

1₍₄₄₎
CELLS

1₍₄₄₎
CELS

Redkolēģija: **Latvijas Universitātes Teoloģijas fak. Zinātniskā padome**

Redaktore: **I.Vāverniece**

Par izdevumu atbild: **S.Bikova**

Mākslinieks: **J.Briedis**

Korektore: **L.Kalnāre**

Datorsalikums: **A.Kalniņa, V.Vāvere**

© LU Teoloģijas fakultāte

Metiens 4 000 eks.

Iespiests evaņģēliski luteriskās Baznīcas tipogrāfijā

Līgumcena

pasūt. № 21 27.09.92

SATURS

Klīve V. Teoloģijas ceļš	5. lpp.
Rubenis J. Kristīgā vēsts un «ethnos». <i>Kristietības «tulkošanas» problemātika</i>	9. lpp.
Taivāns L.G. Baltu reliģija un kristietība. <i>Tipoloģiskas rekonstrukcijas principi</i>	18. lpp.
Bikova S. Ticības princips mītā	33. lpp.
Biezais H. Dievturi – nacionālie romantiķi – senlatvieši	43. lpp.
Andersons E. Agrīnie dāņu misionāri Baltijas valstīs	60. lpp.
Spārītis O. Vernakulārās kultūras elementi Latvijas sakrālmākslā	76. lpp.
Ceļš allaž ir labirints. Saruna ar Imantu Ziedoni	86. lpp.
Fleinerts – Jensens F. Ticība, darbi un ētiskie pienākumi	89. lpp.
Gintere S., Zālite I. Ieskats Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas vēsturē	97. lpp.
Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē	106. lpp.

AUTORI:

Edgars Andersons – Dr. Ph., Sanhosē (ASV)
Universitātes profesors

Haralds Biezais – Dr. Theol., Dr. Ph.;
Latvijas ZA goda loceklis

Skaidrite Bikova – Mag. Phil. Latvijas Universitāte;
Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes docente

Flemings Fleinerts-Jensens – Dr. Theol.
Strasbūras Ekumeniskais Institūts

Sandra Gintere – Latvijas Universitātes III kursa
studente

Visvaldis Klīve – Dr. Ph. Kolumbijas Universitāte;
Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes profesors

Juris Rubenis – Mag. Theol. Latvijas Universitāte;
Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes docents

Ojārs Spārītis – Mag. Mākslas vēst.,
Latvijas Mākslas Akadēmijas docents

Leons Gabriels Taivāns – Dr. Hist. Maskavas
Universitāte; Latvijas Universitātes Teoloģijas
fakultātes profesors

Ilma Zālite – Cēsu muzeju apvienības zinātniskā
līdzstrādniece

Imants Ziedonis – dzejnieks,
Latvijas Kultūras fonda priekšsēdētājs

Visvaldis Klīve TEOLOĢIJAS CEĻŠ

«Ceļš» nav teoloģisku rakstu krājums, kurš aplūko specifiskus kristīgās ticības jautājumus vai problēmas. Tas ir žurnāls, kura nolūks – atspoguļot teoloģijas saturu un raksturu. Žurnāla ievirze atklājas, ja atceramies grieķu vārda «metode» (*methodos*) nozīmi – «ceļš». Arī teoloģija savā dziļākajā būtībā ir «metode», t.i., ceļš, kuru ejot kaut kas ir jāsaniedz, kaut kur ir jānonāk. Tādējādi žurnāla nosaukums izsaka vēlēšanos atklāt teoloģijā jaunas šķautnes, tā uzdevums – ja tā var teikt – būt teoloģijai.

Teoloģija, kā jau sacīju, ir metode vai «instruments». Bet kāda? Tā ir metode, ar kuras palīdzību nepieciešams aptvert, mēģināt saprast un vārdos izteikt to, kas norisinās mūsu reliģiskajā un garīgajā pieredzē, īpaši – kristīgās ticības jomā. Tikai izsakot savu pieredzi vārdos, mēs to apjaušam un izprotam; arī otrādi. Tādējādi mūsu pieredzes apjēgsme un tās izpaušmes iet roku rokā: vārdi, simboli, mākslas tēli ir instrumenti, bez kuriem izpratne nav iedomājama. Teoloģija šajā ziņā nav izņēmums. Tā ir ceļš uz mūsu garīgās un reliģiskās dzīves apjēgsmi, tā ir ceļš, pa kuru mēs nonākam līdz reliģijas būtībai.

.. Bet kādēļ tas ir nepieciešams? Mūsu reliģiskā pieredze notiek, mūsu garīgā dzīve noris. Mēs to piedzīvojam un pārdzīvojam. Tā ir nenoliedzami tieša, un vienmēr tā ir kaut kas daudz vairāk par to, ko mēs jebkad spējam izteikt vārdos vai ietvert jēdzienos. Mūsu garīgā dzīve vienmēr ir daudz dziļāka nekā mūsu loģika, tā ir kā brīnumis, kurā varam nolūkoties vienīgi ar dziļu cieņu un bijību. Tajā pašā laikā – un tas ir svarīgi – mēs šo pieredzi un pārdzīvojumus mēģinām

saprast un tā vai citādi izteikt. Tikai tā mēs šo pieredzi iesaistām un integrējam dzīvē. Mūsu dzīve vienmēr satur sevi kontinuitāti - turpināšanos, kad dažādi tās elementi kļūst par vienu un nedalāmu veselu. Bez šīs turpināšanās mūsu pastāvēšana un eksistence nav iespējama. Vēl vairāk – tikai caur mūsu piedzīvojumu un pārdzīvojumu apjēgu mēs spējam saredzēt to patieso nozīmi un sekas savā dzīvē. Tā rodas šie dažādie izpratnes un iesaistišanas līdzekļi – «metodes». Sacītais nenozīmē, ka šis process vienmēr izdodas, taču arī negatīvs rezultāts neizslēdz nepieciešamību un vēlēšanos apjēgt.

Tā, no vienas puses, teoloģija kā izpratnes un izteiksmes ceļš allaž ir kaut kas absolūti nepieciešams, bet, no otras puses, tā pēc sava rakstura ir paradokšāla. Teoloģijai, kā mēs sacītu, ir jāveic zināmā mērā neizpildāms uzdevums. Tai ir jāzsaka kaut kas tāds, kas patiesībā nav izsakāms, ir jāsaprot kaut kas tāds, kas «iet pāri cilvēka prātam un saprašanai». Visbiežāk tas attiecas uz jebkuru cilvēka piedzīvojumu vai pārdzīvojumu sfēru, taču šajā gadījumā uzdevums ir īpaši grūts. Savā reliģiskajā pieredzē un pārdzīvojumā cilvēks nonāk līdz savas būtības kodolam un pamatiem. Bet tieši šādi izpaužas teoloģijas grūtums un lielums, kā arī fakts, ka teoloģija allaž ir nepārtraukti radoša darbība. Tā ir ceļš, pa kuru jāiet atkal un atkal no jauna, tā ir metode, kura ir atkal un atkal jālieto un jāpilnveido.

Bet, ja pieņemam, ka teoloģija ir šāda metode vai instruments, tad no šī pieņēmuma izriet divi jautājumi. Pirmais – kāda veida instruments ir teoloģija? Teoloģija kā izteiksmes un izpratnes līdzeklis vienmēr saistās ar noteiktu kultūru, valodu un domāšanas formām. «Teoloģija», ja tā var teikt, ir pamatā «logia» – vārdiem, kuri vienmēr pieder kādai noteiktai valodai. Teoloģija vienmēr nāk no kādas noteiktas dzīves vides, un šīs vides nosacījumu izpratne ir svarīga. Kā piemēru var minēt t.s. ekseģētisko teoloģiju: Rakstus nepieciešams saprast, analizēt un izskaidrot. Otrais – kur, t.i., kādā vidē un apstākļos mēs šo instrumentu lietojam? Mēs vienmēr kaut ko izsakām ne tikai kādā noteiktā valodā, bet sacīto vienmēr adresējam kādam konkrētam cilvēkam, kurš atrodas noteiktā vidē un dzīves situācijā. Tādējādi teoloģijas izpratne un izteiksme vienmēr attiecas uz noteiktu kultūrvidi un laikmetu. Mēģinot izprast mūsu reliģisko pieredzi, mēs tajā pašā laikā nedrīkstam aizmirst tās lomā un nozīmi pašreizējos apstākļos – vidē un laikmetā, kurā mums jādzīvo un jādarbojas.

Abi šie jautājumi pasvitro teoloģijas pastāvīgo neatliekamību. Mūsu izpratne par kristiešu reliģisko pieredzi – sākot jau no kristīgās ticības pirmsākumiem līdz pat mūsu dienām – pastāvīgi mainās. Rodas jauni atklājumi un uzskati, kurus nepieciešams teorētiski izskaidrot. Pedējos gadu desmitos ir nākusas klāt daudzas jaunas atziņas. Arī mūsu pašu garīgā situācija ir nepārtraukti mainījusies un vēl aizvien mainās. Dzīvē neit nemitīgas pārmaiņas, un arī mēs ar katru

dienu kļūstam citādāki. Šādos apstākļos ir jāmeklē jauni izpratnes un izteiksmes ceļi, kuri mums ļautu aptvert pašu un citu cilvēku reliģisko pieredzi gan pagātnē, gan tagadnē, gan nākotnē.

Lai mēs nerunātu abstrakti, minēšu konkrētu piemēru. Mēs visi lielākā vai mazākā mērā esam piedzīvojuši latviešu tautas lielo traģēdiju pēdējo piecdesmit gadu laikā. Tā ir daļa no mūsu visu garīgās dzīves, un šie pārdzīvojumi neizbēgami ir mūsu domāšanas un izjūtu pasaules pamatā. Pat ja mēs nevēlamies par to domāt, šī pieredze ir ar mums. Tajā pašā laikā šajā traģiskajā vidē daudziem mūsu tautas pārstāvjiem ir bijusi sava reliģiskā pieredze, dziļi kristīgi vai citādi pārdzīvojumi – iespējams, tādi, kādus mūsu tauta un sabiedrība līdz šim netika piedzīvojuši. Daudziem cilvēkiem tieši šīs lielās grūtības un traģiskās situācijas ir pavērušas ticības dzīles. Mums ir jaunas liecības par to, ko «Dievs ir darījis mūsu vidū». Šīs norises prasa teoloģisku skaidrojumu, vismaz mēģinājumu aptvert un izteikt šos procesus. Mums nepieciešams darīt visu, lai ikviens no mums un tauta kopumā varētu garīgi uzdzīvot.

No šāda redzes viedokļa mēs varam domāt par teoloģiju kā par ceļu. No vienas puses, teoloģija ir noteiktas kultūras «ceļš» vai metode, kuras uzdevums – saprast, kas norisinās cilvēka garīgajā dzīvē. Šajā ziņā tā vienmēr ir zināmas pieredzes (kaut arī tā būtu gadsimtiem ilga) apgūšana no noteiktām pozīcijām. Tā ir vērsta uz garīgās dzīves dziļēm. Garīgajai dzīvei šajā ziņā ir sava vertikālā dimensija – «ceļš» dziļumā. No otras puses, teoloģija ir ceļš – kā reliģijas pamatpieredzes sapratne un izteiksme noteiktā kultūrvidē. Šajā ziņā teoloģijai ir sava horizontālā dimensija. Tā ir pasacīšanas vai izteikšanas «ceļš», kas mēģina iespējami lielākā mērā sasniegt un uzrunāt cilvēku konkrētā situācijā.

Šī teoloģijas «ceļa» iešana nekādā ziņā nav viegla. Neraugoties uz dažām grūtībām, uz kurām jau norādīju iepriekš, mēs šo ceļu nevaram neiet. Teoloģija ir mēģinājums vai, precīzāk, mēģinājumi izteikt un saprast. Tas nozīmē, ka mums vienmēr ir jātiecas pēc šiem mēģinājumiem spēt un sekmēt mērķa sasniegšanu, vismaz tuvoties šim mērķim. Teoloģija šajā ziņā vienmēr ir vairāk vai mazāk piemērota. Mēs to varam salīdzināt ar vārda (valodas) attiecībām ar pasauli. Mēs lietojam vārdus, lai kaut ko izteiktu, piemēram, raksturotu. Gadījumos, ja arī katrs vārds nav «savā vietā», tas vēl nenozīmē, ka mēs pasaules izziņā nemēģināsim sazināties ar citiem. Arī dažas teoloģiskas atziņas var izrādīties neveiksmīgas, bet arī tas vēl nenozīmē, ka šādiem mēģinājumiem nebūtu nozīmes un vērtības. Mums nav jābaidās no meklējumiem teoloģijas laukā, jo arī šie mēģinājumi atklāj teoloģijas iespējas un tās robežas. Ja teoloģiju redz kā par visām reizēm gatavu un noslēgtu sistēmu, tad tā ir ļoti šaura teoloģijas izpratne. Teoloģijas vēsture liecina par ko citu.

Kristīgā teoloģija iesākās kā visaptverošs un radošs process, kad jaunā kristīgā vēsts (kuras viens no senākajiem apzīmējumiem, starp citu, bija «ceļš») no ebreju kultūras un reliģijas vides ienāca hellēnistiskajā pasaulē. Process, ko attēlo **Jaunā Derība**, nāca tik strauji, ka evaņģēlija vēsts bija jāzsaka gluži jaunā vidē un pa jaunam; turklāt pašai kristīgajai ticībai bija sevi jādefinē – jāizskaidro un jānorobežo no citiem tālaika garīgajiem strāvotajiem un reliģiskajiem virzieniem. Pirmās vispārējās koncilu debātes atspoguļo tieši šo teoloģiskās domas spriegumu un pretrunīgumu, kā arī dažādu izteiksmes ceļu meklēšanu, jēdzienu noskaidrošanu un mērošanu jaunajiem apstākļiem. Ja mēs atceramies karstās debātes par Trīsvienības mācības rašanos, mēs varam pamanīt šo teoloģijas radošo garu – kur tādi būtiski grieķu filozofijas jēdzieni kā *ousia*, *hypostases* tiek lietoti, lai noskaidrotu dziļāko kristīgo dievapziņu un izteiktu to gluži citā kultūrvidē, kurai semitiskās domāšanas formas bija gluži svešas. Nikajas koncila formulējumi (tagad tie parādās kā ticības apliecība) ir jāuzlūko kā radošs mēģinājums un nevis kā abstrakta formula. Ja tā varētu teikt, Nikajas ticības apliecība pieder pie dramatiskās literatūras, kura mēģina skart kristīgās ticības dziļākās mistērijas un dod tām skaidrojumu.

Nav noslēpums, ka daudzi tieši mūsu laika norises ir salīdzinājušas ar hellēnistiskās pasaules norisēm. Tāpat kā tālaika ļaudis, mēs esam ļoti «religiozi», dzīves jēgas un dvēseles mieru meklējoši. Mēs runājam par «garīgumu» un cenšamies atklāt lietu būtību. Vecā, impēriskā «religija» (marksistu doktrīna, kuru reti kurš latvietis laikam ņēma nopietni) ir sabrukusi, un mēs cenšamies radīt jaunu vērtību sistēmu. Lai to panāktu, savu neseno pagātņi nepieciešams izprast, izvērtēt un izskaidrot. Teoloģija mums ir nepieciešama kā radošs ceļš, kas šo izpaušmi un izpratni veicinās.

Ar šīm pārdomām par teoloģijas būtību un uzdevumiem mēs šim žurnālam vēlamies dot jaunu ievirzi un piešķirt jaunu nozīmi. No vienas puses raugoties, var sacīt, ka viss pasacītais patiesībā nav nedz jauns, nedz neparasts. «Ceļš» jau no saviem pirmāsākumiem allaž ir bijis teoloģijas žurnāls šī vārda vispatiesākajā nozīmē. No otras puses, pārejas periodā «Ceļš» ir veicis arī citus ļoti svarīgus uzdevumus. Tas lielā mērā ir mēģinājis aizstāt atsevišķu teoloģijas mācību grāmatu trūkumu un iepazīstināt mūsu studējošo jaunatni ar Rietumu teologu mazāk zināmiem darbiem. Tagad apstākļi ir mainījušies un žurnāls «Ceļš» pie saviem lasītājiem var atgriezties, realizējot savu vispārīgo uzdevumu – būt teoloģijas žurnālam, teoloģijas celam.

Juris Rubenis
KRISTĪGĀ VĒSTS UN
'ETHNOS'
(KRISTIETĪBAS «TULKOŠANAS»
PROBLEMĀTIKA)

«Vārdi un apzīmējumi, kas laiku gaitā lietoti attiecībā uz Jēzu, ir viņu tikpat lielā mērā apseguši, kā atklājuši. Tādēļ ir nepieciešams, ka Jēzum tiek izgatavotas vienmēr jaunas «drēbes» no cerību dzijām un ilgu pavedieniem, lai cilvēks katrā laikmetā varētu saskatīt un pazīt savu Pestītāju.»¹

Edgars Rumba

Žurnāla ievadrakstā Dr.V.Klīve īsi ieskicējis būtisku tēmu, kas īpaši nozīmīga, aplūkojot kristietības pirmos un – jo sevišķi – pēcreformācijas gadsimtus, tā ir: kristīgā vēsts un tās dažādās izpausmes jeb «tulkojumi» atšķirīgu etnokultūru² vidēs un domāšanas tipos. Šis jautājums ir ļoti svarīgs, ja skatām to vismaz trijos svarīgos aspektos. Vispirms – ikviens cilvēks fizisko un garīgo pasauli uztver ar viņa rīcībā esošās pieredzes un izpratnes bagāžas palīdzību. Cilvēks nevar «izlēkt no sevis», un tāpēc kristīgo vēsti – lai to piedzīvotu un izprastu –

ikviens sākotnēji vienmēr «pārtulko» savas uztveres valodā. «Cilvēciskais elements ar savām individuālajām reakcijām individualizē kristīgo atklāsmi, lai to nacionālos domāšanas tipos un nacionālos kultūras tipos, savieno un saaudzē to ar nacionāli politiskām formām. Kristietības vispārējā patiesība tiek uztverta atšķirīgi un veido dažādus tāstipus Austrumos un Rietumos, latīņu, germāņu vai anglosakšu pasaulē. Mēs nepazīstam kristietības tipu, kas nebūtu cilvēciski individualizēts. [...] Šī individualizācija pati par sevi ir pozitīva bagātināšanās un ieguvums. Tēva namā ir daudz mājokļu. Cilvēciskais grēks ir nevis individualizācija, bet šķelšanās un naidis. Ja arī nebūtu notikusi Baznīcas sadalīšanās, tad atšķirība starp Austrumu kristietības un Rietumu kristietības tipu tik un tā būtu ļoti liela.»³

Otrkārt, ja piekrit N.Berdjajeva viedoklim, ka kristīgo vēsti savā apkārtņē sastopam tikai dažādos «tulkojumos» – konfesionālās formās un domāšanas tipos –, tad svarīga kļūst spēja atšķirt kristīgi specifisko no tā tulkojuma ietvara. Un beidzot – ekumeniskie procesi norāda, ka šķēršļi Baznīcu apvienošanās gaitā meklējami

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

nevis konfesiju objektīvajā – atklāsmes sfērā, bet galvenokārt cilvēciskajā, subjektīvajā, «tulkošanas» sfērā. Tādēļ jautājums par kristietības «tulkošanu» var likties nebūtisks tikai tam cilvēkam, kas kristīgo vēsti nekad nebūs apdomājis tās lielajās, pasauli aptverošajās dimensijās kā universālu pasludinājumu visdažādākajiem cilvēkiem, sabiedrībām, tautām un kultūrām.

Šo problēmu bija spiesti risināt jau grieķu un latīņu baznīcnieki, kristīgo vēsti tulkojot sava laika grieķu un latīņu domāšanas un valodas terminos. Viduslaikos kristietība, būtiski nepaplašinot savas robežas, noteiktu laika sprīdi varēja pastāvēt pašas apgūtajās un iekārotajās jēdzienu sistēmās. Tikai līdz ar Reformāciju, kristīgajai vēstij ienākot jaunās Eiropas valodās, kultūrās, domāšanas formās, kristietībai nonākot saskarē ar Āzijas, Āfrikas, Amerikas un Austrālijas kontinentu ļoti atšķirīgo tautu mentalitātēm, notika atkalatgriešanās pie tās sākuma posma – pirmo kristīgo gadsimtu jautājuma: vai kristīgā vēsts ir jāpārtulko ikvienā jaunā etnokultūras zīmju valodā? Vai tā citām tautām jāpieņem tikai jau esošo tulkojumu formās: hellēnistiskās vai vēlāk – latīņu pasaules domāšanas kategorijās, pieprasot līdz ar to pieņemt ne tikai vēsti par Kristu, bet arī šīs vēsts interpretāciju hellēnistiskās un latīņu pasaules filozofijas kategorijās, kas pamatojās Platona un Aristotela filozofisko atziņu tradīcijās.⁴ Jautājumu precīzi formulē teologs Hanss Kings:

«Šodien šī problēma mums atklājas vēl nopietnāka. Pārāk bieži koncilu definētajā Kristus tēlā var pamanīt nekustīgo, bezkaislīgo Platona Dieva vaigu ar atsevišķiem stoiskās ētikas vaibstiem. Paši seno koncilu nosaukumi parāda, ka tie visi bez izņēmuma bija grieķu koncili. Taču Kristus nepiedzima Grieķijā. Tāpēc pie koncilu un aiz tiem stāvošās teoloģijas novērtējuma jāredz, ka tie tiek runāti par sistemātisku interpretācijas darbu. [...] Nevajadzētu rasties iespaidam, ka labajai vēstij par

Kristu jātopšodien izsacītai tikai ar toreiz nepieciešamo (bet šodien nepietiekamo) grieķu filozofijas kategoriju palīdzību. [...] Ko šīs grieķu kategorijas var pasacīt jūdam, ķīniešiem, japāņiem vai afrikanim?»⁵

Šis jautājums nekādā gadījumā nav vienkāršs.⁶ Tas, meklējot latvisku teoloģiju, latvisku Baznīcu, latvisku dievkalpojumu, nodarbinājis arī latviešu teologus pirmskara Latvijā.⁷ Nepretendējot uz absolūto patiesību šajā plašajā un nozīmīgajā diskusijā, kas joprojām turpinās līdz pat mūsdienām, neiedziļinoties polemikas detaļās, mēģināšu iezīmēt jautājumu loku, kas var palīdzēt veikt šo uzdevumu iespējami objektīvi

Mūsdienu etnokultūru pētījumi liecina, ka viena atsevišķa etnosa mentalitāte, pasaules uztvere, kas visrelatīvāk – visās tās radošajās izpausmēs atklājas šīs tautas kultūrā, ir kaut kā daudz vairāk nekā vienkārši «vide» kurai var nepievērst nekādu uzmanību. Īpaši – ja nonākam saskarē ar eksistenciāliem jautājumiem, kam piešķirai daudz lielāku vērtību un nozīmi. Nerāgoties uz urbanizāciju un tehnokrātījo pilsētu subkultūrām, kas sagrauj cilvēka etnokultūru, tiecoties padarīt to par kosmopolītisku, tomēr būtiskas – vienai vai otrai etnokultūrai raksturīgas pasaules redzējuma shēmas turpināties cilvēkā, viņam pašam to jāneapzinoties. Etnokultūra – līdzīgi rolai vai kājai – pieder pie cilvēku raksturojošiem lielumiem. Neviens mums bez būtiskiem zaudējumiem nevar aizbēgt no piederības saistībām etnokultūrai vai iznīcināt sevi raksturīgās iezīmes. Un kristietībai protams, to nekad nav deklarējusi nepieciešamību. Atcerēsimies ievējamā latviešu teologa K. Kundziņa sacīto: «Arī Bībele aksiomātiski pieņem, cilvēcei ir jāaug, sazarojoties atsevišķās rasēs un tautās. Šim cilvēces «cokam» veltītas veselās nodaļas Bībeles 1. grāmatā (1. Mozus grāmatā Genesis). Un vienīgi dažādu racioģenētisko teoriju ietekmē uzdots jautājums,

nav iespējams pamazām izdzēst visas nacionālās atšķirības, ieskaitot valodu, un sakausēt visas pasaules nācījas vienā lielā k o p t a u t ā. [...] Kā zināms, pamatlikšana jaunās cilvēces kopībai ir attēlota Vasarsvētku stāstā Apustuļu darbu grāmatas 2. nodaļā. Tur tēlotais Sv. Gara izliešanas brīnums izpaužas tieši tani apstākļi, ka Sv. Gara ugunīgās liesmu meles s a d a l ā s un ka Gara izliešanas rezultātā visu tur minēto 17 tautību pārstāvji dzird Dieva lielos darbus, paustus ikvienu dzimtajā valodā. (Ap. d. 2, 11) Bet Jāņa atklāsmes grāmatā aprakstītajā lielajā vizijā, kas mums tēlo atpestītās un pilnību sasniegušās cilvēces lielo simfoniju, mūsu acu priekšā stāv «liels pulks, ko saskaitīt neviens nevar, no visām tautām, cilīm, tautībām un valodām», kas pulcējušies ap Dieva goda krēslu, apģērbti baltās drānās, ar palmu zariem rokā un kas skaņā balsi sauc: «Tiešām, teikšana, gods, slava, pateicība, vara un spēks mūsu Dievam mūžīgi mūžos!» (Jāņa atkl. gr. 7, 9) Vārdu sakot, arī Jaunajai Derībai raksturīgs tas pats uzskats, kas izriet jau no Dieva Radītāja darbības, ka Dieva radības daudzveidība ir nepieciešama tās dzīves pilnības radīšanai, kas raksturo Viņa valstību. Nav labāka salīdzinājuma lielajai tautu kopības harmonijai kā simfoniskā orķestra simbols, kam skaņu krāšņuma un pilnības sasniegšanai vajadzīgi tik daudzi dažāda veida instrumenti – katrs ar savu ipatnējo skaņas nokrāsu un uzdevumu lielajā ansambli.»^b Tātad Vasarsvētku notikumā, kristīgajai vēstij izskanot dažādās valodās, mēs redzam Dieva apstiprinājumu kristīgās vēsts izpaušmei **dažādās kultūrvīdēs**.

Nedrīkst aizmirst, ka ienākšana grieķu un vēlāk arī latīņu domāšanas vidē kristietībai bija pavisam jauns un radošs posms. Dogmas un ticības apliecības, kuras šobrīd pieder pie mūsu kristīgas Baznīcas pamatvērtībām, kādreiz bija gluži jaunas, tika noformulētas, izcīnītas, karsti diskutētas koncilos un sinodēs. Kristietības

«pārtulkošanas» process grieķu (toreiz Eiropā valdošās) domāšanas kategorijās ir ļoti svarīga un zīmīga norise, kuras atspoguļojums pamanāms arī Jaunās Derības rakstos. Vēsts par Jēzu Kristu, 'euangelion', bija kaut kas pavisam pirmreizējs, tam trūka analoga pasaules reliģiskajā vēsturē. Lai šo notikumu aprakstītu, lai izpildītu pasludināšanas pavēli, bija nepieciešams atrast veidu, kā to izteikt sava laika kultūras jēdzienos. Tika pielietoti daudzi pavisam citu reliģisku piederību priekšstati un termini (piemēram, Pāvila lietotie mistēriju kultu termini⁹⁾, bieži vien piešķirot tiem **jaunu** jēgu un nozīmi. Patiesībā kristietības ienākšana grieķu pasaulē ir bijis viens no radošākajiem un garīgi intensīvākajiem kristietības (un vienlaicīgi pasaules) vēstures posmiem. Tas nenozīmē, ka vides pretestība «salauza» kristietību vai kristietība salauza vides strukturu, bet gan abu mijiedarbībā tapa jauna kultūra. Protams, paužot kristīgo vēsti konkrētā valodā un kultūras tipā, iezīmējot tās ipatnējo raksturu, norobežojot no dažādiem pārpratumiem vai maldiem, tā tika zināma veidā «noformēta». Tas bija neizbēgams un loģisks process, ja saskatām, ka radoši tika izlietota jau pirms tās pastāvošā, tobrīd eksistējošā kultūras bāze. Jā, kristīgā vēsts tika «pārtulkota» grieķu jēdzienu valodā. Vēlāk kristīgā vēsts līdzīgā veidā tika pārtulkota latīņu kultūras jēdzienos un valodā, kas to daļēji ierobežoja. (Salīdzinājumā ar ļoti polimorfo, miksto grieķu valodu, latīņu valoda un domāšana savas racionāli juridiskās ievirzes dēļ, kā uz to norāda teologi, nozīmēja jau zināmu kristīgās vēsts sašaurinājumu.) Tā bija nepieciešamība, kas attiecīgā laikmeta pasaulē neizraisīja nekādas šaubas un tika realizēta ļoti mērķtiecīgi. Atsevišķas paralēlas izpaušmes, kuras saskatīt šajā kop-sakarā ir ļoti svarīgi, izpaudās senajās – koptu, sīriešu, abesīņu un armēņu –

baznīcās. Tur notika ne vien kristīgās vēsts, kristīgo dokumentu pārtulkošana konkrētās valodās, bet arī konkrētā domāšanas vidē. Te jāpiemin sīriešu un armēņu Baznīcu monofizītiskais raksturs, teoloģijas un dievkalpojuma izpratnes īpatnības (dievkalpojumā visvienkāršāk «nolasāms» kristīgās vēsts tulkojuma «alfabēts» vienā vai otrā konfesijā). Mēs, protams, varam norādīt uz vēsturisko situāciju atšķirībām vai notikumiem, kas ievirzījuši konkrēto baznīcu tādā vai citādā teoloģiskās domāšanas gultnē, taču aizvien varam jautāt: kāpēc tieši šī baznīca (konkrētais kristietības tips) bija vairāk dzirdīga vienam un mazāk dzirdīga citam kristietības modelim? Šis jautājums saistīts ar kristietībai ļoti būtisko «hairēzes» jēdzienu, un liek pārdomāt, kādi cēloņi un fons radīja kustības, kuras pārstāvēja citu kristietības izpratni un bija gatavas cīnīties par to. Turklāt – kādi motīvi bija lielās Baznīcas cīņai pret šīm kustībām (kuras izsacīja kristīgo vēsti tās pašas kultūras tikai citos jēdzienos) kā pret neadekvātiem, saturam neatbilstošiem tulkojumiem.

Teoloģijā, dievbijībā un dievkalpojumā spilgti izpaužas konkrēta domāšana, etnokultūras piederība; šīs norises pirmie rezultāti bija divas lielās – Austrumu un Rietumu – strāvas senbaznīcā (no tām vēlāk attīstījās pārējās konfesijas), kuras pamatojās uz grieķu un latīņu domāšanas un pasaules redzējuma sistēmām. Zīmīgi, ka konflikti starp šīm teoloģiski un praktiski tik līdzīgajām Baznīcām galvenokārt sakņojās nevis pamatprincipu atšķirībā, bet gan dažādo kultūrtipu piederībā, redzējumu dažādībā. Senbaznīcas sašķelšanās Austrumu un Rietumu baznīcās (lielā shizma 1054. gadā) līdztekus citiem iemesliem norāda uz lielu krīžu iespējamību gādījumā, ja kristīgo vēsti automātiski identificētu ar tās tulkojumu, izpausmi kādā no domāšanas vidēm, ja interpretācija sāktu dominēt pār ticības objektu.

Aplūkotā problēma spilgti atklājas konkrētā piemērā: klasiskajā 9. gs.

filiokves strīdā, kas vēl joprojām ir viens no centrālajiem strīdus āboliem starp Austrumu un Rietumu baznīcām. Tas ir jautājums, kas teoloģiski maz orientētiem cilvēkiem varētu likties nenozīmīgs, bet kas izsaka noteiktu teoloģisku pasaules redzējumu, proti, kā pareizi skaidrot Nikajas ticības apliecinības teikumu: vai Svētais Gars iziet no Tēva un Dēla vai tikai no Tēva. Austrumu baznīca pārstāv viedokli, ka Svētais Gars iziet tikai no Tēva, bet Rietumu Baznīca – ka no Tēva un Dēla, *qui ex patre filioque procedit*.

Rietumu Baznīcas latinizētajai domāšanai ļoti svarīgs ir Dēls, Jēzus Kristus, Viņa līdzvērtība Tēvam visā. Ar Kristu sākas jauns Dieva aktivitātes laikmets vēsturē. Bet te izpaužas arī izteikti racionāla un analītiskā vēlēšanās atdalīt, klasificēt, sistematizēt, no kā mistiski ievirzītā Austrumu baznīca cenšas izvairīties. Turklāt Dēls un dievbērnība (precīzāk – dievdēlība, *hyiothesia*), uz ko aicināti kristieši, risina cilvēka, viņa būtības jautājumu, viņa aktivitātes iespējas un nozīmību. Cilvēks Dēlā tiek pestīts un darīts par Dieva līdzstrādnieku. Tas cilvēka aktivitāti un darbību dara sevišķi nozīmīgu, jo tā ir dievišķi akceptēta. (Tāpēc tieši Rietumos notiek vētraina teoloģijas attīstība.)

Tipiski rietumnieciskā domāšana Dēlā tiecas uzsvērt cilvēcisko elementu. Teoloģijas disciplīna, kas ieguva vispārīgu nosaukumu «Jēzus dzīves pētniecība» (sarakstīti desmitiem dažādi «Jēzus dzīves» stāsti!) varēja rasties vienīgi Rietumu teoloģijā, Austrumu baznīcai tas ir svešs un gandrīz neiespējams skatījums. Cilvēcības, antropocentrisma dominante, cilvēciskā prevalēšana pār dievišķo savā galējā izpausmē kulminēja ateismā, kas cilvēka subjektīvo redzējumu izvirzīja kā galveno mērķu. Ateisms mums pazīstamajā formā varēja rasties vienīgi Rietumu racionālās domāšanas tradīcijas ietvaros, bet nevarēja realizēties Austrumu tradīcijas kontekstā.

Austrumu baznīcā valdošais grieķiskais skatījums – akcents uz Dievu Tēvu (teocentriska pasaules uztvere) – neizbēgami noveda pie preteja rezultāta: Kristus cilvēciskās dabas nozīmes mazināšanas (monofizitisms ir tipiska Austrumu kristietības parādība). Kristus tajā parādās ar Dieva Tēva vaibstiem («Kristus Pantokrators»), līdz ar to tiek apdraudēta kristīgajai vēstij būtiskā saite ar cilvēcisko, ar cilvēku. Cilvēka aktivitātes jēga top visai apšaubāma, radoša aktivitāte kulminē misticismā un askētismā, kas cilvēkus novērs no darbības ārējā pasaulē, radot auglīgu bāzi fatālistam. Nozīmīgi pārdomāt: kāpēc islama invāzija garīgi tik efektīvi uzvarēja Austrumos, Austrumu kristietības reģionā, bet nespeja uzvarēt Rietumu kristietības apgabalos? Vai Austrumu kristietībā valdošā Tēva idejas prevalence, mazinoties Dēla kā patiesa Dieva un patiesa cilvēka izpratnei, nebija jau pašu kristietību darījusi iekšēji līdzīgu fatālajai «Teva reliģijai» – islamam?

Tieši abu iedabu saskatīšana Dēlā ir centrālā kristīgā robežšķirtnē. Var redzēt, ka novirze par labu vienai vai otrai tālākā perspektīvā var radīt negatīvas sekas. Tāpēc, salīdzinot šīs abas pieejas, ir neiespējami dot priekšroku tikai vienai vai otrai. Minētajā piemērā uzskatāmi atklājas divas pasaules redzējuma un domāšanas tipi. Tāpēc dziļākā nozīmē to, kas ir kristietība, isti spējām saprast, nevis atsakoties no vienas kristietības izpausmes par labu otrai, bet aplūkojot tās kopsakarā (komplementāri), vienai otru papildinot, jo patiesībā tas viena bez otras nav saprotamas.

No jauna kristietības «tulkošanas» problēma atdzimst reformācijas laikā. M. Luterā izraisītā reformācija nenozīmē tikai «atgriešanos pie pirmsākumiem», pirmsamatiem (kas stingri tehniskā nozīmē ir neiespējami), bet ar jaunā Eiropas cilvēka acīm salīdzināt esošo Baznīcu «tulkojumus» ar Jaunās Derības

vēsti. Reformatori uzdeva ļoti drosmīgu jautājumu: jā gan, mūsu rīcībā ir galvenais kristietības «tulkojums», bet vai labākais un vienīgais – vienreiz uz visiem laikiem nemainīgi dotais? Tādējādi reformācija nozīmēja gan atgriešanos pie kristietības pamatiem, gan kristīgās vēsts interpretāciju, «tulkošanu» jaunā zimju sistēmā – pēcdienulaiku Eiropas pasaules redzējuma valodā un Eiropas tautu valodās. Tulkojot Biblii, reformatori sastopas ar jaunu uzdevumu – kristietības saturu izteikt jaunās valodās, kas norāda uz citu domāšanas tipu. Šajā ziņā reformācijā atjaunojās pirkristietībā uzsāktais darbs – darīt par mācekļiem visas tautas. (Mt. 28, 19) Atgriežoties pie viduslaikos pārtrauktā procesa, reformācija sastapās ar jau pirkristietībā pazīstamajām grūtībām. Jo kristīgās vēsts tulkošanas gaita vienas vai otras tautas valodā un domāšanas shēmās nozīmē grūtu un pretrunīgu procesu, kurā liela skaita jaunu teoloģisku interpretāciju rašanās ir neizbēgams blakusrezultāts. Daudzu konfesionālu virzienu dzimšana patiesībā nebija pašas reformācijas sekas, bet kristīgās vēsts «tulkošanas» rezultāts dažādās domu vidēs, kas neizbēgami izraisīja lielu dažādību. Līdzīgi notika arī ar dažādu dogmatu izpratni, rodoties nepieciešamībai tos no hellēnistiskās vai latiniskās domāšanas «pārtulkot» jaunās Eiropas domāšanas jēdzienos. Rezultātā tapa jauna, plurāla teoloģija.

Vēlāk «tulkošana» nozīmēja tulkot ne tikai konkrētās valodās, bet atšķirīgu, paralēli pastāvošu filozofiju pasaules uzskata jēdzienos. Tādi centieni, kuru ekstrēma kulminācija zināmā mērā izpaužas R. Bultmaņa demitoloģizācijas koncepcijā¹⁰ (kas ir viens no galējiem mēģinājumiem tulkot kristietību «modernās» pasaules priekšstatos), līdz pat mūsdienām ir bijuši ļoti daudzi. No augšminētā varam izdarīt samērā vienkāršu secinājumu, ka no kristietības

«tulkošanas» (katrs Bībeles tulkojums jaunā valodā ir ne tikai tulkojums, bet arī interpretācija) principā **nevaram** izvairīties. (Par vienīgo iespēju iztikt bez «tulkojumu» starpniecības, tiecoties satvert kristīgo vēsti tieši, varam uzskatīt mistiku. Taču arī jebkurai mistikai jāpamatojas savā «apprakstošajā», «racionālajā» daļā, avotā, citādi tā var novest subjektīvismā un maldos.)

«Tulkošana» ir neizbēgama. Bet – ko **nozīmē** šī tulkošana? Kādai tai jābūt? Vai tā (kā tas dažiem liecies) ir kristīgās vēsts «pielāgošana» noteiktas tautas vai sabiedrības mentalitātei, domāšanai, interesēm? Vai tie ir centieni izlobīt «tīro kristīgo esenci» no hellēnistiskās vai latīņu pasaules formulējumiem ar nolūku pārtulkot to mūsu priekšstatos?

Modernajā laikmetā šāda pārtulkošana bieži vien ir notikusi uz kristietības satura rēķina. Nepārprotami, ka tulkojumam ir jēga tikai tad, ja tas ir adekvāts, ja tulkojuma rezultātā nerodas kāda jauna reliģija (kā tas pamanāms daudzās pseidokristīgās sinkrētiskās kustībās). Pašam «tulkošanas» procesam jāatbilst tai norisei, kuru uzrāda pirkristietība, cenšoties panākt gara kontinuitāti no oriģināla uz tulkojumu.

Redzot daudzās tulkošanas neveiksmes, dažkārt rodas pretēja reakcija: vēlme «iekonservēt» esošās interpretācijas un pieņemt kristietību tajos ietvaros, kādos esam to sapēmuši mantojumā, noraidot ikvienu jauna tulkojuma centienu. Protams, jāatzīst daudzās kļūdas, kas radušās maldu rezultātā, taču ir skaidrs, ka «tulkošanas» process, ko ievadījusi pirkristietība, nav apstādināms, un tāpēc jājautā: vai tas jāaptur, vai tas atbilst Dieva iecerēm?

Šajā sakarā svarīgi palūkoties uz mums ļabi pazīstamo «kristības pavēles» tekstu (Mateja ev. 28, 18–20¹¹) no kāda cita redzesviedokļa. Zīmīgi, ka te netiek aicināts darīt par mācekļiem **cilvēkus**, bet **tautas**. Jēzus Kristus, kas izšķirošo uzsvaru aizvien liek uz cilvēku, te runā par tautām. Ko tad nozīmē darīt par

mācekļiem tautas, **kristīt** tautas, **mācīt** turēt šīm tautām visu, ko Kristus pavēlējis? Iespējams, ka, pārdomājot šo Svēto Rakstu tekstu, mēs varam atrast nozīmīgu atbildi uz mūsu izvirzītajiem jautājumiem.

Mateja ev. 28, 19 lieto vārdu '*ethnē*' (vārda '*ethnos*' daudzskaitlis). Šis vārds ir galvenais «tautas» apzīmējums Jaunajā Derībā. Grieķu pasaulē un Jaunās Derības valodā sastopam vēl citus apzīmējumus, kas arī satur vārda «tauta» nozīmi, taču tiem piemīt principiāli cits rakurss. '*Laos*' pirmatnēji izsaka militāru kopību, šim vārdam ir arhaiski politiska pieskaņa. '*Dēmos*' apzīmē atklātu tautas sapulci, bet '*ochlos*' ir vārds, kas apzīmē jēdzienu «ļaudis», «ļaužu masas». Izteikti politisks raksturs ir vārdam '*polis*', ar kuru apzīmē cilvēku kopību, kurus apvieno attiecīga satversme, vai pilsētu – valsti.¹²

Lai izteiktu jēdzienu «tauta», Jaunā Derība visupirms lieto vārdu '*ethnos*' (lai gan sākotnēji tas vairāk attiecināts uz ne-Israēla tautām, taču Jaunajā Derībā ar šo vārdu apzīmēta arī Israēla tauta – kā viena no tautām). Svarīga ir šī vārda etimoloģija: tas atvasināts no '*ethos*' (ieradums, tikums, paradums), tāpat '*ethnos*' ir cilvēki, kurus apvieno kopīgi paradumi, tikumi, kopīgavēsture un dzīves telpa. Ja Mateja ev. 28, 19 runā nevis par «cilvēkiem», bet «tautām», tad tas nozīmē, ka, vedot pie kristietības, cilvēks nav jāizrauj no viņa dzīves telpas un konteksta, bet tas jākristī viņa dzīves telpā un vidē, paradumos, saistībā ar tiem. Tas nozīmē uzrunāt cilvēku kopību tās vēsturiskajā, telpiskajā, reliģiskajā, sadzīvīskajā kontekstā, visu šo kopību (plašākā nozīmē – dzīvi) vedot zem mācekļības zīmes.

Pie vārda «kristīt» svarīgi pārdomāt, ko tad mēs saprotam ar kristības sakramentu. Te cilvēks netiek mākslīgi atdalīts no viņa miesas un locekļiem, kuri pirms tam bijuši pirkgrēka apzīmogoti vai tieši grēkojuši. Cilvēks tiek ievadīts Kristus spēkā, jaunā garīgā mērķniecībā, Kristum līdzī mirstot un

augšāmceļoties. Kristīt – nozīmē dot dzīvei jaunu ievirzi. Šādā ziņā tas ir nozīmīgs vārds pasaulei par Kristus darbu tās labā. «Kristīt» – tas ir lielas attīstības un tāla ceļa vārds. Kristības rezultātā cilvēks ātri nemainās, viņš paliek tas pats, taču viņā ir dzimis sākums dzīves iekšējai metamorfozei. Ja minēto attiecinām uz tautu vai etnokultūru, tad piedzīvojam pavisam jaunu izpratnes perspektīvu atvēršanos.

Vārda «turēt» (Mt. 28, 20), kura nozīme latviešu valodā ir samērā šaura, grieķu valodas ekvivalents ir viens no Jaunās Derības ietilpīgākajiem jēdzieniem. Vārdam 'tēreō' ir daudzas nozīmes, kas, sakārtotas zināmā secībā, uzrāda procesu, kuram jānoris ar tautu, turot Kristus mācīto (šovārdu var tulkot: uzlūkot, pieņemt, uzmanīt, pasargāt, saglabāt, sekot, piepildīt).¹³ Tātad te ir runa par norisi, kurā tiek ieviests ne tikai atsevišķais cilvēks, bet vesela tautas to dzīves kopsakarībās šīs pasaules telpā. Šis norises rezultātā piepildās Kristus mērķis – būtiskas iekšējas izmaiņas visā pasaulē.

Kristus vēsts mērķis nav vis unificēt pasauli, bet, tai iespīdot visdažādākajās pasaules vietās, radīt bagātu atspīdumu gammu, kura tikai visā savā spektrā izsaka cilvēci ar katras tautas atšķirīgajiem uzdevumiem.¹⁴ Tas atbilst arī Kristus misijas jēgai, jo ko gan citu nozīmē Dieva inkarnācija, iemiesošanās cilvēkā, ja ne dievišķā pārtulkošanu mūsu pasauli izsakošā pamatlielumā – cilvēkā. Tādējādi visā, kas raksturo cilvēka veidolu (viņa domāšanā, priekšstats, kultūrtelpā), no kura neviens nevar atbrīvoties; ja viņš notā atbrīvotos, viņš pārstātu būt cilvēks. Tikai cilvēks, ejot līdz Kristus, nesot līdz krustu, mirstot un augšāmceļoties līdz ar Viņu, var pareizi reaģēt uz Dieva uzrunu. Vārds «turēt», 'tēreō', ir visaptverošs vārds, kas sevi ietver ceļu noredzēšanas līdz galīgai apgūšanai. Šis process nav nedz vienkāršs, nedz primitīvs. Tas nozīmē, ka Kristus iemiesošanās pasaulē turpinās: viņam ienākot, iemie-

sojoties ikvienā vietā, ikvienā domāšanā un vidē, ikvienā laikā un laikmetā. Taču šī iemiesošanās nes augļus tikai tad, ja tā saglabā savu patību. Kāds tad ir šis iemiesošanās rezultāts? Viņš mirst un augšāmceļas. Mūsu iespējas pie kristīgās vēsts «tulkošanas» aizvien ir ļoti lielas un pozitīvas, ja vien paturam vērā šo vienu – ļaujam vēstij palikt tādai, kāda tā patiesībā grib būt.

Tad rodas norise, ko Dievs pasaulei vispirms parāda caur Jēzu Kristu, – dievišķais savienojas ar cilvēcisko: rodas mijīe darbe starp Dievu un cilvēku, tautu, cilvēci, un top kaut kas patiesi jauns. Kristietībai nav jāatkāpjas «visuvarēnās, visu formējošās» etnokultūras priekšā, bet tas nenozīmē, ka etnokultūra jāiznīcina «par labu kristīgajai vēstij». Ir jāiet ceļš, kuru tik radoši uzsākuši kristietības pirmie gadsimti, radot šajā saskarē – robežšķirtnē – kristīgo pasauli visā tās daudzveidībā. Vārda «tauta», 'ethnos' (Mt. 28, 19), lietojums norāda, ka Kristus vēsts pasaulei nozīmē ļoti daudz. Tā ir vienīgā telpa, kur ikviena tauta, etnokultūra var pastāvēt brīva no jebkura apdraudējuma pazaudēt sevi tā Dieva priekšā, kura zīme ir inkarnācija, iemiesošanās. Pasaule piedzīvo aicinājumu uz pārtapšanu, ja vien ļauj arī Kristum stāvēt brīvam tās priekšā, netiecoties pakļaut Viņu saviem dažkārt ļoti islaicīgajiem mērķiem, kuri ved postā ne vien tautas, bet arī tādu kristietību, kas, pakļāvusies cilvēku mainīgajām interesēm, vairs nevar iedot to, ko vīrs zemes būtu jāspēj dot vienīgi viņai.

Divdesmitā gadsimta dramatiskās norises rāda, ka atsevišķi esošie kristietības «tulkojumi» vairs nespēj pildīt savu funkciju. Daudzās pretreligiskās izpausmēs jāpamana, ka ļoti bieži cīņa notikusi nevis pret kristietības būtību, bet tās redzamajām formām. To konstatējis jau D. Bonhefers ar ļoti kolorītā jēdziena «religijas beigas» palīdzību. Ar to viņš uzsvēris, ka atsevišķas konvencionālās kristietības

formas («kristietība kā reliģija») var traucēt saredzēt dzīvā Kristus būtību; tās nevis tuvina Dievam, bet nošķir Dievu no cilvēka. Tāpēc tām jānomirst un tās nav nepieciešams sevišķi apraudāt. Vēsts par Jēzu Kristu nav apstādināma, tā turpina dzīvot un meklēt jaunas izpausmes, tikai «laiks, kurā cilvēkiem varēja visu pasacīt ar vārdiem – vienlaigā, teoloģiskiem vai

vienkārši dievbijīgiem –, ir pagājis».¹⁵

Iespējams, ka kristietība atkal stāv izšķirošās krustcelēs. Tieši šī iemesla dēļ jautājums par kristīgās vēsts tulkošanas problemātiku dažādās etnokultūrās un laikmetu domāšanas tipos, spēja atšķirt vēsti no tās izpausmēm iegūst jaunu, izšķirošu aktualitāti un nozīmi. Jauns vīns, kā mēs zinām, allaž prasa jaunus traukus.

¹ Rumba E. Jezus Natana Sederblūma atzīvē // Ceļš. – 1936. – N 5. – 295. lpp.

² Lietojot jēdzienu «kultūra», jāatceras, ka šī vārda etimoloģija norāda, ka vārds *cultura* ir tapis no vārda *cultus*. Tādējādi kultūras formula un sakne ir kults. *Cultura* kā naktotnes laika divdabīs norāda uz ko taču, kas atstāta, ciūēm vārdiem – kultūra ka atvases, kas izaug no kulta. Svetvietas – tā ir pirma cilvēka radošā aktivitāte, kultūras vērtības sākotnēji aizvien bija kulta atribūti. (Sk.: *Флоренский П. Культура, религия и культура // Богословские труды. – XVII. – М., 1972. – С. 117.*)

³ Бердяев Н. Вселенскость и Конфессионализм. Христианское воссоединение. – Париж, 1933. – С. 67.

⁴ Domājot par to, svarīgi ieklausīties vārdos, kurus N. Berdjajevs izsacījis jau trīsdesmitajos gados:

«Ja Indija un Ķīna kļūst kristīgas, tad viņas radīs jaunu, individualizētu kristietības tipu, kas atšķirsies no Austrumu pareizticības un Rietumu katolicisma vai protestantisma. Jūs nepārliecināsit indusus vai ķīniešus, kas bus kļuvuši par kristiešiem, ka anūka grieķu-romiešu kultūra ar Platonu, Aristoteli un stoikiem ir nepieciešama kristīgās aklāsmes daļa. Viņiem allaž ir piemītusi sava senā gudrība, viņiem bijuši savi lieli filozofi, un tie šiem cilvēkiem vienmer bus tuvāki nekā Platons un Aristotelis.

Tadz šim kristietība musu izpraine bijusi gandrīz vai vienīgi Vidusjūras baseina un grieķu-romiešu kultūras tautu kristietība. Tada bija pirma kristietības cilvēciskā augsne. [...] Austrumus galvenokārt ietekmēja grieķu, rietumus – laupu kultūra. Vienus vairak ietekmēja Platons un jaunplatonisms, otrs – Aristotelis un stoiki. Taču, ja ticam kristietības absolūtismam, tad mēs to nevaram uzskatīt tikai par Vidusjūras baseina grieķu-romiešu reliģiju. Nepieciešams kristīgo aklāsmi atšķirt no civilizāciju un domāšanas tipiēm, kuros tā transformēta.» Turpat. – 68. lpp.

⁵ Kung H. Christ sein. – Tübingen, 1974. – 122.–123. lpp.

⁶ Pašlaik daudzi teologi trešās pasaules valstīs nodarbojas ar problēmu: ka kristīgo vēsti izpaust nevis eiropēiskos vaibstos (tie šim zemēm saistās ar kolonizatoriem), bet savu tautu kultūrjēdzienos. Daudzās Āfrikas kristiešu baznīcās ka dievkalpojuma elements ūek integretas, piemēram, kulta dejas, jo afrikāņa svārgs garīga pārdzīvojumā izteiksmes elements ir ķermeņa kustība.

⁷ Asu polemiku izraisīja macētāja J. Sāndera publicētas gramatas «Musu kulta reforma» (1923) un «Kristīgas ticības reforma» (1938), kuras autors demonstrē centienus mākslīga veida «latviskot» kristīgo vēsti. Polemizējot ar J. Sānderu, Dr. L. Adamovičs grāmatā «Latviskums musu dievkalpojumos» (Rīga,

1939) norada, ka kristīgās ticības «kodols var attīstīties un dzīvot tikai tautiskā čaulā. Vispārīgie jēdzieni var izpausties tikai vārdos un simbolos, un katrs vārds un simbols pieder (vai kādai noteiktai valodai un tautiskai kultūrai» (16. lpp.), taču «tautiskums pats par sevi nepieder dievkalpojuma butei. Vienīgais visvarenais Dievs stav parī visām pasaules tautām un visiem laikiem» (16. lpp.). Tādēļ J. Sanderā kristietības latviskošana, pēc L. Adamoviča domām, ved uz kristietības sašaurināšanu un iztukšošanu (6. lpp.).

⁹ *Kundziņš K.* Mūsu ticība. – Mīneapole, 1954. – 110.–111. lpp.

¹⁰ *Goppelt I.* Theologie des Neuen Testaments. – Göttingen, 1985. – S. 374.

¹¹ Bultmanis, runājot par kristietības «demitoloģizāciju», izprata mitu ka pavisam noteiktas cilvēciskas eksistences izpratnes vienu veidu: cilvēks redz sevi dažādu spēku ielenktu un «apraksta» savu situāciju mitiskos tēlos un stastos, kur esamības varas sabieze tēlos uz pasaules robežām. Bultmanis uzskata, ka Bībelē cilvēks apraksta savu pieredzi konkrēta tēlu-mitu valodā un mums, pēc viņa domām, jāticcas Bībelē sacīto nevis uzvert

butiski, bet interpretēt šodienas jēdzienu sistēma.

(Sk.: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert.* – Stuttgart, 1966. – S. 213.–244.)

Bulmana teoloģiskās koncepcijas pedēja gadāsinta ceturksni lūkušās asi kritizētas citu teologu darbos.

¹¹ Matuja ev. 28, 18–20: «Un Jēzus piegāja pie tiem un uzrunāja tos, sacīdams: «Man ir dota visa vara debesīs un virs zemes. Tapēc eita un darāt par mācekļiem visas tautas, tas kristdami Teva, Dēla un Sveta Gara varda, tas maicidami turet visu, ko es jums esmu pavelējis. Un redzi, es esmu pie jums ik dienas līdz pasaules galam.»

¹² *Brockhaus Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament.* – Bd. 2. – Wuppertal, 1986. – S. – 1318.–1330.

¹³ *Ibid.* – Bd. 1. – S. 112.–113.

¹⁴ Vestules efeziešiem Pavils par Baznīcu saka, ka tā ir Kristus miesa, «pilnība, kas visu visur piepilda». (1, 23)

¹⁵ *Bonhoeffer D.* Das Ende der Religion// *Klassiker des Protestantismus. Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert.* – Bd. VIII. – Breiten, 1965.

Leons Gabriels Taivāns
BALTU RELIĢIJA UN
KRISTIETĪBA
(TIPOLOĢISKAS
REKONSTRUKCIJAS
PRINCIPI)

Kristietības un baltu reliģijas attiecības vēl aizvien ir strīdus ābols dažādu ideoloģisku grupējumu starpā. Diskusiju argumentācijā diemžēl aizvien vairāk prevalē emocijas, kamēr zinātnisku pieeju meklējumi top daudz lēnāk. Šie procesi nepārprotami liecina par pagānisma un kristietības attiecību zinātniskas izpētes nepieciešamību. Acimredzot pirmais solis šai ceļā varētu būt jautājuma aplūkošana no reliģiju tipoloģijas viedokļa, izsekojot, cik viena vai otra reliģiskā sistēma kultūrvēsturiskās izveides procesā ir kreatīva. Citiem vārdiem sakot, ikviena reliģija ļoti būtiski iespaido to sabiedrību, kurā tā funkcionē.

Izejas modelis šādai jautājuma nostādnei varētu būt pieņēmums, ka Latvijā šobrīd paralēli darbojas divas sistēmas, proti, pagānisms kā autohtons reliģiskais substrāts un alohtons slānis, proti, kristietība. Tomēr gan

zinātnē, gan publicistikā valda stereotips – pieņēmums, ka kristietība Latvijā jāuzlūko relatīvā kontinuitātē¹, kamēr pagānisms tiek uztverts kā droši pārtraukta reliģiskā tradīcija. Šī pārtraukuma iemesli viennozīmīgi ir saistīti ar 13. gs. latviešiem uzspiesto kristietību. «Pārtraukto» pagānisma modeli mūsdienās izmanto jauno reliģiju² protagonistī, īpaši tie, kuri pretendē uz Indijas reliģiskā kompleksa turpinātāju lomu mūsu valstī un sabiedrībā³. Motivācija balstās pieņēmumā, ka latviešus nepieciešams vest atpakaļ pie indoāriešu kultūras dižkoka, no kura saknēm tie varmācīgi atrauti pirms astoņiem gadsimtiem.

Ar kristietību saistītais alohtons reliģiskais mantojums tiek emocionāli kritizēts kā svešas semitiskas kultūras modeļa ievazāšanas rezultāts. Šai sakarā gan ir nepieciešams atgādināt to kultūrvēstures hrestomātisko patiesību, ka visa Eiropa nav nekas cits kā kultūras recipients, kā arī to, ka klasiskās kultūras autarkijas valstis Ķīna un Japāna savus izrāvienus vēstures progresā ir panākušas, pateicoties spēcīgai ārējo faktoru, proti, kultūrdonoru ietekmei.⁴

Praktiskajā vai – pareizāk – ideoloģiskajā diskusijā tiek pretstatīti divi modeļi: viens – aktuālais, funkcionē-

jošais kristīgās reliģiozitātes tips un otrs – apdzisušais, reanimējamais reliģiskais nativisms. Zinātniskās izpētes tendences seko sabiedriskajam redzes viedoklim, pētot arhaiskās baltu reliģijas fīneses šķirti no kristīgās teoloģijas kā autonomas sfēras. Šādai asimetrijai ir grūti piekrist, jo *a priori homo religiosus* ir *sine qua non* kultūras sabiedrība. Jebkura, pat visateistiskākā sistēma reliģiskās adorācijas objektu spēj tikai novirzīt un formalizēt, nevis to likvidēt. Tā dēvētā «praktiskā ateisma» sabiedrība savu *adoratio* reducē uz sekulārām vērtībām, kurām patiesībā ir dziļi objektīvi reliģiski vēsturisks motivējums.⁵ Līdzīgā veidā, ņemot vērā kaut vai latviešu vairākuma zemo kristīgās pašidentifikācijas līmeni, jānoskaidro, kur realizējas viņu reliģiskais instinkts, kas neatkarīgi no etnosa, kultūras tipa vai vēsturiskā laika meta, nemaz nerunājot par nenozīmīgākiem apstākļiem (sociālekonomiskā situācija, politiskā orientācija etc.)⁶ – jāuzskata par vidēji konstantu parametru.

Ja neņemam vērā islaicīgas reliģiskās aizraušanās un sekošanu ezotēriskā turgus modēm, par reliģiskā nativisma stabilo modeli uzskatāmi gan tie pagānisma kultūru rudimenti, kuru piekopsana ir iespējama industrializētā vidē, gan arī par patstāvīgiem kļuvušie kristietības derivāti.⁷ Senākā indoeiropēiskā arhetipa noskaidrošana šai sakarā varētu izgaismot reliģiozitātes fīneses no praktiskā viedokļa, kā arī precizēt latviešu reliģiozitātes tipoloģisko modeli. Raksta mērķis ir iezīmēt mūsdienu indigēnās reliģiozitātes hipotētisku tipoloģisko shēmu, īpaši akcentējot kultūru veidojošās konsekvences un – visbeidzot – to izvērtēšanu uz kristietības kultūras kreativitātes fona.

+

Tipoloģiskajā analizē īpaši svarīgi ir atlasas kritēriji. Mēs pieturēsimies pie biheviolistiskā socioantropoloģijas principa, jo kultūras kreativitātes

kontekstā par galveno rādītāju allaž kļūst tas sociālās uzvedības modelis, kuru diktē attiecīgais reliģijas tips. Attiecībā uz kristietību tipoloģiskā klasifikācija neizraisa grūtības, jo kristietība pieder **ētisko reliģiju** tipam (citā terminoloģijā – Atklāsmes reliģijām), kuram piešķaitāms arī jūdaisms un islams.⁸ Tas minēto reliģiju kultūras lokā arī determinē ētiski normētu sociālo uzvedību.

Latvju indigēnais reliģiskais komplekss un tā tipoloģiskā klasificēšana prasa plašāku skaidrojumu. Ja ētisko reliģiju biheviolistiskais princips ir ētiski izvērtēts uzvedības modelis, kurš nošķir divas – labā un ļaunā – kategorijas un veido brīvās gribas alternatīvu (kas viskrasāk izteikta tieši kristietībā), tad otrs apskatāmās reliģijas tips šīs kategorijas nepazīst. Ja lietojam bibliisko jēdzienu, ir tādas kultūras, kuras līdz šim nav baudījušas no «labā un ļaunā atziņas koka».

Ontoloģiski runa varētu būt par sistēmām, kuras sakņojas natūrfilozofiskā monismā, principā, kas reliģiju vēstures ietvaros ir klasificējamas kā panteisma reliģijas.⁹ Sekojot Spinozas loģikai, kur viss pastāvošais ir ne vairāk kā dievišķās substances dažādie atribūti, dabīgi, ka labā un ļaunā eksistence nav iedomājama substanciālā veidā. Esošās pretišķības kā izpausmes harmonizējas savā dievišķajā avotā. Perifēras sistēmas ietvaros, kāda ir baltu reliģija jeb – šaurāk – latvju pagānisms, tomēr nav pamata rīkoties filozofisku spekulāciju līmenī, jo sofistiskācija, kā liecina vēsturisko avotu klusēšana, mūsu apskatāmajam priekšmetam nav bijusi raksturīga. Runa varētu būt tikai par neapzinātu psiholoģisko motivāciju, kas izriet no aktuālās reliģiskās pieredzes. Citiem vārdiem – pieņemot kristietības ētiku par pamatmodeli, mums ir jālūko atrast biheviolistisku analogu reliģiskā sistēmā, kurā varētu izpalikt ētiskai sistēmai nepieciešamās labā un ļaunā kategorijas.

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

Šāds analogs ir rituāls¹⁰, kurš, aptverot visas dzīves sakrālās un profānās sfēras (pēc E. Dirckheima (*Durkheim*)¹¹ klasifikācijas), dzīves norises funkcionē tādējādi, ka tajās nepaliek vietas alternatīvai uzvedībai. Tūdai reliģiskai sistēmai ir svarīgi determinanti, proti, grēka priekšstata absence, cirkulārā laika koncepcija, ģenealoģiska amnēzija¹² u.c. Tai ne mazāk svarīgas ir konsekvences kultūru vai, precizāk, vēsturi veidojošā sfērā, proti, nepaplašināta atražošanas ekonomikā un demogrāfijā, kas, domājams, ir saistīta ar cirkulārā laika priekšstatiem, kā arī ar rituāli statiskiem, pagātņi konservējošiem sabiedriskiem aizspriedumiem.

Rituāls aktualizē sakrālo tekstu¹³, kurš parasti ir kosmogoniskais mīts. Rituāla makromodelis ir visi individuāli *rites de passage* kopumā. Mikromodelis – atsevišķi okazionāli vai regulāri rituāli, kas sofisticējami kā kosmogoniskā mīta fragmentu aktualizācijas. (Dažkārt mīta aktualizācija ir strukturēta saskaņā ar kalendāra ciklu.)

✦

Baltu reliģija – ne tās latviskajās, ne lietuviskajās izpausmēs (folkloras līmenī) – kā aktuāls modelis nesniedz sistēmisku ainu.¹⁴ Izskatās, ka mums ir darišana ar kādas senākas sistēmas reliktiem, kas varētu liecināt par agrāk pastāvējušu mīta pazaudēšanu vai laika gaitā notikušu fragmentāciju. Tomēr veiksmīga detaļu rekonstruēšana vienotā veselumā iespējama tikai tad, ja zināma tā paradigma. Paradigmas noteikšanai var būt divi ceļi, proti, teoloģiskais jeb sakrālā teksta sofistikācija un otrs – rituālā biheiorisma paradigma, kas arī būtu spējīga noskaidrot mūs interesējošās kopsakarības.

Kā jau teikts, baltu reliģija nav saglabājusi nevienu izvērstu sakrālo tekstu. Par šāda teksta fragmentiem varētu uzskatīt kādu daļu no dainu korpusa, ja būtu atrastas drošas dainu datēšanas un kopsakarību rekonstruējošas metodes.

V. Ivanovs un V. Toporovs piedāvā «visarhaiskākā mīta rekonstrukciju» Leidenes strukturālisma skolas garā (W. H. Rassers, P. E. Josselin de Jong, J. Belo u.c.)¹⁵, kur galvenā paradigma ir bināro opozīciju summa, kas reducējas uz dzimumopozīciju un dvīņu incestu – kā kultūras arhetipu galīgajā instancē.¹⁶ Pēc šīs shēmas abi minētie autori pretstata Pērkonu Velnam, kur pirmais ir Dieva derivatīvs, bet otrais – lītoniska dievība. Pērkonā džišanās pakal Velnam beidzas ar auglības nesēja – lietus noļīšanu. V. Ivanova un V. Toporova interpretācijā Dievs turklāt «ir pasīvs un stāv ārpus mitoloģiskiem sižetiem, līdz ar to atgādina augstāko dievu Sibīrijas un Āfrikas mitoloģiju virknē».¹⁷

Tāds ir abu autoru rekonstruētais «augstākais baltu mitoloģijas līmenis», kuram seko vēl seši zemāki līmeņi, kas analogiski strukturēti pēc binārās opozīcijas principa. Otrais līmenis koncentrē saimnieciskā cikla dievības, sezonas svētku manifestācijas (no latviskā Olimpa šeit pārstāvēts Ūsiņš). Trešajā līmenī ir ierindoti maksimāli abstrahēti personāži, piemēram, Laima, kā arī personificētas astrālās dievības – Saule, Mēness, Auseklis (t.s. «debesu kāzu» dalībnieki). Ceturtajā pakāpē ir nonākuši mitoloģizētās vēsturiskās tradīcijas personāži (latviešu mitoloģijā nav izplatīti); piektajā ir sarindotas pirmstihiju personifikācijas (uguns, ūdens, spīdekļi, akmeņi, koki); sestajā seko neantropomorfizētie gari (murgi, māņi), Ūdens Māte, Jūras Māte, Lopu Māte. Visbeidzot seko «cilvēks mitoloģizētā hipostāzē» (vaideloši, maldinieki), kas pārstāvēts galvenokārt senprūšu un lietuviešu folklorā.¹⁸

Ši pēc formālā principa sastādītā, samērā jucekliģā klasifikācija izraisa iebildumus no sistematizācijas viedokļa. Mūsu interešu objekts tomēr ir cits, proti, reliģijas centrālā būtība, Absolūts. *Deus otiosus*, kuru ģenētiski identificē ar «dienu», «debesim», dažkārt «Sauli» kā gaismas avotu vai gaismas atribūtu (etimoloģiski liet. «Dievas», prūs.

«Deivas» ir atvasinājums no s. ind. «Dyaus», gr. «Zeus», kas savukārt ir derivatīvs no indoāriešu «*dyeu*» un tā atvasinājumiem ar nozīmi «debesis»¹³), tiek saistīts ar daudz lielākā mērā profanizētām «dieva dēlu» figūrām, kuras H. Biezais, kā arī minētie krievu autori pielīdzina gan indiešu mitoloģiskajiem Ašviniem, gan sengrieķu Dioskūrām, funkcionāli interpretējot tos kā promiskuitātes un auglības simbolus.

Binārās opozīcijas strukturā trūkst tieši Dieva; mēģinājumi saglabāt strukturālisma shēmu Dievu liek savienot opozīcijā ar kādu antipodu. V. Ivanovam un V. Toporovam šādu lomu pārmaiņus izpilda Pērkons un Saule²⁰, kamēr H. Biezais ir principiāli citās pozīcijās, uzskatot, ka *deus otiosus* ir indoeiropiska koncepcija, kas uz baltiem tomēr neattiecas, jo viņu Dievam nepiemīt neskaidras transcendences robežas («*the boundary between transcendental god and the earthbound farmer becomes blurred*»)²¹. Binārā opozīcijā stāvošs *deus otiosus* ir *nonsense*; un otrādi – ja Dievs paliek savā indoeiropiskajā pozīcijā, kā to redzam etimoloģiskajā shēmā, tad nekonsekvents ir bināro opozīciju strukturālisms.

Der nosaukt vēl vienu no iespējamiem mitoloģiskās rekonstrukcijas variantiem, kuru piedāvā F. Vinke (F. Vyncke). Modelējot senslāvu reliģiju (kas ģenētiski ir cieši saislūta ar baltu reliģiju²²), viņš turas pie seno romiešu predeistiskās sistēmas. Tur, kā raksta F. C. Grants (F. C. Grant), «nebija ne mīta, ne teoloģijas, ne dievu statuju, ne tempļu. [...] Romas pirmsākumos – iekāms caur etrusku un grieķu ietekmi parādās personiskas antropomorfiskas dievības – pastāvēja reliģija bez dieviem. Dievu vietā bija tikai miglaini, noslēpumaini bezpersoniski spēki *numina*, «vietējie spēki» jeb gari, kas kontrolēja visdažādākās ikdienas dzīves aktivitātes un dabas izpausmes»²³. Analogiski F. Vinke atrod ne tik daudz personificētus dievus, cik *numina*. Pēdējie,

pēc viņa domām, iemājo galvenokārt avotu un upju krastos, kamēr multiplicēts *numina* (Triglav) simbolizē cilti (Rod).²⁴

Kā redzam, avotu fragmentārais raksturs, to etimoloģiskā neskaidrība un polisēmija ir ļoti plaša, turklāt konvencionālās shēmas tik subjektīvas, ka viss kopā spēj dot diametrāli pretēju rekonstruējamo ainu: no krasa deisma caur panteismu līdz pat numinālismam. Atgriezīsimies pie arhaiskā līmeņa rekonstrukcijas. Valda uzskats, ka Dievs ir derivatīvs no «gaismas», «debess»²⁵. Debess reliģiju vēsturē ir tikpat universāls un izplatīts jēdziens kā **gaisma**; abu šo jēdzienu sinonimija neizraisa šaubas.²⁶ Sinonimiju parasti reducē uz **debessim**, lai tur dramatizētu kosmogonisko mītu. Taču ietilpīgais sinonims šajā gadījumā ir **gaisma**, kuru nav jāsaprot ne pārnestā, «intelektuālā», ne fiziskā nozīmē.

Gaisma ir viena no reliģiskās, respektīvi, mistiskās, apziņas fundamentālām kategorijām, ar kuru apzīmē sensuāli tveramo «neradīto **gaismu**» (*uncreated Light; netvarņij svet*), kura gan ir pieejama tikai nedaudziem indivīdiem. (Ir pamats domāt, ka cilvēka psihosomatiskā konstitūcija aizvēsturiskajos laikos šāda tipa percepcijām vareja būt daudz atvērtāka.)²⁷ Visproduktīvākie reliģisko priekšstatu veidotāji ir tieši mistiskās apziņas nesēji, jo viņi savu personīgu mistisko pieredzi ir noskaņoti plaši popularizēt. Vēsturiskie materiāli nepārprotami liecina par fantastisko mistiķu kreativitāti un produktivitāti šajā sfērā.²⁸ Noturīgais pastāvīgums un regularitāte, ar kādu gadsintu gaitā parādās tamlīdzīgi reliģiozitātes protagonistī, ļauj ar pietiekošu pārliecību secināt, ka analogisks process ir norisinājies arī aizvēsturiskajā jeb arheoloģiskajā laikmetā. Mistiskās pieredzes neizsakāmajam raksturam nepieciešama sarežģītu izteiksmes līdzekļu, analogiju un simbolu meklē-

šana. Neradītās Gaismas – kā neredzamā Dieva redzamās emanācijas simboliska projicēšana fiziskajās debesis un fiziskajā gaismā – ļoti vienkārši paskaidro abu sinonīmu, proti, debess un **gaismas** ambivalenci. Tie ir sinhroni termini – simboli, kuru atrašana nesagādā īpašas grūtības un kuri paskaidro šo jēdzienu universālo raksturu dažādu laikmetu un ģeogrāfisko areālu reliģiskajās sistēmās.

Gaismas mistiskā dimensija un fiziskā realitāte ir visvienkāršākās, visvieglāk skaidrojamās vienības. Tālākā mistiskās pieredzes definēšana sakarā ar šī apziņas fenomena neizsakāmo raksturu jau ir daudz sarežģītāka. Indijas mistiķis Ranade to skaidro sekojoši: «Misticisms nozīmē tādu apziņas stāvokli, kas ir mērķēts uz tiešu, tūlītēju, personīgu un intuitīvu Dieva uztveri. Misticisms ietver sevi vārdos nedefinējamu Dieva klātbūtnes baudīšanu. Neizsakāmais mistiskās pieredzes raksturs ir cieši saistīts ar tā intuitīvo raksturu. Intuīcija, kas uzlūkojama kā intelekta pretmets, darbojas ārpus šo cilvēku garīgo īpašību robežām.²⁹ Personīgās atklāsmes jeb Dieva pieredzes pasludināšanas process ir iespējams caur mistiskā piedzīvojuma ietēršanu vārdos – simbolos. Šajā situācijā vārdam ir ne tikai komunikatīva, informatīva nozīme, vārds kļūst ikonisks mistiskā nozīmē. «Svētie var apliecināt,» raksta indiešu viduslaiku misticisma pētnieks Tulpule (*Sh.G. Tulpule*), ka «pašā Dieva Vārdā mīt Dieva klātbūtnes spēks. Dievs ne tikai atsaucas uz savu Vārdu, bet viņš pats ir šajā vārdā».³⁰ Pieredzes nodošanas gaitā, kā to apliecina visa milzīgā kristīgā un arī nekristīgā hagiogrāfija, patiesi efektīva un iespējami autentiska ir tikai pirmā nodošanas instance, proti, paša vīzionāra stāstījums. Visi tam sekojošie pārstāsti prasa aizvien lielāku intelektuālā, gribas un izjūtu faktora iesaistīšanu, kas galu galā dzīvo pieredzi pārvērš par statisku simbolu kompleksu.

Parastais reliģiju evolūcijas vai,

pareizāk, metamorfozu ceļš ir saistīts ar Dieva definēšanu, aicinot talkā atribūtu bagātību, kuri ar laiku gūst autonomu nozīmi, profānākajos variantos pārvēršoties par politeismu. Rīgveda, kas tiek datēta vismaz ar II gt. B.C., vēl nav zaudējusi autentisko monoteistisko izjūtu, norādot I Mandalas 46. šlokā: «To Vienu iedvesmotie sauc dažādos vārdos. Par Agni, Jamu, Matarišvanu sauc.» Un tomēr, nepaturot prātā Dieva daudzo atribūtu skaita un personifikāciju abstrakto raksturu, Rīgveda savā kopumā jau izskatās kā politeistisks mitoloģisks teksts, kurā atsevišķi simboli ir saistīti strukturālās sakarībās. Atsevišķo Dieva atribūtu pielīdzināšana dabas norišu analogijām, no vienas puses, un dabas norises, kā arī cilvēku savstarpējās sakarības, no otras puses, strukturē kosmogonisko mītu. Tā prāta intelektuālās struktūras definē izvērstu, dinamisku Dieva tēlu tur, kur mistiķis to ietver vienā **Vārdā**. Teiktais ir jāsaprot, ka mīts kopumā ar visiem personāžiem ir monoteistiskā Dieva politeistisks portrets, *Omni – tenens Deus*.

Turpmākais Dieva un cilvēka attiecību raksturs ir tieši atkarīgs no tā, kādā veidā ir mitoloģizēta Dieva ikona. Komplicētā Dieva ikoniskā struktūra ir līdzīga caur prizmu izlaistam saules staram, kura savākšana no jauna kūlī prasa vēl vienu tehnisku iejaukšanos. Rituāla valodā tas nozīmē, ka komunikācija ar Absolūtu ir iespējama vairāk vai mazāk sinhroni – ar atsevišķu rituālu un ceremoniju palīdzību uzrunājot katru Dieva atribūtu. Ņemot vērā, ka šādā sistēmā atributīvā skaldīšanās notiek nemitīgi un ka tā reducējas uz visdažādākajām dabas un cilvēka darbības izpausmēm, rituāls neizbēgami kļūst par totālu dzīves parādību. Ikvienu cilvēka dzīves un darbības norise iegūst sakrālu nozīmi, jo tā vienlaicīgi kļūst par rituālu vai vismaz satur rituāla elementus. Rezultātā veidojas panteistiska sistēma, kura, kā raksta Tulpule, ir pretēja mistiķu pieredzei, kas nekad neidentificē Dievu ar dabu.³¹

Lūk, viena no iespējamo ilustrāciju virknes, kas parāda, kādus antropoloģiskos priekšstatus satur hinduista ikdienas mājas rituāls: «Pēc rīta meditācijas seko svarīgākais no ikdienas mājas rituāliem, kas ietver sevi sarežģītu žestu un īsu formulu kārtību, ar kurām ticīgi uztic dieviem sava ķermeņa atsevišķās daļas, kā arī piesauc dievus un «ietilpina» tos savā ķermenī [...]. No sākuma dievludzējs ievada dievības un viņu spēku rokās, pēc tam – pārējos orgānos. Tādējādi dievišķais spēks ir spiests iņemt noteiktu vietu dievludzēja ķermeņa dažādās daļās. Piemēram, rokas pieci pirksti kļūst par Šivas piecu gūniju atrašanās vietu. Pēc tam notiek kaut kas līdzīgs «teozei», kuras laikā indietis identificējas ar Šivu un redz sevi itin kā dievu radītā oreolā, kas izriet no dievu atrašanās vieta; viņš ņem labajā plaukstā svēto ūdeni, pārlej to kreisajā un ar labo roku apslaka galvu. Agrā rīta ceremonija beidzas ar īsu lūgšanu, kas vērsta uz sauli un slavē mūžīgo Šivu, dievu dievu.»³² Ne mazāk ritualizēta ir rīta maltīte, kuras laikā tiek ievērota viena vai otra reliģiskā priekšrakstu diklētā diēta, pareiza ķermeņa lokācija attiecībā pret debess pusēm, rituāli determinēts trauku izvietojums uz paklāja, ēdiena «atmešana» astoņu debesspušu dievībām (atcerosimies 16. gs. jezuītu ziņojumus par latviešu ieradumu atstāt ēdienu «atmešanas vietā» veļiem), pirmā kumosa norišana bez sagraušanas, izrunājot mantru, un vienīgi labās rokas lietošana, ēšanas vietas šķīstīšana utt.³³ Arī pārējās dienas daļu norises un cilvēka gaitas vismaz teorētiski ir tikpat ceremoniālu piesātinātas.

Ikvienu no minēto rituālu pozīcijām Indijas reliģiskā intelektuālisma gaisotnē tiek plaši komentēta un sofisticēta. Bet arī bez teoloģiskas rašanās ir labi redzama šai praktiski ievirzītajai reliģiskajai sistēmai piemērotā dievišķā imanences izjūta, kas vienlaicīgi iekapsulē sakralizēto pasauli statiskā monādē, kurā, kā sacijis

G.V.Leibnics (*G.W.Leibniz*), nav loģu. Tās iekšpusē norisinās dzīve bez cēlonībām, tā ir dievišķo atribūtu – hipostāžu un simbolu koeksistence.³⁴ Pat vēsture stāv uz vietas, jo, kā rakstīja angļu literatūrpētnieks M.C.Ricklefs (*M.C.Ricklefs*), domājot par hinduistiskā kultūras loka beletristiku, «notikumus pārrakstīja, lai tie kļūtu par tradīciju, bet tradīcija notikumus veidoja tā, lai tie atbilstu tradīcijai».³⁵

Analoģisku statiku daļu pasaulē saskata Edvards Virza: «Kad ir runa par mūsu tautasdziesmām, tad ikviens atturas par tām kaut ko sliktu teikt. Tās nepieder pie lietām, kuras kritizē, tās mēģina tikai izskaidrot un izprast tāpat kā Svētos Rakstus. Ikatrs cilvēks tur kaut ko atrod, un sevišķi tie, kas meklē skaidru valodu, griežas pie tām. Un tiešām, tās ir savāda, stingusi pasaule, kurā mēs neredzam nekādas evolūcijas. Tauta tās radījusi sava laipnības dienā tāpat kā Dievs pasauli, kurā nav nekādas evolūcijas, kurā koks, zvērs un cilvēks dzīvo ne cēlonīgi sakarīgi, bet loģiski sakarīgi dzīvi. Tā ir alegoriju un simbolu pasaule, kur veidi nerodas viens no otra, bet dzīvo blakus viens otram. Tā izprātis pasauli ir senais latvietis, kam gluži pamatoti sveša bijusi mācība par attīstību. Tāpēc arī tautasdziesmas mēs dabu neredzam, bet redzam «sudraba birzi», «tumšu nakti, zaļu zāli» un «ābeli, kurai birst balti ziedi». Nekas nesajaucas šajā labskanības pasaulē, katrai parādībai šeit ir noteiktas īpašības, un no tā arī rodas daļu stilizētā valoda, pilnīgi skaidra, līdz dziļumiem caurredzama savā estētiskā vienpusībā.»³⁶

Ieskatisimies vēl vienā hinduistiskā loka rituālu sistēmā, proti, Indonēzijas arhipelāga Bali hinduisma katehēzē, kuru uzrakstījis viens no šīs reliģijas augstajiem priesteriem I Bagus Gusti Sugriwa (*Sugriwa*). Ticības mācībai, kura sākas ar ievadu rīta lūgšanā un no jau aprakstītās atšķiras tikai detalās (galvenais Šivas/ Budas/ *Ida*

Sanghyang Widhi mājoklis cilvēkā ir nevis pieci pirksti, bet galva u.c.)³⁷, seko Dieva koncepcijas izklāsts, kurš arī aizņem gandrīz visu katehēzes kursu. «Bali hinduistu reliģijā,» – tā skan šis daļas sākums, «*Ida Sanghyang Widhi (Tuhan Yang Maha Esa* – «Dievs Tas Kungs») [...] lai parādītu Viņa dažādās spējas un darbības veidus, ir apveltīts ar dažādiem tituliem.³⁸ [...] Apzīmējums *Maha Esa* satur skaidrojumu, ka Tas Kungs ir neierobežots savā lielumā. Visa daba ir Dievā. Tāpēc arī Tas Kungs ir visur, visā dabā. Dievs ir Saulē, Mēnesī, planētās, dzīvniekos, zemē, debesīs, kalnos, okeānos, kokos, visā radībā, it īpaši cilvēkos.»³⁹ Tālāk katehēze satur principā bezgalīgu Dieva ārējo formu un manifestāciju uzskaiti, kā arī to skaidrojumu. Īss piemērs: «*Sanghyang Guru* tituls sadalās četrās formās, proti: (a) *Guru – Rūpaka*, (b) *Guru – Pangadjiau*, (c) *Guru – Wiḡesa*, (d) *Guru Swadhyāya*. Tas, ko sauc *Guru – Rūpaka*, ir Dieva iemiesojums tēvā un mātē. Bērnībā mēs savas mājas gaitas apgūstam no tēva un mātes, kuri šai gadījumā ir mūsu skolotāji (*guru*). Te mēs iemācāmies valodu, kā uzvesties, strādāt» utt.⁴⁰ Visur *Ida Sanghyang Widhi* manifestējas kā statiska ārējā forma; ikvienā vietā viņš dalās aizvien jaunās formās un hipostāzēs, nekur mēs neieraudzīsim ne dualisma pazīmes, ne labā un ļaunā opozīciju, nekur Dievs neiejaucas cilvēka dvēseles iekšējā konsistūcijā.

Tas, ko mēs uzvertu kā ļaunuma simbolu, – nāve un iznīcība – ir tikai Dieva hipostāzes – *Sanghyang Tri – Mūrṭti* trešā – kārtējā forma (*bentuk*) *ḡiwa – Rudra*, proti, Dievs savā iznīcināšanas, nojaukšanas hipostāzē. Tā kā tas ir tas pats *Ida Sanghyang Widhi*, *ḡiwa – Rudra*, kas nes nāvi un iznīcību, viņš nav ne labs, ne slikts, viņš tikai nojauc to, kam laiks būt nojauktam, likvidē to. Vienīgā hipostāze, kurā būtu meklējams kaut kas līdzīgs ētikai, ir *Sanghyang Dharmā*, kuras sfēra ir cilvēka darbošanās viņa varnas

(*varnadharma*) – sociāli ekonomiskās nišas ietvaros saskaņā ar savas kārtas reliģiski rituālajiem priekšrakstiem.⁴¹ Raksta ierobežotais apjoms diemžēl nedod iespēju plašāk izvērst tipoloģisko piemēru klāstu.

Tādēļ kā pēdējo minēšu labi pazīstamo Senās Ēģiptes Mirušo Grāmatas 125. Tekstu, kurā faraona Tutmosa III vezīrs Rekhmers taisnojas pastarā tiesā. Tajā, līdzīgi tā dēvētajiem Gudribu tekstiem (Plahotepa pamācības, Neferti pravietojums, Ipuera sakāmvārdi, Hahaperraseneba pārdomas u.c.), ētiskais elements ir aktuāls vienīgi tik daudz, cik tas izriet no rituāli determinētās Senās Ēģiptes sociāli ekonomiskās un politiskās dzīves veselumavaipattotalitātes. «Es neesmu pacēlis roku pār vājo,» taisnojas Rekhmers dieva Ozirisa priekšā, «es neesmu pavēlējis nokaut, es neesmu blēdijies pie svāriem, es neesmu nodarbojies ar pederastiju, es neesmu bijis par iemeslu asarām.» Bet tie nav ētiskie imperatīvi, par kuriem cilvēks ir atbildīgs viens pret vienu Dieva priekšā, viens pret vienu līdzcivīķa acīs. Tutmosa III vezīrs taisnojas iespējamam amata pārkāpumos. Šo pienākumu lielākā daļa ir attiecināma uz reliģisko rituālu sfēru, piemēram: «Es negrēkoju Patiesības vietā, mans vārds nav pieskāries svētās laivas laivinieka ausīm, es neesmu maitājis dievu maizes, es neesmu zaimojis, es neesmu piesavinājis mirušo maizes, es neesmu gūstījis dievu putnus, es neesmu dzēsis upura uguni» utt. Faraona un viņa administrācijas pienākums ir uzturēt kosmisko kārtību *Ma-a-t*, kas arī ir pats Dievs, viena no viņa neskaitāmajām izpausmēm, hipostāzēm, emanācijām.⁴² Cilvēka «ētiskā» vērtība kotējas tik lielā mērā, cik viņš ir spējis integrēties šai totālajā statisko simbolu un funkciju veselumā, kura virsuzdevums ir prezervēt nekustīgo Dieva pasauli, kas ir Viņš Pats. Seksuālā netirība – «Es neesmu nodarbojies ar pederastiju» – ir faktors, kuru senā pasaule uzskatīja

par iemeslu neražām, stihiskām nelaimēm, jo tas «sajauc» Dieva noteikto kārtību, ir paša Dieva apgānīšana. Jo, kā sacīts *Sarkofāgu tekstos*:

*«Es esmu Tas, kas savāc ražu
Ozirisam lielo plūdu laikā;
Es ēdinu stādus, daru zaļu visu, kas
nokaltis [..]
Es esmu labības vārpa, kas dzimst no
Ozirisa,
Kas aug no Ozirisa krūtīm,
Kas dod dzīvi ļaudīm,
Kas dara dievus par dieviem,
Kas dod garu gariem,
Kas nostiprina dzīvo locekļus.»*

(Sark. teksti, IV 269)

Dievs Oziriss, mīrušo tiesnesis, ir arī zeme, jo no Viņa krūtīm aug labība, caur viņu dievi ir dievi un gari tiek apgaroti. Panteisms pat Ēģiptes vēstures sešos gadu tūkstošos nav spējis radīt skaidru ētisko sistēmu, kas dotu individam iekšējo brīvību – ārējās neatkarības priekšnoteikumu, ierosinājumu veidot progresējošu vēsturiski kristīgas kultūras pasaules izpratnē.

Kopš indoāriskās Dieva pirmatklāsmes, kas rekonstruējama tikai paleolingvistiskā un etimoloģiskā ceļā, ir pagājuši gadu tūkstoši, kad mēs atkal varam uzzināt par tām metamorfozēm, kas notikušas Dieva pastarpinātas iepazīšanas ceļā Latvijā. Kardināla Valenti ziņojums 1604. gadā ir senākā vēsturiskā laikmeta liecība par baltu reliģiju. Viņš raksta: «*Credono un Dio Supremo, che chiamano Tebo Deves.*» («Viņi tic augstajam Dievam, kuru sauc Tebo Deves.») *Tebo Deves* ir izkropjēts «Debess Dievs». ⁴³ Šī ziņa ir vienīgi hronoloģiskās liecības vērtā. Informatīvāka ir jezuītu tēva Jāņa Stribiņa liecība, kas citē pašu latvju liecību, proti: «*Habemus Deum /q/ui/ habetet /sic/ curam coeli.*» («Mums ir Dievs, kas rūpējas par debesīm.») ⁴⁴ Savāda ir nepareizā latīņu darbības vārda viensk. 3. pers. forma.) Stribiņa ziņojumā Dievs nav debess un zemes radītājs, bet gan

antropomorfs **Debesu personificējums**, kurš, kā raksta Haralds Biežais, ir «rūpīgi aprakstīts un pielīdzināts citām dievībām. Viņš ir gērbies sudraba mēteli, pelēkos svārkos, ar cepuri galvā. Viņam ir rakstīta josta un dūraiņi. Dažkārt viņš greznojas ar zobenu, bet šis, iespējams, ir vēlāku laiku pielikums. Viņa drānas atgādina pārtikuša zemnieka tērpu.

Šis Dievs dzīvo debesis, un tas izriet arī no viņa vārda. Debesis atgādina kalnu, kas ir viņa sēta. Šī ir viena no baltu reliģijas ipatnībām. Dievi cieši asociējas ar zirgiem, un zirgam ir īpaša nozīme Dieva ricībā: Dievs parādās kā jātnieks un dažkārt brauc ratos no kalna lejā. Jādomā, ka tie ir ļoti seni indo-eiropiešu mīta elementi. Dieva sētā ir vairākas ēkas. Bez mājas te ir stallis un kūts, rija, klēts un pirts. Avoti nemin pilis, kas ir parastas citu reliģiju mitoloģijā. Ēku daudzums liecina, ka Dievam ir liela saimniecība: ap ēkām ir plaši lauki, pļavas un meži. Dievam ir vajadzīga viņa mājinieku palīdzība, īpaši – viņa dēlu darbs. Dēlu skaits ir dažāds, bet darbinieku skaits sastādās ne no viņiem vien. Tiek arts, sēts, pļauts; sevišķa vērība tiek pievērsta apiņiem un miežiem, no kuriem dara alu. (Alus – «dievu dzēriens» ir tradicionāls baltu sakrālās norisēs lietots dzēriens.) Debesu kalna iemītnieki ne tikai strādā, bet arī kopīgi svin svētkus, īpaši kāzas, peras pirti.» ⁴⁵

H. Biežā baltu mitoloģiskās sistēmas rekonstrukcija uzrāda ievērojamu Dieva koncepcijas profanizācijas līmeni. Zemnieka sētas spoguļattēls debesis («Dieva sēta») ir ambivalenta refleksija, kas liecina par to, ka reliģiskā izjūta patieso Dieva lokāciju atrod turpat – paša sētā. Par to liecina arī daudzie sētas rituāli, kuri sabiezē zāļu vakara un Jāņu nakts izdarībās. No sociālā biheaviorisma viedokļa lūkojoties, «Dieva sēta» ir īpaši zīmīga. Tā ir mitoloģiski tverta senā latviešu «kos-

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

mosa» aina. Ja indiešu Mahabhārata savu mitoloģisko sižetu centra liek divu aristokrātisku dzimtu – Kauravu un Pandavu cīņu par karaļvalsts troni; seno ēģiptiešu mitoloģija uzbūvē grandiozas kosmogoniskas ainas, grieķu teogonija liek pamatus pasaulei, bet romiešu mitoloģija dibina valsti, tad latviskais dievišķais kosmos ir pārsteidzošs ar savu teritoriāli imaginatīvo šaurumu. Latviskajā baltu mitoloģijas variantā nav ne piļu, ne valdnieku cīņu, ne citu sabiedrības makromodeļa atribūtu. Ja mitoloģiskās rekonstrukcijas nespej izskaidrot sociālpolitisko makromodeļu struktūras, tas liecina par labu tām vēstures koncepcijām, kuras runā par latvju nespeju 13. gs. pašu spēkiem konsolidēties par politisku veselumu. Zirga tēls baltu reliģijas plašākam lokam (ieskaitot lietuviešus, prūsus un t.s. Fatjanovas kultūru) nozīmē dievišķā spēka un varenības simbolu⁴⁶, kurš, kā redzam no dāņu tekstiem, arī ir profanizējies līdz ikdieniskam sētas un zemnieka dzīves atribūtam. Līdzīgi klasificējams aļus, kas V. Toporova etioloģiskajā rekonstrukcijā ir «dvēseles» jeb garīgās substances simbols.⁴⁷

Maksimālā profanācija, kādu redzam baltu reliģijā, kad sakrālās personāži ir nonākuši pasaku līmenī (analoģiski: rituāli pārvērsās par bērnu spēlēm⁴⁸), var radīt iespaidu, ka baltu situācija ir līdzīga seno romiešu nūminālismam, kā tas redzams Vinkes rekonstrukcijā. Tomēr situācija ir atšķirīga, jo pie visas Romas valsts reliģijas predeisma *numina deorum* izjūta ir ļoti specifīga. Jau Marks Tullijs Cicerons atzīmē, ka vecā Romas reliģija ir lielā cīņā: «Ja mēs salīdzinām mūsu tautu ar ārzemniekiem, mēs nākam pie slēdziena, ka mēs no viņiem neatšķiramies vai esam pat šur tur zemākā stāvoklī; bet kas attiecas uz reliģiju /id est cultu deorum – mūsu pārākums ir ievērojams»/ *De natura deorum*, 11 8.» Un tad, kad Roma krit barbaru rokās (tas ir 5. gs.), kopš Cicerona ir pagājusi puse gadu tūkstoša, vecie romiešu aristokrāti aizvien vēl

pārmet, ka atteikšanās no senajiem dieviem, ar ko parasti domāja *Dea Roma* kultu jeb valsts reliģisko rituālu, ir bijusi par iemeslu neuzvaranās impērijas sabrukumam. Nekā līdzīga baltu apdzīvotajā teritorijā mēs neatrodam. Sistemātisku, formalizētu kultu, kā to atstāsta Vulfstana, Grunava un Morisona liecības, sāk uzrādīt tikai prūši.⁴⁹ Bet līdz ar tiem masveida rituālās slepkavības⁵⁰ norāda uz reliģiskās un – vienlaicīgi – etnosa un tā kultūras norieta fāzi.⁵¹

Moniski vai panteistiski struktūrētām reliģijām teorētiski nevar būt ontoloģiski izrietošas labā un ļaunā kategorijas, no šī apskāta izrietošās grieķu koncepcijas jeb, citiem vārdiem, biheivioristiski negatīvais modelis. Tas duālisms, kuru pauž H. Biezais, nav nekas cits kā bināra opozīcija bez ētiski kvalitatīvas atšķirības. Labais – kreisais, sieviete – vīrietis, tumsa – gaisma, vasara – ziema, Dievs – Velns etc. nenes ētisku slodzi. Tās ir kategorijas, kuras piedalās rituālos, vienmēr ir relatīvas un viegli maināmas vietām. Mitoloģiskais baltu Velns nav ontoloģiski substanciāls, viņš ir gudrā dieva inversija, dieva dumjā seja. Pasaku Velns ir muļķis. Viņa dzīvnieka atribūti (aste, nagī, ausis) liecina par viņa ģenētisko saikni ar dzīvnieku simboliem, kuri akmens laikmeta reliģijās apzīmēja Dieva spēku – dzīvību, auglību – nesošo kvalitāti.

Attiecīgi arī dāņu klāstā neatrodam izsvērtas normas, ētiskai kategorijai šeit ir tikai rituāla nozīme:

*Kas bij' laba Jāņu māte,
Saņem savus Jāņa bērnus;
Kas bij' tāda skopuliņa,
Tā iebēdze istabā.*

(L.Ldz. 32586)

Skopulība ētiskajās sistēmās ir neapšaubāms grēks. Dainā «skopuliņa» iebeg istabā, kas ir rituāli aplama uzvedība. «Jāņu mātei» (t.i., plašāk ņemot, mājas saimniecei) ir jāiznāk ārā un jāsgaida līgotāji ar cienastu. Tā,

kura nepiedalās svētku norisēs (īpaši pie uguns kuršanas), tiek uzskatīta par raganu un kā tāda tiek aplīgota.⁵² **Ragana** ir **Velna** sievišķā izpausme; kā redzējam, **Velns** nav ontoloģiska vai pat ista ļaunuma iemiesojums, līdzīgi arī **Ragana** ir tikai karikatūra, smieklu objekts.

*Paldies saku māmiņai
Par ēdumu, par dzērumu;
Tik vien varu vainas dot –
Nedod puisī klātgulēt.*

(L.L.dz. 32847)

No ētikas viedokļa, doma par dabūšanu «puisi klātgulēt» parasti tiek ierindota viszemākās morāles kategorijā. **Rituaļu reliģiju** lokā situācija ir daudz liberālāka. Ārējā hinduisma lokā – no Malajas līdz Filipinām premaritālos sakarus sauc «*main – main*» («spēlēšanās»), kas par tādiem paliek līdz bērna piedzimšanai. Āfrikas rajonos, kuros pastāv **pāra laulības sistēma**, bērna dzimšana nav par šķērslī jucekligām dzimumattiecībām arī turpmāk. Kā liecina E.E.Evansa-Pričarda (*Evans-Pritchard*) pētījumi, nueri (D.Sudāna), kur ir stingrāka ģimenes struktūra, tāpat turpina ekstramaritālos sakarus, tiesa, ārpus sava ciema robežām, lai izvairītos no incesta.⁵³ Tātad situācijas tipoloģija neierobežojas ar lingvistiski antropoloģisko baltu vai plašāk – indoāriešu kultūras loku. Ligavas apšaubāmā pagātne latvietim nav ētisku vērtējumu cienīga; tai nav arī mistiski ģenētiskās vērtības, kā tas būtu kultūrās, kurās nav **ģeoloģiskas amnēzijas**. Baltu reliģija dzīvo sastingušā vai maksimāli cirkulārā pavasara—vasaras—rudens—ziemas laikā; vecaistēvs un vecāmāte ir reti viesi Dainās, bet vecvectēvs un vecvecmāte nefigurē nemaz. Tajās nav nekādu ģeoloģijas jeb ciltskoka liecību. Baltiem tuvais slāvu *Rod* ir horizontāla, sinhrona telpas, nevis laika kontinuitāte.⁵⁴ Tādēļ arī hronoloģiski ekstensīvās dzimtas mistiskā (un arī reālā) piesārņošana ar vieglprātīgiem dzi-

mumsakariem nav aktuāla, jo cilvēks nedzīvo lineārā laikā; hronoloģiski ekstensīvās dzimtas latvietim nav, kā nav arī šādas piesārņošanas kumulatīvā efekta. (Kā kontrastu minēsim ārkārtīgi saasināto metafiziskās sterilizātes izjūtu kristietībā, kur, neskatoties uz nevainojamo Jēzus ciltskoku, lai piepildītu savu dievišķo misiju, viņam jāpiedzimst no Nevainīgas Jaunavas.) Turpretim dainās palaidnīgā meita tiek novērtēta vienīgi ļaužu tukšo valodu līmenī:

*Es savam bāliņam
Pār upīti sievu vedu,
Lai palika upītē
Visas ļaužu valodiņas.*

(L. t. dz. 18392)

Upes tēls šeit ir universāla šķistišanās metafora; pati situācija galēji vienkāršotā veidā reproducē analogiskās kultūrās parasto tās vietas šķistišanu ar ūdeni, kur notikusi rituāli neadekvāta ricība, piemēram, incests.⁵⁵ Dabīgi, ka pats «bāleliņš» arī vairs neatceras pašdziedātās dainas ļoti seno jēgu; viņa vestā «sieva» šķistas nevis no pārkāpumiem, bet tikai no «valodiņām».

Arī vēlākos baltu reliģijas reanimācijas mēģinājumos tieksme manipulēt ar «tikuma» jēdzienu ir savienota ar baltu reliģijai neautentisku «iešanu uz priekšu pa Dvēseles attisības ceļu». ⁵⁶ Jau pati Dieva imanence, tai sekojošā, dainās tik caurspīdīgi redzamā digitālā laika absence un tālākā **ģeoloģiskā amnēzija** nepiešķir kultūrai galveno progresa parametru, proti, **lineāro**, kvalitatīvi pieaugošo laiku, kas ir Atklāsmes reliģiju īpašība. Dainu tikums nav dinamiska kategorija, tautasdziesmas nerunā par tikuma meklešanu, attisīšanu vai atkāpšanos no tā. Tas, kuru parasti ieraugām kā dabas tikumu, nevis ētisku kvalitāti, individam *a priori* vai nu piemīt, vai nepiemīt; tā ir statistiska vienība bez konsekventam sekām pat pašam

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

šis rakstura kvalitātes īpašniekam.

Piemēram:

*Es par pūru nebēdāju,
Pati resna barojos;
Kad tautiņas aizvedis,
Atpakaļ nevedis.*

(I. t. dz. 16686)

Glūži intuitīvi, labi pārvaldot dainu korpusu, Edvards Virza pamana statisko paradigmu: «Tautasdziesmu daiļums, viņu morāle ir pasīva, tām trūkst galvenā – valsts apvāršņa saprašanas.

Pārkāpdama šo šauru mājas loku, mūsu valoda pirmo reizi iziet varoņu gājienā Glikā Bībeles tulkojumā/.../ Bībeles tulkotājam ar mūsu valodas līdzekļiem šē bija jāpieskaras visdziļākiem morāles, reliģijas, gara un valsts jautājumiem.»⁵⁷ Edvards Virza uzskaita tieši tās kategorijas, kuru nav tautasdziesmu pūrā: morāle, reliģija, gars, valsts. Šīs kategorijas nevar pastāvēt, kā mēs redzējam, tur, kur Dievs ir manifestēts caur formām un ārējām izpausmēm.

Lai formulētu ētiskas reliģijas un tai atbilstošas kultūras paradigmu, nepieciešams transcendentāls, teistisks Dieva redzējums. Tikai Dievs, «kas pārbauda ikstis un sirdis», kas ir nevis formu, bet būtības iemiesojums, piešķir cilvēkam un sabiedrībai evolūcijas parametrus, kamēr imanentā Dieva ikona dzemdina vienīgi involūcijas⁵⁸ likumsakarības. Ābrahāma, Jēkaba un Izāka Dievs «nav cilvēks, lai viņam melotu» (Num. 23, 19); Psalmu Dziedātājs saka: «Tu neesi Dievs, kam patīk likumu pārkāpumu pilna cilvēka daba. Kas launu dara, lai netuvojas Tev» (Ps. 5, 5); «Dievs ir ar taisno cilti» (Ps. 13; 14, 5); «Dievs svēts parādīsies savā taisnībā» (Jes. 5, 16); «Kur ir tāds Dievs, kā Tu esi, kas piedod grēkus un neatmaksā savas tautas atlikušajiem viņu noziegumus, kas mūžīgi nedusmojas, jo Tev patīk žēlastība» (Mih. 7, 18); «Dievs izturas pret jums kā pret bērniem» (Ebr. 12, 7) utt.

Atšķirībā no panteistiskā Dieva

substances izplūšanas bezgalīgās mitoloģiskajās formās un simbolos apustuļa Pāvila Bībele glabā dziļi personiskā Dieva ikonu. Strukturālisma horizontālās opozīcijas vietā mēs ieraugām vertikāli būvētas attiecības Cilvēks – Dievs, kuru sasaiste ir nevis «labais – kreisais», «sieviete – vīrietis», bet ētiskās prāta un emocionālās sirds attiecības. Anonimo «bāleliņu» un «tautu meitu» vietā nāk cilvēks – personība, brīvs savā izvēlē darīt labu vai ļaunu, būt sakarā ar transcendentālo Dievu vai novērsties no viņa sevis pielūgšanas deļ. Cilvēks iziet ārā no mitoloģiskās sētas, jo ir parādījušās jaunas eksistences dimensijas – lineārs digitāls laiks un neierobežota telpa. Pēdējās ekstenzītātīveidojau pati Dieva transcendence, kas ikoniski tiek lokalizēta fiziskajās debesīs, kamēr skaitltais, digitālais laiks izrauj cilvēku no cirkulārā laika nolemības. «Aplis ir totāls,» raksta Dž. Kempbels (Campbell). «Katra lieta apli ir šī apla daļa, jo tā ir viņā ieslēgta. Tāds ir telpas aspekts. Toties laika cirkulārā dimensija nozīmē konstantu atgriešanos vecajā vietā.»⁵⁹ Tā tas nav transcendentā un svētā Dieva pasaulē. Laika un telpas neierobežotā dimensija, Dieva morālā pilnība paver arī cilvēkā ceļu uz ētisko pilnveidošanos. Tur, kur E. Virza nespēja saskatīt reliģiju, nāk apziņa par šīs kategorijas eksistenci; beidzot var rasties priekšstats par valsti, kuru ar visām tās nepilnībām cilvēce tiecas projicēt kā Dieva ideālās valstības dubultnieku zemes virsū. Bet šie jautājumi jau pieder sistemātiskās teoloģijas sfērai.

+

Aplūkotā baltu reliģijas tipoloģiskā aina ir tikai **statiskais modelis**, kultūras paradigma, tās «gramatika». Ikviens no aplūkotajām un vēl vairāk – neaplūkotajām kategorijām, simboliem un jēdzieniem ir jāizpēta atsevišķi. Visbeidzot svarīgs ir **dinamiskais** baltu jeb latviešu reliģiozitātes **modelis**, kurš, sabiedrībai ieejot urbānistiskajā un industriālajā dzīves ritā, ārēji izmainās līdz nepazīšanai. Bet **gramatiskās** kopsakarības

paliek dzīvas pat tad, ja veco panteistisko «leksiku» nomaina kristietības personāži un jēdzieni. Citiem vārdiem – cik daudz baltu reliģijas iekšējo kop-sakarību slēpjas aiz ārēji modernizētā latvieša materiālās labklājības meklējumiem, viņa mantrausības, estētiskajiem priekšstatiem, kultūras dzīves norisēm un visbeidzot – ārējās kristietības čaulas? Cik ģenētiski un vēsturiski mazattīstītais latvieša valstiskuma instinkts ir spējīgs pastāvēt krie-

viskā impērisma konkurences apstākļos? Vai mūsu tautietis 21. gs. Latvijā zemapziņā neprojektē kā senlatvieša sētu? Vai viņa statiskā gara pasaule nav par iemeslu mazajai dzimstībai, jo viens bērns ir garantija tam, ka nekas nemainīsies? Kāpēc vētraina bērnu pagānisko vārdu renesanse latviešu tautā sakrīt ar katastrofālu demogrāfisko lejupslidi? Tie ir daži aktuālie jautājumi, kuri izriet no tik akadēmiskas lietas kā mūsu sentēvu reliģijas pētišana.

¹ Neskatoties uz visu «neieskapotību», par kuru raksta latviešu padomju antireliģiskā luterisma pētniece V. Snippe, viņa tver kristietību kā vēsturisku, vācu atnesu fenomenu, kuram pretī stāv sūhiskais tautas «materiālisms» un nosliece uz «zinātnisku pasaules uzskatu», kā to saprata marksisma ideologi. (Sk.: *Snippe V. Luteranisms Latvijā. Teoloģisko konstrukciju melamorfozes un reliģiskas ideoloģijas krīze.* – R., 1977. – 165. lpp.)

² Domatas neohinduistu sektas, kuras veidojušās un organizatoriski formējušās ārpus Indijas, sinkrētiskde kultū, piem., «Krišnas apzinas» adepti, «New Age» u.c.

³ Latvija un Lietuva flirts ar Indijas reliģijām pamazām veidojās jau kopš 19. gs. otrās puses sakara ar atklājumiem indoloģijā resp. jauniem reliģisko tekstu tulkojumiem. Plašāku skanējumu baltu natīvisma meklējumi ieguva trīsdesmitajos gados sakara ar neopaganisma vilni Vācijā, kas ātri pārsveca uz Latviju un izpaudas dievturības formas un E. Brasīna aktivitātes. Nespeja izverst pietiekoši pilnvertīgu teoloģiju uz tautasdziesmu materiāla noveda pie meklējumiem Indijas tradīcijā, atsaucēm uz indoeiropiska mantojuma organisko raksturu baltu arhaiskajā kultūrā. Šajā sakarā tika piemirsts aculiecinieka *A. Pipira* darbs «Dievturību vai kristīgo ticību? Reliģiski etisks iztirzājums». (Aut. izd. – 1937. – 63. lpp.)

⁴ Šai sakarā ir svarīgi ņemt vērā kultūras recipienta un kultūrdonora «speku samēru». H. Pirene, runājot par svešas kultūras invāziju, raksta, ka «barbars triumfē neilgi. Ļoti drīz viņu sagremo pakļauta civilizācija. Ģermāņi barbarizēja impēriju, bet tad «izkusa» vinsaimniecības zemēs». *Pirene H. Les Villes et les institutions urbains.* VI. Paris, 1939. – P.

306–307. Mežoniņas tjurku ciltis, ielauzušas Tuvajos Austrumos, ap 12. gs. jau kļuva par arābu islāma kultūras mantiniecēm un protagonistēm. Mongoļu un mandžuru klejotāju uzskundzešanas lielajai Ķīnas kultūrai beidzas ar šo iekarotāju sagremošanu tik lielā mērā, ka viņi zaudēja savu valodu un kļuva par ķīniešiem – haņiem. F. Brodels raksta, ka iekarotās zemes durvis aizcērtas aiz iekarotāju muguras. Kadās iekarotāju kultūras ir uzsūcis baltu kultūras substrats?

⁵ Klasisko jautājumu skaitā ietilpst japaņu «materiālisms» un Eiropas praktiska reliģiozitāte. Japānas materiālismam ir iluzors raksturs, jo būtība tam ir pietūskā etiska attieksme pret materiālu, kurā, saskaņā ar Talo Austrumu reliģiskajām sistēmām, ir iemiesots Dievs vai dievišķā substance. Tādēļ arī cilvēks, ieliekot sevi materiāla objekta veidošana, savieno sevi ar Absolūtu. Eiropā ārējais sekulārisms slēpj pirmkristīgo sabiedrisko attiecību dievišķošanu, kas vēsturiski veidojās kā etiskā momenta hipertrofija sabiedrībā. Pamazām ētika izspieda transcendentu, mistisku tveramo Realitāti, un Absolūts novietoja neapzinātās sabiedriskās attiecības kā romiskais *predeisms* – *numina deorum*. (Sk.: *Grant F.C. Introduction// Ancient Roman Religion.* – N.Y.: Liberal Arts Press. – P. I – XXXV.)

⁶ V. Ivanovs, aplūkojot smadzeņu asimetriju, nāk pie slēdziena par iracionālu (resp. reliģiskā) un racionālu nepieciešamo koeksistenci cilvēka smadzeņu strukturā, uzsverot, ka harmonijas trūkums šai stēra liecina par cilvēka funkcionālo nepilnvērtību. (Sk.: *Иванов В.ч*

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

Вс. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. – М.: Советское радио, 1978.)

⁷ Viens no piemieriem varetu būt baltu vidē salīdzinoši hipertrofētais kaprietu kults, kurš ārēji ir kristietības atvasinājums, tomēr faktiski turpina arhaisko senču (vēļu) kultu.

⁸ Šeit mes pievienojamies klasiskajai L. Masinona (*Massignan*) formulai, kur trīs Atklāsmes reliģijas ir cēlušas no vienas saknes, turklāt saskaņā ar 1. Kor. 13 viņš islamu definē kā šķības reliģiju, jūdāismu sauc par cerības reliģiju, bet kristietību – par mīlestības reliģiju. (Sk.: *Schimmel A.M. Mystical Dimensions of Islam.* – Chapel Hill, 1975.) P. Singers (*Singer*) tālāko klasifikāciju ievirza *agrāro lopkopju kulturu* shēmā, jo lopkopji veido reliģijas, kas centrētas uz «greķa» apziņas, kamēr agrārā sabiedrība par galveno uzskata «kauna» faktoru.

⁹ Džozefs Kampbels (*Campbell*) uzskata, ka Rietumu tendence ir antropomorfizēt Dievus. Jāhve, piemēram, ir vai nu dusmu Dievs, kas ūsā un sōdā, vai labvēlīgs Dievs, kas atbalsta jās dzīv, ka to redzam Psalms. Bet Austrumu dievi ir daudz lielāki mērā līdzīgi *pirmsakumiem*; viņos ir mazāk cilvēciska un daudz vairāk no dabas spēkiem. (*Campbell J. The Power of Myth.* With Bill Moyers. – N.Y. etc.; Doubleday, 1988. – P. 208.–209.)

¹⁰ Amerikāņu pētniece Monika Vilsona (*Wilson*) jau piecdesmitajos gados bija nokusi pie slēdziena, ka rituālu pētīšana ir «cilveku sabiedrības uzbūves izpratnes pamats». (*Wilson M. Nyakyusa Ritual and Symbolism// American Anthropologist.* – Vol. 56.– N. 2. – Wash., 1954. – P. 211.) *Rituālu reliģijas konkordance* un tās kultūrvēsturi determinējošās konsekvences plašāk ir izskatītas: *Taiman J.I.I. Традиционная политическая культура островной Юго-Восточной Азии.* Автореферат. – М., 1990.

¹¹ Dzīves norišu dalīšana profānajā un sakrālajā sfērā ir ļoti nosacīta, jo tāda vērojama galvenokārt eiropēiskas domāšanas arealos. Naturfilozofiskais monisms jeb panteistiska reliģiskas apziņas struktūra šādu dalījumu nepazīst. Sakrālais ir profānizēts un profānais ir sakralizēts, izveidojot sakrālu kontinuitāti.

¹² *Genealogisko aizmērījumu* (radurakstu aizmērīšanu) aktīvā forma ar šī procesa īpašu stīmulēšanu ir aprakstījis Klifords Girts (*Cl. Geertz*). Pamatprincips šāda aktivizēta procesā ir indivīda personīgā vārda aizmērīšana no apkārtējo pušu pēc bērnu piedzimšanas (N māte, N tēvs). Pēc katra jauna bērna dzimšanas attiecīgi mainās arī vecāku iesauka. (Sk.: *Geertz Cl. Person, Time and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis.* – Yale, 1966.) Baltu kultūras lokā ir vērojama analogisku parādība, ūsā – bez stingras arejas regulācijas. *Genealogiskā amūzija* nav savienojama ar ciltskoka sastādīšanu, kas turpretim Atklāsmes reliģijām ir viens no sociālās sistēmas

centrālajiem parametriem.

¹³ Mita un rituāla savstarpejās attiecības vēl ir zinātniskas diskusijas stāvoklī. Tās izriet no vērojumiem, ka daļa mitu kalpo it kā par skaidrojumu rituāliem (L.sk. kulta miti). Rituāla izpildītājs ar scēniskiem vai simboliskiem paņēmieniem aktualizē mita «libretu». Tai pašā laikā mits kalpo par skaidrojumu rituālam. Kas šeit ir primārais un kas – sekundārais? Vai mits veidojas no rituāla vai otrādi? Mitoloģiskās un evolucionārās skolas pārstāvji atzīst mitu par primāro faktoru (J. Grimms, E. Teilors, H. Spensers, J. Liperts). 19. gs. astoņdesmitajos gados lielāku atzīšanu guva teorija, kas apstiprina rituāla dominantu par mitu (V. Robertsons-Smits, A. van Genneps). Tikai 20. gs. piecdesmitajos gados rituālo teoriju nomainīja Kloda Levi-Strosa (*Levi-Strauss*) strukturalisms, kas no jauna apliecināja mita patstāvību, tā ir loģisko struktūru, kas pakļauta savām iekšējām likumsakarībām. (*Levi-Strauss C. Anthropologie structurale.* – Paris, 1958.)

¹⁴ Ar vēsturiskais modelis nav noskaidrojams sakarā ar vēstures avotu kvantitatīvo un kvalitatīvo nepietiekamību un arheoloģijas materiāla interpretācijas grūbām u.c. (Sk.: *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд.* – М., 1990.) (Turpmak: ЮБДК.)

¹⁵ *Rassers W.H. Panji, The Culture Hero. A Structural Study of Religion in Java.* – Hague, 1959.; *Belo J. Study of Customs Pertaining to Twins in Bali// Traditional Balinese Culture.* – N.Y. – London, 1970.; *Joselin de Jong P.E. Ruler and Realm. Political Myths in Western Indonesia.* – Amsterdam, 1980. u.c.

¹⁶ *Boon J.A. Incest Recaptured: Some Contraries of Karma in Balinese Symbolology// Karma. An Anthropological Inquiry.* – Berkeley, 1983. – P. 17.

¹⁷ *Иванов В.В., Топоров В.Н. Балтийская мифология// Мифы народов мира.* – Т. I – М., 1980. – С. 153. (Turpmak: МНМ.)

¹⁸ *Ibid.* – 154.–158. lpp.

¹⁹ Sk.: *Biezais H. Baltic Religion// The Encyclopedia of Religion.* – Vol. 2. – N.Y.: Macmillan, 1987. – P. 50.

²⁰ *Иванов В.В., Топоров В.Н. Балтийская мифология.* – С. 155, 158.

²¹ *Biezais H. Baltic Religion.* – P. 51.

²² *Невская Л.Г. Балто-славянские причитания: реконструкция семантической структуры// ЮБДК.* – С. 135.–147. L. Nevska ar konkrētu semantisko materiālu pierāda to, ka baltu un slavu reliģijām un kultūram ir ne tikai kopējas, bet arī ļoti tuvas saknes. Bez īpašiem pierādījumiem pie šiem uzskatiem pieturas arī H. Biezais. (Sk. iepriekš.)

²³ *Grant F.C. Ancient Roman Religion.* – N. Y.: LAP, 1957. – P. XIII.

²⁴ *Vincke F. The Religion of the Slavs// Historia Religionum. Handbook for the History of Religion/ Ed. C. Jouco Bleeker and Geo*

Widengren. – Vol. I. – Religions of the Past. – Leiden: Brill, 1969. – P. 656, 659. (Turpmāk: HR.)

²² Sk.: *Biezais H. P.* 50; Иванов В.В., Топоров В.Н. – С. 154.

²³ Sk., piem.: *Lethaby W.R.* Architecture, mysticism and myth. – London, 1974; *Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism.* – Garden-City (N.Y.), 1967.

²⁴ *van Dusen W.* The Presence of Other Worlds. The Psychological Spiritual Findings of Emanuel Swedenborg. – N.Y.: Harper & Row, 1974; *Eksperimentālie daļi ir pīcējami Bucknell R.S., Stuart-Fox M.* The Twilight Language. Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism. – Delhi–N.Y., 1986.

²⁵ *Underhill E.* Mysticism. A Study in the nature of development of Man's spiritual consciousness. – N.Y., 1955. – P. 435. «Mistika veido visu reliģiju iekšējo dvēseli,» atzīme E. Raišs. (*Rice E.* Five Great Religions. – N.Y.: Bantam Books, 1977. – P. 3.)

²⁶ *Tulpule Sh.G.* Mysticism in Medieval India. – Wiesbaden, Harrasowitz, 1984. – P. 9.

²⁷ *Ibid.* – P. 133.

²⁸ *Ibid.* – P. 130.

²⁹ *Звелобил К.* Домашние и храмовые обряды // Боги, брахманы, люди. Четверть тысяч лет индуизма. – М., 1969. – С. 294–295.

³⁰ *Ibid.* – 295. lpp.

³¹ Analogisku situāciju apraksta *Lansing J.S.* The Three Worlds of Bali. – N.Y., 1983.

³² *Ricklefs M.C.* Jogjakarta under Sultan Mangkubumi. 1749 – 1792. A History of the Division of Java. – Oxford, 1974. – P. 176.

³³ *Virza E.* Kultūras fonda neatliekams uzdevums // Kultūras Fonda avīze. – 15. dec. – 1991. – 15. lpp.

³⁴ *I Gusti Bagus Sugriwa.* Peladjaran Agama Hindu Bali. I. Denpasar, 1960. – H. 5.–10.

³⁵ *Ibid.* – H. 10.

³⁶ *Ibid.* – H. 11.

³⁷ *Ibid.* – H. 12.

³⁸ *Ibid.* – H. 23.

³⁹ *Bleeker C.J.* The Religion of Ancient Egypt // HR. – 1. – P. 107.

⁴⁰ *Biezais H.* – P. 50.

⁴¹ Cit. no *Ibid.*

⁴² *Ibid.* – P. 50.–51.

⁴³ V. Toporovs, izanalizējis Vulfstana ziņojumu un salīdzinājis to ar Patrokla bērēm (Iliāda, XVIII) u.c., izvirza hipotēzi par zirga simbola kā veselas civilizācijas metaforiska centra pozīcijām. (Топоров В.Н. Кошые состязания на похоронах // НОБДК. – С. 20.–27.) Mūsdienīgie zinātnieki šai ziņai ļoti ilustratīvi prūšu arbedījumi. (Кулаков В.И. Погребальный обряд у пруссов в эпоху раннего средневековья // НОБДК. – С. 186.–187.) V. Urbanaviča arheoloģiskie pētījumi arī pierāda to pašu. (Урбанавичюс В. Погребения в озере Обеляй // НОБДК. – С. 201.) Arheologi atrastie dzīvā zirga rituālie

arbedījumi liecina par rituāla gatavību, līdzīgi prūšiem – uz cilvēku apūrešanu. (*Ibid.* – 203. lpp.) Lietuvišu valdnieks Alģards (1377) un Kēstuti (1382) sadedzināja kopa ar viņu kaujas zirgiem. Alģirds uz viņusaukti pavadīja 18 zirgi. (*Вайтскуене J.* К вопросу о роли коня в древнелитовском обряде (V – XIII вв.) // ИОНДК. – С. 205. Zirgu kultū Latvijā ir izsekojis: *Graudonis J.* Nocietinātas apmetnes Daugavas lejtecē. – R.: Zinatne, 1989. – 77. lpp.) Baltkrievu mitoloģijā cilvēka dvēsele iemiesojas zirga: Топоров В.Н. Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // НОБДК. – С. 57. Senie prūši saskatīja zirga pavadoni uz *Hadesu* (Кулаков В.И. — Там же. – С. 182.), bet lietuviši – spēka simbolu. (*Diņņereytis K.* – Niv. J. – С. 202, 204.)

⁴⁴ V. Toporovs, analizējot Vulfstana ziņojumu par prūšu bērēm, vērs uzmanību uz savādu alus rituālu un uz citiem līdzīgiem pierakstiem vēsturiskās liecības, piem., *Manahardt W.* Leto-Preussische Gotterlehre. – Riga, 1936. – S. 613.–614. Lietuvas rituālos ir pat izteikti deficēti alus tēls – Alus Sānberinīs, Žēnberinīs Alus (18. gs. to jau arzīme ka «Abgot»). (Sīkāk sk.: Топоров В.Н. Кошые состязания на похоронах. – С. 38.)

Šim novērojuma gan ir būtiska reliģiska nozīme cita konti ksta, proti, ņemot vērā arkturģi arhaisko indoeiropiešu koncepciju, ka dvēselei ir šķidrums īpašības. Sodiem etimoloģiski minētās priekšstats ir izsekojams tikai Ziemeļrietumu Kaukaza valodās un ir pamanāms arī grieķu valodā, kur gr. *psūche* («dvēsele») sakrīt ar abhāzu – adigiešu «*psiv*», kas nozīmē dvēseli kā šķidrumu. Heiēm dvēsele var «pīlēt» (*īstanzānāsnūs tarmata podi zapīškizzī*). (Sk.: Иванов В.В. Реконструкция структуры символика и семантики индоевропейского погребального обряда // НОБДК. – С. 8.)

Attiecība uz heiēm atgādinašim, ka indoeiropiešu novietojšana Ziemeļindijā ir jau novecojusi hipotēze. Sodiem izplatāks viedoklis, ka pirms ielašanās Indijā arieši apdzīvoja tas Vidusāzijas teritorijas, kas ietilpst Ziemeļdaļas un Sirdaļas baseinos līdz pat Aralā un Kaspijas jūrai (M. Meinhofers, T. Barrow, M. Djakonov). No šejienes nolikusi indoeiropiešu migrācija uz dažādiem pusēm. Saskaņā ar T. Gamkrelidzes un V. Ivanova teoriju indoeiropiešu pirmdzimtene bija Austrumānātolijā, Dienvidkaukāza un Ziemeļmezopotānijā, tādā areālā, kas vēlāk saistās ar senitisko kultūru. Izveidojās 5.–4. gt. pirms Kristus, šis etimoloģiskais komponents 3. gt. pirmajā pusē parādījās Irānas ziemeļos, un tālāk caur Afganistānu pirmie indoeiropiešu viņi aizsiedza Ziemeļrietumu Indiju. (Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы.

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

II. – Тбилиси, 1987. – Гл. XII.)

⁴⁹ Sīkāk par rituālu degradāciju sk.

Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. Некоторые аспекты духовной культуры. – М., 1980.

⁴⁹ *Scriptores rerum Prussicarum*. I. – Lipsiae, 1981. – S. 732.–735; *Mannhardt W.* Op. cit. etc.

⁵⁰ Cilvēku upurus baltu paražas apliecina Vulfstans (pie prūšiem), par to ziņo arī arheoloģiskie dati (13. – 14. gs. Lietuvā, Latvija – pie kuršiem). (*Кулаков В.И.* – Там же. – С. 191.; *Урбанявичюс В.* Там же. – С. 199.)

⁵¹ Reliģiju vēsture uzrāda zināmu korelāciju starp cilvēku upuru parādīšanos tai vai cita sabiedrībā un šīs kultūras drīzu iznīkšanu visdažādāko ārējo apstākļu rezultātā.

⁵² Jāpi, bez šaubām, ir baltu sakrālā gada cikla kulminācija, bet šo svētku mitoloģiska nozīme nav īsti skaidra. L. Vinogradovas un S. Tolstoņas Jaņu rekonstrukcija pie austrumslāviem liek domāt, ka svētku centrā ir nevis saules kulta, ka to domāja līdz šim, bet gan Raganas nomaiņa. (Sk.: *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Мотив уничтожения – проводов нечистой силы в восточнославянском кунальском обряде // ИОБДК. – С. 99.–118.) Šis viedoklis pīlmba sakrāt ar citu izteiktu rituālo reliģiju gaiveno ceremoniālu. (Sk., piem., *Belo J.*, Bali: Rangda and Barong. – Wash., 1966.)

⁵³ *Evans-Pritchard E.E.* The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. – Oxford, 1953. – P. 148.

⁵⁴ Rituālu reliģijām raksturīgais priekšstats ir saistīts ar dzīves laika substancionalitāti dzimtas kontekstā. Ja indivīds kļūst pārāk vecs, viņa dzīves parliekais garums «aped» pēcnacēju dzīves laiku. Indonēzijā ļoti veciem ļaudīm ir liegta parasta ieešana tempļ; satiekoties ar

mazmazberniem, kurus viņam nav tiesību piedzīvot, ir jāsamaksa «sapju nauda» u.tml. Analoģisku situāciju O. Sedakova atrod pie austrumslāviem, kur jēdziens «doja» («mūžs») ir a priori determinēts un cits ietvaros normēts. «Vecis ed cita taužu.» (*Седякова О.А.* Тема «доли» в погребальном обряде. Восточно и южнославянский материал // ИОБДК. – С. 54.–63.)

⁵⁵ Incests un līdzīga rakstura parkapumi rituāla reliģija tiek kvalificēti kā «mulķība», «sabiedriska disharmonija»; valda uzskats, ka tamlīdzīgi incidenti «var gadīties ar jebkuru», – tālād atšķirība no Atklāsmes reliģiju sistemam pārkāpums neizaug no indivīda grēcīgas dzīves ka tas sekas, bet ir substanciāls un vienkārši «disharmonisks». (Sk.: *Bateson, G.* Bali: The Value System of a Steady State // *Traditional Balinese Culture*. – N.Y. – L., 1970. – P. 395. *Duil-Cooper A.* Principles in the Classification, the Marriages, and some other relations of a Community of Balinese on Lombok // *Antropos*. – Bd. 79. – N. 4.–6. – Freiburg, 1984. – P. 499.)

⁵⁶ *Viedas Vestis*. – N. 1. – 1992. – 5. lpp.

⁵⁷ *Virza E.* Op. cit. – 15. lpp.

⁵⁸ «Involucijas» termins ir veidojies maksas vēstures joma, kur ar to apzīmē gotikas iekšējo ekspansiju: nemainot celtniecības kanonus, progress ir versts uz detaļu izskaistinašanu un jau esošo, kanonisko arhitektonisko formu rafinēšanu.

⁵⁹ Šeit nopietni jāiebilst Džozefam Kempbelam (*Campbell*), kurš apgalvo, ka politeisms veidojas džungļos, «kur nav redzamas debesis un horizonts, atšķirība no tukšneša, kur domine vienas debesis un viena zeme». (*Campbell J.* The Power of Myth. – ... P. 101.)

Skaidīte Bikova TICĪBAS PRINCIPS MITĀ

*Priekšā trīs gaisma,
Neredz tai galu mūsu acs.*

(Rainis)

Šis raksts ir saruna par indoeiropiešu mīta saturu. Lai saruna varētu notikt, vispirms ir jāatzīst, ka indoeiropiešu mītu pētniecībā modernajā Latvijā jau ir izcirstas vairākas stigas.¹ Nopietnu veikumu šajā ziņā ir veicis Zviedrijā strādājošais H. Biezais, bet t.s. Latvijas brīvvalsts laikā – P. Šmits.

Šķiet, ka pats jēdziens «mits» cilvēces kultūras vēsturē ir kaut kas kompakts. Tomēr jēdziena noteiktību ierobežo teritoriāli un hronoloģiski parametri, un tāpēc vēl joprojām mitoloģijas teorētiskā doma meklē atbildi uz jautājumu – kas ir mits? Mits līdz šim ir traktēts mākslinieciski, alegoriski, simboliski, filozofiski, vēsturiski, antropoloģiski, redukcjonistiski utt.

Ši raksta galvenais nolūks ir pievērsties IDE (indoeiropiešu) mīta un kristietības iekšējo saišu jautājumam, kas teorētiskajā mītu pētniecībā ir mazāk skarts aspekts. Par sarunas caurviju pavedienu es izvēlos problēmu, kuru

nosacīti varētu dēvēt par mīta iekšējās jēgas situāciju. Mani interesē apstākļi, kāpēc mītu ir loģiski grūti analizēt, un šī iemesla dēļ ikdienas apziņā mītu saturu uzskata par sastingušu vēsturisku realitāti. Kā zināms – sastingušais, reiz bijušais, ko mūsu gadsimta zinātnē esam paraduši saukt par vēsturisku realitāti, nav attiecināms uz kultūru. Vēstures fakti atspoguļo kultūru, bet tā nav vēsturiskā realitāte. Kultūras stāvoklis ir noteikts dzīvās jēgas moments. Arī indoeiropiešu mīti ir šāds moments visas cilvēces kultūras kontekstā. Mūsu uzdevums ir senatnes paradību jēgas esenci padarīt par dzīvu šodienas vēsturiskajā laikā un telpā. Kā? Vienīgi saskatot, ka kultūras parādībai – šajā gadījumā IDE mītiem – nav tikai teorētiska, morāla vai simboliska vērtība (šādas mīta intelektualizācijas iezīmes sastopamas 20. gs. literatūrā), katrai nav vienīgi faktoloģiska un vēsturiska nozīme, bet galvenais ir mītos iekodētā **universālā saikne** ar cita laikmeta un kultūras cilvēku.

Ši saikne ir atklājusies Kristū, bet tās atrašana, kā mums to atspoguļo evaņģēlija teksts², pirms «apgēršanās ar spēku no augšienes» dažkārt nav

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

vienkārša: divi cilvēki pēc Jēzus augšāmcelšanās iet uz Emmaus pilsētiņu. Viņi sarunājas par lietu un parādību ārējo, «slikto» pusi, «bet viņu acis top turētas, ka tie nepazīst» Dieva Vārda dziļo, iekšējo būtību Kristus augšāmcelšanās notikumā. Kā zināms, Kristus pats ir tas, kurš viņiem izskaidro notikušā būtību un rakstus, līdz viņi to pazīst maizes laušanas darbībā. «Un tie sacīja savā starpā: «Vai mūsu sirdis nedega, kad Viņš ar mums runāja ceļā, mums rakstus izskaidrodams?»»

Ja šis dziļās saknes Kristū nav, tad cilvēkiem grūti ir necīlāt ideoloģiskās cīņas zobenus, jo Kristū tie neredz Dieva atklāsmes pilnumu. Tāpēc arī saruna nenotiek. Noris nemitīgi strīdi un ideoloģisko robežu novilkšana starp «savējiem» un «svētajiem», kas kulminē pat savstarpējā ateistiskā neiecietībā no abām pusēm: starp t.s. pagānisma kultūras aizstāvjiem un kristiešiem. Piemēru tam, ka «cilvēku sirdis ir aizdegušās», šodienas Latvijā ir daudz. Es no tiem abstrahēšos kā no sekundāras parādības, jo privātipašnieciska reglamentācija allaž orientē uz kareivību un nacionālo *mania grandiosa*. Kultūras darbs vienmēr ir jāvirza uz spēju ieiet kultūras zīmju telpā, kuras ass ir Kristus evaņģēlijs (tas nav ideoloģija), bet Jēzus paša nostāšanās «viņu vidū» ar vārdiem: «Miers ar jums!». Tāpēc Bībele mums dod metodoloģisko instrumentu, kā pārvarēt atsevišķa indivīda spontāno attieksmi pret pasauli, lai mēs orientētos kultūras telpā, – spēju identificēt, atšķirt un salīdzināt.

Atšķirīgu kultūrvērtību saskarsmes situācijā (pagānisms, neopagānisms, kristietība), kāda pašlaik ir sastopama Latvijā, šāda pieeja ir īpaši nepieciešama, jo tā var atjaunot kultūrrealitātes apzināšanos, proti – kultūra vienmēr ir bijusi identu un atšķirīgu jēgu kontinuitāte. Iespējams, ka pats senākais piemērs tam ir Bābeles torņa celšanas stāsts: vienas valodas un vienas kultūras liktenim ir lemts sagrūt, jo vienpatības apziņa ved pie pašprietiekamības, pie

lepnības, pie prasību un mēra sajūtas zuduma: «Un tie teica: «Celsim sev pilsētu ar torni, kura virsotnes sniedzas debesis! Ar to mēs sev sagādāsim vārdu un netiksim izkaisīti pa visu zemi.»»³ Dievs nojauc cilvēka izpratoto kultūrvienotību, jo tā ved pie visatļautības un paver citu perspektīvu – prasīni iziet no «Es» uz «Ne-es», no savas kultūras jēgas uz citu, pagriežoties ar seju pret citādību. Bābeles torņa «pedaģoģiskais» saturs ir kultūras plurālisma un pilnīgi cita garīgā līmeņa identitātes akcepts, par kura piepildījumu runā Apustuļu darbu grāmatas 2. nodaļa. Tāpēc, manuprāt, tieši no ontoloģijas viedokļa ir redzamas gan pagānisko mītu un kristietības atšķirības, gan arī iespējamās saites, kurās tie gudri un saspringti tomēr varētu turēties kopā.

Lietas būtību īsumā var formulēt šādi: mīts jau kopš pašiem tā pirmākumiem savā saturā ietver ticību jeb, kā raksta E. Kasirers, «mits ir potenciāla reliģija». Un, no otras puses, mīts «sniedz loģisku modeli tam, lai airisinātu kādu būtisku pretrunu. Mītoloģiskās domāšanas loģika ir tikpat nepielūdzama kā zinātniskās domāšanas loģika un būtībā no tās maz atšķiras. Atšķirība šeit pastāv ne tik daudz loģisko operāciju kvalitātē, cik to parādību iedaba, kuras pakļautas loģiskajai analīzei. Starp citu, jau sen zināms, ka dzelzs cirvis ne jau tāpēc ir labāks par akmens cūvi, ka tas ir «labāk iztaisīts». Abi izgatavoti labi, bet dzelzs gluži vienkārši nav tas, kas ir akmens.»⁴ Mīts pašos pasaulē uztveres pamatos ietver kādu antinomiju (ticība – loģiskais), kas šajā laikā pirms Kristus ir pazīme vēl neatdzimušai, nepārveidotai cilvēces apziņai. Antinomiju uzrādīšana, dihotomiju un polaritāšu izcelšana ir augstākais, ko senie cilvēki mums ir atstājuši.⁵

Ja mīta saturs ir orientēts duālistiski, kā gan mēs varam to izziņāt? Tāpat kā jebkuras zinātnes nozares kultūrveidojošo funkciju, proti, nevis tikai ar loģikas palīdzību, bet raugoties uz pasauli caur patiesības kvintesenci, caur

būtisko. Tādā gadījumā zināšanām piemīt ne vien notikuma konstatācijas, bet arī eksistenciāla svarīguma un nopietnas kultūras blīvums. Piemēram, ja antropogonajā mītā indoeiropieši ir apcerējuši Dieva dēlu un Saules meitu attiecības, tas nenozīmē vienīgi to, ka cilvēki loģiski uzrādījuši dzimumpolaritāti. Kad šajā tekstā ieskatāties caur kristietības prizmu, mūs pārsteidz pats jēdziens «Dieva dēli» pagānu domāšanā pirmskristus laikmetā. Tā, protams, nav smiešanās par Kristu, jo Dieva dēls vēl nav inkarnēts vēstures telpā un pagāni itin neko nezina par Kristus apsolījumu. Šeit Dievs sūta pagāniskajā vidē kādu «sapni», intuícijas nišu, kurā vēlāk kā pašsaprotamai būtu jāiekļūst Kristus patiesībai. Dievs sūta cilvēciskās atdzimšanas jābūtības intuíciju un uzrunā «iespējamo cilvēku», proti, no Dieva būs atkarīga Dēla nākšana, Dēls būs Viņa – Dieva lielums.

Mīts, tāpat kā labamākslau.c.cilvēka izveidotās garīgās dzīves jomas, ir tāda tipa teksts, kas vienmēr uzrunā t.s. iespējamo cilvēku. Tikai jāpatur prātā, ka pastāv atšķirības starp seno pirmskristietības laika mītu kultūru un šī mīta dzīvi šodienā: šodienas kultūrā mīts ir jau realizēta iespēja, pateicoties Kristus inkarnācijai. Bez ticības Kristum kā konkrētam absolūtās patiesības atklāšanas kritērijam cilvēki nesaskata mītā ietvertu vispārējo patiesību un apstājas pie mīta elementu, detaļu un fragmentu uztveres. Pazūd kontinuitātes uztvērumš. Tādējādi visas mīta iespējas neatsedzas, jo kā norāda P.Florenskis – ārpus Kristus neiespējams istenībā top pats jēdziens «kultūra». Jo kultūra ir zemes virsū iemiesotais Dieva spēks.⁶

Ši iemesla dēļ Dievs neatkarīgi no paša cilvēka gribas ieauz viņu Visumā, tajās nepārtrauktajās informācijas plūsmās, kuru cikli, caurvidami visu pagātņi un nākotņi, mūs sastop tagadnības punktā, «mūžīgajā tagadnībā»⁷. Mūsu iespējai kaut ko pasaulē izzināt ir vajadzīga, kā senāk sacīja, mūsu «otrā piedzimšana». Ja tas ir tā, tad ikviena

zinātne (arī mitoloģija) kā izziņa, kā spēja formulēt universālus humanitārus likumus acimredzot ir saistīta, kā pareizi norāda M.Mamardašvili, nevis vienkārši ar cilvēku, bet gan ar iespējamo cilvēku. Zīmīgi ir 1. Jņ. 3, 2 vārdi – «..vēl nav atklājies, kas mēs būsīm». Saistība ar iespējamo cilvēku nosaka gan mīta izpratni, gan tā iekšējo saiti ar kristietību, gan jēgu kristalizāciju kultūrā vispār.

Nemot vērā iepriekšsacīto, mītu adekvātiraksturot varēsīm tikai tad, kad mīta fenomenu sāksīm iekļaut plašākā Dieva dialogā ar cilvēci. Šādu plašāku dialogu iezīmē veids, kādā mīts līdz ar citiem kultūras fenomeniem saistās ar cilvēka tagadnību un t.s. iespējamo cilvēku. Aplūkojot šādā veidā mītu, mēs varam ieraudzīt, ka tā situācija, kādā cilvēku nostādīja grēks un aiziešana no Dieva tuvuma, kas atšķīra cilvēku no viņa dievišķā veidola, atstāja pēdas cilvēka zemapziņā, un mītā skatāmais pasaules apjēgums definējams kā vēlēšanās atgriezties pie «zaudētās paradīzes». Kaut gan šī realitāte, kurā tiek šķirta cilvēka pasaule un viņa eksistences pamats, ir grūti aptverama un fikšējama, tomēr tā ir svarīga.

Uz šādas pieejas nepieciešamību norāda vairāki zinātniskās mitoloģijas pārstāvji, bet E.Kasīrers darbā «Simbolisko formu filozofija» atzīst, ka mīta analīzi nevar veikt pa detaļām: jācenšas izprast tā iekšējo dzīvi, tā dinamisko principu – **iekšējo ticības principu** (pasvītrojums mans – S.B.). Bet dažādie simboli mītā izprotami kā Dieva Gara un gribas autonomā spēka galvenie vektorī, ar kuru palīdzību mēmās lietas iegūst jēgu.⁸

Tas, ko līdz šim esmu pateikusi par mītu kā kultūras parādību, nav nekas vairāk kā cilvēces intuícijas eksplikācija un forma, kas labi rezumēta apustuļa pārliecībā, ka Dievs «..licis visām tautām celties no vienām asinīm un dzīvot pa visu zemes virsu, un nospraudis noteiktus laikus un robežas, kur tiem

dzīvot, lai tie meklētu Dievu, lai tie viņu varētu nojaust un atrast, jebšu Viņš nav tālu nevienam no mums. Jo Viņā mēs dzīvojam un rosāties, un esam...»⁹

Patiešām, arī par mītu, ar ko es saprotu pagānisko kultūru pirms Kristus, mēs varam runāt kā par Dieva nojausmas formu jeb, kā norāda K. Luiss, «mits ir Dieva sūtili sapņi cilvēcei, lai tā veiktu ceļu atpakaļ pie Dieva».¹⁰

Precīzi šo pašu domu akcentē dabaszinātnieks V. Iljins: «Mīts ir metafiziska un bioloģiska atmiņa par «visa sākumu» (retrospektīva atmiņa) un par beigām jeb «mērķi» (perspektīvā atmiņa). Bet atmiņa, tāpat kā citas cilvēka dvēseles un darbības aktivitātes, ir Gara pazīme. Tāpēc par mītu jārunā kā par mitpoētikas procesu, kur atmiņa savienota Radītāja un radības darbība.» Tā kā lietu un parādību mītiskie tēli pastāv ontoloģiski pirms lietām, tad arī par mitoloģisko tēlu var uzskatīt tādu, kas radies cilvēces atmiņā kā realitātes tēls – projekcija. Cilvēks savā brīvībā to it kā ir atcēlis, bet Radītājs liek to cilvēkam atkal atminēties.¹¹

Mīts tāpēc ir ipaša garīga jaunrade. Tā ir Vārda atklāsmē, caur kuru cilvēce tiek formēta un vesta pie istenās esības – mitā cilvēka domāšana kļūst jēgturīgāka nekā viņš pats, un tas izrauj cilvēku no haosa, no sūniskas reaģēšanas uz pasauli. Cilvēks savu dzīvi un pieredzi telpā un laikā sablīvē pa vertikāli, strukturē daudzus apziņas un zemapziņas stāvokļus, kuri empiriskajā telpā atrodas atstātus un izklaidus. Tāpēc mīts nav fantāzija, leģenda, izdoma vai teiksma. Ja vārdus «fantāzijas lidojums» atļauts lietot mietpilsonim, tad mitologam gan tas būtu jāaizmirst. Ja vēlāko paaudžu psihē nemitīgi ir dzīvas «fantāzijas» par Saules jeb Dzīvības koku, Pērkonu, Velnu u.c. neparastiem tēliem, tad bioloģija to skaidro kā dzimtas atmiņu, kuras pamatā ir iepriekšējo paaudžu realitātes redzējums, kas vēlākajām paaudzēm var šķist «fantāzija».

Mīts kā cilvēces «pazaudētās paradizes» intuīcija un garīgs ceļš, kas jānoiet

cilvēcei līdz patiesības atklāsmēi Kristus, ir raksturīgs praktiski visām kultūrām noteiktā normatīvā secībā:

- 1) Kosmogonais mīts.
- 2) Teogonais mīts.
- 3) Antropogonais mīts.
- 4) Kalendarie mīti.

Padomāsim par šādu IDE kosmogonā mīta fragmentu:

LĪETU SĀKUMS

*Nedz bija būtība, nedz nebūtība,
Nedz bija tvaiku loks, nedz pāri debess.
Vai kustas kas? Un kur? Vai kāds to pārzin?*

*Vai bija ūdens? Un vai bezdibeži?
Nedz nāve toreiz bij', nedz nemirstība,
No dienām naktis nebija vēl šķirtas.
Tad bija Viens. Viens sākās pats iz sevis*

*Bez cita dvasas. Nebija vēl cita.
Bij' tumsa tumsā dziļi nogrimusi,
Viss jaucās sākumā kā pasaul's jūrā,
Uz tukšas telpas gulēj' tukša telpa,
Tad tapa viens no sava siltumspēka,
Tad Vienā celās pirmo reizi dziņa,
Tā dziņa bija gara pirmā sēkla.
Un sirdij prātā sevi jēdzot radās
Tad ceļš uz būtību no nebūtības.¹²*

Redzam stastijumu par to; kā tapusi pasaule. Tajā ģenēze (izcelšanās) un fenomenoloģija (jēgas tvērumi) sakrīt jēdzienos «tapa» un «tā bija gara pirmā sēkla». Te dots tā procesa attelojums, kas bija pirms vēstures (metavēsture) un ir tās pamatā.

«Nedz nāve toreiz bij', nedz nemirstība, no dienām naktis nebija vēl šķirtas» – pie šāda priekšnosacījuma sākam saprast tā filozofa vārdus, kurš teicis, ka «laiks ir mūžības kustīgais tēls». Ir tagadne kā punkts vai, labāk, kā līnija bez biezuma, kas slid pa mūžības okeānu; aiz tās pagātne, priekšā – nākotne. Ko no zinātnes viedokļa nozīmē kustīga tagadnes līnija pagātnes un nākotnes dzīlēs? Uz to atbild relativitātes teorija. Tā savieno «tagad» ar telpas «šeit» un māca, ka katram telpas «šeit» atbilst laika «tagad». Izsakoties pre-

cizāk – katrai koordinātu sistēmai, katram telpas kompleksam, kurš kustas ar noteiktu ātrumu, atbilst noteikts laiks – «ceturtā koordināte». Tādejādi tas, kas dotās sistēmas koordināšu robežās ir tagadne, citā sistēmā var izrādīties nākotne vai pagātne, un otrādi. Tātad pasaulē ir stāvokļi, kurus cilvēks sauc par laiku un par telpu, bet Dievs pats ir ārpus jebkura laika, jo citādi Viņš nevarētu būt pirms visiem laikiem. «Ar tagadnē vienmēr klātesošās mūžības lielumu Tu esi pirms paša laiku sākuma un stāvi pāri visai nākotnei tieši tādēļ, ka tā ir nākotne un atnākdama tā kļūst par pagātņi, bet Tu vienmēr esi, un Tevis paša mūžība neiet mazumā. Tavi gadi ne nāk, ne iet, bet mūsu gadi gan nāk, gan iet, lai beidzot visi aizietu. Tavi gadi turpretī ir visi vienlaicīgi tāpēc, ka tie stāv uz vietas un nākošie nestajas esošo vietā, jo viņi nav pārejoši, bet mūsu gadi, kad to vairs nebus, visi būs pagājuši. Tavi gadi ir viena diena, un tā nav vis katru dienu, bet visa tā ir šodiena, un tādēļ tā neatkāpjas rītdienas priekšā, nedz arī turpina vakardienu. Tava šodiena – tā ir mūžība. Tādēļ, radījies hdzmūžīgo, Tu sacīji: «Šodien es tevi radīju.» Tu esi radījis visus laikus, un visu laiku sākumā stāvi Tu pats, un nekad nav bijis laika, kad nebija laika.»¹³ Aktivitāti, kura izsaka sevi telpas formās, kas top laikā, var uztvert kāds, kurš spēj to visu aptvert tāpēc, ka viņā ir apgarota dvēsele. Jo Gars virza cilvēku uztvert laika un telpas vienotību – «dziņa bija gara pirmā sēkla». Viss, kas ir laikā un telpā, ir skatāms attiecībā pret Vienu, kas sācies «pats iz sevis». Kāpēc visa sākums ir Vienā, nevis daudzos? Mīts atzīst, ka nevis daļas nosaka veselumu, bet veselums (Viens) nosaka daļu esamību. Es uzsveru: lielo radišanas varenību Vienā, kas ir reliģijas pamatā, atsedz arī mīta tēls. Vēl vairāk – tā kā esamības un dzīvības avoti ir Vienā un nevis detaļās un daļās, tad kosmogonā mīta tēls ir dzīvības un esamības dziļuma intuīcija, proti, starp pasauli un Dievu (Vienu) ir nebūtības bezdibenis. Es gribu šeit citēt 8. psalmu (10. p.): «Kungs,

mūsu valdniek, cik goda pilns ir Tavs vārds visā pasaulē!»

Pirms «radās ceļš uz būtību no nebūtības», ir noliegums – «nedz bija būtība, nedz nebūtība», «nedz nāve toreiz bij, nedz nemirstība». Šo pasaules tapuma pusi *ex nihilo* (Lionas Irenejs) nevar izrisināt ar loģikas palīdzību. Tad kā gan lai saprot «nedz bija»? Tā acimredzot ir viena no grūtāk izprotamajām kosmogonijas vietām. Te pirmoreiz pavērts kultursemiotiskās izpratnes šķidrums, aiz kura redzama pasaule, kāda tā ir bez jebkāda antropocentrismā. Te izpaužas īpaša ģimeņa negācija: Dievs kā Radītājs nav definējams, tāpēc uztverams caur visu pazīmju noliegumu.¹⁴ Tā kā Dievs ir visurklātesošs un «caur Viņu viss ir radies, un bez Viņa nekas nav radies, kas ir» (Jņ. 1,3), tad pašsaprotams ir mītposma pieņēmums, ka pati nebūtība, no kuras «radās ceļš uz būtību», ir Dieva roku darbs. («Tad bija Viens.») Viņš būstas, kas radībai dos dzīvību un esību. Tas nozīmē, ka «nekas», «nebūtība» ir «radības matērija» (Aristotelis). Un otrādi – loģiski spriežot – ir jāatzīst, ka matērija ir zināmā mērā «nekas».¹⁵ Ja «nekas» ir radīta matērija, tad viņas formas būs dievišķas un Radītājs tās piepildīs pēc savas Gudrības Gara. Tāpēc mītpoētiskais uztverums ir visai precīzs – tajā, kurā bija «nekas», jau darbojas dievišķais spēks. «Nedz bija» ir Dieva spēka pielikšanas vieta, un atbilstoši Rīgvēdas intuīcija iesākas ar visa noliegumu. Vienlaicīgi te cilvēks ir nonācis filozofijas sākumsituācijā – viņš, neizpratnes pārņemts, grib izprast pasaules vienotības un kartības pamatu, kas sācies «pats iz sevis». Šis sakārtotības uztvere ir noteicoša kultūrpasaule: sakārtotība nebalstās uz cēloņsakarībām, bet kārtību cilvēki atzīst tāpēc, ka Dievs viņos licis šo vajadzību un vienīgi mītā cilvēki apstiprina pasaules garīgās vienotības normālo intuīciju.

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

Vārdiem «nedz bija» sinonīma frāze ir «bij' tumsa tumsā dziļi nogrimusi, viss jaucās sākumā kā pasaul's jūrā», kuru var aptvert ar jēdzienu «haoss» – būtības sajaukums ar nebūtību. Jeb precizāk – pirmesības iesākums. Bet tā kā no haosa izaug konkrēta, formēta esamība, tad tas īstenībā arī ir «tumša» un «tukša» telpa. Šajā pirmhaosā «viss jaucas» jeb, kā Rainis vēlāk rakstīja, – «bezdzibens miglas vārās un ceļas»:

*Kur dažums top viens,
Kur daudzums top veids,
Kur viela top gars,
Kur patmets top pretmets.¹⁶*

Bībeles kanoniskajos tekstos lasām, ka «zeme bija neiztaisīta un tukša» vai «neredzama un neizveidota» («neiekārtota»).¹⁷ Es uzsveru: arī mitā cilvēka zemapzinātais uztvērumš ieraudzījis zemes sākuma momenta saplūsmi ar grūtiatšķiramo, nediferencēto un tukšo, ar entropiju.

Kā zināms, par pirmmatēriju Bībelē un arī mitā nekas tieši nav sacīts. No tā neizriet itin nekas vairāk kā tas, ka pirmmatērija ir kaut kas nenoteikts, neizveidots, bet ietver sevi visdažādāko kvalitāšu un formu iespējas. Pirmmatērija ir bezgalīga daudzveidībā un tāpēc bezpersoniska. Tā ir bezgalīga formās un tāpēc eksistē ārpus istenas formas. Tāpēc arī mīts par radišanu iesākas ar noliegumu: «ar tumsu tumsā». Frāžu «sākas pats iz sevis», «dziļi jūrā», «tukšā telpā» saturs atdzivojas, kad tām pievieno divus darbības veicējus, bez kuriem pirmmatērija nevar izkļūt no savas neformas, ne-stāvokļa. Šie divi spēki ir Viens, «kas bija sācies pats iz sevis» (ebr. *ruah*, grieķu *pneuma* – siltumspēks – gaisma).

Haoss ir pusesība. Radišana īstēni iesākas ar atšķirtības principu. Tāds spēks ir gaismai (sal. ar Ps. 104, 2 «Tu ģērbies gaismā kā tērpā, tu izplet debesīs kā telts segu» vai 19. 6–7 «Saulei Viņš darinājis telti, – tā līdzīga ligavainim, kas iziet no savām telpām, tā priecājas

kā varonis, lai dotos nospraustajā ceļā. Vienā debesmalā tā sāk savu gaitu, apkārt līdz tai pašai malai tā to nostaiģā, un nekas nepaliek apslēpts no tās svelmes. Tā Kunga likumi ir pilnīgi un atspirdzina dvēseli.»). Bet, tā kā tumsa un haoss iegūst jēgu vienīgi attiecībā pret gaismu un sakārtotību, tad ontoloģiski gaisma ir primāra attiecībā pret haosu un tumsu. Vienlaicīgi gaisma ir gan esamības, gan dzīvības tēls. Te apbrīnojami savijas gan simbols un reālisms, gan metafizika un fizika, gan pārdabiskais un stihiskais, gan dialektiskais un empīriskais.

Interesanti IDE kosmogonais mīts stāsta par to, kā pirms mūsu kosmosa radišanas ir notikusi kāda metafiziska «pirmpasaules» traģēdija, kuras briesmīgs epilogs ir bijusi tumsa un haoss («zeme bija neiztaisīta un tukša, un tumsa bija pār dziļumiem»). Par šo traģēdiju vēsta Brihadāranjaka Upaniṣadas Medus grāmatas 1. nodaļa¹⁸ – asūri (dēmoni, dievu vecākie brāļi un sāncenši) «kāvās savā starpā dēļ varas šais saulēs». Tad sacīja dievi: «Lai gavīles upurējot, mēs asūriem uzvaru ņemam.. dievi pie uzvaras tika, bet asūri sakāvi piedzīvoja.» Tā haoss top pārtraukts ar «Gara sēklu». Haosā top iedegta «Gara sēklas» gaisma – kā ceļš «uz būtību no nebūtības». Pēc Dieva uzvaras šajā cīņā ar dēmoniem un viņu valdnieku no jūras dzilēm iznirst debesu spīdekļi, tumsa tiek nošķirta no gaismas (dainās – melni, zeltaini vai dzeltenī kumeļi, kraukļi, vēršī):

*No jūriņas izpeldēja
Divi sirmi kumeliņi:
Vienam bija zvaigžņu dekšis,
Otram zvaigžņu iemaviņi.
Tie zināja zemei galu,
Tie jūriņas dibentiņu.¹⁹*

Tā mīts attēlo kādas beigas, kaut kā gals top par sākumu kam citam, epilogs noslēdzas ar prologu. Atgādinu: tā nav fantāzija par dramatisko pasaules radišanas metavēsturi, bet Dieva atzišana

un atzišanās Dievam: parādību un lietu tapšanas iekšējā principa intuitīvs at-tēlojums. Cilvēka dvēsele kaist uzminēt sarežģīto Pasaules radīšanas mīklu.

Teogonā mīta struktūra zīmē sakrālā kā profānā pretstatu. Šī opozīcija ir pārlieku sarežģīta, lai to šeit detalizēti izklāstītu. Sākotnējā ir debesu hiero-fanija²⁰ – «debesis, kuras nav zeme». Debesis kā absolūtā augša ir tālas, nepieejamas, bezgalīgas. Tās ir absolūtā augša, gaismas pasaule, dienas fenomēns. Vārda semantiskā dimensija piedāvā interesantas sakritības: sanskrita *dyavi dyavi* – no dienas uz dienu, vēdu *div* – spīdēt, *deva* – dievs; salīdzinājumā ar lat. *deus*, lietuviešu *dievas*, prūšu *deiws*, latv. dievs; salīdzinājumā ar «diena» – laiks, kad ir gaisma; «saulīte nogāja dievā» – t.i., debesis. Augstajās debesis mīt Dievs – visu dievu Tēvs (*ved. Dyaus Pitar*, gr. *Jupiter, Jovis Pater* no *itvare* – palīdzēt, sākotnēji *Diovis* – mirdzošais, *Dies piter, Dies pater* – dienas tēvs). Visumu caurstrāvojošs dzīvības spēks: «Pārlaida skatienu 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*²¹. (Sal. ar 2. Mozus grāmatas tekstu 3,14 – «Dievs atbildēja Mozum: «Es esmu, kas Es esmu!» Viņš sacīja: Tā tev jārunā ar Israēla bērniem: «ES ESMU» – tas mani sūtījis pie jums.») Augstāko debesu valdnieka gribu izpilda Pērkonis (*ved. Pardzūjja*, liet. *Perkunas*, slāvu *Perun*, hetu *Pirua* utt.), kas pārvalda visu, kas atrodas starp zemi un debesīm – kalna virsotnē («Pērkonis savu kumeliņu/ uz kalniņa dūcināja»), un garantē kārtību pasaulē. Pērkonis, kurā uzsvērtā Dieva suverenitāte (arī šis teksts no 29. psalma 3,4,7 liecina par labu parādību izpratnes aizmetņiem mītā: «Tā Kunga balss dzirdama pār ūdeņiem, godības pilnais Dievs liek pērkoniem dārdēt, tas Kungs pār lielajiem ūdeņiem. Tā Kunga balss ir spēka pilna, tā Kunga balss ir pilna

varenības. Tā Kunga balss šķīļ uguns liesmas.»), cinās ar tumsas spēkiem, kas mīt pazemē, – ar velnu (hetu *uallas*, toharu *wal*, lietuviešu *velnias*), kurš slēpjas, pārvēršas vai arī ir «nekas» (sansk. nek – «nāve», un tāpēc cilvēku sūta «aiziet tur, nezin kur, atnest to, nezin ko», bet pats ir nekas – pārvēršas par akmeni, čūsku, dzīvnieku, cilvēku, bet īstenībā nav nedz akmens, nedz čūska, nedz dzīvnieks, nedz cilvēks. Velns dzīvo arī ūdenī, purvā, akā (akači – «velna acis purvā»): «Sper, Pērkon, avotā,/ Lidz pašam dibenam»).

Tiek izdalīti divi sakrāluma veidi – labais (debesis, Dievs, Pērkonis) un ļaunais (Velns, pazeme, ūdens). Interesanti, ka latīņu vārda sacer semantika ietver abus sakrāluma veidus un nozīmē svētš un nolādēts.

Teogonā mīta paradigmas skice: sakrālais vienmēr atdalīts no pārējās realitātes, un aiza starp šiem diviem pretējiem līmeņiem (debesis – zeme) tiek pārvarēta, Dievu aicinot un lūdzot uz zemes. Šādas izvēles rezultāts konstitūēts vēlāk – antropogonajā mītā.

Ja ielūkojamies Bibelē, tad redzam, ka tā sniedz svētās antropogonijas (cilvēka rašanās) un antropoloģijas (mācība par cilvēku) sintēzi. Lasot Bībeles tekstu par cilvēka radīšanu, var ievērot, ka ar aprbrīnojamu skaidrību ir nodalītas dabiskā, bioloģiskā un pārdabiskā sfēras. Uz bioloģisko sfēru attiecināms tas, ka cilvēks radīts vienlaikus ar dzīvnieku pasaules augstākajiem pārstāvjiem. Cilvēka ģenealoģija izriet no neorganiskas vielas (*adama* – sarkana, mālaina zeme), un vārdu cilvēks iegūst no savas esības zemākā pamata. Ja savā dabiskajā daļā cilvēks top no neorganiskas vielas un ir pakļauts dzīvās pasaules bioloģiskajiem likumiem, tad savā pārdabiskajā daļā dievišķais likts uz zemes un iemiesots cilvēkā. Ar cilvēku Dievs it kā zīmē sevi ar materiālās pasaules krāsām – Viņš dod cilvēkam «dzīvu dvēseli». Un ne

tikai: dzīva dvēsele ir arī katrai dzīvai radībai. Bet cilvēka dvēsele un miesa ir apzīmogota ar Dieva Garu: cilvēks radīts pēc Dieva tēla un līdzības. Tāpēc daļu tekstu cilvēka dvēseli «no debesu nolaižas ar sudraba virvītēm», lai turpmāk mājotu ķermeniskās formās. Runājot Aristoteļa vārdiem, cilvēka psihofiziskā – dvēseliski ķermeniskā forma ir Gars, tas ir, Dieva līdzība. Šo atziņas pusi ir grūti komentēt, jo zinātnē par cilvēka rašanos vēl nav pilnīgu teoriju. Bet antropogonajā mītā ir akcentēta tieši šī Gara kā cilvēka formas būtība: tā ir cilvēka dvēseles gaišākās intuícijas realitāte. Antropogonā mīta centrā ir dihotomiska sakralitāte: virišķā puse – Dieva dēli, sievišķā – Saules meitas. Katrai opozīcijai ir sava sakrālā telpa, proti, augstās debesis ir Dieva un viņa dēlu mitne, bet zeme ir debesu pretstats un tādējādi sievietes eksistences dimensija:

*Saule, saule, zeme, zeme,
Ko ar mani naidojies?*

Novalodas viedokļa šī formula «Saule, saule, zeme, zeme» skaidrojama kā substantīvu blīvējums ar nozīmi «pasaule».

Mitu pētniecībā izteiktas atziņas par Gara gravitācijas lauku cilvēka morālē cauri visam civilizācijām. Cilvēki ļoti sen ir aptvēruši, ka bez Gara dominantes nevar izveidoties cilvēka patība, šie Gara kompleksi²² ietver sevi «kultūras loģiku, pārdzīvojumus, patības apzināšanos, cilvēka sākšanās un beigšanās izpratni». Kaut arī IDE tautas, tāpat kā citas, nav dzīvojušas pilnīgi vienoti un vienādi, tās ir radījušas cilvēciskās jēbūtības priekšstatus, t.s. kultūras ontoloģijas kartogrammas. B. Nelsons apgalvo, ka nav nevienas senas sabiedrības bez Dieva Gara prioritātes akcenta antropogonajā mītā, jo cilvēki nevar dzīvot kopā un veidot sabiedrību bez noturīgām Gara identifikācijām, t.i., atskaites sistēmām, bez noturīgām fenomenoloģijām.²³

Klasiskajās morāles kultūrās (Indija, Ķīna, Rietumeiropa) tiek izdalīti divi

sakralitātes veidi – Tēvs, kas ir debesis un rada Dieva dēlus (es domāju, ka fenomenāla ir pati intuícija – Dieva dēla jēdziens kā tāds pirmskristus laikmetā), un Māte, kuru salīdzina ar Sauli. Iespējamās hermenētiskās interpretācijas: no Tēva atkarīga Dēla radīšana, Debesis ir Tēva stihija, kas liek Dēlam nākt uz zemes, uzvarēt tumsas un haosa pasauli.

*Dieva dēli, saules meitas
Pār jūriņu rokas deva.
Tik tie zelta gredzentiņi
Nesabira jūriņai.*

(Jūra mītos nozīmē haosa pasauli.)

Bibelē, nosaucis sievu par levu, Ādams norāda uz viņas funkciju – «dzīvības māte». Pagānismā līdzīgs akcents – Saule arī ir dzīvības māte, bez Saules dzīvība mirst. Līdzās tam otrs aspekts, proti, tapdama māte, sieviete ieiet nesavtības mistērijā, savu mīlestību atdodama bērniem.

*Aiziet Saule aiz kokiem,
Es paliku pakrēslī;
Nomirst mana māmuliņa,
Es paliku bārenīte.*

Māte ir kā saule – saka mīts – pašatdeves lieluma dēļ.

Dieva Dēlu un Saules meitu attiecību modelis ir antropogonā mīta centrālais elements. Tā ir ilustrācija universālai radības dualitātei. Reizēm to sauc par solāro mīlestības arhetipu – šī visaptverošā dihotomija ielešas arī dvēseles sfērā: cilvēks ir nonācis no kādas augstākas sfēras šeit uz zemes, Dievs ir dēla Tēvs, Saule – meitu Māte.

Dziļākajā nozīmē tā ir uzdriktēšanās apzināties, ka dvēselēm ir kāda augstāka vadība, kas tās savieno. T.s. divu dvēseļu pāra jeb mītisko dvīņu pāra īpašības tiek pārnestas uz cilvēku pāriem – tā ir daudzu tautu mitoloģijā pazīstamā ideja par dvēseles apgarotības nepieciešamību. Kāda mūsu tautasdziesma šo normu izsaka nosacīti alegoriskos tēlos:

*Saules meita jūru brīdā,
Matu galu neredzēja;
Dieva dēli kroni nesa,
Zobentiņa galiņā.*

Istenais jēdziens, kas mūs izved no tautasdziesmas naivā reālisma jeb naivās alegorijas, ir apjauta par vertikālās tiekšanās pamatu – «Dieva dēls, kas nes kroni». No šīs intuícijas tālāk veidosies mitoloģiskais priekšstats par Dievu kā «kultūrvaroni», proti, Dievu, kurš nonāk uz zemes un sakārto zemi. Tādu darbību isteno Saulgriežu rituāla koncepcija kalendārajā mītā. Gaisma ir aicināma, un tā nāk uz zemes, lai cilvēks atdzimtu. Prof. Z. Dumezils darbā «Kentauro problēma» ir pētījis IDE mitoloģijā aktuālos Saulgriežu rituālus, kā arī gada beigu un sākumu scenārijus un ir atklājis, ka Dieva (gaismas), kurš nāk no debesīm sakārtojot zemi, upurēšanas elements ir bijis viens no centrālajiem šajā rituālā. Tāpēc jāņa veidols divnozīmīgs – viņu godā, bet pēc tam nonāvē:

*Jānīts klīdza, Jānīts brēca
Dziļā upes atvarā.
Nākat puiši, nākat meitas,
Velkat Jāni maliņā.
Puiši vilka maliņā,
Meitas grūda dibenā.*

Sikāks katra mīta struktūras izklāsts šoreiz nav nepieciešams. Liekas, ka Dievs ar savu spēku ir bijis klāt cilvēkiem un darbojies viņu sirdīs un prātos, bieži viņiem pašiem to nezinot un nemanot. Dieva valstība potenciāli ir bijusi dota jau cilvēces pirmsākumos, un tā auglēni, kā no sinepju grauda izaug lielais sinepju koks. Mēs nevaram cilvēces kultūras attīstībā noteikt to brīdi, kurā beidzas mīts un sākas reliģija. Mīta skaidrojumam ir tūk nozīmju, cik autoru, kas iztirzā mitoloģijas tēmas. Tas pierāda, ka mīts ir «pastiprināta un padziļināta tipa teksts» (Vjač. Ivanovs, E. Kasīrers u.c.), kura galvenais saturs ir cilvēces «ceļš uz centru jeb laika pagriešanās» divos punktos: pirmais no-

tiek Ziemas saulgriežos, kurus svin dažas dienas pirms Jaunā gada, kad laiks "sabiezinaš", pēkšņi kļūst tik ļoti svarīgs. Pašā apogeja laika sajūta it kā zūd, jo notiek kaut kas visai cilvēcei principiāls un svarīgs – pasaulē nāk gaisma.

Otrie saulgrieži ir vasarā, kad gaisma svin uzvaru un bioloģiskās iespējas jau izsmeltas. Vairāki mitologi (Ž. Dumezils, V. Toporovs, M. Eliade u.c.) atzīmē, ka tā ir apokalipses intuícija mītā, kad ceļš cilvēci ir novedis pie laika pagriešanās otrā punkta (sansk. *vart man* – ceļš, taka; *vi-varta* – pagriešanās uz otru pusi; latv. *vārti*).

Kaut arī daudzas mītiskās saites laika gaitā ir pārtrūkušas un seno priekšstatu skaidrojums var būt daudzveidīgs, dzīvo mīta teksta vārdu visā pasaulē raksturo divi elementi:

1) centrs, kas ir Patiesība, un

2) cilvēka ceļš uz šo centru (ceļš, kas cilvēcei jānoiet līdz patiesības apguvei). Tāpēc «mīts ir ipaša tipa teksts. Tā nav filozofēšana. Nav arī dzeja. Tā ir tā pati Ābrahāna, Izaka, Jēkaba telpa – Dieva atklāsmes telpa cilvēcei. Tikai pagāniskajā vidē.»²⁴ Bet pasaules centrs arī šeit ir Dzīvības koks («Vidū jūras» vai «Vidū gaisa»), to sauc arī par Saules koku (mirdzošs ozols vai dažreiz liela puķe), kuru meklējot «jauni ļaudis veci tapa» vai arī

*Divi mūžus meklēt gāju,
It nenieka nesagāju.*

Šis koks liedē vienā veselumā visu dzīvībā pulsējošo pasauli. Dzīvības augstākā uzdevuma piepildījums un "zaudētās paradīzes" atmiņas vieta ir šis tēls. Savdabīgs Dzīvības koka variants ir stabs: «Sīt, Jānīti, vara bungas, Vārtu staba galiņā.» Patiešām, vērsies citas patiesības vārti un pasaules augstākajā punktā pie šī staba pienaglos Kristu – isteno cilvēces gaismas un spēka avotu. Un šī staba dēļ cilvēcei vēl joprojām «tris gaisma un neredz tai gala mūsu acs».

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

Bet viens no agrīnajiem teoloģijas lideriem Lionas Irenejs diskusijās ar gnostiķiem atzīmējis, ka "cilvēces pestīšana nav radības izlabošana, bet papildījums, jo pat grēks un nepaklausība Dievam nav atšķēlusi cilvēku no Dieva, jo Dievs caur Logosu un Gudribu ir vienmēr bijis līdzdalīgs un klātesošs cilvēces vēsturē, vadīdams un izglīdādam cilvēci līdz augstākajam vēstures punktam, kad parādās otrais Ādams – Kristus, kura istā cilvēce – miesa un arī dvēsele – ir vienoti Dieva Logosā".²⁵

Ja arī mēs līdz ar Baznīcas tēvu Ireneju pieņemam, ka patiesība ir mūžīga, tad tā neietilpst pārejošā sfērā,

jo patiesība nav kaut kas tāds, kas var pāriet, bet gan piepildīties. Tiesi tāpēc mitisko kultūru nevajadzētu mērit ar viņas pašas mēru, bet skatīt kā daļu no visas cilvēces ceļa uz Dieva patiesības atklāsmi Jēzū Kristū. Pagāniskā mīta saturs piepildījis savu uzdevumu noteiktā laikā, to nomainījusi kristietība kā visu pagānisko ilgu piepildījums Kristū. Empātija, kuras formula ir «no šī laika mūžībā», palīdz redzēt, kā cilvēce caur kļūdām un maldiem ir mēģinājusi godīgi tikt galā ar patiesības izpratni un pagānisma intūcija top inkarnēta Kristus piedzimšanas, krusta nāves un augšāmcelšanās notikumā.

¹ Sk.: V. Viķes-Freibergas, J. Kursītes, E. Kokares, K. Skujenieka u.c. pētījumus.

² Lūkas ev. 24,13–50.

³ 1. Mozus gr. 11,4.

⁴ Левин-Строс К. Структурная антропология. – М., 1983. – С. 206.

⁵ Флоренский П. Столп утверждения истины. – М., 1914. – С. 143.

⁶ Turpat. – С. 144.

⁷ Матардашвили М. Зинātne un kultūra // Grāmata. – N 11. – 1991.

⁸ Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms // Lecture on the Science of Thought Vol. I. – London, 1975. – P. 28.

⁹ Apustuļu darbi, 17, 26–28.

¹⁰ Lewis C.S. Mere Christianity. – N.Y., 1960. – P. 65.

¹¹ Ильин В.Н. Шесть дней творения. – Париж – 1960. – С. 34.

¹² Fragments no "Rīgvēdas" – vissenākā un vissvarīgākā senīdiešu literatūras pieminekļa (vecākās himnas – apm. 15.–14. gs. pr. Kr.). "Rīgvēdas" himnu atdzejojis Rainis. Tā ievietota krājuma "Nemierīgā sirds" nodaļā "Austrumu dziesmas". Iespējams, ka tā atdzejota no Kārļa Heldnera vācu atdzejējuma. Šo fragmentu ar nosaukumu "Pasaules radīšana" oriģinālpamtrnērā atveidojis Vitauts Lūdēns, un tas publicēts grāmata: Indiešu literatūra. Vissenākais posms. – R., 1985. – 62.lpp.

¹³ Svētais Augustīns. Grēksūdze. 11. gram. XIII.

¹⁴ Savulaik Platons rezumēja tā – cilvēka spējas daudzumā saskatīt vienu ir dievu dāvana.

¹⁵ Pēc Aristoteļa, piemēram, matērija (ὕλη) ir nevis realitāte, bet vienīgi iespējamība (ὑπόθεσις). Tāpat māca arī Platons, nosaucot matēriju par "tumšu un smagu veidu".

¹⁶ Dzejoļu krājumā "Gals un sākums".

¹⁷ Šai Rakstu vietai daudz versiju un tulkojumu, no kuriem katrs pievieno kādu niānsi pirmējam Zemes haosa stāvokļa raksturojumam.

¹⁸ Sk.: Indiešu literatūra. Vissenākais posms. – R., 1985. – 70.lpp.

¹⁹ Kursīte J. Pasaules radīšanas (kosmogoniskā) mīta atspulgs latviešu dainās // Grāmata. – N. 7.–8. – 1991.

²⁰ Eliade M. The Sacred & The Profane. The Nature of Religion. – N.Y., 1987. – P. 36.–40.

²¹ Upanišādas. Ceturtā Brahmana (1) // Indiešu literatūra. – R., 1985. – 73.lpp.

²² Nelson B. Civilization Complexes and Intercivilizational Encounters // Sociological Analysis. – Vol. 34. N 2. – 1973.

²³ Turpat.

²⁴ Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life.

²⁵ Ireneus of Lion. Against Heresies. – Ch.V. – London, 1976; Walker W. A History of the Christian Church. – N.Y., 1985. – P. 79.

Haralds Biezais DIEVTURI – NACIONĀLIE ROMANTIĶI – SENLATVIEŠI

Dievturu kustība ir vienīgā blakus daudzām citām reliģiskām grupām un novirzieniem, kas izaugusi Latvijas kristīgā vidē, bet kas apgalvo, ka tā ir veidojusies neatkarīgi no tās un ir pilnīgi nekristīga. Dievturi apgalvo, ka viņu reliģijas saturs ir identisks ar seno priekškrīstīgo latviešu reliģiju. Vispusīga interese par mūsu tautas dzīvi pati par sevi ir pietiekams pamats, lai iepazītos tuvāk ar šo kustību. Tas gan šajā rakstā ir iespējams tikai pamatvilcienos. Savu uzmanību esmu koncentrējis uz dažiem zīmīgākajiem vilcieniem: mācību par Dievu, resp., dieviem, mācību par cilvēku, tā dabu un darbību, kā arī sniedzot šīs kustības reliģiju vēsturisko izskaidrojumu un rodot vietu starplīdzīgām kustībām citās tautās. Sākumā esmu pievienojis sumāriski vēsturisku pārskatu par tās izcelšanos.¹

I

1. Dievturības organizētie sākumi meklējami ap 1925. gadu. Tad Brastiņš un viņa domu biedri pirmo reizi nāk pie plašākas latviešu sabiedrības ar rakstiem dienas presē un ar grāmatiņu *Latviešu dievturības atjaunojums*. Latviešiem vajag pašiem savu latvisku reliģiju. Pirmā Latvju dievturu draudze nodibināta Rīgā 1926. gada 26. jūnijā. Pēc tam straujā gaitā Brastiņš rada vienpersoniski to, ko metaforiski var saukt par dievturu *bibeli* trīs sējumos. Pirmais sējums – t.s. *Latvju Dievdziesmas* (1928). Tās ir latvju dainas, kas galvenokārt ņemtas no Barona lielā krājuma. Dainas attiecas ne tikai uz Dievu, bet uz visām būtnēm, kas minētas dainās, – Laimu, Sauli, Mēnesi, Dievdēliem, Saulesmeitām, Jumi, Ūsiņu u.c. Pēc tam strauji seko nākošajā gadā 2. daļa – *Latvju tikumu dziesmas*. Šeit tāda pašā veidā ir sakārtotas dainas, kas rāda latviešu dažādos tikumus, sākot ar labuma tikumu, goda tikumu, darba tikumu, mīlēšanas tikumu u.c. Tai pašā laikā tāda pat veidā ir sakopota nākamā un pēdējā daļa – *Latvju gadskārtas dziesmas* (1929). Tās varētu nosaukt par kulta dziesmām. Cilvēka dzīves

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

ritms ir saistīts ar gada auglības ritmu, sākot ar pavasara sēju, tad siena, labības plāju, atkal jaunās sēklas kaisīšanu rudenī un beidzot ar ziemas saulgriežiem – Ziemsvētkiem. Trešajā daļā ir sakopotas visas tās dziesmas, kas, pēc Brastiņa domāšanas, raksturo un apgaismo šos kulta laikus.

Šie trīs sējumi ir galvenais materiāls, uz kuru dievturi atsaucas savā mācībā, zināms, laiku pa laikam papildus izmantojot citus materiālus gan no Barona, gan vēlāk no Šmita krājuma. Protams, nevarēja gaidīt, ka latvieši lasīs trīs lielos sējumus ar tik daudz dainām. Tapēc radās mazā grāmatiņa *Cerokslis* (1932), t.s. dievturu *katķisms*. Tam bija jāaizstāj kristīgais katķisms. Pēc tā tagad varētu viegli orientēties, kas ir dievturība. Tikai nelaime, ka gadu iepriekš bija iznācis vēl viens dievturu *katķisms* – *Latvju reliģijas mācība*, ko bija sarakstījis otrs šīs kustības dedzīgs ideologs – Bregžis. Savā laikā uz jautājumu, vai tad dievturim nav viens katķisms un vienota ideoloģija, Brastiņš atbildējis, ka dievturībā, tāpat kā kristiānismā, esot dažādas *konfesijas*. Citiem vārdiem, dievturība nebija vienota kustība ar vienotu ideoloģiju jau kopš 1931. gada. Tāda tā nav arī šodien.

Lai savu kustību un mācību varētu popularizēt, Brastiņam nācās izmantot presi – un tālab 1928. gadā dievturi sāka izdot savu pirmo mēnešrakstu *Dievturu vēstnesis*, kopš 1933. gada – *Labietis*. Tas iznāca visu Latvijas brīvības laiku.

Tāda isi ir dievturu kustības veidošanās vēsture. Vēl jāpiezīmē, ka Latvijā katrai organizācijai – kā laicīgai, tā reliģiskai – bija jālegalizējas, reģistrējoties vai nu Iekšlietu ministrijā, vai Preses un biedrību nodaļā, vai Garīgo lietu pārvaldē. Cik dievturim šī reģistrēšanās bijusi svarīga, rāda strīdi *Labietī* vēl šodien. Lai iegūtu baznīcām atbilstošu stāvokli, viņi gribēja būt reliģiska kustība. Tā arī notika. 1929. gada 7. oktobrī dievturi tika reģistrēti Garīgo lietu pārvaldē kā draudze, t.i., reliģiska kustība. Tikai pēc

1943. gada 15. maija viņi tika pārreģistrēti kā laicīga biedrība. Bet šim strīdam nav nozīmes, jo formāla reģistrācija un līdz ar to valsts administratīvā klasifikācija neko negroza pašas kustības idejiskajā saturā un darbībā. Visas biedrības bija pakļautas Latvijas Preses un biedrību likumam, un šī likuma robežās, protams, arī dievturi varēja pulcēties un nodarboties ar reliģijas jautājumiem.

Trīsdesmito gadu sākumā pirmajiem dibinātājiem ar gleznotāju Brastiņu priekšgalā pievienojās arī neliels skaits dzejnieku un rakstnieku. Viens no apdāvinātākajiem vadītājiem (Rīgas sadraudzes priekšnieks) toreiz bija klasiskajās valodās izglītotais Damberts. Ne bez simpātijām skatījās uz dievturim arī Virza un jaunās paaudzes izcilie dzejnieki Cedriņš un Medenis. Ja viņi paši vēl nebija dievturi, tie simpātizēja dievturim un piedalījās viņu t.s. saietos: vakaros, rītos, kulta ceremonijās. Dievturu starpā jau sākuma posmā radās agresīvs un enerģisks publicists, kas ļoti daudz darījis dievturības labā. Turklāt ne tikai *Labietī*, bet arī *Izglītības ministrijas mēnešrakstā* un – cik savādi lai arī tas izklausītos – pat *Brīvajā Zemē* un *Jaunākajās Ziņās*. Šis vīrs bija Goba.

Tāda izskatījās dievturība dzimtenē, kas tagad tur aizliegta. Kāda tā ir trimdā? Tā ir mēģinājusi atrast jaunu spēku, jaunas asinis un turpināt ar jaunu sparū izplatīt savas idejas. Galvenokārt tas noticis Amerikā. Viņi lūkoja to darīt arī Zviedrijā, bet te bija tikai pāris studentu, kas mēģināja radīt piecdesmito gadu sākumā savu grupu. Tā pēc pāris gadiem izbeidza savu darbību. Vacijā ir maza grupiņa Hanoverā, bet arī tā pēdējos gados ir apklususi.

2. Dievturi it sevišķi ir rūpējušies par mācību par Dievu. **Tai**, kā jau minējam, ir veltīts pirmais viņu publicētais dainu krājums. Tani ir izteikts uzskats, ka latvieši ir *turējuši*, t.i., pielūguši un kalpojuši tikai vienam Dievam. Vārds *Dievs* nav sugas, bet īpašvārds. Latviešu

religija ir monoteistiska. Kā Brastiņš to pamato? Te palīdz daži dainu teksti:

*Kur, Dieviņi, Tu paliksi,
Kad mēs visi nomirsim?
Ne tev tēva, ne māmiņas,
Ne tev savas līgaviņas.*

33679

*Kur Dieviņi, tu paliksi,
Kad mēs visi nomirsim?
Ne tev sievas, ne bērniņi,
Ne tev mazu bāleliņu.*

F 95, 42²

Nenoliedzami skaista ir tautas dzejas uzburtā aina par cilvēka nomiršanu, aiz sevis atstājot ir tēvu, ir māti, ir citus tuviniekus. Dievam visa tā nav. Aina izraisa dziļu emocionālu pārdzīvojumu. Kļūst žēl šī vientuļā Dieva. Tautas dzejas mūsos izraisītais pārdzīvojums ir viena lieta, bet pavisam cits ir jautājums, vai šie teksti pierāda Brastiņa gribēto monoteismu? Te vispirms varam atgādināt viņa paša krājumu:

*Rudzus sēju, miež' izauga,
Apeniši noziedēja;
Alu daru, med's norūga,
Dieva dēli dzērājiņi.*

33897³

Šim tekstam nav vajadzīgi komentāri, lai saredzētu, ka situācija ir tāda pati kā iepriekšminētajos divos Brastiņa tekstos. Pirmajos reliģiskā būtne – Dievs ir iesaistīts cilvēku situācijā – nomirušā ģimenē. Mūsu teksta reliģiskās būtnes – Dievadēli parādās arī tīri cilvēciskā situācijā, proti, dzerot zemnieka noraudzēto alu. Būtu nepatīši apgalvot, ka dievturi nebūtu pamājuši, ka ir daudz tikpat skaistu dainu tekstu kā par vientuļo Dievu, tā arī par viņa dēliem. Ne tikai tieši minēti ir viņa ģimenes locekļi, bet arī daudzas citas ar īpašvārdiem apzīmētas būtnes. Lai te minam tikai Sauli, Mēnesi, Pērkonu, Laimu, Jumi, Ūsiņu u.c. Neskatoties uz šiem faktiem, dievturi cenšas apgalvot savas kustības monoteistisko saturu.

Vēl vairāk, tīri polemiskiem nolūkiem viņi apgalvo, ka visās citās reliģijās ir darīšana ar politeismu – kristiešiem trisvienība, senirāņiem divdievība, romiešiem daudzdievība utt. No šīs polemiskās nostājas izaug dievturu misijas apziņa: *Tamdēļ dievturībā ietilpst viss labākais, kas āriešu radīts un kas paštāvējis no pašas senatnes līdz mūsu dienām. Dievs licis latviešiem uzglabāt šo reliģiju, lai pamācītu gudrības citas āriešu tautas tad, kad svešajai kristīgajai ticībai reiz pienāktu gals. Dievturība nerunā preti zinātnei, bet gan aicina pētīt Dievu, Likteņus un Dabu. Tamdēļ tā pieņemama izglītotajam eiropietim. Vecajam gudribu celmam tā aug jaunas atvases. Senie gudrības vārdi reiz atkal aizstās jūdu padomus un baušļus.*⁴

Izlasot šos vārdus, mūs pārņem nepatīkama izjūta, kas motivēta kā morāli, tā intelektuāli. Vispirms morāli nepatīkami ir lasīt, ja dievturi mēģina saviem tautiešiem iestāstīt, ka tie ir *izredzētā* tauta, kurai jānes citām tautām savu reliģisko speciālo vēsti. Līdz šim to ir darijusi tikai jūdu tauta, pēc tam sekularizētā veidā nacionālsociālisti ar vācu tautu un komunisti, sludinādami krievu tautas mesianisko uzdevumu. Morālisku motīvu dēļ mēs noraidām šo citu tautu glābšanas ideoloģiju. Tas attiecas arī uz dievturiem, citu tautu reliģiskajiem apgaismotājiem.

Arī intelektuāli viņu tēze nav uzturama spēkā. Tas izskaidrojams tā, ka dievturiem trūkst nopietnāku kritisku ieskatījumu seno latviešu reliģiskajā pasaulē. To viņi aizstāj ar pašu par sevi teicamu īpašību, bet tikai citā sakarībā, proti, romanisku jūsmu. Dievturi stāv tālu no vēsturiskās patiesības. To vislabāk var redzēt, pārbaudot viņu apgalvoto latviešu ticību vienam Dievam. Mēs jau pieminējām, ka blaķus Dievam ir minēti viņa dēli u.c. Šim grūtībām viņi liek viegli pāri, sacīdami, ka daudzās reliģiskās būtnes ir tikai viena un tā paša Dieva dažādi

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

apzīmējumi, tikai citi Dieva vārdi. Tā esot daudz vēlāka reliģijas veidošanās pakāpe, kad par Dievu sāktas stāstīt teikas. Ko dievturi saka par šiem tekstiem?

*Lūdzu Dievu, lūdzu Laimu,
Abus divus mīļi lūdzu:
No Dieviņa veselību,
No Laimiņas labu mūžu.*

9236

*Kādu Laima mūžu lika,
Tāds bij manim jādzīvo;
Es nevaru pāri kāpti
Pār Laimiņas likumiņu.*

54816

Nav šaubu, ka teksti runā par divām dievišķīgām būtnēm – Dievu un Laimu. Tiem konkrētajā dzīves situācijā katram ir sava vieta. Šie teksti atklāj, ka runāt par vienīgo latviešu Dievu ir nezināšanas apliecinājums. Līdz kādām aplamībām šai ziņā dievturi var nonākt, rāda viņu apgalvojumi, ka dažādie dievi, kas sastopami seno latviešu reliģijā, – Laima, Saule, Mēness, Pērkons, Jumis u.c. – esot tikai vienīgā Dieva dažādi vārdi. Kā pirmais teksts rāda, tad latvietis lūdz ar tādu pat intensitāti kā Dievu, tā Laimu. Tas arī skaidri pasaka, ka no katra tiek lūgts kas atšķirīgs – no viena veselība, no otra labs mūžs. Otrs teksts rāda, ka Laimas funkcijas ir suverēnas un neatkarīgas no Dieva. Viņa lemj mūžu, un tas jādzīvo tieši tāds, kādu viņa ir nolikusi. Ja dievturi, pazīdami šos tekstus, tomēr apgalvo, ka Laima ir tikai Dieva vārds, tad to pie labākās gribas nevar apzīmēt citādi kā par nespēju vai nevēlēšanos domāt. Līdz kādam absurdam tā var nonākt, jo skaidri rāda viņu apgalvojumi, ka arī katoļu Baznīcas svētie ir seni latviešu reliģiskie tēli. Te no daudzajiem tekstiem tikai viens:

*Pēters, Jānis, Jēkaupiņš,
Tie trīs Dieva zvejnieciņi:
Pēters tikla metējiņš,
Jēkaups laivas irējiņš,
Tas jānītis Dievadēls,*

Tas gul laivas dibenā.

33071

Pats par sevi saprotams, ka gadu simtu ilgajā kristīgā sinkrētisma veidošanās procesā kristīgie svētie iespiedās senu reliģisku priekšstatu vietā, sajaucās un aizstāja viens otru. Neskatoties uz to, tekstā minētie Dievadēli tomēr ir saglabājuši savas Bibelē minētās īpatnības. Tas tomēr nav kavējis Brastiņu apgalvot: *Vārdos saukti Dievadēli Jānis, Pēteris, Miķelis, Mārtiņš, Ūsiņš, Pērkons, Mēness, bet vairāk saukti – Dievadēls, Dievadēli, divi Dievadēli. Citās dziesmās Jēkabs sadarbojas ar Jāni, Pēteri, Miķeli, kādēļ ierindoja Dievadēlu pulkā.*⁵ Te nav lieki jāzaudē laiks paskaidrojumiem. Autors ir nodemonstrējis neticamu biblišķās tradīcijas nepazīšanu. Ir nesaprotams, kā, šo tekstu lasot, Brastiņš var nonākt pie domas, ka šie biblišķajos vārdos minētie apustuļi ir seno latviešu Dievadēli. Es nevaru pieņemt domu, ka viņš nebūtu spējīgs to saredzēt. Bet, ja viņš, neskatoties uz to, pret savu labāko saprašanu to tomēr apgalvo, tad tam ir jābūt kādiem iemesliem. Es nevaru atrast citu izskaidrojumu kā vien to, ka viņš apzinās, ka viņa apgalvotā senā latviešu reliģija patiesībā ir kristīgais sinkrētisms. Negribēdams to atzīt, viņš to visu uzskatījis par seno latviešu reliģiju. Tā tradicionālajam kristīgās Baznīcas dibinātājam Sv. Pēterim ir ierādīta godavieta arī dievturu kustībā. Šie nedaudzie piemēri rāda, ka dievturu kustības ideologi vai nu nav gribējuši, vai nav spējuši nopietnāk ieskatīties savu sentēvu reliģiskajā pasaulē. Katrā ziņā te isi apskatītā mācība par Dievu neatbilst latviešu tautas redzamajai dievu pasaulei.

3. Blakus dievticībai dievturi ir centušies izveidot arī savu morāles mācību, tā saukto tikumu mācību. Tā ir cieši saistīta ar mācību par cilvēku, antropoloģiju. *Pēc latvieša atskārtuma cilvēks nav tikai auguma un dvēseles*

kopība vien, bet starp šiem abiem ir vēl kaut kas trešais, ko pēc nāves dēvē par veli, leli u.c.⁶ Cilvēka ķermeni it pareizi dainas dēvē par augumu. *Dvēsele nāk no debesīm, no Dieva kā spoža zvaigzne, kad bērns piedzimst. Cilvēkam mirstot, tā atkal atgriežas atpakaļ pie Dieva [...]. Cilvēks nomirst, bet dievīgā dvēsele, līdz ar šai saulē veidoto saprātu, ir mūžīga.*⁷ Šo izteikumu Brastiņš ir pievienojis nodaļai, kurā ir sakopojis dainas par Dievu un dvēseli. Izlasot visus tekstus, neatrodam tur nevienu, kas teiktu, ka Dievs ir devis dvēseli un ka pēc miršanas tā atkal atgrieztos pie viņa. Vēl lielākas grūtības ir ar trešo cilvēka struktūras daļu – veli. Kas tad ir velis? *Par veli sauc cilvēka auguma neredzamos izstarojumus, kas apņem augumu kā liesma degošu ogli*⁸, saka Bregžis. Vēl divaināk izsakās Brastiņš: *Velis saista kopā augumu un dvēseli, jo paši tie ir pārāk dažādi un nespēj apvienoties. Velis ir kā otrs augums, bet no daudz smalkākas vielas. Tas ir cilvēka auguma dvinis, kas sastāv no divainas staru matērijas.*⁹ Viņš vēl piezīmējis: *Pēc nāves tas (t.i., velis) atgriežoties atpakaļ mūžam dzīvajā dabā, jo velis pieskaitāms matērijai, nevis dvēselei.* Pie dievturu veļu mācības jāpiezīmē vispirms, ka viņi nav minējuši nevienu tekstu, kas apstiprinātu teikto. Matērijai piederīgais velis, tāpat kā dvēsele, ir nemirstīgs. Kā dvēsele pieder nemirstīgajai garīgajai pasaulei, tā velis nemirstīgajai matērijas pasaulei. Zināms, tā ir viegli ieskatāma patvaļīga konstrukcija. Veļa priekšstats dainās ir ļoti izplatīts, var pat teikt – iemīļots. Tas izteic pārliecību par dzīvā sakaru ar mirušajiem ģimenes locekļiem, ticējumu cilvēka pēcnāves dzīvei.¹⁰ Dažādās reliģijās šī ticība atradusi arī dažādus izpausmes veidus. Latviešiem tā ir veļu ticība. Bet tai nav nekāda sakara ar dzīvā cilvēka struktūru. Velis nav viņa psihiskās struktūras konstituējošs elements. Dievturi savā veļa jēdzienā sajauc reliģiskās pasaules priekšstatus ar bioloģisko un psihisko pasaules īstenību.

Uz šīs antropoloģiskās bāzes tad dievturi veido savu morāles mācību, viņu valodā runājot – tikumu mācību.¹¹ Tā aptver trīs galvenās grupas (pamat-tikumi, paštikumi, ļauztikumi) ar četriem tikumiem katrā (pēdējiem katram ir pretstatīts savs netikums). Šie katras grupas četri tikumi tālāk dalīti divos sāptikumos. Šeit nav iemesla ar tiem iepazīties sīkāk, jo patiesībā tie atbilst, kaut dažreiz nosaukti citā vārdā, visiem tikumiem, kas pazīstami kristīgajā un humānisma ētikā, piem., mīlestībai, saderībai, devībai, taisnībai u.c. Visi dievturu sistēmas tikumi ir motivēti ar Dieva gribu.

Latviešiem skaistākais un augstākais morāles princips esot labestība. Latvietis ir labs, tāpēc ka Dievs ir licis viņam tādām būt. Latvietis savā dziļākajā būtībā ir labestīgs cilvēks. Viņš ar savu darbu, ar savām attieksmēm pret citiem cilvēkiem vienmēr veicina savā un citu dzīvē labo. Latviešu morālē nav vietas ļaunumam. Tad seko visi romantizētie skaidrojumi, piemēram, latvieši nesakot tikai Dievs: istais apzīmējums esot pamazināmais vārds, kas izsaka labestību, – *Dieviņš!* Dieviņš ir visur klāt, Dieviņš visiem palīdz – ir bagātiem, ir nabagiem, ir dzimstot, ir mirstot. Cilvēks nāk no Dieviņa un ar Dieviņa gādību tiek nodots Zemei, Zemes mātei, patiesībā atgriežas pie Viņa, jo Zemes māte ir tikai vienīgā Dieva cits vārds.

Labestība ir augstākais princips dievturu morāles mācībā. Dievs vienmēr ir ar labo, Dievs veicina labo, Dievs radījis labo cilvēku. Dievs dod labumu labajam cilvēkam. Cilvēks ir labs, un tāpēc tam nevajag, ko kristīgie māca, – pestīšanas un grēku nožēlas. Latvietis ir labs. Ja labais latvietis nespēj būt labs, tad tas nav nekas cits kā gadījuma rakstura klūdišanās.

Esam īsi iepazīnušies ar dievturu kustības ideoloģiju, tās sākumiem Latvijā un turpinājumu trimdā. Tā sauktajā

«atklātības» laikā arī krievu boļševiku okupētajā Latvijā bija radusies sevišķa interese par dievturību, kaut arī joprojām tās veicinātāji vairās tos saukt šai vārdā. Tāda interese turienes apstākļos ir pati par sevi uzmanības vērtā.

II

1. Okupētās Latvijas dievturības ideologi piederēja pie tām pašām sabiedrības grupām, kaš stāvēja pie šīs kustības šūpuļa brīvās Latvijas laikā. Tie bija dzejnieki, rakstnieki, gleznotāji, to starpā arī daži komunistu partijas biedri, sociologi, filozofi u.c. Viņu rinda ir gara: Ziedonis, Zālite, Skujenieks, Ancītis, Šteinbergs, Zeile u.c. Neskatoties uz interešu dažādību, viņus vieno interese par tautas senatni – kā tā dokumentēta garamantās, it sevišķi dainās. Šai materiālā viņi meklē inspirāciju un pamatu mākslai, sadzīves morālei un reliģijai. Tā vienmēr ir bijusi dievturu nacionālās ideoloģijas bāze. Ir saprotams, ka pēc nacionālās kultūras apspiešanas un cilvēku vajāšanas staļinisma laikā¹² rodas kāpināta interese par nacionālo kultūru vispār un sevišķi par tiem elementiem, kas var stiprināt tautas gribu dzīvot. Nacionālās kultūras vajāšana boļševisma apstākļos vienmēr ir gājusi roku rokā ar ciņu pret reliģiju. Tādā sakarā arī dievturu kustība izpelņijās jo sevišķu uzmanību. Kā 1940. gadā, tā vēlāk – otrās okupācijas laikā – daudzi dievturu vadītāji un piekritēji tika sevišķi vajāti.

Iepriecinoša parādība Latvijā tagad ir atklāti izteiktā prasība pētīt arī seno latviešu reliģiju. Te sevišķi minami daži raksti ar principiālu nozīmi, kas starptautiskās pētniecības sakarā neizteic neko jaunu, bet dotajos apstākļos ir solis pareizā virzienā. Tā jāsaprot Klotiņa aicinājums: *Mūsu gadsimta konkrētie pētījumi par dažādu tautu mitiem ir neatņemama sastāvdaļa šodienas zinātnē par cilvēci. [...] Tādēļ dainu, mitoloģiskie motīvi ir tikpat izpētes vērti kā dainu valoda indoeiropēistikas kontekstā.*¹³ Tas atļauj cerīgi skatīties nākotnē. Taču tādas izpētes priekš-

nosacījums ir brīva satiksme ar starptautisko reliģiju zinātnes pētniecību, kādas Latvijā joprojām trūkst un kas lielā mērā izskaidro trūkumus, par kuriem runāsim turpmāk.

Klotiņa tiri teorētiskās prasības ievērojami padziļina Konstanta raksts. Viņš gan speciāli apcer latviešu ornamentu, bet tas tādā pat mērā attiecas uz visiem tautas tradīcijās sastopamiem simboliem un izteikumiem par tiem. Viņš vispirms aizrāda uz grūtībām, kas ir saistītas ar folkloras un vecāko vēstures materiālu izmantošanu. Par pirmo viņš raksta: *Ornamentu elementu simbolikas jēgas izpētē galveno ierosmi un «pierādījumus» meklēja folklorā (tautasdziesmās, teikās, pasakās, parunās), it īpaši – dainās, kurās centās atklāt mūsu senču pasaules uztveri pirmskristietisma (pagānisma) dievību (mitisko būtņu) harmoniskā vienībā, apzināti vai neapzināti tiecoties rast pamatojumu viedoklim par senlatviešu (baltu cilšu) augsto kultūru (tikumības, ētikas, garīguma izpratnē). Folklorā ir hronoloģiski ļoti daudzkrāsaina. Pati par sevi tā vēl ilgi būs neizsmeļams pētījumu objekts. Tādēļ vienu pētījuma objektu nekad nevar izmantot par otra pētījuma objekta pamatojumu. Par vecākajiem vēstures avotiem šai sakarā viņš izteicies īsi: Šie autori, neprazdami vai vāji prazdami latviešu valodu, pārsvarā radījuši darbus ar tendenciozām vai kļūdainām ziņām un secinājumiem. Autors uz šāda avotu vērtējumu pamata ir izdarījis secinājumu, kas liekas gan ļoti radikāls, bet savu pamatojumu atrod ne tikai viņa iztīrītā latviešu ornamenta sakarā, bet vēl jo vairāk seno reliģisko priekšstatu iztīrītājumā, proti: Visiem šiem darbiem raksturīgs nezinātniskums. Tie izpaužas analīzes trūkumā un izziņas un literatūras avotu neuzrādīšanā, pretrunīgo jautājumu noklusēšanā, tendenciozitātē un vēlāmā pierādīšanā ar kompilatīvi nelīdzvērtīgiem «pamatojumiem». Šādi raksti ar savu emocionalitāti, mistisku sensacionalitāti degradē ornamentu*

simboliskas pētījumu zinātnisku iespējamību.

Te pieminami arī Anciša raksti. Viņš tagad daudz daudzīnātā plurālisma vārdā pasludina: *Loģikas un morāles pamatlūkumi izvēles brīvību nepazīst. Bet politika, māksla, reliģija, tradīcijas, cilvēku savstarpējās simpātijas un antipātijas – tie ir lauki, kur normāla ir nevis stingra vienprātība, bet gan neierobežota variāciju daudzveidība, tātad brīvība un plurālisms.*¹⁴ Šāds uzskats kopš apgaismotāju laika jau pāris simts gadus ir Eiropas kultūras pamats. Tie ir Latvijas sevišķie apstākļi, ja tas vēl tagad ir jāatgādina. No šīs pozīcijas izejot, Ancīšis pamāca kristīgos un dievturus, lai tie nenaidojas. Teicama pamācība. Vēl teicamāka ir tēlu valoda, kurā tas izteikts: *Sakiet, kurai no abām pasaulēm – kristīgajai vai latviskajai – pieder Kukažiņa? Un Bungatiņš? Ja gribētu sadalīt, abus naktos uz pusēm pārplēst, jo vienādā mērā viņi ir gan vieni, gan otri.* Šo pareizo atziņu balsta reliģiju pētniecība, arī latviešu. Tagadnes latvietis dzīvo reliģiskā sinkrētismā, gluži tāpat kā Kukažiņa un Bungatiņš, pareizāk, šo literāro tēlu radītāji, kuru apziņā apvienoti dzīvo priekškrīstīgi un krīstīgi reliģiski priekšstati. Bet cik grūti šo patiesību atzīt praksē, apliecina pats autors: *Ja mums pēdējos septiņarpus gadsimtus būtu bijusi tikai Bībele un tikai katķisms, vai mēs vēl runātu vienu no divi dzīvajām baltu valodām? Šaubos. Tās, kas saglabāja tautas identitāti, tomēr bija Dainas un Dainu ticība.* Tikai Anciša nacionālā romanīka un dievtura sirds liek viņam *uz pusēm plēst sentēvus*, kaut viņš pats likko bija teicis, ka *vienā mērā viņi bija gan vieni, gan otri.* Patiesība un plurālisms ir grūti realizējamas parādības dzīvē vispār, arī reliģijā. Kristīgie sludina visaptverošu mīlestību, bet nespēj mīlēt savus pagāniskos brāļus. Dievturi sludina labestību un mīlo Dieviņu, bet to pietrūkst sadzīvē ar savas tautas kristīgajiem brāļiem (sk. 30. piez. minētos Tupešu Jāņa vārdus un brāļu

Brastiņu ciņu pret kristīgajiem latviešiem). Te tomēr jāpiezīmē, ka šī praktiskā nespēja nepavisam nemazina sirdsapziņas un vārda brīvības nozīmi cilvēka vērtības apziņā. Tikai ceļš no deklarētiem principiem līdz īstenībai ir grūts. Viegļāks tas ir mākslas laukā ar lielākas tolerances iespēju. Gleznotāju darbi ar dažādu dievišķīgu būtņu attēliem, radīti ar brīvu iztēli, nezaudē savu mākslas pārdzīvojumā vērtību, tādēļ ka tie ir fantāzijas produkti bez pamatojuma vēstures faktos, kā Bīnes, brāļu Brastiņu, Cīruļa, Annusa, Audriņa, Vikas u.c. darbi. Šai sakarā ir vērts apstāties pie šādiem trīs darbiem: Bīnes – Dievs, Laima, Māra; Cīruļa – tāda pat nosaukuma sienas gleznojums; Pontāga – tāda pat nosaukuma stikla gleznojums.¹⁵ Visās šais gleznās redzams Dievs. Taču nav ne iespējams, ne vajadzīgs uzrādīt šo mākslas darbos attēlotā Dieva pamatojumu vēstures īstenībā. Tas nav vajadzīgs tādēļ, ka mākslas pārdzīvojumā kvalitāte nav atkarīga no vēsturiskā pamatojuma. Teiktais attiecas arī uz rakstniecību. Ciktāl tā nav informatīva reportāža vai zinātnisku atzinumu izteiksmes forma, tā var būt brīvas fantāzijas izpausme. Tā ir radošā brīvība, kas Ziedonim ļauj pielūgt Piena māti vai Mārai Zālītei iedomāties esam kādas senas latviešu dievietes Māras meitai, netais nerunājot par tādiem zināmu un nezināmu tautas dzejnieku radītiem dievu un dieviešu tēliem kā Milda, Tikla, Līga, Dēkla, Potrimps u.c., kas neizsīkstošā straumē ir radušies līdz pat mūsu dienām.¹⁶ Latviešu dievu mīti ieguva augstu literārās mākslas kvalitāti Veseļa *Latvju teiksmās* un Skalbes pasakas.

Ieskatīšanās mākslas parādībās lieku reizi apstiprina iepriekš teikto, ka mākslinieciskās radīšanas priekšnosacījums ir gara brīvība. Ja tās trūkst, kā rāda Latvijas mākslas dzīve staļinisma laikā, izveidojas proletariāta diktatūra krāsu, skaņu un propaganda – mākslas

vietā.¹⁷ Arī reliģiskajā dzīvē vajadzētu būt šādai radošai brīvībai. Tas tomēr tā nav. Tam ir savi psiholoģiski, socioloģiski, morāliski un arī politiski iemesli. To destruktīvais iespaids ir labi zināms, lai pie tā vēl sevišķi apstātos. Reliģiju pasaulē brīvības un tolerances jautājums nav atrisināts. Romas ķeizari sava kulta dēļ vajāja citu reliģiju piekritējus, sevišķi kristiešus, kas tos atklāti noliedza Dieva vārdā. Romas kristīgā valsts Baznīca tikpat intensīvi vajāja gan «pagānus», gan savus «ķecerus». Arī tas viss ir labi zināms. Jautājums ir tikai – kādēļ? Atbilde – savas varas leģitimizācijas dēļ. Reliģiskais pārdzīvojums ir vērtību pārdzīvojums ar aptverošu eksistenciālu un absolūtu raksturu. Tas neļaujās relativizēties. Vulgāri izsakoties, Dievs nevar būt vairāk vai mazāk svēts, kā tas cilvēkam katrā situācijā liktos pieņemams. Dieva svētums ir absolūts. Kristīgie savu Dieva absolūtismu pamato ar vienreizīgo atklāsmi Bibelē. Katra cita reliģija tāpat balstās uz šo absolūto Dieva svētumu. Tas te ir dažos vārdos teikts tādēļ, lai saprastu dievturus. Ciklāl dievturi nav tikai seno latviešu tautas mākslas tradīciju kopēji, bet sevišķa reliģija, arī tai ir nepieciešama absolūta leģitimizācija.

Savas reliģijas juridisko leģitimizāciju viņi ieguva Latvijas Iekšlietu ministrijā, reģistrējoties kā reliģiska draudze. Bet tāda formāla leģitimizācija, kā no iepriekš teiktā saprotams, reliģiskajā dzīvē nav pietiekama. Tā vienīgi regulē tās publiskās tiesības. Dievturi savas reliģijas absolūtās patiesības nodrošinājumu atrod, mēģinot pacelt vēsturiskus ieskatījumus absolūtas patiesības līmenī. Tā par viņu saukli ir kļuvusi latviešu tautas indoeiropēiskā izcelsme. Tas radies salīdzināmās valodniecības pētījumu iespaidā, kas bija aizsākti jau 18. gs. beigās un īsti uzplauka 19. gs. otrā pusē, un ar lielu nokavēšanos kļuva pazīstami latviešiem ar pirmo akadēmiski izglīto to valodnieku starpniecību. Nacionāli noskaņotās aprindas, bez dziļāka ieskata lingvistikas sakarībās,

to iztulkojotā, katas atklāj latviešu tautas senumu – tās pirmsākumu. Kas varēja būt patīkamāk gadsimtus apspiestajai tautai kā apzināties tās dziļās, senās saknes!

Ar salīdzināmās valodniecības palīdzību dievturi ir it kā atraduši arī seno latviešu reliģiju. Tad atlika vairs tikai to atjaunot. Ar to tad būtu latviešu tautai atdota tās pirmatnējā identitāte. Nepakavējoties pie indoeiropiešu pirmtautas jēdziena, ir tomēr jāatgādina, ka indoeiropiešu jēdziens vispirms ir tīri lingvistisks, ne etnisks. Tā ir salīdzināmās valodniecības metodoloģijā ieviesta hipotētiska kategorija, kas atvieglina uzrādīt kādai valodu grupai piederīgo valodu saistības ar to un ipatnības. Kā katra metodoloģijas kategorija, tā ir abstrakta, un tai trūkst vēsturiska pamata. Reliģija turpreti ir etniski saistīta vēsturiska dotība. Tā ir principiāla un būtiska starpība. Dievturu atsaukšanās uz indoeiropiešu pirmtautu ir bez substanciāla satura. Lai to uzskatāmi raksturotu, te turpmāk ir apcerēti divi iemīļoti dievturu un vispār nacionālo romantiķu «latviešu» dievi.

2. Sevišķu vietu dievturu panteonā ieņem dievs Jānis ar Jāņa svētkiem. Apcerot šo jautājumu, ir jāšķir divas lietas – vārds un parādība, kas ar šo vārdu ir apzīmēta. (Pats par sevi nevajadzīgs aizrādījums, jo tā ir elementāra zinātņu metodoloģijas patiesība.) Latviešu pētniecība lielos vilcienos ir vienisprātis par šo svētku saturu – tie ir vasaras saulgriežu svētki. Par vārda *saulgrieži* vēsturisko izcelsmi nav iespējams izteikties, jo līdz šim nav uzrakstīta latviešu valodas vēsturiskā vārdnīca.¹⁸ Neatkarīgi no pirmatnējā nosaukuma pati saules godināšana saulgriežos ir tradīcijās plaši un nepārprotami apliecināta. Latviešu zemkopju un lopkopju tautai tie viņu reliģiskajā kultā dzīvē ieņēma centrālu vietu.¹⁹ Taču šīs tradīcijas izcelšanos datēt nav iespējams.²⁰ Neskatoties uz svētku nosaukuma un datēšanas jautājumu, pamatatziņa, ka tie saistīti ar

saules un auglības kultu, nav apšaubāma. Komponists Melngailis atstājis kādus visai nozīmīgus Barona vārdus no sava pēdējā apciemojuma un viņa paša piezīmi pie tiem. Barons, jūtot savas dzīves noslēgumu, esot vēlējies viņam pateikt kādu domu, ko vairs nespēšot uzrakstīt: *Jānis nav rada evaņģēliskam Sv. Johannesam, bet ir tāds pat saulgriežu veidols kā latīņu Januss ar savām divām sejām [...] viena vērsta atpakaļ uz pagājušo pavasari, bet otra – rudeņam pretī.* Melngailis pie tā piezīmējis: *Jānis nav nekāda sika personība, bet visu gadu gaidītais Saules augstums pie debesīm.*²¹ Barona vārdi un Melngaila piezīme pie tiem ir ar divkāršu nozīmi. Ir pareiza Barona atziņa, ka latviešu ar Jāņa vārdu nosauktie svētki nav rada evaņģēliskam Sv. Johannesam. Šī zināmā patiesība neprasa nekādus paskaidrojumus. Tādēļ arī Melngailis to, klusu ciezdams, ir pieņēmis. Bet Barons ir tikai atkārtojis otrreiz latviešu nacionālās romantikas pārprasto romiešu mājas durvju un vārta sarga Janusa identitāti ar latviešu Jāni. Melngailis ir sapratis šo kļūdu, tādēļ to arī izlabojis, neminot šādu Jāņa neesošu radniecību. Viņš to izteicis delikāti. Vispirms viņš atgādina, ka latviešu tradicionālais *Jānis nav nekāda sika personība*, un tad izsaka savu uzskatu vārdos, *ka tas ir visu gadu gaidītais Saules augstums pie debesīm.* Rakstīdams vārdu Saule ar lielo burtu, nepārprotami ir pateicis, ka viņš runā par dievišķīgu būtņi ar šādu vārdu, kurai ir vēlti šie svētki. Šī zīmīgā Barona un Melngaila domu izmaiņa liek sevišķi apstāties pie svētku nosaukuma, kas radījis tik daudz pārpratumu un spekulāciju.

Mēs jau aizrādījām, ka viens no vārda *Jānis* etimoloģijas un semantiskā satura skaidrojumiem pamatojas saukli par latviešu etnisko izcelsmi no postulētās indoeiropiešu pirmtautas. Blakus tam, liekas, sevišķa nozīme tradīcijas veidošanas procesā ir bijusi «skaniskai līdzībai». Varētu sagaidīt, ka tā ierosinās

pārbaudīt līdzīgi skanošo vārdu saturu. Tas nav noticis. Tai vietā uz latviešu vārdu ir pārnesta svešā vārda saturs, proti, apgalvojot, ka arī latviešu Jānim ir divas sejas (vispirms Brastiņš u. d. c.).²² Tāda atsaukšanās ir lieka, jo dainās vai cita latviešu folkloras materialā tāda figūra nav sastopama. Karulis, sapratis šo grūtību, mēģina atrast kādu izeju. Pirmkārt, viņš it pareizi ieskatījies, ka latīņu vārda *Ianus* sakne ir devusivārdus ar citu un plašāku nozīmi – *nākt, nācējs* u. c. Tas tad saturā saskanētu ar latviešu *Jāni*, kas tiešām Jāņos *at-nāk*. Tikai nelaimīgi, ka latīņu valodā *Ianus* saistāms ar darbības vārdu *nākt*. Tam Karulis tiek pāri veikli, jo vārda pamatā ir darbības vārda *jāt* sakne. Tā ir no vārda *iet* atvasināta sakne citā skaņumijas pakāpē. Tikpat skaidrs autoram ir arī, *ka senindiešu valodā y a t i (izrunājams j a t i) nozīmē «iet, kustas, brauc, jā».* Lai lieta būtu pilnīgi droša, viņš vēl piezīmē: *Kustības raksturs dažādos laikos un dažādās valodās mainījies.* Citiem vārdiem, Karulis grib teikt, ka viņš nav vainīgs, ja viņa etimoloģija nesaskan, jo, lūk, kustības un to nosaukumi dažādās valodās mainās. Visbeidzot viņš zina, kā tikt pāri grūtībām, ja mums rastos aizdomas, ka viņa etimoloģijas neko neizskaidro Jāņa vārda saturā. Tas ir atgādinājums, ka etimoloģiski nesaskanīgos latviešu *nākt, jāt, iet* un latīņu *ianus* un senindiešu *yati* saista atvasināta sakne citā skaņumijas pakāpē. Kā tas notiek, to zina tikai fantāzijas bagātais autors, bet viņš šo noslēpumu citiem nav atklājis. Tā, atklāti runājot Intas Čaklās vārdiem, ir niekošanās ar vārdu *skaniskām līdzībām*.

Liecības par Jāņa vārda ieviešanos latviešu valodā pagaidām vispilnīgāk ir atrodamas Rīgas jezuītu ordeņa kolēģijas 1582.–1621. gadā laulāto un dzimušo sarakstā.²³ Tani ticis atzīmēts liels skaits latviešu vārdu un uzvārdu. Te turpmāk ir minēti tikai daži piemēri,

«CELŠ» Nr. 1 (44)

kas apgaismo Jāņa vārda veidošanos. Vispirms daži ieraksti, kuros tikai priekšvārds bez uzvārda, tā vietā minot dzīvesvietu vai nodarbošanos: *Jan Anna a Gauia – Didrik – Didrik a Gauia Anna* (582) nozīmē, ka Jan(im) un Annai no Gaujas ir kristīts dēls Didriks un kūmās ir bijuši Didriks un Anna; *Wewer Jan Elizabet – Katarina – Anna Bilis* (586) nozīmē, ka Vēverim Jan(im) un Elizabetei ir kristīta meita Katarina un kūmās ir bijusi Anna Bilis. *Jan Ileman Barbara Rodenpeesen – Johannes – Hans Naglans* (637), t.i., Jan(im) Ilemanim un Barbarai kristīts dēls Johanness un kūmās bijis Naglans (lidzīgi ieraksti ar *Jan – 748, 829, 1170, 1208*). Blakus tam ir sastopami ieraksti ar *Jans*, piemēram, 1605. g. 10. maijā ir salaulāts *Jacobus Milden Rodenpransen ar Jacobi Casperi atraitni Babb* (66), liecinieki bijuši *Jans Klappen* un *Edden Albins* no Rīgas. *Jans Pautiu* ar sievu *Annū* ir kristījuši dēlu *Petrus* (758). *Jans Darsnex* ar sievu *Trin* ir kristījuši dēlu *Peter* (768). Blakus *Jan* un *Jans* visai bieži ir sastopams arī *Janis*, tā *Jānis Eboec* ar sievu *Elisabetha no Kingecker* ir kristījuši dēlu *Bartholomeus* (807). *Janis Pulk* bijis kūmās (705). Sevišķu uzmanību ir pelnījis 805. ieraksts. Priesteris aiz pārskatīšanās ierakstījis, ka viņš kristījis *Jans Stellan* un *Anna Kusman* meitu *Anna*, bet tad atklājis kļūdu un ierakstu svīrojis. Tā vietā ierakstījis pareizos kristītās Annas vecākus – *Janes Selscals* un sieva *Ellisabet* un kūmās *Joanes Stallans* un *Anna Kusman*. Ieraksts rāda trīs dažādas viena un tā paša vārda rakstības: Stallanam vārds ir gan *Jans*, gan *Joanes* un bērna tēvam *Janes*. Šis ieraksts ir nozīmīgs arī tādā ziņā, ka priesteris, izdarot labojumu, ir pie Stallana uzvārda pievienojis arī pareizo latviešu galotni - s. Jāievēro arī galotne vārdā *Selscals*. Ar 805. ierakstu jāpapildina mūsu *Jan* rakstības rinda ar *Janes*. Mēs jau atzīmējām, ka Janis Pulka ir bijis kūmās, kristot *Bereni Carnaps* un viņa sievas *Annas* meitu *Elizabet*. Pāris gadus vēlāk

Pulkam ar sievu *Greta* piedzimst meita *Anna*, bet tad kūmās savukārt ir *Anna Carnap*, bet Janis Pulka ieguvis jaunu vārdu *Jonis* (787). Tā vārdu rinda ir papildināma ar *Jonis*. Bet, kad *Petrus* un *Greta* no Blumentales kristīja meitu *Maya*, tad kūmās bijis *Janus Niouns* un *Stepins Daxtins* (769). Atzīmējams vēl viens papildinājums mūsu rindai – *Janus*. Blakus šiem vārdiem lielā skaitā ir sastopami tādi vārdi kā *Joan* (663, 718 u.c.), *Joannes* (395, 397, 400 u.c.). 1611. g. kristīts *Joannis*, kam krusttēvs ir bijis *Jan Matctenex*. Kristīgajā tradīcijā krustbērnam parasti dod krusttēva vārdu. Tas liek domāt, ka Jan un Joannis ir sinonīmi. Patiesi, tas pats Makstnieks, tikai citā rakstībā *Maxneck*, sastopams ar priekšvārdu *Joannes* (4511). Toreiz atzīmēts kā krusttēvs ar priekšvārdu *Jan*. Šai vārdu rindā vēl sastopami *Joanne* (463) un *Joannes* (455). Salīdzinājumā ar Joannes un līdzīgam formām samērā reti parādās *Johannes* (448, 481, 486 u.c.).

Pēc iepazīšanās ar šo materiālu var izdarīt šādus secinājumus:

a) Viena un tā paša vārda rakstība ir ļoti dažāda. Uz to ir jāvērs sevišķa uzmanība, tādēļ te norādām uz pāris ilustrācijām tālāka uzvārdu rakstībā: *Makstnek, Macnetz, Makstneks, Macctenex, Matzneck, Maxeneks, Maxnece, Maxneck, Maxnek, Maxneks, Maxnet, Maxnex, Maxnick, Maxnik, Maxteneck, Maxtenex, Maxneks, Maxtnex, Maxniks*. Lidzīgi tas ir *Sus, Susse, Sussis, Susze, Sutt, Suttis, Suze, Szusze*. Tāda rakstības dažādība ir saprotama. Jezuīti bija pirmie, kas sāka rakstīt baznīcas grāmatas, pirms latviešu valodas rakstība sāka kaut cik nopietnāk izveidoties.²⁴ Ieraksti ir izdarīti uz mutvārdos izteiktā un dzirdētā pamata. Priesteru izglītība valodas laukā bija visai dažāda, arī viņu tautība bija dažāda: latvieši, leiši, poļi, vācieši u.c.²⁵ Viņi dzirdētos vārdus pierakstīja albilstoši savām zināšanām un viņiem pazīstamai rakstības tradīcijai.²⁶ Tā ir izskaidrojama tik

dažādā rakstība Rīgas Jezuītu baznīcas grāmatas ierakstos.

b) No iepriekš minētajiem priekšvārdiem redzama šāda vārdu rindas izveidošanās: *Johannes – Joannes – Joanes, Joan, Jones – Janes – Janus – Jan – Janis*. Te tomēr jāpiezīmē, ka šāda rinda savā secībā nav droša, jo dažādās formas varēja rasties arī paralēli iepriekš minēto apstākļu dēļ. Pašu pārveidošanās procesu labi parāda sekojošais. *Hans Maxneck* 1606. gadā ir bijis laulību liecinieks (83), un 1613. gadā viņš bijis kūmās, bet tad jau viņa priekšvārds ir *Ans* (762). Gluži tāpat ir noticis ar *Hans Stollans* (286, 726). Te jāatceras arī minētais 805. ieraksts 1614. gadā ar trīs vārdiem: *Joanes, Janes* un *Jans*. *Janes* uzvārds toreiz bija *Selscals*, bet 1620. gadā, kad viņš ir kūmās, saucas *Jans Celskals*.

c) Nav jāaizmirst, ka priesteru oficiālā baznīcas valoda bija latīņu, kas daudzkārt padara saprotamu vārdu rakstību, izejot no latinizētām formām. Tā no *Joanes* ir radies *Janis*, gluži tāpat kā no *Henricus* latviešu *Indriķis*. Izdarīt plašākus pētījumus šai neapkoptajā latviešu lingvistikas laukā uz atstātā jezuītu kultūras mantojuma pamata ir latviešu valodnieku morālisks pienākums. Mans uzdevums bija norādīt uz šo materiālu, kas nepārprotami atklāj latviešu vārda *Jānis* izveidošanos. Tam nav nekāda etimoloģiska sakara ar romiešu dieva *Ianus* vārdu.²⁷

3. Sevišķi iemilēts pseidomitololoģisks tēls okupētajā Latvijā ir Māra, rakstīts bez boļševiku aizliegtā mikstinātā r – Māra. Arī šai gadījumā aktīvs ar etimoloģiskiem skaidrojumiem ir bijis Karulis.²⁸ Kalve bija izteicies, ka ir pārliecinoši pierādīts, ka Māras vārds ir izplatīts tautisks Sv. Marijas nosaukums.²⁹ Tas izraisījis sevišķu Karuļa nepatiku, jo tas nesaskan ar viņa reliģisko pārliecību.³⁰ Šai savā diskusijā ar Kalvi viņš atsaucies arī uz maniem pētījumiem:

a) Karulis apgalvo, ka es esot izveidojis savu etimoloģiju: *Marija –*

Mārja – Māra. Zināms, Karulis runā niekus, jo man nekāda etimoloģija nebija jāveido – visas šīs formas ir atrodainas dainās.

b) Karulis noraizējies, ka es neesot izskaidrojis, kā vārdā Māra radies garais ā. Te vispirms jāatgādina, ka nevis etimoloģiskas spekulācijas, bet tautas dzīvā saruna ir primāra. Ja valoda un spekulācijas nesaskan, tad vaina nav valodā, bet iedomātajās spekulācijās. Te arī jāatgādina Jaņa vārdā sastopamais garais ā.

c) Karulis citē manus vārdus: *Māra ne vien etimoloģiski, bet arī pēc būtības ir identa ar Sv. Mariju*. Citāts pareizi tulkots no mana vācu teksta, bet, izraujot to no konteksta, radīts aplamais iespaids par šais vārdos izteikto saturu. Teiktais ietilpst nodaļā *Sv. Marija latviešu tautas ticības sinkrētismā*. Nodaļā speciāli ir apcerēta tautas ticība, tas ir, sinkrētisms, kas, senlatviešu reliģijai un kristiānismam saplūstot, izveidoja tautas ticību. Iepriekš minētie vārdi izteic šīs nodaļas pētījumu rezultātu. Ka Māra etimoloģiski un būtībā ir identa ar Sv. Mariju, joprojām var pārbaudīt tautas dzīvajā ticībā Latgalē. Tur Māra – Sv. Marija svēti kā jaunkristīto bērnu, tā lauku auglību, kā raudošu māti kapulaukā, tā briešošu rudzu vārpu.³¹ Zinātniska pētījuma rezultāts un tautas ticība ir divas principiāli dažādas lietas. Tas attiecas arī uz dievturu ticību. Par Māras eventuālo būtības saturu, kas varētu būt iekļauts tās sinkrētiskajā tēlā, esmu izteicies skaidros vārdos: *Pārbaudītais vēstures un folkloras materiāls mūs noved pie atziņas, ka Laimas un Māras būtībā ir saglabājušies kādas dievietes vilcieni, kuras vārds mums vairs nav zināms, bet kas parādās kā auglības veicinātāja*.³² Šī atziņa ietilpst nodaļā par dievietēm, kas saistītas ar zemi un auglību.

d) Lidz kādam absurdam var nonākt vēlme redzēt Māru Sv. Marijas vietā, rāda Karuļa apgalvojums, ka *Doma*

katedrālī taču sauca arī par Māras baznīcu. Viņš tikai nesaka, kad šo Sv. Marijai veltīto, t.i., tās vārdā nosaukto, domu latvieši sāka saukt par Māras baznīcu.³³

e) Karulis apgalvo: *Vecākajos reliģiskajos tekstos nekur neatrodam formu Māra. Kristīgo svētā baznīca apzīmēta ar vārdu Maria [...] Cenzdamies latviskot šo vārdu, G. Elgers 1601. gadā dziesmu grāmatā lietoja formu Mariņa un ap 1640. gadu tulkotos evaņģēlija fragmentos Mare («Mares diena»), kas sastopama vēl mūsu dienās. Vecākie teksti ir kristīgas baznīcas teksti, tādēļ arī sastopams tikai Marijas vārds saskaņā ar latinizēto rakstību Maria. Veltī šais tekstos meklēt Māras vārdu. Bet tad autors sapinas pats savās pret-runās, jo, lūk, Elgers (arī vecākajos reliģiskajos tekstos!), cenzdamies latviskot šo vārdu (t.i. Maria), lietoja formu Mariņa. Tieši tā! Mariņa ir latviskotā Maria. Šai vietā Karuļa domu sakarībapārtrūkst. Lai pie tās atgrieztos, der atcerēties kādu citu avotu, kas to apstiprina, proti, Kurzemes superintendentu Einhornu, kas atzīmējis, ka latvieši lūguši: *O, Maringa darga, o Lopu Matiet.*³⁴ Vācietis Einhorns rakstīja *Maringa* un eventuālais latvietis Elgers *Marina*, bet abi domāja vienu un to pašu Māriņu. Ja ir atļauts jokot, tad te Karulis jautātu, kā tautas valodā šai vārdā radies garais ā. Elgers un Einhorns varbūt atbildētu, ka viņi ir aizmirsuši uzlikt svītriņu uz ā. Esmu tomēr pārliecināts, ka arī Karulis, nopietnāk iedziļinājies lietās būtībā un atbrivojies no dievturu ticības aizspriedumiem, sapratis un atzīs šīs sakarības.³⁵*

Šis īsais ieskaits okupētās Latvijas un viņas domubiedru reliģiskajā pasaulē rāda, ka tie joprojām turējās pie divdesmito un trīsdesmito gadu Brastiņa diletantiskajām spekulācijām. Tāds atzinums tomēr izraisa cita rakstura pārdomas.

III

1. Brastiņa un vispār dievturu un viņu simpātizētāju vēlēšanās atjaunot

seno latviešu reliģiju un dzīves ziņu dziļī sakņojas latviskajā apziņā. Bet kādēļ tāda maldīšanās, meklējot vēsturiskās sakarības?

Jaunā nacionālā Latvijas valsts bija izaugusi uz sagrauto svešo varu (ca- risma un vācu muižniecības) drupām. Šīs varas bija konsekventi balstījušas kristīgās baznīcas. Konsekvencē daļai nacionālās inteliģences «svešo kungu reliģija» jau pašcieņas dēļ vien vairs nebija pieņemama. Šī parādība ir tik pazīstama, ka pie tās šeit nav jāpāstājas.³⁶ Te pietiek ar paša fakta konstatējumu, ka tas bija nacionālpsiholoģiskais motīvs.

2. Latviešu tālaika inteliģencei un tautai vispār dotajos apstākļos nebija un nevarēja būt nopietnāka ieskata reliģiju vēstures pētniecībā. To nevarēja aizstāt mācītāju speciālā teoloģiskā izglītība. To nedeva arī jaundibinātā Teoloģijas fakultāte, kurā tikai 1926. gadā bija neobligāts kurss reliģiju vēsturē pēc vācu zinātnieka Mensinga ierašanās. Bet, kad 1934. gadā viņš atstāja Rīgu, fakultātē vairs nebija neviena reliģiju vēsturnieka. Šo robu raudzīja aizpildīt dažādi citu disciplīnu pārstāvji, vispirms dažādu teoloģijas nozaru, tad valodnieki Šmits, Jansons, sociologs, vēlāk vēsturnieks Svābe, ārsts Kasparsons un liels skaits dažādu entuziastu un amatieru: Bruņenieks, Reiznieks, Bregžis u.d.c. Pagājušā gadsimta otrās puses pētījumi salīdzināmā reliģiju vēsturē un etnoloģijā bija tikpat kā nepazīstami.

Taču gadsimtu mijā, pateicoties jaunajiem valodniekiem, orientālistam Šmitam un valodniekam Endzelinam, arī līdz latviešiem atnāca jau toreiz simts gadu vecās valodniecības pētniecības metodes. Tā galvenā kārtā bija etimoloģiskā metode ar visām tās priekšrocībām un trūkumiem. Daudzos gadījumos nekritiski pieņēma kā pašu par sevi saprotamu, ka kāda vārda etimoloģija, dažreiz pat fonēma nosaka arī ar to apzīmetas parādības būtību. Līdz kādiem maldiem tas var novest, esmu iztīrājis citā vietā.³⁷ Tagadnes

valodniecība lielā mērā ir atraisījusies no uzskata par iespēju saturu (semantisko jēgu) izskaidrot ar etimoloģiju palīdzību. Vārda jēdzienisko saturu nosaka nevis vārda vēsturiskā izcelsme un etimoloģiskā sakarība un saistība ar citām valodām, bet tā aktuālais lietojums noteiktā kultūras vidē. Bez pēdējās pazišanas vārda saturs nav saprotams. Lai te minam tikai vienu piemēru. Ar vārdu *kaķis*, neatkarīgi no tā vēsturiskās izcelsmes un etimoloģiskajiem sakariem, mēs saprotam kādu dzīvnieku. Bet tikai nedaudziem ir zināms kāds būvniecības darba rīks, kas pazistams jau 12. gs. un apzīmēts ar to pašu vārdu – *kaķis*. Tikai tā sabiedrība, t.i., kultūras vide, būvniecībā iesaistītie zina, ko nozīmē viņu lietotais vārds *kaķis*. Liekas, vēl mazāk ir latviešu, kas zina, ka ar vārdu *kaķis* apzīmē mezglā sasietu virvi, ar ko jūrnieki rituāli iesvaida (šķietami piekauj) jaunuzņemtu matrozi. Tagadnes valodniecības elementāra apziņa, ka vārda semantiskā jēga nav atkarīga no etimoloģijas. Taču neesmu atradis nevienu dievturu rakstu, kas pie šī jautājuma būtu apstājies. Tas palīdzētu atbrīvoties no etimoloģiskajām spekulācijām.

Laiku pa laikam sadzirdamas arī balsis, kas liek saprast, ka nacionālromantiķu teiktais ir uzņemts ar smaidu. Tā nesēn Aija Čalīte, komentējot Latvijas Kultūras fondam piesūtītās vēstules, raksta, ka viņa saņēmusi ierosinājumu *celt senlatviešu koka pili [...] . Ienāca darbaspēka piedāvājumi, idejas par to izmantošanu.*³⁸ Viņa ar savu maigo sievietes roku piezīmējusi: *Kaut arī vēsturiski diletantiski, tomēr – tik brīva no pragmatisma – šī ideja vēlreiz liek noticēt, ka Pietuka Krustiņa gars nav nemaz tas sliktākais, kas piemīt mūsu tautai.* Es no savas puses piezīmētu: ceļot pilis, būtu jāaicina palīgā mācītie Latvijas arheologi, lai nenotiktu tā kā ar dievturu celtajām sapņu pilīm.

Mēs esam īsi iepazīlušies ar etimoloģiju noreibumu, kādā dzīvoja vecākā dievturu paaudze, bet diemžēl no tā nav

brīvi arī tēvzemē atdzimušie.

2. Mēs pa daļai jau esam atbildējuši uz jautājumu, kādēļ Latvijā divdesmitajos gados radās dievturu kustība, turpina dzīvot Amerikā un atdzimst Latvijā. Kā redzējām, tie bija sevišķi nacionālpsiholoģiski un politiski apstākļi, sapāroti ar tautas un topošās intelligences garīgo stāvokli. Padziļinātu ieskatu veidošanās procesā dod līdzīgas citu tautu kustības, ko te diemžēl varam tikai pieminēt.

Koloniālie kungi – angļi Indijā pakļāva arī turienes seno reliģiju – hinduismu savas reliģijas – kristiānisma iespaidam. Kaut arī tas nenotika ar tādu varmācību, kā to izdarīja vācieši ar mūsu senčiem. Taču kristiānisms arī tur bija un palika «sveša kungu reliģija». Tādēļ meklēja ceļu atpakaļ pie savas «tīrās» senās reliģijas. Tādējādi pagājušā gadsimta sākumā tur nodibinājās kustība *Āriešu sadraudze* (Arja samadž). Viņi savu reliģiju pamatoja senajās svētajās grāmatās – Vedās, gluži kā dievturi daīnās. Abas kustības sakās esam atradušas savu isto reliģiju šais avotos. Zīmīgi, ka abas kustības nenoliedz daudzos sentēvu dievus un sludina viendievību. Tie ir Indijas dievturi.

Visvairāk šādas kustības ir izplatītas Āfrikā. Kolonizētāji atnesa kristīgo ticību, bet reizē arī apspiešanu. Tagad Āfrikā, nodibinoties patstāvīgām valstīm, veidojas kustības, kas noliedz kristiānismu un aicina atgriezties pie senās reliģijas. Bieži šo kustību vadītāji ir tie, kurus kristīgie sauca par burvjiem un pūšlotājiem. Tagad viņi ir kļuvuši par reliģisku kustību vadītājiem. Tas dažos gadījumos ir nogājis pat tik tālu kā periodiski Indijā, kad kristīgo misionāru darbība vispār ir aizliegta. Tie ir Āfrikas dievturi.

No Āfrikas vergu tirgotāji afrikāņus aizveda uz Haiti salu. Tani joprojām dzīvo viņu pēcnācēju koptais Vūdū (Woodo) kults. Viņi negrib pieņemt savu bijušo vergturu reliģiju. Tie ir Haiti dievturi.

Brazīlijā ļoti izplatītā kustība Umbangu sevi ietver elementus no vietējo indiāņu un ievesto afrikāņu reliģijām. Tā iezīmējas ar ekstātiskām dejām, dabīgu un mākslīgu transa stāvokli un savienošanos ar dieviem. Tie ir Brazīlijas dievturi.

Lai šo ieskatu pasaules «dievturu» kaleidoskopā noslēdzam ar apmeklējumu Klusā okeāna Melanēzijas Tannas sala. Turpat jau simt gadu ir pagājuši, kopš tās iedzīvotāji ir kļuvuši formāli kristieši. Par to ir gādājuši misionāri ar savu policiju, savām tiesām un sodu sistēmu. Tas ir palīdzējis piepildīt baznīcas. Taču mainoties dažādiem koloniāliem kungiem – angļiem, frančiem un japāņiem –, iedzīmtie ir kaut cik atguvuši brīvību. Baznīcas ir palikušas tukšas. To ir panācis Džons Frums ar savu sludinājumu un savu personu, kurā tauta savijusi kopā mītisko un vēsturisko. Viņa mācība ir vienkārša: tanniešu melnā Sv. Marija ir dzemdējusi Jēzu Tannā. Cilvēki ļaunumāto ir nonāvējuši, un Jēzus ir atgriezies Sv. Marijas miesās. Viņa pēc tam ir atstājusi Tannu un devusies uz Betlēmi, kur dzemdējusi dievadēlu otrreiz – melno Mesiju. Pēc tam šis Mesija ir iemiesojies Džonā Frumā. Viņš visur ir klāt, un ar tā otrreizējo parādīšanos sāksies labklājības laiks.

Eiropas kristīgajā kultūrā iesakņotajam cilvēkam, atkarībā no subjektīvās ievirzes, tāds mesija un kults var likties komisks vai traģisks, vai reizē traģisks un komisks. Bet tādām vērtējumam nav objektīva pamata. Šī kulta piederīgajiem ticētājiem melnais Mesija ir viņu glābējs un dzīves jēgpilna satura nodrošinātājs. Kas, vēsturiski skatoties, ir noticis? Tannieši ir pieņēmuši kristiānisma formālo struktūru un pamatjēdzienus, bet piepildījuši ar citu saturu, atbilstošu tautiskajai prasībai. Tie ir Melanēzijas «dievturi», kuru reliģijā nacionālu prasību dēļ kulta objektam ir jābūt pašu tautai piederīgam – melnajam. Latviešu dievturiem nav šīs krāsu atšķiršanas iespējas, kas noteiktu nacionālās reliģijas kulta

objekta nacionālo raksturu. Tai vietā stājas mītiskais «indoeiropiešu» jēdziens, kuram, tāpat kā mītiskajam melnajam Mesijam, ir jāpamato tautas un reliģijas identitāte. Tanniešu ticība melnajam Jēzum nav mazāk komiska vai traģiska, kā patīk, kā latviešu dievturu ticība kristīgajai Sv. Marijai, sauktai par mītisko «indoeiropiešu» Māru, lai tā arī nacionālajiem latviešiem, kas nevar pieņemt «vācu kungu reliģijas» Sv. Mariju, kļūtu savējā.

Visām minētajām kustībām dažādās tautās un zemēs ir dažādi vārdi, taču visbiežāk lietotais kopvārds ir nativismis. Ar to ir pasvītrots kopīgais vikciens – šo reliģisko kustību ciešais saistījums ar etnisko piederību. Tas parasti izveidojas kādas cilts vai tautas robežās, un tām nav tendences internacionalizēties. Uz to norāda arī latviešu kustības dievturības vārds. Visas tas ir radikālas un agresīvas, izaugušas pretstatā kristiānismam, pareizāk, koloniālās baznīcas kristiānismam. Sociālās, ekonomiskās un politiskās netaisnības, ko šis tautas ir cietušas, tās piedēvē kristiānismam vispār. Pēc politiskās atbrīvošanās vispirms tad rodas vēlēšanas atbrīvoties no apspiedēju reliģijas. Atcerēsīties te latviešu dievturu aso cīņu pret kristiānismu vispār, bet Baznīcu it sevišķi. Taču šo aversiju pret kristiānismu neviena no šīm kustībām nav varējusi pārvarēt ar ilgām atgriezties pie priekškristīgas reliģijas. To nevar arī dievturi. Tas vienīgi rāda, cik vāji viņi orientējas sinkrētisma procesos. Te piemērs. Pāvests, liekot saviem karapulkiem iekarot latviešu zemi, to nosauca par Sv. Marijas zemi (*Terra Mariana*). Šis fakts nemainās, ja Mariju pārdēvē par Māru. Pats iekarošanas fakts paliek, tāpat tas, ka pāvests to ir nosaucis par Marijas (Māras) zemi. Ka ar vēlmēm nevar pārvarēt vēstures faktus, rāda Brastiņš pats, kas 1967. gadā izdeva skaistu grāmatu *Māte Māra*. Ar šo grāmatu viņš uzcēlis skaistu pieminekli Māras zemes valdniecei Sv. Marijai, varbūt pats nezinādam, kādi

priekškrīstīgi priekšstati ir saglabājušies paslēpti Māras villaines ieloka stūrī.

Dievturu mēģinājumos atsaukties uz seno latviešu reliģiju jaucas kopā liela nezināšana reliģijas pētniecības problemātikā ar sirsnīgu un aizkustinošu vientiesību. To jau ļoti agrā šīs kustības tapšanas periodā ir saredzējis mans skolotājs Kundziņš. Viņš to izteicis savai dzejiskajai dvēselei atbilstošā stilā:

Doma ar mākslīgu senlatviešu kulta atjaunošanu sekmēt mūsu laiku cilvēka ētisko pacelšanu – ir vēltīgs sapnis. Poēzija un rotaļa, arī vislabākā nozīmē, kā tāda vēl nav ētisks spēks. Bez ticības «dieviņa» un «veju» realitātei un bez jaunradošās reliģiskās uguns senās daiņas tomēr nevar būt nekas cits kā skaistas dzejas zieds no tautas bērnības dārza, kas var gan aizkustināt, bet nespēj sabrukušu cilvēku vest uz jauna dzīves ceļa. Un nāk attāļums starp visai nekomplīcēto daiņu sadzīves izpratni ar saviem vienkāršiem likumiem un mūsdienu meklējoša cilvēka dzīves problemātiku!

Jājautā, kādēļ tieši Amerikā un okupētajā Latvijā bija vērojama tik liela dievturu aktivitāte? Atbilde ir vienkārša: Amerikā latviešu eksistence – būt latviešiem – ir apdraudēta. Tās ir reālas, katru dienu piedzīvojamas briesmas – latvietim vairs nebūt latvietim. Viņš to ne tikai saprot, bet pārdzīvo dziļi un negatīvi. Brīvajā Latvijā augušajam un ar veidotajam latvietim latvietība ir eksistenciāla pamatvērtība. Visā pasaulē var iet bojā, bet latvietībai ir jāpaliek. Tā ir kļuvusi par latviešu *Dieva valsti*. Dzīves istenība rāda pretējo – šis

eksistences pamats tiek sagrauts. Latvietis, vai viņš to atzīst vai ne, tiek ierauts šai izmisumā.

Vēl smagāka situācija ir Latvijā. Tautas bioloģiskā eksistence ir tikpat apdraudēta, ka tā pati savā zemē ar dažādiem okupācijas varas spaidiem ir samazināta uz pusi. Ne mazāk smagi uz tautas garīgo dzīvi iedarbojas 50 gadu ilgā boļševiku ideoloģijas propaganda, kas noslāpē aktīvu garīgās kultūras attīstību. Tie ir tragiski apstākļi, kas tautu atsvieduši atpakaļ koloniālās tautas stāvokli. Tā izmisīgi cīnās, lai saglabātu sevi. Viens no cīņas līdzekļiem ir saglabāt savas vēstures apziņu. To palīdz atgriešanās pie tautas senatnes. Tā izdzied un izdejo savas sāpes, it kā to nemaz nebūtu. Te sava vieta ir arī ticējumiem – tā savu likteni nodod Laimas – likteņa lēmējas rokās. Tādā situācijā atklāto un apslēpto dievturu atklātās un apslēptās balsis sasaucas ar visas pasaules apspiestajām tautām. Tās saka: par spīti visam, par spīti apstākļiem, mēs esam un paliksim latvieši. Latviskums tad vairs nav dzīves ziņa, dzīves stils un paražas. Tas ir pacelts iracionālā plāksnē. Latviskuma apziņa sasaucas ar reliģiju un kļūst reliģiski motivēta. Tāda vēsts ir pievilcīga, sevišķi vēl tadēļ, ka to sludina pārliecināti un karsti latvieši. Nekāda dedzība tomēr nevar aizkavēt uzskatīt, ka dievturu nacionālromantiskajam sludinājumam trūkst vēsturiski saistīga pamatojuma seno latviešu reliģiskajā pasaulē.

*«Smaidīšie dievi un cilvēka asara»
Čikāga, Senatne, 1991*

Dievturu kustības teoloģisku iztūrājumu ir tevis Freijs 273 s.; Biezais, 1981, 133 s.

Cerokslis 12; arī Audriņš 9.

TDz 1928, 56.

Cerokslis 11.

Brastiņš 1967, 123.

Cerokslis 37.

TDz 1928, 70.

Freijs 281.

Cerokslis 39.

⁹ Biezais 1986 a, 151 s.

¹ Ta aprakstīta līdz ar norādījumiem uz dainu

tekstiem – TDz 1976, 8 s.

¹² Tāds nacionālas vajāšanas akts bija boļševiku aizliegta Jāņu svinēšana. Sk. Kamjars 1989.

¹³ Klotiņš 1985, 5; viņš pie tā atgriezies vēlreiz 1987, 151 ss. Liekas, marksistiskā ideoloģija ir noteikusi to, ka Klotiņš seno latviešu un grieķu reliģiju saskaņā ar to apzīmē par mitoloģiju. Sk. arī Bērziņš 9. Turpmākde citāti no Konstanta 158 s. Šis viņa metodoloģijas prasības sevišķi

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

butu bijis jāievēro arī Rāmavas meklētājam Muktupāvelam (raksti Mākslā), un Klētniekam (raksti *Zvaigžpotā Debess*, 1985), kas viņus butu pasargājis no parsteidzīgiem secinājumiem un nepamatotiem apgalvojumiem.

¹⁴ Ancītis 1989 a.

¹⁵ Visu šo darbu attēli Brastiņš 1967, 20 ss. Bīnes gleznas attēls (Latvijas 123) ar pareizo nosaukumu *Māra, Dievs, Laima*, ko Brastiņš saskaņā ar savu dogmatiku grozījis, likdams Dievu pirmajā vietā. Iespējams, ka viņš to ir darījis arī ar viņa minētajiem citu autoru darbiem, ko nesenmu varējis pārbaudīt. Tadi reliģiska, mitoloģiska un pseidomitolģiska satūra gleznojumi Latvijā parādās arī tagad, piemēram, Postažas *Meža sargātājas* (1985) un *Liktens lēmējas* (1987); Priediša *Pa trešiem es ienācu* (1985) un *Bārenītes slavināšana* (1988); Sudmaļa *Mitoloģiskie tēli (Potrimps, Pērkoņs, Pīkols)*. (Visi attēli Latvijā 16, 175, 181, 185, 187.) Spilgtākais piemērs ir Melbārdes–Krisbergas sienu gleznojumi Dobeles slimnīca ar Laimas un pseidomitolģiskajiem Dēklas un Kartas tēliem (DzB 1989, 8. jūn.). Šo mākslas darbu vērtība nav atkarīga no to satūra, tāpat kā Liberta gleznotajiem fantastiskajiem seno latviešu ķēniņu tēliem Rīgas pilī.

¹⁶ Cik tālu šī dažādu apstākļu izraisītā fabulējošā dievu darināšana var aiziet, savā laikā jau radījis Līdēks, 3, minēdams tāds dievus kā Kurķi – apļābīvu dievu, Pramšanu, Potrinpu, Kurbadu. Tiem var pievienot vēl upju nimfu Dukni, ganu dievu Gangli u.c. Par tiem plašāk izteicies Šmits 1926, 66 ss. Blakus šādi dievu radīšanai palaiķam rodas vēlēšanās reliģiju pasaules dažādībā un prētunās ieviest kartību, sistēmu, pie tam tad, kas varētu apmierināt mūsdienu cilvēku. Tāds piemērs ir Ziedoņa konstruētais *Maras lietu veidošanas un pārveidošanas rīts, materiāls tapšanas un pārtapšanas rīts*. Viņš vēl piezīmējis, ka tā *ieraudzīti senlatviešu simboli* kļūst saprotami (Bērziņa 16). Ziedonis savu subjektīvo domājumu pamatojumam vēli atsaucas uz senlatviešiem un maldina sevi un savus lasītājus. Senlatvieši gan nav ieraudzījuši materiāls rītus, vēl mazāk viņiem to palīdzējusi darīt kāda dieve ar vārdu *Māra*.

¹⁷ Tē der atcerēties destruktīvo kultūras poljtruku Pēlēs, Niedres, Grīguļa, Lapīņa u.c.d.c. darbību.

¹⁸ It pareizi jau Greble un Strods ir atzinuši, ka šie svētki ir seni vasaras saulgriežu svētki, piezīmējot, ka to Ligo nosaukums pārņemts no dūnās šai cikla bieži dziedātā piedziedājuma ligo (LME 2, 380), pēc tam to pārņēmis pat Bālevīcs (LPE 5, 2) [751]. Karulis par to izsaucas: *melī!* (1989), zināms, bez lietlīķa pamatojuma. Tē der atgādināt, ka gudrakā Maskavas biedri stridā ap latviešu Ligo svētkiem nāca palīgā un paskaidroja, ka tie tomēr ir saulgriežu un auglības svētki (L.M., 1989, 24. jūn.).

¹⁹ Par to plašāk esmu izteicies 1976, 312 ss.

²⁰ Aļojs, tāpat kā Šmits, apgalvodams, ka viņš nezina, kas notiek šais svētkos, vai ka nav zināms, vai tā *zimējas uz kadiem zināmiem pagānu svētkiem*; arī Karulis, apgalvodams, ka viņš zina, ka Jāņu tradīciju *sākums sniedzas aizvēsturē* (1989). Viņš domā, ka tā ir kāda sena tradīcija, kas, kā parasti, ir saistāma ar indoeiropiešu jēdzienu, nezinādams, ka Saules kultam ir centrāla vieta cilvēces reliģisko priekšstatu pasaulē, it sevišķi Tuvajos un Tālajos austrumos. Mazu, bet teicamu emocionāli iekrāsotu rakstu ir devusi Inta Čakdā ar virsrakstu *Vasaras saulgrieži*, uzrādīdama šo svētku universālo raksturu. Taču autore nav spējusi vai gribējusi atbrīvoties no nacionālromantikas spāidēm, datejot šo svētku izcelšanos – droši vien *vismaz ar indoeiropiešu (!) laikiem – 5., 4. gadu tūkstoši pirms mūsu ēras, tā sakot, ka varbūt tomēr bijis kāds skaniski līdzīgs indoeiropiešu vārds, varbūt tiešām tam saistība ar romiešu Janusu*. Kādēļ šī tukšmināšanās ar tādām hipotētiskiem minējumiem? Intai Čaklajai noskaidrot reliģisko stāvokli Latvijā 5. un 4. g. t. un tamlīdz Jāņu svinēšanu var palīdzēt Apāls (1989, vispār, bet sevišķi 90 s.). Tas jāsaaka arī par Laubertes pārdomām (1988). Ieskatīšanās *Roscher* 1890 2, 15–55, butu palīdzējusi visiem latviešu Jāņu svinētajiem Romā atgriezties Latvijas lauku sētā.

²¹ Citēts no man vienīgā pieejamā avota Bērziņa, 105. Taču autorei ir paslīdējis garām, ka Melngailis atšķirība no Barona pateicis, ka šais svētkos atnāk visu gadu *gaidītais Saules augstums*, ne Jānis. Ja to negribētu ievērot, tad butu jāatzīst, ka Jānis ir cits Saules vārds. Sk. iepriekšēja piezīme teikto.

²² TDz 1929, 61.

²³ Biezais 1957. Teksta iekavās minētie numuri norāda uz attiecīgo ierakstu manuskriptā.

²⁴ Par latviešu rakstu valodas izveidošanos teicamu ieskatu sniedz Ozols 1965, 11 ss. Darbā izmarķoti vairāki mani raksti, neminot manu vārdu. Ozols man personīgā sarunā šos darbus pieprasīja un vēlējas izmantot. Tas ir nofīcis. Taču viņa darbs publicēts pēc naves. Mana vārda noklusešana ir izskaidrojama ar bojševiku barbarismu. Ši manu darbu grupa ir publicēta 1973.

²⁵ Speciālisti lingvisti, analizējot šos dažādas rakstības rakstus, varētu noteikt rakstītāja tautību. Ka to starpā vareja but latvieši, ir zināms, to rāda arī daži vārdi ar pareizām latviešu vārdu galonēm, piemēram, Makstnēks, Tūtis u.c.

²⁶ Ja 16. gs. kļūdas varēja rasties valodas neprašanas dēļ, tad tik velu ka 20. gs. tās varēja rasties arī politisku u.c. motīvu dēļ. Sk. Biezais 1989, 9 s.

²⁷ Endzelins 1956, 2, 106. Lingvistiem nopietni būtu jāpārbauda, izmantojot Endzelma 1951, 509, teikto par a, o un uo, dažādās izloksnēs arī ā, oa maiņu. Tas tad apliecinātu jezuitu

manuskriptā redzamo Jāņa vārda izveidošanas.

⁴⁸ Te atstājam pie malas dažādos sakarus un dažādās variācijās Brastiņa atkartoto Māras vārda etimoloģisko sakaru ar zviedru lietuvēnu vārdu, slavju *marā*, germāņu *mar*, krievu *kikimor* u.c. (TDz 1929, 78, tāpat Brastiņš 1967, 7). Pārējais man zinamais mēģinājums noteikt Māras būtību, atsaucoties uz ind. sakni *mer* – un citu valodu līdzīgiem vārdiem, kas atvasināti no tās ar pavisam citu saturu, pieder Drizulei. Viņa, atkārtojot Brastiņa fantastiskos uzskatus, sakas zinām gan Maras sakarus ar *augšējo un apakšējo pasauli, gan sniegtu ar udeni, gan iemiesojumu čuska* (632). Ne Drizule, ne viņas priekšteči nav uzradījuši kādus nopietnākus valodnieku pētījumus, kas balstītu tādu apgalvojumus. Viņi apmierinājušies ar Māras vārda fonētisko līdzību citu valodu vārdiem, lai pēc tam uz šī pamata celtu savas spekulācijas. Par vārdiem, kas etimoloģiski saistīti ar ind. sakni *mer* – un ar dažādajiem tās paplašinājumiem, ir izteikušies valodnieki Pokarni 1, 733 ss. un plašāk Walde 2, 272 ss. Latviešu vārdam *māra* ar to nav nekāda sakara. Uz to savā laikā ir atkārtoti aizrādījis Šmits un sīki iztūrzājis Biezais 1955. Sk. arī zinātniskās pasaules reakciju un manu mēģinājumu palīdzēt latviešu etimoloģisko sakaru meklētājiem, Biezais 1983, 151.

⁴⁹ Kalniņš 1988. Viņa mēģinājums lokalizēt Māras dainu izcelšanos galvenām kārtām Vergale ir bez kāda pamata.

⁵⁰ Karulis 1988. Tā kā Kalniņš atsauca uz Šmitu, Adamoviču un mani, tad viņš vērsās pret šiem petniekiem, mēģinot to personas padarīt aizdomīgas ar dažādām invektivām, galvenam kartām, ka tie kā kristīgi cilvēki nespēj pareizi domāt. Cūk dzīš ir dievturu naidis pret kristīgajiem. rada viņu vadošā darbinieka nupat rakstītie vārdi: *«Karogs tiek apgānis, nevis csevēuts, ja to dara nelatviskas ideoloģijas pārstāvji melnos, ģermaniskos paltrakos, skaitot senbreju lūgšanas! Kur tad bija šie melnsvārci un viņu Dievs, kad musu tauta un valsts veidojās, un, it sevišķi, kad viņai gāja pāri visu gadšintu stagnācijas vilņi?»* (I upesī 1989). Te dievturi sasauca ar boļševiku propagandu.

⁵¹ Par sinkretisma veidošanos ir pieejami ļoti plaši pētījumi, no kuriem norādām tikai uz Jačēnu, kuros atrodamas plašākas literatūras norādes: Hartman 1969; Biezais 1975 a; it sevišķi Rudolph 194 ss. Iepriecinoši, ka arī Latvijā pašā pedējā laikā zinātnieki (Apals) ieskatījuši tautas reliģijas veidošana sinkrētisko procesu (Berziņa 9 s.).

⁵² Biezais 1955, 337 s.

⁵³ Vēl tālāk iet Ancutis (1989 a): *Neba bez ģemesla misionāri un kristneši savā laikā tieši Livonijai piešķīra Māras zemes un Rīgas bīskapa katedrālei – Maras baznīcas vārdu. Patiesi, to viņi nav darījuši! Taču atraisīšanas no zemes un vēstures saistībām viņam paver iespēju augstiem sapnu lidojumiem.*

⁵⁴ Sk. Biezais 1955, 75.

⁵⁵ Ieteicams ieskatīties kā par šo speciālo jautājumu, tā veclatviešu tekstu rakstību Ozola darbā (1965).

⁵⁶ Sk. Apala teikto Bērziņa 9. Par to vairak šī raksta beigās.

⁵⁷ Pat Endzelīns savās jaunības dienās bija kļuvis par etimoloģiju un «skaniskā līdzīguma» upuri (Endzelīns 1903, arī 1907, 1), par to Biezais 1976, 14 s. Ka kuriozs jāmin Lautenbaha, Šmita un Brastiņa pseidodievietes Kārtas vārda etimoloģijas skaidrojums. Lautenbahs to saista ar grieķu verbu *keiro* ar nozīmi 'nogriezt, nocirst', no kā tad viņš secina, ka Kārta ir nāves dieviete, atbilstoša vienai no grieķu moirām (1894, 16 ss un 1896 1, 151). Šmits saka, ka latviešu materiāla nav nekada pamata Lautenbaha apgalvojumam par nāves dievieti. Viņš tās vārdu atvasina no verba *kārtot*. Tad dieviete Kārta kārtu to, ko Laima ir nolēmusi un uzlikusi tai kārtot (1926, 29). Brastiņš savukart doma, ka Kārtas vārds ir atvasināts no verba *kārt*, kas tad saistīts ar priekšstatu par šūpuļa karšanu un *sakarā* ar to – par liktena nolēmšanu šai brīdī (TDz 1928, 100), to varētu arī saistīt ar skr. *kartr*, kas tad nozīmētu nogatavošanos (turpat). Par visām šīm fantastiskajām etimoloģijām, skaidrojot iedomatas dieves vārdu, esmu izteicies 1955, 106 ss, 377 ss.

⁵⁸ Vestules 130. Šai lietā citi nav bijuši tik maigi kā Aija Čalīte. Tā mācītājs Šteiks jau pagājušā gadsimta beigās kļuva populārs ar savām ironiskajām piezīmēm par latviešu vārdu etimoloģijām: *Maskava* – vieta, kur *maz kāva*; *Odesa* – *O, desa!* Kopš tā laika tādām nepamatotām etimoloģiju meklēšanām tauta ir devusi savu nosaukumu – šteikisms. Pedējā laikā sarkastisku rakstu par to devis Streips. Te daži izvilktumi no tā. *Turcijā ir bijuši latvieši, jo vēl tagad uz Karas upes stāv miestņš vārda Kemerli, Kas viņus no turienes pamudināja aiziet? To skaidri rāda apkārtnes pilsētu vietu vārdi: lielā pilsēta netālu no Karas iztekas (tagadējā Turcijā) saucas skaidri un nepārprotami: Kars. Tātad karš latviešus spieda kustēties. Ir skaidrs, ar ko karš bija. Musu senči gājuši uz dienvidiem. Tātad uzbrucējs nācis no ziemeļiem. Un kas ir ziemeļos no Turcijas? Skaidrs? Par kara iespēju runa vēl citi vārdi: pilsētas Kora, Karakoese, Coruth, visas tai pašā apgabalā, un galu galā – A a-k a r a. Ko senlatviešu valodā nozīme prefikss an-, to nezīnu. Protams, karaspēks sapulcējies pie augstākās vietas tai apkārtnē – tā ir vieglāk – un tur bijuši savesti visi kara braucamie rīdi. Šis kalns tāpēc saucies Kararats, tagad vārds deģenerējis uz Ararat (...) Neatrazdami mieru Irānā, senlatvieši pārgājuši Omanas līcim, un turienes iedzīvotāji tos sagaidījuši ar Esi sveiks! saucieniem pie Es Suwaik pilsētņpas.*

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

Edgars Andersons AGRĪNIE DĀŅU MISIONĀRI BALTIJAS VALSTĪS

Nav šaubu, ka pastāvīga un sekmīga Baltijas apgabala kristianizācija jāsaista ar vācu misionāra Meinharda ierašanos Ikšķilē 1186. gadā. Tomēr vēsturiskās precizitātes dēļ ir jāatzīmē līdz šim nezināmu vai maz zināmu grieķu, slāvu un dāņu misionāru centieni nest kristietību baltu tautām pirms Meinharda ierašanās Baltijā.

Vēsture ir saglabājusi Prāgas čehu bīskapa Sv. Adalberta (956 – 997), zināma arī kā Vojteha vai Vojceha, un Prūsijas vācu bīskapa Bruno fon Kvērtfurta (ap 970 – 1009) vārdus. Viņi miruši mocekļa nāvē Austrumprūsijā.

Tomēr daudzi grieķu katoļu misionāri, kas darbojās austrumlatviešu (latgaliešu), kā arī livu un igauņu tautu vidū 11. un 12. gs., ir palikuši nezināmi. Iekšēja aicinājuma mudināti, viņi cēla vientuļnieku apmetnes, mūku celles un kapelas, kuru paliekas vēl sastopamas arheoloģiskajos izrakumos pie senajam

Publicējam ar autora dzīvesbiedres atļauju

latviešu pilim, piemēram, Jersikā, Koknesē, Daugmalē u.c.

Viņu darbība neparādās ne dokumentos, ne aculiecinieku liecībās, taču tā atspoguļojas Baltijas apgabalu iedzīvotāju dzīvajās valodās. Šie nezināmie mūki acinredzot ir iemācījušies vietējās valodas, lai tajās izplatītu evaņģēliju un izskaidrotu kristīgās tradīcijas, tādējādi bagātinot šīs valodas ar baznīcas terminoloģiju.

Centrālā kristīgās vēsts ideja ir **krusts**, igauniski – *rist*. Vārds *krest* nāk no slāvu baznīcas valodas, kas savukārt aizgūts no grieķu valodas. Latviešu darbības vārds *kristīt* un igauņu *ristīma* aizgūti no slāvu *krestīt* vai *krestīti* Latviešu darbības vārds *gavēt* un lietuviešu *gavėti* ir aizgūti no senslāvu *gavīt* Latviešu vārds *grēks* ir aizgūts no senslāvu *grex*, latviešu *zvans* atbilst slāvu *zvon*» **Svētki** latviski un *sviatki* slāviski; **gavēnis** latviski un *gonenye* slāviski, **grāmata** latviski un *gramota* slāviski, **baznīca** latviski un *bozhnitsa* slāviski, **karogs** latviski un *korugc* slāviski, **kūma** latviski un *kuma* slāviski utt. Pat nedēļas dienas un pats vārds **nedēļa** (*nedelya*) ir aizgūti no misionāru valodas.

No vēsturiskajiem avotiem ir zināms, ka Jersikas un Tālavas, kā arī dažas

libiešu valstis tikušas pievērstas kristietībai krietnu laiku pirms pirmo vācu misionāru ierašanās. Kad vēlāk šie misionāri mēģināja vietējos iedzīvotājus kristīt ar varu, radās krietns sajukums.

Indriķis Latvietis, Livonijas hronikas autors, 1216. gadā rakstīja, ka pēc tam, kad liels daudzums vietējo iedzīvotāju bija «pieņēmuši latīņu kristību» un noraidījuši grieķu katoļu rituālus, Pleskavas krievi saniknojušies, piedraudējuši ar karu un pieprasījuši nodevas un padevību. Kādā citā vietā Indriķis raksta, ka Livonijas bīskaps Alberts fon Buxshevdens (*Buxhovden*) pūlējies nokristīt visus iedzīvotājus, kas atradās viņa ietekmes sfērā, taču to pārtrauca Polockas kņazs, apgalvodams, ka «livonieši ir viņa kalpi un tas ir viņa varā – kristīt viņus vai nekristīt». Autors piebilst, ka patiesībā «krievu valdnieku paradums bija nevis pievērst jebkuru iekaroto tautu kristīgaitībai, bet drīzāk gan piespiest to maksāt nodevas». «Livonieši nevēlējās kalpot diviem kungiem – krieviem un vāciešiem – un griezās pie bīskapa ar lūgumu viņus pilnīgi atbrīvot no krievu jūga.

Kamēr Austrumlatvija un Igaunija bija pakļautas slāvu ekspansijai, kas daļēji bija saistīta ar grieķu katoļu ticības ieviešanu, rietumbalti – prūši, kurši, zemgaļi un vēlāk arī lietuvieši, kā arī somu-ugru igauņi, livi un somi jau daudzus gadsimtus bija pakļauti skandināvu ietekmei. Paši skandināvi bija vieni no pēdējiem Eiropā, kas pievērsās kristietībai, pirms tā aptvēra Baltijas reģionu – pēdējo pagānisma cietoksni Eiropā. Kopš 9. gs. zviedri, dāņi un pat dažādi norvēģi uzturēja ciešus kontaktus ar slāvu tautām austrumos no Baltijas. Pretēji dažām citām Eiropas tautām skandināvi pieņēma kristietību, nenoliedzot senču vērtības, kultūru un tradīcijas.

Latvijas galējo rietumu novads Kurzeme bija jau pazīstama Rimbertainam († 888), Dānijas un Zviedrijas misionāram, Brēmenes arhibīskapam (865 – 88) un Ansgara biogrāfam (801 – 65),

Hamburgas un Brēmenes arhibīskapam un Ziemeļu apustulim. Savā «*Vita Anskarii*» Rimberts ir aprakstījis kuršu uzvaru pār zviedriem, dāņu uzbrukumus kuršiem, kas beidzās ar dāņu flotes daļēju iznīcināšanu. Kurši sagrāba pussi no dāņu flotes kopā ar lielu daudzumu zelta un sudraba, ko dāņi bija ieguvuši iepriekšējos laupījumos. Vēlāk Zviedrijas karalis Olavs uzbruka kuršu cietokšņiem *Seeburg* (iespējams Grobiņa vai Impiltis) un *Apule* (pašreizējā Lietuvas teritorijā) un piespieda kuršus noslēgt mieru ar zviedriem, kā arī atdot no dāņiem iegūto laupījumu. Tas viss notika laika periodā aptuveni no 852. līdz 854. gadam.

Kontakti starp skandināviem un Austrumbaltijas tautām turpinājās arī nākamajos gadsimtos. Vispirms skandināvi devās laupīšanas un tirdzniecības braucienos uz Baltijas zemēm, bet 11. gs. vidū viņu vikingu gars sāka plakt. Kurši un igauņi bija daudz mācījušies no skandināviem un bieži atbildēja viņu asiņainajiem iebrukumiem ar to pašu. Dāņi un zviedri vairs nejutās droši savā tēvu zemē. Īpaši Dānijas krasti bija pakļauti regulāriem laupīšanas uzbrukumiem no viņu tuvāko kaimiņu puses – rietumslāviem, ko dāņi pazina kā vendus, kā arī kuršiem un igauņiem. Pirmoreizi dāņiem bija jāaizstāvas. Īpaši tas izpaudās dāņu karaļa Magnusa Labā (1042 – 1047) valdīšanas laikā.

Sveins II Estridsons (*Svend Estridson* vai *Svend Ulfson*, ap 1020 – 1074) bija Dānijas, Anglijas un Norvēģijas karaļa Knuta I Lielā (*Knud den Store*, ap 985 – 1014) māsas dēls. Viņa māte bija Knuta māsa Estrida, kas bija precējusies ar Ulfu Jarlu, kuru vēlāk pēc Knuta pavēles nogalināja. Sveina II valdīšanas laikā Dānijā nostiprinājās kristietība. Darbojās 3 bīskapijas – Slesvigā, Odensē un Roskildē, kā arī nodibinājās vairākas jaunas – Rībē, Arhusā, Viborgā, Vendiselā un Lundā. Tika uzbūvētas daudzas koka baznīcas,

un Sveina II valdīšanas beigu posmā parādījās arī pirmās akmens celtnes. Vācu izcelsmes pāvests Leo IX Svētais (Bruno no Egisheimas, 1002 – 1054) 1053 gadā iecēla Hamburgas – Brēmenes vācu arhibīskapu kā paraugu visām ziemeļu tautām. Tas dāņu karali saņikvoja.

Cenšoties radīt ekleziastisku kārtību Dānijā, Sveins Estridsons cieši sadarbojās ar vareno pāvestu Gregoriju VII (Hildebrands, ap 1020 – 1085), pāvestu no 1073. – 1085. g., bet viņa attiecības ar spēcīgo Brēmenes arhibīskapu Adalbertu bija ļoti saspīlētas. Arhibīskaps pieprasīja, lai viņš šķirtos no savas otrās sievas Gunhildas, Zviedrijas karaļa Amunda Jakoba atraitnes, apgalvojot, ka viņu laulība nav likumīga. Šķirtā Gunhilda bija spiesta iestāties klosterī. No otras puses, Sveins cieši sadarbojās ar Ādamu no Brēmenes (+1085), katedrāles skolas skolotāju un *Gesta Hamburgensis Ecclesia Pontificum* (1076) autoru. Sveina draudzība ar bīskapu Viljāmu no Roskildes, kurš bija angļis, palīdzēja viņam atbrīvot Dānijas Baznīcu no Brēmenes virskundzības. Ādams no Brēmenes, kurš pazina Sveinu personīgi, bija par viņu ļoti augstās domās, kaut gan jutās šokēts par tā morālo stāju. Sveinam bija krietns bariņš dēlu no dažādām sievietēm. Pavisam viņam bija 14 dēli, visi dzimuši ārļaulībā. Īpaši interesants ir fakts, ka pieci no viņiem viens pēc otra uzkāpa Dānijas troni.

Ādams no Brēmenes, pirmais, kurš piemin Vinlandes vārdu, norvēģu atklāto Ziemeļamerikas kontinenta daļu, blakus ziņām, ko varam gūt no Islandes sākām, ir pirmais, kurš sniedz sikas ziņas par seno Kurzemi, galvenokārt to, ko viņš uzzinājis no Sveina Estridsona. Savā hronikā viņš raksta sekojošo: «Tur ir arī citas .. salas, kas pakļautas zviedriem. Lielāko no šīm salām sauc par Kurzemi (faktiski – pussala – E.A.). To var šķērsot 8 dienās. Tās iedzīvotāji ir ārkārtīgi asinskāri, jo viņi ir stūrgalvīgi pieķērušies pagānismam, tāpēc visi no

viņiem izvairās. Šeit ir daudz zelta un ļoti labu zirgu; visas mājas ir pilnas ar pagāņu pareģiem, zilniekiem, mirušo garu izsaucējiem, kas ir ietērpti mūku drānās. Pēc viņu padomiem šurp dodas ļaudis no visām pasaules malām, īpaši no Spānijas un Grieķijas. Mēs domājam, ka šī sala tiek saukta par *Chori* «Svētā Ansgara dzīvē», un tajā laikā to pakļāva zviedri.» Šo aprakstu nevar pieņemt par absolūtu patiesību, taču citi senie avoti un arheoloģiskie izrakumi apstiprina dažus no Ādama apgalvojumiem. Senie kurši ir bijuši drosmīgi cinitāji un bezbailīgi jūras braucēji. Pateicoties tirdzniecībai ar dzintaru un smagajam darbam, viņi bijuši bagāti un tiem piederējuši vislabākie zirgi. Viņiem ir bijuši tieši sakari ar Spāniju un Grieķiju, kā arī ar Itāliju.

Ādams piemin arī Igauniju. Savā grāmatā viņš raksta: «Šajā jūrā ir arī daudz citu salu; vienu no lielākajām sauc par Igauniju (faktiski kontinentālās teritorijas daļa, ko ietver vairāk nekā 800 salu un pussalu – E.A.). Tā nav mazāka par to, par kuru mēs runājam iepriekš (Kurzeme – E.A.). Arī šīs salas iedzīvotāji pilnīgi nepazīst kristiešu Dievu. Viņi pielūdz drakonus un putnus, kā arī upurē tiem dzīvus cilvēkus, kurus tie nopērk no tirgotājiem. Šie cilvēki tiek rūpīgi apskatīti, lai tiem nebūtu nekādu ķermeņa defektu, jo citādi drakoni tos nepieņems.» Ādamam atrodas pat kaut kas labs, ko pateikt par prūšu sembiem. Viņš tos raksturojis kā «ļoti humānu tautu, kas dodas palīgā tiem, kas ir briesmās jūrā vai pirātu uzbrukumos». Viņš turpina: «Zeltu un sudrabu viņi īpaši nevērtē. Viņiem ir dažādu kažokādu pārpilnība, kuru smarža ir pieplūdinājusi mūsu pasauli ar lepnības nāvīgo indi, taču viņi šīs kažokādas uzskata par mēsliem, mums par kaunu, es domāju, jo šā vai tā mēs alkstam pēc smalko kažokzvēru gērba tikpat kā pēc augstākā tītula. Šīm tautām piemīt daudz kā slavas vērti, un viņu morālā stāja ir nevainojama, ja tikai viņiem būtu Kristus ticība, kuras

misionārus viņi nežēligi vajā. No viņu rokām slavenais bohēmiešu arhibīskaps Adalberts saņēma mocekļa vainagu. Lai gan viņi visā dalās ar mūsu ļaudīm, pieeja viņu birzīm un avotiem ir aizliegta līdz pat šai dienai, jo viņi apgalvo, ka kristieši tos saindē. Viņi ēd upurdzīvnieku gaļu un dzer šo dzīvnieku pienu un asinis tādos daudzumos, ka noreibst. Šie cilvēki ir zilā krāsā (sic!), sarkanām sejām un gariem matiem. Dzīvodami nepieejamos staigājos, viņi necieš nekādu uzkundzēšanos.» Citiem vārdiem sakot, šī tauta, kura kopš 18. gs. ir izmirusi, ir bijusi labāka par daudziem kristiešiem. Viņu vienīgā problēma bija tā, ka viņi nebija kristieši. Ādams diezgan labi pazina sembiešus, tāpēc ka tiem bija labi tirdznieciskie sakari ar dāņiem caur Truso un Haithabu (*Hedeby*), divām ļoti svarīgām ostām un tirdzniecības centriem, no kurām pirmā atradās senajā prūšu teritorijā.

Sevišķi interesanta ir Ādama piezīme: «Pateicoties kāda tirgotāja dedzībai, kuru dāņu karalis (Sveins II Estridsons) pabalstījis ar daudzām dāvanām, ir uzbūvēta baznīca, aptuveni 1070. g. vai nedaudz vēlāk – E.A.). Pats karalis, priecādamies tā Kunga priekā, noskaitīja man šo dziedājumu.»

Šis ir pirmais vēsturiskais avots, kurā minēta baznīcas celšana Baltijas reģionā, šini gadījumā – Kurzemē. Nav zināms, kur tā tika celta un kas ar to notika. Tāpat nav zināmi agrīno dāņu (vai citu) misionāru vārdi, kas bija devušies uz Kurzemi izplatīt evaņģēliju kurzemnieku (kuršu vai *chori*) vidū. Varan pieņemt, ka šeit mums ir darīšana ar tā saucamo «tirgotāju baznīcu». Tajā laikā un nākamajos gadsimtos priesteri bieži vien devās līdz tirgotājiem ziemas un vasaras ceļojumos, noturēja dievkalpojumu, sasauca vispārējās sapulces un ielūdza tirgotājus un viņu sabiedrotos apmeklēt visas apspriedes, rūpējās par grāmatvedību, pārraudzīja preces, kas glabājās tieši baznīcā, kā arī droši vien mēģināja pievērst vietējos iedzīvotājus kristietībai. Pati baznīca, iespējams, bija

ļoti vienkārša koka konstrukcija, kuru no pēkšņiem uzbrukumiem sargāja akmens sienas un koka kolonnas. Protams, šis projekts nebūtu istenojies bez vietējā valdnieka piekrišanas. Pati baznīca, iespējams, tika uzcelta kaut kur Dienvidkurzemē. Starp citu, pats bīskaps Meinharads sākotnēji bija tirgotāju priesteris.

Ir norāde, ka Sveins II Estridsons ir devies karā uz Sembiju un Igauniju (varbūt – uz Austrumu zemēm?). Tā kā šis karagājiens nav apdziedāts, var spriest, ka tas nav bijis īpaši veiksmīgs.

1074. gadā tronī uzkāpa Haralds III Hens («Mikstais Dzirnākmens», ap 1041 – 80), viens no Sveina II ārļaulības dēliem. Viņš bija lēnīgs un dievbijīgs cilvēks un garīgās lietās sekoja sava tēva pēdās. Viņš turpināja draudzīgās attiecības ar pāvestu un piesaistīja Dānijas Baznīcu pāvesta ietekmes sfērai. Haralds izdevalikumus, kuriem Dānijas karaļiem bija jāpakļaujas. Tāpat viņš aizliedza strīdu izšķiršanu ar fiziskiem līdzekļiem un ieviesa aizstāvja tiesības ar zvērestu noliegt apsūdzību. Viņš bija tik labsirdīgs, ka Gregorijs VII bija norūpējies par savas valsts likteni. Viņš brīdināja Haraldu III, lai tas nekaltu plānus par Dānijas sadalīšanu savu brāļu starpā pēc paša nāves. Tas novestu pie šī kristīgā bastiona sabrukšanas Ziemeļos – valsts tiktu sašķelta un katoļu Baznīca iznīcināta. Pāvests būtu sašutis. Knitlinga sāga stāsta, ka Haralda valdīšanas laikā Dānija joprojām bija pakļauta kuršu un citu «austrumnieku» (*Austrvegsmenn*) uzbrukumiem.

Haraldam Dānijas tronī sekoja viņa brālis Knuts II Svētais (*Knud II den Helige*, ap 1040 – 1086), kurš arī bija dzimis ārļaulībā. Viņa jaunība bija pagājusi laupīšanas karagājienos, īpaši Baltijā. Daudzos avotos minēts 1075. gads, kad viņš sakāva «austrumniekus» un «kursus». Viņa uzvaras beidzot atnesa Dānijai lielāku drošību. 1080. gadā, kļūdams par karali, viņš mainīja

savu dzīvesveidu. Viņš bija tikpat spēcīgs, noteikts un nelokāms kā agrāk, bet tagad viņš atbalstīja likumdošanas sistēmu un ieviesa nodokli – tā saucamo desmito tiesu – par labu Baznīcai. Daži avoti apgalvo, ka 1080. gadā viņš ir pasludinājis Igauniju par Dānijas grāfisti. Pēc dažiem citiem avotiem, viņš ir devies nežēlīgos laupīšanas karagājienos uz Kurzemi, Sembiju un Igauniju. Lai arī būtu kā būdams, viņa valdīšanas laiks beidzās pēkšņi, kad viņš mira no slepkavas rokas Odenses katedrālē augstā altāra priekšā. 1101. gadā viņu pasludināja par svēto. Tomēr tautas atmiņā šis Knuts palika kā bargs apspiedējs, kas bija to izaicinājis uz sacelšanos, kurā pats gāja bojā.

Pēc viņa deviņus gadus valdīja cits Sveina II ārļaulības dēls, Olufs Bads (1086 – 1095), pēc tam viņa brālis Eriks I Ejegods («Egode», saīsināta forma no «Vienīgais Labais», 1095 – 1103). Viņš tiek raksturots kā tautas draugs, kurš nekad nepieņēma lēmumus bez tās piekrišanas. Viņam bija sarunas ar pāvestu Urbanu II (Elīds jeb Odo de Satijons, ap 1040 – 1099) par Dānijas Baznīcas atbrīvošanu no Brēmenes virskundzības un par sava brāļa Knuta II piedienīgu kanonizēšanu. Urbans II, dziļi dievbijīgs un pazemīgs virs, kura sprediķi 1095. gadā Pirmajā Krusta Gājienā Klermontas koncilā aizsāka pāvesta institūta vadošās lomas nostiprināšanos Rietumu kristietībā un nodrošināja tā prestižu un autoritāti, bija gatavs apmierināt karaļa Erika vēlmes, bet diemžēl 1099. gadā karalis mira. Jaunais pāvests – Paskals II (Ranjēri, ap 1050 – 1118) atzina Knutu II par svēto, bet lūgums par atsevišķu Dānijas arhibīskapiju viņa valdīšanas laikā netika apmierināts. Eriks I Ejegods bija pirmais Eiropas karalis, kas devās svētceļojumā uz Jeruzālemi, bet viņš mira Kīprā – ceļā uz Svēto Pilsētu. Viņa sievai, karalienei Bodilai, zināmā mērā paveicās, viņa Jeruzālemi sasniedza, taču drīz vien arī viņa mira – uz paša Olivu kalna!

Līdz mūsu dienām ir saglabājies kāds pergaments, datēts ar 1093. gada 16. augustu, kurā minēts Dānijas karaļa un Igaunijas hercoga Erika Ejegoda vārds un kurā karalis ir pasludinājis savu nodomu celt baznīcu un klosteri mūķenēm Igaunijā par godu Sv. Mikelim. Ja Knuts II faktiski bija pasludinājis sevi par Igaunijas hercogu, arī Eriks I varēja lietot šo titulu, taču maz ticams, ka Sv. Miķeļa baznīca Igaunijā tajā laikā patiešām būtu uzcelta. Protams, dokuments atklāj tikai karaļa labos nodomus, nevis to piepildījumu. Turklāt šis dokuments nevar būt datēts ar 1093. gadu, bet agrākais – ar 1095. gadu, kad Eriks kļuva par karali, protams, tikai tajā gadījumā, ja pergaments nav viltojums.

Erika brāļa Nilsa (ap 1064 – 1134) kurš uzkāpatroni 1104. gadā, valdīšanas laikā tika izveidota atsevišķa Dānijas arhibīskapija. Lundas pilsēta Skones provincē (tagad Zviedrijas dienvidu punkts) tika izvēlēta par arhibīskapa rezidenci. Bīskaps Asers (ap 1059 – 1137), karaļa Erika brāļa (vai māsas) dēls, par pirmo Lundas arhibīskapu kļuva 1104. gadā. Viņš bija arī metropolīts – arhibīskaps visām Skandināvijas Baznīcām. Hamburgas – Brēmenes vācu arhibīskaps vairs nebija viņu garīgais virskungs. Dānijas karalim nu bija stabila valsts Baznīca, ļoti līdzīga viņa lielā kaimiņa vācu imperatora «Reichskirche» (reiha Baznīcai). Tomēr visumā karalis Nilss bija gluži vienaldzīgs pret Baznīcas lietām.

Pirms un pēc karaļa Nilsa varmācīgās nāves Dānijas galms pārdzīvoja nemierīgus laikus. Tika nogalināti vairāki Dānijas troņa pretendenti. Šajā laikā, 1137. gadā, mira vecais Lundas arhibīskaps Asers. Viņš bija nodzīvojis ilgu mūžu, taču nebija atstājis nekādu manāmu iespaidu ne kā Baznīcas galva ne arī kā karaļa padomnieks. 1138. gadā Eskils (Eskilds, ap 1100 – 81), dāņu augstmanis un Roskildas bīskaps ieņēma sava tēvoča Asera vietu kā Lundas arhibīskaps. Pretēji Aseram viņš bija augsti izglītots, enerģisks, stipra-

gribas cilvēks. Tomēr viņš vēl bija vecās skolas prelāts. Viņš bija precējies, viņam bija bērni un mazbērni, kuri vēlāk sagādāja grūtības. Eskils būvēja cietokšņus, vadīja armijas, iecēla karaļus un centās tos gāzt, sakrāja lielas bagātības, ar apbrīnojamu degsmi cīnījās pret karali un viņa galmu par sava stāvokļa un savas ģimenes privilēģijām. Eskils bija mācījies Hildeshaimas domskolā un ticis ar Sv. Bernardu (1090 – 1153) no Klervo (*Clairvaux*), kurš bija atstājis uz viņu lietu iespaidu. Iespējams, pateicoties Sv. Bernarda ietekmei, Eskils savā laikā veicināja ievērojamu cisterciešu ieplūšanu Skandināvijas valstīs.

Būdams aizņemts lietās, kas saistītas ar Svēto zemi, pāvests 1133. gada 27. maijā krietni paplašināja Hamburgas un Brēmenes arhibīskapa (Adalberta) pilnvaras, atkal pakļaujot viņam visus Ziemeļu bīskapus, ieskaitot dāņus. 1147. gadā Hamburgas un Brēmenes arhibīskapijas bija kļuvušas pilnīgi patstāvīgas.

Novērtējot dažu misionāru, kuri strādāja rietumslavu vidū Baltijas krastos (Vizelins, Norberts, Otto no Bambergas) sekmes, vadošie Baznīcas tēvi galveno uzsvaru lika uz miermīlīgu misijas darbu Ziemeļos. Savā dzīvē vilies, Dānijas karalis Eriks III Jērs (*Lam*, ap 1110 – 1146) atteicās no troņa un iestājās Odenses klosterī, kur viņš drīz pēc tam mira.

Tomēr kristīgā misija Ziemeļos nepieņēma miermīlīgu raksturu. Laikā no 1140. – līdz 1143. gadam Henrija Lauvas (*Heinrich der Lowe*, 1129 – 95), Saksijas hercoga, armijas iebruka vaidu teritorijās nevis kā misionāri vai krustneši, bet kā potenciāli slāvu teritoriju kolonizatori, lai tās iekarotu un sadalītu savā starpā. 1147. gada 13. martā sakšu augstmaņi Frankfurtes reihstaga sanāksmē pieprasīja atļauju uzbrukt pagāniem viņu austrumu robežās. 1147. gada 13. aprīlī pāvests Eugēnijs III (*Bernardo Paganelli Pignatelli*, kurš mira 1153. g.) deva atļauju Ziemeļeiropas kristiešiem doties

karagājienā pret savu valstu pagāniem, un šo atļauju izdeva formālā veidā ar nosaukumu *Divina dispensatione*.

Ar vardarbības palīdzību Ziemeļu krustneši – sakši, dāņi un zviedri – sāka ievadīt tautas, kas dzīvoja Baltijas jūras dienvidu un austrumu krasta apgabalos kopējā Rietumu kristīgajā civilizācijā, taču daži no Baznīcas tēviem nebūt nebija sajūsmināti par šiem varas darbiem. Helmolds, sakšu priesteris, kurš strādāja robeždraudzē Vāgrijā savā darbā «*Chronica Slavorum*» (1167 – 1172) rakstīja, ka vaidu iekarošana viņam nepatīk, tāpēc ka bieži vien šo tautu dvēseļu iekarošana palika otrajā vietā. Viņš apgalvoja, ka šie kari netiek izcīnīti kristietības un katoļu Baznīcas izplatīšanas nolūkos, bet gan saskaņā ar Saksijas hercoga, viņa vaidu vasaļu un Dānijas karaļa savtīgajiem nolūkiem. Arī Sv. Bernardam nepatika šo karu rezultāti, un viņš mira 1153. gadā, zaudējis visas iluzijas. 1147. gadavasaras nogalē sakšu un dāņu armijas gandrīz pilnīgi iznīcināja tolaik jau kristianizēto Štetinas pilsētu (*Szczino* vai *Burstaborga*, tagad Ščecina). Pomerānijas bīskaps skumji atzinēja: «Ja [krustneši] būtu nakuši stiprināt kristīgo ticību, viņiem tas būtu jādara sludinot, nevis karojot.» Pēc Sv. Bernarda un garīdzniecības, kas bija iesaistīta misijas pasākumos rietumslavu vidū, domām, šī kampaņa cieta pilnīgu fiasko.

Arhibīskaps Eskils sadraudzējās ar augsti stāvošu angļu garīdznieku Nikolasu Breikspiru (*Breakspear*), kurš 1154. gadā kļuva par pāvestu Adrianu IV. Eskils viņu informēja par situāciju Ziemeļvācijā un Skandināvijā. Tāpēc nebija nekāds brīnums, ka 1154. gada 28. novembrī tika izdots pāvesta rīkojums, kas atjaunoja Ziemeļu Baznīcu patstāvību. Drīz pēc tam Dānijā notika lielas pārmaiņas. Pēc ilgām jūkām un asinsizliešanas parādījās viens no visu laiku dīžākajiem Dānijas karaļiem – Valdemars I Lielais (*Valdemar I den*

Store, 1131 – 82). Viņa valdīšanas laiks sākās 1157. gada nogalē. Valdemara tēvs Knuts Lavards (*Knud Lavard*) bija karaļa Erika I Ejegoda un krievu – skandināvu princeses Ingeborgas dēls. 1131. gadā Knuts Lavards tika nogalināts, un 1157. gadā Valdemars pats tik tikko izglābās no sazvērestības. Valdemara bērnība pagāja viņa mūža drauga, vēlākā Lundas arhibiskapa, Absalona (ap 1128 – 1201) mājā. Pēc konkubiņu sabiedrībā pavadītiem jaunības gadiem 1157. gadā Valdemars apprecēja krievu – skandināvu princesi Sofiju. Tādējādi viņš bija saistīts ar dažiem krievu prinčiem, kas mēģināja palielināt savas ietekmes sfēras Baltijas reģionā no Austrumiem. Arī viņa tēvam bija zināmas darījumu attiecības ar Prūsiju. Viņa draugu vidū bija arī kāds ietekmīgs sembu tirgotājs Vidgots (*Vidgaut*), kurš uzturēja tirdznieciskus sakarus ar Kurzemi un citām valstīm Austrumbaltijā. Ar to arī varētu izskaidrot karaļa Valdemara interesi par Baltijas reģionu. Pēc divu sēnu Dānijas vēsturnieku sniegtajām ziņām, karalis Valdemars I savam vārdam pievienoja ne tikai Igaunijas hercogātītulu, bet arī uzskatīja sevi par visas Livonijas valdnieku. Materiālu trūkums, kas attiecas uz Valdemara I valdīšanas laiku, izslēdz iespēju pārbaudīt šīs informācijas pareizību. Lundas virsvadībā atradās 17 biskapijas: 7 – Dānijā, 3 – Norvēģijā un 7 – Zviedrijā. Igaunija parādās kā sala Zviedrijā (sic!). Tāpat ir zināms, ka abats Johanness Hiltinus no Merseburgas ir ticis sūtīts misijā uz kādu nenosauktu «Baltijas salu» (*Johannes ad insulas Baltici maris destinatus est*) kaut kad pēc 1160. gada un, iespējams, ir arī strādājis kā misionārs Igaunijā un Kurzemē.

Valdemaram I bija jārēķinās ar trim spēkiem – Henriju Lauvu, Saksijas hercogu, kurš iekaroja slāvu teritorijas Dānijas austrumos un centās atdabūt Dānijas pieeju Vācijai, Frederiku I Barbarosu, vācu imperatoru, kas bija Henrija slepenais ienaidnieks, un

pāvestu, garīgās varas nesēju. Dānija bijastipri novājināta «Prinču Kara» laikā, un Valdemaram I vajadzēja ieviest kārtību savā mājā. Viņam bija vajadzīgs miers. Tāpēc viņš nolēma dibināt draudzīgas attiecības ar savu visstiprāko kaimiņu – imperatoru. Valdemars I devās vizītē pie varenā imperatora un zvērēja viņam uzticību. Pēc tam viņš jutās drošs. Viņš bija atradis aizsardzību pret Henriju Lauvu.

1159. gada 1. septembrī pāvests Adrians mirst, un viņa vietā tiek ievēlēts Aleksandrs III (Rolando Bandinelli). Par nelaimi, imperators Frederiks I nevēlas viņu atzīt un atbalsta savu kandidātu – kardinālu Oktaviānu, kurš kļūst par antipāvestu Viktoru IV. Arhibiskaps Eskils, kurš bieži ciemojās pie katoļu Baznīcas vadītājiem un vairākkārt bija apmeklējis Romu, atbalstīja jaunievēlēto pāvestu Aleksandru III. Valdemars I, juzdams draudus no Saksijas puses, bija spiests atbalstīt Frederiku I un viņa kandidātu Viktoru IV, lai saglabātu tik nepieciešamo drošību un imperatora palīdzību. Tā tas turpinājās līdz pat Viktora IV nāvei 1164. gadā. Sekoja neizbēgams konflikts starp Dānijas karali un viņa arhibīskapu, kas beidzās ar dramatisku konfrontāciju. Pēc tam Eskils sakravāja savas mantas un devās uz Klervo (*Clairvaux*), kur viņš dzīvoja eksilā no 1161. līdz 1168. gadam. Tā kā lielākā daļa Rietumu kristīgo valstu atbalstīja Aleksandru III un Eskils bija devies trimdā, Dānija vairs nevarēja piedalīties regulāros krusta gājiēnos, kurus varēja sankcionēt vienīgi pāvests. Tāpēc Valdemaram I bija jāmet skats uz austrumiem.

Raksta autors Dānijas Valsts arhīvos (*Riksarkivet*) un Karaliskajā bibliotēkā (*Kongelige Bibliotek*) pilnā un saīsinātā variantā pētīja dažus diezgan dīvainus dokumentus, kas apraksta kādu dāņu misiju Kurzemē 1161. gadā un tai sekojošu Dānijas biskapijas izveidošanos Kurzemē. Divi baltvācu zinātnieki arī ir apliecinājuši, ka pirms Otrā pasaules kara vismaz divas šo dokumentu kopijas

atradās Kurzemē un Latvijas galvaspilsētā Rīgā. Neviens no šiem dokumentiem nav oriģināls. Tie ir tikuši pārrakstīti vēlākos gadsimtos, vistiešāk – 15. vai 16. gs., un viens no otra atšķiras rakstības, bet vietām – arī izteiksmes ziņā. Viens dokumentu komplekts atradās Kuršu Augstmaņu korporācijas īpašumā Latvijā un otrs – Rīgas pilsētas bibliotēkā (*Livonica* 24). Dānijas valsts arhīvā šis materiāls ir pievienots liela dokumentu klāstam, kas attiecas uz Dānijas karaliskās valdības korespondenci ar Kurzemes bīskapiju un Livonijas ordeņa valsti. Dokuments, kas atrodas Karaliskajā bibliotēkā, ir daļa no kādreiz eksistējušās Kurzemes Hronikas fragmentiem.

Karaliskās bibliotēkas kolekcijai ir pievienota pavadvēstule, kuru 1584. g. 20. janvārī Dānijas karalim Frederikam II ir rakstījis dāņu karaliskais pārvaldnieks (Statthalter) Piltenē Johans Bērs. Tajā Bērs paziņo, ka minētā kolekcija neapšaubāmi pierāda, ka pirms 400 gadiem kāds dāņu karalis ir atsvabinājis visu Kurzemi no pagānisma un nodibinājis tur bīskapiju. Vācu oriģinālā šī vēstule skan sekojoši:

«Die Fundation belangend.

Daran ist kein Zweifel, dass ein Koning zu Dennemarcken fur 400 Jaren gantz Churlandt auss der Heidenschafft gezwungen, zu einem Bischofthumb gemacht und einen Schoalster und Canonicum zu Lunden, Ernemordus geheissen, zum Bischoffe hereiner gesetzt habe. Desen zur Zeugnus hat allhie auf E. Kon. Maytt Hause Pilten derselbige Koning und Bischoff mit beiverwarter Conterfeitung gnedigst zu ersehen, an einer wandt, wie auch nach der ordnung alle Bischoffe, biss auf Johan von Munchhausen (ari Monichasen – pēdējais Kurzemes bīskaps, 1540 – 60 – E.A.) abgemalet gestanden. Ist ungefer fur 9 oder 10 Jaren in renovierung dess Gemachss aussgeleschet worden. Woran nicht wol geschehen. Wie wol dennoch durch einen Maller dieselben abgerissen und zur gedechtnuss behalten.»

Visu bīskapu (reālu vai iedomātu) portretu galerija, ko apraksta pārvaldnieks Bērs, Piltenes bīskapu pili Kurzemē jau 1431. gadā, tiešām ir eksistējusi, bet šo portretu kopijas kopā ar bīskapu ģērboņiem ir pazudušas Kopenhāgenā, un arī pils ir sagruvusi.

Mūs interesējošā labāk saglabājusies kopijas daļa oriģinālā latīņu valodā skan sekojoši:

«Primus fundatur episcopatus Curoniensis ecclesiae fuit Abel serenissimus ac potentissimus rex Daciae, magni illius Woldemari regis Daniae filius. Hic enim (citā kopijā – hic fuit enim – E.A.) anno Domini millesimo centesimo sexagesimo primo pervenit cum multitudine armatorum, et copiositate navium et applicuit Palangen et obsedit castrum, et expugnavit illud in die beati Viti martyrs; et insequenti festo beati Joannis baptistae dimicavit cum Curonibus, et triumphum obtinuit gloriosum, et occisi sunt ex eis tria millia, reliqui fugierunt.

Pacata vero Curonia Abel rex Dacie dominum Ernemordum (dažās citās kopijās – Ernemundum, Ernemodum, Enomonte – E.A.) canonicum et scholasticum ecclesiae Lundensis in Dania episcopum Curoniensem constituit his verbis: Tu eris super domum meam, et tui oris imperium cunctus onaediet populus (1 Mos. 41, 40 E.A.). Respondisse Ernemordum ferunt: Introduxit me rex sellulam suam, et resignavit in me charitaten (Cant. 1, 4, E.A.).

Anno Domini millesimo centesimo sexagesimo nono indem rex misit dominum Ernemordum Roman pro confirmatione Curoniensis ecclesiae, et eundem ordinavit episcopum antedictae ecclesiae.

Sequuntur episcopi Curonienses.

Ernemordus primus episcopus regnavit annos quindecim et quator menses.

Dominus Hermanus secundus episcopus regnavit annos novem. Ab hoc episcopo anno Domini 1183 fratres sacrae militiae vocati sunt in Curlandiam.»

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

Latviešu valodas tulkojumā dokuments skan sekojoši:

«Pirmais Kurzemes Baznīcas Bīskapijas dibinātājs bija Abels, vismiermīlīgākais un varenākais Dacijas karalis un Valdemara Lielā, Dānijas karaļa, dēls. Tiesām, 1161. gadā viņš nāca ar bruņotu vīru pulku un lielu daudzumu kuģu, nogādāja vīrus uz sauszemes un devās uzbrukumā Palangas pilij. Viņš uzbruka tai svētīgā mocekļa Vitus dienā (15. jūnijā – E.A.), un nākošajos Svētā Jāņa Kristītāja svētkos (24. jūnijā – E.A.) viņš cīnījās ar kurzemniekiem un guva iepērojamu uzvaru. 3000 no viņiem tika nogalināti, un pārējie bēga.

Pēc tam, kad Kurzeme bija pilnīgi nomierināta, Abels, Dacijas karalis, iecēla Ernemordu, Lundas baznīcas Dānijā kanonu un pētnieku, par Kurzemes bīskapu ar šādiem vārdiem: «Tu būsi pārvaldnieks manā nama, un taviem vārdiem visai manai tautai būs pakļauties.» Saka, ka Ernemordus esot atbildējis: «Karalis mani ir vedis pie sava krēsla un parādījis man labvēlību.»

1169. gadā tas pats karalis sūtīja kungu Ernemordu uz Romu, lai apstiprinātu Kurzemes baznīcu, un šis pats vīrs tika iecelts par bīskapu minētajā baznīcā.

(Tad seko Kurzemes bīskapu uzskaitījums.)

Ernemordus bija pirmais bīskaps, un viņš valdīja piecpadsmit gadus un četrus mēnešus (lidz 1176. gada oktobrim – E.A.)

Kungs Hermannus bija otrais bīskaps, un viņš valdīja deviņus gadus (1176 – 85 – E.A.). Mūsu Kunga 1183. gadā svētās armijas brāļi tika sasaukti no šī bīskapa pret Kurzemi.»

Saraksts turpinās, atklājot vēlāko Kurzemes bīskapu vārdus ar viņu valdīšanas laikiem un dažos gadījumos – ar viņu ģerboņu aprakstiem. Laiki un vārdi ir pilnīgi precīzi, bet tie attiecas uz laiku, kad Kurzemi jau kontrolēja vācu iebrucēji. Iepriekšminēta pārvaldnieka Bēra rakstītā pavadvēstule ietver

sekojošu komentāru par Ernemordu:

«Es ist auch allhie auff E. Kon. Maytt Hause ein Schwerdt vor handen, welches man jeder Zeit dafur geachtet und noch, dass es dasselbige Schwerdt sey, so hochstg: Koning in betzwingung dieses Churlandes selber gefueret, und gedachtem Bischoffe Ernemordo, als ehr denselben eingesetzt, mit solchen worten (wie bei der Conterfeitung zi lesen) unberantwortet habe (oriģināla rakstība – E.A.).»

Ši pētniecības darba autora pirmā domā bija atnest dokumenta dažādās formas kā iespējamu pārvaldnieka Bēra viltojumu, lai mudinātu Dānijas karali Frederiku II cīnīties par Kurzemes bīskapijas iegūšanu, kas pēc Livonijas kara (1561 – 1583) vēl nebija iekļauta Kurzemes un Zemgales hercogistē. 16. gadsimts bija «slavens» ar dokumentu viltojumiem un viltus liecībām. Šī pētījuma autors sakarā ar 16. un 17. gs. problēmām ir atmetis jau vairākus dokumentus kā viltojumus, taču vēlāk savu pārāk kritisko attieksmi ir nožēlojis. Tāpēc papētīsim šo dokumentu tuvāk.

12. gs. terminoloģijā vēsturiskos dokumentos Dāniju bieži aizvietoja ar vārdu Dacija, un šajā sakarībā nav jāņem vērā mūsdienu Rumānija. Nav nekādu vēsturisku liecību attiecībā uz Abelu kā Valdemara I Lielā dēlu un Ernemordu kā kanonu pētnieku no Lundas. Tomēr Valdemaram II Uzvarētājam ir bijis dēls vārdā Abels (ap 1218 – 1252), kurš ir bijis Dānijas karalis ļoti īsu laiku (1250 – 1252) un kurš nav bijis Baltijas zemēs. Turklāt viņš dzīvojis gadsimtu pēc Abela iespējamās ierašanās Baltijā 1161. gadā. Ir zināms, ka bez vairākiem likumīgiem pēcnācējiem Valdemaram I Lielajam, skaistam, spēcīga auguma virietim, ir bijuši vairāki ārlaulības bērni, no kuriem tikai viens ir pieminēts vēstures grāmatās – princis un hercogs Kristofers, par kuru runāsim vēlāk. Iespējams, ka dokumentā ir runa par kādu ārlaulībā dzimušu princi Abelu, kurš pēc tā laika tradīcijas sūtīts kādā militārā uzdevumā uz kādu tālu zemi ārpus vācu impērijas un Henrija Lauvas no Saksijas ietekmes

robežām, būdams vel ļoti jauns. Dēļ konflikta ar pāvestu Dānijas karalis tika izslēgts no aktīvas līdzdalības krusta gājienos. Radās cerība kaut ko paveikt Baltijas zemēs, un iespējams, viņš misionāru darbībai izvēlējās Kurzemi kā pazīstamu apgabalu. Dokumenta oriģināls, ja tāds vispār ir bijis, tiek datēts ar 12. gs., taču tas vairs nav atrodamis. Mēs varam runāt vienīgi par kopijām, kas radušās vēlākos gadsimtos. Varam pieņemt, ka vēlāk kopiju ir rakstījis kāds, kurš ir zinājis kaut ko par princi Abelū un savā pārcentībā šim Abelam pievienojis karaļa titulu, nepārbaudot datus un neatšķirot divus Valdemarus – tēvu un dēlu. Grūti iedomāties, ka dokumentu viltotājs būtu pieļāvis tādu kļūdu, ja viņam būtu pavēlēts sagatavot «pierādījumu» Dānijas tiesībām uz Kurzemi. Kļūda, iespējams, tika uzcītīgi pārrakstīta no vienas kopijas otrā.

Dokumentā minētie dati sakrīt ar dāņu vēstures kopainu. Interesants ir arī fakts, ka iespējamā darbība ir notikusi vienā no mazākajām Kurzemes provincēm – Megavā, tuvāk Dānijai, Palangā un tās apkaimē (Palangen), šis diezgan nenozīmīgās kuršu pils (patreizējā Lietuvā) ģeogrāfiskajā centrā, kas citkārt vēsturiskajos dokumentos tikusi minēta tikai 1253. gadā Kurzemes bīskapijas sakarā. Mūsu rīcībā esošais dokuments citē arī Bibeli, kas, 12. gs. protams, bija parasta parādība. Ernemorda vards līdz šim nav atrasts nevienā citā mūsdienu dāņu avotā, bet par to nebūtu jābrīnās. Neskaitāmi viduslaiku pētnieki ir pazuduši bez pēdām vēstures miglā. Daudzi svarīgi dokumenti vairs nav atrodamī ne tikai dāņu arhīvos, bet arī pāvesta dokumentu kolekcijās. Nogalināto kuršu skaits ir acīmredzami pārspīlēts, taču arī tas bija gluži pieņemami viduslaiku aplēsēs par ienaidnieka iznīcināšanu. Mūsu avotā minētie dati ir diezgan saistoši. Kauja, pēc sniegtajām ziņām, sākās 1161. gada 15. jūnijā un ilga 10 dienas. Tā beidzās diezgan pēkšņi 24. jūnijā ar kuršu sakāvi. Varbūt nebūtu

pārdoši iedomāties, ka tam visam varēja būt kāds sakars ar Saulgriežu svētkiem. Svinot vasaras Saulgriežus, balti parasti patērēja lielu daudzumu alus un mīestīņa, kas, protams, varēja ietekmēt viņu cīņas spējas 24. jūnijā. Ņemot vērā iepriekš teikto, mēs nevaram vieglprātīgi atņemt šīs iespējamās liecības, lai arī cik skeptiski mēs nebūtu noskaņoti.

1161. gadā dāņi nevarēja uzbrukt mūsdienu Meklenburgas vai Pomerānijas krastiem, ko iekāroja vācieši, bet uzbrukums Kurzemei vai Igaunijai bija iespējams. Vēlāk Karalis Valdemars I sāka atskārst, ka viņš nevar uzticēties savam varenajam kaimiņam, imperatoram Frederikam I. 1164. gada antipāvests Viktors IV mira. Valdemars I pietuvinājās pāvestam Aleksandram III, kurš 1165. gada rakstīja vēstuli Dānijas karalim, uzrunājot viņu kā «carissimo ir Christo filio Waldemaro Danorum regis.» Trimdā esošajam arhibīskapam šī pārmaiņa bija pa prātam, un 1168. gadā viņš no Francijas atgriezās mājās. Eskila iedrošināts, Valdemars I sāka krusta gājienu tuvākajā apkaimē, iekarojot Rugiešu zemi, izpostot viņu tempļus, izlaupot dargumus un pakļaujot tos savai virskundzībai. Valdemars sekoja Eskila padomam un aizliedza saviem vīriem izlaupīt Arkonu pēc tam, kad iedzīvotāji bija piekrituši kristīties un pakļauties. Piedevām viņš iecēla vietējo slāvu princi kā tiešo valdnieku pār savu tautu ar noteikumu, ka viņam jānodrošina nodevu maksāšana un kara-klausība dāņiem. Vietējiem reliģiskajiem vadoņiem tik ļabi neklājās. Viņu zemes tika atsavinātas un atdotas Roskildas dāņu bīskapam un viņa kristiešu misionāriem.

1169. gada 4. novembrī pāvests Aleksandrs III apsveica Valdemaru I ne tikai kā krustnesi, bet arī ka sabiedroto cīņā pret vācu imperatoru un viņa antipāvestiem. Viņš arī rakstīja Valdemara draugam – bīskapam Absalonam par savu prieku, dzirdot, ka Valdemars

«debešķīgās liesmas iedvesmots, Kristus rokas stiprināts, bruņots ar ticības vairogu un dievišķās labvēlības pasargāts, ir sakāvis šos cietsirdīgos cilvēkus ar savas varenās rokas spēku un izviicis viņus no viņu skandalozajiem grēku darbiem uz ticības ceļa un pie Kristus likuma.»

Kā lasāms iepriekš minētajā avotā, kaut kad 1169. gadā, iespējams, pēc minētās vēstules pienākšanas, Abels (vai varbūt Valdemars I?) sūtīja Ernemordu uz Romu, lai viņš tiktu apstiprināts par Kurzemes bīskapu. Tas varētu iederēties kopējā ainā tajā gadījumā, ja dokumenta vispārējais saturs atbilst patiesībai. Lidz šim neviens nav meklējis apstiprinošu vēstuli, un šāda vēstule arī nav tikusi publicēta. Pēc mums zināmā avota, Ernemordus ir bijis Kurzemes bīskaps 15 gadus un 4 mēnešus, tas ir, līdz 1176. gada oktobrim. Ja tāda persona tiešām ir eksistējusi, nav zināms, kur tā dzīvoja – Kurzemē vai Dānijā?

1170. gada kādi 300 kurši izlaupija zviedru provinci Blekingu un atpakaļceļā piestāja Jarnlokas ostā (tās vairs nav) Ēlandes salā, kur viņus pārsteidza dāņu karapulki, ko vadīja Valdemara ārļaulības dēls, jaunais grāfs Kristofers, bīskaps Absalons un viņa brālis Esberns Snarps, kas bija kalpojis karalim kā padomnieks. Sadursmē īsi pirms 24. jūnija iesākumā kurši ņēma virsroku, bet beigās dāņi uzvarēja, un tikai vienam kuršu kuģim izdevās aizbēgt.

1170. gads karalim Valdemaram I bija īpaši veiksmīgs. Viņu priecēja ne tikai viņa karapulku uzvara pār kuršiem, bet arī vēl viena likumīgā prinča – vēlākā karaļa Valdemara II Uzvarētāja – piedzimšana. 25. jūnijā tika kronēts 7 gadus vecais likumīgais dēls Knuts (vēlākais karalis Knuts IV). Viņu iesvaidīja arhibīskaps Eskils, un tajā pašā dienā tika svinēta Valdemara tēva Knuta Lavarda kanonizēšana. Pāvesta bullā, ko izdeva Paskals II, bija teikts, ka Knuts Lavards ir nodzīvojis uzslavas cienīgu dzīvi un pēc nāves netālu no viņa kapa

izplūdis avots, no kura ūdens kāds neredzīgais kļuvis redzīgs, kā arī notikuši citi brīnumi. Valdemars I bija nobriedis kaut kam varenam – jauniem krusta kariem, vislabāk kopā ar zviedriem, kuriem 1164. gadā tika piešķirta sava arhibīskapija, bet kas tomēr vēl bija pakļauti Lundai.

1171. vai 1172. gadā pāvests Aleksandrs III izdeva izšķirošo bullu Non parum animus noster, kas atcēla atšķirības starp kariem pret ziemeļu pagāniem – prūšiem, jātvingiem, galindiem, kuršiem, latviešiem, liviem, igauņiem un somiem un svētceļojumiem uz Svēto Zemi. Pāvests paziņoja: «Tāpēc mēs dodam viena gada atlaides grēkiem, ko viņi atzīst un nožēlo, paļaudamies uz Dieva žēlastību un apustuļu Pētera un Pāvila nopelniem tiem, kas karo spēcīgi un droši pret iepriekšminētajiem pagāniem tieši tāpat, kā mēs parasti dodam atlaides tiem, kas apmeklē tā Kunga kapu; un, ja tie, kas izpilda gandarijumu, iet bojā kaujā, tiem mēs dodam atlaides visiem viņu grēkiem.

Nu dāņiem bija brīvas rokas, lai sāktu vispārēju karu ar rietumslāviem, ieskaitot Pomerānijas kristīgos valdniekus. To attaisnoja apgalvojums, ka šie valdnieki un viņu padotie neesot īsti kristieši, bet gan pagāni, kas par spīti kristībai, tomēr turās pie savām vecajām tradīcijām. Dāņu laupītāju karapulkiem sekoja dāņu mūki, kuri nodibināja savus klosterus (abatejas) iekarotajās teritorijās. Ir zināms, ka cistercieši no Esras devās uz Dargumu pie Pinas 1172. gadā un uz Kolbecu (pie Štetīnas) 1175. gadā, kamēr premonstratenzieši devās no Lundas uz Belbuku, kā arī uz Grobi 1177. gadā. Pēc tam, kad 1172. gada 6. decembrī slāvu laupītāju kuģi piedzīvoja pilnīgu sakāvi pie Falsteras, viņi dāņu ūdeņos vairs nerādījās. 1177. gadā pomerāņu valdnieki, kas aizsargāja liutiziešus, noslēdza mieru ar Dānijas karali. Visā kara laikā karali Valdemaru atbalstīja bīskaps Absalons, kurš vairāk demonstrēja savas vikīnga īpašības nekā kristīgu samierināšanos. Absalons bija

brašs cikstonis un jutās ērti sedļos ar zobenu rokā vai uz sava kara kuģa komandtilta. Viņš bija fanātisks pagānu nīdējs, taču jāatzīmē arī tas, ka viņš sadraudzējās ar ticībai pievērstajiem vendiem un citiem.

Savā uzturēšanās laikā Francijā arhibīskaps Eskils sadraudzējās ar kādu ļoti ietekmīgu baznīcas vīru un grāmatu autoru Pjēru de Selu (Pierre de Celle – Petrus Cellensis), kurš bijis Montjē – la – Selas (Montier – la – Celle) benediktiešu klostera abats Trojā, svarīgākā Šampanas kultūras un tirdzniecības centrā. Apmēram 1165. gadā viņš iepazīstināja Eskilu ar kādu mūku vārdā Fulku (Foulque), pazīstamu ar šī vārda latinizēto formu – Fulko (Fulco). Viņa tautība nav zināma. Visdrīzāk viņš ir bijis francūzis, taču viņa vārds tikpat labi var norādīt uz flāmu, vācu vai pat daņu priekštečiem. Viņš bija uzaudzis Šampanā un apvilcis mūka tērpu Montjē – la – Selas pilsētā ne vēlāk kā 1162. gadā. Kad Pjērs de Sels atstāja šo klosteri, lai kļūtu par abatu Sv. Remigija klosterī Reimā, vairāk uz ziemeļiem, Fulko viņam sekoja un kļuva par viņa protežē. Kad 1164. gadā Zviedrijā tika konsekkrēts izvēlētais Upsalas arhibīskaps Stivens (Stefans), aktuāls kļuva jautājums par kristietības ietekmes zonu paplašināšanu Ziemeļeiropā. Arhibīskaps ierosināja izveidot bīskapiju Igaunijā, un Pjērs de Sels kā piemērotu bīskapa amatam ieteica Fulko. Bez šaubām, Fulko jutās glaimots un pagodināts. Drīz pēc tam, 1155. gadā vai pāris gadus vēlāk, Eskils konsekkrēja Fulko kā Igaunijas bīskapu. Pjērs de Sels sūtīja Fulko uz Romu pie pāvesta Aleksandra III, lai saņemtu apstiprinājumu misijai Igaunijā. Fulko saņiedza Romu un palika tur no 1169. līdz 1170. gadam, bet nezināmu iemeslu dēļ atgriezās savā dzīves vietā bez pāvesta apstiprinājuma. Ir pilnīgi iespējams, ka pāvestu nodarbināja praktiskas problēmas, kas saistījās ar sakariem, līdzstrādniekiem, kuri prastu vietējās valodas, un finansiālo atbalstu. Šīs problē-

mas bija jāatrisina, pirms viņš varēja dot apstiprinājumu Fulko misijai Igaunijā.

Pjērs de Sels (Petrus Cellensis) nebija tas, kurš ātri atkāpjas no savām iecerēm. Viņš aizrakstīja pāvestam vēl vienu, mazliet ironisku vēstuli, kurā izteica domu, ka, viņaprāt, Svētajam Tēvam nevarētu būt par grūtu atbalstīt lietu, kas attiecas uz pagānu pievērsšanu kristietībai. Viņš uzsvēra, ka tas Kungs izsūtīja apustuļus pasludināt kristietību un darīt brīnumus; vienīgais, ko sagaida no pāvesta, ir viņa apstiprinājums misionāru darbam un aizsardzība tam, kas to ir saņēmis. Divās citās nedatētās vēstulēs viņš lūdza arhibīskapam Eskilam un Zviedrijas karalim, zviedru hercogiem un grāfiem, un Zviedrijas arhibīskapam un viņa bīskapiem palīdzēt jaunajam Igaunijas bīskapam – Fulko. Šīs vēstules, visticamāk, tika rakstītas ap 1170. gadu.

Tas atstāja iespaidu uz pāvestu. 17. septembrī (gads nav zināms, visticamāk – 1171. – E.A.), pāvests Igaunijas bīskapam Fulko deva vajadzīgo apstiprinājumu un tiesības konsekkrēt baznīcas un ordinēt garīdzniekus. Vēstulē, kas adresēta kristiešiem «Daciā» (Dānijā) – «Ad universos Dei fideles par Datiam constitutus» –, pāvests Aleksandrs III paziņoja, ka Fulko ir iesaistīts misionāra darbā, lai atgrieztu igauņus, bet viņš cieš no nabadzības un trūkuma. Tāpēc viņš vērsās pie visiem kristiešiem pēc palīdzības šajā svarīgajā uzdevumā. Viņaprāt, Fulko strādāja čakli un uzticīgi... (... totius viribus elaboret, et quantum potest sollicitudem ac diligentiam adhibere procureto)». Ir pilnīgi skaidrs, ka Lundas arhibīskapa sniegtā finansiālā palīdzība neatbilda Fulko darbu vērienam.

Fulko bija vajadzīgs arī zinošs palīgs, vislabāk uzticams igauņis. Aleksandrs III atrada šādu vīru. 7. septembrī (gads nav zināms, visticamāk – 1171. – E.A.), pāvests rakstīja vēstuli no Tuskulas

(Tusculum) Trondheimas arhibīskapam Norvēģijā un bijušajam Stavanģeras bīskapam Amundan, kurā viņš paskaidroja Fulko misijas būtību un lūdza nozīmēt igauņu mūku Nikolausu (Nicolaus) kā viņa līdzstrādnieku misijas darbā Igaunijā. Nikolauss bija jau pāvestam pazīstams kā dziļi dievbijīgs un gudrs virs, kurš tajā laikā atradās Sv. Olafa klosterī. Var tikai minēt, kā Nikolauss nonācis Stavangerā un kas viņš ir bijis pirms tam.

Šī misija bija bistama. Nikolausa klātbūtne varēja palīdzēt Fulko, taču viņam bija nepieciešams lielāks atbalsts. Tāpēc pāvests Aleksandrs III vērsās pie visiem karaļiem, prinčiem un ticīgajiem dāņu, norvēģu, zviedru un gotu karaļvalstīs 22. septembrī (gads nav zināms, visticamāk – tas pats 1171. – E.A.), cīnīties pret igauņiem un citiem pagāniem. Tam sekoja svarīga piebilde: «Tāpēc mēs garantējam tiem, kas cīnās ar spēku un drosmi pret minētajiem pagāniem, viena gada atlaides par grēkiem, ko viņi atzīst un izpilda gandarīšanu, uzticoties Dieva žēlastībai un apustuļu Pētera un Pāvila nopelniem, tāpat kā mēs vienmēr to garantējam tiem, kuri apmeklē mūsu Kunga kapu; un tiem, kuri aiziet bojā cīņā, izpildot gandarīšanu, garantējam visu grēku atlaīšanu.»

Pēc neilga sagatavošanās darba Fulko devās uz Lundu un no turienes uz Igauniju, visticamāk – 1172. gadā. Nav zināms, kur viņš nokļuva un ko darīja. Dr. Arturs Vēbus (Voobus), ievērojams igauņu vēsturnieks, ir gandrīz pārliecināts, ka šī vieta bija Lihula Lēnemā (Laanemaa). Iepriekšminētā pāvesta vēstule kristiešiem «Daciā», kas datēta ar 17. septembri, norāda uz mierīgu Fulko misiju, ļoti līdzīgu Meinharda misijai 15 gadus vēlāk. Vēstulē ir arī uzsvērts, ka Fulko cietis no nabadzības un trūkuma. Pēc tam dažus gadus nav nekādu dokumentāru liecību par Fulko un viņa darbu.

Pēc visai apšaubamām ziņām par iespējamo Kurzemes bīskapiju, bīskaps

Ernemordus ir beidzis savu darbību 1176. gada oktobrī. Par to gandrīz nekas nav teikts, izņemot braucienu uz Romu 1169. gadā. Pēc vienīgajām līdz šim mūsu rīcībā esošajām ziņām, kāds citur nekur neminēts Baznīcas virs Hermannus kļuva par Kurzemes bīskapu un atradās šajā amatā deviņus gadus – apmēram līdz 1186. gadam. Ja par Ernemorda darbu nekas nav minēts, tad par Hermannu ir teikts, ka viņš saskāries ar ievērojamām grūtībām.

Karaļa Valdemara stāvoklis ievērojami uzlabojās, kad 1175. gadā Henrijs Lauva savā augstprātībā aizvainoja imperatoru Frederiku I. Imperators to neaizmīrsa. Tā kā Henrijs Lauva nepārtraukti apdraudēja Dānijas karali, Valdemars I varēja drošāk palūgties uz Frederika atbalstu Valdemara un Henrija konfrontācijas gadījumā. Pa to laiku Dānija bija kļuvusi tik stipra, ka neviens vācu princis to nevarēja apspiest. 1176. gada Štetinas pilsēta padevās dāņiem un dāņu karogs tika pacelts viscaur pie Oderas upes grivas. Pāvests Aleksandrs arī bija atgriezies no Francijas Romā, kas nozīmēja pāvesta ietekmes pastiprināšanos starptautiskajās attiecībās.

No otras puses, arhibīskapam Eskilam bija jāatstāj valsts un atkal jādodas uz Franciju, šoreiz – uz neatgriešanos. Pret karali Valdemaru I Lielo tika organizēta sazvērestība, kurā piedalījās arī Eskila dēli Kārlis un Knuts. Sazvērestība tika atklāta, un sazvērnieki apcietināti. Vecajam arhibīskapam piedāvāja kompromisu, un 1177. gadā viņš nolēma atdot savas episkopālās pilnvaras karaļa draugam un sabiedrotajam bīskapam Absalonam un atgriezties Klēvo Francijā, kur viņš, vientulībā nodevies teoloģiskām studijām, pavadīja atlikušos dzīves gadus līdz savai nāvei 1181. gada.

Tajā pat laikā Fulko bija saistīts misionāra darbā. Ziņas par viņu atkal parādās 1178. gadā, kad viņš dodas caur Lundu uz Franciju, kur apmetas pie bijušā arhibīskapa Eskila un apciemo

savu seno draugu un labvēli Pjēru de Selu, un slavē Absalonu un viņa palīdzību. Pēc kāda laika viņš dodas atpakaļ uz Lundu pildīt savus misionāra pienākumus. Viņš ved līdzīgu apsveikuma vēstuli jaunajam Lundas arhibīskapam Absalonam no viņa senā drauga Pjēra de Sela. Nedatētā vēstule ir saglabājusies līdz mūsu dienām un varētu būt rakstīta 1178. gadā, kad Absalons uzņēmās Lundas arhibīskapa un Fulko priekšnieka pienākumus. Citā nedatētā vēstulē, rakstītā, visticamāk, 1180. gadā, Pjērs de Sels izsaka pateicību Absalonam par palīdzību Fulko. Tā ir pēdējā liecība par Fulko un viņa misionāra darbu. Viņa īgauņu līdzstrādnieks Nikolauss nekur nav pieminēts.

Ir bijuši mēģinājumi saistīt Fulko vārdu ar misionāru – Somijas bīskapu Folkvīnu (Folquinus), kurš aktīvi darbojies īgauņu ziemeļu kaimiņu un asinsradnieku – somu kristianizēšanā, bet liekas gan, ka šeit ir runa par divām dažādām personām. Fulko pēdējais ziņojums par viņa misionāra gaitām, datēts ar 1180. gadu, ir nozaudēts.

1181. gadā imperators devās karagājienā pret Dānijas karaļa ienaidnieku Henriju Lauvu un piespieda viņa nocietināto Libeku padoties. Pie Libekas Valdemars I Lielais pēdējo reizi sastapās ar imperatoru Frederiku I Barbarosu. 1182. gada 12. maijā Valdemars I mira pēc 25 gadu ilgas iespaidīgas valdīšanas. Valdemaram kļūstot par karali, Dānijā valdīja nekārtības un šķelšanās. Savā valdīšanas laikā Valdemars radīja vienotību un mieru, kā arī ievērojami paplašināja robežas un ietekmes sfēru. Dānija bija kļuvusi par varenu valsti, ar kuru vajadzēja rēķināties, un neviens Vācijas princis to vairs nevarēja apdraudēt. Henrija Lauvas un viņa Saksijas un Bavārijas hercogistes krišana atstāja Dānijas slāvu izcelsmes ienaidniekus bez aizstāvja. Tāpēc šo tautu valdnieki kopā ar Vācijas Holšteinas, Šverinas un Rācebargas grāfiem izvēlējās savu kādreizējo ienaidnieku – dāņu aizstāvību.

1182. gadā Valdemara vecākais likumīgais dēls Knuts (Knud, dzimis 1163. g.) kļuva par Dānijas karali kā Knuts VI (vai Knuts IV, pēc dažu vēsturnieku uzskatiem). Viņu apsveica lielākā daļa dāņu, bet sekoja sacelšanās Skonē. Tā tika ātri apspiesta, taču draudēja atkal jaunas briesmas. Imperators Frederiks I Barbarosa bija nolēmis iegūt pilnīgu varu pār Dāniju. Kad jaunais dāņu karalis pieklājīgi viņam atgādināja, ka neatzīst Vācijas preteizijas, Frederiks I pārliecināja Pomerānijas hercogu pieteikt Dānijai karu, kamēr viņš pats centās apspiest sacelšanos Vācijā un Itālijā. Knutam VI (vai Knutam IV) izdevās pieveikt pomerāniešus. Līdz ar to zem Dānijas virskundzības nonāca austrumu un rietumu Pomerānija, kā arī lielākā daļa Meklenburgas.

Ir atrodamas dažas norādes uz to, ka Knuts VI ir bijis saistīts karadarbībā arī pret īgauņiem, kuršiem, viņu kaimiņiem zemgaļiem un sembiem. Tas varēja notikt laikā starp 1183. un 1185. gadu. Informācija, ko sniedz Saksis Gramatiķis, saskan ar informāciju, ko sniedz iepriekš minētais avots par senajiem dāņu bīskapiem Kurzemē. Kuršu bīskapu sarakstā ir teikts: «Mūsu Kunga žēlastības 1183. gada svētās armijas brāļus (bīskaps Hermannus) sauca kara pret Kurzemi.» Saksis Gramatiķis ir teicis, ka dāņu karagājienam pret baltu tautām un īgauņiem ir bijis ļoti veiksmīgs. Tomēr ir zināms, ka 1187. gadā īgauņi kopā ar kuršiem uzbruka un iznīcināja svarīgāko Zviedrijas tirdzniecības centru Sigtūnu. Dāņu nodibinātajam mieram nebija ilgs mūžs. Tajā pašā gadā Jeruzāleme krita musulmaņu rokās, un 1190. gadā Frederiks I Barbarosa noslika ceļā uz Svēto Zemi.

Nenosaucot nevienu avotu, pazīstamais baltvācu vēsturnieks Leonīds Arbuzovs divās publikācijās apgalvo, ka 1185. gadā kāds dāņu priesteris, vārdā Ozīrs (Ozūr), ar vairākiem kuģiem un

kareivju pulku ir izdzinis igauņu pirātus no Rietumigauņijas teritorijas – Lēnemiā (Laanema–Wiek), iespējams, no tās pašas vietas, kur Fulko misionēja igauņu pagānu vidū kādu laiku iepriekš. Ozīra vārds jau ir parādījies agrīnākajā Dānijas Baznīcas vēsturē, bet liekas gan, ka šeit atkal ir runa par divām dažādām personām, ja Arbuzova minētais priesteris vispār ir dzīvojis. Pēc iepriekš minētā Kurzemes bīskapu saraksta, 1185. gadā vai ap to laiku iespējams otrs Kurzemes bīskaps Hermannus ir beidzis savu darbību, ja vispār šāda persona ir eksistējusi. Apmēram gadu vēlāk, 1186. gadā, Meinhards uzsāka savas misionāra gaitas netālu no Daugavas grivas līvu un latviešu teritorijās.

1202. gada 12. novembrī mira Knuts VI, un tā paša gada pirmajos Ziemassvētkos tika kronēts viņa brālis Valdemars II, kuru vēlākās paaudzes nosauca par Uzvarētāju. Arhibīskaps Absalons, kurš bija uzticīgi balstījies gan savu bērnības draugu karali Valdemaru I Lielo, gan Valdemara dēlu Knutu VI, nomira pusotru gadu pirms Knuta VI nāves. Knutam nebija pēcnācēju, bet Valdemaram II Uzvarētājam (Valdemar II Sejr, 1170 – 1241) jau bija divi ārvaldības dēli. Nils bija nākošais Holandes hercogs, bet Knuts no Blekingas – nākošais Igaunijas hercogs. 1205. gadā Valdemars II apprecēja Ottokara I no Bohēmijas meitu Dagmaru (viņas čehu vārds bija Dragomira), bet 1212. gadā viņa nomira. Pēc tam Valdemars apprecēja portugāļu princesi Berengāriju. Viņa tam dzemdēja trīs dēlus, kuri viens pēc otra kļuva par Dānijas karaļiem – Eriks IV Plovpenings, Abels un Kristofers I.

Tāpat kā iepriekšējie Valdemari, Valdemars II Uzvarētājs bija gudrs, stipras gribas cilvēks un tālredzīgs valdnieks. Viņa mērķis bija Baltijas jūras iekarošana. 1215. gadā viņš iekaroja visu piekrasti starp Elbu un Oderu. To atzina arī jaunais imperators Frederiks II, kurš bija cieši saistīts ar problēmām Itālijā. Tagad, kad viņa pozīcijas Ziemeļcēcijā

bija drošas, Valdemars II varēja brīvi rīkoties Baltijas reģionā, kas atradās starp Pomerāniju un krievu valdījumiem. Jau 1206. gadā viņi iebruka Igaunijā Sāremā salā (Oesel), kamēr tai pat laikā bīskaps Kristians mēģināja kristianizēt rietumprūšus. 1210. gadā dāņi iebruka Prūsijā, bet par to nav saglabājušās konkrētas ziņas. Turpmāk Valdemars centās pārņemt savā kontrolē augošo vācu apmetni Rīgā un ap to un 1223. gadā ierosināja izveidot Kurzemes bīskapiju. Bet jau 1221. gadā Rīgas vācu iedzīvotāji ar draudiem un apvainojumiem padzina Dānijas karaļa pārstāvi Godeskalku, kad viņš mēģināja pārņemt visu Baltijas reģiona administrāciju. Tomēr šie un citi sekojošie notikumi pieder citam laikam, ko ir pētījis profesors Pēteris P. Rebāns (Rebane).

Mēs varam secināt, ka kristietība bija sasniegusi Baltijas zemes ilgi pirms Meinharda un vācu misionāru, un krustnešu ierašanās. Baltijas zemju iedzīvotāju kristīšanās kā dāņiem, tā slāviem bija nozīmīga, tomēr ne izšķiroša loma. Atrast agrīno dāņu misionāru pēdas svarīgu dokumentu trūkuma dēļ ir bijis ļoti grūts uzdevums. Pastāv arī pamatotas aizdomas par iespējamiem viltojumiem, un satraucošais datumu un personvārdu trūkums dokumentos, kā arī kaut cik pieņemams pieminēto personu darbības raksturojums, ir bijis nopietns šķērslis pētījumiem šajā jomā. Tikpat neizprotams ir gandrīz pilnīgais aprakstu trūkums par vietējo baltu tautu dzīvi un viņu salīdzinoši augsti attīstīto vietējo kultūru.

Ši pētījuma rezultāti joprojām ir diezgan fragmentāri, bet jau katrs sīkākais fragments, kas līdz šim atrasts, ir ienēmis savu vietu lielajā mozaikā, kura līdz ar to ir kļuvusi nedaudz pārskatāmāka. Cerams, ka nākošām vēsturnieku un arhivāru paaudzēm paveiksies atrast trūkstošo informāciju un ielikt stiprākus pamatus agrīnās kristietības izpētei Baltijas valstīs.

Studējot agrīno misionāru, krustnešu un svētcēlnieku darbību Baltijas

reģionā, ir iespējams izdarīt dažus secinājumus. Svētais sēdeklis acimredzot bija iecerējis neatkarīgu Baltijas zemi, kas novēlēta Sv. Marijai, ko pārraudzītu un atbalstītu katoļu Baznīca, kur dzīvotu neatkarīgas, brīvas un laimīgas tautas, pievērstas kristietībai un atvērtas neierobežotam Rietumu civilizācijas iespaidam. Tomēr laicīgajai varai ar savu militāro spēku bija citi mērķi. Izmantojot kristīgo misiju kā aizsegu, viņi iesaistījās savstarpējā sacensībā, kā izspiest vairāk nodevu no vietējiem iedzīvotājiem un pārņemt viņu zemi, to kolonizējot. Tāpat viņi centās pārņemt savā iespaidā Baznīcas vadītājus un neatļāva pāvesta sūtņiem kontaktēties tieši ar vietējiem iedzīvotājiem un slēgt līgumus ar viņu vadītājiem. Sacensoties

ar dāņiem, zviedriem un krieviem, vāciešiem izdevās kļūt par dominējošo varu šajā reģionā. Baltijas tautas saņēma kristietību smagā veidā – ar militāru spēku. Neraugoties uz to, vienreiz aizdedzināta, kristietības liesmiņa nekad nav tikusi pilnīgi apdzēsta un dzīvo vēl šodien komunisma režīma apstākļos, ko Padomju Savienība ar savu reliģijas apspiešanas politiku uzspiedusi Baltijas tautām. Blakus nacionālai pašapziņai kristīgā ticība ir vienīgais Baltijas tautu spēka avots, kas palīdz tām pārciest grūtības un vilšanās un saglabāt ticību labākai nākotnei.

No angļu valodas tulkojusi
Māra Zviedre

Raksts tiek publicēts bez atsaucēm un vizuālās informācijas.

Ojārs Spārītis
**VERNAKULĀRĀS
KULTŪRAS ELEMENTI
LATVIJAS
SAKRĀLMĀKSLĀ**

Visgrūtāk ir definēt unikālas parādības. Šoreiz par mērķi esmu ieskatījis uzdevumu – meklēt, atrast un uzrādīt šādu unikālu parādību pazīmes astoņus gadsimtus ilgajā Latvijas kristīgās mākslas vēsturē, kurā cauri civilizācijas garīgā brieduma slānim izspraukušies gan pagāniskās kultūras sinkrētiskās dzīves uzveres dīgsti, gan apzināti izvēlēti etnokultūras motīvi, kas lietoti jauna idejiskā satura izteikšanai.

Latvijas kultūras fenomens ir veidojies savdabīgā robežzonā. Baltu ciltis ap m.ē. 9.–10. gs. šajā reģionā jau izmantoja dzelzi kā materiālu, zemkopība bija atūstījusies līdz tādām līmenim, kas ekonomiski nodrošināja šķiru sabiedrības pamatu veidošanos un veicināja agrinā feodālisma kritērijiem atbilstoša valstiskuma formu izveidi. Šī savdabīgās mentalitātes etnokultūra jūras piekrastē 10.–12. gs. nonāca saskarē ar vikingu līdzatnesto materiālo kultūru. Kursu tajā pašā laikā

kristianizēja dāņi, Latgali – pareizticīgie slāvi, bet 12. gs. otrajā pusē pastiprinājās ģermanu ietekme, kas iezīmēja kristietības nostiprināšanos visā Livonijā. Šiem procesiem bija tālejošas sekas, un Rietumeiropas civilizācijas vilnis – pārsvarā vācu materiālās kultūras un katoļticisma konfesionālā garīguma formās – uzskaloja savus stereotipus. Formējās divu sociāli un nacionāli atšķirīgu kultūru paralēla līdzāspastāvēšana, ko nevar saukt par indifērentu vai mierīgu. Apspiedēja nācija līdzatnestajai stīlu mākslai un celtniecības kultūrai, protams, ierādīja dominējošo lomu, savukārt tās patērētāji galvenokārt nāca vienīgi no mantīgās un nelatviešu slāni pārstāvošās minoritātes vides. Ar iekarotāja tiesībām šis uzurpētājs virsslānis sava mākslas tirgus precī uzspieda un plašam pamatnācijas slāņa patēriņam piedāvāja vardarbīgi – «no augšas». Taču ideju un formu imports nenāca tukšā vietā.

Baltu materiālā un garīgā kultūra 11.–12. gs. atbilstoši reģiona sociālpolitiskajam attīstības līmenim bija jau sasniegusi agrinā feodālisma stadijas briedumu un noformējusies kā sistēma tiklab ar estētikas, ornamentikas, formveides principiem, kā arī ar saskanīgu sinkrētiskās mitoloģijas garīgo piesāti-

nājumu. Sākoties kolonizācijas procesiem, šai kultūrai tika liegts oficiālais statuss, un pagāja vairāki pasīvas eksistences gadsimti, kuru laikā vernakulārajai kultūrai netika dotas legālas iespējas iegūt teoretiski un stilistiski noformētu viengabalainību, pacelties līdz valdošo sociālo slāņu akceptētai mākslinieciskās formas un tēlu sistēmai. «Nevāciem» netika radīti nāciju konsolidējoši sociālie apstākļi, tādējādi arī māksla nesaņēma nekādus vienojošus impulsus. Pastāvot tikai beztiesiskajā neoficiālās kultūras statusā, tā kvalitatīvi un skaitliski saruka, vienkāršojās, var sacīt – rustikalizējās līdz atsevišķus formālus un mitoloģiskus arhetipus saturošām shēmām. Šajos atsevišķajos izpaudumos agrākais kultūras sistēmiskums bija tikai fragmentāri pārstāvēts, taču saglabāja visas labvēlīgākos apstākļos spontānai atraisībai nepieciešamās kreatīvās potences. Taču abu kultūru – eiropeskās un vernakulārās – koeksistence polarizētā sabiedrībā bija kā divu straumju tecējums. Šo straumju gultnes savstarpēji gan tuvinājās, gan attālinājās, bet starp tām neapšaubāmi pastāvēja kārtu, valodu un aizspriedumu, atšķirīga amatnieku profesionālā līmeņa, mākslas saturs un formas radīta šķirtne. Bet, tā kā sabiedrība nesastāvēja tikai no polaritātēm, tad arī mākslinieciskā kultūra visā sociālā spektra plašumā veidoja savdabīgas hibridformas, kurās šie polārie līmeņi bija atraduši kompromisus. Augšslāņu kultūras orientācija uz «tīru» stīlu, izsakot mākslās formālo un kristīgi didaktisko saturu, nespēja pilnīgi izolēties no apakšējo slāņu kultūras folkloriskā sinkrētisma, kurš saskarē ar elitāro mākslu no tās arī kaut ko aizguva, atvasināja, pielāgoja. Tādējādi augšslāņiem grūti kontrolējamajā un vadāmajā apakšslāņu kultūrā daži pagāniskās identitātes izpaudumi paradoksālā veidā spēja pastāvēt un, mainoties uz folklorizētu tradīciju bāzes, izdzīvot kā kolektīvās atmiņas klīšejas.

Romanikas un gotikas perioda mākslinieciskā izteiksmība tika panākta ar formulu, simbolu un mājienu palīdzību, kuru noslēpumainā jēga skatītājam varēja arī palikt apslēpta. Vēl jo izteiktāks šis process bija pirmajos gadsimtos, kad baltu ciltis vēl tikai sāka iepazīt kristietības ikonogrāfiju, apgūt svešu zīmju valodu un personificētajos tēlos ietvertu ticības pamatjēgu. Te arī izpaudās mākslas konceptuālā iedarbība: noteiktā secība un uzskatāmā atklāt Svēto Rakstu saturu un ticības dogmatu principus vai ar nekanoniskiem, otršķirīgas nozīmes tēliem sniegt didaktisku programmu. Zem Rīgas Doma baznīcas šķērsjoma ziemeļu apsidas dzegas redzams legendārais skulpturālais kapitēlis, kura rašanās attiecas uz laika periodu no 1211. līdz 1226. gadam. Rīgas pilsētas folklorā tiek variēti baltvācu romantiskajās interpretācijās pieminētie «Libieša» vai «Kaupo» tēli. Kā orientēties šajā rēbusā? Kapiteļa veidojumā skaidri saskatāmas gan palmetveida augu ornamenta daļas, gan lapas pašķiruša «mežona» ķermeņa augšdaļa. Augu stiebrs līdz padusēm redzamā cilvēka veidols salīdzinājumā ar dekoratīvi izlocītajām augu daļām kopējā kapiteļa veidojumā ir vienlīdz nozīmīgs. Tādējādi cilvēks kā pašvērtība nav vis izcelts uz kapiteļa ornamenta fona, bet ir organiskā tā daļa. Cilvēka tēls, kura sejas vaibstī, acis, mute, mati ir tikai vispārīnāti shematiska atveidojuma elementi, pēc romanikas un gotikas tēlniecības principiem nav apveltīts ar dievišķa ētosa cienīgumu, bet kā «dēmons», «himēra» vai vienkārši «pagans» pilda euharistikajam rituālam pakārtotu fona lomu – atgādina barbariskā pagānisma vietu Dieva iekārtotās ideālās pasaules struktūrā. Un šī vieta ir tikpat pamatota, cik pamatoti ir demonoloģijas tēli uz dzegām, ūdens notekām, kapiteļiem u.c. Francijas vai Vācijas katedrālēs, tādējādi dēmonisko stihiju pilno pagānisma pasauli pretstatot debesu sfērai.

Tēlnieciskās meistarības ziņā te valda naivs reālisms: anonīmais meistars mēģinājis sniegt savu, kā arī teologu un sholastu izauklēto kristieša apziņas produktu – didaktiskā vispārinājumā tvertu pagāna tēlu, kurš libiešu apdzīvotajā Rīgā varēja tikt nosacīti tipizēts. Apaļā riņķa sakta ar adatu vidū kā vienīgais, taču etnogrāfiski aptuvenais indikatorelements liecina, ka šeit tiešām darišana ar vietējo iedzīvotāju. Rīgas Doma kapitelis nav vienīgais šāda veida mākslas darbs Baltijas tēlniecībā. Karja baznīcas (Sāmsala, 1335. – 1340. g.)² tēlnieciskajā dekorā pilastra kapiteli atveidotas divas salinieku sievietes, kuru plecus sedz villaines, kas saspraustas ar milzīga izmēra saktām. Tā kā aiz abu tērgājūšo sieviešu mugurām attēlots velns, tad šo naivi vientiesīgo un reālistiski kariķēto situāciju nākas vērtēt no baznīcas sholastiskās ētikas pozīcijām un secināt, ka sāmsalietes acimredzot grēko vārdos un domās, ja reiz šāds didaktiski personificēts bridinājums atveidots uzskatāmos mākslas tēlos. Vēl šī tēlniecība apliecina ieceļojušo mākslinieku profesionāļu pārākuma pilno attieksmi pret barbaru zemju iemītniekiem, kurus var tēlot radošās fantāzijas atraisītā brīvībā. Tomēr diez vai izturēs kritiku jauno laiku mīts par Kaupo kā pirmo kristīto libiešu valdnieku, kurš izpelnījies godu tikt attēlotam Rīgas Doma kapitelī. Šādos skulpturālos veidojumos ar dekoratīvu funkciju nemēdza portretēt konkrētus personāžus, tāpēc mana profesionālā intuīcija rosina traktēt šo tēlu vienīgi kā reģionālajā vidē rastu vispārinājuma motīvu – baltiešu vai pagāna veidolā –, kura tālāka «literārā portreta» izveide jau robežotos ar spekulatīvu interpretāciju.

Aktivizējušos vidussķiru intereses pārstāvēja cits kultūras tips, kas pauda renesanses cilvēka pieķeršanos laicīgai dzīvei, palielināja indivīda lomu sabiedriskajos procesos un sekmēja viņa pašapziņas celšanos. Polaritātes tagad noteica nevis nacionāli svešās hierarhijas virsotņu un degradētās pamat-

nācijas pretstats, bet zinātniski intelektuālais un folklorizētais mākslas rašanās un patēriņa limenis.³ Šeit par kultūras procesu nivelētāju vidi kļūst pilsēta ar tās daudzveidīgo sociālo slāņojumu un manufaktūra, muiža, ciems, kuru lomu cēla militārās un garīgās hierarhijas sekularizācija un integrēšanās laicīgās aristokrātijas, buržuā, fermeru, amatnieku, tirgotāju un ierēdņu aprindās. Tādējādi arī māksla piedzīvoja ētiskās programmas liberalizāciju, un tas izpaudās kā augšslāņos savu laiku nokalpojušo kultūras stereotipu piezemēšanās, pārplūšana no kurtuāzās elites sadzīves pilsoniskajā vidē. Notika tradicionālās, Baltijā aprobētās Eiropas kultūras sistēmas sekularizācija. Tajā viduslaiku mākslinieciskās domāšanas formas pārklāja zemāko sociālo slāņu folklorizēto pirmatnējā pagānisma pamatu un, pārdzīvojot zināmas satūra transformācijas, manifestējās jaunos veidojumos.

Šīs tēzes argumentāciju uzskatāmi pierāda tādas tipiskas amatu apvienības kā zelta un sudrabkaļu cunftes, kas tradicionāli atradās sveštautiešu rokās. To izstrādājumu vidū 17. gs. bija vairākas tipiskas baltu rotas: burbuļsaktas, pakavsaktas, derību gredzeni, riņķa un piekaru saktas.⁴ Tās kā papildinājums 17.–18. gs. tērpam raksturīgas vienīgi baltiem, t.sk. latviešiem, tāpēc saktu cirkulēšana vāciskā vai citā vidē ārpus baltu pēcteču vidus ir pilnīgi neiespējama, bet to izgatavotāju loks cunftes ierobežojumu dēļ bija sašaurināts vienīgi līdz privilēģēto tautību pārstāvjiem – ieceļotājiem. Acimredzot vietējais mākslas tirgus ietekmēja pasūtītāja gaumi, lika tai piemēroties un cēlmetālā darināt rotas atbilstoši latviešu priekšstatiem par skaistu formu un viņu izpratnei tuvu tēlu saturu. Šajos izstrādājumos meistarā pieredze eiropeiskajai gotiskā tipa fibulai pievienoja reģionālajām kultūras tradīcijām un individuālā pasūtītāja gaumei atbilstošus formas komponentus. Jaunie apstākļi radīja neparasti greznu pagānisko prototipu ar mainītiem formas un dekora akcentiem.

Vācu izcelsmes tēlnieks Mihaels Brinkmans, kurš darba meklējumos ceļoja no Rīgas uz Dancigu un atpakaļ, vēstulē sievietei 1682. gada 30. decembrī rakstīja, ka viņam drīzā laikā jāpabeidz ziedojumu blūķim paredzētā Sv. Kristofora skulptūra, kura tiks novietota Kārļa ravelīna tuvumā.⁵ Kopš 1923. gada Doma muzejā mājvietu radušais milzis ir pirmais savas «atvaļināšanas» zaudēja uz pleca sēdošo Kristus bērna skulptūriņu, kas ilustrēja vienu no kristīgās folkloras legendām. Personvārda «Kristoforos» tulkojums no grieķu valodas sākotnēji nozīmējis: «Tas, kurš nes Kristu sevī, respektīvi, Kristu atzīstošais, godājošais,» – bet kopš 12. gs., pieaugot kurtuāzās beletristikas un svēto kulta nozīmei, radās nepieciešamība latinizētās personvārda formas tulkot burtiski un radīt adekvātu māksliniecisku un literāru ietērpu, t.i., «Kristus nesēja» tēlu. Atbilstoši legendai šis 3. gs. sīriešu stiprinieks pelnījis, nesdams ceļniekus pāri upei, un bijis agrīns kristiešu mācības sekotājs, par ko nonāvēts Romas imperatora Dēcija valdīšanas laikā (201. – 251. g.). Taču vēsturiskā atmiņa šo pašai ziedīgo milzi iemūžinājusi personificētā ceļnieku un pārcēlāju patrona tēlā, kas kopš 15. gs. tradicionāli godināts arī Baltijā. Sv. Kristofora piemīnā ipaši atzīmēta sākot ar 16. gs., kad arhibīskaps Jaspers Linde šo svēto izvirzīja par aizbildni savai feodālajai valstij. Jau 15. gs. Rīgas krāvēju un nesēju brālība Sv. Kristoforu uzskatīja par savu aizgādni un veltīja tam altāra gleznu Sv. Pētera baznīcā. Viņu pielūdza Daugavas laivinieki un plostnieki, ka arī parcellāji, bet, tā kā šie bija daži no nedaudzajiem amatiem, kuri atvēlēti arī latviešiem, tad tautas mutē Sv. Kristofora spējas tika saistītas arī ar cerību uz glābiņu no plūdiem un citām ūdens nelaimēm. Agrīnā kristieša dzīves gaitas folklorizējās un sajaucās ar teiksmām par stiprinieku, kurš spējas pasargāt viņu no paša nelabā un to pat pārspēt. Tā Rīgas folklorā atradās šiem nosacījumiem atbilstošs personāžs, kurš, nu jau

klūdams par Milzi, Kristapu, Rīgas Kristapu, Lielo Kristapu, izpalīdzēja ceļniekiem un bērniem, celdams viņus pāri Daugavai pie Rīdzenes ietekas.⁶

Tēlnieka M. Brinkmana darbība parāda, kā folklorizējošos apziņas līmeni pārstāv profesionālis, kurš, neskatoties uz pilsētas arsenālam darinātajām 20 sargzaldātu skulptūrām un Sv. Georga hospitāļa ziedojumu urnai izgriezto patrona tēlu, spējis nolaisties no pilsētas kultūras augstākā mākslas patēriņa līmeņa līdz rustikālajai ikdienas garīgo vajadzību kompensēšanas iespējai jauna sinkrētisma veidolā – Sv. Kristofora un Rīgas Kristapa tēliem. Šādam primitīvizētām mākslas tēlam pilsētas kultūrvīdē trūkst motivācijas stabilitātes, konceptuālā veseluma, un tas uzlūkojams kā savdabīgs starpkultūras rezultāts. Tādā darbā mākslinieciskās kvalitātes atrodas labilā līdzsvarā, un tās var attīstīties gan profesionālas stila mākslas, gan primitīva virzienā. Primitīva estētikai piemītošā spēja asimilēt visdažādākās ietekmes nāk no izvēles brīvības, ko, salīdzinājumā ar stila mākslas estētikas strikto nosacītību, pieļauj folkloriskā domāšanas veida nekonvencionālitate. Tieši pilsētās ieplūstošo folkloras tradīciju nesēja – izbījušo laucinieku, zemnieku, amatnieku – masas radija nacionalitāšu, ticības un nodarbošanās ziņā amorfu situāciju, kur sakārās vai krustojās polāri atšķirīgu kultūru motīvi, tēli un formas, radot jaunus, pilsētas videi adekvātus mākslas paraugus. Vāciskajā Rīgā iecienītais tēlnieks M. Brinkmans ar Kristapa skulptūru ir apzināti nācis pretī «nevācu» publikas gaumes tradīcijām. Par to, ka adresāts šo reveransu saprata un pieņēma pagāniskā goddevībā, liecina pastāvīgie ziedojumi un veltes – lakati, prievītes, saites, ko tirgū braucēji sēja Kristus bērnam un Kristapam pie rokām un kājām.

Šī augšslāņa «leju» vērsta profesionālās mākslas piezēmēšanās līdz

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

ikdieniškā, sadzīvīskotā patērētāja līmenī ne vienmēr bija saistīta ar kompromisu un izdabāšanu folklorizētās apziņas kultūras prasībām, kā tas līdz šim kādu laiku ticis interpretēts.⁷ Gaiķu baznīcas 17. gs. otrās puses solu gleznojums sastopam gan sprīguļa, gan vārpas motīvus, it kā kuļšanas un siena plaujas ainas, taču šeit pilnīgā saskaņā ar augstākās sabiedrības intelektuālo potenciālu sniegta virkne didaktisku alegoriju – t. s. emblemātisko gleznojumu. To literārais komentārs un mākslota kompozīcija ar šķietami subjektīviskas izvēles un savstarpēji nesaisītu tēlu salikumu rada metaforisku un paradoksālu ainu, kas pauž elitāras erudīcijas pakāpei atbilstošu un atšķēlināmu sīmbola saturu.⁸ Arī tēlainie mājiņi uz kuļšanu, plauju, ražas novākšanu saistās ar morālo cīņīgu uzvarām, norāda uz sevis pilnveides ceļa grūtībām, nevis māca zemniekus ražīgāk apstrādāt laukus vai mūžīgi palikt savā arāju kārtā.

Kurzemes hercogistē, ligstot celtņiekus un māksliniekus, lauku draudžu baznīcu celšanas un iekārtojuma izdevumu un darbu organizācijas saistību lielākā daļa tika amortizēta ar muižnieku naudu un pazišanos. Atbilstoši reprezentācijas mērķiem laicīgie aizbildņi tiecās īstenot maksimālo programmu, sekojot pilsētas vai galma paraugiem vai arī cenšoties vienkāršākā, lētākā veidā atrisināt savu patronāžas uzdevumu. To var saprast, jo savas personīgās vēlmes pēc augstas kvalitātes mākslas savā apkārtnē aristokrātija nodrošināja sadzīves līmeni. Latvijā, piemēram, norisinājās Polijas kultūras procesiem identiska mākslinieku migrācija, vienkop saplūstot dažāda talanta un kvalifikācijas meistariem. Kuģu būve, celtniecība, manufaktūru darbība un citas nodarbinātības iespējas kapitālistisko ražošanu apgūstošajā hercogistē veicināja gan augsti kvalificētu meistarību pieplūdumu, gan pilnīgi nekvalificēta darbaspēka izmantojumu palīgdarbos. Izveicīgākie no tiem varēja izvirzīties līdz patstāvīgas prakses tiesībām. Šiem

amatniekiem «no Dieva žēlastības» nevarēja būt nedz atestācijas dokumentu, nedz meistara tiesību uz autorību, nedz arī uz vārdu. Šie namdari, galdnieki, gleznotāji – reiz atrāvušies no savām zemnieciskajām saknēm – veicināja amatniecības procesu kustību, savā veidā ārdot un jaucot attālās kultūras tradīcijas, lai atkal tās sasaistītu tādās formās, kas dažkārt šķita pilnīgi nelogiskas, neiespējamas. Tomēr šī situācija izskaidro, kāpēc Latvijas baznīcu dekoratīvajā tēlniecībā ir tik daudz anonīmu darbu un relatīvi liels skaits neprofesionāla, diletantiska veikuma.

Par 17. gs. 50. – 70. gados darināto Vānes baznīcas kokgriezuma altāra cilni ar Sv. Vakarēdiena sīzetu jārunā īpaši, jo tā divainības var skaidrot ar anonīma mākslinieka ambiciozu «ielēkšanu» svešās kamanās, t. i., precīzi kopējot absolūti pareizas ikonogrāfijas paraugu, viņš to realizē ārkārtīgi nemākulīgi. Vienkāršoti traktētie apustuļu tēli liecina par diletanta darbu. Cilvēku atveidojums tikai frontāli vai profilā, ignorējot anatomiskās proporcionalitātes likumus, raksturīgs primitīva mākslai. Ar ikonu glezniecības hierarhiskā ilustratīvisma paņēmieni, monumentalizējot Kristus figūru pārējo apustuļu vidū, mākslinieks primitivists ir ģeniāli uzminējis principu par atšķirīgas nozīmes personāža attēlojumu vienā kompozīcijā. Sīrsnīgā vientiesībā ievērotais tabu – izvairīties no Jūdas sejas tēlojuma – Vānes cilni ir pilnīgi lieka greznība, jo kokgriezējs «no Dieva žēlastības» vispār nav spējis radīt psiholoģiski motivētu portretu. Iedomātā Jūdas tēla vietā pret skatītāju pavērsts vienīgi melnu matu ērkulis, kas aizsedz arī pusi no kāda cita apustuļa sejas. Aprakstītais varētu būt viens no tiem gadījumiem, kurš atbilst mākslas vēsturnieka B. Vīpera atziņām trīsdesmito gadu publikācijās⁹, piesaucot latviešu tautas mākslas iedarbes fenomenu, kurā «zināmas vēsturisku stīlu atskaņas sakūst ar arhaiskiem tautas mākslas paņēmieniem».¹⁰ Pieminot šīs

vēsturisko stilu atskaņas, mēs it labi varam atpazīt renesanses un baroka tradīcijas ar scenogrāfisku upurēšanas ainas ieceri, ar kusliem mēģinājumiem atkārtot neizprastus «augstās mākslas» formālos paņēmienus. Taču jautājums par jēlkādu pagānisma vai etnofolkloras ietekmi šajā gadījumā ir noraidāms kā neargumentējams. Arī latviešu tautības meistara autorību varam pieņemt tikai kā pielavumu.

Folkloriskā apziņa bez aizspriedumiem pieļauj etnokultūras un stilu mākslas koeksistenci vienā ansamblī. Šāda situācija bija vērojama 18. gs. vidū iekārtotajā Ziemupes luterāņu baznīcas interjerā¹¹, kur nedaudz provinciāla 17. gs. beigu baroka kokgriezumu vidū bija ievietota etnogrāfiska: analoga astoņzaru lustra. Tā darināta, apvienojot virpojuma tehnikā izveidotu balustru, t.i., lustras stiebru, un virpotas sveču ietveres ar kokgriezumā darinātiem zariem un četriem zirgu siluetiem starp tiem. Saskaņā ar laikmetīgiem paraugiem balustrs ir posinots, tajā ritmiski mijas taisnas un izvirzītu disku formā veidotās detaļas. Slīpžobu robojums uz tām atgādina tautas amatniecībā plaši pielietoto zigzagveida līniju, piekariņu rotājuma raksturu un vedina domāt, ka tas pilnīgi varēja būt pa spēkam kādam no savā saimniecībā sadzīves priekšmetu darināšanā veikliem zemniekiem. Rotālietās, aizjuga piederumos, mēbelēs un ēku rotājumos rodamais zirdziņa motīvs pilnīgi sabalsojas gan ar folkloru, gan ar ikdienas līnienī apgūtās meistartības estētiku. No šī viedokļa zemnieka mājokļa, krogus, kapliņas interjeram pilnīgi pieņemamais gaismeklis, ievietots sakrālajā telpā, neko nav zaudējis no sava diletantiska sadzīves patēriņa priekšmeta stilistikas. Un šo priekšmetu – adekvāti savai gaumei – spēja no ikdienas darbiem brīvajā laikā radīt zemkopis, kuram šis roku darbs bija nevis iztikas līdzeklis, bet mīlestības velte.

Tādos gadījumos, kad nekonvencionālās mākslas izpausmes primitīva

formā eksistē vēl 19. gs., ietiecas pat 20. gs. un pastāv paralēli nacionālajai, profesionālajai tēlotājmākslai, nākas rēķināties ar neparasta fenomenā – folkloriskās apziņas neizdzēsamību tautas mākslas sfērā. Tur naivisma, diletantisma kvalitātes tiek atražotas bez aizspriedumiem un spēj imagināri piepildīt ticīgā cilvēka stereotipiem bagāto iztēli ar ikonogrāfiskiem atgādinājumiem, ar shēmām, kas izraisa kristīgās uzpurēšanās garīgo pārdzīvojamu. Laikā no 17. gs. līdz 20. gs. – pateicoties patriarhālajam dzīves veidam – mākslinieciskās radīšanas iespējas un tās rezultātu patēriņš bija ierobežots, tadējādi šie apstākļi veicināja pasīvu folkloras slāņa un folkloriskās mentalitātes saglabāšanos. Arhaisku daiļrades formu pastāvēšana bija iespējama vienīgi patriarhālajā vidē, kāda. Baltijas provincēs dominēja līdz pat 20. gs. vidum. Lai arī cik negatīvi tas būtu vērtējams, viskonservatīvāka izrādījies katoliskā vide, un šo apstākli veicinājis ilgais dzimtībūniecības jūgs Latgalē, garīgās un administratīvās izolācijas apstākļi Kurzemes katoļu novados, kā arī zināms izglītības deficīts.

Kultūrvēsturiskā situācija Latgalē un dažviet arī Kurzemē 19. – 20. gs. mijā turpināja 17. un 18. gs. aizsākušos populāro ceļmalas krustu, Kristus ciešanu vai svēto aizbildņu piemiņas vietu iezīmēšanas un kapelu rotāšanas tradīciju. Lietuviešu, poļu, kā arī latviešu kokgriezēji šajā žanrā ir ļoti līdzīgi – viņu izpildījums robusts, nevarīgs, naivs, un nedaudzās uzteicamās īpašības, kas piemīt neprofesionālo «bilžu griezēju» kultūrai, ir centība tēmas atveidojumā, apvienota ar rutīnas nesaistītu fantāzijas brīvību. Šajā laikā jau lielā mēra masu gaumi nosaka rūpnieciskā produkcija, deformētā cunītu un amatniecības tradīciju sistēma brūk. Attīstoties zinātniskam pasaules redzējumam un kritiski analītiskam realitātes vērtējumam, primitīva māksla sāk zaudēt arī rosinošos

folkloras impulsus, ko var uzlūkot arī kā izglītības rezultātu. Primitīva mākslas izpaušmju turpināšanās tādos darbos kā Dievināte, Pietas kompozīcijas, Svētais Vakarēdiens jau var tikt pastarpinātas ar informāciju no profesionālās mākslas klāsta, kas kļūst pieejama ar masu mediju un izglītības starpniecību. Taču stūrgalvīga nerēķināšanas ar moderno laikmetu, neatrodot citas profesionālas ierosmes un nerealizējot mākslinieciskās potences, paliekot individuāla, taču apmaksāta vaļsdarba darītāja līmeni, – tie ir mākslinieka primitīvista deklasēšanās ceļoņi. Šāds pašaitaisnojošs eksistences motīvs arī liktenīgi nosaka vienpatīgi ierobežoto iespēju dimensijas un tiek kompensēts ar anonimitātes zudumu.

Lietuvas muzejos, Pieminekļu Valdes savāktajā baznīcas mākslas kolekcijā Latvijas Vēstures muzejā, kā arī Kurzemes katoļu novados atrodami lietuviešu kokgriezēja Augustīna Potocka 19. – 20. gs. mūjā darinātie svēto tēli. Tie pārsteidz ar naīvi ekspresīva realisma stabilo sniegumu un ģeometrizētas stilizācijas drosmi, ar prāvu daļu ikonogrāfiskas patvaļas, interpretējot skulpturālos inscenējumus. Tajos Sv. Franciska stigmatizācijas attēlojums ir palīdzējis rosināt sāpju pārdzīvojuma izjūtu, Sv. Mihaila un Sv. Georga drosme bijuši pārliecības un apņēmības stiprinātāji cīņās ar laicīgās dzīves kārdinājumiem. Jeziutu misijas ceļos caur Poliju Alsungas pusē nonākuši Sv. Jāņa Nepomuka un Sv. Izidora Arāja personificējumi. Augustīna Potocka kokā grieztais Sv. Izidors ar eņģeli un vērsu pāri¹² aicināti atgādināt diez vai kādam Kurzemes katolim zināmo Madrides apkaimes zemnieka (kura darba gaitas vieglinājuši pat debesu sūtņi) dzīvesstāstu.

Folklorizēti vienkāršoti atminamās fabulas morale ir acimredzama, bet to vēl uzskatāmāku dara lubu bildītei, balagāna kultūrai, bērnu grāmatu ilustrācijai un rotaļlietai raksturīgais vienkāršojums. Uzskatāmība un di-

daktika ir tikpat obligāta naivās mākslas pavadone kā sakāmvārdos, parunās un fabulu morālē nepastarpinātais vērtējuma, mudinājuma vai joka motīvs. Šādā aspektā primitīva māksla kā tautas apziņas arhetipu nesēja kļūst par profesionālo mākslinieku interešu jomu. Aizraušanās ar pirmformu semantikas un ekspresijas meklējumiem šīs savdabīgās subkultūras paraugu rosina ierindot mākslas darbu hierarhijas augstākā līmeni, naivās radišanas dziņas apgūtājā realitātē saskatot šķietami stabilizējošu faktoru savai intelektuālās krīzes sajūtai.

19. gs. otrās puses nacionālās atmodas laiks sakrīt ar realisma tradīciju uzplaukumu kā literatūrā, tā mākslā. Un šai īstenības apjausmas un analīzes metodei rodas sazarojumi gan kritiska, gan idealizējoša, gan arī romantizējoša redzējuma virzienā. Mūs var interesēt neoromantisma dziņšana Eiropā ar tai līdztekus veidojošos latviešu nacionālā romantisma strāvojumu kā rezultātu izglītības pastarpinātai ienākšanai atīstīto tautu kultūrvīdē. Latviešiem kā jaunai nācijai ir svarīgi apzināties savu identitāti, kas tiek apliecināta intensīvos kultūras pētījumos, kā arī izzināt savu etniskā celma gadskārtu apjomu un sakņu vēsturisko dziļumu. Mākslā gūtās atziņas pārliecinoši izteikuši «Rūķa» kopas mākslinieku (A. Baumaņa, Ā. Alksņa, J. Rozentāla, J. Valtera, J. Belzēna, V. Purviša, R. Zariņa u.c.) darbība no 1883. līdz 1896. gadam, akadēmiski profesionālā glezniecībā risinot dzimtenes dabas, nacionālās vēstures un sadzīves tēmas.

Tā kā rakstā pieteiktā tēma liek aprobežoties ar sakrālās mākslas žanru, tad jārunā par folkloriskās apziņas izpaušumiem, kas modificētā veidā rodami arī šajā jomā. Kristietības tēmas akadēmiskās izglītības apgūšanas gaitā allaž tikušas aplūkotas paralēli vēsturiskā žanra glezniecībai, jo mitoloģiskās retrospekcijas būtība ir tuva vēsturisko konfliktu patētikai un scenogrāfiski organizētajai kompozīcijai.

J. Rozentāls altārglezņas darina ar impresionisma un jūgendstila krāsu attiecību un līniju ritmikas palīdzību, bet katrā darbā iekļauj arī kādu reģionālās kultūras zīmi. Tās atpazīšana sniedz dzimtenes mīlestības paraugstundu, un tas arī ir bijušās «Rūķa» kopas mākslinieka mērķis. Rīgas Jaunās Sv. Ģertrūdes baznīcas altārgleznā «Jēzus svēti bērņus» (1911. g.) attēlots ar zedeņu žogu apņemta ziedoša ābeļdārza stūris, māju puduris un – kā daudznozīmīgs tēls – sējēja stāvs pavasara lauku ainavā.

1905. gada sociālo uzliesmojumu un pretestības gars arī J. Rozentālam saistījās ar domām par nacionālo atbrīvošanos kā no vāciskās, tā no cariskās Krievijas verdzības. Rīgas Sv. Jāņa baznīcai darinātā «Golgātas» (1912. g.) ainā tēlots neseno cerību sagrāves un tautas krusta ceļš, kas konkretizēts vietā – ar galvaspilsētas siluetu, laikā – ar karavīru stāviem, bet cietējs apustulis Jānis savukārt attēlots nepārprotamas sociālās piederības tipiskā ietērpā: līnu krekla, pakulu biksēs. Šie asociatīvie atgādinājumi kā reāli simboli ar sociālās un etniskās piederības semantiku spēja dot impulsus nacionālās apziņas stiprināšanai ar tā žanra starpniecību, kuru to cenzūras pasargāja dievnama tabu.

20. – 30. gadu Latvijas Republika mākslā meklē jaunu saturu un formas sintēzi, un jaunā politiskā kvalitāte valstij no jauna izvirza nācīgas konsolidācijas uzdevumu. Auglīgas ierosmes nacionālās kultūras un mākslas attīstībai tika meklētas etnogrāfisko motīvu transformācijās, mitoloģiskajā folklorā un ornamentu simbolikā. Pārspilējot pagāniskā elementa nozīmi, līdzīgi reliģiski filozofiskajai sistēmai tika konstruēta arī mākslinieciskā sistēma, kas dievturu tēlniecībā un glezniecībā sasniedza izteiktu lokālpatriotisma un nacionālās pašidentificēšanās galējību. Nenoliedzami, ka nacionālisms kādu laiku var pastāvēt kā tautu konsolidējošs spēks, un, lai panāktu tā iedarbību, to kā iekapsulētu vērtību var potēt uz pasaules

kultūras tradīcijās aprobētu vērtību – pat uz kristietības – celma. Tā vienā krastā paliek J. Bīnes «trīsvienības» parafrāze 1931. gadā darinātajā gleznā «Dievs, Laima, Māra» un A. Čiruļa «Trīs Laimas ar meiteniti» (1936. g.) – kā mēģinājums nostiprināt empiriski un intuitīvi apgūto mitoloģijas rekonstrukciju. Otrā «krasta» mākslinieki neatmet tradīciju, taču tiecas arī pēc sava veida kompromisiem, ienesot kristīgās mākslas ikonogrāfijā simpātijas un nostalgiju pēc pagānisma. Te minama virkne akadēmiski izglītotu mākslinieku, kuru tautas mākslas estētikā sakņotā glezniecība centās paust vispārcilvēcisko vērtību un patriarhālā dzīvesveida idealizāciju. To mākslinieki panāca, piešķirot simbola nozīmi ikdienišķām parādībām, lietām, līdzrituālam izkristalizētām dzīves pamatu radīšanas darbībām. K. Miesnieka «Dienišķā maize» un tās paralēlvariants – altārglezna Salaspils baznīcai «Kristus svēti zemnieku azaidu» (1930. g.), kas atrodas Jaunās Sv. Ģertrūdes baznīcā, uzskatāmi ilustrē šo akcentu maiņu: pirmajā variantā godinot Piebalgas zemnieku sūrā darba un azaida rituāla ētiku, otrajā gadījumā šis pašas ikonogrāfijas un emocionalitātes inscenējumā parādot arī azaida svētītāju – Kristu.

Vietas un laika pārbīdes, konkrētu prototipu izmantojums reliģiska satura darba veidojumā ir uzlūkojams kā šķietams kanonizētās sakrālmākslas «piesārņojums» ar folkloriskās apziņas elementiem, kas ir gluži dabiska, kultūrpolitikā teorētiski pamatota kultūras attīstības parādība. Saturu formas novitātes oficiāli tiek ietvertas stila sistēmā, un tām tiek izvirzīti definēti kritēriji. Varbūt vienīgais minuss ir tas, ka šajā stila veidošanās periodā par argumentiem un definīcijām tiek pieņemti autoritatīvi izteikumi, kuriem gan netrūkst arī atziņu trāpīguma. Piemēram – «Tauta ir ideja par kopējām

asinim, par kopēju zemi, par kopējām paražām, par kopēju vēsturi, par kopēju godu» (K.Ulmanis). No šim pazīmēm Eizens Laube veido galīgo slēdzienu, ka, «šim un vēl daudzām citām tautas īpašībām un pazīmēm realizējoties, izveidojas un izkopjas tautas stils. Ja pie tam izceļas etnoloģiskie elementi, kļūst redzams stils, kas ir **etnoloģiskais tautas stils** jeb, kā parasti saka, **tautiskais stils**». ¹³

Šai formulai pakļāvusies vairāki mākslinieki un uz tās pamata darinājuši objektivizētus, individuālās dzimtenes izjūtas vadītus dabas, ainavas, cilvēku tēlus, vispārinātajā Latvijas simbolu apoteozē ienesot idealizēta cilvēka tēlu Kristus ienedolā un papildinot ainu ar kristīgās ikonogrāfijas tradīcijai tuvu detaļu stilizāciju. Jaunā mitoloģizācija aizsākas tobrīd, kad mākslinieks nevis komponē gleznas saturu reliģiskās morāles vai Kristus upura pārdzīvojumā izteikšanai, bet atvēr Pestītājam vien pasīvu, izlīdzinošu un svētījošu lomu, savukārt dabai, ainavai, māju puduriem vai darbu procesa ainai ļaujot pārvērsties par panteistiski pielūdzamu tēlu, par nacionālas pašidentificēšanās objektu. Šeit minama J.Kugas Ikšķiles baznīcai gleznotā altārglezna «Dod mums savu svētību, Jēzu» (20. gadu beigas) – ar realitiskā Daugavas senleja sanakušo ļaužu pulku. Bet līdztekus šai ainavai aizsākas it kā pavisam cits sižets – ar mākoņu ielokā stāvošo un žēlastību dāvājošo Jēzu. Naīvi sirsnīgā emocionalitātē iecerēta arī J.Strazdiņa Balvu luterāņu baznīcai darinātā glezna «Kristus svēti ļaudis», kur jaunsaimnieka dzīvesgaitu konsekvents līksnētājs šoreiz atspoguļojis vienas dzimtas triju paaudžu ļaudis adorācijas ainā, kurā katrs personāžs atšķirīgi reagē uz zemē nonākušo Dievu. Vēl tālāk rustikalizācijas virzienā gājis I.Zeberis ar gleznu Rucavas baznīcai «Kristus svēti bērņus», kur sadzīviskā atraisītībā ap paēnā nosēdināto Kristu izkārtots kolorīts draudzes tipāzs. Bet Mesija pats – kā līdzīgs starp līdzīgiem – bez

distancējošās idealizācijas sirsnīgi dala labvēlību ļaudim.

Jaunapakāpe 20. – 30. gadu sakrālajā mākslā ir A. Annusa glezniecība, kurā mākslinieks izvirzījis sev augstus meistarības kritērijus, bet samērā nevien- dabīgi izpildītajā darbu virknē balansējis arī uz tēmas profanācijas riska robežas. Monumentalizējot baltās drānās tērpto Pestītāja tēlu, mākslinieks redz viņu kā skolotāju, kā Mesiju, kā svētības nesēju: bērniem un ģimenei, glābēju apokaliptiskā laika bangojošajos viļņos vai dalībnieku maltītes sakramentālajā rituālā. A. Annusa daudzfigūru darbi ir zīmīgi ar literāri izverstī komentējamu programmu, kurā ietverta plaša emociju un psiholoģiskas motivācijas paradigma. 1943. gadā Pāles luterāņu baznīcai gleznotajā darbā «Kristus tautas vidū» apļveida kompozīcija izvietotajās draudzes locekļu grupās koncentrēta visa cilvēka dzīves dramaturģija: sākot ar bērna nešaubīgo pašlūgumu, lūgumu šaubu varā nonākušo ļaužu pārliecībā līdz ģimenes vienotībai dzīvē un ticībā Kristum, kurš kā folkloras «Dieviņš» sadzīvīskots ar etnogrāfiskām pakavsaktām krekla izgriezumā uz krūtīm.

Rezumējot var atzīmēt, ka latviešu 20. – 30. gadu mākslā tipiskā etnogrāfisko motīvu ieplūdināšana sakrālās kultūras jomā atspoguļoja tos pašus procesus, kas izpaudās citos žanros ar citiem izteiksmes līdzekļiem. Sava veida profanācijas parādījās gan lietišķās, gan «uras» mākslas darbos jau kā masu apziņas ievirzes izteicēji – līdz ar to var runāt pat par «tautisko kiču», kas viena vai otrā pārspilējumu veidā apdraudēja patiesu mākslinieciskumu. Pagānisko ornamentu kompozīciju lietojums bez jēlkādiem aizspriedumiem ielauzās baznīcas dekoratīvajā noformējumā. Atliek tikai retoriski jautāt: kā tas nākas, ka ar etnokultūras pētījumiem tik pārpilnās desmitgadēs bija iespējama kultūras zīmju devalvācija? Ar «cimdu rakstiem» norakstītas gotiskās velnes Tērvetes baznīcas kora daļā, Trikātas,

Mazsalacas baznīcu draudzes telpu dēļu griestu krāsojums ar blīvu ornamentu klājumu vienlaikus gan apliecina, gan raisa cieņas pilnu apbrīnu folkloriskās apziņas dzīvotspējai baltu arhetipu atmiņā. Izrādās, ka tā gluži neprognozējamā var izlauzties uz āru un būtiski ietekmēt jau šķietami eiropēizētu, internacionālās kultūras sistēmās

integrētu māksliniecisko izjūtu. Tāpēc kā neparasta spēja, kā liktens balva, kā vērtība pati par sevi, kā dažādu ietekmju krustcelēs veidojies fenomens daudzināma mūsu etnosa duālistiskā daba, kas jau astoņus gadsimtus devusi viēlu reģionālās mentalitātes un materiālās kultūras izpaušmēm mākslā.

1992. gada Zvaigznes dienā

¹ *Vernaculus (lat.)* – dabas dots, vietējs, iedzimto kultūrai piederošs; atvasināta nozīme – nacionāls, etnogrāfisks, uz folkloras bāzes stilizēts. Šādā termina nozīmē J. Bjalostockis izprot un lieto apzīmējumu «vernakulārs», lai nosauktu neoficiālo, zemnieku mākslu, primitīvu kultūras fenomenu, kas pastāv paralēli elitārajai stilu kultūrai un apkalpo sabiedrības apakšējos, ar ierobežotām tiesībām apveltos slāņus. *Bjalostocki J.* The Art of the Renaissance in Eastern Europe. Hungary–Bohemia–Poland. – N.Y.: Phaidon, 1976. – P. 81.–88.

² *Uprus H.* Raidkivikunst Fiestis XIII–XVII sajandini. – Tallinn, 1987. – S. 31.–32. III. 33.

³ *Прокофьев В.Н.* О трех уровнях художественной культуры Нового и Новейшего времени // Прimitив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени. – М., 1983. – С. 15.

⁴ Sudrabs Latvijas lietišķā māksla 5. – 20. gadsimta. Katalogs. – I d. – R., 1991. – N. 563–582.; 364.–372. lpp.

⁵ *Campe P.* Lexikon Liv- und Kurländischer Baumcister, Bauhandwerker und Baugestalter von 1400–1850. – Bd. 1. – Stockholm, 1951. – S. 73.–74.

⁶ Latviešu tautas teikas. Vēsturiskās teikas. – R., 1990. – 390.–391. lpp.

⁷ *Slava M.* Gauju baznīcas sōlu gleznojumi //

Latviešu tēlotāja māksla. – R., 1977. – 146.–157. lpp.

⁸ *Spāriņš O.* Saldus rajona Gaujos // Dabas un vēstures kalendārs 1986. gadam. – R., 1985. – 190.–193. lpp.

⁹ *Vipers B.* Latvijas māksla baroka laikmetā. – R., 1937; Rucavas un Dundagas baznīcu skulptūras // Senatne un Māksla. – N 2. – 1936. – 127.–134. lpp.; Latviešu stila elementi baroka laikmeta mākslā // Senatne un Māksla. N 4. – 149.–159. lpp.; Mākslas vēsturiska novērojumi Kurzemē // Senatne un Māksla. – N 2 – 1937. – 161.–172. lpp.

¹⁰ *Vipers B.* Mākslas vēsturiska novērojumi Kurzeme // Senatne un Māksla. – N. 2. – 1937. – 171. lpp.

¹¹ 80. gadu sākumā no Ziemeļpuses baznīcas tika demontēts un Rundāles pils muzejā ievietots iepriekšējās – 17. gs. celtās – koka baznīcas interjeram 1684. gadā darinātais altāris un kancele. Iustrai vajadzētu būt piederošai otrās – 1743–1745. gadā celtās – mūra baznīcas iekārtojuma laikā.

¹² Četru figuru grupa Latvijas Vēstures muzeja: Inv. N CVVM 175622, 175830, 175831, 175833; Kataloga N 81, 89, 90, 92. – Sk.: Latvijas PSR Vēstures muzeja kokskulptūras. Katalogs. – R., 1984. – 20.–22. lpp. – 35. att.

¹³ *Laube E.* Sūla problema // Senatne un Māksla. – N 2. – 1940. – 89. lpp.

CEĻŠ ALLAŽ ĪR LABIRINTS (SARUNA AR IMANTU ZIEDONI)

S.B. Apziņas problēmai kultūras procesā ir īpaša vieta divu iemeslu dēļ: pirmkārt, cilvēks ir allaž gribējis izprast pasauli un izpaust to tekstā. Caur ļoti dažādām izpausmēm apziņa ienāk kultūrā – nevis kā zināšanu summa, bet kā notikusi doma un esamības veids. Otrkārt, apziņa ir parādība, kuru nevar uzlūkot kā lietu, tā nepakļaujas teorijām.

Jūs kā Kultūras fonda vadītājs labi redzat īstenojušās un īstenojamās apziņas ceļu. Uz kuriem tas ved Latviju?

I.Z. Kultūras ceļam ir jāpieiet uzmanīgi. Jo ceļš allaž ir labirints – daudzu un dažādu taku, ceļu un celiņu mudžeklis. Var, pateikt, kas ir zinātne, kas ir likums tiesību sistēmā, bet nekad nevar strikti pateikt, kas ir kultūra.

Piemēram, kultūrvidē ir lietu dabiskā kārtība. Tajā kaut kas notiek, tur ir cēloņsakarību ķēdes. Un t.s. pasaules izpratne, ko veic cilvēks ar savu apziņu, ir vēsturisks akts un arī kultūras attīstības produkts.

Šodien ir jāveic godīga kultūras vērtību inventarizēšana un sistēmatizēšana, kas mums kā tautai ir dzīvei būtiska.

Mūsu «inventarizācija», jau esošā. 20. – 30. gados un arī vēlāk veiktā, ir mazsistematizēta, ir nekonzentrieta, neblivināta. Es nedomāju, ka mums vajadzētu tagad uzraudzēt pašiem savus kultūras kanonus, taču katrā ziņā vajadzētu noteikt hrestomātiskās vērtības, uztaustīt izlases veidošanās principus – cik tie ir zinātniski noformulējami, cik tie ir vēsturiski, cik žanriski, cik tie ir eksakti, cik dibināti vien mūsu tradīcijās patriotismā, labajā gribā un vēlmēs.

S.B. Bet modelis sarežģīto vienmēr pasniedz vienkāršoti?

I.Z. Jā, protams. Bet labam kultūrdarba modelim ir arī noteikti kritēriji. Minēšu dažus – tam ir ne tikai informatīvi mērķi, bet tas kalpo arī dzīves praktiskajām pusēm, tas ir loģiski skaidrs, tam ir noteikta kapacitāte jeb spēja radīt tēlainu priekšstatu parādības loģiskai izpratnei.

S.B. Kāds izskatās Latvijas Kultūras fonda darba modelis – tēls?

I.Z. Es to redzu kā trijstūri: tā vidusdaļa ir budžeta finansētā un valsts plānotā kultūra (teātri, muzeji, tautas māksla u.tml.) – t.s. socializētā kultūra. Kultūras fonda darbībai paliek pārējā.

divas trijstūra daļas – apakšējā un smaile.

Apakšējās daļas centrā ir neangažētu censonu, stipru, ar entuziasmu apveltītu cilvēku darbs Latvijas sakopšanā un kultūrvieturadišanā, cilvēku atraisīšanā garīgam darbam. Dažādās Latvijas pusēs četrdesmit Kultūras fonda atbalsta kopas latviskās patības apzināšanu veikušas atšķirīgi. Piemēram, Daugavas programmas kultūrvēsturisko daļu veido vietējo novadpētnieku padarītais. Daugavas komisijas locekle Vaida Villeruša jau ilgu gadu apzina Daugavas ceļa vēsturi, kultūru un cilvēku dzīvi Ogres rajonā. Ar tēlnieka Viļa Titāna atbalstu un līdzdalību pamazām iezīmējas kultūras vietas Daugavas krastos – «Robežkrogs», «Dīriķupīte», «Daugavas plostnieki» u.c. Sadarbībā ar vietējiem entuziastiem veidojas saņemtas «saliņas» Birzgalē, Koknesē, Sēlpilī, Dunavā, Stukmaņos, Tomē u.c. Ir izstrādāti Daugavas ielejas aizsardzības noteikumi. Darba grupa Aijas Mellunas vadībā strādā pie Daugavas senlejas un kultūrvēsturiskā mantojuma aizsardzības koncepcijas. Šobrīd dažādu nozaru zinātnieki ir iesnieguši materiālus un kartoshēmas, pēc kurām, viņuprāt, būtu tālāk veidojama Daugavas saimniecības programma. Turpmāk to visu vajadzēs apsekot, lai Daugavas programmas zinātniskā daļa tiktu risināta valdības līmenī. Tas ir tikai viens piemērs, kurš parāda tendenci panākt tūru vietu, kaut vienu, bet latviski tūru, sakoptu, skaistu ainavu. Tāds darbs jā dara daudzās vietās, tādējādi Daugavu iezīmējot kā asi, kā kultūras artēriju cauri Latvijai.

Pārsteidzošus kultūrlaukus atklāj tautas pārdzīvoto sāpju jeb Likteņarhivs. Tās pirmās četras grāmatas – Annas Dīriņas, Viļa Timzes, Alfrēda Šķēles un Aleksandra Janševska atmiņas – paredzēts izdot nakamajā gadā. Ari turpmāk tiks sagatavotas izdošanai kādas desmit grāmatas – dienasgrāmatas, liecības, vēstules – to cilvēku atmiņas, kuri dzīvojuši pirms mums.

Kultūras savdabība jeb pašesamība (identitāte) ir viens no galvenajiem vēsturi virzošajiem spēkiem. Tā nav ne sastindzis mantojums, ne tradīciju kopojums, bet iekšēja dinamika. Tāds kā pulss, pēc kura var noteikt tautas veselīgumu un gatavību vēsturiskām slodzēm.

S.B. Vai savdabība jāsaprot kā patriarhālā dzīvesveida atdzimšanas iespēja?

I.Z. Es nesaprotu, no kurienes šodien daudziem šāda iebiedētība vai arī tieksme citus biedēt. Ja latvietis, re, trin dunci, tad nu kādu laikam kaus! Bet latvietim ir lieli lieli maizes kukuļi klēti, savdabīgi, brangi, un ar mazo dūcīti tos nevar pārgriezt. Bet runa jau nemaz nav par dunci, runa ir par sakoncentrētu un šodienizētu dzīves izjūtu un asu intelektu.

Un kāpēc biedēt ar «noslēgtību sevi», ja mēs visi tik ļoti labi zinām, ka arī noslēgtība ir vajadzīga – tikai vietā un laikā. Ir laiks un vietas, kur tauta rāda un izrāda savu pūru, bet tad aikal to glīti iekārto purā un – vāks ciet! Vai tā būtu «noslēgtība», ja vāks ciet? Es domāju, ka tā ir elementāra kārtības izjūta. Un klētij arī ir durvis! Un mājai arī ir durvis! Vai te ir kāds, kas gribētu, lai durvis visu laiku virinās caurvējā un visos vējos – kā kolhoza šķūņa pusizgāzās?

Bet, ja runājam zinātniskāk, tad – atsevišķām kultūras savdabības pozīcijām var būt daļēja (vēsturiska) kopība ar patriarhālo un var nebūt. Savdabība jeb identitāte ir tautas attīstības nosacījums, radoša latviskuma adaptācija. Jau citādos, arī enerģētiski brutālos sociālos apstākļos.

S.B. Kā jūs atbildētu cilvēkam, kurš, aptvēris ticības īpašo nopietnību, sāk sludināt, ka kultūrpasaules zināšanas ir nevajadzīgas, jo tās nāk no sātana?

I.Z. Esteiktu, ka tā ir viņa brīvība – tā domāt un runāt. Viņa dzīves pieredze acīmredzot kaut ko tādu liecina, viņa dievapziņa droši vien sakņojas vairāk

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

tiešā atklāsmē nekā pasaules kultūras izpētē. Tas varbūt ir viņa ceļš? Tikai – atklāsmē apskaidrots cilvēks, manuprāt, nenolaižas līdz dialogam ar sātānismu, bet strīdīgs (ar, par) taču ir dialogs. Tā ka – ķīviņā iestidzis cilvēks nevar iegūt augstu skatpunktu, un tāpēc viņa spriedumi – mūz respektējami. Vispār viņš te ir piesaucis nepareizu metaforu. Sātānā pašā gudrības nav, un viņa cenšanās iesaistīt Dievu «divciņā» ir gan zināmā «gudruma» pakāpē, bet – tikai šai vienā pakāpē. Viņā pašā gudrības nevar būt. Jo visa gudrība ir Dievā.

S.B. Uz ko virzīta kultūrtrijstūra otra daļa – smaile?

I.Z. Tai jāuzrāda pasaules filozofiskās domāšanas struktūras. Pēc iespējas augstāk apgarota īstenība.

S.B. Kas ir elitārisms?

I.Z. Komplīcēta parādība. Es gribu to definēt kā hierarhisku tirību un stiprību.

S.B. Kas ir hierarhijas augstākā smaile?

I.Z. Tīras un skaidras domas.

«Kam ir – tam taps dots,» saka Raksti. Garīgi gribošo un varošo balstīt. Šodien tieši šādus cilvēkus noraida sociālās vides žņaugi, tāpēc tiem jāpalīdz vairāk. Negatīvais, brutālais lādiņš sabiedrībā spēcīgs, tas nejut blakus elitāri izsmalcinātas enerģijas spēku. Elitārisms nav cilvēka egoistiska pašizteiksme, bet Dieva apliecināšanās veids. Protams, var nelietot šo vārdu «elitārisms», ja tas daudzus apvaino, un meklēt citu terminu.

S.B. Kur cilvēks lai ņem garīgu spēku tirai, sakoptai dzīvei nesakoptā, sociāli brutālā vidē?

I.Z. No vertikāles.

S.B. Kas ir vertikāle?

I.Z. Es nezīnu. To katrs pats zina. Nevajag par šādām lietām runāt – vārda un skaidrojuma stilija noārda svētumu.

S.B. Un tomēr gribu vaicāt – kas ir kultūra dialogā ar Dievu?

I.Z. Kultūra pati visa ir dialogs ar Dievu. Mēs varam to apzināties vai neapzināties – no tā kultūras augšupceļošais virziens nemainās. Dieva klātesamības apziņa, apzināta Dieva klātesamība, protams, vektoram piejūdz bezgalīgu spēku un šī spēka apziņu. Bet arī meklējošā zinātne un eksistenciālā kultūra, pat ja tā vēl sevi neapjauš kā vektoru uz Dieva noteiktu pilnību, – arī tad tā ir dialogs. Katrs dievapziņas meklējumos spēlē savu lomu. Savu katastrofiski noārdošo spēku spēlē arī sātāns. Viņam ir savas aktieru trupas un savi režisori, savas tribīnes un savi masu mēdiji. Bet es nekādi nevaru iedomāties Dievu cināmies ar Nelabo vienā plaknē, vienā līmenī. Ja tas tā ir, ja tas tā būtu, tad esmu gatavs meklēt Dievu kā Visvareno atkal un no jauna, vēl augstāk, pāri viņiem abiem.

S.B. Ko jūs novēlētu «Ceļa» lasītājiem un veidotājiem?

I.Z. Nepalikt iedomīgiem un vientaisnīgiem. Būt tiem, kas dara.

Sarunu pierakstījusi
Skaidrīte Bikova

Flemings Fleinerts –
Jensens
**TICĪBA, DARBI UN
ĒTISKIE PIENĀKUMI**

I

Kopš ekumeniskās kustības pirmsākumiem dienas kārtībā vienmēr ir bijuši sociāli ētiskie un sociāli politiskie jautājumi. Jau pirmajā pasaules konferencē, kas bija veltīta praktiskai kristietībai (*Life and Work*), Stokholmā 1925. gadā tika izvērtēta Baznīcas nostāja virknē saimniecisku problēmu. Šai pašā virzienā savu darbu turpināja tai sekojošā pasaules konference Oksfordā 1937. gadā, kurai nosaukums tā arī netika atrasts...

Šī konference politiskās situācijas spiediena rezultātā bija izteikti kontekstuāla. Starp tēmām, piemēram, bija tādas kā Baznīcas attieksme pret tautu un rasi, neaizmirstot arī Baznīcas nostāju pret valsti. Tika izvērtēta valsts motivācija kristīgā skatījumā, izvairoties gan no necieņas pret valsts iestādījumiem, gan arī no to cildināšanas, tā garantējot līdzsvaru starp brīvību un autoritāti, starp varu un taisnīgumu.

Turklāt apsprieda Baznīcas kritikas nozīmi un ietekmi, veidojot taisnīgu ekonomisko kārtību.

Tāpat tika pārrunāta Baznīcas atbildība kā audzināšanas, tā arī starptautisko attiecību jomā.

Mans nolūks nav ar šiem ievada norādījumiem izklāstīt ekumenisko arheoloģiju, bet tikai atgādināt, ka Baznīcu kopējā sadarbība taisnīguma un miera jautājumu risināšanā pasaulē nav nekas jauns. Protams, vēsturiskā situācija vienmēr mainās, bet kopš Ekumeniskās Baznīcu Padomes dibināšanas līdz pat mūsu dienām ekumeniskā kustība cenšas ņemt vērā šīs pārmaiņas un savās sociāli ētiskajās diskusijās runāt tādā valodā, kas atbilst konkrētajam laikam. Tāpēc galvenā problēma ir nevis «ka», bet gan «kā». Baznīcas kopīgi izsaka šajos jautājumos savas domas un «kā» šīs domas tiek teoloģiski veidotas un pamatotas.

Šo fonu es vēlētos izmantot un attiecināt to uz rakstiem, kas iesūtīti augšminētajās ekumeniskajās sanāksmēs, un kā luterānis izvirzīt dažus pamatjautājumus, kuri šais dokumentos ne vienmēr parādās. Kā jau tika teikts sākumā, atsevišķi teksti sīkāk netiks analizēti,

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

bet gan kopumā izmantoti informācijai, kas varētu palīdzēt uzmanīgi izvērtēt teoloģijas vietu un nozīmi piedāvātajos sociāli ētiskajos un sociāli politiskajos viedokļos.

II

1. Ekumeniskā vienotības ētika?

Tādām sanāksmēm kā Bāzelē, Seula un Kuritībā raksturīgi, ka visas pārdomas un apsvērumi saplūst vienotā pienākumu un saistību virknē. Tas viss šķiet it kā radies no kristīgās ticības. Ir skaidrs, ka šie pienākumi un saistības ir formulētas vispārīgā veidā un kā tādas tās vēlāk nonāk dažādu vietējo Baznīcu ietekmes sfērās, lai tās konkrētāk izstrādātu, sīkāk analizētu un precizētu darbības veidus. (Sal. 95)

Šādiem vispārīgiem formulējumiem ir savas stiprās un vājās puses. Stiprā puse ir visu *konsensus*. Man šķiet, ka visi ir vienis prātis ar lielāko daļu ieteikumu. Bet kā ir ar vienotību, ja šie ieteikumi tiek konkrēti izvērtēti? Seula ir raksturīgs piemērs šai dilemmai, kas skaidri parāda pasākuma vājo pusi. Visi Dienvidkorejas sanāksmes dalībnieki piekrita dokumentā minētajām pamatnostādnēm un Padomes lēmumiem, bet, kad vajadzēja diskutēt par praktiskām konsekvencēm, novirzes bija tik klaji redzamas un lielas, ka sakarā ar laika trūkumu debates plenārsēdē bija jābeidz. Tas nozīmē, ka Baznīcu starpā aiz šķietamā konsensusa slēpjas dziļi konflikti un interešu pretišķības, un tas kavē visiem būt vienotiem. Vārdi, kas atskanēja no Stokholmas konferences 1925. gadā, – *«doctrine divides, action unites»** – pēc sešdesmit pieciem gadiem tika pilnīgi noliegti. Izņemot zināmus mērķus un nodomus, kuriem var piekrist gandrīz katrs labas gribas cilvēks, visā pārējā šķiet grūti un pat neiespējami operēt ar kaut kādu eku-

menisku vienotības ētiku. Vienoti vai šķirti, mēs varam labi izprast vācu teologa E.D.Grafa sacīto: «Seula ir devusi praktisku iespēju aptvert, ka ir jāatvadās no ekumeniskām ilūzijām. Nepietiek tikai ar vienotu ticības apliecinājumu Jēzum Kristus, ir nepieciešams stingri ievērot un saglabāt kaut vienu kristiešu ētisku un raksturīgu vienotības formu.» (*«Nachrichten ... 7/1990, 127»*)

Ja šis uzskats ir kaut daļēji pareizs, tūdaļ izriet jautājums par vienotu ticības apliecinājumu un mācības pieļaujamo ētisko pluralitāti. Lidz kādai pakāpei var sniegties šai ziņā loks, lai nesabruktu ticības *konsensus*? Ekumenei kā vienojošai kopīgās sadarbības organizācijai nākotnē ir jāņem vērā, ka šim jautājumam var būt svarīga, izšķiroša nozīme. Turklāt ir skaidrs, ka starp katoļu un nekatoļu Baznīcām pastāv atšķirīgi uzskati bioētikas un seksualitikas jomās. Tāpat Baznīcu – ORK locekļu starpā ir atšķirīgi politiskie novirzieni, un – pāri visām lietām – aristarpiemeļu un dienvīdu puslodes zemēm valda saspīlējums.

2. Kristīgo darbu krīze kā ticības krīze

Vairākās valodās ir pazīstams teiciens: «Ceļš uzelli ir bruģēts ar labiem nodomiem.» Es neesmu tāds pārgalvis, kā šo tautas gudribu attiecinātu uz daudzajām ekumenisko nodomu deklarācijām, tās gluži pretēji grib norādīt ceļu, kas ved pretim jaunai nākotnei, nevis debesis. Kā to norāda teksti, lai ietu pa šo ceļu, nepietiek tikai ar kopīgu ticību Trīsvienīgam Dievam. Mums ir arī jāatzīst, ka tas strupceļš, kurā mēs šobrīd atrodamies, ir sekas tam, ka esam nomaldījušies no Dieva ceļiem. (Sal. *Base 1 41*)

Tāpēc ir nepieciešams atrast jaunus darbības veidus, kuri atbilstu Jēzus Kristus aicinājumam. Ar Jēkaba vēstules vārdiem varētu teikt: «Ko tas palīdz, ja kas saka, ka viņam ir ticība, bet darbu

* *Macība dala, darbība vieno (angl.)*

nav? Tāpat arī ticība pati par sevi ir nedzīva, ja tai nav darbu.»

Interese tiek pārvirzīta no ticības uz darbiem. Ir jāatzīstas, ka neesam nonākuši līdz ētiskajiem secinājumiem, kas izriet no ticības. Raksturīgi, ka šī atzišanās pat neizraisa jautājumu, vai galvenā problēma nav vairāk pašā ticībā, jo varētu būt, ka pasivitāte darbos sakņojas ticības trūkumā, t.i., neskatoties uz visu ticības apliecinājumu, pamata vaina ir tā, ka pietrūkusi palāvība Dievam. Ticības darbu trūkums ir izskaidrojams ar šo faktu. Es nesaku, ka šī perspektīva tiek pilnīgi noklusēta, bet tikai to, ka tā nepieder pie strukturālām tēmām.

Šai problēmai uzmanību ir pievērsis Lutērs. Savā sprediķī «Par labiem darbiem» viņš norāda, ka ticība Kristum ir pirmais lielākais un cildenākais darbs, ka viss, kas šai ticībā tiek darīts, ir labs.

Ar to Lutērs, protams, nedomā, ka ticību var izmantot kā aizsegu dažādām darbībām. Viņš polemizē ar apgalvojumu, ka daži darbi reliģijas vārdā ir labāki nekā citi, kurus veic ikdienas dzīvē. Nē, saka Lutērs, iešana, stāvēšana, ēšana, dzeršana, gulēšana un viss, kas kalpo miesas uzturēšanai un vispārējam labumam, ir tikpat labs kā lūgšanas, gavēņi un žēlsirdības dāvanu došana – ar noteikumu, ka šie darbi tiek darīti pārliecībā, ka Dievs mums ir žēlīgs un atrod pie mums labpatikšanu. (Sal. 3) «Darbi nav tikai viņu pašu dēļ, bet ir tikami ticības dēļ» (tā teikts pie 5). Dieva tiesas priekšā tie ir tukši, ārišķīgi, nosodāmi grēki (pie 16), bet, ja tie tiek darīti ticībā un palāvībā uz Dieva žēlastību, tie ir labi Dieva acīs. Ar palāvību uz Dieva piedošanu tie ir svētdarīti. Ja tie tiek darīti ar ticību un mēs esam pārliecināti, ka Dievam tas viss ir tūkams, tad tie ir slavējami – ne jau tūkumu dēļ, bet gan ticības dēļ, kurai visi darbi ir vienādi. Bet, ja mēs par tiem šaubāmies un neesam pārliecināti, ka Dieva labvēlība un viņa patikšana ir ar mums, jeb mēs savā pārgalvībā iedomājamies. Viņam patikt tikai ar mūsu darbiem, tad

tā ir tikai krāpšanās (pie 11). Tātad mūsu darbi nav bez vainas paši par sevi, tāpat tie nav piedoti un labi, bet tādi tie ir ar Dieva žēlsirdību un žēlastību, t.i., ticības dēļ, kas palaujas uz šo žēlsirdību.

Tāpēc mums ir jābistas šo darbu dēļ, bet Dieva žēlsirdība mūs mierina (turpat). Darbā «Par kristīga cilvēka brīvību» Lutērs uzsver, ka darbi nekā nepieliek ticībai, jo kristietis, kas ir svētdarīts ar ticību, dara arī labus darbus. Kristietis var tikt svētdarīts arī bez labiem darbiem.

Man tagad ir jautājums, vai šī pamatizpratne ir ņemta vērā attiecīgos ekumeniskos dokumentos?

Protams, vienmēr tiek uzsvērtā saistība starp ticību un labiem darbiem, un ticību tūlīt pat var izmantot kā ārēju motīvu, lai izmainītu darbošanos. Ar to es domāju, ka, no vienas puses, tiek apliecināta kopīga ticība, no otras puses – šī ticība tiek uzlūkota kā stimuls vēl neesošai kopīgai darbībai. Klusējot mēs operējam ar esošo šķelšanos jautājumā par ticību un darbiem. Pietiekami labi nav pārdomāts sekojošs jautājums: ja darbošanās nenotiek tiešā ticības ietekmē, tad iemesli nav meklējami vispārīgā cilvēciskā nespējā jeb garīgā aklumā, bet īstais cēlonis ir mirusi ticība. Īsi sakot, netiek skaidri un gaiši pateikts, ka darbošanās krīze faktiski ir ticības krīze.

Kā jau to liecina Jēkabs, ticība bez darbiem ir mirusi. Un, lai parādītu, ka ticība ir dzīva, ir jāiestājas par darbiem, kas būtu dzīvi. Pasaules priekšā mums ir jāattaisno ticība, jāliecina, ka tā ir īsta un vitāla ar darbiem cilvēku laba. Mums ir jāpierāda pasaulei, ka mēs esam kristieši. Nepietiek tikai ar ticību. Tā ir jāpierāda ar darbiem. Lai apliecinātu ticību, ir nepieciešami darbi, bet tas tomēr nenozīmē, ka vāju ticību var aizstāt ar darbiem. Bez liekas kariķēšanas īsi un skaidri sakot: darbi tiek veikti nevis no ticības, bet darbi rosina ticību. Lai paustu savu ticību, cilvēks uzņemas

«CELŠ» Nr. 1 (44)

bezgala daudz pienākumu un darbu. Jo vairāk, jo labāk. Ja kādam tiešām rūp sava ticība, viņa sociāli politiskiem pienākumiem nav ne gala, ne malas. Tāda ir mūsdienu dievbijīgo darbu izpratne. Es arī neapgalvoju, ka ar darbiem cilvēki gribētu panākt taisnošanu Dieva priekšā, bet tikai to, ka ar pienākumiem, lēmumiem utt. taisnošana tiek novirzīta uz bezgalīgām aktivitātes programmām, kamēr kristiešu pamatproblēma, proti, ticība, kuras nav, tiek piemirsta. Vadmotīva: «Mēs vēl neesam pietiekami daudz veikuši,» – vietā būtu jāsaka: «Mēs neesam pietiekami ticējuši.»

Evangēlijs un likums

Vai ierosinātajiem aktivitātes veidiem ir sliktas sekas? Vai Baznīcām vajadzētu klusēt par netaisnībām un briesmām, kas apdraud dzīvību pasaulē? Ne' *genoito!* (Nekāda gadījumā!) Jautājums ir pavisam cits. Runa ir par to, kāda vieta būtu jāieņem šiem pienākumiem un kāds būtu skatījums uz to visu no teoloģiskā viedokļa.

Domāju, ka šai ziņā mēs atrodamies likuma, nevis evangēlija jomā. Šī atšķirība mums, luterāņiem, ir sevišķi iemīļota, un, pievienojoties Lutera domām, kas to apraksta kā visas kristīgās mācības summu (Gr. Gal. Vos DA 40 I 209), varam secināt, ka, sajaucot abas šīs jomas, mēs jau kritam nāves grēkā! Šai sakarā es vēlētos norādīt uz Bāzeles deklarācijā izteiktām domām par atgriešanos (*metanoia*), kā to prasa evangēlijs: «Atgriešanās nozīmē kaut ko vairāk nekā tikai saņemt piedošanu. Tā nozīmē sirds, personīgās nostājas un gara ievirzes pārvērtību.» (45) Vairākos piemēros tiek norādīts, ka mūsdienās atgriešanās pie Dieva uzliek par pienākumu meklēt ceļu uz... **tādu sabiedrību**, kurā cilvēkiem būtu vienādas tiesības un kurā tiktu nodibināts miers un rasti mierīgi konflikti atrisinājumi.

Uz **tādu vīriešu un sievietes kolektīvu Baznīcās un sabiedrībā**, kurā sievietēm

būtu tāda pati atbildība visās jomās kā vīriešiem, kur tās varētu brīvi likt lietā savas dotības, sasniegumus un pieredzi.

Uz tādu sabiedrību, kurā tiktu ievērotas visu cilvēcīgo būtņu tiesības un neaizskaramība.

Un **uz tādu cilvēku kopību**, kura apzinātos, ka tai nemitīgi ir vajadzīga piedošana un garīga atjaunošanās.

Lai gan jautājumā, kā sasniegt šos mērķus, domas dalās, tomēr visi ir vienīgi prātīgi, ka ir jāsāk tos īstenot. Bet veids, kādā tiek aprakstīti un izklāstīti šie mērķi, faktiski ir atgriešanās pie likuma un nevis pie evangēlija. Kristīgā izpratnē atgriešanās ir ietverta pazīstamajos Jēzus vārdos Marka evangēlijā: «Atgriežaties no grēkiem un ticiet evangēlijam.» Atgriešanās pie Dieva ir atgriešanās uz grēku piedošanu. Ja vēl kaut ko gribētu piebilst, tad grēku piedošana jau būtu atkarīga no kāda nosacījuma.

Tāpēc es baidos, ka Bāzeles deklarācijā visas uzskaitītās prasības varētu izprast kā normu, bez kuras nav iespējama godīga atgriešanās. Šķiet, ka šeit varētu sadzirdēt Jāņa Kristītāja vārdu atbalsi: «Nesiet tādus augļus, lai tie liecinātu par jūsu atgriešanos no grēkiem.»

Ja jūsu acu priekšā vieninēr nav šī mērķa, jūsu atgriešanās nav īsta un jūs nevarat būt pilnīgi droši par Dieva mīlestību un jūsu grēku piedošanu. Bet kas gan pats ar savu vislabāko gribu spētu dienu un nakti meklēt ceļus, kas ved uz atjaunotu cilvēku sabiedrību? Vai mēs neklūtu pārāk noslogotī? Tieši tāpēc ir nepieciešams, sevi mierinot, atcerēties, ka grēku piedošanu mēs saņemam bez nosacījuma. Tāpat kā pazudošo dēlu, kas atgriezās mājās, tēvs sagaidīja bez iebildēm un nosacījumiem un kalpavainu izdeldēja viņa kunga līdzjūtība.

Tieši pēdējais piemērs parāda, ka Dieva apsolījums neietver sevi Dieva baušļu nepildīšanu un nav ar to saistīts. Evangēlijā ir prasības, bet tās ir it kā citā, viņā, ne šai pusē, kur ir apsolījums piedot grēkus.

Dieva žēlastības apsolījums nav atkarīgs no cilvēku apsolījuma. Tas ne-

pieprasa, lai cilvēks apsolītu nākotnē izmainīt savu dzīvi. Dieva apsolījumā ir ietverta jauna dzīve Kristū, tās pamats ir ticība, mīlestība un cerība. Līdz ar atgriešanos no grēkiem šī dzīve pieder Dievam. Ir gadījumi, kad mēs spontāni un tieši istenojam tās prasības, kas saistītas ar jauno dzīvi. Tas notiek tad, kad mūsos virsno ticības pārpilnība. Lutera darbā «Par kristīga cilvēka brīvību» saka: «Tā no ticības izplūst mīlestība un prieks, kas vērsas uz Dievu, un no mīlestības plūst brīva, atkarīga, liksma dzīve, veltīta nesavtīgai kalpošanai savam tuvākam. Nesavtīga, t.i., tāda darbošanās, aiz kuras nav apslēptas domas, lai cilvēki mani par to slavētu, ne arī vēlēšanās izpatikt Dievam un tā iegūt Viņa labvēlību. Kas tā dara, tas izpilda likumu. Lutera skatījumā likuma baušļi tiek izpildīti tikai ar ticību Kristum: «Likumu pildīt nozīmē ar prieku un mīlestību darīt savu darbu un brīvi, bez likumu spaidiem dzīvot Dievam veltītu, taisnīgu dzīvi tā, it kā nemaz nebūtu ne likuma, ne arī soda.» (Ievads Rom. D.O 212)

Ir arī tādi gadījumi, kad mēs esam garīgi aklī un nespējam saredzēt, ko Dievs no mums gaida, un tieši šeit parādās prasības pēc likuma. Tas pasaka, kas mums jādara un ko mēs paši no sevis nedarām.

Šai jomā likums netiek izpildīts, bet tā vārdā tiek kaut kas darīts. Likuma darbs ir viss, ko cilvēks dara, vadoties no likuma, un ko viņš spēj darīt no brīvas gribas un paša spēkiem. Bet Dieva acīs šādi darbi ir veltīgi un zuduši, jo sirds izjūt nepatiku un pretīgumu pret spaidiem, ko izraisa likums. «Tāpēc,» raksta Lutera savā darbā «Par kristīga cilvēka brīvību», «tā ir bīstami neskaidra valoda, ja kāds māca izpildīt Dieva baušļus ar darbiem. Pirms visiem darbiem ir jāpiepilda ticība, un tikai tad var sekot darbi.» (Tulk. 285 f.)

Ir jāatzīst, ka praksē bieži nav iespējams skaidri atšķirt abus darbības veidus – vienu, kas plūst no ticības, un otru, kuru izraisa likuma ietekme.

Iekšējais spēks, kas dzen mūs darboties, bieži ir abu darbības veidu neskaidrs sajaukums. Lutera nav pietiekami skaidri izteikta doma par ētisko problēmu ambivalenci, par to nepārskatāmību un attiecīgā laikmeta ietekmi. Tas vēl nav viss. Ekumeniskās sanāksmēs mēs formulējam aicinājumus darboties. Tie ir tikai vārgi mēģinājumi evaņģēlija konsekvences, kas nav ikušas izpildītas, aizvietot ar likumu. Tādēļ aicinājumi darboties ir jāsaprot kā saucieni uz atgriešanos – ne jau pie evaņģēlija, bet gan pie likuma. Jau pati terminoloģija to parāda. Viss grozās ap ētiskām saistībām un ieteikumiem. Ētiska saistība norāda uz pienākumu un uz darbību, kura nāk tieši no brīvas sirds un liek darīt visu pareizi, tā ir tikai aizstājēja – darbība aiz pienākuma, kuru nosaka likums. Ieteikums atgādina pavēli, tāpat kā angļu valodā «*recommendation*» liek atcerēties «*command*» jeb «*commandment*» (priekšrakstu, bausli). Nav jākaunas izpildīt darbību, ja tā pavēlēta. Labais darbs, kuru es veicu liksmi un labprāt, jo tas nāk no sirds, ir vienmēr vislabākais atzinājums.

No tā var secināt, ka ekumenisko sanāksmju ētiskās saistības nepauž Baznīcas evaņģēliju. Evaņģēlijs un evaņģēlija konsekvences nav viens un tas pats. Varam būt vienis prāts, ka izteiktās problēmas nedrīkstētu šķirt no Baznīcu uzdevuma sludināt evaņģēliju (sal. *Basel 79*), bet būtu kļūdaini uzskatīt, ka jaunā, cilvēciskā nākotne, kādu to iedomājamies, ir tas pats, kas jaunā dzīve ticībā Jēzum Kristum.

Konferenču teksti nav pasargāti no šādiem pārpratumiem, un tādēļ ir nepieciešams pieprasīt, lai referātos minētie ieteikumi stingri attiektos uz evaņģelizāciju un nevis uz humanizāciju pasaulē. Tiem ir jābūt protestu saucieniem pret dzīvību apdraudošajiem necilvēciskajiem spēkiem, kuri visur iejaucas. Ar šiem protestiem ir jāzsaka,

ka Baznīca ir gatava cīnīties ar šiem tumšajiem spēkiem.

Teoloģiskā perspektīvā nedrīkstētu ne šķirt, ne arī sajaukt evaņģelizāciju ar humanizāciju pasaulē. Ja tās šķir, tad tiek atstātas novārtā evaņģēlija ētiskās saistības, ja tās jauc, tad var rasties iespaids, ka evaņģēlijs tiek izmantots, lai risinātu pasaules politiskās problēmas. Evaņģēlijs nekad nevar dot garantiju, ka mēs kādā zināmā politiskā kontekstā rīkojamies pareizi. Evaņģēlijs, kas vienmēr ir taisnīgs un nemaldīgs, nevar kalpot par pamatu kādai politiskai nostājai, jo tā var būt maldīga jeb izrādīties pat negodīga. Lai risinātu sociāli politiskas problēmas, mums ir likums, kas dots mūsu cieto siržu dēļ. Ar likumu mēs atrodamies tadā jomā, kurā tiek uzspiestas Dieva prasības tiem, kuri par Dievu neko nezina. Likuma jomā mums nav jāizmanto Dievs kā arguments. To mēs varam darīt tad, kad griežamies pie Baznīcām. Nebūtu nekādas jēgas vēlēties, lai mūs uzklausa cilvēki, kuriem Dievs nozīmē tik vien kā vārdu, kas rakstāms ar četriem burtiem (*Gott*). Ar šādiem cilvēkiem mēs varam un drīkstam runāt par Bībeles tradīcijām un to rezultātiem. Mūsu teiktā autoritāti un pārliecības spēku noteiks tas, cik sakarīgi un kvalitatīvi būs mūsu argumenti, nevis mūsu norādes uz Dieva esamību.

4. Eūisko ieteikumu motīvi

Viss, ko Baznīcas uzskata par Dieva prasībām, tiek šādā veidā ievirzīts vienā jomā, kuras būtība ir visiem pieejama. Šeit mēs varam diskutēt, šeit arī kopīgi cīnīties par cilvēces nākotni. Raksturīgi, ka ekumenisko sanāksmju sociāli ētiskie ieteikumi neatšķiras no līdzīgām deklarācijām, kuras pieņemtas citās sabiedriskās organizācijās.

Bāzeles, Seulas un Kuritības sanāksmēs ir doti bezgala daudzi priekšlikumi, kā ieviest taisnīgu ekonomiku un taisnīgu starptautisku finanšu sistēmu, kā likvidēt rasismu, veicināt mieru, kā

cīnīties par apkārtējās vides aizsardzību un par cilvēku tiesībām utt. No tā visa redzams, ka Baznīcas kopā ar visiem cilvēkiem solidāri iestājas par labāku nākotni un neaprobežojastikai ar savām iekšējām reliģiskām dimensijām.

Atšķirība no citām instancēm nav vis mērķu izvēlē, bet gan mērķu motivācijā. Savu aicinājumu īstenot ētiskās saistības mēs pamatojam ar Bībeles ticību. «Pamats mūsu ētiskajām saistībām ir ticība Jēzum Kristus,» tā to jau no paša sākuma formulē Bāzeles deklarācija (4) un Kuritība uzsver preambulā: «Baznīcas uzdevums šai izšķirošajā brīdī ir tāds pats, kāds tas vienmēr bijis – svētīt mūsu taisnošanu caur Jēzu Kristu, kas mūs dara brīvus un pašāvilīgus uz ticību, – ar apspiestajiem sauktu un vēstīt, ka Dieva pestīšana ir svētīta šai pasaulē caur Jēzu Kristu.» (8)

Bāzeles deklarācijā šī pamatnostādne ir plaši izklāstīta atsevišķā nodaļā. (3) Bībeles vēsts par radīšanu, par mieru, salīdzināšanu ar savu tuvāko un taisnīgumu dod pamatu kristiešu cerībām un uzliek Baznīcām atbildību par pasauli. Šeit ir radīšanas teoloģijas un kristoloģijas krustojums, tāpat kā vēlāk Kanberā tika plaši uzsvērtā Sv. Gara teoloģija. Par atsevišķiem jautājumiem šajā izklāstā vēl aizvien varētu diskutēt, piemēram, kāds ir sakars un kādas ir atšķirības izpratnē starp cilvēka un dievišķo pestīšanu, starp cilvēka taisnīgumu un Dieva taisnošanu, starp mieru virs zemes un Dieva mieru, bet nolūks ir pilnīgi skaidrs – ar domu par vienotību uzsvērt abu jomu saistību un meklēt nākotnes zīmes mūsu dzīvē un celt to no jauna.

Uz šīs ticības pamata jau rodas jautājums, kas ir sasniegts un kādas ir evaņģēlija prasības attiecībā uz taisnīgumu, mieru un radības saglabāšanu. Kā jau iepriekš minēts, šī problēma nav jauna – tikai jautājums par radības saglabāšanu mūsdienās ir sevišķi aktuāls – un tāpēc esam pārsteigti, ka rakstos pavidz zināms patoss (Seula šai ziņā ir sevišķi bēdīgs piemērs), var

domāt, ka līdz šim Baznīcas šajās problēmās ir bijušas gluži aklas un ka ar konciliāro procesu ir sācies kaut kas pilnīgi jauns. (Sal. 42) Kā tas viss arī būtu, kristietības vēsts tiek izmantota kā pamats šķietami jaunam viedoklim. Ir jājautā, vai kristietības motīvu varētu tik kristālskaidri atšķirt no citiem motīviem. Vai nav vēl virkne citu iemeslu, kuriem bijusi izšķiroša nozīme, lai izveidotu tādu viedokli? Vai kristieši tāpat nav sašutuši par postu un netaisnībām pasaulē kā visi citi? Vai mums visiem nav cilvēciskas bailes no tām destruktīvām iespējām, kuras draud visai radībai? Kā, uz sevi paskatoties, iespējams šo sevišķo kristīgo atbildību atšķirt no kādas citas, vispārhumānas atbildības? Tāpēc izraisās jautājums, vai šais teksts izteiktās attiecības starp ticību un ētiskām saistībām nav parādītas pārāk vienkāršotas, bez jebkādam problēmām? Es neiebilstu pret šādu vienkāršu attieksmi. Bet man ir iebildes pret to, ka šī attieksme ir pārāk klaji redzama, ko pierada paši teksti. Varētu būt, ka mūsu situācijas analīzes un priekšstati par jaunu, cilvēcisku nākotni izriet galvenokārt no vispārīgi racionāliem apsvērumiem un ka bibliskais pamatojums tiek ievietots tajos kā pielikums. Pati par sevi šāda motīva dublēšana nebūtu slihta. Bet būtu riskanti, ja šo pielikumu izstumtu ārā jeb noklusētu.

Un tālāk: tiem, kas lasa par ētiskām saistībām un ieteikumiem, ir jāatzīst, ka tajos nav nekāda īpaši kristīga vēstījuma. Tas nav pārmetums. Par pārmetumu varētu runāt tad, ja tieši vai netieši būtu tāds iespaids, ka visa centrā ir kāda svarīga kristīgā nostāja. No šīs kļūmes, piemēram, Seula nav varējusi izvairīties. Jo jau pašā sākumā Dokumenti uzsver, ka Kristus mūs aicina konsekventi sekot Viņam (*radical discipleship*). Šie vārdi nav apstrīdami, bet kāpēc rezumējumā izvairās apliecināt, ka kopīgi pieņemtie lēmumi un ar tiem saistītā istenošana dzīvē izriet no bezkompromisa sekošanas Kristum? Ar

to sekošana Kristum tiek novērtēta tā, it kā Dieva prasības darboties varētu reducēt uz tādu rīcību, kura būtu iedomājama arī pilnīgi bez jebkādas ticības.

Tā kristīgo vēsti var pārvērst par skaidru un labu humānismu.

5. Baznīcas politiskā loma

Tikpat riskanti būtu, ja Baznīcu izprastu kā politisku cīņas līdzekli. Kuritiba bez aplinkiem pārstāv šo virzienu, jo referātā tiek uzsvērts, ka Baznīcas uzdevums ir «sabiedrībā pravietiski pacelt balsi tad, kad Dieva radība ir apdraudēta, un darboties līdzī politiskās cīņās (*struggles*) un piedalīties izšķirīgos procesos, kad uz spēles likta ne tikai mūsdienu pasaule, bet arī nākošo paaudžu dzīve». (18. lpp.) Ir riskanti, ja Baznīca piesavinās pravieša lomu. Var jau būt, ka Viņas balss ir pravieša balss, bet to parādīs nākotne, būtu gan labāk, ja izvairītos no katras pašapziņas un augstprātības un ja šo raksturīgo iezīmi saskatītu citi un neskandinātu mēs paši.

No otras puses – ir skaidrs, ka Baznīcai viņas dažādajās jomās ir gan humāna, gan arī politiska loma. Tā sevišķi izpaužas t.s. trešajā pasaulē. Bet šo lomu ir rūpīgi jāpārbauda un jāizvērtē tās nozīme un jēga. Citādi tas var beigties ar bīstamu politizēšanu, kad ticību izmanto kā ieganstu, lai izraisītu tiešas politiskas konsekvences. Tad tiek aizmirsts, ka evaņģēlija stingrās prasības pret cilvēkiem nepieļauj lietot jebkādas politiskus cīņas līdzekļus vai izvīzīt politiskus mērķus.

Nevar noliegt faktu, ka Baznīca nevar definēt sevi par Baznīcu, pamatojoties tikai uz saviem labajiem darbiem. Tā ir Baznīca ar Dieva Vārdu un Sakramentiem. Tāpat mūs nevar saukt par kristiešiem labo darbu dēļ. Mēs tādi kļūstam, ja apliecinām savu ticību, tā ir mūsu atbilde Dievam, kas Kristū mums divkārti dāvājis savu Vārdu. Šī apsolījuma gaismā mūsu labie darbi paši par

sevi nepadara ne mūs pašus, ne arī citus svētīgus. Mums nevajadzētu aizrauties ar aktivitāti glābt pasauli. Bet mēģināt bez liekiem vārdiem, ar spēku, gudrību, taisnīgumu un atturību radīt mūsu pašu darbības rādusā priekš citiem iespējami normālus dzīves apstākļus. Šī darbošanās ietvertu gan vienkāršus, gan arī ārkārtējus pasākumus. Šie vispārīgi nospraustie mērķi atšķiras no laicīgajiem līdziniekiem, ja tos aplūko un izprot ticības gaismā. Jo ar mūsu neizpratni un maldīgajiem spriedumiem, ar vienaldzību un nepilnīgo iniciatīvu, sakāvi un vilšanās mēs vēlvienmērtībā varam cerēt, ka Dievs būs iecietīgs, un, nesot upurus citu labā, varam palauties uz Dieva uzticību un palīdzību. Ticība ir palāvība uz Dievu no visas sirds un cerība saņemt visu labo no Viņa.

Ja kādam tas viss ir pats par sevi saprotams, tas tikai parāda, ka viņš nav visu labi izpratis.

To izprast var tikai tas, kas ciniņies,

izsmēlis savus spēkus un piedzīvojis, ka viņa cilvēciskajām iespējām ir robežas.

Šāda pārlicība ļauj arī Baznīcai, nekaitējot tās būtībai, gan vārdos, gan darbos pievērsties pasaules postam.

Noslēgumā es atļaujos norādīt uz jau ievadā pieminēto Oksfordas 1937. gada konferenci, kas veltīta praktiskajai kristietībai.

Šeit minēts, ka konference ir mēģinājusi bez ilūzijām ieskatīties cilvēces haosā un tās sairumā, sabiedriskās kārtības netaisnībās, kara draudos un tā šausmās, bet tai pašā laikā tā skaidri formulējusi: «Baznīcas vissvarīgākais uzdevums un vislabākais, ar ko tā var kalpot pasaulei, ir tas, ka tā patiesi ir Baznīca, t.i., ka tā ticībā sludina Dieva Vārdu un apzinās savu saistību ar Jēzus Kristus, sava vienīgā Kunga, gribu. Viņā tā ir kā patiesa un īsta kopība, kas mīlestībā kalpo un dara labus darbus.»

No angļu valodas tulkojusi **Anna Danovska**

Referāts nolasīts Ekumenisko pētījumu institūta ikgadējā seminārū 1991. gada 2. – 12. jūl., Strasbūrā.

Sandra Gintere,
Ilma Zālite

IESKATS LATVIJAS EVANĢĒLISKI LUTERISKĀS BAZNĪCAS VĒSTURĒ PĒC OTRĀ PASAULES KARA

Atgriežoties Eiropas saimnieciskajā un kultūras dzīves aprītē, mēs šobrīd vairāk nekā līdz šim ieskatāties savā senākā un nesenākā pagātnē. Pēdējie gadu desmiti mūsu tautas vēstures izziņāšanā bijuši liktenīgi. Smagi veras arhivu durvis, daži fondi vēsturniekiem tiek atdarīti lēnām un negribīgi. No sen necilātu lietu nodzeltējušām lapām preti veras neapzināta, maz pētīta un daudziem vēl nezināma un neizprasta vēsture.

1991. gada pavasarī Latvijas Valsts arhīvā tika nodoti LPSR MP dažādu dienestu lietvedības dokumenti – pavēles, rīkojumi, ziņojumi un instrukcijas. Starp tiem – arī LPSR MP Reliģisko kultu lietu padomes pilnvarotā arhīva daļa. Līdz ar to radās iespēja uzsākt darbu pie dokumentu apzināšanas un

sistematizēta priekšstata izstrādāšanas par Latvijas Baznīcas vēsturi pēc otrā pasaules kara. Daudz interesantu un neapgūtu dokumentu vēl aizvien atrodas arhīvos gan Maskavā, gan Rīgā. LKP vēstures, Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas konsistorijas, Valsts Drošības komitejas un vietējo pašvaldību arhīvu izpēte varētu palīdzēt izprast to sarežģīto mehānismu, kas vadījis Baznīcas dzīvi līdz 1988. gadam.

Pašlaik Latvijas Valsts arhīvā pieejama tikai neliela daļa dokumentu, kuri atspoguļo LPSR MP Reliģisko kultu lietu padomes pilnvarotā darbību valsts politikas realizēšanā attiecībā pret Baznīcu.

Nav šaubu, šo politiku veidoja un noteica «kompetentas» iestādes Maskavā, un šo iestāžu direktīvie akti bija Latvijā realizēto pasākumu pamatā.

LPSR MP Reliģisko kultu lietu padomes pilnvarotā atstātie dokumenti veido fondus Nr. 1419 un Nr. 1448. Tie sevi ietver triju lielāko konfesiju, kā arī dažādu reliģisko biedrību un organizāciju darbību raksturojošus dokumentus par laika posmu no 1944. gada rudens līdz 1986. gadam.

Sākot ar 1967. gadu šie dokumenti pakāpeniski tika nodoti glabāšanā

«CEĻŠ» Nr. 1 (44)

arhīvā. Lidz pat 1991. gada sākumam LPSR MP tika glabātas trīsdesmit piecas lietas ar gandrīz vienādu nosaukumu – «Atskaītes, informācija un informātievie ziņojumi par reliģisko kultu stāvokli un darbību LPSR». Šīs lietas no pārējām atšķirās ar to, ka katrs dokuments, katrs ziņojums, rakstīts divos eksemplāros, no kuriem viens tika sūtīts PSRS MP Reliģisko kultu lietu padomes priekšsēdētājam Maskavā, tika vizēts ar atzīmi «Slepeni». Ar tadu pašu vīzu atpakaļ uz Rīgu «ceļoja» instrukcijas, rīkojumi, pavēles un pamācības, kā rīkoties, kā izturēties pret konfesiju vadītājiem un viņu darbību, ko viņiem atļaut un ko noliegt.

Tā kā izskatāmo lietu apjoms ir plašs un isā laikā nav apzināms, tad darbs pie Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas pēckara vēstures izpētes acimredzot turpināsies vēl ilgi.

Mūsu apskata pamatā būs izmantota tikai daļa minēto fondu dokumentu, un tas nepretendē uz dziļu un vispusīgu analīzi un secinājumu objektivitāti.

Raksta mērķis – sniegt nelielu ieskatu par Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas stāvokli un darbību, Baznīcas attiecībām ar valsts struktūrām, kā arī mācītāju darbību un tās sekām pēc otrā pasaules kara.

Vācu drošības iestāžu spiediena rezultātā Latvijā nācās atstāt gan Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas arhibīskapam Teodoram Grinbergam, gan vairākiem Virsvaldes locekļiem. Kopā ar viņiem bēgļu gaitās devās apmēram 60% Baznīcas garīdznieku. Tās pārvalde tika nodota Dzimtenē palikušā Latgales prāvesta Kārļa Irbes (1885. 16. 01. – 1966. 02. 11.) pārziņā. Viņa pilnvaras apliecināja Baznīcas viceprezidenta Edgara Berga 1944. gada 27. septembrī izdotais rīkojums, kurā ir teikts, ka arhibīskaps T. Grinbergs par vietnieku savas prombūtnes laikā nozīmē K. Irbi. Tāpēc no 1944. gada 27. septembra K. Irbem ir jākārtot visas garīgās un arī pilsoniskās lietas, kas saistītas ar Latvijas evaņģēliski luterisko Baznīcu.¹

Līdz ar to K. Irbem tika uzticēts grūts un atbildīgs darbs – atjaunot Baznīcas organizāciju un koordinēt tās darbību. K. Irbe bija pirmā amatpersona, ar kuru padomju režīma pārstāvjiem bija jākontaktējas.

Līdz ar Sarkanās Armijas daļu ienākšanu Latvijas teritorijā 1944. gada vasarā republikā ieradās Maskavā izveidotās Padomju Latvijas valdības darbinieki. Līdz ar viņiem – PSRS TKP Reliģisko kultu lietu padomes pilnvarotais Latvijas PSR – Voldemārs Šeškins. (Lai gan tuvākus datus par šī amatvīra personību pagaidām nav izdevies atrast, tomēr vārds un tēva vārds – Voldemārs Jāņa d. – vedina domāt par latvisku izcelsmi.)

Interesanti, ka šis jaunais postenis nebija pakļauts Latvijas valdībai, bet tieši PSRS TKP (vēlāk – Ministru Padomei). Pilnvarotā pienākumus noteica PSRS TKP 1944. gada 29. maija lēmuma Nr. 628 pielikums Nr. 1 ar nosaukumu «Nolikums par Reliģisko kultu padomi pie PSRS TKP», kura ceturtajā punktā ir teikts, ka šai padomei pie savienoto un autonomo republiku (apgabalu) izpildkomitejām ir savi pilnvarotie. Viņu pienākumos ietilpst: savlaicīgi informēt PSRS valdību par reliģisko kultu stāvokli, darbību uz vietām; novērot, kā tiek pildīti PSRS valdības lēmumi un likumi uz vietām; visām PSRS centrālajām iestādēm un organizācijām veicamos uzdevumus un pasākumus, kuri attiecas uz jautājumiem par reliģisko kultu darbību², iepriekš jāsaskaņo ar PSRS TKP Reliģisko lietu padomi.

Jau kopš pirmās K. Irbes un V. Šeškena tikšanās veidojās savstarpēja nepatika. Būdams negatīvi noskaņots pret sociālisma ideju īstenotājiem Latvijā un boļševiku partijas ideoloģiju, K. Irbe necentās sastrādāties ar iesūtīto ierēdni, viņš negāja uz kompromisiem, bet kopā ar Latvijā palikušajiem Baznīcas Virsvaldes locekļiem centās atjaunot tās darbu, noturot regulārus dievkalpojumus, nosūtot garīdzniekus uz draudzēm, kuras palikušas bez mācītājiem.

atgūstot nacionalizēto ipašumu un veicot citus pienākumus.

Par V.Šeškenu attieksmi liecina vairāki ziņojumi PSRS TKP Reliģisko kultu lietu padomes priekšsēdētājam I.Poļanskim 1945. gadā.

«Nav neviena cilvēka (no Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas darbiniekiem), ar ko runāt, izņemot Irbi. Pēc savas uzvedības viņš ir neiedomājami nekaunīgs. Tie nav audzināšanas defekti, bet pārdomāta rīcība, sarunas maniere ar padomju darbiniekiem. (...) Viņš nav labās domās par padomju varu un tās darbiniekiem. Cenšas izmantot Baznīcu, lai palīdzētu padomju varas pretiniekiem.»³ Tālāk viņš secina: «Līdz Kurzemes jautājuma atrisināšanai viņu varētu pieciest, bet pēc pilnīgas Latvijas atbrīvošanas vajag rezerves kandidāturu, jo ne T.Grīnbergs, ne E.Bergs pat pie visoptimālākās Kurzemes avantūras atrisināšanas pie Baznīcas vadības nedrīkst tikt pieļauti.»⁴

Un nākošais ziņojums tā paša gada 13. jūnijā skan šādi:

«Luterāņu Baznīcā viss pa vecam. Irbēm maņu pagaidām nav izdevies atrast, bet tas nozīmē radikālu jautājumu izlemšanas atlikšanu un neievirzīšanu padomju slīdēs, kā arī elementārās padomju kārtības neieviešanu. (...) Nelaužot veco kārtību, evaņģēliski luteriskā Baznīca līdzšinējā veidā vairs pastāvēt nedrīkst. Zinot, ka iedzīvotāju lielākais vairums ir luterāņi, uz pilnīgu evaņģēliski luteriskās Baznīcas likvidēšanu tomēr nedrīkst iet.»⁵ Šajā pašā ziņojumā V.Šeškens iesaka Baznīcas Sinodē izvirzīt jautājumu par evaņģēliski luteriskās Baznīcas pārdēvēšanu par evaņģēliski kristīgo.

Sarunā starp pilnvaroto V.Šeškenu un Baznīcas Virsvaldes locekli Krišjāni Šlosbergu uz pirmā jautājumu – cik luterāņu Baznīcā ir padomju varai lojālu darbinieku –, atbilde bija – ne vairāk kā 2%. Tātad – no 200 garīdzniekiem apmēram četri cilvēki. «Par to es esmu pārliecināts,» piebilda K.Šlosbergs. Viņš jau desmit gadus bija Baznīcas Virsvaldes

loceklis un savu tautu zināja labi.»⁶

Citēts ir daudz, tomēr jāpiemin arī atbildes sūtījums – rīkojums no Maskavas, kas adresēts V.Šeškenam 1946. gada 22. janvārī. Viens no punktiem skanēja šādi: «Pret luterāņiem jāieņem stingrāka nostāja. Jādoma par pasākumu plānu, lai Irbe tiktu izolēts no pārējās garīdzniecības. Jāizstrādā pasākumu sistēma par nodokļu aplikšanu, kuras rezultātā luterāņu garīdzniecība varētu nonākt grūtā stāvoklī, kas tās locekļu starpā radītu šķelšanos.»⁷

Padomju iestādes rīkojās operatīvi, jo K.Irbe tiešām pēc pāris nedēļām tika izsūtīts uz Sibīriju, bet ar Dieva žēlastību piecdesmito gadu beigās atgriezās Latvijā. Mīra viņš Dzimtenē astoņdesmit viena gada vecumā.

Zināma šķelšanās notika arī garīdzniecības vidū. Vieni cieši turējās pie iedibinātajām Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas tradīcijām un organizācijas, nevēloties integrēties sociālisma ideoloģijā un pieskaņot tai kristietību. Otri, cenšoties pielāgoties jaunajai kārtībai, gan ne aizpārliecības, bet tikai formāli, vārdos, pakļāvās padomju varas struktūrām.

V.Šeškenu darbu pilnvarotā amatā pagaidām ir grūti izvērtēt. Tas ir turpmākā darba uzdevums. Varam tikai piebilst, ka 1948. gada 14. septembrī viņš tika atbrīvots no Latvijas Reliģisko kultu lietu padomes vadītāja pienākumiem kā nespējīgs veikt savu darbu.⁸ Jau iepriekš tika norādīts uz pieļautajām kļūdām darbā ar konfesiju vadītājiem. Neapmierinātība tika izteikta sekojošos formulējumos: «Jums pilnīgi nav informācijas par reliģisko organizāciju patieso stāvokli republikā, jūs uzmanību vairāk veltāt augstākajai garīdzniecībai, jautājumus cenšaties kārtot diplomātiskā ceļā, bet atsevišķos gadījumos uz augstāko garīdzniecību vajag iedarboties caur zemākajiem slāņiem; Jums ir nepareiza izpratne par Baznīcas lomu Padomju Savienībā un valsts attieksmi

pret to; lielu vietu Jūsu darbā ieņem dažādas pieņemšanas, kurās Jūs atļaujaties pats tikt ielūgts; garīdznieku lojalitātē attiecībā pret Jums var tikt slēpta pretvalstiska darbība utt.»⁹

Kā noslēgums V.Šeškēna darbībai pilnvarotā amatā bija Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas Ģenerālās Sinodes organizēšana un sasaukšana 1948. gada 14. un 15. martā, kas tika pamatota ar nepieciešamību pēc likumīgi vēlētiem iecirkņu prāvestiem, Baznīcas Virsvaldes un arhibīskapa. Šajā laikā minētajos posteņos atradās gan no arhibīskapa vietas izpildītāja, gan no pašu mācītāju puses ieteikti cilvēki. Spēkā vēl bija 1928. gada Baznīcas Satversme. Būtībā arī arhibīskapa vieta nebija vakanta. Likumīgi ievēlētais arhibīskaps T. Grinbergs ieņēma savu amatu ar visām no tā izrietošajām konsekvencēm. Bet padomju vara bija ieinteresēta Latvijā noorganizēt režīmam labvēlīgu Baznīcas pārvaldi. Savu plānu tai arī izdevās realizēt.

Tā kā pēc prāvesta K. Irbes deportēšanas Baznīcas augstākās vadības vieta bija vakanta, tad pilnvarotā V. Šeškēna galvenais uzdevums bija sameklēt padomju varai piemērotu potenciālo arhibīskapu. Pēc pārrunām ar Virsvaldes locekļiem Krišjāni Šlosbergu un Albertu Virbuli tika panākta vienošanās par mācītāja Gustava Tūra iekļaušanu valdes sastāvā. Plāns tika realizēts 1946. gada 8. marta sēdē – ar pamatojumu, ka G. Tūrs ir vienīgais Latvijā palikušais 1928. gada un 1931. gada Sinodēs vēlētais Baznīcas Virsvaldes loceklis.¹⁰ Šajā pašā sēdē viņš tika iecelts par Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas arhibīskapa vietas izpildītāju līdz Ģenerālās Sinodes sasaukšanai un arhibīskapa vēlēšanām. No savām tiesībām uz šo amatu atteicās Kandavas prāvests A. Virbulis.

Tātad jauno Baznīcas Virsvaldes sastāvu veidoja trīs cilvēki:

- arhibīskapa v.i. G. Tūrs,
- ģen. sekretārs K. Šlosbergs,
- prāvests A. Virbulis.¹¹

Šo Baznīcas valdi neviens netika vēlējis, tā bija nākusi pie varas pēc pilnvarotā iniciatīvas. Arī iecirkņu prāvesti vēlāk tika izraudzīti vienīgi no G. Tūra puses. Prāvestiem nebija 1928. gada Satversmē noteikto tiesību un pilnvaru.

Nākošais V. Šeškēna uzdevums bija atrast iespēju, kā jauno Baznīcas pārvaldi kaut ārēji padarīt likumīgu, bet to varēja tikai ar jaunu, valsts likumdošanai piemērotu un padomju iekārtai neitrālu Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas statūtu radīšanu, kurus bija jāpieņem Ģenerālajai Sinodei. Tās organizēšana pilnvarotajam prasīja divus gadus, jo par Sinodes sasaukšanas jauno kārtību bija nepieciešams pārliecināt katru mācītāju atsevišķi. V. Šeškēns vienpersoniski izlēma, ka jaunie statūti būs vienkāršāki un paragrāfu skaits tajos mazāks nekā 1928. gada Satversmē pieņemtajos. Arī dalībnieku skaitu nenoteica pēc vecās kārtības (t.i., ap 500–600 cilvēku), bet pēc V. Šeškēna priekšlikuma – tikai iecirkņu Sinodēs ievēlētie prāvesti un pa vienam draudzes loceklim no katra iecirkņa (28 cilvēki). Tas tika darīts ar nolūku atvieglot un vienkāršot Sinodes darbu un paātrināt lēmumu pieņemšanu.

Ģenerālā Sinode tika sagatavota un vadīta pēc «labākajām» padomju tradīcijām. To atspoguļo 1448. fonda 1. apraksta 185. lieta un V. Šeškēna ziņojums PSRS TKP Reliģisko kultu lietu padomes priekšsēdētājam I. Poļanskim 1948. gada martā:

«Ģenerālā Sinode noritēja pilnīgi pēc izstrādātā plāna. Galvenie jautājumi tika risināti absolūtā vienprātībā, statūti pieņemti vienbalsīgi, bez izmaiņām un papildinājumiem. Sarežģītākais jautājums – par arhibīskapa kandidatūru – atrisināts pozitīvi. Divu gadu darbs, audzinot luterāņu garīdzniekus padomju garā, ir devis rezultātus. Jautājums par arhibīskapa T. Grinberga atcelšanu no amata ir pieņemts bez iebildēm (...)»¹²

Ar šo notikumu Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas vēsturē tika likti

pamati tās dalīšanai – Tēvzemes un trimdas Baznīcās.

Sinodē par arhibīskapu vienbalsīgi tika ievēlēts Gustavs Tūrs. Pēc arhīvā esošajiem dokumentiem pagaidām grūti izvērtēt G.Tūra darbību arhibīskapa postenī. Neapšaubāmi, viņš bija ļoti kontraversa personība Latvijas Baznīcas vēsturē. Bez rakstveida dokumentu liecībām un iestāžu ierēdņu atsauksmēm būtu nepieciešamas arī vecākās paaudzes mācītāju atmiņas un vērtējumi.

Pēc pašlaik mūsu rīcībā esošajiem dokumentiem varētu secināt, ka pirmajos gados pēc ievēlēšanas Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas augstākajā amatā G.Tūrs Latvijas reliģisko kultu pārzinātājam V.Šeškenam bija parocīgs un atsaucīgs darbinieks, kurš centās ievērot visus norādījumus un izpildīt rīkojumus. Baznīcas darbinieku sanāksmes G.Tūrs vadīja pēc pilnvarotā ieteikumiem un viņa uzraudzībā, ar prezidija vēlēšanu un Sarkanās Armijas vai PSRS valdības pieminēšanu un aizlūgšanu par to. Ne velti G.Tūru iedēvēja par «sarkano bīskapu», kas, iespējams, bija saistīts arī ar dievkalpojumos lietoto apģērbu (alba ar sarkanu jostu), kurš atšķīrās no parējo garīdznieku ietērpa. Arhibīskapu neapmierināja arī jauno Baznīcas statūtu projektā iekļautais punkts, ka arhibīskaps vienlaicīgi nevar būt arī Baznīcas prezidents. Tā kā G.Tūrs slimīgi reaģēja uz šo norādi, tad V.Šeškens bija spiests piekāpties un atstāt viņa formulējumu, ko Sinode arī akceptēja. Ar arhibīskapa realizēto politiku Baznīcas pārvaldē daudzi bija neapmierināti. Jau savas darbības sākumā G.Tūrs saka saņemt anonīmas, draudu pilnas vēstules, tāpēc viņš lūdza pilnvarotā palīdzību ieroča iegādei.¹³ Vai viņa lūgums tika apmierināts, par to dokumenti pagaidām klusē. Laikam ritot, amatā nostiprinoties un bieži vien vienpersoniski izlemjot evaņģēliski luteriskās Baznīcas dzīves jautājumus, nostiprinot starptautiskus sakarus, G.Tūrs padomju iestāžu darbiniekiem

kļuva aizvien nepieņemamāks. Viņš centās veicināt un nostiprināt Baznīcas darbu, nerēķinoties ar pilnvaroto. 1963. gadā Reliģisko kultu lietu padomes pilnvarotais Prolets Liepa par viņu ziņojumā raksta:

«Aktīvs Baznīcas darbinieks, pagātnē pazīstams buržuāziskais nacionālists, gudrs cilvēks. Realizē politisku spēli ar padomju valdību, kuras mērķis – paplašināt un nostiprināt baznīcu (...)»¹⁴

Četrus gadus vēlāk, 1967. gadā, seko piebilde: «(...) G.Tūrs kļuvis viegli aizkaitināms un neiecietīgs, sākusī izpausties lielummānija un domas par savu neaizvietojamību.»¹⁵

Šī paša gada 6. jūlijā tiek rakstīts interesants P.Liepas ziņojums PSRS MP Reliģisko kultu lietu padomes priekšsēdētājam Makarcevam: «(...) Mēs gatavojamies tuvākā laika nozīmēt Baznīcas Virsvaldes locekli prāvestu P.Kleperi par Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas arhibīskapu G.Tūra vietā. Viņa nozīmēšanā ir ieinteresēti «mūsu draugi.»»¹⁶

Šis plāns tiek realizēts. G.Tūrs 1968. gada 23. marta Ģenerālajā Sinodē bija spiests atsacīties no amata. Viņa vietā tika ievēlēts P.Kleperis, kurš neapšaubāmi bija padomju varas iestādēm ļoti uzticams, par ko liecina viņa daudzie ārzemju komandējumi, pozitīvais raksturojums un pilnvarotā atsauksmes. Taču arhibīskapa amatā viņu nepaspēja introducēt, jo 1968. gada 21. aprīlī P.Kleperis miravilcienā – ceļā uz kārtējo miera konferenci Budapeštā.

Pēc viņa nāves arhibīskapa pienākumus pildīja Alberts Freijs, kurš nesen kā bija atgriezies no izsūtījuma. Taču viņa ievēlēšana amatā netika pieļauta, un 1969. gadā par Baznīcas vadītāju kļuva jānis Matulis.

Līdz 1950. gadam evaņģēliski luteriskās Baznīcas darbību Latvijā noteica līdz šim atrastie divi likumdošanas akti – LPSR Tautas Komisāru padomes lēmums Nr. 125, izdots 1946. gada 20.

«CELŠ» Nr. 1 (44)

februārī, «Par reliģiskās sabiedrības lūgšanu ēkām» («О молитвенных зданиях религиозного общества») ar vīzu «slepeni» un Baznīcas Ģenerālās Sinodes 1948. gadā pieņemtie jaunie Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas statūti.

Pirmais no tiem izstrādāts, balstoties uz PSRS TKP 1946. gada 28. janvāra lēmumu. Tas ierobežoja draudžu darbību un tiesības uz savu ipašumu, tomēr vietējai padomju varai aizliedza slēgt un pārkārtot lūgšanu ēkas citiem mērķiem, likt šķēršļus draudžu reģistrācijai. Likums atļāva dot reliģisko kultu vadītājiem ierobežotas juridiskas personas tiesības, Valsts plāna komitejai – iespēju robežās iedalīt celtniecības materiālus baznīcu atjaunošanai.

Nedaudz par šī lēmuma praktisko realizēšanu.

Kristīgās Baznīcas apkaršanai un iznīcināšanai padomju vara veltīja daudz spēka un laika. Sākot ar to, ka tika nacionalizētas mācītāju mājas un viņiem piederošā zeme, kā arī baznīcu ipašumi, un beidzot ar iebiedēšanu un gluži reālām represijām pret draudžu locekļiem. Tā kā mācītāji bija un palika draudzes centrs (jo visus nevarēja nedz nošaut, nedz deportēt), tad pret viņiem tikavērsts spēcīgs ideoloģisks un sociāli politisks trieciens.

Ministru Padomei, Reliģisko kultu lietu padomes pilnvarotajam un vietējo padomju varām bija uzlikts par pienākumu darīt visu iespējamo, lai maksimāli sarežģītu draudžu un mācītāju dzīvi un darbu. Vajadzēja sist ganu, lai izklīdinātu ganāmpulku. Tūdaļ pēc kara daudzi mācītāji tika tiesāti vai vienkārši izsūtīti no Latvijas uz Sibīriju. Parastā apsūdzība, kas viņiem tika izvirzīta, bija Krievijas kriminālkodeksa 58. pants (pieņemts 1926. g.) ar apakšpunktiem:

1^a – Dzimtenes nodevība,

1^o – kontrrevolucionāra agitācija un propaganda.

Vienots no viņiem Latvijā atgriezās pēc Staļina nāves un atsāka darbu – Romāns Vanags, Eduards Grāvisis,

Alberts Freijs u.c. Taču viņi tika rūpīgi uzraudzīti, viņu lietas vēl līdz šim noteikti glabājas VDK un Prokuratūras arhīvos. Tolaik dažādi likumi un nolikumi par Baznīcas dzīvi tika izstrādāti tā, lai mācītājs būtu tiesīgs vienīgi noturēt dievkalpojumus un kazuālijas, bet viņam būtu liegta jebkāda iespēja uzrunāt cilvēkus, kuri neapmeklēja dievkalpojumus. Savukārt katrs draudzes loceklis tika ietekmēts un aicināts uz baznīcu neiet, un šo aicinājumu pavadīja visas iespējamās represijas darbā un sadzīvē.

Būtībā ikviens mācītājs bija sociāli un politiski neaizsargāts, izstumts no sabiedrības, uzmanīts un uzraudzīts ik uz soļa. Pilnvarotais viņus nepārtraukti pārraudzīja un audzināja, nosakot, kur un vai vispār mācītāji drīkst strādāt. Lai varētu kalpot draudzē, mācītājam bija jāpieregistrējas pie Latvijas Reliģisko kultu lietu padomes pilnvarotā, izpildot attiecīgas anketas, iesniedzot autobiogrāfiju un pildot citas formalitātes. Pilnvarotais izsniedza reģistrācijas zīmī, kuru viņš pēc saviem ieskaļiem bija tiesīgs arī atsaukt. Mācītājs bija atkarīgs arī no vietējās padomju varas, kurai bija tiesības atļaut vai neatļaut noturēt reliģiskus pasākumus, ieskaitot pat kapu svētkus. Turklāt valsts vara centās ietekmēt arī draudžu darbiniekus, lai tie paši, it kā no iekšienes, kavē un traucē mācītāja darbu. Diemžēl nereti tas arī sekmīgi izdevās.

Protams, oficiālie dokumenti nedod iespēju ielūkoties toreizējo mācītāju domās un jūtās, rīcības motīvos, bet pat no tiem var spriest, ka daļa mācītāju tajos drūmajos apstākļos tomēr centās darīt visu iespējamo, lai sludinātu Dieva Vārdu. To apliecina neskaitāmas vietējo padomju priekšsēdētāju, vietnieku, darbinieku sūdzības par vietējiem mācītājiem, kuras straumēm vien saplūda pilnvarotā kancelejā. Izsekojot daudzu aktīvo, tālād varai nevēlamo mācītāju lietām, iezīmējas zināms varas kalpu šablons atieksmē pret garīdzniekiem. Tā kā gandrīz vienīgā iespēja uzrunāt

tautu mācītājam bija tikai kapu svētkos, tad vietējās DDP IK darīja visu, lai šos svētkus traucētu: neatļāva tos noturēt, mainīja laikus, līdz to norisei noturēja «padomju» tradīcijās ieturētus kapu svētkus. Lielākā daļa mācītāju acimredzot centās izmantot šo gandrīz vienīgo iespēju, tāpēc par nesankcionētu kapu svētku noturēšanu vai neatļautu runāšanu tajos bija lielākā daļa vietējo varu sūdzību. Šādi materiāli ir gandrīz par visiem aktivākajiem mācītājiem. Lielvārdes mācītājs Eduards Grāvītis, Alojās mācītājs Roberts Jirgenšons, Balvu mācītājs Kristaps Freimanis, Tukuma mācītājs Jānis Melnbārdis regulāri tikuši apsūdzēti neatļautu kapu svētku noturēšanā. Šo mācītāju paskaidrojumi savukārt allaž ir norādījuši uz vietējo varu neizdarību un ļaunprātību.

Lai tiktu gala ar kādu mācītāju, kurš nopietni gribēja rūpēties par savas apkārtnes laudim un baznīcu, parasti tika lietoti vieni un tie paši paņēmieni. (Ir pamats domāt, ka vispirms šiem garīdzniekiem bija «pārrunas» ar kompetentiem orgāniem, par ko mūsu rīcībā dokumentu pagaidām nav.)

Drīz vien parādījās feļetonveidīgs ķēngu raksts vietējās laikrakstā, kurā bija kariķēta mācītāja personība, apvainojot viņu dzeršanā, mantrausībā, spekulācijā u. tml. netikumos. Sekoja vietējās DDP IK sūdzība pilnvarotajam un, ja bija iespējams noorganizēt, arī kāda draudzes locekļa vai tuvākās apkārtnes iedzīvotāja sūdzība. Tam sekoja mācītāja paskaidrojums, sarunas ar pilnvaroto, un viss vainagojās ar pilnvarotā lēmumu – pārcelt mācītāju uz citu vietu vai atstādināt no darba pavisam. Ļoti enerģisks un nepakļāvīgs ir bijis Lielvārdes mācītājs E. Grāvītis. Par viņa darbību pie pilnvarotā nonākuši daudzi ziņojumi. Gan par to, ka viņš aizlūdz par cilvēkiem, kuri atrodas ārpus PSRS, un par to, lai jaunieši atgrieztos pie Dieva, gan par to, ka savās runās aicina tiešos propagandēt savu pārliecību. Turklāt viņš organizēja baznīcas arhīvu, kori, veica remontdarbus.

Rezultāts – atstādināts no amata 1961. gada 25. augustā.¹⁷ Lielas neērtības vietējām varām sagādāja Irlavas un Kandavas draudžu mācītājs Oskars Birkmanis, kurš atsacījās uzrādīt kristīto, laulāto, apbedīto skaitu, nosaukt dievgaldniekus un pat atļāvas izraidīt no sava dzīvokļa vietējās varas pārstāvjus. Mācītājam tika celta publiska neslava, apvainojot viņu skandālos ar kaimiņiem un naudas ņemšanā par kazuālīgām un no draudzes kases.¹⁸ Tukuma mācītājs J. Melnbārdis – pēc Dundagas DDP IK priekšsēdētāja ziņojuma 1961. gadā – ignorēja un neatzina ciemata IK, nesaskapojot un nepiesakot reliģisko rituālu norisi, kā arī veicot tos mājās. Pilnvarotais Saharovs apsola «aizvākt» mācītāju J. Melnbārdi un to arī izdara.¹⁹

Par savdabīgu «dadzi» Padomju Latvijas ateistiskajā garīgajā dzīvē kļūst Liepāja. Tur blakus luterāņu draudzēm, kuru mācītāji regulāri tiek apsūdzēti reliģijas propagandā un reliģisku pasākumu organizēšanā, darbojas arī Brāļu draudze un baptistu draudzes. Visvairāk uzbrukumu saņēma Liepājas Trisvienības baznīcas draudzes mācītājs Kārlis Ulpe (1949. gadā notiesāts par dienestu vācu armijā). Viņa vadībā 1956. gadā notika samērā plaši draudzes 325 gadu pastāvēšanas svinību pasākumi, kurus, kā apgalvo IK pārstāvji, mācītājs izmantojis reliģiozitātes veicināšanai.²⁰ Liepājā viens pie otra viesojās draudžu kori, tika atzīmētas mācītāju jubilejas. K. Ulpe mēģinājis iekasēt arī maksu no ekskursantiem (30 kap.). 1963. gadā viņš tiek atstādināts no Liepājas Trisvienības baznīcas mācītāja amata.

Iti pa prātam varas vīriem nav bijis arī Liepājas Lutera draudzes mācītājs Arnolds Zviņģis, kuru apsūdzēja iesvētības mācību kursa organizēšanā un nepilngadīgas meitenes Mirdzas Gedvilovas iesvētīšanā. Par viņu anketas otrā pusē pilnvarotā raksturojumā lasām: «Aktīvs Baznīcas darbinieks,

nacionālists, viltīgs, piemērojis padomju varai.»²¹

Bērnu un jauniešu iesaistišanu draudžu dzīvē izskauda sevišķi centīgi. Tika fiksēts, uzraudzīts, ietekmēts katrs jauniešs, kurš pārkāpa baznīcas sliksni. Mazpilsētās to izdarīt nebija grūti. Savukārt mācītajam aizliedza personīgi runāt par reliģiju ar jauniešu, kam nebija pilni astoņpadsmit gadi. Apsūdzībai, ka Balvu mācītājs K. Freimanis 1961. gadā iesvētījis nepilngadīgu zēnu, pievienota pat fotogrāfija, tātad fakts fiksēts dokumentāli. Mācītājs K. Freimanis daudz strādāja, jo viņam 1961. gada vasarā bija deviņpadsmit iesvētāmie, ar kuriem viņš organizēja kolektīvas nodarbibas, kuras bija stingri noliegtas.

Nopietni centīgi Aknīstes draudzē strādāja mācītājs Teodors Kalks. Viņš personīgi pats apstaigāja draudzes locekļus, vākdams draudzes nodokļus, lai būtu ko samaksāt valstij un dievnams netiktu slegts un atņemts. Mācītājs uz lapinām drukāja dziesmas draudzes dievkalpojumiem, sagatavoja nelielas brošūriņas konfirmandiem. Tieši šajā draudzē padomju varas iestādēm izdevās atrast zemiskas dvēseles cīņai pret mācītāju. Draudzes sekretāre Spodra Mežaraupa ar savām sūdzībām pilnvarotajam tik intensīvi lūdza atcelt mācītāju, ka varas pārstāvis reaģēja uz to pavisam netipiskā veidā. Viņš atbildēja, ka mācītāju iecelšana ir Konsistorijas kompetencē un tur lai arī tā griežas. Tas bija 1958. gadā.²²

Piltenes mācītajam Kārlim Eglitim 1959. gadā bija izdevies noorganizēt kaut ko līdzīgu dažu dienu iesvētību mācībām, kurās jaunieši varēja iepazīties ar konfirmandiem nepieciešamo zināšanu minimumu.

Daugavpils pusē par luterāņu draudžu pastāvēšanu izmisīgi cīnījās Nikolajs Muižnieks. Taču vietējai varai izdevās draudzes divdesmitnieku un padomes locekļus ideoloģiski tā apstrādāt, ka tie atteicās no līdzdalības baznīcas dzīvē, no saviem parakstiem un piebalsoja ķengurakstiem 1963. gadā

rajona laikrakstā «Красное знамя». Mācītājs gan netika atcelts pavisam, tikai nosūtīts darbā uz Užavas draudzi Kuldīgas prāvesta iecirknī.

Aktīvi darbojās arī Dobeles mācītājs Mārtiņš Stefenhāgens. Pret viņu vērsto apsūdzību galvenais saturs bija: netiek iesniegtas DDP IK prasītās atskaites, mācītājs jauca draudzes padomes darbā, iesaista draudzē jaunos locekļus, nav apmierināts ar 1978. gadā izdoto jauno nolikumu par kultiem.²³

Kā redzams, tad mācītāju darbs tika ierobežots un traucēts visos iespējamajos veidos. Savu roku te pielika ne tikai vietējo pašvaldību pārstāvji, bet nereti arī paši draudzes locekļi. Netrūka arī patiesi godīgu Dieva lūdzēju, kuri atbalstīja mācītāju un kopā ar viņu uz saviem pleciem iznesa visas grūtības draudzes un dievnama uzturēšanā. Diemžēl mūsu rīcībā ir tikai divi godīgu cilvēku rakstīti dokumenti, kas adresēti Reliģijas kultu lietu padomes pilnvarotajam. Viens, kurā V. Krūmiņa atsauc savu autorību rajona laikrakstā «Liesma» publicētajam ķengu rakstam par mācītāju Mārtiņu Bļodnieku un lūdz nepublicēt nepatiesu informāciju par mācītāju nedz ar viņas, nedz kāda cita parakstu.²⁴ Otrs, kurā G. Bredovskis norāda uz nekrietno rīcību, gādājot Aizputei mācītāju no Saldus, jaturpat netālu, Durbē, bez algas un darba dzīvo Pēteris Mednis – Latvijā vismazākās draudzes Ilmājas mācītājs (alga – desmit rubļi mēnesī).²⁵

Lai vispusīgi un objektīvi atspoguļotu, kā arī izanalizētu mācītāju darbību pēckara Latvijā, vēl jāveic liels darbs, vācot un apstrādājot daudzveidīgo arhīvu materiālu. Šajā darbā vairumā gadījumu ir izmantotas lietas, kuras sastāv no mirušo mācītāju uzskaites kartiņām, anketām, autobiogrāfijām, sūdzībām par viņiem, paskaidrojumiem un pilnvarotā piezīmēm. Izmantotie dokumenti attiecas uz piecdesmito gadu beigām, visbiežāk – uz sešdesmitajiem un septiņdesmitajiem gadiem, kad vissmagākās represijas jau ir garām un daudzi tiesātie un izsūtītie mācītāji

atgriezušies Dzimtenē un atsākusi darbu.

Iepazīstoties ar nelielu dokumentu daļu no Latvijas Valstsarhīva, mēs esam mēģinājušas ieskicēt dažas iezīmes valsts un Baznīcas attiecībās, kā arī ielūkoties Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas darbībā pēckara periodā. Mūsaprāt, valsts realizēto politiku attiecībā pret Baznīcu Latvijā no vienas puses noteica: PSRS jau tani laikā iegūtā pieredze reliģijas apkarošanā un ar to saistītie likumdošanas akti, kas paredzēja reliģijas izskaušanu no padomju dzīves. Kā pārejas struktūrvienība tika uzlūkots Reliģisko kultu lietu padomes pilnvarotais, kurš bija vidutājs starp valsti un Baznīcu. Viņa uzdevums bija maksimāli reglamentēt, ierobežot, vadīt lielāko konfesiju garīdzniekus un baznīcu valdes ar mērķi – mazināt Baznīcas un garīdznieku ietekmi laviešu tautā. Oficiāli spēkā esošais likums «Par baznīcas šķiršanu no valsts» praksē nozīmēja valsts totālu iejaukšanos visās Baznīcas lietās un tās izolēšanu no sabiedrības.

No otras puses – attieksmi pret kristīgo Baznīcu, īpaši evaņģēliski luterisko Baznīcu, noteica fakts, ka gan Latvijas brīvvalsts, gan kara laikā Virsvalde un garīdznieki aktīvi atbalstīja neatkarīgas valsts pastāvēšanas ideju, norādīja uz komunisma ideoloģijas un prakses bistamību. Lidz ar to Baznīca tika uzlūkota kā bistams sociālisma ienaidnieks. Valsts likumi un noteikumi tika pieņemti tā, lai draudzes, mācītāji, Baznīcas pārvalde tiktu izstumti no sabiedrības dzīves un cilvēkiem, kas iedrošinātos apmeklēt dievkalpojumus, rastos neērtības un grūtības sadzīvē.

Jaatzīst, ka pie Baznīcas postušanas un mācītāju nostādīšanas pazemotā, stāvokli liela daļa vainas gulstas uz līdzcīvēkiem, nereti arī uz draudzes locekļiem. Ne visi mācītāji spēja izturēt forsēto spiedienu un strādāt drūmajā realitātē kā patiesi Dieva Vārda kalpi.

Domājam, ka turpmākie pētījumi ļaus dziļāk ielūkoties šai līdz galam neizzinātajā vestures lappusē – Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca pēc otrā pasaules kara.

¹ 1448. f., 1. apr., 49. l., 60. lpp.

² 270. f., 2. apr., 3605. l., 35. lpp.

³ 1448. f., 1. apr., 239. l., 3. lpp.

⁴ Turpat, 4. lpp.

⁵ Turpat, 22. lpp.

⁶ Turpat, 51. lpp.

⁷ 1448. f., 1. apr., 239. l., 55.–56. lpp.

⁸ LPSR valdības lēmumu un rīkojumu krājums. – R., 1948. – 528. lpp.

⁹ 1448. f., 1. apr., 241. l., 31. lpp.

¹⁰ 1448. f., 1. apr., 49. l., 42. lpp.

¹¹ 1448. f., 1. apr., 242. l., 2. lpp.

¹² 1448. f., 1. apr., 244. l., 3. lpp.

¹³ 1448. f., 1. apr., 242. l., 13. lpp.

¹⁴ 1419. f., 2. apr., 7. l., 70. lpp.

¹⁵ Turpat, 79. lpp.

¹⁶ Turpat, 157. lpp.

¹⁷ 1419. f., 2. apr., 6. l., 52.–70. lpp.

¹⁸ 1419. f., 2. apr., 15. l., 11. lpp.

¹⁹ 1419. f., 2. apr., 7. l., 2. sēj., 5., 12. lpp.

²⁰ 1419. f., 2. apr., 15. l., 91. lpp.

²¹ 1419. f., 2. apr., 7. l., 104. lpp.

²² 1419. f., 2. apr., 15. l., 51. lpp.

²³ Turpat, 168. lpp.

²⁴ Turpat, 25. lpp.

²⁵ Turpat, 73. lpp.

LATVIJAS UNIVERSITĀTES TEOLOĢIJAS FAKULTĀTĒ

1992. gada jūnijā noslēdzās atjaunotās LU Teoloģijas fakultātes otrais mācību gads. Šajā gadā trīs kursos mācību vielu apguva simts studenti; pasniedzēju vidū bija gan vairāki pazīstami latviešu teologi, kā prof. Dr. Egils Grislis (Reformācija, Kristoloģija), doc. Dr. Juris Čālis (Sistematiskā teoloģija, 1. Mozus grām. ekseģēze) no Kanādas un mācītājs I. Osis (Homilētika) no Austrālijas, gan arī cīttautu pasniedzēji – Dr. Klaus Fridrihs un Dr. Deils Stanlijs no Anglijas u.c.

Fakultātes bibliotēkā uzkrāti jau ap 10000 sējumu. Nozīmīgākie nesenie dāvinājumi – nelaiķa prāv. Aleksandra Veinberga un «Ceļa Biedra» redaktora Jāņa Strautnieka bibliotēkas.

Šogad izstrādāta augstāko akadēmisko grādu (magistra un doktora) piešķiršanas programma, pēc kuras jau strādā pirmie aspiranti. Magistra grāds turpmāk būs iegustams divās atšķirīgās plūsmās: teoloģijā un reliģijā. Doktorantūras nolikums izstrādāts saskaņā ar jau Latvijas brīvvalsts laikā pieņemto.

Viens no svarīgākajiem notikumiem Teoloģijas fakultātē bija tās organizētā pirmā teoloģiskā konference Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas mācītājiem par «Līmas dokumentu» – ekumenisko studiju, kas saistīta ar sakra-

mentiem un garīgo amatu. Konferences organizatori parūpējās, lai ar šo dokumentu tiktu nodrošināti visi pasākuma dalībnieki. Saistībā ar šo konferenci izraisījušās debātes par virkni svarīgu jautājumu, kā kristietība, sieviešu ordinācija u.c.

No š.g. 1. maija līdz 8. jūlijam fakultātē notika pirmie ētikas un reliģijas mācības skolotāju kursi Latvijas pedagogiem. Kursi notika pēc fakultātes ierosmes, tos atbalstīja Izglītības ministrija. Kursos eksperimentālā kārtā piedalījās 50 skolotāji, kā pasniedzēji tajos darbojās fakultātes mācību spēki un 1. kristīgās skolas skolotāji. Kursu rīcības komitejā bija V. Volgemute, V. Klīve un J. Rubenis, administratori – A. Tukiša un M. Kalpiņa. Fakultātē notika arī pirmie Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas Lektoru (Diakonu) kursi prof. E. Bikšes vadībā, šo kursantu apmācīšanā aktīvi piedalījās arī fakultātes darbinieki. Tāpat kā iepriekšējā gadā, arī šogad fakultātes mācību spēki ir bijuši lektori svētdienas skolu skolotāju kursos.

Fakultātes pasniedzēji ir piedalījušies dažādās starptautiskās konferencēs gan kā dalībnieki, gan kā referenti, piemēram, Baltijas Ziemļu orientālistu konferencē 1992. gada 15. maijā Rīgā.

Mācību spēku un studentu raksti ir plaši parādījušies republikas presē, īpaši – laikrakstā «Svētdienas Rīts».

V.V.K.