

CELŠ

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks
izdevums
Nr. 64

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte
LU Akadēmiskais apgāds
Rīga, 2014

Redakcijas kolēģija (Editorial Board):

Valdis Tēraudkalns, *Dr. phil.*, atbildīgais redaktors, Latvijas
Universitāte

Riho Altnurme, *Dr. theol.*, Tartu Universitāte (*Tartu Ülikool*), Igaunija

Maija Baltiņa, *Dr. philol.*, Ventpils Augstskola

Juris Dreifelds, *Ph. D.*, Broka Universitāte (*Brock University*), Kanāda

Tomass Ekstrands (***Ekstrand***), *Dr.*, Upsalas Universitāte (*Uppsala
universitet*), Zviedrija

Dace Balode, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

Deniss Hanovs, *Dr. art.*, Rīgas Stradiņa universitāte

Ralfs Kokins, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

Elizabete Taivāne, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

Stefans Šreiners (***Schreiner***), *Dr.*, Tbingenes Universitāte (*Universität
Tübingen*), Vācija

Jouko Talonens (***Talonen***), *Ph. D.*, Helsinku Universitāte (*Helsingin
Yliopisto*), Somija

Arvids Ziedonis, *Ph. D.*, Milenberga koledža (*Muhlenberg College,
Allentown*), ASV

Hans Georgs Ziberts (***Ziebertz***), *Dr.*, Vircburgas Universitāte
(*Universität Wuerzburg*), Vācija

Krājuma sastādītāja **Ilze Jansone**

Latviešu valodas redaktore **Gita Bērziņa**

Angļu valodas redaktore **Alda Vāczemiece**

Maketu veidojusi **Baiba Lazdiņa**

Vāka dizaina noformējumā izmantota **Daces Balodes** fotogrāfija

“Ceļš” ir recenzējams izdevums ar starptautisku redakcijas kolēģiju.

Ceļš is a fully refereed journal with an international panel of referees.

Žurnāla “Ceļš” numuri atrodami arī EBSCO datubāzēs.

Ceļš can be found also in EBSCO databases.

© Dace Balode, Ingus Barovskis, Marika Laudere,
Līga Rode, Līnards Rozentāls, Valdis Tēraudkalns,
Normunds Titāns, Guntis Vāveris, 2014

© Latvijas Universitāte, 2014

ISSN 1407-7841

ISBN 978-9984-45-922-6

SATURS

Viņas <i>runāja</i> draudzes sapulcēs – Korintas draudzes pravietes	5
<i>Dace Balode</i>	
Kristietības ietekmes latviešu tautas pasaku motīvos	25
<i>Inģus Barovskis</i>	
Budisma grupu dažādība Latvijā	55
<i>Marika Laudere</i>	
Simonas Veijas ciešanu ceļš pie Dieva	73
<i>Līga Rode</i>	
Sinodālais pārvaldes princips Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā padomju režīma apstākļos	96
<i>Linards Rozentāls</i>	
Mormonisms un sekularizācija	127
<i>Valdis Tēraudkalns</i>	
Astroteoloģiski prātojumi bioloģiskā universa hipotēzes un ārpuszemes dzīvības meklējumu perspektīvā	156
<i>Normunds Titāns</i>	
Evaņģēlisko atturības biedrību darbība Vidzemes un Kurzemes guberņā (1893–1914)	176
<i>Guntis Vāveris</i>	

VIŅAS RUNĀJA DRAUDZES SAPULCĒS – KORINTAS DRAUDZES PRAVIETES

Dr. phil. Dace Balode

LU Teoloģijas fakultātes asociētā profesore

1. Korintiešu vēstules 11:2–16 ir viens no Jaunās Derības fragmentiem, kas ļauj nojaust par dažām praksēm pirmkristīgajā dievkalpojumā. 11:5 tiek pieminētas sievietes, kas lūd un pravieto, un ar to visskaidrāk no visām Jaunās Derības rakstu vietām tajā apliecināta sieviešu piedalīšanās pirmkristīgās draudzes pasludinājumā un lūgšanā.¹ “11:4. Katrs vīrietis,

¹ Tas, ka te ir runa par draudzes sapulci, kas bija tā laika dievkalpojums, tāpat kā 11,17–34 un arī pēc tam, runājot par gara dāvanām, līdz pat 14. nodaļas beigām netiek apšaubīts. Bez tam perikopē paralēli tiek runāts par sievietēm pravietēm un vīriešiem praviešiem – apstrīdot, piemēram, sieviešu uzstāšanos draudzes sapulcē, jāapstrīd arī vīriešu pravietošana sapulcē. Tāpat arī, ja runa nav par publisku telpu, tad visa fragmenta diskusija zaudē jēgu, jo runa var būt tikai par ārējo izskatu publiskā telpā. Sievietes apgērbs tur, kur viņu neviens nevar redzēt, Pāvilu neinteresē. Kā rāda interpretācijas vēsture, sieviešu pravietošana draudzē patiešām vēlāk ir kļuvusi par problēmu kristīgajā draudzē. Tā, piemēram, “Dialogā ar montānistu” ortodoksie kristieši pauž uzskatu, ka “mēs jau nenoraidām sieviešu profētiju”, jo, kā liecina raksti, arī Marija, Kunga māte, pravieto (Lk. 1:48), Filipam ir četras meitas pravietes, arī Marija (Mirjama), Ārona māsa, pravietoja (Ex. 15:20), bet mēs “neļaujam viņām runāt baznīcā” (1. Kor. 14:35), nedz arī to, lai viņām būtu autoritāte pār vīru (1. Tim. 2:12). Ar neapsegtu galvu sieviete tikai apkauno savu galvu, t. i., vīru. Interesanti, ka lūgšana un pravietošana te ir saprasta kā grāmatu rakstīšana, kas arī sievietei nepiedien: “Vai Marija, svētā Dievdzemdētāja, nevarēja rakstīt grāmatas savā vārdā? Tomēr viņa to nedarīja, lai neapkaunotu savu galvu, stāvot pāri vīriešiem.” Viņas izteiktajam pravietojumam, kas nav tieši viņas rakstīts, evaņģēlija autors kalpo par “aizsegu”. Gerhard Ficker, “Widerlegung eines Montanisten”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 26 (1905), 456–457. Tulkojums angļu val., Judith L. Kovacs, *1 Corinthians: Interpreted by Early Christian Commentators* (Cambridge, UK/Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005), 180–181.

kas lūdz vai pravieto ar apsegtu galvu, apkauno savu galvu. 5. Katra sieviete, kas lūdz vai pravieto ar neapsegtu galvu, apkauno savu galvu, tas būtu tas pats, it kā tā būtu ar noskūta.”² Viena no šī teksta vēsturiskās iedarbības zīmēm mūsdienās ir vērojama tajā, ka uz šo rakstu vietu atsaucas kristīgās baznīcas, kurās ievēro paražu, ka sievietei, ienākot dievnamā, jāuzsien lakatiņš vai jāliek kāda cita galvassega. Tomēr starp šo paražu un Pāvila tekstu ir zināma spriedze. Pāvils savus norādījumus izsaka sievietēm, kas uzstājas draudzes vidū ar publisku runu vai lūgšanu, sievietēm *pravietojot* vai *lūdzot* ir jābūt ar apsegtu galvu, uz to gan mūsdienās parasti tiek “aizmirsts” mudināt lakatiņus neapsējušās sievietes. Katrā ziņā pravieši piederēja pie tiem, kas sapulcēs runāja, sludināja, kā liecina 1. Kor. 11:2–16. No šī fragmenta redzams, ka pravietošana un publiska lūgšana bija arī sieviešu uzdevums. Norāde uz citām draudzēm 11,16 varētu nozīmēt, ka sievietes pravietes bija sastopamas ne tikai Korintas draudzē.³

Protams, Pāvils šeit neappraksta vienkārši dievkalpojuma norises, bet viņš argumentē, aizstāvot noteiktu ieskatu. Argumentējot ar radišanas teoloģiju, kas saskaņā ar Pāvila interpretāciju pamato vīrieša superioritāti (7–10) ar populāriem uzskatiem par kaunu, godu un saprātu un, visbeidzot, ar kristīgajās draudzēs pierasto praksi (3–6.13–16), Pāvils mēģina pārliecināt korintiešus par savu ieskatu pareizību, ka sievietes izskatām ir jāatšķiras no vīrieša izskata, lietojot Gara dāvanas draudzē.

Visasākās diskusijas pētniecībā saistībā ar šo rakstu vietu ir veidojušās ap diviem jautājumu lokiem. Vispirms tas ir jautājums, vai Pāvils mēģina noteikt, ka sievietēm pravietojot un lūdzot draudzē būtu jāvalkā galvassega, vai arī runa ir par noteiktu matu sakārtojumu.⁴ Otrs jautājums skar šīs rakstu vietas saistību ar 1. Kor. 14:33–34, kas aizliedz sievietēm draudzē runāt. Ne tikai šī pretruna starp abām rakstu vietām, bet arī interese par sievietes lomu pirmkristīgajā draudzē liek

² Autores tulkojums, tulkojumā izmantots Eberhard Nestle – Kurt Aland, *Novum Testamentum graecae*, 28. rev. Aufl. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

³ Gerhard Dautzenberg, “Prophetie bei Paulus”, *Jahrbuch für biblische Theologie* (JBTh), 14 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999), 55.

⁴ Runa ir par matu sakārtojumu: Hans-Josef Klauck, *1. Korintherbrief* (Würzburg: Echter Verlag, 1984), 78.

jautāt, kāda autoritāte, kāda loma bija pravietēm Korintas draudzē. Tādēļ vispirms īsi pieskaršos jautājumam par atbilstošo galvassegu un arī attiecībām ar 1. Kor. 14:34–35, tad jautājumam par pravietošanas lomu draudzē, ciktāl Pāvila dotās ziņas mums ļauj par to spriest. Visbeidzot atkal pievērsīšos sievietes pravietes lomai draudzē.

Kas tieši ir domāts ar galvas apsegšanu, ir atkarīgs no vairāku izteicienu interpretācijas: 4. pantā teikts “anēr .. kata kefalēs echon”, ko varētu burtiski tulkot: “vīrs .. kam (kaut kas) ir uz galvas”, tomēr netiek paskaidrots, kas ir uz galvas. 5. pantā attiecībā uz sievietēm teikts “akatakalyptoj tēj kefalēj”, šajā gadījumā datīvs tulkojams – “ar neapsegtu galvu”. Tālāk vairākkārt ir lietots darbības vārds *katakalypto* – 6. pantā *ou katakalyptetai* (neapsedzas), *katalyptestho* (lai apsedzas), 7. pantā vīrietim nav jāapsedz galva (“ouk ofeilei katakalyptesthai tēn kefalēn”). Atkal 13. pantā lietots šīs pašas saknes īpašības vārds, jautājot, vai sievietei pieklājās “neapklātai” (*akatakalypton*) lūgt Dievu. Tiktāl varētu šķist, ka runa ir par kādu iespējamu galvassegu, kas tiek uzlikta uz galvas, lūdzot un pravietojot. Tomēr vēl ir izteikumi 14.–15. pantā, kur Pāvils nonāk pie secinājuma. Te runāts tikai par matiem kā par galvas apsegu. Pēc Pāvila domām, “patī daba” māca, ka vīrietim ir negods audzēt matus (*komao*), bet sievietei mati ir doti apsega vietā (*anti peribolaïou*). Te vairāk izskatās, ka Pāvils cīnās, lai sievietes Korintā neapgrieztu matus. Varbūt sievietes to būtu darījušas emancipatorisku iemeslu dēļ, tādējādi, iespējams, pielīdzinoties vīrietim.⁵ Vismulsinošākā šī jautājuma noskaidrošanā ir Pāvila pamācība, ka sievietei eņģeļu dēļ uz galvas jābūt *exousia* (10. pants). Vārds *exousia* nenozīmē ne matu sakārtojumu, ne galvassegu, bet gan spēku, autoritāti, pilnvaru darīt kādu lietu.⁶ Var redzēt, ka šis Pāvila norādījums

⁵ Tā ar jautājuma zīmi attiecībā uz matu apgriešanas nozīmi tas interpretēts, piemēram, grāmatā: Andreas Lindemann, *Der erste Korintherbrief* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 242.

⁶ Tā ir pirmā vārdnīcā minētā nozīme, parasti vārds lietots kopā ar infinitīvu, bet var būt arī ar ģenitīvu (piemēram, “e. echein thanatou” – “vara pār nāvi”) vai arī absolūti ar nozīmi ‘vara, autoritāte’. Protams, vārdnīca piedāvā plašāku nozīmju klāstu. Vārds *exousia* var nozīmēt arī varas ļaunprātīgu izmantošanu, augstprātību, arī poēta pilnvaras. Konkrētā nozīmē tas var apzīmēt amatu, magistrātu, var tikt lietots kā goda tituls, tas var nozīmēt arī līdzekļu, resursu pārpilnību un, visbeidzot, greznību. Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-*

ir mulsinājais arī senos tulkotājus un tekstu pārrakstītājus, kas to tulkojuši kā “apklājs, plīvurs”.⁷ Kas tad šī autoritāte ir? Kāpēc Pāvils lieto vārdu “autoritāte”? Kāpēc tai ir jābūt galvā *enģeļu* dēļ? Atbilde uz šiem jautājumiem saistās arī ar izpratni par to, kāpēc jautājums par sievietes un vīrieša izskatu vispār varētu būt relevants, pēc Pāvila domām. Lai arī, ļoti iespējams, taisnība ir Andreasam Lindemanam, ka pilnīgu skaidrību attiecībā uz šī fragmenta interpretāciju nav iespējams iegūt, tomēr ir vairākas interpretācijas iespējas, ko ir vērts pieminēt. “Exousia epi tēs kefalēs” bieži tiek saprasta kā galvassegas metonīmija un tiek tulkota – “autoritātes jeb varas zīme” jeb “pilnvaras zīme”, kā latviešu Bībeles 1965. gada revidētajā tekstā.⁸ Šajā gadījumā

English lexicon (Oxford: Clarendon Press, 1961), 599. Vienīgā iespējamā nozīme, kas ir minēta vārdnīcā, var būt saistīta tikai ar spēku, autoritāti, pilnvarām. Vārds arī lietots pozitīvā nozīmē, t.i., Pāvils vēlas, lai šī *exousia* būtu uz sievietes galvas. Tas nozīmē, ka tas izslēdz tādu negatīvu *exousia* nozīmi kā, piemēram, augstprātība.

⁷ Tā saskaņā ar Nestle – Aland 28. izdevumu daudzos Vulgātas rokrakstos *exousia* ir interpretēts kā plīvurs (lat. *velamen*, grieķu *kalymma*), tāpat arī daļā bohairiešu (koptu) manuskriptu, arī, piemēram, baznīctēva Ireneja darbā “Pret herēzēm” grieķu versijā 1. Kor. 11,10 skan šādi: “dei tēn gynaika kalymma echein epi tēs kefalēs dia tous aggelous” (lat. “Oportere mulieram velamen habere in capite, propter angelos” – “sievietei jābūt uz galvas plīvuram enģeļu dēļ”). Iraenaesus, *Adversus haereses* 1,8,2, in *Patrologiae Graecae*, ed. J. P. Migne (Turnholt: Brepols, 1857), VII/2: 523–524.

⁸ Tāds tulkojums atrodams, piemēram, angļu valodā populārajā Bībeles tulkojumā “New King James Version”: “For this reason the woman ought to have a symbol of authority on her head, because of the angels.” Arī “English Standard Version”: “That is why a wife ought to have a symbol of authority on her head, because of the angels.” Lutera Bībeles tulkojums gan 1545., gan 1984. gada versijā ir tuvāks grieķu tekstam: “jābūt varai uz galvas” (“eine Macht auf dem Haupt haben”), tāpat arī Cīrihes Bībelē “Gute Nachricht Bibel” (Labās vēsts Bībele, evaņģelikāli ievirzīts brīvāks tulkojums mūsdienu lasītājam) *exousia* tulkots gan kā pakļaušanās, gan pilnvaras zīme: “Deshalb muss die Frau ein Zeichen der Unterordnung und zugleich der Bevollmächtigung auf dem Kopf tragen. Damit genügt sie der Ordnung, über die die Engel wachen.” “King James Version”: “For this cause ought the woman to have power on her head because of the angels.” Īpaši vēl jāpiemin “New International Version”, kas gan kā variantu piedāvā arī tulkojumu “autoritātes zīme pāri galvai”, tomēr tulko pamattekstā: “It is for this reason that a woman ought to have authority over her own[c] head, because of the angels.” Tas nozīmē, ka te “exousia epi tēs kefalēs” saprasta kā vara, kontrole pār savu galvu, nevis galvassega kā pašas vai vīra autoritātes zīme. Pie šīs interpretācijas vēl atgriezīsimies vēlāk.

var jautāt, vai sieviete šeit domāta kā šīs autoritātes objekts vai subjekts, respektīvi, vai autoritāte tiek īstenota pār viņu, vai viņa ir autoritātes īstenotāja. Pirmajā gadījumā tas nozīmētu, ka galvas apsegšana ir zīme, ka sieviete ir pakļauta vīrietim (vīram, tēvam).⁹ Otrajā gadījumā tā būtu zīme sievietes pašas autoritātei, varai, kuru tā, apsedzot galvu, demonstrē, apsegta galva ir zīme viņas pilnvarai runāt kā pravietei dievkalpojumā. Lielākā daļa rakstu vietas skaidrotāju ir atteikušies skaidrot *exousia* kā vīra varu, jo tas prasītu ārkārtīgi netipisku interpretāciju izteikumam “gynē exousian echein” (“sievietei turēt īpašumā (*haben, have*) varu”), kas norāda, ka sieviete ir tā, kurai pieder šī vara.¹⁰

Abu šo interpretāciju vājā vieta ir *exousia* tulkojums ar pildinājumu “varas zīme”, kam nav pamatojuma grieķu tekstā. Tomēr ir iespējams tulkojums “vara jeb kontrole pār galvu”, ko piedāvā Antonijs Tiseltons 1. Korintiešu vēstules komentārā.¹¹ Lai gan ārpusbibliskajā grieķu valodā tāds lietojums nav atrodams, tomēr Jaunās Derības rakstos parādās *exousia* ar *epi* + Gen ar nozīmi “vara pār”. Tādā gadījumā tulkojums būtu: “lai sievietei ir vara pār savu galvu”, citiem vārdiem, lai viņa pārvalda, kontrolē savu galvu. Šajā gadījumā, protams, 11. nodaļas 10. pants ir vieglāk interpretējams. Runa ir vienkārši par atbilstošu galvas aplāju, ar ko tiek īstenota kontrole pār pašas galvu atbilstoši tā laika konvencijām. Tomēr arī šai interpretācijai ir izteikta vājā vieta – šāds *exousia* lietojums ir sastopams visai reti un Atklāsmes grāmatā ir atrodams tikai divas reizes.¹²

⁹ Laikam tā to ir sapratuši 2012. gada latviešu Bībeles izdevuma tulkotāji, attālinoties no grieķu vārdu nozīmes un tulkojot kā “piederības zīme”. Vai ar to ir domāta sievietes piederība vīrietim? Varbūt tomēr praviešu kārtai? Katrā ziņā *exousia* kā “piederības zīme” būtu ļoti neparasts šī vārda lietojums grieķu valodā.

¹⁰ Gordons Fī norāda, ka pasīvs lietojums, t. i., “*exousia echein*”, nozīmētu “būt zem kādas autoritātes”, bet šāda nozīme nav sastopama ne JD, ne Septuagintā, ne Filona, ne arī Josefa Flāvija darbos. Gordon D. Fee, *The first epistle to the Corinthians* (Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 1987), 519.

¹¹ Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 2000), 839. Viņš arī iesaka tulkot *echein* ar “paturēt” (*keep*).

¹² Daudz vairāk “*exousia epi*” ir lietots vai nu ar akuzatīvu, vai arī tādos izteikumos, kur *epi* + Gen tulkojams lokāli. Piemēram: “visa vara debesīs un uz zemes” (Mt. 28:18, līdzīgi arī Mk. 9:5, Lk. 5:24), savukārt citur varas objekts lietots akuzatīvā (piemēram, Atkl. 6:8 “*exousia epi to tetarton tēs gēs*” – “vara pār ceturto daļu zemes” vai 22:14: “*exousia epi*

Tātad, lai arī šāds tulkojums ir iespējams, tomēr tas ir salīdzinoši nedrošs, jo varētu būt, ka runa ir par Atklāsmes grāmatas autora īpatnu formulējumu. Tādēļ jāapmierinās ar rezultātu, kas nav pilnībā drošs.

Visticamāk ir *exousia* saistīt ar šī vārda lietojumu iepriekš 1. vēstulē Korintiešiem, kur tas izsaka iespējas, pilnvaras, brīvību evaņģēlijā, kas tomēr jānoliek pie malas draudzes kopības dēļ.¹³ Tas nozīmētu, ka šis pants aicina, lai sievietes brīvprātīgi ievēro kārtību, ka publiskā telpā sievietēm ir jāapklāj galva. Tādā veidā, iespējams, Pāvils mēģina mest tiltu no sava tradicionālā sievietes un vīrieša lomu iedalījuma uzskata uz, iespējams, emancipatorisko uzskatu, kas valdīja Korintā.

Tomēr ko īsti nozīmētu galvas apklāšana? Liela daļa mūsdienu komentētāju aizstāv uzskatu, ka runa ir par galvassegu.¹⁴ Iepretī tam ir arī ļoti daudz pētnieku, kas aizstāv viedokli, ka sievietēm aizplūvuroties vai kā citādi aizsegties Pāvila laikā nav bijis tipiski, tādēļ arī ticamāk, ka Pāvils to nepieprasītu no korintiešu sievietēm.¹⁵ Tomēr, lūkojoties uz liecībām, ko var atrast

to xulon tēs zoēs” – “vara pār dzīvības koku”). Ar varas objektu ģenitīvā “*exousia*” parādās tikai Atkl. 2:26: “ho nikon doso autoj exousian epi ton ethnon” – “tam, kas uzvar, es došu varu pār tautām” un 11:6 – te gan klāt nāk arī infinitīvs: “exousian echousin ton hudaton strefein autas eis haima” – “vara pār ūdeņiem pārvērst tos asinīs”. Arī Septuagintai nav raksturīgs formulējums *exousia epi* + Gen, kā par to liecina konkordance.

¹³ Tā īpaši 8:9, kur tiesības jeb brīvība (*exousia*) nedrīkst kļūt par traucēkli citiem, bet arī 9:4–6,12, kur Pāvils norāda, ka atteicies no sava *exousia*, lai brīvprātīgi kalpotu evaņģēlijam.

¹⁴ Frederick Fyvie Bruce, *1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 1983), 106; Christian Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Leipzig etc.: Evangelische Verlagsanstalt, 1996), 249–250; August Strobel, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürich: Theologischer Verlag, 1989), 166–167; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 2000), 839; Luise Schottroff, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2013), 208. Fī izšķiras, ka drošāks ir variants ar galvas apklāšanu, taču pieļauj arī iespēju, ka runa ir par pareizo matu sakārtojumu. Gordon D. Fee, *The first epistle to the Corinthians* (Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 1987), 495–497.

¹⁵ Hans-Josef Klauck, *1. Korintherbrief* (Würzburg: Echter Verlag, 1984), 78–79; Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürich [etc.]: Benziger, 1995), 493–494; Andreas Lindemann, *Der erste Korintherbrief* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 240; Jérôme Murphy-O'Connor, *Keys to First Corinthians: revisiting the major issues* (Oxford: Oxford University

rabīnu tekstos, šāda iespēja pastāv. Gan jūdu, gan romiešu grieķu vidē ir diezgan liela vienprātība, ka sievietes īpašā rota ir gari mati. Rabīniskā tradīcija tomēr ļoti vienprātīgi pieprasa sievietei publiskā telpā lietot galvassegu.¹⁶ Pāvils tāpat pamāca atbilstoši tai tradīcijai, kādā pats bijis audzināts. Par labu tam, ka runa ir par galvassegu un ne tikai par matu griezumumu, liecina arī tas, ka perikopes sākumā (5.–7. p.) *katakalyptw* (apsegt) un *akatakalyptos* (neapsegts) blakus vārdiem, kas attiecas uz matu griešanu, šķiet, tomēr apzīmē citu darbību. Tā 6. pantā teikts: “Ja sieviete neaizsedzas, lai apgriez matus (*keirastho*). Bet, ja sievietei ir kauns apgriezt (matus) (*keirasthai*) vai noskūties (*xyrasthai*), lai aizsedzas.” Ja Pāvils te runā tikai par matu griezumumu vai sakārtojumu, tad šī pamācība vairs nav saprotama. Ja ar apsegšanos ir domāta tikai garu matu atstāšana, tad 6. panta sākums būtu jātulko šādi: “Ja sieviete apgriez matus, lai apgriez matus”, kas, protams, ir nonsenss.¹⁷ Savukārt, ja

Press, 2009), 162; Walter Klaiber, *Der erste Korintherbrief* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2011), 176.

¹⁶ Kā rāda Billerbecka apkopotās liecības no rabīniskajiem tekstiem, sievietei neklājās iziet publiskā telpā bez galvassegas, tas varēja būt par pamatu laulības šķiršanai, sievietes galvas atsegšana publiskā vietā bija sodāma. Šī ārkārtīgi vienprātīgā nostāja liek domāt, ka arī pāris paaudzes iepriekš jūdi ievēroja tādu pašu paražu. Plašo norāžu klāstu skatīt: Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München: Beck, 1975), 3: 427–435. Talmūda traktāts “Nedarīm” (“Zvēresti”) 30b vēsta: “Vīrieši gan apsedz savu galvu, gan atklāj savu galvu, bet sievietes to aplāj vienmēr, un zēni iet vienmēr ar neapsegtu galvu.” Līdzīgi arī Mišnā traktātā “Kethubot” (“Laulību kontrakti”) 7,6 atrodams norādījums, ka tāda sieviete, kura “iet ārā ar neapsegtu galvu”, ir atļaižama bez laulības kontrakta. Pēdējā gadījumā ir iespējami divējādi tulkojumi, jo “r^š frw” var tulkot arī burt.: “galvu ar gariem matiem”, “nekoptu galvu”. Sk.: frw¹ Marcus Jastrow, *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature* (London: Luzac, New York: Putnam’s Sons, 1903), 2: 1221. Billerbeks komentē: kaut arī šeit būtu iespējams tulkot “ar izlaistiem matiem”, tomēr tam ir maz nozīmes pēc būtības, jo tradicionālais matu sakārtojums paredz arī galvassegu (vismaz *kippah*, kas tika papildināta ar lentēm un matu pārsegu). Tā kalpo, lai garos matus saturētu kopā. Tas nozīmē, ka matu sakārtojums paredz arī zināmu galvassegu. Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München: Beck, 1975), 3: 428–429.

¹⁷ Andreass Lindemans, kas aizstāv domu, ka Pāvils šeit grib panākt, lai sievietes neapgriez matus, uzsver pretstatījumu 5. pantā – neapsegta galva un tad uzreiz noskūta. Tomēr viņš neizskaidro 6. panta

runa ir par matu sakārtojumu iepretī tam, ka mati tiek atstāti vaļā, kā to darīja sievietes dažādos hellēnisma kultos, tad tikai matu sakārtojums kā apsegšanās ir visai īpatnējs frizūras veidošanas interpretējums vai arī saistīts ar matu sakārtojumu, kas ietver arī galvassegu.¹⁸ Tātad, ja lasām perikopi no sākuma, tad lasītājs 14. un 15. pantu interpretēs kā ilustrāciju, kāpēc sievietei nepieciešama galvassega – respektīvi, uz to norāda tas, ka sievietei gari mati jau ir kā aplājs.

Galvas aplāšana Pāvilam ir saistīta arī ar attiecībām starp vīrieti un sievieti, kur vīrietis tiek izcelts kā “galva” (*kefalē*) iepretim sievietei (11:3, “vīrs ir sievas galva”). Šis nav vienkārši interpretējams priekšstats ne tikai tādēļ, ka tas no mūsdienu viedokļa ir grūti akceptējams, jo nostāda sievieti nemitīgā atkarībā iepretī vīrietim. Tomēr arī pieņemt, ka te ir paredzēta strikta hierarhija, ir sarežģīti, jo tādā gadījumā Dievs un Kristus ir hierarhiskās attiecībās, bet sieviete šajās attiecībās faktiski ir nolikta no Dieva vistālākajā pozīcijā, attālkāk no Dieva nekā vīrietis.¹⁹ Tādēļ ir mēģināts skaidrot vārdu *kefalē* kā sākumu – tas saskaņā ar šī vārda semantisko lauku būtu iespējams.²⁰ Tad virkne Dievs–Kristus–vīrs–sieva būtu sava veida norāde uz rašanās un radīšanas secību. Visticamāk, ka Pāvils, runājot par attiecībām starp vīrieti un sievieti, izvēlas lietot vārdu “galva”, jo runa ir par galvas apsegu, tādējādi Pāvils veido vārdu spēli starp galvas pārnesto un konkrēto nozīmi.²¹ Ar šo vārdu gan diezin vai ir domāts autoritatīvs priekšnieks, bet šī metafora var nozīmēt “prominents,

pretstatījumu. Andreas Lindemann, *Der erste Korintherbrief* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 241.

¹⁸ Wolfgang Šrāge, piemēram, uzskata, ka Pāvils te mēģina ierobežot sieviešu praksi atlaist matus, kā, piemēram, to darīja bakhantes Dionīsa kultā ekstātiskā aizrautībā. Tā varbūt entuziastiskā gara aizrautībā, viņaprāt, sievietes varēja izlaist matus arī Korintas draudzē. Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürich [etc.]: Benziger, 1995), EKK VII/2: 493–494.

¹⁹ Tā atgādina Hanss Jozefs Klauks, viņš arī piedāvā interpretēt vārdu “kefalē” drīzāk ar hellēnistiskajā jūdaismā izplatītajiem Platona filozofijas priekšstatiem, kā “Pirmtēls – Attēls”. Hans-Josef Klauk, *1. Korintherbrief* (Würzburg: Echter Verlag, 1984), 79.

²⁰ Sk.: Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürich [etc.]: Benziger, 1995), EKK VII/2: 502–203.

²¹ Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürich [etc.]: Benziger, 1995), EKK VII/2: 501.

augstāk stāvošs, izcils”.²² Tomēr pat tad, ja šo vārdu saprot diferencētāk, arī tad, ja ar to ir domāts prominentāks partneris, visticamāk, Pāvils tiešām uzsver sievietes sekundāro lomu radīšanas kārtībā.²³

10. pants pievieno šai radīšanas kārtībai vēl vienu iemeslu, kādēļ sievietei lūdzot un pravietojot jābūt ar aplātu galvu. Tas ir eņģeļu dēļ. Arī šis izteikums ir grūti interpretējams, kā par to liecina dažādās interpretācijas versijas. Viena no ļoti senām interpretācijas iespējām ir eņģeļus demonizēt un saredzēt kā apdraudējumu sievietēm, kurām nav pienācīga izskata.²⁴ Tomēr šādam uzskatam nav pamatojuma Pāvila tekstā. Tādēļ pārsvarā pētnieki, balstoties uz liecībām no Kumrānas dokumentiem, kur atrodams uzskats, ka eņģeļi piedalās dievkalpojumā, pieņem, ka šāds uzskats ir arī Pāvila izteikumu fonā. Tādēļ sievietei ir jābūt atbilstoši radīšanas kārtībai šo debesu būtņu klātbūtnē. Eņģeļi ir radīšanas kārtības sargātāji, un tādēļ šīs kārtības neievērošana varētu vērst pret sevi eņģeļu dusmas.²⁵

Tātad kopsavelkot jāsecina, ka Pāvils mēģina atgriezt sievieti ārējo veidolu tajos rāmjos, kādus pieprasīja pastāvošās konvencijas, un līdz ar to arī koriģēt izpratni par sievietes virieša lomu draudzē. Tajā pašā laikā Pāvila izteikumi neierobežo praviešu pasludinājumu kā tādu. Kas gan bija praviešu uzdevums, kā to vērtēt draudzes kontekstā?

²² Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 2000), 817.

²³ Roy E. Ciampa and Brian S. Rosner, *The first letter to the Corinthians* (Grand Rapids, (Mich.): William B. Eerdmans, 2010), 509–510.

²⁴ Tā jau uzskatījis Tertuliāns, kas saredz, ka te ir runa par kritušiem eņģeļiem, kas iekārojuši cilvēku sievas. Viņš arī identificē tās ar Dieva dēliem, kas iekāroja cilvēka meitas (no Gen. 6:1–2. “De Virginitibus velandis 7”, in *Quinti Septimii Florentis Tertulliani Opera*, ed. V. Bulhart (Prag: Vindobona, 1957), 4: 89–90). Angļu val. tulkojumā: “On the veiling Virgins”, in *Ante Nicene Fathers* (Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 1995), 4: 31–32. Sk. arī: Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 2000), 839–840.

²⁵ Norādes uz 1 QM 7:4–6, 1 QS 2:3–11: Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 2000), 840.

Pravietošana Korintas draudzē²⁶

Vispirms pravieši tiek pieminēti 12:28, blakus vēl diviem draudzes amatiem, proti, apustuļiem, skolotājiem. Tas liek domāt, ka draudzē būtu darbojies ciešs personu loks, ko viņu funkciju dēļ dēvēja par praviešiem. Tomēr blakus šiem izteikumiem ir rodami citi, kas maina kopiespaidu par esošo kārtību. 14:1 Pāvils iedrošina visus censties iegūt praviešu dāvanas. Arī izteikums “ean de pantes profēteuosin” (“ja visi pravietotu”) 14,24 – pat ja te lietotais konjunktīvs norāda uz vēlējuma un tā tad uz imagināru situāciju – tomēr rāda, ka Pāvila priekšstats pravietošana draudzē ir atļauta visiem.

Pāvila vārdi 1. Kor. 14:37 “ja kāds domā, ka ir pravietis”, protams, vispirmām kārtām ir interpretējami polemiskā kontekstā – ja kāds domā, ka ir pravietis, tad tam ir jāatzīst, ka tā ir patiesība, ko Pāvils grib teikt. Tomēr šis izteikums norāda arī uz to, ka par pravieti kļūst, pašam pravietim saprotot, ka viņam vai viņai ir šī dāvana, ne ar iecelšanu amatā. Pravieša autoritāti draudzē nosaka pravieša sludināšana, pravieša dāvana un nevis amats pats. Tātad draudzē bija pravieši, kuri ilgi tajā darbojās kā pravieši, uz ko norāda arī amata tituls. Tomēr robeža starp šādiem cilvēkiem un pārējo draudzi acīmredzot ir bijusi visai plūstoša.

Pāvils tām harismām, kas ir saistītas ar sludināšanu, acīmredzami piedēvē nozīmīgāku lomu. Spriežot pēc uzskaitījuma, kur minētas tās Gara dāvanas, kas ir saistītas ar pasludināšanu, 1. Kor. 12:28–30 tikai apustuļi ir minēti pirms praviešiem. Arī salīdzinājums ar Rom. 12:6–8 apstiprina augstu pravietošanas novērtējumu, jo pravietošana ir minēta kā pirmā no visām dāvanām. Vispirms tātad *profeteia* (pravietošana), tad *didaskalia* (mācība) un *paraklēsis* (mierinājums).²⁷ Pravietošanas dāvana ir noteikta ar piebildi “kata tēn analogian tēs pisteos”

²⁶ Pravietošanas apskats draudzē lielā mērā balstās uz 2011. gadā publicētā pētījuma tekstu. Dace Balode, *Gottesdienst in Korinth* (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2011), 113–119.

²⁷ Šeit pieminētais termins *diakonia* vispirmām kārtām nozīmē vispārēju kalpošanu bez tā, ka jau no paša sākuma ir noteikts, vai Pāvils ar to domā harismu, kas saistīta ar pasludināšanu, vai arī citus uzdevumus draudzē. Pāvils arī sevi pašu kā apustuļi dēvē par *diakonos*, piemēram, 1. Kor. 3:5. Tomēr te nav domāta apustuļu kalpošana, drīzāk karitatīva kalpošana draudzē.

(“saskaņā ar ticības mēru”). Visticamāk, šis izteikums jāsaprot tā, ka Pāvils te nosaka pravietošanas vadlīnijas. Ticības saturs ir sava veida vadlīnijas inspirētajai runai.²⁸

Ar ko gan pravietošana atšķiras no citiem pasludināšanas veidiem? 1. vēstules Korintiešiem 12.–14. nodaļā Pāvils atkal un atkal uzskaita dažādus ar valodu saistītus kalpošanas veidus draudzē, pie tam katrreiz citādi, neviens no uzskaitījumiem pilnībā nesakrīt ar citiem. 12:8–10 cits pēc cita minēti gudrības vārds, atziņas vārds, pravietošana un garu atšķiršana, valodu veidi un valodu tulkošana. 12:28–30 minēti amati, kas saistīti ar sludināšanu: apustulis, pravietis, skolotājs un tālāk arī valodu veidi. 14:6 uzskaitīti atklāsme, atziņa, pravietošana, mācība kā alternatīva darbībai “runāt valodās”. Visbeidzot, 14:26 pieminēti psalms, mācība, atklāsme, valoda, tulkošana. No šiem uzskaitījumiem ir redzams, ka robežas starp dažādiem pasludinājuma veidiem draudzē ir plūstošas un dažas Pāvila pieminētās runas formas nav izteikti nodalīti pasludinājuma tipi.

Ciktāl var vispār spriest, tas, kā pravietošana atšķiras no citiem pasludinājuma veidiem, piemēram, no mācības, visskaidrāk ir redzams 14:26, kur Pāvils atkal uzskaita, kas draudzē notiek. Katru reizi, kad Pāvils piemin tās harismas, kam ir saistība ar draudzes sanāksmēm, pravietošana tiek noteikti pieminēta, izņemot šo 14:26. 14:26–40, kas iesākas ar jautājumu

²⁸ Eksegētiskajā literatūrā ir ticis diskutēts par vārda *pistis* nozīmi (Rom. 12:6) – vai to saprast kā “fides qua creditur” vai “fides quae creditur”. Uzskatu, ka Pāvils te runā par pravietošanu atbilstoši pravietotāja ticībai, pārstāv, piemēram, Charles Kingsley Barrett, *A commentary on the epistle to the Romans* (London: Adam and Charles Black, 1957), 238; William Sanday and Arthur C. Headlam, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1950), 356f. Tomēr stiprāki argumenti ir to pusē, kas te saprot ticību, kurai pievērsušies, piemēram, Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer* (Zürich etc.: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1982), EKK VI/3: 14; Klaus Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999), 255–256, un tādā gadījumā runā par ticības saturu kā pravietošanas kritēriju. Īpaši, ja izteikums “metron pisteos” Rom. 12,3 netiek saprasts individuāli un kvantitatīvi, bet gan absolūti – *metron* kā norma. Šis priekšstats, šķiet, abām rakstu vietām (Rom. 12:3 un 12:6) ir ticamāks nekā doma, ka Dievs ar ticību dažādā mērā apvelta dažādus ticīgos. Beigu beigās nebūtu arī skaidrs, ko gan dotu pravietošana, kas vadās pēc individuālas, varbūt nepilnīgas ticības (Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer* (Zürich etc.: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1982), EKK VI/3: 11).

“ti oun estin” (“kas tad ir” resp. “tā tad”), noslēdz visu diskusiju, kas atrodama 12.–14. nodaļā, šie panti ir Pāvila argumentācijas kopsavilkums. Nu jāpajautā, kādēļ tieši te, noslēguma pamācībā par glosolāliju un pravietošanu draudzē, pravietošana nav pieminēta. Tās vietā parādās vārds *apokalypsis* (atklāsme), kas liek domāt, ka šis jēdziens te ir lietots vārda “pravietošana” vietā. Tā tad pravietošanu Pāvils saprot kā atklāsmes saņemšanu un tālāk nodošanu. To apstiprina arī 14:30, kur *apokalypso* (atklāt) apraksta pravietošanas saņemšanu. Iepretī tam 14:6 šķiet, ka *apokalypsis* dota sava atsevišķa nozīme. Tomēr arī te ir iespējams saredzēt divus terminu pārus, kas saturiski ir savā starpā saistīti. Tādēļ te *apokalypsis* (atklāsme) ir saistāms ar *profēteia* (pravietošana) un *gnosis* (zināšanas, atziņa) ar *didachē* (mācība).²⁹ Tomēr jau atkal jānorāda, ka šī saikne nav pilnīgi strikta, jo 13:2 tieši *gnosis* ir cieši saistīta ar pravietošanu, kas iespējams, ir norāde, ka robeža starp pravietošanu un mācību nemaz nav vienkārši novelkama.

Jēdziens *apokalypsis* 1. vēstulē Korintiešiem 14:6 ir lietots viennozīmīgi kā termins, kas apzīmē pasludināšanas saturu, un arī 1:7 attiecībā uz Kristus parādīšanos laiku beigās. Abās šajās rakstu vietās ir runa par to, ka tiek atklāts tas, kas līdz šim ir bijis noslēpts.³⁰ Par to, kas ir šis apslēptais saturs, liecina arī *apokalypso/apokalypsis* lietojums citās Pāvila vēstulēs. Šis termins tiek galvenokārt lietots, runājot par Dieva pestījošiem darbiem, kas kļūst redzami, respektīvi, tiek paveikti. Pāvils runā par Dieva taisnības atklāšanos (Rom. 1:17), par viņa

²⁹ Volfgangs Šrāge (*Schrage*) to izsaka šādi: “Nav pravietošanas bez atklāsmes un mācības bez atziņas, atklāsmes mērķis ir pravietošana, un atziņas mērķis ir mācība.” Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürich [etc.]: Benziger, 1999), EKK VII/3: 390–391. Pret šo tēzi runātu teksta formālā puse, kas neļauj izdarīt secinājumus par terminu pāru identificēšanu. Atsevišķie jēdzieni uzskaitījumā seko viens aiz otra. Tomēr ir redzams, ka pravietošana un atklāsme ne tikai Pāvilam ir saistītas. Sk.: Gerhard Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie: ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief* (Stuttgart: Kohlhammer, 1975), 218–223. Visbeidzot kā paralēli var piesaukt Jāņa atklāsmes grāmatu, kur abi termini *apokalypsis* un *profēteia* apzīmē pravietim Jānim atklāto (Atk. 1,1–3).

³⁰ Sk.: Andrew C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 2000), 100.

dusmu atklāšanos (1:18), par nākamās godības (Rom. 8:18) un, visbeidzot, par Kristus atklāšanos laiku beigās (1. Kor. 1:7). Vienīgā vieta, kas atšķiras no šiem izteikumiem, ir Fil. 3:15. Te ir runa par to, ka Dievs ved draudzi pie īstās atziņas ar atklāsmes palīdzību. Ja arī Pāvils šajā vietā runā par kristiešiem kā par *teleioi* (pilnīgie), tad tomēr atzīdams, ka arī pie šiem “pilnīgajiem” nav nekas noslēgts, bet ir nepieciešams to veidot tālāk no Dieva. Šī doma ir līdzīga tai, ko Pāvils izsaka arī 1. Kor. attiecībā uz draudzes celšanu, tā ka, iespējams, arī Fil. 3:15 fonā ir pravietošanas fenomens.

Pāvila izteikumi rāda pravietošanu kā uz Dieva atklāsmi balstītu sludināšanu, kas kalpo draudzes celšanai (14:4), un tādēļ tai ir īpaša nozīme draudzē (14:12). Tā var ielūkoties cilvēku sirdīs (14:24), un šajā ziņā Pāvils uzskata, ka tādēļ tā var kalpot misijai. Visbeidzot, 14:30 Pāvils dod norādījumus, kā lai pravieši draudzē uzstājas, un priekšroka tiek dota atklāsmei, kas notiek aktuālajā brīdī, tomēr arī iepriekš saņemta atklāsmie tiek pasludināta draudzē. Kā uzsver Kristofers Forbs (*Forbes*), kristīgā profētija (pēc Apd. un Pāvila vēstulēm) ir atklāsmes saņemšana un tai sekojošs mutisks pasludinājums. Tiek ticēts, ka pravietis saņem patiesību atklāsmē, un tā nav paša domāšanas procesu rezultāts.³¹

Tādat pravietošanas saturs un autoritāte nāk no atklāsmes, un jau pēc tās definīcijas tā ir publiska lieta, publisks atklāsmes pasludinājums pieder pie pravietošanas būtības. Atklāsmei, kas paliek tikai “klusā kamarītī”, var būt, protams, zināma individuāla nozīme, tomēr pravietošana kā fenomens nekalpo tikai individuālai izaugsmei.

Sievietes pravietes

Kāda loma draudzē bija sievietēm pravietēm blakus viņu kolēģiem vīriešiem? Šis jautājums rodas, īpaši lasot mūsdienu teksta interpretācijas. Populārais amerikāņu autors Veins Grudēms (*Grudem*) pievēršas 1. Kor. 11:5 interpretācijai grāmatā

³¹ Christopher Forbes, *Prophecy and inspired speech in early Christianity and its Hellenistic environment* (Tübingen: J. C. B. Mohr 1995), 229. Veins Grudēms ir bijis arī viens no evaņģelikālās organizācijas “Bibliskās vīrietības un sievišķības padome” (*The Council on Biblical Manhood and Womanhood, CBMW*) dibinātājiem.

“The Gift of Prophecy in the New Testament and Today”.³² Viņa mērķis ir parādīt, ka pravietošanai, pat ja tā balstās uz dievišķu atklāsmi, tomēr pašai par sevi nepieder absolūta dievišķa patiesība. Lai to parādītu, viņš pievēršas arī sieviešu pravietošanai. Uzskatot, ka 1. Kor. 14,34–35, kurā izteikts aizliegums sievietēm draudzes sapulcēs runāt, pieder Pāvila paša rakstītajam un arī 11:5, kurā sievietes, kas lūdz un pravieto draudzē, pieminētas kā parasts gadījums, viņš mēģina abas rakstu vietas savā starpā harmonizēt. Tā viņš nonāk pie secinājuma: “pravietošanas veids, ko sievietes darīja Korintā, neiekļāva autoritatīvu runu, tas ir, runu, kas pretendētu uz tiesībām pieprasīt paklausību vai ticību”.³³ 14:34, pēc viņa domām, neaizliedz visa veida runāšanu draudzē, bet “tikai runu, kas pretendē uz autoritāti pār draudzes vīriešiem, runu, kas nav “subordinēta””.³⁴ Tātad profētijai, ko sludina sievietes, nepiemīt augstākā dievišķā autoritāte, kas ietvertu pat vārdisko formulējumu. Šāda autoritāte gan saskaņā ar Grudēmu³⁵ nepiemīt nevienam, tomēr viņa domu gājiens noved pie secinājuma, ka sievietes, atšķirībā no viņu vīriešu kolēģiem, ir vēl īpaši pakļautībā. Tam, ka pravietošanas autoritāte nav automātiski nodrošināta draudzē, var piekrist, balstoties uz 14:29, kur Pāvils norāda, ka praviešu izteikumi ir jāpārbauda vai nu citiem praviešiem, vai arī visiem draudzes locekļiem. Tomēr saskaņā ar Grudēma interpretāciju pravietiski izteikumi no sieviešu puses būtu jāpakļauj dubultai subordinācijai. No vienas puses, tātad no citu praviešu vai draudzes locekļu puses, un, otrkārt, no draudzes vīriešiem. Šajā ziņā pravietiska izteikuma patiesība tiek padarīta atkarīga no dzimuma – tas ir uzskats,

³² Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in New Testament and Today* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1988).

³³ “.. the type of prophecy done by women at Corinth did not involve authoritative speech, that is, speech which assumed the right to enforce obedience or belief.” 14,34 neaizliedz visa veida runāšanu “only speech which assumes authority over the men of the congregation, speech which is not ‘subordinate’”. Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in New Testament and Today* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1988), 86.

³⁴ “.. only speech which assumes authority over the men of the congregation, speech which is not ‘subordinate’”. Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in New Testament and Today* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1988), 86.

³⁵ Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in New Testament and Today* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1988), 86–87.

kas nav atrodams Pāvila izteikumos un, pēc manām domām, ir absurds, jo nevar taču būt subordinēta un pārāka patiesība.

Vārds *sigatosan* (“lai viņas klusē”) 14:34 arī, manuprāt, ir pārāk radoši interpretēts, ja no šī aizlieguma grib izveidot noteiktas runas aizliegumu, piemēram, runāšanu, kas dominē pār vīriešiem. Te ir lietots vārds “klusēt”, tam iepretī varētu tikt teikts, lai viņas nerunā, dominējot pār vīriešiem, lai nerunā lieku, lai nerunā muļķības utt.³⁶ Te tomēr ir teikts “klusēt”, kas norāda uz jebkādas runas aizliegumu un līdz ar to arī nav savienojams ar iepriekšējo liecību par to, ka sievietes draudzē ir runājušas. Tādēļ piekrītu jau plaši izplatītajai tēzei, ka 14:34–35 ir vēlāka interpolācija. Visplašākā argumentācija par labu šim viedoklim ir atrodama Volfganga Šrāges 1. vēstules Korintiešiem komentārā, kuru es šeit īsumā tikai apkopošu.³⁷ Jāuzsver, ka doma par interpolāciju vispirms tātad rodas no saturiskās pretrunas starp 11:2–16 un 14:34–35.³⁸ Aplūkojot tuvāk šos 14. nodaļas pantus, ir redzamas citas pazīmes, kas liecina, ka šiem pantiem nav skaidras pozīcijas. Ir salīdzinoši daudz rokrakstu, kuros šajos pantos atrodamais teksts ir ievietots aiz teksta 40. pantā. Tas varētu nozīmēt, ka sākotnēji šis teksts ir parādījies rokraksta malā kā remarka, kuru dažādi pārrakstītāji ir pievienojuši atšķirīgās vietās teksta plūdamā.³⁹

Bībeles lasītājs, kurš bieži atver vaļā Biblii, parasti jau ir pieradis pie Bībeles teksta izkārtojuma, vēl vairāk pie tulkojuma līdz pat vārdiskajam ietērpam valodā, kurā tas lasa Biblii. Tomēr Šrāge norāda uz vairākiem vērojumiem pašā teksta plūdamā, pat ja mēs pieņemtu, ka senākā teksta versijā šie panti seko pēc 33. panta, un tas liecina, ka, visticamāk, mums

³⁶ Neveiksmīgs, manuprāt, ir arī Tiseltona skaidrojums, ka te ir runa par sievietēm pravietēm, kurām tiek aizliegts piedalīties pravietojumu izvērtēšanā. Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 2000), 1158.

³⁷ Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürich [etc.]: Benziger, 1999), EKK VII/3: 479–501.

³⁸ Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürich [etc.]: Benziger, 1999), EKK VII/3: 484–485.

³⁹ Pārsvārā Rietumu teksta rokraksti D (6. gs.), F (9. gs.), G (9. gs.), a (9. gs.), b (8./9. gs.), atsevišķi Vulgātas rokraksti. Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürich [etc.]: Benziger, 1999), EKK VII/3: 482.

ir darīšana ar teksta vēlāku papildinājumu. Analizējot teksta iekšējo kontekstu, redzams, ka ir lūzums domas plūdamā. 34. pants bez vajadzības dubulto izteikumu “en pasais tais ekklēsiais” (“visās draudzēs”), kas jau lietots 33. pantā. Arī saikne starp 35. un 36. pantu nav īsti saprotama, ja šie panti sākotnēji sekotu viens pēc otra. Teikumam “ir .. sievietei draudzē runāt” ir maz sakara ar tam sekojošo jautājumu “Vai Dieva vārds tikai no jums izgājis?”. Turpretī 36. pants labi piekļaujas 33. pantam.⁴⁰

Arī saturiski šie panti izkrīt no konteksta. Pāvils 26.–40. pantā vēlreiz apskata glosolāliju un profētiju draudzē un vēlreiz uzsver *oikodomē* (draudzes celšanas) aspektu. 34.–35. pantā šīs tēmas vispār netiek pieminētas.⁴¹

Visbeidzot, 34.–35. pantā tiek lietoti Pāvilam netipiski termini. Pāvils nekur neiesāk atsauci uz rakstiem ar ievadformulu: “kathos kai ho nomos legei” (“kā arī likums saka”); arī *eperotao* (jautāt) ir lietots vēl tikai Rom. 10:20 citātā, tāpat nepierasti Pāvilam ir vārdi *epitrepo* (atļaut, vēl tikai 1. Kor. 16:7) un *aischros* (negods). 1. Kor. 11:6 gan šis termins parādās saistībā ar jautājumu par sievietes galvassegu, tomēr tur tas ir lietots, lai koriģētu izturēšanos pasludinot, bet nevis lai to aizliegtu. Tātad Pāvils vēl vairāk nonāktu ar sevi pretrunā, lietojot šo terminu, un te pamācot pavisam ko citu.⁴² Visas šīs norādes tātad liek secināt, ka, visticamāk, 34.–35. pantu nav rakstījis Pāvils pats, bet tie pieder vēlāka rakstītāja spalvai, kurš atbilstoši viņam pazīstamajai praksei draudzēs ir mēģinājis tos nostiprināt ar autoritatīva teksta palīdzību.

Ja nu patiesības jautājums nav saistīts ar dzimumu un sievietes ir publiski uzstājušās draudzē, tad iespējams, ka draudzē ir veidojušies jauni ieskati par attiecībām starp vīrieti un sievieti, par ko liecina arī Pāvila teiktais – viņš pieskaras ne tikai vienkārši galvassegas jautājumam, bet izvērs diskusiju arī par radišanas kārtību.

⁴⁰ Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürich [etc.]: Benziger, 1999), EKK VII/3: 482–483.

⁴¹ *Ibid.*, 483–484.

⁴² *Ibid.*, 484.

Salīdzinājums ar romānu “Jāzeps un Asnāte”

Par šī teksta paralēli var uzskatīt jūdu romānu “Jāzeps un Asnāte”, īpaši 14.–17. nodaļu, kas vēsta par Asnātes sastapšanos ar debesu būtņi, ar “cilvēku no debesīm”.⁴³ Šajā kontekstā 15. nodaļas sākumā arī pieminēta galvassega: Asnāte tiek aicināta noņemt galvas aplāju, un, kamēr viņa sarunājas ar cilvēku no debesīm, viņas galva nav apsegta: “Noņem plīvuru no savas galvas. Un kādēļ tu to esi darījusi? Jo tu esi šodien šķīsta jaunava un tava galva ir kā jauna vīrieša galva.” (15:1) Viņa uzliek uz galvas plīvuru tikai tad, kad debesu tēla apmeklējums ir galā. Te gan no debesu būtnes ir pieprasīta pretēja kārtība, nekā to paredz Pāvils. Tomēr šis fragments var piedāvāt izpratni par to, kāpēc Korintas sievietes atkāpās no ierastajām paražām.

Angela Standhartingere (*Standhartinger*) savā grāmatā “Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit” norāda uz līdzībām starp šo stāstu par debesu cilvēka apmeklējumu romānā “Jāzeps un Asnāte” ar stāstiem, kas vēsta par praviešu aicināšanu.⁴⁴ Kristofs Burhards (*Christoph Burchard*) gan galvenokārt saredz Jāzepsa un Asnātes stāsta līdzības ar Pāvila atgriešanos Apd. 9. Vispirms abi galvenie tēli ir tālu no pareizajiem uzskatiem (Pāvils ir pret kristiešiem, Apd. 9:1–2), Asnāte, savukārt, ir augstprātīga, nicina Jāzepu (JA 1–4), tad viņi abi tiek pārvarēti (Pāvils ar Kristus sastapšanu un Asnāte ar sastapšanu ar Jāzepu JA 5–9). Tas izraisa viņos krīzi, tai seko Pāvila aklums un trīs dienu garš gavēnis, savukārt Asnāte pavada septiņas dienas maisā un pelnos (JA 10). Abi lūdz, un kā atbilde uz lūgšanu parādās vīzijas – Asnāti apmeklē debesu būtne, kamēr Pāvilam tiek vēstīts, ka viņš ir redzējis vīziju,

⁴³ Lielākā daļa pētnieku uzskata, ka romāns varētu būt sarakstīts Ēģiptē laika posmā starp 2. gs. pr. Kr. un 2. gs. pirmo pusi. Christoph Burchard, “Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and a fresh Look at the Lord’s supper”, in *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*, Hrsg. Christoph Burchard u. Carsten Burfeind (Leiden (etc.): E. J. Brill, 1996), 265.

⁴⁴ Angela Standhartinger, *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit: Ein Beitrag anhand von Joseph und Aseneth* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1995), 112.

kurā Ananija viņam uzliek rokas. Pēc tam nāk dziedināšana vai – Asnātes gadījumā – viņas skaistuma atkalatjaunošana.⁴⁵

Pat ja nenoraida, ka te ir runa par līdzīgiem vēstījumiem, tomēr jāatzīst, ka pati vīzija atklāj līdzības ar praviešu epifāniju vēstījumiem. Angela Standhartingere norāda uz vairākām līdzībām: piemēram, frāze “redzi es Kungs” 14:4.6 parasti ievada dievišķas atklāsmes, kam nav saistības ar atgriešanos, bet gan ar pravietošanu, kā, piemēram, Samuēla aicinājumā 1. Sam. 3:4–5.⁴⁶ Arī atbildot uz jautājumu, kas Tu esi, atklāsmes nesējs stādās priekšā (Gen. 46:2–3 (Jēkabs), Ex. 3:4–6 (Mozus)). Arī citas līdzības drīzāk apstiprina, ka šeit tuvākās paralēles meklējamas ar praviešu epifāniju stāstiem. Piemēram, Asnātes proskinėze (14:3.10 un Ec. 1:28, arī Atkl. 1:7), kad viņa pēc debesu skatišanas metas zemē. Ecehielam jāēd grāmatas rullis, kas garšo pēc medus (Ec. 3:1), Asnāte ēd medu (JA 16:16), viņas mute tiek aizskarta (JA 16:15) kā Jesajas (Jes. 6:6–7), Jeremijas (Jer. 1:9) mute utt.⁴⁷

Tātad, ja arī Asnātes gadījumā ir runa par pravietisku aicinājumu vai vismaz par pravietisku redzējumu, tad šajā stāstā plīvura noņemšanu varētu uzskatīt par vienlīdzības zīmi, ka pravietiskajā piedzīvojumā nepastāv atšķirības starp vīrieti un sievieti.

Secinājumi

Protams, lai secinātu kaut ko par Korintas sieviešu pašapziņu, būtu nepieciešami tālāki pētījumi, tomēr tiktāl, cik šobrīd var spriest, mēs šajā tekstā varam saredzēt, ka tieši pravietiskais piedzīvojums, iespējams, varēja dot Korintas sievietēm apziņu, ka pravietošanā nav nekādas starpības starp vīrieti un sievieti (Gal. 3:28) un ka sievietēm tādēļ tāpat kā vīriešiem

⁴⁵ Christoph Burchard, *Der dreizehnte Zeuge: Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970), 86–87.

⁴⁶ Arī apokaliptiskos tekstos, piemēram, 4 Ezras 14:2, tāpat arī Jes. 6,8, Ex. 3,4–6. Angela Standhartinger, *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit: Ein Beitrag anhand von Joseph und Aseneth* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1995), 110.

⁴⁷ Angela Standhartinger, *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit: Ein Beitrag anhand von Joseph und Aseneth* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1995), 119, 120.

nav jāvalkā galvassega. Situācijā, kad sievietes pārsvarā tika ierobežotas publiski runāt, šāds pravietisks pasludinājums ir izņēmums. Pāvils arī negrib, lai sievietes apklust, viņš arī neapstrīd un nerelativizē viņu pravietisko autoritāti, tomēr viņš grib atgādināt par zināmām konvencijām apgērbā publiskas aktivitātes laikā. Pāvils uzsver pravietiskas runas publiskumu, pravietošana “ceļ” draudzi. Ja nu tiek ticēts, ka izteikuma patiesība nav saistīta ar sludinātāja personību, tad profētijas autoritātes jautājums arī ir saistīts nevis ar jautājumu par vīrieti un sievieti, bet gan ar īstu vai neīstu inspirāciju. Tas attiecībā uz sievietēm Pāvila tekstā netiek apstrīdēts.

Aplūkotais Bībeles teksts rāda Bībeles daudzslāņainību. No vienas puses, tajā ir skaidrs pierādījums, ka sievietes draudzē sludināja. No otras puses, tajā izskan pilnīgs aizliegums sievietei draudzē runāt. No vienas puses, 1. Moz. izsaka, ka Dieva līdzībā ir radīti vīrietis un sieviete, cilvēks kā vīrietis un sieviete, no otras puses, redzam, ka Dieva līdzība tiek attiecināta tikai uz vīrieti. Tas nozīmē, ka mums kā lasītājiem jāreflektē sava pozīcija, kurai tradīcijas līnijai mēs sekojam un kāpēc. Jau pašā Pāvila teiktajā var redzēt divējādus hermeneitiskus principus. Viņam arī Raksti kalpo kā vadlīnija, lai saprastu, kā orientēties šajā pasaulē, tajā pašā laikā viņa laika interpretācijas un konvencijas liek viņam interpretēt Rakstus noteiktā veidā, piemēram, pastāvēt uz sievietes subordināciju. Jāņem gan vērā, ka ar visu šādas radišanas kārtības aizstāvēšanu Pāvils nenoraida sievietes publisku pravietošanu un runāšanu draudzē.

Tomēr mūsdienu lasītājam ir jālūkojas arī uz sava laika kontekstu. Sievietes galvassega, piemēram, lielākajā daļā Eiropas sabiedrības, vairs nepieder pie obligātas sievietes apgērba prasības, tādēļ arī lielākā daļa lasītāju drīzāk to uztvers kā no laikmeta atsvešinātu prasību, kamēr Pāvils mēģina panākt, lai draudzes sievietes izskata ziņā neatšķiras no apkārtējās vides. Tas attiecas arī uz sievietes un vīrieša lomu sabiedrībā, Pāvils drīzāk uzsver vīrieša dominanci, kāda tā bija pierasta antīkajā kultūrā, savukārt mūsdienās burtiski sekot šai pamācību nozīmētu mēģināt pagriezt laiku atpakaļ pirms sieviešu emancipācijas kustības, kas aizsākās 19. gs. un padarīja sievietei plašāk pieejamu izglītību un profesijas izvēli un izmainīja sievietes pašapziņu. Šajā ziņā arī pret Pāvila interpretāciju ir

jāuzsver Gen. 1:28 teksts – sievietē ir Dieva līdzībā radīta, nevis tikai pastarpināti nes Dieva tēlu. Citiem vārdiem, sievietē pilnībā ir cilvēks ar tiesībām, brīvību, kas piemīt cilvēkam. Ar tiesībām uz pašnoteikšanos, nevis absolūtu pakārtojumu otram dzimumam. No otras puses, Pāvila teksts arī mūsdienu lasītājam un lasītājai var atgādināt izvairīties no pārspilēta tiesību pieprasījuma, par augstāko attiecību principu izvirzot savstarpēju cieņu un mīlestību.

Summary

They Spoke in the Churches – Women Prophets in the Corinthian Church

The passage 1 Cor 11,2-16 clearly testifies to the fact that there were women prophets in the Corinthian congregation. Still there is a discussion going on till this day, what was the authority of woman prophets in the early Christian church. The article deals with the most discussed questions concerning the passage of the research, i.e. about the head covering and the relationship of 1. Cor 11, 2-16 to 1 Cor 14,34-35, which forbids women to speak in the church. The main question still remains if the function of women prophets was different to that of men prophets. Since prophecy was a gift of the Spirit, which, according to Paul, was the most important aspect for the community there is no doubt, that also women prophets prophesied for the whole community. The text in 1 Cor 14,34-35, which tells women to be silent in the church, does not seem to imply a special kind of speech, so there is an obvious contradiction, which leads the author to agree with the thesis that it has to be a later interpolation. Possibly women in the Corinthian church changed their appearance so that they can play the same role as men prophets in the church (cf. also JosAs 14:1).

KRISTIETĪBAS IETEKMES LATVIEŠU TAUTAS PASAKU MOTĪVOS

Mg. philol. Ingus Barovskis
LU Humanitāro zinātņu fakultātes doktorants

Htoniskā telpa mitoloģijas izpratnē

Šī raksta mērķis ir noskaidrot dažu htoniskās telpas aspektu un kristietības ietekmju zonu, tāpēc sākotnēji ir nepieciešams definēt, kas ir htoniskā telpa un kāda ir tās realizācija latviešu mitoloģijā, kā arī, pirms pievērsties konkrētiem virzieniem, mēģināt aptvert kristietības ietekmi uz šo parādību kopumā.

Izpratne par htonisko pasauli tradicionālajā latviešu mitoloģijā jeb latviešu senreligijā¹ nav vienota un ietver daudz pretrunu un neskaidrību. Salīdzinājumā ar debesu sfēras simbolisko attēlojumu – debesu sētu – htoniskā telpa ir sazarotāka un nevienīgāka, tā sastāv no vairākām daļām, kuras katra var atrasties pavisam citā telpas dimensijā nekā pārējās.

Problemātisks ir paša jēdziena “htonisks” lietojums latviešu mitoloģijā, jo tam ir vairākas nozīmes. Primāri ar jēdzienu “htonisks” saprotams tas, kas atrodas zem zemes, pazemē, un šī nozīme atvasināma no jēdziena izcelsmes (grieķiski *chtōn* – ‘zeme’²), taču šis jēdziens ietver daudz plašāku nozīmju kopu un ir attiecināms ne tikai uz pazemi (veļu valsti, htonisko telpu), bet arī uz htoniskās sfēras plašāku realizāciju, proti, tā var atrasties ne tikai pazemē, bet arī ietiekties debesīs, ko pierāda tādi uz ticējumiem balstīti priekšstati kā: “Kad sniegi nāk, tad

¹ Haralds Biezais, piemēram, lieto terminu “senreligija”.

² Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. Pieejams: <http://www.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&context=lsj> (skatīts 01.12.2013.).

saka, ka mironi debesīs sniegus ēvelē. /K. Jansons, Plāņi/”³ un citi. Būtībā latviešu mitoloģijā šī pasaule un viņpasaule atrodas vairāk vai mazāk vienā plaknē, savukārt kristietībā tās ir izkārtotas vertikāli. Jēdziens “htonisks” sākotnēji izmantots, lai apzīmētu protoolimpiskās dievības sengrieķu mitoloģijā – dažādu monsturu un dēmonu mītnes vietu,⁴ un pirmie, kas šo jēdzienu sāka lietot baltu mitoloģijas pētniecībā, ir Marija Gimbutiene (*Maria Gimbutas*) un Haralds Biezais.

Definējot jēdziena “htonisks” lietojumu šai rakstā, jāievēro divas būtiskas niansas: pirmkārt, ar plašākā jēdzieniskā izpratnē lietojamo apzīmējumu, piemēram, “htoniskā pazeme”, jāsaprot tas, kas atrodas zem zemes; otrkārt, jēdziens “htoniskā telpa” attiecināms arī uz tām iezīmēm, kuras ir raksturīgas ne tikai pazemes sfērai, bet ietver arī plašāku atrašanās vietas iespējamību mītiskās pasaules ainā.

Kā jau minēts, visbiežāk ar jēdzienu “htoniskā pasaule” tiek saprastas tādas pasaules telpas vietas kā veļu valsts,⁵ mirušo pasaule, respektīvi, vietas, kur senreligijs priekšstatos cilvēks nonāk pēc bioloģiskās nāves. Psihoanalītiskajā pieejā tas ir viens no skaidrojumiem, kāpēc tieši htoniskais ir ieņēmis tik būtisku vietu senā un arī mūsdienu cilvēka apziņā,⁶ veidojies tik sazarotā sistēmā. Centrālais elements ceļojumam uz pazemes pasauli vienmēr ir bijis viens un tas pats: nāve un simboliska atdzimšana.⁷

Šajā gadījumā būtisks ir arī jautājums par dvēseles jēdzienu latviešu folklorā. Lielā daļā latviešu folkloras materiālu redzams, ka dvēsele tiek minēta saistībā ar dažādiem kristietiskiem atribūtiem – Jēzu, eņģeļiem, grēku, un tas ļauj pieņemt, ka izpratne par dvēseli ir izteikti pakļauta kristietiskajiem priekšstatiem. Jēdziena “dvēsele” etimoloģija saistās ar jēdzienu “elpa”, vēlāk tas funkcionē vārda “dzīvība” nozīmē. Valodnieks Konstantīns Karulis vārdu “dvēsele” saista ar atvasinājumu no

³ *Latviešu tautas ticējumi*, sakopojis un rediģējis P. Šmits (Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940), 2: 1707. lpp.

⁴ Robin Hard, *Greek Mythology* (London: Routledge, 2004), 82.

⁵ Janīna Kursīte, *Mītiskais literatūrā, folklorā, mākslā* (Rīga: Zinātne, 1999), 501. lpp.

⁶ David Leeming, Kathryn Madden, Marlan Stanton, eds., *Encyclopedia of Psychology and Religion: L-Z* (New York: Springer, 2010), 229.

⁷ Mircea Eliade, *Shamanisms: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1964), 56.

darbības vārda “dvest”, savukārt lietuviešu valodā *dvesti* nozīmē nobeigties, izlaist garu.⁸ Šeit iespējams saskatīt kopsakarības ar Bibēlē redzamo ideju par to, ka Dievs ir iedvesis dzīvību: “Un Dievs Tas Kungs radīja cilvēku no zemes pīšļiem un iedvesa viņa nāsīs dzīvības dvašu; tā cilvēks tapa par dzīvu dvēseli.” (1. Moz. 2:7) Līdz ar to pats jēdziens “dvēsele” jau ietver aizguvumu no kristietības, kas, pēc folkloras motīvu reālajām spriežot, ir jaunāka laika uzslāņojums. Tātad šajā gadījumā, definējot jēdziena “dvēsele” izpratni saistībā ar kristietiskajām ietekmēm, jānorāda uz blakusfaktoriem, kas ļauj šādas ietekmes saskatīt – kristīgās reālības, tēli utt. (jau minētais grēks, Jēzus, eņģeļi). Arī katoliciskajos priekšstatos uzsvērtā dvēseles dzīve pēc nāves.⁹ To dvēseles izpratni, kas traktējama kā pirmskristietiska, savukārt drīzāk raksturo dvēseles kā dzīvības uztvere, līdz ar to dvēsele neatgriezeniski pazūd nāves brīdī.

Sociālantropologs Džeimss Freizers (*James Frazer*), kurš lielā mērā licis pamatus mitoloģijas mūsdienu pētniecībai, dvēseles būtību skaidrojis šādi: “Ja dzīvnieks dzīvo un kustas, tad viņš (mežonis) domā, ka tas notiek tāpēc, ka dzīvniekā atrodas mazs dzīvnieciņš, kas to kustina; ja cilvēks dzīvo un kustas, tad tāpēc, ka viņā atrodas mazs cilvēciņš, kas to kustina. Šis dzīvnieks dzīvniekā un cilvēks cilvēkā ir dvēsele.”¹⁰ Loģiski izrietētu, ka pēc fiziskās nāves šis iekšējais tēls dodas uz htonisko telpu, un tādā gadījumā priekšstats par dvēseli būtu ļoti sens. Pieņemot, ka dvēsele ir viena no tām substancēm, kas nonāk htoniskajā telpā, tā ir būtisks elements htoniskās telpas īpašību kopainā. Paradoksāli, bet, pēc folkloras materiālos atrodamajām ziņām, dvēseles saistība ar nāvi kā nonākšanu htoniskajā pasaulē ir diskutabla, piemēram:

Dziedat skaišķi, eņģeliši,
Pa debesu maliņām,
Lai dvēsele nemaldās,
Pie Dieviņa daiedama.
LD 27597-0

⁸ Konstantīns Karulis, *Etimoloģijas vārdnīca* (Rīga: Avots, 2001), 244. lpp.

⁹ Anthony Grafton, Glenn W. Most, Salvatore Settis, *The Classical Tradition* (2010), 480.

¹⁰ James Frazer, *The Golden Bough* (London: Wordsworth Reference, 1993), 13.

Lielākoties folkloras materiālā redzams, ka mirušais pēc nāves nonāk veļu valstī, kas ir traktējama kā htoniskā pasaule. Retākos gadījumos mirušais nonāk debesīs, pie “Dieviņa” vai tamlīdzīgi – tā ir uzskatāma par nestandarta situāciju, iespējams, ar kristietiskām ietekmēm. Iepriekš citētajā tautasdziesmā šādas ietekmes redzamas visai izteikti, piemēram, eņģeļu pieminējumā.

Dvēsele jeb gars ticējumos definēta kā velis: “Veļi paši esot mironu dvēseles.”¹¹ K. Karulis uzskata, ka vārds “velis” radies no vārda “velns”, ar to domājot pirmskristietiskos priekšstatus par velnu kā dvēseļu valsts aizgādni, veļu valsts dievību.¹² Tomēr šeit ir jānošķir Velns (demiurģs, htoniska dievība) no velniem, kas ir vairāk kaitējošas zemākas kārtas būtnes. Tomēr dvēseles jēdziens, kā uzskata, piemēram, folkloras pētniece Janīna Kursīte, latviešu folklorā nav tik izplatīts un nozīmīgs. “Tautasdziesmās “dvēsele” samērā bieži ir kopā ar eņģeļu, Jēzus Kristus klātbūtni, kas vedina domāt par šā jēdziena ja ne rašanos, tad stingro pretstatījumu jēdzienam “miesa” kristietības ietekmē.”¹³

Par izteiktu kristietības elementu dvēseles jēdzienu uzskata arī citi pētnieki, piemēram, apgalvojumā:

“Vārda “dvēsele” lietojums vairākumā aplūkoto dziesmu varētu būt saistīts ar kristietības vai nesenām Eiropas kultūru un valodu ietekmēm. Šis vārds Latvju Dainās nav sastopams vienmērīgi visur, bet tikai dažos ciklos, situācijās un motīvos (piemēram, kristības un iešana baznīcā, piedzimšana un nomiršana, kā dvēseles atnākšana un aiziešana pie Dieva, saistība ar grēka un pēcnāves soda jēdzieniem, dziesmās par amatiem, feodālo sociālo attiecību tēlojumā u. c.), kas parasti tiek pieskaitīti vēsturiski jaunākiem slāņiem latviešu tautasdziesmās. [...] Salīdzinot variantus un līdzīgas dziesmas, nereti pat iespējams izsekot, ka šīs ietekmes varētu būt pakāpeniski pārveidojušas agrāko dziesmas variantu, kurā vārds “dvēsele” nav minēts.”¹⁴

¹¹ *Latviešu tautas ticējumi*, op. cit., 2: 1950. lpp.

¹² Konstantīns Karulis, *Etimoloģijas vārdnīca* (Rīga: Avots, 2001), 2: 1140. lpp.

¹³ Janīna Kursīte, “Veļos aiziešana latviešiem”, *Kentauris*, Nr. 39 (2006), 70. lpp.

¹⁴ Guntis Pakalns, “Vārds *dvēsele* “Latvju dainu” motīvos”, *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*, Nr. 9 (1991), 54. lpp.

Šeit gan jāpiebilst, ka pilnīgi pretējos uzskatos ir pētniece Marija Gimbutiene, kura raksta: “Velis ir bezmiesas, bezasiņu substance, bet dvēsele – mūžīgais dzīvības spēks, enerģija. Duālisms izskaidrojams ar to, ka šie jēdzieni mantoti no dažādām reliģijām: velis no indoeiropiešu, bet dvēsele no pirmsindoeiropieiskās Senās Eiropas.”¹⁵

Pasaku motīvos dvēseles jēdziens parādās ļoti minimāli, līdz ar to konkrēti par pasaku tekstiem nekādus secinājumus šajā jautājumā nav iespējams izdarīt. Pēteris Šmits uzskata, ka “dvēsele tiek iedomāta kā dzīvības valdniece, un dzīvība visvairāk mīt asinīs [...] Daļa dzīvības atrodas arī kaulos, matos un spļaudakās, bet tālāki sakari ar dzīvību ir vēl apgērbam, bildei un pat vārdam. Ar “asins izliešanu” jeb kādu slimību dvēsele atstāj miesu un cilvēks nomirst”.¹⁶ Līdz ar to ir skaidrojamas pasaku motīvos redzamās vampīrisma iezīmes; tāpat pasakās visai bieži figurē mironis, māžs, velis, gars, dvēsele, kas aiziet maza dzīvnieka veidolā; taču būtisks kristietisks elements šeit ir vairākreiz pieminētā “melnā grāmata”, ar kuru izsauc miroņus. Melnās grāmatas redzamas ne tikai teiku materiālā – tautas priekšstatos tās lietotas apslēptas naudas izcelšanai, kaitniecībai.¹⁷ Teika skaidro: Bībelē senāk esot bijušas septiņas Mozus grāmatas. Tā kā sestajā un septītajā grāmatā esot bijušas visādas burvības, tad mācītāji esot tās nolieguši.¹⁸ Tālāk teikā nepaklausīgs sulainis izsauc htoniskās telpas miroņus, citos variantos tiek izsaukti velni, kas pašu saucēju nogalina.¹⁹ Šajā aspektā redzams kristīgo priekšstatu “jauns/labs” uzslāņojums, dažādas reālijas, piemēram, Bībeles, velnu, mācītāju u. c. pieminējums. Tomēr šīs teikas ir jaunāku laiku piemēri, to apliecina uzvārdu un vietvārdu lietojums tajās.²⁰

¹⁵ Marija Gimbutiene, *Balti aizvēsturiskos laikos* (Rīga: Zinātne, 1994), 207. lpp.

¹⁶ Pēteris Šmits, *Latviešu mitoloģija* (Rīga: Valters un Rapa, 1926), 49. lpp.

¹⁷ Kārlis Straubergs, “Melnā grāmata”, no *Latviešu konversācijas vārdnīca*, red. A. Švābe, A. Būmanis, K. Dišlērs (Rīga: Grāmatu apgādniecība A. Gulbis, 1935–1936), XIII: 26506.–26507. sl.

¹⁸ *Latviešu tautas teikas un pasakas*, pēc A. Lerha-Puškaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis P. Šmits, 2. izd. (Waverly, Iowa: Latvju Grāmata, 1970), XIV: 237. lpp.

¹⁹ *Ibid.*, XIV: 238–241. lpp.

²⁰ Alma Ancelāne, “Ievads”, no *Latviešu tautas teikas*, sast. A. Ancelāne (Rīga: Zinātne, 1988), 10. lpp.

Tomēr htoniskā telpa latviešu mītiskajos priekšstatos var atrasties ne tikai pazemē, bet arī citās mītiskās telpas daļās, pat debesu telpā. Htoniskā telpa šajā gadījumā, protams, saglabā savas īpašības, tā var būt gan mirušo telpa, gan arī, retākos gadījumos, iniciācijas procesa norises vieta, kurā varonis tiek nošķirts no šīs pasaules, atšķirīga ir tikai tās lokācija. Folkloras materiālā htoniskā telpa var būt gan kalns, kur pasaku varonis dodas pēc princeses, kas tur simboliski guļ mirusi (piemēram, AT²¹ 554, 530 sižeti), gan arī debesu telpa, kurā atrodas mirušie.

Kristietības ietekmes uz folkloras materiālu un mītiskajiem priekšstatiem, protams, nav vērojamas tikai htoniskā mīta aspektā, bet plašās folkloras formās, piemēram, debesu sētas tēlojumā, dažādos svētkos un tamlīdzīgi, to nosaka arī kristietības un tradicionālās kultūras ilgā līdzāspastāvēšana. Tiesa, jāuzsver, ka folkloras tekstos šīs kristietības ietekmes ir viegli pamanāmas dažādu jēdzienu, tēlu un formulu lietojumā, piemēram, Velna nodēvēšana par Dieva eņģeli²² vai “āmen” formulas iestarpinājums.²³

Jautājumā par mītiskajiem priekšstatiem, kas saistās ar htonisko pasauli, kristietisko ietekmju nodalījums no tradīcijas jeb senreligijas priekšstatiem ir visai problemātisks, dažos gadījumos ir gandrīz neiespējami nošķirt, kur sākas ietekmju zona, kur tā beidzas un kādā mērā tā vispār ir redzama. Dažādas spekulācijas par kristietības ietekmi uz latviešu folkloru vērojamas jau pagājušā gadsimta sākumā (šajā gadījumā domājot zinātniskas idejas, nevis daudz senākā laika vācu mācītāju lielākoties nezinātniskos mēģinājumus), piemēram, htoniskās dievietes Māras saistīšana ar kristiešu jaunavu Mariju, kur tiek prenotstatīti divi uzskati: viens no tiem ir Māra kā pirmskristietības dieviete, dvēseļu māte,²⁴ bet otrs – Māras un sv. Marijas identitisms, kuru pārstāv tādi folkloras pētnieki kā Pēteris Šmits, Edgars Rumba un Ludvigs Adamovičs. Edgars Rumba²⁵ un

²¹ Pasaku tekstu klasifikācijā šeit un turpmāk izmantots Anti Ārnes un Stita Tomsona (AT) starptautiskais pasaku klasifikators.

²² *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., III: 117., 124. lpp.

²³ *Ibid.*, XIII: 125. lpp.

²⁴ Mārtiņš Bruņenieks, *Māra-Laimiņa* (Rīga: Izglītības Ministrijas Mēnešraksts, 1927), 19. lpp.

²⁵ Edgars Rumba, *Latviešu dieviete Laima* (Rīga: Izglītības Ministrijas Mēnešraksts, 1936), 3. lpp.

Pēteris Šmits²⁶ pārstāv radikālu viedokli, uzskatot, ka Māra ir līdzīga sv. Marijai ne tikai etimoloģiski, bet arī funkcionalitātes dēļ. Šim jautājumam pievērsies arī Haralds Biezais, uzsverot, ka vērojamas gan līdzīgas, gan arī atšķirīgas iezīmes, līdz ar to ir redzams, ka kristietiskās atribūtikas ietekme folklorā un mitoloģijā ir izteikti sarežģīts jautājums.²⁷ Svarīgi norādīt arī, ka sinkrētisma idejas ļoti bieži saistās tieši ar dievībām, kas pārstāv htonisko sfēru.

Jautājums, kāpēc tieši priekšstatos par htonisko pasauli ietekmes ir tik sarežģītas, ir diskutabls: htoniskā pasaule latviešu senreligiģijā ir svarīga, un šis svarīgums skaidrojams psiholoģiskā kontekstā, jo primāri tā tiek saistīta ar nāvi, kas ir viena no cilvēka dzīves lielākajām mīklām un aktuāls jautājums visās reliģijās.

Sākotnējā posmā htoniskās un mirušo pasaules saistība nav tik izteikta: kā uzsver Kārlis Straubergs, agrāko dzimtas vai tuvāko kaimiņu “kapiņu” vietā nākusi veļu valsts, uzskatot to par visu mirušo koptelpu, debesīs vai pazemē pārcelta vēlākos laikposmos.²⁸ Dzīve pēc nāves notiek saskaņā ar zemes dzīves analogu, un tikai līdz ar kristietības ideju iesakņošanas parādās idejas par elli, nodalījumu debesu un pazemes sfērās (pēc tā, cik “pareizi” dzīves laikā ievēroti noteikti morāles likumi, ētiskā sistēma un tamlīdzīgi). Mītiskajos priekšstatos šāds dalījums nav saskatāms, jo folkloriskajā apziņā tāda nav vai arī tas vērsts citā diskursā.

Mītiskajā uztverē par aizkapa jeb veļu valsti priekšstati ir visai duāli – no vienas puses, redzama plašāk zināmā aizkapa pasaule, kas nosacīti ir šīs pasaules analogs, bet, no otras puses, tā ir arī sastinguma telpa, kur darbība nenotiek, laiks ir apstājies un dzīvība neeksistē. Izteikti tas redzams tautasdziesmās, piemēram:

Sak' Saulīte noiedama:
Navaid labi Vāczemēi;
Ne tur ara, ne ecēja,
Ne kūkoja dzeguzīte.

LD 33901-0

²⁶ Pēteris Šmits, *Die Mythologie der Letten* (Rīga: Die Letten, 1930), 202.

²⁷ Haralds Biezais, *Seno latviešu galvenās dievietes* (Rīga: Zinātne, 2006), 217. lpp.

²⁸ Kārlis Straubergs, *Pār deviņi novadiņi* (Rīga: Zinātne, 1995), 279. lpp.

Citētajā piemērā, protams, redzams ne tikai mirušas pasaules tēlojums, bet arī pretnostatījums savs/svešs, ko simbolizē Vāczemes tēls. Vēlākos laikos savs/svešs pretnostatījums izteiktāk tiek saistīts ar kristietības atribūtiķu, piemēram, ticējumos redzamais priekšstats par mācītājiem: “Sapnī mācītājs nozīmē velnu /K. Jansons, Plāņi/” vai arī: “Kad mācītāju redz sapnī, tad būs naidš. /P. Zeltiņa, Ikšķile/”²⁹ Līdzīgi darbojas arī anekdošu tekstos bieži redzamā mācītāju, dažādu baznīcai piederīgu personu izsmiešana, nostādot šos tēlus neveiklās situācijās, parādot to dubultmorāli un tamlīdzīgi. Tiesa, šie gadījumi vairāk uztverami kā tādi, kas nākuši no sadzīves, bet mazāk ietekmējuši mītiskos priekšstatus, tāpēc nav saistīti ar htonisko telpu.

Kristietības mitoloģija veido noteiktu morālu un ētisku priekšrakstu kopu, kuru nepieciešams pildīt un kura definēta vismaz desmit bausļos, lai pēc dzīves beigām sāktos nākamā/mūžīgā dzīve paradīzē, taču tradicionālajos latviešu mītiskajos priekšstatus šāda rakstura ideja neparādās. Biežāk nāve tiek saistīta ar divām pēcnāves eksistences formām: pirmkārt, nonākšana sastinguma stāvoklī Lielās pirmmātes klēpī un, otrkārt, aizkapa dzīves turpinājums veļu valstī, kas ir analoga šīs zemes dzīvei un, kā jau iepriekš minēts, neatrodas ne debesīs, ne pazemē.³⁰ Atdzimšanas idejas, kas nākušas no seniem mītiskajiem priekšstatiem, saistās ar nonākšanu Lielās pirmmātes klēpī, kas arī saskatāms apbedījumu struktūrās: Marija Gimbutiene arheoloģiskajos pētījumos atklājusi kapus, kuros mirušais apbērts ar sarkano okeru, kas simbolizē dzemdību asinis atdzimšanas brīdī.³¹ Tāpat atsaucies uz atdzimšanu caur Lielo pirmmāti atrodamas arī folkloras tekstos, piemēram, tautasdziesmās, kur Māra, kas ir Lielās mātes forma, uzsvērtā kā nāvējoša un bīstama:

Ej, Māršiņ, kāvējiņ,
Kam nokāvi man' bāliņu?
Kam nokāvi bāleliņu
Miļu vārdu devējiņu?
Tdz 49 581

²⁹ *Latviešu tautas ticējumi*, op. cit., III: 1176. lpp.

³⁰ Kārlis Straubergs, *Pār deviņi novadiņi*, op. cit., 279. lpp.

³¹ Marija Gimbutas, “Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth, and Third Millennia B.C.,” in *Indo-European and Indo-Europeans: Papers Presented at the Third Indo-European Conference at the University of Pennsylvania*, ed. G. Cardona (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970), 156.

Atdzimšanas idejas nav bāzētas uz kādu noteiktu procesu vai ticības formu kā kristietībā (Kristus otrreizējā atnākšana un mirušo augšāmcelšanās), bet notiek metamorfožu formā – piemēram, cilvēks atdzimst putna veidolā – cilvēka nāves brīdī dvēsele izlido no mutes, kļūst par garu un tauriņa vai putna veidolā dodas uz viņsauli.³²

Arhaiskā cilvēka izpratne par htonisko pasauli nekādā gadījumā nav pielīdzināma tai izpratnei par elli, kāda parādās vēlākos laikos, kad šo izpratni ietekmē kristietībā sastopamā elles jēdziena niansas. Tomēr elle nav tikai kristietībai raksturīgs atribūts, bet dažādās formās sastopama daudzu tautu mītiskajos uzskatos.³³ Jāatceras arī, ka kristietībā priekšstati par elli ir dažādi, piemēram, ebreju šeols tiek traktēts gan kā elle, gan arī kā kaps, pagaidu mājvieta mirušajiem, pazeme, kur tiek sūtīti pilnīgi visi mirušie, piemēram, 1. Moz. 1:37–35,³⁴ Ps. 16:30–33, Sal. māc. 9:10.³⁵ Tajā pašā laikā par elli tiek runāts arī kā par ciešanu vietu;³⁶ savukārt pareizticīgo tradīcijā elle nesaistās ar konkrētu vietu, bet gan ar dažādu pieredzi par Dieva klātbūtni – Dievs ir visur, arī ellē, un tiem, kas ienīst Dievu, atrasties viņa klātbūtnē ellē, ir mocības.³⁷ Latviešu mitoloģijā elles jēdziens ienāk līdz ar kristietību, un pasaku tekstos velna un elles tēls izteikti saistīts ar ciešanām, bieži kā mocību vietu, jo sevišķi kristīgās ētikas neievērošanas gadījumos, piemēram:

“Raizi bejši divi bērni: vīns pocītīgs, ūtrs kuorumnīks. Tis pocītīgīs bārns dzeivājs muojā un loudzs Dīvu, bet tis kuorumnīks poulājīs or valla lītām.

³² Ansis Lerhis Puškaitis, “Ievads”, no *Latviešu tautas teikas un pasakas*, VII daļa, 2. sēj. (Rīga: Atēna, 2001), 9. lpp.

³³ James Tabor, *What the Bible says about Death, Afterlife, and the Future*. Pieejams: <http://clas-pages.uncc.edu/james-tabor/ancient-judaism/death-afterlife-future/> (skatīts 20.11.2013.).

³⁴ *Bībele. 1965. gada revidētais teksts ar pielikumiem* (Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2005).

³⁵ “Hell”, Easton, Matthew George, *Easton's Bible Dictionary*. Pieejams: <http://www.biblestudytools.com/dictionaries/eastons-bible-dictionary/sheol.html> (skatīts 20.12.2013.).

³⁶ *Catechism of the Catholic Church*, 1035. Pieejams: http://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P2O.HTM (skatīts 17.12.2013.).

³⁷ Perry Hamalis, “The Meaning and Place of Death”, in *Thinking through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*, ed. Aristotle Papanikolaou, Elizabeth Prodromou (New York: St. Vladimiras Seminary Press, 2008), 195.

Raizi pocītīgīs loudzs Dīvu, loi ņamūt viņu pī sevis, jū naašūt nei tāva, nei muotas. Tod nūnuokuš nū debasim divi eņģali boltās driebēs, isādinājši pocītīgā dvāsalīti tuodūs vuogēišūs, kur divi boltas oitas priškā sojougtas, un nūvaduši debasīs.

Bet kod kuorumnika bārnām pīnuoca loiks miert, tod tis nei por kū nagribēja miert. Tūmār naleidzāja: malli veiri otbrouca or tuodim vuogim, kur divi mallas coukas bej iļjougtas, isvīda kuorumnika dvāsalīti vuogūs un nūveda iz elli. Tur nu viņa dvāsalīti ellas kotlā vuora.”³⁸

Senajos priekšstatos cilvēks pēc nāves nonāk htoniskajā telpā neatkarīgi no dzīves laikā ievērotajiem ētiskajiem noteikumiem, kur, kā jau iepriekš minēts (pirmajā priekšstatu par aizkapa dzīvi versijā), turpina dzīvot tādā pašā veidā kā uz zemes (apbedījumos līdzīgi tiek doti sadzīves priekšmeti). Arī tautasdziesmu tekstos noprotama pat kāzu ideja mirušo valstībā, piemēram,

Šuj, māmiņa, man kreklīņu
Līdz pat kāju galiņam,
Lai nesaka veļu puisi
Pliku mani novedot.
LD 27426-0

vai arī nonākšana sastinguma stāvoklī Lielās pirmmātes klēpī, kur cilvēks atrodas pasīvajā stadijā, piemēram,

Veļu māte pievīluse
Manu vecu māmuliņu!
Izcepuse med's plāceni,
Ieliek dobes dibenā.
LD 27536-5

Kā norāda Marija Gimbutiene,³⁹ sākotnējā sabiedrībā par htonisko jeb pazemes pasauli iespējams spriest pēc apbedījumiem. Taču pēc bedījumu formām iespējams izdarīt secinājumus ne tikai par mirušo pasauli – šajā laikā mirušā novietojums, līdzīgi dotie priekšmeti, dārglietas u. c. vairāk liecināja par mirušā ietekmi šajā pasaulē nekā par dzīvi mirušo pasaulē. Protams, laikā, par kuru runā M. Gimbutiene, kristietības

³⁸ *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., V: 169. lpp.

³⁹ Maria Gimbutas, *The Balts* (London: Thames and Hudson, 1963), 52–65.

ietekmes vēl nav vai arī tā ir ļoti minimāla, nenostiprinājusies un katrā ziņā neietekmē folkloras materiālu un arī jau minētās apbedījumu paražas.

Htoniskās pasaules atrašanās vieta vismaz latviešu mitoloģijā nav skaidri definēta. Tā ir gan pazeme, t. i., atrodas zem zemes, tajā var nokļūt caur alām, paslieksnēm, akām u. c., bet tikpat labi htoniskā telpas daļa var atrasties arī debesīs, kur nokļūst pa garo pupu un kur atrodas mirušie, un htoniskā telpa var atrasties arī kalna galā, stikla kalnā un tamlīdzīgi. Te jāatgādina, ka latviešu mitoloģijā mītiskā telpa nav horizontāla, bet realizējas pasaules koka idejā, tā ir vertikāla: pazeme, zeme, debesis. Tāpat htoniskā pasaule var tikt apzīmēta kā Vāczeme, vieta, kur darbība nenotiek, vai notiek otrādi. Raksturojot šo vidi, Janīna Kursīte lieto apzīmējumu “mūžīgā pamiruma zona”.⁴⁰ Tomēr šajā zonā var rasties arī pirmspamats jaunai atdzimšanai, proti, mirušais nonāk šajā sastingumā, lai vēlāk atdzimtu. Saistībā ar pazemes pasauli arī P. Šmits norāda, ka Zemes māte, tāpat arī Veļu māte, vairs nav nežēlīga nāvētāja,⁴¹ kaut gan viņas funkciju lokā nonāvēšana ieņem noteiktu lomu.⁴² Atrodami priekšstati, kuros tiek runāts par Zemes māti kā izteikti bīstamu elementu, kas ir nogalinoša; vēlāk Zemes māte un Veļu māte tiek nošķirtas un to funkcijas mainās, kā norāda pats P. Šmits.⁴³

Mirča Eliade (*Mircea Eliade*) runā par vairākām iniciācijas fāzēm, kur vienā no tām iniciējamais nonāk nošķirtībā, kas simboliski traktējama kā nomiršana, nokļūšana htoniskajā telpā.⁴⁴ Šīs htoniskās telpas metamorfozēs kristietības ietekme ir samērā minimāla vai nav redzama vispār, to nosaka arī faktors, ka htoniskā telpa ir maz ietekmējama, ņemot vērā to, ka kristietības mītos iniciācijas rituāls šādā formā nepastāv. Mirušo pasaule ir aktuāla un ietekmēm pakļaujama, taču tā htoniskā telpa, kas raksturīga iniciācijas procesam, nekādām ietekmēm nav pakļāvusies un folkloras tekstos ir lielākoties nemainīta; tiesa, dažos gadījumos ietekmes ir teorētiski saskatāmas, tomēr šie gadījumi skatāmi atsevišķi un šai tēmā neiekļaujas.

⁴⁰ Janīna Kursīte, *Mītiskais literatūrā, folklorā, mākslā*, op. cit., 501. lpp.

⁴¹ Pēteris Šmits, *Latviešu mitoloģija*, op. cit., 54. lpp.

⁴² Janīna Kursīte, *Mītiskais literatūrā, folklorā, mākslā*, op. cit., 66. lpp.

⁴³ Pēteris Šmits, op. cit., 13. lpp.

⁴⁴ Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*, trans. Willard R. Trask (New York: Harper & Row, 1959), 2–3.

Ir samērā grūti konkretizēt šo ietekmju izteiktāko laikposmu, kurā bijušas visizteiktākās kristietiskās reliģijas ietekmes uz latviešu priekšstatiem par htonisko telpu (un ietekmes folklorā vispār). Pārsvārā visi šie pieņēmumi ir tikpat diskutabli kā, piemēram, mēģinājumi kategorizēt folkloras materiālu pēc tā rašanās laika. Vienīgais daudz maz precīzais veids, kā to izdarīt, ir vadīties pēc noteiktām pazīmēm un reālījām, aptuveni zinot, kad kura no tām parādījusies. Šajā gadījumā uzmanība tiks pievērsta tikai tām htoniskās telpas niansēm, kurās vis-skaidrāk interpretējamas ietekmes. Tajā pašā laikā jezuītu ziņojumos atrodamas norādes par pagāniskajiem elkdieviem, kas pielūgti vēl 16., 17., 18. un pat 19. gadsimtā.⁴⁵

Glūži loģiski, ka kristietības ietekme folkloras materiālā var parādīties tikai laikā, kad tā jau ir ienākusi un nostiprinājusies Latvijā. Šeit arī jāpiebilst, ka lielākā daļa aprakstošās informācijas, kas gūstama tieši par latviešu senreliģijas izpausmēm, ir pieejama no baznīcu dokumentiem un vizitācijām. P. Šmits, piemēram, izmanto baznīcu dokumentus un vizitācijas buramo vārdu analīzei. Bet jāuzsver, ka galvenais avots par latviešu senreliģiju ir folkloras materiāls.

Analizējot folkloras materiālu, redzams, ka tieši htoniskajā sfērā kristietības atribūtika ienākusi diezgan spēcīgi un izteikti, pārņemot vairākus priekšstatus un kategorijas. Protams, ir jāņem vērā, ka kristietības ietekme uz folkloru kopumā ir izteikta parādība un ienāk visās tās sfērās un žanos. Līdz ar to folkloras materiālos atrodamas tautasdziesmas ar tādu saturu kā:

Pūt, eņģeli, vara strumpi,
Lai skan visa pasaulīte,
Lai iet mana dvēselīte
Jēzus Kristus rociņā.⁴⁶
LD 27611-1

⁴⁵ Lina Bugiene, "Water in Lithuanian Folklore: Archaic Survivals and Christian Influences", in *Studies in Folklore and Popular Religion*, vol. 2 (Tartu: The Department of Estonian and Comparative Folklore University of Tartu, 1999), 209.

⁴⁶ Tomēr jāņem vērā arī novads, no kura attiecīgais materiāls nāk. Latgales reģionā kristīgā ticība būs vairāk uzsvērta un dziļāk iekodēta nekā citur.

Tāpat vērojama arī htoniskās telpas pārvēršanās par elles analogu, kur parasti tiek aizrauti kungi, raganas, netiklībā dzīvojušas meitas un sliņķi – tas redzams teiku materiālā, piemēram:

“Gājuši tālāk, muižas laukos darbinieki strādājuši un tiklīdz vagāru pamanījuši, tūliņ lādējuši, splaudami: “Vagārs klāt atkal, kaut velns viņu parautu, to cilvēku bendi! Nu jau būs atkal kādam ar koku pa muguru.”

Velns, to padzirdējis, vaicājis vagāram: “Klausies jel, tie runā nu vienreiz no visas sirds! Vai dzirdēji?”

“Ko tie!” vagārs īgdams atteicis, “tā jau ir suņu tauta: ne viņi klausā, ne viņi strādā!”

“Lai viņi šāda tauta, tāda tauta, bet patiesību viņi runā; no visas sirds runā, un tādēļ tu piederi man!”

To teicis, velns sagrābis vagāru, apgriezies galvu uz otru pusi, saspiedis čukurā, iegrūdis savā ādas somā un, sagriezies lielā viesulī, aizskrējis ar visu vagāru taisni uz elli.”⁴⁷

Soda ideja parādās arī latviešu folkloras dieviņa darbībā, piemēram, AT 761 sižetos, taču šajos gadījumos tas vairāk izpaužas kā neveiksmes, bagātības zaudēšana, retāk kā nāve, taču nekad ne kā elles ideja.

Kristietiskās ietekmes sfēras folkloras materiālā

Šajā rakstā piedāvāšu savu dalījumu, kā kristietiskās ietekmes parādās htoniskās sfēras aspektā. Tās var iedalīt četrās kategorijās. Pirmā kategorija ir antropogoniskie un kosmogoniskie mīti, kur ietekmes ir izteiktas un tajā pašā laikā sarežģītas; otrā – htoniskā telpa kā kristietiskās elles analogs; trešā kategorija saistāma ar htonisko būtņu kristianizēšanos, un ceturtnā kategorija ir dažādu grūti klasificējamu tēlu un simbolu pārņemšana.

Pirmajā kategorijā iedalāmi antropogoniskie un kosmogoniskie mīti, jo kristietības ietekmes zonas tajā ir vērojamas īpaši izteikti; to norāda arī, piemēram, folkloras pētniece Janīna Kursīte, uzsverot, ka latviešu teikās antropogoniskie priekšstati atklājas citā griezumā un ar krietni lielāku jauninājumu

⁴⁷ *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., XIV: 135.–136. lpp.

un aizguvumu klāstu, jo īpaši no kristietiskās mitoloģijas.⁴⁸ Demiurģs, kas rada cilvēku vai zemi, savā darbības procesu lokā ir plaši izplatīts tipoloģiski līdzīgs mīts visu pasaules tautu kosmogoniskajos priekšstatos – piemēram, plaši zināmais babiloniešu mīts “Enuma Elish”, kurā aprakstīta dieva Marduka cīņa ar monsturu Tiamatu, kuras rezultātā rodas pasaule.⁴⁹ Senindiešu mītā pērkondievs Indra, kura izcelšanās netiek konkretizēta (tas raksturīgi kosmogoniskajiem mītiem – arī latviešu tradīcijā Dieva un Velna izcelsme netiek izskaidrota), cīnās ar pirmatnējo kalnu, un šis cīņas rezultātā tāpat tiek radīta pasaule.⁵⁰

Latviešu mitoloģijā Dievs dod norādes Velnam, lai tas no htoniskajiem pirmatnējiem ūdeņiem vai haosa bezformas iznesu tu dūņas vai putekļus, no kuriem radīt pasauli. Par senākajiem saucamajos kosmogoniskajos mītos kristietības ietekmju nav, tomēr atrodam arī teksti, kur šāda ietekme vērojama divās formās: vienā variantā redzamas norādes uz kristietiskus elementus saturoša Dieva darbību – tas noprotams pēc dažādām reālījām, taču šis jautājums ir diskutabls, balstās uz kristietības mitoloģiju un ir vairāk saplūdis ar senreliģijas mītiem, piemēram, radīšana ar vārda vai dievišķās idejas palīdzību, bet otrā variantā kristietības ietekmes norādītas izteikti, minot eņģeļus un tamlīdzīgi.⁵¹

Uzskatāmam piemēram šajā gadījumā tiks sniegta viena no šādām teikām, kas atbilst iepriekš minēto ietekmju pirmajai formai. Jāuzsver, ka htoniskā telpa šajos gadījumos var neeksistēt, drīzāk iespējams šos mītus definēt kā htoniskā Velna rašanās punktu, tie mēģina izskaidrot šī tēla veidošanos latviešu mitoloģijā, balstoties uz kristietības mītu par htoniskās elles galvenā dēmoniskā spēka rašanos.

“Iesākumā Dievs bija nodomājis zemi taisīt, bet viņam nebija vielas. Tolaik arī Velns vēl bijis Dieva sulaiņos. Dievs iedeva Velnam septītās debess atslēgas un pavēlēja no turienes atnest

⁴⁸ Janīna Kursīte, *Latviešu folklorā mītu spoguļi* (Rīga: Zinātne, 1996), 25. lpp.

⁴⁹ “Enuma Elish”. Pieejams: <http://www.ancient.eu.com/article/225/> (skatīts 19.11.2013.).

⁵⁰ Viktors Ivbulis, sast., *Indiešu literatūra: vissenākais posms* (Rīga: Zvaigzne, 1985), 62.–63. lpp.

⁵¹ Janīna Kursīte, *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, op. cit., 25. lpp.

radāmos puteklišus. Velns aizgāja un, radāmos puteklišus at-
radis, atnesa pie Dieva. Dievs, tos paņēmis, sacīja: “Lai top!”
Tad radāmie putekliši iesāka augt un auga un auga, līdz no
tiem izauga zeme.”⁵²

Teikas pirmajā daļā redzams visai tradicionāls latviešu
folklorai raksturīgs zemes radīšanas process. Dieva un Velna
kopdarbības rezultātā kosmiskais kopums parasti tiek nodal-
līts no haosa telpas, Velns piegādā radāmo materiālu, ar kuru
Dievam darboties. Kristietiskie jaunievedumi šajā gadījumā (un
variantos) vērojami vispirms jau faktā, ka Velns ir Dieva sulai-
nis, tas sasaucas ar kristietiskā Velna izcelsmes avotiem, kur
tas sākotnēji ir eņģelis, kas sacēlies pret Dievu.⁵³ Arī septītās
debess ideja rada asociācijas ar kristietiskām ietekmēm un, pie-
ņemams, nāk no kristietības simbolikas, kur septiņi ir Dieva,
pilnības, skaitlis; makrokosmosa simbols.⁵⁴ Tomēr būtiskākā
atsauce uz kristīgo mitoloģiju šajā gadījumā ir pasaules radi-
šanas metode – pasaule tiek radīta ar vārda palīdzību, Dievs
saka “Lai top!”, un no putekļiem izaug zeme. Bībeles tekstā
radīšanas process ir līdzīgs,⁵⁵ kaut gan Bībeles variantā zeme
tiek radīta no nekā. Kristietiskā mīta ideja un tradicionālā kos-
mogoniskā mīta idejas saplūsmē šajā gadījumā redzama samērā
izteikti. Senrelīģijas priekšstatos zemes radīšana nenotiek ar
vārda palīdzību, bet ar konkrētām Dieva darbībām – Dievs to
izgatavo, piemēram, bumbas formā vai tamlīdzīgi.

Tālāk teikas tekstā kopsakarības turpinās:

“Jaunā zeme bija bez kalniem un lejām. Bet Velns bija kādu
drusku no radāmiem putekļiem nozadzis un, no Dieva slēp-
dams, mutē iebāzis. Kad nu Dievs sacīja: “Lai top!” tad arī
radāmie putekliši Velna mutē sāka augt augamo, tā ka Velnam
vai muti plēsa pušu. Velns nu skrēja kliegdam, brēkdams pie
Dieva, lai glābjot. Skrejot tam mutē izaugusi zeme krita pa
zobiem ārā un palika par kalniem. Kā nu velns katrā vietā
bij paplētis muti – vairāk jeb mazāk – tādi arī tika kalni, gan
lielāki, gan mazāki. Bet Dievs par Velna blēdību tā apskaitās,

⁵² *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., III: 118. lpp.

⁵³ Gustav Davidson, *A Dictionary of Angels: Including the Fallen Angels*
(New York: Free Press, 1994), 111.

⁵⁴ Jean C. Cooper, *Symbols* (London: Thames & Hudson, 1987), 117–118.

⁵⁵ 1. Moz. 1:1.

ka tūliņ atsācīja no dienesta un aizdzina par ratu. Velns, no Dieva atstumts, ielīda pašā zemes viducī, izgudroja uguni un sāka taisīt elli.”⁵⁶

Velna krišanas un Velna kā htoniskās elles dēmona veidošanās šajā gadījumā tomēr nenoliedzami ir uzskatāma par kristietiskās pasaules mīta ienākšanu folkloras tekstā. Kā jau iepriekš minēts, elle folklorā parādās līdz ar kristietību, kas šajā gadījumā izskaidrots mīta veidā, turklāt šī elle saistās ar uguni, tātad populāro priekšstatu par elles mocībām.

Citos teiku variantos atrodamas visai tiešas, nepārprotamas norādes uz kristīgo Dievu un Velnu kā kritušu eņģeli:

“Velns agrāk bijis Dieva eņģelis. Bet Dievs Velnu izdzinis no debesīm, jo Velns bijis jau debesīs pilns dažādu niķu un stiķu. Kad Velns no debesīm aizgājis, tad no dūsmām iebāzis sev mutē zemju pinkuli. Velns aizgājis pasaulē. Bet mutē iebāztais zemju pinkulis sācis augt un Velns izspurcis to. Kur zemju pinkuliši nokrituši, tur arī palikuši. Tos vēl šo baltu dienu cilvēki sauc par kalniem.”⁵⁷

Antropogoniskajos mītos kristietisko atribūtu klātbūtne vēl izteiktāk parādās, piemēram, Ādama un Ievas sižetiskajās variācijās, Dievam parādoties eņģeļu ielokā, lai gan J. Kursīte norāda, ka visus šos tekstus par aizgūtiem tomēr pilnībā uzskatīt nevar,⁵⁸ jo tajos saskatāmi arī daudzi no tradīcijas mantoti priekšstati.

Pētera Šmita pasaku kopojumā atrodamas arī teikas par ūdens plūdiem, kur kristietiskā atribūtika vērojama tāpat kā jau minētajos variantos. Mītiskajā aspektā tās ir teikas, kas saistāmas ar pasaules pārradīšanas ideju sezonālo raksturu, par ko runā, piemēram, M. Eliade, uzsverot nepieciešamību kosmizēt telpu ik pēc noteikta laika, kosmogonijas un šajā gadījumā antropogonijas atkārtošānu.⁵⁹ Tomēr arī sižetiski saistība ar Bībelē minētajiem ūdens plūdiem šeit saskatāma. Uzskatāms piemērs ir viens no teikas variantiem:

⁵⁶ *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., 118. lpp.

⁵⁷ *Ibid.*, XIII: 117. lpp.

⁵⁸ Janīna Kursīte, *Latviešu folkloras mītu spoguļi*, op. cit., 25. lpp.

⁵⁹ Mirča Eliade, *Sakrālais un profānais*, tulk. Leons Briedis (Rīga: Minerva, 1996), 36. lpp.

“Cilvēkiem uznāca lieli ūdensplūdi. Viņi nezināja vairs, kur glābties. Kāpa uz jumtiem, koku virsotnēs, augstos kalnos, viss par velti. Ūdens kā apreibis dzinās akal un slicināja. Cilvēki domāja: kur gan Dievs būs palicis, ka neglābj viņus no ūdens. Un Dievs ar saviem eņģeļiem grauza riekstus. Te viens eņģelītis iesaucās: “Cilvēki slikst!” Dievs veras, ka ūdens pārplūdis pār visiem augstiem kalniem, cilvēki apslīkuši. Palicis tik viens vīrietis koka virsotnē. Dievs mudri nosvieda viņam lielo rieksta čaulu. Cilvēks iekāpa čaulā un ilgi peldēja pa ūdens virsu. Čaulā bija palicis puskodola. Ar to viņš barojās. Čaula nesa, nesa viņu pa ūdens virsu, atnesa uz liela klajuma. Pa to klajumu tecēja liela upe, pa upes krastiem auga kupli koki, zaļoja labība, bet nebija neviena cilvēka, visi bija apslīkuši. Čaula iepeldēja upē. Cilvēks izkāpa no čaulas, pavērās visapkārt un lūdza, ka Dievs atdotu viņam šo zemi.”⁶⁰

Šajā un citos teikas variantos kristietiskās ietekmes pārsvārā vērojamas Dieva un eņģeļu tēlos. Tiesa, jāuzsver arī tas, ka Dieva kā radītāja funkciju apliecinošu tekstu nav daudz, un pētnieki, kas nodarbojušies ar Dieva izpēti latviešu reliģijā, par demiurģiskajām funkcijām nav izteikušies vai darījuši to bez pamatotas avotu analīzes.⁶¹ Arī Haralds Biezais, kuram pieder plašākais pētījums šajā jautājumā, pārsvarā pievēršas tikai tautasdziesmu analīzei. Dievs kā pasaules radītājs teiku materiālā funkciju klāsta ziņā redzams daudz plašāk; tautasdziesmu materiālā Dieva funkcijas plašāk saistāmas ar cilvēka radīšanu,⁶² taču teikās izteiktāka ir pasaules radīšana (20 + 15 varianti pēc P. Šmita dalījuma, savukārt cilvēka radīšanas tēma – 21 variants).

Citos uzskatos (piemēram, P. Šmita) jēdziens “dievs” ir apzīmējums dabas parādībām, debesīm, un, kristīgo ticību pieņemot, šis vecais debess dievs ir pārgājis pie visām trim baltu tautām kristīgā Dieva nozīmē,⁶³ tas atbalsojas arī teiku motīvos – personifikācija iespējami traktējama kā jaunāka laika uzslāņojums, un kosmogonisko funkciju veic debess un htonisko dabas spēku savienošanās – dieva un velna kopsadarbība,

⁶⁰ *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., XIII: 48. lpp.

⁶¹ Haralds Biezais, *Dieva tēls latviešu tautas reliģijā* (Rīga: Zinātne, 2008), 131. lpp.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Pēteris Šmits, *Latviešu mitoloģija*, op. cit., 54. lpp.

kas tēlota teiku materiālā. P. Šmits uzskata, ka tautasdziesmu dievs ir stipri pārmainījies kristīgās ticības iespaidā, jo pagānu laikos šī dieva vara nav bijusi izteikta un populāra, kā tas redzams tautasdziesmās.⁶⁴ Tiesa, šis apgalvojums ir diskutabls vismaz tādā aspektā, ka teiku dievam ir izteikti kosmogoniskas funkcijas, dievam pieder zeme, ko tas radījis, kā redzams arī citētā piemēra nobeigumā.

Citētajā teikas piemērā saskatāmas arī visai izteiktas kristiānisma ietekmes, piemēram, eņģeļu tēlos. Bībeles motīviem raksturīgie ūdens plūdi⁶⁵ šajā gadījumā nešķiet dieva izraisīti, bet radušies no tā neatkarīgi.

Citētās teikas tālākajā darbībā redzamas antropogonisma iezīmes. Mītiskajos priekšstatos demiurgs rada pirmo cilvēku, kurš pats iniciē pārējo ļaužu radīšanas nepieciešamību un pēc demiurga padoma to arī dara. Process, kā tiek radīti cilvēki, tāpat saistāms ar htonisko atribūtiku, piemēram, meža vidū esošā sieksta, kur mežs ir htoniskās telpas reprezentants; arī sieksta, līdzīgi kā cērps, krūmājs vai čakšņi pasaku motīvos simbolizē radošo sākotni:

“Un Dievs viņam sacīja: “Šitā zeme ir tukša. Ko tu viens te darīsi?” Tad cilvēks lūdza, ka Dievs dotu viņam draugus. Dievs pasacīja: “Kad tev nepatīk dzīvot vienam, meklē pats sev draugu. Meža vidū ir veca sieksta. Cik reizes pārlidīsi pār to siekstu, tik tev būs dēlu un meitu.”

Cilvēks paklausīja, gāja uz mežu, uzmeklēja veco siekstu un sāka caur viņu ložņāt. Kā pārlīn, tā skaists pārlīn nostājas pret viņu, kā pārlīn, tā pārlīn. Tā viņš lida daudz reižu. Beigās Dievs viņam sacīja: “Gan!” Un cilvēks vairs nelīda. Pavēries uz jauniem pārlīn, viņš domāja: “Redz, cik drīzi un lēti dabūju sev līdzcīvēkus! Gan tas Dievs ir gudrs padomu devējs.” Un Dievam par godu visus jaunus nosauca par lēšu cīlī. No tām lēšu cīlīm ceļas tagadējie lēši un latvieši.”⁶⁶

Dievs kā gudrais padomdevējs šajā gadījumā pilda latviešu mitoloģijā redzamā dieva tēla funkcijas, taču kopumā šajā

⁶⁴ Pēteris Šmits, *Latviešu mitoloģija*, op. cit., 11. lpp.

⁶⁵ Te gan jāuzsver, ka ūdens plūdi nav tikai Bībeles mitoloģijai raksturīgi, bet gan aizgūti no senākiem mītiem. Piemēram, sk.: Alan Dundes, ed., *The Flood Myth* (University of California Press, Berkeley, 1988).

⁶⁶ *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., XIII: 48. lpp.

piemērā nenoliedzami saskatāmas kristietības ietekmes plūdu sakarībās, dažādajā atribūtikā un tamlīdzīgi. Kosmogoniskais un pat antropogoniskais mīts latviešu mitoloģijā no kristietības idejām ir aizguvis samērā plašu un noturīgu simbolu, tēlu un funkciju loku, kas ļauj to uzskatīt par vērā ņemamu kristīgās ticības ietekmju zonu. Protams, ka mīti par pasaules radīšanu ir būtiski ne tikai baltu, bet visas pasaules mitoloģijā. Šie mīti ir arī izplatīti,⁶⁷ un bieži vien definēt, kurā brīdī tie ir nošķirami no kristietības ietekmes, ir problemātiski. Ideja par pirmatnējo htonisko okeānu saskatāma arī kristietībā, pirmajā radīšanas mītā ir tikai zeme un ūdens: “Bet zeme bija neiztaisīta un tukša, un tumsa bija pār dziļumiem, un Dieva Gars lidinājās pār ūdeņiem.”⁶⁸ Līdzīgi folkloras dievam, arī Bībelē Dievs nošķir vienu no otra: “Tad Dievs sacīja: “Lai top velve ūdeņu vidū, kas lai šķir ūdeņus no ūdeņiem.””⁶⁹ Šajā gadījumā iespējams pieņemt, ka latviešu pasaku tradīcijā kosmogoniskie teksti ir kopumā aizgūti, ņemot vērā, ka par daudz senākiem tiek atzīti mīti, kuros figurē Lielās pirmmātes kā demiurģiskā spēka elements.⁷⁰ Zemes kā Lielās pirmmātes pašradošais ķermenis, kas rada pasauli divos veidos: vienā radīšana ir kā Lielās mātes dzemdības, bet otrā – plašāk zināmajā – pēc Lielo pirmmāti reprezentējoša monstra (piemēram, “Enuma Elish” mītā) nogalināšanas tās ķermeņa daļas izveido pasauli. Latviešu mitoloģijā Lielās pirmmātes kā radītājas ideja saskatāma tautasdziesmu tekstos, zināmā mērā arī pasaku motīvos (piemēram, Zemes māte, kas atbildīga par visu uz pasaules), taču jāsecina, ka kosmogoniskais mīts, kas saistāms ar Lielās mātes ideju, ir zudis. Saglabājusies tikai viena mīkla, kurā redzama Zemes mātes kosmogoniskā nianse: “Augsts tēvs (debesis), plata māte (zeme), traks dēls (laiks), akla meita (nakts).”⁷¹

Apskatot **otro** ietekmju **kategoriju**, sākotnēji jāuzsver, ka htoniskā telpa latviešu mitoloģijā ir ambivalenta. Tā ir tikpat bīstama tam, kuram no tās ir iespēja atgriezties, cik sargājoša un drošību sniedzoša tam, kuram no tās atgriezties nebūs

⁶⁷ Charles H. Long, *Alpha: The Myths of Creation* (New York: George Braziller, 1963), 18.

⁶⁸ 1. Moz. 1:2.

⁶⁹ 1. Moz. 1:6.

⁷⁰ David A. Leeming, op. cit., 18.

⁷¹ August Bielenstein, *1000 Lett. Räthsel* (Mitau: Sieslack, 1881), 134.

iespējas, respektīvi, mirušajam. Varonis, kurš htoniskajā telpā nonāk uz iniciācijas laiku, lai cīnītos ar turienes briesmoņiem, atrodas htoniskās telpas bīstamajā pusē, bet mirušo gari, kuri tajā nonāk pēc nāves, atrodas htoniskās telpas sargājošajā aspektā – Lielās mātes klēpī. Tomēr – spriežot pēc folkloras materiālos esošajām reālijām – vēlākā laikā radītajos folkloras tekstos htoniskā pasaule tiek pielīdzināta priekšstatiem par kristietisko ellī, t.i., vietu, kur cilvēks nonāk pēc nāves, saņemot sodu par nodarījumiem. Saskaņā ar arhaiskajiem priekšstatiem htoniskajai telpai šādas īpašības nav. Īpaši tas uzsvērts ticējumos, kur redzams, ka veļu valsts ir noslēgta telpa, kurā dzīvo mirušie, norādes par soda vietu šajā pasaules uztveres formā nav sastopamas: “Pie kapsētas vārtiem sagaidot jauno kapu iemītnieku Veļu māte, kas pazemē dzīvo un kapu atslēgas glabā. /J. Dāvids, Biksere”⁷²

Atsevišķas folkloras iezīmes ļauj pieņemt, ka šie teksti ir radušies jaunākos laikos, kad arī htoniskās telpas raksturojumā parādās izteikti kristietības atribūti. Piemēram, jau minētais šis telpas kā “elles” definējums. Pasaku bāzē parādās teksti “Vīrs ellē par krāsns kurinātāju” un tamlīdzīgi. Velns tiek padarīts vienlīdzīgs nāvei, kas folklorā būtu pilnīgi cits tēls, varbūt pat precizējot – nāves tēlā sapludinot Veļu, Kapu mātes. Īpaši tas redzams pasaku sižetos, kas pēc AT klasifikatora ierindotas ar 330. kārtas numuru un sižetiski balstās uz šādām idejām:

“Kalējs ar velnu (Nāvi). Kalējs laipni uzņem vecu vīriņu, kas izrādās par pašu Dievu jeb kādu svēto. Tā kā kalējs neņem nekādas maksas, tad vīriņš apsola tam izpildīt trīs vēlēšanās. Kalējs neprasa ne mūžīgas dzīvības ne laimes, bet vēlās tikai, lai bez viņa atļaujas netiktu neviens nost no viņa krēsla, ābeles jeb citām lietām. Tādā ziņā nu kalējs trīsreiz piesien velnu jeb Nāvi. Pēc tam viņa dvēsele netiek ne ellē, ne debesīs.”⁷³

Daudz problemātiskāki ir šāda veida sižeti, piemēram: AT 475 un AT 476, kur ietekmju zonas ir minimālas, bet tomēr saskatāmas. Sižetiski šajos tekstos redzams šāds risinājums: “Vīrs par elles katla kurinātāju. Velns noder vienu vīru par

⁷² *Latviešu tautas ticējumi*, op. cit., IV: 1965. lpp.

⁷³ *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., IV: 52. lpp.

katla kurinātāju. Par algu viņš dabū mēslus jeb ogles, kas pārvēršas par zeltu. Viesnīcas saimnieks viņam noņem to zeltu, bet ar velna palīdzību viņš dabū atkal savu algu atpakaļ. (475)⁷⁴ Vai otrā gadījumā: “Spēlētājs ellē. Velns aicina vienu spēlētāju uz elli par mūziku. Pēdējais dabū par to labu algu. Pēc velnu priekšzīmes viņš arī apslapina vienu aci ar kādām elles zālēm un pēc tam dabū redzēt velnus viņu istā izskatā. Virszemē velns dabū zināt, ka spēlētājs viņu redz, un izrauj spēlētājam to aci. (476)⁷⁵ P. Šmits norāda, ka šie sižeti ir labi pazīstami arī somu, igauņu un vēl citu tautu pasaku sižetos,⁷⁶ turklāt, analizējot šos tekstus, velna un elles tēlos ir saskatāmas gan tradīcijas pazīmes, gan arī kristietiskie priekšstati par to, kas ir velns un kādai jābūt ellei. Arī mūzika – aicinājums spēlēt ellē – saistāms ar 17. gs. jezuītu ziņojumiem par to, ka velnu un raganu sanāksmēs tiek spēlēti dažādi mūzikas instrumenti, izņemot kokli, kas saukta par Dieva instrumentu.⁷⁷ Šis priekšstats ir spēcīgi iekodēts arī pasakās.

Tīri tradicionāli htoniskajā pasaulē nav dvēseļu spīdzināšanas aspekta. Kristietībā un islāmā elle tiek attēlota kā ugunīga un ciešanu pilna vieta, kamēr citās reliģijās to attēlo kā aukstu un drūmu vietu.⁷⁸ Tajā pašā laikā elli var traktēt kā pazemi (Mt. 10:28). Jaunajā Derībā vairākkārt redzamas norādes par elli kā ugunīgu ciešanu zonu dvēselēm (piemēram, Mt. 5:22, 18:8–9; Mk. 9:43–49), tās, šķiet, ienākušas arī folkloras priekšstatos. Protams, folkloras tekstos nav ienākušas ciešanu formas, kādas raksturīgas reliģiskajiem tekstiem, piemēram, “raudāšana un zobu tricēšana” (Mt. 8:12; 22:13).

Ja vienā aspektā htoniskā telpa ir kā vieta, kurā ir vai nu sa-
stindzis laiks (jau rakstā citētais spilgtais piemērs LD 33901-0
“ne tur ara, ne ecēja”), vai nu tā ir telpa, kurā mirušie dzīvo
analogu dzīvi zemes dzīvei, vai arī tā ir iniciācijas pasakām
raksturīgā “nepareizā” htoniskā pasaule, kurā upes var tecēt
atpakaļ un zāle iespēj būt no zīda vai zilā krāsā, taču vēlākos

⁷⁴ *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., V: 218. lpp.

⁷⁵ *Ibid.*, V: 223. lpp.

⁷⁶ *Ibid.*, I: 16. lpp.

⁷⁷ Kārlis Straubergs, *Latviešu buramie vārdi* (Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1941), II: 767. lpp.

⁷⁸ Howard Marshall et. al., op. cit.

laikos parādās jau minētās uguns iezīmes un katli, kuros tiek vārītas grēcinieku dvēseles.

Tomēr vēlāk, piemēram, zviedru laikos, rodas citi priekšstati par htonisko pasauli, piemēram:

“Zaldāts ir ar to mierā un iet kungam līdz. Tā viņi iet par purviem un mežiem it kā pa gaisu, kamēr pēdīgi nonāk pie vienas pils. Tur kungs ievēd viņu vienā istabā, kur ir trīs krāsnis, un vēl piekodina: „Kurini nu tās krāsnis un karsē tos podus! Bet ja tu noņemsi kādam podam vāku un paskatīsies, kas tur iekšā, tad tev nocirtīšu kaklu.” [...] Zaldāts jau ir nokalpojis visus trīs gadus un viņam paliek tikai vairs pēdējā darba diena. Viņš nu ar visu varu grib zināt, kas gan tajos podos tiek vārīts. Viņš pacel pirmajam podam vāku un redz, ka tur sēd tas vecais zaldāts, kas viņu kaņādienastā sitis un didījis.”⁷⁹

Citētajā piemērā nokļūšana htoniskajā telpā ir visai tradicionāla un atbilst daudz senākiem priekšstatiem, kuriem ar kristīgās reliģijas ietekmēm nav nekāda sakara, tomēr pārējais, šķiet, vairāk pielīdzināms visai primitīviem kristīgās elles atribūtiem, kādu propagandē vācu izcelsmes mācītāji 16., 17., pat 18. un 19. gs. Tomēr šeit jāņem vērā tas, ka šajā laikā, kā secināms no baznīcu dokumentiem, mācītāji nodarbojas ar tautas iebiedēšanu, minot tieši šādu elles raksturojumu (tādi atrodami, piemēram, Manceļa sprediķu grāmatā).

Htoniskā pasaule kā kristietiskās elles analogs parādās arī citos aspektos un folkloras žanros. Piemēram, plaši zināmas ir tautasdziesmas, kurās tiek runāts par elli kā “kungu riju”:

Elle, elle kungu (kunga) rija,

Otra elle dēlu māte:

Kungu rija sviedrus dzēra,

Dēlu māte asariņas.

LD 3991-2

Protams, šajos tekstos galvenā doma tiešām ir smagais darbs, taču simboliskā aspektā jāuzsver, ka rija senreliģijas priekšstatos ir htoniskās telpas daļa, ieeja htoniskajā telpā vai pat tiek traktēta kā htoniskā pasaule vienā no tās atrašanās vietas kategorijām. Līdz ar to arī šāda tipa tekstos redzams, kā htoniskā telpa tiek pielīdzināta ellei.

⁷⁹ *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., V: 218.–219. lpp.

Tāpat htoniskās pasaules aspektā parādās rakstā jau vairākas reizes minētais mācītāja tēls, kas folklorā atrodams jaunāko laiku tekstos (t. i., tajos, kas radušies apmēram 18.–19. gs.). Šajā gadījumā iespējams runāt par divu uzskatu sadursmi, kas folklorā nav nekas jauns un parādās arī daudz senākos tekstos. Mācītāja tēlam folklorā ir divas izpausmes – viena (pēc ticējumiem) ir svešas tautas/tradīcijas nesēja funkcija, kas tiek uztverta negatīvi (izpaužas ticējumos, anekdotēs), otra ir daudz plašāka un vairāk saistīta ar htonisko telpu. Pasaku tekstos nereti, varonim nonākot htoniskajā telpā iniciācijas procesa laikā, notiek laika deformācija – varonis no zemes laika nonāk htoniskajā laikā, kur viena diena var būt atbilstīga veseram gadam uz zemes, vai otrādi. Brīdī, kad iniciācijas process ir beidzies un varonis atgriežas uz zemes, laiks “nostājas savā vietā”, taču retāk varonis atgriežas uz zemes un vairs neatpazīst tur esošo, jo realitātē ir pagājis ļoti daudz laika. Tad varonis vēršas pie mācītāja, kas viņu nosvētī, un varonis sabirst pīšļos. Citos variantos šādā lomā likts nevis anonīms varonis (puisis vai meita), bet mācītājs, piemēram AT 471:

“Reiz svētdienas rītā viens mācītājs gājis uz baznīcu un ceļmalā izdzirdējis kuplā ozolā putniņu tik jauki dziedam, ka nevilus apstājies zem ozola un klausījies un klausījies.

“Brīnums!” viņš domājis, “tādu putniņu dziesmu savā mūžā vēl nebiju dzirdējis,” un nu sācis uz augšu lūkoties, kur tas putniņš ir. Bet velti – nevarējis putniņa ieraudzīt.

Tā viņš tur lūkojies un klausījies labu brīdi; beidzot atminējies: “Kur tad mana baznīca? Nu gan būšu aizkavējies; un putniņš arī vairs nedzied.”

Atgājis no ozola, apskatījies – tavi brīnumi! – viss tā pārvērties, ne pazīt nevar: no jaunām, nesen dēstītām liepām ir tikai vairs veci, satrupējuši stumburi un arī pati baznīca gluži novecojusi: sienas apsūnējušas, jūmtā mazi kociņi aug, pavisam citāda. Iegājis baznīcā, tur altārī sirms, svešs mācītājs; lūkojies draudzē, tie arī visi sveši.

Nu ierunājies ar svešo mācītāju un tad kādā vecā, vecā baznīcas grāmatā atraduši piezīmētu, ka vairāk nekā tūkstots gadu atpakaļ kāds mācītājs, svētdienas rītā uz baznīcu iedams, ceļā nozudis.

To izlasījis, senais mācītājs aizgrābts pie sevis iesaucies: “Ak mūžība! Šorīt vēl no mājām iznācu un nu jau tūkstots gadu; vai tad tiešām eņģeļu dziesmās esmu klausījies?”

Un senais mācītājs nu vedis šim mācītājam to vietu rādīt, kur tos tūkstoš gadus pavadījis. Aizgājuši pie ozola, atraduši tikai vecu, sakaltušu stumburu. Senais mācītājs nu gribējis nostāties un rādīt, kā viņš tur stāvējis, bet liek vienu kāju – drūp, liek otru – drūp, un isā brīdī tai vietā paceļas zemes kopija.”⁸⁰

Šajā notikumā redzama kristietības kā civilizācijas ietekme uz dabas pasauli, htonisko telpu. Tas, kurš ir bijis saistīts ar htonisko telpu, iet bojā, ja to aizskar civilizācijas (kristīgās reliģijas) pārstāvis. Šajos tekstos uzsverama šamaņa iniciācija – klausīties putna dziesmas nozīmē nonākt augstākajā ekstāzes pakāpē, kas raksturīga šamaniskajai iniciācijai.⁸¹ Protams, ka tādā gadījumā kristietiskā ietekme kļūst nāvėjoša. Pēc tā redzams, ka mācītājs kā kristīgās reliģijas pārstāvis “iznīcina” pagānisko šamani, burvi, to, kas piederīgs mirušo pasaulei. Citētajā pasakas variantā redzams uzstādījums: vecais mācītājs un jaunais mācītājs, kas savukārt traktējams drīzāk kā fakts, ka senais mācītājs simbolizē tradīciju, arhaisko kultūru, mītu, bet jaunais – kristīgās reliģijas ietekmes.

Trešajā kategorijā, kurā izteikti parādās kristietības pazīmes, ir htoniskās pasaules būtņu “kristianizēšanās”. Šādas ietekmes redzamas vairākos tēlos, un dažkārt ir problemātiski nošķirt, kāds ir ietekmju cēlonis, piemēram, pastāv uzskats, ka raganas tēls latviešu mitoloģijā negatīvu, kaitējošu funkciju klāstu ieguvis viduslaiku demonoloģijas ietekmē.⁸²

Ļoti izteikti minētais parādās htoniskā velna tēlā. Jāuzsver, ka velns folklorā nav galvenais htoniskās pasaules tēls, un htoniskā telpa netiek asociēta tikai ar to. Taču kristietības uzskatu ietekmē šādi priekšstati folkloras tekstos parādījušies arvien izteiktāk, un velna tēlā tiek iekodēta visa htoniskās telpas būtība.

Funkcionāli velns latviešu mitoloģijā ir daudzpusīgs un sarežģīts. Kā jau iepriekšējā kategorijā analizētajās ietekmju zonās redzams, kosmogoniskajos un antropogoniskajos mītos Dievs (ne kristīgais Dievs) rada pasauli un cilvēku kopā ar Velnu. Pēc pieejamā materiāla sākotnēji Velnam pārsvarā ir

⁸⁰ *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., V: 207. lpp.

⁸¹ Mircea Eliade, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, op. cit., 3–7.

⁸² Sandis Laime, *Raganu priekšstati Latvijā: Nakts raganas* (Rīga: LU LFUMI, 2013), 71. lpp.

trikstera iezīmes. Galvenie kaitējumi, ko šis velns-triksteris spēj nodarīt, ir kaut ko nozagt (vai nu pašam Dievam, vai cilvēkiem), apmānīt, aizvilināt (vadātāja iezīmes) utt. Folklorā velns primāri ir Dieva pretstats, viens no tā duālajiem aspektiem. Taču jāuzsver, ka velns nav negatīvs pretstats; par tādu tas no trikstera transformējas kristietības uzslāņojumu ietekmē.⁸³ Protams, ir vēl cita velna forma – iniciācijas mītos redzamais divgalvainais, trīsgalvainais, deviņgalvainais velns, ar kuru cīnās iniciējamais varonis, taču šis tēls darbojas tikai iniciācijas pasakās, noteiktās situācijās,⁸⁴ piemēram, pasaku motīvos AT 313, 327, 327 u. c.

Taču ir arī pasaku teksti, kuros velnam raksturīgas pilnīgi citas iezīmes. Pēc šajos tekstos atrodamajām sadzīves reālījām un tēliem secināms, ka tie radušies, vēlākais, 17.–19. gs., un velns šajos tekstos parādās kā izteikti negatīvs un bīstams, vairāk atgādinot vācu mācītāju radīto priekšstatu par sātanu. Pasakās parādās teksti, kuros velns aizrauj ne tikai ļaunus kungus, kurina ellē krāsnis, spīdzinot grēcinieku dvēseles, vai uzbrūk un nogalina cilvēkus – piemēram, pasaku tēmas, kur velni noplēš cilvēkiem ādu, ēd cilvēkus, pieraksta baznīcā grēcinieku vārdus uz govju ādas, utt., piemēram, šādā variantā:

“Dēls domājis iet apskatīties pa āru kaut ko un nonācis pie ezera. Tas gājis ezeram pāri, jo iekšā negrimis. Pārgājis pāri ieraudzījis baznīcu un domājis iet paklausīties, ko mācītājs stāsta. Iegājis baznīcā un nosēdies pašā priekšā un klausījies. Te paskatījies zem kanceles un ieraudzījis velnu, kas uz teļādas pierakstījis to vārdus, kas baznīcā smējušies vai runājušies. Teļāda bijusi tik pilna, ka to velns stiepis arvienu lielāku. Stiepot velnam izsprucis mazs troksnītis, par ko dēls pasmējies. Tūliņ tas redzējis velnu neskaidrāki, jo arī viņu velns pierakstījis uz teļādas. Kad dievkalpošana beigusies, dēls gājis uz mājām pa to pašu ceļu, kur nācis par ezeru, bet tas grimis jau drusku ūdenī, jo bijis jau izdarījis vienu grēku.”⁸⁵

Citētajā piemērā redzamas arī sasaukšanas ar Jaunās Derības priekšstatiem par Jēzu, kurš pa ūdens virsu dodas

⁸³ Pēteris Šmits, “Ievads”, no *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., XIV: 5. lpp.

⁸⁴ *Ibid.*, I: 77. lpp.

⁸⁵ *Ibid.*, VI: 209. lpp.

pie laivā esošajiem ļaudīm, piemēram, Mt. 14:25 un 14:29, 14:31.

Līdz ar šo jauno parādību ienākšanu mitoloģijā notiek arī zināms lūzums – htoniskā pasaule kļūst negatīvāka un biedējošāka, ar tendenci vairāk kaitēt cilvēkiem. Htoniskā pazeme iegūst vēl vienu īpašību niansi – tā kļūst par htonisko elli.

Ticējumos uzsvērts, ka velns var pieņemt visu dzīvnieku izskatu (kas nav redzams, domājams, vecākajā folkloras materiāla slānī) izņemot dažus: “Velns varot pieņemt visādu dzīvnieku izskatu, izņemot trīs. Par lideku viņš nevarot pārvērsties, tādēļ ka viņa galvā esot Kristus mocību rīki: krusti, šķēpi, ērkšķi u. c. Par jēru viņš nevarot pārvērsties, tādēļ ka Kristus esot Dieva jērs. Par balodi viņš nevarot rādīties, tādēļ ka Svētais Gars esot nācis no debesīm par balodi. /P. Einhorn, 1627/”⁸⁶ Līdzīga ideja redzama pasaku tekstos ar motīvu AT 476.

Tāpat arī parādās uzskats, ka velns ir piesiets htoniskajā telpā, kas gan redzams ticējumos, piemēram: “Ja bieži velnu piesauc, tad deldējas ķēde, ar ko tas piesiets.”⁸⁷ Tas ir izteikts jaunāka laika uzslāņojums, jo folkloras materiālā nekur citur neparādās fakts, ka velns būtu piesiets.

Tiesa, izvērtējot pārējās htoniskās būtnes un dievības, tajās kristietības ietekmes ir maz vai nav redzamas vispār. Negatīvāka kļūst attieksme pret htoniskajiem dzīvniekiem – čūsku, krupi, taču šie dzīvnieki vienmēr vērtēti divējādi, līdz ar to runāt par konkrētu kristietības ietekmi uz attieksmi pret tiem šajā gadījumā nevar.

Ja velns ir vairāk iztēlota mītiska būtne, tad gluži reālu būtni iemiesotie gari ir mazāk pakļauti šādām ietekmēm.

Kā **ceturto kategoriju**, kuru htoniskās pasaules aspektā skārušas kristietības ietekmes, var minēt dažādu tēlu ienākšanu un simbolu pārņemšanu. Tiesa, tas vairāk raksturīgs īsajiem folkloras žanriem, mazāk pasaku tekstiem.

Protams, tradicionālajā latviešu folklorā no tās sākumposmiem nav atrodams ne Jēzus Kristus tēls, ne svētie, kas laika gaitā tomēr parādās folkloras materiālā. Jēzus kā pestītājs un cīnītājs pret htoniskajiem tēliem ir viens no izteiktākajiem

⁸⁶ Pēteris Šmits, “Ievads”, no *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., IV: 1943. lpp.

⁸⁷ *Ibid.*, 1945. lpp.

tēliem. Īpaši buramvārdu žanrā parādās Jēzus Kristus cīņa ar htoniskajām būtņēm un Jēzus Kristus piesaukšana, lai atgaidātos no tām. Piemēram, figurē Jēzus, kas uzvar čūsku, bruņojies ar vara stieni: “Čūska, tu nekas neesi. Mells, ruds, raibs. Nāks tas Kungs Jēzus Kristus ar vara pātagu, tevi sakapās deviņos gabalos.”⁸⁸ Simboliskā aspektā šajos gadījumos var runāt par izteiktu divu priekšstatu sistēmu saskari – viena ir kristīgā ar Jēzus tēlu, kas glābj no čūskas (kuru no kristīgās tradīcijas skatupunkta var definēt arī kārdinātāju, t. i., velnu), un otra ir tradicionālā, mītiskā, kur čūska ir ambivalents tēls. Varš ir viens no tiem metāliem, kas folklorā bieži figurē kā aizsardzības līdzeklis, savukārt kristīgajā tradīcijā varš būtu traktējams kā Dieva dots dziedniecības līdzeklis (piemēram, 4. Moz. 21:4–9). No vara gatavotiem priekšmetiem piedēvētas spējas atvairīt ļaunumu. J. Kursīte varu saista ar htonisko pasauli pretstatā zeltam, kas simbolizē debesu sfēru, un sudrabu, kas ir zemes daļa.⁸⁹ Tāpat varš ir tas, kas sengrieķu mītos nošķir haosa telpu no ārpasaules, respektīvi, htonisko no zemes.⁹⁰ Līdz ar to htoniskā būtne tiek iznīcināta ar htoniskās pasaules priekšmetu, un iznīcināšanas aktu veic debesu sfēras tēls. Līdz ar to var secināt, ka mainās tikai tēli, bet nemainās pats process. Tradicionāli tādu pašu funkciju varētu veikt arī kāds cits folkloras tēls.

Kā īpatnēju simbolu vēl iespējams pieminēt krusta zīmi, kuru izmanto, lai atgaidātos no htoniskās pasaules tēliem, taču uzsvert to kā nešaubīgu kristietības atribūtu nav iespējams, jo krusts ir ļoti sens simbols un izmantots daudzās reliģijās.⁹¹ Piemēram, ticējumos redzams, ka: “Tā kā velni visvairāk rādās uz krustceļiem, sevišķi pusnaktīs un pusdienās, tad dievbijīgi ļaudis liek tādās vietās krustu. Krustus ceļ visvairāk lauku svētīšanai. Viņus uzstāda arī vecāki kam nav bērnu, jeb kam bērni mirst. /V. Juoņus, Pustiņa/”⁹² Tautas ticībā krusta zīme izmantota arī šādā veidā, kur pilda aizsardzības funkciju:

⁸⁸ Kārlis Stauberis, *Latviešu buramvārdi*, op. cit., I: 229. lpp.

⁸⁹ Janīna Kursīte, *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*, op. cit., 115. lpp.

⁹⁰ Hēsiods, *Teogonija. Darbi un dienas*, tulk. Ābrams Feldhūns (Rīga: Zinātne, 1998), 66.–70. lpp.

⁹¹ Juan E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols* (London: Routledge, 1971), 68.–69. lpp.

⁹² *Latviešu tautas ticējumi*, op. cit., III: 1176. lpp.

“Nu, par to Bēru akminu, Pārkalņu mežā, par to es ar zinu ko pastāstīt. Pie tā akmina bī liela priede un to es pats ar savām acīm vē tiku redzēš. To priedi sauca par Krusta priedi un ka no kapsētas brauca uz māju, ta pie priedes pieturēja, uz akmina salika ēdamo un dzeramo un visi ēda un dzēra. Ka bī saturēšies, ta taisījās braukt prom un priedē iegrieza krustu. To darija tāpē, lei mironc līdz tai vietai vie var atnākt un tālāku vais netiek. Tagad tās priedes sen vais nav, to lika muiža nocirst.”⁹³

Pasaku motīvos varonim pārkrustoties vai piesaucot dievu, tiek neitralizēts negatīvais, htoniskais, dēmoniskais spēks:

“Vīrs brauc pa ceļu. Piegadās smalks kungs: lai viņu pavedot! Labi. Kungs iekāpj ratos – ceļš būtu ļoti labs – zirgs nepavisam vairs pavilkt. Gan sitis ar pātagu, gan dzinis – ne un ne. Tad nopratis, ka smalkais kungs ir pats velns, un metis krustu. Aizmetis krustu – kungs palicis tūdaļiņ par viesuli un aizskrējis krākdams projām. Bet vīrs apskatīšies labi – apmana, ka iebraucis purvā un zirgs iegāzies avotā.”⁹⁴

Līdzīgā funkcijā darbojas arī lūgšana “Tēvs, mūsu”, pasakās un teikās biežāk lietots vārds “tēvreize”:

“Viena saiminiece braukusi naktī gar kapsētu. No kapiem viņai iznācis pretim tāds savāds cilvēks, kam viena kāja bijusi gaiļa un otra govs kāja. Savādais cilvēks apturējis zirgu un sācis kravāties pa saiminieces vezumu. Saiminiece manījusi, kas par lietu, un sākusi tēva reizi skaitīt. Savādais cilvēks aizskrējis, ka zeme vien nodimdējusi.”⁹⁵

Nobeigums

Kopumā vērtējot kristietības ietekmi folklorā htoniskās telpas aspektā, protams, jāpiezīmē, ka lielā mērā tās vienmēr ir pētnieka interpretācijas par noteiktām ietekmēm. Līdzīgi kā folklorā ienāk dažādu laiku reālijas, kļūstot par neatņemamu tās sastāvdaļu, tajā ienāk arī kristietiskās ietekmes. Jo īpaši tas attiecināms uz laiku, kad aktīvi darbojas vācu izcelsmes mācītāji, kuri latviešiem šo ietekmi pasniedz primitivizētā

⁹³ *Latviešu tautas teikas un pasakas*, op. cit., XIV: 212. lpp.

⁹⁴ *Ibid.*, 459. lpp.

⁹⁵ *Ibid.*, 7. lpp.

veidā. Protams, tas nav vienīgais ietekmju veids, un raksturot, kā kāda parādība ienāk folklorā, ir ļoti sarežģīti un pat neiespējami. Tajā pašā laikā kristietība ir pietiekami ilgi pastāvējusi līdzās tradicionālajai kultūrai, līdz ar to ietekmju loks tradicionālajā kultūrā un mītiskajos priekšstatos ir tikai loģiska likumsakarība. Kristietības ietekmes htoniskās telpas sakarībās parādās noteiktos tās aspektos, piemēram, kosmogoniskajās teikās, kur pasaules radīšanas motīvos kristietiskā ietekme pārmāc duālās radīšanas modeli, akcentējot Dieva darbību. Laika gaitā attīstoties kristietiskajiem uzskatiem, htoniskā telpa iegūst elles pazīmes, bet velna tēls kļūst par izteiktu labā pretstatu – sātanu, kas arī noved pie nākamā ietekmju loka: htoniskās dievības un gari kristianizējas, loģiskā likumsakarībā radot dažādus simbolus un grūti traktējamas kristietiskas ietekmes.

Hotniskais aspekts, priekšstati par htonisko telpu visās tās realizācijās un niansēs nenoliedzami ir pakļauti vislielākajai ietekmei. Jautājums, kas notiks ar cilvēku pēc nāves, ir gana aktuāls un arī psiholoģiski jūtīgs, tāpēc ļauj vistiešāk ietekmēt tradicionālos priekšstatus, kristietiskajam aspektam piedāvājot savu izpratni.

Summary

The Influence of Christianity on the Motifs of Latvian Folk Fairy-tales

The paper “The Influence of Christianity on the Motifs of Latvian Folk Fairy-tales” looks at one of the most important phenomenon in Latvian mythology – chthonical space and traces of Christianity in its aspects. Chthonical space in Latvian mythical notions is considered as one of the most complicated, for example, firstly, the uncertain location: chthonical space functions as an equivalent for the underground and the overground, such as a forest, a mountain, in some cases – heaven. Chthonical space has various functions, such as the state of the dead, the place of trials in the initiation process. Christian influence is observed in almost all the aspects of chthonical space, but there are four categories that stand out as the most important: antropogonical and cosmogonic myths, where Christianity reduces the impact of the so called “dual creation myth”, when God created

the earth in collaboration with the devil; the second category is chthonical space trasformed like a hell in Christian analogies, chthonical space in fairy-tale notions of primitive Christianity takes attributes such as devils boiling sinners in hell pots; the third category includes christianization of chthonical beings (spirits, deities), the best example being the image of the devil – the devil becomes the opposite of the good, of God’s opponent, but the fourth category embraces the blend and acquisition of various images and symbols, which are seen, for example, in cantations, and various attributes of Christianity – the use of a cross, the Lord’s prayer – in fairy tales and folklore motifs.

Chtonical space, perceptions of all of its scales and nuances are subjects to the most direct influence. The question – what happens to people after death – is quite important and psychologically sensitive, so to influence the traditional ideas Christianity offers its own understanding of these issues.

BUDISMA GRUPU DAŽĀDĪBA LATVIJĀ

Mg. hist. Marika Laudere

Daugavpils Universitātes Humanitārās fakultātes doktorante

Ievads

19.–20. gadsimta laikā budisma mācība kļuva pieejama lielākam skaitam cilvēku, izplatoties visā pasaulē. Faktiski pirmo reizi vēsturē budisms kļuva par vienu no pasaules reliģijām, kura pašlaik tiek pieņemta visos kontinentos.¹ Sākotnēji budisma pastāvēšana Rietumos lielākoties bija saistīta ar Āzijas migrantu aktivitātēm, taču, sākot ar 20. gadsimta otro pusi, budisms piedzīvoja lielāko uzplaukumu arī rietumnieku vidū.² Pirmkārt, to veicināja arvien plašākā budisma literatūras un sakrālo tekstu tulkojumu pieejamība, garīgo meklētāju lokā pastiprinot interesi ne tikai par meditāciju, bet arī par pašas mācības būtību. Otrkārt, liela nozīme bija Āzijas skolotāju aktīvajai misionāru darbībai un viņu vizītēm savās dibinātajās grupās. Pateicoties tam, šajās grupās lekcijas un meditācijas semināri kļuva pieejami regulāri.³

Izveidojoties labvēlīgiem apstākļiem, 20. gs. 60. un 70. gados daudzas Amerikas un Rietumeiropas valstis piedzīvoja strauju budisma grupu, organizāciju un institūciju dibināšanu.

¹ Martin Baumann, “Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective”, *Journal of Global Buddhism* 2 (2001), p. 2. Pieejams: <http://www.globalbuddhism.org/2/baumann011.pdf> (skatīts 10.06.2014.).

² Alan Wallace, “The Spectrum of Buddhist Practice in the West”, in *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, ed. by Charles Prebish & Martin Baumann (Berkeley: University of California Press, 2002), 34.

³ Martin Baumann, “Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects”, in *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, ed. Charles Prebish & Martin Baumann (Berkeley: University of California Press, 2002), 92.

Savukārt kopš 1989. gada līdzīga tendence kļuva vērojama arī Austrumeiropā, to veicināja ne tikai sabiedrības garīgie meklējumi, iesaistoties jaunajās reliģiskajās kustībās (JRK), bet arī tādi politiskie notikumi šajā reģionā kā Berlīnes mūra krišana un PSRS sabrukums. Līdz ar to jaunas budistu grupas arvien straujāk sāka veidoties Polijā, Čehijā, Ungārijā un bijušās PSRS rietumu daļā,⁴ ieskaitot Baltijas reģionu.

Kaut gan pirmā informācija par budismu Latvijas presē bija sastopama jau 19. gadsimta beigās – 20. gadsimta sākumā un kaut arī 20. gadsimta 20. gados Latvijā darbojās pirmais budisma mūks Baltijā Kārlis Tenisons (1873–1962), tomēr šajā laika posmā vēl nevar runāt par izvērstu budisma grupu darbību.⁵ Pakāpeniska budisma grupu veidošanās Latvijā, atšķirībā no Rietumvalstīm, aizsākās tikai 80. gadu beigās. Šāda laika starpība galvenokārt ir izskaidrojama ar Latvijā valdošo politisko režīmu, kad padomju okupācijas apstākļos reliģija tika izspiesta no sabiedriskās dzīves. Jo vairāk, PSRS valdošās ideoloģiskās nostādnes paredzēja, ka reliģijai nav vietas komunistiskajā sabiedrībā, un visas reliģiskās tradīcijas tika mēģināts aizstāt ar padomju tradīcijām.⁶

Kaut arī Padomju Savienībā oficiāli tika sludināta ateisma politika, reliģijas aizliegums nenoveda līdz pilnīgam intereses zudumam attiecībā uz garīgo dzīvi. Mazinoties interesei par kādu no kristīgajām konfesijām, tā vietā PSRS režīma pēdējos gados Latvijā bija vērojama cita parādība. Respektīvi, pieauga sabiedrības interese par JRK un citām ezoteriskajām mācībām.⁷ Šo kustību ienākšanu veicināja gan garīgā vākuma izveidošanās sabiedrībā, gan arvien brīvāk un lielākā daudzumā pieejamais garīgā rakstura literatūras klāsts. Rezultātā Latvijā sāka veidoties cilvēku grupas, lai kopīgi veiktu reliģisko praksi, kas bieži sevī iekļāva parastās meditācijas tehnikas un dažādus jogas vingrinājumus. Līdz ar to var runāt arī par pirmo budisma grupu veidošanās sākumiem Latvijā.

⁴ Martin Baumann, “Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects”, in *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, ed. Charles Prebish & Martin Baumann (Berkeley: University of California Press, 2002), 92–93.

⁵ Tuvāk sk.: Valdis Tēraudkalns, “Budisma sākumi Latvijā 20. gadsimta pirmajā pusē”, *Reliģiski-filozofiski raksti*. XI sēj. (Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2007), 101.–121. lpp.

⁶ D. Bleiere, I. Butulis, I. Feldmanis, *Latvijas vēsture. 20. gadsimts* (Rīga: Jumava, 2005), 376. lpp.

⁷ *Ibid.*, 376. lpp.

Tibetas budisma grupas Latvijā

80. gadu beigās pieejamās literatūras klāstu veidoja ne tikai jauno JRK sludinātās mācības, bet kļuva iespējams saņemt arvien vairāk informācijas arī par budisma mācību. Atšķirībā no JRK literatūras, kur daži budisma principi tika izklāstīti šo kustību mācības kontekstā, tagad par budismu pieejamā literatūra ietvēra mācības skaidrojumus gan no rietumnieku praktizētāju, gan no pieredzējušo skolotāju viedokļa. Viena no līdzīga rakstura grāmatām, tā saucamā *самуэдам* grāmata, kas tobrīd cirkuleja Rīgas garīgajās aprindās, bija Namkhai Norbu Rinpočes (*Namkhai Norbu Rinpoche*) lekciju apkopojums “Sarunas Konvejā” (Namkhai Norbu, Talks in Conway (USA, July 1982 & January 1983)).⁸ Namkhai Norbu Rinpoče ir viens no pazīstamiem Tibetas budisma skolotājiem Rietumos, kura dibinātie centri darbojas ASV, vairākās Eiropas valstīs, Krievijā, Latīņamerikā un Austrālijā. 1960. gadā, pasliktinoties sociālajai un politiskajai situācijai Tibetā, Namkhai Norbu pēc orientālista profesora Džuzepes Tuči (*Giuseppe Tucci*) uzaicinājuma pārcēlās uz Itāliju, kur deva ieguldījumu Tibetas kultūras popularizēšanā Rietumos. 70. gadu vidū viņš sāka popularizēt vienu no senākās Tibetas budisma skolas, ņinma (*Nyingma*, tib. transl. *rNying-ma*), sastāvdaļām Itālijā – dzokčēn (*Dzogchen* tib. transl. *rDzogs chen*),⁹ kas tiek uzskatīta par šīs skolas augstāko mācību. Tradicionāli tikai lietpratīgie jogi praktizēja dzokčēn mācību, tomēr Rietumu kontekstā šī mācība ieguva citas iezīmes. Respektīvi, tagad tā tika nodota jebkuram interesentam, un tās veikšanai vairs nebija nepieciešamas vairāku gadu ilgas sagatavošanas prakses.¹⁰

Tieši ap Namkhai Norbu Rinpočes personību un grāmatā izklāstīto dzokčēn mācību 80. gadu beigās Rīgā sāka veidoties viena no pirmajām budisma grupām Latvijā. Pateicoties kontaktiem ar līdzīgām dzokčēn grupām Maskavā un Viļņā, tika nolemts kopīgiem spēkiem sazināties ar autoru, lai rastu

⁸ “Community. About Padmaling”. Pieejams: http://dzogchen.lv/en/community/about_padmaling

⁹ “Teacher. Biography”. Pieejams: http://dzogchen.lv/en/community/about_padmaling (skatīts 14.05.2011.).

¹⁰ Richard Seager, *Buddhism in America* (Columbia: University Press, 1999), 109.

atbildes uz jautājumiem un arī turpmāk saņemtu mācības instrukcijas. Pēc veiksmīgas saziņas ar skolotāju vairāki šo grupu pārstāvji, ieskaitot cilvēkus no Latvijas, 1990. gadā devās uz Konveju (*Conway*) Amerikā, lai pirmo reizi klātienē sastaptos ar Namkhai Norbu un saņemtu mācības tiešo transmisiju.¹¹

Vizīte Amerikā neaprobežojās tikai ar reliģiskajām aktivitātēm. Pirmkārt, tikšanās laikā Namkhai Norbu tika pasniegta vēstule ar lūgumu vienā no savām tuvākajām tūrēm apmeklēt bijušās PSRS valstis, tā vēlāk tika akceptēta. Otrkārt, tika pieņemts lēmums par Namkhai Norbu sekotāju oficiālo grupu dibināšanu Latvijā, Lietuvā un Krievijā. Šī lēmuma rezultātā grupu pārstāvji no skolotāja saņēma arī vairākus iespējamus grupu nosaukumus, kuri vēlāk tika savstarpēji sadalīti.¹²

Latvijā par grupas turpmāko nosaukumu tika izvēlēts “Padmalinga”, un 1991. gada 7. februārī tam sekoja organizācijas oficiālā reģistrācija. Blakus tam bijušās Padomju Savienības valstis kopīgi sāka gatavoties gaidāmajai Namkhai Norbu Rinpočes tūrei, kas bija paredzēta 1992. gadā. Šīs tūres priekšvakarā, 1991. gadā, “Padmalinga” uzņēma vienu no skolotāja tuvākajiem mācekļiem, Fabio Andriko (*Fabio Andrico*),¹³ kurš visiem interesentiem skaidroja dzokčēn prakses pamatus un apmācīja viņus, kā arī vadīja semināru par vienu no šīs mācības sastāvdaļām – jantra jogu (*Yantra Yoga*). Savukārt 1992. gadā, laikā no 30. maija līdz 6. jūnijam, īsi pēc vizītes Lietuvā Namkhai Norbu Rinpoče viesojās Latvijā, kur Rīgā un Jūrmalā vadīja lekcijas, dzokčēn mācības un Vadžra deju (*Vajra dance*) paraugdemonstrējumus.¹⁴

Kaut gan tā bija vienīgā Namkhai Norbu Rinpočes vizīte Latvijā, viņa skolnieki joprojām saglabā saikni ar skolotāju, piedalās viņa vadītajās mācībās ārpus Latvijas, kā arī uzņem šīs skolas instruktorus Rīgā. Kopumā vairāk nekā 20 gadus kopš kopienas dibināšanas “Padmalinga” turpina savu darbību,

¹¹ “Community. About Padmaling”. Pieejams: http://dzogchen.lv/en/community/about_padmaling (skatīts 14.05.2011.).

¹² Ibid.

¹³ Intervija Nr. 18 [29.05.2010. Dubrovina parks, Daugavpils, Latvija. Virietis. 1956. Grupas loceklis]. (Audioieraksts. Autores arhīvs.)

¹⁴ “Community. About Padmaling”. Pieejams: http://dzogchen.lv/en/community/about_padmaling (skatīts 14.05.2011.).

apvienojot ne tikai dzokčen praktizētājus Rīgā, bet arī nelielu cilvēku grupu Daugavpilī.

“Padmalinga” nav vienīgā Tibetas budisma grupa, kurā vairāk nekā 20 gadus tiek piekopta kāda no budisma mācībām. 90. gadu sākumā kādā no garīgajiem semināriem, kas toreiz notika Sanktpēterburgā, piedalījās viena no pašreizējām budisma praktizētājām Latvijā. Tieši šeit viņa pirmo reizi sastapās ar Tibetas budisma kagju (*Kagyū*, tib. transl. *bka' brgyud pa*) skolu un vienu no vadošajiem tās apakšskolas drikung kagju (*Drikung Kagyū*, tib. transl. *'bri-kung bka'-brgyud*) skolotājiem – Nubpu Rinpoči (*Nubpa Konchok Tenzin Rinpoche*).¹⁵

Pēc viņas uzaicinājuma 1991. gadā Nubpa Rinpoče ieradās Rīgā, kur pirmie četri mācekļi no Latvijas pieņēma tā saucamo budisma patvērumu.¹⁶ Savukārt pēc gada, 24. septembrī, notika “Drikung Kagyū Dharma Chakra Centre” reģistrācija, par centra garīgo vadītāju tika pasludināts Nubpa Rinpoče, par centra galvu – drikung kagju līnijas 37. patriarhs Čecans Rinpoče (*Drikung Kyabgon Chetsang Rinponche*).¹⁷ Par spīti lielākās sabiedrības daļas sliktajai informētībai par budismu Latvijā, “Drikung Kagyū Dharma Chakra Centre” turpināja attīstīties, un centra telpās reizēm tika rīkoti garīga rakstura mācību semināri. Tā, piemēram, jau mēnesi pēc centra dibināšanas, 1992. gada oktobrī, “Drikung Kagyū Dharma Chakra Centre” notika budologa un budisma praktizētāja Aleksa Berzina (*Alexander Berzin*) lekcijas.¹⁸ Pateicoties šim un citām aktivitātēm, līdz 20. gadsimta beigām grupas locekļu skaits nedaudz pieauga, un tas ļāva centram iegūt reliģiskās organizācijas statusu. Rezultātā 1999. gadā 27. janvārī notika likumīga grupas reģistrācija Tieslietu ministrijas Reliģisko lietu pārvaldē,¹⁹ tādā veidā iegūstot reliģiskajām organizācijām paredzētās tiesības un privilēģijas.

¹⁵ Ildeikina, Julia. 22.09.2013. E-pasta vēstule.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Зарегистрирован “Джигун Кагью Дхарма Чакра Центр”, *Буддизм в России*, Nr. 4 (1992). Pieejams: <http://www.buddhismofrussia.ru/buddhism-of-russia/br04/> (skatīts 01.06.2014.).

¹⁸ *Буддизм в России*, Nr. 4 (1992). Pieejams: <http://www.buddhismofrussia.ru/buddhism-of-russia/br04/> (skatīts 01.06.2014.).

¹⁹ Intervija Nr. 9 [04.04.2009. “Ainavas”, Baltezers, Ādažu novads, Rīgas rajons, Latvija. Vīrietis. 1978. Grupas loceklis]. (Audioieraksts. Autore arhīvs.)

21. gadsimta sākumā drikung kagju grupu skāra vairākas pārmaiņas. Pirmkārt, īsi pēc Čecana Rinpočes apmeklējuma 2002. gada rudenī kopienā radās vieni no pirmajiem nopietnajiem konfliktiem.²⁰ Nespējot tos pārvarēt, 2005. gadā sākotnējo līderu vadībā tika nodibināts “Sorig” Tibetas meditācijas un dziedniecības centrs. Pašlaik šī ir vienīgā budisma grupa Latvijā, kurai izdevās realizēt stūpas celtniecības projektu. Uzceltās stūpas iesvētīšana notika 2014. gada 28. jūnijā, to veica drikung kagju skolas galva Čecans Rinpoče, Nubpa Rinpoče un citi piecu dažādu tradīciju lamas, kuri speciāli uz ceremoniju bija ieradušies Latvijā no Indijas un Nepālas.²¹ Otrkārt, otra grupas daļa pieņēma lēmumu par budisma tempļa būvniecību ārpus Rīgas, kas kalpotu jaunas kopienas vajadzībām. Kā piemērota vieta tika izraudzīts Baltezers, ar kuru ir saistīta viena no budisma leģendām. Saskaņā ar to jau 20. gadsimta 20. gados Tibetas lamas bija pareģojuši, ka notiks budisma tempļa celtniecība “starp diviem baltajiem ezeriem”, bet kurā valstī – to viņi nezināja. Šajā laikā Baltezers vēl nebija sācis izžūt un sadalīties divās daļās ar zemes šaurumu.²² Ēkas celtniecības darbi tika uzsākti 2005. gadā, bet 2006. gadā notika “Drikung Kagyu Dharma Chakra” centra oficiālā atklāšana. Divus gadus vēlāk, 2008. gada 26. janvārī, sekoja blakus templim uzceltā Jogas un Tibetas dziedniecības centra²³ atklāšana un zemes iesvētīšana stūpas celtniecībai, uz ko ieradās un savu svētību sniedza Čecans Rinpoče. Pārcelšanās uz jaunajām telpām Baltezerā, kā arī stūpas celtniecības projekts, kas ar laiku tika iesaldēts, neveicināja kopienas saliedētību. Jauno konfliktsituāciju rezultātā kopiena piedzīvoja otro šķelšanos, kas noveda pie trešā drikung kagju centra dibināšanās Rīgā.²⁴ Pašlaik šī grupa ir pazīstama kā “Riga Drikung Ngaden Choling”.

²⁰ Intervija Nr. 6 [03.04.2009. Marijas iela 19, Rīga, Latvija. Sieviete. 1961. Grupas locekle]. (Audioieraksts. Autores arhīvs.)

²¹ “Latvijas Miera Pagodas iesvētīšana”. Pieejams: <http://www.sorig.lv/lat/news/34> (skatīts 10.07.2014.).

²² К. Худенко, “Ступа счастья завтрашнего дня”, *Суббота* (31 января, 2008), 24–25.

²³ 2011. gadā Tibetas jogas un dziedniecības centrs tika pārdēvēts par Jogas un Tibetas medicīnas akadēmiju.

²⁴ Intervija Nr. 6 [03.04.2009. Marijas iela 19, Rīga, Latvija. Sieviete. 1961. Grupas locekle]. (Audioieraksts. Autores arhīvs.)

Kaut gan visas trīs drikung kagju grupas Latvijā – “Drikung Kagyu Dharma Chakra” centrs Baltezerā, “Rīga Drikung Ngaden Choling” un “Sorig” Rīgā – pārstāv vienu un to pašu mācību, darbība visās grupās tiek organizēta neatkarīgi cita no citas. Arī kopīgi sadarbojoties savas līnijas skolotāju vizīšu laikā, tie tiek uzņemti atsevišķi katras kopienas telpās. Piemēram, 2014. gadā jūnijā katrā no tām notika atsevišķi pasākumi, vēltīti skolas galvas Čecana Rinpočes un Nubpas Rinpočes vizītēm Latvijā. Drikung kagju nav vienīgā mācība, kura pārstāv kagju skolu Latvijā. Nedaudz vēlāk, 90. gadu otrajā pusē, Latvijā tika ieviesta lielākā šīs skolas apakštradīcija – karma kagju (*Karma Kagyu*, tib. transl. *ka' brgyud pa*) budisms. Tieši karma kagju mācība, pateicoties vairāku tās skolotāju aktivitātēm Rietumos, sākot ar 60. gadiem, kļūva par vienu no vadošajiem virzieniem budisma izplatībā Rietumos.²⁵

Viens no šādiem harismātiskiem skolotājiem Rietumos, kurš sastapās ar kagju mācību un tās skolas galvu 16. Karmapu, Randžungu Rigpe Dordže (*Rangjung Rigpe Dorje*) 1969. gadā Katmandu, ir dāņu izcelsmes lama Ole Nidāls (*Ole Nydahl*). Pēc triju gadu ilga intensīva mācību perioda viņš tika iecelts lamas kārtā, un 1973. gadā pēc 16. Karmapas lūguma tika sūtīts uz Eiropu ar misiju dibināt dimanta ceļa meditācijas centrus Rietumos.²⁶ Kopumā kopš 1973. gada visā pasaulē Karmapas, viena no efektīvākajiem, lai gan arī pretrunīgajiem aģentiem Eiropā,²⁷ un viņa sievas Hannas darbības rezultātā tika izveidots vairāk nekā 500 budistu meditācijas centru. Pašlaik daudzās Eiropas valstīs viņa dibinātajā dimanta ceļa budisma skolā darbojas visvairāk tā saucamo budistu – jaunpievērsto, un nav izslēgts, ka tā ir vislielākā budistu – jaunpievērsto kustība ne tikai visā Eiropā, bet arī Dienvidamerikā.²⁸ Tieši Oles Nidāla dibinātais “rietumu tipa, laicīgi orientētais Tibetas

²⁵ Burkhard Sherer, “Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition”, *Journal of Global Buddhism* 10 (2009), 2. Pieejams: <http://www.globalbuddhism.org/10/scherer09.htm> (skatīts 10.06.2014.).

²⁶ Donald Lopez, “Foreigners at the Lama’s Feet”, in *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, ed. by Daniel S. Lopez Jr. (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 251–295.

²⁷ Stephen Batchelor, *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture* (Berkeley: Parallax Press, 1994), 115.

²⁸ Burkhard Sherer, op. cit., 12.

karma kagju skolas budisms”²⁹ arī Latvijas iedzīvotāju vidū atrada savus sekotājus.

Atšķirībā no Lietuvas, kur dimanta ceļa budisma skola nāk no Rietumiem,³⁰ Latvijā pirmā saskarsme ar šo skolu notika, pateicoties kontaktiem ar tās sekotājiem Krievijā. 1997. gadā vairāki jaunieši no Rīgas, kopīgi meklējot jaunu reliģisko pieredzi, kādā no sūfiju nometnēm iepazinās ar vienu no Maskavas karma kagju centra locekļiem. Tā kā jauniešiem radās lielāka interese par budismu, nākamo dienu laikā Oles Nidāla skolnieks uzņēmās pasniegt meditācijas pamatus, kā arī sniedza vairāk informācijas par dimanta ceļa skolu un tās skolotāju Oli Nidālu.³¹ Nometnei beidzoties, interese par jauniepazīto mācību neapsīka, un vēlme iegūt jaunāko informāciju un skaidrojumus mudināja jauniešus lūgt lamu Oli Nidālu iekļaut Rīgu savā ikgadējā lekciju tūrē.³² Līdz ar to 1997. gada 20. augusts, kad notika lamas Oles Nidāla pirmā vizīte Rīgā, tiek uzskatīts par pirmā dimanta ceļa budisma centra dibināšanas datumu Latvijā; līdz gada beigām notika arī kopienas oficiāla reģistrācija reliģiskas organizācijas statusā Tieslietu ministrijā.³³

Kaut gan nākamo gadu laikā Oles Nidāla lekcijas Rīgā kļuva regulāras, līdzīgi citām budisma grupām Latvijā karma kagju centrs neieguva lielāku masu atbalstu. Viens no galvenajiem iemesliem bija ne tikai maza sabiedrības interese par joprojām svešo reliģiju, bet arī pastāvīgas telpas trūkums, kas liedza izvērst centra darbību. Respektīvi, sākotnēji reliģiskās prakses tika veiktas kādā no kopienas locekļu mājām, tad sekoja pārcelšanās uz Starptautisko Austrumu kultūras centru “Urusvati”,

²⁹ Lionel Obadia, “Buddha in the Promised Land: Outlines of the Buddhist Settlement in Israel”, in *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, ed. Charles Prebish & Martin Baumann (Berkeley: University of California Press, 2002), 182.

³⁰ Marika Laudere, “Introduction to Buddhism in Contemporary Lithuania: Groups and Their Activity”, in *Religion and Society in Central and Eastern Europe 6* (2013), 26. Pieejams: <http://www.rascee.net/index.php/rascee/article/view/64/56> (skatīts 10.01.2014.).

³¹ Intervija Nr. 19 [01.07.2010. Meža iela 11/13–1, Rīga, Vīrieti. 1978. Grupas loceklis]. (Audioieraksts. Autores arhīvs.)

³² Intervija Nr. 3 [13.12.2008. Meža iela 11/13–1, Rīga, Latvija. Vīrieti. Grupas loceklis]. (Audioieraksts. Autores arhīvs.)

³³ Intervija Nr. 2 [13.12.2008. Meža iela 11/13–1, Rīga, Latvija. Vīrieti. Grupas loceklis]. (Audioieraksts. Autores arhīvs.)

ko vēlāk nomainīja reiki telpas.³⁴ Tikai sākot ar 2002. gadu, situācija kopienā sāka kļūt labāka, kad grupa savām vajadzībām iegādājās 175 kvadrātmetrus lielu telpu Rīgā. Tieši šajās telpās pēc renovācijas darbiem, kuri tika veikti paralēli centrā notiekošajām aktivitātēm, pašlaik veiksmīgi funkcionē pirmais dimanta ceļa budisma centrs Latvijā, kur regulāri notiek meditācijas prakses, retrīti un tiek uzņemti šīs skolas skolotāji.

Izņemot Rīgu, kopš 2002. gada lamas Oles Nidāla skolnieku grupa darbojas arī Latvijas otrajā lielākajā pilsētā Daugavpilī. Līdzīgi Rīgas centram, grupas pirmās pulcēšanās notika vai nu kādas locekles mājās, vai arī pagaidu telpās,³⁵ kuras 2011. gadā nomainīja kopīgiem spēkiem nopirktais dzīvoklis Daugavpils cietokšņa teritorijā.³⁶ Pašlaik Daugavpils karma kagju centrs locekļu vidējā vecuma ziņā ir viens no jaunākajiem budisma centriem Latvijā, tā locekļu vairākumu veido Oles Nidāla sekotāji no jauniešu vidus.

Pati pēdējā Tibetas budisma skola Latvijā, kura ienāca 21. gadsimta sākumā, ir geluk (*Geluk*, tib. transl. *dge lugs pa*). Tā dēvēto “tikumisko skolu” 14. gadsimtā dibināja viena no svarīgākajām personām tibetiešu budisma vēsturē, slavens zinātnieks, filozofs Dzonkhapa (*Tsongkhapa*),³⁷ bet 17. gadsimtā tā kļuva par dominējošo Tibetā.³⁸ Tieši šo Tibetas budisma tradīciju pārstāv geluk skolas un Tibetas budisma galva Dalailama, kas tiek uzskatīts par bodhisattvas Avalokitešvaras (*Avalokitesvara*, tib. transl. *Spyan-ras-gzigs*) līdzietības Budas un Tibetas patrona dievības, iemiesojumu.³⁹ Geluk skolas veidošanās Latvijā ir saistīta ar Dalailamas otro vizīti Latvijā 2001. gadā. Gadu iepriekš, 2000. gadā, lai veiktu vizītes sagatavošanas darbus, Rīgā ieradās latviešu izcelsmes

³⁴ Intervija Nr. 11 [04.04.2009. Meža iela 11/13–1, Rīga, Latvija. Sieviete. 1983. Grupas locekle]. (Audioieraksts. Autore arhīvs.)

³⁵ Intervija Nr. 1 [24.10.2008. Enerģētiķu iela, Daugavpils, Latvija. Sieviete. Grupas locekle]. (Audioieraksts. Autore arhīvs.)

³⁶ Intervija Nr. 51 [28.10.2012. Parādes iela 11, Daugavpils, Latvija. Vīrietis. 1987. Grupas loceklis]. (Audioieraksts. Autore arhīvs.)

³⁷ John Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism* (Ithaca: Snow Lion Publications, 2005), 467.

³⁸ Damien Keown, *Dictionary of Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 100.

³⁹ Торчинов Евгений, “Философия буддизма махаяны”. Pieejams: http://www.koob.ru/torchinov/phil_mahayana (skatīts 14.05.2011.).

austrālietis Uldis Balodis (1949). Lama Thubten Ješe (*Thubten Yeshe*), būdams Melburnas budisma centra vadītājs (centrs darbojās starptautiskās organizācijas “Foundation for Preservation of Mahayana Tradition” (FPMT) ietvaros), centra galva un Ulža Baloža skolotājs, viņu izraudzīja kā atbilstošu personu šī uzdevuma veikšanai.⁴⁰ Geluk tradīcijā tieši lama Thubten Ješe un lama Thubten Zopa Rinpoče (*Thubten Zopa Rinpoche*) bija vieni no pirmajiem Nepālā, kuri sāka pasniegt geluk līnijas mācību rietumniekiem. 1974. gadā tam sekoja pirmā vizīte Eiropā, pēc kuras 1975. gadā tika dibinātā FPMT organizācija, kuras mērķis bija koordinēt pieaugušo geluk grupu un centru darbību. Tā, piemēram, 2001. gadā to skaits jau pārsniedza 80 centrus 17 pasaules valstīs.⁴¹

Gatavojot Dalailamas vizīti, kā arī kādu laiku pēc tās Uldis Balodis sāka lasīt lekcijas gan Latvijas Kultūras akadēmijā, gan privāti. Pakāpeniski izveidojās interesentu grupa, kuras dalībnieki apvienojoties nodibināja Tibetas budisma un meditācijas centru “Ganden”. Savukārt Uldis Balodis, uz turpmākajiem trīsdesmit gadiem nopērkot “Ganden” centra pašreizējo telpu īres tiesības, atrisināja kopienas atrašanās vietas jautājumu. 2004. gadā sekoja centra oficiāla reģistrācija Tieslietu ministrijas Reliģisko lietu pārvaldē.⁴² Sakarā ar turpmāko “Ganden” centra iekļaušanu FPMT organizācijā programam kļuva iespējams aizvien vairāk paplašināt savu programmu, piedāvājot daudzveidīgāku reliģisko pasākumu klāstu un uzņemot geluk tradīciju skolotājus.

“Ganden” centram attīstoties, arī šī budisma grupa nespēja saglabāt sākotnējo vienotību. 2001. gadā, laikā, kad Latvijā uzturējās Uldis Balodis, Drustos, Raunas novadā, tika nopirkts zemes īpašums, kur bija paredzēts būvēt meditācijas centru laukos, lai rīkotu gan parastās mācības, gan meditāciju seminārus jeb reitritus. Vairākus gadus meditācijas centrs Drustos bija “Ganden” centra paspārnē, tomēr ap 2007. gadu Drustu centrs tika atdalīts un kļuva par atsevišķu vienību, lama Zopa

⁴⁰ T. Šaitere, “Klosterī aiziet nevarēju”, *SestDiena* (16. jūnijs, 2001), 18. lpp.

⁴¹ Robert Bluck, *Buddhism in Britain: Teachings, Practice and Development* (Routledge, 2006), 20.

⁴² Intervija Nr. 4 [01.03.2009. Miera iela 11–1, Rīga, Latvija. Sieviete. 1964. Grupas loceklis]. (Audioieraksts. Autores arhīvs.)

Rinpoče tam piešķīra nosaukumu “Jiga Čodzin”. Divu gadu laikā, 2009.–2010. gadā, “Jiga Čodzin” bija slēgts un izņemts no FPMT centra saraksta, savukārt 2011. gadā centrs tika atjaunots un iekļauts FPMT “studiju grupu” sarakstā.⁴³ Sadarbība ar Uldi Balodi tika turpināta arī pēc Dalailamas vizītes, viņš uzturējās gan Austrālijā, gan Nepālā, periodiski viesojoties un vadot mācības arī “Ganden” centrā Latvijā. 2011. gadā viņš pieņēma mūka solījumus un vārdu – brālis Dharmapāla. Šis notikums, kā arī “Jiga Čodzin” centra atklāšana veicināja viņa atgriešanos Latvijā, lai turpinātu 21. gadsimtā sākumā iesāktu darbu – budisma mācības sludināšanu. Jau toreiz, dibinot “Ganden” centru, Uldis Balodis atzina: kaut arī budisms ir viena no lielākajām pasaules reliģijām, tomēr Latvijā tā, visticamāk, paliks eksotika.⁴⁴ Tomēr, atbildot uz jautājumu, vai budisms ir piemērots Latvijas cilvēkiem, viņš ir uzsvēris: “Latvijā ir neizsmeļams potenciāls, jo interese par garīgām zināšanām ir veidojusies vēsturiski. Man liekas, ka Latvijā ir pateicīga vide, jo te ir bijusi arī lielākā Rēriha biedrība. Varbūt budisma filozofija un Rēriha filozofija nav tik tuvas, kā cilvēkiem šķiet, tomēr kaut kādas kopsakarības tajās ir.”⁴⁵ Iespējams, tas, kā arī vēlme arvien lielākam skaitam cilvēku pasniegt budisma mācību latviešu valodā, bija par iemeslu, lai 2013. gadā Rīgā viņa vadībā tiktu nodibināts centrs “Potalaka”, kura svinīgā atklāšana notika 2014. gada 12. janvārī.⁴⁶

Tā kā FPMT līdzšinējā stratēģija nepieļāva divu FPMT centru darbību Rīgā, “Potalaka” tika veidota bez piesaistes kādai no budisma organizācijām. FPMT realizētās politikas rezultātā, kas neatļauj ciešu sadarbību starp FPMT un ne FPMT centriem, “Jiga Čodzin” centram Drustos un “Potalakai” Rīgā nedrīkstēja būt nekā kopīga. Lai atrisinātu šīs pretrunas, “Jiga Čodzin” un FPMT vadība vienojās par sadarbības pārtraukšanu no 2014. gada 1. jūlija, un kopš 2014. gada 1. jūlija šis centrs tiek

⁴³ “Potalakas meditēšanas centrs Drustos, Raunas novads, Latvijā”. Pieejams: <http://www.yigachodzin.lv/latviski/index.html> (skatīts 12.07.2014.).

⁴⁴ J. Polis, “Ceļā uz laimi”, *Neatkarīgā Rīta Avīze* (14. janvāris, 2004), 12. lpp.

⁴⁵ E. Dombrova, “Viņš atveda Dalai Lamu uz Latviju”, *Vakara Avīze Vakara Ziņas* (17. septembris, 2002), 10. lpp.

⁴⁶ “Rīgā notiks budistu Centra “Potalaka” atvēršanas svētki”. Pieejams: http://www.tvnet.lv/sievietem/aktuali/492566-riga_notiks_centra_potalaka_atversanas_svetki (skatīts 10.07.2014.).

saukts par “Potalakas” meditēšanas centru, tas turpināja darboties saistībā ar centru “Potalaka” Rīgā kā viena organizācija ar kopīgu vadību.⁴⁷ Savukārt kopš 2014. gada novembra beigām meditēšanas centrs Drustos ieguva jaunu nosaukumu – “Den ņi ling”, ko pēc retrīta Austrālijā brālim Dharmapālam ieteica lama Thubten Zopa Rinpoče. Izņemot grupu “Padmalinga”, viena no pēdējām budisma grupām ir Patrula Rinpočes (*Patrul Rinpoche*) budisma centrs, kurš ir otrs Tibetas budisma ņinma tradīcijas centrs Latvijā. Kopš budisma tempļa atklāšanas Baltezerā 2006. gadā tā telpās budisma mācības un iesvētības vadījuši vairāki Rietumos pazīstami budisma skolotāji. Viens no skolotājiem, ar kuru turpmāk dažiem Latvijas budistiem izveidojušās skolotāja – mācekļa attiecības, bija dzokčen meistars Patruls Rinpoče, kurš tobrīd jau bija nodibinājis ap 15 starptautisko centru.⁴⁸ Regulāri apmeklējot viņa vadītās mācības Latvijā un Eiropā, viens no budistu ģimenes pāriem Latvijā ar laiku uzņēmās veidot viņa pakļautībā esošo budisma centru. Tā rezultātā 2013. gada 29. maijā notika centra svinīga atklāšana, to iesvētīt ieradās pats Patruls Rinpoče.⁴⁹ Tobrīd centra telpās lielākoties notika renovācijas darbi, taču nākotnē ir paredzēts rīkot ne tikai budisma prakses, bet arī sniegt Tibetas medicīnas pakalpojumus.

Teravādas budisma biedrība Latvijā

Atšķirībā no vairākām Tibetas budisma kopienām Teravādas (*Theravada*) jeb vecājo, tas ir, Budas pirmo mācekļu, skolu Latvijā oficiāli pārstāv tikai viena praktizētāju grupa. 1996. gadā vasarā no Kanādas Latvijā ieradās latviešu izcelsmes budisma skolotājs Adžans Viradhammo (*Ajahn Viradhammo*), īstajā vārdā Visvaldis Akers. Viņa vizītes nolūks nebija budisma mācības sludināšana, bet gan vecāku dzimtenes apmeklēšana un savas dzimtas sakņu iepazīšana.⁵⁰ Kādu laiku uzturoties Rīgā, viņš nodibināja pirmos kontaktus ar dažiem

⁴⁷ “Centrs Potalaka”. Pieejams: <http://potalaka.lv/> (skatīts 12.07.2014.).

⁴⁸ “Mūsu skolotāji”. Pieejams: <http://www.sorig.lv/lat/node/32#Patrul> (skatīts 12.07.2014.).

⁴⁹ “Rīga, Latvia: Inauguration of the new Centre and teachings”. Pieejams: <http://belgium.patruirinpoche.net/en/Inauguration-Riga-Centre> (skatīts 11.06.2014.).

⁵⁰ J. Trops, “Mūks viesojas Latvijā”, *Diena* (13. jūlijs, 2009), 12. lpp.

no pašreizējiem šīs skolas mācības sekotājiem, kuri gadu vēlāk, 1997. gada vasarā, ielūdza viņu atkārtoti Latvijā jau ar nolūku vadīt mācības. Viņa vadītās meditācijas nometnes vasarā jeb retrīti turpinājās līdz 2002. gadam, tajos piedalījās arī citi teravādas skolas Rietumu izcelsmes skolotāji, kā, piemēram, Adžans Kusalo (*Ajahn Kusalo*).⁵¹ Tieši šo vasaras retrītu laikā tika likti pamati teravādas budisma praktizētāju grupas izveidei Latvijā, un tā oficiāli kā biedrība darbību uzsāka 2005. gadā.

Dibinot biedrību, viens no tās galvenajiem mērķiem bija ne tikai apvienot un atbalstīt cilvēkus, kas vēlas praktizēt teravādas budismu, bet arī radīt apstākļus un rīkot pasākumus teravādas budisma prakses attīstībai Latvijā u. c.⁵² Pašlaik biedrība turpina īstenot savus mērķus, ne tikai rīkojot teravādas skolotāju vadītus meditācijas retrītus ārpus Rīgas, bet arī aicina interesentus piedalīties citos biedrības pasākumos, kuri kopš 2009. gada notiek izziņas, atjaunotnes un kultūras centrā “Miervidi” Rīgā.

Dzenbudisma grupas Latvijā

Apskatot budisma grupu dažādību Latvijā, ir jāpievēršas arī dzenbudisma tradīcijai, kuru Latvijā pārstāv divu starptautisku dzenbudisma organizāciju “Kwan Um Zen” un “One Drop Sangha” centri. Pirmā Latvijā ienāca *kwan um* skola, kuru 1972. gadā dibināja pirmais Korejas dzenbudisma meistars Rietumos Sung Sang Sunims (*Seung Sahn Sunim*). Tās mērķis bija apvienot viņa pārvaldībā esošās grupas un centrus ASV. Kopš 1983. gada “Kwan Um Zen” ir pazīstams ārpus Amerikas, un vairāki centri ir nodibināti arī Eiropā,⁵³ ieskaitot Latviju.

Atšķirībā no Lietuvas, kur *kwan um* dzenbudisms ienāca no Rietumiem un veidojās 80. gadu beigās – 90. gadu sākumā,⁵⁴ pirmie Sung Sang Sunima skolnieki Latvijā parādījās tikai ap 90. gadu vidu. Vienas no pirmajām grupas nodarbībām organizēja *kwan um* skolas sekotājs Rīgā, kurš sastapās ar šo mācību,

⁵¹ “Par mums”. Pieejams: http://www.anjali.lv/lat/par_mums/vesture (skatīts 31.01.2011.).

⁵² Ibid.

⁵³ “Zen Master Seung Sahn”. Pieejams: <http://www.kwanumzen.org/author/zen-master-seung-sahn/> (skatīts 14.05.2011.).

⁵⁴ Marika Laudere, op. cit., 24.

studējot Sanktpēterburgā. Kaut gan 90. gados izveidotajai *kwan um* dzen skolai bija vairāki sekotāji, tomēr līdz 90. gadu beigām tā pārtrauca savu darbību.⁵⁵ Tikai 21. gs. sākumā, pateicoties kontaktiem ar grupu Lietuvā, šis virziens tika atjaunots, un šobrīd to pārstāv divas nelielas grupas: grupa Rīgā un grupa ar neregulārām tikšanās reizēm Jūrmalā.

Otru dzenbudisma grupu Latvijā pārstāv “One Drop Zendo Latvia”, kura par savas skolas galvu atzīst vienu no dzenbudisma skolas rindzai (*Rinzai*, japāņu: *Rinzai-shū*) skolotājiem Rietumos Šodo Harada Roši (*Shodo Harada Roshi*). Kopš 80. gadu beigām viņš sniedz dharma runas un dzenbudisma mācības Rietumu valstīs, dibina rindzai skolas grupas, kuras tiek iekļautas starptautiskajā organizācijā “One Drop Sangha”.⁵⁶

90. gadu beigās – 21. gadsimta sākumā neliela cilvēku grupa no Latvijas sāka praktizēt rindzai dzen, piedaloties “One Drop” grupu mācībās Eiropā. 2001. gadā pēc piedalīšanās vienā no šādiem dzen meditāciju semināriem ārpus Latvijas tā ieguva oficiālo nosaukumu “One Drop Zendo Latvia”, savukārt 2005. gadā grupa sāka aktīvi praktizēt un vadīt mācības arī Latvijā. Tāpat šajā gadā grupa ar Vācijas Šodo Haraši skolnieces palīdzību sāka gatavoties pirmajai “One Drop Sangha” galvas vizītei Latvijā, tā notika 2006. gada jūnijā Daugavpils novada Zeltiņos. Nākamo gadu laikā Zeltiņos, kas Šodo Haraši vizītes laikā ieguva oficiālu statusu “Gokoku san Sogenji”, notika vairākas vasaras nometnes.⁵⁷ Tā kā vairāki šīs grupas līderi ir saistīti ar jogas pasniegšanu, “One Drop Zendo Latvija” kopienu skaits pieauga, tās veidojās uz jogas skolu bāzes Rīgā, Piņķos un Daugavpilī. Tieši 2011. gadā dibinātajā “Mahatma” jogas grupā notika atkārtota Šodo Haraši uzņemšana Latvijā.⁵⁸ Pamatā šajās grupās notiek jogas mācības un regulāras dzen prakses, savukārt Zeltiņos aizvien tiek rīkotas vasaras nometnes.

⁵⁵ Intervija Nr. 31 [31.01.2011. Ģertrūdes iela 5, Rīga, Latvija. Sieviete. Grupas locekle]. (Audioieraksts. Autores arhīvs.)

⁵⁶ “Shodo Harada Roshi: A Short Biography”. Pieejams: <http://onedropzen.org/home/lineage> (skatīts 11.07.2014.).

⁵⁷ “One Drop Zendo Latvia”. Pieejams: http://garavasara.com/pro_profiles/one-drop-zendo-latvia (skatīts 10.07.2014.).

⁵⁸ Mahatma jogas studijas mājaslapa. Pieejams: <http://www.mahatma.lv/> (skatīts 10.07.2014.).

Nobeigums

Kopš neatkarības atgūšanas Latvijā strauji sāka veidoties un attīstīties budisma grupas. Kopumā pašlaik to skaits pārsniedz vairāk nekā desmit. Neapšaubāmi, sociālās un politiskās pārmaiņas Latvijā 90. gadu sākumā kļuva par vienu no galvenajiem priekšnoteikumiem budisma grupu pakāpeniskajai izveidei. Vēlāk pirmajā plānā izvirzījās citi faktori. Pirmkārt, daļa grupu veidojās uz kāda noteikta skolotāja vai kādas starptautiskās organizācijas bāzes. Tas ir novērojams visās dzen, teravādas un dažās Tibetas budisma grupās. Otrkārt, Latvijā vairākas grupas tika dibinātas personisku nesaskaņu dēļ to sākotnējā sastāvā, to rezultātā notika šķelšanās un veidojās jaunas, atsevišķas kopienas. Pēdējais faktors ir grupu skaita palielināšanās, budisma mācībai izplatoties ārpus Rīgas.

Līdzīgi Rietumiem, kur budismu raksturo plurālisms un daudzveidība, vairāk nekā divdesmit gadu laikā Latvijā savas mājas atrada visas lielākās budisma tradīcijas: mahajāna, kuru pārstāv dzenbudisms, teravāda un trīs no četrām Tibetas budisma skolām. Tajā pašā laikā, kad daudzās Āzijas valstīs dominē tikai viena noteikta budisma skola, Rietumos ir tendence vairākām tradīcijām un skolām darboties vienas valsts vai pat pilsētas robežās.⁵⁹ Šis modelis ir attiecināms arī uz Latviju, kur gan Rīgā, gan Daugavpilī blakus sadzīvo dažādas skolas un tradīcijas.

Budisma grupām ar laiku radās tendence iegūt legālu statusu Latvijā, oficiāli reģistrējoties. Kā atzīmē Martins Baumanns, šāda statusa iegūšana ļauj saņemt zināmas privilēģijas, kā pieeju medijiem, iespēju iegūt finansiālo atbalstu, kā arī darboties ar līdzīgām tiesībām, kādas ir kristīgo konfesiju grupām.⁶⁰ Latvijā tikai četras kopienas, izejot noteiktās procedūras, darbojas kā reliģiskās organizācijas. Tomēr arī pārējām kopienām ir zināms statuss. To aktivitāte ir organizēta, darbojoties biedrības vai arī cita veida kultūras organizācijas statusā. Tiesa,

⁵⁹ Damien Keown and Charles S. Prebish, *Introducing Buddhism* (London: Routledge, 2006), 198.

⁶⁰ Martin Baumann, "Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects", in *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, ed. Charles Prebish & Martin Baumann (Berkeley: University of California Press, 2002), 97.

nav izslēgts, ka Latvijā pastāv arī vairākas neoficiālas budisma grupas, kuras pagaidām nav vēl pieteikušas sevi publiski.

Kopš pirmās oficiālās budisma grupas nodibināšanās budisms Latvijā izgāja procesu no parastās filozofijas, kura eksistēja grāmatu veidā, līdz reāli pastāvošai reliģijai, par ko liecina budistu institūciju veidošanās, kā arī to reliģiskā un sociālā aktivitāte. Kaut gan attiecībā pret citu reliģiju pārstāvjiem budistu grupu skaits ir samērā neliels, neapšaubāmi, šī Latvijai jaunā reliģija ieņem noteiktu vietu Latvijas reliģiskajā dzīvē. Nav izslēgts, ka arī turpmākajos gados budisma grupu skaits varētu pieaugt, līdz ar to arvien vairāk palielinot jau tā ievērojamo budisma grupu daudzveidību.

Summary

The Diversity of Buddhism in Latvia

During the 19th – 20th century more and more people acquired knowledge of Buddhist teaching due to the gradual spread of the teaching into new areas of the world, particularly into the West. Latvia is not an exception; it is one of those European countries which have joined a process of adaptation of Buddhism in the West.

Since the end of 1980s – the beginning of 1990s Buddhist groups have been gradually established in Latvia. Main reasons for this might be the following: 1) socio – political changes that led to the proclamation of religious freedom in Latvia; 2) the deprivation of a religious milieu and creation of religious vacuum in society; 3) increase of spiritual books previously not available. Altogether, these reasons led to the formation of unofficial religious groups and after restoration of Latvia's independence, some of them became officially registered organizations. The same applied to Buddhism practicing groups; their number has increased over the last twenty years.

Currently there are more than ten active Buddhist groups in Latvia's cities which represent a variety of Buddhist teachings. While in various Asian countries there is one dominant Buddhism school, in the West there are often several different Buddhism schools and traditions in one country or even in one city. The feature mentioned above can be referred to Buddhism in contemporary Latvia as well. Plurality and diversity of Buddhism traditions is another common feature in the West; it is proved by the fact that the largest Buddhism

traditions have also found their home in Latvia: Mahayana, Theravada and Tibetan Buddhism.

First of all, it is Tibetan Buddhism that one of the first brought its ideas to Latvia at the end of 1980s and attracted imagination of those who sought religion at that time. In general, Tibetan Buddhism in Latvia is represented by three of its four orders: Nyingma, Kagyu and Gelug. These groups are the biggest both in a number of communities and a number of their adherents. The first of Tibetan Buddhism orders in Latvia is Nyingma that is represented by two Dzogchen teaching groups – Namkhai Norbu Rinpoche’s community Padmaling and the center of Patrul Rinpoche. The most widespread order in the West, Kagyu, is represented in Latvia by two of its schools and it consists of several groups. They are Riga’s and Daugavpils’ Diamond Way Buddhism groups that belong to Karma Kagyu; Drikung Kagyu Dharmachakra centres, Riga Drikung Ngaden Choling and Sorig which are associated with Drikung Kagyu school. The last Tibetan Buddhism order that came to Latvia at the beginning of the 21st century is Gelug. At present, two meditation centers belong to this order – Ganden and Potalaka.

The second Buddhism tradition that has set its roots in Latvia is Mahayana and it is represented by Zen Buddhism schools. Though ideas of Zen Buddhism had already reached Latvia in the middle of 1990s, only in the early 21st century there were successful attempts to establish Zen Buddhism communities. Currently there are two Zen communities in Latvia – groups that represent Kwan Um Zen Buddhism and One Drop Zendo Latvia associated with Rinzai Zen Buddhism School.

In comparison to Tibetan and Zen groups, Theravada tradition is represented by fewer groups. The ideas of Theravada Buddhism reached Latvia simultaneously with the teaching of other Buddhism traditions in the middle of 1990s. Nevertheless, it has not attracted a wider interest of society and only one Buddhism group represents Theravada - The Association of Theravada Buddhism in Latvia.

Since the establishment of the first Buddhism group in Latvia, Buddhism has gone through a process from being a simple philosophy that existed only in books to becoming a legally practised religion. It is proven by the fact that four Buddhism communities are operating as religious organizations now. At the same time, other groups are organized as societies or cultural organizations. Only in this way it is possible to get some privileges in a country – such as connection with media, possibility to get financial support and other rights.

Despite the fact that in comparison to other religious organizations in Latvia the number of Buddhism groups is rather small, there is no doubt, that Buddhism has found its stable place in the religious life of Latvia. In more than twenty years of Buddhism existence, adherents have organized groups whose activity is carried out on different levels. In conclusion it is necessary to point out that Buddhism is successfully developing in Latvia and during the next years the number of groups may only increase.

SIMONAS VEIJAS CIEŠANU CEĻŠ PIE DIEVA¹

Mg. theol. **Līga Rode**

LU Teoloģijas fakultātes absolvente

Franču filozofe, politiskā aktīviste, sabiedrības kritiķe un kristīgā mistiķe **Simona Veija** (*Simone Weil*), kura piedzīvoja Pirmo un Otro pasaules karu, vairākas revolūcijas, sociālas netaisnības, no tām izrietošas fiziskas un garīgas sāpes, ienes zināmu svaigumu attieksmē pret ciešanām un to lomu pasaulē. Runājot par ciešanām, Veiju neinteresē tie jautājumi, ko uzdevuši daudzi teologi un filozofi pirms viņas. Veiju neinteresē teodicejas jautājums. Viņa negrib attaisnot Dievu. Viņa nemēģina izskaidrot ciešanu izcelsmi.² Simona Veija ciešanu jautājumam pievēršas no pavisam jaunas perspektīvas. Viņa uzskata, ka ciešanas ir būtiska mūsu dzīves daļa, no kuras nevajadzētu izvairīties, bet kuru vajadzētu novērtēt un prast izmantot, lai kaut ko jaunu iemācītos par savu eksistenci un dzīves jēgu, kas citādāk nebūtu iespējams. Veija ir pārliecināta, ka tieši ar šo attieksmi pret ciešanām kristietība ir unikāla reliģija, jo tā negrib izvairīties, atbrīvoties no ciešanām, no krusta. Tieši pretēji, kristietība aicina cilvēkus būt gataviem ciešanas izmantot sevis pilnveidošanai un reizēm pat uz tām iet kā uz mērķi. Kā īpašu un ekstrēmu ciešanu paveidu Veija nodala

¹ Raksts veidots no sakārtotiem un rediģētiem izvilkumiem no autorenes maģistra darba (Līga Dzenīte, *Simones Veijas ciešanu ceļš pie Dieva. Maģistra darbs* (Rīga: Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte, 2014)).

² Romas katoļu teologs Džonatans Mecs uzskata, ka šāda pieeja ciešanu jautājumam radās līdz ar Augustīnu, kurš bija Dieva kā Radītāja apoloģēts (Johann Baptist Metz, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity* (New York: Paulist Press, 1998), 66f).

jēdzienu *malheur*, kas šajā rakstā tulkots kā “spīles”.³ Veija uzskata, ka *spīles* [šeit un turpmāk slīprakstā, lai lasītājam būtu vieglāk uztvert Veijas lietoto jēdzienu] jeb stāvoklis, kas cilvēku *iespīlē*, padara viņu bezspēcīgu un vāju, nežēlīgā veidā piespiež iepazīt Dievu. Šī izaicinošā attieksme pret dzīvi ir tēma, par kuru tiks runāts turpmākajās lappusēs.

Īsi par Simonu Veiju

Simona Veija dzimusi 1909. gada 3. februārī Parīzē, laikā, kad nekas pārlieku satriecošs nenotika ne pasaulē, ne Eiropā, ne Francijā, tomēr arī laikā, kas ievadīja Eiropas militārās darbības kulmināciju, kad dažādas grūtības, ciešanas un šausmas bija cilvēces ikdiens. Kad 1914. gadā sākās Pirmais pasaules karš, Simona Veija bija piecus gadus veca meitene, kurā karš atstāja dziļas sekas. Jau agrā jaunībā viņa izcēlās ar dziļu līdzjūtību un spēju nest upuri cietēju labā, piemēram, atsakoties no cukura un šokolādes, veicot nelielus darbiņus, lai iekrātu naudu un labumus, ko sūtīt aiz frontes palikušajām ģimenēm, kā arī pašiem varoņiem – kareivjiem.⁴ Veija nomira 1943. gada 24. augustā vien 34 gadu vecumā, tas nozīmē, ka patiesībā viņa nepiedzīvoja šo ciešanu pilno laiku beigas. Gandrīz visi viņas dzīves 34 gadi bija ciešanu pavadīti, tāpēc tam, ka ciešanas bija viens no centrālajiem viņas domāšanas tematiem un ka viņa par savu dzīves mērķi uzskatīja modernās sabiedrības izmaiņšanu uz labu, nevajadzētu būt lielam pārsteigumam.

1925. gadā, 16 gadu vecumā, Veija iestājās Henrija IV licejā, kur apguva filozofiju. Šajā laikā Veija iepazinās ar vairākiem cilvēkiem, kas sāka veidot un nostiprināt viņas filozofisko skatījumu uz fizisku darbu. Studiju laikā iemantotā draudzene Simona Petremona (*Simone Petrement*) Veijas biogrāfijā raksta, ka jau 16 gadu vecumā Veijai strādnieku šķiras cilvēki esot bijuši tuvāki un mīļāki par buržujiem.⁵ Kāpēc tā, Veija atbild 10 gadus vēlāk, rakstot, ka rūpnīca, lai arī saistīta ar smagu

³ Problemātika, kas saistīta ar franču jēdziena *malheur* tulkošanu, apskatīta nodaļā “Spīles”.

⁴ Dorothy Tuck McFarland, *Simone Weil* (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1983), 13f.

⁵ Simone Petrement, *Simone Weil: A Life* (New York: Pantheon Books, 1976), 19.

darbu, ir prieka pilna saskarsme ar “īsto dzīvi”.⁶ Jau bērnībā “īstā dzīve” Veijai nozīmēja priecīgu saskarsmi ar matērijas skarbo realitāti, no kuras viņa nekad negribēja tikt pasargāta.⁷ Veija ticēja, ka vienīgi šajā saskarsmē, kurā cilvēks iepazīst radītās pasaules, likumu un kārtības neatvairāmību, viņš iepazīst patieso realitāti, ar kuru saistīts ir arī Dievs, nevis kavējas maldos, tukšās iedomās un fantāzijās. Strādnieku šķiras cilvēkus viņa mīlēja, jo tie katru dienu dzīvoja šo “īsto dzīvi”.

1935. gadā, 25 gadu vecumā, Simona Veija kļuva par elektrisko iekārtu ražošanas rūpnīcas strādnieci. Šo fiziskā darba periodu Veija gribēja pavadīt pēc iespējas autentiskāk, tāpēc viņa pameta savu līdz šim ērto dzīvi un sāka irēt nelielu dzīvoklīti rūpnīcas tuvumā.⁸ Pati Veija šo dzīves periodu raksturoja kā fiziski ļoti smagu, tomēr savā ziņā arī skaistu, jo tas bija saistīts ar “īsto dzīvi”. Rūpnīcā viņa bija pakļauta materiālās pasaules likumiem, tās “neatvairāmībām”.⁹ Tāpat šī pieredze uz visiem laikiem izmainīja viņas dzīvi. Savā garīgajā autobiogrāfijā Veija raksta, ka līdz gadam, ko pavadīja rūpnīcā, viņa nebija saskārusies ar šādām ciešanām, kurās būtiskākās viņai nešķita pašai savas ciešanas, bet tieši pretēji – “pārējo ciešanas ieplūda viņas miesā un garā”.¹⁰

Veija bija arī politiski aktīva. Pēc gandrīz gadu ilgā darba rūpnīcā 1936. gada vasarā Veija devās uz Spāniju, kur bija sācies pilsoņu karš. Tajā Veija saskatīja “ideālistiskas revolūcijas garu”, kurā viņa vēlējās piedalīties, jo cerēja, ka tā panāks valdošās sociālās sistēmas aizvietošanu ar pašregulējošu sabiedrību.¹¹ Pilsoņu kara laikā viņa vairākkārt kā brīvprātīgā pieteicās dažādās īpaši bīstamās misijās, tomēr viņas piedāvājumi netika uztverti nopietni. Tomēr viņa ieguva nepieciešamos sakarus, lai piedalītos vairākās riskantās ekspedīcijās, kurās vairākkārt saskārās ar reāliem nāves draudiem. Vienā no šādām slepenām ekspedīcijām Veija netišām iekāpa verdošās

⁶ Simone Weil, *Seventy Letters*, trans. and ed. Richard Rees (Oxford: Oxford University Press, 1965), 20.

⁷ Simone Petrement, op. cit., 12.

⁸ Dorothy Tuck McFarland, op. cit., 63.

⁹ Simone Weil, *Waiting for God*, trans. Emma Craufurd (New York: Harper & Row, 1951), 63.

¹⁰ *Ibid.*, 66.

¹¹ McFarland, op. cit., 74–77.

eļļas katlā un nopietni apdedzinājās, kā rezultātā bija spiesta pamest ekspedīciju un atgriezties Barselonā, kur viņu jau gaidīja vecāki.¹²

1936. gada otrajā pusē un 1937. gada sākumā Simona Veija turpināja mocīties ar saviem ievainojumiem. Tie dzija ļoti lēni. Tāpat viņa cīnījās ar lielām galvassāpēm, kuras nevienā no daudzajām ārstēšanās tūrēm Šveicē netika izārstētas, bet gan tikai apārstētas.¹³ Kopš šī brīža fiziskas sāpes kļuva par nemitīgu Veijas dzīves pavadoni, par ko viņa pati itin nemaz nesūdzējās, bet gan gluži otrādāk – pat jutās pateicīga, jo fiziskās sāpes palīdzēja viņas garīgajai izaugsmei.

Slimības novārdzināta un nesagaidījusi cerētās pārmaiņas, Veija nodevās ceļošanai, baudīja mākslu un cita veida skaistumu, kā arī nodevās garām meditācijām un refleksijām, piemēram, vērojot kādu mākslas darbu. Vienā šādā reizē Asizē, kapelā, kurā Svētais Francisks bija bieži lūdzis, “kaut kas spēcīgāks par viņu pašu piespieda Veiju pirmo reizi mūžā nokrist ceļos”.¹⁴ Dažus mēnešus vēlāk līdzīgos milzīgas piepūles un koncentrēšanās apstākļos, cīnoties ar lielām galvassāpēm, Veija piedalījās Lieldienu liturģiskajos pasākumos, kur “bija spējīga pamest savu samocīto ķermeni ciešot un pacelties vīrs tā, lai atrastu milzīgu prieku neiedomājamā liturģisko vārdu skaistumā”.¹⁵ Tikai 1938. gada beigās šī dievības klātbūtne ieguva konkrēto Kristus formu. Šīs mistiskās pieredzes iespaidota, Veija ieguva pārlicību par cilvēka iespēju un vajadzību mīlēt ciešanu laikā, jo, kā viņa pati atklāja, vienīgi šādā veidā cilvēks var piedzīvot dievišķu klātbūtni.

Drīz pēc Veijas mistiskajām pieredzēm sekoja vairāki garīgās izaugsmes gadi, kuros Veija sarakstīja vairākas grāmatas,¹⁶ kā arī daudzus Platona darbu komentārus. Tomēr savas dzīves pēdējos divus gadus Simona Veija pavadīja ļoti depresīvā

¹² McFarland, op. cit., 78–82.

¹³ Ibid., 85.

¹⁴ Simone Weil, *Waiting for God*, 67f.

¹⁵ Ibid., 68.

¹⁶ Piemēram, pabeidza rakstīt “Piezīmes” (angļu valodā – “Notebooks”, franču valodā – “Cahiers”, izdota 1970. gadā), kā arī sarakstīja vairākas vēstules, kas publicētas grāmatā “Gaidot Dievu” (angļu valodā – “Waiting for/on God”, franču valodā – “Attente de Dieu”, izdota 1966. gadā).

stāvoklī. Veija meklēja arvien jaunas iespējas upurēt savu dzīvību, lai piedzīvotu “20. gs. ciešanas”, t. i., ciešanas, kas saistītas ar karu, kam, viņasprāt, piemistu atpestījoša daba.¹⁷ Tāpat viņa ticēja, ka vienīgi ekstrēmās ciešanās viņai tiktu atklāta “patiesība”.¹⁸ Tomēr viņas daudzie mēģinājumi un projekti Veiju nekad līdz galam nenoveda līdz tiešai saskarsmei ar karadarbību frontes līnijā.

Smagais darbs, ar kuru Veija mēģināja kompensēt vainas apziņu par nebūšanu klāt karadarbībā, un depresija par savām neveiksmēm noveda viņu līdz krasam veselības pasliktināšanās stāvoklim. Viņai diagnosticēja tuberkulozi abās plaušās, bet ārsti prognozēja labas atveseļošanās iespējas. Par spīti prognozēm 24. augustā Veija nomira. Kā nāves iemesls tika norādīts bads, nevis plaušu tuberkuloze.¹⁹ Par viņas nāvi ziņoja arī vietējie laikraksti, vēstot, ka “franču filozofijas pasniedzēja izdarījusi pašnāvību”.²⁰ Daudziem Veijas nāve kalpoja par vēl vienu faktu, kas apliecināja viņas personības komiskumu vai absurdumu.²¹ Citi, piemēram, viņas draudzene Simona Petremona vai dzīves dokumentētāja Dorotija Taka Makfārlenda (*Dorothy Tuck McFarland*), mēģināja izskaidrot Veijas nevēlēšanos vai nespēju ēst, argumentējot, ka pašnāvība Veijas filozofijā parādās kā bieds un ka nāve pašai Veijai likusies pārāk būtiska, lai to sev tiši izraisītu bezjēdzīgos apstākļos.²² Šie ar Simonas Veijas nāvi saistītie jautājumi droši vien vienmēr paliks neatbildēti.

Galvenās idejas

Lai arī Veija savas idejas nesistematizē, viņas domāšanā ir atpazīstamas vairākas svarīgas un savstarpēji saistītas idejas, kas ir centrālas Veijas filozofijā un teoloģijā no sākuma līdz beigām. Svarīgākās no tām, bez kurām nav iespējams saprast ciešanu jēdzienu Veijas domāšanā, tiks apskatītas turpmāk.

¹⁷ Simone Weil, *Seventy Letters*, 137f.

¹⁸ *Ibid.*, 170–178.

¹⁹ Simone Petrement, *op. cit.*, 536.

²⁰ *Ibid.*, 537.

²¹ Piemēram, Leslie Fiedler, “Simone Weil: Prophet Out of Israel. A Saint of the Absurd”, *Commentary*, July, 1951, 36–46.

²² Mcfarland, *op. cit.*, 161–163.

Neatvairāmība (*nécessité*) ir gan tas, bez kā mēs nevaram dzīvot, piemēram, saules gaisma, gan tas, kas šķietami mums traucē dzīvot, piemēram, slimības un citas parādības, kas izraisa ciešanas.²³ Tomēr Veija precīzi konstatē, ka šie otrie piemēri, kas cilvēkam ir nepatīkami, gluži tāpat kā saule, ir neatvairāmība, bez kuras cilvēki nevar dzīvot.

Koncentrēšanās (*attention*) nav tikai brīvā laika pavadīšanas veids, bet gan attieksme pret dzīvi ik brīdī, lai tādos Dieva žēlastības brīžos kā prieks vai ciešanas cilvēkam caur tiem atklātos pats Dievs, kam neatvairāmība tikai paklausa, nevis lai cilvēks izdarītu maldinošus secinājumus par savu realitāti.

Prombūtne (*absence*) – kaut arī Dievs, radot pasauli, neizbēgami ir atstājis to, jo tā ir “mazāk kā pats Dievs”,²⁴ Viņš ir atstājis mediatorus jeb starpniekus, kuri var kalpot par tiltiem, kas ļauj Dieva pārdabiskajai mīlestībai ienākt pasaulē. Viens no galvenajiem mediatoriem Veijai ir ciešanas, jo tās nežēlīgā veidā cilvēkam atklāj patiesību par savu esamību.

Mācekļība (*apprentissage*) turpretī ir process, kurā cilvēks iemācās novērtēt neatvairāmību pasaulē un iemācās ciešanās atpazīt Dieva žēlastību.

Visbeidzot, **dekreācija** (*décréation*) ir cilvēka atbilde Dieva mīlestībai, tā ir brīvprātīga atsacīšanās no “es”, ļaujot sevī ienākt un dzīvot Dievam, tādējādi savienojot pasauli un Dievu. Ciešanās šajā procesā ir liela loma, jo ciešanas pašas par sevi jau paveic daļu no tā, ko Veija uzskata par vienīgo ceļu uz pestīšanu – dekreāciju jeb atteikšanos no sevis, lai šādā veidā pabeigtu radīšanas aktu, savienojot Dievu un radību.

Visās šajās idejās klātesoša ir arī Veijas izpratne par ciešanās kā par neizbēgamu un neatvairāmu realitāti, kura pavada mūsu dzīvi un no kuras nebūtu jāizvairās. Ciešanas ir realitāte, kuru Veija savā dzīvē piedzīvoja kā tādu, kas visu nosaka un visu izmaina. Karš, sociāla netaisnība, brutāla nabadzība, fiziski kropļojumi, tuvu cilvēku zaudējums, nespēja brīvi dzīvot savā dzimtenē, bailes runāt patiesību – tas viss neizbēgami izmainīja pasauli un cilvēkus, kā arī neizbēgami izmainīja veidu, kā cilvēki domāja par pasauli un savu rīcību. Tāpēc arī Veijas domāšanā ciešanas ir visa centrā un pamatā.

²³ Simone Weil, *Gravity and Grace* (London: Routledge, 2002), 43.

²⁴ Leslie A. Fiedler, “Introduction”, in Simone Weil, *Waiting for God*, 37.

Veijas izpratne par ciešanām

Veijas izpratnē par ciešanām, manuprāt, atspoguļojas visa viņas domāšana. Iepriekš minētā mācekļība, kas iemāca spēju saskatīt un novērtēt galveno, ap ko grozās visas lietas pasaulē, ir pabeidzama, Dieva mīlestība ir sasniedzama un neatvairāmība ir novērtēta un tai ir paklausīts vienīgi tad, kad tas notiek vienotā cilvēkā. Jau kopš filozofijas studiju sākuma Veija ir uzsvērusi cilvēka holismu un sasaisti, kas pastāv starp cilvēka garu, kas domā, un cilvēka miesu, kas dara. Tāpēc, lai cilvēks sasniegtu mācekļību, atzītu un novērtētu neatvairāmību un viņam atklātos Dieva mīlestība, tam jānotiek gan garā, gan miesā. Tāpēc visos šajos procesos liela loma ir ciešanām.

“Caur prieku pasaules skaistums piesātina mūsu dvēseles, kamēr caur ciešanām tas piesātina mūsu miesas.”²⁵ Tā kā cilvēks ir vienota, holiska būtne, nepietiek iepazīt Dievu caur vienu vai otru savu pusi, bet tam ir jānotiek caur abām cilvēka pusēm. Pretēji dažādiem duāliskiem skatījumiem, Veijas domāšanā miesai ir liela loma cilvēku mācekļības procesā. Vienīgi caur ciešanām cilvēks ir spējīgs pilnībā atzīt neatvairāmību un pakļauties tai, tāpēc ciešanas ir svarīgs cilvēka mācekļības aspekts, no kā nevar izvairīties.

Lai kļūtu par Dieva draugiem, mums Viņš ir jāiepazīst gan caur miesu, gan caur garu, gan caur ciešanām, gan prieku. “Gluži kā sievietē, kas priecīga ver vaļā durvis sava mīlotā ziņnesim, vienalga, vai ziņa būs pieklājīga vai rupja, tāpat arī mums priecīgiem jāatveras gan skaistumam un priekam, caur kuru mūsu gars iepazīst Dievu, gan ciešanām, caur kurām Dievu iepazīst mūsu miesas.”²⁶ Tāpēc, Veija raksta, katru reizi, kad māceklis pieredz sāpes un ciešanas, viņš var priecāties un atpazīt šo mirkli kā procesu, kurā “viņa miesai atklājas pasaules kārtība un skaistums, kā arī radības paklausība Dievam”,²⁷ jo tie vienīgie nes Dieva nospiedumu tajos.

Neatvairāmība, pēc Veijas domām, ir vienīgā, kas ir reāla. Viss cits ir mūsu iztēles auglis. Tā kā vienīgi neatvairāmība ir reāla, mums tā ir jāmīl arī tad, kad tā mums rada ciešanas.

²⁵ Simone Weil, *Waiting for God*, op. cit., 132.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

“Cilvēka nelaimību rada fakts, ka viņš nav Dievs. Cilvēks to nepārtraukti aizmirst.”²⁸ Tomēr ciešanas nežēlīgā veidā to palīdz atcerēties.

Spīles

“Caur prieku pasaules skaistums piesātina mūsu dvēseles, kamēr caur ciešanām tas piesātina mūsu miesas.”²⁹ Jau minētais Veijas citāts atklāj, ka ciešanas ir svarīga cilvēka dzīves sastāvdaļa. Tās kalpo par nemitīgu atgādinājumu, ka cilvēks nav Dievs. Tomēr, runājot par ciešanām, Veija atsevišķi nodala vēl citu, īpašu ciešanu veidu. Veijas lietotais jēdziens *malheur* ir tik specifisks un īpašs, ka to gan angļu valodā, gan latviešu valodā ir grūti pārtulkot.³⁰

Latviešu valodā trūkst vārda, kas apzīmētu ekstrēmo, ar nāves piegaršu un bezspēcības sajūtu saistīto stāvokli. Meklējot pēc iespējas trāpīgāku tulkojumu, izmēģināti tika tādi vārdi kā posts, apspiešana, sērga, spaidi, nelaimība, piemeklējums, pienaglots, ievainojums, dūriens, sitiens, ļaunums, nelaime, piespiede, Ciešanas ar lielo C, no kuriem daļa pat nav atrodamā vārdnīcā. Šim vārdu uzskaitījumam būtu jāparāda, cik ļoti nepiemērota ir latviešu valoda, lai ar vienu vārdu pateiktu to pašu, ko Veija domā ar *malheur*. Tomēr latviešu valodā ir kāds vārds, kas, lai arī tieši nav saistīts ar ciešanām, manuprāt, ļoti precīzi simbolizē to pašu traģisko, iznīcībai tuvo stāvokli, un tas ir *spīles*. Latviešu valodas vārds *spīles* apzīmē rīku, ar kura palīdzību lieta tiek iespīlēta, lai tā nevarētu izkustēties. Tieši tā, manuprāt, Veija saprot šo īpašo ciešanu paveidu, turklāt vārds *spīles* liek ar pilnīgi jaunām acīm paskatīties uz pārējām Veijas idejām, piemēram, neatvairāmību, prombūtni vai koncentrēšanos. Esot *iespīlētam*, cilvēkam it viss ir neatvairāms, viņš ir bezspēcīgs. *Spīles* ir stāvoklis, no kura nevar izbēgt, kas iespiež cilvēku *spīlēs* un piespiež redzēt to, ko citādi viņš neredz. Veija stāsta, ka *spīles* ir specifiskas, ilgstošas un ar

²⁸ Simone Weil, *The Notebooks of Simone Weil*, 236.

²⁹ Simone Weil, *Waiting for God*, 132.

³⁰ Veija lieto franču terminu “malheur”, kas angļu valodā ir tulkots kā “affliction”. Vārdnīcas piedāvā tādus tulkojumus kā “nelaime”, “liksta”, “posts”, “neveiksme”, “bēdas”, “sāpes” u. c., tomēr, manuprāt, neviens no šiem vārdiem neizsaka Veijas lietotā jēdziena ilgstošo dabu, kas saistīta ar dzīves jēgas zudumu un depresiju.

nolemtību saistītas, tāpēc nošķiramas no parastajām ciešanām. Šīs ciešanas jeb *spīles* “pārņem cilvēka dvēseli un apzīmogo to ar verdzības zīmi”.³¹

Tās ir cieši saistītas ar fiziskām ciešanām, jo “viss, kas nav sasaistīts ar fiziskām sāpēm, ir iedomāts iztēles auglis”.³² Ar fiziskām ciešanām un sāpēm Veija domā fenomenu, kas ir ķermenisks, ko cilvēks pieredz caur neatvairāmību un neizbēgamību no tās. Veija min piemēru, sakot, ka brīdī, kad tiek zaudēts tuvs cilvēks, zaudējums netiek pārdzīvots tikai emocionāli, bet arī fiziski – tās ir arī fiziskas ciešanas. Tomēr, no otras puses, *spīles* nav tikai fiziskas sāpes, jo fiziskas sāpes vienas neatstāj nekādu nospiedumu cilvēka dvēselē. Veija dod vēl vienu piemēru par zobu sāpēm, kurām beidzoties cilvēkā nepaliek šo sāpju nospiedumi. Fiziskas sāpes *iespīlētības* stāvokli iezīmē ar to, ka tajā cilvēks nav spējīgs domāt ne par ko citu kā vien par sāpēm. “Doma bēg no *spīlēm* tikpat ātri un neatvairāmi kā dzīvnieks bēg no nāves.”³³

Veija stāsta, ka akūtas *iespīlētības* stāvoklī cilvēks var nodzīvot 20 līdz 50 gadus. Šajā laika posmā cilvēka stāvoklis ir pielīdzināms stāvoklim, kurā “notiesāts cilvēks ir spiests stundām vērot giljotīnu, kas nocirtīs viņa galvu”.³⁴ Mēs šos cilvēkus nereti satiekam, nenojaušot, kādā stāvoklī viņi atrodas, tomēr, ļoti iespējams, nosodot viņu divaino uzvedību.

Šajā stāvoklī notikums, kas jau iepriekš pārņēma cilvēka dzīvi, pēkšņi uzbrūk tam visos līmeņos – sociāli, psiholoģiski un fiziski. Tātad *spīlēs* cilvēks necieš tikai fiziskas un psiholoģiskas sāpes, kas saistītas ar ķermeni, bet cieš arī dvēseliskas mokas. Arī sociālais *spīļu* aspekts ir būtisks, jo, kā Veija argumentē, tur, kur nav sociālas degradācijas vai baiļu no tās, nav arī *spīļu*.³⁵ Kā jau iepriekš minēts, apkārtējie cilvēki parasti nesaprot un nosoda to, kurš *spīlēs*, tāpēc *spīles* vienmēr nes līdzī arī sociālas sekas.

Iespīlētības stāvoklis padara cilvēku vientuļu. Veija stāsta, ka nav iespējama līdzjūtība pret to, kurš *spīlēs*, jo tas, kurš *spīles* nepazīst, tās nesaprot, bet tas, kurš tās ir piedzīvojis, ir

³¹ Simone Weil, *Waiting for God*, 117.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 118.

³⁴ *Ibid.*, 118f.

³⁵ *Ibid.*, 119.

zaudējis pat spēju vēlēties kādam palīdzēt.³⁶ Līdz ar to cilvēks, kurš piedzīvo *spīles*, nevar atrast mierinājumu pie cita cilvēka. Tajā pašā brīdī *spīlēs* arī Dievs šķiet promesošs un klāt neesošs, tāpēc šajā vientulībā nav, ko milēt. Šis apgalvojums aizved mūs pie galvenās Veijas mācības patiesības. “Pats briesmīgākais ir tas, ka, ja šajā tumsā, kurā nav ko milēt, dvēsele pārtrauc milēt, Dieva prombūtne kļūst galīga.”³⁷ Šo galīgo Dieva prombūtni Veija salīdzina ar elli. Tāpēc, lai nenonāktu šajā galīgajā Dieva prombūtnē, cilvēka galvenais uzdevums *spīlēs* ir turpināt milēt vai kaut vai gribēt milēt, jo tad “vienā brīdī Dievs nāks atklāties dvēselei pats un atklāt tai pasaules skaistumu, gluži kā tas notika Ījaba grāmatā”.³⁸ Šī sarežģītā doma par mīlestības esamību brīdī, kad nav ko milēt, detalizētāk apskatīta nākamajā nodaļā.

Tā kā līdzcietība un palīdzība *spīlēs* nav iespējama un tomēr, kā nupat tika noskaidrots, *spīlēs* cilvēkam ir konkrēts uzdevums – turpināt milēt, vienīgais veids, kā cilvēkam kāds var palīdzēt, ir sagatavoties *spīlēm*. Vienīgi attiecīgi sagatavojoties, pabeidzot mācekliību, kuras mērķis ir spēt novērtēt visu, kas ar cilvēku notiek, un visu, kas ar cilvēku notiek tāpēc, ka tas paklausa Dievam, cilvēks ir spējīgs nekrist izmisumā *spīlēs*, bet gan turpināt saredzēt skaisto pat tad, kad tas ir fiziski, psiholoģiski un sociāli mokoši.

Veija apgalvo, ka tie, kuri iebrūž cilvēkus *spīlēs*, pirms tie ir tām sagatavoti, nogalina viņu dvēseles. *Spīles* nocietina cilvēkus un atņem tiem drosmi, tās rada sevis noniecināšanu un vainas sajūtu, kas līdzīgi kā Ījaba gadījumā sāk pārņemt cilvēku, līdz viņš sāk aizmirst par savu nevainību un notic savai vainai. “Ļaunums mīt noziedznieku sirdīs, nepamanīts un nesajusts, bet tas tiek pamanīts un sajusts tā cilvēka sirdī, kurš ir *spīlēs* un ir nevainīgs.”³⁹ Ja cilvēks uztver *spīles* kā sodu, kā grēka sekas, pēc Veijas domām, viņš nesaprot, ka *spīles* ir mehānisms, kuram cilvēks nevar nepaklausīt. Ja cilvēks nevar rīkoties citādi, tad tas nevar būt cilvēka grēks. Grēks un vaina ir saistīti ar brīvu izvēli, bet *spīlēs* vienīgā brīvā izvēle, kas

³⁶ Simone Weil, *Waiting for God*, 120.

³⁷ *Ibid.*, 121.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

cilvēkam ir, ir saistīta ar cilvēka attieksmi un rīcību, jau esot *spīlēs*. To nesaprotot, cilvēks sevi maldina.

Jā, interesanti ir, ka tas, kurš *spīlēs*, pats ir līdzdalīgs attiecībā uz savu *iespīlētību*. Tas, kurš *spīlēs*, “par savu līdzdalībnieku padara savu dvēseli, ievadot tajā kūtruma indi”.⁴⁰ Savā līdzdalībā viņš kavē visas iespējamās pūles un centienus, kas varētu uzlabot viņa stāvokli un atpestīt viņu no *spīlēm*. Reizēm šis kūtrums iet tik tālu, ka tas, kurš *spīlēs*, vairs pat nevēlas tikt atbrīvots no sava bezcerīgā stāvokļa un mēģina aizkavēt savu izglābšanos no tā. Tas lielā mērā ir saistīts ar cilvēka nesagatavošanos *spīlēm*, tāpēc viņš tās nesaprot, pārprotot tās par savas vainas sekām. Tāpēc vienīgā iespējamā palīdzība *spīlēs* ir sagatavošanās tām, mācekļības pabeigšana. Tomēr Veija raksta: ja *spīles* ir pamatīgi ielaidušas savu indi cilvēkā, pat pēc *iespīlētības* izbeigšanās tajā vēl arvien būs saglabājusies neatvairāmā vēlme atgriezties *spīlēs*. “It kā *spīles* būtu iemītinājušās viņā kā parazīts un vadītu viņu, lai piepildītu savus mērķus.”⁴¹ Pat ja cilvēks ir sagatavojies *spīlēm*, tas nenozīmē, ka tās viņu neietekmē. Tām vēl arvien ir neizsakāmi liela un noteicoša vara pār cilvēku.

Veija apgalvo, ka *spīles* ir nošķirtība no Dieva. Cilvēks, kas *spīlēs*, jūtas un ir pilnīgi nošķirts no Dieva, pilnīgi viens, pamests, nolādēts. “Cilvēks, kurš ir *spīļu* satriekts, atrodas pie krusta, kas ir lielākais iespējamais attālumš no Dieva.”⁴² Ja *spīles* ir saistītas ar krustu, tas, protams, nozīmē, ka arī Kristus ir bijis *spīļu* stāvoklī, kurā jūtas pilnīgi pamests un vientuļš. Veija uzskata, ka to parāda Kristus sauciens pie krusta: “Mans Dievs, mans Dievs, kāpēc Tu esi mani atstājis?” (Mt. 27:46)⁴³ Tādēļ, pēc Veijas domām, cilvēkiem nevajadzētu turpināt sevi maldināt, domājot, ka *spīles* ir kaut kas, ko cilvēks pats būtu varējis ietekmēt. Pat Kristus bija pakļauts nežēlīgajam *spīļu* stāvoklim, kas cilvēku izmaina uz mūžu.

Pat ja kādas laipnības rezultātā tas, kurš *spīlēs*, tiks atbrīvots no paverdzinošajiem *spīļu* apstākļiem, atbrīvot viņu no jau notikušās *iespīlētības* nav tikpat vienkārši. Kā Veija

⁴⁰ Simone Weil, *Waiting for God*, 122.

⁴¹ *Ibid.*, 123.

⁴² *Ibid.*, 124.

⁴³ Leslie A. Fiedler, “Introduction”, 38.

izsakās – cilvēks caur *spilēm* patur vien pusi savas dvēseles.⁴⁴ Vienīgi Dievs var atbrīvot cilvēku no *spīļu* lāsta. Tomēr Veija domā, ka pat Dievs nevar pilnībā izdziedēt cilvēku. “Arī pagodinātais Kristus ķermenis vēl arvien nesa naglu un šķēpa zīmes.”⁴⁵

Šis *spīles* ir interesants fenomens. No vienas puses, nav viegli novelkama robeža starp apstākļiem, kas cilvēku iespiež *spīlēs*, un apstākļiem, kas rada ilgstošas un grūti paciešamas sāras vai citādas nelaiemes. Notikums, kas vienu cilvēku ieliek *spīlēs*, ar citu var neizdarīt to pašu.⁴⁶ No otras puses, nav īsti saprotams, kāpēc Dievs mūs vispār ir pakļāvis šādiem apstākļiem, kas “aplaupa nevainīga cilvēka dvēseli, atstājot tai labi ja pusi no tās sākotnējā lieluma”.⁴⁷ Loģiskas ir ciešanas, kas ir cilvēku ļaunas rīcības sekas vai kas ir dabas neatvairāmība. Mēs varam racionāli saprast to nepieciešamo un neatvairāmo raksturu. Tomēr grūti saprotams ir spēks, ko Dievs ir piešķīris *spilēm*, kas paverdzina cilvēku un aplaupa tā dvēseli. Bet, tā kā arī Kristus ir piedzīvojis nežēlīgo *spīļu* stāvokli, neapšaubāmi ir tas, ka *spilēm* ir liela jēga.

Spīles un mīlestība

Iepriekš tika noskaidrots, ka Veijas mācībā *spīles* iedarbojas uz cilvēku visās dzīves jomās – fiziski, psiholoģiski un sociāli. Cilvēks *spīlēs* jūtas un ir pilnīgi viens, pamests, bezspēcīgs, jo nav viņa varā kontrolēt un ietekmēt *spīles* un to sekas uz cilvēku. Tomēr, ja cilvēks ir apguvis mācekliību un saprot patiesības par sevi, pasauli un Dievu, tas viss var mainīties. *Spīles* var kļūt par lielāko svētību, kas ar cilvēku var atgādīties.

Veija uzskata, ka vienīgais, ko cilvēks var ietekmēt savā *spīļu* stāvoklī, ir vienīgā brīvā izvēle, kas cilvēkam ir – izvēlēties turpināt mīlēt stāvoklī, kad cilvēks ir viens, vientuļš, pamests, nesaprasts, bezspēcīgs, negribēts un nolādēts. Visā citā cilvēkam nav izvēles, visā citā cilvēks tikai paklausa Dieva radītajai neatvairāmībai, tomēr mīlestība ir izvēle. Vienīgā lieta, ko cilvēks var ietekmēt, arī ir tā, kas visu var izmainīt.

⁴⁴ Simone Weil, *Waiting for God*, 120.

⁴⁵ *Ibid.*, 123.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, 119f.

“Pārdabiska mīlestība, ja tā ir izdzīvojusī, var kavēt otro seku īstenošanos, tomēr ne pirmo. Pirmās sekas ir *spīļu* pati būtība, bez kuras nav iespējamas *spīles*.”⁴⁸ *Spīļu* būtība ir tas, ka to ietekmē cilvēkā uz iekšpusi pagriežas nievājumi, riebums un naids, kas pārņem cilvēka dvēseles centru un tādējādi saindē gaismu, kādā cilvēks redz pasauli. No tā izvairīties nav iespējams. Tomēr, saglabājot sevī dzīvu pārdabisku mīlestību, ir iespējams izvairīties no pasaules nicināšanas, kas visbiežāk nāk kopā ar *iespilētību*.

Svarīgi būtu noskaidrot, ko Veija saprot ar pārdabisku mīlestību. “Radīšana ir mīlestības akts, un tas ir mūžīgs. Katrs mūsu dzīves brīdis ir Dieva mīlestība pret mums. Bet mīlēt Dievs var vienīgi pats sevi. Viņa mīlestība pret mums ir mīlestība pret Viņu pašu caur mums. Tādējādi Viņš, kurš mums dod mūsu eksistenci, mūsos mīl atteikšanos no savas eksistences.”⁴⁹ Saprātne par mīlestību Veijai ir cieši saistīta ar viņas Dieva izpratni. Kā iepriekš tika noskaidrots, Veijas mācībā Dievs ir promesošs no radības. Dievs atstāja radību, kas bija mazāka par Dievu pašu, lai ļautu tai būt. Veijai šis radīšanas akts kalpo par piemēru pārdabiskai mīlestībai. Iepriekšējā gadā izdotajā grāmatā par Veijas teoloģiju jeb drīzāk *ateoloģiju*⁵⁰ tās autori stāsta, ka radīšanas aktā Dievs atteicās no savas varas būt visur un būt viss, lai dotu iespēju eksistēt radībai, kas ir neatkarīga no Viņa. Autori raksta, ka “ši piekrišana cita neatkarīgai eksistencei un tās atzišana nav nekas cits kā mīlestības jēga”.⁵¹ Patiesa mīlestība ierobežo sevi, lai dotu iespēju eksistēt otram. Tas, protams, nozīmē to, ka Veijas izpratnē mīlestība ir cieši saistīta ar atteikšanos no sevis vai vismaz ar atteikšanos no savas gribas īstenošanas. Visbeidzot, šī pārdabiskā mīlestība, kas saistīta ar sevis ierobežošanu un atsacīšanos no sevis otra dēļ, ir tā, kas cilvēku glābj no pilnīgas iznīcības *spīlēs*.

⁴⁸ Simone Weil, *Waiting for God*, op. cit., 122.

⁴⁹ Simone Weil, *Gravity and Grace*, op. cit., 32.

⁵⁰ Grāmatā “Simona Veija un teoloģija” tās autori argumentē, ka Veijas mācība, filozofija vai teoloģija būtu jādēvē par *ateoloģiju* sava nesistemātiskā, poētiskā un mistiskā rakstura dēļ. Veijas *ateoloģija*, kā norāda autori, satur cilvēka dzīves koncepciju un nevis teoloģiju. (A. Rebecca Rozelle-Stone, Lucian Stone, *Simone Weil and Theology* (London: Bloomsbury, 2013), 5.)

⁵¹ A. Rebecca Rozelle-Stone, Lucian Stone, op. cit., 68.

Arī Kristus pie krusta bija *spīļu* varā. Viņš jutās pamests, viens, nevainīgs. Veija uzskata, ka šajā brīdī Kristus jutās vistālāk no Dieva, cik vien ir iespējams. Tomēr, lai arī Kristus bija tālu no Dieva, Viņš vēl arvien nebeidzami mīlēja Dievu. Arī mīlestība, kas pārvar attālumu, ir tā pārdabiskā mīlestība, par kuru runā Veija. Tā, no vienas puses, ir vienotība, līdzīgi kā mīlētāju vēlme savienoties vienā veselā, bet, no otras puses, tā ir atšķirtība un mīlestība, kas šajā atšķirtībā nepaliek mazāka.⁵² Tajā pašā brīdī šī pārdabiskā mīlestība ir arī Dievs pats, jo kas tad cits ir mīlestība, ja ne pats Dievs, kurš “radīja tikai un vienīgi mīlestību visās iespējamās tās formās un veidos, kā mīlēt, un kurš radīja caur mīlestību un mīlestības dēļ”.⁵³ Šīs mīlestības dēļ arī pats Dievs var būt vienlaikus atšķirts kā Kristus, bet arī vienots kā Trīsvienība, jo to veicina mīlestība, kura nezūd arī atšķirtībā.

Veija ir pārliecināta, ka tiem, kuri mīl, *spīles* ir labas, lai arī tās ir sāpīgas. Tās cilvēkam ir labas, jo tās ir mīlestība. “Nežēlīga neatvairāmība, samaitātība, bēdas, spiedošais nabadzības un darba slogs, kas mūs nogurdina, nežēlība, mokas, varmācīga nāve, spaidi, slimības – tie visi veido dievišķu mīlestību.”⁵⁴ *Spīles* jeb stāvoklis, kurā cilvēks ir atšķirts no Dieva tik tālu, cik vien iespējams, ir “vienīgais iespējamais pilnīgais stāvoklis mums uz zemes”.⁵⁵ Ar to Veija domā, ka *spīles*, kurās cilvēks turpina mīlēt, ir vienīgais veids, kā cilvēks var savienoties ar Dievu, jo atšķirībā no Kristus mēs neesam Dievs. Tāpēc vienīgais mums iespējamais veids, kā būt vienotiem ar Dievu, ir atšķirtība, kuru cilvēki pieredz vienīgi *spīlēs*. “Šī iemesla dēļ krusts ir mūsu vienīgā cerība.”⁵⁶

Tātad, apgalvojot, ka vienīgi mīlestība var cilvēkam palīdzēt *spīlēs*, Veija patiesībā apgalvo, ka vienīgi Dievs var palīdzēt *spīlēs*. Tāpat, apgalvojot, ka vienīgi Dievs var cilvēkam palīdzēt *spīlēs*, mēs apgalvojam, ka vienīgi mīlestība var cilvēkam palīdzēt. Bet, lai arī cik cilvēka neietekmēts šis glābšanās process neizklausītos, tā ir arī vienīgā cilvēka brīvā izvēle – pagriezties uz Dieva pusi, paklausīgi gaidīt un turpināt mīlēt. Te kārtējo

⁵² Simone Weil, *Waiting for God*, op. cit., 26f.

⁵³ *Ibid.*, 123.

⁵⁴ Simone Weil, *Gravity and Grace*, op. cit., 32.

⁵⁵ Simone Weil, *Waiting for God*, op. cit., 127.

⁵⁶ *Ibid.*

reizi atspoguļojas Veijas domāšanas skaistais raksturs, kurā visas idejas, jēdzieni un patiesības ir savstarpēji cieši saistīti.

Tomēr mīlestībai un *spilēm* ir arī citādas attiecības, kuras būtu jāapskata. Kā iepriekš tika noskaidrots, tas, kurš *spilēs*, jūtas pamests, vientuļš, tāpēc viņam it kā nav ko mīlēt, un tomēr viņam ir jāturpina mīlēt, lai neizsīktu *iespilētībā*. No otras puses, būtu jāaplūko, kā Veija iesaka uzvesties apkārtējiem.

Varētu domāt, ka Veija noraksta līdzjūtības iespējamību pret to, kurš *spilēs*, rakstot, ka “līdzjūtība pret to, kurš *spilēs*, ir neiespējama”.⁵⁷ Tomēr vēstulē tēvam Perinam Veija arī raksta, ka vairāk par visu viņu nomoka redzēt, kā *spilēs* ir citi. Vēstulē Veija izsakās, ka “šis kontakts izraisa tik nežēlīgas sāpes un tik briesmīgi plosa viņas dvēseli, ka rezultātā uz brīdi mīlestība pret Dievu man kļūst neiespējama”.⁵⁸ Tāpēc Veijas pētnieki Stouni (*A. Rebecca Rozelle-Stone, Lucian Stone*) uzskata: apgalvojot, ka līdzjūtība pret to, kurš *spilēs*, nav iespējama, Veija nedomā, ka līdzjūtība ir burtiski neiespējama. Pēc Stounu uzskata, Veija domā, ka tā ir neiespējama tikai cilvēka centienu dabiskajā līmenī.⁵⁹ Tātad līdzjūtība pret to, kurš *spilēs*, ir neiespējama ar cilvēka paša centieniem, turpretim, kad tiek saņemta pārdabiska mīlestība, ar kuru cilvēkā ienāk dievišķais, līdzjūtība vairs nav neiespējama, bet pat vēlama, ja ne obligāta, jo arī tā ievieto *spilēs* un rada attālumu no Dieva, un attālums ir nepieciešams, lai mīlētu.

Kā šī pārdabiskā mīlestība cilvēkam ir sasniedzama? Tāpat kā jebkas cits, kas ir labs, arī mīlestība cilvēkā ienāk ar lielas koncentrēšanās un centienu palīdzību. Stouni skaidro, ka, vērsot savu koncentrēšanos pāri šai pasaulei, cilvēks nokļūst pie savas izcelsmes, pie pārdabiskās realitātes, ar kuru tas ir saistīts. Tāpat arī tukšums cilvēkā, ko viņš nepārtraukti mēģina aizpildīt, patiesībā ir pārdabiskās realitātes refleksija. Vērsot savu koncentrēšanos uz pārdabisko, mēs izveidojam kontaktu ar cilvēka, kurš *spilēs*, universālo centru un esenci. Stouni skaidro, ka, no vienas puses, savu koncentrēšanos pret citu cilvēku mēs varam vērst tikai tad, kad esam atbrīvojušies no laicīgajām lietām un pievērsušies Dievam, bet, no otras

⁵⁷ Simone Weil, *Waiting for God*, op. cit., 69.

⁵⁸ *Ibid.*, 91.

⁵⁹ A. Rebecca Rozelle-Stone, *Lucian Stone*, op. cit., 117.

pusēs, tā kā “*spīles* atņem tam, kurš *spīlēs*, viņa personību un pārveido viņu par lietu”,⁶⁰ arī šajā otrajā cilvēkā, pret kuru vēršam savu koncentrēšanos, mēs sastopamies ar tukšumu, kas ir pārdabiskā refleksija. Šādā veidā, vēršot savu koncentrēšanos uz pārdabisko un mīlot Dievu netieši, jo Viņš nevar būt tiešs mūsu mīlestības objekts, mēs tomēr varam klausīt bauslim, kas pavēl mīlēt Dievu.⁶¹ Galvenais, kas šādā veidā tiek sasniegts, ir izvairīšanās no maldinošām idejām, kas liedz cilvēkam redzēt īstenību, bez kuras pārdabiska mīlestība nav iespējama.

Visbeidzot, “radoša koncentrēšanās, kas patiesībā ir dekrea-cija, liek mums nonākt otrā, kurš *spīlēs*, nevis darīt pretējo – ar iztēles palīdzību pārvietot otru mūsos un mūsu fantāzijās”.⁶² Mīlot un vēršot koncentrēšanos uz otru, mēs brīvprātīgi atsakāmies no sava “es”, kas ir nepieciešams, lai mēs būtu pilnībā atvērti otra cilvēka realitātei, nevis mūsu fantāzijām. Stouni raksta, ka, “citiem vārdiem sakot, mīlēt nozīmē pieņemt otra cilvēka tukšumu, nemēģinot to piepildīt ar mūsu pašu galīgajiem un ierobežotajiem cilvēku līdzekļiem [...], jo bieži vien pat šīs labu nodomu vadītās rīcības patiesībā ir līdzekļi, kas palīdz mums aizmirst pašiem savu izsalkumu”.⁶³

Tātad Veijas galvenā mācība par mīlestību ir tāda, ka mīlestībai ir nepieciešama īstenība, nevis fantāzijas. Tāpēc arī otrā mums jāmiļ tas, kas ir reāls, īsts, bet kas gan ir īstāks un reālāks par *spīlēm*, kuras tam, kurš *spīlēs*, atņem vismaz pusi viņa dvēseles.

Veija ir daudz kritizēta par to, ka viņas mīlestības koncepcija izslēdz intīmas un familiāras attiecības starp cilvēkiem. Kāds Veijas domas komentētājs raksta, ka “Veijai ir tendence ignorēt attiecības starp divām personām, kas ir attiecības tikai šiem indivīdiem”.⁶⁴ Tomēr Veija, runājot par nepersonisku koncentrēšanos, kas jāvērš uz Dievu, novēršoties no pasaulīgās radības, nedomā, ka mums ir pilnībā jānovēršas no radītās pasaules, jo tā būtu slikta. Gluži otrādāk – tikai pasaules neatvairāmībā un *spīlēs* mēs sastopamies ar nepieciešamo attālumu no Dieva, lai

⁶⁰ Simone Weil, *Waiting for God*, op. cit., 73.

⁶¹ A. Rebecca Rozelle-Stone, Lucian Stone, op. cit., 113–115.

⁶² *Ibid.*, 119.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Rush Rhees, *Discussions of Simone Weil*, ed. D. Z. Phillips (Albany, NY: SUNY, 2000), 113.

pārdabiska mīlestība būtu iespējama. Stouni skaidro, ka Veija šādā veidā norāda, cik viegli cilvēks nododas elkiem, vēršot savu koncentrēšanos uz iedomāto, neīsto.⁶⁵ Veijai pareizi orientēta mīlestība ir sasniedzama tikpat grūti, cik grūti kamielīm ir izlīst cauri adatas aci. “Mirstīgajiem tā ir neiespējama, tomēr Dievam visas lietas ir iespējamās.”⁶⁶ Arī Veija, runājot par mīlestību, uzsver – lai tā būtu vērsta uz patiesību, mums ir nepieciešams Dievs.

Ciešanu ceļš pie Dieva

“Krusts ir mūsu vienīgā cerība.”⁶⁷ Ar šādu pārlicību Veija dzīvoja līdz pat pēdējiem elpas vilcieniem. Savas dzīves beigās Veiju sevišķi mocīja jautājums par krusta lomu viņas dzīvē. Veija bija pārlicināta, ka, vienīgi mirstot Kristus līdzīgā nāvē, viņa iemantos tās patiesības, kas viņai vēl nebija zināmas. Pēdējo savas dzīves gadu viņa mocījās, jo bija pārlicināta, ka ciešanas ir viena no visbūtiskākajām cilvēka dzīves daļām, kuru viņas pašas dzīvē, viņasprāt, nebija bijis pietiekami daudz. Veija bija pārlicināta, ka karš bija viņas laikmeta lielākās *spīles*, un viņa gribēja ieņemt aktīvu lomu tajās. To, vai Veijas dzīvē pietrūka ciešanu, lai katrs izlemj pats, iepazīstoties ar viņas biogrāfiju, kas piedāvāta šī raksta pirmajā nodaļā. Šajā brīdī interesantāks šķiet pats uzskats, ka ciešanas, konkrētāk – *spīles*, tādas, kādas tās piedzīvoja Kristus pie krusta, ir nepieciešama mūsu dzīves sastāvdaļa, lai kaut ko sasniegtu. Ko? To mēģināsim noskaidrot tālāk.

Veija uzskata, ka cilvēks sen ir zaudējis savu spēju grēkot tādā nozīmē kā aktīvi doties prom no Dieva, tādējādi radot nošķirtību starp Dievu un cilvēku. “Neatvairāmības valdīti, mēs esam pienagloti punktā, kurā mēs vienīgi varam brīvi izvēlēties, uz kuru pusi skatīties.”⁶⁸ Cilvēks ir spējīgs vienīgi pagriezt savu galvu uz Dieva pusi un šādā veidā izvēlēties milēt Dievu.

Kad Veija runā par galvas pagriešanu uz Dieva pusi un Dieva mīlēšanu, viņa domā, ka tā līdzī nes arī cilvēka mīlestību pret reizēm nežēlīgo neatvairāmību, jo tā ir vienīgā, kas nav

⁶⁵ A. Rebecca Rozelle-Stone, Lucian Stone, op. cit., 128.

⁶⁶ Mt. 19:24–26.

⁶⁷ Simone Weil, *Waiting for God*, op. cit., 127.

⁶⁸ *Ibid.*, 124.

ilūzija, tā ir vienīgā, kas mums nes vēsti par Dieva mīlestību un pašu Dievu, kas to visu ir radījis un kam tas viss paklausa.

Kāpēc vienīgā, niecīgā brīvā izvēle – galvas pagriešana uz Dieva pusi – ir svarīga? Jo vienīgi tādā veidā mēs esam vērīgi, koncentrējušies un gatavi tam brīdim, kad Dievs atklāsies un atstās mūsos nelielu sēkliņu. Lai šī sēkliņa uzdīgtu, cilvēkam ir jāatsakās no sevis paša. Cilvēkam ir jāveic dekreācija, tādējādi dodot vietu Dieva sēkliņai mūsos. “Vienīgi Dievs pats ir spējīgs mīlēt Dievu.”⁶⁹ Šī Dieva sēkliņa mūsos ir daļa Dieva, un vienīgi ar paša Dieva palīdzību mēs esam spējīgi Dievu mīlēt, jo mīlestība, kas izriet no sēkliņas, no Dieva, nav radīta mīlestība, bet gan dievišķa, pārdabiska, neradīta mīlestība.

“Pats Dievs mūs mīlestībā atstāj, lai mēs varētu mīlēt Viņu. Jo, ja mēs būtu atklāti tiešam Viņa mīlestības mirdzumam, telpas, laika un matērijas nepasargāti, mēs iztvaikotu kā ūdens saulē; mūsos nebūtu pietiekami “es”, no kā atteikties mīlestības dēļ.”⁷⁰ Veija uzskata, ka Dievs cilvēkus atstāja, tādējādi veicot vislielāko mīlestības aktu – atsakoties īstenot savas spējas un tiesības būt visam un visur, lai dotu iespēju būt kaut kam citam – mums, cilvēkiem. Ar to Dievs mums ir atstājis vienīgo brīvo atbildes iespēju – atbildēt Dievam ar to pašu, atsakoties no sevis un ļaujot būt Dievam, līdzīgi kā Viņš ļāva būt mums. Veija tātad domā, ka dekreācija ir mūsu atbilde Dievam, bet tajā pašā laikā, kā tika noskaidrots, tā ir arī radīšanas mērķis, jo ar dekreācijas palīdzību cilvēks un Dievs atkal savienojas. Skan skaisti, bet ko tas nozīmē cilvēkiem?

Atteikties no sevis nav nemaz tik vienkārši. Tomēr, pēc Veijas domām, tas ir vienīgais labais, uz ko mēs esam spējīgi, jo atteikties no “es” nozīmē pieņemt savu ierobežoto stāvokli, tātad samierināties ar reālajiem apstākļiem, nevis maldināt sevi ar ilūzijām par to, ka cilvēkam ir kāda teikšana pār to, kas notiek ar viņu. Tieši šī iemesla dēļ Veija domā, ka ciešanas vispār, bet it sevišķi *spīles*, ir cilvēku glābiņš. *Spīles* cilvēkam visskarbākajā iespējamajā veidā parāda reālo lietu dabu, reālo cilvēka dabu, ko visspilgtāk raksturo tukšums, ko cilvēks visu laiku grib aizpildīt ar maldiem. *Spīlēs* cilvēks ir viens, pamests, nolādēts. Viss, kas paliek, ir tukšums, ir tukšums, bet tieši šis tukšums

⁶⁹ Simone Weil, *Waiting for God*, op. cit., 133.

⁷⁰ Simone Weil, *Gravity and Grace*, op. cit., 32f.

viskonkrētāk liecina par mūsu pārdabisko izcelsmi. Tāpēc *spīlēs* vienīgais, kas mums paliek, vienīgais, ko mīlēt, ir tukšums, kas vistiešākajā veidā ir saistīts ar īstenību un pārdabisko realitāti, no kuras cilvēki ir izcēlušies. Tas nav maz, jo mīlestība var būt tikai tur, kur ir īstenība.

“Ekstrēma *iespilētība*, kas nozīmē fiziskas sāpes, dvēseles mokas un sociālu degradāciju vienlaikus, ir nagla, kura ir tēmēta uz dvēseles pašu centru un kuras galva ir visa neatvairāmība, kas pastāv laikā un telpā. [...] Mūžīgā atšķirtība, kas nošķir Dievu no radības, ir pilnībā koncentrēta vienā punktā, lai caurdurtu dvēseli tās centrā.”⁷¹ Lai cik paradoksāli tas arī neliktos, šī atšķirtība ir priekšnoteikums tam, lai būtu mīlestība. “Nežēlīga neatvairāmība, samaitātība, bēdas, spiedošais nabadzības un darba slogs, kas mūs nogurdina, nežēlība, mokas, varmācīga nāve, spaidi, slimības – tie visi veido dievišķu mīlestību.”⁷²

Cilvēkam, kurš ir *spīļu* varā, nav nekādas teikšanas pār tām. Jo cilvēks taču nespēj pārvietoties vertikālā virzienā, bet gan tikai horizontālā. Cilvēks vienīgi ir spējīgs turpināt mīlēt, kas, pēc Veijas domām, nav nekas neiespējams, jo *spīles* neaizskar padevīgās dvēseles daļas, kas “dod piekrišanu pareizajam virzienam”.⁷³ Patiesībā iznāk, ka viss, kas cilvēkam ir jādara, ir – būt paklausīgam. Cilvēkam ir tikai jāpaklausa tam, pār ko cilvēkam tāpat nav nekādas teikšanas.

Viss, kas cilvēkam ir jāzina, lai viņš *spīļu* pirmajā uzbrukumā nekristu izmisumā, ir tas, ka “mīlestība ir virziens, nevis dvēseles stāvoklis”.⁷⁴ Stouni raksta, ka radišana mums ne tikai nodrošināja mūsu eksistenci, bet arī spēju mīlēt, lai arī, tā kā Dievs ir promesošs, Viņš nevar būt tiešs mūsu mīlestības objekts. Stouni gan arī piemetina, ka šis attālums, kas ir starp Dievu un radību, ir arī nepieciešams, lai mīlestība varētu būt.⁷⁵ Citiem vārdiem sakot, turpināt mīlēt ekstrēmas *iespilētības* stāvoklī obligāti nenozīmē sajūst mīlestību, bet gan skatīties pareizajā virzienā un atteikties no sevis mīlestības dēļ. “Neatvairāmība ir uzstādīta starpsiena starp Dievu un mums,

⁷¹ Simone Weil, *Waiting for God*, op. cit., 134f.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid., 135.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ A. Rebecca Rozelle-Stone, Lucian Stone, op. cit., 69.

lai mēs varētu būt. Tas ir mūsu ziņā izurbties cauri starpsienai, lai mēs mitētos būt.”⁷⁶ Turpināt mīlēt *spīlēs* nozīmē pieņemt to, kas ar cilvēku notiek, kā līdzekli, caur kuru cilvēki iepazīst Dievu.

“Cilvēks, kura dvēsele vienmēr paliek pagriezta uz Dieva pusi, lai arī tā būtu caurdurta, konstatē, ka ir pienaglots pie Visuma centra. Tas ir patiesais centrs; tas nav vidū; tas ir pāri laikam un telpai; tas ir Dievs. [...] Dimensijā, kas nepieder laikam un telpai, nepametot vietu un mirkli, kurā situēts ir ķermenis, ar kuru dvēsele ir vienota, tā spēj šķērsot laika un telpas kopumu un nonākt pašā Dieva klātbūtnē. [...] Šāds ir radības un tās Radītāja krustojums. Šis krustojuma punkts ir arī punkts, kurā krustojas krusta rokas.”⁷⁷ *Spīles* ir punkts, kurā cilvēks sastopas ar Dieva klātbūtni, tas ir punkts, kurā viņš sastopas ar Dieva pārdabisko mīlestību. *Spīles* ir punkts, kurā cilvēkā var ienākt pārdabiskā mīlestība. *Spīles* ir punkts, kurā arī pats cilvēks var mīlēt īsto un patieso, nevis maldinošo un iedomāto. *Spīles* ir Dieva žēlastības un mīlestības izpausmes veids.

Veijas ciešanu, *spīļu* un mīlestības koncepcija tik tiešām nav patīkama un ir pārāk sarežģīta, lai to intelektuāli saprastu. Arī pati Veija uzskatīja, ka viņa mīl nepareizi: “jo tad man lietas liktos citādāk. Mana mīlestība nebūtu piesaistīta tikai dažām būtnēm. Tā būtu izplesta pār visu, kas ir mīlestības vērts.”⁷⁸ Tomēr, lai arī šāda mīlestība mums šķiet neiespējama, “ir nepieciešams pieskarties neiespējamajam, lai iznāktu no “sapņu pasaules” un nonāktu pie pārdabiskā un īstā durvīm”.⁷⁹ Veija piekrīt, ka viņas izpratne par mīlestību un ciešanām ir sarežģīta un ka pareiza attieksme pret tām cilvēkam ir neiespējama, tomēr viņa arī uzskata, ka tā ir vienīgā pareizā attieksme. Tā tik tiešām ir mums neiespējama, bet, paldies Dievam, mums tas nav jāpaveic vieniem, bet gan tieši pretēji – mums ir jāatsakās no sava “es” un jāļauj ienākt Dievam. Dievam, pretēji mums, nekas nav neiespējams.

⁷⁶ Simone Weil, *Gravity and Grace*, op. cit., 33.

⁷⁷ Simone Weil, *Waiting for God*, op. cit., 135f.

⁷⁸ Simone Weil, *Gravity and Grace*, op. cit., 144.

⁷⁹ Ibid., 95.

1942. gadā Veija rakstīja tēvam Perinam: “*Spīlēs* Dieva žēlastības spožums mirdz no tās pašiem dziļumiem, no tās nemierināmā rūgtuma sirds. [...] Ja, paliekot neatlaidīgi savā mīlestībā, mēs nonākam brīdī, kurā dvēsele nevar neiekļiegties: “Mans Dievs, mans Dievs, kāpēc Tu esi mani atstājis?”, ja mēs varam uzkavēties šajā brīdī, nebeidzot mīlēt, mēs galu galā pie-skaramies kaut kam citam nekā *spīlēm* vai priekam, kaut kam, kas ir to centrālā esence, neatvairāma un šķīsta, kaut kam, kas nav saistīts ar mūsu maņām, kam pazīstams ir prieks un bēdas: pašai Dieva mīlestībai.”⁸⁰ Gan prieks, gan *spīles*, gan arī citas sāpes un ciešanas ir Dieva žēlastības vēstneši, ar kuriem nonākot kontaktā var pieredzēt Dieva mīlestību. Tāpēc cilvēkiem būtu jātiecas gan pēc priekiem, kas atklāj Dievu, gan arī pēc sāpēm un ciešanām, kas tikpat lielā mērā ļauj mums piekļūt Dieva mīlestībai. Tomēr, pat zinot, ka *spīles* nes Dieva žēlastības un mīlestības vēsti, *spīļu* smagais raksturs nemainās. Bet arī tam nevajadzētu kalpot par iemeslu izvairīties no ciešanām un *spīlēm* un iztikt tikai ar priekiem kā Dieva vēstnešiem, jo cilvēks ir vienots. Cilvēks sastāv gan no miesas, gan dvēseles, un Dievu pieredzēt vajadzētu abiem, tāpēc cilvēks nevar aprobežoties tikai ar vienu no Dieva žēlastībām, jo tad viņš neiegūst visu kopbildi un var kaut ko pārprast un dzīvot maldos, nevis patiesībā.

Ēriks Springsteds (*Eric O. Springsted*) uzskata, ka Veijas galvenā mācība ir, ka ciešanas ir daļa radītās pasaules un daļa no mūsu eksistences, tāpēc, izvairoties pieņemt ciešanas kā daļu no mūsu dzīves, mēs riskējam pieļaut kļūdu un pārprast mūsu dzīvi un patiesību kā tādu. Springsteds norāda divus aspektus, kuros ir svarīgi pieminēt ciešanas. Pirmkārt, bez tām nav iespējams iegūt patiesu sapratni par dzīvi. Pieņemot ciešanas kā normālu un pat vēlamu mūsu dzīves sastāvdaļu, neizvairoties sastapties ar ciešanām, mums ir iespēja izmainīt mūsu gaidas no dzīves un izmainīt veidu, kā dzīvi dzīvojam. Viņaprāt, vienīgi caur ciešanām mēs varam atklāt, ka pasaulē ir daudz vairāk labuma un skaistuma, nekā iepriekš bija domāts.⁸¹ Springsteds min piemēru par pāri, kuri, uzzinājuši,

⁸⁰ Simone Weil, *Gravity and Grace*, op. cit., 89.

⁸¹ Eric O. Springsted, *Simone Weil & the Suffering of Love* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1986), 127–129.

ka viņu jaundzimušajam bērnam ir Dauna sindroms, atteicās veikt dzīvību uzturošās procedūras, lai arī tās bija medicīniski vienkāršas. Springsteds skaidro, ka pārim bija savi aprobežotie priekšstati par to, kas ir normāls un labs, tāpēc viņi atteicās no dzīves ar savu bērnu, lai arī ir labi zināms, ka bērni, kas slimo ar Dauna sindromu, ir izglītojami un ļoti mīloši. Tādā veidā viņi paši sev liedza iespēju izmainīt savus priekšstatus par dzīvi.⁸² Otrs aspekts, kura sakarā nedrīkstētu piemirst ciešanas, ir Dieva darbība. Springsteds uzsver, ka Veija ir viens no retajiem cilvēkiem, kas radīšanas un pestīšanas aktus apskata no ciešanu perspektīvas. Springsteds uzskata, ka šādā veidā Veija parāda, ka vienīgais veids, kā pasaulē ieviešamas paliekošas izmaiņas, ir caur upuri, tātad ciešanām. Uzsverot ciešanu lomu Kristus krustā, viņa parāda būtisku patiesību par mūsu stāvokli un veidu, kā sasniedzams tas, kas ir patiesi labs.⁸³

Arī Hārvardas teoloģijas profesors Artūrs Makgills (*Arthur C. McGill*) uzsver Kristus krusta un upura lomu ciešanu sapratnē. Viņš uzskata – “ja vispār pastāv kristiešu risinājums ciešanu problemātikai, tad tas jāmeklē Dieva spēka sapratnē”.⁸⁴ Savā grāmatā par ciešanām Makgills argumentē, ka Dieva spēks ir Kristus un ka to Kristus atklāj caur savu nāvi. Pie krusta savā ziņā Jēzus identitāte beidzas, un tomēr caur sevi un savas identitātes upurēšanu viņš iegūst jaunu identitāti, kas dzīvo mūžīgi. Makgills, līdzīgi kā Simona Veija, uzskata, ka savu patieso identitāti cilvēks atklāj, upurējot savu līdzšinējo identitāti.⁸⁵

Domāju, ka Makgilla apgalvojumi palīdz labāk izprast Veijas pieeju ciešanām, jo, lai arī Makgills dzīvoja un strādāja vairākus gadus desmitus vēlāk par Simonu Veiju, viņu domāšanā ir zināmas paralēles. Manuprāt, arī Veija, uzsverot ciešanu svarīgo lomu cilvēka dzīvē, kā arī pati mēģinot meklēt iespējas izbeigt savu dzīvi, to upurējot laba un cēla mērķa vārdā, līdzīgi kā Makgills uzskata, ka Jēzus ar savu nāvi caur ciešanām, ar savas identitātes upuri demonstrē patiesību par to, kas ir Dieva spēks. Tas neslēpjas tādā spēkā un varā, kā to saprot cilvēki. Tas ir

⁸² Eric O. Springsted, *Simone Weil & the Suffering of Love* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1986), 128f.

⁸³ *Ibid.*, 129f.

⁸⁴ Arthur C. McGill, *Suffering: A Test of Theological Method* (Philadelphia: the Westminster Press, 1982), 63.

⁸⁵ *Ibid.*, 94f.

atrodams tieši pretējā rīcībā – upurī un vājumā. Tāpēc Veija ir pārliecināta, ka tieši ciešanās jeb stāvoklī, kurā cilvēks ir vājš un nevarīgs, un sava “es” upurēšanā ir piedzīvojams Dievs. Tas nozīmē, ka caur ciešanām un upuri ved cilvēku ceļš pie Dieva.

Veijas pieeja ciešanu jēdzienam ir salīdzinoši unikāla, un tā ienes patīkamu svaigumu diskusijās par to, kāpēc pasaulē ir ciešanas, apgalvojot, ka ciešanas cilvēku ved pie Dieva. Veija uzskata, ka prieki, neatvairāmība un ciešanas, it sevišķi *spīles*, ir Dieva žēlastības ziņneši, caur kuriem cilvēki var iepazīt Dievu. Tomēr, tā kā vienīgi *spīlēm*, kas pilnībā pārņem cilvēku, kas cilvēku *iespīlē* un padara bezspēcīgu un kas viņu sāpina sociāli, psiholoģiski un fiziski, ir spējas atņemt cilvēkam daļu no viņa “es” un nežēlīgā veidā atklāt lietu īsto dabu, *spīlēm* ir īpaša loma pestīšanā. “*Spīles* piespiež mūs kā patiesu atzīt to, ko mēs nekad nebūtu varējuši iedomāties.”⁸⁶ Tāpēc Veija māca, ka vienīgi caur ciešanām, caur *spīlēm* iespējams ceļš pie Dieva.

Veija neatrisina ciešanu problemātiku. Veija arī nedod atbildi uz jautājumu, kāpēc pasaulē ir ciešanas. Tomēr Veija piedāvā jaunu, atsvaidzinošu perspektīvu, kā godīgi domāt par ciešanām, nononiecīnot to lomu cilvēku dzīvē un Dieva plānā. Viņa aicina cilvēkus paskatīties uz ciešanām un *spīlēm* kā daļu no cilvēku ceļa pie Dieva, kas nežēlīgā veidā cilvēku piespiež iepazīt Dievu.

Summary

Simone Weil's Way of Suffering to God

The main subject of this article is Simone Weil, a French philosopher, a Christian mystic, a political activist and a critic of society, and her approach to the problem of suffering. The study presents a biography of Weil, analysis of her main ideas and concepts as well as the concept of suffering as it appears in Weil's works. It is argued in the study that Weil's approach to the problem of suffering is unique, because it provides a new perspective from which to look at suffering, trying to understand the meaning of suffering, its role in human life and the importance in God's plan. The article suggests that suffering is the center of Weil's life and thought, so without it her ideas and theology cannot be understood. Finally, in the article Weil's approach to the problem of suffering is referred to as Simone Weil's way of suffering to God.

⁸⁶ Simone Weil, *Gravity and Grace*, op. cit., 81.

SINODĀLAIS PĀRVALDES PRINCIPS LATVIJAS EVANĢĒLISKI LUTERISKAJĀ BAZNĪCĀ PADOMJU REŽĪMA APSTĀKĻOS

Mg. theol. **Linards Rozentāls**
LU Teoloģijas fakultātes doktors

Ievads

Baznīcas institūciju attieksme pret demokrātiju bija viena no galvenajām tēmām un spriegumiem Rietumu kristietības protestantiskajā atzarā 19. un 20. gadsimtā, taču Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā (turpmāk – LELB), līdzīgi kā citās baznīcās, kas pieredzējušas padomju totalitāro sistēmu, tā palika aktuāla arī mūsu gadsimtā, vismaz tā sākumā. Baznīca postpadomju telpā ir viena no institūcijām, kurā tiek mēģināts risināt, labot un uzlabot situāciju vai atgriezties pie jau aizgājušā gadsimta izaicinājumiem un uzdevumiem. Iespējams, tas izskaidrojams ar to, ka vēl līdz šim brīdim – vismaz Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā – ir nepietiekami veikta nopietna, godīga, atklāta un arī neizbēgami sāpīga savas padomju perioda vēstures izpēte, tā nav apzināta, izvērtēta un pieņemta. Iekšējās demokrātijas jeb sinodālās pārvaldes princips jau kopš pašiem nacionālas evaņģēliski luteriskās baznīcas iekārtas veidošanās sākumiem Latvijā ir bijis – tēlaini izsakoties – kā baznīcas pārvaldes struktūras sirds, kuras veselīgo ritmu 20. gadsimta gaitā ir ietekmējušas dažādas ārējas un iekšējas parādības. Tomēr šai sirdij arvien ir bijusi tendence atgriezties pie noteikta līdzsvarota ritma – 1928. gada baznīcas Satversmi konstituējošā sinodāli episkopālā baznīcas pārvaldes modeļa. Visa 20. gadsimta LELB vēsture, kas paradoksālā veidā turpinās vēl joprojām, ir saistīta ar šī modeļa radīšanu, apstrīdēšanu, noraidīšanu, aizliegšanu, atkal atrašanu un atjaunošanu.

Ar sinodālo pārvaldes principu tiek saprasta vēsturiski radusies un vēlāk tiesiski nostiprināta sinodālā baznīcas vadības būtība, kas atsevišķo baznīcas daļu integrē universālajā baznīcā.¹ Sinodālais pārvaldes princips ir svarīgākais tiesiskais elements sinodāli veidotā baznīcas Satversmē.² Sinodālais pārvaldes princips un ar to saistītās dažādās baznīcas vadības un pārvaldes sistēmas, struktūras un institūcijas savā izcelsmē ir daudz ko aizguvušas arī no agrinās baznīcas tiesiskās uzbūves un prakses. Evaņģēliskās baznīcas izpratnē sinode ir centrālais baznīcu vadošais elements un ir baznīcas iekšējās daudzveidīgās kalpošanas un daudzveidīgās pārstāvniecības zīme.

Tomēr tādas sinodālās pārvaldes principa izpausmes kā sinode, baznīcas augstākā lēmēj institūcija, baznīcas vai draudzes padome, draudzes augstākās lēmēj institūcijas pastāv salīdzinoši nelielu laiku un pilnībā izveidojās tikai 20. gadsimta pirmajā pusē. Jau 19. gadsimtā līdz ar parlamentu politiskās nozīmes paaugstināšanos arī tā laika sinodes sāka, piemēram, Vācijas zemju baznīcās, pārstāvēt baznīcu iepretī valsti pārstāvošajai baznīcas pārvaldes iestādei – konsistorijai.³ Pēc Pirmā pasaules kara beigām, kad Eiropā veidojās demokrātiskās nacionālās valstis un pašsaprotama kļuva ideja, ka vara pieder tautai, sinode kā garīdznieku un laju baznīcu pārstāvošais un vadošais kopums kļuva par baznīcas vispārējo pārstāvi un veidoja baznīcas lēmējvaru, kā arī ievēlēja tās izpildvaru.⁴

Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā sinodes un no tās atvasināmo institūciju rašanās, loma un attīstība līdz 1940. gadam ir cieši saistīta ar baznīcas vadības modeļu attīstību evaņģēliskajās un luteriskajās baznīcās Vācijā un Zviedrijā. Tāpēc sinodāli episkopālā baznīcas vadības un pārvaldes modeļa izveidošanās LELB ir rezultāts dažādo sinožu modeļu

¹ Wilhelm Maurer, "Typen und Formen aus der Geschichte der Synode", in *Fuldaer Hefte. Schriften des Theologische Konvents Augsburger Bekenntnisses*, Heft 9, hrsg. Friedrich Hubner (Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1955), 83.

² Haering Stephan, Heribert Schmitz, hg. *Lexikon des Kirchenrechts* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2004), 929.

³ Christoph Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Juristische Kurz-Lehrbucher* (München: Verlag C. H. Beck, 2010), 140.

⁴ Reinhold Zippelius, *Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. 2, neu bearbeitete Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 162.

attīstībai evaņģēliskajās baznīcās Vācijā un to ietekmei uz baznīcas vadības strukturālo reformu mēģinājumiem⁵ luteriskajā baznīcā Krievijas impērijā. Diemžēl pašu luterisko baznīcu pārvaldes modeli Krievijas impērijā šī attīstība neskāra. Lēmumi mainīt pastāvošo konsistoriālo baznīcas iekārtu⁶ uz sinodālu sakņojās ne tikai saistībā ar jauno nacionālo valstu un baznīcu veidošanos un jaunas valstiskās iekārtas veidošanos sabrukušās impērijas vietā, bet arī pastāvošās baznīcas iekārtas kritikā.

Luteriskās baznīcas Satversmes projekti Latvijā kopš 1919. gada reprezentēja no valsts varas autonomu baznīcu, kura pati nosaka un vada savu dzīvi ar sinožu, konsistoriju, draudžu sapulču un padomju starpniecību. LELB Satversmē, kas stājās spēkā 1928. gadā, sinodālās iekārtas principi bija izveidoti līdzīgi – draudzes padome, prāvesta iecirknis un tā sinode, vispārējā sinode kā augstākā lemjošā un likumdevēja iestāde ar visu mācītāju un draudžu pārstāvju līdzdalību, sinodes ievēlēta Virsvalde, bīskaps kā mācītāju “mācītājs” un baznīcas garīgās dzīves un darbības pārraudzītājs un līdzsvarotājs.

Sinodālās pārvaldes principa ierobežošanas posmi LELB

Periodu, kurā notika atkāpšanās no sinodālā pārvaldes principa LELB iekārtā (un līdz ar to – tā apstrīdēšana, noraidīšana un aizliegšana), var iedalīt divos posmos: 1934.–1948. gads un 1948.–1989. gads.

Pirmajā posmā sinodālais pārvaldes princips tika reducēts līdz ar demokrātisko institūciju reducēšanu valsts kontekstā, baznīcas varu nododot arhibīskapa rokās, *de facto* pārtraucot ar sinodālo pārvaldes principu saistītu baznīcas Satversmes pantu darbību. Sinodālā pārvaldes principa kritiku un ierobežošanu, kas aizsākās 30. gadu sākumā, var skaidrot ar vēlmi jaunizveidoto un vēl nestabilo baznīcas sinodāli episkopālo iekārtu nostiprināt un balstīt uz jauno, daudzsološo autoritāro politisko iekārtu, kas kļuva par dominējošo iekārtu Eiropas

⁵ Helmut Tschoerner, *Kirchenordnungen und Statute der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland – von 1832 bis 1924. Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Russlands: 4/1* (Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 2005), 29; 256.

⁶ *Latviešu evaņģēlisko luterāņu mācītāju sapulces Petrogradā 9. un 10.03.1916. protokols*, 29. lpp.

valstīs 30. gados. LELB attīstībai līdz 1940. gadam bija šādas pakāpes:

- bīskapa K. Irbes 1931. gada aicinājums iecirkņos diskutēt par sinodāli episkopālās iekārtas nomaiņšanu ar episkopālu iekārtu, palielinot bīskapa pilnvaras;⁷
- baznīcas Virsvaldes iniciētās izmaiņas valsts tiesību aktos par evaņģēliski luterisko baznīcu 1934. gadā, lūdzot ar valsts likuma starpniecību noteikt arhibīskapam veto tiesības apturēt Virsvaldes un citu baznīcas institūciju lēmumus, kā arī pilnvaras vienpersoniski pieņemt Virsvaldes un vispārējās sinodes kompetences lēmumus,⁸ kas īstenojas likumā par evaņģēliski luterisko baznīcu;
- 30. gadu nogales Satversmes projekts, kas pārveido sinodāli episkopālo baznīcas iekārtu par episkopālu un ierobežo sinodālo pārvaldes principu, kā arī veido valsts baznīcas modeli un baznīcas pakļautību valstij;⁹
- 1939. gada decembra likuma projekts par baznīcām, kas paredzēja baznīcām, tai skaitā arī evaņģēliski luteriskajai baznīcai, atstāt autonomiju tikai kanoniskajos jautājumos.¹⁰

Episkopālās iekārtas un “valsts baznīcas” dominante, kas *de facto* noteica luteriskās baznīcas darbību 30. gadu otrajā pusē, atvieglāja padomju režīmam iespēju luteriskajā baznīcā sasniegt savus mērķus, kad laikā no 1946. līdz 1948. gadam režīms īstenoja luteriskās baznīcas sovietizāciju un padomju varai lojālas baznīcas amatpersonas un institūcijas 1948. gada marta Ģenerālajā Sinodē pieņēma Latvijas PSR Ev. lut. baznīcas Satversmi, arī *de jure* mainot baznīcas demokrātisko un sinodālo iekārtu.

Otrajā posmā sinodālais pārvaldes princips tika reducēts un vairākumā baznīcas vadības līmeņu likvidēts arī *de jure*, padomju režīma pārvaldes šķietamās “demokrātijas” garā izveidojot ar padomju likumdošanu par “religiskiem kultiem” saskaņotu un padomju režīma kontrolētu un netieši – ar Reliģijas kultu lietu padomes (turpmāk – RKLK, vēlāk, no

⁷ LVVA, 1370. f., 1. apr., 10. l., 1. lp.

⁸ LVVA, 1370. f., 1. apr., 2316. l., 122. lp.

⁹ LVVA, 6636. f., 5. apr., 3. l., 54.–76. lp.

¹⁰ LVVA, 1370. f., 1. apr., 2850. l., 11.–19. lp.

1965. gada – Reliģijas lietu pārvalde – RLP) vadītu baznīcas iekārtu – savdabīgu totalitārās valsts “valsts baznīcu”. Atkarībā no Komunistiskās partijas ideoloģiskajām nostādnēm valsts vai nu to piecieta, vai centās “likumīgiem” līdzekļiem iznīcināt. Padomju režīms rūpīgi sekoja, lai netiktu pieļauta tāda baznīcas pārvalde, kurā būtu pārstāvēts plašs mācītāju un laju loks, kurā būtu viedokļu un nostāju dažādība, kuru būtu daudz grūtāk kontrolēt un ietekmēt nekā dažu cilvēku veidotu un pastāvošajai varai lojālu baznīcas pārvaldi.

Otrā posma laikā notika trīs baznīcas iekārtas reformas vai reformas mēģinājumi: 1951. gadā arhibīskapa Gustava Tūra iniciētais baznīcas vadības institūcijas paplašināšanas mēģinājums, 1968. gadā veiktā episkopālās dominantes ierobežošanas baznīcas pārvaldes modeli līdztekus ar baznīcas iekārtas vēl lielāku pielāgošanu “sociālistiskajai realitātei” un 1983.–1984. gadā mācītāju opozīcijas kustības mēģinājums ieviest oriģinālu sinodālu pārvaldes principu baznīcas episkopālajā aspektā, izveidojot savstarpēji aizvietojošu daudzu bīskapu padomi, kuras rokās būtu visa baznīcas vara. Katra no šīm reformām vai reformas mēģinājumiem laika ziņā bija saistīta ar sinodēm, kuras pieņēma arī baznīcas iekārtas reformas veicinātas vai noliegtas izmaiņas baznīcas Satversmē. Tas iezīmēja sinodālā pārvaldes principa lietojuma iespēju sašaurināšanos vai paplašināšanos laika posmā līdz nākamajai sinodei, resp., baznīcas iekārtas reformai vai tās mēģinājumam. Gandrīz visas sinodes, izņemot tikai 1969. un 1986. gada ārkārtas un 1976. gada kārtējo sinodi, tika izmantotas, lai veiktu būtiskus, proti, baznīcas iekārtu konstitūjošus, labojumus baznīcas Satversmē.

Otrs posms, kas atrodas šī raksta redzeslokā, sīkāk iedalāms šādi:

- 1946.–1948. gads: priekšdarbi LELB 1928. gada Satversmes atcelšanai un sinodālā pārvaldes principa ierobežošanas tiesiskā pamata izstrādāšanai; ar padomju reliģisko likumdošanu un praksi saskaņotas LELB Satversmes izstrādāšana un pieņemšana 1948. gadā;
- 1948.–1951. gads: pirmo jaunās baznīcas iekārtas trūkumu apzināšana, tās reformas mēģinājums un tā neizdošanās 1951. gadā;

- 1951.–1967. gads: Latvijas PSR Evaņģēliski luteriskās baznīcas iekārtas stabilizācijas laiks un arhibīskapa G. Tūra vadošās lomās nostiprināšanās LELB vadībā;
- 1967.–1968. gads: baznīcas Satversmes reforma, sinodālā pārvaldes principa paplašināšanās un baznīcas iekārtas vēl ciešāka iesakņošanās sociālistiskās realitātes kontekstā;
- 1982.–1984. gads: iekšbaznīciskās opozīcijas iniciētais LELB Satversmes reformas mēģinājums (sinodālā pārvaldes principa radikāla iekļaušana LELB vadībā) un tā neizdošanās;
- 1984. gads: LELB Satversmes nodrošināšana pret iespējamām pārmaiņām baznīcas vadībā un sinodālā pārvaldes principa plašāku ieviešanu.

LELB sovetizācijas procesa sākums

Baznīcas sovetizācijas procesu izprašanai svarīgi ir arī H. Ārentes uzskati, ka totalitārisma kustība ir atomizētu un izolētu indivīdu masu organizācija,¹¹ jo tieši robežu nojaukšana starp valsti un sabiedrību un visas sabiedrības totalitāra politizēšana ar politisko organizāciju starpniecību ir galvenā atšķirība, kas totalitārās sistēmas atšķir no autoritārajām un, protams, arī no demokrātiskajām pārvaldes formām. Nozīmīga ir arī E. Džentili (*E. Gentile*) teorija – viņš politikas un reliģijas saplūšanas procesu ir nodēvējis par “politiskā centra” sakralizāciju.¹² Viņaprāt, totalitārie režīmi nevis iekļaujas pastāvošajos transcendentajos leģitīmācijas ietvaros, bet rada paši savas sakrālās tradīcijas, utopijas un mesianismus, kuri ir vērsti uz visaptverošu sabiedrības un kultūras transformāciju un pārbūvi, kas tiek apzīmētas kā revolucionārās politikas gigantisks eksperiments.¹³ Līdz ar to totalitārais režīms rada pats

¹¹ Hanna Ārente, *Totalitārisma izcelsme*, tulk. J. Baldunčiks (Rīga: Elpa, 2000), 396. lpp.

¹² Emilio Gentile, “The sacralization of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism”, in *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 1, Nr. 1 (London: Frank Cass, 2000), 18.

¹³ Klaus-Georg Riegel, “Der Marxismus-Leninismus als “politische Religion””, in *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, hg. von G. Besier und H. Luebbe,

savu pasaules “pestīšanas” doktrīnu, ko īsteno režīma vadošā elite, kura sevi ir pilnvarojusi īstenot šo soterioloģisko procesu. Politiskā reliģija pieprasa pilnīgu ikviena cilvēka identificēšanos ar šīs “pestīšanas” vīziju, tādēļ visas pārējās reliģiskās alternatīvas tiek izprastas kā herēzes un garīgie un ideoloģiskie ienaidnieki un kā tādi arī apkaroti. Šī teorija izskaidro padomju režīma un arī šī režīma izveidotās padomju sabiedrības naidīgumu, bailes vai vismaz noliegumu pret alternatīvā garīguma formām – kristīgo baznīcu un citām reliģiskām kopienām, to caurvija pārlicība, ka baznīca un reliģija ir “kaut kas nepareizs” – nepareizs, aplams ieskats par realitāti, pasauli, cilvēku, nepareiza vīzija par “nākamo pasauli”, kas novirza padomju pilsoņus no “īstās” ticības un ar šo “ticību” saistītajiem aicinājumiem, uzdevumiem, pienākumiem, kalpošanas, misijas.

Lai arī līdz Otrajam pasaules karam luteriskā baznīca kā institūcija PSRS bija iznīcināta,¹⁴ padomju režīms pēc Latvijas otrreizējās okupācijas izvēlējās nevis baznīcas iznīcināšanas, bet sovietizācijas ceļu, kas bija izskaidrojams ar izmaiņām režīma politikā pret reliģiju kara laikā – iesaistīt baznīcu tautas patriotisma celšanā.¹⁵ Līdz ar uzvaru Otrajā pasaules karā PSRS bija atguvusi savu starptautisko ietekmi, un turpmākā attieksme pret reliģiskajām institūcijām bija tieši saistīta ar to spēju sniegt ieguldījumu padomju režīma interešu īstenošanā, proti, stiprināt šo ietekmi.¹⁶

Padomju režīma taktika bija izveidot centralizētu reliģisko institūciju kontroles sistēmu, kas paredzēja vispirms reliģisko organizāciju centralizāciju un to lojalitātes nodrošināšanu iepretī padomju režīmam. Režīma uzdevums bija turpināt iznīcināt Latvijas neatkarības laikā izveidojušās reliģiskās struktūras, ierastos dzīves garīgos aspektus, tradīcijas un paradumus,

Schriften Des Hannah-Arendt-Instituts Fur Totalitarismus Forschung, Buch 28 (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 16.

¹⁴ Михаил Шкаровский и Н. Черепенина, *История Евангелическо-Лютеранской Церкви на Северо-Западе России, 1917–1945* (Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2004), 44–45.

¹⁵ М. И. Одинцов, “Вероисповедная политика советского государства в 1939–1958 гг”, in *Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 (Дискуссионные аспекты)*, 14.

¹⁶ Philip Walters, “A survey of Soviet religious policy”, in *Religious policy in the Soviet Union*, ed. Sabrina Petra Ramet (New York: Cambridge University Press, 1993), 15.

maskējoties ar padomju varas atjaunošanu un attiecību nodibināšanu ar reliģiskajām konfesijām. Sovietizācijas politikas mērķis bija iekļaut Baltijas reģionu padomju režīma sistēmā, integrēt tajā,¹⁷ lai būtu iespējama baznīcu pakļaušana Reliģijas kultu lietu padomei. Tāpēc padome lielu nozīmi pievērsa lojālas baznīcas vadības izveidošanai Latvijā.

Līdz 1946. gada martam īsais laiks, kurā LELB nesadarbojās ar padomju režīmu, beidzās,¹⁸ baznīcas vadītāji tika apcietināti, un RKLP, atrodot dažus režīmam lojālākus garīdzniecības pārstāvjus, kā G. Tūru, A. Kauliņu, P. Kleperi, G. Šaurumu, panāca, ka LELB augstākā vadības institūcija – Virsvalde – 1946. gada pirmajā pusē nonāca tiešā RKLP kontrolē, ignorējot baznīcas Satversmi un sinodālo pārvaldes principu. To var dēvēt par varas pārņemšanu baznīcā, lai sagatavotu tiesisko bāzi tās sovetizācijai, struktūras pārveidošanai, marginalizēšanai un darbības saskaņošanai ar padomju reliģisko likumdošanu. 1947. gada maijā jau bija skaidras galvenās programmatiskās līnijas LELB iekārtas juridiskajai maiņai un atkāpšanās virzieni no sinodālā pārvaldes principa.¹⁹ Baznīcas augstāko vadību bija paredzēts uzticēt šauram cilvēku lokam un no draudžu pārstāvniecības principa baznīcas vadībā pāriet uz prāvestu iecirkņu pārstāvniecības principu. Pārsvārī varai lojālu cilvēku šaurā lokā (t.s. Ģenerālajā Sinodē), nomainot LELB Satversmi, tiktu legalizēta padomju varas iestāžu uzraudzībā un vadībā nelikumīgi izveidotā baznīcas vadība un tai piešķirts it kā visas baznīcas atbalsts un pilnvaras.

Sovetizētās baznīcas vadības un pārvaldes struktūru legalizācija

1947. gada vasarā sākās aktīva gatavošanās baznīcas sinodei, kura piešķirtu G. Tūram oficiālas arhibīskapa pilnvaras, un jaunas Satversmes izstrādāšana.²⁰ Ar Satversmi pārsvārī strādāja G. Tūrs kopā ar RKLP pilnvaroto V. Šeškeni, kura

¹⁷ Е. Ю. Зубкова, *Прибалтика и Кремль, 1940–1953* (Москва: РОССПЭН, 2008), 130.

¹⁸ Jouko Talonens, *Baznīca staļinisma žņaugos. Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca padomju okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam*, tulk. A. Smilgdrivs (Rīga: Luteriskā mantojuma fonds, 2009), 31. lpp.

¹⁹ LVA, 1448. f., 1. apr. 242. l., 7.–8. lp.

²⁰ LELB arhīvs, 1. f., 3. apr. 39. l., 69. lp.

idejas par jaunas Satversmes veidošanu G. Tūrs attīstīja un pamatoja, prezentējot tās Virsvaldes locekļiem. G. Tūrs uzskatīja: “Mūsu satversme satur sevī daudz ko tādu, kas neatbilst mūsu Baznīcas dzīves jaunām prasībām, daudz kas būs no viņas jāsvīturo.”²¹ Līdz 1947. gadam oktobrim īpaši izveidota komisija G. Tūra vadībā bija izstrādājusi jaunu Satversmi kā saturiski jaunu dokumentu, kura līdzības ar 1928. gada Satversmi bija tikai ārējas. Satversmes projektu laboja un saskaņoja RKLP līdz 1948. gada janvārim.²² Satversmes izstrādes process pārlicinoši pierādīja, ka luteriskā baznīca Latvijā šīs Satversmes darbības laikā no 1948. līdz 1989. gadam darbojās saskaņā ar noteikumiem, kurus kopīgi bija sagatavojuši padomju režīma funkcionāri un režīmam pakļauta un lojāla baznīcas vadība un kuri tika pieņemti “padomju demokrātijas” garā bez iespējām par to debatēt un pieņemt aizklātā balsojumā. Arī iecirkņu sapulcēs, kuras tika iepazīstinātas ar projekta tēzēm, pret to iebilst uzdrošinājās tikai daži atsevišķi drosminieki.²³ IX Ģenerālajā Sinodē 1948. gada martā, kurā bija pārstāvēti tikai iecirkņi, bet ne draudzes un visi mācītāji, Satversme tika pieņemta vienbalsīgi.²⁴ Galvenā argumentācija par labu Satversmes maiņai bija tās vienkāršošana, demokrātiskais raksturs un Ģenerālās Sinodes nelielais sastāvs, kā arī draudžu demokrātisko tiesību atjaunošana.²⁵ Visu uzstāšanos saturs bija iepriekš saskaņots ar RKLP.²⁶ IX Ģenerālā Sinode iezīmēja luteriskās baznīcas sovetizācijas legalizāciju. Baznīcas sovetizācijas procesa rezultātā G. Tūrs kopā ar saviem domubiedriem un V. Šeškeni izveidoja kvazisinodālu baznīcas vadības sistēmu, kurā attiecībā uz baznīcu atspoguļojās tās pašas tendences, kas raksturoja padomju režīma institūciju un PSKP īstenoto valsts un sabiedrības pārvaldīšanu un totalitāro kontroli.

Veicot 1928. gada un 1948. gada Satversmes tekstu salīdzinošo analīzi, var secināt, ka 1948. gada Satversme ir saturiski

²¹ LELB arhīvs, mape “Baznīcas Virsvalde 1947/1948”.

²² LVA, 1448. f., 1. apr., 242. l., 17.–18. lp.

²³ Jouko Talonens, *Baznīca staļinisma žņaugos. Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca padomju okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam*, 117. lpp.

²⁴ *Baznīcas kalendārs 1948. g.* (Rīga: b. izd., 1948), 21. lpp.

²⁵ LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 8. l., lp. nav numurētas.

²⁶ LVA, 1448. f., 1. apr., 242. l., 21.–22. lp.

jauns juridisks dokuments, jo 1928. gada Satversme atrodas tikai 1/3 strukturālā un mazāk nekā 1/5 saturiskā kontinuitātē ar 1948. gada Satversmi.

1948. gada Satversme:

- aizstāja Latvijas Sinodi ar Ģenerālo Sinodi, desmit reizes samazinot tās lielumu un atsakoties no visu draudžu pārstāvniecības un mācītājiem tajā, kā arī Sinode pārstāja būt draudžu pārstāvju sapulce tādā nozīmē, ka tajā tiek pārstāvētas Vārda un Sakramenta kopības un tā ir forums, kurā notiek draudžu un mācītāju un kopbaznīcas savstarpēja rezonanse;²⁷
- piecas reizes samazināja Virsvaldes lielumu, atsakoties no visu iecirkņu pārstāvniecības, no Virsvaldes kompetenču sadalījuma starp Virsvaldes plenārsēdi un amatpersonu sēdi, kā arī no 2/3 tās līdzšinējo kompetenču, izveidojot Virsvaldi par arhibīskapa vadītu un arī konstruētu institūciju;
- reducēja iecirkņa sinodes kompetenci līdz draudžu stāvokļa konstatēšanai, atņemot sinodei iespējas situāciju ietekmēt, izvērtēt, mainīt, atšķirot to no finanšu, saimnieciskajiem un ekonomiskajiem jautājumiem, neparedzot sinodi kā domu apmaiņas telpu, kurā var tikt pārrunāti visi baznīcas dzīves jautājumi, tādējādi, lai arī tika saglabāts šīs institūcijas nosaukums, tās tiesības, uzdevumi, kompetence, atbildība un ietekme tika radikāli ierobežotas;
- pilnībā mainīja draudzes vadības un pārvaldes modeli – piecas reizes samazināja draudzes padomes lielumu, likvidēja draudzes valdi, atņēma 72% no līdzšinējās draudzes vadības institūciju kompetencēm, pie tam gandrīz puse palikušo institūciju bija saistītas ar baznīcas vai lūgšanu nama uzturēšanu, radot varas, atbildības un kompetences trūkumu, reducējot draudzes atbildību līdz baznīcas ēkas lietošanas un uzturēšanas pienākumiem.

Šīs izmaiņas būtiski reducēja sinodālo pārvaldes principu baznīcas vadības un pārvaldes praksē un iezīmēja pāreju uz daļēji totalitāru baznīcas pārvaldi. Padomju režīms uzskatīja, ka

²⁷ Gunther Wendt, "Kirchenleitung und Synode", *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* (1964), 70.

tā uzdevums ir baznīcai piederošās sabiedrības saskaldīšana un atomizēšana, atņemot tai visas iespējamās pulcēšanās, domu apmaiņas, vienošanās iespējas.²⁸ Ģenerālā Sinode, Virsvalde, draudzes padome un iecirkņa sinode kļuva par kvazisinodāliem konsistoriālas baznīcas iekārtas elementiem, kuros baznīcas vadība un pārvalde tiek pakļauta stingrai valsts uzraudzībai. Tajā pašā laikā ir pamats uzskatīt, ka tiesiskā izpratnē visa baznīcas vara līdz pat Satversmes grozījumiem 1968. gadā atradās arhibīskapa rokās tikai tiktāl, ciktāl to neierobežoja padomju režīms, un visas pārējās Satversmē minētās baznīcas varas institūcijas darbojās kā arhibīskapa varas atbalsta instrumenti.

Savukārt, salīdzinot 1948. gada Satversmi ar 1945. gada padomju režīma izdoto "Nolikumu par Krievijas Pareizticīgās baznīcas pārvaldi",²⁹ ir acīmredzams, ka daudzi Satversmi konstituējošie panti ir no tā pārrakstīti. Paralēles draudzes pārvaldes modelī un mācītāja lomā draudzē un baznīcas hierarhijā liek domāt, ka 1948. gada Satversmes attiecīgās sadaļas var uzskatīt par šī nolikuma kopiju vai, labākajā gadījumā, par ļoti radniecīgu modifikāciju. Var izteikt apgalvojumu, ka 1948. gada Satversme vairāk atradās kontinuitātē ar padomju režīma likumiem un normatīvajiem aktiem par reliģiskajām organizācijām un "Nolikumu par Krievijas Pareizticīgās baznīcas pārvaldi" nekā ar 1928. gada Satversmi, un tas baznīcas pārvaldes modeli neizbēgami tuvināja padomju režīma pārvaldes modelim.

Līdzīgi kā padomju režīma varas modelis, kurā pašus svarīgākos lēmumus pieņēma nevis tiesību aktos noteiktās lēmēj institūcijas, bet šķietami demokrātiski ievēlētās izpildinstitūcijas, kā PSKP CK Sekretariāts, Politbirojs un ģenerālsekretārs, dažādu līmeņu partijas komitejas, biroji un sekretariāti,³⁰ arī Latvijas PSR Evaņģēliski luteriskajā baznīcā lēmējvara faktiski atradās formālās lēmēj institūcijas sinodes ievēlētā arhibīskapa, Virsvaldes un tā prezidija, kā arī prāvesta rokās, kurus ievēlēja viņu pašu izraudzīti sinodāļi, bet augstākā lēmēj institūcija attiecībā uz baznīcas lietām bija RKLP.

²⁸ Hanna Ārente, op. cit., 485. lpp.

²⁹ LVA, 1448. f., 1. apr., 185. l., 133.–136. lp.

³⁰ Михаил Восленский, *Номенклатура* (Москва: Захаров, 2005), 119.

Šāda pielāgošanās totalitārajiem un ateistiskajiem režīmiem bija jāisteno visām sociālistiskā bloka valstu baznīcām Austrumeiropā. Tā bija dilemma un cīņa starp identitātes pamatu noturēšanu un izdzīvošanu naidīga režīma un bieži arī naidīgas apkārtējās sabiedrības apstākļos.³¹ Tomēr visradikālākie pielāgošanās piemēri un līdz ar to arī visredzamākās baznīcas deformācijas bija sastopamas tieši tajās luteriskajās baznīcās, kuras pēc Otrā pasaules kara nonāca tiešā padomju režīma kontrolē, kur režīma spiediens, prasības un ideoloģiskais spēks bija vislielākais un naidīgākais. Pielāgošanās un sadarbšanās politikas mērķis bija nodrošināt baznīcas struktūras un darbības formu stabilizāciju³² baznīcai naidīgos apstākļos.

Satversmes reformas mēģinājums 1951. gadā

Laika posmā no 1948. līdz 1950. gadam notika pārmaiņas līdz šim mērenajās padomju varas un baznīcu attiecībās PSRS. Iemesls bija gan izmaiņas PSRS starptautiskajā stāvoklī, gan iekšpolitiskās cīņas un jaunas represijas. Varas iestādes centās ierobežot Otrā pasaules kara gados atjaunojušās nacionālās, personiskās pašapziņas un reliģiskās aktivitātes. Padomju režīma kritiku saņēma arī RKLP par garīdznieku politiskās lojalitātes pārvērtēšanu, pretpadomju aktivitāšu neievērošanu garīdznieku vidū, iedzīvotāju reliģiozitātes līmeņa pārspilēšanu, pārāk draudzīgu attiecību veidošanu ar baznīcu vadītājiem, acu pievēršanu uz reliģiskās likumdošanas neievērošanu.³³ 1951. gada pavasarī arhibīskaps G. Tūrs sadarbībā ar Virsvaldi un RKLP iniciēja vairākus labojumus Satversmē.³⁴ Viens no Satversmes grozīšanas iniciatīvas iemesliem bija G. Tūra vēlme dažu baznīcas jautājumu izlemšanā iesaistīt vairāk personu, nekā bija paredzēts Satversmē, bet citus – izlemt vienpersoniski. Šie labojumi paredzēja:

³¹ Martin Richter, *Kirchenrecht im Sozialismus. Die Ordnung der evangelischen Landeskirchen in der DDR. Jus Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht* (Tuebingen: Mohr Siebeck, 2011), 213.

³² *Ibid.*, 214.

³³ Tatiana Chumachenko, *Church and State in Soviet Russia. Russian Orthodoxy from World War II to the Khrushchev Years*, transl. and ed. Edward E. Roslof (New York: M. E. Sharpe, Inc, 2002), 89.

³⁴ LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 45. l.; LVA, 1448. f., 1. apr., 186. l., 3.–6. lp.

- izveidot jaunu, tieši arhibīskapam pakļautu institūciju – Arhibīskapa padomi, kurā ietilptu visi prāvesti, Virsvaldes locekļi, Revīzijas komisijas locekļi un teologu eksaminācijas komisijas locekļi, tobrīd kopskaitā 18 personas;
- paplašināt Ģenerālās Sinodes locekļu skaitu ar teologu eksaminācijas komisijas locekļiem, kurus ieceļ arhibīskaps;
- izveidot ģenerālvikāra amatu – viņš izpildītu palīgbīskapa funkcijas, vienlaikus pēc būtības ieņemtu otrā cilvēka lomu baznīcas vadībā, un viņu ieceltu arhibīskaps;
- ierobežot Virsvaldes kompetenci tai īstenot Ģenerālās Sinodes lēmumus.

Šie labojumi strukturāli pilnībā mainītu baznīcas pārvaldes un vadības institūcijas – gan Ģenerālo Sinodi, gan Virsvaldi. Arhibīskapa padomes izveidošana veidotu jaunu monolītu baznīcas vadību, kurā noteicošie groži būtu ne tik daudz pilnvarotā, kā paša arhibīskapa rokās. Apzinoties arī, ka Ģenerālajā Sinodē ievēlamie Virsvaldes locekļi savos amatos varētu nonākt tikai ar padomju varas iestāžu piekrišanu, mēģinājums Virsvaldei līdzās nolikt personas, kuras ieceltu pats arhibīskaps, vērtējams atzinīgi no baznīcas autonomijas un patstāvības veicināšanas viedokļa. Tajā pašā laikā tas baznīcas vadību vēl vairāk koncentrētu arhibīskapa un viņam pietuvinātu un, iespējams, no viņa atkarīgu cilvēku rokās. Tā kā tiesības sasaukt Arhibīskapa padomi Satversmes labojumi paredzēja tikai pašam arhibīskapam, tā neapšaubāmi kļūtu par galveno baznīcas vadības institūciju, kurā pieņemtie lēmumi tiktu nodoti tikai Virsvaldes formālai apstiprināšanai vai vienkārši piekrišanai. Šī reforma baznīcas pārvaldē likvidētu pseidosinodālo pārvaldību, iedibinot episkopāli autoritāru pārvaldes modeli.

Tomēr RKLP šo reformu neatbalstīja.³⁵ G. Tūrs pēc ievēlēšanas par arhibīskapu dažās jomās bija sācis darboties autonomi un bez saskaņošanas ar valsts iestādēm, kontaktējoties un meklējot atbalstu savām idejām tieši Maskavā, noturot regulāras vizitācijas draudzēs, aizsedzoties ar “miera ideju” popularizēšanu,³⁶ kas kļuva par vienu no pozitīvākajiem viņa

³⁵ LVA, 1448. f., 1. apr., 249. l., 92. lp.; LVA, 1448. f., 1. apr., 249. l., 110. lp.

³⁶ LVA, 1448. f., 1. apr., 247. l., 80. lp.

darbības raksturlielumiem. Ierosinātie Satversmes labojumi palielinātu G. Tūra ietekmi vēl vairāk un nodrošinātu varas centralizāciju viņa rokās vēl lielākā mērā, nekā tas jau bija paredzēts Satversmē. Padomju režīmam tas vairs nešķita izdevīgi, jo tas varētu traucēt G. Tūra darbību pietiekami efektīvi uzraudzīt un kontrolēt. Tomēr RKLP pilnvarotais nevēlējās tieši konfliktēt ar G. Tūru šo labojumu kontekstā, bet gan izmantoja G. Tūra prombūtni Kislovodskā 1951. gada rudenī, lai piespiestu Virsvaldes locekļus atcelt šos labojumus un nostāties pret G. Tūra idejām.³⁷ Arhibīskapa gandrīz gadu ilgie mēģinājumi reformēt baznīcas vadību beidzās ar neveiksmi.³⁸ Tomēr šis process atklāja G. Tūru kā mērķtiecīgu un pat ietiepīgu sava ceļa gājēju, tas noteiktos apstākļos padomju varas realitātē baznīcai nāca par labu. No citas puses atklājās, cik stingri RKLP tur savās rokās baznīcas vadību, asi nostājoties pret jebkuru baznīcas vadības aktivitāti, kas nav pilnībā saskaņota ar padomju režīma iestādēm. Līdz ar to “uzticības apliecinājumi padomju varai, ar ko LELB vadītāji bija cerējuši iegūt zināmu garantiju Baznīcas sekmīgai darbībai, tomēr nedeļa gaidītos rezultātus, tikai arvien dziļāk ievilkā LELB savā liekulīgajā spēlē”.³⁹

Satversmes labojumi 1968. gadā – to konteksts, tendences un mērķi

Periodā starp 1951. gada X Ģenerālo Sinodi un 1968. gada XI Ģenerālo Sinodi padomju režīma attieksmē pret baznīcu notika vairāki pavērsieni. Laika posmu no J. Staļina nāves līdz 50. gadu beigām var raksturot kā sagatavošanās posmu, lai īstenotu visaptverošu uzbrukumu reliģijai kopumā, tas izpaudās kā baznīcu masveida slēgšana, reģistrācijas atņemšana draudzēm, represijas pret draudžu mācītājiem un aktīviem draudzes

³⁷ LVA, 1448. f., 1. apr., 249. l., 110. lp.; LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 45. l., 54.–55. lp.; LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 45. l., 58.–60. lp.; LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 40. l., 164. lp.; LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 40. l., 167. lp.

³⁸ LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 45. l., 68. lp.

³⁹ Zanda Mankusa, “Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas 1948. un 1951. gada Sinožu lēmumi un to nozīme tālākajā Baznīcas darbībā”, no *Daugavpils Universitātes Humanitārās fakultātes XII Zinātnisko lasījumu materiāli. Vēsture*. VI sējums, I daļa (Daugavpils: Saule, 2003), 119. lpp.

locekļiem, plaša ideoloģiskā kampaņa.⁴⁰ Varas aprindās satraukumu radīja sākusies reliģiozitātes atdzimšana, kas neatbilda padomju režīma jaunajam politiskajam virzienam – komunisma uzvaras īstenošanai jau pārredzamā nākotnē. Antireliģiskās kampaņas⁴¹ mērķis bija ne tikai apstādināt reliģiozitātes izaugsmi valstī, bet pilnībā izskaust reliģiju no padomju cilvēka sabiedriskās, kultūras un garīgās dzīves, ne tikai atklāt reliģisko uzskatu maldīgumu, bet ideoloģiski attaisnot vardarbīgi administratīvo cīņu pret reliģiju, izveidojot atšķirtības mūri starp ticīgajiem un pārējo sabiedrību.

Taču kampaņa savus mērķus nesasniedza – mēģinājums ātrā laikā izskaust reliģiju neizdevās, valsts un arī sabiedrības attiecības ar baznīcām tika iedragātas, izraisījās ticīgo masveida pretošanās. Viņu vidū pieauga neuzticēšanās valsts varas institūcijām, pretpadomju noskaņojums, izolēšanās no sabiedrības, izveidojās īpašas subkultūras formas. Padomju režīmam nācās piekāpties un ieguldīt spēkus, lai stabilizētu reliģisko dzīvi.⁴² Turpmāk, līdzšinējam valsts un baznīcas attiecību modelim un reliģiskai politikai saglabājoties, tās īstenošana notika daudz piesardzīgāk un elastīgāk. Antireliģiskās kampaņas beigās iezīmēja jaunu posmu padomju režīma un baznīcu attiecībās, kas turpinājās līdz pat 80. gadu sākumam. Ar reģistrētajām reliģiskām organizācijām, t. sk. ar LELB, tika noslēgts sava veida sabiedriskais līgums, kura pamatā vairs nebija vajāšanu draudi un terors, bet gan savstarpējās garantijas, ar kurām apmainījās padomju režīms un baznīca.

60. gadu vidū parādījās arvien izteiktāka padomju režīma iestāžu un arī mācītāju neapmierinātība ar arhibīskapa G. Tūra īstenoto baznīcas vadības stilu. Lai arī sākotnēji G. Tūrs paklausīja padomju režīma ieteikumiem,⁴³ tomēr 60. gadu sākumā padomju režīms raksturoja G. Tūru kā gudru cilvēku, kurš realizē politisku spēli ar padomju valdību, lai paplašinātu un

⁴⁰ Otto Luchterhandt, *Die Religionsgesetzgebung der Sowjetunion* (Berlin: Berlin-Verlag, 1978), 11–12.

⁴¹ Tatjana Nikoļskaja, *Russkij protestantism i gosudarstvennaja vlastj v 1905–1991 godah* (Sanktpeterburg: Izdateļstvo Evropeskovo Universite-ta, 2009), 174.

⁴² *Ibid.*, 17.

⁴³ S. Gintere, I. Zālīte, “Ieskats Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas vēsturē”, *Ceļš*, Nr. 1.44 (1992), 101. lpp.

nostiprinātu baznīcu.⁴⁴ G. Tūram tika pārņemta kaitniecība baznīcai, Pasaules Luterāņu federācijas izteiktās kritikas neuzklausīšana, nemiera izraisīšana sabiedrībā vecuma un vājību radītās izturēšanās dēļ.⁴⁵ XI Ģenerālajā Sinodē 1968. gadā G. Tūrs atkāpās no amata,⁴⁶ viņa vietā tika ievēlēts P. Kleperis, kuru atbalstīja padomju režīma iestādes.⁴⁷

1967.–1968. gada Satversmes labojumu iemesls bija Satversmes pretrunas ar padomju likumdošanu par “religiskajiem kultiem”.⁴⁸ Tika izstrādāti trīs Satversmes projekti.⁴⁹ Divu projektu, visticamāk, viena un tā paša projekta dažādu tekstu, autors bija Virsvaldes prezidija loceklis P. Kleperis, taču par trešā projekta – “Ierosinājumi pie LPSR Latvijas ev. lut. baznīcas satversmes papildināšanas un grozīšanas” – autorību ziņas nav atrodamas. Veicot šo projektu salīdzinošo analīzi, atklājās, ka XI Ģenerālajā Sinodē 1968. gadā izdarītos Satversmes labojumus un grozījumus veido 11% no “Ierosinājumiem pie LPSR Latvijas ev. lut. baznīcas satversmes papildināšanas un grozīšanas” (turpmāk – “Ierosinājumi”), 70% no P. Klepera Satversmes projektiem (turpmāk – “Klepera projekti”), bet 11% gadījumu labojumu avots ir abi projekti.

“Ierosinājumus” bija paredzēts samazināt prāvestu iecirkņu skaitu un pielāgot tos administratīvajām rajonu robežām – tas iznīcinātu iecirkņu vēsturiskās robežas un “sovetizētu” arī baznīcas struktūru. Šī reforma noteikti neveicinātu sinodalitātes palielināšanos, drīzāk vēl vairāk izolētu draudzes un mācītājus no saviem prāvestiem un mazinātu identificēšanos ar savu iecirkni, veicinot baznīcas struktūras fragmentāciju un autonomizāciju.

“Ierosinājumus” bija arī vairāki priekšlikumi, kurus pieņemot tiktu stiprināts baznīcas iekārtas sinodālais raksturs. Līdz ar “Klepera projektos” ierosinātajiem, bet Satversmes labojumos neiekļautajiem priekšlikumiem arī “Ierosinājumi”

⁴⁴ LVA, 1419. f., 3. apr., 282. l., 32.–35. lp.

⁴⁵ LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 33. l., lp. nav numurētas.

⁴⁶ Ibid., 42. l., 111. lp.

⁴⁷ LVA, 1419. f., 3. apr. 282. l., 78. lp.

⁴⁸ Aldis Bergmanis, “Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīcā no 1944. līdz 1968. gadam”, no *Teoloģija: teorija un prakse. Mūsdienu teologu raksti I* (Rīga: Zvaigzne ABC), 363. lpp.

⁴⁹ LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 12. l., lp. nav numurētas.

īpaši izteikti paredzēja atjaunot lielāku rīcības brīvību un pašnoteikšanos iecirkņu sinodēm, stiprinot to lomu un statusu baznīcas struktūrā. Šī tendence ietu roku rokā ar demokrātiskākas mācītāju un prāvestu ievēlēšanas kārtības izveidošanu, kas daudz vairāk ņemtu vērā draudžu un iecirkņu intereses. Kā diplomātiski norādīja “Ierosinājumu” autors, “bija jādomā par arhibīskapa atbildības nastas un vienpersoniskās rīcības smaguma samazināšanu, dodot noteikšanu vairāk pašām draudzēm, baznīciecirkņiem un Baznīcas virsvaldei”. Šīs “noteikšanas” paaugstināšanai un sinodāli episkopāla līdzsvara nodrošināšanai neapšaubāmi kalpotu “Ierosinājumos” paredzētais veselīgais līdzsvars starp arhibīskapu, Ģenerālo Sinodi un Virsvaldi, paredzot konkrētus instrumentus, kā no katras baznīcas vadības institūcijas prasīt atbildību. Savstarpējam dialogam un dažādu viedokļu izteikšanas un pārstāvēšanas telpas radīšanai kalpotu arī daudz izvērstākā sodu sistēma par baznīcas dzīves pārkāpumiem – pretēji “melnbaltajam” 1948. gada Satversmē un arī vēlākajos Satversmes variantos nemainītajam modelim – nesodīt nemaz vai arī atcelt no amata.

XI Ģenerālajā Sinodē tika pieņemti 1948. gada IX Ģenerālajā Sinodē pieņemtās Satversmes grozījumi un papildinājumi, deklarējot to kā jaunu Latvijas PSR Evaņģēliski luteriskās baznīcas Satversmi.⁵⁰ Tomēr 1948. un 1968. gada Satversmju tekstu analīze liecina, ka tika vienīgi grozīta un papildināta esošā Satversme. 1968. gadā pieņemtā Satversmes modifikācija ar dažiem labojumiem tika papildināta 1984. gada XIII Ģenerālajā Sinodē un bija spēkā līdz 1989. gada 11. aprīlim, kad XIV Ģenerālajā Sinodē ar visu draudžu mācītāju piedalīšanos tika pieņemta jauna Satversme.⁵¹

1968. gada labojumi un grozījumi 1948. gada Satversmē tikpat kā neradīja strukturālas izmaiņas. Labojumi apvienoja divas tendences – daļa līdzšinējo arhibīskapa pienākumu un tiesību tika uzticēti Konsistorijai,⁵² tādējādi apstiprinot, ka 1968. gada Satversmes 1. § izdarītā izmaiņa baznīcas iekārtas apzīmējumā no “episkopāli sinodāla” (1948) uz “sinodāli

⁵⁰ LELB arhīvs, 1. f, 3. apr., 12. l., lp. nav numurētas.

⁵¹ Ibid., 42. l., 15. lp.

⁵² LELB izpildinstitūcijas “Virsvaldes” nosaukums tika nomainīts ar “Konsistoriju” 1968. gada XI Ģenerālajā Sinodē.

episkopālu” nebija tikai redakcionāla, bet patiešām ierobežoja episkopālā elementa dominanti un ienesa sinodālās pārvaldes principu nostiprinošu raksturu baznīcas vadības un pārvaldes modelī. Tomēr šādu pārmaiņu iemesli, ļoti iespējams, meklējami Satversmes labojumu autoru nostājā pret G. Tūru. Otra tendence bija draudžu un mācītāju vēl lielāka informatīva un profesionāla nošķiršana no baznīcas vadības un vēl lielāka izpratnes par draudzi un baznīcu pielāgošana PSRS likumiem par reliģiskajām apvienībām un organizācijām. Šīs tendences arī noteica samērā lielās izmaiņas Satversmes tekstā – tās attiecās uz apmēram 70% no iepriekšējā Satversmes teksta. Labojumi, kas mainīja episkopālā elementa dominanti Satversmē, no vienas puses, liecināja par vēlmi lēmumus pieņemt koleģiālākā gaisotnē un, lai arī ne visas iespējas, ko Satversmes labojumi deva, kopumā tika pietiekami izmantotas, no otras puses, liecināja par neapmierinātību ar vienpersonisko un autoritāro vadību, kas iepriekšējos 20 gados bija raksturīga arhibīskapa G. Tūra darbībai.

Jaunievēlētajam arhibīskapam P. Kleperim izdevās vadīt tikai vienu Konsistorijas sēdi – 1968. gada 16. aprīlī,⁵³ jo jau 21. aprīlī viņš mira ceļā uz Pasaules Luterāņu federācijas mazākuma baznīcu konferenci Budapeštā.⁵⁴ 20. maija sēdē par arhibīskapa vietas izpildītāju ievēlēja A. Freiju, bet noteiktā Ārkārtas Sinode 7. decembrī nenotika sakarā ar A. Freija nāvi. 1969. gada 22. februārī par arhibīskapu ievēlēja J. Matuli. Līdz 70. gadu beigām būtiskas izmaiņas Konsistorijas sastāvā nenotika. Aplūkojot baznīcas vadības sastāvu padomju režīma nomenklatūras analogijas gaismā, ir acīmredzams, ka Konsistorijas sastāva nemainīgums liecina par līdzīgas nomenklatūras izveidošanos arī baznīcā, tā sākās jau 50. gados. Baznīcas vadības locekļi savos “baznīcas nomenklatūras” amatos palika gadiem ilgi vai arī, ja atbrīvojās vieta, ieņēma citus, augstākus amatus. Konsistorijas stabilitāti nodrošināja tieši tās iekšējā līdzība ar padomju nomenklatūras šķiru. Arī atrašanās Konsistorijas locekļa amatā bija ne tikai noteikta amata ieņemšana, bet arī piederība pie noteiktas šķiras, līdz ar to, līdzīgi kā padomju nomenklatūras amatus, arī amatus baznīcas

⁵³ LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 42. l., 4. lp.

⁵⁴ Ibid., 8. lp.

vadībā bieži ieņēma nevis kompetentākie, bet politiski lojālākie un padomju režīmam izdevīgākie cilvēki, ar kuriem režīms var vislabāk sadarboties vai, citiem vārdiem, kuri pēc iespējas paklausīgāk varētu pildīt pilnvarotā uzdevumus un rīkojumus.

Mācītāju opozīcijas kustība 1982.–1984. gadā un tās izstrādātais Satversmes projekts

70. un 80. gados padomju režīma reliģiskā politika bija vērsta uz stabilitātes saglabāšanu un līdzsvaru reliģijas un valsts attiecībās. Reliģijas lietu padome centās nepieļaut, ka pagrīdē darbojas padomju varai neļoļas reliģiskas draudzes un grupas. Arvien mazāk bija vērojami nelikumīgi reģistrācijas atteikumi, kad vietējās varas iestādes centās novilcināt reģistrāciju, cerot, ka draudzes likvidēsies pašas vai izjuks. Reliģiskā politika 80. gadu sākumā bija pretrunīga: lielākās un ietekmīgākās konfesijas saņēma noteiktas atlaides, bet pastiprinājās cīņa pret reliģiskajiem ekstrēmistiem mazāku un mazāk ietekmīgu konfesiju vidū.⁵⁵ 70. gadu otrajā pusē un 80. gadu sākumā baznīcas uzraudzība un kontrolēšana notika, vadoties pēc slepenām instrukcijām, ar nepierādāmu mutisku pamācību un telefona zvanu starpniecību. Padomju režīms bija spiests manevrēt starp tieksmi saglabāt līdzšinējo – ideoloģiski un administratīvi agresīvo reliģisko politiku, kas bija vērsta uz baznīcas marginalizēšanu, un nepieciešamību uz ārpusi apliecināt, ka padomju valstī ticīgie netiek apspiesti. Bija sākusies arī ideoloģiska krīze.

80. gadu sākumā Grobiņas un Kuldīgas–Dobeles prāvestu iecirkņu mācītāju vidū izveidojās opozīcijas kustība, kas ir uzskatāma par pirmo organizēto publisko protestu, pretošanos un nepakļaušanos mēģinājumu LELB cerībā radīt priekšnoteikumus atklātai, cilvēciskai un patiesai dzīves telpai baznīcas iekšienē, kas izkustinātu arī baznīcā valdošo autoritāro vadības stilu un ieviestu demokrātiskos, pilsoniskos un sinodālos elementus baznīcas pārvaldē un dzīvē. Opozīcijas kustības darbība dokumentēta Grobiņas un Kuldīgas–Dobeles prāvestu iecirkņu konventu protokolos.⁵⁶

Par kustības mērķiem kļuva baznīcas kā garīgas institūcijas autoritātes nostiprināšana padomju sabiedrības vidū, sinodālo

⁵⁵ Tatjana Nikoļskaja, op. cit., 293.

⁵⁶ Jura Rubeņa privātarhīvs.

un demokrātisko pārvaldes principu atjaunošana baznīcas vadībā – pārvaldes sistēmas reformēšana, baznīcas vadības vienvaldības ierobežošana, baznīcas autonomijas palielināšana un atkarības mazināšana no padomju varas orgāniem, kā arī publiskas autentiskas un patiesas domu apmaiņas un brīvas viedokļu paušanas telpas izveidošana mācītāju konventos.

Opozīcijas kustībai savu piederību apstiprināja apmēram viena trešdaļa baznīcas mācītāju. Tas bija nopietns pilsonisks pieteikums padomju režīma un ideoloģijas apstākļos, ņemot vērā tā laika vispārējo pilsonisko apātiju un politisko stagnāciju, kas mudina vilkt paralēles ar disidentu kustības un mācības attīstību šajā laikā Centrāleiropā, proti, Čehoslovākijā un Polijā.⁵⁷ Mācītāju opozīcijas kustības idejās vairāk var saskatīt ilgas pēc pilsoniskas sabiedrības baznīcas iekšienē, pēc alternatīvas vides iepretī padomju sistēmai un ar šo sistēmu savītai baznīcas institūcijai, nekā kādas nacionālas un revolucionāras iezīmes. Līdzīgi kā Centrāleiropas disidentu domu, arī opozīcijas kustību raksturoja nevis cerības uz padomju režīma drīzu sabrukumu vai tā gāšanas plāni, bet gan refleksija par cilvēciskas dzīves iespējām šajā režīmā.⁵⁸

Opozīcijas kustības izveidošanās Grobiņas un Kuldīgas–Dobeles iecirknī, manuprāt, bija saistīta ar vairākiem tieši šiem iecirkņiem raksturīgiem nosacījumiem.

Pirmkārt, Grobiņas iecirknī pastāvēja regulāru mācītāju konventu jeb mācītāju informatīvo sanāksmju tradīcija, tajos notika informācijas apmaiņa par situāciju baznīcā un iecirknī, kā arī katru reizi tika gatavoti referāti. Līdz ar to jau ilgi pirms opozīcijas kustības izveidošanas šie konventi kļuva par ietvaru viedokļu dažādībai un atklātām diskusijām par baznīcas stāvokli.

Otrkārt, abos prāvestu iecirkņos 80. gadu sākumā bija sākuši kalpot nesen ordinēti un gados jauni mācītāji – Modris Plāte, Juris Rubenis un Atis Vaickovskis. Treškārt, opozīcijas kustība veidojās prāvestu iecirkņos, kuros paši prāvesti to atbalstīja. “Jaunie” mācītāji bija dzimuši padomju laikā un savu lēmumu par mācītāja amatu bija pieņēmuši, apzinoties padomju režīma

⁵⁷ Ivars Ījabs, *Pilsoniskā sabiedrība. Epizodes politiskās domas vēsturē* (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2012), 150. lpp.

⁵⁸ *Ibid.*, 165. lpp.

nenovēršamo realitāti un savu opozīciju padomju ideoloģijai, un šīs opozīcijas ārējā zīme arī bija izvēle būt par mācītāju.⁵⁹ Viņi bija ieguvuši izglītību citās, ar baznīcu nesaistītās jomās, par savu uzdevumu uzskatot ne tikai noturēt baznīcu pret padomju režīma antirelīģiskās politikas spiedienu un īstenot elastīgu sadarbību ar režīmu, bet arī attīstīt baznīcu un piesaistīt jaunus draudzes locekļus, nodrošināt baznīcas un kultūras sadarbību, baznīcas laikmetīgumu, ienesot baznīcā cilvēkiem aktuālas ikdienas tēmas, dažādus ar kultūru, mākslu, psiholoģiju, sociālām zinātnēm saistītus jautājumus. Tas ienesa jaunas vēsmas draudžu dzīvē, jo iepretī padomju režīma galvenajam antirelīģiskās cīņas ierocim 80. gadu sākumā – ateistiskai propagandai – kristīgais pasludinājums, izņemot dažas draudzes, bija visai vājš.⁶⁰ Opozīcijas kustība tiecās pēc autentiskas kristīgas dzīves, pašizpaušmes un neviltotām attiecībām ar sev līdzīgajiem. Taču tas nozīmēja atteikties no savas lomas birokrātiski ideoloģiskajā mašīnērijā, vienlaikus pieņemot sekas personiskajā dzīvē – labklājības un karjeras zaudēšanu, sociālu izolāciju, pat apcietinājumu un bojāeju. Tā bija eksistenciāla izšķiršanās nostāties pret kolektīvo liekulību, kas uztur padomju sabiedrību.⁶¹ “Jaunajiem” mācītājiem atteikšanās no savas lomas padomju valsts mašīnērijā nozīmēja arī sev paredzētās lomas nepieņemšanu baznīcas birokrātiskajā mašīnērijā. Protams, ir jāņem vērā arī “zināms jaunības maksimālisms un dumpinieckisms”.⁶²

Abu iecirkņu mācītāju konventos tika apspriesti, kritizēti un nereti arī noraidīti dažādi baznīcas vadības lēmumi. Konventos tika izteikti un formulēti priekšlikumi baznīcas labākai funkcionēšanai, kas vainagojās ar jaunas Satversmes izstrādāšanu un iesniegšanu Konsistorijai. Šo projektu ar saviem parakstiem atbalstīja 30 no 92 mācītājiem, kuri 1983. gada 1. janvārī atradās LELB garīdznieku sarakstā,⁶³ tātad gandrīz trešā daļa. Kopumā apmēram pusgada laikā līdz Konsistorijas izsludinātajam “konventu aizliegumam visā baznīcā” (1983. gada

⁵⁹ Ivars Ījabs, op. cit., 172. lpp.

⁶⁰ LVA, 1419. f., 3. apr., 293. l., 26. lp.

⁶¹ Ivars Ījabs, op. cit., 193. lpp.

⁶² Intervija ar M. Plāti 2013. gada 23. janvārī.

⁶³ J. Rubeņa privātarhīvs, “Latvijas ev. lut. Baznīcas mācītāju sadalījums pēc vecuma, izglītības un darba slodzes 1983. gada 1. janvārī” (apkopojis A. Vaickovskis).

17. maijā) notika četri Grobiņas iecirkņa⁶⁴ un pieci Kuldīgas–Dobeles iecirkņa⁶⁵ konventi.

Baznīcas vadības ilgstošā pieredze, darbojoties padomju režīma apstākļos, lika ar to samierināties un kā nemaināmu un nereformējamu faktu pieņemt, ka baznīca ir nesaraujami saistīta ar padomju režīmu, atrodas tā pilnīgā pārraudzībā un pakļautībā kā Reliģijas lietu pārvaldes “departaments” un “valsts baznīca”. Šis stāvoklis atstāja iespaidu uz baznīcas vadības institūciju formu un būtību, tām veidojoties kā padomju birokrātiskā režīma atspulgiem. Līdz ar to Konsistorija 80. gadu sākumā bija izveidojusies par pašpietiekamu un stagnatīvu institūciju, kuras darbība bija vairāk vērsta uz pagātni un pašsaglabāšanos, cenšoties *status quo* nodrošināt arī visai baznīcai kopumā, ar aizdomām izturoties pret jebkādiem jauninājumiem – gan attiecībā ar sabiedrību,⁶⁶ liturģijā, baznīcas iekārtā –, baidoties no tā, ka tie varētu izraisīt valsts varas iestāžu neapmierinātību un izjaukt gadiem ilgi kopto trauslo līdzsvaru, kas nodrošināja baznīcai zināmu drošību naidīgajā vidē.⁶⁷

Gandrīz visi galvenie opozīcijas kustības aktualizētie problēmjaucājumi, kas izveidoja tās uzdevumus un mērķus, tika ieskicēti Kuldīgas–Dobeles iecirkņa konventā 1982. gada 19. oktobrī Saldū un Grobiņas iecirkņa konventā 1982. gada 14. decembrī Liepājā.

Pirmkārt, tā bija prasība pēc visā baznīcā vienotiem principiem attiecībā uz nosacījumiem, pēc kuru izpildes izdarāmas kristības, iesvētības, laulības un bēres. Šo prasību jēga slēpās faktā, ka daudzi mācītāji arvien vairāk kristīja un iesvētīja cilvēkus bez iepriekšējas sagatavošanas, tas izraisīja garīgās izglītības un izpratnes līmeņa dramatisku kritumu un risku baznīcai kļūt par rituālu pakalpojumu saņemšanas institūciju. Tā bija vēršanās pret baznīcas dzīves patiesuma un autentiskuma lejupslīdi un pret to, ka jau tā salīdzinājumā ar katoļu baznīcu dramatiski zemajiem kristību un iesvētību kvantitatīviem rādītājiem nav pietiekama kvalitātes seguma. Otrkārt,

⁶⁴ 14.12.1982.; 01.02.1983.; 07.03.1983.; 11.04.1983.

⁶⁵ 19.10.1982.; 07.12.1982.; 08.02.1983.; 15.03.1983.; 26.04.1983.

⁶⁶ Elīza Zikmane, “Valsts un Latvijas ev. lut. Baznīcas attiecības laika posmā no 1965. līdz 1985. gadam”, *Ceļš*, Nr. 53 (2001), 173. lpp.

⁶⁷ LVA, 1419. f., 3. apr., 294. l., 23. lp.; LVA, 1419. f., 3. apr., 211. l., 162. lp.

kustība pieprasīja baznīcas vadības atbildību par daudzu mazu un vāju draudžu pastāvēšanu, kā galveno iemeslu tam minot retos dievkalpojumus. Treškārt, konvents ierosināja baznīcas ēku lielāko remontu plānošanu, saskaņošanu un īstenošanu centralizēti visas baznīcas mērogā.

Opozīcijas kustības kodolu veidoja septiņi mācītāji: Aivars Beimanis, Erberts Bikše, Andrejs Kavačs, Modris Plāte, Juris Rubenis, Atis Vaickovskis un Jēkabs Dzeguze. Viņi ap sevi pulcēja citus ieinteresētus atbalstītājus. Taču netrūka arī skeptiķu. Kādā vēstulē M. Plāte sniedza plašāku opozīcijas procesu vērtējumu:

“Manuprāt, mūsu Baznīcas vēsturē izcili nozīmīgs jau ir šis pats fakts, ka ir radušies Baznīcas darbinieki, kuri spēj un grib par līdz šim kaunīgi un liekulīgi noklusētām Baznīcas realitātes pusēm, kas labākajā gadījumā pieminētas amatbrāļu savstarpējās sarunās, bailīgi apkārt skatoties, nu runāt un pat rakstīt pilnīgi atklāti.”⁶⁸

Baznīcas vadību satrauca konventu nepiekāpīgais tonis, baidoties, ka mācītāju savstarpējā atklātība pamodinās padomju varas iestādes, pasliktinot baznīcas vispārējo stāvokli (mācītājiem tiktu atņemtas tiesības kalpot draudzēs, palielinātos draudžu slēgšana, citas represīvas metodes). Tādēļ Konsistorija 1983. gada 17. maijā izsludināja konventu aizliegumu visā baznīcā.⁶⁹

Tā kā ar šo aizliegumu pārtrūka jau tā ne pārāk veiksmīgais dialogs baznīcas vadības un opozīcijas kustības starpā, tika izvēlēts cits baznīcas vadības ietekmēšanas ceļš – izveidojot jaunu un atšķirīgu Satversmes projektu, piedāvājot pilnībā oriģinālu baznīcas pārvaldīšanas formu.

Jaunais Satversmes projekts⁷⁰ – tās autoru oriģināldarbs – tika uzrakstīts pārsteidzoši īsā laikā, dažās dienās un naktīs. Satversmes projekta autori bija M. Plāte, J. Rubenis, A. Beimanis. Pirmā norāde, kas liecina par opozīcijas kustības nodomu izstrādāt jaunu Satversmi, ir M. Plātes 1983. gada 10. augusta vēstule sava tēva Nikolaja Plātes draugam, Lietuvas

⁶⁸ M. Plātes vēstule K. Gailītim 1983. gada 19. jūlijā, Modra Plātes privātarhīvs.

⁶⁹ LELB arhīvs, 1. f., 2. apr., 145. l., lp. nav numurētas.

⁷⁰ Projekts atrodas J. Rubeņa privātarhīvā.

Ev. lut. baznīcas bīskapam Jonam Kalvanam, ar lūgumu iepazīties ar Lietuvas baznīcas Satversmi.⁷¹ Darbs ar Satversmi notika neformālās sanāksmēs, kuras drīz vien nonāca arī VDK redzeslokā.⁷² 1983. gada septembra sākumā Satversmes projekta redakcija bija gatava un nosūtīta atsevišķiem mācītājiem recenzēšanai. Tika saņemti ieteikumi un idejas. Satversmes projekta rakstīšanas gaitā tika meklēti padomi arī baptistu baznīcā.

Laikā līdz 2. novembrim, kad projekts tika iesniegts Konsistorijā, tika vākti to mācītāju paraksti, kuri atbalstīja Satversmes reformu. Parakstu vākšana notika, ar automašīnām apbraukājot iespējami pozitīvi noskaņotos mācītājus. Tāpēc no visiem, pie kuriem aizbrauca un kuriem izstāstīja par Satversmes projekta būtību, parakstīties atteicās tikai daži, iespējams, ne tik daudz saturisku iebildumu, bet piesardzības dēļ. Kopumā projektu parakstīja 30 mācītāji. Tas bija ievērojams skaits. Viņu prasība iepretī baznīcas vadībai bija:

“Mēs, zemāk parakstījušies Latvijas ev. lut. Baznīcas garīdznieki, ar šo griežamies pie Latvijas ev. lut. Baznīcas Konsistorijas ar sekojošu lūgumu: steidzami izveidot kompetentu komisiju šeit pievienotā Latvijas ev. lut. Baznīcas jaunās Satversmes projekta galīgai izstrādāšanai un to sagatavot iekļaušanai 1984. gada 23. februāra Ģenerālās Sinodes darba kārtībā.”⁷³

Analizējot projekta un tobrīd spēkā esošās Satversmes tekstus, kļūst redzams, ka projekts ir saturiski un redakcionāli papildināta 1968. gada Satversme. Lielākās pārmaiņas skar Ģenerālās Sinodes izpildorgānu – Konsistoriju, dažas funkcijas mainītas un papildinātas arī pārējām baznīcas un draudzes

⁷¹ M. Plātes vēstule Jonam Kalvanam 1983. gada 10. augustā, Modra Plātes privātarhīvs.

⁷² Piemēram, trīs mācītāju (A. Vaickovska, J. Rubeņa, M. Plātes) tikšanās laikā 1983. gada 17. augustā ieradās VDK darbinieki un sastādīja protokolu par nelegālu reliģisku sapulci. Reaģējot uz šo incidentu, visi trīs mācītāji rakstiski tajā pašā dienā informēja par to arhibīskapu J. Matuli un Konsistoriju, bet A. Vaickovskis 1983. gada 18. augustā nosūtīja protesta vēstuli PSRS Ministru Padomes Reliģijas lietu padomes pilnvarotajam V. Kurojedovam, PSRS iekšlietu ministram V. Fedorčukam, PSRS VDK priekšsēdētājam V. Čebrikovam un žurnāla “Krokodils” redakcijai (Aivara Beimaņa un Modra Plātes privātarhīvi).

⁷³ LELB arhīvs, 1. f., 2. apr., 148. l., lp. nav numurētas.

institūcijām – draudzes dibinātājiem, draudzes padomei, draudzes revīzijas komisijai, iecirkņa sinodei un Ģenerālajai Sinodei, prāvestam, mācītājam.

Vissvarīgākais jaunievedums bija piecu bīskapu Padome. Tā bija paredzēta kā Ģenerālās Sinodes izpildu orgāns, kas aizstātu līdzšinējo Konsistoriju. Līdz ar to visi baznīcas vadības locekļi bez izņēmuma būtu garīdznieki, izslēdzot laju līdzdalību. Tomēr laju līdzdalība visos Virsvaldes un Konsistorijas sastāvos padomju režīma laikā ir bijusi nomināla vienmēr un salīdzinājumā ar 1928. gada Satversmes sinodālās pārstāvniecības tradīciju Virsvaldē (1/2 garīdznieku un 1/2 laju pārstāvji) tikai kā nodeva padomju režīma “izpratnei” par demokrātiju. Tā vietā projekts katram baznīcas vadības loceklim – garīdzniekam deva daudz augstāku atbildību un kompetenci nekā iepriekšējiem Virsvaldes un Konsistorijas locekļiem – garīdzniekiem, kuri bieži bija vien arhibīskapa lēmumu apstiprinātāji. Bīskapu padomes vadības konceptā nebija paredzēts atsevišķs arhibīskapa amats. Tā vietā viens no pieciem Ģenerālajā Sinodē ievēlētajiem Bīskapu padomes locekļiem pēc kārtas katru gadu tiktu saukts par prezidējošo Bīskapu, kuru noteiktu lozējat. Tajā pašā laikā visi pieci Bīskapu padomes locekļi (ieskaitot prezidējošo Bīskapu) baznīcas iekšējā un ārējā darbībā būtu pilnīgi līdztiesīgi, pie kam Bīskapu padomes lēmumi tiktu pieņemti ar balsu absolūto vairākumu visu Bīskapu padomes locekļu klātbūtnē. Bīskapu padome apvienotu līdzšinējos Konsistorijas un arhibīskapa pienākumus vienā institūcijā, veidojot tādu baznīcas pārvaldi, kura kopīgi, ne vairs viena arhibīskapa personā, pārvalda baznīcu.⁷⁴

Satversmes projekts baznīcas vadības līmenī nepiedāvāja nevienu risinājumu, kas paplašinātu sinodālo elementu likumdošanas varā. Ģenerālajā Sinodē tika paredzēta vēl lielāka garīdznieku pārstāvniecība (4/5) nekā 1968. gada Satversmē, bet izpildvarā tā sasniegtu 100%. No citas puses, kaut arī Ģenerālajā Sinodē nepalielinātos iecirkņa pārstāvju – laju sinodāļu – skaits, vairākums garīdznieku gan būtu ievēlēti iecirkņu sinodēs un pārstāvētu sinodālo elementu. Turklāt 80. gadu sākumā tā bija iespēja atbrīvoties no padomju režīma laika baznīcas tradīcijas, ka baznīcas vara lielākoties ir viena

⁷⁴ Intervija ar M. Plāti, 2013. gada 23. janvārī.

garīdznieka – arhibīskapa – rokās. Satversmes projekta galvenais nolūks bija nodot baznīcas vadību plašākai garīdznieku grupai, līdz ar to mazinot iespēju varas iestādēm baznīcas vadību ietekmēt un ar to manipulēt, kas ar vienu amatpersonu (arhibīskapu) ir izdarāms daudz vieglāk. Arī baznīcas dzīvei svarīgu lēmumu pieņemšanu uzticot padomei, tiku veicināta diskusija par visiem jautājumiem, kuros pieņemams lēmums. Tas bija nozīmīgs mēģinājums demokratizēt baznīcas vadības darbu. Nevar noliegt, ka viens no projekta mērķiem bija panākt arhibīskapa J. Matuļa atkāpšanos vai vismaz viņa dominējošās lomas samazināšanos LELB vadībā.

Bīskapu padomei būtu paredzēti arī jauni uzdevumi, kas liktu bīskapiem daudz vairāk un regulārāk būt informētiem par norisēm baznīcas dzīvē un iesaistīties aktuālo jautājumu noteikšanā un risināšanā, kā arī atspoguļoja projekta autoru vēlmi, lai baznīcas vadība ne tikai pārstāvētu daudz stingrāku nostāju pret dažāda rakstura pārkāpumiem no mācītāju puses, bet arī spētu pārstāvēt un aizstāvēt citus mācītāja darba un dzīves kvalitātes standartus, labāk organizējot mācītāja kalpošanu un dodot tai daudz stingrākas un skaidrākas vadlīnijas nekā līdz šim. Ļoti neierasts, pat Satversmei īsti neatbilstošs bija 48. §, kas noteica Bīskapu padomes perspektīvos uzdevumus: īstenot baznīcas celtni remontu centralizāciju; nodrošināt mācītāju un garīgo darbinieku amata tērpju un insigniju centralizētu apgādi; risināt jautājumu par mācītāju atalgojuma centralizāciju; veicināt konfesiju savstarpēju tuvināšanos republikā. Šie četri uzdevumi bija daļa no opozīcijas kustības darba plāna. Skaidrs, ka šādiem uzdevumiem vieta būtu citos dokumentos – nevis Satversmē, bet baznīcas darba plānos vai stratēģijās. Tomēr 80. gadu sākumā tādos jēdzienos kā baznīcas darba plānošana un uzdevumu definēšana turpmākajiem gadiem Konsistorija nedomāja, jo vadības darba stils bija reaktīvs, nevis proaktīvs.

Opozīcijas prasību atslēgvārds bija – daudzu saimniecisku, administratīvu un garīgu jautājumu centralizācija, t. i., vienotas izpratnes un prakses izveidošana, kuras īstenošanu pārrauga baznīcas vadības institūcija. Tas bija aicinājums atgriezties pie tiem pamatprincipiem, pēc kuriem baznīcas vadības institūcijas Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā tika veidotas 1919.–1922. gadā. Proti, baznīcas vadība pārrauga un risina

jautājumus, kuri ir visai baznīcai kopīgi un nav atrisināmi vienas draudzes vai iecirkņa robežās.

Lai arī Satversmes projekts bija veidots uz padomju laika Satversmju pamata, tomēr gan projekta, gan konventu prasības Konsistorijai pauda aicinājumu baznīcas vadībai uzņemt to kompetenci un atbildību, ko tai paredzēja 1928. gada Satversme, bet ko tai atņēma ar padomju reliģisko likumdošanu saskaņotās 1948. un 1968. gada Satversmes.

Kā atzina paši Satversmes projekta autori, galvenā kļūda bija aprobežošanās ar prasību Konsistorijai izveidot komisiju jaunā Satversmes projekta virzišanai uz XIII Ģenerālo Sinodi 1984. gada februārī.⁷⁵ Šādu komisiju Konsistorija izveidoja 7. decembrī – pirmajā Konsistorijas prezidija sēdē pēc Satversmes projekta saņemšanas, taču jaunās Satversmes projektu uz nākamo Ģenerālo Sinodi tā arī nesāka virzīt.⁷⁶ Komisijas sastāvā netika iekļauts neviens no projekta autoriem. Konsistorijas plenārsēdē 1984. gada 26. janvārī Satversmes projekts tika raksturots kā tāds, kas “sagrauj līdzšinējo Satversmi”, un pārsvaru guva viedoklis, ka “mūsu Baznīca ar savu līdzšinējo iekārtu un vadības struktūru ir svēts mantojums, kas mums jāpatur negrozīts”, norādot uz jaunā modeļa negatīvo pusi un to, ka arī valsts nostāja ir tāda, ka Satversme nebūtu aizvietoama ar jaunu, bet viss labais un pārbaudītais ir jāatstāj, kāds tas ir.⁷⁷

Savukārt XIII Ģenerālajā Sinodē 1984. gada februārī pieņemtie Satversmes labojumi saistījās vien ar reālāku Ģenerālās Sinodes sasaukšanas periodu, tika izvirzīts jauns Konsistorijas locekļu un prāvesta kandidāta kritērijs – ne mazāk kā piecu gadu ordinācijas stāžs (lai šajos amatos nevarētu iekļūt t.s. “jaunie”), arhibīskapa amatam vairs neparedzēja vecuma ierobežojumu – 75 gadi – kā iepriekš⁷⁸ (lai izskaustu diskusijas par to, ka arhibīskapam jāatdod savs amats kādam jaunākam kandidātam). 30 mācītāju parakstītais Satversmes projekts tika ignorēts. Tā vietā ieteiktie labojumi paredzēja instrumentus, ar kuru palīdzību nodrošināt, lai jaunās paaudzes mācītāji nevarētu ieņemt prāvestu un Konsistorijas locekļu amatus. Šie

⁷⁵ Intervija ar M. Plāti, 2013. gada 23. janvārī.

⁷⁶ LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 49. l., 96. lp.

⁷⁷ Ibid., 15. l. (par attieksmi pret projektu arī: LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 42. l.).

⁷⁸ LELB arhīvs, 1. f., 2. apr., 148. l. lp. nav numurētas.

labojumi runāja paši par sevi. Līdzšinējais baznīcas vadības stils un izpratne ar šo labojumu palīdzību vēl vairāk nostiprināja savas pozīcijas. Tā vietā, lai baznīcas mācītāju vidē radušās jaunās vēsmas censtos integrēt sovetizētajā baznīcas pārvaldē, baznīcas vadība vēl vairāk polarizējās un pozicionēja sevi kā stingru vecās līnijas aizstāvi.

Kopumā 1984. gadā vēl nebija nobrieduši nepieciešamie ārējie apstākļi un arī pietiekami iekšējie resursi, kas rosinātu baznīcā reālas pārmaiņas. Gatavība pieņemt režīma spēles noteikumus vēl bija pietiekami stipra, M. Gorbačova “perestroikas” reforma vēl nebija sākusies, ar padomju režīma palīdzību baznīcā pie varas nākusī paaudze vēl bija pārāk piesardzīga un bailīga, lai uzdrošinātos sekot opozīcijas pārstāvju jauneklīgam maksimālismam.

Secinājumi

Atteikšanās no sinodālās pārvaldes baznīcas vadības praksē 30. gados padomju režīmam pēc Otrā pasaules kara atviegloja sasniegt savus mērķus – LELB sovetizāciju un režīmam lojālu personu nelikumīgu iecelšanu par baznīcas vadītājiem, kā arī šo pārmaiņu tiesisko legalizāciju. 1948. gada marta Ģenerālajā Sinodē šaurā un īpaši izraudzītu “sinodāļu” lokā tika pieņemta Latvijas PSR Evaņģēliski luteriskās baznīcas Satversme, un ar tās palīdzību mainīta baznīcas demokrātiskā un sinodālā iekārta arī tiesiski, piespiežot baznīcai pakļauties padomju antirelīģiskās politikas un prakses nostādņēm. Jaunā baznīcas vadības sistēma atspoguļoja tās pašas tendences, kas raksturoja padomju orgānu un PSKP īstenoto valsts un sabiedrības pārvaldīšanu un totalitāro kontroli. Baznīcas sovetizācija, kas tika īstenota ar pašas baznīcas vadības atbalstu, līdztekus daudziem citiem iemesliem neatgriezeniski iedragāja baznīcas tēlu, lomu, statusu, kā rezultātā luteriskā baznīca daudz straujāk nekā katoļu baznīca zaudēja ietekmi sabiedrībā, draudžu locekļu skaitu, kļuva neaktīva un ieslīga stagnācijā. Var apgalvot, ka šī ciešā sadarbšanās ar padomju režīmu ar maziem izņēmumiem bija luteriskās baznīcas vadības galvenā līnija attiecībās ar valsti līdz pat 1989. gada aprīļa sinodei. Padomju režīms izmantoja LELB vadību par instrumentu režīma tēla veidošanā un savas starptautiskās nozīmes nostiprināšanā, bet, iesaistot baznīcu

“cīņā par mieru”, – arī savu mērķu sasniegšanā aukstā kara kontekstā, radot maldīgu priekšstatu par savu patieso politiku un noliedzošo nostāju pret reliģiju.

1948. gada Satversmē, kas ar 1951., 1968. un 1984. gadā veiktajiem labojumiem bija spēkā līdz 1989. gada aprīlim, atspoguļojas visi padomju tiesiskumu raksturojošie lielumi – iluzora demokrātija un pārmērīga centralizācija. Draudze no vienas izglītojošas un cilvēka personību veidojošas un dziedinošas kopības tās sovetizētajā modifikācijā kļuva par “kulta noturēšanas” kopību. Šī Satversme praktiski sagrauva draudzes sinodālo pārvaldības modeli, radot varas, atbildības un kompetences vakuumu, sašaurinot draudzes vadības atbildību līdz baznīcas ēkas lietošanas un uzturēšanas pienākumam. Draudžu pārstāvju veidota sinodāla baznīcas pārvalde tika aizstāta ar prāvestu iecirkņu pārstāvju pārvaldi, vienlaikus prāvestu iecirkņiem atņemot iespējas ietekmēt baznīcas vadību. Latvijas sinode tika aizstāta ar astoņas reizes mazāku Ģenerālo Sinodi, kas darbojās tikai kā “demokrātisks” un “sinodāls” aizsegs arhibīskapa un Virsvaldes darbībai. Faktiski sinodālās pārvaldes vietā nāca episkopāla pārvalde padomju režīma vadībā, ko veidoja arhibīskaps un viņam pietuvināti cilvēki. Arhibīskapa G. Tūra 1951. gada mēģinājums strukturāli mainīt baznīcas pārvaldes un vadības institūcijas – Ģenerālo Sinodi un Virsvaldi, izveidojot reālu episkopāli autoritāru pārvaldes modeli, par galveno baznīcas vadības institūciju veidojot arhibīskapa padomi, cieta neveiksmi, jo padomju režīms nevēlējās vēl vairāk nostiprināt arhibīskapa varu un lomu baznīcas vadībā. Virsvaldes (vēlāk Konsistorijas) ilglaicīgajā sastāvā no 1948. gada līdz pat 80. gadu beigām atspoguļojās padomju nomenklatūras analogija. Baznīcas vadības amatus, līdzīgi kā padomju nomenklatūrā, bieži ieņēma nevis kompetentākie, bet politiski lojālākie un padomju režīmam izdevīgākie cilvēki, ar kuriem režīms varēja vislabāk sadarboties.

1968. gadā izdarītie labojumi Satversmē bija lielā mērā saistīti ar opozīcijas izveidošanos pret arhibīskapu G. Tūru un vēlmi ierobežot nākamā arhibīskapa vienpersonisko varu. Daļa līdzšinējo arhibīskapa pienākumu tika uzticēta Konsistorijai, no otras puses, citi Satversmes labojumi vēl vairāk palielināja draudžu un mācītāju distanci no baznīcas vadības un ciešāk

pielāgoja PSRS likumiem par reliģiskajām apvienībām un organizācijām Satversmes izpratni par draudzi un baznīcu.

Pirmā publiskā nepakļaušanās kustība, kurā iesaistījās vērā ņemams baznīcas mācītāju skaits, izveidojās 80. gadu sākumā. Kustības izstrādātais Satversmes projekts saturēja jaunievedumus, kas paredzēja mainīt baznīcas pārvaldes modeli. Būtiskākie no tiem bija Ģenerālās Sinodes izpildorgāna – Bīskapu padomes – paredzēšana. Galvenais Satversmes projekta nolūks bija paredzēt baznīcas vadībai uzņemties to kompetenci un atbildību, ko tai paredzēja 1928. gada Satversme. Otrs mērķis bija ierobežot padomju režīma iespējas manipulēt ar vienu arhibīskapu, palielinot bīskapa varu iepretī valstij kā galveno baznīcas varas subjektu. Līdztekus šis projekts baznīcas vadības līmenī nepiedāvāja nevienu risinājumu, kas paplašinātu sinodālo pārvaldes principu. Vienlaikus Bīskapu padome bija nozīmīgs mēģinājums demokratizēt baznīcas vadības episkopālo aspektu.

Tomēr LELB neizmantoja 80. gadu sākumā radušās iespējas baznīcas pārvaldei iziet no stagnācijas un atjaunot baznīcas iekšējo dzīvi. Baznīcas vadības nespēja un nevēlēšanās atrasties sadarbīgā dialogā ar opozīcijas kustību vēl vairāk attālināja to no draudzēm un mācītājiem. 80. gadu beigās tas noveda pie radikālas konfrontācijas ar opozīcijas kustības izveidoto kustību “Atdzimšana un atjaunošanās” un pie sovetizētās baznīcas vadības gāšanas 1989. gada aprīļa Ģenerālajā Sinodē.

Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas padomju režīma perioda vēstures labākai izpratnei būtu nepieciešami padziļināti pētījumi par opozīcijas kustības izveidošanos 80. gadu sākumā un tās ieguldījumu ne tikai attiecībā uz oriģināla baznīcas pārvaldes modeļa piedāvājumu, bet arī par šīs kustības ietekmi draudžu dzīvē, pārmaiņās evaņģēlija pasludinājuma saturā un spēju jēgpilni uzrunāt no baznīcu kancelēm arī “padomju cilvēku”, kā arī par opozīcijas kustības darbību kā vienu no impulsiem, kas veicināja padomju režīma sabrukumu Latvijā 80. un 90. gadu mijā.

Summary

The Synodal Principle in Administration of the Evangelical Lutheran Church of Latvia during the Soviet Regime

The aim of the article is to present the results of the research about implementation and use of the Synodal principle of the management of Church administration as stipulated in the Constitution of the Evangelical Lutheran Church of Latvia (ELCL) during the period of the Soviet regime from 1948 to 1984, and why and how this principle was restricted during this period; as well as what attempts were made to extend this principle to the church management and administration.

The author of the article inspects the sovietization process of the ELCL management and administration in a wider context; special attention is paid to the destruction of the synodal management; the author analyzes the legalization process of the sovietized ELCL leadership and management structures, and the Church Constitution of the Latvian Soviet Socialist Republic. The author describes the attempt to reform the Constitution of ELCL in 1951 and analyzes the proposed changes from the viewpoint of the Synodal principle of Church management.

The author analyzes the proposed and adopted changes in the Church Constitution in 1968 from the perspective of the Synodal principle of Church management as well as the context, trends and aims of these changes. At the end of the article author focuses on the project of the Church Constitution worked out by the only organized opposition movement of pastors at the beginning of the 80s, especially paying attention to its originality and radicalism from the perspective of the Synodal principle of Church management, as well as reasons why ELCL in the 80s did not use the possibilities for the church administration to come out of stagnation and renew the inner life of the Church.

MORMONISMS UN SEKULARIZĀCIJA

Dr. phil. Valdis Tēraudkalns

LU Teoloģijas fakultātes profesors

Mana pirmā saskarsme ar mormoņiem, gan neklātienē, bija padomju laikā, skatoties Artura Konana Doila stāsta par Šerloku Holmsu ekranizējumu. Slavenais britu rakstnieks A. K. Doils lasītājiem tēloja mormoņus kā eksotisku, vardarbīgu sektu, kas piekopj daudzsievību.¹ Kā droši vien vairums skatītāju, es vairāk simpatizēju stāstu varoņa Džefersona Houpa baisajai, bet cēlajai atriebībai par viņa meitenes nolaupīšanu nekā viņa upuriem. Tāpat es nezināju, ka mormoņi jau sen atteikušies no daudzsievības.² Mūsdienās daudzi Latvijas iedzīvotāji, vismaz rīdzinieki noteikti, būs saskārušies ar jauniešiem uzvalkos, kuri misionē uz ielām. Viņi pieder pie pēdējo dienu svētajiem (mormoņiem),³ kas publisko misionārisma aktivitāšu dēļ ir viena no Latvijā pamanāmākajām jaunajām reliģijām, kas piedzīvo skaitlisku izaugsmi – 2009. gadā mūsu zemē bija 609 mormoņi, taču 2012. gadā – 815.⁴ Tiesa, pretēji sabiedrībā

¹ Sk. arī vairākkārt izdoto K. Doila stāstu krājumu: Arturs Konans Doils, *Etīde purpura toņos*, tulk. Anna Bauga (Rīga: Tapals, 2000). Mormoņu tematika atrodama arī latviski tulkotos fragmentos no Marka Tvena grāmatas “Bez ceļasomām”. Marks Tvens, *Vēstules no Zemes*, tulk. Ilga Melnbārde (Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1964). Šīs izlases kopīgais vadmotīvs ir antireliģiska satīra un polemika.

² Mormoņu vadības 1890. gada deklarācija par poligāmijas noliegumu mormonismā ir ieguvusi kanonisku statusu un iekļauta grāmatā “Mācība un derības”.

³ Tekstā šīs reliģiskās grupas piekritēju apzīmēšanai paralēli lietoti abi nosaukumi – pēdējo dienu svētie un mormoņi. Pēdējais minētais apzīmējums nav oficiāls, tomēr plaši tiek lietots gan pašu mormoņu vidē, gan ārpus tās. Viņus šādi dēvē, pateicoties Mormona grāmatai, kas papildus Bībelei tiek atzīta par Svētajiem Rakstiem.

⁴ Ziņojums par Tieslietu ministrijā iesniegtajiem reliģisko organizāciju pārskatiem par darbību 2012. gadā. Pieejams: <http://www.tm.gov.lv/lv/ministrija/gada-parskati/2012-gada-publiskie-parskati> (skatīts 12.03.2014.).

izplatītām baumām par “sektu briesmām”, tas salīdzinājumā ar citu, Latvijā senāk izveidojušos reliģisku grupu piekritēju skaitu vēl aizvien nav daudz. Salīdzinājumā ar 2008. gadu nav mainījies arī Latvijā reģistrēto pēdējo dienu svēto draudžu skaits (4).⁵

Nav vienota viedokļa, kā klasificēt mormoņus. Viņi paši uzskata sevi par kristiešiem, lielu daļu kristietības vēstures gan dēvējot par “lielo atkrišanu” un sludinot, ka evaņģēlija atjaunošana sākās līdz ar mormonisma dibinātāju Džozefu Smitu (*Smith*) 19. gadsimtā Amerikā.⁶ Daļa pētnieku, piemēram, Rihards Vencs (*Wentz*), mormoņus klasificē kā restauracionistu (*Restorationists*) kustību, kuras pamatā ir ideja par sākotnējās kristietības atjaunošanu. Reformācija, kuras pārstāvji arī runāja par atgriešanos pie sākumiem, restauracionistiem nav pietiekami radikāla. Šajā ziņā restauracionisms ir Amerikai tipisks fenomens, kas sasaucas ar mītu par jaunas pasaules celšanu. Neilgi pirms mormoņiem darbību sāka vēl viena restauracionistu kustība, kas mūsdienās pazīstama ar nosaukumu “Kristus mācekļi” (*Disciples of Christ*). Tās sekotāji cerēja, ka atjaunos kristiešu sākotnējo vienotību, izveidojot kustību, kurai pievienosies visi citi patiesie kristieši. Atšķirībā no mormoņiem Kristus mācekļi teoloģiski palika protestantisma ietvaros.⁷

Gan ārpus Bībeles protestantu un katoļu kanoniem esošu sakrālu tekstu atzišana, gan virkne mormoņu teoloģijas aspektu (piem., kristība par mirušajiem)⁸ vēl aizvien veido “sarkanās”

⁵ Ziņojums par Tieslietu ministrijā iesniegtajiem reliģisko organizāciju pārskaitei par darbību 2012. gadā. Pieejams: <http://www.tm.gov.lv/lv/ministrija/gada-parskati/2012-gada-publiskie-parskati> (skatīts 12.03.2014.).

⁶ Pašu mormoņu viedokli par Dž. Smita lomu sk.: “Džozefs Smits un evaņģēlija atjaunošana”. Pieejams: <http://www.mormonnews.lv/raksti/d%C5%BEozefs-smits-un-eva%C5%86%C4%A3%C4%93lija-atjauno%C5%A1ana> (skatīts 12.03.2014.).

⁷ Richard E. Wentz, *Religion in the New World: The Shaping of Religious Traditions in the United States* (Minneapolis; Fortress Press, 1990), 207–216.

⁸ Mormoņu teoloģijā kristība par mirušajiem tiek uzskatīta par ticīgo pienākumu, uzsverot mirušo un dzīvo saistību – “mēs bez viņiem (mirušajiem – V. T.) nevaram tikt darīti pilnīgi, nedz arī viņi var bez mums tikt darīti pilnīgi”. (M&D 128:18). Šeit un turpmāk lietoti saīsinājumi, kas atrodami mormoņu sakrālo tekstu tulkojumā latviešu valodā: *Mormona grāmata. Mācība un derības. Dārgā pērle* (Soltleiksītija: Pēdējo dienu svēto Jēzus Kristus baznīca, 2006).

robežlīnijas starp mormoņiem un kristiešu vairākumu. Pastāv gan izņēmumi – Jūtas prezbiterijs (draudžu apgabala pārvaldes apzīmējums reformātu tradīcijā) 1995. gada rezolūcijā, kas bija adresēta ASV prezbiteriāņu Ģenerālajai asamblejai, diplomātiski deklarēja, ka mormoņu baznīca ir jauna reliģija, “kura apliecina uzticību Jēzum Kristum vārdos, kas tiek lietoti kristīgajā tradīcijā”.⁹

Pētnieki nereti klasificē mormoņus kā jaunu reliģiju (vai jaunu reliģisku kustību), bet arī tas prasa tālākus paskaidrojumus, jo šī jēdziena definīcijas atšķiras. Reliģijpētniece Ailina Bārkere (*Barker*), kura šo jēdzienu parasti saista ar tādām organizācijām, kuru “vairums pašreizējā veidā pastāv kopš piecdesmitajiem gadiem”,¹⁰ nesenā publikācijā iekļāvusi šajā kategorijā arī mormoņus, skaidrojot to ar faktu, ka vairums mormoņu pasaulē, ieskaitot nedaudz vairāk par vienu ceturtdaļu ASV dzīvojošo pēdējo dienu svēto, ir konvertīti.¹¹ Jēdziens ir relatīvs un atkarīgs no konteksta, jo reliģiskajām grupām, kuras klasificē kā jaunas reliģijas, nav kopīgu iezīmju (lai gan ar šādu pazīmju kataloga radīšanu nodarbojas jauno reliģisko kustību kritiķi – antikultisti), izņemot to, ka tās ir marginalizējusi dominējošā reliģiskā kultūra, kuras telpā jaunās reliģijas pastāv.¹² Tas atkarīgs no valsts un tās reģiona – mormoņi Jūtas štatā ir vairākumā un līdz ar to šajā teritorijā nevar tikt uzskatīti par marginalizētu grupu.

Sis raksts tematiski iekļaujas mormonisma pētniecībā (*Mormon Studies*), kas uzplauka pēc Otrā pasaules kara vispirms ASV un tad citās zemēs. Tās attīstība saistīta ne tikai ar to, ka pētnieki vairāk nekā agrāk pievērsa uzmanību Rietumos

⁹ D. Michael Quinn. “LDS “Headquarters Culture” and the Rest of Mormonism: Past and Present”, *Dialogue: a Journal of Mormon Thought* 34: 3 (2001), 161–162.

¹⁰ Eileen Barker, *New Religious Movements* (London: HMSO, 1992), 9.

¹¹ Eileen Barker, “Revision and Diversification in New Religious Movements: An Introduction”, in *Revision and Diversification in New Religious Movements*, ed. Eileen Barker (Farnham, Burlington: Ashgate, 2013), 2.

¹² Lene van der Aa Kühle, “Globalization, Bourdieu and New Religions”, in *New Religions and Globalization: Empirical, Theoretical and Methodological Perspectives*, ed. Margit Warburg, Armin W. Geertz, Dorthe Refslund Christensen (Aarhus: Aarhus University Press, 2008), 105.

dzimušām jaunām reliģijām, bet arī ar pārmaiņām mormoņu vidē – mormoņu sociālekonomiskā statusa pieaugums ASV palielināja viņu izglītības līmeni. Daudzi kara veterāni – mormoņi izmantoja federālās valdības piešķirto atbalstu augstākās izglītības iegūšanai, pie tam aizvien biežāk tas notika ārpus Jūtas štata, kur dominē mormoņi. Daļa no viņiem studijas sociālās un humanitārās zinātnēs izmantoja, lai pētītu savu reliģisko tradīciju.¹³ Mormonisma pētniecība attīstījies arī Eiropā, kur tās izveidē liela loma bija britu zinātniekam Duglasam Deivisam (*Davies*), kas 60. gadu beigās pēc antropoloģijas studijām tolaik ietekmīgā reliģijpētnieka Braiena Vilsona (*Wilson*) ietekmē pievērsās reliģijas socioloģijai, precīzāk, mormonisma pētniecībai. 1995. gadā Notingemas Universitātē notika mormonisma pētniecības konference, kurai sekoja arī citas.¹⁴ Mūsdienās bez mormonisma pieminēšanas neiztiek arī tādi liela apjoma darbi kā britu vēsturnieka Daierna Makaloha (*MacCulloch*) relatīvi nesena baznīcas vēstures grāmata. Tajā viņš piemin mormonismu kā ilustrāciju tam, kā kristietība, pielāgojusies vietējam kontekstam, ir veiksmīgi izdzīvojuši un izplatījusies pasaulē.¹⁵ Reizē viņa lietotais apzīmējums mormonismam (*marginal Christians*) atgādina par to, ka, iekļaujot mormonismu plašākā kristietības vēsturē, vēsturniekiem nākas godīgi norādīt uz to, ka mormonisms atrodas kristietības vēstures perifērijā.

Latvijā pagaidām mormonisms nav nonācis pētnieku interešu lokā (izņēmums ir Anitas Stašulānes (Daugavpils Universitāte) raksts par Mormona grāmatu),¹⁶ tāpēc jācer, ka šī publikācija kalpos kā pamudinājums arī citiem kolēģiem pievērsties šīs reliģiskās grupas analīzei.

¹³ Armand L. Mauss, “The Emergence of Mormon Studies in the Social Sciences”, in *American Sociology of Religion: Histories*, ed. Anthony J. Blasi (Leiden: Brill, 2007), 121.

¹⁴ Douglas J. Davies, “Mormon Studies in an European Setting”, in *Dimensions of Faith: a Mormon Studies Reader*, ed. Stephan C. Taysom (Salt Lake City: Signature Books, 2011), 73–82.

¹⁵ Diarmaid MacCulloch, *A History of Christianity: The First Three Thousand Years* (London: Allen Lane, 2009), 9.

¹⁶ Anita Stašulāne, “Mormona grāmatas mītoloģiskā struktūra”, no *Aktuālās problēmas literatūras zinātnē*, 9. sēj. (Liepāja: Liepājas Pedagoģijas akadēmija, LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2004), 72.–82. lpp.

Šī publikācija aplūko tendences lielākajā mormonisma atzarā – Pēdējo dienu svēto Jēzus Kristus baznīcas baznīcā (tālāk tekstā ērtības labad lietots saīsināts nosaukums – Pēdējo dienu svēto baznīca).¹⁷ Taču jāpatur prātā, ka mormonisms jau sākumā piedzīvoja fragmentāciju. 1830. gadā afroamerikāņu konvertīts mormonismā Bleks Pīts (*Black Pete*) sludināja savas atklāsmes un Laura Habla (*Hubble*) paziņoja, ka ir praviete. 1831. gadā, tikai gadu pēc Pēdējo dienu svēto baznīcas oficiālās dibināšanas, Vaikams Klārks (*Clark*) izveidoja savu “tīro” mormoņu baznīcu (*Pure Church of Christ*). Izaicinājumi Smita autoritātei tika mesti arī vēlāk. Pēc Smita nāves strīdi par to, kas ir viņa garīgais pēctecis, noveda pie jaunas šķelšanās, un 19. gs. 60. gados izveidojās viņa dēla vadītā Reorganizētā Jēzus Kristus Pēdējo dienu svēto baznīca (*Reorganized Church of Jesus Christ of Latter Day Saints*), kura vēlāk kļuva par otro lielāko mormoņu grupu.¹⁸ Indipendensas pilsētā (Misūri štātā) uzceltais templis, kas ir alternatīva Soltleiksītijas templim, ir simbols šīs baznīcas ietekmei un bagātībai. Tempļa celtniecība izmaksāja 35 miljonus dolāru.¹⁹ Mūsdienās baznīca ir pārska-
tījusi attieksmi pret Dž. Smitu un mainījusi nosaukumu (kopš 2001. gada *Christ Community*), pozicionējot sevi kā liberālu protestantu denomināciju. Pēdējo dienu svēto baznīca nelieto jēdzienu “mormoņi” attiecībā uz grupām, kas atdalījušas no tās, un neiesaka to arī medijiem, tādā veidā cenšoties uzsvērt viedokli, ka pārējās grupas nav legītimi uzskatāmas par

¹⁷ Mormoņu oficiālajā vietnē internetā ieteikts nelietot šādu saīsinātu formu, tās vietā piedāvājot nosaukumus “baznīca” vai “Jēzus Kristus baznīca” (“Stila ceļvedis – Baznīcas nosaukums”). Pieejams: <http://www.mormonnews.lv/stila-ce%BCvedis> (skatīts 12.03.2014.). Praksē tomēr šādi vispārīgi, kristietībā plaši lietoti jēdzieni var radīt pārpratumus, jo nesniedz norādi, konkrēti par kādu struktūru runāts. Pašu mormoņu ieteikumā atspoguļojas pārlicība par viņu baznīcas īpašo raksturu – “visā pasaulē ir tikai viena Baznīca, kura pēc dievišķās pavēles nes Jēzus Kristus vārdu” (Georg Albert Smith, “Concluding Address”. Pieejams: <http://scriptures.byu.edu/gettalk.php?ID=372&era=yes> (skatīts 12.03.2014.).

¹⁸ Newell G. Bringhurst, John C. Hamer, *Scattering of the Saints. Schism within Mormonism*, ed. N. G. Bringhurst, J. C. Hamer (Independence: John Whitmer Books, 2007), 1–5.

¹⁹ Tuvāk par šo templi, tā vēsturi un interjeru sk.: Laurie S. Monsees, *The Temple. Dedicated to Peace* (Independence: Herald Publishing House, 1993).

mormoņiem.²⁰ Šāda savas identitātes robežu iezīmēšana nav nekas neparasts reliģisko grupu darbībā. Latvijā pareizticīgā baznīca ir pazīstama ar striktu iestāšanos par to, lai jēdziens “pareizticīgais” netiktu lietots no tās neatkarīgu organizāciju nosaukumos.²¹ Šāda nostāja gan nav un nevar būt saistoša reliģijpētniekiem, jo reliģisko grupu klasifikācijā būtisks faktors ir to pašidentifikācija. Nav vēlams arī valsts iesaistīšanās šādos strīdos, jo tas pārkāptu valsts un baznīcas šķirtības principu.

Mormonisms šajā rakstā aplūkots saistībā ar sekularizāciju – procesu, kas kopš 19. gadsimta ir piesaistījis sociologu uzmanību. Rakstā sekots Rodnija Stārka (*Stark*) un Viljama Beinbridža (*Bainbridge*) sniegtajam šī fenomena skaidrojumam, kas attiecas uz šī raksta tematiku: “.. sekularizācijas gaitā sektas tiek “pie-radinātas” un kļūst par baznīcām. To sākotnējais citpasaulīgums mazinās...”²² Sekularizācijas rezultātā reliģija zaudē savu agrāko lomu sabiedrībā (zinātnieki gan nav vienisprātis par to, ko tas nozīmē praksē un vai tas ir neapstādināms vienvirziena process). Klasiskās socioloģijas teorijas uzskata, ka reliģijas lomas mazināšanos veicina vairāku faktoru kopums – individuālisms, racionālisms, birokratizācija, strukturāla diferenciācija, reliģisks plurālisms.²³ Reliģisko grupu centieni pielāgoties sabiedrībā valdošajām tendencēm un liberalizēt savu teoloģiju un praksi veicina tālāku sekularizāciju, jo liberālās reliģiskās grupas nepalielina to sekotāju entuziasmu un motivāciju ziedot savus laika un naudas

²⁰ “Stila ceļvedis – Baznīcas nosaukums”. Pieejams: <http://www.mormonnews.lv/stila-ce%C4%BCvedis> (skatīts 02.06.2014.).

²¹ Par to liecina, piemēram, Viktora Kontuzorova lieta – bijušajam Latvijas Pareizticīgās baznīcas garīdzniekam valsts atteica reģistrēt viņa izveidoto struktūru. Ar līdzīgām problēmām saskārās Vilnis Bāliņš, kuru Tieslietu ministrija brīdināja par nelikumīgu reliģiskās simbolikas lietošanu (Ringolds Balodis, *Valsts un baznīca* (Rīga: Nordik, 2000), 288.–289. lpp.). 2009. gadā Reliģisko organizāciju likumā gan tika izdarītas izmaiņas, kas vairs neaizliedz draudzei darboties autonomi pat tad, ja konfesiju kanoniskie noteikumi nepieļauj autonomu draudžu darbību.

²² Rodney Stark, William S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (Berkeley: University of California Press, 1985), 429.

²³ Rob Warner, *Secularization and Its Discontents* (London, New York: Continuum International Group, 2010), 32.

resursus šo grupu darbībai.²⁴ Pēdējos gadu desmitos šī pieeja ir gan precizēta, gan kritizēta, un mormonisms ir bijis viens no klasiskās pieejas klupšanas akmeņiem. Par to tuvāk šajā rakstā.

Ieskats mormonisma izcelsmes un izaugsmes cēloņos

Mormonisma izcelsme aplūkojama 19. gadsimta pirmās puses Amerikas reliģiskās kultūras kontekstā. Tajā pašā gadā, kad Džozefs Smits dibināja Pēdējo dienu svēto baznīcu (1830. g.), iepriekš pieminēto Kristus mācekļu dibinātājs Aleksandrs Kempbels (*Campbell*) sludināja, ka nāks jauna sociāla un garīga kārtība. Viņš ticēja, ka Amerikas revolūcija ir šo notikumu priekšvēstnese. Dažus gadus agrāk, 1825. gadā, Roberts Ouens (*Owen*) Indiānas štatā nodibināja sekulāru utopisku kopienu “Jaunā harmonija”.²⁵

Mormonisma izcelsmi un popularitāti 19. gadsimta pirmajā pusē veicināja adventisma novirzienu sludinātā drīzā pasaules gala tuvošanās un tautas ticējumi. Viljams Millers dibināja adventistu denomināciju 1831. gadā Ņujorkas štatā, taču viņa idejas bija populāras jau iepriekš. Mormoņi ir milleniālisti, kā norāda jēdziens “pēdējo dienu svētie”. Saskaņā ar viņu teoloģiju pasaulē ir septiņi laikmeti – pirmie pieci saistīti ar VD personāžu vārdiem (Ādams, Ēnohs, Noa, Ābrahams, Mozus), sestais – ar Kristu un septītais – ar Dž. Smitu. Tas nebija nekas jauns, jo 19. gadsimtā anglosakšu pasaulē bija populāras angļu–īru izcelsmes mācītāja Džona Nelsona Dārbija (*Darby*) idejas.²⁶ Drīza pasaules gala gaidīšana mormoņiem, tāpat kā Jehovas lieciniekiem, ir bijis stimulējošs misionārisms. Mormoņi jau dažus gadus pēc dibināšanas, 1837. gadā, uzsāka darbību Anglijā. 1853. gadā viņi bija aktīvi daudzās no

²⁴ Sociologi Rodnijs Stārks un Rodžers Finke (*Finke*) uzskata, ka liberālie protestanti spētu skaitliski augt, ja pārņemtu no konservatīvajiem aktīvu misionārismu. Taču tas nav iespējams, jo reliģiska prakse ir neizbēgami saistīta ar teoloģiju, kura šajā gadījumā neveicina motivāciju (Rodney Stark, Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining Human Side of Religion* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000), 257–258).

²⁵ Terryl L. Givens, *People of Paradox: a History of Mormon Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 102.

²⁶ Gordon Shephard, Gary Shephard, *A Kingdom Transformed: Themes in the Development of Mormonism* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1984), 42–43.

Amerikas ģeogrāfiski tālās un eksotiskās valstīs – Austrālijā, Jaunzēlandē, Čīlē, Indijā, franču kolonizētajā Polinēzijā u. c.²⁷

Vēl viens faktors, kas ietekmēja agrīno mormonismu, bija atmodas kustības – masu reliģiskā entuziasma izpausmes 18. un 19. gadsimtā Amerikā. Dž. Smits kādu laiku apmeklēja metodistu sapulces – šis kristietības virziens atradās atmodas kustību ietekmē, un tā ticīgo sanāksmēm bija raksturīgas spēcīgu emociju izpausmes – krišana zemē, skaļas lūgšanas un izsaučieni dievkalpojumu laikā, pārliecība par pārdabiskā tiešu ietekmi uz ikdienas dzīvi. 19. gs. 20. gadu sākumā pirmās atklāsmes piedzīvoja Dž. Smits. Tipiski atmodas kustībām, viņš vēlāk stāsta, ka šo atklāsmju rezultātā piedzīvojis grēku piedošanu un īpašu Dieva tuvumu, kā arī dēmonisku spēku uzbrukumus. Vēlāk šī naratīva vietā stājās idejas par visu tolaik pastāvošo kristietības novirzietni apostāzi.²⁸ Smits nekad pilnībā nepārņēma atmodas kustību teoloģiju, un viņa attiecības ar šīm kustībām bija ambivalentas. Metodistu sludinātājs, kuram Smits stāstīja par savām atklāsmēm, tās noraidīja. Tas skaidrojams ar faktu, ka 19. gs. 20. un 30. gados entuziasma izpausmes metodismā mazinājās. Tas radīja neapmierinātību tajā ticīgo daļā, kuriem ticība personīgām atklāsmēm bija būtiska reliģiozitātes daļa.²⁹ Kā jebkurā reliģiskā kustībā, institucionalizācijas procesa rezultātā atmodas kustībām raksturīgās izpausmes pamazām zaudēja savu lomu arī mormonismā. Ticīgais mūsdienu Pēdējo dienu svēto baznīcā ir iekļauts sarežģītā hierarhiskā sistēmā, kuras priekšgalā ir baznīcas prezidents, kas vienīgais var paust atklāsmes, kuras attiecas uz visu baznīcu.³⁰

Atmodas kustībām raksturīgā leksika ir palikusi Mormona gāmatā,³¹ arī mormoņu kanonizētajā Dž. Smita ticības

²⁷ Ronald Lawson, Ryan T. Cragun, “Comparing the Geographic Distributions and Growth of Mormons, Adventists, and Witnesses”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51:2 (2012), 223.

²⁸ Richard L. Bushman, *Joseph Smith and the Beginnings of Mormonism* (Urbana, Chicago: University of Chicago Press, 1984), 56–57.

²⁹ Stephen J. Fleming, “The Religious Heritage of the British Northwest and the Rise of Mormonism”, *Church History*, 77:1 (2008), 180–181.

³⁰ “Tev nebūs pavēlēt viņam, kurš ir tev priekšgalā un visas baznīcas priekšgalā; jo Es esmu devis viņam atslēgas no noslēpumiem un atklāsmēm.” (M&D 28:7).

³¹ Mark Thomas, “Revival Language in the Book of Mormon”, *Sunstone*, 8:3 (1983), 19–25. M. Tomass kā piemēru citē mormoņu kanonisko grāmatu “Mācība un derības”, kurā runāts par to grēku piedošanas piedzīvojumu (M&D 20: 5–6).

apliecinājumā – “mēs ticam valodu, pravietojumu, atklāsmju, vīziju, dziedināšanas, valodu tulkošanas un citām dāvanām”.³² Kopumā, kā norāda sociologs Tomass O’Di (*O’Dea*), Mormona grāmatā atspoguļojas daudz kas no amerikāņu protestantu kultūras. Stāsts par pravieti Almu, kas atsakās būt par ķēniņu un aicina tautu “stāvēt brīvībā” (Mos. 23:13), atgādina ne tikai par Vecajā Derībā aprakstīto soģu valdīšanu bet arī par to, kas notika, puritāņiem izceļojot uz Masačūsetsu Amerikā.³³

Mormonisma vēsturnieki min arī amerikāņu 19. gadsimta sabiedrībā cirkulējušās tautas reliģiozitātes izpausmes, kurās savijās ticība zinātnei un maģija – Armands Moss (*Mauss*) lieto jēdzienu “tautas zinātne” (*folk science*), ar to apzīmējot “Eiropas apgaismības ietekmē veidojušos tendenci censties empīriski verificēt [...] ticējumus”.³⁴ Tam līdztekus pastāvēja priekšstati par apslēptām bagātībām un gudrībām, kuru meklēšanai tika izmantoti maģiski kristāli un akmeņi. Šajā kontekstā kļūst saprotami Dž. Smita apgalvojumi par urīmu un tumīmu – sudraba ietvarā iestiprinātiem akmeņiem, kurus viņš izmantojis kā brilles, lai lasītu un tulkotu Mormona grāmatu.³⁵ Šajā tendencē iekļaujas arī mormoņu apoloģētu centieni pierādīt savas reliģijas patiesumu, atsaucoties uz zinātņi un izveidojot šim mērķim virkni organizāciju (piemēram, “Fair Mormon”, kas līdz 2013. gadam bija pazīstama ar nosaukumu “Foundation for Apologetic Information & Research”). Tas pārņemts no 20. gadsimta sākuma kristīgā fundamentālisma prakses, kurā pirmsapgaismības laika pieņēmumi, nekritiski uztverot sakrālos tekstus, savietojās ar pārliecību, ka zinātnes atklājumi nav pretrunā ar Bībeli.³⁶ Tāpēc fundamentālistiem ir bijis svarīgi ar zinātniskiem argumentiem censties pierādīt, ka evolucionistiem nav taisnība vai ka Noa šķirsts tiešām eksistējis. Tiesa, mormonismā eksistē arī

³² TA 1:7.

³³ Thomas O’Dea, *The Mormons* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 29.

³⁴ Armand L. Mauss, “Comments on the Session: ‘Contemporary Mormon Issues’”. Pieejams: http://www.cesnur.org/2009/slc_mauss.htm (skatīts 14.03.2014.).

³⁵ Douglas J. Davies, *An Introduction to Mormonism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 12–15. Džozefa Smita vēstīto par urīmu un tumīmu sk.: DžS_V 1:35, 42, 52 u.c.

³⁶ Benjamin Zeller, “Religion and Science in America”, *Religion Compass*, 5/4 (2011), 144.

tradīcija, kas atturas no iesaistīšanās šādās debatēs. 2013. gadā mirušais Brigama Janga Universitātes profesors Džozefs Fildings Makonkijs (*McConkie*) uzskatīja, ka racionāli argumenti nepārlicinās neticīgos, tāpat kā ir bezjēdzīgi atsaukties polemikā uz Bībeli, jo to nevar pareizi saprast bez atklāsmes.³⁷

Nozīmīgs faktors mormonisma globalizācijā bija un paliek misionārisms, kā rezultātā mormonisms no nelielas, vajātas reliģiskas grupas kļuvis par augošu, globālu reliģiju. 1844. gadā, kad tika nogalināts Dž. Smits, mormoņu skaits bija 26 000, 1877. gadā, kad mira Dž. Smita pēctecis Brigams Jangs (*Young*), viņu skaits sasniedza 115 000.³⁸ 2014. gadā, pēc mormoņu oficiālajiem datiem, to skaits visā pasaulē sasniedza aptuveni 15 miljonus.³⁹ Daļa pētnieku gan apšaubā šos skaitļus, norādot, ka mormoņi iekļauj statistikā visus, kas ir kristīti viņu draudzēs. To vidū ir arī daudzi neaktīvi draudžu locekļi – 2005. gadā 1/10 daļa Jūtas štata mormoņu draudžu reģistros ievietoto cilvēku vārdu bija sadaļā “adrese nezināma”. No datubāzes viņi tiek automātiski izņemti, sasniedzot 110 gadu vecumu.⁴⁰ Ar līdzīgām problēmām pētnieki saskaras arī, analizējot Romas katoļu, pareizticīgo un citu skaitliski lielo konfesiju statistiku.

Jāņem vērā, ka pēdējos gadu desmitos mormoņu konvertītu skaita pieaugums pasaulē ir mazinājies (no 330 877 cilvēku 1990. gadā līdz 241 239 cilvēkiem 2004. gadā). Mormoņi ir bijuši veiksmīgi zemēs, kurās tradicionāli ir daudz kristiešu, bet tieši tās mūsdienās piedzīvo dzimstības mazināšanos un sekularizāciju. Valstīs, kurās dominē budisms, islāms un hinduisms, tie pagaidām nav nostiprinājušies (tipisks piemērs ir Nigērija, kurā ir Āfrikā lielākais mormoņu skaits, taču misijas izvietotas kristiešu, nevis islāmticīgo apdzīvotajā valsts daļā).⁴¹

³⁷ John-Charles Duffy, “Defending the Kingdom, Rethinking the Faith: How Apologetics is Reshaping Mormon Orthodoxy”, *Sunstone*, 132 (May 2004), 29. “Sunstone” numurus iespējams lasīt arī internetā: <http://www.sunstonemagazine.com>

³⁸ Douglas J. Davies, *An Introduction to Mormonism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 8.

³⁹ “Facts and Statistics”. Pieejams: <http://www.mormonnewsroom.org/facts-and-statistics/> (skatīts 12.03.2014.).

⁴⁰ John Dart, “Counting Mormons”, *Christian Century* (August 21, 2007), 26.

⁴¹ Ronald Lawson, Ryan T. Cragun, “Comparing the Geographic Distributions and Growth of Mormons, Adventists, and Witnesses”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51:2 (2012), 235, 238.

Par spīti globālai izplatībai, mormonisms daudzējādā ziņā ir un paliek amerikāniska reliģija – Mormona grāmata sižetiski ir saistīta ar Ameriku, tas pats sakāms par mormoņu sakrālo ģeogrāfiju – saskaņā ar Dž. Smita ticības apliecinājumu “Ciāna (Jaunā Jeruzāleme) tiks uzcelta Amerikas kontinentā”,⁴² un amerikāņiem šajā reliģiskajā grupā vēl aizvien ir noteicošā loma. Tomēr tas neizslēdz lokalizāciju. Mormoņi Gvatemalā intervijās apgalvo, ka Mormona grāmata ir līdzīga Gvatemalas nacionālistu ideoloģijā integrētajam 16. gadsimta eposam “Popol Vuh” – lai arī darbība notiek atšķirīgās vietās, abos tekstos, viņuprāt, runa ir par Jēzus vizītēm Amerikā, sātanu, Bābeli, pasaules radišanu, Trīsvienību. Daudzi gvatemaliešu konvertīti ticēja, ka viņu senči ir rakstījuši Mormona grāmatu un ka “Popol Vuh” papildina šo tekstu.⁴³ Mormonisma panākumi Jaunzēlandē daļēji saistīti ar misionāru apgalvojumiem, ka maori ir Mormona grāmatā minēto israēliešu pēcteči. 1881. gadā kāds mormoņu vecajais aprakstīja sapni, un saskaņā ar to daļa maoru ir saglabājuši valodu kopš valodu sajaukšanas Bābelē.⁴⁴ Kāda japāņu mormone stāsta, ka kopā ar māti piedalās lūgšanā budistu mājas svētnīcā, uztverot to nevis kā citas reliģijas praktizēšanu, bet kā ģimenes kultūras respektēšanu. Somijas mormoņi rīko kopīgus saunas apmeklējumus, toties atkailināšanās pat kopā ar sava dzimuma cilvēkiem anglosakšu puritāniskās sadzīves kultūras ietekmē ir nepieņemama daudziem amerikāņu mormoņiem.⁴⁵

Kopš 20. gadsimta mormoņi saviem mērķiem veiksmīgi izmanto jaunās tehnoloģijas. Sākoties kino ērai, Pēdējo dienu svēto baznīca 1912. gadā uzņēma filmu “One Hundred Years of Mormonism”, kurai sekoja arī citas, piemēram, “Joseph Smith, the Prophet of the Restoration” (2005. g.). Mormonisma tematikai ir pievērsušies arī ar mormonismu nesaistīti producenti, piemēram, Džeralds Molens (*Molen*), kas pazīstams ar filmu

⁴² TA 1:10.

⁴³ Thomas W. Murphy, “Reinventing Mormonism: Guatemala as Harbinger of the Future?”, *Dialogue: a Journal of Mormon Thought*, 29:1 (1996), 182–184.

⁴⁴ Ian G. Barber, David Gilgen, “Between Covenant and Treaty: The LDS Future in New Zealand”, *Dialogue: a Journal of Mormon Thought*, 29:1 (1996), 210.

⁴⁵ *Ibid.*, 19, 34.

“Šindlera saraksts”. Viņa filma “The Other Side of Heaven” (2001. g.) ar vieglu humoru ataino Džona Groberga misijas aktivitātes Tongas salā (1954–1957).⁴⁶ Vienlaikus saglabājas tādas mormonismam tradicionālās misionārisma metodes kā cilvēku uzrunāšana uz ielām, kas gan vairāk uzskatāma par veidu, kā nostiprināt pašu misionāru reliģisko identitāti,⁴⁷ un par mormonisma atpazīšanas zīmi, nevis veiksmīgu misionārisma stratēģiju (īpaši Ziemeļeiropas atturīgajā komunikācijas kultūrā). To apzinās arī paši mormoņi, un 2013. gadā mormoņu vadība paziņoja par plānotām izmaiņām misionāru darbībā – turpmāk viņiem būs atļauts izmantot datorus, lai sociālajos tīklos sazinātos ar potenciālajiem konvertītiem un vietējās draudzes locekļiem (līdz šim misionāriem atļauts lietot datoru tikai reizi nedēļā, lai kontaktētos ar tuviniekiem vai misijas prezidentu un apmeklētu oficiālās mormoņu vietnes internetā).⁴⁸ Nākotne rādīs, kā augošā mediju loma mainīs pašu mormonismu, jo reliģiskām grupām, kuras aktīvi izmanto medijus, jāreķinās ar to, ka tie “mūsdienās pamatos maina reliģijas un garīguma iedabu”.⁴⁹ Par spīti tam, ka reliģiskās institūcijas cer, ka varēs kontrolēt mediju sniegtu vēstījumu interpretāciju, aizvien vairāk tā ir mediju lietotāju kontrolē.⁵⁰

Mormoņu skaitlisko izaugsmi sekmē arī viņu spēja elastīgi mainīt savu mācību un praksi tad, kad tas vajadzīgs. Tas saistīts ar viņu pārliecību, ka atklāsme turpinās. Jau minēts piemērs tam ir atteikšanās no daudzsievisības. Cits piemērs – mormoņu vadības 1978. gada lēmums, ka visi mormonisma

⁴⁶ Gordon Shephard, Gary Shephard, *A Kingdom Transformed: Themes in the Development of Mormonism* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1984), 272–274.

⁴⁷ Misionāriem jāievēro armijai līdzīga disciplīna. Misionāru rokasgrāmata nosaka pat zeķu krāsu, apģērba un kurpju stilu, mūzikas klausīšanos un tamlīdzīgas sadzīves detaļas. Sk. “Missionary Handbook”. Pieejams: <https://missionary.lds.org/missionary/Missionary%20Handbook.pdf> (skatīts 07.06.2014.).

⁴⁸ “No more door to door? Mormons turn to technology to share message of Church of Latter-day Saints”. Pieejams: <http://www.nydailynews.com/news/national/mormons-rely-social-media-recruit-new-members-article-1.1381939> (skatīts 06.06.2014.).

⁴⁹ Stewart M. Hoover, “Complexities: The Case of Religiuous Cultures”, in *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, ed. Knut Lundby (New York, Washington, etc.: Peter Lang, 2009), 137.

⁵⁰ *Ibid.*, 133.

mācībai uzticīgi vīrieši neatkarīgi no ādas krāsas var kļūt par priesteriem. Tas pieņemts, atsaucoties uz Dieva atklāsmi, pēc tam, kad mormoņi tika ilgstoši kritizēti par rasistisku attieksmi pret melnādainajiem. Kopš 1981. gada Mormona grāmatas angļu tekstā frāze “white and delightsome people” mainīta uz “pure and delightsome people” (“tīra un mīlota tauta” latviešu tulkojumā, 2. Nef. 30:6). Tekstuāli to pamatoja ar to, ka šāda izmaiņa notikusi jau grāmatas 1840. gada izdevumā, bet netika ietverta vēlākos izdevumos.⁵¹

2007. gadā mormoņu oficiālajā izdevumā “LDS Newsroom” parādījās raksts, kas sākās ar deklarāciju, ka ne katrs baznīcas līdera paziņojums uzskatāms par oficiālu dogmu. Rakstā arī akcentēta kolektīva atbildība doktrināru lēmumu pieņemšanā, kas notiek, prezidentam konsultējoties ar divpadsmit apustuļiem. Rakstā nebija retorikas par nemaldību, bet pausts uzskats, ka atklāsmes un dogmas aplūkojamas to pieņemšanas laika un vietas, kā arī to mērķauditorijas kontekstā. Līdzīgi 2009. gadā “Mormon Times” publicētā mormoņu aprindās pazīstama mormonisma apoloģēta Maikla Eša (*Ash*) rakstu sērijā kritizēts pieņēmums par mormoņu praviešu nemaldību. Tas atšķiras no uzskatiem, kas mormoņu oficiālo izdevumos pausti vēl 80. gados, ka pravietis nekad nevar vest maldos, kā arī ka pravietis ir tiesības paust viedokli jebkurā – garīgā vai laicīgā jautājumā.⁵² Vienlaikus nav pazīmju, ka Mormona grāmatas loma Pēdējo dienu svēto baznīcā mazinātos, jo šis teksts ir viens no grupas identitāti veidojošiem aspektiem, kas grupai palīdz definēt sevi attiecībā ar citiem. Mormona grāmatas nozīmīgums mormoņu tradīcijā pat ir pēdējos gadu desmitos pieaudzis. Lai piesaistītu kristiešu konvertītus, šī grāmata ne vienmēr ir bijusi priekšplānā. Dž. Smita 1835. gada vēstījumā (“Letter to the Elders of the Church”) ir daudz citātu no Bībeles, bet neviens no Mormona grāmatas. Līdz pat 20. gs. 70. gadu beigām Mormona grāmatas studijas nebija iekļautas svētdienas skolas apmācību programmā. Situācija krasi

⁵¹ Thomas W. Murphy, “Reinventing Mormonism: Guatemala as Harbinger of the Future?”, *Dialogue: a Journal of Mormon Thought*, 29:1 (1996), 185.

⁵² Armand L. Mauss, “Rethinking Retrenchment: Course Corrections in the Ongoing Campaign for Respectability”, *Dialogue: a Journal of Mormon Thought*, 44:4 (2011), 5.

mainījās ar Ezras Tafta Bensona (*Benson*) kļūšanu par Pēdējo dienu svēto baznīcas prezidentu (1986. g.). Viņš lika Mormona grāmatu mormoņu sludināšanas centrā.⁵³

Mormoņi mijiedarbībā ar sekulāro sabiedrību

19. gadsimtā Jūtas štatā, kur bija mormoņu vairākums, izveidojās separāta, teokrātiska mormoņu kultūra,⁵⁴ ar kuras palīdzību bija iespējams novērst mormoņu vairākumam nepieņemamu normu izplatīšanos sabiedrībā. Taču 19. gadsimta beigās iezīmējās jaunas tendences, kurās parādījās gan ASV federālās valdības spiediens uz mormoņiem veikt reformas (atteikties no daudzsievības), gan migrācijas ietekme – štatā ieceļoja nemormoņi. Līdz ar to mormoņi vairs nevarēja īstenot komunitārisma politiku – Pēdējo dienu svēto baznīca nekad pilnībā nav noliegusi kapitālismu, tomēr tā centās mazināt kapitālismam raksturīgā individuālisma sekas. 1874. gadā Brigams Jangs un citi mormoņu vadītāji izveidoja ekonomikas pārvaldes principu sistēmu (pazīstama kā *United Order*), kuras mērķis bija nodrošināt sociālo taisnīgumu un izvairīties no materiālo labumu nonākšanas šauras elites rokās. Vienkāršība un ekonomisku kontaktu ar nemormoņiem mazināšana, paļaujoties uz pašu spēkiem, bija sistēmas galvenās nostādnes. Šie centieni nebija ilglaicīgi, un pēc Janga nāves tie vairs netika konsekventi īstenoti. 1882. gadā tika izbeigts “pagānu boikots”, kas ilgu laiku bija saasinājis mormoņu un nemormoņu attiecības.

1880. gadā mormoņi vēl aizvien veidoja 4/5 Jūtas štata iedzīvotāju, tomēr mormoņiem nācās rēķināties ar tiem, kuri prasīja, lai ekonomika būtu brīva no reliģiskās ietekmes. Vēl jo vairāk tas kļuva skaidrs 20. gadsimtā, kad imigrācija pieauga, un 1920. gadā mormoņi veidoja 55% no štata iedzīvotājiem. 19. gadsimtā baznīca bija iesaistījies biznesā (raktuvju

⁵³ Terryl L. Givens, *The Book of Mormon: a Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 108–110.

⁵⁴ Jēdziens “mormoņu kultūra” zinātniskā aprītē parādījās 20. gs. 30. gados. Pēc Otrā pasaules kara to sāka lietot biežāk, pētnieki iekļāva tajā mormoņu mākslu, dzīvesstilu un citus aspektus (Wilfried Decoo, “In Search of Mormon Identity: Mormon Culture, Gospel Culture, and an American Worldwide Church”, *International Journal of Mormon Studies*, 6 (2013), 4–9.

pārvaldišanā, cukura ražošanā utt.), bet baznīcas prezidents Džozefs F. Smits 20. gadsimta sākumā no tā atteicās, pieliekot punktu utopijai par zemi, kas ir ģeogrāfiska un institucionāla alternatīva “Bābeleī” (pārējai sabiedrībai).⁵⁵ Tiesa, mūsdienu pētnieki, piem., Etans Jorgasons (*Yorgason*), raksta, ka šī pārēja nenotika tik strauji un skaidri, kā likās agrāk. Mormoņus un nemormoņu vairākumu Jūtas štatā vienoja viņu piederība anglosakšu kultūrai. Attieksmē pret indiāņiem viņi diskursīvi sevi pretnostatīja tiem, uzskatot, ka indiāņu tradicionālā dzīvesveida izzušana ir progresā rezultāts. Puses atšķirās tajā, kā tās skaidroja indiāņu vajāšanu 19. gadsimtā, pārmetot viena otrai nežēlīgu izturēšanos pret indiāņiem un uzsverot savus nopelnus aizgādniecībā par indiāņiem.⁵⁶

Monopolstāvokļa zaudējums gan būtiski nemazināja mormoņu klātbūtni Jūtā, jo pretēji cerētajam pēc īslaicīgiem panākumiem citām reliģiskajām grupām neizdevās gūt pārsvaru. Mormoņu skaits štatā pat palielinājās – 1920. gadā tie bija 60,5% no visiem iedzīvotājiem, 1960. gadā – 71,5%.⁵⁷ To daļēji sekmēja tas, ka reliģiski jauktās ģimenēs mormoņiem piederīgā puse centās, lai sieva/vīrs pārietu mormonismā, jo jauktas ģimenes nevar laulāties templī un līdz ar to pēc nāves būs zemākā statusā. Vēl viens mormoņu noturīguma faktors ir bijusi augstā dzimstība.⁵⁸

Sacītais gan nenozīmē, ka mormoņus neskāra pārmaiņas. Mormoņu kultūras dominante Jūtas štatā negarantē, ka baznīcas vadības viedoklis vienmēr ticis ņemts vērā. 20. gs. 30. un 40. gados mormoņu vadība kritizēja ASV prezidentu Franklīnu Rūzveltu, cenšoties panākt, lai vismaz mormoņu vēlētāji balso pret viņa atkārtotu ievēlēšanu. Tomēr 1936. gadā gandrīz 70% Jūtas štata iedzīvotāju balsoja par viņu, vairākums štata vēlētāju tāpat rīkojās arī 1940. un 1944. gadā. 1953. gadā Jūtas štata gubernators ar veto apturēja likumu par visu biznesa struktūru slēgšanu svētdienās, uzskatot to par reliģisku diskrimināciju pret jūdaistiem un septītās dienas adventistiem. Štata

⁵⁵ Ethan R. Yorgason, *Transformation of the Mormon Culture Region* (Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2003), 78–84.

⁵⁶ *Ibid.*, 112–115.

⁵⁷ Rick Phillips, “The “Secularization” of Utah and Religious Competition”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38:1 (1999), 77.

⁵⁸ *Ibid.*, 78–79.

likumdevēji, starp kuriem bija liela mormoņu ietekme, neko neuzsāka, lai panāktu veto apturēšanu, lai gan mormoņu vadība par to iestājās.⁵⁹

Kļūstot par amerikāņu valdošās kultūras daļu, gribot negribot uzvedības un citas robežas, kas agrāk strikti šķīra “savējos” no “svešajiem”, tika nojauktas. Kā raksta sociologs T. O’Dī, mormonismam bija iespēja iekapsulēties sevī kā sektai, tomēr tas nenotika. To viņš skaidro gan ar amerikāņu sabiedrībā izplatītā optimistiskā uzskata par cilvēka dabu ietekmi uz mormoņu teoloģiju, gan ar aktīvo misionārismu, kas vērsts uz pasauli, gan ar profētisma rutinizāciju. Birokrātiska struktūra gan var labi sadzīvot ar sektantismu, taču mormonismā tā veidojās apstākļos, kad mormoņi pārcēlās uz plašu, līdz šim maz apdzīvotu teritoriju, kuras kultivēšanā viņiem vajadzēja ieguldīt daudz enerģijas. Vairākkārtēja mormoņu masu migrācija palīdzēja izvairīties no stagnācijas un ieciklēšanās kopienas reliģiskajās problēmās. Mormoņi arī atteicās no utopiskiem eksperimentiem teritorijas zemes apsaimniekošanā.⁶⁰

Jau 19. gadsimtā pastāvēja spriedze starp mormoņu vēlmi būt sabiedrības pieņemtiem un parādīt, ka viņi var uzrādīt labus sasniegumus sekulārās dzīves jomās, un prasību nošķirties no “pasaulīgā”. Mormoņu līderis Brigams Jangs, lai arī ne bez bažām no skepticisma, veicināja mormoņu izglītošanos, sūtīt mormoņu studentus uz sekulārām augstskolām. Transkontinentālā dzelzceļa pabeigšana 1869. gadā atgādināja mormoņiem, ka laba izglītība ir nosacījums konkurētspējai laikmetā, kurā liela loma ir tehnoloģijām.⁶¹

Mormoņu augošais izglītības līmenis neizbēgami veicināja kritiskas refleksijas par viņu pašu reliģisko tradīciju. Sākumā tas izpaudās atsevišķu cilvēku uzskatos – par pirmo mormoni, kas plaši izmantoja Bībeles mūsdienu pētniecības metodes, tiek uzskatīts Viljams Čemberlens (*Chamberlin*), kas, lai arī

⁵⁹ D. Michael Quinn, “LDS “Headquarters Culture” and the Rest of Mormonism: Past and Present”, *Dialogue: a Journal of Mormon Thought*, 34:3 (2001), 153.

⁶⁰ Thomas F. O’Dea, *Sociology and the Study of Religion: Theory, Research, Interpretation* (New York, London: Basic Books, 1970), 118–123.

⁶¹ Thomas W. Simpson, “Mormons Study “Abroad”: Brigham Young’s Romance with American Higher Education, 1867–1877”, *Church History*, 76:4 (2007), 780.

neieņēma augstu amatu mormoņu hierarhijā, 20. gadsimta sākumā bija plaši pazīstams, pateicoties saviem rakstiem un darbībai mormoņu izglītības iestādēs. Viņš bija studējis senās valodas un Bībeles teksta kriticismu Čikāgas Universitātē. Modernās teoloģijas nostādņu ietekmē viņš uzskatīja, ka reliģijai jābūt saskaņā ar sava laika zinātņi. Reliģija primāri eksistē nevis ārējā autoritātē vai rakstītā tekstā, bet cilvēku sirdīs.⁶² Šādi viņa un vairāku citu Brigama Janga Universitātes mācībspēku uzskati sadūrās ar mormoņu vadības opozīciju. 1911. gadā Pēdējo dienu svēto baznīcas izglītības pārvalde viņa brāli Ralfu un vēl divus pasniedzējus apsūdzēja grēku plūdu vēsturiskuma noliegumā, teksta kriticisma un evolūcijas mācīšanā. Rezultātā visi trīs atstāja Universitāti, un pēc dažiem gadiem no amata atkāpās arī V. Čemberlens (viņš gan netika pilnībā izslēgts no mormoņu izglītības sistēmas un pārcēlās uz citu mācību iestādi – Brigama Janga koledžu Loganā.⁶³ Šādas situācijas bija biežas tā laika ASV, kur daudzi kristietības novirzieni piedzīvoja konfliktus starp modernistiem un fundamentālistiem, un tie nereti beidzās ar šķelšanos. Pēdējais gan neattiecās uz mormoņiem, kuru lielākais vairums neorientējās akadēmiskajā teoloģijā un maz ko zināja par teksta kriticismu un liberālo teoloģiju, ja neskaita evolūcijas mācību, par ko daudzi rakstīja prese, un vispārīgus saukļus par liberāļu nestiem draudiem reliģijai, kuri cirkulēja konservatīvajā sabiedrības daļā.

Par sākumu organizētiem mormoņu intelektuāļu centieniem kritiski analizēt savā tradīcijā notiekošo uzskata neformālo grupu (pazīstama ar nosaukumu “Swearing elders”), kura sasnāca laikā no 1949. līdz 1955. gadam. Pie tās sākumā piederēja daži Jūtas Universitātes pasniedzēji, vēlāk arī citi. Mormoņu reliģiskie vadītāji neaizliedza dalību šajās sanāksmēs, taču raudzījās uz tām ar aizdomām un rīkoja pārrunas ar dažiem no to aktīvistiem.⁶⁴ Šajās tikšanās reizēs koptā kritiskā tradīcija vēlāk tika attīstīta mormoņu liberālā spārna žurnālos “Sunstone”

⁶² Philip L. Barlow, *Mormons and the Bible: The Place of the Latter-Day Saints in American Religion* (New York: Oxford University Press, 1997), 129–132.

⁶³ *Ibid.*, 134, 138.

⁶⁴ Thomas A. Blakely, “The Swearing Elders. The First Generation of Modern Mormon Intellectuals”, *Sunstone*, 10:9 (1986), 8–13.

un “Dialogue”, kā arī “Signature Books” – izdevniecībā, kas izdod grāmatas par mormonismu, bet nav oficiāli saistīta ar Pēdējo dienu svēto baznīcu. Kopš 50. gadiem iespējams runāt par “jauno mormoņu vēsturi” (tai gan ir priekšvēsture jau agrāk, kad pirmie akadēmiski izglītotie mormoņu vēsturnieki sāka publicēt savus darbus un vairs neuztvēra vēsturi tikai kā līdzekli misionārislam) – tradicionālās mormonisma vēstures revīziju, sekojot tajā laikā novatoriskajām tendencēm amerikāņu historiogrāfijā un pievēršoties ne tikai elites, bet arī ikdienas vēsturei, sieviešu un etnisko minoritāšu lomai kustībā, kā arī apšaubot līdzšinējos vēsturnieku pieņēmumus par mormonismu.⁶⁵

Laiku pa laikam ir izcēlušies konflikti starp liberāli noskaņoto mormoņu pasniedzēju un studentu daļu un mormoņu vadību. Brigama Janga Universitāte nereti ir kritizēta par akadēmiskās brīvības ierobežošanu. 1998. gadā Amerikas universitāšu profesoru asociācija ievietoja šo universitāti to augstskolu sarakstā, kuras ir pārkāpušas akadēmiskās brīvības standartus.⁶⁶ Daži skandāli tika plaši atspoguļoti amerikāņu presē. 1993. gadā divu mācībspēku atlaišana no darba Brigama Janga Universitātē izraisīja studentu demonstrācijas. Viena no atlaistajām, Sesilija Farra (*Cecilia Farr*), bija pazīstama kā feministe, kas iestājās par sievietes tiesībām uz abortu. Viņa gan atbalstīja Pēdējo dienu svēto baznīcas nostāju pret abortiem, bet uzskatīja, ka to aizliegšana nav risinājums, jo aborti vienmēr ir pastāvējuši un sievietes jāuztver kā pilnvērtīgas būtnes, kas spējīgas pieņemt lēmumus.⁶⁷ Ne visu izdevās pakļaut Universitātes vadības kontrolei – kritiskāk noskaņotie studenti kopš 1986. gada izdod laikrakstu “Student Review”, kurā atrodamī arī kontraversāli raksti, ieskaitot tēmu, kas ilgstoši bijusi tabu mormoņu vidē, – homoseksualitāti.⁶⁸

⁶⁵ “Editor’s Introduction”, in *The New Mormon History: Revisionist Essays of the Past*, ed. D. Michael Quinn (Salt Lake City: Signature Books, 1992), vii–vii.

⁶⁶ Bryan Waterman, Brian Kagel, *The Lord’s University: Freedom and Authority at BYU* (Salt Lake City: Signature Books, 1998), 446.

⁶⁷ *Ibid.*, 203–207.

⁶⁸ *Ibid.*, 91–92. Mūsdienās homoseksualitāte vairs nav tabu tēma mormonismā. Pēdējo dienu svēto baznīca pat ir izveidojusi atsevišķu interneta vietni šai tematikai. Pieejams: <http://www.mormonsandgays.org/> (skatīts 15.09.2014.). Tajā tā popularizē savu viedokli par to, ka homoseksualitāte ir maināma.

Viens no pirmajiem zinātniekiem, kurš 50. gados pētīja spriedzi, kas veidojās mormonismā, bija jau pieminētais sociologs T. O'Dī. Viņš saprata konflikta sarežģītību – “intelektuāļu pazaudēšana būtu zaudējums, no kura baznīcai būtu maz izredžu atkopties. Ticības liberalizācija un atteikšanās no tradicionālajiem priekšstatiem transformētu, varbūt pat sagrautu mormonismu”.⁶⁹ Vienlaikus, balstoties uz sarunām ar mormoņu intelektuāļiem, viņš pieņēma, ka mormonisma pārorientācija ir iespējama.⁷⁰ Viņš uzskatīja, ka, līdzīgi kā daudzas ASV protestantu denominācijas, mormoņus neizbēgami gaida liberalizācija. Mūsdienu pētnieki atzīst, ka viņu ietekmēja gan paša reliģiskā pārliecība (liberāls katolis), gan nepilnības viņa īstenotajā lauka pētījumā – liela daļa viņa intervēto bija liberāli, ar izglītības sistēmu saistīti mormoņi.⁷¹ O'Dī uzskati veidojās laikā, kad pētniecībā dominēja sekularizācijas modelis, saskaņā ar to reliģijām neizbēgami nāksies piekāpties mūsdienu sabiedrībā valdošajām tendencēm.

Armands Moss 20. gs. 80. gados izvirzīja tēzi, ka Pēdējo dienu svēto baznīca “lec ārā” no ierastā socioloģiskā pieņēmuma, ka sekta lēnām sekularizācijas procesā kļūst par baznīcu. Līdz 20. gadsimta vidum mormoņi atbilda šim konceptuālajam rāimim, taču pēc tam viņu vadība apzināti pavērsa tās darbību pretējā virzienā. Tas saskanēja ar vispārējām tendencēm ASV un vairāku citu valstu reliģiskajā dzīvē, kur arī tradicionālajās kristīgajās konfesijās kļuva ietekmīgāki un pamanāmāki konservatīvie domājošie. Tas gan nenozīmē, ka mormoņu autoritātes vienmēr ir gribējušas šo tendenci atzīt publiski – Brigama Janga Universitāte Mosa referāta publikācijā paragrāfu, kurā viņš apgalvoja, ka 20. gs. 70. un 80. gados Pēdējo dienu svēto baznīca sāka atgādināt protestantu fundamentālistus, izņēma ārā.⁷² A. Moss savu pētījumu secinājumos norāda, ka centralizētā baznīcas izglītības sistēma 20. gadsimta

⁶⁹ Thomas O'Dea, *The Mormons* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 240.

⁷⁰ *Ibid.*, 262.

⁷¹ Howard M. Bahr, “Copying Oneself Among the Saints: Thomas F. O'Dea, Mormon Intellectuals, and the Future of Mormon Orthodoxy”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47:3 (2008), 468–471.

⁷² Armand L. Mauss, *Shifting Borders and a Tattered Passport: Intellectual Journeys of a Mormon Academic* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2012), 84–86.

vidū bija atvērta sadarbībai ar nemormoņiem – ievērojami protestantu teologi dažkārt tika ielūgti Jūtas štatā lasīt lekcijas Pēdējo dienu svēto baznīcas izglītības sistēmas darbiniekiem, un dažiem darbiniekiem baznīca finansēja studijas prominentās universitātēs Amerikā un Eiropā. Bet tad mormoņu izglītības sistēma kļuva noslēgtāka un tajā strādājošajiem tika ieteikts nepedalīties simpozijos, kuros runā par mormonismu, ja tie nav Pēdējo dienu svēto baznīcas kontrolēti vai sponsorēti. Par izglītības sistēmas galveno mērķi tika izvirzīta pareizu doktrīnu mācīšana.⁷³

90. gados Moss precizēja savu tēzi ar diviem aspektiem: (1) “iešana ierakumos” (*retrenchment*) – no 60. gadiem mormoņi vairāk nekā agrāk akcentēja atšķirīgo savā identitātē. Vienlaikus vēstījumos, kas domāti apkārtējai sabiedrībai, mormoņu vadība turpināja uzsvērt, ka tā ir respektēta kristīga denominācija. Tas bija svarīgi, veidojot alianses ar evaņģeliskājiem, ar kuriem mormoņus vienoja cīņa par konservatīvām vērtībām sabiedrībā; (2) 20. gadsimta beigās, kad bija mirusi vai aizgājusi pensijā tā mormoņu lideru paaudze, kas uzsāka pavērsienu sekas virzienā, atkal parādījās pretējas tendences. Tās izpaudās kampaņās, kurās, lai mazinātu pārmērumus par noslēpumainību, citu reliģisko grupu lideri tika aicināti apmeklēt jaunos vēl neiesvētītos mormoņu tempļus, baznīcas arhīviem vairāk nekā agrāk bija pieeja nemormoņu pētniekiem, 2010. gadā tika rediģēti tie Mormona grāmatas nodaļu ievadi, kurus varēja interpretēt kā rasistiskus. Moss norāda, ka jāreķinās ar to, ka mormoņi nav vienoti tajā, kas viņus piesaista šai reliģiskajai grupai. Pastāv arī kultūrmormoņi (līdzīgi kultūrprotestantiem), kuru piederība pie Pēdējo dienu svēto baznīcas ir formāla. Viņi jūtas piederīgi, jo ir dzimuši mormoņu vidē vai kā citādi viņus turpina ietekmēt un intriģēt mormoņu kultūra, bet strikti neseko mormonisma dogmām.⁷⁴

⁷³ Armand L. Mauss, “Refuge and Retrenchment: The Mormon Quest for Identity”, in *Contemporary Mormonism: Social Science Perspectives*, ed. Marie Cornwall, Tim B. Heaton, Lawrence A. Young (Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1994), 33.

⁷⁴ Armand L. Mauss, *Shifting Borders and a Tattered Passport: Intellectual Journeys of a Mormon Academic* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2012), 90–95.

Jaunajā socioloģiskajā paradigmā tiek uzskatīts, ka reliģisko grupu izaugsme ir atkarīga nevis no spējas veiksmīgi pielāgoties sabiedrības spiedienam, bet no spējas sasniegt optimālu spriedzes pakāpi attiecībās ar sabiedrības vairākumu, cenšoties ieņemt elastīgu pozīciju starp galējiem viedokļiem. Mormoņi uzskatāmi demonstrē šādu stratēģiju – 20. gs. 70. un 80. gados mormoņu vadība vērsās pret “Equal Rights Amendment” (ierosinājums labot konstitūciju, lai iekļautu normu par dzimumlīdztiesību), uzskatot, ka tas apdraud viņu sludinātās ģimenes vērtības. Tomēr pēc šīm kampaņām baznīca kļuva piekāpīgāka un vairāk nekā agrāk akcentēja sieviešu nopelnus.⁷⁵ Tajā pašā laika posmā mormoņu vadība kritizēja kontracepcijas līdzekļu lietošanu. Mūsdienās šis jautājums ir gandrīz izzudis no mormoņu diskusijām un sprediķiem. 2002. gadā publicēts pētījums rāda, ka kontracepcijas līdzekļu lietojumā ASV nemormoņi un mormoņi ir līdzīgi – 80,5%. ASV laulību šķiršanas īpatsvars starp mormoņiem tikai par 5–10% atpaliek no vidējā šķirto laulību īpatsvara (50%).⁷⁶

Vienlaikus jāņem vērā, ka mormonismā ir prakses, kas stimulē to, ka šīs reliģiskās grupas piekritēji bieži vien saglabā tradicionālus uzskatus. Viena no tām ir tempļu apmeklējumi – iesvētīti tempļi ir pieejami tikai mormoņiem un arī ne visiem – lai tajos iekļūtu, vajadzīga rakstiska rekomendācija, kuru izsniedz pēc divām pamatīgām intervijām (viena ar vietējās draudzes vadītāju, otra ar reģionālo vadītāju), kuru laikā ticīgais tiek izjautāts par personiskiem uzskatiem, ģimenes dzīvi un citiem jautājumiem. Rekomendācija ir derīga divus gadus, pēc tam atkal vajadzīgas intervijas. Mūsdienās rit tempļu celtniecības bums, un tam mormoņu baznīca izlieto miljoniem dolāru.⁷⁷ D. Deivijs, uzsverot tempļa lielo nozīmi mormoņu reliģiozitātē, raksta, ka “pirmkristiešu sauklis *extra ecclesiam nulla salus* mormonismā pārtapis par *extra templum*

⁷⁵ Armand L. Mauss, “The Peril and Promise of Social Prognosis: O’Dea and the Racial Issue”, in *Revisiting Thomas F. O’Deas The Mormons: Contemporary Perspectives*, ed. Cardell K. Jacobson, John P. Hoffmann, Tim B. Heaton (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2008), 175–176.

⁷⁶ David G. Stewart Jr., “Growth, Retention, and Internationalization”, op. cit., 346.

⁷⁷ Loren Marks, Brent D. Beal, “Preserving Peculiarity as a People: Mormon Distinctness in Lives Values and Internal Structure”, op. cit., 277.

nulla salus".⁷⁸ Tempļis mormoņu teoloģijā un liturģijā atrodas pārejā starp temporālo un mūžīgo. Tempļa rituālu dalībnieki ietērpjas īpašos tērpos. Tempļa sevišķais raksturs parādās arī rituālu dalībnieku stāstījumos – viņi runā par Dieva klātbūtnes un iekšēja miera pieredzi. Daži saka, ka jutuši mirušo radnieku klātbūtni, īpaši, kad viņi to pestīšanas labad izpildījuši noteiktus rituālus.⁷⁹ Vienlaikus tempļu iekārtojumā parādās mormonisma atšķirības no kristietības novirzieniem, kas tiek uzskatīti par tradicionāliem, jo tempļi nav vienas lielas zāles, bet ir daudzas telpas.

Mormoņu identitātes robežas ar apkārtējo pasauli palīdz saglabāt arī atšķirīgās sadzīves normas. Mormoņu feministe Džoanna Bruksa (*Brooks*) savās atmiņās raksta: "Pat lidostās, degvielas uzpildes stacijās un lielveikalos mēs, mormoņi, atpazīstam cits citu – laulāti pāri ar vairākiem bērniem līdzās, vienmēr atturīgi ģērbti, mūsu kleitas un šorti līdz ceļiem, pleci apsegti [...]. Mēs visi sekojam vienam un tam pašam uzvedības kodeksam. [...] Nespēlēt kārtis. Nevalkāt maskas, pat Helovīnā nē. Nē divdaļīgiem peldkostīmiem. Nē draudzībai ar pretēja dzimuma nemormoni, nē attiecībām ar pretēja dzimuma personu pirms 16 gadu vecuma."⁸⁰ Aizliegumi, īpaši, ja ieaudzināti no bērnības, darbojas kā labi nocietinātas simboliskas robežlīnijas, kas drošo, ar likumiem iezīmēto dzīves telpu nodala no apkārtējās "pagānu" pasaules.

Vēl viena prakse, kas kalpo mormoņu identitātes saglabāšanai, ir misionārisms – jaunieši (vairumā gadījumu zēni) kalpo misijas darbā, bieži tas ir tālu no mājām svešā zemē. Lai būtu par misionāru, jāatbilst mormoņu dzīvesstila standartiem. Mormoņu jaunieši vecumā, kad viņu vienaudži integrējas jauniešu subkultūrās, nokļūst misionāru kultūrā, kurā dominē mormonisma sludinātās vērtības un standarti. Vienlaikus viņi gūst iemaņas vadībā, kuras viņus sagatavo sekulāram darbam pēc misionāru kalpošanas.⁸¹

⁷⁸ Douglas J. Davies, *The Mormon Culture of Salvation* (Aldershot, Singapore, Sydney: Ashgate, 2000), 68.

⁷⁹ *Ibid.*, 73–74.

⁸⁰ Joanna Brooks, *The Book of Mormon Girl: a Memoir of an American Faith* (New York, London etc.: Free Press, 2012), 15–16.

⁸¹ Loren Marks, Brent D. Beal, "Preserving Peculiarity as a People: Mormon Distinctness in Lives Values and Internal Structure", in *Revisiting Thomas F. O'Dea's The Mormons: Contemporary Perspectives*, 267–268.

Iepriekš minēto faktoru ietekmes rezultātā mormoņi vēl aizvien ir viena no konservatīvākajām reliģiskajām grupām ASV. Pēc 2009. gada datiem, mormoņi ir konservatīvākā no skaitliski lielajām reliģiskajām grupām ASV – 59% mormoņu uzskata sevi par konservatīviem, 31% par mēreniem, 8% pieskaita sevi liberāļiem.⁸² Tomēr jāņem vērā, ka vārdos “konservatīvs” un “liberāls” katrs cilvēks ieliek savu saturu. Kā jebkurā reliģiskā grupā, mormoņu vadības paziņojumi un oficiālās doktrīnas ne vienmēr sakrīt ar ikdienas praksi, kurā vērojamas sekularizācijas tendences – ASV 59% kristīto mormoņu vīriešu saņem Melhisedeka priesterību,⁸³ Lielbritānijā – 29%, Meksikā – 19%, tas norāda uz atšķirībām starp formālu reliģisko piederību un tās praktizēšanu.⁸⁴ Latvijā mormoņu dievkalpojumu apmeklē apmēram 30% draudžu locekļu (statistiski, lai cilvēks skaitītos aktīvs mormoņu draudzē, viņam ir jābūt uz dievkalpojumu vismaz reizi mēnesī)⁸⁵ – tas nav slikts rādītājs, salīdzinot ar skaitliski lielajās konfesijās (piemēram, luterānismā) vērojamo. Tomēr šo skaitli iespējams skaidrot arī kā norādi par to, ka liela daļa draudzes locekļu ir neaktīvi.

Pjū pētnieciskā centra (*Pew Research Center*) 2011. gadā veiktā pētījumā konstatēts: lai gan 65% ASV mormoņu uzskata, ka homoseksualitāte nav pieņemama, 26% tomēr domā, ka sabiedrībai tā jāpieņem. 54% uzskata, ka alkohola lietošana ir morāli nepieņemama, bet tomēr salīdzinoši daudz – 38% uzskata, ka tas nav morāles jautājums un 6% – ka tas ir pieņemami.⁸⁶ Mormoņiem piederīgais holandiešu antropologs Valters van Bēks (*van Beek*) raksta, ka Holandes sabiedrībai raksturīgais augstais šķiršanos skaits ietekmē arī mormoņus.

⁸² Frank Newport, “Mormons Most Conservative Major Religious Group in U.S.”. Pieejams: <http://www.gallup.com/poll/125021/mormons-conservative-major-religious-group.aspx> (skatīts 17.03.2014.).

⁸³ Melhisedeka priesterība ir augstākā no divām priesterības pakāpēm mormonismā, kas tiek piešķirta uzticamiem Pēdējo dienu svēto baznīcas locekļiem – vīriešiem.

⁸⁴ Claudia L. Bushman, *Contemporary Mormonism: Latter-day Saints in Modern America* (Westport: Praeger Publishers, 2006), 72.

⁸⁵ Pēdējo dienu svēto baznīcas Latvijā sabiedrisko attiecību komandas locekļa Jāņa Blūma e-pasta vēstule Valdim Tēraudkalnam. 16.03.2014.

⁸⁶ “Mormons in America – Certain in Their Beliefs, Uncertain of Their Place in Society”. Pieejams: <http://www.pewforum.org/2012/01/12/mormons-in-america-executive-summary/> (skatīts 17.03.2014.).

Tā ir problēma reliģiskā grupā, kurā šķiršanos uzskata par neveiksmi. Mormoņiem arī jārēķinās ar politisko simpātiju maiņu. Daudzi holandieši negatīvi raugās uz ASV, saistot šo lielvalsti ar augstu noziedzību, nepamatoti brīvu ieroču glabāšanu, zemām sociālām garantijām. Laiki, kad vietējās meitenes labprāt precējās ar amerikāņu misionāriem, ir pagājuši.⁸⁷

Reliģisko tradicionālismu mormonismā neiedragāja arī situācijas, kad mormoņu uzskati kontrastēja ar citiem publiskajā telpā izplatītiem viedokļiem par šai reliģijai būtiskiem elementiem. Reliģijpētniecībā kopš 20. gs. 50. gadiem šādas krīzes situācijas apzīmē ar Leona Festingera (*Festinger*) ieviesto jēdzienu “kognitīvā disonanse” (viņš to attiecināja uz nepiepildītiem praviņojumiem).⁸⁸ Reliģiskā grupa, viņaprāt, šādās situācijās nevis sabrūk, kā liktos loģiski, bet cenšas problēmas risināt ar augošu aktīvismu un prozelitismu. Vēlākos gadu desmitos Festingera pieņēmumi tika precizēti, konstatējot, ka visbiežākā reakcija ir apšaubīto tekstu, faktu vai doktrīnu garīgošana (atsakoties no burtiskas izpratnes) vai racionalizēšana, piedāvājot alternatīvu skaidrojumu.⁸⁹ Ar to mormoņi saskārās pēc tam, kad 1967. gadā Pēdējo dienu svēto baznīcai tika uzdāvināta daļa papirusu, kurus ilgu laiku uzskatīja par bojāgājušiem ugunsgrēkā. Tie saistīti ar mormoņu kanonizēto Ābrahāma grāmatu. Mormoņi tic, ka Dž. Smits tulkoja to no papirusa, kuru Tēbās (Ēģiptē) atradis kāds itāļu arheologs, un ka tas ir autobiogrāfisks Vecās Derības personāža Ābrahāma vēstījums. Pēc tam, kad atkalatrstos tekstus pārbaudīja

⁸⁷ Walter van Beek, “Ethnization and accomodation: Dutch Mormons in Twenty-first-century Europe”, *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 29:1 (1996), 132, 137.

⁸⁸ Festingers kopā ar līdzstrādniekiem pētīja grupu, kura ticēja mājsaimnieces Mariannas Kīčas (*Keech*) it kā no citplanētiešiem saņemtam vēstījumam, ka Leiksitijas (*Lake City*) pilsēta ies bojā plūdos. Pētnieki iesaistījās grupā, neatklājot savus īstos mērķus. Vēlāk citi pētnieki ētisku apsvērumu dēļ kritizēja šo soli. Problemātisks bija arī Festingera atzītais fakts, ka pētnieki ar izdomātiem stāstiem negribēti stiprināja grupas locekļu pārliecību (Leon Festinger, Henry W. Riecken, Stanley Schachter, *When Prophecy Fails* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956), 241).

⁸⁹ Massimo Introvigne, “When History Fails: Mormon Origins and Historical Revisionism”, in *Revision and Diversification in New Religious Movements*, ed. Eileen Barker (Farnham, Burlington: Ashgate), 2013, 188–189.

zinātnieki, izrādījās, ka tajos ir ēģiptiešu Mirušo grāmata un citi teksti, bet nekas, kas saistīts ar Ābrahāmu. Mormoņi to skaidroja tā, ka visi papirusi nav atrasti un, visticamāk, gājuši bojā. Liberālā mormoņu daļa piedāvāja “garīgotu” skaidrojumu, sakot, ka nav tik būtiski, vai šo un citus mormoņiem specifiskos sakrālos tekstus Smits ir tulkojis vai izmantojis dažādus avotus kā līdzekļus no Dieva saņemto vēstījumu tālāk nodošanai.⁹⁰

Vēl viens jautājums, kuru Pēdējo dienu svēto baznīca centusies publiskajā telpā skaidrot, ir mormonisma dibinātāja Dž. Smita daudzās sievas. 2014. gadā masu mediji pasaulē ziņoja par to, ka baznīcas oficiālajā interneta vietnē parādījies raksts, kurā minēts, ka mormoņu pravietim, iespējams, bijis pat līdz 40 sievām (lai gan, visticamāk, ne ar visām viņam bijušas seksuālas attiecības).⁹¹ Apstākļos, kad pēdējo dienu svēto vadība mormonismu pozicionē kā ģimenes vērtību aizstāvi un izglītojošos materiālos pasniedz Dž. Smita attiecības ar viņa sievu Emmu kā laulāto uzticības paraugu (šī ideja iemiesota skulptūru grupā Tempļa laukumā Soltleiksitijā), šis vēstījums droši vien šokēs daudzus mormoņus. Par šāda raksta parādīšanos iepriekš netika ziņots, un Smita sievu skaits minēts nevis pamattekstā, bet vērēs. Tomēr raksta publicēšana uzskatāma par veiksmīgu sabiedrisko attiecību soli, kas apsteidz mormonisma oponentus un sniedz iespēju mormoņu teologiem un vēsturniekiem popularizēt savu versiju par poligāmiju, saistot to ar Vecās Derības periodu Bībelē un mormoņu sakrālo tekstu apgalvojumu, ka Smits šādās attiecībās stājies negribīgi, pēc eņģeļa pavēles.⁹² Līdz ar to tiek radīti priekšnoteikumi tam, lai sekotāju reliģiskais entuziasms nemazinātos un viņi būtu apgādāti ar argumentiem iespējamām diskusijām.

⁹⁰ Massimo Introvigne, “When History Fails: Mormon Origins and Historical Revisionism”, in *Revision and Diversification in New Religious Movements*, ed. Eileen Barker (Farnham, Burlington: Ashgate), 2013, 192–193.

⁹¹ “Plural Marriage in Kirtland and Nauvoo”. Pieejams: <https://www.lds.org/topics/plural-marriage-in-kirtland-and-nauvoo?lang=eng> (skatīts 20.11.2014.).

⁹² M&D 132:1–4.

Nobeigums

Rakstā iepriekš citētais T. O'Di pārvērtēja intelektuāļu ietekmi uz mormonismu. Atšķirībā no daudziem protestantisma novirzieniem, mormoņiem nav profesionālas garīdzniecības, līdz ar to nepastāv scenārijs, kādu 20. gadsimtā ASV piedzīvoja daudzi protestanti – semināros izglītotā garīdzniecība, kura nereti bija liberālāka par draudžu locekļiem, virzīja savas draudzes prom no konservatīvisma. Mormonismā jāņem vērā ne tikai vadības konservatīvā teoloģija, bet arī daudzu draudžu locekļu ikdienas reliģiozitāte, kas vairāk izpaužas attieksmē (burtiska sakrālo tekstu izpratne, paklausība autoritātēm) nekā konkrētu doktrīnu aizstāvībā. Doktrinālā līmenī vērojama tendence skaidrot Dievu un cilvēka dabu līdzīgi kā konservatīvajā protestantismā, nevis kā tradicionālajā mormonismā.⁹³ Teoloģiski tradicionālo mormonismu nav pareizi kategorizēt kā kristīgo fundamentālismu, jo Bībeles nozīmīguma akcentēšana mormonismā savijusies ar tēzi par atvērto kanonu. Daudzi 19. gadsimta mormoņu vadītāji neievēroja Bībeles nemaldības doktrīnu. B. Jangs ne tikai atzina, ka Bībelē ir neprecizitātes, bet noraidīja vairākas Bībeles daļas kā leģendas, kas nav Dieva iedvesmotas.⁹⁴ Kā parādīts iepriekš šajā rakstā, šāda nostāja nav saistīta ar liberālā protestantisma ietekmi, bet ar mormoņu ticību, ka ir vēl citi, agrāk nezināmi, sakrāli teksti ārpus Bībeles, saistībā ar tiem Bībele ir skaidrojama un iepriekš domīnējošie skaidrojumi koriģējami.

Sekularizācija mormonismā, tāpat kā citās reliģiskās grupās, ir daudzšķautņaina parādība, kas dažādās valstīs izpaužas atšķirīgi. Vairumā valstu mormoņi ir mazākumā, un līdz ar to viņiem ir svarīgi savas identitātes robežas iezīmēt ar vērtībām un praksēm, kas atšķiras no valdošās kultūras. Nelielās draudzēs vairāk iespējams kontrolēt, kā draudzes locekļi šīs normas

⁹³ Armand L. Mauss, "Refuge and Retrenchment: The Mormon Quest for Identity", in *Contemporary Mormonism: Social Science Perspectives*, ed. Marie Cornwall, Tim B. Heaton, Lawrence A. Young (Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1994), 34.

⁹⁴ Philip L. Barlow, *Mormons and the Bible: The Place of the Latter-Day Saints in American Religion* (New York: Oxford University Press, 1997), 221. Vairums mūsdienu mormoņu nezina par šīm tendencēm 19. gadsimta mormoņu teoloģijā un seko oficiālos mormoņu avotos paustajam, kur atšķirības starp mormoņu autoritātēm ir nogludinātas.

ievēro. Tas gan nenozīmē, ka mormoņu vidē, tāpat kā citās reliģiskās grupās, nav cilvēku, kuri maina reliģisko piederību, draudzes dzīvē kļūst neaktīvi vai tās sludinātās normas pieņem selektīvi. Rakstā minētie dati rāda šādas tendences gan Latvijā, gan citur. Pētnieki ir daudz rakstījuši par to, ka skaitliski aug tās reliģiskās grupas, kurām raksturīga decentralizācija, kontroles mehānismu nodošana vietējai draudzei (šāda stratēģija tiek saukta par *de facto* kongregacionālismu). Pirmajā brīdī liekas, ka mormoņu skaita pieaugums un draudžu vitalitāte runā pretī šādam pieņemumam. Ārzemēs veiktie lauka pētījumi rāda, ka tomēr ir liela atšķirība starp faktisko un reāli darbīgo mormoņu draudžu locekļu skaitu.⁹⁵

Mormonismā neiesaistītam cilvēkam šīs reliģiskās grupas teoloģija un prakse, stingrā disciplīna var likties nepieņemama. Plurālistiskā sabiedrībā šāda pozīcija ir respektējama, tomēr ieteicams izvairīties no virspusējiem spriedumiem par kādas grupas labumu vai ļaunumu, jo katram cilvēkam ir savi uzskati par to. Jāņem arī vērā, ka daudzi cilvēki reliģijās pieņemtās normas pārņem selektīvi, pieskaņojot tās savam dzīvesveidam. Reliģijpētniece Ailīna Bārkere raksta, ka bieži nācies saskarties ar cilvēkiem, kas pieder pie sabiedrībā par autoritārām uzskatītām reliģiskām grupām un kas stāstījuši viņai, ka jūtoties brīvāki nekā pirms pievienošanās šai grupai. Viņai nācies piedzīvot arī pretējo – cilvēki, kuri pieder pie ļoti liberālām grupām, kuras nekādi neierobežo savu dalībnieku dzīvesveidu, dažās jomās tomēr jūtas ļoti ierobežoti. Pētniece šos paradoksus sauc par būra brīvību un brīvības būri.⁹⁶ Sniegt padomus cilvēkiem par to, vai pievienoties kādai reliģiskai grupai vai ne, nepieder pie reliģijpētniecības “žanra”. Šai rakstā iespējams vien konstatēt, ka arī relatīvi jaunas reliģijas, kā mormonisms, ir pakļautas sekularizācijai, bet mormonisma draudžu struktūras specifika nosaka to, ka šie procesi notiek lēnāk nekā daudzās citās reliģiskās grupās. To ietekmē arī sabiedrībā

⁹⁵ Sk., piemēram, pētījumu, kas veikts ASV: Rick Phillips, ““*De Facto Congregationalism*” and Mormon Missionary Outreach: An Ethnographic Case Study”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (4) (2008), 628–643.

⁹⁶ Eileen Barker, “Doing Sociology: Confessions of a Professional Stranger”, in *Studying Religion and Society: Sociological Self-Portraits*, ed. Hjelm Titus, Phil Zuckermann (London, New York: Routledge, 2013), 44–45.

valdošās tendences – neokonservatīvisma vilnis daļā Rietumu sabiedrību saskan ar mormoņu sludinātajām tradicionālajām ģimenes vērtībām mūsdienās, un tas mormoņiem paver iespējas veidot sadarbību ar citiem aktoriem publiskajā telpā (vismaz ASV, kur mormoņi nav margināla grupa un kā sadarbības partneris netiek uztverti negatīvi). Vienlaikus šādi kontakti veicina mormoņu pielāgošanos, publiskajā diskursā akcentējot to, kas mormoņus vieno ar citām grupām (piem., evaņģelikāļiem), un uzsverot vajadzību draudžu locekļiem veidot attiecības ar nemormoņiem.

Summary

Mormons and Secularization

The aim of the article is to analyze effect of secularization on the Latter Day Saints. Mormonism started in 19th century as a sect-like movement however, they did not encapsulate but adopted to the changing circumstances and are still presenting themselves as a dynamic world-wide movement. Scholars who have anticipated liberalization of the movement or the opposite – deep identity crisis – had to admit that it did not happen. Practices characteristic to Mormon identity (differences in common everyday life, temples with elaborate rites, missionarism, involvement of church members in highly centralized educational and other activities) still help Mormons to keep their strict identity borders. Mormons do not have professional clergy therefore the scenario – the clergy is becoming liberal – faced by the mainline denominations, is also impossible. Besides, in most countries, Mormons are in minority so it is possible to exercise the social control in their small communities. However, it does not mean that there are no changes and challenges. Mormons are no exception to the fact that in all religious groups there are people who become inactive (in Latvia 30% of Mormon church members or those who accept their religion selectively attend worship services regularly (at least once a month) – it is still a high number, however it also shows prospective problems). In general the growth of religious movements depends not on their success to adopt to the pressure of the secular society but on their ability to reach the optimal level of tension with society by keeping the middle ground between radically opposite viewpoints. For example, Mormons' media and leadership talk about the

role of women (even if they continue to keep the patriarchal values) more openly than in the past. In the context of the current wave of neo-conservatism in some Western countries a part of society looks favorably at the Mormon values (the stress is laid on the family).

ASTROTEOLOĢISKI PRĀTOJUMI BIOLOĢISKĀ UNIVERSA HIPOTĒZES UN ĀRPUŠZEMES DZĪVĪBAS MEKLĒJUMU PERSPEKTĪVĀ¹

Ph. D. Normunds Titāns

LU Teoloģijas fakultātes profesors

*Can a lizard comprehend a man?
Can a man comprehend a god?
Who dares speak for God?
Perhaps... even the gods have gods....*
(Rouns Džozefs)

Ievads

Raksts pamatā ir veltīts zinātnieku atziņām par inteligentas ārpuszemes dzīvības iespējamību, izdarot no šādas hipotēzes tālākus konstruktīvus teoloģiskus secinājumus. Attiecīgi rakstam ir divas galvenās daļas – zinātniski teorētiskā un konstruktīvi teoloģiskā, un tas pieder zinātnes un reliģijas dialoga jomai. Dzīvība rakstā definēta mūsdienu bioloģijas izpratnē. Tiek apskatīti dzīvības rašanās scenāriji, ieskaitot spontānās rašanās un “panspermijas” alternatīvas, kā arī apsvērtas “bioloģiskā determinisma” un no tā izrietošā “bioloģiskā universa” hipotēzes, kuru patiesuma gadījumā universā jābūt civilizācijām un būtnēm, kas attīstījušās nesalīdzināmi augstāk nekā cilvēki.

Raksta teoloģiskajā daļā piedāvātā teoloģija ir “astroteoloģija”, t.i., teoloģija, kas izmanto mūsdienu zinātnes piedāvātās atziņas par universu un pieskaņojas tām situācijā, kad tradicionālais teisms kļuvis neticams, pateicoties ne tikai loģiski pretrunīgai

¹ Raksta sākotnējā versija bija referāts, kas nolasīts LU 71. konferencē (2013. g. februārī), Zinātnes un reliģijas dialoga grupas un Teoloģijas fakultātes sekcijā “Kas ir dzīvība?”.

pārdabiski transcendentā un tanī pašā laikā personiska Dieva koncepcijai, bet arī mūsdienu astronomijas un astrofizikas atklātajam milzīgajam un šķietami bezpersoniskajam universam. Tiek piedāvātas divas alternatīvas, kā zinātniskajā domāšanā ievirzīts mūsdienu cilvēks var ticamāk iedomāties Dievu. Viena alternatīva ir jau kopš apgaismības laika izplatītais panteisms, kas mūsdienu universa grandiozās darbības izpratnē iegūst jaunu aktualitāti, bet otra alternatīva ir raksta autora priekšlikums / domas eksperiments, kas bioloģiskā universa perspektīvā piedāvā atjauninātu personisko teismu, iedomājoties Dievu kā senu būtni, kas evolucionējusi neizmērojami augstāk nekā cilvēks.

1. Ārpuszemes dzīvības meklējumos

1.1. Bioloģiskā dzīvības izpratne

Vispirms daži vispārīgi atzinumi par dzīvību, kā tā saprotama šai rakstā. Pagājušajā gadsimtā dzīvības izpratnē vēl bija sastopama t. s. "vitālisma" doktrīna, kuras pamatā ir uzskats, ka dzīvos organismus animē kāds nemateriāls dzīvības spēks vai princips – kāda enerģija vai *elan vital*, kas arī var būt ekvivalents dvēselei. Šī doktrīna tādējādi arī bija ērti adaptējama reliģiskām vajadzībām, būdama savienojama ar uzskatu, ka Dievs iepūš dzīvības elpu miesā.²

Mūsdienu zinātnes perspektīvā šāda izpratne vairs nav dzīvotspējīga. 20. gadsimta otrajā pusē un 21. gadsimtā molekulārā bioloģija, bioķīmija, ģenētika u. c. saistītās zinātnes nozares attīstījušās tādā mērā, kas zinātnei ļauj apgalvot, ka dzīvības darbības mehānismi ir pamatā izziņāti. Visas dzīvās būtnes sastāv no šūnām, kas savukārt sastāv no vieniem un tiem pašiem zināmajiem ķīmiskajiem elementiem un pastāv, pateicoties kopīgiem metaboliskiem procesiem un specifiskiem ģenētiskiem kodiem – protams, ar variācijām, jo citādi nebūtu atšķirīgu būtnu. Bet pamata shēma ir viena, un dzīvība ir viena.³ Uz Zemes tai ir viens pirmsākums – vienšūnas organisms

² Par šo sīkāk sk.: Christian de Duve, *Life Evolving: Molecules, Mind, and Meaning* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 7ff.

³ Par šo sīkāk sk.: Christian de Duve, "Lessons of Life", in Steven J. Dick (ed.), *Many Worlds: The New Universe, Extraterrestrial Life, and the Theological Implications* (Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2000), 4.

ar DNS – t. s. “universālais kopīgais priekštecis” (*last universal common ancestor*), kura ģenētisko kodu var izsekot visu esošo Zemes būtņu ģenētiskajā struktūrā.

Zinātnieki pieņem evolūciju kā ar drošu evidenci pierādītu, nediskutējamu faktu. Zinātne dzīvību izskaidro ar fizikāliem un ķīmiskiem procesiem, bet tās nemateriālais komponents ir informācija, š. g. ģenētiskā informācija. Tādā gadījumā dzīvību var saprast ar informātikas modeļa palīdzību, pielīdzinot šūnas darbību datora darbībai. Tad dzīvība ir matērija plus informācija.⁴ Tomēr šajā gadījumā “programmatūra” nav domājama atsevišķi no “aparātūras”, bet rodas no tās.⁵ Matērija pati ietver iezīmes, ko agrāk tradicionāli piedēvēja garam.⁶

1.2. Dzīvības rašanās

Tomēr joprojām nav pilnīgi noskaidrots “kopīgā priekšteča” rašanās mehānisms no universā izkaisītajiem un uz agrās Zemes pieejamajiem ķīmiskajiem elementiem. Dzīvības pirmsākumu modelēšanā, dzīvības rudimentāro formu sintezēšanas jomā ievērojami panākumi bija jau 20. gadsimta vidū, kad Stenlijs Millers (*Stanley Miller*) un Herolds Jūrijs (*Harold Urey*) 1952. gadā veica eksperimentu, mēģenē simulējot jaunās Zemes apstākļus, iedarbojoties uz ūdens, metāna, amonjaka un ūdeņraža maisījumu ar elektrisko lādiņu, rezultātā iegūstot vairākas aminoskābes, kas ir arī dzīvo šūnu sastāvdaļas.⁷ Mūsdienās pētniecība jau attīstījies tiktāl, ka, iespējams, palicis pavisam neliels daudzums līdz 100% mākslīgai dzīvības radīšanai, kas apstiprinās abiogēneses jeb dzīvības spontānas rašanās iespējamību no abiotiskiem ķīmiskiem komponentiem. Jau tiek mākslīgi kopētas un sintezētas replicējošas DNS un RNS molekulas. Var minēt arī XNS (ksenonukleīnskābes) sintezēšanu, kas līdzīgi DNS spēj replicēties un attīstīties.⁸

⁴ Sk., piem., Bernd-Olaf Küppers, “The World of Biological Complexity: Origin and Evolution of Life”, Dick (ed.), op. cit., 35, 40; Christian de Duve, *Life Evolving*, 25ff.

⁵ Izsecināms no: Paul C. W. Davies, “Biological Determinism, Information Theory, and the Origin of Life”, Dick (ed.), *Many Worlds*, 25.

⁶ De Duve, “Lessons of Life”, op. cit., 10.

⁷ Eksperimenta aprakstu sk.: http://en.wikipedia.org/wiki/Miller%E2%80%93Urey_experiment (skatīts 04.09.2014.).

⁸ Sk.: <http://io9.com/5903221/meet-xna-the-first-synthetic-dna-that-evolves-like-the-real-thing> (skatīts 04.09.2014.).

Par “kopīgā priekšteča” izcelsmi ir dažādas hipotēzes. Tas radies vai nu (1) tepat uz Zemes (piem., zibeņu elektriskajiem lādiņiem iedarbojoties uz pirmatnējo ķīmisko “organisko zupu”, līdzīgi kā Millera–Jūrija eksperimentā, vai pie hidrotermālajām atverēm, t. s. “melnajiem pīpētājiem” okeānu dibenā, kā arī ir vēl daudzi citi scenāriji⁹), vai arī (2) tas radies kaut kur citur un Saules sistēmas veidošanās perioda beigās ievazāts uz agrās Zemes no kosmosa, piemēram, iesaldētā veidā komētu ledū, vai ietverts meteorītos vai kādos citos kosmiskos objektos, kas nebūt nav neticami, ņemot vērā mūsdienās atklātās ekstremofilās baktērijas, kas spēj izdzīvot lielā aukstumā (piem., mūžīgajā sasalumā polārajos ledājos), karstumā (130 °C hidrotermālajās atverēs), tumšā dziļi pazemes iežos, radiācijā, nelabvēlīgā ķīmiskā vidē (piem., Nāves jūras sāls vidē) un tml.

Otrā iespējamība saistās ar seno “panspermijas” teoriju. Vēsturiski to pauda jau Anaksagors, 19. gadsimtā Kelvins, bet nosaukumu plašākā apritē ieviesa zviedru ķīmiķis, Nobela prēmijas laureāts un siltumnīcefekta paredzētājs Svante Areniuss (*Arrhenius*) 19.–20. gadsimta mijā. Viņš uzskatīja, ka mikrobi ceļo starpzvaigžņu telpā ar zvaigžņu gaismas spiedienu palīdzību. 20. gadsimta otrajā pusē panspermijas uzskatu pārstāvēja arī Lielā blīkšķa (*Big Bang*) apzīmējuma ieviesējs (izsmejot šo teoriju) Freds Hoils (*Fred Hoyle*) ar savu tolaik jaunāko Šrilankas izcelsmes kolēģi Čandru Vikramasinghu (*Chandra Wickramasinghe*), kas šo uzskatu joprojām proponē.¹⁰ Pastāv arī mērķtiecīgi virzītas (*directed*) panspermijas teorija, ko 20. gadsimta beigās pārstāvēja viens no DNS struktūras atklājējiem, Nobela prēmijas laureāts Frensis Kriks (*Francis Crick*) ar savu kolēģi Lesliju Orgelu (*Leslie Orgel*) uzskatot, ka mikrobu veidā dzīvību uz Zemes ar bezapkalpes kosmosa kuģi tieši attransportējuši augstāku civilizāciju pārstāvji.¹¹ Apsvērta arī iespēja, ka kādi citu civilizāciju viesi netīši inficējuši Zemi ar dzīvību, atstājot te savus mikrobus. Tā ir t. s. “citplanētiešu

⁹ Sk. dažādus scenārijus: <http://en.wikipedia.org/wiki/Abiogenesis> (skatīts 04.09.2014.).

¹⁰ Sk.: <http://journalofcosmology.com/Contents11.html> (skatīts 04.09.2014.).

¹¹ Sākotnējais pieteikums: F. H. C. Crick, L. E. Orgel, “Directed Panspermia”, *Ikarus*, 19 (1973), 341–346; tālāk izstrādāts: Francis Crick, *Life Itself: Its Origin and Nature* (New York: Simon and Schuster, 1981).

atkritumu teorija”.¹² Tomēr panspermijas teorija nepasaka nekā par dzīvības rašanos, pirms tā nonāca uz Zemes. Tādēļ problēma paliek neatrisināta.

Līdz šim brīdim ir zināma tikai no viena avota izrietoša dzīvības forma – tā, kas atrodama šeit uz Zemes. Šis apstāklis liek daudziem zinātniekiem domāt, ka esam vieni universā.¹³ Šādu secinājumu pastiprina fizikālo konstanšu un apstākļu apbrīnojamā “neregulētība” (*fine-tuning*) dzīvības iespējamībai uz Zemes, radot vielu “antropā principa” (*anthropic principle*), “inteliģentās radišanas” (*intelligent design*) un tml. teorijām.

Pagaidām nav zinātniskas evidences par citām dzīvības formām. Mūsdienu astrobioloģija jeb eksobioloģija liek lielas cerības uz alternatīvi attīstījušos mikrobu atrašanu mūsu Saules sistēmā – iespējamās šķidrā ūdens krātuvēs Marsa dzīlēs vai uz Jupitera pavadoņa Eiropas un Saturna pavadoņa Titāna, zem ledus slāņa, kur tektoniskie procesi rada pietiekami siltuma. Vēl 20. gadsimtā nebija iespēju atklāt planētas ārpus Saules sistēmas, jo tās nav novērojamas ar teleskopiem zvaigžņu gaismas dēļ, ap kurām tās riņķo. Šādas eksoplanētas iespējams noteikt netieši, piemēram, ar astrometrijas metodēm, mērot zvaigznes svārstības vai arī aptumšošanos, ko izraisa ap to riņķojoša planēta. Citu sistēmu planētas mūsu galaktikā tiek atklātas teju ik dienu (989 apstiprinātas planētas un 4178 iespējamās planētas).¹⁴ Šopavasār atklāta pirmā Zemei līdzīga izmēra planēta dzīvībai draudzīgā pastāvīgi apdzīvojamā jeb “Zeltmatītes” zonā (nedz pārāk karsta, nedz pārāk auksta – kā biežputra pasakā par Zeltmatīti un trīs lāčiem) (*continuously habitable zone*).¹⁵ Tiek attīstītas spektroskopijas tehnoloģijas, ar kuru palīdzību iespējams noteikt dzīvību uz citām planētām pēc to iespējamām “biosignatūrām” (*biosignatures*).

¹² Joseph A. Angelo, *Life in the Universe* (New York: Facts on File, 2007), 43.

¹³ Klasisks formulējums: Jacques Monod, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology* (New York: Alfred A. Knopf, 1971); 21. gadsimtā sk., piem., Simon Conway Morris, *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe* (Cambridge University Press, 2003).

¹⁴ Pieejams: <http://kepler.nasa.gov/> (skatīts 20.11.2014.).

¹⁵ Pieejams: <http://www.astronomy.com/news/2014/04/first-discovery-of-an-earth-sized-planet-in-the-habitable-zone> (skatīts 04.09.2014.).

Šāds atklājums būtu ārkārtīgi svarīgs un nozīmētu arī tālejošu secinājumu. Tiklīdz tiks atklāta vēl kāda dzīvības forma – alternatīvā veidā attīstījusies vai nu uz Zemes, vai citur izplatījumā, jebkurā gadījumā tūlīt būs statistisks pamats secinājumam, ka dzīvība čum un mudž visā universā. Kaut arī pagaidām ir zināma tikai viena dzīvības forma, šādai dzīvības izplatībai tic daudzi zinātnieki, ņemot vērā tās evolucionāro mērķtiecību arvien pieaugošā komplicētībā. Ar šo uzskatu saistās arī t. s. “bioloģiskais determinisms”, tas nozīmē, ka dzīvība piemērotos apstākļos nepieciešami rodas no parastajiem universā (it īpaši starpzvaigžņu mākoņos) izkaisītajiem organiskajiem elementiem (šajā ziņā poētiskais izteikums, ka mēs esam “zvaigžņu putekli”, ir saprotams burtiski). Bioloģisko determinismu pārstāv, piemēram, Nobela prēmijas laureāts Kristians de Duvs (*Christian de Duve*), kas dzīvību nosauc par “kosmisko imperatīvu”.¹⁶

1.3. Bioloģisks universs un inteligenta ārpuszemes dzīvība

Šādu universu, kurā domājami daudzviet kūsā kosmiskās evolūcijas ceļā radusies dzīvība, mēdz saukt arī par “bioloģisko universu”.¹⁷ Turklāt bioloģiskā universa definīcijā ietilpst arī evolūcijas virzība uz inteligenci, lai gan līdz šim rakstā apskatītas tikai dzīvības vienkāršākās formas.

Ja bioloģiskais universs ir realitāte, tad tūlīt izraisās jautājums, kuru 20. gadsimta vidū uzdeva viens no atombumbas tēviem, itāļu izcelsmes fizikas ģēnijs Enriko Fermi, kurš bija stingri pārliecināts par ārpuszemes civilizāciju eksistenci. Jautājums pazīstams arī kā “Fermi paradokss”, “Lielais klusums” vai “Universa klusums” (*silentio universi*). Fermi domu gaita ir apmēram šāda. Mūsu galaktika ir ap 13–15 miljardu gadu veca, un tajā vien ir vismaz 100–200 miljardi zvaigžņu, kas ir miljardiem gadu vecākas par Sauli. Ap daudzām no tām jāriņķo Zemei līdzīgām, dzīvībai draudzīgām planētām, kurās, ja Zeme ir tipiska, jābūt intelligentai dzīvībai. Jābūt arī civilizācijām, kas attīstījušās līdz limenim, lai ceļotu kosmosā, jo mēs

¹⁶ Christian de Duve, *Vital Dust: Life as a Cosmic Imperative* (New York: Basic Books, 1995).

¹⁷ Steven J. Dick, *The Biological Universe: The Twentieth Century Extraterrestrial Life Debate and the Limits of Science* (Cambridge University Press, 1999).

acīmredzot uz to attīstāties (ievērojiet, ka tas ir 1950. gads!). Aprēķini rāda: ja galaktikā ir vismaz viena šāda civilizācija, tad visai galaktikai vajadzētu būt kolonizētai 50–100 miljonu gadu laikā. Vai vismaz šīs būtnes būtu parādījušās vai kā citādi likušas sevi manīt. Fermi liktenīgais jautājums pie pusdienu galda ar draugiem: “Kur viņi ir?” Situācija joprojām nav daudz mainījusies – SETI (*Search for Extra-Terrestrial Intelligence*) projektu radiolokatori jau pusgadsimtu ilgā laika posmā nav nekā uztvēruši.¹⁸ Nav arī atbilžu uz mūsu pašu kosmosā nosūtītajām vēstīm 20. gadsimta otrajā pusē.

Iespējama virkne atbilžu uz Fermi jautājumu, neskaitot viņa kolēģa, ungāru izcelsmes fiziķa Leo Silārda (*Szilárd*) tūlītējo atbildi: “Viņi ir starp mums, tikai sauc sevi par ungāriem!” (netieša norāde uz tanī laikā apkārt klīstošu nostāstu, ka ungāri ir seni marsiešu pēcteči).¹⁹ Pat ja universs ir bioloģisks, pastāv virkne t.s. “lielo filtru” jeb “barjeru”, kas var pārtraukt civilizācijas attīstību līdz pakāpei, kad tā varētu kolonizēt galaktiku. Tepat uz Zemes, kas ir 4,5 miljardus gadu veca, vispirms, apmēram 1 miljarda gadu laikā, parādījās un savairojās baktērijas, kas valdīja pār Zemi vēl veselus 3 miljardus gadu, līdz apmēram pirms 500 miljoniem gadu sāka attīstīties pirmie vienkāršākie kembrija perioda bezmugurkaulnieki (“kembrija sprādziens”). Tātad dzīvībai nebūt nav viegli tikt cauri “filtram” no mikroorganismiem uz kompleksākām būtnēm. Vēl viens šāds lielais “filtrs” ir kaut vai iespējamība, ka dzīvība neattīstīsies līdz inteliģencei, nemaz nerunājot par nākamo filtru – civilizācijai nesasniedzot tehnoloģisko attīstību līdz galaktikas kolonizēšanas iespēju līmenim. Šim nākamajam filtram mēs arī vēl neesam tikuši cauri.

Pastāv iespēja, ka inteliģentas ārpuszemes dzīvības vispār nav. Šāda situācija, starp citu, par spīti cerībām atklāt citu inteliģentu dzīvību, būtu visdaudzsološākā cilvēcei, jo paliek iespējamība, ka mēs neiesim bojā, bet attīstīsimies tālāk. Pretējā gadījumā ārpuszemes civilizāciju klusēšana var

¹⁸ SETI institūta vietni sk.: <http://setiquest.org/>

¹⁹ Ir sarakstīta grāmata ar 50 iespējamām atbildēm: Stephen Webb, *If the Universe is Teeming with Aliens... Where is Everybody? Fifty Solutions to the Fermi Paradox and the Problem of Extraterrestrial Life* (New York: Copernicus Books, 2002). Silārda atbilde sniegta kā pirmā, sk. 28. lpp. Arī pārējās tālāk minētās atbildes tur aprakstītas sīkāk.

nozīmēt, ka civilizācijas lemtas bojāejai, kas tad arī būtu mūsu nākotne.²⁰ Varbūt tā attīstās ārkārtīgi reti. Varbūt tikai dažās galaktikās no miljardiem. Varbūt citplanētieši vienkārši izlemj sēdēt mājās vai vēl nespēj tik tālu ceļot, jo pat ar gaismas ātrumu ir par maz, lai pārvarētu starpzvaigžņu (un kur nu vēl starpgalaktiku) attālumus saprātīgā laikā. Varbūt tehnoloģiski attīstītas civilizācijas iet bojā ekoloģiskās, nukleārās vai kādās citās katastrofās, pirms paspēj kolonizēt galaktiku vai parādīties pie mums. Šāds filtrs mums vēl var būt priekšā. Šajā sakarā ilustrējošs ir t. s. “pastardienas” (*doomsday*) arguments. Tas padara statistiski daudz ticamāku iespējamību, ka drīzāk iesim bojā agrāk, nekā vairosimies bezgalīgi un piepildīsim galaktiku.²¹ Tuvākās simtgades būs viskritiskākās. Ja izdzīvosim tās, pēc tam varbūt arī kolonizēsim galaktiku un evolucionēsim tālāk. Ja iesim bojā, varbūt dosim vietu uz Zemes kādai labākai dzīvības formai vai inteligentai sugai. Ir vēl pietiekami laika vairākām evolūcijām uz Zemes, līdz Saule kļūs par sarkano gigantu.

Varbūt citplanētieši slēpjas. Varbūt viņi ir izveidojuši slepenu citplanētiešu civilizāciju biedrību, kuras dalībnieki nozvērējušies ar mums nesazināties, kamēr nesasniedzam pietiekamu morālās attīstības pakāpi, lai mūs arī varētu uzņemt biedrībā. Ir arī joks – tas, ka citplanētieši vēl nav ar mums uzdrīkstējušies kontaktēties, ir vislabākais pierādījums, ka viņi eksistē! Pastāv arī t. s. “zvērudārza hipotēze” (*Zoo hypothesis*). Augstāko civilizāciju pārstāvji saglabā Zemi un tās apdzīvotājus kā zooloģisko dārzu vai dabas liegumu. Viņi mūs novēro, paši paliekot neredzami. Šai hipotēzei līdzīga ir “laboratorijas hipotēze” – mūsu Saules sistēma ir citplanētiešu pētījumu “laboratorija”.

Citi apgalvo, ka viņi jau ir šeit. Varbūt mēs esam šie citplanētieši, t. i., viņu pēcteči? Nevar nepieminēt arī daudzo cilvēku liecības, kas apgalvo, ka redzējuši citplanētiešus, ka tie ar viņiem kontaktējušies vai pat viņus uz laiku nolaupījuši eksperimentālos

²⁰ Sk.: Nick Bostrom, “In the Great Silence there is Great Hope” (2007). Pieejams: <http://www.nickbostrom.com/papers/fermi.pdf> (skatīts 04.09.2014.).

²¹ Šī komplikētā argumenta aprakstu sk., piem., Nick Bostrom, “A Primer on the Doomsday Argument”. Pieejams: http://www.anthropic-principle.com/?q=anthropic_principle/doomsday_argument (skatīts 04.09.2014.).

nolūkos. Arī “Discovery Science” populārzinātniskie TV kanāli pārraida daudzas programmas par tā sauktajiem “tuvās saskarsmes” gadījumiem (*close encounters*). Šie stāsti, neapšaubāmi, aizrauj, tāpat kā spoku stāsti. Taču uzkrītoši ir tas, ka šo domājamo citplanētiešu uzvedība nepavisam neatbilst inteligences līmenim, kādam viņiem vajadzētu piemist, ja viņi būtu tik attīstīti, ka spēj uz šejieni ceļot. Vai tiešām viņiem nebūtu pieejami citi veidi, kā mūs pētīt, izņemot eksperimentus nacistu garā? Vai tiešām viņiem nebūtu nekā cita, ar ko nodarboties, izņemot ornamentu veidošanu labības laukos, govju kropļošanu, pakāļdzīšanas automobiļiem, lidmašīnām, cilvēku biedēšanu līdz nāvei vai nolaupišanu ar spīdzināšanu nomaļās vietās utt.? Tā neizskatās pēc rīcības, ko varētu sagaidīt no kosmosa superprātiem.²² Tāpat ir grūti iedomāties, ka citplanētiešu kosmosa kuģi avarē tieši šeit uz Zemes, ja spēj šķērsot galaktiku. Pat mūsu salīdzinoši primitīvie lidaparāti ļoti reti avarē. Tie ir viena veida apsvērumi, bet otra un galvenā problēma ir evidences trūkums. Ir tikai aculiecinieku liecības, bet tās diemžēl nav uzskatāmas par evidenci.

1.4. Citplanētieši un ticība

Daudzi cilvēki tic citplanētiešiem, lai gan varbūt ne tik daudzi, cik tic Dievam. Tikai, atšķirībā no Dieva idejas, citplanētieši nav domājami kā pārdabiskas, bet gan dabiski attīstījušās būtnes. Tādēļ, piemēram, uzticēšanās pakāpe var atšķirties. Ticības ziņā ir zināma līdzība: evidences nav nedz Dieva, nedz citplanētiešu gadījumā, ir tikai ticība, kas atsevišķos gadījumos turklāt vēl balstīta uz personisko pieredzi. Taču var jautāt, vai evidences neesamība ir neesamības evidence? Ņemot vērā mūsu zināšanas robežas, mēs esam brīvi ticēt citplanētiešiem, Dievam, vai arī nedz vieniem, nedz otram.²³

Ticībai Dievam un ticībai citplanētiešiem var saredzēt arī citus vienojošus faktoros. No reliģijas dabiskas izskaidrošanas perspektīvas var teikt, ka abos gadījumos šī ticība pauž cilvēka meklējumus pēc gudrības, augstākas inteligences, pilnīgas

²² Sk.: Paul Davies, *The Eerie Silence: Are We Alone in the Universe?* (London: Penguin Books, 2010), 20.

²³ Tamlīdzīgas izvērstākas pārdomas sk.: Jill Cornell Tarter, “SETI and the Religions of the Universe”, Dick (ed.), op. cit., 143ff.

zināšanas (kas teisma gadījumā ir omnisciences ideja), arī pēc absolūtas varas jeb visvarēšanas (teismā – omnipotences ideja).²⁴ Savā ziņā citplanētiešus var uzskatīt par jau senatnes mītos attēlotu eņģeļu, dievību (vai dēmonu – kā nereti uzskata kristieši) un citu augstāku būtņu mūsdienu sekulārām variācijām. Tāpat šeit varētu pieskaitīt noslieci projicēt Dievu vai kādu citu pārāku būtņi kā drošības garantu, kā arī tieksmi pēc nemirstības un citām kvalitātēm, ar ko evolucionārā psiholoģija skaidro cilvēka reliģiozitāti un tās adaptīvo noderīgumu evolūcijas procesā.

Savukārt mūsdienu populārās mitoloģijas adepti piedāvā diametrāli pretēju interpretāciju – senajos mītos attēlotās dievības un citas augstākās būtnes ir reālas un patiesībā ir citplanētieši, kas senāk apmeklējuši Zemi, izveidojuši *Homo sapiens*, sakrustojot savus gēnus ar neandertāliešu gēniem, kā arī palīdzējuši mūsu civilizācijām (it īpaši šumeriem) tālāk attīstīties. Šādu uzskatus dedzīgi popularizē tā saukto “seno astronautu” (*ancient astronauts*) teorijas proponētāji, medijot tekstuālas un arheoloģiskas citplanētiešu vizitāciju liecības. Šīs kustības idejiskais tēvs ir Ērihs fon Dēnikens (*Erich von Däniken*) – ražīgs autors, bet šarlatāns arheologs, reliģijpētnieku u. c. zinātnieku acīs.

Ir visai cilvēciski saprotams kārdinājums interpretēt, piemēram, Ecēhiēla grāmatas 1. nodaļu kā NLO liecību:

“4 Es redzēju – piepeši nāca stipra vētra no ziemeļiem, pacēlās liels mākonis ar uguni, tam bija spožums visapkārt un pašā vidū spulgoja kaut kas kā spilgti mirdzošs metāls.

5 Tam vidū bija redzami četri dzīviem radījumiem līdzīgi veidojumi: tie bija cilvēkiem līdzīgi tēli. [..]

15 Tuvāk aplūkojot dzīvos tēlus, es redzēju četrus riteņus zemē, pa vienam katra tēla priekšā.

16 Un riteņu izskats un veidojums bija kā no hrizolīta, un visi četri bija vienādi, un tie bija tā veidoti, it kā ritenis ietilptu ritenī.

17 Tie gāja uz visām četrām pusēm, sāņus nepagriezdamies.

18 Riteņu loki, ārkārtīgi augsti, lieli un briesmīgi, bija acu pilni visiem četriem visapkārt.”²⁵

²⁴ Steven J. Dick, “Cosmotheology: Theological Implications of the New Universe”, Dick (ed.), op. cit., 202.

²⁵ Pieejams: <http://www.bibele.lv/bibele/bibele.php> (skatīts 06.09.2014.).

Tikai ievērojiet, ka šāds apraksts veidojas no pantiem, ko esmu selektīvi izvēlējis. Būtu jāizlasa arī 6.–14. pants, kur aprakstītas būtnes, kas sastāv no mums ļoti labi zināmiem elementiem, kā cilvēka, lauvas, vērša un ērgļa galvas. Rūpīgāka eksegēze atklātu vēl vairākus citus apstākļus, kādēļ šo tekstu nevaram uztvert kā NLO liecību.²⁶

Ar šiem apsvērumiem esmu jau pamazām pietuvojies raksta teoloģiskajai daļai. Pirms tās jāatgādina lasītājam, ka šis raksts nepiedāvā teoloģiju tradicionālā izpratnē, bet gan ir literārs mēģinājums uz robežas starp zinātniskās fantastikas un reliģijas filosofijas žanriem. Reliģijas filosofijā pieņemts neitrālā veidā apskatīt idejas un izsvērt loģiskās iespējamības, bet pašam autoram nav nepieciešams būt dažādu analizējamo ideju pārstāvim personiski (atruna, lai izvairītos no tā, ka šī teoloģiskā rakstu krājuma lasītāji ierindotu autoru starp “ķeceriem”).

2. Panteisms un personiskais teisms bioloģiskā universa hipotēzes perspektīvā

2.1. Kristietība un ārpuszemes dzīvība

Vairāk nekā pirms četriem gadsimtiem inkvizīcija sadedzināja uz sārta Džordāno Bruno par viņa “ķecerībām” – cita starpā par uzskatu, ka pastāv bezgalīgs skaits pasaļu, ko apdzīvo citas inteligēntas būtnes: “Pastāv neskaitāmas saules; ap šīm saulēm riņķo neskaitāmas zemes, līdzīgi kā septiņas planētas riņķo ap mūsu Sauli. Dzīvas būtnes apdzīvo šīs pasaules...”²⁷ Neskatoties uz Bruno bēdīgo likteni, ticība ārpuszemes būtnu eksistencei izplatījās pa visu kristīgo Eiropu tūlīt pēc Kopernika revolūcijas.

Pārsvarā kristīgajā teoloģijā ārpuszemes dzīvība netiek saredzēta kā apdraudējums. Jēzus ir runājis par “citām aitām” un “citiem mājokļiem” debesu valstībā. Tagadējais pāvests Francisks ir gatavs kristīt citplanētiešus (klūdaini nosaukams tos par “marsiešiem” – uz Marsa var būt runa labākajā

²⁶ Sk.: David Wilkinson, *Science, Religion, and the Search for Extraterrestrial Intelligence* (Oxford University Press, 2013), 120f.

²⁷ Giordano Bruno, *De l'infinito universo et mundi* (1584), citēts Angelo, op. cit., 7.

gadījumā tikai par mikroorganismiem).²⁸ Kaut arī ārpuszemes dzīvības iespējamību teoloģiski var saredzēt kā Dieva omnipotences un omnipresences izpausmi un apliecinājumu, tomēr vēsturiski tā radījusi kristīgajiem teologiem arī problēmjautājumus, it īpaši, ņemot vērā kristietības vēsturisko nostādni, ka cilvēks ir radības kronis un Zeme – Visuma centrs.

Tipiski jautājumi, kas kristietībā izraisījušies šajā antropocentriskajā perspektīvā, ir, piemēram: vai Kristus ir miris arī citu pasaļu iedzīvotāju glābšanai? Vai viņam vajadzēja ceļot pa visu kosmosu un atkārtoti iemiesoties, mirt un augšāmcelties? Apgaismības laika kritiskais domātājs Tomass Peins (*Thomas Paine*) 1794. gadā izsmej šādu varbūtību, norādot, ka tādā gadījumā “Dieva Dēlam un reizēm pašam Dievam neatliktu nekā cita, ko darīt, kā vien ceļot no pasaules uz pasauli, mirstot nebeidzamās nāvēs, tik tikko atliekot kādam brīdim, lai dzīvotu”.²⁹

Teoloģiskai atbildei var nākt talkā stoiķu *logos spermatikos* doktrīna, ko piemēroja agrīnie teologi attiecībā uz pagāniem. Kristus jeb Logoss kā princips varētu inkarnēties arī citur – un kādēļ gan ne uz citām planētām, pie mūsu brāļiem un māsām – mazajiem, zaļajiem “cilvēciņiem” (ak, šis antropomorfisms – arī citplanētiešu gadījumā!) viņu miesas veidolā? Taču šeit tomēr rodas problēma sakarā ar Kristus kā Dieva vienpiedzimušā dēla unikalitāti. Vilkinsons uzskaita vairākus apsvērumus, kādēļ kristiešiem piesardzīgi jāizturas pret vairāku inkarnāciju atzīšanu, piemēram: tiek pastiprināta plaisa starp “kosmisko Kristu” un cilvēku Jēzu; var tikt ignorēti citi Dievam pieejamie komunikācijas veidi; kā arī rodas jautājums, kādēļ nav vairāku inkarnāciju dažādās kultūrās uz Zemes?³⁰

Ņemot vērā šo problemātiku, risinājums varētu būt citplanētiešu evaņģelizācija, pievēršana kristietībai, tiklīdz viņi parādās, vai pat pirms tam. Šo nostāju savā laikā pārstāvēja jau 18. gadsimta zviedru zinātnieks un mistiķis Emānuels

²⁸ Pieejams: <http://www.christianpost.com/news/pope-francis-talks-about-aliens-says-he-would-welcome-martians-to-receive-baptism-119630/> (skatīts 06.09.2014.).

²⁹ Thomas Paine, *The Age of Reason*, XVI nodaļa. Pieejams: <http://www.sacred-texts.com/aor/paine/aor/aor18.htm> (skatīts 06.09.2014.).

³⁰ Wilkinson, op. cit., 158f.

Svēdenborgs.³¹ Viņš apraksta arī no gariem saņemto informāciju par to, kā citplanētieši (ieskaitot no Saules sistēmas planētām un Mēness) izskatās, kāda ir viņu sabiedriskā iekārta, sadzīve, reliģiskās prakses utt. Paliel tikai evaņģēlija vēsts komunikācijas jautājums, taču ar to Svēdenborgam nav īpašu problēmu, jo būtnes, kas dzīvo uz citām planētām, ir cilvēkveidīgas un tātad sazināmas, bet vēsti var nodot eņģeļi.

Vēl 20. gadsimta vidū šo pašu nostāju pārstāvēja britu matemātiķis un astrofiziķis, Oksfordas Universitātes profesors Eduards Milns (*Edward A. Milne*).³² Līdzīgi Svēdenborgam Milns domā, ka ārpuszemes dzīvībai noteikti jābūt, jo nebūtu saprātīgi, ka bezgalīgais un visvarenais Dievs radījis visu šo grandiozo universu, lai tikai uz vienas planētas iedēstītu dzīvību. Tādējādi viņš nevarētu nedz gūt prieku, nedz īstenot savu visvarēšanu. Tanī pašā laikā kristieši nedrīkst pieņemt, ka Dieva dēlam jācieš arī uz citām planētām; tāpēc viņš ir vienīgais un vienreizīgais visa universa pestītājs. Būdam sava laika cilvēks, atšķirībā no Svēdenborga pieredzētās garu un eņģeļu komunikācijas, Milns domā, ka kosmosa evaņģelizācija notiek ar radiosignālu palīdzību, un šobrīd labā vēsts par Kristus upuri uz Zemes jau iesniegusies tālu universa dzīlēs, jo citu pasaļu saprātīgās būtnes to pārraida caur plašiem radio tīkliem jau divtūkstoš gadu.

Tā vai citādi, šajā gadījumā iznāktu nevis tā, kā ceram, proti, ka citplanētieši glābs mūs ar savu neizmērojamo zināšanu un tehnoloģiju, bet gan tā, ka viņu glābšana nāktu caur mums, caur mūsu ekskluzīvo reliģiju. Savā ziņā ļoti evaņģēliski – attīstītajām kosmosa būtnēm glābšana nāk caur šīs Zemes mazajiem un nenozīmīgajiem! No otras puses var teikt – cik grūti pārvarēt antropocentrismu un ģeocentrismu pat kosmosa izpētes laikmetā!

2.2. Astroteoloģija

Vai ir vēl kādi ceļi, kā teoloģiski tuvoties ārpuszemes dzīvības jautājumam? Mūsdienās bioloģiskā universa teoloģiskajam izaicinājumam prasītos citi risinājumi, ko šai rakstā aptveršu

³¹ Emanuel Swedenborg, *Earths in the Universe* (London: The Swedenborg Society, 1970).

³² E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God* (Oxford: Clarendon Press, 1952).

ar jēdzienu “astroteoloģija”. Vārds nāk no britu klēriķa un dabas filosofa Viljama Dērhema (*Derham*) 1715. gadā publicētās grāmatas ar šādu nosaukumu. Nav brīnums, jo viņš uz savas baznīcas jumta bija uzstādījis tam laikam ļoti modernu 16 pēdas garu teleskopu, ar kuru saredzējis pat zvaigžņu kopas, ko viņš nosauca par “nebulām”. Dērhemam astroteoloģija saistījās ar secinājumiem, ko no zvaigžņu pētniecības var izdarīt par Dieva esamību un atribūtiem. Vēlāk no viņa darbiem iespajdojās Viljams Pēlijs kosmoloģisko Dieva esamības argumentu izstrādāšanā. Arī tagad astroteoloģija varētu nozīmēt, ka teoloģijā tiek izmantotas mūsdienu zināšanas par universu, kas var vedināt uz teoloģijas transformāciju šajā perspektīvā.

2.3. Personiskā teisma problemātika un panteisms mūsdienu universa saprašanas perspektīvā

Tiem cilvēkiem, kam ir zināšanas tādās jomās kā mūsdienu astrofizika, molekulārā bioloģija u.c. un kas tanī pašā laikā vēlas saglabāt teistisku pasaules redzējumu, kļūst arvien grūtāk pieņemt monoteistisko reliģiju loģiski pretrunīgo pilnīgi transcendentā, pārdabiskā un vienlaikus personiskā Dieva modeli. Personiskie atribūti izrādās antropomorfismi, bet Dieva transcendences un neizzināmības ideja tad tiek izmantota, lai notušetū šo antropomorfismu naivumu. Mūsdienu zinātnes atziņās izglītotam cilvēkam ir daudz vieglāk pieņemt un saprast “dabiska” Dieva ideju, it īpaši, ņemot vērā, piemēram, Habla teleskopa atklātā novērojamā universa neiedomājamo milzīgumu un ārējo bezpersoniskumu (ja vien tajā nečum un nemudž dzīvība uz planētām, ko teleskops netver).

Lai šo plašumu iztēlotos, kaut vai ievadām interneta meklētājā frāzi “Hubble Ultra Deep Field” un skatām attēlu. Šāds Habla teleskopa attēls aptver laukumu debesīs, kāds būtu redzams caur smilšu graudiņu, ko turam izstieptas rokas pirkstos pret debesīm. Gandrīz katrs spožais laukumiņš vai punktiņš ir vesela galaktika, kurā var būt simtiem miljardu zvaigžņu. Un kāda būtu aina, ja visu apkārtskatu visos virzienos debesīs sadalītu šādos smilšu graudiņa izmēra laukumos?³³

³³ Sk.: Geoffrey Bennett, *Beyond UFOs: The Search for Extraterrestrial Life and Its Astonishing Implications for Our Future* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008), 15.

Var rasties virkne saistītu jautājumu. Vai uz šī fona Zeme tik tiešām ir iedomājama kā vienīgā vieta, kur plaukst dzīvība?! Piebilstot tomēr nesteigties un no varbūtības neizdarīt secinājumu par ārpuszemes dzīvības faktisku eksistenci, pieļaujot loģisko kļūdu sajaukt pietiekamu nosacījumu ar nepieciešamu. Apdzīvojama pasaule vēl nenozīmē apdzīvotu pasauli.³⁴ Tālāk – vai šajā ainā ir iedomājama vieta Dievam? Vai nav tā, ka mūsu monoteistisko reliģiju personiskie dievi var izskatīties nenozīmīgi salīdzinājumā ar universu, kādu to zinām šodien? Vai nepiekritīsim 20. gadsimta ārpuszemes dzīvības zinātnisko meklējumu pionierim, ievērojamajam astrofizikim un kosmologam Karlam Saganam (*Carl Sagan*), kurš raksta:

“Kā tas nākas, ka lielās reliģijas tikpat kā neskatās uz zinātni, secinot: “Tas ir labāk, nekā mēs domājam! Universs ir daudz lielāks, nekā sacījuši mūsu pravieši, grandiozāks, smalkāks, elegantāks.” Tā vietā tās saka: “Nē, nē, nē! Mūsu dievs ir mazs dievs, un mēs gribam, lai viņš tāds paliek.” Jauna vai sena reliģija, kas izceltu modernās zinātnes atklātā universa krāšņumu, iegūtu tādu godbijības un apbrīnas avotu, no kā tradicionālās reliģijas tikpat kā nesmeļas.”³⁵

Universa un dzīvības tapšanas procesi mūsdienu zināšanu skatījumā paši par sevi ir tik pārsteidzoši un neaptverami, ka ateistam vai agnostiķim pat Dieva trūkums šajos procesos var likties gana “dievišķs”,³⁶ atstājot pārpārēm vietas arī mistērijai. Ir arī kristīgie teologi, kas to jau sapratuši, piemēram, Gordons Kaufmans, konstruējot atbilstīgu teoloģiju.³⁷

Iespējams, ir pienācis laiks atgriezties pie panteisma – pie tādas Dieva izpratnes, kas nav atšķirams no dabas. Vai nu Dievs ir klātesošs visur dabā, vai arī viņa nav nekur. Katrā gadījumā tamlīdzīga Dieva izpratne izskatās dominējoša teistiski noskaņotu zinātnieku vidū, vismaz spriežot pēc tā, ko nākas lasīt reliģijas un zinātnes dialoga kontekstā. Šādai

³⁴ Davies, op. cit., 24f.

³⁵ Carl Sagan, *Pale Blue Dot: A Vision of the Human Future in Space* (London: Headline, 1995), 50.

³⁶ Līdzīgs izteikums citēts: Lee Smolin, “Our Relationship to the Universe”, Dick (ed.), op. cit., 79.

³⁷ Kaufmana *magnum opus*: Gordon Kaufman, *In Face of Mystery: A Constructive Theology* (Harvard University Press, 1995), kā arī *In the Beginning – Creativity* (Philadelphia: Fortress Press, 2004).

dabiska Dieva koncepcijai ir daudz lielākas izredzes šajā dialogā salīdzinājumā ar pārdabiska, ārpus realitātes esoša Dieva koncepciju.

2.4. Varbūtējs ārpuszemes inteligences līmenis

Pasaulē varam novērot, ka jau līdzšinējā cilvēces attīstības stadijā dažos indivīdos izpaužas pārsteidzošas prāta spējas, reizēm arī ekstrastensorās spējas. Tomēr, visticamāk, mēs atrodamies intelligentas dzīvības attīstības sākuma stadijā, ņemot vērā, ka universs ir apmēram 14 miljardu gadu vecs, bet cilvēku suga attīstījusies tikai apmēram 2 miljonus gadu, *homo sapiens* – ap 500 tūkstoš gadu, civilizācija un vēsture – nieka dažus tūkstošus gadu.

Tagad iztēlosimies zinātniskās fantastikas vīziju – kāda būtu cilvēks, ja tam būtu iespēja attīstīties vēl miljonu vai vēl miljardu gadu no šī brīža (kurā, starp citu, mēs speram pirmos savu gēnu inženierijas soļus)? Padomāsim par mūsu sasniegumiem zinātnē un tehnoloģijās pēdējo 100 gadu laikā. Bet tagad iztēlosimies, kāda būtu mūsu tehnoloģija, ja mums tiktu dota iespēja attīstīties vēl miljonus vai pat miljardus gadu no šī brīža (kad, starp citu, sākam tuvoties kvantu datora izgudrošanai)? Patiesībā to nav iespējams iztēloties...

Iztēlosimies tālāk – ja nu bioloģiskajā universā ir šādas senas būtnes, kuras attīstījušas saprašanas un uztveres spējas, kas tālu pārsniedz mūsu ierobežotās piecas maņas un prātu, kas spēj operēt tikai ar ierobežotu skaitu kategoriju, būtnes, kuras zina visu par to, kā darbojas universs, un kuru tehnoloģijas mēs uztvertu kā tīru brīnumu? Šādas būtnes varētu uztvert un apstrādāt informāciju, kas cilvēkam vēl nav pieejama, kur nu vēl saprotama.³⁸ Varbūt tās komunicētu “telepātiski” neierobežotā attālumā, izmantojot kvantu sapīšanās (*entanglement*) īpašību? Varbūt tās pārvietotos starp galaktikām pa laiktelpas saīsnēm (“Eiņšteinu-Rozena tiltiem”), atrisinot citādi nepārvaramo attālumu problēmu? Tālāk – ja nu pastāv multiverss un ja šīs būtnes spēj pārvietoties arī tanī? Vēl jo vairāk – ja,

³⁸ Sal.: Rhawn Joseph, *Astrobiology, the Origin of Life and the Death of Darwinism: Evolutionary Metamorphosis* (San Jose, California: University Press California, 2001), 355ff.

kā teoretizē Lī Smolins,³⁹ multiversa universi rodas no melnajiem caurumiem, t. i., universa melnie caurumi rada jaunus universus, kuru melnie caurumi savukārt rada citus universus utt., un mūsu universs ir šāda procesa rezultāts, un, kā domā Eduards Harisons, universus rada inteligēntas būtnes, nodrošinot “dabiskās atlases” veidā tādu universu vairošanos, kuros ir dzīvība,⁴⁰ tad varētu iedomāties, ka attīstītie citplanētieši ir apguvuši melno caurumu veidošanas prasmi, un varbūt mūsu universs ir viņu roku darbs – apzināti radīts ar līdzīgiem dzīvības eksistencei smalki noregulētiem (*fine-tuned*) parametriem, iepludinot informāciju caur melno caurumu no viņu universa?⁴¹

Šeit ir vietā atsaukties gan uz britu fiziķa un zinātniskās fantastikas rakstnieka Artura Klārka (*Arthur Clarke*) “likumu”, ka “ikviena pietiekami attīstīta tehnoloģija nav atšķirama no maģijas”,⁴² gan arī uz tā variāciju zinātnes vēsturnieka un rakstnieka Maikla Šērmera (*Michael Shermer*) izpildījumā: “Ikviena pietiekami attīstīta ārpuszemes inteligence nav atšķirama no Dieva.”⁴³ Salīdzinot ar šādām būtnēm, mūsu līdzšinējā attīstība, iespējams, varētu likties tikai niecīgu soli priekšā, piemēram, vārdes attīstībai. Vai mēs neuztvertu šādas būtnes kā dievus? Kaut arī tās būtu dabiski attīstījušās būtnes, tikai pilnveidojušas sevi ar gēnu inženierijas palīdzību, iespējams, arī līdz fiziskai nemirstībai.

2.5. Uz ārpuszemes inteligenci balstīts personiskais teisms

Turpmāk sekos šī raksta autora astroteoloģiskais proponējums. Neskatoties uz iepriekš aprakstītajām personiskā teisma vajājām izredzēm, astroteoloģija tam nes arī labās ziņas! Taču arī turpmākais lasītājam jāuztver kā iztēles konstruējums, kas robežojas ar zinātnisko fantastiku.

³⁹ Lee Smolin, “Did the Universe Evolve?”, *Classical and Quantum Gravity*, 9 (1992), 173–192.

⁴⁰ Edward Harrison, “The Natural Selection of Universes”, *Quarterly Journal of Royal Astronomical Society*, 36 (1995), 193–203.

⁴¹ Par šo sk.: Webb, op. cit., 56–59.

⁴² Pieejams: http://en.wikipedia.org/wiki/Clarke's_three_laws (skatīts 05.09.2014.).

⁴³ Michael Shermer, “Shermer’s Last Law: Any sufficiently advanced Extra-Terrestrial Intelligence is indistinguishable from God”. Pieejams: <http://www.ufoskeptic.org/shermer.html> (skatīts 05.09.2014.). Šeit gan jāatzīst, ka Šērmers tā izsakās citā – skepticisma kontekstā.

Šādi attīstīti ārpuszemes inteliģences pārstāvji patiešām varētu būt dievi (lai arī šeit aiz stūra glūn apsūdzība ķecerībā – Dievs vairs nav absolūts, ir padarīts par radību). Turklāt – personiski dievi, personas burtiskā, nevis metaforiskā nozīmē! Šādām būtņēm varētu būt liela daļa iezīmju jeb “atribūtu”, ko Dievam piešķir monoteistiskajās tradīcijās. Kāda šāda būtne varētu būt mūsu “radītāja” – vai nu caur melno caurumu radījusi mūsu universu, vai arī mērķtiecīgas panspermijas veidā iedestījusi uz mūsu Zemes “dzīvības sēklu” – “universālo kopīgo priekšteci”. Tādējādi cilvēks var būt *imago dei* – veidots no ģenētiskā materiāla, kas nāk no šīs būtnes (šeit aiz stūra glūn apsūdzība antropomorfiķu jeb audiāņu ķecerībā⁴⁴). Pēc tam, dzīvībai attīstoties līdz sevis apzināšanās pakāpei, šī būtne varētu ekstraseņsorā veidā sekot līdz mūsu morālajai attīstībai, pati paliekot neredzama citā universā. Ar šādu būtni varētu būt personiskas attiecības, kas tik svarīgas ticībai. Varbūt šāda būtne varētu arī “no augšas” iejaukties vēsturē, izraisīt novirzes no mums ierastajiem dabas likumiem jeb “brīnumus”, telepātiski uzrunāt cilvēku iekšējā intuīcijā, varbūt dot cilvēkam atklāsmes, varbūt atbildēt lūgšanām, vadīt uz labo, skaisto, uz apskaidrību? Turklāt šādai būtnei būtu arī īpašības, raksturs un emocijas, kas dotu jaunu risinājumu antropomorfisma problēmai teoloģijā.

Reliģijas apgalvo, ka personiski dievi vai personisks Dievs ir. Ja izrādās, ka tā ir patiesība? Kas var zināt vai pateikt, ieskaitot ticīgos, vai mūsu reliģiju dievi – ja viņi ir – vai viņi ir vai arī nav šādas būtnes? Vēl vairāk – ja šādas būtnes ir, vai viņām ir reliģija, dievi vai Dievs?⁴⁵

2.6. Konstruktīvi teoloģiskās daļas kopsavilkums

Tradicionāli izprastam un parasti fideistiski pieņemtam pārdabiskam, transcendentam jeb pārpasaulīgam un tanī pašā laikā personiskam Dievam vairs nav vietas mūsdienu zinātnes

⁴⁴ Šī 4. gadsimta kristiešu grupa tās līdera Audija (*Audius*) vadībā ticēja, ka Dievam ir cilvēka veidols. Pamatojums ir Bībeles pants: “Radīsim cilvēku pēc mūsu tēla un līdzības!” Arī Tertuliāns, Laktancijs un Origēns tika kritizēti par līdzīgiem uzskatiem.

⁴⁵ Lai par to uzzinātu vairāk, ir jāsaģaida SETI apstiprināts pirmais kontakts ar augstāku civilizāciju pārstāvjiem, ar nosacījumu, ja ir iespējama zināšanu nodošana.

piedāvātajā universa un dzīvības izpratnes ainā, un ne tikai transcendences un personiskuma loģiskās pretrunas dēļ, bet arī ņemot vērā universa pārsteidzošo evolūciju, grandiozos procesus, neiedomājamo milzīgumu un satriecošo bezpersoniskumu. Tanī pašā laikā, ja zinātniskajā domāšanā ievirzīts mūsdienu cilvēks tomēr vēlas saglabāt Dievu savā pasaules ainā, tad jaunās zināšanas par dzīvību un universu var viegli vedināt pieņemt panteistisku pasauleskatu. “Dabiska” Dieva ideja ir mūsdienām piemērotāka, un astroteoloģijai kā teoloģijai, kas ņem vērā zināšanas par universu, ir jābūt šādai jaunā veidā saprastai *theologia naturalis*.

Atzīstot un pieņemot iepriekšējā rindkopā teikto, raksta autors piedāvā domas eksperimentu ar citu, alternatīvu “dabiska” Dieva izpratni bioloģiskā universa hipotēzes perspektīvā. Šī izpratne savukārt ļauj teorētiski rehabilitēt arī mūsdienās ticamību zaudējušo personisko teismu. Dievus vai Dievu var saprast kā “dabiskas” būtnes, kas evolucionējušas nesalīdzināmi un neiedomājami tālāk par cilvēku – tik tālāk, ka cilvēks savā salīdzinoši zemajā attīstības līmenī nevarētu par tām domāt citādi kā par pārdabiskām, kā par dieviem vai kā par Dievu. Tanī pašā laikā šādas būtnes saprotamas arī kā personas burtiskā veidā, un ar tām var būt iedomājamas personiskas attiecības, kas ir ļoti svarīgi ticībai personiskam Dievam. Lieki piebilst, ka ticīgie var turpināt ticēt tradicionālam Dievam. Nav starpības, vai ticīgā persona zina vai nezina, ka viņa/-s Dievs patiesībā varētu būt “dabisks”. Vēl viens jautājums gan paliek – vai šiem dieviem ir reliģija, dievi vai Dievs?

Summary

Astrotheological Musings in the Light of the Hypothesis of a Biological Universe and the Search for Extraterrestrial Life

The paper considers different scientific scenarios of the emergence of life, including “spontaneous generation” or abiogenesis and panspermia, as well as considers the hypotheses of “biological determinism” and “biological universe”. In case these hypotheses turn out to be true, there must be civilisations and beings in the universe that

have evolved to far higher levels than humans. The theological part of the paper, in its turn, is written from the perspective of astrotheology, which is a way of doing theology, embracing the contemporary scientific knowledge about the universe in the situation when the traditional theism has become unbelievable due to its logically contradictory conception of a simultaneously transcendent and personal deity. Two options are proposed how contemporary men and women can think of God in a way that may be more in line with their proficiency in scientific thinking. One alternative is pantheism, which is gaining a new momentum in the present-day understanding of the universe, while the second alternative – the author's thought experiment – proposes an updated personal theism in the context of the biological universe, imagining God as an ancient being, who has evolved immeasurably higher than humans.

EVANĢĒLISKO ATTURĪBAS BIEDRĪBU DARBĪBA VIDZEMES UN KURZEMES GUBERNĀ (1893–1914)

Mg. hist. Guntis Vāveris

*Latvijas Nacionālā arhīva Latvijas Valsts vēstures arhīva Fondu
analītikas un uzziņu sistēmas nodaļas galvenais arhivists*

Atturības kustības aizsākumi Ziemeļamerikā un Rietumeiropā 19. gadsimtā

Alkohola lietošana ir bijusi ikdienas parādība visā cilvēces vēsturē. Kristīgajā tradīcijā atturība ir tikumiska īpašība, jo tā nav kalpošana savai miesai, bet gan līdzeklis, lai miesiskas tieksmes un kāriņas savaldītu. Atturības princips kristīgajā kultūrā un arī senākās kultūrās¹ bija pazīstams, tomēr vien, sākot ar 19. gadsimtu, Ziemeļamerikā un galvenokārt Eiropas protestantiskajās zemēs radās un izplatījās atturības kustība. Tās saknes meklējamas tādās protestantisma reliģiskās atjaunotnes kustībās kā piētisms, kas noteica, ka nepieciešams pakļaut savu ikdienas dzīvi stingri tikumiskam askētismam un nodarboties ar intensīvu sevis izziņāšanu, tiecoties pēc morālas šķīstīšanās.²

No vienas puses, atturības kustība bija pretreakcija sabiedrībā pastāvošajiem priekšstatiem un lomai, kas tika piešķirta alkohola lietošanai. Pārmērīga alkohola masveida lietošana

¹ Senajā Grieķijā, Spartā, tika cienīts atturīgs dzīvesveids. Spartieši saviem nebrīvajiem zemniekiem jeb helotiem deva pārmērīgi dzert alkoholu. Helotu uzvedība alkohola reibuma stāvoklī spartiešu jaunākajai paaudzei nodēra kā uzskates līdzeklis tam, kādu postu cilvēkam nodara pārmērīga alkohola lietošana.

² Andris Rubenis, *Apgaismības laiks Eiropā* (Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2008), 125. lpp.

jeb žūpošana 18./19. gadsimta mijā bija kļuvusi par modes lietu visos sabiedrības slāņos. Mūsdienās pastāv viedoklis, ka tik daudz kā 18./19. gadsimta mijā vairs nedzers nekad.³ Dzērāja dzīvesveids, kādu 19. gadsimta sākumā tiecās uzturēt, piemēram, britu aristokrātija, bija kļuvis par sabiedrības apbrīnas un atdarināšanas cienīgu paraugu. No otras puses, dzeršanas cēloņi noteiktās sabiedrības kārtās meklējami arī smagajos sociālekonomiskajos apstākļos. Rūpnieciski attīstītāko valstu (ASV un Lielbritānija) lielpilsētās 19. gadsimta pirmajā ceturksnī veidojās industriālie strādnieku rajoni, radot daudzas sociālās un veselības problēmas. Lielais alkohola patēriņš tika uztverts kā acīmredzama zīme sabiedrības funkcionēšanas traucējumiem.⁴

19. gadsimta sākumā ASV tika izveidotas pirmās atturības biedrības ar garīdzniekiem priekšgalā. Tās cieši sadarbojās ar amerikāņu reliģiskās atjaunotnes kustību un alkohola lietošanu nosodīja kā morālu un fizisku indi, pretēji pirms tam pastāvošajam uzskatam par alkoholu kā veselīguma un drosmes veicinātāju.⁵ Tika uzsvērtā dzeršanas saistība ar nabadzību un vardarbību. Biedrību darbība un to strauji augošais skaits kopš 19. gs. 20. gadiem ASV austrumu štatos un vēlāk Eiropas protestantu zemēs iezīmēja sabiedrības reakciju un vēlmi pēc pārmaiņām uzvedībā, vērtībās un morāles izpratnes kritērijos. Līdz 19. gadsimta vidum tika pasludinātas galvenās pamattēzes par alkohola lietošanas postošo ietekmi: alkohols kā nabadzības, trūkuma, amorālas uzvedības un slimību izraisītājs.

Kopš 19. gs. 30. gadiem atturības kustība vienlaikus ar reliģiskās atjaunotnes jeb atmodas kustību izplatījās Lielbritānijā, vācu zemēs, Skandināvijā. Pavisam drīz, redzot atturības kustības izplatīšanos protestantiskajās zemēs, atturības jautājumiem vairāk uzmanības sāka pievērst arī Romas Katoļu baznīca. 1851. gadā Utikā (ASV) izveidojās pirmā starptautiskā, uz globālu misijas apziņu orientētā atturības organizācija Starptautiskais Labtēmpliciešu ordenis (*International Order of*

³ Lilita Zemīte, "Jauno laiku sabiedrība un alkohols", *Latvijas vēsture. Jaunie un jaunākie laiki* 1/2 (2012), 121. lpp.

⁴ Jack S. Blocker et al., *Alcohol and Temperance in Modern History: An International Encyclopedia*. Vol. 1 (Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC-CLIO, 2003), 547.

⁵ Lilita Zemīte, "Jauno laiku sabiedrība un alkohols", 125. lpp.

Good Templairs). Ordenis iestājās ne vien pret žūpību, bet arī pret visām citām kaitīgām parādībām tautas morāles, tikumības laukā.⁶ Organizācijas devīze bija: “Ticība, cerība un mīlestība”, kur ticība nozīmē ticību uz Dievu bez konfesionālas izšķirības, cerība – drošu un nerimstošu virzību pretī nospraustajam mērķim, par spīti jebkādam grūtībām, bet mīlestība – nesavtīgu tuvāko mīlestību, kas neprasa, no kurienes un kas ir cietējs, bet katrā cietējā redz savu brāli un palīdz tam.⁷ Labtempliešu ordenis, veidojot jaunas nodaļas jeb ložas, strauji izplatījās ASV un kopš 1868. gada arī Eiropā, kad Birmingemā tika izveidota pirmā loža. Jau 19. gadsimta beigās, atskatoties uz ordeņa izveidi un tā straujo attīstību, tika uzsvērts, ka ordenis, ko 1852. gadā dibinājuši vienpadsmit jauni vīri, jau 19. gadsimta beigās visā pasaulē sastāv no 725 000 locekļiem un ka ordeņa ložas ir atrodamas visās zemēs. Šī ir atturībnieku armija, kas darbojas ticībā, cerībā un žēlastībā.⁸ Ordeņa biedri, vērtējot savu darbību, vilka paralēles ar vienpadsmit Jēzus mācekļiem, kuru misijas darba rezultātā izplatījās evaņģēlija vēsts. Ordenim 1875. gadā sadaloties Eiropas un Ziemeļamerikas atzaros, pakāpeniski kā darbības pamatprincips izvirzījās reliģiskā un politiskā neitralitāte,⁹ kas piešķīra ordenim savdabīgu “hameleona raksturu” – pielāgoties tās mītnes zemes sociālpolitiskajiem apstākļiem, kurā ordenis uzsāka darbību.¹⁰ Piemēram, Šveicē ordenis darbojās saskaņā ar kristīgajiem pamatiem, bet Indijā – ar Vedām.

Kopš 19. gadsimta otrās puses atturības kustības idejās līdzās evaņģēliskiem argumentiem parādījās zinātniska rakstura argumenti, kas alkohola lietošanu mēģināja skaidrot kā antihigiēnisku apstākļu (galvenokārt industriālo lielpilsētu vidē) vai sociālu šķiru pretrunu kopumu. Vācijā un Šveicē virkne ārstu un mediķu, piemēram, Bāzeles Universitātes

⁶ J. Kleimeiers, *Labtempliešu ordenis* (Rīga: Rīgas Labtempliešu Sabiedrība, 1912), 7. lpp.

⁷ *Ibid.*, 7. lpp.

⁸ Kathy Crowell, “Origin of the Independent Order of Good Templairs”. Pieejams: <http://www.rootsweb.ancestry.com/~nyononda/MANLIUS/goodtemplars.html> (skatīts 02.08.2014.).

⁹ J. Kleimeiers, *Labtempliešu ordenis*, 6. lpp.

¹⁰ Jana Tshurennev, *From Moral Reform to Bio-politics. Global Anti-Alcohol Activism, 1870–1940* (Zurich: Swiss Federal Institute of Technology, 2009), 5.

profesors, Vidzemes guberņā dzimušais Georgs fon Bunge (*von Bunge*, 1844–1920), 19. gs. 80. gados savos darbos norādīja uz alkoholisma cēloņiem un tā postošo ietekmi uz veselību.

Zināmā opozīcijā šādai pieejai nostājās pēc organizācijas “Sarkanais Krusts” parauga 1877. gadā Ženēvā (Šveicē) izveidotā starptautiskā organizācija “Zilais krusts” (*Fédération Internationale de la Croix-Bleue*). Biedrības nosaukumā ietvertā zilā krāsa tiek skaidrota, atsaucoties uz Veco Derību (4. Mozus grāmata, 15:37–39), kur minēti īpaši drēbju pušķi, kas rotāti ar zilām lentēm, kurus, nēsājot un redzot nēsātus, aicināts pieminēt visus bausļus, staigāt sirdsprāta vadītam un nepaļauties uz paša acīm, kas netikli iekāro.

“Zilais krusts” iestājās pret materiālismu un antikristīgu, vien uz zinātnes faktiem balstītu argumentāciju par alkohola lietošanas kaitīgumu. Savā darbībā “Zilais krusts” pastāvēja uz evaņģēliskam vērtībām, norādot uz alkohola lietošanas grēcīgumu. Biedrības evaņģēliskā darbība izpaudās tādā veidā, ka atturības nepieciešamība tika pamatota ar evaņģēlija sludināšanu. Alkohola lietošanas kaitīgie aspekti tika pamatoti, uzsverot to, kas par dzeršanu teikts Bībelē. Piemēram, Pāvila 1. vēstulē Korintiešiem (6:10) teikts, ka “ne zagļi, ne mantrauši, ne dzērāji, ne zaimotāji, ne laupītāji neiemantos Dieva valstību”, bet Dievam tīkama dzīve panākama, kā, piemēram, norādīts Pāvila vēstulē Romiešiem (13:13), dzīvojot “cienīgi, kā diena to prasa, nevis dzīrēs un skurbumā, izvirtībā un izlaidībā, ķildās un naidā, bet lai jūsu bruņas ir Kungs Jēzus Kristus, un nelutīniet miesu, lai nekristu kārībās”. Tieši izlaidīgs un amorāls dzīvesveids, nesekojoš evaņģēlija vēstij, bija cēlonis daudzajām sociālekonomiskā rakstura problēmām, kuras “Zilais krusts” savā praktiskajā darbībā centās risināt un novērst. Līdz Pirmajam pasaules karam “Zilais krusts” galvenokārt Centrāleiropā, bija izveidojis ap 1550 nodaļu, kuru kopējais biedru skaits bija apmēram 60 000.¹¹

Šīs starptautiskās organizācijas savā darbībā centās atmodināt sabiedrības sirdsapziņu visā pasaulē un pauda, ka uzvara ciņā pret alkoholu nav gūstama, vien darbojoties

¹¹ Walter J. Shanley, “Temperance Movements”. Pieejams: http://oce.catholic.com/index.php?title=Temperance_Movements (skatīts 06.10.2013.).

savas izcelsmes zemes robežās.¹² Atturības kustība apvienoja vienam mērķim – cīņai pret alkoholu – dažādas, pat savstarpēji konfrontējošas 19. gadsimta modernas kustības. Katra kustība – nacionālisms, sociālisms, feminisms un garīgā atjaunotnes kustība – alkoholismam atrada savai idejai atbilstošu apzīmējumu: alkohols kā kapitālisma peļņas un strādniecības verdzinātājs, sociāls ļaunums, alkohols kā nācijas progresa un izglītības kavētājs, alkohols kā sātana izgudrojums. 19. gadsimta otrajā pusē un 20. gadsimta sākumā veidojās atturības biedrības, kuru starpā ideoloģisku atšķirību dēļ bieži valdīja pretrunas. Tās varēja ignorēt vai pat viena otru neieredzēt, lai gan to ienaidnieks – alkoholisms – bija kopīgs.

Evaņģēlisko atturības biedrību darbības telpa

19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā Rīgā izveidojās jauns biedrību tips, kuras savos statūtos norādīja, ka tās darbojas kā atturības biedrības. Tās bija biedrības, kas, rūpēdamās par sabiedrības fizisko un tikumisko stāju, par savu darbības mērķi izvirzīja cīņu pret alkoholisko dzērienu lietošanu un tirdzniecību. Jau kopš 18. gadsimta vidus atturības principus atbalstīja hernhūtieši, kuru aktīvā darbība Vidzemē lika pamatus atturības kustības aizsākumiem, kuriem 19. gs. 30. gados gan hernhūtiešu, gan kustības izplatības ietekmē uzmanību sāka pievērst ev. luteriskā baznīca. Savukārt 19. gadsimta beigās veidojās pirmās atturības biedrības Latvijas teritorijā (pirmā bija Rīgas latviešu atturības biedrība “Auseklis” 1891. gadā), tostarp arī pirmās evaņģēliskās atturības biedrības.

Evaņģēliskā atturības biedrība. Vecākā no šādām biedrībām bija 1891. gadā izveidotā Evaņģēliskā atturības biedrība. Tās biedri galvenokārt bija Rīgā dzīvojošie vācieši, bet tāpat biedrībā darbojās arī latvieši. Biedru skaits 1903. gadā sasniedza ap 200.¹³ 1905. gadā biedrība iekārtoja nelielu patversmi no alkohola atkarīgajiem, kurā bez ārstēšanās no alkohola tās iemītniekiem tika dota iespēja strādāt – tika atvērta malkas

¹² Jana Tshurenev, *From Moral Reform to Bio-politics. Global Anti-Alcohol Activism*, 5.

¹³ Ādolfs Šilde, *Cīņa ar sadzīves netikumumu. Materiāli Latvijas pretalkohola kustības vēsturei* (Rīga: b. izd., 1941), 248. lpp.

pārdotava un kurpnieku darbnīca.¹⁴ Tādā veidā Evaņģēliskā atturības biedrība bija viena no retajām, kas spēja izpildīt valsts noteiktajos atturības biedrību paraugstatūtos ietverto punktu – sniegt biedriem derīgu nodarbi.¹⁵

Biedrība “Zilais krusts”. Starptautiskās organizācijas “Zilais krusts” darbības panākumi Šveicē un Vācijā 19. gs. 80. gados piesaistīja atsevišķu vietējo latviešu inteligentu uzmanību. Piemēram, rakstnieks Doku Atis (1861–1903) 19. gs. 90. gadu sākumā sarakstījās ar organizācijas “Zilais krusts” vadītāju Arnoldu Bovē (*Bovet*, 1843–1903), kurš atsūtījis biedrības statūtu paraugus un dažas brošūras.¹⁶ Tomēr Dzelzavas pagastā, kurā dzīvoja un strādāja Doku Atis, tika dibināta Dzelzavas sātības biedrība “Liesma”, nevis “Zilā krusta” nodaļa. Cits ievērojams latviešu atturības kustības darbinieks skolotājs Georgs Freibergs-Brīvkalniņš (1854–1904) laikrakstā “Baltijas Vēstnesis” 1891. gadā rakstīja par atturības kustības panākumiem Šveicē, norādot uz tās sabiedrisko darbības raksturu, apvienojot dažādu kārtu un amatu pārstāvjus.¹⁷ Iespējams, ka šo un citu G. Freiberga-Brīvkalniņa rakstu ietekmē 1893. gadā Rīgā tika izveidota “Zilā krusta” nodaļa. Tās darbības principi veidojās, balstoties uz tām darbības iezīmēm, kas bija raksturīgas “Zilā krusta” nodaļām Šveicē – aktīvs misijas darbs ārpus esošajām kristīgajām konfesijām, bet vienlaikus veidojot saikni ar ārzemju misionāru kopu.¹⁸ Rīgā vairāki aktīvi Evaņģēliskās atturības biedrības un “Zilā krusta” biedri bija angļu un ārzemju Bībeles biedrību dienestā.¹⁹

Visticamāk, būtiska daļa “Zilā krusta” locekļu bija Evaņģēliskās atturības biedrības locekļi. 1908. gada februārī

¹⁴ Ādolfs Šilde, *Cīņa ar sadzīves netikumu. Materiāli Latvijas pretalkohola kustības vēsturei*, 248. lpp.

¹⁵ Latvijas Nacionālais arhīvs Latvijas Valsts vēstures arhīvs (turpmāk – LNA LVVA), 2772. f. (Rīgas Igaunų izglītības un kultūras biedrība), 1. apr., 132. l. (Rīgas Igaunų atturības biedrība), 22. lp.

¹⁶ Ādolfs Šilde, *Cīņa ar sadzīves netikumu. Materiāli Latvijas pretalkohola kustības vēsturei*, 239. lpp.

¹⁷ Georgs Freibergs, “Reibinātāju dzērienu lietā”, *Baltijas Vēstnesis*, 19 (31) (marts, 1891), 1. lpp.

¹⁸ Jana Tshurenev, *From Moral Reform to Bio-politics. Global Anti-Alcohol Activism*, 4.

¹⁹ Ādolfs Šilde, *Cīņa ar sadzīves netikumu. Materiāli Latvijas pretalkohola kustības vēsturei*, 249. lpp.

grupa latviešu atdalījās no Evaņģēliskās atturības biedrības un izveidoja Rīgas evaņģēlisko “Zilā krusta” atturības biedrību.²⁰ 1909. gadā brošūrā par biedrības darbību “Zem Zilā krusta” Evaņģēliskā atturības biedrība nav nodalīta no 1893. gadā izveidotās “Zilā krusta” nodaļas Rīgā. Acīmredzot pēc 1908. gada “Zilā krusta” biedrībā aktīvāk darbojās tieši latvieši, bet Evaņģēliskajā atturības biedrībā turpināja darboties galvenokārt vācieši.

1908. gadā tika apstiprināti Rīgas evaņģēliskās atturības biedrības “Zilais krusts” statūtu labojumi,²¹ bet līdz Pirmajam pasaules karam biedrība izveidoja apakšnodaļas Jelgavā, Ventspilī, Limbažos, Jēkabpilī, Mangaļu un Burtnieku pagastā.²² Kopējais biedru skaits “Zilā krusta” atturības biedrībā norādīts 1909. gadā – 110 biedri,²³ bet 1911. gadā – 73 biedri.²⁴ Biedrības statūtos bija noteikts tās faktiskais darbības lauks – visa Krievijas impērija, lai vestu “evaņģēlisku mācību ar mērķi vērsties pret jebkādu alkohola lietošanu”.²⁵ Neatkarīgi no biedrības nodaļām Vidzemes guberņā “Zilā krusta” nodaļas veidojās blakus esošajās guberņās – Vitebskas un Smoļenskas guberņā.²⁶ Nodaļas zināmā mērā darbojās kā nelielas draudzes. Biedrības telpās Rīgā, Romanova ielā 30 (tagadējā Lāčplēša iela), katru svētdienu plkst. 14.30 tika noturēts bērnu dievkalpojums, plkst. 16 tika lasīts Dieva Vārds, bet plkst. 18 notika priekšlasījums par kādu aktuālu tēmu.²⁷ Tāpat biedrībā tika izveidots kristīgo jaunekļu pulciņš. “Zilā krusta” biedrībā, saskaroties ar centrālās varas darbības ierobežojumiem, darbojās arī pirmie metodistu misionāri ar vācu mācītāju Georgu Durdi

²⁰ Eduards Kaimiņš, *Zem Zilā krusta* (Rīga: Evaņģēliskā “Zilā krusta” atturības biedrība, 1909), 13. lpp.

²¹ LNA LVVA, 3964. f. (Vidzemes guberņas Tautas atturības aizgādības komitejas), 1. apr., 35. l. (Sarakste par Tautas atturības komiteju darbību), 36. lp.

²² Izmantots: Ādolfs Šilde, *Cīņa ar sadzīves netikumu. Materiāli Latvijas pretalkohola kustības vēsturei*, 248–249. lpp.; LNA LVVA, 3964. f., 1. apr., 35. l., 36. lp. Pieejams: http://www.biographien.lv/Ventspils_pils.html (skatīts 01.08.2014.).

²³ LNA LVVA, 3964. f., 1. apr., 35. l., 36. lp.

²⁴ Eduards Kaimiņš, *Zem Zilā krusta*, 14. lpp.

²⁵ LNA LVVA, 3964. f., 1. apr., 35. l., 47. lp.

²⁶ *Ibid.*, 39. lp.

²⁷ Eduards Kaimiņš, *Zem Zilā krusta*, 12. lpp.

(*Durdis*) priekšgalā (no 1911. līdz 1912. gadam).²⁸ Biedrības darbība pavēra iespējas šīs reliģiskās atjaunotnes kustības darbības aizsākumiem Latvijas teritorijā, kas jau Latvijas Republikas apstākļos izveidojās par patstāvīgu baznīcu.

Biedrība “Glābšana”. 1907. gada februārī Rīgā tika izveidota evaņģēliskā atturības biedrība “Glābšana” (*Evanglischen Abstinenzverein “Rettung”*), kuras mērķis bija glābt tos, kas nodevušies dzeršanai Rīgā un tās rajonos.²⁹ Pastāvēja uzskats, ka šī biedrība “strādā tikai starp vāciešiem un tās mērķis ir, pa galvenai tiesai, glābt jaunību no alkohola un neticības briesmām”.³⁰ Tomēr biedrības darbība saistīja arī Rīgā dzīvojošo latviešu uzmanību, piemēram, 1910. gada 21. novembrī biedrības “Glābšana” telpās notika biedrības priekšsēdētāja Heinriha Robes evaņģēliska rakstura priekšlasījums, kam bija nodrošināts tulkojums latviešu valodā.³¹ Tas norāda, ka vairums sanākušo klausītāju bija Rīgā dzīvojošie latvieši. Kopā ar Rīgas evaņģēlisko “Zilā krusta” biedrību divas reizes mēnesī tika izdots laikraksts “Visiem”, kā arī laikraksts latviešu un vācu valodā “Vārti” (vācu val. – “Pforte”).³² Laikraksts “Visiem” tika izdots laika posmā no 1907. līdz 1912. gadam. Šajos izdevumos tika publicēti garīga satura raksti, kas, no vienas puses, paskaidroja alkohola lietošanas grēcīgumu, bet, no otras puses, norādīja, ka ikvienam, kas kritis alkohola gūstā, ir iespēja, atzīstot Kristus upuri, no šī gūsta tapt atbrīvotam. Tāpat kristīgajiem atturībniekiem tika norādīts, ka dzērājs ir vien nomaldījusies avs no tā ceļa, ko tam sagatavojis Dievs.³³

Biedrības “Glābšana” statūtos norādītais darbības mērķis kopš 1913. gada 5. augusta tika papildināts, norādot, ka “biedrība tāpat darbojās ar mērķi vest cīņu pret prostitūciju, šantāžas literatūru un tādām netiklības izpausmēm, kas izceļas no dzeršanas”.³⁴ Statūti tika papildināti arī ar punktu, kas

²⁸ *Metodistu baznīcas kalpošana Latvijā pēc atjaunošanas 1991–2011* (Rīga: Latvijas Apvienotā Metodistu baznīca, 2011), 7. lpp.

²⁹ LNA LVVA, 3019. f. (Latvijas atturības biedrības), 1. apr., 261. l. (Evaņģēliskā atturības biedrība “Glābšana”), 7. lp.

³⁰ Eduards Kaimiņš, *Zem Zilā krusta*, 12. lpp.

³¹ LNA LVVA, 3019. f., 1. apr., 261. l., 7. lp.

³² LNA LVVA, 3964. f., 1. apr., 35. l., 35.–36. lp.

³³ *Visiem: Ilustrēts kalendārs* (Rīga: Evaņģēliskā atturības biedrība “Zilais krusts”, 1913), 12. lpp.

³⁴ LNA LVVA, 3019. f., 1. apr., 261. l., 11. lp.

ļāva biedrībai “norīkot pilnvarotu personu, kura pēc biedrības rīkojuma biedrības nodaļās (tādas, piemēram, bija izveidotas Liepājā un Bēnē) un citās vietās propagandē par biedrības mērķi un darbību”.³⁵ Tātad, risinot sociāla rakstura problēmas, evaņģēliskās atturības biedrības vienlaikus izplatīja arī evaņģēlija vēsti. Gan “Glābšanas”, gan “Zilā krusta” biedriem, pretēji citām atturības biedrībām, bija atļauts nēsāt īpašas, pašu biedrību izvēlētas atšķirības zīmes. “Glābšanas” biedriem bija centrālās varas apstiprināta forma biedrības delegātiem,³⁶ savukārt “Zilā krusta” biedriem bija biedrības nozīmīte – balts vapenis ar zilu krustu vidū.³⁷

Krievijas impērijā kopumā pret biedrībām pastāvēja ļoti piesardzīga attieksme, tomēr evaņģēliskās atturības biedrības bija izņēmums. To noteica evaņģēlisko biedrību darbības specifika, kas centrālajai varai šķita mazāk kaitīga salīdzinājumā ar biedrībām, kurās tika apspiesti nacionāli un sociāli jautājumi. Evaņģēliskās atturības biedrības savā uzmanības lokā turēja vietējā ev. luteriskā baznīca, kura, iepazīstoties ar šādu biedrību darbību, izvēlējās nevis vērsties pret tām, bet iespēju robežās ar tām sadarboties. Piemēram, Kurzemes ev. luteriskā konsistorija 1911. gada sinodē Liepājā pieņēma rezolūciju, kurā tika noteikts, ka “sinode sagaida no saviem locekļiem, ka tie izlietos katru izdevīgu gadījumu cīņā pret tautai tik kaitīgo alkoholu”.³⁸ Savukārt Rīgas pilsētas diakonija, sadarbojoties ar “Zilo krustu”, regulāri rīkoja reliģiska satura priekšlasījumus un iespēju robežās izdeva atturības brošūras.³⁹

Biedrība Rīgā iekārtoja un uzturēja patversmi Romanova ielā 63, kur “Glābšanas” biedriem bija iespējas kalpot un izplatīt reliģiskus sacerējumus.⁴⁰ 1911. gadā biedrībai bija vismaz 120 iedru, savukārt Liepājā 1912. gada pilnsapulci apmeklējuši 73 biedri.⁴¹

³⁵ LNA LVVA, 3019. f., 1. apr., 261. l., 11. lp.

³⁶ Ibid., 46. lp.

³⁷ Eduards Kaimiņš, *Zem Zilā krusta*, 14. lpp.

³⁸ Ādolfs Šilde, *Cīņa ar sadzīves netikumumu. Materiāli Latvijas pretalkohola kustības vēsturei*, 296. lpp.

³⁹ Ibid., 296. lpp.

⁴⁰ LNA LVVA, 3019. f., 1. apr., 261. l., 7. lp.

⁴¹ Ibid., 39., 46. lp.

Rīgas Labtempliešu sabiedrība. 1909. gada beigās Rīgā savu nodaļu jeb ložu izveidoja Starptautiskā Labtempliešu organizācija. Par tās biedriem jeb ordeņa locekļiem kļuva vairāki ievērojami tā laika vietējie latviešu un vācbaltiešu atturības kustības darbinieki, piemēram, Gustavs Ķempelis (1871–1940), Jānis Dāvis (1867–1959), A. Štelmahers u.c.⁴² Pirmie biedri Rīgā uzsvēra, ka Rīgas Labtempliešu sabiedrībai, sekojot ordeņa darbības pamatprincipiem, dažādu tautu pārstāvjiem – “mācītiem vīriem un strādniekiem, garīdzniekiem un skolotājiem, visu kārtu un šķiru vīriešiem un sievietēm ir jāapvienojas “Labtempliešu ordeņa mērķu sasniegšanai””.⁴³ Kaut arī sākotnēji biedrībā iestājās dažādu tautību vietējie atturības kustības darbinieki, tomēr Rīgas Labtempliešu sabiedrība līdz Pirmajam pasaules karam veidojās kā vācbaltiešu atturības biedrība,⁴⁴ kuras izdevumi tika publicēti arī latviešu valodā, cenšoties piesaistīt jaunus latviešu biedrus. Pretēji “Zilajam krustam”, Labtempliešu ordenis jaunas ložas citās Vidzemes un Kurzemes guberņas pilsētās līdz Pirmajam pasaules karam neizveidoja.

Starptautisko organizāciju ietekme uz jaunu biedrību izveidi. 20. gadsimta sākumā izveidojās vairākas atturības biedrības, kuras savu darbību centās organizēt, pārkāpjot nacionālas pretrunas dažādu tautību starpā. Tas notika, iespējoties no dažādu starptautisko atturības organizāciju darbības un to panākumiem Eiropas valstīs. Bez minētajām evaņģēliskajām atturības biedrībām pastāvēja arī Ļaužu labklājības veicināšanas biedrība un Vidzemes Antialkoholiskā biedrība, kuras abas tika izveidotas 1908. gadā. Tie bija mēģinājumi atmodināt kopēju garīgu sirdsapziņu, skatot alkohola lietošanu kā visām tautām un kārtām kopēju ļaunumu un draudu sabiedrības tālākai attīstībai. Vidzemes Antialkoholiskās biedrības priekšsēdētājs Andrejs Frīdenbergs (1875–1941) 1910. gadā, atklājot pretalkohola izstādi Rīgā, uzsvēra, ka “mēs dzīvojam laikmetā, kurā cilvēce saviļņota plašās idejās par vispārēju

⁴² Ādolfs Šilde, *Cīņa ar sadzīves netikumu. Materiāli Latvijas pretalkohola kustības vēsturei*, 295. lpp.

⁴³ J. Kleimeiers, *Labtempliešu ordenis*, 16. lpp.

⁴⁴ Ādolfs Šilde, *Cīņa ar sadzīves netikumu. Materiāli Latvijas pretalkohola kustības vēsturei*, 295. lpp.

labumu”.⁴⁵ Tomēr dažādas organizatoriskas problēmas, kuru pamatā bija nacionāla rakstura pretrunas jeb atšķirīga izpratne par to, kā jāorganizē atturības ideju izplatīšana, bija par iemeslu tam, kādēļ jau ļoti drīz, piemēram, 1909. gadā, no Vidzemes Antialkoholiskās biedrības valdes izstājās vietējie vācbaltiešu un krievu atturības kustības darbinieki.⁴⁶

Sabiedrības attieksme

Atturības biedrību centieni rūpēties par sabiedrības fizisko un tikumisko stāju sastapās ar stabiliem alkohola lietošanas paradumiem un tā laika sociālekonomisko situāciju – smagajiem dzīves apstākļiem (īpaši Rīgas industriālajā vidē), daudzajām alkoholisko dzērienu tirdzniecības vietām (krogiem, traktieriem, iebraucamajām vietām u. c.), kā arī ar vispārēju neizpratni par alkohola lietošanas kaitīgumu.

Dzeršanas izskaušana bija apgrūtināta tādēļ, ka sabiedrībā jau vairāku gadsimtu garumā bija nostiprinājušies zināmi alkohola lietošanas ieradumi. Tieši tos evaņģēliskās atturības biedrības uzskatīja par vienu no galvenajiem dzeršanas problēmas iemesliem. “Zilais krusts” savos izdevumos norādīja, ka ļaužu vidū viens no netikumiem ir vēlme un tradīcija “pacienāt draugu, radnieku, brāli [...], un vai tad vispār bez šņabja un alus un vīna neiztikt? Citi sāks smieties!”⁴⁷ Kā problēma tika uzsvērtā cilvēku, kuri apzinājās alkohola lietošanas kaitīgumu, nevēlēšanās radu vai draugu priekšā “būt par savādnikiem”.⁴⁸ Tika uzsvērts, ka, neskatoties uz alkohola lietošanas acīmredzamo negatīvo ietekmi, ļaudis “patura joprojām alkoholu kā mīļāko draugu, kurš tik ļoti iecienīts, ka nedrīkst gandrīz nevienā sabiedrībā trūkt”.⁴⁹ Pret mērenu jeb sātīgu alkohola lietošanu “Zilais krusts” pauda pārliecību, ka “viena glāzīte vien ir slidenā ceļa sākums lielajiem dzērājiem, sabiedrības padibenēm un atkritumiem”.⁵⁰ Bez svētku reizēm

⁴⁵ [b.a], [b.n] Rīgas Avīzes (18. jūnijs, 1910), 3. lpp.

⁴⁶ LNA LVVA, 2397. f. (Latvijas Pretalkohola biedrība), 1. apr., 77. l. (Sarakste ar atturības biedrībām, darbības pārskati), 125. lp.

⁴⁷ LNA LVVA, 3964. f., 1. apr., 35. l., 44. lpp.

⁴⁸ Ibid., 44. lpp.

⁴⁹ Alfrēds Lippe, *Cilvēces lāsts jeb dzeršana un alkohols. Smēķēšana un nikotīns* (Rīga: A. Lippes apgādībā, 1912), 5. lpp.

⁵⁰ LNA LVVA, 3964. f., 1. apr., 35. l., 44. lp.

spēcīgas alkohola lietošanas paražas bija izveidojušās starp pilsētu strādniekiem: 1) jaunam strādniekam, uzsākot darbu, izmaksāt vecākajiem kolēģiem; 2) dzimšanas un vārda dienas atzīmēt pie glāzītes; 3) tradīcija – dzeršana algas dienās, kas parasti bija sestdienas.⁵¹

Ilgi krogs un tamlīdzīgas iebraucamās vietas kalpoja kā sabiedriskās dzīves norises centri, kur bez iespējām iegādāties alkoholiskos dzērienus tika slēgti darījumi, līgti strādnieki, kā arī organizēti kultūras un izklaides pasākumi.⁵² Biedrību veidošanās un to izglītojošā un saviesīgā darbība kļuva par alternatīvu krogus apmekļojumiem, tomēr krogu u. tml. iestāžu apmeklēšana turpināja ieņemt zīmīgu lomu ikdienas dzīvē. No citām saviesīga un izglītojoša tipa biedrībām vairums atturības biedrību atšķīrās ar to, ka tās savās sarīkojumā t. s. bufetēs nepieļāva alkoholisko dzērienu tirdzniecību. Šo principu stingri ievēroja arī evaņģēliskās atturības biedrības.

Evaņģēlisko un pārējo atturības biedrību attiecības.

Galvenā vērība atturības ideju izplatīšanā tika pievērsta tam, lai atstātu morālu iespaidu uz tiem, kas cieš no alkoholisma, vai tas būtu pats dzērājs vai viņa tuvinieki. Pieejas atturības biedrībām bija dažādas – kreiso ideju padošās biedrības norādīja uz šķiriskām pretrunām, par alkohola lietošanas galveno vaininieku pasludinot strādnieku smagos sociālos apstākļus; tās atturības biedrības, kas vairāk orientējās uz sabiedrības kultūras līmeņa celšanu, norādīja uz izglītības līmeņa trūkumiem. No visām atturības biedrībām evaņģēliskās atturības biedrības vistiešāk pievērsa uzmanību nevis kādiem ārējiem alkohola lietošanu izraisošiem apstākļiem, bet gan dzeršanai kā netikumam, grēkam, kā pamatā ir cilvēka paša izvēle. Tikai tas, kas, “mūžīgo debesdzīvošanu uzstādīdams par mērķi un Dieva vārdu ņemdams par ieroci”,⁵³ atsaucas Kristus aicinājumam mīlēt sevi un sev tuvākos, spēj ne tikai atmest dzeršanu, bet arī norādīt citiem par dzeršanas ļaunajām sekām. Par alkohola lietošanu kā netikumu pašu par sevi 19. gs. 90. gadu sākumā rakstīja jau minētais atturības kustības darbinieks

⁵¹ Jānis Bērziņš, *Latvijas rūpniecības strādnieku sociālais portrets 1900–1914* (Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2009), 64.–65. lpp.

⁵² Arno Teivens, *Latvijas lauku krogi un ceļi* (Rīga: Māksla, 1995), 9. lpp.

⁵³ Alfrēds Lippe, *Cilvēces lāsts jeb dzeršana un alkohols. Smēķēšana un nikotīns*, 9. lpp.

G. Freibergs-Brīvkalnieks, norādot, ka žūpības cēlonis ir nevis “zema kultūra, grūtie dzīves apstākļi un kolektīva dzeršana ar pavedināšanu”,⁵⁴ bet gan pats dzeršanas netikums.⁵⁵ Visdrīzāk G. Freiberga-Brīvkalnieka viedoklis veidojās, iepazīstoties ar atturības kustības pamatprincipiem Vācijā un Šveicē – zemēs, kur 19. gs. 80. gados savu darbību aktīvi izvērsa “Zilais krusts”.

Būt par atturībnieku nozīmēja uzņemties izmainīt ikdienas dzīves paradumus, un to ne katrs bija gatavs darīt. Uz atturības kustības idejām sabiedrība lielākoties skatījās no praktiskās puses. Alkohola lietošana bija praktiska nodarbe, kuru pārtraucot bija nepieciešams spēcīgs aizvietotājs. Ņemot vērā šīs t.s. prasības, atturības kustības pārstāvji rakstīja, ka atturībnieki “nav nekādi askēti, savādnieki, ne arī ņurdoši morālisti, noliedzēji un svētuļi, nē, tie ir saprātīgi jautri cilvēki; viņi darbos pierāda, ka bez alkohola baudas var dzīvot labāki, veselīgāki un jautrāki”.⁵⁶ Tomēr sabiedrības nelielā atsaucība veidot atturības biedrības – vien apmēram 3% no kopējā biedrību skaita Vidzemes un Kurzemes guberņās⁵⁷ –, norāda, ka atturības kustība līdz Pirmajam pasaules karam salīdzinājumā ar citām Eiropas zemēm šeit nespēja kļūt par vērā ņemamu sabiedrisku un ietekmīgu kustību.

1897. gadā publicists Frīdrihs Veinbergs (1844–1924) brošūrā “Kāds ir atturības biedrību mērķis?” rakstīja, ka “zem vārda “atturības biedrības” domātas tikai tās, kuras apkaro dzeršanu no zinātnes stāvokļa, bet ne tās, kuras to domā izdarīt no reliģiska vai tikumiska stāvokļa [...] ar tām pirmā tipa biedrībām nav nekas kopīgs!”⁵⁸ Savukārt kreiso ideju padošais rakstnieks un publicists Jānis Asars (1877–1908) 20. gadsimta sākumā norādīja, ka “atturības kustības smieklīguma lāsts

⁵⁴ Puriņu Klāvs, “Sātības veicināšana un sātības biedrības”, *Baltijas Vēstnesis*, 14 (26) (februāris, 1891), 1.–2. lpp.

⁵⁵ Gustavs Ķempelis, *Latviešu atturības celmlauzis Georgs Freibergis – Brīvkalnieks un latviešu prese* (Rīga: LPB, 1929), 11. lpp.

⁵⁶ J. Kleimeiers, *Labtempliešu ordenis*, 16. lpp.

⁵⁷ Aprēķināts pēc: F. Krauklis, *Noteikumi par biedrībām, sapulcēm, laikrakstiem un loterijām* (Rīga, 1907), 3. lpp.; Ādolfs Šilde, *Cīņa ar sadzīves netikumu. Materiāli Latvijas pretalkohola kustības vēsturei*, 312.–313. lpp.

⁵⁸ Frīdrihs Veinbergs, *Kāds ir atturības biedrību mērķis* (Rīga: atturības biedrība “Auseklis”, 1897), 21. lpp.

cēlies no sātības morālistiem – sprediķotājiem”.⁵⁹ Noliedzoša attieksme pret atturības biedrībām, kas savu darbību balstīja uz Svētajiem Rakstiem, bija tādēļ, ka tās kā alkoholisma cēloni uzsvēra cilvēka grēcīgo dabu, nevis kādus ārējus sociālekonomiskus iemeslus. Tās savus atzinumus par alkohola kaitīgumu nebalstīja uz moderniem laikmeta zinātnes sasniegumiem un pētījumiem, bet uzskatīja, ka alkoholisms un tā sekas ir pārvaramas, visupirms uzmanību pievēršot nevis ārējiem dzīves apstākļiem, bet gan izdarot radikālas labvēlīgas pārmaiņas ikdienas paradumos, kas ļautu uzlabot veselību, finansīalos apstākļus un ģimenes dzīvi. Līdzīgus uzskatus savā darbībā pauda arī tās atturības biedrības, kas aktīvi veicināja kultūras un izglītības līmeņa augšanu starp biedriem un vidē, kur darbojās konkrētā biedrība. Tāda, piemēram, bija lielākā latviešu atturības biedrība – 1904. gadā izveidotā Milgrāvja bezalkohola biedrība “Ziemeļblāzma”. Turpretī kreiso ideju pautošas atturības biedrības, piemēram, “Auseklis”, savos izdevumos rakstīja, ka tādi lozungi kā “esi taupīgs, nedzer, krāj katru kapeiciņu un dzīvo dievbijīgi” ir raksturīgi vien “religiozām un reakcionārām pretalkoholiskām organizācijām, kuras nebūt negrib ņerties klāt pie paša ļaunuma saknes [...], un saprot labi, ka, ja izbeigtos alkohola dzeršana, tad izbeigtos arī kapitālam milzīga peļņa, jo celtos pat saimnieciskas krīzes un katastrofas”.⁶⁰

Viedokli par citu atturības biedrību darbību pauda “Zilais krusts”, kurš savos izdevumos norādīja, ka “tās atturības biedrības, kuras kaut cik necik moži strādā, un arī kaut ko panāk, var vai uz vienas rokas pirkstiem saskaitīt”.⁶¹ Savukārt biedrība “Glābšana” 1911. gada 16. martā biedru pilnsapulcē organizēja lekciju par tēmu “Tikai Dieva žēlastība glābs zudušos”,⁶² tādējādi apliecinot to, kādiem principiem būtu jāseko atturības kustības izplatīšanai. Abas evaņģēliskās biedrības netieši norādīja, ka to atturības biedrību centieni, kas savu darbu nebalsta uz evaņģēliju, nevar pilnībā sekmīgi darboties

⁵⁹ *Ausekļa gadagrāmatas 1902. gada (1. gada gājuma) zinātniski – literāriska nodaļa* (Rīga: Rīgas Latviešu atturības biedrības “Auseklis” gada grāmata 1902. gada, 1901), 1. lpp.

⁶⁰ *Pretalkoholisks rakstu krājums* (Rīga: atturības biedrība “Auseklis”, b. g.), 6. lpp.

⁶¹ Eduards Kaimiņš, *Zem zilā krusta*, 9. lpp.

⁶² LNA LVVA, 3019. f., 1. apr., 261. l., 27. lp.

atturības idejas izplatīšanā. Evaņģēliskās atturības biedrības palika atvērtas sadarbībai ar citām līdzīga rakstura biedrībām, jo to princips bija panākt vispārēju labumu sabiedrībai, koncentrējot uzmanību uz problēmas būtību, nevis ar to saistītām blakus parādībām.

Evaņģēlisko atturības biedrību izveide un to darbība 19. gadsimta beigās un līdz Pirmajam pasaules karam veidojās starptautisko atturības organizāciju ietekmē. Evaņģēliskās biedrības no centrālās varas puses tika pakļautas pārraudzībai, tomēr salīdzinājumā ar citām atturības biedrībām abu guberņu teritorijās tās varēja darboties brīvāk, jo valdība viņu darbībā nesaskatīja draudus valsts varas un sabiedrības destabilizācijai. Evaņģēliskās atturības biedrības izplatīja evaņģēlija vēsti, pievēršot uzmanību sabiedrībā aktuālajai dzeršanas problēmai. Vienlaikus tās veica kristīgās ticības misijas darbu un centās risināt (iekārtojot patversmes, rīkojot priekšlasījumus), kā arī novērst tās sociāla rakstura problēmas, kas bija veidojušās alkoholisma iespaidā. Starp atturības biedrībām tieši evaņģēliskās atturības biedrības bija tās, kuras visuzskatāmāk centās sabiedrībai norādīt, ka dzeršanas cēloņi visupirms meklējami nevis ārējos apstākļos (smagie dzīves apstākļi, izglītības trūkums u. c.), bet gan dzeršanas kārībā pašā cilvēkā.

Summary

Evangelical Temperance Societies in Vidzeme and Kurzeme (1893–1914)

At the end of the 19th century the first temperance societies were founded in provinces of Vidzeme and Kurzeme. Their activities were focused on the fight against the use of alcoholic beverages publicly, in order to raise the educational and cultural levels of society. The most active members of the temperance movement were those societies which based their actions and statements on Biblical values – Evangelical temperance societies. They spread the Gospel and fought the causes and consequences of alcoholism.

The article analyzes the main principles and actions of Evangelical temperance societies, and differences between various temperance groups. Evangelical temperance societies organized spiritual meetings and lectures, they published temperance literature. Unlike most of the temperance societies in Vidzeme and Kurzeme, Evangelical temperance societies first of all drew attention to the individual's drinking behavior as a sin based on individual choice, rather than influence of the outside social forces.

