine* — 'prosa-dvīnis') saistību ar dogonu dviņu kultu⁵³. Dogoni uzskatīja, ka dviņu dzim-

šanu ietekmē pāra klasifikatorās virknes augi⁵⁴; ticējums, kas līdzīgs šim, ir pazīstams arī ibo⁵⁵, kā arī Madagaskarā, Sumatrā, Dānijā, Zviedrijā, Bretaņā⁵⁶, Dienvidsibīrijas tautām u.tml. Dviņu rituāli, kas tipoloģiski ir līdzīgi ar dogonu 'prosa-dvīnis' un 'alus dvīņi' rituāliem, kur pēdējo gatavo no prosas saaugušajiem graudiem un ziedo uz dviņu altāriem par godu to zemes lauka dievībai—saimniekam, ir aprakstīti basota un njero sadzīvē, kur dvīņiem iesēj lauku ar prosu. Njero dviņu mātēm dod ēdienu no prosas⁵⁷; Ziemeļāfrikā ir zināms nostāsts par prosas izcelšanos no graudu dviņu pāra⁵⁸. Ndembu dviņu rituālā dviņu koka (*kata wubwangu*) auglis tiek sadalīts divās simetriskās daļās, kuras ndembu salīdzina ar dvīņiem (*Tur.*, 58). Šo paralēļu gaismā latviešu *jumja* nozīme, izrādās, ir likumsakarīgi saistīta ar šiem priekšstatiem, ar kuriem, no vienas puses, ir saistīts to dviņu apzīmējums, kas piedalās incestā, un funkcionāli tiem atbilstošie androgīni, bet no otras — karnevāla valdnieka-aizvietotāja vārds.

7. Karnevāliskās tradīcijas turpinājuma un atveidošanas problēmu Jauno un Jaunāko laiku mākslā un literatūrā var aplūkot no dažādiem viedokļiem. Pirmkārt, var mēģināt — arhetipiskās kritikas garā, kas daļēji ievēstīta iepriekš citētajos S. Eizenšteina darbos, — rast literārus ekvivalentus tādiem karnevāla motīviem kā svētā valdnieka vai viņa aizvietotāja nogalināšana⁵⁹.

Otrkārt, interesī izraisa kļajas karnevāliskās tradīcijas tiešo atveidu atsegšana, piemēram, Gogoļa daiļradē, kurš šeit un citās savas jaunrades pamatiezīmēs ir īpaši tuvs folkloriskajai sākotnei⁶⁰. Kā raksturīgāko jaunākās literatūras piemēru varētu minēt neseno Bella stāstu "Katarīnas Blūmas zaudētais gods"⁶¹, kurā galvenā epizode norisinās uz tradicionālā karnevāla fona. Noziedznieks, kuru meklē policija un kuram vēlāk varone palīdz aizbēgt, karnevālā pārgērbjas šeiha tērpā; taču pārgērbjas arī policijas izmeklētājs, kurš viņu izseko. Pārgērbtais noziedznieks ballītē satiekas ar Katarīnu — stāsta varoni; šajā pašā ballītē piedalās arī pārgērbtais izmeklētājs.

Kā skaidro viens no policistiem, "*in dieser Karnevalssaison Scheichkostüme die beste Tarnung sind, denn heuer sind aus naheliegenden Gründen Scheichs beliebter als Cowboys*" (Böll, 98); policista nosūtīšanu uz kafejnīcu šis pats personāžs izskaidro ar policijas tālredzību: "*war uns von vorherein klar, dass der Karneval es den Banditen erleichtern würde unterzutauschen und es uns erschweren würde, auf der heissen Spur zu bleiben*" (turpat). Tādējādi karnevālisko opozīciju atcelšana šeit uz laiku norisinās attiecībā pret noziedznieka—izmeklētāja opozīciju, kas tipiska detektīva žanram un kuru stāstā atceļ vienādo karnevālisko tēru un vienādās karnevāliskās situācijas konteksts; karnevāla tērpā pārgērbto noziedznieku uz kafejnīcu uzaicina stāsta varone, bet izmeklētāju uz to pašu kafejnīcu uzaicina viņa draudzene. Vēlāk varone savu lēmumu iet uz kafejnīcu meklēt sev partneri vakaram arī izskaidro ar karnevāliskajiem apstākļiem: "*Im Cafe Polkt ist während der Karnevalssaison immer*

was los. Man trifft sich dort vor und nach den Bällen, vor und nach den Sitzungen, und man kann dort sicher sein, immer viel junge Leute zu treffen" (Böll, 92).

Karnevāla izraisīta ir arī laulāto draugu Blornu aizbraukšana no pilsētas, kuriem varone sola "sich über Karneval amüsieren" (Böll, 20); karnevāliskie apstākļi kalpo par motivāciju arī citās stāsta nodaļās (Böll, 21, 28, 144, 149 u.c.). Īpaši interesanta ir karnevāla tēmas karnevāliskā apspēle satīriskajā parodijā par dzelteno presi: "Die harmlosen Karnevalsfreuden eines redlichen Arbeiters jedenfalls dürfen getrübt sein" (Böll, 57).

Taču aiz ārējās tradicionālā karnevāla kā sižetiskā fona un motivācijas veida izmantošanas Bella stāstā var (saskaņā ar dziļāko karnevāla izpratni arhetipiskās kritikas garā) atrast arī visa sižetiskā veidojuma karnevālisko saasinājumu. Blornu laulāto draugu pāreja no viņu nodrošinātā noturīgā dzīvesveida uz pilnīgi citu ir tipisks sociālā stāvokļa karnevāliskais apvērsums: ". . . er, der als Liberaler mit Bonvivant—Zügen galt, ein beliebter, lebenslustiger Kollege, dessen Parties beliebt waren, beginnt, asketische Züge zu zeigen, seine Kleidung auf die er immer grossen Wert legte, zu vernachlässigen, und da er sie wirklich, nicht auf eine modische Weise, vernachlässigt, behaupten manche Kollegen sogar, er betriebe nicht einmal mehr ein Minimum an Körperpflege und beginne zu riechen" (170). Līdzīgi piezēmējumi, kas rada vēstījuma grotesko aspektu, īpaši pamanāmi rupjībās, ar kurām laulātie draugi apveltī savus agrākos pasaulīgos draugus: "Sie, Schwein, Sie, elendes Ferkel" (Böll, 162). Tradicionāli noturīgais karnevāls stāstā kalpo tikai par fonu un iemeslu patiesās karnevalitātes atsegšanai. Šajā aspektā īpašu nozīmi iegūst varones izdarītā slepkavība: nogalināto žurnālistu autors rāda kā karnevāla smejuveri.

Treškārt, karnevāliskā tradīcija, kuru apzināti atdzemdina un turpina daži jaunākie teātra un tēlotājmākslas strāvojumi, var pastarpināti "karnevalizējoši" ietekmēt literatūru. Nesenais D. Koganas lietpratīgais pētījums, kura, balstoties uz M. Bahtina karnevāla teorijas idejām, parādīja "Klejojošo suņu" un "Komediantu apmetnes" karnevālisko iedabu⁶², var sekmēt arī jaunu Ahamatovas "Poēmas bez varoņa" dažu vietu interpretāciju. Pētnieki jau agrāk tika atzīmējuši, ka poēmas varone var tikt identificēta ar "tās portretiem dažādās lomās"⁶³ (visupirms tiek domāta remarka otrajā nodaļā, atsauce uz Jaucējas portretu u. tml.). Šajā sakarībā zināmu interesi izraisa arī O. Gļebovas-Sudeikinas attēlojums Sudeikina freskā "Komediantu apmetnē". Jaungada maskarādes klajā un izteiktā karnevāliskā stihija, kas atklājas poēmā un kas nereti tajā tiek tieši nosaukta (līdz pat sižeta kompozīcijā ļoti būtiskajam jautājumam "Que me veut mon Prince Carneval?", tieši tajā intermēdijā "Pāri laukumiņam", kurā pieminēti arī "Klejojošie suņi", sal. arī "Карнавальной полночью римской и не пахнет" utt.), saistīta ne tikai ar laikmeta teātra izrāžu un tēlotājmākslas kopējo garu, bet arī tieši ar "Klejojošajiem suņiem" un

“Komediantu apmetni” (poēmas varones attēlojumu uz “Apmetnes” sienām varētu uzlūkot teju vai par “Poēmas” glezniecisko analogu). Tāpēc “Poēmu bez varoņa” var un vajag interpretēt, ne tikai salīdzinot ar tās tēlu konkrētajiem denotātiem, kā to dara veselā virknē pēdējo gadu darbu, bet arī salīdzināt ar desmito gadu “kabaretiskās” mākslas kompozīcijām, kas veido tās fonu; lielā mērā arī O. Gļebova-Sudeikina, kāda tā ir parādītā poēmā, bija šīs mākslas ģenerēta un tās iemiesojums. Pats šīs mākslas stils var tikt saprasts pēc vairākkārtīgas paša autora sasauces ar šīs mākslas “ķekatniekiem” un “maskām”. Taču nevar arī neredzēt to arhetipisko jēgu, kuru šiem karnevāliskajiem simboliem piešķīra pati Ahmatova, kura citos dzejoļos uzsvēra, ka maskarādes iespaids rodas arī no citām autora laiciskajām pozīcijām⁶⁴; “Lētes-Nevas” krastos norisinās dažādu laicisko aspektu attiecību karnevāliskā inversija:

А нам бы тогдашний вечер
Показался бы маскарадом,
Показался бы карнавалом,
Феерией grand-gala.

Dažādu karnevālisku slāņu uzklāšanās, kas tieši saistīti ar desmito gadu gaisotni un kas rodas no laiciskās distances “savādotā” autora skatījuma, dara īpaši daudzsološu poēmas masku un “maskarādiskās plāpas” lomas analīzi: aiz atšifrējamā simbola var atkal atklāties maska, kuru izdosies interpretēt, tikai salīdzinot dažādas poēmas laiciskās dimensijas. Pateicoties satiecināšanai ar desmito gadu karnevalizēto artistiskumu un daudz dziļāka karnevāliskuma slāņa klātbūtnē, kas atklājas aiz šiem ārējiem tēlojumiem un plastiski atgādina Sudeikina freskas “Klejojošajos suņos” un “Komediantu apmetnē”, karnevāla stihija poēmā ir dzīvā sākotne.

Var izvirzīt hipotēzi, ka līdzīga “apzīmējošas” karnevalizācijas (virspusējā tēlainības struktūrā), kas orientējas uz prototipu dzīvē (vai tas būtu Bella tradicionālais karnevāls, vai Ahmatovas “Klejojošo suņu” karnevalizētā gaisotne), kombinācija ar dziļu tēlainības struktūras “apzīmējamā” arhetipisko karnevāliskumu ir raksturīga tiem rakstniekiem, kuru darbu interpretācijai ir auglīgs karnevāla ideju lietojums.

Piezīmes

¹ Sīkāk par to sk. divas iepriekšējās autora publikācijas, kuru turpinājums ir tagadējais ziņojums: *Иванов В. В.* Из заметок о строении и функциях карнавального образа // Проблемы поэтики и истории литературы. — Саранск, 1973; *Его же.* Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1973. — Вып. 6. Sal. arī: O Bachtīnie i semiotyce: Rozmowa z *W. Iwanowem* // Tygodnik Powszechny. — Rok XXIII. — 1974. — 12 maja. — N19 (1320). — S. 5.

² *Turner V.* The ritual process. — Chicago, 1969. — P. 167—168 un tālāk. Turpmāk tekstā saīsināti *Tur*.

³ *Mead M., Schwartz T.* The cult as a Condensed Social process // Group processes: Transactions of the fifth conference. — New York, 1960. — P. 83.

⁴ *Уорсли П.* Когда вострубит труба: Исследование культов Карго в Меланезии. — М., 1963. — С. 347. Grāmatai pievienotajā kartē ir atzīmētas vietas Melanēzijā, kurās tika sludināta ideja par kosmisko apvērsumu, pēc kura tiks noteikta pretēja hierarhiskās atkarības kārtība starp baltajiem un melnajiem nekā esošā.

⁵ Turpat — 37. lpp.

⁶ *Ohnuki-Tierney E.* Concept of time among the Ainu of the Northwest coast of Sakhalin // American Anthropologist. — Vol. 71, N 3. — 1969. — P. 489.

⁷ *Galt A. H.* Carnival on the Island of Pantelleria: Ritualized community solidarity in an atomistic society // Ethnology. — 1973. — Vol. 12, N 3. — P. 337; sal. turpat, P. 326, 332, 336. Šo eiropeisko karnevālu īpatnību, kas saistīta ar kalendārajām ieražām, strikti fiksēja jau E. Ličs: *Leach E.* Rethinking anthropology. — London, 1961. — P. 132—135.

⁸ *Rigby P.* Joking relationships, kin categories and clanship among the Gogo // Africa. — 1968. — Vol. 38, N 2. Sal. draudošās nelaimes novēršanu valdnieka aizvietošanas rituālā, kas apskatīts iepriekš, minētajās publikācijās (sk. 1. piezīmi). Sal. par aizvietošanu nāvē un aizvietotājapura apjēgsmi: *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики. — М., 1975. — С. 361.

⁹ *Эйзенштейн С. М.* Метод (глава, датированная 9 января 1944 г., ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 2), turpmāk tekstā saīsināti *М.*

¹⁰ *Эйзенштейн С. М.* Grundproblem (глава "Американцы нам кажутся..."), ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 2).

¹¹ Sal. *Eliade M.* Méphistopheles et l'Androgyne. — Paris, 1962; *Вагманн Н.* Das doppelte Geschlecht. — Berlin, 1955.

¹² Ternera piedāvātais šā tipa rituālu salīdzinājums ar Dienvidamerikas že indiāņu mītiem par jaguāru un uguns izcelsmi izraisa īpašu interesi, jo rodas iespēja salīdzināt pēdējos ar ketu mītu par uguns izcelsmi (sk.: *Иванов В. В.* Восстановление первоначального текста кетского мифа о разорителе гнезд // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). — Тарту, 1974), piemēram, Ternera piedāvātā "tēva-surogāta" loma (*Tur.*, 173. lpp.) rod atbilstību kā Ziemeļamerikas selišku mītos, tā arī ketu mītā, kurā figurē audžutēvs. Doma par mīta salīdzināšanu ar "puisēna virzību no sākotnējās ģimenes sūniņas uz vīriešu namu" (*Tur.*, 173. lpp.) sakrīt ar burvju pasakas diahrono skaidrojumu kā iniciālā rituāla atveidu, sk. par to: *Протт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1946. Saskaņā ar Ternera un Propa interpretāciju varētu pieļaut, ka ketu mīta varonis (kas līdzīgi jaguāram že indiāņu mītā nēsā zvēra masku) dodas uz iesvētīšanas namu, mežā starp

dzīvniekiem (un cilvēkiem zvēru maskās). Izturot visus iesvētes kārdinājumus starp augšējās un apakšējās pasaules dzīvniekiem, viņš atgriezās pie sava tēva ar uguns ieguves rīkiem: viņš ir izaudzis un var jau "nebaidīties rotāties ar sērkokiem".

¹³ Эйзенштейн С. М. Монтаж // Избранные произведения. — М., 1964. — Т. 2. — С. 365—366 ("детей, прикрывших лица в пляске масками . . . все той же смерти"). Šie svētki tiek analizēti arī Eizenšteina Meksikas dienasgrāmatā un citās viņa piezīmēs, kas saistītas ar Meksikas filmu.

¹⁴ Sal. Иванов В. В. Семантическая категория малости—величины в некоторых языках Африки и типологические параллели в других языках мира // Проблемы африканского языкознания. — М., 1972; Ivanov V. V. On binary relations in linguistics and other semiotic and social systems // Logic, Language and Probability / Ed. by J. R. Bogdan and I. Niiniluoto. — Dordrecht; New York, 1973. — P. 196—200; Ivanov V. V. On antisymmetrical and asymmetrical relations in natural languages and other semiotic systems // Linguistics. — 1974. — N 119. Sal. ar Hummel S. Polarität in der chinesischen Philosophie. — Leipzig, 1949; Needham J. The grand titration. — London, 1969. — P. 230, 317, 319, 320, 322.

¹⁵ Par semantiskās neitralizācijas problēmas mūsdienu stāvokli sk.: Апресян Ю. Д. Лексическая семантика — М., 1974. — С. 158—163, 239—243, sal. arī 299. lpp. interesanta piezīmi par androgīniju sakarā ar adjektīva viršējais — sievišķais opozīcijas antonimitātes problēmu.

¹⁶ Speciāli par logaritmisko spirāli šajā sakarībā sal. Granet M. Le pensée chinoise. — Paris, 1934 / Эйзенштейн С. М. Режиссура // Избранные произведения. — М., 1966. — Т. 4. — С. 653—654. Jāatzīmē, ka pulsējošās logaritmiskās spirāles tēla izmantošana Kokto filmā "Dzejnieka asinis" (1930) var tikt izskaidrota ar Eizenšteina ietekmi. 1929. gadā Kokto ar Eizenšteinu tikās Parīzē (kā tas atzīmēts Eizenšteina memuāros). Eizenšteins ar šo spirāli nodarbojas ne tikai teorētiski, bet arī pats to izmantoja kā simbolu (tuvu Kokto nozīmei) savā zīmējumā "Leonardo".

¹⁷ Sakarā ar Eizenšteina pieņemto šo rituālu skaidrojumu varētu minēt hipotēzi, kas sabalsojas ar šo pieņēmumu, par to austrāliešu rituālu iedabu, kuros vīrietis tiek pielīdzināts sievietei, kaut arī no alternatīvās hipotēzes viedokļa runa ir par vīrieša pielīdzināšanu ķenguram: Singer P. The Australian subincision ceremony reconsidered . . . // American Anthropologist. — 1967. — Vol. 69, N 3—4. Sakarā ar primitīvajiem priekšstatiem par vīriešu un sieviešu atšķirību sal. Beidelman T. O. A Masai text // Man. — 1965. — N 222. — P. 191.

¹⁸ Varētu minēt arī turpmāko šīs pašas tēmas risinājumu Strindberga "Inferno", kurš to iemantoja no Balzaka. Strindberga "pārcilvēciskums", kas ietekmēja daudzus XX gs. sākuma krievu autorus (it īpaši Bloku), sabalsojas ar atziņu par pārcilvēka koncepcijas lomu šajā kompleksā. Serafites tēma, iespējams, pateicoties Gotjē, gadsimta sākumā bija populāra Krievijā un atbalsojās Mandelštama dzejā.

¹⁹ Noteicot saistību starp priekšstatu par pārcilvēcību un androgīno kompleksu, Eizenšteins savā darbā "Metode" apraksta pacientu, kuru viņš redzējis doktora M. Hiršmana (kuru hitlerieši vēlāk nobendēja) Seksoloģijas institūtā Berlīnē. Šis pacients apgalvojis, ka "līdz ar sievietes apģērba uzvilšanu viņš it kā sāk just sevi kā veselumu un kā pārāku par parastiem cilvēkiem". Eizenšteins to apraksta kā "sevis piepildīšanu līdz otrās puses pilnībai", pievienojoties tai ar apģērba palīdzību.

²⁰ Pēdējo apgalvojumu, bez šaubām, vajag precizēt, it īpaši nesēnā E. Liča

speciālā pētījuma gaismā.

²¹ Pēc paša Eizenšteina stāstījuma ("Metode"), androgīnā radījuma problēma viņu nodarbināja kopš tā laika, kad "satriecošu" efektu uz viņu atstāja Freida darba par Leonardo da Vinči lasīšana (1918). Papildu impulsu deva iepazīšanās ar senmeksiķaņu reliģiju. Interesanta analogija šai tēmai ir rodamā T. Viljamsa autobiogrāfiskajās piezīmēs.

²² Kristietības analīzei no šā viedokļa (daļēji attīstot Rozanova idejas, kuru, starp citu, šajā sakarībā Eizenšteins nemin) Eizenšteins veltījis zināmās "Mateja evaņģēlija" vietas un tās plastiskā iemiesojuma, kuru realizējis Leonardo, iztirzājumu. Atsaucoties uz Stendāla un Marlo ironiski dievzaimīgajām piezīmēm (saglabājušās policijas ziņojumos par viņu), kas attīstītas doktora Bine-Sangle trissējumu grāmatā par "Jēzus neprātu", Eizenšteins pieļauj varbūtējo simboliskās rīcības avotu atveidi svētajā vakarēdienā. Pēc koncepcijas, kuru viņš izklāsta, viszinība un pretstatu kombinācija tiek pārņemta no dieviem uz šo rituālu izpildītājiem — ne tikai "izzinās, bet arī fiziskajā aspektā"; tādējādi tiek izskaidrota Mitras priesteru kastrācija un katoļu garīdznieku celibāts. Par šādas pretstatu kombinācijas vispārējo problēmu sal.: Grava A. A structural inquiry into the symbolic representation of ideas. — The Hague; Paris, 1969. — P. 137—141, 158.

²³ Sal. Kees H. Der Götterglaube im alten Ägypten. — Berlin, 1956. — S. 162—163 u.sek.; īpaši nozīmīga šajā rakstā izklāstāmajai semiotiskajai koncepcijai ir turpat 166. lpp. atzīmējamā saistība ar Ēģiptes valsts iekārtas dualismu; sal. arī dievietes karotājas Neites titulu — "tēvs tēviem un māte mātēm": Марье П. Древнеегипетские мифы. — М.—Л., 1956.—С. 160. No citiem, nesen atsegtajiem analogiskajiem Seno Austrumu faktiem jāatzīmē hurītu (arī hetu) dievietes Ištaras-Sauskas hurītu atribūti *aštašhi tahašhi* 'sievišķums—vīrišķums': Laroche E. Etudes de linguistique anatolienne. III. 11. Bilinques hourro-hitites // Revue hittite et asianique. — 1970. — T. 28. — P. 61; sal. Leclant J. Astarté à cheval // Syria. — 37. — 1960. — P. 1—67. Sen izteiktā hipotēze par dievietes karotājas attēlojuma saikni ar leģendu par amazonēm (Garstang J. The Hittite empire. — London, 1929. — P. 86), kuras vēlāk pielīdzināja hetiem (Leonhard W. Hettiter und Amazonen. — Berlin; Leipzig, 1911; sal. Дьяконов И. Я. Предистория армянского народа. — Ереван, 1968. — С. 114), gūst pamatojumu šajā Ištaras raksturojumā.

²⁴ Jau piezīmēs "Par mākslas būtību", kas datējamas ar 1928. g. un, domājams, ir Vācijā nolasītā referāta tēzes, Eizenšteins rakstīja: "Die Erotik ist eine allzu grosse Macht; um sie nicht zu gebrauchen. Sie wird "delokalisiert". Nicht Liebessituation, sonder Bearbeitung des Unterbewusstseins" (ЦГАЛИ, ф. 1923, он. 1., ед. хр. 1035, л. 2). Kā uz piemēru šajās pašās tēzēs un arī Sorbonnas referātā (ЦГАЛИ, ф. 1923, он. 1., ед. хр. 1036) Eizenšteins atsaucas uz "Generālo līniju". Piezīmēs "Kā izveidota "Generālā līnija"" Eizenšteins izvirza hipotēzi, saskaņā ar kuru "erotiskā fonda lokalizācija tieši mīlestības laukā rada uzbudinājuma patstāvību un pašizsmelsmi . . . Pašizsmelsmi es saprotu tādējādi, ka tā nav pielāgota nosacītu sakarību izveidei, kas būtu vērstas uz neerotisko aspektu (ЦГАЛИ, ф. 1923, он. 1., ед. хр. 1034). Eizenšteins tobrīd apgūtais Pavlova skolas koncepcijas garā apgalvoja, ka nepieciešams "atdīrāt jebkuru kairinātāju no tam piemītošās situācijas" (turpat). Piezīmēs uz grāmatas (Granet M. Le pensée chinoise. — P. 137) malām Eizenšteins saskata "bs primitif", jo ķīniešu valodā nav dzimtes gramatiskās kategorijas, toties nozīmīga loma dzimtes kategorijai ir senķīniešu domā, un izdara atzīmi "cf. "Genlin", sexuée, sans opposition de M. et. F. prononcés" (S. Eizenšteina bibliotēka). Savās melnraksta piezīmēs pie "Grundproblem",

kas datētas ar 1944. g., Eizenšteins uzsver, ka savā teorijā viņš grib deseksualizēt rekonstruējamos arhetipus. Evolūcijas agrīnajos posmos šie arhetipi izpaužas tikai kā "īpatņu virknes turpinājums . . . Visās abstrakcijās un tā pašas sasniegšanā, pielietojot sākotnējo urge pie citām nebioloģiskajām un nefizioloģiskajām vajadzībām, — progresīvu parādību — sociāli sabiedrisku . . . un . . . visas mākslas, radīšana (2. d., "Par totēmismu", P. Ataševs arhīvs). Citas (sabiedriski derīgas) realizācijas iespējas, pēc viņa ieskatiem, var tikt sasniegtas, pateicoties "einer gewisser Gehemtheit", taču par būtisku šā "wirklich Grossen" iezīmi Eizenšteins uzlūko urge' a "visu veidu" apmierināšanas izpausmi. Sal. M. Bahtina pirmatnējā kompleksa raksturojumu: ". . . visi līdzasesošie locekļi (visi kompleksa elementi) ir vienlīdznozīmīgi . . . Pavisam nepareizi būtu uzskatīt, ka kāds no līdzasesošajiem locekļiem kopumā ir primārs, un it īpaši nepareizi būtu piedēvēt šo primaritāti seksuālajam momentam. Seksuālais moments kā tāds vēl nebija izdalījies, un tam atbilstošie momenti (cilvēku dzimumakts) tika uztverti tāpat kā visi pārējie līdzasesošie locekļi." Sk. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. — М., 1975.—С. 360.

²⁵ Vairākkārt skarot šo Balzaka daiļrades tēmu, Eizenšteins (piezīmēs pie "Metode" un "Grundproblem") izmanto monogrāfijas — Curtius E. K. Balzac. — Bonn, 1923. — faktus.

²⁶ Varētu domāt, ka to faktu gaismā, kas izvērsti iepriekš norādītajos (sk. 1. piezīmi) darbos, šo raksturojumu ļoti lielā mērā iespējams attiecināt uz Eizenšteina Ivanu Bargo kā opričņinas radītāju un vadoni. Ivana Bargā "pār-cilvēciskajai" (norādītajā nozīmē) personībai (sal. Smilyanich M. A. Tentative d'explications de la personnalité d'Ivan le Terrible // Revues des études slaves. — 1969—1972. — T. 48. — P. 121) filmā ir piešķirti senā svētā valdnieka atribūti un androgīna iezīmes, kas izpaužas plastiski izteiktajos epizodes mizankadros pie valdnieces zārka, kuras Fjodors pirmo reizi uzstājas, veicot travestijas funkciju. Detalizēta "bezgalīgu travesti" analīze Eizenšteina agrīnajā uzvedumā "На всякого мудреца довольно простоты" ir dota piezīmēs pie "Cirka" ("Grundproblem" daļa, ap 1947. g., ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 2). Sal. par "brīnišķīgo Aleksandrova spēli, kas pārģērbies par sievieti," nākošajā Eizenšteina uzvedumā "Противогазы": Аксенов И. А. Сергей Михайлович Эйзенштейн // Искусство кино. — 1968. — N1.—С. 106.

²⁷ Dieterlen G. Essai sur la religion bambara. — Paris, 1951.

²⁸ Harris R. Boonerges. — Cambridge, 1913. — P. 65. Ši atveida funkcija, kurai jāslabā dzīvība otram dvīnim, ir analogiska mirušā dvīņa koka atveida lomai Dahomejā (Herskowitz M. Dahomey: An ancient West African kingdom. — New York, 1938.— Vol. 1—2.) un nanajiešiem, sk. Смольяк. А. В. О культуре близнецов у навайцев нижнего Амура // Новое в этнографических и антропологических исследованиях (итоги полевых работ Института этнографии в 1972). — М., 1974. — Ч. 2. — С. 46. Tā kā dažu afrikāņu tradīciju ietvaros placentu uzskata par bērna dvīni (Calame-Griaule G. La parole chez les dogons, thèse. — Paris, 1965. — P. 76, 135—137, 288, 5. piez.), tad ieražu — atveidot otru mirušo dvīni — var salīdzināt ar līdzīgo busoto rituālu, kurā no katra mazuļa dvīņa atkritušās nabas saites, kas ietīta koka mizas ģērbā, tiek gatavotas lelles; kad dvīņa māte baro ar krūti, pie krūts tiek pielikta arī šī lelle (Roscoe J. The soul of Central Africa: A general account of Mackie ethnographic expedition. — 2 nd ed. — New York, 1969. — P. 122). Bagandi eksistēja speciāls rituālais amats kimbugwe, kurš glabāja valdnieka nabas saiti, kas saucās "Dvīnis" (balango), — tai bija veltīts īpašs templis. Reizi mēnesī, jauna mēneša laikā, kimbugwe nesa "Dvīņa" nabas saiti valdniekam,

kurš to aplūkoja, izņēma no koka mizas ģērba, kurā tā bija ietīta. Pēc tam, kad valdnieks bija aplūkojis "Dvini", to mēness gaismā nolika pie tempļa durvīm un iezieda ar eļļu (*Roscoe J. The Baganda*. — London, 1911. — P. 235). Akanā valdnieku bērnu placentas apglabāja zem palmaskoka — zemē, kas piederēja valdnieka ģimenei, placenta tika uzlūkota kā sievišķās hipostāzes kra — valdnieka spēka — dubultnieks: *Meyerowitz E. L. R. The divine kingship in Ghana and ancient Egypt*. — London, 1960. — P. 94, n. 5. Iespējams, ka ar līdzīgu priekšstatu par dubultnieku — faraona mirušo dvīni (*Ka*) — bija saistīta viņa placentas rituālā loma; *Frankfort H. Kingship and the gods*. — Chicago, 1948. — P. 70—71. Tie paši kopafrikāniskie priekšstati atspoguļojas ngbandi dzīvē Kongo, kur nedzīvi dzimušo dvīni apglabā tādā pašā rituālā krūzē (*ta-ngbo* 'dvīņa-čūskas krūze') kā placentu: *Molet L. Aspects de l'organisation du monde des Ngbandi (Afrique centrale)* // *Journal de la Société des africanistes*. — 1971. — T. XCL, Fasc. 1. — P. 45, 53; sal. bagešu dvīņu placentu apglabāšanu krūzēs pie mājām (*Roscoe J. The Bagesu and other tribes of the Uganda protectorate*. — 2 ed. — Cambridge, 1968. — P. 122; turpat sk. arī par lelles—ekvivalenta izgatavošanu no dvīņa nabas saites), busogu un basabeju (Turpat. — P. 25 un 72—73), bakenu un ambo dvīņu placentu apglabāšanu; sal. par līdzīgām ieražām citās Āfrikas daļās: *Lagercrantz S. Über willkommene und unwillkommene Zwillinge in Afrika* // *Ethnologiska studiet*. — 12—13. — Göteborg, 1941. — S. 17 u.v. Vidusāzijā tipoloģiski līdzīgas placentas apglabāšanas ieražas ir atzīmētas uzbekiekiem (*Литвинский В. А. О древности одного среднеазиатского обычая* // *Краткие сообщения института этнографии АН СССР*. — М., 1958. — Вып. 30. — С. 33; *его же. Курганы и курумы Западной Ферганы*. — М., 1972. — С. 110), ko, domājams, var saistīt ar *umai* kultu. Šajā vārdā dažas tjurkū valodas tautas sauc bērna dvēseli vecumā no dzimšanas līdz aptuveni trim gadiem, kā arī "bērna nabas saiti, ko parasti iešuva mazā ādas vai audekla maisiņā un šporītē pakabināja pie mazuļa šūpuļa, uzskatot, ka Umaja vienmēr atrodas ar bērnu, kamēr viņš ir šūpuļa vecumā" (*Потапов Л. Н. Умай — божество древних торков в свете этнографических данных* // *Тюркологический сборник 1972*. — М., 1973. — С. 271). Kā atzīmēja jau S. Malovs (sk. dardnīcu viņa grāmatā: *Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности*. — М.—Л., 1951. — С. 438; sal. atbilstošus tekstus — Умай тат ойт кагун 'manai mātei — Umajai līdzīgajai kundzei'), līdz šim runa ir par Debesīm — tāņri, kas izvēlas māti — Katunu (Памятник в честь Кюль-Тегина. — Турпат. — 31. lpp., 31. rindīpa), — un Тāņри, Умай удуг Jar s²ub basa bārti ārinč 'Debesis, Umaja, svētā dzimtene (zeme — ūdens) — lūk, viņi, jādōmā, dāvāja mums uzvaru' (Памятник в честь Тоньюкука. — Турпат. — 63. lpp., 38. rindīpa); sal. *его же. Енисейская письменность торков*. — М.—Л., 1952. — С. 53: Бутыхыз Умай бяр биз — tas ir mūsu vārds — Umaja. Sievišķās dievības Umajas vārda nozīme var tikt saprasta, salīdzinot ar sentjurku *umay*, — 'placenta, bērna vieta, mātes klēpis', par šo vārdu sk.: *Древнетюркский словарь* / Под ред. В. М. Навляева, Д. М. Насилова, Э. П. Тенгишева, А. И. Шербака. — Л., 1969. — С. 611. Tādējādi sentjurku reliģijā var rekonstruēt visu priekšstatu kompleksu, kas tipoloģiski atbilst afrikāņu kompleksam.

²⁹ *Seligman C. G. and Seligman B. Z. Pagan tribes of the Nilotic Sudan*. — London, 1932. — P. 202; *Evans-Prichard E. E. Nuer religion*. — Oxford, 1956. — P. 202; *Norbeck E. African rituals of conflict* // *Gods and rituals* / Ed. by J. Middleton. — New York, 1967. — P. 202. Sal. ar to, ka sievietes-dvīnes izpilda vīriešu pienākumus, kas saistās ar vīrieša un sievietes dvēseles klātbūtni dvīņos: *Vergiat A. Moeurs et coutumes des Mandjas*. — Paris,

1937. — P. 49, 50.

³⁰ *Vajda L.* Rec. par grām.: *Himmelheber H. und U.* Die Dan // Afrika und Übersee. — 1962. — Bd. 45, H. 4. — S. 312—313.

³¹ *Calame-Griaule G.* Norād. sac. — P. 36. Par diviņu reduplikācijas (dubultošanas, kur pati forma nozīmē dubultību) tipoloģiju sal. *skvomišu* (selišku valoda Britu Kolumbijā) *s-č'i-u'i* 'dviņi' (*Kuipers A. H.* The Squamish language. — Hague, 1967. — P. 108) un fidžiešu *ruarua* 'dubults', 'dviņis' (*Hocart A. M.* The Northern States of Fiji. — London, 1952. — P. 75—78).

³² *Griaule M.* Dieu d'eau; entretiens avec Ogotemmêli. — Paris, 1948.

³³ *Mercier P.* The Fon of Dahomey // African worlds / Ed. by D. Forde. — Oxford, 1963. — P. 219 un tālāk, 231; turpat sk. par dubultības koncepciju, kas caurauž kā fonu mitoloģiju, tā arī sociālo struktūru.

³⁴ *Meyerowitz E. L. R.* Norād. sac.; *Meyerowitz E. L. R.* The sacred state of the Akan. — London, 1951.

³⁵ Sengrieķu orfiskajā, kā arī ziemeļafrikāņu tradīcijā bija atspoguļota kosmisko būtņu biseksualitāte: pēc vienas orfiešu mīta versijas, divdzimuma 'αρτενοθηλος — pēc Damaskieša) dieviete Adrasteja jeb Nepieciešamība, ar kuru savienotais Hērakls jeb nenovecojošais laiks (Krons, Eons) rada pasau-les olu (sal. tā ziemeļafrikāņu paralēles — *Топоров В. И.* К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1967. — Вып. 3), turpretim pēc otras versijas no olas rodas Protogons (Faness) — divdzimuma čūska, kas satur visu lietu un dievu aizmetus, sal. arī Zeva tēlu mistērijās — "virs un sieva, saule un mēness". Orfiskais pasaules olaš motīvs ir ievietots Aristofana parodiskajā "putnu" kosmogonijās "Putni" tekstā, kurš tādē-jādi sasniedza to mitoloģiski senā fonda un ironiski parodiskās apjēgsmes sa-kausējumu, pēc kuras tiecās Eizenšteins "MMM", kur Sīrins un Alkonasts pēc savas teiksmainās ģenealoģijas līdzinās Aristofana putniem. Tāpēc nav nejaušība, ka tūdaļ pēc iececes uzvest "MMM" seko Eizenšteina ideja uzvest Aristofana "Putnus": *Шахов Г.* Максим Максимович Штраух. — М., 1944. — С. 211.

³⁶ *Güntert H.* Der arische Weltkönig und Heiland: Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde. — Halle (Saale), 1923. — S. 334—337 un tālāk; *Иванов В. В.* Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках // Балто-славянский сборник. — М., 1972. — С. 202.

³⁷ Ригведа: Избранные гимны / Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елзаренковой. — М., 1972. — С. 222—224, 372—374, 352—355.

³⁸ *Loeb E. M.* The twin cult in the Old and New World // Miscelanea Paul Rivet Octogenario Dicata. — XXXI Congreso International de Americanistas. I. — México, 1958.

³⁹ *Harris R.* Boanerges. — P. 183—184 (ar norādi uz Blumfilda "Atharvavēdas" interpretāciju). Par priekšstatu paralēlismu, kas vienā un tajā pašā sabiedrībā attiecas uz cilvēka diviņiem un govju diviņiem, sk. *Loeb E. M.* Norād. sac.

⁴⁰ "Cath Bóinde", izd. *J. O'Neil*, 'Ériu', 11, 1905, P. 174—175; *Stokes W.* The Rennes Dindsenchas. 1 st Supplement // Revue celtique. — XVI. — 1895. Tā kā salīdzinājumā ar indoirānisko mītu visi trīs brāļi uzstājas kā viens veselums, tad jāņem vērā ķeltu episkajā literatūrā raksturīgā triju personāžu apvienošana vienā personā: *Vendryes J.* L'unité en trois personnes chez les celtes // Choix d'études linguistiques et celtiques. — Paris, 1952. — P. 237 (par varoni Lugaīdu *Mac Tri Con* 'triju suņu dēlu').

⁴¹ Otten H. Eine Althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa // Studien zu den Bogazköy-Texten. 17. — Wiesbaden, 1973. Par senhetu *neka* — 'māsa', kas parādās šajā tekstā, sal. Иванов В. В. Из этимологических наблюдений над балтийской лексикой. I. Латыш. māsa 'сестра' и индоевропейские названия 'сестры' // Zeitschrift für Slavistik. — 1974. — Bd. 19. — 2. "Beiträge zur Balistik". — S. 192—195; Neumann G. Hethitisch *neka* — 'die Schwester' // Antiquitates Indogermanicae: Gedenkschrift für H. Güntert. — Innsbruck, 1974. — S. 279—284; Eichner H. Indogermanische Chronik 20b. II Anatolisch // Die Sprache. — 20. — 2. — 1974. — S. 185; Friedrich J., Kammenhuber A. Hethitisches Wörterbuch. — 2. Aufl. — Lief. 1. — Heidelberg, 1975. — S. 76. 'Jaunākās māsas', 'meitas' nosaukumu *omohakrou* radniecības sistēmā, kas būtu tipiska indoeiropēiskajai tradīcijai, var saistīt ar jauktu brālēnu—māsīcu laulību terminoloģiju.

⁴² Dumézil G. Mythe et épopée. Types épiques indo-européens; un héros, un sorcier, un roi. — Paris, 1971. — P. 346 un tālāk. (Turpmāk tekstā norādījums uz Dimezilu saīsināti — *Dum.*) Dimezila norādītā (*Dum.*, p. 346, n. 3) senīru *emain*, *emna* tautas etimoloģija kā atvasinājums no pilsētas *Emain* izraisa ievērojamu interesi Harisa (*Harris R.* Norād. sac.) izpēti priekšstatu gaišmā par diviņu kulta armetnēm un pilsētām.

⁴³ Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva*-/конь // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: Сборник статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. — М., 1974. — С. 120. — Примеч. 160; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. — М., 1974. — С. 303.

⁴⁴ Dumézil G. Mythe et épopée: Histoires romaines. — Paris, 1973. — P. 275 (tur nav atzīmēta šīs detaļas tipoloģiskā nozīmība).

⁴⁵ Miller J. Priority of the left // *Man*: New series. — 1972. — Vol. 7, N 4.

⁴⁶ Иванов В. В. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. — 1969. — N5. — С. 111 (изпат sal. arī par travetismu). *Ego* же. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. — М., 1972. — С. 118; Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч. — С. 276.

⁴⁷ Топоров В. Н. О структуре некоторых архаичных текстов, соотносимых с концепцией "мирового дерева" // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1971. — Вып. 5. — С. 11—22. Sal. Börtzler F. Ymir. Ein Beitrag zu den eddischen Welterschöpfungsvorstellungen // Archiv für Religionswissenschaft. — 33. — 1933. — S. 233.

⁴⁸ Christensen A. Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens ("Archives Orientales", XIV). — II. 1934. — 69, 86.

⁴⁹ Snoy P. Die Kafieren, Formen der Wirtschaft und geistiger Kultur. — Frankfurt a. M., 1962. — S. 126—135; Грюнберг А. Я. Нуристан. Этнографические и лингвистические заметки // Страны и народы Востока. — Средняя и Центральная Азия. — Вып. 10. — М., 1971. — С. 283—286; Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч. — С. 12. Imras sievas vārds — Kimraja — izraisa ievērojamu interesi tāpēc, ka sākotnējais aizvidmēleņa līdzskanis atrodams radniecīgajā latīņu 'diviņa' vārdā *geminus* (sena indoeiropēiskā dziļā aizvidmēleņa pēdas?).

⁵⁰ Gaulier S. Aspects iconographiques des croyances eschatologiques dans le bassin du Tarim d'après deux documents Pelliot // Arts asiatiques. — 1973. — T. 28. — P. 169—178.

⁵¹ Иванов В. В. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках. — С. 201; turpat atzīmētā ieraža likt uz jumtiem diviņu simbolus — zirga galvas — palīdz izskaidrot latviešu 'jumi'. Tāpat sal.

latviešu dualistiskos mitus, kas no līdzīga viedokļa ir jau aplūkoti grām. Harris R. Norād. sac. — P. 299 un tālāk. Dubultaugļu rituālā nozīmība ir atsegtā lietuviešu tradīcijā, kā arī tai līdzās pastāvošajā baltkrievu tradīcijā.

⁵² Джавахишвили И. А. Введение в историю грузинского народа. II. Первоначальный строй и родство грузинского и кавказских языков (gruz. val.). — Тбилиси, 1937. — С. 397—400.

⁵³ Dieterlen G. Les âmes des dogons. — Paris, 1941. — P. 165 un 157.

⁵⁴ Dieterlen G. Les correspondences cosmobiologiques chez les Soudanaix // Journal de psychologie normale et pathologique. — 1950. — 43^e année. — N 3.

⁵⁵ Basden G. T. Niger Ibos. — London, 1966. — P. 51, n. 22.

⁵⁶ Harris R. Norād. sac. — P. 129, 168, 284, 286, 386, 401.

⁵⁷ Beattie J. H. Twin ceremonies in Banyoro // Journal of the Royal Anthropological institute. — 1962. — Vol. 92, N 1. — P. 5.

⁵⁸ Pâques V. L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain. — Paris, 1964. — P. 516—517.

⁵⁹ Sal. Frye N. Anatomy of criticism. — New York, 1969. — P. 148 (sal.: Turpat. — P. 149, par androgina tēmu). Daži no Fraija un Bahtina pētījumu rezultātiem (piemēram, tie, kas skar Menipa satīras tradīciju Eiropas jaunlaiku literatūrā. — Turpat. — P. 309—312, un par laika ciklu lomu) sakrīt pilnīgi, sal.

Haurman D. Au-delà de Bakhtin // Poétique. — 1973. — 13. — p. 82 un tālāk (turpat sk. arī par karnevāla problēmu). M. Bahtina koncepcijas diahronajam aspektam būtiskā karnevāla antīkās sākotnes problēma tiek apgaismota nesenaajā pētījumā West M. L. Early Greek philosophy and the Orient. — Oxford, 1971. — P. 71, sal. Gernet L. Dolon le loup // Anthropologie de la Grèce antique. — Paris, 1968. — P. 170.

⁶⁰ Бахтин М. М. Искусство слова и народная смеховая культура (Рабле и Гоголь) // Контекст. 1972. — М., 1973. — С. 249 un tālāk. (Бахтин М. М. Вопросы литературы и этики. — С. 484 un tālāk.)

⁶¹ Böll H. Die verlorene Ehre der Katharina Blum oder: Wie Gewalt entstehen und wohin sie führen kann. — Köln, 1974 (turpmāk norādēs saīsināti Böll).

⁶² Коган Д. З. Сергей Судейкин. — М., 1974. — С. 78—91 un 116—123, sal. par M. Bahtinu: Turpat. — 187. lpp. — 31. piez. No atsevišķām detaļām, kas var izraisīt literatūrzinātnieku interesi, var atzīmēt, ka "Venēcijas šūpuļdziesma" Mandelštama dzejoli var tikt salīdzināta ar to pašu motīvu "Komediantu armetnē", sk.: Turpat. — 117. lpp.

⁶³ Дивьян Т. В. Заметки к дешифровке "Поэмы без героя" // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1971. — Вып. 5. — С. 261.

⁵⁴ Sal. par to Verheul K. The Theme of Time in the Poetry of Anna Ahmatova. — The Hague; Paris, 1971. — P. 121. Sakarā ar pētnieku atzīmēto Bulgakova romāna "Meistars un Margarita" karnevalizēto iedabu, kurā, starp citu, ir atrastas raksturīgās Menipa satīras iezīmes, interesi izraisa romāna, kuru A. Ahmatova lasīja Taškentas periodā, salīdzināšana ar poēmu, kura tika rakstīta tajā pašā laikā, (sal. skaidru romāna atskatu Taškentas laika dzejoli "В этой комнате колдунья").

Vladimirs Toporovs

Par agrīno vēsturisko aprakstu kosmoloģiskajiem avotiem*

Vēstures zinātne ir sasniegusi savas attīstības punktu, kad tai neizbēgami jāsaprotas ar to mūsdienu ideju kompleksu, kuras pēdējo pārdesmit gadu laikā būtiski pārvērtušas daudzas jomas plašajā humanitāro zinātņu sfērā. Vēsture šo ideju loku nevar ignorēt. Tāpat tā nespēj arī uzreiz tās pieņemt visā pilnībā, jo līdzšinējā vēsture ir uzkrājusi tādu risināmu ideju, faktu un problēmu rezervi, ka tā ir ne tikai jauno ideju pielietošanas lauks, bet arī stingrs lietotājs un tiesnesis, tāpat kā cita joma, kuru līdzīgā kārtā pašlaik aptver jaunās idejas, — daiļdarbu analīze.¹ Tāpēc vēstures tikšanās ar šīm idejām sola izdevīgumu abām pusēm.

Vēsturei mestā izaicinājuma būtība — pašnoteikšanās prasība, savas ontoloģiskās iedabas noskaidrošanas prasība, isāk sākot, vecā jautājuma — **kas ir vēsture?** — atrisinājums. Ne jau no dīkas ziņkāres rodas šis jautājums, bet gan no neatliekamām praktiskajām vajadzībām. No tā ir atkarīgs citas — vēstures **imanētās** iedabas — problēmas atrisinājums.² Ja to atrisinās pozitīvi, nevarēs nerasties vesela virkne šaurāka (dažos gadījumos — gandrīz tehniska) rakstura jautājumu, kas saistīti ar vēstures zinātnes **objekta** aprakstu³: elementārās apraksta vienības, distribūcijas noteikumi noteiktajā līmenī, augstāka līmeņa vienību ģenerēšanas noteikumi⁴, vienību un līmeņu hierarhija, to sintakse un semantika, “teksta” un “sistēmas” noteikšana, apraksta valodas problēma (vēsturiskā apraksta metavaloģiskajā aspektā)⁵, vēstures teleoloģija u.tml. Taču līdz tam laikam, kad būs atrisināti šādi jautājumi, kas attiecas uz vēstures priekšmeta **struktūru**, ir nepieciešams ieviest būtiskus faktus, kuri tiek apskatīti vēsturiski, un — it īpaši — vēsturiskajos aprakstos izmantoto metožu ierobežojumus. Šo ierobežojumu jēga — radīt priekšnoteikumus, lai vēsturē atšķirtu to, kas attiecas uz **ēmisko** līmeni, un to, kas attiecas uz **ētisko** (vai empīrisko) līmeni (sal. fon-ēmiskais — fon-ētiskais, *phon-emic* — *phon-etic*)⁶; nepieciešams noteikt, vai attiecībā pret dažāda veida transformācijām vēsture ir **invarianta** (un līdz ar to pati ir īpaša parādību klase) vai arī tā ir jāapskata kā kaut kā plašāka **variants** (un tā tad līdzās citām parādībām tā ietilpst kaut kādā parādību klasē); nepieciešams noskaidrot atšķirības starp aprakstu, ko realizē no aprakstāmo parādību kopuma **iekšienes**, un aprakstu, ko realizē no **ārienes**⁷. Pēdējā tēze jāpaskaidro sīkāk. Viena un tā paša parādību kopuma aprakstiem, kas veikti no iekšienes un ārienes, neizbēgami jābūt dažādiem (pat tajā gadījumā, ja iepazīšanās ar faktiem kā tādiem

* Toporov В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1973. — Вып. 6. — 106—150.

ir vienāda). Jo vairāk atskaites punktu, jo vairāk šā parādību kopuma vēsturiskā apraksta versiju. Šādai aprakstu daudzveidībai piemīt vērtība, kas ļauj izsekot kādas vēsturiskas realitātes atveides dažādos tipus un kas līdz ar to raksturo ne tikai šo **aprakstāmo** realitāti, bet arī citu tradīciju **aprakstošās** vēsturiskās realitātes, kas savā starpā var atšķirties kā laiciski, tā arī telpiski, nerunājot jau nemaz par šo tradīciju "atļaujošo" spēku attiecībā pret vēsturiskā apraksta iespējām. Šis spēks ir atkarīgs no tradīcijas elementu "alfabēta", paredzētā operāciju skaita ar šiem elementiem un paša tradīcijas tipa ("kumulatīvais" vai "stacionārais", par to sk. turpmāk). Jāuzsver, ka **dažādie** apraksti savu vērtību saglabā tikai tajā gadījumā, ja mums ir skaidrs (ideālā gadījumā — līdz pat prognozei, kaut arī ar norādi uz varbūtību) mehānisms, kas aprakstā izraisa un nosaka šīs atšķirības (korekcijas koeficients, pāreja no vienas tradīcijas uz citu)⁸. Vēsturisko aprakstu daudzveidība ir nevis vēstures kā zinātnes trūkums, bet gan tās principiāla īpatnība, jo vēsturiskajos aprakstos, tāpat kā vispār jebkurā humanitārās sfēras parādību apzinātā un mērķtiecīgā analizē, neizdodas izvairīties no subjektīvās (cilvēciskās) sākotnes "traucējošās" ietekmes⁹, šajā gadījumā — no tā personības, kurš apraksta situāciju. Jebkurā gadījumā katrā vēsturiskajā aprakstā nepieciešams izdalīt (vai rekonstruēt) "to, kas bija" un to, ko ieviesis situācijas aprakstītājs¹⁰.

Sakarā ar teikto isti vietā būtu formulēt dažas atziņas arī attiecībā uz vēsturi, kas neapšaubāmi attaisnojušās citās semiotiskajās sistēmās. Un šīs atziņas būtu šādas: 1) vēsturiskā apraksta "teksts" parasti ir vairāku tekstu savijums (sal. dažādas informācijas translēšanu ar materiāli vienādu līdzekļu palīdzību), no kuriem var konstituēt un ir jākonstituē pats **vēsturiskais** teksts; 2) kā sekas no iepriekšējā — substancionāli viens un tas pats vēsturiskā apraksta elements var būt dažādu (pat pretēju) nozīmju manifestants un, otrādi, dažādi elementi var translēt vienu un to pašu nozīmi (homonimijas un sinonimijas problēma vēsturiskajos aprakstos); 3) būtiski ir izšķirt **sinhrono** aprakstu, t.i., aprakstu, kas veikts it kā no aprakstāmā stāvokļa iekšienes, nezinot iepriekšējo un nākošo stāvokli, izmantojot tikai to metavalodu, kas izstrādāta šajā tradīcijā (ja tā ir "stacionāra") vai arī izstrādāta iepriekšējās tradīcijās un ir dota tai (ja šī tradīcija ir "kumulatīva")¹¹, un **nesinhronā** tipa aprakstus, kuros tiek pārķāpti sinhronā apraksta nosacījumi.

Par nožēlu, vēsture ir pārpilna ar šo atziņu klajiem vai slēptiem pārķāpumiem (vai to ignoranci). Mūsdienu vēstures zinātnei šie pārķāpumi ir tikpat bistami kā retorika un poētiska izdoma Tūkidida vēstures koncepcijai. Aprakstot Senās Ēģiptes vai Senās Indijas vēsturi un saprotot specifiskās īpatnības, kas atšķir tās vienu no otras no Jauno laiku Eiropas vēstures, vēsturnieki tomēr lieto vienu un to pašu vai visai līdzīgu anketēšanas procedūru. No šejienes izriet tie pastāvīgie piemēri, kuros vienas sistēmas fakti tiek interpretēti kā citas sistēmas fakti, bet tas nekādi nav attaisnojams (ja nu vienīgi ar atšķirības starp pagātnes un tagadnes vēsturisko aprakstu metaval-

odām nezinašanu), kuros dažādas parādības sasaista un vienādas — atšķir un, visbeidzot, kuros tos faktus, kas nemaz uz vēsturi (attiecībā pret tradīciju) neattiecas, analizē kā vēsturiskos faktus vai ignorē kādas tradīcijas vēsturiskos faktus, pamatojoties tikai uz to, ka aprakstītāja tradīcijā šādi fakti neiekļaujas vēsturiskajā tekstā. Svešajā tradīcijā nebijušā vai neaktuālā vai tā, kas tika interpretēts savādāk, uzspiešana ir parasta vēsturisko aprakstu kļūda. Tās sekas ir īpaši nozīmīgas, ja tiek aprakstītas “stacionārā” tipa tradīcijas, kurās nepastāv sintētiskās tendences, kuras ir stabilas attiecībā pret inovācijām vai to sintēzi un atbilstošo visas kultūras pārkārtošanu. “Kumulatīvā” tipa tradīcijas vēsturiskajos aprakstos cieš ne mazāk, jo iepriekšējo un līdz ar tām esošo tradīciju progresīvo sintezēšanu, kas raksturīga šai tipa tradīcijām, daudz veiksmīgāk var aprakstīt ar mūsdienu Eiropas vēsturiskās tradīcijas terminiem, kas tik cieši saistīti ar progresīvās attīstības ideju¹².

Atgriežoties pie tā, kas teikts raksta sākumā, var izvirzīt šādu hipotēzi — tā kā vēsture ir zinātne, kas iekļaujas mūsdienu humanitāro disciplīnu kompleksā, kuru apvieno struktūras jēdziens, tad turpmāko vēstures konstituēšanos varētu sekmēt, nosakot to, kas atbilst vēsturei, kāda tā veidojās līdz šim: 1) ēmiskajā līmenī, 2) laikmetos, kad vēstures kā tādās nebija (vai nebūs), jo nepastāvēja vēsturiskā apraksta objekts¹³, 3) mūsdienās (ņemot vērā, ka vēsture ir zinātne par pagātņi).

Sajā rakstā mēģināsim atbildēt uz otro jautājumu. Taču, lai uz to atbildētu, nepieciešams kaut vispārējās aprisēs zināt atbildi uz pirmo jautājumu. Saskaņā ar vispopulārāko definīciju, kas intuitīvi atbilst vislielākajam vēsturisko koncepciju skaitam, vēsture ir zinātne par *res gestae*, par cilvēku darbiem pagātnē¹⁴. Neraugoties uz šīs definīcijas kļajiem trūkumiem, tomēr, tiecoties pēc šeit nospraustajiem mērķiem, to var pieņemt, jo tā ļauj atšķirt vēsturi kā tādu no teokrātiskās kvazivēstures, kas radīta Senajos Austrumos un kurā pirmām kārtām apraksta nevis cilvēku, bet dievu darbus, un no *mita*, kurā, saglabājot kvazilaicisko formu, cilvēku darbi tiek pilnīgi ignorēti¹⁵. Tomēr šī definīcija ļauj vēsturi saistīt tieši ar *res gestae*, un tāpēc, ja nav *res gestae*, kā sekas tā paredz vēstures izbeigšanos. No šiem ierobežojumiem, gan no augšas, gan apakšas, nepieciešami izriet divi slēdzieni.

Pirmais no tiem saistās ar jautājumu par to, kas atbilst (kam jāatbilst) vēsturei kā zinātnei par empīriskiem faktiem “ēmiskajā” līmenī. Acīmredzot ēmiskajā līmenī par vēstures izpētes objektu jābūt kaut kam tādām, kas kaut kādā veidā atbilst *res gestae* (vai vismaz operacionāli tiek atvasināts no tiem) “ētiskajā” līmenī. “Ēmiskajā” līmenī ir dārišana ar struktūrām. Bet struktūras ir sociālās antropoloģijas izpētes objekts, kuru var apskatīt kā noteiktu vēstures analogu (“ēmiskajā” līmenī)¹⁶, — sal. principā vienādo objektu teleoloģiju, kas tiek pētīti abās disciplīnās (par to sk. turpmāk). No teiktā izriet, ka vēstures “ēmiskajā” līmenī ir jābūt dārišanai ar kādu (nosacīti runājot) “vēsturisko” struktūru¹⁷ izpēti, kas saistīta ar *res gestae*. Iedomā-

ties tās kā struktūras (pat ja iespējams) ir ārkārtīgi grūti. Acīmredzot tradicionāli vēsturiskajos aprakstos fiksējamajās *res gestae* vienkāršāk redzēt **stimulus**, kas sekmē (dažkārt stingri determinē) “vēsturisko” **struktūru** konstituēšanos vai šo pašu **struktūru** rezultējošo evolūciju. No teorētiski informatīvā viedokļa tās *res gestae*, kuras var uzskatīt par stimuliem, raksturīgas ar entropijas samazināšanos sistēmā, šajā gadījumā — ar organizētības līmeņa palielināšanos. Turpretim rezultējošās *res gestae* liecina par nenoteiktības pieaugšanu nākošajā sistēmas stāvoklī (entropijas virsotnes sasniegšanu)¹⁸. Tādējādi *res gestae* kā vēsturiskā apraksta objektu “ēmiskajā” līmenī var interpretēt kā noteiktus mezglus sistēmā (no sinhronā viedokļa) vai zarošanās punktus sistēmas ģenerēšanas procesā (no diahronā viedokļa)¹⁹.

Otrais slēdziens — vēstures telpiski laicisko ietvaru ieviešana. Acīmredzot par vēsturi lietderīgi runāt tikai tad, kad pastāv **cilvēciskas** *res gestae*, kurām konkrētā kolektīvā piemīt kāda patstāvīga un neatkarīga vērtība. Daudzās senajās sabiedrībās šāda situācija nepastāv; tas pats attiecas uz vairākām arhaiskajām sabiedrībām, kuras aprakstījuši mūsdienu speciālisti. Attiecībā uz šīm sabiedrībām nav jēgas runāt par vēsturi ne tikai tāpēc un ne tik daudz tāpēc, ka ar tām parasti nesaistās “iekšējie” vēsturiskie teksti²⁰, bet gan tāpēc, ka šo sabiedrību dzīvī ir pastāvējuši daudz svarīgāki un noteicošāki principi nekā *res gestae*, turklāt — **cilvēciski** principi. Tas, kam bija cilvēcisku *res gestae* veids, tika uzskatīts par daudz spēcīgāku un pamatīgāku tendenci izpausmes formu. Pat tas, ko kvalificē kā vēsturi attiecībā pret seno Ēģipti, Divupi, Indiju vai Ķīnu ar to bagātīgo rakstu klāstu (ieskaitot arī tā saucamos “vēsturiskos” sacerējumus), būtībā — daudz lielākā mērā, nekā parasti domā — ir elementu kombinācija, kuri pieder periodam pirms vēstures un kuri tiek pārvērtēti un iesaistīti stadiāli daudz vēlākā kompleksā, kas iezīmē pāreju uz vēsturi. Agrāk šķirtu kolektīvu apvienošanās procesi, valstu un sintezētu panteonu rašanās, ārējo kontaktu pastiprināšanās un jaunu sakaru kanālu izveidošana attiecīgās sabiedrības iekšienē, hierarhiskās struktūras sarežģīšanās u.tml. neizbēgami radīja mitoloģiskā pasauleskatījuma krīzi un tā elementu pārinterpretāciju (sal. ar K. Jaspersa *Axenzzeit*).

* * *

Šo milzīgo periodu pirms vēstures sākuma visērtāk saukt par **kosmoloģisko** periodu. Tā struktūras īpatnības lielā mērā noteica agrīno vēsturisko aprakstu satura un formas specifiku, par to sk. turpmāk. Tāpēc Seno Austrumu valstu agrīnā vēsture ir kosmoloģisko un vēsturisko principu cīņu lauks. Šeit tie atklājas visuzskatāmākajā prenos-tatījumā. Cilvēks, kurš zaudē saistību ar kosmoloģiju, ar iepriekšējo makrokosma u. tml. mikrokosma harmoniju, ar visuma ritmu, vēl nerod pietiekamu atbalstu vēsturē, nav apaudzis ar vēsturiskām saistībām, nav iesaņņojies vēsturiskajā augsnē. No šejienes izriet nepieņņemības,

vientulības, bezcerības izjūta, kas radīja Ipusera un Neferti eshatoloģiskās vizijas vai Jesajas un viņam sekojošo praviešu vizijas, kuri, pirmoreiz tiekoties ar vēsturi, izjuta šausmas. Tam atbilst arī "Daodedzinā" vērojamais patoss par atgriešanos pie dabiskās vienības ar dabu; zīmīgi, ka daosi uzskatīja par iespējamu atjaunot dabisko stāvokli, tieši atsakoties no institūtiem, kas radušies jau agrinās vēsturiskās attīstības gaitā. Vienu no uzskatāmiem šīs krīzes simptomiem var saskatīt tās noteiktās un universālās bināro opozīciju sistēmas pārkāpumā, kura pasauli apraksta tās makrokosmiskajā un mikrokosmiskajā aspektā, kā tas bija raksturīgs mītpoētiskajam pasaulskatījumam. "Bēdas tiem, kas ļaunu sauc par labu un labu par ļaunu, kas tumsību tur par gaismu un gaismu par tumsību, kas rūgtu dēvē par saldu un saldu par rūgtu!" — liecina Jesaja (V, 20)*, un viņam piebalso (dažkārt tiem pašiem vārdiem) daudzi citi šā pārejas laikmeta autori.

Kosmoloģiskā perioda mītpoētiskais pasaulskatījums rodas no makrokosma un mikrokosma, dabas un cilvēka identitātes (vai vismaz no to savstarpējās saistības). Cilvēks kā tāds ir viens no galējiem kosmoloģiskās sistēmas elementiem. Cilvēku kolektīvs, sabiedrība veido daudz sarežģītāku elementu kombināciju ar kosmoloģisko teleoloģiju. Protams, pastāv "zemu" rūpju pilna dzīve, aktualitātes, taču tās neiekļaujas augstāko vērtību sistēmā, tās nav relevantas. **Būtisks, reāls** ir tikai tas, kas **sakralizēts**, bet sakralizēts — tikai tas, kas ir daļa no kosmosa, atvasināts no tā, saistīts ar to²¹. Tikai sakralizētajā pasaulē ir zināmi organizācijas noteikumi, kas attiecas uz telpas un laika struktūru. Ārpus tās — haoss, nejaušību valstība. Mītpoētisko skatījumu raksturo telpas un laika nehomogēnuma atzišana. Augstākā vērtība (sakarāluma maksimums) telpā un laikā piemīt tam punktam, kurā telpas un laika ziņā ir noticis radīšanas akts, t.i., **pasaules centram**, vietai, kurā atrodas *axis mundi*, kas visīsākajā ceļā zemi un cilvēku saista ar Debesīm un Radītāju²² un kas atrodas "sākumā", radīšanas laikā. To, ko radīšanas aktā izsauca esamībai, var atkārtot un ir jāatkārto rituālā, jo tikai šī atkārtošana garantē kolektīva drošību un plauksmi. Kosmoloģiskā drāma tālaika cilvēka dzīvē ir piemērs un vadula. Lai radīšanas aktu atkārtotu rituālā, nepieciešama prasme atrast "pasaules centru" un to brīdi, kad profānā laika ilgstamība pārtrūkst, laiks apstājas un rodas tas, kas bija "sākumā"²³. Tas nosaka dažāda veida mērījumu aktualitāti arhaiskā tipa sabiedrībās. "Pasaules centrs" ar virkni viens otrā ierakstīto sakrālo objektu — kosmosa, zemes, valsts, pilsētas, tempļa, altāra u.tml. — centriem. Šajā ziņā visi šie objektu ir cits citam izomorfi un izofunkcionāli. Laika aspektā situācija "sākumā" atkārtojas **svētku** laikā. Svētku struktūra atkārtro robežsituāciju, kad no haosa rodas Kosmoss, tie sākas ar ricību, kas ir pretēja tai, ko attiecīgajā kolektīvā uzskata par normu, ar pastāvošā statusa noliegšanu, un beidzas, Kosmosa un haosa elementu diferen-

* Krieviski: "Горе тем, которые зло называют добром и добро злом, тьму почитают светом и свет тьмою, горькое сладким и сладкое горьким."

ciācijas ceļā atjaunojot organizēto veselumu ar pretnostatījumu sistēmas palīdzību. Tāpēc dzīves jēgu, tās mērķi kosmoloģiskā perioda cilvēks saskatīja rituālā, cilvēku kolektīva sabiedriskajā un ekonomiskajā pamatdarbībā. Bet galvenā rituāla persona bija valdnieks pirmpriestera godā. Šajā periodā valdnieks, bez šaubām, bija nevis vēsturiskā procesa, bet gan kosmoloģisko norišu dalībnieks; tā nozīmi sabiedrībā noteica viņa kosmoloģiskās funkcijas, kas līdzinājās citu "pasaules centra" sakrālo pārstāvju (pasaules koka, pasaules kalna, dievības, troņa u.tml.)²⁴ funkcijām. Par dažiem citiem mītpoētiskās domāšanas raksturojumiem (sal. ar pieeju daudzējādību, subjekta attieksmi pret objektu, simbolizējošā attieksmi pret simbolizējamo, cēloņa attieksmi pret sekām, klasifikācijas principiem utt.) šajā gadījumā var nerunāt²⁵. Toties svarīgi ir uzsvērt, ka spēja iztēles ceļā iekļūt pagātnē, *temps d'origine* raksturīgs dzejniekam. Ar viņu ir saistīta atmiņas funkcija, funkcija viedēt to, kas nav pieejams citiem kolektīva locekļiem, — gan pagātnē, gan tagadnē, gan nākotnē²⁶. Dzejnieks kā dievišķotas atmiņas manifestants — visa kolektīva tradīciju sargātājs²⁷. Šī atmiņa ir iemiesota poētiskajos tekstos par notikumiem, kas saistīti ar radišanas aktu, turklāt šo notikumu secība (neraugoties uz kopējo laika ciklisko shēmu) atspoguļojas vēstījumu laiciskajā struktūrā. Turklāt pašu vēstījumu veido, ņemot vērā cilvēka atmiņas iespējas, jo to nepieciešams reproducēt un translēt laikā. Tas nosaka formulu lietošanu visos teksta līmeņos, jo tās nodrošina maksimālu ekonomiju teksta organizācijā²⁸.

Parastajai kosmogoniskā vēstījuma shēmai ir divas daļas. **Pirmā** veltīta tam, kas bija "pirms sākuma" (t. i., līdz radišanas aktam), haosa aprakstam; parasti tā izpaužas kā negatīvu spriedumu virkne šādā veidā: "Tad nebija ne esošā, ne neesošā; ne debes, ne zemes, ne dienas, ne nakts; ne dzīvības, ne nāves . ." (sal.: Rīgvēda X, 129, 1—3; senēģiptiešu mīts par radišanu Heliopoles versijā [*The Bremner-Rhind Papyrus*]; Vecā Eda, *Voluspá*, 3²⁹; *Popol-Byx I*, 1, kā arī šumeru, babiloniešu, senebreju, sibīriešu, polinēziešu u. c. versijas). Turpretim shēmas **otrā** daļa sastāv no pozitīvu spriedumu virknes par pasaules iekārtas elementu secīgu radišanu šādā veidā: "Un Dievs sacīja: lai top gaisma, tad tapa gaisma . . ; tad šķīra Dievs to gaismu no tās tumsības . . ; un darīja starpu starp to ūdeni, kas izplatījuma apakšā . ." utt. (sal. 1. Mozus gr. I, 3 un tālāk; sal. arī ar senēģiptiešu mītu par radišanu Heliopoles variantā [Ermitāžas papirusi N^o1115, 1116A, 1116B]; ar šumeru kosmoloģijas variantu u.tml.).

Jau 1. Mozus grāmatā uzmanību saista speciālais radišanas posmu dalīšanas paņēmieni: *pirmā diena* . . , *otrā diena* . . , *trešā diena* . . , *sestā diena* . . Radišanas aktu izklāstošos tekstus visai bieži veido, pamatojoties uz analogisko skaitļu principu kombinācijā ar jautājuma—atbildes formu. Citā vietā bija parādīts, ka šāda veida teksti atkārtoti vienu no vissenākajām kosmogoniskā vēstījuma shēmām. Sal. ar "Vafrudnira runu" (20—29) no Edas:

Odins [teica]: 20. "Pirmo atbildi dod, . . kā radija zemi, kā debesis

radās . . .” Vaftrudnirs [teica]: 21. “Imira miesa tapa zeme, . . galvaskauss tapa **debesis** . . .” Odins [teica]: 22. “**Otro** atbildi dod, . . kā **mēness** radās . . kā **saule** radīta?” . . Odins [teica]: 24. “**Trešo** atbildi dod, . . kur sākums **dienai** pār cilvēkiem un naktij?” . . Odins [teica]: 26. “**Ceturto** atbildi dod, . . kas radīja **ziemu** un **silto vasaru** . . .?” Odins [teica]: 28. “**Piekto** atbildi dod, . . kas **laiku sākumā** bija **vecākais** starp asiem un Imira saviešiem?” . . Odins [teica]: 30. “**Sesto** atbildi dod, . . no kurienes starp tursiem Aurgelmirs radās, **pirmais to sencis**?” . . Odins [teica]: 32. “**Septīto** atbildi dod, . . kā varēja gan otuns, nezinot sievu, būt **pēcteču tēvs**?” . . Odins [teica]: 34. “**Astoto** atbildi dod, ko **pirmo zīni, senāko atmini** . . .?” utt. (pavisam desmit jautājumu un atbilžu)³⁰.

Šāda veida tekstu seniskumu apstiprina liels analogiju skaits. Sal., piemēram, ar pehlevu tekstu no “*Rivayat*” 52 ar atbildes fragmentu uz jautājumu: “. . **pirmkārt**, noteikt **Debesis**; **otrkārt**, noteikt **Zemi**; **treškārt**, iekustināt **Sauli**; **ceturtkārt**, iekustināt arī **Mēnesi**; **piektkārt**, to pašu laiku iekustināt **zvaigznes**; **sestkārt**, likt no zemes izaugt derīgiem **graudaugiem**; . . **devītkārt**, radīt mātes klēpi **mazuli**..” Par nepieciešamu šā teksta papildinājumu jāuzskata atbilstošais fragments no “*Bundahišna*”, kas saglabājis jautājuma—atbildes formu: “. . No kā atjaunojas viņi ķermeņi . . ? Kā notiks atdzimšana?” — “**Viņš** atbildēja: “Kad es **radīju Debesis** . . , un kad es **radīju Zemi** . . , kad es iekustināju . . **Sauli, Mēnesi un zvaigznes** . . , kad es radīju **graudaugus** . . , kad mātes iekšienē es radīju **mazuli** . . .”³¹

Šāda veida teksti mūs neizbēgami noved pie vēdiskās rituāltradīcijas *brahmodya* (vai *brahmavadya*). *Brahmodya* ir rituāla vārdiskā daļa, kas saistīta ar *brāhmanu*, precīzāk — ar tā uzsliešanu, citā vietā izteiktu minējumu sakarā ar apgalvojumu, ka *brāhmans* ir viens no pasaules vai šamaņu koka variantiem. Šīs runas par *brāhmanu* vai ap *brāhmanu* — secīga (no loģiskā un hronoloģiskā viedokļa) jautājumu izvirzīšana miklu veidā par kosmosa pamatelementiem un atbilde uz šiem jautājumiem (ar aktīvu priesteru *brāhmaņa* līdzdalību šajā procedūrā). Spriest par *brāhmodya* kā par vienu no kosmogonisko tekstu arhaiskajiem variantiem var sakarā ar miklām par atbilstošajām tēmām (it īpaši, ja tās figurē savā sākotnējā pēctecībā) vai sakarā ar tādiem pietiekami vēliniem tekstiem, kas radušies dažādu kultūrtadīciju krustpunktā, kā, piemēram, “*Стих о Голубиной книге*”³² vai tās literāri apokrifiskie avoti (“*Triju svētnieku saruna*”, “*Jāņa Evaņģēlista jautājumi Taborkalnā*” u. tml.).

* * *

Norādītājos un tiem līdzīgajos tekstos uzmanību saista (pirmām kārtām sakarā ar turpmāko) sekojošas īpatnības: 1) teksta veidošana kā atbilde (vai atbilžu sērija) uz jautājumu; 2) teksta dalījums, ko noteic to notikumu (kas veido radišanas aktu) apraksts, kuri atspoguļo laika nogriežņu secību ar sākuma norādi; 3) secīgas telpas organizāci-

jas (virzienā no ārienes uz iekšieni) apraksts; 4) ģenerēšanas operāciju ieviešana, lai pārietu no viena radīšanas posma uz nākošo³³; 5) secīga pāreja no kosmoloģiskā un dievišķā uz vēsturisko un cilvēcisko³⁴; 6) kā sekas iepriekšējām — kosmoloģiskās virknes pēdējā locekļa savienošana ar pirmo vēsturiskās (vai vismaz kvazivēsturiskās) virknes locekli³⁵; 7) sociālās izturēšanās noteikumu izklāsts (nereti norādot kolektīva locekļiem laulības attiecību noteikumus un tātad arī radniecības shēmas).

Pēdējā īpatnība ir komentāra vērtā. Kā zināms, jebkuram, pat visarhaiskākajam cilvēku kolektīvam aktuālās radniecības shēmas ir atspoguļotas nostāstos, valodā, sociālajā rīcībā, ieskaitot tās telpiskos un laiciskos aspektus, utt. Ir tiesa, ka radniecības shēmas un laulības attiecību noteikumi jāuzskata par kolektīva turpināšanas un dzimumattiecību regulēšanas pārinterpretāciju sociālos terminos. Uz šā pamata radušās sociālās struktūras nosaka visplašāko faktu loku, kas aktuāls kolektīvam: apmetnes organizāciju, vecuma grupu sastāvu, svētību, ekonomiskās, reliģiski juridiskās, politiskās funkcijas, valodas īpatnības u.tml. Šīs struktūras norāda ne tikai uz ģenealoģisko attiecību iedabu, šā kolektīva locekļiem tās ir izturēšanās šablons, paraugs. Attiecības starp šādām struktūrām it kā nosaka komunikācijas kanālus sabiedrībā un kalpo par tās stabilitātes garantu³⁶. Šajā ziņā laulības attiecību noteikumi tik tiešām atspoguļo vissvarīgāko sastāvdaļu universālajā kultūras vērtību (*échéance*) apmaiņā, bez šā procesa nevar pastāvēt neviens kolektīvs³⁷ (šādu, piemēram — eksogāmo noteikumu, pilnīgi negatīvā iedaba nemaina lietas būtību).

Visplašākais faktu loks, kas attiecas uz visarhaiskākajiem kolektīviem tagadnē un pagātnē, liecina, ka kosmoloģiskā perioda tekstos var izdalīt vismaz triju veidu shēmas: 1) tieši kosmoloģiskās shēmas, 2) radniecības sistēmu un laulības attiecības aprakstošās shēmas, 3) mītvēsturiskās tradīcijas shēmas. Pēdējās shēmas parasti veido mīti un tas, ko nosacīti var dēvēt par "vēsturiskajiem" nostāstiem. Mūsdienu pētnieki nereti tikai ar grūtībām nosaka demarkācijas līniju starp šiem diviem tradīciju kontinentiem — neskatoties uz to, ka iezemieši to dara bez grūtībām. Visticamāk — taisnība ir tiem³⁸, kuri "vēsturiskos" nostāstus saista, pirmkārt, ar cilvēcisko būtnu līdzdalību, kuras līdzīgas attiecīgās tradīcijas manifestantiem³⁹, otrkārt, ar notikumiem, ko aptver kolektīva aktuālā atmiņa (paša stāstītāja atmiņa iepriekšējās paaudzes atmiņa, ģenealoģiskās shēmas u.tml.)⁴⁰. Visai interesanti ir tas, ka konkrētais kolektīvs līdzīgos kaimiņu cilts "vēsturiskos" nostāstus kvalificē kā vēstījumus, kas atrodas mitoloģiskajā (nevis "vēsturiskajā") laikā; kā paralēli sal. ar to, ka sveša kolektīva locekļi netiek pieskaitīti cilvēku dzimtai (dažkārt tos pieskaita dzīvniekiem). Visbeidzot, apskatāmā tipa "vēsturiskos" nostāstus raksturo tas, ka viss pagājušais, ko neapver aktuālā atmiņa, nediferencēti atrodas vienā plaknē, netiek nošķirti no stāstītāja laika ziņā attālināti notikumi. "Vēsturisko" nostāstu aktualitāti apstiprina kolektīva teritorijā esošo galveno objektu un galveno

sociālo iestādījumu etioloģiskā skaidrojuma žanrs⁴¹. Tā kā mitpoētiskajā domāšanā objekti tiek noteikti operacionāli (kā tas pagatavots? kā radies? kāpēc?), tad pasaules aktuālā aina neizbēgami saistīta ar kosmoloģiskajām shēmām un "vēsturiskajiem" nostāstiem, kurus mēdz uzskatīt par precedentiem, kas kalpo kā paraugs atkārtotšanai kaut vai tikai tāpēc, ka šis precedents atrodas "sākotnējos" laikos⁴².

Tātad "vēsturiskie" nostāsti, ieskaitot tajos arī ģeoloģiskās shēmas un shēmas, kas apraksta radniecības sistēmu un laulības attiecības, galarezultātā, kalpodami vieniem un tiem pašiem mērķiem, veido it kā kolektīva laicisko diapazonu, kas izteikts **paauđu** terminos⁴³, — no **senčiem** pagātnē līdz **pēctečiem** nākotnē. Šis modelis, kas parasti jāatsedz speciālos pētījumos un rekonstrukcijās, dažās kolektīva atzīmētās situācijās rod visai uzskatāmu telpisku izteiksmi. Sal. ar Šatobriāna aprakstu, kā načēzi irokēzu spiediena rezultātā atstāj savas cilts senās teritorijas, kas atbilst etnogrāfiskajiem aprakstiem (gājienu atklāj karavīri, kuri nes **senču kaulus**, bet noslēdz sievietes ar **jaundzimušajiem** uz rokām)⁴⁴.

Aptuveni pirmajā tūkstošgadē pirms mūsu ēras plašais tautu un valstu loks — no Vidusjūras līdz Klusajam okeānam — tuvojās vēsturiskās pastāvēšanas periodam un daļēji pārgāja tajā. Jautājums par to, kā un kāpēc tas notika, atrodas ārpus šā raksta uzdevumiem. Šeit pietiek konstatēt citu faktu — agrino vesturisko aprakstu parādīšanos. Šajos aprakstos visai pilnīgi un konsekventi atspoguļojušās minētās kosmoloģiskā perioda tekstu īpatnības. Šai pārmantojamībai nav nejaušs raksturs, tā ir nepieciešama. Zināmā brīdī atklājās, ka tradicionālās kosmoloģiskās shēmas nespēj pietiekamā mērā aprakstīt un izskaidrot (bet tolaik "aprakstīt" un "izskaidrot" bija sinonīmi) jaunus faktus, kuri sabiedrības dzīvē guva nozīmi, kas samērojama ar kosmoloģisko faktu nozīmi. Pati kosmoloģiskā shēma praktiski bija **noslēgta** un beidzās līdz ar pirmo kultūras varoni; viss, kas bija pēc tam, nevilšus bija jāvērtē kā kaut kas mazāk būtisks. Pārejot no kosmoloģijas uz vēsturi, kā arī realizējot līdzīgu pāreju no mitpoētiskā pasaules skatījumā uz loģiski diskursīvo (vai zinātnisko) pasaulskatījumu, daži vecās tradīcijas būtiskie principi tika pārvērtēti sakarā ar jaunu **paradoksālu** situāciju virkni. Noskaidrojās, ka vecā kosmoloģiskā tradīcija apraksta tikai daļu no situācijām, kas ir jāapraksta. Bija jāizveido jauns apraksta tips, kas ietvertu arī šīs paradoksālās situācijas (piemēram, situācijas, kas radās savas un svešas tradīcijas kontakta rezultātā vai arī radniecīgu tradīciju virknes integrācijas rezultātā, kura radīja kādu augstākas pakāpes kopību, ko nevarēja izskaidrot tikai ar integrējamo tradīciju īpatnības summu). Tāpēc jaunajos, "vēsturiskajos" faktos bija jāatrod atbilstība kosmoloģisko aprakstu pamatelementiem un operācijām, t.i., bija jāatrod tāda apraksta shēma, kas "vēsturē" tiktu aplūkota kā invarianta un vienlaikus būtu kosmoloģijas variants. Līdzīga situācija tolaik radās arī mīta un zināt-

nes saskarē. Lai realizētu šo pāreju, bija nepieciešams depersonificēt vecās kosmoloģiskās mistērijas varoņus (Zeme, Debesis, Okeāns utt. kļuva par atbilstošajām stihijām, par konkrētām īpašībām, vielām un dažos virzienos — pat par abstraktiem pasaules elementiem), piešķirt abstraktāku izskatu operācijām, kas mitā saistīja šos varoņus (konkrēto dzimšanas, miršanas aktu vietā — rašanās, izžušanas procesi), sadalīt vecos mitpoētiskos kontinuumus un pievienot to sastāvdaļām mitpoētisko operāciju abstrahēšanas rezultātus (sal. rašanās, izžušanas procesu lietošanu esamības laika un telpas aspektā), pieļaut daudz brīvāku spēli, kuras dalībnieki būtu pasaules elementi, bet noteikumus nosacītu jaunās abstrahētās operācijas (loģiski paradoksālu situāciju izveide, maksimāli atceļot distributīvos ierobežojumus), saskaņojot iegūtos rezultātus atbilstoši empīriskajiem datiem uz esamības fenomenālā un absolūti transcendentālā aspekta izdališanas rēķina (turklāt pirmais vēl ilgu laiku var saglabāt pasaules mitpoētiskā skatījuma iezīmes, turpretim otro veido, noliedzot pirmā atributīvus) un, visbeidzot, projicēt iegūtos rezultātus uz epistemoloģijas jomu⁴⁵.

Zināmā mērā paralēli šai pārejai norisinājās pāreja no minētā tipa kosmoloģiskajiem tekstiem uz agrīnajiem vēsturiskajiem aprakstiem. Pēdējie no pirmajiem aizguva uzbūvi, kas (atklāti vai slēpti) paredzēja atbildi uz kādu jautājumu sēriju. Šajā ziņā sākumam "Се повесть временныхъ лѣтъ. Откуда есть пошла русская земля. Кто въ Киевѣ нача первыя княжити и откуда руская земля стала есть" ir ilgstošā tradīcija, kuras sākotne meklējama kosmoloģiskas iedabas tekstos. Jautājumu—atbilžu forma agrīnajos vēsturiskajos aprakstos nereti kļūst par stilistisku paņēmieni⁴⁶ vai lokalizējas sakarā ar atsevišķiem teksta fragmentiem⁴⁷. Acīmredzot kaut vai daļēji dialogu pārbagātību agrīnajos vēsturiskajos aprakstos var izskaidrot ar vecās jautājumu—atbilžu kompozīcijas izmantošanu (sal. ar Hērodota dialogiem, kurus nereti konstruē kā jautājumus un atbildes⁴⁸, vai Tūkīdida runām, izņemot VIII grāmatu⁴⁹, vai, visbeidzot, dialogu un monologu miju "Šudzinā" ("Vēstures Grāmatā")); šīs tradīcijas turpinājumu nereti var sastapt arī daudz vēlākos tekstos⁵⁰. Tomēr vēl svarīgāk ir tas, ka pašu agrīni vēsturisko aprakstu parasti veidoja kā **atbildi**, ko nepieciešams **atrast**. Nekad netika domāts, ka atbilde atklāti un pilnīgi var atrasties tekstā, ko atzina par pirmavotu. Lai atrastu meklējamo atbildi, ar tekstu bija nepieciešams izdarīt noteiktas operācijas, sal. Hērodota racionālistisko mitu interpretācijas metodi (ar tādiem paņēmieniem kā motivēta aizvietošana, motīvu dublēšana, motīvu sinkrētisms u. tml.) vai Tūkīdida apvērsto secinājumu metodi. Šajā ziņā atbildes meklēšana agrīnajos vēsturiskajos aprakstos vēl saglabā dažas attiecības ar atbildes iegūšanas procedūru rituālos, kas atbilst kosmoloģiskajiem tekstiem (sal. ar *brahmodya* upurēšanas laikā, Dieva tiesu ar miklu atminēšanu, izvēli zilēšanas ceļā u.tml.). Ne velti agrīnos vēsturiskos aprakstus vēlāk nosauca ἱστορίαι (sākotnējā nozīmē — "taujāšana", "iztaujāšana"⁵¹ un tikai vēlāk "pētījums", kas acīmredzot balstīts uz iztaujāšanu, "zināšanas", "zinātne" un visbeid-

zot — “stāsts par pagājušiem notikumiem”; sal. ἱστορέω — “izvaicāt” “izzināt”, “apjautāties” u.tml.⁵²⁾ ar visai pamācošu eti-
moloģiju⁵³⁾. Raksturīgi, ka viens no vissvarīgākajiem ziņu avotiem,
par ko vēstija šis agrinās “vēstures”, bija tieši aculiecinieku, vietējo
iedzīvotāju utt. aptaujas (ἱστορία), uz ko norāda pats Hērodots (II,
99: ἱστορίη, līdzās paša vērojumam οφίς, slēdzienam γνωμη un
citu teiktā atstāstam — κατὰ τὰ ἦκουον) un kas lielā mērā attiecas
arī uz Tūkaidu.⁵⁴⁾

Laika un telpas interpretācija agrīnajos vēsturiskajos aprakstos arī
pauž skaidri izteiktu saistību ar kosmoloģiskajiem tekstiem, kaut gan
tieši šo tekstu kategoriju traktējumā vēsture visasāk sevi pretstatīja
kosmoloģijai. Viens no pārejas perioda paradoksiem ir tas, ka, pilnīgi
pieņemot no mītpoētiskās tradīcijas iemantoto ciklisko laika koncepciju⁵⁵⁾,
tomēr tika veikti neskaitāmi mēģinājumi “iztaisnot” ciklu
(kaut vai laika ziņā pēdējo), aranžējot to ar vienībām, kas neveidoja
apakšciklus. Konkrēti šie mēģinājumi izpaudās sarakstu sastādīšanā,
kuru elementu sakārtotība korelēja ar hronoloģiju. Kā senākais
paraugs var kalpot senēģiptiešu annāles paliekas, kas saglabājušās
“Palermo akmeni” (XXV gs. p.m.ē.)⁵⁶⁾, cits, nedaudz savādāks
piemērs — asīriešu eponimu (*limmu*) saraksti, XII-VII gs. p.m.ē.⁵⁷⁾
Viena no dižākajām historiogrāfiskajām tradīcijām ir ķīniešu tradīcija,
to raksturo skrupuloza uzmanība, kas veltīta datēšanas problēmai
(dažkārt ir zināms ne vien notikuma gads, bet arī mēnesis un pat
diēna); kombinācijā ar spilgtu izteiktu parādību klasifikācijas tendenci
un noteiktiem vēsturiskā apraksta šabloniem (attiecīgās valdīšanas
vēsturi, dinastijas vēsturi — *chêng shih*, annālēm — *pien nien* u.c.)
interese par hronoloģiju realizējās, sastādot ikgadējus un citus hrono-
loģiskus sarakstus⁵⁸⁾. Interesanti, ka Ķīnā jau pirms gadu skaitīšanas
sistēmas noteikšanas laiku mērija pēc ziedojumu skaita gadā⁵⁹⁾, to
veica vāns, izdarot speciālus zilēšanas ierakstus. Visbeidzot, jau Džou
valsts periodā parādījās ciltskoka tabulas, kur atzīmēja senču vārdus
un viņu dzimšanas un miršanas datus. Šīs tabulas glabāja īpašās telpās
vai šķirstīšos, tām nesa ziedojumus, rituāla laikā (piemēram, bērēs)
tās iznesa laukā. Tādas pašas tabulas pazīstamas arī Japānas budisma
tradīcijā (*ihai*), daži to paraugi ir atrasti Jaungvinejā.

Arī agrīnā grieķu tradīcija ir bagāta ar šādiem sarakstu piemēriem,
kas saistīti ar laika asi. Runa ir par ģeoloģiskajām poēmām (tādām
kā Eumela Κορινθιακά)⁶⁰⁾ un Ὠροί *Annāles* tipa annāliskajiem
darbiem (sal. arī: *Annales pontificium*), ikgada oficiālajiem pierak-
stiem. Šāda veida sacerējumi kļuva par paraugu logogrāfu
ģeoloģiskajiem darbiem (sal. ar Milētas Hekataja, Argosas
Akusilāja, Ferekīda Γενεαλογίαι, Lampsakas Harona Ὠροί,
Mitilēnas Hellanika, Līdijas Ksanta darbiem u.c.⁶¹⁾). Zīmīgi, ka
logogrāfi savas ģeoloģijas sāk no mitoloģiskajiem laikiem vai pat
no pasaules radīšanas (kā Akusilājs), ne ar ko šajā gadījumā
neatsķiroties, piemēram, no Hēsioda “Teogonijas”, atšķirības ir tikai
beigu daļās, kurās skatīta jau visai vēsturisku personāžu ģeoloģija.

Vairāk vai mazāk veiksmīgi genealoģijas varēja transformēties hronoloģiskā secībā, ja biogrāfi lietoja skaitīšanas pēc paaudzēm metodi (protams, visai aptuveni) vai sinhronismu analīzi.

Īpašu interesi šajā ziņā izraisa Indijas tradīcija, kurā vēsturiskie sacerējumi parādījās visai vēlu. Neraugoties uz to, izsenis tika uzskatīts, ka brahmanis nesasnieds plauksmi, ja viņš nezinās Purānas, nenostiprinās Vēdas ar Purānu un "Itihāsas" (*Itihāsa*) zināšanu. "Vāju purāna" un "Padma purāna" liecina, ka īpašs *sūta* pienākums bija saglabāt dievu, riši, ievērojamāko valdnieku genealoģijas un dzižo cilvēku tradīcijas, par kurām tika runāts Purānās un "Itihāsā"⁶². Genealoģiskās dzejas dziesminieki *purā-vid* (vai: *purāṇa-vid*, *purāṇa-jñā*, *purāṇika*, *paurāṇika*), bet genealoģiju zinātāji — *vamšavid*⁶³. Kā zināms, pastāvēja divas genealoģiskās un hronoloģiskās tradīcijas — brahmanu un kšatriju, kuru salīdzināšana, iespējams, noskaidros dažas Senās Indijas vēstures detaļas⁶⁴. Svarīgi atgādināt, ka līdzīga genealoģiskā tradīcija pastāv (nereti slepus) arī mūsdienās dažādās Indijas daļās⁶⁵ (īpaši Ziemeļindijā un Centrālajā Indijā — Radžastānā un Gudžaratā). Šādi slepeni genealoģiskie saraksti (reģistri) ļauj rekonstruēt lokālo vēsturi trīs četrus gadsimtu apmērā (parastais genealoģiskās atmiņas tilpums — ne vairāk par septiņām paaudzēm). Tempļu celšanas, aku un dīķu rakšanas, kāzu u.tml. aprakstus saturošās lokālās vēstures veido pēc radu rakstiem (*got*), nevis attiecībā pret konkrēto ciematu. Līdzās tam genealoģisti veido pārejas starp radišanas laikmetu, pirmo senci un pēdējo trīs — četrus laikmetu drošicamo vēsturi⁶⁶ (lietojot "teleskopāžas" tehniku kā saturiskajā, tā arī formālajā līmenī, sal. dažādos vārdu isināšanas veidus, īpaša alfabēta izmantošanu u.tml.)⁶⁷. Īpašu vietu ieņem Okeānijas genealoģiskā tradīcija⁶⁸.

Pēdējos gados aprakstīts visai liels daudzums Āfrikas un (mazāk) Dienvidu, Centrālās un Ziemeļamerikas⁶⁹ tālejošo genealoģisko tradīciju un arī paši genealoģisti⁷⁰. Dabiski, rodas mēģinājumi saistīt attiecīgās tradīcijas faktus ar cīņu tradīciju (kaimiņtradīciju) faktiem vai arī ar arheoloģijas liecībām⁷¹, un no tā izriet arī mutiskās tradīcijas dotumu un vēstures satiecināšanas tēmas popularitāte⁷².

Šāda veida darbi, bez šaubām, sekmēja vēsturiskā skatījuma attīstību, tostarp arī vēlāk noteikto neapšaubāmo atbilstību starp notikumu un laika asi. Šajā ziņā nākamās vēsturnieku paaudzes logogrāfu un genealoģistu darbam ir parādā ko būtiskāku par hronoloģiskās tehnikas aizgušanu⁷³.

Agrīno vēsturisko aprakstu tendencē neņem vērā hronoloģiju, atceroties tikai ciklus ("Lielais Gads", senind. *yuga* utt.), var redzēt mītpoētiskā laika cikliskās iedabas sīkātājuma turpinājumu. Hronoloģisko sarakstu sastādīšanas tehnikas izstrādāšanas tendencē lietderīgi saskatīt divu centienu krustošanos. Pirmais sakņojas kosmoloģiskajai tradīcijai raksturīgo mērījumu praksē. Izmērit Kosmosa laiciskos un telpiskos apmērus nozīmēja atkārtot kādu radišanas akta aspektu ar visām no tā izrietošajām labdarīgajām sekām⁷⁴. Īpaši

uzskatāma šajā ziņā bija virves nozīme, jo tā ļāva izmērit attālumu no Zemes līdz Debesīm un tādējādi sasniegt tās (ekvivalenta lomā sal. ar lūgšanu kreļļu skaitīšanu kā pacelšanās līdzekli līdz augstākam stāvoklim pa domu pavedienu)⁷⁵. Otrais cients, kas noveda līdz hronoloģiskās tehnikas izstrādei, ir saistīts ar kosmoloģisko pasaulskatījumu drīzāk gan tāpēc, ka atgrūžas no tā. Kā jau tika atzīmēts, skaidra notikumu secība ar mājiem vismaz par to relatīvo hronoloģiju kosmoloģiskajos tekstos minēta tikai stāsta par radīšanas aktu kodolā. Attiecību analīze šajā kodolā ļauj izdalīt kopējo shēmu, principiāli saistīt to ar laicisko secību un pēc tam abstrahēt to tieši tādā pakāpē, lai padarītu šo shēmu-operāciju lietojamu attiecībā pret citiem, šoreiz jau nekosmoloģiskiem objektiem. No šejienes izriet dabiskā atkarība: jo "vēsturiskāks" (t.i., pretējs kosmoloģiskajam) kļūst apraksts, jo stingrāka un regulārāka kļūst aprakstāmā hronoloģija. Šis hronoloģijas turpmākais triumsfs ir saistīts ar tās lietošanu tieši attiecībā pret visdesakralizētākajām jomām.

Agrinās vēstures tradīcijas ģeoloģiskā tipa darbiem atbilst ģeogrāfiskas iedabas apraksti, sal. ar Γῆς περίοδος vai Hekateja Περίηγησις, vai ķīniešu "Grāmatu par kalniem un jūrām" ("Šanhaidzin"); ģeogrāfisko objektu saraksti ir rodami arī nedaudz savādāka žanra darbos — valdnieku uzrakstos (sal. Anitaša uzrakstus, Asarhadona uzrakstu, Dārija I Behistunas uzrakstu u.c.) vai hronikās (sal. ar Ašurbanapala hroniku ["Rasama Cilindrs"] u.c.). Nereti šādos sacerējumos norādīti attālumi, kam bieži vien (tāpat kā laicisko mērījumu gadījumā) nav nekādas praktiskas nozīmes⁷⁶. Šāda veida "Zemju aprakstos"⁷⁷ viegli pamanīt tās pašas tendences, par kurām tika runāts sakarā ar "Geneoloģijām": savu sākotni "Zemju apraksti" gūst kosmoloģiskā tipa aprakstos, sākumdaļās tie satur kosmoloģiskās telpas objektu aprakstus⁷⁸ un turpmāk regulāri apgaismo tieši tās maksimāli desakralizētās teritorijas objektus, kura neietilpa kosmoloģisko tekstu aprakstos⁷⁹.

No teiktā izriet, ka, pārejot no kosmoloģiskās tradīcijas uz vēsturisko, Laiks un Telpa (un tiem atbilstoši objekti, ieskaitot arī tāda veida dievišķos personāžus kā Hronoss, Gaja, Urāns utt., aprobežojoties tikai ar vispazīstamākajiem piemēriem) no kosmoloģiskās drāmas dalībniekiem ir pārvērtušies par **ietvaru**, kurā norisinās vēsturiskais process. Šāda laika un telpas izpratne vēstures zinātnē ir kļuvusi tik vispārēja⁸⁰, ka daudzi to uzskata par vienīgo iespējamo izpratni. Dabiski, ka šāda transformācija varēja norisināties tikai **desakralizējot** šos jēdzienus un jaunajās jomās pieņemot daudz brīvākus to izmantošanas noteikumus. Svarīgu apstiprinājumu šai domai var rast to agrīno vēsturisko darbu analīzē, kuru parādīšanās iezīmēja vislielāko progresu vēsturiskā skatījuma nostiprināšanā. Nav grūti pamanīt, ka pie šādiem darbiem pieder, **pirmkārt**, tie, kuros autors savu uzmanību koncentrē uz **vairākām, dažādām** (nekādā gadījumā — uz vienu) tradīcijām (sal. Hellanika daudzu dažādu valstu vispārējās vēstures hronoloģisko shēmu, kas anticipēja Eforu un

aleksandriešus, vai Sima Cjaņu, kura "Vēsturiskās piezīmes" ir pirmā Ķīnas sastādītā vēsture)⁸¹, un, otrkārt, tie, kuros autors, tieši otrādi, ierobežo sevi ar **maksimāli šauru** apraksta fragmentu (sal. Tūkidida Peloponēsas kara vēsturi⁸² vai Banu ģimenes "Agrīno Haņu dinastijas vēsturi" ["*Cjan Hanšu*"], pirmo mēģinājumu aprakstīt notikumus vienas dinastijas valdīšanas laikā). Gan pirmo, gan otro vienādi raksturo tas, ka tie paredz **maksimālu attālināšanos** (vai neatkarību) no sakrālās sfēras⁸³. Pirmajā gadījumā to sasniedz tāpēc, ka, izmantojot **vienus un tos pašus** principus, jāapraksta **dažādi** un agrāk nesavienojami objekti (**savējais un svešais**); visvienkāršākais risinājuma veids — aplūkot savējo un svešo tā, it kā tie noteiktā ziņā būtu vienādi, piemēram, attiecībā pret ieiēšanu vēsturē — dažu kopēju stimulu un rezultātu klātesmes ziņā, laika, telpas, cēloņsakarības un pat morāli ētisko kategoriju traktēšanas ziņā utt.⁸⁴ (Tacita "Ģermānijas" tendence uz apraksta diferenciālo metodi, koncentrējot uzmanību pirmām kārtām uz to, kas ģermāņus **atšķir**a no viņu laikabiedriem romiešiem, ar to nav pretrunā.) Otrajā gadījumā **maksimālo izolāciju** no kosmoloģiskās un sakrālās sfēras sasniedz, koncentrējoties uz tādu fragmentu, ko drīkst aplūkot kā zināmu veselumu, turklāt, lai apmierinoši izskaidrotu šo veselumu, nav nepieciešams nekas tāds, kas atrodas ārpus attiecīgā apraksta fragmenta. Kaut arī šeit pārsvarā tiek rādīts tas, kā kosmoloģiskā perioda vērtību devalvācija un pārinterpretācija sekmēja **zinātniskās** vēsturiskā apraksta metodes tapšanu, tomēr nav jāaizmirst arī dažas vispārīgas idejas, kuras vēsture (tās sākotnē) bez īpašām izmaiņām iemantoja no kosmoloģijas (sal. ar sākotnējā atskaites punkta ideju vēsturiskajos aprakstos⁸⁵, notikumu pēctecības ideju, ja tos apraksta virzienā no pagātnes uz tagadni; ideju par apraksta veicēja novietošanu centrā (telpiskajā un morāli vērtējošā aspektā)⁸⁶ utt.).

Jau tika teikts, ka par vienu no kosmoloģisko tekstu svarīgākajiem raksturojumiem ir jāuzskata **ģenerēšanas** operācija, kas atzīmē katra posma **sākumu** radīšanas aktā un pāreju no iepriekšējā posma uz nākošo. Sākuma un beigu marķējums (kā norāde uz konkrētā posma pabeigšanu) un to organizācija veselās virknēs (piemēram, vairākpakāpju radīšanas procesā vai metempsihozes ķēdē vai ciklā), izdalot atbilstošos **dzimšanas** (raššanās), **augsmes** (palielināšanās), **degradācijas** (samazināšanās), **nāves** (izzušanas) procesus, no kosmoloģiskiem tekstiem pārgāja, no vienas puses, uz agrīnajiem natūrfilosofiskajiem tekstiem⁸⁷, bet no otras, — uz agrīnajiem vēsturiskajiem tekstiem. Sākot ar elejiešiem (un mādjhjamiķiem Indijā), dzimšana, augsmes, degradācija un nāve zaudēja savu relevanci attiecībā pret absolūto esamību un kļuva par fenomenālās, "devalorizētās" (no augstākā viedokļa) pasaules raksturojumiem⁸⁸. Agrīnajos vēsturiskajos sacerējumos tie paši jēdzieni tika pārnesti no kosmoloģiskās sfēras uz vēsturisko, kurai salīdzinājumā ar pirmo bija liegtas arī sakrālās vērtības. Aprakstot pilsētu, valstu, dinastiju, civilizāciju vēsturi, vēsturnieki izmantoja dzimšanas, augsmes, degradācijas un nāves

jēdzienus kā ērtu apraksta shēmu, kurā paši šie procesi vairs netika aplūkoti. kā sakralizēti kosmoloģiskās mistērijas elementi. Agrīnās vēsturiskās idejas par mainību, nepastāvību, laika un likteņa (un pat evolūcijas) cikliskumu paredz šo četru elementu shēmu⁸⁹. Shēmas priekšrocības noteica tās turpmāko likteni līdz pat mūsdienām⁹⁰.

* * *

Pārmantojamību starp kosmoloģiskajiem un vēsturiskajiem aprakstiem bez jau atzīmētā veido arī tas, ka pēdējie it kā paredz procesu dinamikas hipostazēšanu radišanas aktā un šis — no Kosmiskās dejas ritma atvasināmās ģenerējošās shēmas pārņemšanu uz jomu, kuru līdz tam uzskatīja par statisku, amorfu, nediferencētu. Tādā veidā iegūstot savu struktūru no ārienes, šī joma arī kļuva par agrīno vēsturisko pētījumu objektu. Vēstures gaitas virzībai parasti bija jābūt lejupejošai, jo vissakrālākais bija tieši radišanas akta "sākums". Tikai šajā sākuma brīdī pastāvēja absolūts veselums un harmonija. Turpmāk, pilnveidojoties atsevišķajam, zuda veseluma vienība, bet tas arī noteica attīstības lejupejošo iedabu. No šejienes izriet priekšstats par četriem laikmetiem, no kuriem pirmais bija zelta, bet pēdējais — vissliktākais un bezcerīgākais — Hēsioda "Dienu un darbu" dzelzs laikmets vai senindiešu priekšstats — Kalijuga⁹¹. Šīs līnijas turpinājums jau vēsturiskās tradīcijas ietvaros — stāsts par tālāko cilvēka atteikšanos no Dieva, par neizbēgamo bojāeju, Pastaro Tiesu. Līdztekus jau agrīnajos vēsturiskajos aprakstos zināmu atspoguļojumu guva optimistiskāka līnija. Tās būtība — zelta laikmets atrodas priekšā, nākotnē; ceļš turp ved caur secīgu kustību no nezināšanas un nelaiemes uz zināšanu un laimi. Šī augšupejošās kustības ideja visticamāk parādījās kā kultūras varoņa veiksmīgās rīcības (radišanas akta pēdējos etapos) ekstrapolācijas rezultāts (uzvara pār tumšajiem Haosa spēkiem, dabas pārveidošana, kultūras vērtību — reliģijas, tiesību, rakstības, amatu, zinātņu, mākslas — ieviešana). Ar to saistīta hiliastisku noskaņu parādīšanās, kaut gan tām bija arī citi avoti.

Kosmoloģiskie priekšstati noteica ne tikai vēstures, kā to izprata agrīnajos vēsturiskajos sacerējumos, ritmu un virzību, bet arī lielākā vai mazākā mērā — agrīno vēsturisko darbu saturu un stila īpatnības. Kā zināms, to agrīnie paraugi radās kā vēstījumliteratūras žanrs (ja runā par uzskatāmāko — sengrieķu tradīciju), kas cieši saistīts ar eposu⁹². Plaša folkloras, tostarp — pasaku, materiāla iesaistīšana vēsturiskajā vēstījumā arī pieder pie tādu vēsturnieku kā Hērodots un logogrāfi raksturīgajām iezīmēm⁹³. Romiešu historiogrāfiskā tradīcija, kas daudzām saitēm saistīta ar *laudatio funebris* un tās vēlāko turpinājumu mirušā dzīves apraksta veidā, arī sāktojas folkloras avotos⁹⁴. Tas, ka agrīnie vēsturiskie apraksti (īpaši Hērodota apraksti) satur daudz mitoloģiskā un fantastiskā materiāla (kaut arī tas bijis pakļauts racionālistiskai kritikai), pastāvīgus ziņojumus par aptumsiem, zemestrīcēm, par τ ἰχνη, aklas nejaušības iejaukšanos, par

[laba un ļauna] zīmju lomu u.tml.⁹⁵ — ļauj uzskatīt šos aprakstus par eposā atspoguļotas mītpoētiskās tradīcijas tiešu mantojumu⁹⁶. Šajā ziņā nevar piekrist Aristotelim, kad viņš Hērododu dēvē par *μυθολόγος*⁹⁷. Tomēr grieķu vēsturnieks ir izstrādājis formālu papēmienu virkni, lai nošķirtu vēsturisko materiālu no novelistiskā⁹⁸. Senindiešu episkie sacerējumi, tādi kā lielās poēmas (Mahābhārata un Rāmājana) vai Purānas, nesatur šādus diferenciacijas papēmienu un tāpēc, stingri runājot, ar tiem netika likti pamati patstāvīgai vēstures tradīcijai⁹⁹. Tomēr pastāv arī tādas episkās tradīcijas, kuras ir ļoti vēsturiskas (sal. ar spāņu eposu — “Dziesmu par manu Sidu”, *cantares de gesta*, romancēm un pat tādiem literāriem darbiem kā Ersiljas “Araukani” vai portugāļa Kamoiša “Luiziādes”¹⁰⁰).

Telpas un laika kategorijas agrīnajos vēsturiskajos aprakstos kļuva par ietvaru, kurā norisinās apraksts, bet tādi kosmoloģisko tekstu personāži kā *valdnieks*, *savējie* un *svešie*, savu nozīmi ir saglabājuši arī sākotnējā laika vēsturiskajos sacerējumos. Lielā mērā tie zaudēja kosmoloģiskās un ieguva tieši vēsturiskās funkcijas, kaut arī Hērodota un dažu citu vēsturnieku darbos vēsturisko personāžu darbības brīvība ir tikai šķietama — viņi ir kosmoloģiskās mistērijas dalībnieku gribas izpildītāji. Tomēr nav jāaizmirst, ka pirmās vēstures doktrīnas visbiežāk tika veidotas kā *valstu*¹⁰¹ (sal. ar seno ķīniešu tradīciju) un *karu*¹⁰² apraksti, bet pēdējie ir kosmoloģisko konfliktu vēsturiskais analogs, un to nozīme dažās senajās tradīcijās ir ārkārtīgi liela (sal. ar Dīvupi pretstatā Ēģiptei un ar Irānu — pretstatā Indijai)¹⁰³.

Cits kosmoloģisko kompleksu izmantošanas piemērs vēsturiskajos aprakstos ir saistīts ar to arhaisko mācību par *elementiem*, kuru būtiski pārstrādāja agrīnie grieķu atomisti. Atomisma pamatprincips, saskaņā ar kuru no nekā nekas nerodas, noveda pie *cēlonības* likuma postulēšanas¹⁰⁴. Šā likuma darbībai nebija izņēmumu, un tā izveidi sekmēja dabas vienvēidības prezumpcija, kuru pieņēma pozitīvās zināšanas. Visu lietu rašanās un izzušana (*γένεσις καὶ φθορά*) ir nejausās to atomu kombinācijas rezultāts, kuri kustas pēc noteiktiem, tiem piemītošiem likumiem. Šī atomistiskā mācība spēcīgi un auglīgi ietekmēja toreizējo grieķu medicīnu¹⁰⁵, kura savukārt deva impulsu līdzīgu problēmu atrisināšanai vēsturiskajā materiālā¹⁰⁶. Līdzība starp Tūkidīda vēsturi un “*Corpus Hippocraticum*” tika pamanīta jau sen. Tā ir aprakstīta pietiekami detalizēti¹⁰⁷. Svarīgākā no līdzībām — tiecība visus cilvēku veikumus skaidrot ar dabiskiem cēloņiem, sal. ar *πρόφασις* Tūkidīda darbā un medicīnas traktātos¹⁰⁸. Cēlonības jēdziena izstrāde attiecībā pret vēsturi un tā savienošana ar ideju par kustību laikā vairāk nekā jebkas cits sekmēja vēstures kā zinātniskas disciplīnas tapšanu¹⁰⁹. Tūkidīda nopelni šajā ziņā ir unikāli¹¹⁰. Lai saprastu, kāda nozīme medicīnas un vēstures (kā zinātnes) attīstībā bija mācībai par elementiem, jāatgādina, ka kādreiz (kosmoloģiskajos tekstos) tie veidoja makrokosma galvenās sastāvdaļas (Debasis, Zemi, Ūdeni, Uguni); ka turpmāk tie ieguva stihiju

funkcijas un vēlāk — sava veida vielu funkcijas; ka jau agrīnās natūrfilosofijas tradīcijā katrā no šiem elementiem centās saskatīt **pirmelementu**, no kura noteiktu pārvērtību ceļā radušies visi pārējie elementi (attīstības galējo viedokli pauž atomisms, kurā atoms ir pirmelements); ka mītpoētiskajā tradīcijā četri (vai pieci) elementi bija sazarotās klasifikācijas kodols, kura impliciti ietvēra visu esamības būtisko aspektu raksturojumus — makrokosma un mikrokosma, dievišķā un cilvēciskā, sociālā un bioloģiskā (galveno semantisko pretnostatījumu sistēmas, kas arhaiskajos kolektīvos noteica pasaules modeļi, veidojās uz šo elementu pamata)¹¹¹. Tā kā kompleksa elementi savā starpā bija saistīti ar dažāda veida attiecībām un atbilstoši tam — ar dažādām operācijām¹¹², tie viegli kļuva arī par vēsturisko parādību apraksta modeļi. Viens no šādiem piemēriem — jēdziena *tjantun* (burtiski — “troņa pārmantojamība”, pārnestā nozīmē “riņķojums”) izmantošana Sima Cjaņa vēsturiskajā sacerējumā sakarā ar mācību par elementiem¹¹³. Kā zināms, Sima Cjaņa “Vēsturnieka piezīmēs” (*Šidzi*) atspoguļojās spēcīga tumšā un gaišā principa un piecu elementu skolas ietekme, kuru pastarpinājis Haņu dinastijas konfūcisms¹¹⁴ (tāpat kā medicīna un atomisms ietekmēja sengrieķu vēstures koncepciju, tā Ķīnā agrīnos vēsturiskos aprakstus veidoēja neietekmēt astronomija un mūzika, kas Visumu traktēja kā vienotu harmonisku kontinuumu¹¹⁵). Cits, no pirmā nedaudz atšķirīgs piemērs — kosmoloģiskā perioda pamattēla “Pasauls koka” vai tā aloelementu (starp citu, tie var nepastarpināti saistīties ar četrelementu shēmu) izmantošana, lai modelētu tieši vēsturiskās situācijas (piemēram, savējie — centrā, svešie — četros shēmas galējos punktus; sociālā hierarhija: koka galotne — vidusdaļa — saknes; rituālā situācija: upuris — centrā, upura nesēji — pa labi un pa kreisi utt.)¹¹⁶. Seno apmetņu, tempļu, pilāru, altāru, mītnu, monumentālās mākslas pieminekļu u.tml. struktūras semiotiskā analīze, bez šaubām, palielinās faktu skaitu, kas attiecas uz agrīni vēsturiskajiem kosmoloģiskā perioda tēlu un jēdzienu apguves un pārstrādes mēģinājumiem.

Jau tika minēts, ka pēdējais kosmoloģiskās virknes loceklis parasti sakrīt ar pirmo vēsturiskās (vai kvazivēsturiskās) virknes locekli. Šāda veida piemēri ir papildam jebkurā tradīcijā, arī agrīnajos vēsturiskajos aprakstos. Tāpēc pašlaik ir būtiski atgādināt, kādā veidā — ja spriež pēc labi fiksētām tradīcijām — norisinās izeja no kosmoloģisko ideju loka vēsturiskajā īstenībā. Sakarā ar to vispirms uzmanība jāpievērš jūdaismam un kristietībai¹¹⁷.

Jūdaisma ieguldījums — Dieva, kuru izprata kā kaut ko vienīgu un transcendentu, dekosmoloģizācija. Visas iedomājamās vērtības galarezultātā tika uzvertas kā Dieva atribūti. Bet pats viņš bija izgājis no dabas sfēras, un viņa dinamiskā griba biežāk un spēcīgāk izpaudās vēsturē, nevis kosmoloģijā. Dievs atrodas laikā, kuram ir sākums un gals; laicisko ciklu ideja atkāpjas, laiks ir iztaisnots un kļuvis neatgriezenisks, tāpēc Dievs manifestējas laikā, kas attīstās **progressīvi**. Jūdaismā būtiski izmainījās arī senā valdnieka ideja. Valdnieks kļuva

ne jau par Dieva iemiesojumu un pat ne par vidutāju starp Dievu un cilvēkiem (katrā ziņā — vairākumā gadījumā — ne); viņa funkcijas atradās nevis kulta sfērā, bet gan profānajā sfērā; viņš nebija nekas vairāk kā vadonis-pēcnieks¹¹⁸; valdnieka varas kosmoloģiskās saknes tika aizmirstas, un valdnieks iesaistījās vēsturisko attiecību tīklā. Augstākās vērtības sāka saskaņot nevis ar dabu, bet gan ar "antidabu" (sal. ar I. Levina vērtīgajām pārdomām par šo tēmu).

Vēl radikālāku soli spēra kristietība. Tā bija pirmā, kas visā pilnībā ievietoja Dievu vēsturiskajā laikā, uzsverot Jēzus Kristus vēsturiskumu, jo viņu dzemdējusi cilvēku sieviete Marija, kas cietusi Poncija Pilāta laikā. Līdz ar to liturģijas laiks pirmo reizi sakrīt ar vēsturisko laiku. Tāpēc vēsturiskais laiks gūst vērtību, kas nav samērojama ar vecā kosmoloģiskā laika vērtību, un vēsturiskais laiks, kā arī vēsture vispār kļūst par sakralizācijas objektu¹¹⁹. Svētais Augustīns savā historiosofijā speciāli uzsvēra tieši cilvēciskās vēstures nozīmi. Kaut arī tās jēga atklājas tikai no Dieva gribas viedokļa, tomēr tā ir virzīta no ļaunā uz labo (vēstures tikumiskais aspekts, ko neņēma vērā agrīnajos vēsturiskajos aprakstos), un tāpēc cilvēks attiecībā pret to nevar būt vienaldzīgs. Kristus parādīšanās ir ne tikai Radišanas akta paralēle, bet arī nākošās apēstīšanas garantija, jo Jēzus Kristus zemes dzīve ir savienojusi mūžīgo un dievišķo ar vēsturisko un cilvēcisko. Šajā ziņā kristietība ne tikai nostiprināja vēsturi, bet arī norādīja uz tās pārvarēšanas ceļu nākotnē¹²⁰.

* * *

Nemot vērā iepriekš teikto, var atbildēt uz vienu no jautājumiem, kas izvirzīts raksta ievadījumā: sākotnēji vēsture ir saistīta ar kosmoloģiju; vēl vairāk, vēsture — noteiktā laikmetā ir kosmoloģijas pēctece (tās variants)¹²¹; to koeksistence, stingri runājot, ir izslēgta vai arī prasa speciālus paskaidrojumus. Kosmoloģiju un vēsturi nedrīkst izprast tikai kā kaut kādus objektu un to savstarpējo attiecību kopumus, ko pēta abilstošajās zināšanu jomās. Svarīgāk ir tas, ka pastāv īpašs domāšanas tips — **vēsturiskais** tips, kas, tāpat kā **dabaszinātniskais** tips, nomainījis kosmoloģisko domāšanas tipu¹²², galarezultātā balstoties tieši uz to. Zināšanas par pagātni, prasme tās saistīt ar tagadni, kā arī spēja personīgajā un garīgajā saskatīt vēsturisko, pašas vēsturiskās atmiņas veidošanos, — tas viss pieder pie relatīvi nesēniem cilvēces kultūras iekarojumiem. Pirms tam bija jābūt ilgai un daudzveidīgai to parādību analīzes pieredzei, kuras norisinājās kā kosmoloģiskās shēmas ietvaros, tā arī — un it īpaši — ārpus tās. Mūsdienās daudzās attīstītās tradīcijās vēsturiskā domāšana jau ir kļuvusi par to šablonu, pēc kura parauga individuālā atmiņa, pirmkārt, pārveido savu personīgo vēsturiski laicisko perspektīvu¹²³ un, otrkārt, rada tādu parādību attīstības vēstures, kas, stingri runājot, atrodas ārpus vēstures kompetences.

Rodas jautājums — kur meklēt vēstures (un vēsturiskās domāšanas)

robežas nākotnē? Acīmredzot tur, kur beidzas laikmets, kad *res gestae* vislielākā mērā noteica cilvēku kolektīvu dzīvi un kad to analīze bija visefektīvākais līdzeklis, lai tagadnē organizētu šos kolektīvus. Var domāt, ka pēc vēsturiskā perioda sekos jauns laikmets, kurā noteicošo lomu iegūs garīgās vērtības. So vērtību augstākās izpausmes vēsturiski un, vēl jo vairāk, progresīvā perspektīvā nav iespējams apmierinoši aprakstīt¹²⁴; ar hronoloģiskas pēctecības, ciklu, augšupejas un lejupslīdes palīdzību nav iespējams kaut cik apmierinoši aprakstīt atšķirības starp Aishilu, Danti, Šekspīru, Gēti, Dostojevski; ir nepieciešami citi klasifikācijas un interpretācijas līdzekļi. Acīmredzot šajā pēcvēsturiskajā (vai "pārvēsturiskajā") periodā ir jāatspoguļojas visiem galvenajiem vēsturiskā perioda sasniegumiem, taču citā, ne jau laiciskajā, izpildījumā. Kāds tas izskatīsies, pagaidām grūti pateikt. Nav izslēgts, ka pirmie tā varianti izskatīsies kā šablonu-zīmju radišana — tādu kā Romas krišana, Reformācija, Lielā franču revolūcija u. tml., kurām ir nozīme arī ārpus hronoloģiskās shēmas ar neatgriezenisko laiku, kas ir obligāts vēsturniekam. Šajā sakarā acīmredzot ir jāmin arī tādas formas izveidošanās kā romāns. Tas fakts, ka romāns radās vēlāk par citām lielajām žanra formām un ka tā žanrveidojošās potences ne tikai nav izsmeltas, bet gan, tieši otrādi, tiek izmantotas, lai modelētu laikmetu ar attīstītu vēsturisko domāšanu, — ļauj romānam aprakstīt "kontakta zonu ar tagadni tās nepabeigtībā"¹²⁵ un romantizēt daudzus citus žanus (sal. ar liriku). Vēl vairāk, romāns ir tas pagrieziena punkts, kurā cilvēces žanra pašapziņa apzinājās pati savu relativitāti. Tieši tāpēc romāna "vēsturiskumu" nevar uzskatīt par ikvienam romānam piemītošu īpašību, kas noteic visas pārējās īpašības. Labākajos XX gadsimta romānu paraugos kā dominējošā iezīme ir jāatzīst tieši šī relativitāte, kas izpaužas ideālā pielāgotībā jebkurai situācijai un jebkuriem uzdevumiem. Tāpēc var domāt, ka mūsdienu romāns potenciāli satur sevī iespējas pielāgoties arī pēcvēsturiskajam laikmetam¹²⁶.

Cits pēcvēsturiskā perioda galveno konceptuālo shēmu veidošanās ceļš — kopēju principu rašana, kuri atrodas dažādu cilvēka zināšanu sfēru un pašas dzīves pamatā¹²⁷. Šie ceļi, kombinācija ar "personiskās dzīves iesaugsmi vēsturē",¹²⁸ arī rada to situāciju, kad vēsture kā zinātne par *res gestae* zaudē savu jēgu. Tātad maksimāla iesaistīšanās vēsturē (dažādu dzīves ārējo un iekšējo sfēru vēsturiskošana) rada situāciju, kad vienlīdz lielā mērā aktualizējas tādas parādības kā tikšanās ar pagātni un nepastarpināts kontakts ar nepabeigto tagadni, un robežas starp tām pakāpeniski zūd¹²⁹. Vispārējās laika koncepcijas izmaiņas, sākot ar XX gs. sākumu, un šīs kategorijas pieaugošā nozīme mūsdienu kultūrā arī nevar neietekmēt plašāku struktūru nekā vēsturisko veidošanos.

"Elementāro radniecības struktūru" pirmā izdevuma priekšvārda beigās K. Levi-Stross rakstīja: "Edingtons teica, ka fizika kļūst par organizācijas principu izpēti; Kēlers apgalvoja, ka šajā ceļā bioloģija satiksies ar psiholoģiju" — "un socioloģiju" — piebilda franču zinātnieks. Var nešaubīties par to, ka šeit jāpievieno arī vēsture. Jaunais ideju loks, ar kurām pašlaik tiekas vēstures zinātne, ir acināts palīdzēt tai noteikt tikšanās ceļus un formas ar citām dominējošām zināšanu jomām un tādējādi atjaunot kādreiz zaudēto pasaules ainas veselumu.

Piezīmes

¹ Līdzību starp šīm divām jomām, kas, starp citu, noteic to analīzes grūtības, veido tas, ka darišana ir ar kaut kādu **universāliju** "eksemplifikāciju" **konkrētā un atsevišķā** faktā, turklāt konkrētā un atsevišķā neievērošana šajā gadījumā nozīmē atteikšanos no to specifisko īpatnību izpētes, kuras noteic abu šo jomu iekšējo vērtību. Sal.: *Collingwood R. G. Essays in the Philosophy of History*. — The University of Texas, 1965; īpaši: "Are the History and Science Different Kinds of Knowledge?" — 23. lpp. un tālāk, sal. turpat. — XXII lpp. Visai interesanti, ka jau Aristotelis savā "Poētikā" vēsturi un poēziju attiecināja uz vienu zināšanu jomu, kaut arī pēdējo uzskatīja par "zinātniskāku" (φιλοσοφώτερον) nekā pirmo — sakarā ar tās attiecībām ar universālā kategoriju.

² Līdz šim vēsture parasti pastāvēja kā tādu parādību kopums, kuras (savas atkarības dēļ) noteic kaut kādu citu, vieglāk aprakstāmu sistēmu norises process — ar vienkāršākiem secinājumu noteikumiem (religiiski mitoloģiskiem, filosofiskiem, sociāli ekonomiskiem u.c.). Dažkārt šī atkarība ir aizklāta, un ir vajadzīga speciāla piepūle, lai to atsegtu, sal. agrīno grieķu vēsturiskās domas atkarību no loģikas un dialektikas (atsevišķs gadījums — Tūkidīda kvazihronoloģiskais laiks, aiz kura atrodas *un temps logique*, sk.: *Mieyerson I. Le temps, la mémoire, l'histoire // Journal de Psychologie Normale et Pathologique*. — 1956. — 53^e annēe. — N 3. — P. 340 u.c.). Vēstures **neatkarības potenciālais** moments palika ēnā, kaut gan pašu vēsturisko faktu atvasinātību no dažu citu parādību kopuma faktiem nevar uzskatīt par šķērslī dažāda veida vēsturisko sistēmu izveidei.

³ Šajā gadījumā nākas neievērot vēstures eksistenciālo aspektu, kas realizējas ārpus sistēmas un ko nevar nodot tālāk ar zinātniska rakstura aprakstu. Sal.: ". . . viņš iepazīna un pārdzīvoja vēsturi kā realitāti, nevis zinātnes nozari, un šim procesam atbilda paša personiskā dzīve, tās ieaugsmē vēsturē" (*Hese H. Stikla pārlišu spēle*. — R., 1976. — 172. lpp.). Šajā ziņā vēsturi nevis izzina, bet gan tajā **dzīvo** (sal. ar līdzīgām S. Kirkegora domām). Sal. 'history-as-something experienced' un 'history-as-something-in-the minds-of-historians' nodalīšanu, sk.: *Huxley A. Maine de Biran. The Philosopher in History // Collected Essays*. — London, 1966. — P. 222 un tālāk.

⁴ Jādomā, ka zemāka līmeņa vienības iespējams izvēlēties tā, lai no tām sintezējamās nākošā līmeņa vienības būtu **apjēgtas**. Pretējā gadījumā mēs saskartos ar tāda paša veida uzdevumu kā tīlpuma, spiediena un gāzes temperatūras savstarpējo attiecību noteikšana, pamatojoties uz datiem par gāzes molekulu, kas veido šo tīlpumu, kinētisko enerģiju (sal. ar O. Hakslija veikto šo attiecību analīzi sakarā ar tēmu **sabiedrība—indivīds**).

⁵ Vēstures kā zinātnes attīstības līmeni daudz valodu tradīcijās raksturo vēstures kā zinātnes izpētes objekta neatšķiršana no vēstures kā pašas zinātnes nosaukuma. Var parādīt, kādas grūtības un kļūdas saistītas ar šādu neatšķiršanu. Ir vērts atgādināt, kāda nozīme mūsdienu valodniecības attīstībā bija Sosīra jēdziena "valoda" analīzei.

⁶ Sal. sociālās antropoloģijas un etnogrāfijas (vai *langua* un *parole*)

Sošira tradīcijā) attiecības.

⁷ Vistipiskākais gadījums — tā apraksts, kas ir **pagātne** attiecībā pret to, kurš apraksta. Tomēr nevar ignorēt arī tādus aprakstus, kas attiecas uz momentu, kurš laika ziņā seko pēc tā, kurā atrodas šo momentu aprakstošais (sal. šādas vīzijas un pravietiskos aprakstus, kas sastopami Bibēlē — ebreju praviešus un Apokalipsi — vai Edā — burves pareģojumus utt.; vai arī mūsdienu futuroloģiskos, parasti kvazizinātniskos darbus). Otrais gadījums ir vēl jo svarīgāks tāpēc, ka daudzi autoritatīvākie vēsturnieki vēstures jēgu saredz apstākļi, ka pagātnē atrod kādu paraugu nākotnei (sk.: *Toynbee A. Change and Habit: The Challenge of Our Time.* — London, 1966) vai — racionalizētākajās un “ētizētākajās” koncepcijās — ka atrod to, kādam jābūt cilvēkam (balstoties uz cilvēka pašizziņu, ko mums atsedz vēsture; sk.: *Collingwood R. G. The Idea of History.* — New York; Oxford, 1956. — 2nd ed. — P. 9 un tālāk). Sal. arī: *Weiss P. History: Written and Lived.* — Carbondale, 1962; *Carr E. H. What is History.* — New York, 1962; *Schrag C. The Meaning of History // The Review of Metaphysics.* — 1963. — Vol.16. — P. 703—717 u.c. (nemas nerunājot par pazīstamo K. Jaspersa grāmatu: *Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* — Zürich, 1949).

⁸ Ar līdzīgu problemātiku, bet daudz izstrādātākā veidā, nākas sastapties, pētot dažādus attiecīgā kultūras fenomena vai veselu šādu fenomenu kopumu atspoguļojumus citā kultūras vidē.

⁹ Šo sākotnes nozīmi var būtiski samazināt, analizējot liecības, kas nay atkarīgas no aprakstošā apzinātas gribas.

¹⁰ Kaut arī vēsturnieku patiešām interesē “tas, kas bija”, primārs ir nevis fakts, bet gan tā apraksts. Apzināta aprakstu salīdzināšana, lai noteiktu attiecības starp tiem, kā arī eksperimentālu aprakstu salīdzināšana varētu palīdzēt vēsturniekam izprast to, kas viņu atdala no “tā, kas bija”. Raksturīgs eksperimentālās pieejas piemērs — Rietumeiropas Apgaismības laikmeta literatūrā izplatītie eiropieiskās civilizācijas apraksti no “dabiskā” cilvēka viedokļa, kurš ir citas kultūrvēsturiskās tradīcijas pārstāvis.

¹¹ Runa ir par kaut kādu sociālās antropoloģijas ekvivalentu. Sal.: *Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale.* — Paris, 1958 (īpaši Ch. I. Introduction: histoire et ethnologie, kā arī: Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement).

¹² Par diviem vēstures tipiem (*histoire stationaire et histoire cumulative*) un atbilstošajām tradīcijām sk.: *Lévi-Strauss C. Race et histoire.* — Paris, 1961. — P. 41 un tālāk.

¹³ Šis laiciskais aspekts var pārvērsties telpiskajā, ņemot vērā dažas noslēgtas arhaiskā tipa sabiedrības, kuras nepazīst vēsturi.

¹⁴ Sal.: *Collingwood R. G. The Idea of History.* — P. 9. Jāpiebilst, ka vēsturiskā apraksta rezultātu priekšstatišanas formai ir hronoloģiska iedaba.

¹⁵ Turpat. — § 1. Theocratic history and myth.

¹⁶ Pirmajai ir darīšana ar tagadni, un to raksturo sinhronā pieeja, otrā nodarbojas ar pagātņi un ir saistīta ar diahrono pieeju. Turklāt sociālā antropoloģija parasti apraksta kolektīvus, kuri vēsturiskajā aprakstā veido tikai vienu tā kolektīva **daļu**, kura vēsture tiek rekonstruēta.

¹⁷ Sal.: *Vilar P. La notion de structure en histoire // Sens et usages*

du terme structure dans les sciences humaines et sociales. — Gravenhage, 1962. — P. 117—119. "L'histoire est en effet intéressée plus par les éléments différentiels que par les éléments communs de l'évolution des structures. La position structuraliste en histoire implique une réalité structurée, donc exprimable mathématiquement dans ses caractères et ses variations. Mais la prise sur le réel d'une science commence bien avant sa formulation mathématique, et celle-ci aura besoin de progrès inconcevables d'avance pour exprimer la multiplicité des variables dans le domaine social", sal. turpat Morazé M. Ch. Structures temporelles. — P. 120—123 un daļēji Goldman M. Le concept de structure significative en histoire de la culture. — P. 124—135; sal. vėl: Greimas A. J. Structure et histoire// Les temps modernes. — Paris, 1966. — N 246.

¹⁸ Protams, teiktais vislielākā mērā attaisnojas tad, kad gan stimulš, gan rezultante veic absolūtā sākuma un absolūto beigu funkciju. Bet praktiski visi res gestae savieno sevi stimulus un rezultantes.

¹⁹ Attiecībā uz šo divu aspektu saistības problēmu. No šejienes acīmredzot izriet principiālā iespēja priekšstatīt "vēsturiskās" struktūras kā formālas shēmas, bet šo struktūru evolūciju kā "kokus" (sal. ar rezultātu priekšstatīšanas veidiem daudzos mūsdienu sociālās antropoloģijas pētījumos).

²⁰ Uz jautājumu, kas dabiski rodas par to, vai vēsturiski (vēsturē) iespējama kāda kolektīva pastāvēšana, ja nav atbilstošo vēsturisko aprakstu, kas veikti šā kolektīva ietvaros, acīmredzot ir jāatbild noliedzīgi. Vēsturiskie apraksti (vai to nepastarpinātie priekšteči) kolektīvā, kas iesaistīties attīstības vēsturiskajā periodā, parādās ar tādu pašu neizbēgamību kā rakstība jebkuras sabiedrības noteiktā attīstības stadijā. Šī likumsakarība ir būtiska tajā ziņā, ka daudz lielākā mērā dod iespēju paļauties uz intuitīvajiem priekšstatiem aprakstāmajā tradīcijā un tādējādi attiecīgās tradīcijas rekonstrukcijā samazināt plaisu starp šo tradīciju un mūsdienu (tā dēvētajiem) aprakstiem.

²¹ To var salīdzināt ar dažu agrīno, ar mītpoētisko tradīciju vēl pietiekami cieši saistīto filosofijas skolu centieniem izdalīt kā īpašu realitāti esamību, kas rodama ārpus fenomenālās pasaules; dažas svarīgākās operācijas ir iespējamās tikai šajā esamības iekšienē (sal. ar elejiešiem vai mādhamiķiem).

²² Dažās tradīcijās centra ideja kļūst universāla, pārkāpjot savas sākotnējās robežas; uz šā pamata veidojas sava veida "centra" filosofija. Sal.: *Séjourné L.* La pensée des anciens mexicains. — Paris, 1966 (La loi du centre. — P. 90 un tālāk); uguns kā centra Dievs attēlots ar nosaukumiem *Xiuxtecutil* un "Gada Kungs"; *Huitzilopochtli* — centra saule; centra uguns pārošanās ar ūdeni ir pamats un modelis jebkuram — gan garīgajam, gan materiālajam — radīšanas aktam u. tml.).

²³ "Sākumā" — raksturīgs štamps mītpoētiskās tradīcijas kosmoloģiskajiem tekstiem, kuri apraksta "sākotnējo laiku" (*temps d'origine*).

²⁴ Sal.: *Hocart A. M.* Kingship. — Oxford; London, 1927; *Hocart A. M.* Kings and Councillors. — Cairo, 1936; viskļasiskāmais vald-

nieka sakrāli kosmoloģiskās funkcijas piemērs — Ēģiptes faraoni; par tiem sk.: *Frankfort H.* Kingship and the Gods. — Chicago, 1948. Sal. arī ar tādiem agrīniem darbiem kā: *Moret A.* Du caractère religieux de la royauté pharaonique. — Paris, 1903; *Christensen A.* Le Premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. — Uppsala. — I-II. — 1918—1934; *Labat R.* Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne. — Paris, 1931; *Johnson A. R.* The Role of the King in the Jerusalem Cultus // Labyrinth / Ed. by S. H. Hooke. — London, 1935. — P. 73—111; *Jacobsohn.* Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter. — Glückstadt, 1939; *Engnell J.* Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. — Uppsala, 1943; *Wiedengren G.* King and Saviour. II. — Uppsala, 1947; *Alföldi A.* Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden // Schweiz. Archiw für Volkskunde. — 1951. — Bd 47. — S. 11—16; *Fischer H.* Indogermanischer Krieger yoga // Festschrift Walter Heinrich. — 1953. — S. 65—97; *Evans-Pritchard E.* The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. — Cambridge, 1948; *Czeglédy K.* Das sakrale Königtum bei den Steppenvölkern // Numen. — 1966. — Bd 13. — S. 14—26; *Zandée J.* Le Messie: Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien // RHR. — 1971. — T. 180 — P. 3—28 u.c.

²⁵ Par to sk.: *Frankfort H., Frankfort H. A., Wilson J. A., Jacobsen Th.* Before Philosophy: A Study of the Primitive Myths, Beliefs and Speculations of Egypt and Mesopotamia. — Harmondsworth, 1949; *Eliade M.* Le Sacré et le Profane. — Paris, 1965; *Eliade M.* Le mythe de l'Éternel retour: Archétypes et répé tition. — Paris, 1949 u.c.; sal. arī ar daudziem K. Levi-Strosa un citu arhaisko kolektīvu sociālās antropoloģijas speciālistu darbiem.

²⁶ Sal. ar Kalhasu, kurš zināja visu, kas bija, ir un būs (Κάλχας... ὅς ἦδη τα τ'έόντα, τα τ'έσσόμενα, πρό τ'έόντα. — Īliada. — I, 70; sal.: *Hēsiods.* Teogonija. — 32, 38 u. c.). Par dziejnieku sakarā ar laika un atmiņas problēmu sk.: *Vernant J.—P.* Mythe et pensée chez les grecs. — Paris, 1969. — P. 53 un tālāk, kā arī *Duchemin J.* Pindare poète et prophète. — Paris, 1955. — P. 23 un tālāk (poēzija kā σοφία), u.c.

²⁷ Atmiņas pretstats — Aizmirstība, kas iemiesota ar mirušo valstību saistītajā nāves ūdenī, kurš atņem atmiņu un apziņu. Sal.: Μνημοσύνη: Αἴθη; ja ņem vērā atmiņas raksturojumu: ἀθάνατος πηγη “nemirstības avots”, tad atmiņa un aizmirstība viena pret otru attiecas tāpat kā dzīvība un nāve; sal: *Vernant J.—P.* Norād. sac. — 59. lpp. Sal. ar Šopenhauera pārlicību, ka neprāts ir atmiņas traucējuma rezultāts, kas ārdā sakarīgus priekšstatus par pagātņi, un ar līdzīgām Freida domām.

²⁸ Atbilstošie virzieni mutiskās episkās tradīcijas pētījumos sakņojas M. Perī darbos. No mūsdienu darbiem sal.: *Lord A. B.* The Singer of Tales. — Cambridge; Massachussets, 1960; *Kirk G. S.* The Songs

of Homer. — Cambridge, 1962; Kirk G. S. Studies in Some Technical Aspects of Homeric Style // Yale Classical Studies. — New Haven; London, 1966. — Vol. 20. — P. 73—152; Kirk G. S. Formula Language and Oral Quality // Turpat. — P. 153—216 u.c. Interesanti, ka šādu tekstu radītāji un teicēji atmiņas problēmu it labi apzinājās un risināja to ar tīri operacionālu līdzekļu palīdzību. Raksturīgs ir Hērodota “Vēstures” sākums: “Tālāksekojošās ziņas . . . tiek pavēstītas, lai no mūsu atmiņas laika gaitā nezustu cilvēku darbi . . . , un galvenokārt tāpēc, lai neaizmirstu cēloni, kāpēc to starpā izcēlās karš” (1. gr., 1. nod.).

²⁹ Sal. ar līdzīgo kompozīciju senvācu “Vesobrunas lūgšanā”.

³⁰ Sikāk sk.: *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией “мирового дерева” // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1971. — Вып. 5. Pēc visai ticama pieļāvuma, “Vafrudnira runas”, kas saglabājušas pagānisma laikmeta atskaņas, ir katehistiski veidots priesteru un mācekļa dialogs, kura sākotne meklējama rituālajā vārdkaujā. Sk.: *Vries de J.* Om Eddaens. Visdomsdigtig // Arkiv för nordisk filologi. — 50. — 1934. — 1.—59. lpp. Būtiski ir atcerēties, ka “Vafrudnira runas” nav nekas cits kā sacenšanās gudrībā, turklāt sakāves cena — nāve. “Burves pareģojumā” tas pats kosmogoniskais saturs tiek translēts vēlākā **monologiskā** formā.

³¹ Vēl uzskatāmāka jautājumu—atbilžu forma ir “Zātspram” fragmentu saturā. Tekstus un tulkojumus sk.: *Mole M.* Culte, mythe et cosmologie dans l’Iran ancien. — Paris, 1963. — P. 113 un tālāk. Telpiskā un laiciskā dalījuma kombinācija ar skaitļu virknes norādīšanu rodama pazīstamajā Avestas (Vendidada I) fragmentā: “Kā pirmo labāko no apgabaliem un zemēm es, Ahurāmazda, radīju Horezmu . . . Kā otro labāko no apgabaliem un zemēm es, Ahurāmazda, radīju Havu, sogleid apmetni . . . Kā trešo . . . Margianu . . . Kā ceturto . . . Baktriju . . . Kā piekto . . . Areiju . . .” utt.

³² Sal.:

Хорошо сказал, сударь нам по памяти.
Ты еще, государь наш, нам про то скажи:
Отчего начался у нас белый свет;
Отчего у нас солнце красное;
Отчего у нас млад светед месяц;
Отчего у нас звезды частые;
Отчего у нас зори светлые? —

Pēc atbildes uz šiem jautājumiem seko:

Отчего цари зачадились;
И отчего князья с боярами,
Отчего крестьяне православные?

Tālāk:

Который у нас город над городами мать;
И которая церква над церквами мать?
И который царь над царями царь? —

Им ответ держал на то премудрый царь:

- Иерусалим-град городам мать. —
 — Почему Иерусалим-град городам мать? —
 — А стоит Иерусалим-град посреди земли,

Cits variants rodams senķiniešu Henapās zilēšanas uzrakstos. To ierastā struktūra — jautājums (zilēšanas tēma) par ziedojumu Saulei, Zemei, Upei, Kalniem, Austrumu un Rietumu mātēm, senčiem, par pēctečiem, par savstarpējām attiecībām starp ciltīm, par lopkopību, par zemkopību, par karu utt., tālāk — atbilde instrukcijas veidā ar šāda tipa norādījumiem — “dekādes pirmajā dienā”, “dekādes otrajā dienā”, “dekādes septītajā dienā” utt.

³³ Sal., piemēram, ar ģenerēšanas shēmu Hēliopoles radišanas mīta versijā:

| | | |
|---------|---------|---------|
| | Atum-Ra | I |
| Šu | Tefnuta | II |
| Hēbs | Nuta | III |
| Ozīriss | Izīda | IV |
| | Sēts | Neftīda |

Turklāt Atum-Ra saistīts ar Sauli, Šu — ar gaisu, Tefnuta — ar valgmi, Hēbs — ar zemi, Nuta — ar debesīm, nākošais dievu četrinieks ir tiešā veidā saistīts ar auglības ideju augu, dzīvnieku un cilvēku pasaulēs.

Sal. arī ar šumeru shēmu: saskaņā ar to Kosmiskais Kalns dzemdē Anu (debesis) un Ki (zemi), kuru laulībā dzimst Enlils, panteona galva, zemes saimnieks, Nipuras, kas atrodas pašā zemes diska viducī, dibinātājs.

³⁴ Sal. arī ar citā vietā analizētajām reliģiski filosofiskajām radišanas shēmām, kas veidotas pēc “matērijas sabiezīšanās” principa un kas nereti saistītas ar skaitļu virknes elementiem (sal. “Tīrības brāļu” [*Ikhwān al-Safā'*] mācību ar radišanas shēmu no radītāja līdz cilvēkam kā esamības pēdējam posmam vai manihejiešu un gnostiķu kosmoloģijas shēmām utt.), vai ar daudz primitīvākajām afrikāņu cilšu kosmoloģiskajām shēmām, kas sākas ar pasaules pamatelementu radišanu, turpinās ar apkārtnes elementu, dzīvnieku un augu valstības radišanu, vēlāk — cilvēka, pirmā laulātā pāra radišanu utt. Sk.: *Baumann H.* Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. — Berlin, 1936.

³⁵ Šo divu rindu sadūrā parasti parādās kultūrvaronis, kurš pabeidz kosmosa sakārtošanu (parasti jau ierobežotajos zemes ietvaros) un atklāj doto kultūrvēsturisko tradīciju ar kolektīva locekļu sociālās izturēšanās normu noteikšanas aktu. Sal. tādas piemērus kā grieķu Prometejs, maori Tane, ketu Dohs, Muhameds Atara kosmogoniskajā shēmā (sk.: *Бертельс Е.* Суфийская космогония у Фарид ад-Дина Атгара // *Избранные труды. Суфизм и суфийская литература.* — М., 1965. — С. 369), kvakiutli indiāņu *nīmay'ma* grupas senči, kuri nolaižas no Debesīm vai izkāpj no jūras uz zemes iepriekš atzīmētā vietā (sk.: *Boas F.* Kwakiutl Ethnography. — Chicago, 1966. — P. 42) u. tml.

³⁶ Sk.: *Firth R.* We, the Tikopia: A Sociological Study of Kingship in Primitive Polynesia. — London, 1957. — P. 575 un tālāk; sal. *Firth R.* Human Types: An Introduction to Social Anthropology. — London, 1956. — P. 98 un tālāk.

³⁷ Sk.: *Lévi-Strauss C.* Les structures élémentaires de la parenté.

— Paris; La Haye, 1967.

³⁸ Sal., piemēram: *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian. — New Guinea; New York, 1961. — P. 299 un tālāk (sal. ar vecās tradīcijas — *libowgo* — struktūru); sal.: *Malinowski B.* Myths in Primitive Psychology. — London, 1926. — P. 124—125.

³⁹ No šīs īpatnības izriet cita, vēl būtiskāka: atšķirībā no “vēsturiskā” nosaukta mītā norisinās arī tie notikumi, kuri nav iedomājami nekādos citos apstākļos. Citiem vārdiem, runa ir par principiāli brīvāku elementu distribūciju mītā; sal. ar tāda veida Austrālijas iezemiešu “pirmsvēsturiskā” laika raksturojumu kā *altžira* (un ar tam līdzīgo “sapņu” laiku), kad viegli norisinās visdažādākās pārvērtības (ķermeņa izmaiņas, cilvēka pārvēršanās par dzīvnieku, pāreja no vienas sfēras citā u.tml.).

⁴⁰ Sal. ar E. Sepīra veikto analīzi atšķirībām starp mītu un leģendu nutka indiāņu tradīcijā. Gan mīts, gan leģenda tiek atzīti kā vēstījumi par patiesiem notikumiem, taču mīts attiecas uz miglaino pagātni, kad pasaule izskatījies pavisam savādāka nekā pašlaik (dzīvniekiem vēl bijis cilvēku veidols, pazīstamās ciltis vēl neesot ieņēmušas savas vēsturiskās teritorijas u.tml.). Turpretim leģendā runa ir par cilvēciskas dabas vēsturiskiem personāžiem, tā attiecas uz noteiktu vietu un noteiktu cilti, kura pastāv arī pašlaik; tā saistīta ar notikumiem, kam piemīt aktuāla rituālā vai sociālā nozīme. Mīts kā stāstījums ir vispārējs īpašums, turpretim leģendu var izstāstīt tikai tie, kuri radušies no varoņa pa lejuplidošu līniju. Sk.: *Sapir E.* Indian Legends from Vancouver Island // JAF. — 1959. — Vol. 72. — P. 106—114 (pēcnaves publikācija). Sal. arī ar neseniajiem veiksmīgajiem noskaidrošanas mēģinājumiem “narratīvajā” prozā, identificējot pēc pazīmēm *fabulous-factual* un *secular-sacred* (vēsturiskā proza tiek aprakstīta kā pazīmju *factual* un *secular* šķērsošanās). Sk.: *Littleton C. S.* A Two-Dimensional Scheme for the Classification of Narratives // JAF. — 1965. — Vol. 78. — P. 21—27; *Bascom W.* The Forms of Folklore: Prose Narratives // Turpat. — 3.—20. lpp. Par vēsturisko saturu translējošo mutisko tradīciju tipoloģiju sk.: *Vansina J.* La valeur historique des traditions orales // *Folia Scientifica Africae Centralis*. — 1958. — Vol. 4. — P. 58 un tālāk; *Vansina J.* De la tradition orale: Essai de méthode historique. — Tervuren, 1961 (īpaši II tab., 120, lpp.) u.c. Hagiogrāfisko leģendu attiecību ar mītu, no vienas puses, un ar vēsturiskiem tekstiem, no otras puses, problēmas, kā arī hagiogrāfisko leģendu “vēsturiskošanas” un “atvēsturiskošanas” metodes detalizēti tiek aplūkotas grām.: *Delehaye H.* Les légendes hagiographiques. Deuxième édition. — Bruxelles, 1906; sal.: *Delehaye H.* La méthode historique et l'hagiographie // *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*. — 5 série. — 1930. — T. 16, N 5—7. — P. 218-231. Par biogrāfiju kā vēsturisku avotu un jaunām tās analīzes metodēm sk.: *Garraty J. A.* The Nature of Biography. — New York, 1957; *Garraty J. A.* The Application of Content Analysis to Biography and History // *Trends in Content Analysis*. — Urbana, 1959. — P. 171—187.

⁴¹ Tā, piemēram, periodiski ceļojot pa vecajām cilts teritorijām, tradīcijas glabātāji, kuriem tādēļ piemīt augstākās pilnvaras (kā arantu *inkata*), sniedz

paskaidrojums iniciācijas rituālu veikušiem jaunekļiem.

⁴² Tā pati žanru atšķirības problēma rodas arī attiecībā uz daudz vēlākām un attīstītākām tradīcijām sakarā ar jau 30. gados izvirzīto vispārējo "Sagenkategorien" teoriju. Sk.: Sydow W. von. Kategorien der Prosa-Volksdichtung // Selected Papers on Folklore. — Copenhagen, 1948. — S. 60—85 (1934. g. raksts); tajā piedāvāts izdalīt *Erinnerungssagen*, *Chroniknotizen*, *Zeugensagen*, *Ursprungssagen* un *Memorat*; ar pēdējo jāsprt personīgas iedabas vēstījums, kas var ietilpt tradīcijā kā *Erinnerungssagen*. Sal. arī: Honko L. Memorates and the Study of Folk Beliefs // Journal of the Folklore Institute. — Blomington, 1964. — Vol. 1—1/2; Pentikäinen J. Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage // Temenos. — 1968. — Vol. 3. — S. 136—167 u.c.

⁴³ Katrai cilvēku paaudzei (γένος) ir savs īpašs laiks. Dievi ir paaudze, kas pastāv mūžīgi (ἀΐεν ἔσονται); tāpēc viņiem, atšķirībā no cilvēku paaudzēm, kas veido genealogisko (ne hronoloģisko!) pēctecību, nav genealoģijas. Sk.: Vernant J.—P. Norād. sac. — 57. lpp.

⁴⁴ Sal.: "Le lendemain, au point du jour, mes hôtes me quittèrent. Les jeunes guerriers ouvraient la marche, et les épouses la fermaient; les premiers étaient chargés des saintes reliques; les secondes portaient leurs nouveau-nés; les vieillards cheminaient lentement au milieu, placés entre les aïeux et leur postérité, entre les souvenirs et l'espérance, entre la patrie perdue et la patrie à venir" (Chateaubriand F. R. Atala (Epilogue)); "des saintes reliques", kā izriet no iepriekš teiktā, ir senču kaulu atliekas. Dažkārt simboliskais priekšstats par senčiem ir to attēlojums; sal. par atbilstošām Klusā okeāna dienviddaļas iezemiešu koka figūriņām — moai kavakava: Métraux H. Easter Island: A Stone-Age Civilization of the Pacific. — New York, 1957. — P. 144 un tālāk.

⁴⁵ Kaut kas līdzīgs notika arī tajā agrīnās eiropeiskās glezniecības vēstures posmā, kad sākās lūzums seno svētbilžu glezniecības tradīcijā. Šajā ziņā īpaši raksturīga ir Džoto daiļrade — jo vairāk tāpēc, ka viņš viens no pirmajiem evaņģēlisko sižetu klāstu mēģināja priekšstatīt kā stingri secīgu ciklu sēriju, kas saistīta ar laika asi, kura izvērsas horizontāli (atšķirībā no ārpuslaiciskās viduslaiku svētbilžu glezniecības vertikālās kompozīcijas); sal. ar freskām Padujas arēnas Kapelā, kas attēlo Marijas un Kristus dzīvi. Mēģinājums iedomāties evaņģēlisko stāstu kā vēsturisku ziņojumu, kas saistīts ar hronoloģiju visā, izņemot sakrāli atzīmētos momentus (sal. ar "Marijas pasludināšanas dienas" scēnas vietu), atbilst centieniem sagraut attēlojumu kā lūgsnu tēlu, kas paredz saikni ar skatītāju — adeptu, orientējot gleznas personāžus profilā un nosakot attiecības starp tiem ("dialogu"). Iegūstot neatkarīgu sižetu, glezna it kā zaudē savu rituālo nozīmi un maina savu semiotisko toposu. Sk.: Previtati G. Giotto. — Milano, 1964. — Vol. 1—2; Данилова И. Джотто. — М., 1970. Turpmāko ainavas attīstību itāļu glezniecībā un tās iekļaušanu sižetā var uzlūkot par nākošo soli attēlojuma iekšējā organizācijā, kas kompensē saiknes starp lūgsnas tēlu un lūdzēju pārtrūkšanu. Interesanti atzīmēt, ka šajā pašā periodā un nedaudz vēlāk (kvatrocento) tiek likti historiogrāfiskās tradīcijas pamati. Sk.: Baron. Das Erwachen des historischen Denken im Humanismus des Quattrocento // Historische Zeitschrift.

— 1932. — S. 5—20 u.c. Sal. arī: Мелик-Гайказова А. Н. Французские хронисты XIV в. как историки своего времени. — М., 1970 (šeit arī bibliogrāfija).

46 Sal. ar sākām (to sākumā): “Kāpēc Arts saukts par Vientuļo? Nav grūti teikt. Vienreiz . . .”; “Kā Usnaha dēlus izdzina? Nav grūti teikt. Vienreiz . . .” utt. Sk.: Ирландские саги / Пер. А. А. Смирнова. — М.; Л., 1961. — С. 25, 137.

47 Sal. ar senķīniešu “Valstu runām” (“Go Jui”); “Valdnieks Huaņs jautāja: “Kā panākumus gūt tautas nodarbē?” — Huaņdzi atbil-dēja: “Četras tautas (grupas) nedrīkst apmesties vienuviet . . .” Valdnieks jautāja: “Kā gan izmitināt karavīrus, zemkopjus, amatniekus un tirgoņus?” — Huaņdzi atbildēja: . . .” utt. Sk.: Хрестоматия по истории Древнего Востока. — М., 1963. — С. 456 (No Ci valsts runām).

48 Interesanti, ka dialogus Hērodots izmanto arī tajos gadījumos, kad viņam jāpavēsta tas, kā liecinieks viņš nav bijis un par ko neviens viņam nav varējis pastāstīt (sal. ar persiešu augstmaņu sarunu slepenajā sapulcē, III, 80—82, Artabana un Kserksa dialogu pirms karagājiena uz Grieķiju, VII, 46—52 u.c.). Raksturīgi, ka patiesos dialogus, runas, uzrunas tautai, ko Hērodots zināja, grieķu vēsturnieks parasti neminēja vai arī minēja saīsinātā (nereti — izmainītā) formā, ko pamanīja jau Dionīsijs. Jā, arī Tacīts savos sacerējumos iekļāva tikai tās runas, kas nebija publicētas. Runas tēmas teorētisku apjēgsmi vēsturiskos aprakstos sk. Polibija II, 25; XXXVI, 1 un Diodora XX, 1—2 darbos. Lidzīga parādība atzīmēta arī senķīniešu sacerējumu, kuros plaši izmanto t.s. *jui jaņ* (“mutē ieliktais runas”), sal. ar “Džuandzi” (IV-III gs. p.m.ē.). Kritiska šā jēdziena izmantošana, aplūkojot agrīno vēstures tradīciju terminus “patiesais” un “tukšais”, sākas līdz ar Sima Čjaņu un Van Čūnu. Sīkāk sk.: Watson B. Ssu-ma Ch’ien Grand Historian of China. — New York, 1958; Prušek J. L’histoire et l’épopée en China et dans le monde occidentale (étude sur les différentes manières de concevoir l’histoire des hommes) // Diogene. — 42. — 1963. — P. 37 un tālāk, it īpaši: Кроль Ю. Л. О двух традициях отношения к материалу в Ханьской литературе // История, культура, языки народов Востока. — М., 1970. — С. 124 и след. Sal.: Его же. О некоторых особенностях метода использования источников в “Исторических записках” Сыма Цзяня // Дальний Восток. — М., 1961. Divas tradīcijas piecījai pagātnes materiālam tā vai citādi atspo-ģuļojas arī vēlāk, turklāt ne tikai historiogrāfijā. Sal. Kral O. Several Artistic Methods in the Classical Chinese Novel *Ju-lin waishih* // АОr 32. — 1964. — P. 28 un tālāk. Sk.: Сыма Цзянь. Исторические записки (“Ши Цзи”). — М., 1972.

49 Sal. arī dialogus (sal. V, 87-111: atēniešu dialogu ar melosiešiem u.c.).

50 Par jautājumu—atbilžu dialogu sākotnējās krievu hronikās un par tā saistību ar folkloras avotiem sk. grām: Лихачев Л. С. Русские летописи. — М.; Л., 1947. — С. 132—144. Īpaši zīmīgs ir Olgas dialogs ar drevļanu sūtņiem, kur jautājumos faktiski slēpjas mīklas, kā arī Svjatoslava dialogs ar grieķu imperatoru, kas veidots kā saceņsība “gudribā—viltībā”. Tā pati jautājumu — atbilžu struktūra, kas saistīta ar dialogu, rodama, piemēram, balādēs, kas dažās tradīcijās pārstāv vai aizvieto vēsturisko žanru. Nesen tika vērsta uzmanība uz atšķirībām starp balādēm, kas veidotas kā “kuplejas” vai kā “kvartas” (uz angļu un skotu balāžu materiāla no Čailda vākuma). “Kupletiskās” balādes atspoģuģo veco dramatisko improvizāciju dialogisko

(bieži vien — rituālas iedabas) struktūru, sal. ar līdzīgiem apsvērumiem attiecībā uz dažām Edas daļām, sk.: *Phillpotts B. S. The Elder Edda and the Ancient Scandinavian Drama.* — Cambridge, 1920. — P. 98 u.c. “Kvartu” balādes ir “kupletisko” formu episka pārstrāde pēc principiem, kurus aprakstījuši M. Peri un A. B. Lords. Sal. parasto angļu balāžu uzbūves tipu:

Or got ye this by sea or by land?

Or got ye it off a dead man's hand?

I got not it by sea, I got it by land,

And I got it, madam, out of your own hand.

Sk. *Jones J. H. Commonplace and Memorization in the Oral Tradition of the English and Scottish Popular Ballads // JAF.* — 1961. — Vol. 74. — P. 97—112; *Friedman A. B. The Formulaic Improvisation Theory of Ballad Tradition: A Counterstatement // Turpat.* — 113.—115. lpp. u.c.

⁵¹ Sal. ar Hērodota ἱστορησι ἐπισταθαι τι “zināt kaut ko, pa-teicoties iztaujāšanai” vai arī Ἡρόδοτον ἱστορησ ἀποδεξις.

⁵² Īpaši zīmīgs ir kulta arhaisms ἱστορέω — “taujāt” (Φοιβον. Eiripids).

⁵³ ἱσ-τορ-ία sal. ar ἰδ-έα, εἰδ-ος un galarezultātā ueid — “redzēt”, “zināt” (sal. ar iepriekš teikto par dzejnieku kā pagātnes atmiņas glabātāju, kurš redz neredzamo).

⁵⁴ Vēsturiskajam aprakstam kā atbildei uz jautājumu tipoloģisku paralēli, kas ieviesta pašā vēsturiskā procesa mehānismā, var atrast Toinbija *Challenge-and-Response*; sk. *Toynbee A. J. A Study of History.* — Oxford; London, 1934 [1935] — Vol. 2. *The Range of Challenge-and-Response.* — P. 1 un tālāk; sal. arī: *Toynbee and History: Critical Essays and Reviews / Ed. by M. F. Ashley Montagu.* — Boston, 1956. — P. 173 un tālāk.

⁵⁵ Tas attiecas gan uz Hērodotu, gan Tūkīdīdu, gan Polībiju, ja runā tikai par sengrieķu zinātnes virsotnēm. Šo vēsturnieku hronoloģija izrādījās vai nu šķietamā (“loģiska”) kā Tūkīdīdam, vai vispār nepamatota kā Hērodotam. Tika pausts izbrīns, jo “Vēstures tēvs” gandrīz pilnīgi neievēroja to, kas vienīgais ļauj saistīt dažādus faktus dažādās zemēs, t.i., laiku. Sk.: *Fränkel H. Eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur. I—II // NGWC.* — Phil.-hist. Kl. — 1924. — S. 114—115 (=Wege und Formen frühgriechischen Denkens. — München, 1960. — S. 40 un tālāk). Hērodota hronoloģiskās tehnikas limenis kļūst pietiekami skaidrs, iepazīstoties ar viņa “Vēsturi” — II, 142—146 (ēģiptiešu un hellēņu hronoloģiju). Bez šaubām, šo limeni noteica Hērodota priekšgājēju izprastais jēdziena χρονος saturs. Zīmīgi, ka Homērs ar šo vārdu nekad neapzīmēja punktu, bet gan vienīgi — ilgstamību; sal.: *Fränkel H. Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur // Wege und Formen.* — S. 1 un tālāk.

⁵⁶ Sk.: *Schäfer H. Ein Bruchstück altägyptischer Annalen // Abh. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Abh. 1.* — 1902; *Sethe K. Urkunden des Alten Reichs.* — Leipzig, 1933. — S. 235—249. Sal. arī ar faraonu un viņu dinastiju sarakstiem, ieskaitot Manefona darbus, kas zināmi tikai pēc izrakstiem. Sk.: *Breasted J. H. Ancient Records of Egypt.* — Chicago, 1906—1907. — Vol. 1—5, kā arī *Gardiner A. Egypt of Pharaohs: An Introduction.* — Oxford, 1961. — P. 46 un tālāk.

57 Sk.: *Ungnad A.* Eponymen // Reallexikon der Assyriologie. II. — Berlin; Leipzig, 1938. — S. 412 un tālāk.

58 Sk.: *Franke O.* Der Ursprung der chinesischen Geschichtsschreibung // SPAW. — Phil.-hist. Kl. — 1925. — S. 276 un tālāk; *Franke O.* Der Sinn der chinesischen Geschichtsschreibung // Forschungen und Fortschritte. — 1937. — Bd 13, N 13; *Chin Yü-Fu.* Chung-Kuo Shih-Hsüeh Shih. — 1944; *Needham J.* Science and Civilisation in China. — Cambridge, 1954. — Vol. 1. — P. 74 un tālāk.

59 Kā zināmu analogiju var minēt Ceilonas vēsturiskās hronikas "Mahāvansa" atkarību no t.s. *punja-pothaka* ("Nopelnu grāmatas"), kurā pierakstīja ticīgo labos darbus.

60 Pausanijs min arī vēlāku šīs poēmas prozaisku pārstrādājumu. Lāertas Diogēns (IX, 2, 20) piemin Ksenofana poēmu, kas vēlta Kolofonom un kas pēc iedabas acimredzot atbilda Eimela sacerējumam.

61 Fragmentus no logogrāfu darbiem sk.: *Müller C. Th.* Fragmenta historicorum graecorum. — Paris, 1841—1879. — Vol. 1-5; *Jacobson F.* Fragmente der griechischen Historiker. — Berlin, 1923—1930. Par logogrāfiem sk.: *Pearson L.* Early Ionian Historians. — Oxford, 1939 (chap. I); *Pfister F.* Zur älteren griechischen Historiographie und Chronologie // *Klio*. — XV. — 1918. — S. 195 un tālāk; *Jacoby F.* Griechische Geschichtsschreibung // *Die Antike*. — II. — 1926. — S. 1 un tālāk, u.c.

62 Sal.: *Sva-dharma eva sūtasya sadgbir drṣṭaḥ purātanaih
de va tātām ṛsinām ca rājñām cāmīta-tejasām
vaṁ śānām dhāraṇām kāryaṁ śrūtānām ca mahātṛpanām
itihāsa-purāṇeṣu distā ye brahma-vādibhih*

Vāyu-Purāṇa I, 31—32.

Sal.: "Padma-Purāna" (V, 1, 27—28).

63 Parvid sal. ar ἵστορία (no *uejd* + *tor*).

64 Sīkāk sk.: *Pargiter F. E.* Ancient Indian Historical Tradition. — London, 1922 (sal.: *Pargiter F. E.* The *Purāna* Text of the Dynasties of the Kāli Age. — London, 1913); *Chatterji S. K.* Itihāsa, Purāna and Jātaka // *Woolner Commemoration Volume*. — Lahore, 1940. — P. 34—40; *Bechert H.* Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich. — Göttingen, 1969.

65 Pirmās ziņas par to sk.: *James Tod.* Annals and Antiquities of Rajasthan. — London, 1829 [1832]; *Forbes A. K.* Rāsmālā or Hindu Annals of the Province of Gozerat. — 1856; sal. arī: *Tessitori L. P.* Descriptive Catalogues of Bardic and Historical Manuscripts. — Calcutta, 1917—1918.

66 Būtībā to pašu var vērot Purānās, kurās vēsturiskās dzimtas attiecinātas uz mitoloģiskajiem pirmsākumiem. Tā, piemēram, valdnieku radurakstiem izsekots līdz *Manu Vaivasvata*, kuram bijuši *deviṇi* dēli un viena meita, no kuriem cēlušās "saules" un "mēness" dinastijas. Par paralēlēm šai arhetipiskajai situācijai sk. citā vietā. Šeit atliek tikai minēt piemēru no akanu (Zelta Krasta — [kopš 1957. g. — Gana. — (*Tulk.*)]) priekšstatiem, kuri nosaka valdniekā iemiesotās Saules, kas atrodas centrā, pretnostatījumu Mēnesim (Mātei Dievietei), no kuras caur Valdnieci Māti genealoģiski

cēlušies visi akani. Sk.: Meyerowitz E. L. R. The Sacred State of the Akan. — London, 1951; sal. Meyerowitz E. L. R. Akan Traditions of Origin. — London, 1952.

⁶⁷ No pēdējiem darbiem sk.: Dave T. N. The Institution of Bards in Western India // Eastern Anthropologist. — IV. — N 3—4. — 1951. — P. 166—171; Shah A. M., Schroff R. C. The Vahivancā Bārots of Gujarat: A Caste of Genealogists and Mythographers // JAF. — 1958. — Vol. 71. — P. 246—276; Chambard J. L. — La Pothī du Jagā ou le registre secret d'un généalogiste du village en Inde Centrale // L'Homme. — 1963. — T. 3, N 1. — P. 5—85; Mayer A. C. Caste and Kingship in Central India: A Village and Its Region. — Berkeley; Los Angeles, 1966. — P. 194 un tālāk, u.c. No agrīniem, citām tradīcijām veltītiem darbiem vispār sal.: Evans-Pritchard E. E. Nuer. — Oxford, 1940. — P. 199—200.

⁶⁸ Sal.: Piddington R. The Evidence of Tradition // Essays in Polynesian Ethnology / Ed. by R. W. Williamson. — Cambridge, 1939 (un ar citiem šā autora pētījumiem); Te Rangi Hiroa. The Value of Tradition in Polynesian Research // Journal of the Polynesian Society. — 1926. — Vol. 30; Robertson J. B. W. Genealogies as a Basis for Maori Chronology // Turpat. — 65. lpp. — 1956, u.c.

⁶⁹ Sal. ar ieražu pārklāt totēmu stabus ar griezumiem, kas ilustrē staba īpašnieka dzimtas vēsturi. Sk.: Garfield V. Tsimshian Clan and Society. — Seattle, 1939. — P. 209 u.c.; plaša *prebanza* veida (dižciltības apliecināšana, norādot laulības) vēsturiskas (galarezultātā) iedabas pierakstu izplatība, *titulos* (dzimtas, apmetnes vēstures, tās robežu aprakstu) izplatība utt., hroniku izplatība (sal. ar "Kakčikelu hroniku" — *Memorial de Solola*). Sk.: Recinos A., Goetz D. The Annals of the Cakchiquels. — Norman, 1953; Кирижиков П. В. Культура древних майя. — Л., 1971. — С. 58 и след. Interesanti, ka dažus šādas vēsturiskas avotus tur slepenībā un iznes apskatei vienu reizi gadā vietējā svētā svētkos. Alkalds nes šos "titulos" pirms svētā statujas. Visu ceremoniju tipoloģiski var salīdzināt ar dažiem rituāliem, kas saistīti ar pasaules koku. Sk.: Termer F. Zur Ethnologie und Ethnographie des nördlichen Mittelamerika // Ybero-amerikanisches Archiv. — 1930. — Bd 4. — S. 303—492; Кирижиков П. В. Указ. соч. — С. 62 и др. Visbeidzot, īpaši jāuzsver senās amerikāņu tradīcijas ieguldījums hronoloģijas izstrādē, kalendāra izveidē, kura norādes izraisīja fatālu ticību, un vispārējā matemātikas attīstībā. Sal.: J. E. S. Thompson' a, S. G. Morley' a, Ch. C. Fulton' a, R. Long' a, G. J. Sanchez' a, H. M. Calderon' a darbi utt. Problēmas vispārējs apskats dots grām.: Леон-Порталья М. Философия нагуа. — М., 1961; Кирижиков П. В. Указ. соч. — С. 131 и след.

⁷⁰ Sal.: Kagame A. Le code ésotérique de la dynastie du Rwanda // Zaïre. — I. — 1947. — P. 363—386; Kagame A. La poésie dynastique du Rwanda // Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge. Classe des Sciences Morales et Politiques. — Bruxelles, 1951. — T. 22; — Kagame A. La nation de génération appliquée à la généalogie dynastique et à l'histoire du Rwanda des X—XI siècles à nos jours // Turpat. — Nouvelle série. — Bruxelles, 1959; T. 9; Oliver R. The Traditional Histories of Bugynda, Bunyoro and Nkole // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and

Ireland. — 1955. — Vol. 8. — P. 111—117; *Fage J. D.* Some Notes on a Scheme for the Investigation of Oral Tradition on the Northern Territories of the Gold Coast // *Journal of the Historical Society of Nigeria*. — I. — 1956. — P. 15—19; sal. arī: *J. Vansin' a, E. L. R. Meyerowitz' a, H. B. Nicholson' a* u.c. darbus.

⁷¹ No šiem darbiem it īpaši sk.: *Hamilton R. A.* History and Archaeology in Africa // Report of a Conference Held in July 1953 at the School of Oriental and African Studies. — London, 1955; *Nicholson H. B.* Native Historical Traditions of Nuclear America and the Problem of Their Archaeological Correlation // *American Anthropologist*. — 1955. — Vol. 57. — P. 594—613; *Pendergast D. M., Meighan C. W.* Folk Traditions as Historical Fact: As Painte Example // *JAF*. — 1959. — Vol. 72. — P. 128—133 (apbrīnojams vēsturiskās informācijas precīzas saglabāšanas piemērs mutvārdu tradīcijā gandrīz tūkstoš gadu laikā); sal. arī: *Lord Raglan.* Folk Traditions as Historical Fact // *JAF*. — 1960. — Vol. 73. — P. 58—59; *Meighan C. W.* More on Folk Traditions // *Turpat*. — 59.—60. lpp.; *Laguny F. de.* Geological Confirmation of Native Traditions, Yakutat, Alaska // *American Antiquity*. — 1958. — Vol. 23. — P. 434 u.c.

⁷² Sal. ar *E. Sepir' a, D. Tait' a, W. Mühlmann' a* u.c. polemiku gadsimta sākumā pret tiem, kuri skeptiski raudzījās uz iespējamību mutvārdu tradīcijā saglabāt drošticamus vēsturiskos faktus — sk.: *Van Gennep A.* La formation des légendes. — Paris, 1910; *Hartland E. S.* On the Evidential Value of the Historical Traditions of the Baganda and the Bushongo // *Folklore*. — 1915. — Vol. 25. — P. 428—456; *Lowie R. H.* Oral Tradition and History // *JAF*. — 1917. — Vol. 30. — P. 161—167 un “*American Anthropologist*”. — 1915. — Vol. 17. — P. 597—599 u.c. Jautājuma risināšanas stāvokli mūsdienās raksturo tādi darbi kā: *Ebiegberi Joe Alagoa.* The Use of Oral Literary Data for History: Examples for Niger Delta Proverbs // *JAF*. — 1968. — Vol. 81. — P. 235—242; *Shelton J. A.* Onojo Ogboni: Problems of Identification and Historicity in the Oral Traditions of the Igala and Northern Nsukka Igbo of Nigeria // *Turpat*. — P. 243—257; *Newman L. F.* Folklore and History // *Man*. — 1954. — Vol. 54. — P. 75; *Biobaku S. O.* The Wells of West African History // *West African Review*. — 1953. — Vol. 29. — P. 18—19; *Biobaku S. O.* Myths and Oral History // *Odu*. — I. — 1955. — P. 12-17; *Biobaku S. O.* The Problem of Traditional History with Special Reference to Yoruba Traditions // *Journal of the Historical Society of Nigeria*. — 1956. — Vol. 1. — P. 43—47 u.c. Tas pats jautājums tiek risināts arī kultūrās, kurām piemīt visai attīstīta vēsturiskā tradīcija. Sal.: *Kerbelyte B.* Lietuviu liaudies padavimai. — Vilnius, 1970; *Соколова В. К.* Русские исторические предания. — М., 1970; *Anderson Th. M.* The Problem of Icelandic Saga Origins: A Historical Survey. — New Haven; London, 1964; *Dorson R.* Oral Tradition and Written History: The Case of the United States // *Journal of the Folklore Institute*. — 1964. — Vol. 1, N 3; *Dorson R.* The Debate Over the Trustworthiness of Oral Traditional History // *Volksüberlieferung: Festschrift für Kurt Ranke*. — Göttingen, 1968. — P. 19—36; *Steckmesser K. L.* Robin Hood and the American Outlaw: A Note on History and Folklore // *JAF*. — 1966. — Vol. 79. — P. 348—355; *Sami A. Hanna.* The Mawwāl in

Egyptian Folklore // Turpat. — 1967. — 80. sēj. — 182.—190. lpp.; *Burde-Schneidewind G.* Die Volkssage als historische Quelle // VII МКАЭН. — М., 1969. — Т. 6. — С. 241—346; *Mladenovitch J.* La poésie orale comme la source historique-ethnographique pour Vuk Karadjitch // Turpat. — 347.—451. lpp.; *Ogawa T.* Remarks on Certain Techniques of Narration in Chinese Vernacular Novels // Turpat. — 353.—356. lpp.; *Riftin B. L.* Problems of the Development of the Chinese Historical Narrative // Turpat. — 357.—362. lpp.; *Vrabie Gh.* Folclorul. — Bucuresti, 1970. — P. 55 un tālāk.

⁷³ Mūsdienu pētnieks, salīdzinot datējumus vēsturē un mērījumus fizikā, uzstāj, ka vēsturiskās domas progress ir atkarīgs no paņākumiem pagātnes datēšanas tehnikā. Sk.: *Meyerson I.* Le temps, la mémoire, l'histoire. — P. 337.

⁷⁴ Sal., piemēram, dieva Enlila veikto mērījumu ar virvi, kas kļuva par paraugu visam vēsturiskajam kolektīvam. Par viņu sk. Lagašas šumeru valdnieka Antemena uzrakstu uz māla konusa (XXV—XXIV gs. p.m.ē.).

⁷⁵ Sal.: *Eliade M.* Spiritual Thread, Sūtrātman, Catena aurea // Festgabe für Hermann Lömmel. — Akisbaden, 1960. — P. 47-56, sal. arī ar šo priekšstatu pēdām šamaniskajās tradīcijās, pasaku motīvā par uzrāpšanos vai nolaišanos pa virvi, bērnu spēlēs u.tml. (sīkāk par to citā darbā).

⁷⁶ Sal.: “Dievs pavēlēja (vēstnesim) Šuhajam soļot (no zemes) austrumu malas līdz rietumu malai, (tas) saskaitīja 500 000 109 800 bu.” “Grāmata par kalniem un jūrām” (nodaļa “Par Austrumu aizjūras zemēm”), sk. Хрестомария по истории древнего Востока. — С. 471. Vēl brīnumaināki (tiesa, kosmoloģiskās tradīcijas ietvaros) ir daudzie mērījumi Visuma iekšienē, kuri minēti brahmānu un budisma sacerējumos. Sk.: *Kirtel W.* Die Kosmographie der Inder nach dem Quellen dargestellt. — Bonn; Leipzig, 1920. Sal. arī laika un telpas mērīšanu rituālā un pašu rituālu kā to abu mērvienību.

⁷⁷ Tas pats zināmā mērā attiecas arī uz jūras ceļojumu aprakstiem (περίπλοи).

⁷⁸ Sal. ar Hekateja aprakstu par Zemi kā disku, ko ietver Okeāns un kas horizontāli sadalīta divās daļās utt. Šajā ziņā šis apraksts maz atšķiras no Homēra apraksta (sal. arī ar Hekateja un Anaksimandra sastādītajām ziņām par ģeogrāfiskajām kartēm — πῖναξ).

⁷⁹ Dažkārt aprakstu ierobežoja tikai ar svešu (desakralizētu) teritoriju (sal. ar Tacita “*De origine et situ Germanorum*” vai arī ar viņa Britānijas aprakstu darbā “*De vita Julii Agricolaе*”; sal. arī ar līdz mūsdienām nesaglabājušos Senekas darbu “Par Indijas atrašanās vietu”, kā arī “Par ēģiptiešu atrašanās vietu un reliģiju”). Posīdonija idejas par ģeogrāfijas un vēstures ciešo saistību, kas ļoti ietekmēja antīko historiogrāfiju, var uzskatīt par zināmu analoģu mītpoētiskajiem priekšstatiem par telpiskā un laiciskā aspekta saistību, kas savu atspoguļojumu radusi kā rituālā, tā arī valodā. Par ģeogrāfijas lomu vēsturē sk. arī Polibiju — III, 57—59.

⁸⁰ Sal. ar Hēgeļa “Vēstures filosofiju” (īpaši “Ievadu”). Sal.: *Spate O. H. K.* Reflections on Toynbee’s “A Study of History”: A Geographical View // Toynbee and History. — P. 287—304, kā arī *Toynbee A. J.* A Study of History. — Vol. 1. — P. 26 un tālāk.

⁸¹ Abus nosauktos autorus raksturo tas, ka viņi vēsturē iekļauj arī

mitoloģiskus personāžus, bet Sima Cjaņ — arī visdažādāko avotu izmantošana. Šajā ziņā zīmīga ir XV gs. Malakas sultanātā izveidotā "Malajas vēsture" kā pirmais "vēsturiskais" darbs, kas pamatojas uz visdažādākajiem vietējo tradīciju faktiem (Malakas sultanāts bija pirmā centralizētā valsts, kas apvienoja daudzas mazās valstiņas), tostarp arī uz faktiem par ceļojumiem uz Indiju, Siāmu, Ķīnu u.tml. Līdz tam vietējo tradīciju šaurie ietvari neļāva iziet ārpus atsevišķām vēsturiskajām hronikām. Taču arī šīs hronikas un "Malajas vēsture", bez šaubām, guva pietiekami mitoloģizētu sākotni, kas bija veidota pēc mītpoētiskajiem paraugiem. Sk.: *Roolvink R. The Variant Versions of the Malay Annals // Bijdragen tot de traal-, landen volkenkunde. — 1967. — D. 123. — P. 301—324* (noteicot Malajas ķēniņu radurakstus kā "Malajas vēstures" pirmavotu); *Ревуненкова Е. В. Фольклорный компонент в "Малайской истории" ("Седжарах Мелайю") // Фольклор и этнография. — Л., 1970. — С. 91—104.*

⁸² Būtiska ir arī Tūkīdida liecība par to, ka savu darbu viņš uzsācis, "tiklīdz sācies kars". Šeit jau jāmin Lukāna "Farsāliju" (stingri runājot, pavisam nesenas pagātnes notikumu). Romiešu kritika, Servija vārdiem, poēmu apzīmēja kā **vēsturisku** (nevis poētisku) sacerējumu (sal. Prudēncija sarakstīto vēsturisko odu). Tas visai labi raksturo tolaiku uzskatus par vēsturiskā un poētiskā diferenciaciju.

⁸³ Tā rezultāts — priekšstata izstrāde par homogēnu laiku un telpu, desmantizējot to kosmoloģiskā perioda struktūrelementus.

⁸⁴ Tiek norādīts, ka lielle grieķu vēsturnieki ir cēlušies vai nu no jauktas (vai pat negrieķu) vides (sal. ar Hērodotu, Tūkīdīdu, Josefu Flāviju), vai arī viņus iedvesmojusi saskarsme ar negrieķu kultūrvēsturiskajām aprindām (Hērodotu — ar Siriju un Irānu, Josefu Flāviju — ar Jūdeju, Polībiju — ar itāļu un romiešu kultūru). Sk.: *Greek Historical Thought from Homer to the Age of Heraclius / Introduction and Translation by A. J. Toynbee. — London, 1950. — P. VIII un tālāk.* No šā viedokļa nākas vērtēt Hellānika vēsturisko shēmu nozīmi, kuras izstrādātas Mazāzijā un kuras viņš pārnesa uz kontinentālo Grieķiju, vai arī Polībija plašās tipoloģiskās atskaņas viņa "Vispārējā vēsturē". Un arī daudz vēlākais franču historiogrāfijas uzplaukums XIV gs. (Fruasārs, Pjērs Doržemons, "Sendenī mūka", "Normandiešu XIV gs. hronikas" autors u.c.) lielā mērā izskaidrojams, attēlojot sa-dursmi ar "svešiem" (Simtgadu karā), vai arī ar hronistu piederību **da-žādiem** sociāliem grupējumiem. Gan vienā, gan otrā gadījumā veidojas apstākļi, lai vēsturiskie apraksti kļūtu **relatīvi**, bet tas nebija iespējams agrākos laikos.

⁸⁵ Kosmoloģiskie apzīmējumi "sākumā", "pirmo reizi" savā ziņā ir analogiski agrīno vēsturisko aprakstu sākumam. Sal. ar Tacīta pastāvīgajiem "sākumu" (*initia*) meklējumiem (sal. ar viņa "Vēstures" sākumu: "Par mana vēstījuma **sākumu** kļūs gads, kad . . .", kaut arī aprakstīti tiek daudz senāki notikumi). Diodors uzsver, ka vēsturiskajam darbam jābalstās uz pašpietiekamu materiālu no "sākuma" līdz "beigām", kas nodrošina stāstījuma nepārtrauktību (XVI, 1). Sal.: "Kas attiecas uz dižu valdnieku darbu radītām valstīm, tad es iedziļinājos to **sākumā un beigās**, vēroju **uzplaukumu un skatīju norietu**" (Sima Cjaņ). Cit. no grām.: *Кроль Ю. Л. Сьма Цянь — историк. — М., 1970. — С. 85.* Sal. krievu tradīcijā: **помянем первых льт**

времена — "Задонщина" (sal.: помнящие . . . первых времянь усобиць — "Слово о полку Игореве").

⁸⁶ Sakarā ar to rodas arī pirmās personas lietošanas problēma vēsturiskajos vēstījumos, sk. Polibiju, XXXVI, 12.

⁸⁷ Plašāk par to sk. citā darbā, kurā, starp citu, tiek norādīts, ka jēdzieni, kas kodē procesa posmus, senindiešu un sengrieķu tradīcijā izteikti ar kopīgas izcelsmes vārdiem (to var uzlūkot par indoeiropēiskās senatnes atbilstošo priekšstatu garantu). Runa ir par tādiem piemēriem kā: τὸ ὄψιρον φάνα την ποίαν οὐδὲν εἶναι της τοῦ παντός γενέσεως τε καὶ φθορῆς (Anaksimandrs), vai λέγει δε ὅτι οὐδὲν γίνετα οὐδὲ φθείρετα οὐδὲ κινεῖτα (Ksenofonts), vai οὐχὶ καὶ Ἡ ὄναστον την γενεαν κολεῖ (par Herakleitu) un līdzīgi.

⁸⁸ Sal. toties ar dzīvnieku pasaules rašanās un iznīcināšanas ciklu nozīmi Ksenofana koncepcijā.

⁸⁹ Sal. ar slaveno Kserksa un Artabana dialogu pirms karagājiena Hērodota darbā (VII, 44—46), Polibija domām (VI, 52—54 vai XXIX, 21, sal. arī III, 31—32; vēsturisko universāliju ideja, sal. V, 31—33, arī lielā mērā balstās uz šīs četrdaļu shēmas vispārējo iedabu) vai Platona ciklu teoriju ("Politika", "Timaijs").

⁹⁰ Sal. jēdzienu "genesis", "growth", "decline", "death" nozīmi Toinbija koncepcijā (kur tie, starp citu, saistīti ar "Challenge-and-response"), sk.: Toynbee A. J. A Study of History, kā arī: Geyl P. Toynbee's System of Civilizations // Toynbee and History. — P. 39-72; Michell H. Herr Spengler and Mr. Toynbee // Turpat. — 77.-88. lpp. Sal., starp citu, ar Špenglera "Untergang des Abendlandes" un vēl agrāko Gibona darbu "The History of the Decline and Fall on the Roman Empire".

⁹¹ Sal., piemēram: Mahābhārata. — III, 148, 10-31.

⁹² Pēdējie Hērodota valodas pētījumi atsedz visciešāko tās saistību ar eposa valodu un tā tēliem. Jau "Vēstures" sākums — "Lai cilvēku veikums nezustu no atmiņas laika dēļ un lai dižie . . . varoņdarbi . . . nezaudētu slavu (ἀκλεῶ)" — izraisa asociācijas ar epu dziesminiekiem, kas vērsās pie Mnēmosīnes, pie Mūzas un apdziedāja κλέα ἀνδρῶν. Ar Hērodota motivāciju kontrastē Augustīna skaidrojums ("Grēksūdžē"): "Kam domāts mans stāstījums? Ne tev, Kungs; par tevi tas vēsta maniem brāļiem un visai cilvēku dzimtai, lai cik maz būtu to, kam nāksies lasīt manu grāmatu. Bet kāpēc es to rakstu? Tālabad, lai es un jebkurš, kas izlasītu to, nojēgtu, no kāda bezdibēja tevi ir jālūdz." Interesants ir arī kas cits — gan Augustīna "Grēksūdžē", gan daudzos vēlākos autobiogrāfiskās grēksūdzes paraugos, sekojot Augustīnam, tiek izmantots vecās shēmas pamats, kas, tiesa, pārcelts garīgās evolūcijas sfērā, — atrašanās nešķīstībā, dieva svētības gūšana, šā individuālā piemēra izmantošana grēcinieku pamācīšanai.

⁹³ Sk.: Aly W. Volksmärchen: Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. — Göttingen, 1921; 2. Aufl. — 1969; Aly W. Formprobleme der frühen griechischen Prosa // Philologus. — XIX. — H. 3. Sal. arī ar to, kā Hērodots izmanto ierāmētā stāsta papēmienu.

⁹⁴ Sal. ar tādu papēmienu kā anafora, paralēlisms, antitēze bagātīgo izmantošanu Tacita darbos. Turklāt, bez šaubām, jāatceras arī Tacita stila literārīe avoti — "jaunais stils" oratoru mākslā (sal. ar Seneku).

Uzskatāma saistība ar oratoru mākslu ir redzama arī senķīniešu "Valstu runās".

⁹⁵ Daudzas no šim iezīmēm piemīt arī Tūkīdidam, kurš Hērodotu nosodīja par aizraušanos ar mītiem.

⁹⁶ Daudznozīmīga paralēle ir Parmenīda poēma, kas ar daudzām savām īpašībām (pat sižetiem) atrodas līdzās eposam un tomēr vienlaikus aizsāk zinātniski loģisku sacerējumu virkni.

⁹⁷ Sal. arī ar Hērodota un logogrāfu (īpaši viņu stila) kritiku — Dionīsijs (XXIII), Strabona (1, 2, 6), Hermogēna (περὶ ἰδεῶν. II, 399-400: adresēta Hekatajam un Hellanikam) darbos, nemaz nerunājot par Plūtarcha sacerējumu "Par Hērodota kaitīgumu", sk. par viņu: *Légrand Ph.-E.* De la "Malignité d'Hérodote" // *Melanges G. Clotz.* — Paris, 1932. — T. 2. No vēlākajiem darbiem sk.: *Focke F.* Herodot als Historiker // *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft.* I. — Stuttgart, 1927; *Polenz N.* Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlands // *Neue Wege zur Antike.* — II, 7—8. — Leipzig, 1937; *Myres J. L.* Herodotus, Father of History. — Oxford, 1953; *Kirchberg J.* Die Funktion der Orakel im Werk Herodots. — Göttingen; Zürich, 1965 u.c.

⁹⁸ Sal. ar vēsturiska vēstījuma stila un konstitūciju apraksta stila diferenciacijas problēmu sakarā ar Aristoteļa politijām. Sk.: *Доватур А.* Политика и Политика Аристотеля. — М.; Л., 1965. — С. 296 и след., īpaši 321. lpp.

⁹⁹ Šajā gadījumā netiek ņemti vērā fakti, kurus iegūst iekšējās rekonstrukcijas vai speciālas (parasti — salīdzinošas) analīzes ceļā. Taču interesanti ir pēdējie pētījumi šajā jomā (sal.: *Wikander S.* Pāndavasagan och Mahābhāratas mystika förutsättningar // *Religion och Bibel.* — VI. — 1947. — P. 27—39; *Dumézil G.* Mythe et Épopée. — Paris, 1968; daļēji — *Dumézil G.* Heur et malheur du guerrier. — Paris, 1969 u.c.) it kā ļauj domāt, ka senindiešu eposa, starp citu arī ģeoloģiskā tipa nostāstu, attālie avoti ir tie, par kuriem jau tika rakstīts attiecībā uz mūsdienu Ziemeļindijas slepeno tradīciju. Starpposmu starp grieķu vēsturniekiem un senindiešu eposu ieņem islandiešu sāgas, kurām ir pietiekami skaidrs sadalījums pa žanriem — karaliskās sāgas, dzimtas, fantastiskās ("neistās") sāgas; pirmās no tām vislielākā mērā ir pelnījušas vēsturisku sacerējumu nosaukumu (sal. ar Snorri Sturlusona "Heimskringlu"). Par islandiešu sākām no vēsturiskās tradīcijas ticamības viedokļa sk.: *Liestøl K.* The Origin of the Icelandic Family Sagas. — Oslo, 1930; *Halberg P.* The Icelandic Saga. — Lincoln; Nebraska, 1962 (īpaši: Ch. 5. Oral Tradition and Literary Authorship, History and Fiction in the Sagas of Icelanders) u.c. Vairāki svarīgi jautājumi, kas attiecas uz šīs tradīcijas "vēsturiskumu" un atbilstošo sāgu klasifikāciju, ir apskatīti grām.: *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. — Л., 1971. Arī šamaniskā tipa tradīcijās pastāv daļējums žanros starp "vēsturiskā" (nosacīti) satura tekstiem, sal. par atšķirībām starp evenku varoņstāstiem un dzimtas nostāstiem, kur pirmie attiecas uz нимн, акан — periodu, "kad zeme vēl tikai sāka veidoties", bet otrie — uz булэмэжит — karu un аһһоржу izplatīšanās periodu (sk.: *Василевич Г. М.* эвенки. — Л., 1969. — С. 190—191), vai par atšķirību starp burjatu nostāstiem (домогу туухэ) un šamaņu ģeoloģijām (утха) (sk. *Михайлов Т. М.* О шаманском фольклоре бурят // *Бурятский фольклор.* — Улан-Удэ, 1970.

—C. 69—82) u. tml.

¹⁰⁰ Jau 1911. gadā R. Menendess-Pidals savā pētījumā "Romance par infantu Garsiju" paredzēja, ka šīs romances vēsturisko elementu varēs izskaidrot tikai ar dzejisko nostāstu, kas radies tūdaļ pēc Garsijas noslepkavošanas. Citiem vārdiem, tajā laikā vēsturiskā notikuma apraksta episkā tradīcija bija dzīva. Lai kā šo tradīciju skaidrotu, tomēr spēju eposu ir būtiski vēsturiskāks par franču eposu. Sk.: *Менендес-Пидаль Р. Избранные произведения.* — М., 1961 (īpaši "Episkās poēzijas problēmas", "Goti un spēju eposa izcelsme", "Dziesma par manu Sidu", "Poēzija un vēsture Dziesmā par manu Sidu", "Pēc Alfonsa pavēles sastādītā vispārējā Spānijas hronika" u.c.); *Menendez-Pidal R. Poesia juglaresca y juglares.* — Madrid, 1956; *Menendez-Pidal R. Poesia juglaresca y origenes de las literaturas romanicas: Problemas de historia literaria y cultural.* — Madrid, 1957 (Sexta edition) u.c. Eposa un vēstures vispārējās problēmas tiek aplūkotas veselā virknē pētījumu. Pirmām kārtām sk.: *Bowra C. M. Heroic Poetry.* — London, 1961 (īpaši XIV. Heroic Poetry and History) un *Chadwick N. K., Zhirmunsky V. Oral Epics of Central Asia.* — Cambridge, 1969; sal. arī: *Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники.* — М., 1963.

¹⁰¹ Interesants fakts ir tādu zinātniskās un vēsturiskās metodes ciltstēvu kā Hērakleits, Tūkidids u.c. dižciltīgā izcelsme.

¹⁰² 4/5 visu sengrieķu vēsturisko aprakstu ir vēltīti karu attēlojumam.

¹⁰³ Sal. ar labā un ļaunā spēku konflikta ideju, kas ir atspoguļojusies Divupes tautu galvenajos rituālajos svētkos. Sal.: *Wensinek A. J. L. The Semitic New Year and the Origin of Eschatology // Acta Orientalia.* — I. — 1923 u.c.

¹⁰⁴ Sal. ar "aidarīšanas" likuma lomū Sima Cjapa vēsturiskajā koncepcijā (piemēram, konkrētā valdnieka panākumus izskaidrojot ar viņa dižā senča veikumu). Sk.: *Крoль Ю. Л. Указ. соч.* — С. 101 и след.

¹⁰⁵ Tradīcija norāda uz Dēmokrīta visciešāko saistību ar Hipokratu.

¹⁰⁶ Acīmredzot Tūkidids pazina Hipokratu.

¹⁰⁷ Sal.: *Litré. Oeuvre d'Hippocrate.* — I. — P. 474. Īpaša nozīme šajā ziņā ir grāmatai: *Cochron Ch. N. Thucydides and the Science of History.* — Oxford; London, 1929. Tomēr Hērodota "Vēstures" struktūrprincipi rod atbilstību atiskajā drāmā un tā paša laika plastiskajās mākslās. Sk.: *Myres J. L. Norād. sac.*

¹⁰⁸ Pašu vārdu ar nedaudz savādāku nozīmi pazina jau Homērs.

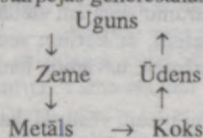
¹⁰⁹ Sal. ar Polībiju — XI, 19; XXII, 18 u.c. Sal. arī: *Siegfried W. Studien zur geschichtlichen Anschauung des Polybios.* — Heidelberg, 1926 (Leipzig, 1927). Sal. ar cēloņu meklēšanu Tacīta vēsturiskajā metodē. Jāatceras, ka Hērodota pastāvīgajām norādēm uz likuma visspēcību, vēsturisko notikumu determinētību nav nekā kopīga ar priekšstatu par dabiskiem un aptveramiem cēloņiem. Hērodota "cēlonis" — gandrīz tā paša loka jēdziens kā ὄβρις "augstprātība" vai ζήλος (καὶ φθόνος) θεῶν "dievu skaudība". Tomēr nevar izslēgt arī to, ka pasaules kosmoloģiskā apraksta "kā?" implicē arī "kāpēc?"

¹¹⁰ Par viņu sk. vēl: *Cornford F. M. Thucydides Mythistoricus.* —

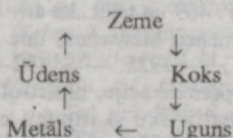
London, 1907; *Schwartz Dz.* Das Geschichtswerk des Thukydidēs. — Bonn, 1929 (3. Aufl.); *Grundy G. B.* Thucydides and the History of His Age. I—II. — Oxford, 1948 (2nd ed.); *Romilly J. de.* Histoire et raison chez Thucydide. — Paris, 1956 u.c. Interesanti salīdzināt dabaszinātpu ideju ietekmi uz Nibura vēsturiskās koncepcijas veidošanos.

¹¹¹ Sk.: *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. — Paris, 1962. Par šo elementu izmantošanu medicīnā sk.: *Singer C.* Greek Biology and Greek Medicine. — Oxford, 1922; *Jones W. H. C.* Hippocratic Medicine: Its Spirit and Method. — New York, 1941 u.c. Īpaši vērtīgs ir Filioza darbs, kurā noteiktas precīzas indo-grieķu elementu izmantošanas paralēles Hipokrata skolā un jadžūrvēdiskajā tradīcijā. Sk.: *Filliozat J.* La doctrine classique de la médecine indienne: Ses origines et ses parallèles grecs. — Paris, 1949. Precīzāk par šā loka problēmām sk. citā vietā.

¹¹² Daļēji par tiem var spriest, vadoties pēc senķīniešu tradīcijas, kurā elementi figurēja dažādā secībā atkarībā no "kārtības", sal., piemēram, "Kosmogoniskās kārtības" (Koks → Uguns → Ūdens → Metāls → Zeme) pretnostatījumu "Mūsdienu kārtībai" (Metāls → Ūdens → Koks → Uguns → Zeme) u.tml. Lai izprastu tapšanas un sabrukšanas procesus, īpaši raksturīgas ir divas citas shēmas — "Savstarpējās ģenerēšanas kārtība" (*hsiang sêng*):



un "Savstarpējā pārsvara kārtība" (vai "sabrukšanas kārtība", *hsiang shêng*):



Sīkāk par "kārtībām" un to nozīmēm sk.: *Eberhard W.* Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han Zeit // *Baessler Archiv: Beiträge zur Völkerkunde.* — 1933. — Bd 16. — S. 41 un tālāk; *Needham J.* Norād. sac. — Vol. 2. — P. 253 un tālāk. Tamlīdzīgas shēmas skaidro šāda tipa frazeoloģija: "Koks rada Uguni, Uguns — Zemi, Zeme — Metālu, Metāls — Ūdeni, Ūdens — Koku" (sal. ar liecību par gudro konfūcistu disputu Ančanā 79. gadā, ko sauc "Bo Hutun") vai "1.: **Debesis** radīja **Ūdeni**. 2.: **Zeme** radīja **Uguni**. 3.: **Debesis** radīja **Koku** . ." utt. (*Dai Tinquai*), u.c., kas analizēti citā darbā. Tādas paralēles kā ". . no Ātmāna radās telpa, no telpas — vējš, no vēja — uguns, no uguns — ūdens, no ūdens — zeme . ." (Taitirija upanišada I, 1, 2), "Zeme . ., uguns . ., gaisa telpa . ., saule . ., debesis . . Tas pieaugošā kārtībā. Tagad — atpakaļejošā kārtībā. Debesis . ., saule . ., gaisa telpa . ., uguns . ., zeme . ." (Chāndogja upanišada II, 2, 1-2) vai Hērakleita "Uguns dzīvo ar gaisa nāvi, bet zeme — ar ūdens nāvi" (sal. arī ar Anaksimandru: *Simplic. Phys.* 24, 13) — pierāda šo priekšstatu arhaiskumu. Sal. (nedaudz savādākā aspektā): *Kuntz P. G.* Mythical, Cosmic and Personal Order // *The*

Review of Metaphysics. — 1963. — Vol. 16. — P. 718—748.

¹¹³ Sk.: *Konrad H. I. Полибий и Сыма Цянь // Запад и Восток. — М., 1966. — С. 76—78.*

¹¹⁴ Sal.: “Es iedziļinājos principos, [kas bija] viņu <valdnieku un viņu valdījumu> **panākumu un sakāvju, uzplaukuma un bojāejas** [pamatā] . . . Šādā veidā es gribēju arī izpētīt **savstarpējās attiecības starp debesīm un cilvēku**, izprast pārmaiņas, kas notikušas senatnē un tagad” (Sima Cjaņš. Cit. pēc: *Кроль Ю. Л. Указ. соч. — С. 84*). Sal. arī ar šādām zīmīgām formulām — motivācijām “vēsturiskas” iedabas darbos: “Sešu armiju karavīri! . . . Juhu dzimta apvainoja **piecus (pirm)elementus**, neievēroja trīs gada sākuma (sistēmas). Debesis, **iznicinot** (šo dzimtu), pārtrauc viņa (Juhu) likteni. Mēs šē tikai godbijīgi izpildām debesu sodu” (Ci runa karaspēka priekšā pirms kaujas Hanā, no “*Šudzīn*”). Sal. turpat džou tautas valdnieka U vana runu: “Ritasmā vāns apbrauca sešas armijas. Tagad Šaņu vāns U šou ne-ievēroja visas **piecas** īpašības, pats sarāva attiecības ar **Debesīm**” u.tml.

¹¹⁵ Sk.: *Eberhard W. The political Function of Astronomy and Astronomers in Ancient China // Chinese Thought and Institutions. — 1957. — P. 34—70, 345—352 u.c.* (uz šiem pašiem principiem balstījās haņu dinastijas zīmju teorija, kas ir būtiska, lai izprastu agrīnos vēsturiskos aprakstus).

¹¹⁶ Sal. arī ar Tuvo Austrumu senajām stēlām vai reljefiem ar vairākiem (nereti — septiņiem) līmeņiem, ar kuriem secīgi saistīti dievi, valdnieki, priesteri, karavīri, labumu ražotāji, uzvarētie ienaidnieki, dēmoniskas iedabas radījumi.

¹¹⁷ Nevar ignorēt arī irāņu pieeju vēsturei, kas atspoguļojusies mazdaisma un maniheisma historiosofijā. Attieksme pret cilvēku kā pret kādas hierarhijas augstāko posmu un radīšanas mērķi (sal. ar “Pilnīgā Cilvēka koncepciju, sk.: *Mole M. Norād. sac. — P. 469 un tālāk, kā arī: Schäder H. H. Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung // ZDMG. — 1925. — S. 192—263 u.c.*), laika evolūcijas ideja ar visai izteiktu tā periodizāciju, hipertrofēta interese par pašu laika problēmu ar uzsvētu fatālistisku skatījumu uz to (sal. ar Zervāna tēlu [=‘tōv]), zervānisms, tā filiācija maniheiskajā vidē, “laicisko” dahritu vidū (sal. arī ar “Šāhnāme”: “Ko iespējam mēs pret **laiku**? Izsenis tas mūsu pavēlnieks”, sk.: *Ringgren H. Dieu, le temps et le destin dans les épopées persanes // Journal de Psychologie Normale et Pathologique. — 1956. — 52 année. — N 3. — P. 407—423*) noteica kvazivēsturisku shēmu izveidi, kas, tiesa, sakņojas pašās kosmoloģiskā pasauleskatījuma dzīlēs, saglabājot visu sakralizēto vērtību sistēmu. Sk. vēl: *Puech H. Ch. Le Gnose et le Temps // Eranos-Jahrbuch. - XX. — 1951. — P. 57—113; Zaehner R. G. Zurvan: A Zoroastrian Dilemma. — Oxford, 1955* (un citus šā paša autora darbus); *Duchesne-Guillemain J. Le xervanisme et les manuscrits de la Mer Morte // Indo-Iranian Journal. — I. — 1957. — P. 96—99 u.c.* Šo pašu apstākļu dēļ senirāņu mācība par elementiem (sk. par to: *Lommel H. Die Elemente im Verhältnis zu den Ameša Spenta's // Festschrift für Ad. E. Jensen. — München, 1964. - S. 365—377*) netika iekļauta historiosofiskajos sacerējumos.

¹¹⁸ Sk.: *Frankfort H. Kingship and the Gods. — P. 337 un tālāk; Eliade M. Le sacré et le Profane. — P. 96 un tālāk, u.c. Eliade M. Mythologie,*

ontologie, histoire // Festschrift für Ad. E. Jensen. — München, 1964. — S. 123—134; *Eliade M.* Le Mythe de l'Éternel retour u.c.

¹¹⁹ Sal. *Cullmann O.* Christ et le temps: Temps es histoire dans le christianisme primitif. - Neuchâtel; Paris, 1947.

¹²⁰ Par Augustīna uzskatiem vēsturē sk.: *Marron H.-J.* Saint Augustin et la fin de la culture antique. — Paris, 1938; *Marron H.-J.* L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin. — Montréal; Paris, 1950; *Burger J. D.* Saint Augustin. — Neuchâtel, 1948; *Meyerson I.* Norād. sac. — 342. lpp. un tālāk. Jāatgādina, ka, protestējot pret vēsturisko ciklu ideju, pašu vēsturi Augustīns kopumā uzskatīja par marķētu ciklu ar izteiktu tās komponentu semantiku; turklāt Augustīna hronoloģija ir relatīva un simboliska. Augustīna vēstures filozofija ļoti stipri ietekmēja vēlākos domātājus (ieskaitot Hēgeli). Tikai XVIII gs. vidū parādījās darbi, kuros autori ne tikai atsacījās no agrīnās kristietības historiosofijas tradīcijas, bet arī sāka veidot vēsturi kā autonomu zinātņi par cilvēces pagātņi (sal.: *Hume D.* The History of Great Britain, — Edinburgh, 1754—1757. — Vol. 1—2; sal. arī: *Turgot A. R.* Discours sur l'histoire universelle. — Paris, 1750, enciklopēdistus un, protams, Kanta "Vispasaules vēstures ideju tās kosmopolitiskajā nozīmē" (1784), kurā, tiesa, kā viens no nepieciešamākajiem vēsturiskās attīstības faktoriem saglabājis "Antagonismus der Kräfte" — arhaiskās pretpējas u.c. shēmu jaunā interpretācija). Tomēr arī daudz vēlāk tika izstrādātas idejas, kas iezīmētas jau agrīnās kristietības historiosofijā. Viena no tām it kā turpina Akvīnas Toma domu par to, ka cilvēks ar Dievu saistīts kā ar kaut kādu savu mērķi. Starp citu, šajā virzienā attīstījās arī V. Solovjova vēstures filozofija. Par vēstures un reliģijas (tostarp — kristietības) savstarpējo attiecību problēmu sk.: *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. — Zürich, 1949 (ar plašu diskusiju par šo grāmatu); *Weber A.* Kulturgeschichte als Kulturosoziologie. — 2. Aufl. — München, 1950; *Butterfield M.* Christianity in European History. — Oxford, 1951; *Edsman C.-M.* Histoire et religion // *Temenos*. — 1965. — Vol. 1. — P. 7-30 u.c. Sal. arī: *Rule J. C.* Biography of Works in the Philosophy of History. 1945, 1957 // *Studies in the Philosophy of History*. — 1960—1961. — Vol. 1., N 1 (1958. — 1961. g. bibliogrāfija turpat. — 1964. — N 3.).

¹²¹ Sal. ar principā vienādo kosmoloģijas un vēstures pragmatiku (optimālu izturēšanās modeļu noteikšanu, nodrošinot kolektīva drošības un stabilitātes garantijas, ko veic, analizējot precedentus).

¹²² Visai zīmīgi, ka Senajā Grieķijā veco kosmoloģiju vēsture un natūrfilozofija nomainīja gandrīz sinhroni; tas vedina uz domu, ka vēsture un natūrfilozofija ir kosmoloģijas diahroniskie varianti. Sal. arī ar apgalvojumu, ka dabaszinātne kā domāšanas forma eksistē tad un tikai tad, kad eksistē vēsture un vēsturiskā domāšana: uz jautājumu, kas ir daba, nevar atbildēt, nezīnot, kas ir vēsture. Sk.: *Collingwood R. G.* The Idea of Nature. — Oxford, 1945. — P. 177.

¹²³ Par vēsturi kā īpašu domāšanas veidu sk.: *Collingwood R. G.* The Idea of Nature. — P. 176; *Meyerson I.* Norād. sac. — P. 335 un tālāk.

¹²⁴ Labākajā gadījumā izdodas izveidot kaut kādu vērtību vidējā līmeņa vēsturisko perspektīvu vai arī perspektīvu augstākajās vērtībās tam, kas tajās

ir pārejošs un kas tās nekādā gadījumā neizsmēļ.

¹²⁵ Sk.: Бактин М. М. Эпос и роман // Вопросы литературы. — 1970. — N 1. — С. 98 и др. Šajā ziņā laiks mūsdienu romānā ir izteikti prestatīts klasiskās XVII gs. traģēdijas laikam vai arī tā paša laika vācu baroka poēzijas laikam. Sal.: Бахмутский В. Я. Категория времени во французской классической трагедии XVII века // Рембрандт. Художественная культура Западной Европы XVII в. — М., 1970. — С. 175—194; Михайлов А. В. Время и безвремя в поэзии немецкого барокко // Там же. — С. 195—200.

¹²⁶ Interesants šajā ziņā ir autobiogrāfiskā žanra liktenis — sākot ar vēlinā antikā laikmeta (Marka Aurēlija "Pašapceri") un agrinās kristietības (Augustīna "Grēksūdzi") piemēriem, ieskaitot Renesanses laikmeta autobiogrāfijas (Petrarkas "Vēstuli nākamajām paaudzēm", Benvenuto Čellini dzīves aprakstu utt.) un Apgaismības autobiogrāfijas (Sensimona memuārus, Ruso "Grēksūdzi" u.c.) un beidzot ar Gētes "Dichtung und Wahrheit", kurā pirmo reizi personības attīstības ideja bija tik pilnīgi un dziļi sapludināta ar laika tēlu, kas noteic tās attīstību. Sal.: "Denn dieses scheint die Hauptaufgabe der Biographie zu sein, den Menschen in seinen Zeitverhältnissen darzustellen und zu zeigen, inwiefern ihm das Ganze widerstrebt, inwiefern es ihn begünstigt, wie er sich eine Welt — und Menschenansicht daraus gebildet und wie er sie, wenn er Künstler, Dichter, Schriftsteller ist, wieder nach aussen abgespiegelt. Hierzu wird aber ein kaum Erreichbares gefordert, dass nämlich das Individuum sich und sein Jahrhundert kenne, sich, inwiefern es unter allen Umständen dasselbe geblieben, das Jahrhundert, als welches sowohl den Willigen als Unwilligen mit sich fortreißt, bestimmt und bildet, dargestellt, dass man wohl sagen kann, ein jeder, nur zehn Jahre früher oder später geboren, dürfte, was seine eigene Bildung und die Wirkung nach aussen betrifft, ein ganz anderer geworden sein" — "Dichtung und Wahrheit" (Vorwort). Šis pašas idejas nosaka arī Gētes nodomu izdot darbus hronoloģiskā kārtībā un saskaņā ar to iekšējam tematiskajām attiecībām, kas atspoguļo autora garīgo stāvokli. Sal.: "Das erste also, warum, wir Sie ersuchen, ist . ." — turpat. Jāatgādina, ka Gētes autobiogrāfijas galējā historizācija saistījās ar pavisam skaidri apzinātu daiļrades psihoterapeitisko funkciju (šajā aspektā daiļrade visciešākā veidā tika saistīta ar aktuālās tagadnes nepabeigto situāciju).

¹²⁷ Arī šajā ziņā Gēte bija viens no pirmajiem (sal. ar to morfoloģisko atbilstību ideju, kuras aptvēra visas dabas jomas. Par to Gēte rakstījis vairākkārt, turklāt ne tikai zinātniskos darbos.) Šāda veida gatava un sazarota atbilstību sistēma acimredzot, programmējot nākotnes izturēšanos, sekmē sapņu, divinācijas, zīmju u.tml. ietekmes palielināšanos (sal. ar Gēti [tā to, starp citu, saprata arī Baratinskis, sk.: "На сцене Гете"], Puškinu vai "Pārmaiņu grāmatu" [Idzin]). Bez šaubām, daudz kas, ko mūsdienās atzīst par nejausu, šajos jaunajos apstākļos gūs pabeigtu skaidrojumu. Citiem vārdiem par to runāja arī A. Bloks: "Es esmu pieradis salīdzināt visu dzīves jomu faktus, kas šajā laikā ir pieejami manam redzējumam, un esmu pārliecināts, ka visi kopā tie vienmēr veido vienotu muzikālu sparū" ("Atriebe", priekšvārds). Tas būtībā ir dzīves "vēsturiskošanās" ceļš, icdzīvošanās vēsturē, tās universalizācija.

¹²⁸ Šajā sakarībā piederētos atgādināt Nibura dziļās domas par to, ka vēsture nav un nevar būt personības grēkizpirkšanas process, jo dzīves nozīmi apzinās tikai nākotnē, kurā šī personība jau nevarēs vairs piedalīties.

¹²⁹ Izrādās, ka šajā ziņā gan happening, gan remake pamatā ir izofunkcionālas parādības (tostarp — arī psihoterapeitiskajā aspektā).

Aleksandrs Pjatigorskis

Dažas vispārīga rakstura piezīmes par mitoloģiju no psihologa viedokļa*

0.1. Mitoloģija ir zinātne, kura pēta mītus.

0.2. Mitoloģijai *nav* sava specifiska *izpētes objekta*. Par tādu objektu var kļūt jebkura izturēšanās jebkādā apraksta kārtībā (vai jebkurā līmenī), ieskaitot arī paša pētnieka izturēšanos (aprakstu).

0.3. Mitoloģijai *ir* savs *pētīšanas priekšmets*, kurš ietver sevī galvenos jēdzienus un terminus, kas figurē objektā aprakstā, pamatatiecības, kuras tiek noteiktas starp šiem jēdzieniem un terminiem, un pamatnostādnes, pēc kurām mitologs var vadīties šo jēdzienu, terminu un attiecību konstruēšanā un izmantošanā.

1.1. *Pirmajā tuvīnājumā* mīts pētniekam ir *nezin kas*: šis vai tas, jā vai nē, vienam vai otram piemētošs vai nepiemētošs. Ikdienu, empiriskajā apziņā tas drīzāk ir *nē, ne*. Pirmām kārtām mītu apziņās, atsaoties no veselā saprāta visos aspektos un visos tā spriedumos un izvedumos. Runā: tas ir mīts; tas ir neloģiski, tas ir mīts; tā nav zinātne, bet mīts; tas nav fakts, bet gan mīts. Empīriskā priekšstata par mītu negatīvais aspekts balstās uz apzinātu vai neapzinātu pasaules ainas dalījumu: *kaut kas, kam neapšaubāmi* ir vieta īstenībā, un tas, kam *neapšaubāmi nevar* tur būt vietas, jeb, citiem vārdiem, *nekas*.

1.2. Tālākajā pētījumā pētnieks konstatē, ka "tas ir mīts", runā arī par faktu, kam neapšaubāmi ir vieta īstenībā. Paliekot visuma dihotomiska apskata pozīcijās, pētnieks varētu to interpretēt kā kādu "īstenības" spriedumu vai kā kādu jēdziena "ne-īstenība" paplašinājumu, vai kā kādu valodas "soli" kādā *starpjomā*, kur sajaucas esošā un neesošā empīriskie kritēriji un kur iespējams runāt par kaut ko kā par "patiesīgu" un "nepatiesīgu". Tā vai savādāk, viņam būs jāatzīst, ka šajā gadījumā mīts jau figurē kā *kaut kas* un ka empīriskajam priekšstatam par mītu ir pozitīvs aspekts neatkarīgi no tā, vai tas tiek vai netiek noliegts.

1.3. Mīta *starpjoma* un *kaut kas* nav patstāvīgi konstrukti. Jo *nekas* šeit ir *vienkārša "atgrūšanās"* no esošā, sava veida antiīstenība (konstrukcija pēc principa "maksimāla nepatiesība" jeb "minimāla ticamība"). Neesošajam, izprastam tādā kārtā, nevar būt patstāvīgu kritēriju, un šajā *starpjomā* tas ir tukšs vārds. T.i., kamēr nav ieviests jēdziens *ne-esošs* kā *kaut kas cits* nekā īstenība, nevis kā *vienkāršs tās noliegums*, mīta *kaut kas* ir ne vairāk kā *nekas*, bet mīta pozitīvais aspekts — tūri nomināls. Mīta pozitīvā aspekta nominalitāte pētniekā

* Пятигорский А. М. Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога // Семейнiк. — Тарту, 1965. — Вып. 2. — С. 38—48.

psiholoģiski rada centienus aprobežoties ar mīta tīri lingvistisku noteiksmi (piemēram, “mīts ir tas, ko pētnieks vai informants sauc par mītu” utt.). Bet tas apstāklis, ka, šo kaut ko triviāli skaidrojot, intuitīvi vadās no kādas īpašas īstenības esamības (vai iespējamības), rāda, ka šis kaut kas ir daudz sarežģītāka parādība nekā vienkārša atgrūšanās no fakta, ka tas ir kaut kas, kas ir pašā mūsu apskata psihiskajā īstenībā.

2. Tas, kas teikts 0.2. par mitoloģijas pētījuma objektu, balstās uz sekojošām premisām.

2.1. Nav *īpašas* izturēšanās varietātes, ko mēs varētu nosaukt par mītisku. Tas jāsaprot tā, ka mītiskie teksti (kā teksti šajā vārda nozīmē, tā arī izturēšanās teksti) rodas citu izturēšanās varietāšu (kulta, mākslas, zinātnes utt.) *iekšienē*. Citiem vārdiem, tekstam šajā vārda nozīmē nav primāras mīta funkcijas attiecībā uz to izturēšanās varietāti, kurā tas realizējas. Nevar būt *specifiska* mītiska teksta.

2.2. Teksti, kurus *parasti* (t.i., ikdienā, zinātnē utt.) sauc par *mītiskiem*, ir ļoti vāji marķēti (praktiski — nemarkēti) attiecībā pret citiem tekstiem, kurus nosauc *citā veidā*.

2.3. Mīts nevar figurēt kā saturs attiecībā pret citu izturēšanās varietāti, kura saprotama kā forma (piemēram — attiecībā pret ieražu).

3.0.1. Mūsdienu cilvēka, kurš ir kaut cik spējīgs nodarboties ar pašanalīzi, kurš ir pietiekami apzinīgs, lai apzinātos pašanalīzi kā zināmu psiholoģisku procesu un spētu šo procesu vai tā galarezultātus aprakstīt (t.i., dot augstāka ranga tekstu), pieredze apliecina neiespējamību izvairoties no šīs divējādības, dihotomijas vienalga kādā aprakstā. Dihotomija ar tās “jā — nē” kā īstenības apraksta valodas centrālo opozīciju ir un paliek pamatfaktors, kas regulē mūsu attiecības ar to (protams, tik, cik tā var tikt aprakstīta). “Patiesi — nepatiesi” (“pareizi — nepareizi”) — zinātnē, ” taisnīgi — netaisnīgi” — ētikā, “mērķtiecīgi — nemērķtiecīgi” — izturēšanās stratēģijā ir jebkura fakta jebkāda kvalitatīva vērtējuma pamatā.

“Jā — nē” faktors tik dziļi caurvij mūsu apziņu, ka mūs pat neizbrīna daudzie paradoksi, kuri rodas tā iedarbībā uz mūsu psihi volitīvo un voluntāro jomu. Alternatīvu, kaut arī minimālu, bet tomēr kā izvēles *brīvību*, mēs izjūtam intuitīvi.

3.0.2. Taču vienkārša iespēja izstrādāt tādu viedokli vai tādu valodu, kurā jebkura atsevišķi ņemta situācija var tikt aplūkota vai aprakstīta kā *nealternatīva*, rada cerību izveidot monolītus, vienotus pasaules modeļus (jeb “pasaules uzskatu” — tas, protams, jāsaprot nosacīti), kas tiktu izstrādāti (vai arī dabiski izveidotos, tas būtībā ir viens un tas pats) tādā pašā veidā.

3.0.3. Alternatīvas atcelšanas problēma, apskatot to atsevišķu dzīves situāciju līmeni, *vēsturiski* dažādos laikos un dažādās kultūrās bijusi visciešākā veidā saistīta ar *attiecīgo* situāciju būtiskajām *leksiskām opozīcijām* dažādu laiku un kultūru apraksta valodā (pēc

Sepīra-Vorfa hipotēzes).

Šādā summārā apraksta valodu apskatā tiek ieviesti trīs metavalodas termini: traģiskā situācija, izvēles brīvības minimums un neitralizators (ar pieļāvumu, ka vārdi "situācija", "brīvība", "pasaulsuzskats" utt. attiecas uz apraksta valodu).

a. Par traģisku mēs saucam tādu situāciju, par kuru ir zināms, ka tā var novest līdz subjekta — varoņa (iekļaujot šeit arī tik būtiskas viņa izmaiņas, ka būtu jau nepamatoti runāt par viņu kā *par vienu un to pašu cilvēku*) bojāejai vai viņa uzvarai pār stihiju, to var nosaukt par "situācijas izmaiņu subjektam labvēlīgā virzienā". Tāda situācija ir aprakstīta objektīvi izveidotā tekstā. ("Objektīvi" satur arī tāds subjektīvus moments, kurus subjekts neapšaubāmi nav spējīgs mainīt.) Varoņa uzvara pār stihiju (kā paša, tā arī vides) tiek pieņemta par *neiespējamu*.

b. Par izvēles brīvības minimumu (saīsināti — IBM) mēs saucam tādu subjekta (pats par sevi objektīvs moments šajā situācijā) rīcību, kas ne tikai padara šo situāciju par nenozīmīgu, bet arī visas līdzīgās situācijas dara nenozīmīgas. Citiem vārdiem, visas tāda veida situācijas *viņš* (vai *viņam*) vairs neaprakstīs opozicionāri ("kaut ko — vai mirt" utt.), bet mēs — kā traģiskas. Acīmredzot IBM būs tas "solis", ar kura palīdzību cilvēks nokļūs *citā situāciju pasaulē*, t.i., ar citiem terminiem *citādāk* aprakstītā situāciju pasaulē, citiem vārdiem — nokļūs pie cita pasaulesuzskata, valodas un izturēšanās. Nosauktā rīcība, kas aprakstīta kā IBM, katrā konkrētā gadījumā *neitralizēs opozīciju*, ar kuras palīdzību tiek aprakstīta traģiskā situācija.

c. Tādu vārdu un /vai tam atbilstošu jēdzienu mēs saucam par neitralizatoru (saīsināti — N). Turklāt tikmēr, *kamēr* mums nav nekādas nozīmes, ar kādu vārdu N veido citu vai nākošo opozīciju un vai vispār veidojas tāda opozīcija.

3.0.3.1. Visam iepriekš minētajam ir nepieciešami precizējumi. Vispirms jau jāatzīmē, ka IBM ir jēdziens, kas attiecas tikai uz subjekta izturēšanos. Šeit varbūt nepieciešams paskaidrot vārdu "minimums". "Minimums" jāsaprot tajā nozīmē, ka tās *citas* situācijas, kurās pāriet dzīvot subjekts, attiecībā pret *iepriekšējām* situācijām veido tuvāko grupu un attiecībā pret tām ir tuvākā ģints (vārda loģiskajā nozīmē), attiecībā pret ko iepriekšējās situācijas veido tuvāko sugu. Citiem vārdiem, mēs runājam par "minimumu" tāpēc, ka N neitralizē kaut kādu minimālu alternatīvu grupu, darot to *fiktīvu* . N ir tīri lingvistisks termins. Viens un tas pats cilvēks acīmredzot principā *var zināt* vairākas vienu un to pašu situāciju aprakstošas valodas, taču *rīkoties* viņš var, izmantojot tikai vienu apraksta valodu vai metavalodu (ņemot vērā konkrēti doto situāciju).

3.0.4. Vienam no mūsu dienu lielākajiem prātiem — Vitgenšteinam — pieder izteikums par to, ka eksistē *divas pasaules* : "laimīgā pasaule" un "nelaimīgā pasaule". Acīmredzot viņam bija padomā tikai viena — Eiropas — kultūras pasaule, kurā visas kaut cik vitāli

svarīgās dzīves situācijas tiek aprakstītas ar valodu, kuras centrālā opozīcija ir "laime — nelaime". Iziet ārpus dotās opozīcijas robežām, t.i., izturēšanās procesā realizēt IBM un lingvistiski noteikt *neutralizatoru*, t.i., nomainīt izturēšanos un valodu (pēdējais kā pirmā atsevišķs gadījums), var vai nu izmantot citu tā paša līmeņa valodu un izturēšanos (t.i., atbilstošās regulatīvās alternatīvas un opozīcijas) *no citām* koeksistējošām kultūrām, vai arī izmantojot *attiecīgās (savas)* kultūras *citū* valodu un izturēšanos, kuru var aplūkot kā *citā* līmenī esošu un kā *jaunu*. (Divus šādus valodas un izturēšanās (jeb pārmaiņas, atšķirību) veidus var aplūkot nosacīti sinhronā un nosacīti diahronā griezumā.)

3.0.4.1. Tā, piemēram, opozīcija "laime — nelaime" budisma valodā nosacīti sinhronā plānā tiek atcelta ar opozīciju "prieks — ciešanas", kur katrs loceklis var būt pirmās opozīcijas *neutralizators*.

Tajā pašā laikā tajā pašā Eiropas kultūrā šī opozīcija tiek atcelta ar katolicismam raksturīgo opozīciju "svētība — lāsts".

3.0.4.2. Attiecīgajai valodas opozīcijai atbilstoša klasiski eiropeskā alternatīva "būt laimīgam vai mirt" (un visi tās varianti, piemēram, "būt brīvam vai mirt" utt.) savā IBM *galējā* izpausmē ir pašnāvība (eksistenciālismā). Dotajai opozīcijai atbilstošās alternatīvas IBM budismā savā galējā izpausmē ir vientulība utt. Tajā pašā laikā pašnāvība induisma *augstākajā* līmenī ir solis, kuru atzīst par izejas (no "dzimšanas un miršanas pasaules") procesu pātrinošu, par sava veida "dzīves eremitismu", un tam, it īpaši džainismā, ir dziļi pozitīva jēga (tas ir akts, kas tiek veikts "ne tādēļ, ka viss ir slikts", bet gan "tādēļ, ka viss ir labi, un lai būtu *vēl labāk*").

3.0.5. Šiem piemēriem ir jēga attiecībā uz agrāk teikto. Tikai pats par sevi saprotams, ka, zinot N, nedrīkst izdarīt secinājumus par IBM (un otrādi), no *leksisko opozīciju* zināšanām nevar veidot secinājumu par konkrēto alternatīvu (un otrādi). Vienkārši šajos piemēros mums ir zināms gan viens, gan otrs, t.i., ir izvēlētas situācijas, kuru apraksta valoda mums ir zināma — un šī valoda var figurēt līdztekus šīm pašām situācijām.

3.0.5.1. Vispār, teikt, ka *valoda kaut kādā veidā atspoguļo lietu patieso stāvokli* vai ka *tā kaut kādā veidā neatspoguļo lietu patieso stāvokli*, ir vienlīdz liela bezjēdzība, tāpēc ka tam, ko mēs saucam par *lietu patieso stāvokli*, ir pavisam cita līmeņa sarežģītības pakāpe nekā tam, ko mēs dēvējam par *valodu* (t.i., "fakti" Vitgenšteina izpratnē nebūt neizsmēļ īstenību, drīzāk tie ir tas, kas ne tikai ir *izteikts*, bet arī *var tikt izteikts*).

3.1. Turpmākajā apskatā mēs pieņemam, ka atšķirība starp *izturēšanās tekstu* (t.i., izturēšanās, kas tiek apskatīta tās *iespējamībā* tikt aprakstītai, kļūst par *tekstu*) un *pašu tekstu ir nebūtiska*. Tādā veidā jēdzieni N un IBM (kā arī jēdzieni "opozīcija" un "alternatīva") turpmāk funkcionēs kā viens jēdziens, un tādējādi mēs varēsim izmantot tādu izteikumu kā "izturēšanās opozīcija".

3.1.1. To, kas rodas, neutralizējot vienu izturēšanās opozīciju ar

citū, var aplūkot kā mītu. Turklāt viens no citas (vai jaunās) opozīcijas locekļiem var attiekties pret abiem pirmās (vai iepriekšējās) opozīcijas locekļiem kā pret *vienu* jaunās opozīcijas locekli. Tā, piemēram, Eiropēiskās kultūras izturēšanās valodas klasiskā opozīcija “dzīve — nāve”, salīdzinot ar senindiešu kultūras valodu, var tikt apskatīta kā valoda, kas neitralizējama ar jēdzienu “atbrīvots stāvoklis” un ietver sevi kā “dzīvi”, tā “nāvi”.

3.1.2. Taču ar *mīta* rašanos var saistīt *ne jebkuru* opozīcijas neitralizāciju, bet gan tikai tik *nozīmīgu* opozīcijas neitralizāciju, kur *jaunā (cita)* opozīcija, neitralizējot doto opozīciju, *līdz ar to* neitralizēs arī visas pārējās dotās kultūras nozīmīgās opozīcijas. *Mīts* rodas kā kaut kāds universāls *neitralizators*.

3.1.2.1. Jāņem vērā, ka pati par sevi opozīcijas atcelšana nav “mītisks pielikums” pie īstenības. Tas ir tikai *mīta* negatīvais aspekts un *kā tāds* nekad neeksistē. Mitoloģijā opozīcijas atcelšana vienmēr ir dota noteiktā pozitīvā īstenības “starpstāvokļa” konstruēšanas faktā, radot *mītiskas* situācijas, tēlus utt. Stingri ņemot, *mīta* negatīvais aspekts pieder nevis pašai mitoloģijai, bet kaut kādai vērtību sistēmai, kas pieņemta *ne-mītiskā* attiecībā pret *mītisko* kā pret tādu, ko šis *ne-mītiskais* noliedz.

3.1.2.2. Jebkurš *mīta* pētnieks ir šādas vērtību sistēmas subjekts, tā ka viens un tas pats *mīts principā* var tikt aprakstīts kā daudzu dažādu opozīciju neitralizators. Bet bez visa tā arī *dotās* kultūras ietvaros dažas opozīcijas var izkārtot hierarhiskā rindā, kur katra iepriekšējā kā atsevišķu gadījumu ietvers sevi nākošo.

3.1.2.3. Tādā veidā mitoloģija kā priekšmets iegūst savu trejādo dalījumu: ir *mīts*, kura *nozīmē* teksta *elements* var tikt iztulkots kā simbols, un ir *nemītiska opozīcija*, kuras noliegumā var tikt iztulkots šis *mīts*.

3.1.3. *Mīta* svarīgākā īpatnība ir tā, ka, neitralizējot vienu opozīciju un aizstājot to ar citu, vienlaikus parādās *vispār* visu opozīciju *neitralizācijas tendence*. Precīzāk izsakoties, pats svarīgākais, aizstājot *ne-mītā* iepriekšējo opozīciju ar jaunu, ir jaunā opozīcija, bet *mītā* — vecās atcelšana. No otras puses, mītam ir raksturīga ne tikai konkrētās opozīcijas pastiprināšana, bet arī dažādu līmeņu un aspektu opozīciju uzklāšana citai uz citas. Turklāt uzklātās opozīcijas ētiskā zīme var palikt iepriekšējā vai arī mainīties.

3.1.4. No pētnieka viedokļa raugoties, *mīts* var eksistēt ne tikai kā vairāku opozīciju N, kas veido virkni, kurā katra opozīcija ir citas atsevišķs gadījums, bet arī kā dažu patstāvīgu virkņu opozīciju N, kuru krustpunktā tas it kā atrodas. Nosacīti runājot, *mīts* eksistē sava veida “atcelto opozīciju telpā”.

3.1.5. *Mītā* ietilpt izturēšanos, kuras opozīcijas *mītā* neitralizējas, var raksturot sekojošiem laiciskiem parametriem: a) laiks var *neeksistēt (ahronisms)* vai *eksistēt (hronisms)*; b) ja laiks eksistē, to var neņemt vērā (*sinhronisms*) vai arī ņemt vērā (*diahronisms*); c) ja laiks tiek ņemts vērā, tam var būt vai arī nebūt viens virziens.

3.1.5.1. "Laime" lielākajā eiropeiskās literatūras daļā ir atšifrējama kā "labs, patikams laiks" un raksturo attiecīgi dažādus, vairāk vai mazāk ilgstošus laika intervālus ("minūte", "stunda", "diena" utt.). Taču zināmos gadījumos opozīcija "laime — nelaime" pārklājas un neitralizējas ar citu virkņu opozīcijām, turklāt šai neitralizācijas ainai piemīt zināmas *mītiskas tendences*.

3.1.5.2. Tā, piemēram, Sofokla "Ķēniņš Oidips" nobeigumā tiek sludināts, ka "laimīgs ir tikai tas, kam laimīga ir dzīves nogale". Šeit pirmā opozīcija pārklājas ar opozīciju "dzīve — nāve" un faktiski pārvēršas opozīcijā "laimīga nāve — nelaimīga nāve". 19. gs. romantismā doto opozīciju savādāk neitralizē "dzīves pilnība": "laime" kā "dzīves pilnība" paredz, ka cilvēkam jāpārdzīvo gan laime, gan nelaime, bet "nelaime" ir šāda pārdzīvojuma neiespējamība. "Bauda — ciešanas", kā viena no svarīgākajām seniešu kultūras opozīcijām, atceļ *diahrono* opozīciju kā *sinhrona* opozīcija. Sibīrijas šamaņu tipiskajos tekstos opozīcija "incidents — status quo" var tikt aplūkota kā *ahrona* un visas minētās opozīcijas atceļoša utt.

3.2. N pats par sevi, t.i., sava "starpstāvokļa" dēļ, vēl nav *mīts*, bet *mīts* ir tas veselais, kas mums var rasties (precīzāk — par kuru var būt runa tikai, ja ir šis *neitralizators* un tā *mītiskā tendence*, par ko bija runa) *Mums mīts* vienmēr būs uz divu pasauļu, divu redzes punktu, divu attiecību vai izturēšanās tipu robežas. Taču *sevi* tas joprojām ir *totāls (ne-atomārs)*.

3.2.1. Var uzskatīt, ka *mitu* kā noteiktu veselumu rada īpaša tipa situācijas vai stāvokļi, kurus nosacīti var saukt par *mitģenerējošām* situācijām un stāvokļiem. Šķiet, ka attiecībā uz *mita* teksta ģenerēšanu tādām stāvoklim *nevar būt pakāpes*, t.i., tas nevar būt lielākā vai mazākā mērā piemētošs. Tas var vai nu būt, vai nebūt. Vispār *mitģenerēšana* vienlaicīgi var tikt saistīta kā ar kādu objektīvu situāciju sociumā, komunikācijā, tā arī ar dažiem indivīda psihiskajiem stāvokļiem.

3.2.2. Bet, kad runa ir par konkrētā *mita* ģenerāciju, tas ir jāaplūko tieši kā psihiskā stāvokļa *rezultāts*. T.i., *mitģenerēšanā* darbojas objektīvie faktori, taču tas notiek tikai caur psihisko stāvokli. Pēdējo var skatīt kā tādu, kas *mitā* it kā tiktu atrisināts.

3.2.2.1. *Šis stāvoklis ir hipotēze*.

3.2.2.2. Var pieņemt, ka šāds stāvoklis rodas vai nu spontāni, vai hipnozē, vai pašhipnozē (dažāda veida koncentrēšanās, kontemplācijā utt.), vai ķīmisku līdzekļu iedarbībā, vai kaut kādā citā veidā.

3.2.3. Paša psihiskā stāvokļa "atrisinājumam" *mitā* var būt zināma psihoterapeitiska nozīme, kura saglabājas arī komunikācijā (t.i., "uztverot" citiem sociuma locekļiem). No otras puses — *mitu* var uzskatīt par šāda stāvokļa *ģeneratoru* citos cilvēkos.

3.3. Tādā veidā *mīts* var tikt interpretēts: a) kā *cits mīts* (t.i., eksistē *mitu* virkne, kurā vienu var izskaidrot ar citu); b) kā *opozīcija* (vai kā opozīcijas virkne vai virknes); c) kā *mitģenerējošs stāvoklis*.

3.4. *Mita* kā cita *mita* interpretācija nekādā gadījumā neparedz

viena *mīta* attiecināšanu uz citu kā notikumu laikā un vēsturē. Divi pilnīgi vienādi *mīti* var rasties pilnīgi dažādi: viens — no kāda cita *mīta*, kas attiecināms uz noteiktu *mitġenerējošu situāciju*, otrs — tieši no *mitġenerējošās situācijas*.

3.5. Mitizācijas kā iespējamības “klūt par mītu” “uzkrāšanās” tekstā bieži izpaužas tā, ka kaut kādi objekti subjekta uztverē zaudē savu patstāvīgo nozīmi.

3.5.1. Izteikuma “man viss vienalga” (tas ir savdabīgs izteikums: “man viss viena alga: *a* vai *b*” maksimāls gadījums) semantiskā analīze iespējama tikai kā subjekta iekšējā stāvokļa izmaiņu procesa *psiholoģiska* analīze.

3.5.1.1. Sākumā divi (tris utt.) objekti figurē kā maksimāli dažādi, kā opozicionāri un kā *augstākā mērā* subjektīvi psiholoģiski nevienlīdzīgi objekti. Šeit vienlaicīgi tiek paredzēts arī tas, ka tie figurē ar pretējām ētiskām zīmēm — tādām kā “labi — slikti”, “patīkami — nepatīkami”, “pievilcīgi — pretīgi” utt., t.i., aiz tiem atrodas zināmi psihiski un psihofizioloģiski procesi.

3.5.1.2. Pēc tam attiecībā uz objektu “*a*” tiek apgalvots, ka tas ir tas pats, kas objekts “*b*”. Bet, atceļot šo opozīciju lingvistiski, tāds apgalvojums lietu iepriekšējo kārtību *psiholoģiski principā* vēl nemaina. (Iepriekš tikai norādīsim uz tādas situācijas iespējamību, kad subjekta psihe ir jau izmainījusies un tāda veida apgalvojums it kā ir šā izmaiņas fakta *zīme*.) Izteikumam jāklūst par pārdzīvojumu. Šajā sakarā pats šāda apgalvojuma fakts jau ir kaut kas augstākā mērā nemazsvarīgs, daudz svarīgāks nekā iepriekšējo “*a*” un “*b*” kā divu dažādu lietu uzvere. Tā nav vienkārša identitāte, kas paredz jēdzienu “*a*” un “*b*” tūlpmu zināmu atbilstību. (T.i., viena lieta ir teikt: “cilvēks” ir “zīditājdzīvnieks” un pavisam cita lieta ir teikt to pašu, domājot, ka tas ir “viens un tas pats”.)

3.5.1.3. Objektu virknes, attiecībā par kuriem var teikt, ka “*a*” ir tas pats, kas tie, turpinājums var klūt par nākošo soli. Faktiski tas nozīmē nevis identifikācijas turpinājumu, bet gan atbilstošā pārdzīvojuma *atjaunošanu*. Un visbeidzot — jāiestājas momentam, kad psiholoģiski nozīmīgs būs *nevis tas*, kas vienlīdzīgs “*a*”, bet tas, ka *kaut kas ir vienlīdzīgs “a”*, precīzāk — “*a*” ir *vienlīdz “b”*, “*c*” utt. Šis pārdzīvojums nebūt nav *subjektīvo attiecību atcelšana*. Svarīgi, lai šīs attiecības ar visiem šiem (un vēlāk — vispār visiem) objektiem būtu vienas un tās pašas, t.i., “vienlīdzīgas” (un tikai atsevišķos gadījumos — *nekādas*).

3.5.1.4. Problēmas “man viss vienalga” pragmatiskais aspekts ir visai sarežģīts. Šis pārdzīvojums var realizēties gan kā psihiska parādība, kas ir imanenta subjekta personībai (t.i., radusies kaut kādu personības dziļu faktoru iedarbības rezultātā), gan kā psihiska parādība, kas rodas ārēju faktoru iedarbībā, vai kā pašhipnoze, vai iedarbojoties šiem faktoriem kopumā, vai arī kaut kādā citā veidā.

3.5.1.5. Sakarā ar “man viss vienalga” var tikt izteikta sekojoša ideja (atbilstoša tam, kas teikts 3.0.5.). No fakta, ka opozīcija “*a—b*” ir atcelta, nevar secināt, ka tās *nav bijis*. Tā varēja vispār neeksistēt *neatceltā* veidā kā *indivīda psihes fakts*, kaut gan varēja eksistēt kā *kolektīva valodas fakts*. Līdz ar to aprakstīt savu pārdzīvojumu ar vārdiem “Man ir vienalga — laime vai nelaime” vēl nenozīmē runāt citā valodā, bet nozīmē pārdzīvot to, kas vēl nevar klūt par šīs valodas faktu.

3.5.2.1. Svarīgākais *mitġenerējošā* pārdzīvojuma “man viss vienal-

ga" līdzeklis ir *eksponēšana*. Pavisam vispārīgi operacionāli to varētu noteikt kā *tā, kas nevar tikt dots izteikumā, rādīšanu*, vai vēl pragmatiskāk – kā *rādīšanu tajos gadījumos, kad tā paša izteikums nesasniedz savu mērķi*. Gan viens, gan otrs paredz, ka īstenībā ir kaut kas tāds, ko nevar izteikt, bet var *parādīt*. Kopā *ar to*, kas nevar tikt ne izteikts, ne parādīts, tas veido īstenības mītiskā apskata triādisko struktūru. Acimredzot šī struktūra var tikt reproducēta attiecībā uz katru no tās trim elementiem.

3.5.2.2. Šajā gadījumā, piemēram, kad ir jēga pretstatīt izturēšanas zināmāi izturēšanās programmai, pēdējā acimredzot var būt vai nu tās apraksts, interpretācija, vai *eksponēšana* (kurā pēdējā, protams, ir pretstatā divām pirmajām kā "ne-teksts" — "tekstam", bet interpretācija — pirmajam un trešajam kā "metateksts" — "tekstam").

3.5.2.3. Atsevišķā gadījumā ar *eksponēšanu* saprot rituāla, ieražas psihodramatisko efektu. Ja ņemtu ideālu gadījumu, kad kāda mītiska situācija eksistē kā teksts šā vārda īstajā nozīmē (t.i. kā "izturēšanās apraksts"), tad rituāls ir ne tikai un ne tik daudz šai tekstā ieliktais programmas realizācija, kā tās ārpusteksta īstenības rādījums, ko šis teksts principiāli nevar translēt. Aplūkojot šo pašu problēmu citā līmenī, kurā bez *mīta* teksta un rituāla teksta eksistē vēl arī no abiem atšķirīga izturēšanās, *eksponēšana* būs programma attiecībā uz šo izturēšanos.

Tā Hamleta šarikotā izrāde lugas pēdējā cēlienā varētu likties bezjēdzība, jo lietu patiesais stāvoklis viņam jau bija pilnībā skaidrs, tāpat arī paša rīcības programma. Taču abu šo tekstu bija par maz sevis realizācijai ārpus teksta. Bija jāizmaina Hamleta iekšējais stāvoklis, un tam arī kalpoja teatrālā izrāde. Ir pilnīgi skaidrs, ka, ja būtu režisors, kas paredzētu *dzīves faktus* un iekļautu izrādē paša Hamleta bojāeju, tad traģēdijas varoņa izturēšanās būtu pavisam cita. Šeit otrā plāna (otrā attiecībā pret skatītāju, t.i., pret "dzīvi", jo pirmā plāna aina attieksies uz "mākslu") skatuvi zināmā mērā var uzskatīt par faktoru, kas atceļ opozīciju "māksla — dzīve". (Acimredzot Hamlets *ar to* atceļa opozīciju "nodoms — izpilde". Visa šī situācija ir ļoti precīzi raksturota pazīstamajā B. Pasternaka dzejolī šādiem vārdiem: "Un beidzas šeit māksla, un elpo augsme un liktens.")

3.5.2.4. *Eksponēšana* un identifikēšana kā divu dažādu līmeņu ("identifikācija" kā interpretācijas forma, sk.:3.5.2.2.) jēdzieni stājas visai sarežģītās attiecībās. Īpaši sarežģīts ir gadījums, kad pati *eksponēšana* dota tekstā interpretācijas formā.

3.6. *Teksta elements*, ko var interpretēt kā *mitu*, ir ne tikai kāda teksta daļa (epizode, vārds utt.) vai teksta līmenis (sižets, tēls utt.), bet arī teksta struktūras elementi (apraksta pakāpe u.c.).

3.7. Ja ir divi teksti (vai divi teksta elementi), kurus mitologs izkārtot laikā, vienu attiecībā pret otru, un ja tas, kas pirmajā tiek interpretēts kā mīts, otrajā figurē piesaistīts noteiktai opozīcijai, tādu faktu operacionāli var dēvēt par demitizāciju.

Boriss Uspenskis Valodas ietekme uz reliģisko apziņu*

Šā darba tēma skar to problēmu loku, kas ir saistīts ar pazīstamo Sepīra—Vorfa hipotēzi par valodas ietekmi uz dažādām kultūras izpausmēm. Domājams, ka tieši reliģiskās apziņas izpēte šajā aspektā var būt visuzskatāmākais paraugs gan tās relatīvā noturīguma un fik-sētības ziņā, gan arī sakarā ar to veidojošo tekstu kanonisko raksturu un ierobežoto apjomu.

Šeit tiek piedāvāti daži materiāli, kas attiecas uz formulēto tēmu (pārsvārā tie attiecas uz pareizticības reliģisko apziņu).

Tā, piemēram, šķiet, ka viena no notiekošajām krievu reliģiskās apziņas pazīmēm ir tā, ka vārds *kristīties* valodā dabiski saistās ar vārdu *krusts*. Tas attiecas arī uz citām slāvu valodām, turklāt vienlīdz lielā mērā gan uz tautas, gan zinātnisko etimoloģiju (sk.: *Fasmers*, 1967. — 374. lpp., vārds “kristīt”).

Tādējādi šis vārds var sniegt vispārēju priekšstatu par *pievienoša-nos krustam*. Piemēram, viena no iespējamajām asociācijām, ko iz-raisa frāze “Kristus kristījās”, ir priekšstats par to, ka Kristus pievie-nojās krustam, t.i., ka jau šajā aktā ir ieliktas viņa ciešanas nākotnē; no otras puses, īpašu jēgu šajā sakarībā var iegūt apustuļa Pāvila vārdi par “kristīšanas nāvē” (sk.: *Rm* VI, 3—4). Starp citu, šāda asociācija neveidojas citās valodās (ieskaitot arī tādas valodas kā grieķu un latīņu), kurās vārdi “krusts” un “kristīties” nekad nav saistīti.¹

Ne mazāk svarīga ir vārdu *krusts* un *Kristus* formālā tuvība, kas atspoguļojas, starp citu, *zemnieks* (крестьянин) ~ *kristietis* variantos (šīs formas ir viena un tā paša vārda varjanti gan senajos un vidus-laiku tekstos, gan arī mūsdienu valodās^{2a}). Etimoloģija liecina, ka senslāvu *кръсть* sākotnēji nozīmēja “Kristus” — par to sk.: *Fasmers*, 1967. — 374. lpp. (vārds “krusts”), kā arī: *Brants*, 1892, kurš rakstija: “Vārdu *кръсть* atvasina no Kristus vārda, turklāt nozīmju pāreju it viegli pieņemt šādu: Kristus, vēlāk krucifikss, pēc tam jebkurš *krusts*.”

Šajā sakarībā sal. tādus zīmīgus piemērus kā “Христе Христовъ” (t.i., Кресте Христов, vērsoties pie krusta), “Хръститель” (t.i., Kristītājs) — no Sinodālās bibliotēkas XII gs. stihīru krājuma, nr. 279 (cit. no: *Metalovs*, 1912. — 191. lpp.); sal. tās pašas formas Valsts Publ. bibliotēkas XII gs. stihīru krājumā (*Q. n.* I, 15): “Хръсте Христо-въ хръстьюномъ опуваник” I, л. 23. об., ar acīm redzamu aliterāciju (taču tajā pašā lpp.: радуоуис, кръесте цесаремъ похвала), “Хръстител”, л. 188. Visbeidzot var minēt arī mūsdienu ukraiņu хрест “krusts” (sal.: чесного Хреста dievkalpojuma tekstā ukraiņu valodā, kas citēts Ogijenko darbā, 1921. — 5. lpp.).

*Успенкий Б.А. Влияние языка на религиозное сознание //Труды по знаковым системам.— Тарту, 1969. — Вып. 4. — С. 159 — 168.

Interesanti salīdzināt par slāvu pareizticīgo reliģisko apziņu teikto ar lingvistiskajiem faktoriem, kas noteica slāvu katoļu reliģisko apziņu.

Kā zināms, slāvu katoļu lietotais krusta nosaukums ir крижъ (кръжъ); sal. poļu *krzyż* čehu *kříž*, slovēņu *kríž*, serbhorvātu *крѣж*³.

Šis vārds skaidrojams ar senslāvu кризма, крижма ("svaidīšana"), kas ir patapināts no gr. χρισμα "iesvaidīšana", no χρω "iesvaidu" (no kā arī χριστός, t.i., "svaidītais"); sk.: Koršs, 1904. — 56.—57. lpp., kurš min arī šādi izveidojušos vārdus, kas tieši attiecas uz kristišanu (piemēram, tāda tipa kā slov. *krízemnik* "kristāmā ģērbs"), bet to nosaka kristīšanas un svaidīšanas rituālu saistība.

Tādējādi no etimoloģiskā aspekta var teikt, ka pareizticīgajiem slāviem "kristīšanās" jēdziens ir atvasināms no jēdziena "krusts", bet slāvu katoļiem turpretim "krusts" ir atvasināms no vārda ar nozīmi "kristīšana", "svaidīšana".

Vēl raksturīgāks slāvu katoļu reliģiskajai apziņai ir tas, ka Kristus vārds viņiem var sakrist ar kristīšanas apzīmējumam un krusta nosaukumam. Kā norāda Koršs (turpat), serbu katoļiem Kristus saucas Исус(с) Крест (sal. крст, *křst* slovēņiem un horvātiem kristīšanās apzīmēšanai), turpretim pareizticīgie serbi saka Исус Христос; no šejienes katoļu крштьянин atbilst pareizticīgo serbu vārdam хриштьянин.

Cits piemērs. Pazīstamais diakona vai garīdznieka aicinājums "Миром господу помолимся" dabiski tiek uztverts kā vēršanās pie "pasaulē", t.i., pie lūdzošās kopienas.⁴ Taču no atbilstošā grieķu avota redzams, ka vārdam "мир" būtu jāapzīmē (un sākotnēji tas arī apzīmēja) nevis "cilvēku kopienai", bet gan "saskaņai, mīlestību". Sal. gr. εν εὐρίηνη του Κυριου δεηθημεν, t.i., "в мире <в согласии, в любви> Господу помолимся" (sk.: *Golubinskis*, 1906. — 124. lpp.). Sal. šajā sakarībā **корējās lūgšanas** (соборная молитва) īpašo nozīmi krievu pareizticīgajā dievkalpojumā (it īpaši vecticībnieku dievkalpojumā)⁵.

Acimredzot arī frāze "Baznīca — Kristus ligava" (sk. pēc jēgas atbilstošo vietu "Sv. Pāvila vēstulē efesiešiem", V, 24—25)⁶ dažādi tiek uztverta tajās valodās, kurās vārds "baznīca" ir sieviešu dzimtes vārds (kā krievu valodā), un valodās, kurās šis vārds attiecas uz kādu citu dzimti (sal., piemēram, ar angļu valodu, kurā vārds *church* tiek aizstāts ar norādāmo vietniekvārdu *it*).

Turpretim frāze "Baznīca — Kristus ganāmpulks" (sal. šajā sakarībā arī ar izteikumu "пасти церковъ") angļu valodā acimredzot dod lielākas iespējas **nepastarpinātai** uztverei nekā krievu valodā. Sal. tādu pašu situāciju sakarā ar baznīcas pielīdzināšanu "Kristus ķermenim".⁷

Dažādās, ar kristietību saistītās valodās var izsekot vārda "baznīca" vienlaicīgu lietošanu, lai apzīmētu ticīgo kopienai un vietu lūgšanām. Īpaši raksturīgi tas, piemēram, ir baznīcslāvu valodā. Sal. gan grieķu εκκλησια, gan arī grieķu ιερών, ναός, οίκος ierasto atveidi ar vārdu *baznīca* (церковь) kanoniskajā baznīcslāvu Jaunās Derības tekstā, turpretim atbilstošajā krievu tulkojumā šie vārdi parasti tiek atveidoti

kā *templis* (храм). Tostarp pilnīgi skaidrs, ka tieši baznīcslāvu tekstam, kas tieši saistīts ar liturģiju, šeit piemīt pamatnozīme. Tikko norādīto atšķirību aspektā starp baznīcslāvu un krievu tekstiem zīmīgas, no vienas puses, ir vectīcībnieku iebildes pret vārda *templis* lietošanu "baznīcas" nozīmē, kas ieviesās pēc šķelšanās (sk. Ņikitas Dobriņina Atmaskojumu), un, no otras puses, Tredjakovska protests (nu jau no pavisam pretējām pozīcijām) pret vārda *baznīca* lietošanu "tempļa" nozīmē (sk.: *Vinogradovs*, 1938. — 33. lpp. un 2. piez. šai lpp.)⁸.

Atzīmēsim vēl krievu reliģiskajai apziņai raksturīgo vārda *svētais*, *taisnais* <преподобный> (grieķu ὁσιος tulkojuma) saistību ar vārdu "līdzība" (подобие): sal.antonīmiski tam pretstatīto vārdu *nelīdzīgais* <неподобный> (sk.: *Uspenskis L.* un *Loskis V.*, 1952. — 35. lpp., 5. piez.) un tāda tipa vārdus kā сподобиться (būt cienīgam, izpelnīties godu). Raksturīga ir arī vārda подобать nozīme kā "соответствовать" <atbilst>, "приличествовать" <piederēties, pieklāties>, "долженствовать" <forma, kas izsaka vajadzību> (šajā sakarā zīmīgi, ka Mateja evaņģēlija izdevumos līdz Nikona laikiem stāv rakstīts "Подобно есть . . .", III, 15, kas vēlāk tika izlabots par "подобает..")*. Sal. šajā sakarībā ar izteikumu "pēc Dieva ģimja un līdzības", kas pēc savas nozīmes apvieno visu šo nozīmju loku.

Ne mazāk raksturīga ir arī vārdu *dievs* (бор) un *bagāts* (богатый) saistība; par šīs saistības dzīvīgumu, starp citu, liecina tas fakts, ka vārds богатый arī vēl tagad vecākās paaudzes valodā var tikt izrunāts ar frikatīvo [γ], t.i. богатый — citiem vārdiem, ar to pašu skaņu, ar kādu tiek izrunāts vārds бор; attiecībā uz agrāko laiku zīmīgi, ka vārds богатый varēja tikt rakstīts ar titlu, kā tas vispār bija pieņemts attiecībā uz vārdiem ar sakrālu nozīmi (sal., piemēram, "бѣтій" Čudova klostera kr. Nr. 20, XIV gs., ko izdevis A. Popovs, 1890. — 63. lpp.). Vēl uzskatāmāk norādīto vārdu saistība figurē hlistoviešu floklorā: pazīstamais Daņila Filipovičs, kuru sektanti uzskatīja par dieva Cebaota iemiesojumu, šeit tiek saukts богатый гость (sk., piemēram: *Meļņikovs*, 1909. — 271. lpp.), t.i., vārds богатый acīm redzami tiek lietots ar nozīmi "dievišķs". Sal. vēl šā vārda lietošanu speciālos liturģiskos kontekstos, piemēram: "Зосимо преподобный и Савватие пребогатый" (iz kanona Зосиме и Савватию словецким); sakarā ar teikto par vārda преподобный nozīmi var domāt, ka epiteti преподобный un пребогатый šeit lietoti vienā kopējā nozīmē un apzīmē tuvību Dievam. Sal. savdabīgi vārdam богатый pretstatīto īpašības vārdu убогий (nabadzīgs, nevarīgs), kas var būt vārda богатый antonīms, bet pastarpināti var tikt apjēgts daudz sarežģītāk. Sal. šā vārdu pāra apspēli Maksimiliana Vološina poēmā "Svētais Zēravs":

В небе ближе всех он был у Бога
Здесь же стал убогим Серафимом (dzejnieka izcēlums)⁹.

* Sal. latv. ". mums pieklājas visu taisnību piepildīt" vai ". mums vajag piepildīt visu taisnību" (*Tulk. piez.*).

Pat vienkārša vārdu saskaņa var ietekmēt reliģiskos priekšstatus. Zīmīgi, ka viena no iebildēm pret katolicismu viduslaiku Krievijā bija norāde uz to, ka Ījaba vārda latīniskais skanējums nepiedien krieviskajam (sk. sacerējumā "Рассуждение учится ли нам полезнее грамматики, риторики . . .", XVII gs.: "Латинницы же имена греческая за скудость свою употребляют [. . .] и, не могуще на свою беседу добре претолковати, растленно глаголют [. . .] самого Сына Божия Спасительное имя Иисус глаголют Иезус, святых имена — Михаэль, Даниэль, Измаэль, Иерузалём, Грэгор, всех же стыднейшее — святого многострадального праведного Иова имя зовут срамно) об . . ." — cit. no: *Smencovskis*, 1899, pielikumi, XV lpp.).

No otras puses, jau daudz augstākā līmenī viss, kas formāli asociējas ar katolisko ("latīnisko") rituālu un vispār ar katolicismu, savulaik izraisīja tiešu protestu; valodas jomā šādu protestu varēja izraisīt visdažādākās saskaņas ar latīnisko izrunu, piemēram, ar latīnisko (t.s. "Erasma") grieķu vārdu izrunu. Ir zināmi speciāli XVII gs. sacerējumi par latīnisma formālajām — tostarp arī lingvistiskajām — pazīmēm (sk. *Smencovska* tekstus, turpat, sal. arī: *Kapterevs*, 1899, *Vinogradovs*, 1938).

Var, piemēram, domāt, ka protestu pret Nikona reglamentēto Иисус vārda pareizrakstību (XVI—XVII gs. ierastā Иисус vietā) — protestu, kas kļuva par aktuālāko krievu šķelšanās problēmu, izraisot nīknus strīdus un stimulējot bagātīgu polemisko literatūru, — zināmā mērā noteica arī tas, ka šāda rakstība — un tai atbilstošā jotētā izruna ([jucyc]) — īpaši runā — kļuva līdzīga šā vārda (*Jésus*) latīniskajai formai. Šajā sakarībā zīmīgi, ka vecticībnieki, kuri nekad nav iekļāvušies oficiālajā pareizticīgo baznīcā, var uzskatīt, ka Nikona reformu piekritēji vārdu Иисус — t.i., *i* ar uzsvaru — izrunā atbilstoši latīniskajai izrunai.

Ar to pašu, t.i., ar jaunās formas tuvumu latīniskajam skanējumam, var izskaidrot arī vecticībnieku protestu XVII gs. pret Nikona ieviesto formu Николай (ar kuru nomainīja veco kanonisko formu Никола); sal. Проторопа Авакума (1960, 136. lpp.) atieksmi pret šo formu. Var domāt, ka šīs iebildes stimulēja kā šā vārda latīniskā, tā arī poliskā forma (sal. poļu *Mikołaj*).

Mēs runājam par asociācijām, ko izraisīja tās vai citas formas tuvums ar latīnisko izrunu, — taču vēl zīmīgāki ir gadījumi, kad tam vai citam vārdam saistībā ar tautas etimoloģiju tiek piešķirta cita jēga.¹⁰

Šajā ziņā īpaši bagātīgu materiālu sniedz baznīcas tautas kalendārs, jo daudzas iezīmes, ieražas un ticējumus nereti noteic tieši svētku nosaukuma tautas etimoloģija vai citas jēgas piešķiršana svinamā svētā vārdam. Tā, piemēram, svēto Naumu sauca Грамотник, un tāpēc šā svētā dienā (1. decembrī pēc vecā stila) bērniem sāka mācīt ābeci

(грамоту) (sal.: Батюшка Наум, наведи на ум); Fjodora Studita dienu (11. novembrī) saistīja ar saliem (sal. "Федор Студит землю студит"); mocekļu Makabeju vārds (1. augustā), it īpaši Ukrainā, tika saistīts ar maģoņu novākšanu ("на Маковея собирают мак").

Tieši tāpat arī Pokrova svētki apziņā dabiski asociējās gan ar zemes pārklāšanos ar sniegu, gan arī ar iziešanu pie vīra, un tāpēc šos svētkus uzskatīja par laulību aizstāvi <покровитель> (sal.: "Матушка Покров покрой землю и меня молоду"; interesanti, ka, neraugoties uz gramatiskās dzimtes formu, pie svētkiem vērsās ar uzrunu "матушка" — acīmredzot sakarā ar to, ka tie ir "dievmātes" svētki). Krusta pacelšanas ("Воздвижения", "Здвижения") svētki saistījās nevis ar darbības vārdu "воздвигать", bet gan ar vārdu "сдвигаться" ("хлеб с поля двинулся, птица в отлет двинулась, гад не движется"); sal. vēl "На Олену сей лен" u. tml. Sk.: *Kaļinskis*, 1877, 295., 299., 328.—329., 430.—436. lpp.; *Ščurovs*, 1867, 191., 195., 196., 199., 200. lpp.; *Mirolavska*, 1959, 366., 370. lpp.; *Makarenko*, 1913, *passim*¹¹.

Saistīt ar līdzīgiem apstākļiem var to vai citu svēto areālās nosacītības godināšanu vai noteiktu svētku īpašo nozīmi dažādos areālos (faktus sk., piemēram, Maksimova darbā — 11.—14. lpp.).

* * *

Ļoti bieži kādu vārdu vai jēdzienu īpašās asociācijas noteic svēto tekstu specifiskais tulkojums.

Dažkārt slāvu tulkojums ir pilnīgi nepareizs un rada jaunu jēgu, kuras nav oriģinālā. Tā, piemēram, atbilstoši grieķu oriģinālam izteiciena "Плютию уснув яко мертв" vietā būtu jābūt: "Плютию уснув яко смертен" (sk.: *Golubinskis*, 1906. — 124. lpp.). Līdzīgus piemērus varētu minēt vēl.

Šajā sakarībā var teikt, ka grieķu tekstu slāvu tulkojumā nereti saglabājas arī grieķu oriģināla īpatnības, kas var izraisīt īpašu teksta apjēgsmi. Kā nesen norādīja prof. V. Mošins, frāzē "Бог есть дух" (*Jn* IV, 24) senajos slāvu tulkojumos saglabājās atbilstošā grieķu teksta kārtība, un tādējādi "gars" tika uztverts kā teikuma priekšmets, bet "dievs" — kā izteicējs, turpretim grieķu valodā bija pretējas attiecības (grieķu frāzē norāde uz teikuma priekšmeta sintaktisko funkciju ir ietverta artikulā, kura nav slāvu tulkojumā).^{*} Līdzīga parādība, pēc Mošina ieskatiem, sekmēja bogomilu ķecerību (*Mošins*, 1967)¹². Norādīsim, ka tulkojumā šī atšķirība ir saglabājusies līdz pat mūsdienām: krievu (sinodālajā) tulkojumā rakstīts: "Бог есть дух", bet kanoniskajā baznīcslāvu tekstā — "Дхъ есть Бгъ".

Vēl interesantāka atšķirība ir vērojama, tulkojot Jāņa evaņģēlija sākumu (*Jn*, I, 1). Krievu tulkojumā rakstīts "и Слово было Бог", bet baznīcslāvu tekstā — "и Бгъ бѣ Слово". Interesanti, ka šā lasījuma atšķirība parādās arī izplatītākajos evaņģēliju tulkojumos latīņu valo-

* Oriģinālā: πνευμα ο θεος (*Tulk. piez.*).

dā: sal. *eratque ille Sermo Deus* — T. Beza reformātiskajā tulkojumā, bet *et Deus erat uerbum* - kanoniskajā Hieronīma tulkojumā. Sal. tādu pašu variāciju igauņu tulkojumos: *nink Jummal olli se Sõnna* vienā no vecajiem tulkojumiem, turpretim mūsdienu tulkojumā: *ja Sõna oli Jumal*. *

Dažkārt visai zīmīga ir jau pati neiespējamība precīzi pārtulkot citā valodā. Jakobsons (1955, 280. lpp.) reiz asprātīgi atzīmēja, ka, tā kā krievu valodā nav darbības vārda — saikļa tagadnē, tad pazīstamā formula *Deus bonus est, ergo Deus est* (kas, starp citu, formāli sasauca ar kartēzisko *Cogito, ergo sum*) krievu valodā nav pārtulkojama, un tātad arī šāda veida arguments šeit nevar pastāvēt.

Piezīmes

¹ Taču sal. igauņu valodu, kurā vērojama tāda pati minēto jēdzienu saistība kā krievu valodā, sal. ig. *rist* "krusts", *ristimine* "kristīšanās" — uz to man norādīja J. Pildmāe (*J. Põldmäe*). Šo īpatnību var izskaidrot kā ar vēsturiskiem cēloņiem (ja pieņem, ka ig. *rist* attiecas uz kr. кръсть, крест), tā arī ar areāliem sakariem (runājot par somu—slāvu areālu).

² Raksturīgi, ka sākotnēji Fasmers sliecās uzskatīt крестьянин kā христианин + крест kontamināciju, kas norisinājusies uz vecslāvu valodas pamata. Sk.: *Fasmers*, 1909. — 102.—103. lpp.

Krievu valodā varianti крестьянин—христианин ir ģuvuši semantisko diferenciaciju, bet serbiem un horvātiem atbilstošie varianti pamato valodiskās atšķirības starp katoļiem un pareizticīgajiem: pareizticīgajiem — хришћанин, turpretim katoļiem — кршћанин (tas saistīts ar pareizticīgo serbu un katoļu dažādo Jēzus Kristus nomināciju — par to sk. nedaudz tālāk). Sk.: *Koršs*, 1904. — 56.—57. lpp.; šeit un turpmāk piemēros tiek saglabāta Korša ortogrāfija.

^{2a} Lidzīga veida variācijas, no vienas puses, sk. jau Suprasļas rokrakstā (sal.: *Vajans*, 1952. — 53. lpp.), bet no otras puses — Alekseja Mihailoviča "Likumkrājumā" (M., 1649) (sal.: *Černihs*, 1953. — 223. lpp.). Pašlaik pastāvošais uzvaru pretstats — крестьянин, turpretim христианин — ir visai nesenas izcelsmes un ir abu jēdzienu tālākās diferenciacijas rezultāts literārajā valodā.

³ No tā, kā atzīmē Koršs (1904, 56.—57. lpp.), dālderis ar krusta atveidu serbu valodā saucās крестал, bet horvātu — крижак (analoģiski arī citās slāvu katoļu valodās).

Krievu tekstos līdz Nikonam nosaukums кръж tiek lietots četrstūru, t.i., katoliskā krusta apzīmēšanai, turpretim Krievijā līdz šķelšanās laikam (bet vecticībniekiem vēl šobaltdien) bija pieņemts tikai astoņstūru krusts. Šajā

* Sal. latv. "un Dievs bija tas Vārds" un "un Vārds bija Dievs", oriģ.: *кај θεος ην ο λογος* (*Tulk. piez.*).

sakarībā, starp citu, atzīmēsim, ka Jurija Križaniča uzvārds visai uzskatāmi norāda uz tā manifestanta katolisko izcelsmi, un tas daļēji var izskaidrot krievu attieksmi pret viņu.

⁴ Šo uzteveri uztur dialogs starp diakonu vai garīdznieku un kori, kas personificē kopieni ("мир"). Sal.:

Дьякон (священник):

— Паки и паки миром Господу помолимся

Певцы:

— Господи помилуй

Священник:

— И всего живот наш Христу Богу предадим

Певцы:

— Тебе господи.

Šeit būtiski, ka garīdznieks (diakons) par "Kungu" runā trešajā personā, bet koris, it kā abildot viņam, — otrajā, t.i., vokatīvā. Citiem vārdiem, garīdznieks it kā vērsas pie kopienas ("мир"), bet tā savukārt — tieši pie dieva.

⁵ Nebūt ne maza nozīme te ir tam, ka vecticībnieku dziesmas tiek dziedātas unisonā. Sakarā ar to visi lūdzēji var dziedātājiem piebalsot (turpretim oficiālajā pareizticīgās baznīcas daudzbalssu dziesmā tas nav iespējams).

⁶ Sal. uz to balstīto zemes laulību salīdzinājumu ar debesu laulībām (Kristus un baznīca).

⁷ Sal. Jakobsona (1955, 280. lpp.) piezīmi par mitoloģiskās apziņas un gramatiskās dzimtes saistību.

⁸ Pēc Buslajeva liecības (1848, 114.—115. lpp.), Ostromiras evaņģēlijā храм nozīmē vienkārši "māja", "pajumte", "pārsegta vieta", t.i., tam nav speciālas reliģiskās nozīmes, turpretim "tiesības paust kristietisko tempļa jēdzienu pieder tikai *baznīcai*". Var domāt, ka līdzīga lietošana atspoguļojas minētajās Nikitas Dobriņina iebildēs.

⁹ Mēs atzīmējam raksturīgās nozīmju kontaminācijas gadījumus, kuri var arī nebūt saistīti citā valodā. Ne mazāk zīmīga ir atsevišķu nozīmju speciāla nošķiršana krievu (vai baznīcslāvu) valodā, kuras var neatšķirties citās valodās. Šajā sakarībā raksturīgi, ka senkrievu polemiskajos sacerējumos pret latīnismu, t.i., pret katolicismu, tika pārņemta neiespējamība latīņu valodā atšķirt "ипостась" (hipostāze) un "лице" (seja), ko latīniski izteic ar vienu vārdu (sk.: *Smencovskis*, 1899. — XIV lpp., sal.: *Vinogradovs*, 1938. — 9. lpp.). Šo jēdzienu nošķiršana pat vēl mūsdienās var būt saistīta ar dažāda veida ķecerību rašanos. Dažkārt domā, ka monofizītu mācības izveidi sekmēja tas, ka, tulkojot Halkidonas koncila lēmumus, daži (piemēram, armēņi) grieķu vārdu, kas nozīmēja "iedaba" ("hipostāze"), izprata kā "seja". No šejienes Kristus sadalīšanu divās iedabās sāka izprast kā viņa sadalīšanu divās sejas, bet tas asociējās ar nestoriānismu (sk.: *Preobraženskis*, 1962. — 72. lpp.).

Sal. tādu jēdzienu atšķiršanas gadījumus, tulkojot no grieķu valodas, ko grieķu valodā varēja arī neatšķirt: tā, piemēram, gr. λόγος no Jāņa evaņģēlija sākuma tulko kā *vārds* (слово), bet tas vienlaikus nozīmē gan "vārds", gan "prāts" (sk.: *Muretovs*, 1897. — 395. lpp.); gr. δόξα varēja nozīmēt gan "ticību", gan "slavu", sal. ὀρθοδοξία, t.i., "pareizticība" <"православие" в смысле "правоверие"> (sk.: *Ščepkins*, 1967. — 170. lpp.).

Turpretim tādos gadījumos kā gr. πρόσωπον ("seja") — gan "fizionomijas", gan arī "personas" nozīmē —, ψυχή ("dvēsele") gan "anima", gan arī "atsevišķa cilvēka" nozīmē, — grieķu vārdu nozīme noteica atbilstošu krievu ekvivalentu lietošanu (sk.: *Soboļevskis*, 1891).

¹⁰ Sal., piemēram, parasto Baltijas vecticībnieku uzsvāru Триодъ (Триодъ vietā), kas pašiem informatoriem tieši asociējas ar vārdu *tris* (три).

¹¹ Sk.: *Kaļinskis* (1877. — 285. l.p.) par analogiskām vācu parādībām: svētā vārda saskaņa ar kādu jēdzienu nosaka priekšstatu par to kā par dziednieku (ja jēdziens slikts) vai palīgu (ja jēdziens labs) atbilstošajā darbā. Tā, piemēram, Sv. Bastianu (sal. *Pest*) uztvēra kā sērgas dziedibātāju, Sv. Valentīnu (sal. *fallen*) — kā kritamkaites dziedinātāju; Sv. Rahiju (sal. *Rache*) — kā atriebes un dusmu dziedinātāju; Sv. Vincents (sal. *finden*) palīdz atrast pazudušo u.tml.

¹² Šajā sakarībā sal. XVII gs. sacerējumā "Ω исправленіи в прежде печатныхъ книгахъ . ." (publicēts *Nikoļska* darbā, 1896) sniegto skaidrojumu, ka dažādās ķecerības cēlušās, nepareizi izvietojot evaņģēliju tekstos punktus un komatus (sk.: *Nikoļskis*, 1896. - 63. lpp.).

Literatūra

Avakums, 1960 — Житие протопопа *Аввакума*, им самим написанное, и другие его сочинения. — М., 1960.

Brants, 1892 — *Брандт Р.* Лекции по исторической грамматике русского языка. — 1892. — Вып. 1.

Buslajevs, 1848 — *Буслаев Ф.И.* О влиянии христианства на славянский язык. — М. 1848.

Černihs, 1953 — *Черных П.Я.* Язык Уложения 1649 года. Вопросы орфографии, фонетики и морфологии в связи с историей Уложенной книги. — М., 1953.

Fasmers, 1909 — *Фасмер М.Р.* Греко-славянские этюды. III// Греческие заимствования в русском языке. — СПб., 1909 (отдельный оттиск из "Сборника Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук". — Т. 86.

Fasmers, 1967 — *Макс Фасмер.* Этимологический словарь русского языка (Пер. с немецкого). — М., 1967. — Т. 2.

Golubinskis, 1906 — *Голубинский Е.Е.* О реформе в быте русской церкви. — М., 1906.

Jakobsons, 1955 — *Jacobson R.* An Appraisal of Anthrology Today. — Chicago, 1955.

Kaļinskis, 1877 — *Калинский И.П.* Церковно—народный месяцеслов на Руси // Записки Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии. — СПб., 1877. — Т.7.

Karterevs, 1889 — *Каптерев Н.О.* Греко—латинских школах в Москве в XVII веке до открытия славяно—греко—латинской Академии// Годичный акт в Московской Духовной Академии 1—го октября 1889 года. — М., 1889.

Koršs, 1904— *Корш Ф.Е.* О некоторых славянских словах иноязычного происхождения// Сборник статей по славяноведению, посвященных профессору М.С.Дринову. — Харьков, 1904.

Makarenko, 1913— *Макаренко А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния. — СПб., 1913 (=Записки Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии. —Т. 36).

Maksimovs — *Максимов С.В.* Бродячая Русь Христа—ради. — 2-е изд. — СПб.: Просвещение, б.г.. — Т.1.

Meļņikovs, 1909 — *Мельников П.И.* Тайные секты// Полное собрание сочинений П.И.Мельникова (Андрея Печерского). — 2-е Изд. — СПб., 1909. — Т. 6.

Metalovs, 1912 — *Металлов В.М.* Богослужбное пение русской церкви в период домонгольский, по историческим, археологическим и палеографическим данным. — М., 1912— Ч.1 и 2 (= Записки Императорского Московского Археологического Института. — М., 1912. — Т.26.).

Miroslavska, 1959 — *Мирославская А.И.* К истории развития русских имен// Уч. зап. Калининградского пед. ин-та. — Калининград, 1959. — Вып. 6.

Mošins, 1967 — Лекция, прочитанная проф. *В.А.Мошиным* в Ин-те русского языка АН СССР 16 ноября 1967 г. (не опубликована).

Muretovs, 1897— *Муретов М.* Церковно—практическое и научно—богословское значение славянского перевода Нового Завета в труде святителя Алексия, митрополита Московского// Богословский вестник. — 1887, декабрь.

Nikoļskis, 1896— *Никольский К.* Материалы для истории исправления богослужбных книг. Об исправлении Устава Церковного в 1682 году и Месячных Миней в 1689—1691 гг. — СПб., 1869 (=Общество любителей древней письменности. Памятники древней письменности. — СХУ).

Ogijenko, 1921— *Огієнко І.* Українська вимова церковно—слов'янського богослужбового тексту. Правила і зразки вимови. — Тернів, 1921.

Porovs, 1890 — Библиографические материалы, собранные *А.Н.Поповым*. — М.: Вячеслав Щепкин, 1890. — Вып. 20.

Preobraženskis., 1962 — *Преображенский С.* Невоссоединенные древние церкви Востока. К вопросу об исторических причинах из разъединения с православием// Журнал Московской Патриархии. — 1962. — N 4.

Smencovskis. 1899 — *Сменцовский М.* Братья Лихуды. — СПб., 1899.

Soboļevskis, 1891 — *Соболевский А.И.* Русские заимствованные слова (Литограф. изд.). — СПб., 1891.

Ščepkins. 1967 — *Щепкин В.Н.* Русская палеография. — М.,

Ščepkins. 1967 — *Щепкин В.Н.* Русская палеография. — М., 1967.

Ščurovs, 1867 — *Шуров И.* Календарь народных примет, обычаев и поверий на Руси// Чтения Общества истории и древностей Российских при Императорском Московском Университете. — 1867. — Кн. 4.

Uspenskis L. un Loskis V., 1952 — *Leonid Ouspensky, Vladimir Lossky.* The Meaning of Icons. — Boston, 1952.

Vajans, 1952 — *Вайан А.* Руководство по старославянскому языку (Пер. с французского). — М., 1952.

Vinogradovs, 1938 — *Виноградов В.В.* Очерки по истории русского литературного языка XVII—XIX вв. — М., 1938.

Jurijs Lotmans

Romana Jakobsona atcerei

Par zīmju sfēru*

Mūsdienu semiotikā notiek dažu pamatjēdzienu pārvērtēšana. Kā zināms, semiotikas sākumposmā iezīmējās divas zinātniskās tradīcijas. Viena no tām saistās ar Pīrsa un Morisa darbiem, un tajā par zīmi uzskata jebkuras semiotiskas sistēmas pirmelementu. Otra balstās uz de Sosīra un Prāgas skolas tēzēm, un tās pamatā ir valodas un runas (teksta) antinomijs. Lai gan šīs pieejas ir diezgan atšķirīgas, taču tām ir arī kaut kas būtiski kopīgs: tas, ka par pamatu tiek pieņemts kāds vienkāršākais, atomārais elements un viss pārējais tiek vērtēts, raugoties, vai tas atbilst vai neatbilst izraudzītajam pamatelementam. Pirmajā gadījumā par analīzes pamatu tiek pieņemta izolēta zīme, un visi pārējie semiotiskie fenomeni tiek aplūkoti kā zīmes atvasinājumi. Otrajā viedoklī izpaužas centieni skatīt atsevišķu komunikatīvu aktu — ziņojumu apmaiņu starp adresantu un adresātu — kā pirmelementu un jebkura semiotiska akta modeli. Tā rezultātā zīmju apmaiņas individuālais akts tiek uzskatīts par dabiskās valodas modeli, bet dabisko valodu modeļi — par universāliem semiotiskajiem modeļiem, un semiotiku pašu cenšas interpretēt kā lingvistisku metožu pielietojumu objektiem, kuri neiekļaujas tradicionālajā lingvistikā. Šo viedokli, kas saistās ar de Sosīra vārdu, ļoti precīzi izteica netaiķis I. Revzins, kurš Kēriku Otrās vasaras skolas debatēs (1966) deva šādu formulējumu: "Semiotikas priekšmets ir jebkurš objekts, ko iespējams aprakstīt ar lingvistikas līdzekļiem."

Tāda pieeja atbilda pazīstamajai zinātniskās domāšanas metodei — no vienkāršā uz sarežģīto — un pirmajā posmā, bez šaubām, sevi attaisnoja. Taču šeit slēpjas arī zināmas briesmas: heuristisko mērķatbilstību (analīzes ērtumu) iespējams sākt uztvert kā paša objekta ontoloģisku īpašību, piedēvēt tam struktūru, kura sakņojas vienkāršos un stingri atomāros elementos un pakāpeniski komplicējas. Sarežģīts objekts tādējādi tiktu reducēts uz vienkāršu objektu summu.

Pēdējos divdesmit gados noietais semiotisko pētījumu ceļš ļauj uz daudz ko palūkoties savādāk. Tagad var pieņemt, ka noteiktas un funkcionāli viennozīmīgas sistēmas, reāli funkcionējot, neeksistē pašas par sevi izolētā veidā. To izdalīšanu noteic tikai heuristiska nepieciešamība. Faktiski neviena no tām, atsevišķi ņemot, nav spējīga darboties. Tās funkcionē tikai, ja ir iegremdētas kaut kādā semiotiskā kontinuumā, kurš pildīts ar dažāda tipa un dažādu organizācijas līmeņu semiotiskiem veidojumiem. Tādu kontinuumu, pēc analogijas ar V. Vernadskas ieviesto biosfēras jēdzienu, mēs saucam par zīmju

* Lotman J. M. О семиосфере // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1984. — Вып. 17. — С. 5—23.

sfēru (semiosfēru). Vajag brīdināt no iespējamības sajaukt V. Vernadskā noosfēras terminu ar jēdzienu, kuru mēs ieviešam. Noosfēra ir noteikts attīstības posms, kas saistīts ar cilvēka saprātīgu darbību. Pēc Vernadskā ieskatiem, biosfēra ir kosmisks mehānisms, kas ieņem noteiktu sturktūrvietu planetārā vienībā. Biosfēra, kura atrodas mūsu planētas virspusē un iekļauj sevī visu dzīvo radījumu kopumu, pārstrādā saules staru enerģiju ķīmiskajā un fiziskajā enerģijā, kas savukārt ir virzīta uz mūsu planētas "inertās" nedzīvās matērijas pārstrādi. Noosfēra veidojas tad, kad cilvēka prāts šajā procesā iegūst dominējošu nozīmi.¹ Noosfērai piemīt materiāli telpiska esamība, kas aptver daļu no mūsu planētas, bet zīmju sfēras telpai ir abstrakts raksturs. Taču tas nebūt nenozīmē, ka jēdziens "telpa" šeit tiktu lietots metaforiskā nozīmē. Mums ir dārišana ar noteiktu sfēru, kurai piemīt sevī noslēgtas telpas pazīmes. Tikai šādā telpā ir iespējama komunikatīvo procesu realizācija un jaunas informācijas izstrāde.

Tas, kā V. Vernadskis izprata biosfēras iedabu, var mums būt noderīgs, lai noteiktu jēdzienu, kuru mēs ieviešam, tāpēc pie tā ir jāpakaļvējas sīkāk. Pēc V. Vernadskā ieskatiem, biosfēra ir telpa, kuru aizpilda dzīvā viela. "Dzīvā viela," viņš rakstīja, "ir dzīvo organismu kopums."² Tas ļauj domāt, ka par pamatu tiek ņemts atsevišķs dzīvo organismu atomārs fakts, kuru summa tad arī veido biosfēru. Taču patiesībā tā nemaz nav. Ja dzīvo vielu aplūko kā organisku vienību — kā plēvi uz zemes virsmas, tās iekšējās organizācijas daudzveidība tiek atstumta otrajā plānā, priekšplānā izvirzot tās kosmiskās funkcijas — saules izstarotās enerģijas pārstrādi zemes ķīmiskajā un fiziskajā enerģijā. Tas liecina, ka, pēc Vernadskā uzskatiem, biosfēra ir primāra attiecībā pret atsevišķiem organismiem. "Visi šie dzīvības sabiezējumi savstarpēji ir visciešākā veidā saistīti. Viens bez otra tie nevar eksistēt. Šī saistība starp dažādām dzīvām plēvēn un sabiezējumiem, tās nemainīgais raksturs ir zemes garozas mehānisma mūžīga iezīme, kura izpaužas visā tās ģeoloģiskajā laikā."³ Ļoti skaidri šī doma tiek pausta šādā formulā: "Biosfērai ir pavisam noteikta uzbūve, kura vienmēr noteic to, kas šajā sfērā notiek [..] Cilvēks, ja aplūkojam to dabā, tāpat kā visi dzīvie organismi, kā jebkurš dzīvs radījums, ir biosfēras funkcija tās noteiktajā telpā."⁴

Analoģiska pieeja iespējama arī semiotikas jautājumos. Semiotisko universu var uzskatīt par atsevišķu tekstu un savstarpēji noslēgtu valodu kopumu. Tad visa būve izskatīsies tāda, it kā būtu veidota no atsevišķiem ķieģeļiem. Taču auglīgāka šķiet cita pieeja: visa semiotiskā telpa var tikt apskatīta kā vienots mehānisms (ja ne organisms). Šajā gadījumā primārs būs nevis viens vai otrs ķieģelītis, bet gan "lielā sistēma", kuru dēvē par zīmju sfēru. Zīmju sfēra ir tā semiotiskā telpa, ārpus kuras nav iespējama semioze.

Līdzīgi tam, kā, salīmējot atsevišķus bifštekus, mēs neiegūsim teļu, bet, sadalot teļu, varam iegūt bifštekus, tā arī, summējot atsevišķus semiotiskus aktus, mēs neiegūsim semiotisku universu. Tādēļ atsevišķs sēmiskis akts kļūst par realitāti tikai, ja eksistē tāds universs

kā zīmju sfēra.

Zīmju sfēru raksturo vairākas pazīmes.

1. *Norobežotība*. Zīmju sfēras jēdziens ir saistīts ar noteiktu semiotisku viendabību un individualitāti. Abus šos jēdzienus (viendabīgums un individualitāte), kā mēs redzēsim, ir grūti formāli definēt, tie ir atkarīgi no apraksta sistēmas, taču tas neatceļ jēdzienu realitāti un labu izdalāmību intuitīvā līmenī. No abiem šiem jēdzieniem izriet zīmju sfēras norobežotība no ārpussemiotiskās un citsemiotiskās telpas, kura to aptver.

Viens no semiotiskās norobežotības fundamentālajiem jēdzieniem ir robežas jēdziens. Tā kā zīmju sfēras telpai ir abstrakts raksturs, tad tās robeža nav jāiedomājas, izmantojot konkrētus iztēles līdzekļus. Līdzīgi tam kā matemātikā par robežu sauc punktu daudzumu, kas vienlaikus pieder gan iekšējai, gan ārējai telpai, semiotikā robeža ir bilingvisko tulkus — "filtru" — summa, caur kuriem izejot, teksts tiek tulkots citā valodā (vai valodās), kura atrodas ārpus šīs zīmju sfēras. Zīmju sfēras "noslēgtība" izpaužas tādējādi, ka tā nevar saskarties ar citsemiotiskiem tekstiem vai ar ne-tekstiem. Lai tie kļūtu reāli dotajai zīmju sfērai, tos nepieciešams pārtulkot vienā no iekšējās telpas valodām vai arī semiotizēt nesemiotiskos aktus. Tādējādi zīmju sfēras robežas punktus var salīdzināt ar jutekliskiem receptoriem, kuri ārēju kairinājumu tulko mūsu nervu sistēmas valodā, vai ar tulkošanas blokiem, kas dotajai semiotiskajai sfērai adaptē ārējo pasauli.

No teiktā kļūst skaidrs, ka robežas jēdziens ir korelatīvs semiotiskās individualitātes jēdzienam. Šajā nozīmē var teikt, ka zīmju sfēra ir "semiotiska personība" un ka tai piemīt tāda personības īpašība kā šā jēdziena empīriskas neapstrīdamības un intuitīvas acīmredzamības apvienošanās ar ārkārtīgi ierobežotām formālās definēšanas iespējām. Ir zināms, ka personības kā kultūrvēsturiskas semiotiskas parādības robeža atkarīga no kodēšanas veida. Tā, piemēram, vienā sistēmā sieva, bērni, nebrīvie kalpi, vasaļi var tikt iekļauti vīra, saimnieka un patrona personībā, un viņus var neuzskatīt par patstāvīgām individualitātēm, bet citās — var tikt aplūkoti kā atsevišķas personības. Ļoti skaidri tas ir redzams juridiskās semiotikas realitātē. Kad Ivans Bargais sodīja ar nāvi nežēlastībā kritušo bajāru kopā ne vien ar viņa ģimeni, bet arī ar visiem kalpiem, tad to diktēja nevis bailes no šķietamās atriebības (it kā dzimtzemnieks no provinces dzimtmuižas varētu būt bīstams caram!), bet gan priekšstats par to, ka viņi līdz ar mājas galvu juridiski ir viena persona un ka sods līdz ar to dabiski attiecas uz visiem. Krievu cilvēki "bargumu" — cara cietsirdību — redzēja viņa plašajā savu cilvēku sodīšanā ar nāvi, bet tas, ka nežēlastībā kritušo skaitā tika iekļauti visi dzimtas pārstāvji, viņiem likās kaut kas dabisks. Ārzemnieki sašuta, ka viena cilvēka vainas dēļ cieš *cits*. Jau 1732. gadā angļu sūtņa sieva lēdija Rondo (kura nebūt nebija naidīga krievu galmam un savos vēstījumos aprakstīja Annas Joanovnas* labsirdību, jūtīgumu un

* Krievu kultūrā, uzsverot dažādas nozīmes, tiek lietoti divi vārdi: *Joanovna* un *Ivanovna* (Tulk. piez.).

Birona cēlumu) savai Eiropas korespondentei rakstīja par Dolgorukovu ģimenes trimdu: "Jūs varbūt izbrīnīs bērnu un sieviešu izsūtīšana; tā šeit ir — ja ģimenes galva kriet nežēlastībā, nežēlastībā kriet arī visa ģimene."⁵ Tā pati kolektīvās (dotajā gadījumā — dzimtas) — un nevis individuālās — personības izpratne, piemēram, ir asinsatriebības pamatā, jo visa slepkavas dzimta tiek uztverta kā juridiski atbildīga persona. S. Solovjovs atriebību pārliecinoši saistīja ar priekšstatu par kolektīvo dzimtas personību: "Protams, pastāvot šādam dzimtas savienības stiprumam, pastāvot tādai visu dzimtas locekļu atbildībai vienam par otru, atsevišķas personas nozīme pazuda dzimtas nozīmē; persona bez dzimtas nebija domājama: Ivans Petrovs bija iedomājams nevis kā viens Ivans Petrovs, bet tikai kā Ivans Petrovs ar brāļiem un brāļadēliem."⁶

Semiotiskās telpas robeža ir nevis mākslīgs jēdziens, bet gan svarīgākā funkcionālā un strukturālā pozīcija, kura noteic šīs telpas semiotiskā mehānisma būtību. Robeža ir bilingvīks mehānisms, kas ārējus vēstījumus tulko zīmju sfēras iekšējā valodā un otrādi. Tādējādi tikai ar tās palīdzību zīmju sfēra var kontaktēties ar nesemiotisku un cit-semiotisku telpu. Tikko mēs pārejām semantikas jomā, mums nākas apelēt pie ārpussemiotiskās realitātes. Taču nedrīkst aizmirst, ka šī realitāte dotajai zīmju sfērai kļūst par "realitāti sev" tikai tik daudz, cik tā ir tulkojama tās valodā (līdzīgi šūnai, kura var asimilēt ārējās ķīmiskās vielas tikai, ja tās ir pārveidotas atbilstošajās ķīmiskajās struktūrās — abi gadījumi ir viena un tā paša likuma atsevišķi izpausmes gadījumi).

Jebkuras robežas un plēves (no dzīvas šūnas membrānas līdz biosfērai, kura, pēc Vernadskas ieskatiem, ir plēve, kas sedz mūsu planētu, un līdz zīmju sfēras robežai) funkcija ir ierobežot iekļūšanu, filtrēt un adaptīvi pārstrādāt ārējo par iekšējo. Dažādos līmeņos šī invariantā funkcija realizējas dažādos veidos. Zīmju sistēmas līmenī tā realizējas, atdalot savējo no svešā, filtrējot un tulkojot ārējos ziņojumus savā valodā, kā arī ārējos ne-ziņojumus pārvēršot ziņojumos, t.i., semiotizējot un pārvēršot par informāciju to, kas pienāk no ārpusē.

No šā viedokļa visi tulkošanas mehānismi, kas kalpo ārējiem kontaktiem, pieder zīmju sfēras robežas struktūrai. Zīmju sfēras kopējā robeža krustojas ar atsevišķu kultūru telpas robežām.

Gadījumos, ja kultūras telpai ir teritoriāls raksturs, robeža iegūst elementāru telpisku nozīmi. Taču arī šajā gadījumā bufermehānisms saglabā savdabīgu tulkošanas bloka nozīmi, jo tas transformē informāciju. Tā, piemēram, pielīdzinot zīmju sfēru apgūtai "kultūras" telpai, bet apkārtnējo pasauli attiecībā pret to skatot kā haotisku, nesakārtotu stihiju valstību, semiotisko veidojumu telpiskais izvietojums dažos gadījumos iegūst šādu veidu: personas, kuras īpašu spēju (burvis) vai nodarbošanās tipa (kalējs, melderis, bende) dēļ pieder divām pasaulēm un it kā ir tulkotāji, apmetas uz kultūras un mīta telpas robežas, bet pasaules organizējošo "kultūras" dievu svētkļi atrodas centrā. To var salīdzināt ar nomales ārdošās stihijas sociālo struk-

das centrā. To var salīdzināt ar nomales ārdošās stihijas sociālo struktūru 19. gs. kultūrā, turklāt nomale uzstājas, piemēram, Cvetajevas poēmā ("Поэма заставы") gan kā pilsētas daļa, gan kā pilsētārdošais un citai pasaulei piederošais elements. Tās iedaba ir bilingvistiska.

Visās lielajās impērijās, kas robežojas ar nomadiem, "stepi" vai "barbariem", uz robežām noietināja to pašu nomadu vai "barbaru" ciltis, kuras algoja robežu apsardzībai. Šie noietinājumi veidoja bilingvistisku zonu, kas nodrošināja semiotiskus kontaktus starp divām pasaulēm. To pašu zīmju sfēras funkciju veica dažādu kultūras mikstu rajoni: tirdzniecības ceļi un citas koinē veidošanās un semiotisko struktūru kreolizācijas jomas.

Tipisks robežas mehānisms ir tāda "robežromāna" situācija kā bizantiešu eposs par Digenisu vai tāda, par kuru ir mājiens "Teiksmā par Igora kauju". Vispār "Romeo un Džuljeta" tipa sižets par mīlestību, kas saista divas naidīgas kultūras telpas, skaidri atsedz "robežmehānismu" būtību.

Tāču jāņem vērā, ka, no sava imanentā mehānisma viedokļa, robeža savieno divas semiozes sfēras, bet, no dotās zīmju sfēras semiotiskās pašapziņas (pašaprakstes metalimenī) pozīcijas, robeža tās atdala. Apzināties sevi kultūrsemiotiskā aspektā nozīmē apzināties savu specifiku, savu pretstatu citām sfērām. Tas liek akcentēt tās iezīmes absolūtumu, ar kuru dotā sfēra ir iezīmēta.

Viens zīmju sistēmas aspekts dažādajos vēsturiskajos momentos var dominēt, slāpēdams vai pilnīgi apspiezdams otru.

Zīmju sfērā robeža izpilda arī citu funkciju: tā ir tādu paātrinātu semiotisko procesu joma, kuri vienmēr aktīvāk norisinās kultūras ekumenes perifērijā, lai no turienes ietiekto kodolstruktūrās un tās izstumtu.

Ar piemēru no senās Romas vēstures var labi ilustrēt vispārīgu likumsakarību: noteikta kultūras telpa, strauji izplatoties, savā orbitā iesūc ārējus kolektīvus (struktūras) un pārvērš tos par savu perifēriju. Tas stimulē strauju kultūrsemiotiku un ekonomisku perifērijas izaugsmi, kas uz centru translē savas semiotiskās struktūras, izvirza kultūras liderus un beigu beigās vistiešākā veidā iekaro kultūras centra sfēru. Tas savukārt stimulē (parasti ar lozungu par atgriešanos "pie saknēm") kultūras koda semiotisku attīstību, kas faktiski jau ir jauna, vēsturiskās attīstības gaitā radusies struktūra, bet sevi apjēdz veco struktūru metakategorijās. Opozīciju "centrs—perifērija" nomaina opozīcija "vakar—šodien".

Tā kā robeža ir zīmju sfēras nepieciešama sastāvdaļa, zīmju sfērai ir vajadzīga ārēja "neorganizēta" apkaime, kuru tā konstruē, ja tādas nav. Kultūra rada ne tikai savu iekšējo organizāciju, bet arī savu ārējo dezorganizāciju. Antikā pasaule konstruēja "barbarus", bet "apziņa" — "zemapziņu". Turklāt nav svarīgi, ka šiem "barbariem", pirmkārt, kultūra varēja būt daudz senāka un, otrkārt, tie, protams, veidoja nevis vienotu veselumu, bet kultūras gammu — no augstākajām senatnes civilizācijām līdz visai primitīvas attīstības stadijas ciltīm. Un tomēr

apzināties sevi kā kultūras veselumu antikā civilizācija varēja, tikai konstruējot šo it kā vienoto barbaru pasauli, kuras galvenā pazīme bija tā, ka tai nebija ar antīko kultūru kopējas valodas. Ārējās, tāpēc semiotiskās robežas novietotās struktūras tika pasludinātas par nestruktūrām.

Iekšējās un ārējās telpas novērtējumam nav nozīmes. Nozīmīgs ir **pats robežas pastāvēšanas fakts**. Tā, piemēram, 18. gs. robinsonādēs "mežoņu" pasaule, kas atrodas ārpus civilizētās sabiedrības semiotikas (tai var pielīdzināt tikpat mākslīgi konstruētās dzīvnieku vai bērnu pasaules, jo tās atrodas ārpus kultūras "noteiksmēm", t.i., ārpus tās semiotiskajiem mehānismiem), tika vērtēta pozitīvi.

2. *Semiotiskā nevienmērība*. No iepriekš teiktā ir redzams, ka "ne-semiotiskā" telpa faktiski var būt citas semiotikas telpa. Tas, kas no dotās kultūras iekšējā viedokļa izskatās kā ārēja ne-semiotiska pasaule, no ārējā novērotāja viedokļa var izskatīties kā tās semiotiskā perifērija. Tādā veidā tas, kur atrodas dotās kultūras robeža, ir atkarīgs no novērotāja pozīcijas.

Kultūras robežas problēmas atrisinājumu agrūtīna obligāti nepieciešamais iekšējā nevienmērīguma kā zīmju sfēras organizācijas likums. Semiotisko telpu raksturo kodolstruktūras (parasti vairākas) ar izteiktu organizāciju un semiotiskās pasaules lielāku amorfumu virzībā uz perifēriju, kurā šīs kodolstruktūras ieslēptas. Ja kāda no kodolstruktūrām ieņem ne tikai dominējošu stāvokli, bet paceļas arī līdz pašaprakstes stadijai un tātad izdala zināmu metavalodu sistēmu, ar kuras palīdzību apraksta ne tikai sevi, bet arī dotās zīmju sfēras perifēro telpu, tā virs reālās nevienmērīgās semiotiskās ainas veido tās ideālās vienības līmeni. Šo abu līmeņu aktīva savstarpēja iedarbība kļūst par zīmju sfēras iekšējo dinamisko procesu avotu.

Nevienmērību vienā struktūrlīmenī papildina līmeņu sajaukšanās. Reālajās zīmju sfērās parasti valodu un tekstu hierarhija ir sajaukta: tie satiekas tā, it kā atrastos vienā līmenī. Teksti, izrādās, ir iegremdēti tiem neatbilstošās valodās, bet kodu, ar kuriem tos atšifrē, var arī vispār nebūt. Iedomāsimies muzeja zāli, kur dažādās vitrīnās ir dažādu gadsimtu eksponāti, uzraksti pazīstamās un nepazīstamās valodās, instrukcijas atšifrēšanai, metodiķu veidots izstādi paskaidrojošs teksts, ekskursiju maršrutu shēmas un apmeklētāju uzvedības noteikumi. Ja mēs šeit vēl ievietosim pašus apmeklētājus, veidosies kaut kas tāds, kas atgādinās zīmju sfēras ainu.

Semiotiskās telpas strukturālā neviendabība veido dinamisko procesu rezerves un ir viens no jaunās informācijas izstrādes mehānismiem dotajā sfērā. Perifērijas apgabalos, kuri ir organizēti mazāk stingri un kuriem raksturīgas elastīgākas konstrukcijas, dinamiskie procesi sastop mazāku pretestību un tātad attīstās ātrāk. Metastrukturālu pašaprakstu (gramatiku) veidošana ir faktors, kas strauji palielina struktūras stingrību un palēnina tās attīstību. Bet apgabali, kas nav pakļauti aprakstam vai tiek aprakstīti tiem pilnīgi neatbilstošas "svešas" gramatikas kategorijās, attīstās ātrāk. Tas sagatavo kodol-

struktūras funkciju pārvietošanu uz iepriekšējā posma perifēriju un bijušā centra pārvēršanu par perifēriju. Uzskatāmi šo procesu var novērot pasaules civilizācijas centru un "nomaļu" ģeogrāfiskajā pārvietojumā.

Iedalījums kodolā (centrā) un perifērijā ir zīmju sfēras iekšējās organizācijas likums. Kodolā atrodas dominējošās semiotiskās sistēmas. Taču, ja šāda iedalījuma fakts ir absolūts, formas, kādās tas tiek ietērpts, ir semiotiski relatīvas un lielā mērā atkarīgas no izvēlētas apraksta metavaldas, tas ir, no tā, vai mums ir darišana ar pašaprakstu (aprakstu ar terminiem, kas izstrādāti dotās zīmju sfēras pašattīstības procesā, no iekšējā viedokļa) vai ar aprakstu, ko veic ārējs novērotājs citas sistēmas kategorijās.

Perifērie semiotiskie veidojumi var būt ne tikai noslēgtas struktūras (valodas), bet arī to fragmenti vai pat atsevišķi teksti. Kā dotajai sistēmai "sveši" teksti tie kopumā izpilda zīmju sfēras mehānismu katalizatoru funkcijas. No vienas puses, robeža ar svešiem tekstiem vienmēr ir pastiprinātas jēgveidošanās apgabals. No otras — jebkurš semiotiskās struktūras atlūznis vai atsevišķs teksts saglabā sevi visas sistēmas rekonstrukcijas mehānismu. Tieši šī veseluma sagraušana izraisa "atminēšanās" paātrinātu procesu — semiotiskais veselums tiek rekonstruēts pēc tā daļas. Šis zaudētās valodas, kuras sistēmā dotais teksts varētu tikt apjēgts, rekonstrukcija praktiski vienmēr ir jaunas valodas radišana, nevis vecās rekonstruēšana, kā tas šķiet no kultūras pašapziņas viedokļa.

Ja kultūrā ir pastāvīgs tekstu krājums, kuriem ir nozaudēts kods, tas noved pie tā, ka jaunu kodu radišanas process subjektīvi tiek uztverts kā veco rekonstrukcija ("atminēšanās").

Zīmju sfēras iekšējās organizācijas strukturālo nevienmērību, starp citu, noteic arī tas, ka, būdama heterogēna pēc iedabas, tā attīstās ar nevienādu ātrumu dažādos savos apgabalos. Katrai valodai ir savs laiks, atšķirīgs cikliskums: dabiskās valodas attīstās ievērojami lēnāk nekā mentāli ideoloģiskās struktūras. Tāpēc nevar būt ne runas par tajās notiekošo procesu sinhronitāti.

Tādējādi zīmju sfēru daudzkārt šķeļ iekšējās robežas, semiotiskā ziņā specializējušies apgabali. Informatīvās translācijas spēle starp dažādām struktūrām un substrukturām, nepārtraukta semiotiskā "iespiešanās" tās vai citas struktūras "svešajā teritorijā" veido jēgas ģenerāciju, jaunas informācijas rašanos.

No zīmju sfēras iekšējās dažādības izriet tās veselums. Daļas veselajā ietilpst nevis kā mehāniskas detaļas, bet kā orgāni organismā. Zīmju sfēras kodolmehānismu strukturālā veidojuma būtiskā īpatnība ir tāda, ka katra tās daļa manifestē savā strukturālajā patstāvībā noslēgtu veselumu. Sakarības ar citām daļām ir sarežģītas un atšķiras ar augstu deautomatizācijas pakāpi. Vēl vairāk, augstākajos līmeņos tās iegūst izturēšanās raksturu, t.i., iegūst spēju patstāvīgi izvēlēties darbības programmu. Attiecībā uz veselo, atrodoties strukturālās hierarhijas citos līmeņos, tās iegūst izomorfisma pazīmes. Tādējādi tās

vienlaicīgi ir gan veselā daļas, gan tā līdzības. Lai paskaidrotu šo attiecību, var izmantot tēlu, ko citā sakarībā 14. gs. beigās lietoja čehu rakstnieks Štītnas Tomašs. Līdzīgi tam, kā seja pilnībā atspoguļojas spogulī, tāpat tā atspoguļojas arī katrā spoguļa lauskā, kura tādējādi izrādās vesela spoguļa daļa un līdzība. Veselā semiotiskā mehānismā atsevišķs teksts noteiktās attiecībās ir izomorfs visai tekstu pasaulē; vispār eksistē izteikts paralēlisms starp individuālo apziņu, tekstu un kultūru to veselumā. Dažādu hierarhisko līmeņu vertikālais izomorfisms rada vēstījumu kvantitatīvu pieaugumu. Līdzīgi tam, kā objekts, atspoguļojoties spogulī, rada simtiem attēlu tā lauskās, vēstījums, ievadīts semiotiskā struktūrā kā veselumā, tirāžējas uz zemākiem līmeņiem. Sistēma ir spējīga tekstu pārvērst tekstu lavinā.

Taču principiāli jaunu tekstu izstrādei ir nepieciešams čits mehānisms. Šeit ir nepieciešami principiāli savādāki kontakti. Šeit tiek veidots atšķirīgs izomorfisma mehānisms. Tā kā tiek domāts nevis parasts ziņojuma akts, bet ziņojumu **apmaiņa**, tad starp dalībniekiem ir jābūt ne tikai līdzīgām attiecībām, bet arī noteiktām atšķirībām. Tādas semiozes vienkāršāko noteiksmi varētu formulēt šādā veidā: substrukturām, kas piedalās ziņojumā, savstarpēji nav jābūt izomorfām, bet gan atšķirīgi izomorfām attiecībā pret trešo, daudz augstāka līmeņa elementu, kura sistēmā tās ietilpst. Tā, piemēram, zīmētu attēlu vārdiskā valoda un ikoniskā valoda nav savstarpēji izomorfas. Taču katra no tām dažādās attiecībās ir izomorfa ārpussemiotiskās pasaules realitātei, turklāt tās ir šīs realitātes atspoguļojums kaut kādā valodā. No vienas puses, tas dara iespējamu ziņojumu apmaiņu starp šīm sistēmām, bet no otras — netriviālu ziņojumu transformāciju to pārvietošanās procesā.

Divu līdzīgu un vienlaicīgi atšķirīgu partneru komunikācija ir svarīgākais, taču ne vienīgais dialogiskās sistēmas rašanās nosacījums. Dialogā informācijas apmaiņa ir abpusēja un savstarpēja. Taču šeit ir nepieciešams, lai pārraides laiku nomainītu uztveršanas laiks. Bet tas nozīmē, ka informācijas pārraidei jābūt diskrētai, pārtrauktai. Šī spēja raidīt informāciju porcijām ir dialogisko sistēmu vispārējs likums — no suņu izdalītās smaržvielas urīnā līdz tekstu apmaiņai cilvēciskajā komunikācijā. Jāņem vērā, ka diskrētums struktūras līmeņi var rasties tur, kur tās materiālajā realizācijā ir augstas aktivitātes perioda cikliska nomainīšana ar tās maksimālas pazemināšanās periodu. Faktiski var teikt, ka diskrētums semiotiskajās sistēmās rodas, aprakstot ciklisku procesu ar diskrētas struktūras valodas palīdzību. Tā, piemēram, kultūras vēsturē var izdalīt periodus, kad viena vai otra māksla, atrodoties savas aktivitātes augstākajā punktā, savus tekstus translēja uz citām semiotiskajām sistēmām. Taču šos periodus nomainīja citi, kad attiecīgais mākslas veids pārgāja it kā uz "uztveri". Tas nenozīmē, ka šīs mākslas izolētā vēstures aprakstā mēs saskarsimies ar pārtraukumu: imanenti pēti, tā izskatīsies nepārtraukta. Bet, tikko mēs vēlēsimies aprakstīt mākslas ansambli kāda laikmeta ietvaros, tā skaidri konstatēsim vienu mākslas veidu ekspansiju un "it kā pārtrau-

vēsturniekiem labi pazīstamu, bet teorētiski nepārdomātu parādību: saskaņā ar kulturoloģisko teoriju lielāko daļu tādām parādībām kā Renesansei, barokam, klasicismam vai romatismam, kurus attiecīgajai kultūrai ģenerējuši universāli faktori, sinhroni jādiagnosticējas dažādu mākslu (un plašāk — intelektuālu) izpaušmju jomā. Taču reālā kultūras vēsture sniedz pavisam citu ainu: līdzīgu epohālu parādību iestāšanās laiks dažādos mākslas veidos izlīdzinās tikai kultūras pašapziņas metalīmenī, kas pēc tam tiek pārņemts arī pētījumu koncepcijās. Reālajā kultūras dzīvē nesinhronitāte ir nevis nejausā novirze, bet regulārs likums. Translējošā māksla, kas atrodas savas aktivitātes apogejā, pauž gan novatorisma, gan dinamisma iezīmes. Adresāti parasti vēl pārdzīvo iepriekšējo kultūras posmu. Ir arī citas, daudz sarežģītākas attiecības, taču nevienmērībai piemīt universālas likumsakarības raksturs. Tieši tāpēc, no imanentā viedokļa, attīstības procesi ir nepārtraukti, bet no vispārkuļuroloģiskā viedokļa — diskreti.

To pašu var vērot lielu areālu kultūrkontaktos: Austrumu kultūras iedarbība uz Rietumu kultūru un Rietumu — uz Austrumu ir saistīta ar to imanentās attīstības sinusoīdo nesinhronumu, kas novērotājam no ārpusē parādās kā dažādu virzienu aktivitāšu diskreta maiņa.

Tādu pašu attiecību sistēmu var vērot arī citos dažāda veida dialogos, piemēram, kultūras centra un perifērijas, tās augšas un apakšas dialogā.

Tas, ka aktivitātes pulsācija augstākajā struktūrlīmenī izpaužas diskreti, mūs neizbrīnīs, ja atcerēsimies, ka robežas starp fenomeniem pastāv tikai fonoloģiskajā līmenī, bet ne fonētiskajā un ka tās nepastāv runas skaņas oscilogrammā. To pašu var teikt arī par citām struktūrrobežām, piemēram, starp vārdiem.

Visbeidzot, dialogā ir jābūt vēl vienai īpašībai: tā kā translējamajam tekstam un uz to iegūtājai atbildei ir jāveido, no kaut kāda trešā viedokļa, vienots teksts, turklāt katrs no tiem pats par sevi ir ne tikai atsevišķs teksts, bet tam piemīt arī tendence būt tekstam citā valodā, tad translējamajam tekstam jau pirms atbildes jāsaturs sevī noteikti elementi pārejai uz citu valodu. Citādi dialogs nav iespējams. Džons Nūsons iepriekš citētajā rakstā parādīja, ka dialogā starp māti un zīdaiņi barošanas procesā notiek savstarpēja pāreja uz sejas mīmikas un runas signālu valodu. Šeit, starp citu, arī izpaužas dialoga atšķirība no vienpusīgas dresūras.

Ar šo parādību saistīts, piemēram, tas, ka 19. gadsimta literatūra atstāja milzīgu iespaidu uz glezniecību, jo apguva mākslas valodas elementus. Analogiskas parādības notiek arī kultūras areālu kontaktos.

Dialogiska (plašā nozīmē) tekstu apmaiņa nav semiotiskā procesa fakultatīva parādība. Izolētā Robinsona utopija, kas radās 18. gadsimtā, ir pretrunā ar mūsdienu priekšstatiem par apziņu kā apmaiņu ar ziņojumiem — no apmaiņas starp cilvēka smadzeņu puslodēm līdz apmaiņai starp kultūrām. Apziņa bez komunikācijas nav iespējama. Šajā ziņā var teikt, ka dialogs ir pirms apziņas un rada to.

Tieši tas arī ir pamatā priekšstatam par zīmju sfēru: semiotisko vei-

dojumu ansamblis ir pirms (ne heuristiski, bet funkcionāli) atsevišķas izolētas valodas un ir tās eksistences noteiksme. Bez zīmju sfēras valoda ne tikai nedarbojas, bet arī neeksistē. Dažādas zīmju sfēras substrukturās ir savstarpēji saistītas un atsevišķi nevar darboties. Šajā ziņā mūsdienu pasaules zīmju sfēra, kas, nepārtraukti izplatoties telpā, šobrīd ir ieguvusi globālu raksturu, satur sevī gan kosmosa kuģu signālus, gan dzejnieku dzeju, gan dzīvnieku kļedzījumus. Semiotiskās telpas visu elementu savstarpēja saistība ir nevis metafora, bet gan realitāte.

Zīmju sfērai ir diahronisks dziļums, jo tai ir sarežģītas sistēmas atmiņa, un bez šīs atmiņas tā nevar funkcionēt. Atmiņas mehānismi ir ne tikai atsevišķām semiotiskām substrukturām, bet arī zīmju sfērai kā veselumam. Neraugoties uz to, ka mums, kas esam iesaistīti šajā zīmju sfērā, tā var šķist haotisks neregulējams objekts, autonomu elementu kopums, jādodomā, ka tās daļām piemīt iekšēja neregulētība un funkcionāla saistība, kuru dinamiska satiecība veido zīmju sfēras **uzvedību**. Tas atbilst ekonomijas principam, jo bez tā notiekošās atsevišķās komunikācijas kļūst grūti izskaidrojamas.

Zīmju sfēras elementu (substrukturū) dinamiskā attiecība ir virzīta to specifiskācijas virzienā un tād iekšējās daudzveidības palielināšanās virzienā. Turklāt šīs sfēras veselums netiek izjaukts, jo visu komunikatīvo procesu pamatā ir invariants princips, kas tos visus dara savstarpēji līdzīgus. Šis princips tiek būvēts, saistot simetrijas un asimetrijas (valodas limenī de Sosīrs šo struktūriezīmi raksturoja kā "līdzību un atšķirību mehānismu") maiņu ar periodisku apogeju un norimšanu, ar visu dzīves procesu jebkurā tā formā vai norisē. Būtībā arī šos divus principus var reducēt uz vēl vispārīgāku: simetriju — asimetriju var aplūkot kā kāda kopuma šķelšanu ar simetrijas plakni, kuras rezultātā rodas struktūras aksiālatspoguļojumi — pamats tālākai daudzveidībai un funkcionālās specifiskācijas pieaugumam. Cikliskuma pamatā ir rotācijas kustība ap simetrijas asi.

Šo divu principu saistību var vērot visdažādākajos līmeņos — no cikliskuma (ass simetrijas) kosmosā un atomkodolā pretstatā vienvirziena kustībai, kas valda dzīvnieku pasaulē un ir plaknes simetrijas rezultāts, līdz mitoloģiskā (cikliskā) un vēsturiskā (virzītā) laika antitēzei.

Tā kā šo principu saistībai ir struktūrraksturs, kas iziet ne vien ārpus cilvēku sabiedrības, bet arī ārpus dzīvnieku pasaules un ļauj noteikt pašu vispārīgāko, piemēram, poētiska darba struktūru līdzību, tad dabiski rodas jautājums: vai tikai viss universs nav vēsts, kas iekļaujas vēl vispārīgākā zīmju sfērā? Vai Visums nav lasāms? Atbildēt uz šo jautājumu mēs diez vai kaut kad būsīm spējīgi. Dialoga iespējamība vienlaicīgi paredz gan elementu dažādību, gan viendabīgumu. Semiotiskā dažādība paredz strukturālu dažādību. Šajā sakarībā zīmju sfēras strukturālā dažādība ir tās mehānisma pamats. Iespējams, ka attiecībā uz problēmu, kas mūs interesē, tā ir jāinterpretē princips, ko V. Vernadskis nosauca par "P. Kiri—Pastēra principu" un uzskatīja par

vienu no "zinātnes — dabas izpratnes, loģikas — pamatprincipiem": "Disimetriju var izraisīt tikai tāds cēlonis, kurā pašā ir šī disimetrija."⁸

Visvienkāršākais un vienlaikus izplatītākais strukturālās tāpatības un atšķirības savienības gadījums ir enantiomorfisms, t.i., spoguļsimetrija, kurā abas spoguļa puses ir gan vienādas, gan — gluži kā labā un kreisā puse — nevienādas. Tādas attiecības rada to salīdzināmo atšķirību, kas atšķiras gan no tāpatības, kas dialogu dara lieku, gan no nesalīdzināmās atšķirības, kas to dara neiespējamu. Dialogiskās komunikācijas ir jēgveidošanas pamats, bet enantiomorfošie vienotā dalījumi un atšķirīgā tuvinājumi — daļu struktūrsatiecības pamats jēggenerējošajā iekārtā.⁹

Spoguļsimetrija rada nepieciešamās attiecības strukturālai dažādībai un strukturālai līdzībai, kuras ļauj veidot dialogiskas attiecības. No vienas puses, sistēmas nav tāpatīgas un dod dažādus tekstus, bet, no otras, tās viegli pārvērš vienu tekstu otrā, nodrošinot savstarpēju tulkojamību. Ja var teikt, ka dialogs būs iespējams tad, kad tā dalībnieki vienlaicīgi būs dažādi un to struktūrā būs kontraģenta semiotisks tēls¹⁰, tadā gadījumā enantiomorfisms ir ideāla dialoga elementāra "mašīna".

Pierādījums tam, ka parasta spoguļsimetrija būtiski maina semiotisko mehānismu funkcionēšanu, ir palindroms. Šī parādība ir maz pēti-ta, tā tika uzskatīta par poētisku izpriecu — "vārda mākslas spēles" augli¹¹, dažbrīd pat nievājoši par "zonglēšanu ar vārdiem"¹². Starp citu, pat virspusēja šīs parādības aplūkošana ļauj izvirzīt visai nopietnas problēmas. Dotajā gadījumā mūs neinteresē palindroma īpašība saglabāt vārdu vai vārdu grupu nozīmi, lasot gan tiešā, gan apgrieztā secībā, bet tas, ka šajā sakarībā mainās tekstu ģenerējošie — un tāpat arī apziņas — mehānismi.

Atgādināsim ķīniešu palindroma analīzi, ko veica akadēmiķis V. Aleksejevs. Norādījis uz to, ka ķīniešu hieroglifs, ja to ņem izolēti, dod priekšstatu tikai par nozīmju ligzdu, bet tā konkrēti semantiskie un gramatiskie raksturojumi atklājas tikai saistībā ar tekstuālo ķēdīti un ka bez vārdu—zīmju secības nevar noteikt ne to gramatiskās kategorijas, ne reālo nozīmju kontinuumu, kas konkrētizē izolētā hieroglifa ļoti vispārējo abstrakto semantiku, akadēmiķis V. Aleksejevs demonstrē apbrīnojamas gramatiski jēdzieniskās nobīdes, kas norisinās ķīniešu palindromā atkarībā no tā, kādā virzienā to lasa. Ķīniešu "palindromā (t.i., normāla dzejoļa apgrieztā vārdu secībā) visi ķīniešu zilbjvārdi, punktuāli paliekot savās vietās, spēlē jau citas sintaktiskās un semantiskās lomas".¹³ No tā V. Aleksejevs izdara interesantu metodiska rakstura secinājumu: tieši palindroms ir nenovērtējams materiāls ķīniešu gramatikas izpētē. "Secinājumi ir skaidri: 1) palindroms ir labākais no iespējamajiem līdzekļiem, lai ilustrētu ķīniešu zilbjvārdu savstarpējās sakarības, neizmantojot mākslīgu, t.i., nemeistariģu, nemākuliģu, rupji auditoru pārvietošanas pieredzi ķīniešu sintakses apguvēju vingrināšanai; 2) palindroms ir [.] labākais materiāls

taksēs apguvēju vingrināšanai; 2) palindroms ir [.] labākais materiāls ķīniešu (bet varbūt ne tikai ķīniešu) vārda un vienkārša teikuma teorijas izstrādē.”¹⁴

Krievu palindroma pētījumi ļauj izdarīt citus secinājumus. S. Kirsanovs nelielā rakstā fiksē ārkārtīgi interesantus pašnovērojumus krievu palindroma autoru psiholoģiskajā problemātikā. Viņš raksta, ka, “vēl būdams ģimnāzists, neviļus pie sevis pateicis: “Тюлень не лют” un pēkšņi pamanījis, ka šo frāzi var lasīt arī apgrieztā secībā. Kopš tā laika es bieži pieķeru sevi lasot vārdus apgrieztā secībā. [.] Ar laiku es sāku redzēt vārdus to “veselumā”, un tādi pašritmiski vārdi un to salikumi radās spontāni.”¹⁵

Tātad krievu palindroma mehānisms ir iespēja redzēt vārdu. Tas ļauj pēc tam to lasīt apgrieztā secībā. Notiek visai interesanta parādība: ķīniešu valodā, kur vārds — hieroglifs it kā slēpj savu morfogramatisko struktūru, lasīšana pretējā virzienā veicina šīs slēptās konstrukcijas atklāšanu, atsedzot veselo un redzamo kā slēptu **struktūrelementu kompleksu**. Toties krievu valodā palindromam jārada spēja “redzēt vārdus to veselumā”, t.i., uztvert tos kā **veselu zīmējumu**, sava veida hieroglifu. Ķīniešu palindroms veselo un redzamo tulko diskrētajā un analītiski diferencējamajā, krievu — aktivizē tieši pretējo: uzskatāmību un veselumu. **Tātad lasīšana pretējā virzienā aktivizē apziņas pretējo pusložu mehānismus**. Teksta enantiomorfiskās pārraides elementārs fakts maina ar to satiecināmās apziņas tipu.

Tāpēc uztvert palindromu kā nevajadzīgu “žonglēšanu”, bezjēdzīgu stiķi — tas atgādina gaiša pārdomas no Krilova fabulas par pērli. Šeit ir vietā atcerēties šīs fabulas morāli:

Невежи судят точно так:

В чем толку не поймут, то всё у них пустяк.¹⁶

Palindroms aktivizē slēptos valodas apziņas slāņus un ir ārkārtīgi vērtīgs smadzeņu funkcionālās asimetrijas problēmu eksperimentu materiāls. Palindroms ir nevis bezjēdzīgs¹⁷, bet gan daudznozīmīgs. Daudz augstākos līmeņos lasīšanai pretējā virzienā ir maģiska, sakrāla, slepena nozīme. “Normāli” lasīts teksts tiek identificēts ar “atklāto”, bet apgrieztā kārtībā lasītais — ar ezoterisko kultūras sfēru. Zīmīga ir palindroma izmantošana vārdojumos, maģiskās formulās, uzrakstos uz vārtiem un kapiem, t.i., kultūras telpas maģiski aktivajās un robežgadījumā vietās — zemes (normālo) un internālo (pretējo) spēku sadursmes rajonos. Bet par ievērojamā latīņu palindroma:

Signa te signa, temere me tangis et angis.

Roma tibi subito motibus ibit amor.

(Krusties, krusties, to nezinot, tu mani aizskar un niecini.)

Roma, ar šīm zīmēm — žestiem tu pēkšņi sev miluaicini.) autoru bīskaps un dzejnieks Sidonijs Apollinārijs uzskatīja pašu nelabo. Spoguļmehānismam, kas veido simetriski asimetriskus pārus, ir tik plaša izplatība visos jēggenerējošos mehānismos, ka to var nosaukt par universālu, jo tas, no vienas puses, aptver molekulāro

gara globālos veidojumus. Sakrālā (tiešā) un internālā (apgrieztā) veidošanas antitēzei ir paralēle — izliektās Šķistitavas un ieliektās Elles telpiskā spoguļsimetrija. Dantes daiļradē tās atkārto savstarpējo konfigurāciju kā forma un tās aizpildītība. Kā palindromisku sižeta veidojumu var aplūkot "Jevgeņija Oņegina" kompozīciju, kur vienā virzienā — "viņa" mīl "viņu", savu mīlestību paužot vēstulē, bet sastop vēsu atteikumu, bet pretējā atspoguļojumā — "viņš" mīl "viņu", paužot savu mīlestību vēstulē, un savukārt sastop atteikumu. Puškinam tamlīdzīgu sižetu veidošana ir raksturīga¹⁸. Tā "Kapteiņa meitiņa" sižets tiek veidots no diviem ceļojumiem: Griņeva ceļojums pie mužiku cara, lai glābtu nelaimē nokļuvušo Mašu, bet pēc tam Mašas ceļojums pie muižnieku carienes, lai glābtu Griņevu¹⁹. Analogiski mehānismi personāžu līmenī ir Eiropas 19. gs. romantisko un postromantisko literatūru pārplūdinājušie dubultnieki, kas bieži bija tieši saistīti ar spoguļa un atspoguļojuma tēmu.

Protams, visas šīs simetrijas un asimetrijas ir tikai jēgģenerējoši mehānismi, un, līdzīgi tam kā cilvēku smadzeņu bilaterālā asimetrija raksturo domāšanas mehānismus, bet nenoteic tās saturu, tie nosaka tikai semiotisko situāciju, bet ne tā vai cita ziņojuma saturu.

Minēsim vēl kādu piemēru, kurā spoguļsimetrija maina teksta iedaļu. N. Tarabukins atklāja gleznas kompozīcijas likumu, saskaņā ar kuru diagonāles ass no gleznas labā apakšējā stūra uz kreiso augšējo stūri rada pasivitātes efektu, bet pretējā ass — no kreisā apakšējā stūra uz labo augšējo — aktivitātes un sprieguma efektu. "No šā redzes viedokļa interesanta ir visiem zināmā Žeriko glezna "Medūzas plosts". Tās kompozīcija veidota, mīloties aktīvajai un pasīvajai diagonālei. Vēja dzītā plostas kustības līnija ir vērsta no labās uz kreiso pusi dziļumā. Tā personificē stihiskos dabas spēkus, kas aizrauj saujiņu bezpalīdzīgu cilvēku, kuri cietuši kuģa avāriju. Uz pretējās, aktīvās līnijas mākslinieks ir nostādījis dažas cilvēku figūras, kuri, saņēmuši pēdējos spēkus, cenšas izkļūt no šīs traģiskās situācijas. Viņi nav pārstājuši cīnīties. Pacēlušī augstu virs sevis vienu cilvēku, viņi liek tam māt ar lakatiņu, lai pievērstu sev uzmanību uz kuģa, kas atrodas tālumā pie horizonta."²⁰ No teiktā izriet eksperimentāli apstiprināms fakts: viena un tā pati glezna vai gravūra, pārveidota aksiālsimetriski, maina savu emocionāli jēdzienisko akcentu uz pretējo pusi.

Atzīmēto parādību cēlonis ir tas, ka atspoguļojamajiem objektiem to iekšējā struktūra ir simetrijas un asimetrijas plaknes. Enantiomorfiskos pārveidojumos simetrijas plaknes neitralizējas un nekādi sevi neizpauž, bet asimetrija kļūst par galveno struktūrpazīmi. Tāpēc spoguļsimetrija ir dialoģisko attiecību elementārs struktūrpamats.

Spoguļsimetrijas likums ir viens no galvenajiem jēgģenerējošās iekārtas iekšējās organizācijas struktūrprincipiem. Sižetiskā līmenī pie tā pieskaitāmas tādas parādības kā "augsto" un kosmisko personāžu paralēlisms, dubultnieku parādīšanās, paralēli sižetiskie gājieni un citas labi izpētītas teksta iekšējo struktūru dubultošanās parādības. Uz to attiecas arī spoguļa maģiskā funkcija un ar spoguļi saistīto motīvu

loma literatūrā un glezniecībā. Tāda pati iedaba ir "tekstam tekstā"²¹. To var salīdzināt ar parādību, kas vērojama daudzu nacionālo kultūru limenī un ko esam aplūkojuši citā vietā: savstarpējās iepazīšanās un iesaistīšanās process kādā kopējā kultūras pasaulē rada ne tikai atsevišķu kultūru tuvināšanos, bet arī to specializāciju — iesaistoties kādā kultūras kopībā, kultūra sāk izteiktāk kultivēt savu patību. Arī citas kultūras savukārt to kodē kā "īpašu" un "neparastu". Izolēta kultūra "sev" vienmēr ir "dabiska" un "parasta". Tikai kļūstot par lielāka veseluma daļu, tā apgūst redzes punktu, no kura tā skatās uz sevi no ārpuses un uztver sevi kā kaut ko specifisku. Turklāt tādas kultūras kopības kā "Rietumi" un "Austrumi" veido enantiomorfiskus pārus, kuros "strādā" funkcionālā asimetrija.

Tā kā visi zīmju sfēras līmeņi — sākot ar cilvēka personību vai atsevišķu tekstu un beidzot ar globālām semiotiskām vienībām — ir it kā savstarpēji savietotas zīmju sfēras, katrs no tiem vienlaicīgi ir gan dialoga dalībnieks (zīmju sfēras daļa), gan dialoga telpa (vesela zīmju sfēra), katrā izpaužas sava kreisā un labējā īpašība un katrs daudz zemākā limenī satur kreiliskās un labiskās struktūras.

Iepriekš mēs noteicām zīmju sfēras strukturālā veidojuma pamatu — telpisko simetriju un asimetrijas šķēlumu ar diskrētumu radošo intensitātes un tās pazemināšanās laicisko procesu sinusoidālo maiņu. Pēc visa šeit teiktā varam šīs divas asis reducēt uz labiskuma un kreiliskuma izpausmi, kas, sākot ar ģenētiski molekulāro limenī un beidzot ar vissarežģītākajiem informācijas procesiem, ir dialoga — visu jēģenerējošo procesu pamata — bāze.

Piezīmes

- 1 "Zinātniskās domas, zinātnisko zināšanu vēsture [.] vienlaicīgi ir jauna, agrāk nebijuša ģeoloģiska spēka — zinātniskās domas — veidošanās vēsture biosfērā." Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. — М., 1977. — Кн. 2. — С. 22.
- 2 Вернадский В. И. Биосфера (Избр. труды по биогеохимии). — М., 1967. — С. 350.
- 3 Вернадский В. И. Избр. соч. — М., 1960. — Т. 5. — С. 101.
- 4 Вернадский В. И. Размышления... — Т. 2. — С. 32.
- 5 Письма леди Рондо, жены английского резидента при русском дворе царствования имп. Анны Ивановны / Ред. и прим. С. Н. Шубинского. — СПб., 1874. — С. 46. Ņemot vērā šādu personas un dzimtas saskaņu, ja dienestā izcēlās kāda persona — izcēlās vesela dzimta, līdz ar kāda locekļa pazemināšanos — pazeminājās vesela dzimta.
- 6 Соловьев С. М. История России с древнейших времен. — СПб.: Общественная польза, [Б. г.] — Кн. 3. — Стб. 679.
- 7 Sk.: Newson J. Dialogue and Development // Action, Gesture and Symbol: The Emergence of Language / Ed. by Andrew Lock. — London; New York; San Francisco, 1978. — P. 33.
- 8 Вернадский В. И. Правизна и левизна // Размышления натуралиста: Научная мысль как планетарное явление. — М., 1977. — Кн. 2. — С. 149.
- 9 Sk.: Иванов Вяч. В. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. — М., 1978.
- 10 Par to sk. Z. Minca un J. Melņikovas rakstu šajā pašā krājumā. (Simetrija un asimetrija A. Belija "III simfonijas" kompozīcijā // Sēmeidītkē. — Tartu, 1984.)
- 11 Квятковский А. Поэтический словарь. — М., 1966. — С. 190.
- 12 Тимофеев Л. И., Тураев С. В. (редакторы—составители). Словарь литературоведческих терминов. — М., 1974. — С. 257.
- 13 Алексеев В. М. Китайский палиндром в его научно—педагогическом использовании // Памяти академика Льва Владимировича Щербы. — Л., 1951. — С. 95.
- 14 Turpat. — 102. lpp.
- 15 Кирсанов С. Поэзия и палиндром // Наука и жизнь. — 1966. — N7. — С. 76.
- 16 Крылов И. А. Полн. собр. соч. — М., 1946. — Т. 3. — С. 51.
- 17 S. Kalačeva piezīmē, kas rakstīta no Krilova personāža viedokļa, komentēta Hļebņikova poēmā "Razins": "Vārdi un to savienojumu nozīme, jēga autoru neinteresē [.] Šo rindu motivācija ir tikai tāda, ka tās vienlīdz labi var lasīt gan no labās uz kreiso, gan no kreisās uz labo pusī." (Словарь литературоведческих терминов. — М., 1974. — С. 441.)
- 18 Sk.: Благой Д. Мастерство Пушкина. — М., 1955. — С. 101 и след.
- 19 Sk.: Лотман Ю. М. Идеальная структура "Капитанской дочки" // Пушкинский сборник. — Псков, 1962.
- 20 Тарабукин Н. Смысловое значение диагональных композиций в живописи // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. — Труды по знаковым системам. — Tartu, 1973. — Вып. 308, — С. 479.
- 21 Sk. Vjač. Ivanova, P. Toropa, J. Ļevina, R. Timenčika un šo rindu autora darbus krājumā "Teksts tekstā": Труды по знаковым системам. — Tartu, 1981. — Вып. 14.

Linarts Mells

Nulles ceļš*

sarvaṃ tathyam na vā tathyam tathyam ca
atathyām eva ca naiva atathyām naiva tathyam
etaḍ Buddha anuṣ.

(Budās mācība ir tāda: viss — patiesība;
viss — nepatiesība; viss — patiesība un
nepatiesība; viss — ne patiesība un ne
nepatiesība.)

Nāgārjuna, Madhyamakakārikās, XVIII, 8.

Budoloģijā ir daži tehniski termini, kuri mums šķiet pietiekami noteikti. Viens no šādiem terminiem ir “sākotnējais budisms” (SB), kuram opozīcijā atrodas “vēlīnais budisms” (VB). Tā saucamais kanoniskais budisms, kaut arī parasti netiek apzīmēts, tiek aplūkots kā “vidējais (šā vārda laiciskajā nozīmē) budisms” (VJB). Pēdējā laikā SB ir pieņemts aplūkot kā budisma (B) izklāstu tā tīrākajā veidā. Taču pietiekami labi zināms budologiem ir tikai VJB un VB; SB cenšas rekonstruēt ar vienu no sekojošajām iespējamām metodēm:

1. SB = : VJB
2. SB = : VB
3. SB = : VJB \ x
4. SB = : VJB U x
5. SB = : VJB \ x U y
6. SB = : VB \ x utt.

Teorētiski ir iespējami 17 rekonstrukcijas veidi, kurus vispārīgā veidā var priekšstaīt sekojoša formula:

SB = : (VJB \ x) U (VB \ y) Uz

Zīme = : nozīmē “tiek identificēts”¹; x — kaut kas, kas parādās VJB, bet neparādās SB; y — kaut kas, kas parādās VB, bet neparādās SB; z — kaut kas, kas parādās SB, bet pazaudēts kā VJB, tā arī VB.

Lai šai formulai būtu nozīme, tajā ir jābūt kaut vai vienam VJB, VB vai z elementam, bet x un y nevar būt klātesoši, ja neparādās attiecīgi VJB un VB, pie kuriem tie pieder.

Šie vienādojumi būtu korekti, ja

1. VJB un VB būtu mums zināmi lielumi.
2. SB, VJB un VB būtu viena līmeņa zīmes.

Virzoties tālāk, mēs izvirsīsim jautājumu: kāds ir termina B saturs

* *Мяуль Л.* Нулевой путь // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1965. — Вып. 2. — С. 189—191.

un kādos veidos B tiek abstrahēts no SB, VJB un VB? Acīmredzot šobrīd mēs uzreiz nevaram sniegt atbildi uz visiem šiem jautājumiem. Bet varam tikai norādīt uz dažām iespējamajām pieejām šīs problēmas risinājumā:

1. Nedot priekšroku SB salīdzinājumā ar VJB un VB, lai izprastu B patieso jēgu. SB ir B ārējā forma. Bet B ārējās formas eksistēja un eksistē tikai tik daudz, cik eksistēja un eksistē zīmju sistēmas vispār.

2. Diez vai ir nepieciešams aplūkot B kā zīmju sistēmu, jo zīmju sistēma nav vienīgā psihe reakcija uz esamības parādībām (sk. tabulu). Pretējā gadījumā mēs atrastos pavisam bezcerīgā situācijā uz mazām atsevišķu zīmju sistēmu salīdzinām esamības okeāna vidū (sal. Gēdeļa teorēmu).

Par citu reakciju var uzskatīt ceļu, kas arī tiek aplūkots kā valēja zīmju sistēma. Mūsaprāt, ceļš atšķiras no sistēmas ar to, ka zīmes tiek atdalītas no denotātiem un izmantotas cilvēka psihe izmaiņai (sal. ar jogu).

Trešā reakcija būs nulles ceļš (sansk. *madhyama = pratipad* — “vidusceļš”). Par zināmu tuvinājumu nulles ceļa aprakstam var kalpot tetralemma (sansk. *catuṣkoṭikā* — “četras robežas”), atbilstoši tai jebkurai zīmei ir denotāts un nav denotāts, gan ir, gan nav denotāts, gan ne-ir, gan ne-nav denotāts (sal. mūsu epigrāfu). Tetralemmu var priekšstatīt ar sekojošu vienādojumu (A apzīmē denotātu, A_1 — zīmi (sansk. *dharma*)):

$$A_1 = A+(-A) + [A+(-A)] + \{-[A+(-A)]\}$$

Vienādojuma labā puse līdzinās nullei, t.i., $A_1=0$, bet “O” atbilst sanskrita terminam “*śūnyatā*”. Mūsu rezultāts precīzi atbilst svarīgākajam budisma izteikumam:

(visu zīmju tukšums)
“*sarva-dharma-śūnyatā*”

Matemātiskajā loģikā tetralemma var tikt apzīmēta ar loģiski priekšmetisko formulu

$$A (\downarrow B,$$

kur loģiskai saiknei (\downarrow) piekrist dažādu, pat pretēju, loģiski priekšmetisku formulu savienošanas (ne sintēzes) nozīme. Precīza atbilstība šai saiknei ir rodama neindoeuropeiskajās valodās (igauņu “*olugui et*”, tamilu “*irundum*” utt.). Jaunindoeuropeiskajās valodās pieļāvuma saikņi “*хотя*”, “*obwohl*” utt. tam tuvojas.²

| | Cilvēka psihes reakcija uz esamības parādībām | izmaiņas spējas | konservatīvisms | ierobežotība | Zīmēm ir noteikti denotāmi | Loģiskums (attiecībā pret t. s. veselo saprātu) | Mērķis — jebkuru parādību skaidrojums | Mērķis cilvēka psihes izmaiņa |
|------------|--|-----------------|-----------------|--------------|-------------------------------|--|--|----------------------------------|
| 1. Sistēma | — | + | + | + | + | + | + | — |
| 2. Ceļš | + | — | — | — | — | — | — | + |
| 1. Sistēma | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |

Piezīmes

¹ Tādējādi tā nozīme tuvinās zīmes “=” nozīmei ALGOL-60 valodā, kur to lieto “piešķiršanas” apzīmēšanai.

² Izsaku savu dziļo pateicību M. Daņilovam par palīdzību darbā.

Linarts Mells

Dharma — teksts un tekstģenerējošs mehānisms*

Tas, ka *dharma*s — viena no budisma centrālajiem terminiem — izpratne izraisa zināmas grūtības, ir vispārzināms. Neraugoties uz vairāku pētnieku paaudžu neatlaidīgo darbu, šā termina kā vienota jēdziena nozīme joprojām nav izvēsta. Gadsimta sākumā D. T. Sudzuki *dharma*s tulkojumam piedāvāja sekojošus vārdus: *law, institution, rule, doctrine, duty, justice, virtue, moral, merit, character, attribute, essential, quality, substance, that which exists, being*.¹ 1918. gadā Pēterburgas budologs O. Rozenbergs laida klajā grāmatu par budisma filosofiju, kurā izdalīja septiņas *dharma*s pamatnozīmju grupas:

1. Īpašība, atribūts, predikāts;
2. Substancionāls paudējs, apzinātas dzīves atsevišķa elementa transcendentāls substrāts;
3. Elements, t.i., apzinīgas dzīves elements;
4. Nirvāna, t.i., *Dharma*, Budas mācības objekts;
5. Absolūtais, īsteni reālais utt.;
6. Mācība, Budas reliģija;
7. Lieta, priekšmets, objekts, parādība.²

Pēc O. Rozenberga ieskata, tieši otrā nozīme ir galvenā: “Galvenā un, iespējams, sākotnējā termina nozīme ir sastopama filosofiskos sacerējumos, kā arī sūtrās, kur ar *dharmām* saprot “paudējus”, vai arī to elementu īsteni reālos, neizzināmos substrātus, kuros [elementos — *Tulk.*] abstrakcijā tiek sadalīta apzinīgās dzīves plūsma, t.i., subjekts un viņa pārdzīvojamā pasaule — kā ārējā, tā iekšējā.”³

Tādēļ arī nav nekā divaina, ka *dharmu* O. Rozenbergs formulē sekojošā veidā: “Par *dharmām* tiek saukti to elementu īsteni esošie transcendentālie neizzināmie paudēji substrāti, kuros [elementos — *Tulk.*] sadalās apziņas plūsma ar savu saturu.”⁴

1922. gadā M. un V. Geigeri publicēja grāmatu par *dharmu*, kuru var uzskatīt par *pāli* filologu darbu rezultātu šajā virzienā.⁵ Taču satura ziņā tā nedeva gandrīz neko jaunu, ko O. Rozenbergs jau nebūtu pateicis.

1923. gadā iznāca F. Ščerbatskoja grāmata par *dharmu*. Varētu domāt, ka O. Rozenberga iespaids uz F. Ščerbatskoja koncepciju nebija mazs. Taču F. Ščerbatskojs interpretēja O. Rozenberga atklājumu pēc saviem ieskatiem un, kā man šķiet, nedaudz vienkāršoti. Šķiet, ka viņa *dharma*s budistiskās teorijas interpretācija ir savdabīgs ontoloģisks atomisms: “*The conception of dharma is the central point of the Buddhist doctrine. In the light of this conception Buddhism dis-*

* Мьяль Л. Дхарма — текст и текстопорождающий механизм // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1987. — Вып. 21. — С. 22 — 25.

closes itself as a metaphysical theory, developed out of one fundamental principle, viz. the idea, that existence is an interplay of a plurality of a subtle, ultimate, not further analysable elements of Matter, Mind and Forces. These elements are technically called dharmas.”⁶

Šo ideju F. Ščerbatskojs turpināja arī savos turpmākajos darbos: “. . . every composite thing contains nothing real over and above the parts of which it is composed. Real are only the parts, that is the ultimate parts, the Elements. Element and reality are synonymous.”⁷

Taču arī F. Ščerbatskojs nedeļa galīgu atbildi uz jautājumu, kas ir šīs elements, t.i., *dharma*. Tādēļ savu darbu viņš beidza ar atziņas, kas nedaudz laupa pašpaļāvību: “What is *dharma*? It is inconceivable! It is Subtle! No one will ever be able to tell what its real nature is! It is transcendental.”⁸

Visa turpmākā budoloģija nav devusi gandrīz neko, ko nebūtu pateikuši šie divi dziļie zinātnieki. Tikai vienā V. Lībentāla rakstā tiek izklāstīta interesanta ideja par *dharma* kā “tēla” vai “pozīcijas” elementu: “*Eine Position ist also ein Wort in der Schrift (dem Bild) eines Lehrers, und würde von anderen Lehrern abgelehnt, weil sie in deren Schrift nicht passte. So lehnte Gotama Buddha die Position Gott (Isvara) ab, weil sie “nicht zur Befreiung führt”.*”⁹

Šo V. Lībentāla ideju var uzskatīt par tiešu O. Rozenberga un F. Ščerbatskoja līnijas turpinājumu, un mums būs svarīgi uzsvert to, ka *dharma*, pēc V. Lībentāla ieskatiem, kā “apzinātas dzīves elements” (O. Rozenberga noteiksmē) vispirms izpaužas kā “Rakstu vārds”, t.i., kā teksta elements. Svarīgs ir arī fakts, ka V. Lībentāls pilnībā atteicās no domām par “transcendentāliem manifestantiem” utt. — tās atbilst mūsdienu izpratnei par budismu kā mācību, kas neatzīst “parādības — būtības” vai “izpaušā — transcendentālā” pretstatu.

Un tā, turpmākajos spriedumos mēs vadāmies no tā, ka *dharma* — “teksta elements”, kas vienlaikus ir arī “apzinātas dzīves elements”, jo apziņa izpaužas tikai tad, kad norisinās teksta ģenerēšanas akts. Taču, pēc maniem ieskatiem, var iet vēl tālāk: *dharma* var aplūkot ne tikai kā teksta elementu, bet drīzāk kā tekstu, kuram var būt jebkurš garums, sākot ar vienu burtu (piemēram, “a”) vai pat ar pauci un beidzot ar tādām ietilpīgām sūtrām kā “Avatansaka” vai “Aštāsahasrikā Pradžnāpāramitā”, vai pat ar visu budistiskās literatūras kopumu (“Budās Mācību”), kuras patiesais apjoms piedevām vēl dažu cēloņu dēļ (vēstures gaitā visu laiku tika radīti jauni kanoniskie teksti un tajā pašā laikā izzuda daudzi citi) nav zināms nevienam budologam.

Taču *dharma* vispār nav jābūt strikti fiksētam tekstam ar galīgu formu. Tādēļ *dharma* var uzskatīt par tekstu, kas ģenerē jaunus tekstus, t.i., pirmām kārtām tā veido tekstģenerējošu mehānismu. Pirmo Budas Šakjamuni sprediķi sauca “*dharmācākrapravartana*”, (*dharmas* riteņa pagriešana), ko burtiski var pārtulkot arī kā “*dharmas* mehānisma palaišana”. Neiedomājami lielais budisma svēto tekstu skaits ir tieši šādas izpratnes pierādījums: budismā (īpaši mahājanā) pārsvaru guva ideja, ka pamatlicēja (t.i., Budas Šakjamuni) darbībā nozīmīgs ir

ne tik daudz tas, ko tieši viņš pateica, t.i., viņa runu fiksēšanas process, bet gan tas, ka viņš radija tekstģenerēšanas noteikumus (paradigmas), pēc kuriem vairāku gadsimtu laikā norisinājās tekstu radīšanas process (turklāt visi teksti formāli satur paša Šakjamuni izteikumus).

Tādējādi jebkuram fiksētam tekstam it kā dots uzdevums ģenerēt jaunus tekstus (atģadināsim kaut vai *pradžnapāramitu* sūtru daudzumu). Taču šeit neklājas aizmirst, ka budisma tekstu pamatuzdevums bija izmaiņu radīšana budista apziņā līdz pat apziņas visaugstāko stāvokļu sasniegšanai (*nirvāna*, *anuttara*, *samjaksambodhi*, *pradžnapāramitu*, *sarvadžnjata* utt.). Tā kā budismā apziņa (precīzāk — apziņas stāvoklis, jo “tīra” apziņa vispār tiek uzskatīta par neapraktāmu) tāpat tiek aplūkota kā teksts, “iekšējs teksts”, tad jauna apziņas stāvokļa radīšana tiek saprasta kā jauna “iekšējā teksta” ģenerēšana, turklāt “ārējais teksts” (bet tā apjoms, kā jau teikts, var būt jebkāds) uzstājas kā impulss, kas iedarbina iekšējā teksta ģenerēšanas mehānismu. Dažkārt iekšējais teksts tika fiksēts (vai nu mnemotehniski, vai rakstiski), bet tas nozīmēja jauna “ārējā teksta” parādīšanos.

“Iekšējā teksta” radīšanas mehānismu veido dažas darbības, no kurām *dhjāna* un *bhāvana* ir pamatdarbības. *Dhjāna* (burtiski — “domāšana”) pirmām kārtām ir apziņas un teksta mijiedarbība, kurā pārsvarā ir jēdzieni, *bhāvana* (burtiski — “tapšana”) ir tēlaina domāšana, un ar tās palīdzību arī tiek radīti vizuāli teksti (t.i., ainas).

Tieši *dharman* kā teksta un “tekstģenerējoša mehānisma” izpratne ļauj savienot vienotā veselumā visas tās nozīmes, kuras līdz šim tika aplūkotas kā pilnīgi dažādas nozīmes (esamības elements — *nirvāna* — Budas mācība utt.).

Piezīmes

- ¹ Suzuki D. T. Outlines of Mahayana Buddhism. — London, 1907. — P. 221.
- ² Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. — Петроград, 1918. — С. 83.
- ³ Turpat. — 85. lpp.
- ⁴ Turpat. — 106. lpp.
- ⁵ Geiger M. und W. Pali dhamma. — München, 1922.
- ⁶ Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word “Dharma”. — London, 1923. — P. 13.
- ⁷ Stcherbatsky Th. The Doctrine of the Buddha // Bulletin of the School of Oriental Studies. — London, 1931. — Vol. 6. — P. 873.
- ⁸ Stcherbatsky Th. The Central Conception . . . — P. 75.
- ⁹ Liebenenthal W. Ding und Dharma // Asiatische Studien. — 1961. — Bd 14. — S. 20.

Haljands Udams

Par nozīmes problēmu sūfisma tekstos (Ahmada Gazāli traktāts "Sawānih")*

Apjomā nelielais, bet saturs ziņā visai mīklainais traktāts par mistisko mīlestību, kas pieder Ahmada Gazāli (miris 1126. g.), slavenā Abū Hamida Muhammada (miris 1111. g.) brāļa, spalvai un pazīstams ar nosaukumu "Sawānih" ([Mīlestības] notikumi), persiskās sūfisma literatūras vēsturē ieņem īpašu vietu. Ar šo traktātu aizsākas "iemilējušos" sūfiju (*Ouṣṣāq*) teorētiskās literatūras tradīcija. Var pat teikt, ka visi turpmākā perioda sūfisma autori pārdzīvoja šā sacerējuma ietekmi, kurā bezgala izsmalcinātā mīlestības psiholoģija tiek izklāstīta lielākoties ar tēlainas (ne retoriskas), nevis jēdzieniskas valodas palīdzību, Grūti literatūrā rast traktātu ar līdzīga dziļuma psiholoģisko analīzi¹. Bez tam šajā traktātā, ko rakstījis domātājs-ekstātiķis, — šis apstāklis var izskaidrot arī izklāstā skatāmo bezsistēmiskumu, aprautību un aforistiskumu —, jau tiek formulēta mācība par eksistences transcendentu vienību (*wahdat al-wujūd*²), kā arī mācība par ju-teklisko pasauli kā parādību pasauli (*tajalli, o'alam al-amthāl*) skaidrā neoplatonisma garā. Gadsimtu vēlāk šī mācība pabeigta veidā iekļaujas Ibn al Arabī (miris 1240. g.) daiļradē, "kuras vienkrāsainajiem plūdiem drīz bija jāaplūšina pēdējā patstāvīgā islama mistiskās domas saliņa"³.

Mūsu traktāta autors it labi apzinās sava darba unikalitāti, kuram lemts radīt valodu pilnīgi jaunas pārdzīvojuma un vērojuma jomas izklāstam. Saistībā ar to kļūst saprotama arī šā sacerējuma nozīme minētā sūfisma virziena valodas un pasaulesapjēgas izpētē.

. . . Slava Allāham, abu pasaulu Kungam, un lūgšana mūsu kungam Muhamedam un visai viņa dzimtai. Šie burti veido dažas nodaļas par mīlestības jēgu, kaut arī stāsts par mīlestību burtos un vārdos neievietojas, jo tās jēga ir nevainība, un burtu roka nesniedz līdz šā nevainības aplāja apakšmalai. Un, kaut mūsu devums — sniegt jēgas nevainības burtu viriešiem vārda vienatnē, — tomēr izteikumi šajā stāstā ir tikai mājiens uz jēgu . . . [?] un neizpratne — tā cilvēka liktenis, kurš nav baudījis.

Un tāpēc iedalās divos principos: viens — mājiens izteikumā, un viens — mājienu izteiksme. Vārdu atbilstība ir kā zobena asmens, un bez iekšējās redzes to nesaredzēt. Ja visās šais nodaļās gadās kas nesaprotams, tas būs no šīm nozīmēm, un Allāham zināms labāk.

Mans dārgais draugs, kurš manim tuvs kā dzimtais brālis un kam pieder viss mans patiesums, vaicāja man: "Izklāsti to, ko tu domā par mīlestības jēgu, dažās nodaļās, lai vienmēr, kad jūtu alkas pēc tās, bet vēlmu roka nesniedz tikšanās apakšmalu, es varētu griezties pie tām un tās aprakstā rast mierinājumu."

* Удам Х. О проблеме значения в суфийских текстах // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1967. — Вып. 3. — С. 317—323.

Es klausīju viņu un uzrakstīju viņam dažas nodaļas. Bet, tā kā viņam nav nekāda sakara ar mīlestības patieso būtību, ar mīlestības noskaņām un ar mīlestības alkām — jo mīlestība nav saistīta ne ar Radītāju, ne ar radīšanu —, tad izmisuma brīdī lai viņš mierina sevi ar šīm nodaļām (Ievads, 1—3)⁴.

Un teica Allāhs visaugstais: Viņš mīl tos, un tie mīl viņu . . . Mīlestība uz viņu nāca pār mani agrāk, nekā iepazinām mēs kaisli / Rada tuksnesīgu sirdi un apmetās tajā . . .

Atšķirības mīlestības objektos ir akcidentālas, un tās būtībā stāv augstāk par virzieniem, un nav tai vajadzības pēc ārējiem objektiem, lai būtu tā mīlestība. Taču nezinu es, uz kuru zemi nes ūdeņus upe, kam pieder laiks. Elpa, kas — kalps, sēžas tam nepiederošā sultāna zirgā, bet nav bēda, jo vārdi mūsu — mājienu.

Dažkārt māceklim iesācējam sniedz rokās māla traukus vai krelles, lai viņš meistars kļūtu. Novērtējamas pārles un zaigojošus koraļļus dažkārt sniedz viņa nemākulīgajās rokās, kam nepiemīt meistara māka, lai viņš tās izurbtu un savērtu (1.3.4).

“Mīlestības notikumi” ir mistiķa sacerējums, un mums jāņem vērā, ka izklāstāmā joma atrodas aiz tās pieredzes robežām, kas pieejama tam, kurš nav mistiķis. Šo faktu mūsu autors neatlaidīgi uzsver. Jāpiemīt iekšējās redzes (precīzāk — iztēles, *basirat*) spējai, lai saskatītu saistību starp (burta, vārda) izteiksmi un to, ko tie izteic. Traktāta tēlainā valoda ir veidota pēc principa, kas zināmā mērā līdzinās parastās poētiskās valodas izveides principiem, kurā galvenā izteiksmes un komunikatīvā slodze piemīt metaforai.

Arābu un persu sholastikā poētika, kurā visai izstrādāta ir mācība par metaforu un tropiem, metaforu (*majāz*) definē kā vārda lietošanu tajā nozīmē, kas iziet ārpus tā pamatlietojuma, bet kas saglabā jēg-saikni ar sākotnējo nozīmi⁵. Tādējādi *majāz* tiek pretstatīts vārdam, kas tiek lietots savā īstenajā nozīmē (*haqīqa*). Parastā valodā metaforu lieto kā retorisku paņēmieni, lai sasniegtu lielāku izteiksmīgumu, un šeit tā funkcionē kā vienkāršs alegorisms⁶.

Pastāv cilvēka pieredzes jomas, kurām nav savas valodas, un tāpēc, ja nebūtu iespējams lietot citu jomu jēdzienu, par tām nevarētu runāt. Šī joma, parasti — pārjutekliskā, garīgā un psihiskā realitāte, cilvēka apziņai paliktu sevī noslēgta, ja nevarētu izmantot jēdzienus, kas ņemti no jutekliskās pieredzes jomas un tiek lietoti *analogice*, metaforiski.

Tajās pieredzes jomās, kur metafora kalpo par vienīgo līdzekli, kā izteikt kaut kādu saturu, un kur līdz zināmai pakāpei pat tiek izslēgta subjektīvā patvaļa, veidojot tēlainību, kur tēlainība tiek uztverta kā pavisam dabiska parādība, mums ir tiesības runāt par tēlu kā par simbolu. Simbola kā tāda uztvere paredz tā kvalitatīvu pārveidi uztverošā subjekta apziņā, lai tas kļūtu caurspīdīgs un parādītos tas, kas atrodas aiz tā . . .

Cilvēkam, kuram piemīt šāda veida esoteriskās spējas, simbolu veidojošie jutekliskie dotumi kalpo it kā par spoguļi, kurā savācas garīgā realitāte un rāda sevi. Viduslaiku jūtīgajai apziņai bija normāli

just sevi pastāvīgā divu — jutekliskās un garīgās — pāsauļu sasaistē. Realitāte un garīgās pasaules klātbūtne lika tai attiekties pret nepastarpināto īstenību savādāk, nekā to dara mūsdienu cilvēks. Īstenība, reālā vide bija tai pakārtota parādība, kas it visur rāda patiesās, garīgās pasaules zīmes.

Attiecībā pret šo kopīgo principu filosofiem un mistiķiem nav pastāvējuši atšķirīgi uzskati, taču tie tūdaļ radās, līdz ko tika runāts par garīgās pasaules izziņas ceļiem, par cilvēka saistības iedabu ar garīgo esamību. Mistiķiem, kuri noliedza filosofu ceļu — racionālu diskursīvi loģisku spriedumu par vispārējiem jēdzieniem un par dažādām prāta spējām —, par vienīgo ceļu kļuva intuitīva ietelpšana tēlu-simbolu jēgā, kur par izziņas orgānu kalpo nevis prāts, bet jau iztēles spēks. Arējās vai psihiskās pasaules (sappi) burtu un rakstu vārdu jutekliskie tēli kļūst par metaforu (*majāz*), kuras patieso jēgu (*haqīqa*) ir jārod interpretācijas ietelpšanas ceļā (*tahqīq, ta'wīl, tafhīm*). Šajā procesā mistiķa eksistence tiek pilnīgi pārnesta garīgo tēlu (*ʿālam al-amthāl*) pasaules telpā, kā arī šīs pasaules laikā (*zamān anfusī*)⁸.

Nodaļā 1.3. tika norādīts, ka mīlestībai ārējā pasaulē nav objektu.

Mīlētājs nebūt nav ārēja eksistence, lai nemīģi sevi apzinātos. Ārējā eksistence — vērojums. Dažkārt ir tā, ka iekšējais sevis kopsavilkums tur sevi parāda, dažkārt — neparāda. Dažkārt ir tā, ka savu kopsavilkumu tur rāda, bet dažkārt — ne. Iekšējās pasaules nevar tik vienkārši atrast, tas nav tik viegli, jo tur pārklāji, aizsegas, dārgumi un brīnumi. Taču šī pakāpe aprakstu dara neiespējamu (30).

Ja redz viņš to sapnī, cēlonis tam — viņa seja pašam sevi. Acis kļuva seja, un viss ķermenis kļuva acs, vērstis uz mīlēto vai viņa tēlu, kas viņa eksistencē atstājis pēdas.

Bet šeit noslēpums liels, un tas būtu, mīlētāja kvēle — mīlotā kalps, un viņa atālumums neslēpj, un tas ir paša atālumuma tuvums, un tuvuma roka nesniedz viņa apakšmalu, tā punkta alkas ir kas cits un ārīšķā alkas — pavisam kas cits.

Bet, redzot viņu sapnī, gadās tā, ka sirdi kaut kas kļūst redzams, mistiskā pieredze tiek apzināta, lai zināšanas izvestu no aizklāja.

Dažkārt norāda uz matu cirtu, dažkārt — uz kādu pūciņu, dažkārt — uz dzimumzīmīti, dažkārt — uz stāju, dažkārt — uz acīm, dažkārt — uz seju, dažkārt — uz koķetumu, dažkārt — uz mīlotā smaīdu un dažkārt — uz pāretumu.

Un katrā jēga — mīlošās dvēseles alkas zīme. Tas, kam mīlestības zīme — mīlotā acs, pārtiek no mīlotā skaītena. Un tālu tas no pierādījuma, jo acs ir sirds un dvēseles slēptā pērle. Mīlestības pierādījums, kurai zīme — mīlotā acs, — iztēles zinātnē ir viņa sirds un dvēseles alkas, un tālu tās no ķermeniskiem pierādījumiem.

Tādējādi jebkura no zīmēm mīlestības slēpto būtību atpazīšanas ceļā teic par alkām, garīgām vai miesīgām, vai mokām, vai mīlotā trūkumiem, jo mīlestībai ir zīmes uz katras iekšējā apsega apsegas, un šī jēga — tās zīme uz iztēles apsega.⁹ (38. 1—3).

Apziņas orientācija uz sevi un kvalitatīvās izmaiņas tajā ir raksturīga mistiskās pieredzes īpatnība. Tādējādi jutekliskie dotumi tiek uzverti kā noteiktas neredzamas pasaules simboli un tiek radoši pārveidoti zīmēs, lai orientētos šajā pasaulē. Radošā iztēle neatceļ juteklisko dotumu sākotnējo nozīmi, tā tikai padara tos nozīmīgākus un informatīvākus¹⁰. Ja priekšplānā izvirzās nepastarpināti juteklis-

kais, tas nozīmē, ietelpšanas spējas atslābumu.

Mīlestība sākas tad, kad skaistuma sēklu redzes roka met sirds vienatnes augsnē. Un skatiena svelme to audzina. Bet ne vienādi; gadās, ka sējums un plauja ir viens un tas pats, un par to ir teikts:

Iemīlēšanās sakņojas vērojumā,

kad ierauga acs — notiek sēja.

Daudz putnu alkatības dēļ nokļūst cilpās,
taurentiņš, alkstot gaismas, nokļūst ugunī (21.2).

Dvēseles aivans — mīlestības troņzāle, un mīlošas acis —

skaistuma troņzāle, mīloša sirds — mīlestība valda, un mīloša sirds — arī moku nams un mīļotā valdzinājuma nams. Pati nabadzība un bezpalīdzība var būt mīlētāja rota (50).

Mīlestības noslēpums ieslēpts mīlestības burtos: *ain* un *šin* — mīlestība, un *kāf* — mājiens uz sirdi. Kad sirds nav iemīlējusies, tā brīva, kad iemīlējusies, tā atradīs draudzību. Sākums tam ir acs un redze, uz to vedina *ain* mīlestības burtu sākumā. Tad sāk dzert līdz malām pildīto kaisles vīnu, un *šin* ir mājiens par to, tad mirst sev un dzīvo viņam, *kāf* — mājiens uz atdzimšanu. Un šo burtu saistībā noslēpums liels; un ar to pietiek pamācībai (54).

Mīlestība patiesībā ir tas, ka mīļotā tēls kļūst par mīlētāja dvēseles ainu. Tagad mīlētāja dvēsele pārtiek no šā nepieciešamā tēla, un tāpēc gadās, ka mīļotais atrodas tūkstoš farsangu atālumā, bet mīlniekam tas ir tepat blakus, un viņš uzskata to par vistuvāko starp visiem tuvajiem. Bet spēja redzēt klātesošu to, kas skatāms, pārtiek ne savādāk kā no mīļotā sejas skaistuma spoguļa.

Kamdēļ nenes šo seju elku pielūdzejņiem;

kamdēļ nepiedāvā sevi un neatsvabini tos no neticības:

Ja raudzīsi, kāds esi tu,

ne elka, ne elkdievības, ne skaistules nebūs vairs.

Tikšanās ar mīļoto — klātesmes smelšana no savā dvēselē skatāmā, nevis tikšanās ar ārējo. Tomēr tikšanās patiesums — pats veselums, un šī jēga zināšanām slēpta. Bet, kad mīlestība pilnīga kļūst, tad spējas tā rod pati sevi un nav vajadzīgs tai apkārtejs (63.1,2).

Iegaumē, ka katram cilvēka loceklim paredzēts savs darbs, ja tā nav, nav loceklis vajadzīgs. Acu darbs ir redzēt, ausu darbs ir dzirdēt, un sirds darbs — mīlēt. Kad mīlestības nav, tā ir bez-nodarbes. Kad iemīlas, tad tā arī stājas pie sava darba. Bez šaubām, sirds taču radīta mīlestībai, un cita darba tai nav.

Asaras, kas acis kāpj, — ilgu vēstneši: Kā klājas mīlotajam? Jo sākums tām — acis, lūdzēju ar tām sūta — jo tevis dēļ bēdas piemeklēja, un no tevis manim spēks (45.1,2).

Kaut mīļotais ir blakus, skatāms tas, un mīlnieks var to vērot, tomēr mīlētāja slēpība turpinās. Ja mīļotā klātesme līdz ar sevi nenes pilnīgu apslēpi — kā Madžnuna gadījumā —, tad tobrīd ne mazums briesmu gadās. Tā kā šis vīrietis mīlēja sievieti, [kas dzīvoja] aiz lielās upes, tad viņš ik nakti peldēja jai pāri un gāja pie viņas. Kādu nakti viņš tās seju pamanīja dzimumzīmīti un jautāja: "Kad parādījās šī dzimumzīmīte?" — "Tā man kopš dzimšanas, un šodien tu ūdenī nelieni!" Kad ielīda viņš, tad mira no aukstuma, jo viņš bija nācis pie saprāta un ieraudzījis dzimumzīmīti. Un tas liels noslēpums .. (48).

Ietelpšanas spēju sūfiji interpretē kā pravietisku dāvājumu, kas gūts garīga pacēluma ceļā, kā cilvēka dvēseles savienošanu ar *intellectus*

agens (tēlaini: ar izziņas eņģeli) no vienas puses, bet no otras — kā savienošanu ar Svēto Garu (parasti pravieša Hizras tēlā), kas ir pravietiskas iedvesmas avoti. To apzinoties, mistiķis var interpretēt Rakstos dāvētos vai citos tekstos sastopamos simbolus tikpat autoritātivi kā pravietis. Taču iemilējušos sūfiju simbolu izpratnes spēja ir vērsta uz savu eksistenci, un tāpēc tā ir galēji individuālistiska. Iedziļinoties skaistuma un mīlestības simbolu slēptajā jēgā, tiek liegta saistība ar visu apkārtējo.

Kad mīlestība sākas, tad visur, kur ierauga viņam [mīlotajam] līdzīgu, pieņem to par draugu. Madžnūns vairākas dienas neko neēda. Gazele nokļuva viņa cilpā, taču viņš to pašļoja un atlaida. Jautāja: "Kamdēļ tu tā darīji?" — "Viņā kaut kas man atgādināja Leili, nav varmācībai vietas."

Bet tas ir mīlestības pirmais solis; kad mīlestība sasniedz pilnību, viņš uzzina arī mīļotā pilnību un nerod viņa citādībai līdzību un nevar to rast. Viņa alkas atdalās no visa cita, izņemot to, kam sakars ar viņu: suni drauga ielā, putekļus uz viņa ceļa, un tamlīdzīgi.

Un, kad vēl pilnīgāka kļūst, zūd arī šī izklaide, jo mīlestībā izpriece ir trūkums, un pūles pieaug. . . Viņš uzskata iemīļoto par pilnību, meklē kopību, un ar to, kas ārējs, neapmierinās un savā eksistencē redz tik mocības. Kā teikts:

Tevis mīlestībā mana vientulība pārpilna,
tevi aprakstīt nav manim spēka (23.1—3).

* * *

Rezumējot mūsu novērojumus, var teikt, ka nozīmes un zīmes problēma sūfiju literatūrā (mēs šeit nerunājam par epigoņiem, atdarinātājiem un *mutda'i*) nebūt nav izsmeļama ar alegorijas jēdzienu, kas pieļauj izteiksmes aspekta aizvietošanu, nemainot līdz ar to satura aspektu. Taču, lai izprastu sūfiju tekstus, neizbēgami ir nepieciešama satura aspekta pārveide — simbola interpretācija¹¹. Simbolismā tieši izteiksmes aspekts paliek nemainīgs, taču, pateicoties cilvēka radošās iztēles spējai, kvalitatīvi mainās (zināšanas, loģiskās operācijas tekstā neko jaunu neievieš¹²) teksta saturs.

Sēmeiōtikē satura rādītājs

I, 1964

lpp.

Лотман Ю.М. Лекции по структурной поэтике 5—192

II, 1965

I

| | |
|---|-------|
| Куль И.Г. Семиотика и обучение | 11—21 |
| Лотман Ю.М. О проблеме значений во вторичных моделирующих системах | 22—37 |
| Пятигорский А.М. Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога | 38—48 |
| Огибенин Б.Л. К вопросу о значении в языке и некоторых других моделирующих системах | 49—59 |
| Зарецкий В.А. Ритм и смысл в художественных текстах | 64—75 |
| Сегал Д.М. Заметки об одном типе семиотических моделирующих систем | 60—63 |
| Лесский Г.С. К вопросу о грамматических различиях научной и художественной прозы | 76—83 |
| Сыркин А.Я. Об отдельных чертах научного и художественного текстов | 84—89 |

II

| | |
|--|---------|
| Успенский Б.А. Предварительные замечания к персоналогической классификации | 91—93 |
| Лекомцева М.И., Успенский Б.А. Описание одной системы с простым синтаксисом | 94—105 |
| Егоров Б.Ф. Простейшие семиотические системы и типология сюжетов | 106—115 |
| Иванов В.В., Топоров В.Н. К описанию некоторых кетских семиотических систем | 116—143 |
| Цивьян Т.В. К некоторым вопросам построения языка этикета | 144—149 |
| Сегал Д.М. Опыт структурного описания мифа | 150—158 |
| Чернов И.А. О структуре русского любовного заговора | 159—172 |
| Елизаренкова Т.Я., Сыркин А.Я. К анализу индийского свадебного гимна | 173—188 |
| Мянь Л. Нулевой путь | 189—191 |
| Огибенин Б.Л. Замечания о структуре мифа в "Ригведе" | 192—197 |
| Топоров В.Н. К семиотике предсказаний у Светония | 198—209 |
| Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах | 210—216 |

| | |
|--|---------|
| <i>Переверзев Л.Б.</i> Степень избыточности сообщений как показатель стилистических особенностей изобразительного искусства первобытной эпохи | 217—220 |
| <i>Топоров В.Н.</i> Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений | 221—230 |
| <i>Жегин А.Ф.</i> Пространственно-временное единство живописного произведения | 231—247 |
| <i>Успенский Б.А.</i> К системе передачи изображения в русской живописи | 248—257 |
| <i>Ланглебен М.М.</i> Описание системы нотной записи | 258—273 |
| <i>Волкова О.Ф.</i> Описание тонов индийской музыки | 274—275 |
| <i>Сыркин А.Я.</i> Система отождествления в Чхандога Упанишаде | 276—283 |
| <i>Падучева Е.В.</i> О структуре абзаца | 284—292 |
| <i>Левин Ю.И.</i> Структура русской метафоры | 293—299 |
| <i>Толстая Ф.С.М.</i> О фонологии рифмы | 300—305 |
| <i>Топоров В.Н.</i> К описанию некоторых структур, характеризующих преимущественно низшие уровни, в некоторых поэтических текстах | 306—329 |
| <i>Сегал Д.М., Цивьян Т.В.</i> К структуре английской поэзии нонсенса | 320—329 |
| <i>Милиц З.Г.</i> Об одном способе образования новых значений в художественном тексте (Ироническое и поэтическое в стихотворении А.Блока "Незнакомка") | 330—337 |

III

| | |
|---|---------|
| <i>Ревзин И.И.</i> О книге Я.Линдбаха "Принципы философского языка" | 339—344 |
| <i>Данилов М., Либерман Ю., Пятигорский А., Сегал Д., Успенский Б.</i> Предварительное сообщение об опыте семиотического исследования речевого потока под действием мескалина | 345—346 |

III, 1967

| | |
|--|-------|
| <i>Пятигорский А.М., Успенский Б.А.</i> Персоналогическая классификация как семиотическая система | 7—29 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> К проблеме типологии культуры | 30—38 |
| <i>Сыркин А.Я.</i> К различению "относительного" и "абсолютного" в индуистских текстах | 39—44 |
| <i>Чернов И.А.</i> О семиотике запретов | 45—59 |
| <i>Куль И., Мямль А.К.</i> Проблема тетралеммы | 60—63 |
| <i>Иванов В.В., Топоров В.Н.</i> К семиотической интерпретации каравая и каравайных обрядов у белоруссов | 64—70 |
| <i>Сыркин А.И.</i> Заметки о "Камасутре" | 71—80 |

| | |
|--|----------|
| <i>Топоров В.Н.</i> Реконструкция мифа о мировом яйце | 81—99 |
| <i>Лотман Ю.И.</i> Об оппозиции "честь"—"слава" в светских текстах Киевского периода | 100—112 |
| <i>Masing U.</i> Zur soziologischen Entwicklung des Stammes <i>urv</i> | 113—121. |
| <i>Лекомцев Ю.К.</i> О семиотическом аспекте изобразительного искусства | 122—129 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> Тезисы к проблеме "Искусство в ряду моделирующих систем" | 130—145 |
| <i>Жолковский А.К.</i> Deus ex machina | 146—155 |
| <i>Иванов В.В.</i> Структура стихотворения Хлебникова "Меня про- носят на слоновых..." | 156—171 |
| <i>Щеглов Ю.К.</i> К некоторым текстам Овидия | 172—179 |
| <i>Цивьян Т.В.</i> Материалы к поэтике Анны Ахматовой | 180—208 |
| <i>Милиц З.Г., Аболдуева Л.А., Шишкина О.А.</i> Частотный словарь "Стихов о Прекрасной Даме" А.Блока и некоторые замечания о структуре цикла | 209—316 |
| <i>Удам Х.О.</i> Проблема значения в суфийских текстах | 317—323 |
| <i>Гаспаров М.А.</i> Акцентный стих раннего Маяковского | 324—361 |

Аpskati un publikācijas

| | |
|--|---------|
| <i>Лотман Ю.М.</i> О задачах раздела обзоров публикаций | 363—366 |
| <i>Жолковский А.К., Щеглов Ю.К.</i> Из предистории советских работ по структурной поэтике | 367—377 |
| <i>Дорогов А.А., Иванов В.В., Успенский Б.А., П.А. Флоренский</i> и его статья "Обратная перспектива" | 378—380 |
| <i>Флоренский П.А.</i> Обратная перспектива | 381—416 |
| <i>Грабак Йозеф</i> Иржи Левый (некролог) | 417—418 |

IV, 1969

Mits, folklorā, reliģijā kā modelējošās sistēmas

| | |
|---|---------|
| <i>Топоров В.Н.</i> Реконструкция индо-европейского ритуала и ритуаль- но-поэтических формул (на материале заговоров) | 9—43 |
| <i>Иванов В.В.</i> Заметки к типологическому и сравнительно-истори- ческому исследованию римской и индоевропейской мифологии | 44—75 |
| <i>Сыркин А.Я.</i> Числовые комплексы в ранних упанишадах | 76—85 |
| <i>Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.</i> Проблемы структурного описания волшебной сказки | 86—135 |
| <i>Огибенин Б.А.</i> Наблюдения над диалогом в литовской сказке | 136—145 |
| <i>Неклюдов С.Ю.</i> Чудо в бытине | 146—158 |
| <i>Успенский Б.А.</i> Влияние языка на религиозное сознание | 159—168 |
| <i>Пятигорский А.М.</i> Замечания о структуре текста дхамсангани | 169—172 |

Mākslas semiotika

- Гаспаров Б.М.* Некоторые вопросы структурного анализа музыкального языка 174—204

Poētika. Poētisko tekstu semantiskās struktūras

- Лотман Ю.М.* Стихотворения раннего Пастернака и некоторые вопросы структурного изучения текста 206—238
- Pielikums.* Первые опыты Бориса Пастернака. Публикация *Е.В. Пастернак* 239—281
- Островский Я.И.* О механизме поэтического творчества 282—289
- Левин Ю.И.* Русская метафора: синтез, семантика, трансформация 290—305
- Топоров В.Н.* "Источник" Баглюшкова в связи с "Le torrent" Парни 306—334

Poētika. Metrikas problēmas

- Лекомцева М.И.* О соотношении единиц метрической и фонологической систем языка 336—344
- Пильдымэ Я.* Об эстонском акцентном стихе 355—367
- Рейсер С.А.* Словарь трехстопного ямба поэмы Некрасова "Кому на Руси жить хорошо" 368—385
- Бухштаб Б.Я.* О структуре русского классического стиха 386—408

Ārpusvalodas komunikatīvās sistēmas

- Николаева Т.М.* О грамматике неязыковых коммуникаций 410—414
- Завадовский Ю.Н.* Внесистемная семиотика жеста и звука в арабских диалектах Магриба 415—424
- Ковалевская В.Б.* О некоторых знаковых системах в археологии 425—432

Semiotiskā apraksta vispārējās problēmas

- Лекомцев Ю.М.* Глоссематическая теория лингвистических оппозиций и теория различения в семантике и дескриптивной семиотике 434—459
- Лотман Ю.М.* О метаязыке типологических описаний культуры 460—477
- Лотман Ю.М.* О некоторых принципиальных трудностях в структурном описании текста 478—482
- Николаева Т.М.* Проблема описания единиц плана выражения:

| | |
|---|---------|
| "синтез через анализ" | 483—486 |
| Успенский Б.А. Семиотические проблемы стиля в лингвистическом освещении | 487—502 |

Publikācijas un apskati

| | |
|---|---------|
| Гаспаров М.А. Работы Б.И. Ярхо по теории литературы | 504—514 |
| Ярхо Б.И. Методология точного литературоведения (набросок плана) (Отрывки) | 515—526 |
| Ахманова О. Уриель Вейнрейх (Некролог) | 527—528 |

V, 1971

Mits, folklorā, reģija kā modelējošas sistēmas

| | |
|--|---------|
| Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией "мирового дерева" | 9—62 |
| Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сераф Д.М. Еще раз о проблеме структурного описания волшебной сказки | 63—91 |
| Семека Е.С. Антропоморфные и зооморфные символы в четырех- и восьмичленных моделях мира | 92—119 |
| Пятигорский А.М. Замечания о структуре текста дхаммасанганы. II | 120—123 |
| Мяль Л.Э. К буддийской персоналогии (Бодхисаттва в Алгтасахарике Праджняпарамите) | 124—132 |
| Иванов В.В. Об одной параллели к гоголевскому Вио | 133—142 |

Kultūras semiotika

| | |
|---|---------|
| Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры | 144—166 |
| Лотман Ю.М. Проблема "обучения культуре" как ее типологическая характеристика | 167—176 |

Mākslas semiotika

| | |
|----------------------------------|---------|
| Успенский Б.А. О семиотике иконы | 187—223 |
|----------------------------------|---------|

Poētika. Teksta analīze

| | |
|--|---------|
| Ревзин И.И. Грамматическая правильность, поэтическая речь и проблема управления | 224—231 |
| Резина О.Г., Ревзин И.И. Семиотический эксперимент на сцене (Нарушение постулата нормального общения как драматур- | |

| | |
|--|---------|
| гический прием) | 232—254 |
| <i>Цивьян Т.В.</i> Заметки к депифровке "Поэмы без героя" | 255—277 |
| <i>Тименчик Р.Д.</i> Несколько примечаний к статье Т.Цивьян | 278—280 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> Заметки о структуре художественного текста | 281—287 |
| <i>Гаспаров Б.М., Гаспарова Э.М., Минц З.Г.</i> Статистический подход к исследованию плана содержания художественного текста | 288—309 |
| <i>Pielikums. Минц З.Г., Шишкина О.А.</i> Частотный словарь "Первого тома" лирики А.Блока | 310—332 |

Semiotiska apraksta vispārējās problēmas

| | |
|--|---------|
| <i>Ревзин И.И.</i> Субъективная позиция исследователя в семиотике | 334—344 |
| <i>Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.</i> Три беседы о метафизике сознания (Краткое введение в теорию виджнянавады) | 345—376 |
| <i>Гаспаров Б.М.</i> Несколько замечаний о понятии языковой правильности | 377—388 |
| <i>Удам Х.К.</i> вопросу о взаимоотношениях текста и комментария | 389—395 |
| <i>Фрумкина Р.М., Василевич А.П.</i> Применение психометрических методов в лингвистических исследованиях | 396—414 |
| <i>Ланглебен М.М.</i> К проблеме границ естественного языка | 415—422 |
| <i>Пятигорский А.М., О.О. Розенберг</i> и проблема языка описания в буддологии | 423—436 |
| <i>Лекомцева М.И.</i> К семантической характеристике глаголов говорения в Мариинском кодексе | 437—462 |

Tribine

| | |
|--|---------|
| <i>Зимин А.А.</i> О статье Ю.Лотмана "Об оппозиции <i>честь</i> и <i>слава</i> в светских текстах Киевского периода" | 464—468 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> Еще раз о понятиях <i>слава</i> и <i>честь</i> в текстах Киевского периода | 469—474 |

Publikācijas un apskati

| | |
|--|---------|
| <i>Эйхенбаум Б.М.</i> Поэзия и проза (Публикация Ю.Лотмана) | 476—480 |
| <i>Успенский Б.А.</i> Смена имен в России в исторической и семиотической перспективе (К работе А.М.Селищева "Смена фамилий и личных имен") | 481—492 |
| <i>Селищев А.М.</i> Смена фамилий и личных имен | 493—500 |
| <i>Флоренский К.П.</i> О работах П.А.Флоренского (обзор) | 501—503 |
| <i>Флоренский П.А.</i> Пифагоровы числа | 504—512 |
| Закон идиозий | 513—520 |
| Symbolarium | 521—527 |

| | |
|---|---------|
| <i>Б.Л.Пастернак</i> — критик "формального метода" (Публикация Г.Г.Суперфина) | 528—531 |
| Письма <i>Б.В.Томашевского</i> В.Я.Брюсову (Публикация Л.С.Флейшмана) | 532—544 |
| <i>Гаспаров М.А.</i> К 60-летию К.Ф.Тарановского | 545—546 |

VI, 1973

| | |
|---|------|
| <i>Иванов В.В.</i> Значение идей М.М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики | 5—44 |
|---|------|

Mits, folklorā, reliģija kā modeļejošas sistēmas

| | |
|--|---------|
| <i>Иванов В.В., Топоров В.Н.</i> К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) | 46—82 |
| <i>Цивьян Г.В.</i> Сюжет "приход мертвого брата" в балканском фольклоре (К анализу сходных мотивов) | 83—105 |
| <i>Топоров В.Н.</i> О космологических источниках раннеисторических описаний | 106—150 |
| <i>Неклюдов С.Ю.</i> Заметки об эпической временной системе | 151—165 |
| <i>Левин Ю.И.</i> Семантическая структура русской загадки | 166—190 |
| <i>Пятигорский А.М.</i> Психологическая система раннего буддизма и некоторые семиотические проблемы теории современной психиатрии | 191—200 |
| <i>Мазинг Уку.</i> О влиянии индо-германской модели отрицания на семитские и финно-угорские языки | 210—225 |

Kultūras semiotika

| | |
|--|---------|
| <i>Лотман Ю.М.</i> О двух моделях коммуникации в системе культуры | 227—243 |
| <i>Мейлах М.Б.</i> К вопросу о структуре "куртуазного универсума" трубадуров | 244—268 |
| <i>Егоров Б.Ф.</i> Славянофильство, западничество и культурология | 269—275 |
| <i>Пятигорский А.М.</i> Замечания о структуре текста Дхаммасангани (III) | 276—281 |
| <i>Лотман Ю.М., Успенский Б.А.</i> Миф—имя—культура | 282—304 |

Mākslas semiotika

| | |
|---|---------|
| <i>Богатырев П.Г.</i> О взаимосвязи двух близких семиотических систем (Кукольный театр и театр живых актеров) | 306—329 |
| <i>Пятигорский А.М.</i> Введение в психологию Абхидармы (Несколько замечаний по психосемантике) | 330—340 |

| | |
|--|---------|
| <i>Гаспаров Б.М.</i> Статья Ф.Гершковича и проблемы структурно-семиотического изучения музыкального текста | 341—343 |
| <i>Гершкович Ф.</i> Тональные истоки пенберговой додекафонии | 344—380 |

Poētika. Teksta analīze

| | |
|---|---------|
| <i>Лотман Ю.М.</i> Замечания о структуре повествовательного текста | 382—386 |
| <i>Миц З.Г.</i> Функция реминисценций в поэтике А.Блока | 387—417 |
| <i>Тарлинская М.Г.</i> Опыт атрибутики стихотворного текста | 418—437 |
| <i>Именник Р.Д.</i> К семиотической интерпретации "Поэмы без героя" | 438—442 |

Semiotiskā apraksta vispārējie jautājumi

| | |
|--|---------|
| <i>Лекомцев Ю.К.</i> Психическая ситуация, предложение и семантический признак | 444—463 |
| <i>Здоровов Ю.А.</i> К вопросу о связности текста | 464—470 |

Publikācijas un apskati

| | |
|--|---------|
| <i>Тарабукин Н.</i> Смысловое значение диагональных композиций в живописи | 472—481 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> О.М.Фрейденберг как исследователь культуры | 482—489 |
| <i>Pielikums: список научных работ О.М. Фрейденберга</i> | |
| Из научного наследия <i>О.М. Фрейденберга</i> | 490—514 |
| 1. Происхождение пародии. | |
| 2. Происхождение литературной интриги. | |
| 3. Что такое эсхатология? | |
| <i>Левин В. С.И.</i> Бернштейн | 515—520 |
| <i>Бернштейн С.И.</i> Художественная структура стихотворения А.Блока "Пляски осенние" | 521—545 |
| <i>Пастернак Е.В.</i> Дополнение в публикации Первых опытов Б.Пастернака. Переводы из Рильке | 546—548 |
| <i>Николаева Т.М.</i> Рецензия на книгу: N.Kauchschischwili. La narrativa di I.S.Turgenev. Problemi di lingua e arte. — Milano, 1969 | 549—552 |
| <i>Ревзина О.Г.</i> IV Летняя школа по вторичным моделирующим системам (Тарту, 17—24 августа 1970 г.) | 553—566 |

VII. 1975

| | |
|---|------|
| <i>Богатырев П.Г.</i> Знаки в театральном искусстве | 7—36 |
|---|------|

Mits, folklorā, reliģijā kā modelējošas sistēmas

| | |
|---|-------|
| <i>Мелетинский Е.М.</i> Скандинавская мифология как система | 38—51 |
|---|-------|

| | |
|--|-------|
| <i>Путилов Б.Н.</i> Застава богатырская (К структуре былинного пространства) | 52—64 |
| <i>Неклюдов С.Ю.</i> Душа убиваемая и мстящая | 65—75 |
| <i>Левитон Г.А.</i> Замечания к проблеме "литература и фольклор" | 76—87 |
| <i>Померанцева Э.В.</i> Рассказы о колдунах и колдовстве | 88—95 |

Kultūras tipoloģija

| | |
|--|---------|
| <i>Гуревич А.Я.</i> Язык исторического источника и социальная действительность: средневековый билингвизм | 98—111 |
| <i>Кумпан К.А., Паперно И.А.</i> К дешифровке позиции мемуариста (Павел I в записках Н.А.Саблукова) | 112—118 |

Poētika. Teksta struktūra

| | |
|--|---------|
| <i>Лотман Ю.М.</i> Тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века | 120—142 |
| <i>Жолковский А.К., Щеглов Ю.К.</i> К понятию "тема" и "политический мир" | 143—169 |

Mākslas semiotika

| | |
|---|---------|
| <i>Иванов В.В.</i> Функции и категории языка кино | 170—192 |
| <i>Лекомцев Ю.К.</i> Об алгебраическом подходе к синтаксису цветов в живописи | 193—205 |
| <i>Грибков В.С., Петров В.М.</i> Изобразительная плоскость и ее интегрирующие свойства | 206—216 |
| <i>Гаспаров Б.М.</i> К проблеме изоморфизма уровней музыкального языка (На материале гармонии венского классицизма) | 217—240 |

Publikācijas, ziņojumi, recenzijas

| | |
|--|---------|
| <i>Лотман Ю.М.</i> О семиотико-эстетическом трактате Мукаржовского | 242 |
| <i>Мукаржовский Ян.</i> Эстетическая функция, норма и ценность как социальные факты | 243—295 |
| <i>Амусин И.Д.</i> Об одной забытой публикации тартуского профессора Александра Васильева | 296—300 |
| <i>Лотман М.Ю.</i> Рецензия на статью: <i>Morris Halle and Samuel Jay Keyser. The Iambic Pentameter// W.K. Wimsatt (ed.). Versification: Major Language Types. — N.Y., 1972. — pp. 217—237</i> | 310—305 |

VIII, 1977

Kultūras semiotika

- Гуревич А.Я.* Западноевропейские видения потустороннего мира и "реализм" средних веков 3—27
- Ревзин И.И.* Об индуктивных определениях в исторических науках (К логической экспликации понятий "нация" и "национальный язык") 28—44
- Иванов В.В.* К семиотической теории карнавала как инверсии двойных представлений 45—64
- Лотман Ю.М.* Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века 65—89
- Тувльviste П.К.* Интерпретации параллелей между онтогенезом и историческим развитием мышления 90—102

Mākslas semiotika

- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте 103—119
- Гаспаров Б.М.* Некоторые дескриптивные проблемы музыкальной семантики 120—137
- Лотман Ю.М.* Место киноискусства в механизме культуры 138—150

Semiotiskā apraksta vispārējie jautājumi

- Золян С.Т., Чернов И.А.* О структуре языка описания поведения 151—163
- Исаак Иосифович Ревзин (1923—1974)* 164—166

IX, 1977

Poētika. Teksta struktūra

- Гринцер П.А.* Проблемы семантики художественного текста в санскритской поэтике 3—26
- Падучева Е.В.* О семантических связях между басней и ее моралью (на материале басен Эзопа) 27—54
- Лотман Ю.М.* Текст и структура аудитории 55—61
- Ревзина О.Г.* Из наблюдений над семантической структурой "Поэмы конца" М.Цветаевой 62—84
- Пильдымяэ Я.Р.* Типология свободного стиха 85—98

Apskati un publikācijas

| | |
|--|---------|
| Неизвестная статья <i>Б.В. Томашевского</i> (Публикация Л.С. Сидякова. Предисловие и примечания Д.Д. Ивлева и Л.С. Сидякова) | 99—102 |
| <i>Томашевский Б.В.</i> О шестистопном ямбе у Пушкина | 103—112 |
| Томашевский и Московский лингвистический кружок | 113—114 |
| <i>Томашевский Борис. I.</i> "Наукообразные" (опыты подхода к изучению ритма художественной речи) | 115—124 |
| II. Протокол заседания Московского лингвистического кружка (8 июня 1919 г.) | 125—126 |
| III. Протокол доклада Б.Томашевского "О ритме прозы" | 127—128 |
| IV. Протокол заседания Московского лингвистического кружка (6 ноября 1919 г.) | 129—130 |
| V. Протокол заседания Московского лингвистического кружка (15 февраля 1920 г.) | 131—132 |
| <i>Шрейдер Ю.А.</i> А.А.Любичев как структуралист | 133 |
| <i>Любичев А.А.</i> Понятие системности и организованности (предварительный набросок) | 134—141 |

X, 1978

Kultūras semiotika

| | |
|---|---------|
| <i>Лотман Ю.М.</i> Феномен культуры | 3—17 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> Динамическая модель семиотической системы | 18—33 |
| <i>Гаспаров Б.М.</i> Система языковых ареалов и ее значение для типологии культуры | 34—64 |
| <i>Цивьян Т.В.</i> Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) | 65—85 |
| <i>Успенский Б.А.</i> Культ Николая на Руси в историко-культурном освещении (Специфика восприятия и трансформация исходного образа) | 86—140 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> О языке мультипликационных фильмов | 141—144 |

XI, 1979

Teksta semiotika

| | |
|---|-------|
| <i>Жолковский А.К.</i> Инварианты Пушкина | 3—25 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> Повесть о капитане Копейкине (реконструкция замысла и идейно-композиционная функция) | 26—43 |
| <i>Гершкович Ф.М.</i> Об одной инвенции Иоганна Себастьяна Баха (К вопросу о происхождении классической венской сонатной формы) | 44—70 |
| <i>Гаспаров Б.М.</i> Последняя соната Моцарта | 71—97 |

| | |
|--|---------|
| <i>Лотман Ю.М.</i> О соотношении звуковых и смысловых жестов в поэтическом тексте | 98—119 |
| <i>Лекомцев Ю.К.</i> Процесс абстрагирования в изобразительном искусстве и семиотика | 120—142 |

XII, 1981

Mākslinieciskā teksta struktūra un semiotika

| | |
|---|---------|
| <i>Лотман Ю.М.</i> Семиотика культуры и понятие текста | 3—7 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> Ригорика | 8—28 |
| <i>Лекомцева М.И.</i> К структуре текста у Климента Охридского (фигуры эпанода и полиптолона) | 29—35 |
| <i>Удам Х.</i> "Новое творение" в суфизме | 36—42 |
| <i>Гаспаров В.М.</i> Два пассажиона И.С.Баха: структура и семантика | 43—82 |
| <i>Левин Ю.И.</i> Тезисы к проблеме непонимания текста | 83—96 |
| <i>Гречишкин С.С., Лавров А.В.</i> О стиховедческом наследии А.Белого | 97—111 |
| <i>Pielikums. 1. Белый А.</i> К вопросу о ритме | 112—118 |
| 2. <i>Белый А.</i> К будущему учебнику ритма | 119—131 |
| 3. <i>Белый А.</i> О ритмическом жесте | 132—139 |
| 4. <i>Белый А.</i> Ритм и смысл | 140—146 |

XIII, 1981

Kultūras semiotika

| | |
|--|---------|
| <i>Мелетинский О.М.</i> Семантическая структура глинобитских мифов о вороне | 3—21 |
| <i>Гуревич А.Я.</i> Сага и истина | 22—34 |
| <i>Лотман Ю.М., Минц З.Г.</i> Литература и мифология | 35—55 |
| <i>Живов В.М.</i> Коцунстрвенная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX века | 56—91 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> Несколько слов о статье В.М.Живова | 92—97 |
| <i>Мукаржовский Я.</i> Статьи о кино: | |
| I. Опыт структурного анализа актерской индивидуальности (Чаплин в "Огнях большого города") | 98—103 |
| II. К вопросу об эстетике кино | 104—116 |

XIV, 1981

Teksts tekstā

| | |
|--|-------|
| <i>Лотман Ю.М.</i> Текст в тексте | 3—18 |
| <i>Иванов В.В.</i> Фильм в фильме | 19—32 |
| <i>Гороп П.Х.</i> Проблема интекста | 33—44 |
| <i>Левин Ю.И.</i> Повествовательная структура как генеральтор смысла: текст в тексте у Х.Л.Борхеса | 45—64 |
| <i>Тименчик Р.Д.</i> Текст в тексте у акмеистов | 65—75 |

| | |
|--|-------|
| <i>Николаева Т.М.</i> "Из пламя и света рожденное слово" | 76—90 |
| <i>Скуратовский Ю.</i> Заметка на полях "Трудов по языкознанию" Ф. де Соссюра | 91—93 |

XV, 1982

Kultūras tipoloģija. Kultūru mijiedarbība

| | |
|---|---------|
| <i>Тороп П.Х.</i> Процесс перевода и некоторые методологические проблемы перевода | 10—23 |
| <i>Постников М.М., Фоменко А.Г.</i> Новые методики анализа нарративно-цифрового материала древней истории | 24—48 |
| <i>Левин Ю.И.</i> Логическая структура притчи | 49—56 |
| <i>Толстой Н.И.</i> Из "грамматики" славянских обрядов | 57—71 |
| <i>Толстая С.М.</i> Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) | 72—89 |
| <i>Дуличенко А.Д.</i> Об одном нарушении древнего языкового запрета у славян: <i>темиться=рожать</i> (ребенка) | 90—102 |
| <i>Архипов А.О.</i> Происхождении древнерусских хождений | 103—109 |
| <i>Лотман Ю.М., Успенский Б.А.</i> "Изгой" и "изгойничество" как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода ("Свое" и "чужое" в истории русской культуры) | 110—121 |
| <i>Гаспаров М.А.</i> "Поэма воздуха" М.Цветаевой: опыт интерпретации | 122—140 |
| <i>Ревзина О.Г.</i> Тема деревьев в поэзии М.Цветаевой | 141—148 |
| <i>Митюшин А.А.</i> О статье Г.Шпета "Литература" | 149—158 |

XVI, 1983

Teksts un kultūra

| | |
|---|--------|
| <i>Иванов В.В.</i> Художественное творчество, функциональная асимметрия и образные способности человека | 3—14 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> Асимметрия и диалог | 15—53 |
| <i>Деглин В.Д., Балонов Л.Я., Долинина И.Б.</i> Язык и функциональная асимметрия мозга | 31—42 |
| <i>Кауфман Д.А., Траченко О.П.</i> О латерализации восприятия разных классов слов | 43—61 |
| <i>Черниговская Г.В., Балонов Л.Я.</i> Билингвизм и функциональная асимметрия мозга | 62—83 |
| <i>Николаенко Н.Н.</i> Функциональная асимметрия мозга и изобразительные способности | 84—98 |
| 1. Проблема рисунка | 84—91 |
| 2. Восприятие и обозначение цвета | 92—98 |
| <i>Розенфельд Ю.В.</i> "Молчаливый" обитатель правой части мозга: особенности правополушарной специализации психических функций | 99—105 |

| | |
|---|---------|
| Мяль А. Светлый и темный путь | 106—114 |
| Мелетинский Е.М. Семантическая организация мифологического указателя повествования и проблема создания семиотического указателя мотивов и сюжетов | 115—125 |
| Гаспаров М.А. Тавтологическая рифма | 126—134 |
| Баршт К., Тороп П. Рукописи Достоевского: рисунок и каллиграфия | 135—152 |

XVII, 1984

Dialoga struktūra kā semiotiskā mehānisma darbības princips

| | |
|---|---------|
| Лотман Ю.М. О семиосфере | 5—23 |
| Сергеев В.М. Структура диалога и "неклассические" логики | 24—32 |
| Черниговская Т.В., Деглин В.А. Проблема внутреннего диалогизма (нейрофизиологическое исследование языковой компетенции) | 33—44 |
| Мяль А. Диалог в "Бодхичарьяватаре" | 45—47 |
| Николаенко Н.Н., Деглин В.А. Семиотика пространства и функциональная асимметрия мозга | 48—67 |
| Николаева Т.М. "Слово о полку Игореве". Лингвотекстологический диалог: русские — половцы | 68—83 |
| Миц З.Г., Мельникова Е.Г. Симметрия — асимметрия в композиции "III симфонии" Андрея Белого | 84—92 |
| Седакова О.А. Шкапулка с Зеркалом. Об одном глубинном мотиве А.А. Ахматовой | 93—108 |
| Цивьян Ю.Г. К метасемиотическому описанию повествования в кинематографе | 109—121 |
| Ямпольский М.Б. Диалог и структура кинематографического пространства (о резервных монтажных моделях) | 122—137 |
| Тороп П.Х. Симультианность и диалогизм в поэтике Достоевского | 138—158 |

XVIII, 1984

Pilsētas un pilsētkultūras semiotika. Pēterburga

| | |
|--|---------|
| Топоров В.Н. Петербург и петербургский текст русской литературы (введение в тему) | 4—29 |
| Лотман Ю.М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города | 30—45 |
| Вишинбахов Т.В. Основание Петербурга и имперская эмблематика | 46—55 |
| Плюханова М.Б. Петербургский трон в фольклоре | 56—71 |
| Лихачев Д.С. Заметки к интеллектуальной топографии Петербурга первой четверти двадцатого века (по воспоминаниям) | 72—77 |
| Миц З.Г., Безродный М.В., Данилевский А.А. "Петербургский текст" и русский символизм | 78—92 |
| Гаспаров М.А. Петербургский цикл Бенедикта Лившица: поэтика загадки | 93—105 |
| Цивьян Ю.Г. К происхождению некоторых мотивов "Петербургa" А.Белого | 106—116 |

| | |
|---|---------|
| <i>Тименчик Р.Г.</i> "Поэтика Санкт-Петербурга" эпохи символизма/ постсимволизма | 117—124 |
| <i>Пумпянский Л.В.</i> Гоголь | 125—137 |

XIX, 1986

Telpas semiotika un semiotikas telpa

| | |
|--|---------|
| От редакции. К проблеме пространственной семиотики | 3—6 |
| <i>Иванов В.В.</i> К семиотическому изучению культурной истории большого города | 7—24 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> Заметки о художественном пространстве | 25—43 |
| <i>Миц З.Г.</i> В смысловом пространстве "Балаганчика" | 44—53 |
| <i>Живов В.М.</i> Азбучная реформа Петра I как семиотическое преобра- зование | 54—67 |
| <i>Черниговская Т.В., Деглин В.А.</i> Метафорическое и силлогистическое мышление как проявление функциональной асимметрии мозга | 68—84 |
| <i>Николаенко Н.Н.</i> Цветовые пространства доминантного и недоми- нантного полушарий мозга | 85—100 |
| <i>Граченко О.П.</i> О латерализации восприятия разных классов слов | 101—106 |
| <i>Соболевский И.А.</i> Кинетическая речь на производстве | 107—132 |
| <i>Щедтке К.</i> "Египетские ночи" и вопрос об искусстве | 133—144 |
| <i>Цивьян Ю.Г.</i> К проблеме ранней эволюции киноязыка | 145—154 |
| <i>Аджалов А.М.</i> Этноконфессиональное содержание оппозиции "свой и чужие" в огузском эпосе | 155—162 |

XX, 1987

Kultūras semiotikas aktuālās problēmas

| | |
|--|--------|
| Об итогах и проблемах семиотических исследований | 3—17 |
| <i>Успенский А.Б.</i> К проблеме генезиса тартуско-московской семио- тической школы | 18—29 |
| <i>Мямя Л.Э.</i> Использование текста как средства психического воздействия (по материалам "Алпасахастики Праздника парамигты") | 30—38 |
| <i>Гуревич А.Я.</i> Западный портал церкви Сен-Лазар в Отене и парадоксы средневекового сознания | 39—48 |
| <i>Николаева Т.М.</i> Именем — нарицаемы — еще есть сказанное | 49—63 |
| <i>Гаспаров М.Л.</i> Романская силлабика и германская тоника: встречи и взаимодействия | 64—72 |
| <i>Плюханова М.Б.</i> Витийство и русская историческая мысль XVI—XVII вв. | 73—84 |
| <i>Барсуков С.Г., Гришакова М.Ф., Григорьев Е.Г., Зайонц Л.О., Лотман Ю.М., Пономарева Г.М., Митрошкин В.Ю.</i> Предва- рительные замечания по проблеме "Эмблема—символ—миф в культуре XVIII столетия" | 85—94 |
| <i>Миц З.Г.</i> Несколько дополнительных замечаний к проблеме "Символ в культуре" | 95—101 |

| | |
|---|---------|
| Лотман Ю.М. О сюжетном пространстве русского романа XIX столетия | 102—114 |
| Брагинская Н.В. Анализ литературных мотивов у О.М.Фрейденаберга | 115—119 |
| Фрейденаберг О.М. Методология одного мотива | 120—130 |
| Котик М.А. Об одной модели опасного поведения и творческой деятельности | 131—140 |
| Памяти Юрия Константиновича Лекомцева. Вяч. Вс. Иванов | 141—145 |
| In memoriam. Редколлегия | 146—147 |

XXI, 1987

Simbols kultūras sistēmā

| | |
|---|---------|
| Мейзерский В.М. Проблема символического интерпретанта в семиотике текста | 3—9 |
| Лотман Ю.М. Символ в системе культуры | 10—21 |
| Мяль А. Э. Дхарма — текст и текстопорождающий механизм | 22—25 |
| Ямпольский М.Б. К символике водопада | 26—41 |
| Плюханова М.Б. Риторический стиль Авраамия Палицына (символизация грамматических категорий) | 42—56 |
| Толстой Н.И. Из славянских этнокультурных древностей. 1. Опознание и опоясывание храма | 57—77 |
| Григорьева Е.Г. Эмблема и сопредельные явления в семиотическом аспекте их функционирования | 78—88 |
| Штедке К. Светский человек в русской культуре XVIII века (семидесятые—восемьдесятые годы) | 89—93 |
| Лекомцева М.И. Особенности текста с неопределенно выраженной семантикой | 94—103 |
| Миц З.Г. К проблеме "символизма символистов" (пьеса Ф.Сологуба "Ванька Ключник и паж Жан") | 104—118 |
| Цивьян Ю.Г. К символике поэзда | 119—134 |
| Тименчик Р.Д. К символике трамвая в русской поэзии | 135—143 |

XXII, 1988

Spogulis. Spoguļsemiotika

| | |
|---|-------|
| Левин Ю.И. Зеркало как потенциальный семиотический объект | 6—24 |
| Мейзерский В.М. О взаимодействии иконического и лингвистического символизма в фигуративных процессах | 25—31 |
| Золян С.И. "Свет мой, зеркальце, скажи..." (К семиотике волшебного зеркала) | 32—44 |
| Столочич Л.Н. Зеркало как семиотическая, гносеологическая и аксиологическая модель | 45—51 |
| * Мяль А. ШУНЬЯТА в семиотической модели ДХАРМЫ | 52—58 |
| Миц З.Г., Обатнин Г.В. Символика зеркала в ранней поэзии Вяч. Ивайлова (сборники "Кормчие звезды" и "Прозрачность") | 59—65 |
| Успенский Б.А. Истоки и семиотика (Воприятие времени как семиоти- | |

| | |
|--|---------|
| ческая проблема) Статья первая | 66—84 |
| <i>Тороп П.</i> Перевотлощение персонажей в романе Ф.Достоевского "Преступление и наказание" | 85—96 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> Технический прогресс как культурологическая проблема | 97—116 |
| <i>Осповат А.А.</i> К характеристике исторического мышления К.Аксакова | 117—126 |
| <i>Ямпольский М.Б.</i> О воображаемом пространстве фильма | 127—142 |
| <i>Цивьян Ю.Г.</i> К семиотике надписей в немом кино (Надпись и устная речь) | 143—154 |
| <i>Тименчик Р.Д.</i> К символике телефона в русской поэзии | 155—163 |

XXIII, 1989

Teksts. Kultūra. Narrativa semiotika

| | |
|--|---------|
| <i>Мухомелишвили Н.А., Шрейдер Ю.А.</i> Постижение versus понимание | 3—17 |
| <i>Успенский Б.А.</i> История и семиотика. Статья вторая | 18—38 |
| <i>Лотман Ю.М.</i> О роли случайных факторов в литературной эволюции | 39—48 |
| <i>Трофимова М.К.</i> "Гром. Совершенный Ум". (Наг-Хаммади, VI, 2) | 49—62 |
| <i>Ямпольский М.Б.</i> Зоофизиогномика в системе культуры | 63—79 |
| <i>Бадаланова-Покровская Ф.К., Плюханова М.Б.</i> Средневековые исторические формулы | 80—94 |
| <i>Софронова Л.А.</i> Сосуществование барокко и классицизма в Польше и России XVIII в. | 95—105 |
| <i>Топоров В.Н.</i> "Склонение на русские нравы" с семиотической точки зрения (об одном из источников фонвизинского "Недоросля") | 106—126 |
| <i>Григорьева Е.Г.</i> О назначении виллет, приложенных к поэтическим произведениям Г.Р.Державина | 127—138 |
| <i>Гришакова М.Ф.</i> Семантика отражения в поэзии Г.Р.Державина | 139—144 |
| <i>Тименчик Р.Д.</i> К вопросу о монтажных процессах в поэтическом тексте | 145—150 |
| <i>Мянь Л.</i> 1, ∞ и 0 как генераторы текстов и как состояния сознания | 151—152 |

SATURS

| | |
|---|-----|
| No tulkotāja | |
| <i>Uspenskis B.</i> Par Tartu-Maskavas semiotikas skolas ģenēzes problēmu | 5 |
| <i>Černovs I.</i> Trīs kultūras modeļi | 15 |
| <i>Lotmans J., Uspenskis B.</i> Mīts — Vārds — Kultūra | 23 |
| <i>Lotmans J., Uspenskis B.</i> Par kultūras semiotisko mehānismu | 41 |
| <i>Ivanovs V.</i> Par karnevāla kā bināru pretstatu inversijas semiotisku teoriju | 60 |
| <i>Toporovs V.</i> Par agrīno vēsturisko aprakstu kosmoloģiskajiem avotiem | 78 |
| <i>Pjatigorskis A.</i> Dažas vispārīga rakstura piezīmes par mitoloģiju no psihologa viedokļa | 119 |
| <i>Uspenskis B.</i> Valodas ietekme uz reliģisko apziņu | 127 |
| <i>Lotmans J.</i> Par zīmes sfēru | 137 |
| <i>Mells L.</i> Nulles ceļš | 152 |
| <i>Mells L.</i> Dharma — teksts un tekstģenerējošs mehānisms | 155 |
| <i>Udams H.</i> Par nozīmes problēmu sūfisma tekstos | 158 |
| Pielikums | |
| “Sēmeiōtikē” satura rādītājs | 164 |

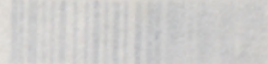
61-72
61-73
61-74
61-75
61-76

ENTERS

Profession
Laporté, J. (1871-1872)
Laporté, J. (1873-1874)
Laporté, J. (1875-1876)
Laporté, J. (1877-1878)
Laporté, J. (1879-1880)
Laporté, J. (1881-1882)
Laporté, J. (1883-1884)
Laporté, J. (1885-1886)
Laporté, J. (1887-1888)
Laporté, J. (1889-1890)
Laporté, J. (1891-1892)
Laporté, J. (1893-1894)
Laporté, J. (1895-1896)
Laporté, J. (1897-1898)
Laporté, J. (1899-1900)
Laporté, J. (1901-1902)
Laporté, J. (1903-1904)
Laporté, J. (1905-1906)
Laporté, J. (1907-1908)
Laporté, J. (1909-1910)
Laporté, J. (1911-1912)
Laporté, J. (1913-1914)
Laporté, J. (1915-1916)
Laporté, J. (1917-1918)
Laporté, J. (1919-1920)
Laporté, J. (1921-1922)
Laporté, J. (1923-1924)
Laporté, J. (1925-1926)
Laporté, J. (1927-1928)
Laporté, J. (1929-1930)
Laporté, J. (1931-1932)
Laporté, J. (1933-1934)
Laporté, J. (1935-1936)
Laporté, J. (1937-1938)
Laporté, J. (1939-1940)
Laporté, J. (1941-1942)
Laporté, J. (1943-1944)
Laporté, J. (1945-1946)
Laporté, J. (1947-1948)
Laporté, J. (1949-1950)
Laporté, J. (1951-1952)
Laporté, J. (1953-1954)
Laporté, J. (1955-1956)
Laporté, J. (1957-1958)
Laporté, J. (1959-1960)
Laporté, J. (1961-1962)
Laporté, J. (1963-1964)
Laporté, J. (1965-1966)
Laporté, J. (1967-1968)
Laporté, J. (1969-1970)
Laporté, J. (1971-1972)
Laporté, J. (1973-1974)
Laporté, J. (1975-1976)
Laporté, J. (1977-1978)
Laporté, J. (1979-1980)
Laporté, J. (1981-1982)
Laporté, J. (1983-1984)
Laporté, J. (1985-1986)
Laporté, J. (1987-1988)
Laporté, J. (1989-1990)
Laporté, J. (1991-1992)
Laporté, J. (1993-1994)
Laporté, J. (1995-1996)
Laporté, J. (1997-1998)
Laporté, J. (1999-2000)
Laporté, J. (2001-2002)
Laporté, J. (2003-2004)
Laporté, J. (2005-2006)
Laporté, J. (2007-2008)
Laporté, J. (2009-2010)
Laporté, J. (2011-2012)
Laporté, J. (2013-2014)
Laporté, J. (2015-2016)
Laporté, J. (2017-2018)
Laporté, J. (2019-2020)
Laporté, J. (2021-2022)
Laporté, J. (2023-2024)
Laporté, J. (2025-2026)
Laporté, J. (2027-2028)
Laporté, J. (2029-2030)

407

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF TORONTO



0305080126

REPTICRA-TESTS - XIME

Rpta. R.P.A. 1997

E. coli N° 5 - 0104 (requisito N° 1)
 R.P.A. LV 1014 Rpta. 2008/12/15
 requisito vales experimentos (requisito N° 1)
 E. coli V. 1088 Rpta. 2008/12/15
 requisito vales experimentos (requisito N° 1)
 LV 1011 Rpta. R. 2008/12/15

KULTŪRA* TEKSTS * ZĪME

Rīga, "ELPA", 1993

Licence N° 2—0424, pasūtījuma N° 5 .
"ELPA" LV 1914, Rīga, Smilšu ielā 12
Iespiests valsts uzņēmumā "Poligrāfists".
2. cehā LV 1050, Rīgā, Doma laukumā 1.
Brošēts valsts uzņēmumā "Rota" 4. cehā
LV 1011, Rīgā, R. Blaumaņa ielā 38/40.

40.90

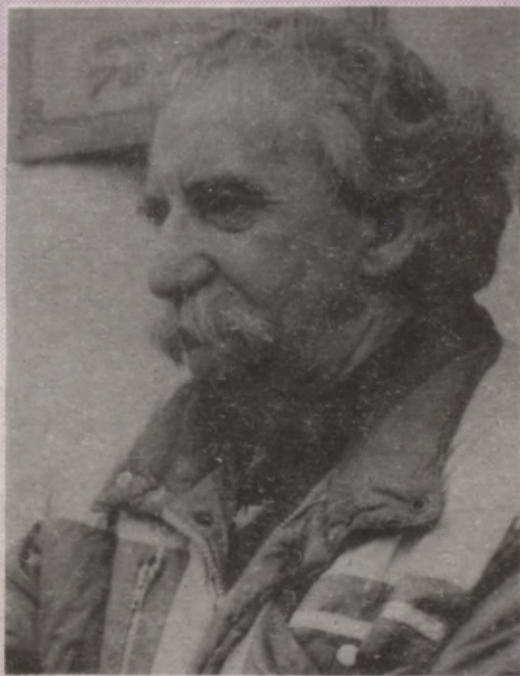
LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0305060186

JURIJS LOTMANS (1922. 28. 02.) —

Tartu—Maskavas kultūr-semiotiskās skolas iedvesmotājs, faktiskais izveidotājs un vadītājs. Sešdesmitajos gados Tartu izveidoja semiotisko pētījumu centrs, kas ar laiku kļūst par vienīgo šādas ievirzes institūciju pasaulē. Karnevāla kultūra, Kristus un Budas mācību simbolika, visdažādāko zīmju sistēmu analīze, mītu, kosmoloģisko priekšstatu un reliģijas saistība ar cilvēka psihi — problēmas, kurām pievērsās "Sēmiotikē" krājuma autori, pasaulē atziti zinātnieki:



Vladimirs Toporovs
 Vjačeslavs Ivanovs
 Aleksandrs Pjatigorskis
 Boriss Uspenskis
 Linards Meils
 Haljands Udams u. c.