

Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija

Dr. phil. Solveigas Krūmiņas-Koņkovas
zinātniskajā redakcijā



Rīga 2012

UDK 2 (474.3) (091)
Re 517



Kolektīvā monogrāfija “Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija”
ir sagatavota LU aģentūrā *LU Filozofijas un socioloģijas institūts* Valsts pētījumu programmas
“Nacionālā identitāte (valoda, Latvijas vēsture, kultūra un cilvēkdrošība)”
projektā “Nacionālā un eiropeskā identitāte”

Zinātniskā redaktore: *Dr. phil. Solveiga Krūmiņa-Koņkova*

Redaktori: **Arta Jāne, Jānis Nameisis Vējš**

Korektore: **Arta Jāne**

Maketētāja: **Anita Daugule**

Monogrāfija apspriesta LU aģentūras *LU Filozofijas un socioloģijas institūts*
Zinātniskās padomes sēdē 2012. gada 23. aprīlī

Recenzenti:

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes docents *Dr. hist. eccl. Andris Priede*,
Daugavpils Universitātes Izglītības un vadības fakultātes prodekāne *PhD Ilona Mičule*

Izdevumā reproducētas fotogrāfijas no Viktorijas Aleksandrovas un Aidas Rancānes
personiskā arhīva

Collective monograph *Religiosity in Latvia: History and Present Situation*
edited by **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**

The monograph has been prepared at the Institute of Philosophy and Sociology,
University of Latvia, with the financial support of the State Research Programme
“National Identity (Language, Latvian History, Culture and Human Security)”.

- © Latvijas Universitātes aģentūra *LU Filozofijas un socioloģijas institūts*, 2012
- © Priekšvārds: Solveiga Krūmiņa-Koņkova, 2012
- © Vāka un titullapas noformējums: Anita Daugule, 2012

ISBN 978-9984-624-98-3

Monogrāfijas

“Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija” autori

Mg. art. **Viktorija Aleksandrova** (2. daļas 5. sadaļa)

Mg. art. **Jeļena Avanesova** (2. daļas 3. sadaļa)

Dr. paed. **Laima Geikina** (1. daļas 7. sadaļa)

Mg. phil. **Māra Grīnfelde** (1. daļas 3. sadaļa)

Dr. phil. **Māra Kiope** (1. daļas 6. sadaļa)

Dr. phil. **Solveiga Krūmiņa-Koņkova** (priekšvārds, 2. daļas 7. sadaļa)

MA **Agita Misāne** (2. daļas 6. sadaļa)

Dr. art. **Nadežda Pazuhina** (2. daļas 5. sadaļa)

Mg. phil. **Aīda Rancāne** (2. daļas 8. sadaļa)

PhD **Sebastian Rimestad** (2. daļas 1. sadaļa)

Dr. hist. **Inese Runce** (1. daļas 5. sadaļa)

Dr. theol. **Elizabete Taivāne** (1. daļas 4. sadaļa)

Dr. theol. **Zbigņevs Stankevičs** (1. daļas 1. sadaļa)

Dr. habil. phil. **Jānis Nameisis Vējš** (1. daļas 2. sadaļa)

Mg. phil. **Juris Vuguls** (2. daļas 2. sadaļa)

Saturs

Priekšvārds	9
Anotācija angļu valodā	17

Reliģijpētniecība Latvijā: vēsture un teorētiskie konteksti

1. <i>Eiropa, kurp dodies?</i> Bernharda Veltes uzskati	25
un Rietumu kultūras perspektīvas	
2. Filozofiskā teoloģija Latvijas reliģijpētniecības kontekstā	39
3. Reliģiskā pārdzīvojuma izpratne 20. gs. 20.–30. gadu	54
reliģiski filozofiskajā domā Latvijā un tās izvērtējums	
4. Starptautiskā kristīgās meditācijas kopiena:	75
bibliskās paradigmas transformācija (fenomenoloģiskā eksplikācija)	
5. Valsts un Baznīcas attiecību teorētiskie modeļi	99
6. Staņislava Ladusāna, <i>SJ</i> , nācijas audzināšanas projekts	116
7. Ateistiskās izglītības reliģiskā būtība	138

Reliģijas Latvijā: pētniecības aktualitātes

1. Latvieši un pareizticība	161
2. Zināšanu koncepts Latvijas pareizticīgajā domā hēsihasma kontekstā	177
3. Pareizticīgās baznīcas loma krievu identitātes saglabāšanā	194
Latvijā un Igaunijā 1991.–2011. gadā	
4. S. Bikadorova daiļrades īpatnības viņa reliģisko	214
uzskatu kontekstā	

5. Vec ticības kultūrvēsturiskā pieredze Latvijā	228
20. gadsimtā: draudze kā vec ticībnieku kopienas pašorganizācijas forma	
6. Piezīmes par kapu svētku sākotni Latvijā	245
7. Joga Latvijā: no garīgas kustības	258
līdz veselīgam dzīvesveidam. Ieskats jogas kustības vēsturē	
8. Gadskārtu svētki un ģimenes godi mūsdienā Latvijā:	283
robežu sargāšana vai nojaukšana?	
Kopsavilkumi angļu valodā (<i>Summaries</i>)	309
Personu rādītājs	329

Religiosity in Latvia: History and Present Situation

Contents

Editor's Foreword	9
Annotation	17

I Religious Studies in Latvia: Historical and Theoretical Contextualization

1. Quo Vadis Europe? The Views of Bernhard Welte	25
and the Perspectives of the Western Culture	
2. Philosophical Theology Within the Context	39
of Religious Studies in Latvia	
3. The Understanding of Religious Experience	54
in the Religious Philosophical Thought	
in the 1920s and 1930s in Latvia and its Evaluation	
4. The World Community for Christian Meditation:	75
Transformation of the Biblical Paradigm	
(a Phenomenological Explication)	
5. Theoretical Models of State and Church Relations	99
6. Stanislavs Ladusans: The Project of the Renovation	116
of the Nation	
7. The Religious Essence of Atheistic Education	138

II Religion in Latvia: Topical Research

1. Latvians and Orthodoxy	161
2. The Concept of Knowledge in Latvian Orthodox Thought	177
in the Context of Hesychasm	

3. Role of the Russian Orthodox Church in Maintaining of Russian Identity in Latvia and Estonia from 1991 to 2011	194
4. The Peculiarities of S. Bykadorov’s Iconography	214
5. Historical and Cultural Experience of the Old Belief	228
in Latvia in 20th Century: Parish as Self-organization Form of Orthodox Old-Believers’ Community	
6. Notes on the Origin of the “Cemetery Days” in Latvia	245
7. Yoga in Latvia: from the Spiritual Movement to a Healthy	258
Lifestyle. Insight into the History of Yoga Movement	
8. Seasonal Festivities and Family Celebrations	283
in Contemporary Latvia: Protecting or Dismantling of Borders?	
Summaries	309
Index	329

Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija

Darbs pie kolektīvās monogrāfijas “Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija” pulcējis vienkopus pētniekus no dažādām zinātņu jomām, ar dažādiem pasaules skatījumiem un pētījumu metodoloģijām, tā sniedzot tās dalībniekiem vienreizēju iespēju ne tikai dalīties ar savu pētījumu rezultātiem, bet arī pašiem uzzināt daudz jauna, tāpat kā ieraudzīt varbūt jau labi zināmas lietas no neierasta skatpunkta. Ideja par monogrāfiju, kas aplūkotu situāciju mūsdienu akadēmiskajā reliģijpētniecībā Latvijā, radās 2011. gada oktobrī, kad Apvienotā Pasaules latviešu zinātnieku 3. kongresa un Letonikas 4. kongresa sekcijā “Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija” tika nolasīti 22 referāti gan par reliģijpētniecības un teoloģijas vēsturi Latvijā un tās mūsdienu teorētiskajiem kontekstiem, gan arī par dažādiem konkrētiem Latvijas reliģiju vēstures tematiem un reliģiskās dzīves aktualitātēm. Liela daļa referātu autoru iesaistījās arī turpmākajā monogrāfijas veidošanā.

Viena no monogrāfijas pirmās daļas **“Reliģijpētniecība Latvijā: vēsture un teorētiskie konteksti”** vadlīnijām ir dialoga un sadarbības iespēja starp reliģijpētniecību, teoloģiju un filozofiju. Latvijas akadēmiskajā zinātnē šīs sadarbības vēsture aizsākās vēl 20. gadsimta sākumā, kad 1922. gada 19. maijā pēc Latvijas Augstskolas¹ Teoloģijas fakultātes

¹ Latvijas Augstskola iegūst *Latvijas Universitātes* vārdu tikai pēc Satversmes izstrādāšanas 1923. gadā.

dekāna Voldemāra Maldoņa ierosmes fakultātes paspārnē nodibināja “Teologu un filosofu biedrību”, kas vēlāk pieņēma nosaukumu “Filosofijas un reliģijas zinātņu biedrība”, bet 1938. gada 19. maijā tika pārreģistrēta jau kā “Reliģijas zinātņu biedrība”. Kā vēlāk atceras Haralds Biezais, laikā līdz 1940. gadam filozofu, teologu un citu reliģijpētnieku sadarbībā “sevišķi atklājas divas ievirzes. Pirmo – to var apzīmēt par mērķtiecīgu vēlēšanos risināt reliģijas un filozofijas problēmas plašākā Eiropas kopsakarā”.² Par otru būtisku iepriekš minētās sadarbības ievirzi Haralds Biezais min atklātas lojalitātes viedokli, kas pirmoreiz parādās jau 1922. gada 31. oktobrī – Kārļa Kundziņa programmatiskajā priekšlasījumā “Vēsturiskais Jēzus un Kristus kults” – un kuram biedrība paliek uzticīga visu savu darbības laiku. Haralds Biezais uzsver, ka atvērtība dažādu uzskatu pārbaudei deva iespēju sanāksmēs izteikties gan teologiem un filozofiem, gan citu jomu zinātniekiem, kurus visus vienoja atziņa, “ka reliģiskā pārliecība ir realitāte, kas būtiski nosaka cilvēka dzīvi”, bet tās “aktuālās izteiksmes formas un darbības veidus turpretī nosaka vēsturiskā situācija, citiem vārdiem sakot, katrreizējās dotās kultūras kopaina, kurā dzīvo reliģiskais cilvēks”.³

Veidojot sasaisti starp 20. gadsimta sākuma filozofiski reliģisko diskursu un aktuālajām teologu un filozofu diskusijām, ieskatu savdabajā kultūras kopainā, kurā veidojas mūsdienu cilvēka reliģiozitāte, sniedz monogrāfijas 1. daļas 1. sadaļa “Eiropa, kurp dodies? Bernharda Veltes uzskati un Rietumu kultūras perspektīvas”. Sadaļas autors ir *Dr. theol. Zbignevs Stankevičs*, kas jau agrāk latviešu lasītājus ievadījis Martina Heidegera līdzgaitnieka Bernharda Veltes (*Bernhard Welte*, 1906–1983) garīgo meklējumu pasaulē, uzsverot, ka Veltes filozofiskais devums arī mūsu laikā un vēsturiskajā situācijā varētu būt nozīmīgs vispirms jau tāpēc, ka Velte bijis domātājs, “kas visu savu dzīvi veltījis tam, lai pētītu reliģisko

² Biezais H. Ievadam. *Reliģiski-filozofiski raksti*. VI. Prof. D. Dr. Haralda Biezā virsredakcijā. Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1997. 5. lpp.

³ Turpat, 6.–7. lpp.

pieredzi, tās krīzi un veidus, kā šo pieredzi no jauna apliecināt 20. gadsimtā, un kas meklējis, kā uzcelt tiltu starp kultūru bez Dieva un filozofisko domu, kas Dievam ir atvērta”.⁴ Bernharda Veltes skatījums uz 20. gadsimta Eiropas kultūru rāda kontekstu, kurā darbojas arī mūsdienu Latvijas dažādu humanitāro un sociālo zinātņu jomu pārstāvji, jo, kā lasām 1. sadaļas ievadījumā, arī “mūsdienu domas uzdevums ir atklāt krīzes iemeslus, kritiski izvērtējot, kuri līdzšinējās cilvēces attīstības teorijas elementi ir iluzori un neatbilstoši realitātei”, kā arī mēģināt rast jaunu Eiropas kultūras perspektīvu, kas būtu virzīta uz garīgo vērtību dominantes atkalatzišanu.

Filozofijas un teoloģijas tuvošanās iespējām, kas varētu būt panākama, piemēram, diskutējot par tādiem kategoriju pretmetiem kā prāts un ticība, racionālais un iracionālais, sekulārais un reliģiskais un daudziem citiem vai arī meklējot saprašanās iespēju jautājumā, “ko es varu zināt, kas man jādara, uz ko es varu cerēt, kas ir cilvēks un kas ir Dievs”, 1. daļas 2. sadaļā “Filozofiskā teoloģija Latvijas reliģijpētniecības kontekstā” pievērsies *Dr. phil. Jānis Nameisis Vējš*. Atskatoties uz reliģijfilozofiskās tradīcijas vēsturi Latvijā un piedāvājot pievērst uzmanību tādām mūsdienīgam reliģijfilozofijas novirzienam, ko dažkārt dēvē par filozofisko teoloģiju, par teoloģijas kultūrlingvistisko pavērsienu, par runas darbības (*speech-act*) teoloģiju u. tml. un kas kopumā balstīts analītiskās filozofijas tradīcijā, autors pamatoti norāda, ka līdzšinējais problemātikas izvērsums galvenokārt saistāms ar fenomenoloģiski hermeneitisko pētniecisko metodoloģiju, kur Latvijas apstākļos papildus faktors fenomenoloģiskās metodoloģijas pielietojumam rodams pietiekami dziļajā un pamatīgajā pirmskara teoloģiskās domas tradīcijā, kura veidojās, pateicoties Gustava Menšinga un viņa sekotāju darbībai LU Teoloģijas fakultātē 20.–30. gados un šai darbībai veltītajiem pētījumiem, kas veikti pašreizējās reliģijpētniecības ietvaros, šeit pirmām

⁴ Stankevičs Z. Arī laikmetā bez Dieva viss ir Dieva pilns. Bernhards Velte (1906–1983) un Dieva filozofiskie meklējumi 20. gadsimtā. *Reliģiski-filozofiski raksti. XIII*. Rīga: FSI, 2010. 61. lpp.

kārtām pieminot filozofa un reliģijpētnieka Nikandra Gilla (1945–2009) ieguldījumu šī virziena attīstībā 20. un 21. gadsimta mijā. Šajā sakarībā droši vien būtu vērts pieminēt, ka LU Filozofijas un socioloģijas institūta filozofiem un reliģijpētniekiem ir unikāla iespēja savos pētījumos izmantot kā fenomenoloģiski hermeneitisko, tā analītiskajā filozofijā sakņoto pētniecisko metodoloģiju, jo institūtā vienlīdz pārstāvētas ir abas reliģijfilozofiskās tradīcijas.

Reliģiskās pieredzes fenomenoloģiskās pētniecības vēsturei Latvijā un tās mūsdienu attīstības iespējām veltīta arī nākamā 1. daļas sadaļa “Reliģiskā pārdzīvojuma izpratne 20.–30. gadu reliģiski filozofiskajā domā Latvijā un tās izvērtējums”, kuras autore ir LU doktorante *Mg. phil.* **Māra Grīnfelde**. Aplūkojot saistību starp reliģisko pārdzīvojumu un reliģijas būtību, kāda tā atklājas latviešu reliģiski filozofisko domātāju uzskatos, īpaši Voldemāra Maldoņa un Alberta Freija darbos, kā arī idejas, kas atrodamas mūsdienu reliģijas fenomenoloģijā, galvenokārt franču filozofa Žana Lika Mariona (*Marion*, 1946) darbos, sniedzot ieskatu reliģiskā pārdzīvojuma jēdziena izpratnē un izvērtējot šī pārdzīvojuma priekšmetu un tā iespējamības nosacījumus, autore piedāvā pārlicinošu pagājušā gadsimta sākuma reliģiskās pieredzes tematizācijas skaidrojumu.

Fenomenoloģiski hermeneitiskā griezumā Austrumu reliģiju garīgās ietekmes Latvijas mūsdienu reliģiozitātes konteksta attīstībā aplūko *Dr. theol.* **Elizabete Taivāne** 1. daļas 4. sadaļā “Starptautiskā kristīgās meditācijas kopiena: bibliskās paradigmas transformācija (fenomenoloģiskā eksplikācija)”. Autore pievērsusies interesantam un mūsdienu Eiropā ļoti populāram fenomenam – *starptautiskajai kristīgās meditācijas kopienai*, kas izraisījis rezonansi arī Latvijas akadēmiskajā un baznīcas vidē. Analizējot šo fenomenu plašā teorētiskā tvērumā, autore ne tikai pamatoti rāda, ka šajā kopienā notiek tradicionālās kristietības transformācija pēc hinduisma un budisma parauga, bet arī iezīmē mūsdienu reliģiozitātes attīstības kopīgos idejiskos kontekstus un īpatnības, piemēram, “intīmās reliģiskās pieredzes meklējumus” un pielāgošanos mūsdienu domāšanas kategorijām.

Sabiedrības, valsts un Baznīcas attiecību vēsturiskos un idejiskos kontekstus sadaļā “Valsts un baznīcas attiecību teorētiskie modeļi” analizē *Dr. hist. Inese Runce*. Sniedzot īsu ieskatu tajos valsts un Baznīcas attiecību modeļos, kādi ir pastāvējuši cilvēces vēsturē, un analizējot aktuālos procesus mūsdienu pasaulē, autore uzsver, ka “Baznīca ir neatņemama sabiedrības sastāvdaļa, kas parāda sabiedrības politisko, garīguma un tiesiskuma līmeni, kultūras mentalitāti un, protams, arī konkrētas sabiedrības trūkumus un nepilnības”. Tā, mēģinot izprast, kāds valsts un Baznīcas attiecību modelis pašreiz izveidojies Latvijā, noteikti jāņem vērā arī īpatnības, kuras šai modeli atstājis padomju periods, kad Latvijā Baznīca bija šķirta ne no valsts, bet gan no sabiedrības.

1. daļas pēdējās divas sadaļas veltītas reliģiski filozofiskajiem un arī ideoloģiskajiem kontekstiem, kuri veido satvaru dažādām sabiedrības garīgās audzināšanas programmām. *Dr. phil. Māra Kiope* sadaļā “Staņislava Ladusāna, *SJ*, nācijās audzināšanas projekts” rāda, kā izcilais latviešu katoļu filozofs, saskatot filozofijas, precīzāk, praktiskā neotomisma īpašo nozīmi latviešu nācijās audzināšanā, izstrādājis savu nācijās audzināšanas koncepciju, ko autors pats raksturojis kā daudzpusīgu humānismu. Savukārt sadaļā “Ateistiskās izglītības reliģiskā būtība” *Dr. paed. Laima Geikina*, balstoties uz reliģiju vēsturnieka N. Smārta un reliģijas izglītības pētnieka Dž. Hala koncepcijām, analizē, kā padomju ateistiskās audzināšanas procesā tika iesaistīti no reliģijas pārņemti un atbilstoši marksisma-ļeņinisma ideoloģijas vadlīnijām pārveidoti kristīgās reliģijas elementi.

Monogrāfijas otrā daļa “**Reliģijas Latvijā: pētniecības aktualitātes**”, kā liecina tās vienojošais nosaukums, iepazīstina ar pētījumiem, kurus pašlaik īsteno Latvijas zinātnieki, kā arī sniedz nelielu ieskatu t. s. ‘Latvijas tematikā’, kas likusies interesanta pētniekiem ārpus mūsu valsts robežām. Šīs daļas nolūks ir parādīt, kā izmaiņas daudzpusīgajā Latvijas reliģiskajā dzīvē ietekmē arī pētnieku interešu loku, rosinot viņus pievērsties mūsdienu sabiedrībai svarīgu tēmu un problēmu izpētei, gan aplūkojot viena vai otra reliģiskā fenomena vēsturi, gan analizējot tā mūsdienu izpausmes.

Vairākas šīs daļas sadaļas veltītas kristietības virzieniem, kuriem Latvijā ir gadsimtiem ilga vēsture, taču kuri letonikas pētniecības laukā parādās samērā reti, proti, te domātas pareizticība un vecticība. Mainot ierasto tradīciju, šoreiz monogrāfija piedāvā ieskatu vairākos pētījumos par pareizticības vēsturi Latvijā un tās nozīmi latviešu identitātes veidošanās aizsākumos, tās attīstībā un arī vēlākajās transformācijās. Tāpat uzmanība pievērsta pareizticības situācijai Latvijā mūsdienās. *Ph. D. Sebastianam Rimestadam* – vēsturniekam no Vācijas – pētniecisko interesi rosinājusi pareizticības situācija Vidzemes guberņā 19. gadsimtā un tās loma latviešu un igauņu rusifikācijā, kā arī latviešu un pareizticības attiecības neatkarīgajā Latvijā līdz 1940. gadam un mūsdienās. Ar vācu pētnieka zinātnisko veikumu iepazīstina monogrāfijas 2. daļas 1. sadaļa “Latvieši un pareizticība”.

Nākamā sadaļa “Zināšanu koncepts Latvijas pareizticīgajā domā hēsijas kontekstā”, kuras autors ir LU doktorants *Mg. phil. Juris Vuguls*, aplūko pareizticības vēsturi no neierasta skatpunkta: sava pētījuma metodoloģijā izmantojot Mišela Fuko diskursīvās analīzes, Annāļu skolas vēstures mentalitātes un Ā. Gureviča vēstures sintēzes pieejas, autors piedāvā skatīties uz latviešu pareizticības pieredzējumu kā uz fenomenu, kurā saaudušās protestantisma, hernhūtisma un krievu pareizticības teorētiskās, psiholoģiskās un semantiskās mentalitātes. Jāatzīmē, ka, apliecinot dažādu pētniecisko pozīciju līdzaspastāvēšanas iespēju, abas pieminētās sadaļas piedāvā būtiski atšķirīgu skatījumu gan uz latviešu attiecībām ar pareizticību vispār, gan arī jautājumā par pareizticības lomu latviešu rusifikācijā 19. gadsimtā.

3. sadaļa, kas veltīta pareizticības tematikai, pievēršas mūsdienu situācijai pareizticībā, analizējot šīs baznīcas lomu krievu identitātes saglabāšanā Latvijā un Igaunijā pēc 1991. gada. Nodaļas autore ir *Mg. art. Jeļena Avanesova*. Analizējot kā Latvijas un Igaunijas iedzīvotāju uzskatus, tā Pareizticīgās baznīcas darbību, autore secina, ka mūsdienu krievu minoritāšu vidē pareizticības tradīciju un dogmu ievērošana nav primārais jautājums. Tajā pašā laikā daudzi krievi uzskata baznīcu kā simbolu vai kā institūciju, kas varētu būt krievu identitātes

pamatelements, un persona, kura neapmeklē baznīcas dievkalpojumus un neveic arī citu reliģisko praksi, uz jautājumu par piederību reliģijām, bieži vien atbildēs, ka ir pareizticīga.

Nākamās divas sadaļas iepazīstina ar aktualitātēm vecticības pētniecībā. Tā, sadaļā, kuras autore ir *Mg. art. Viktorija Aleksandrova*, aplūkota vecticībnieku ikonu gleznotāja Simeona Bikadorova daiļrade. Simeons Bikadorovs ieradās uz dzīvi Latvijā pēc Otrā pasaules kara un līdz pat 2009. gadam viņa garīgā izaugsme un radošā darbība saistīta ar Rīgas Grebenščikova vecticībnieku draudzi. Kaut arī šis draudzes vēsture jau iepriekš bijusi Latvijas reliģijpētnieku interešu ielokā (te īpaši atzīmējams vēsturnieka Arnolda Podmazova (1936–2010) ieguldījums Latvijas vecticības izpētē), latviešu lasītājam vecticības ikonogrāfijas tradīcija un tās kanoni, kā arī Bikadorova daiļrade vēl ir visai sveša, tāpēc nodaļa daudziem būs jaunatklājums. Tieši tāds pats jaunatklājums varētu būt arī *Dr. art. Nadeždas Pazuhinas* skatījums uz vecticības vēsturi Latvijā 20. gadsimtā, kurā autore, vispārīnnot plašu empīrisku materiālu kopumu, argumentēti rāda, kā tradicionālā vecticībnieku pašorganizācijas forma – draudze – nodrošināja vecticības pastāvēšanu 20. gadsimta kultūrvēsturiskajos likločos, kad garīgā vienotība, kas “nav redzama empīriskā pieredzē, fiziskajā realitātē izpaudās arī kā morālais un materiālais atbalsts savas kopienas piederīgajiem”.

2. daļas 6. sadaļa iepazīstina ar reliģijpētnieces *MA Agitas Misānes* pētījumu par kapu svētku sākotni Latvijā. Uzsverot, ka sadaļas “fokusā ir kapu svētku agrīnā hronoloģija, cilme un kāda izplatīta pārpratuma kļiedēšana”, autore pārliecinoši, ar vēsturiskos faktos pamatotu argumentāciju apgāž latviešu kultūras darbinieku vidē plaši izplatīto, taču aplamo pieņēmumu, kas pirmos kapu svētkus Latvijā saista ar Andrieva Niedras vārdu.

7. sadaļa iepazīstina ar pētījumu, kuru rosinājusi mūsdienu Latvijā strauji pieaugusi interese par dažādām Austrumu reliģijām un garīgām kustībām, kuras Latvijā bijušas pazīstamas jau kopš 19. gadsimta beigām, taču tieši 20.–21. gadsimta mijā piedzīvojušas būtiskas transformācijas,

piemērojoties sabiedrības dažādajām interesēm un vajadzībām. Viena no šādām kustībām ir jogas kustība, tāpēc sadaļas autore *Dr. phil. Solveiga Krūmiņa-Koņkova* pievērsusies tieši šīs kustības sākotnei Latvijā, sniedzot ieskatu ar jogas mācību iepazīšanu un popularizāciju saistīto organizāciju darbībā 20. gadsimta pirmajā pusē. Pētījums balstīts uz plašu arhīvu un citu avotu materiālu, kas līdz šim bijis Latvijā nepētīts.

Pēdējās sadaļas “Gadskārtu svētki un ģimenes godi mūsdienu Latvijā: robežu sargāšana vai nojaukšana?” autore ir reliģijpētniece un folkloras kopas “Grodi” vadītāja *Mg. phil. Aīda Rancāne*. Iepazīstinot lasītāju ar latvisko gadskārtu svētku praksi, viņa pievēršas arī konkrētiem uzdevumiem, kas jāveic, lai veiksmīgi apgūtu šo svētku un godu svinēšanas prasmes. Pētījums balstīts līdzdalīgajā novērojumā un daļēji strukturētās intervijās ar cilvēkiem, kas ir aktīvi un pastāvīgi gadskārtu svētku dalībnieki vai arī kas svinējuši ģimenes godus, atklājot intervēto cilvēku motivāciju daudzveidību – “vieniem šo svētku un godu praktizēšana ir kultūras forma, kas iekļaujas daudzkrāsainajā mūsdienu kultūras notikumu klāstā, citiem – tradīcijas apzināšanās un vēlme to turpināt, citiem – reliģisks pārdzīvojums”.

Monogrāfija parāda ne tikai tās autoru metodoloģisko pieeju un uzskatu daudzveidību. Tās sadaļās saglabāts arī autoru individuālais izteiksmes stils, kas daudzviet piešķir vēstījumam papildus nianšes, ļaujot lasītājam līdzdarboties konkrēto tematu un problēmu risināšanā. Monogrāfija norāda arī uz Latvijas filozofu, teologu un reliģijpētnieku kopējiem sakarsmes punktiem Latvijas reliģiskās dzīves apzināšanā un tālākās sadarbības perspektīvām.

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Religiosity in Latvia: History and the Present Situation

The work on the monograph “Religiosity in Latvia: History and the Present Situation” has involved scholars from different fields, of different world outlooks, pursuing different research tactics. This has resulted in a possibility to mutually share the discoveries, and to take a look at the well-known problematic from a different angle, to discover new nuances concerning the common subject of investigation. The idea to start up a monographic research project discussing the academic religious studies situation in Latvia, originated in October, 2011 during the 3rd Joint Congress of Latvian Scientists and Scholars and the 4th Congress of the Lettonics Studies, when more than 20 research papers were delivered at the Section on “Religiosity in Latvia: History and the Present Situation”. The papers dealt with the history-of-religion and theological studies within temporaneous theoretical contexts, and concentrated on specific topical problems concerning religious life in Latvia today. Most of the authors later elaborated their research papers for the present monographic edition.

Part I “**Religious Studies in Latvia: Historical and Theoretical Contextualization**” deals with the issues of the possibility of cooperation of philosophical, theological and religious-studies type of researchers. The intellectual history of Latvia bears witness to the fact, that such a cooperation started at the beginning of the 20th century, when on May 19, 1922 the Dean of the Faculty of Theology of the Latvian Institution of Higher Learning¹ Voldemārs Maldonis established a “Society of Theologians and Philosophers”

¹ Renamed into *University of Latvia* after the adoption of Satversme (Constitution) of the University of Latvia in 1923.

under the aegis of the Faculty, that was later registered as “Society of Religious Sciences”. Haralds Biezais – a well-known Latvian specialist of religious studies – has testified that the cooperative efforts of the pre-World War II Latvian philosophers and students of religion had been marked by two features. “First of all, it was a definitive wish to tackle the problems of philosophy and theology in the European context”². The second feature that marked the cooperation of the philosophers and theologians involved, was concerned with the intellectually liberal manner of the discussions. These qualities were exemplified by the programmatic lecture given on October 31, 1922 by Kārlis Kundziņš on “The Historical Jesus and the Cult of Christ”. The Society had kept such an approach throughout its subsequent work. H. Biezais particularly accentuates the fact that the meetings of the Society were open for the discussion of different opinions and views, offering a platform for theologians, philosophers and professionals of various sciences, and of various persuasions; all of them had been unanimous in that “religious conviction is a reality that influences people’s lives in a very significant manner, while the actual forms and specific religious activities are determined by the historical situation, in other words – by the given cultural set-up encircling the religious person”.³

A certain connection between the philosophically – theological discussions conducted in the first half of the 20th century, and the specific cultural set-up of the modern religiosity is offered by the 1st Chapter of Part I bearing the title “Quo Vadis Europe? The Views of Bernhard Welte and the Perspectives of the Western Culture”. The author of the chapter **Zbignevs Stankevičs** is known to the Latvian reader as a specialist of Heideggerian philosophy and a scholar of the teaching of Bernhard Welte (1906–1983), Heidegger’s co-worker and follower. The approach of B. Welte with regard to the European culture of the 20th century is applicable to the field of investigation pursued by the scholars of various social sciences and humanities in Latvia, for “the task

² Biezais H. Ievadam. *Reliģiski-filozofiski raksti. VI*. Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1997. 5. lpp.

³ Turpat. 6., 7. lpp

of the present-day intellectual thought is to discover the root causes of the crisis, and by way of critical examination of the delusive elements of the existing theories of human development, to look for new perspectives of the European culture – such ones that would be once again open to the recognition of value-orientated attitudes.”

Historically philosophy and theology – these two forms of human spirituality – have been moving along parallel roads, at times engaging in jealous controversy, and periodically seeking mutual understanding and rapprochement. The general tendency lately has been looking for intellectual consensus on such topics as faith/reason, rational/emotional, secular/spiritual and similar dichotomies. The 2nd Chapter “Philosophical Theology Within the Context of Religious Studies in Latvia” written by **Jānis Nameisis Vējš** is intended to present the Latvian readership with the ideas drawn from the more than half-a-century long intellectual enterprise, designed to accommodate the procedures of analytical philosophy to theological reasoning.

In the 3rd Chapter “The Understanding of Religious Experience in the Religious Philosophical Thought in the 1920s and 1930s in Latvia and its Evaluation” **Māra Grīnfelde** evaluates the conception of religious experience found in the works of Latvian thinkers, discussing two sets of ideas: those that were topical in the Western Europe at the beginning in the 20th century (especially ideas of Rudolf Otto), and the ideas found in the contemporary phenomenology of religion, especially in the works of French phenomenologist Jean-Luc Marion.

From phenomenological and hermeneutic perspective the impact of Eastern religions on the development of contemporary religiousness in Latvia is discussed in the 4th Chapter “The World Community for Christian Meditation: Transformation of the Biblical Paradigm (a Phenomenological Explication)” written by **Elizabete Taivāne**.

Historical and ideological contexts of the public, state and Church relations are analyzed in the 5th Chapter “Theoretical Models of State and Church Relations” by **Inese Runce**. This topic is most broadly discussed in the Western European and American literature and political and intellectual milieu, but not yet in the post-Soviet societies and academic circles.

The last two Chapters of Part I are devoted to religious, philosophical and ideological contexts that constitute the framework for a variety of spiritual education programs. **Māra Kiope** in the 6th Chapter “Stanislavs Ladusans: The Project of the Renovation of the Nation” discusses some of the main features of Ladusan’s educational programme of creating a rational system of integral human science of a metaphysical kind, or many-sided humanism, insisting that a human being is capable of rationally accepting and consciously deepening his rootedness in God.

In the 7th chapter “The Religious Essence of Atheistic Education” **Laima Geikina**, drawing on the ideas of Ninian Smart and John Hull analyzes some of the historical evidence of the educational processes in Latvia discussing the manner in which elements of Christian education, suitably modified to comply with the chief requirements of the Marxist Leninist ideology, were used in the soviet educational praxis. The author of the chapter is of the opinion that the type of religious instruction used in Latvia today could be characterized as “to learn religion” model. This model offers an approach describing a certain religious tradition as if “from the inside”, by looking at it through the eyes of a religious person.

Part II of the monograph bears the title “**Religions in Latvia: Topical Research**”; from which it can be inferred that it offers an insight into the “Latvian thematization”, that has aroused interest of foreign researchers of religion. This is designed to demonstrate the opportunities that the variegated religious life in Latvia offers to the students of religions within the broader framework of the socio-cultural themes, in consonance with the manifestation of the religious factor – both historically and on the pre-sent-day level.

Several chapters of Part II deal with such trends of Christianity that have a long-standing history in Latvia, but have been rarely submitted to scholarly investigation, namely the Eastern Orthodox faith and the Old Believers traditions. By way of breaking with the traditional manner of scholarship, the present investigation offers insight into the history of the Orthodox faith in Latvia and discusses its role in the formation of the Latvian national identity, both during the early historical period and throughout subsequent development. Attention has also been paid to the situation of the Orthodox faith in

the present-day Latvia. **Sebastian Rimestad**, a German historian, has turned his attention to the situation of the Orthodox Church in the Vidzeme gubernia of the Tsarist Russia in the 19th century, and to its role in the attempted Russification of the Latvians and Estonians – the core population of the territory. He also investigates the situation of the Russian Orthodox Church in the independent Republic of Latvia. Rimestad's main conclusions with regard to the topics discussed are contained in Chapter 1 "Latvians and Orthodoxy".

The 2nd Chapter "The Concept of Knowledge in Latvian Orthodox Thought in the Context of Hesychasm" written by **Juris Vuguls** looks at the history of Orthodoxy from an unusual point of view: using in his research M. Foucault's approach of discursive analysis, of historical discontinuation and the individualization of the history of ideas, as well as of the archaeology of the Annales School mentality, and P. Gurevic's thesis of historical synthesis, the author proposes to look at the Latvian Orthodoxy as a phenomenon in which the theoretical, psychological and semantic mentalities of Protestantism, Herrnhutism and Orthodoxy became integrated. The last two chapters provide a significantly different perspective on the relationship of the Latvians with the Orthodoxy in general, and also concerning the role of the Orthodox Church with regard to the attempted Russification of the Latvians during the 19th century.

The 3rd Chapter is dedicated to the theme of Orthodoxy and analyzes the role of the Russian Orthodox Church in the preservation of Russian identity in Latvia and Estonia after 1991. The author of this chapter **Jelena Avanesova** argues that the Orthodox Church has become one of the core aspects for the formation of Russian identity, not in the form of a set of religious dogmas, but more as a symbol or an institution.

The next two sections present the latest developments in the research of Old Believers tradition. So, the 4th Chapter written by **Viktorija Aleksandrova**, deals with the oeuvre of Old Believers' icon painter Simeon Bykadorov – a unique painter who has managed to find his own peculiar style and to observe the canons of the ancient Old Russian and the Pomorian iconography. The author of the 5th Chapter "Historical and Cultural Experience of the Old Belief in Latvia in 20th Century: Parish as Self-organization Form of Orthodox Old-Believers' Community" **Nadežda Pazuhina** in her turn persuasively shows

how the traditional form of Old Believers self-organization – the parish – has provided sustained existence of this religious tradition during all cultural changes of the 20th century.

The 6th Chapter “Notes on the Origin of the “Cemetery Days” in Latvia” written by **Agita Misāne** presents the history of “Cemetery days” or, literary “cemetery festivals” (*kapu svētki*) – an annual and the most popular religious and social event in Latvia. The author also argues strongly against the widespread linking of the “cemetery days” to the considerably later activities of the popular Lutheran minister and writer Andrievs Niedra, and traces how this fallacy came into existence in the nineties of the 20th century.

The 7th Chapter, the author of which is **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**, presents a study inspired by today’s rapidly growing interest in various Eastern religions and spiritual movements. The aim of this chapter is to provide insight into the development of yoga movement in Latvia in the first half of the 20th century, and focuses on the archival and other materials which so far have not been investigated in Latvia.

The author of the 8th Chapter “Seasonal Festivities and Family Celebrations in Contemporary Latvia: Protecting or Dismantling of Borders?” is a researcher of traditional culture and a leader of the folklore group *Grodi Aida Rancāne*. Her research is based on participant observation and structured interviews with eleven people who are active, regular participants/organizers of traditional festivities. Conclusions indicate that seasonal festivities and family celebrations are a significant factor in forming Latvian national cultural identity, preserving traditions, and confirming religious beliefs.

The monograph is designed to demonstrate the different methodological approaches used by the authors, and by preserving of their individual stylistic peculiarities, to characterize the particular schools of thought they represent. This might be helpful in capturing the variegated character of the religious situation in Latvia and the manifold religious experiences here. The monograph also outlines perspectives of further research cooperation between representatives from different fields of contemporary studies of religious life in Latvia.

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Reliģijpētniecība Latvijā: vēsture un teorētiskie konteksti

Eiropa, kurp dodies? Bernharda Veltes uzskati un Rietumu kultūras perspektīvas

Pagājušā gadsimta notikumi parādīja, ka teorija par neierobežotu cilvēces attīstību, balstītu uz apgaismības laikmetā radīto ideālu, darbojas tikai daļēji. No vienas puses, varam novērot, ka pēdējo gadsimtu laikā Rietumu civilizācija radījusi nenoliedzamus sasniegumus, kas būtiski ietekmēja un pārveidoja mūsdienu pasaules veidolu. No otras puses, aizvien skaidrāk atklājas tas, ka šī attīstība ir balstīta uz trausliem pamatiem un vienā brīdī tā var ieiet nopietnā krīzē un pārvērsties par mītu, kas izgaist kā ziepju burbulis. Mūsdienu domas uzdevums ir atklāt krīzes iemeslus, kritiski izvērtējot, kuri līdzšinējās cilvēces attīstības teorijas elementi ir iluzori un neatbilstoši realitātei. Tāpēc ir vērts pievērsties tiem domātājiem, kuri novērtē mūsu civilizācijas līdzšinējos sasniegumus un vienlaikus sniedz kritisku skatījumu uz tās attīstību un “vājajām vietām”. Šī sadaļa ir veltīta vienam no šādiem domātājiem Bernhardam Veltem (*Bernhard Welte*) (1906–1983), kura vārds Latvijā nav plaši pazīstams.

Lai gan ir pagājuši vairāki gadu desmiti kopš Bernharda Veltes darbu publicēšanas, viņa pieeja un skatījums nav zaudējuši savu nozīmi, gluži otrādi – tas kļūst arvien aktuālāks. Kā priesteris un kristīgais domātājs Velte ir centies parādīt, ka arī sekulārisma un ateisma laikmetā Dieva jēdziens var būt klātesošs cilvēku meklējumos. Par īpaši vērtīgu ir uzskatāms mūsdienu laikmeta apraksts, kuru lasot rodas jautājums, kas šķiet paslēpts starp rindām: kurp dodies, Eiropa? Nemēģinot ignorēt pastāvošās grūtības, Velte cenšas norādīt ceļu šī brīža krīzes pārvarēšanai Eiropā, tādā veidā atklājot jaunu perspektīvu Rietumu kultūrai.

1. Mūsdienu Bernharda Veltes skatījumā

Pats mūsdienu jeb modernitātes¹ jēdziens Veltes darbos nemaz nav sastopams, bet viņš vēltijis neskaitāmas lappuses mūsdienu laikmeta analīzei. Velte atklāj starp progresu un cilvēka integritāti pastāvošo attiecību dialektiku, īpašu uzmanību pievēršot mūsdienu racionālisma izraisītajām problēmām.

1.1. Progresā ambivalence jeb neviennozīmīgums

Mūsdienu izpratne par progresu, pēc Bernharda Veltes domām, ir pārāk vienkāršota, tādēļ jauno humānismu nedrīkst uztvert kā vienkāršu tehniskās un ekonomiskās attīstības turpinājumu. Saikne starp humānismu un progresu nav viennozīmīga. Velte uzsver, ka visnopietnākie Rietumu kultūras kritiķi paši ir bijuši tās pārstāvji. Tādējādi viņš atspēko pieņēmumu, ka ekonomiskais un tehniskais progress varētu darīt cilvēku laimīgu.²

¹ Laika posms no renesanses līdz šodienai.

² Pirmkārt, Velte min Martinu Heidegeru, kas runā par tā saucamā progresā radītajiem draudiem. Tāpat viņš atsaucas uz Herberta Markūzes visnotaļ kritisko industriālās sabiedrības analīzi: attīstoties industriālā sabiedrībā, racionālais kļūst neracionāls un nehumāns. Šāds vienpusīgs racionālisms uztver cilvēku reducētā veidā, to depersonalizē un pakļauj. Šis nehumāns tendences attīstības cēlonis ir tehniski ekonomiskās civilizācijas attīstība. Nehumāno tendenču raksturu nemaina arī fakts, ka viss patērējams tiek ražots kā kaut kas labs un patīkams. Markūze atzīst, ka tieši attīstītākās civilizācijas ir visnehumānākās.

Mūsu autors atsaucas arī uz Maksu Horkheimeru un viņa grāmatu *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, kurā kritizēta ideja par prātu kā instrumentu. Tajā runāts par mūsdienu civilizācijas ideju un valodas deģenerāciju, jo tās tiek uztvertas reducētā veidā – vienkārši kā ražošanas līdzekļi. Vārda nozīme ir zaudējusi savu centrālo lomu. Priekšplānā izvirzās vārda funkcionālisms jeb rezultāts, kuru iespējams ar to sasniegt. Velte uzsver, ka līdzīgi uzskati sastopami arī empīriskajās zinātnēs, piemēram, etologa Konrāda Lorenca grāmatā *Civilizētās cilvēces astoņi nāves grēki*, kuras galveno domu pauž jau tās nosaukums.

Velte savas pārdomas par progresa būtību sāk ar jautājumu – kur progress ir uzsācis savu gaitu un kurp tam vajadzētu mūs novest? Kāda ir jaunā humānisma loma šajā attīstības procesā? Pat saprotot, ka, turpinot līdz šim iesākto ceļu, nav iespējams sasniegt jauno humānismu, jāapzinās, ka tas nav aizsniedzams, arī pilnīgi noliedzot tehnoloģisko progresu. Tātad caur šo attīstību un pateicoties tai mums ir jānonāk jaunā dimensijā.

Tēmas padziļināšanai Velte piedāvā aplūkot šo jautājumu plašākā kontekstā, pievēršoties tagadnei vēsturiskā skatījumā. Proti, viņš atskatās uz tā saucamajām primitīvajām kultūrām, gan pagātnē, gan šobrīd eksistējošajām, kuras kontrastē ar mūsdienu kultūru. Šīm pirms-tehnoloģiskajām kultūrām raksturīgs augsts cilvēciskās integritātes līmenis: visas cilvēka dzīves sfēras ir pilnīgi attīstītas un iekļautas saprātīgā veselumā. Cilvēka attiecības ar apkārtējo pasauli raksturo cieša saikne ar dabu un tās spēkiem.³ Sociālā sfēra ir vēl viena dimensija, kas aptver cilvēku attiecības: galvenokārt attiecības starp vīrieti un sievieti. Seksualitātes vitālais spēks atklājas ikdienā caur viņu kultūrai tik svarīgajām zīmēm. Šī enerģija, kas tiek izdzīvota ļoti skaidrā un saprotamā veidā, ir integrēta dzīves veselumā, kas nosaka bērnu, pieaugušo un vecākās paaudzes attiecības.⁴

Šāda veida sabiedrībai raksturīgs vienmērīgs kopienas dzīves ritms, visam ir sava vieta: gan parastai ikdienas dzīvei, gan svinībām, gan darbam, gan svētkiem. Integritāte tiek atjaunota caur kulta rituāliem, kuri saista ikdienas dzīvi ar sakrālo sfēru, kurā savukārt ietilpst mirušie, pārdabiskie spēki un, pāri visam, Dievs. Neskatoties uz visām grūtībām, šīm tehnoloģiskajā ziņā mazāk attīstītajām tautām ir izdevies izveidot tādu dzīves izpratni, kas tiek pārmantota caur mītiem, kas

³ Velte īpaši atsaucas uz M. Griolu, kas ir aprakstījis Dogonas afrikāņu cilti (sk.: M. Griaule. *Dieu d'eau*. Paris, 1966).

⁴ Pusaudžiem iniciācijas ceremonijas laikā tiek atklāti pieaugušo dzīves noslēpumi un šādā veidā viņi tiek iecelti pieaugušo kārtā. Vecākajai paaudzei pienākas liela cieņa un tādēļ kopienā tā ieņem noteicošo lomu.

tiek svinēta svētku laikā un kas palīdz veidot un saglabāt cilvēka integritāti arī sociāli sarežģītos periodos.⁵

Ja dzīve neaptver dzīvību un nāvi, dzīvos un mirušos, mirstīgos un nemirstīgos, redzamo un pārdabisko, to nevar uztvert vienotā veselumā. Šīs pilnīgo integrāciju veidojošās sfēras aptver kāda ceturta sfēra – laiks, un tās visas kopā ir ļoti attīstītas un savstarpēji saistītas.

1.2. Kalkulējošā un plānojošā prāta uzvaras gājiens

No šiem humānisma piemēriem, pievēršoties šodienas tehnoloģiski attīstītajai civilizācijai, varam konstatēt pārsteidzošu iepriekš aprakstīto dimensiju deficītu. Lai izskaidrotu šo fenomenu, Velte izvirza šādu hipotēzi.

Mūsdienu laikmeta pirmsākumos, pēc ilga sagatavošanās perioda, ir sācies process, kura rezultātā civilizācija savus vitālos spēkus būtībā koncentrē tikai uz prātu un tā darbību:⁶ prāts, kas tikai plāno un kalkulē, kas izvēlas tikai taustāmo un pieejamo, kas cenšas izveidot pasauli, pār kuru varētu pilnībā valdīt. Prāts aizvien vairāk nostata sevi pirmajā vietā un cenšas visu sev pakļaut. Šādā veidā ir izcelts tikai viens cilvēka spēju sektors, bet ir apspiestas un ignorētas pārējās mūsu dzīves dimensijas.

No šādas prāta izpratnes izriet koncentrēšanās uz producēšanu, kas kalpo efektivitātes palielināšanai, un tā mērķis ir panākt neierobežotu varu pār visām dzīves sfērām. Šādā veidā lielākā daļa cilvēku atsvešinās no sevis. Kāds cits vēlas noteikt manu dzīvesveidu – to, kas man jāēd un jādzer, kā man jāģērbjas. Plašsaziņas līdzekļi un reklāmas lielā mērā nosaka to, kas jāskatās un jāklausa, to, kas ir svarīgs un aktuāls, tādējādi mēģinot ietekmēt un veidot

⁵ Arī lielajām Eiropas kultūrām pagātnē bija raksturīgs augsts integrācijas līmenis, par ko liecina līdz mūsdienām saglabājušies mākslas darbi un literatūra. No šejienes nāk arī grieķu un romiešu mākslas burvība.

⁶ Pēc Veltes domām, šī procesa pirmsākumi meklējami cilvēka vēlmē aizvien vairāk valdīt pār dabu. Šādos apstākļos viss, kas nav izskaidrojams jeb kas paliek noslēpums, tiek arvien vairāk atbidīts malā.

mūsu vērtību skalu. Maldinoši modeļi ietekmē pat izpratni par “erosu” un brīvību, ko tāpat kā visu pārējo skar industrializācija un komercializācija.

Paralēli aprakstītajam procesam notiek prāta instrumentalizācija. Tehniskais prāts cenšas radīt visus iespējamus līdzekļus cilvēka vajadzību apmierināšanai, tomēr tas ir zaudējis spēju izprast un izplānot savas darbības mērķus, kas cēlušies no patērētāju vajadzībām un vēlmes kontrolēt notiekošo. Kā apstiprinājumu tam Velte min lielo pilsētu, īpaši priekšpilsētu, deģenerāciju, plašo ieroču ražošanas attīstību kā nekontrolējamas varaskāres izpausmi, pieaugošo dabiskās vides izpostīšanu.

Turpinot tēmu, Velte atgriežas pie M. Heidegera un J. Hābermāsa domas un aplūko aplēpto pieņēmumu, kas darbojas zinātnē un tehnikā, proti, viņš runā par “zinātni un tehniku kā ideoloģiju”.⁷ To ideoloģiskais raksturs pastāv tieši pārliecībā, ka *visu* ir iespējams vadīt un racionāli regulēt, tādējādi radot maldīgu priekšstatu par zinātnes un tehnikas absolūto kompetenci. Pēdējo gadsimtu gaitā šī ideoloģija ir strauji nākusi pie varas un spēcīgi ietekmējusi sabiedrības dzīvi – ģimenes attiecības, brīvību un patēriņu –, aizvien vairāk pārņemot un manipulējot ar tām.

Kad lietošanas iespējas kļūst svarīgākas par lietojuma jēgu, mēs risķējam nonākt situācijā, kad viss tehniski iespējamais var šķist saprātīgs tādēļ vien, ka tas ir iespējams.

1.3. Cilvēciskās integritātes zudums

20. gadsimtā gūtā pieredze rāda, ka zinātnes un tehnikas absolūtā kompetence ir apšaubāma. Solītās drošības vietā izplatās dažādas šaubas

⁷ Velte raksta: “Hābermāsam ir izdevies parādīt, ka tehnika un zinātne pašas par sevi nav ideoloģija, tomēr par tādu var ļoti vienkārši kļūt. Mūsu laikmetā tās patiesībā ir kļuvušas par ideoloģiju.” Horsts Eberhards Rihters, no psihoanalītiskā viedokļa analizējot šo parādību un ticību cilvēka visvarenībai, tās pašos pamatos atklāj kompleksu, ko nosauc par Dieva kompleksu. Pārliecība, ka nepastāv nekas ārpus tā, ko ir iespējams kontrolēt vai paveikt ar zinātni, tehniku vai prātu, ir šī kompleksa sekas. Šī pārliecība nav nekas cits kā negatīva parādība, kas pamazām pārņem visas citas iespējamās pieredzes un iegūst varu visā sabiedrībā.

un bailes, piemēram, bailes par iespējamajām sekām, ko rada nepārdomāta atomenerģijas lietošana, zemes enerģētisko resursu pārmērīga izmantošana un pieaugošā tās izpostīšana. Tomēr ir vērojamas arī daudz dziļākas bažas:

“Daudzi jaunieši, pārsvarā no augstākajām aprindām, aizvien biežāk mēģina izrauties no civilizācijas, vai nu meklējot patvērumu narkotiku radītajā pasaulē, vai arī pilnīgi iesaistoties kādā no tā sauktajām jaunajām reliģijām vai tamlīdzīgi. Kādēļ tas viss? Par ko liecina tieši jauniešu milzīgais pašnāvību skaits un tieši augsti attīstītajās valstīs? Par ko liecina šajās valstīs vērojamā straujā jaundzimušo skaita samazināšanās? Vai tomēr nav runa par dziļu krīzi vēstošām zīmēm? Vai šie rādītāji neliecina par patiesu neuzticēšanos un bailēm tieši tur, kur šķietami viss ir nodrošināts un kur, pateicoties labi organizētajai tirgus politikai, nekā netrūkst?”⁸

Saskaņā ar Veltes uzskatu, zinātniski tehniskā civilizācija, kurai bieži piemīt totalitāras pretenzijas, beigu beigās noved pie neizpratnes par jēgu un līdz ar to rada bailes un skepticismu, ārēju nedrošību, ka nav uz ko paļauties. Kā sekas neierobežotai prāta darbībai, kurai raksturīga vien plānošana un kalkulēšana, ir vērojama pieaugošā cilvēka dezintegrācija: neapvaldīts utilitārisms noved pie dabas neatgriezeniskas izpostīšanas, turpretī sabiedrībā seksualitāte tiek vai nu apspiesta, vai arī pilnīgi atbrīvota no jebkādiem tabu, kļūstot par masu mediju un to egoistisko interešu upuri. Turklāt laikā, kas paredzēts sociālajām attiecībām, kurā varētu iedalīt laiku darbam un brīvo laiku, tieši brīvais laiks tiek veltīts darbaspēju atjaunošanai vai arī tiek uztverts kā tukša telpa, ko organizē un aizpilda mūsdienu patēriņa un brīvā laika industrija.

Arī jauniešu un pieaugušo attiecības ir zaudējušas līdzsvaru un iniciācijas fenomens pamazām pilnīgi izzūd. Vecākā paaudze aizvien vairāk tiek izstumta no straujā dzīves ritma un atstāta novārtā. Tai atliek vien piedāvātā sociālā aprūpe un aizsardzība.

⁸ Welte B. *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*. Düsseldorf, 1980. S. 37.

Jautājumā par ārkārtīgi svarīgo saikni starp dzīvību un nāvi mūsu civilizācijai raksturīga izteikta tendence izvairīties no visa, kas saistīts ar šo tēmu: tiek mēģināts radīt priekšstatu par dzīvi, kurā dominē viss, kas ir jauns, izveicīgs, veiksmīgs un kaut kādā veidā nāvei neaizsniedzams. Ar nāves noklusēšanu tiek ignorēts viens no eksistenci noteicošajiem pamatelementiem. Tādējādi gan mirušo pasaule, gan viss pārdabiskais un dievišķais mūsdienu cilvēkam izrādās lieks un nevajadzīgs. Nevaldāmais skrējieni pretī panākumiem un patēriņam ir visa pārdabiskā ļaunākais ienaidnieks: taustāmais kļūst tik spēcīgs, ka pārņem un izstumj pārdabisko.

Velte atsauca arī uz Z. Freidu, kas, ieviešot jēdzienu “civilizācijas nedienas”, atklāj “*svarīgu aspektu cilvēka nespējai iekļauties mūsdienu civilizācijā*” un uzsver “*mūsdienu literatūrā un mākslā sastopamos šizoīdos motīvus*”.⁹ Šādi fenomenī atklāj, ka draudi pazaudēt savu “es” izraisa aizsargreakciju pret visaptverošo individuālā zaudēšanas procesu un pret tehnoloģijas ietekmi, kas ir kļuvusi pārāk spēcīga.¹⁰

1.4. Kults, tā krīze un mūsdiēnas

Pārdomājot iemeslus, kādēļ šajā sekularizētajā sabiedrībā kults un tā simboli ir zaudējuši jebkādu nozīmi, Velte nonāk pie daudz dziļāka jautājuma: kas nosaka kulta apziņas izveidošanos cilvēkā? No kurienes ir cēlies kults un kur tas ir iesakņojies?

Kopš pašiem pirmsākumiem kultam ir bijusi svarīga loma cilvēka dzīvē, un tikai mūsdienās šī situācija ir mainījusies. Lai izskaidrotu šo fenomenū, Velte ievieš “integritātes potenciāla” jēdzienu, ar ko apzīmē spēju attīstīt visas cilvēces eksistences jomas un tajā pašā laikā integrēt visu šo daudzveidību vienā veselumā.¹¹

⁹ Tiek domāta māksla, kas izsaka cilvēka sašķeltību.

¹⁰ Welte B. *Dialettica dell'amore. Fenomenologia dell'amore e amorecristianonell'era tecnologica*. Brescia, 1986. P. 73.

¹¹ Savas hipotēzes apstiprinājumu Velte saskata mītā par aizvēsturisko jeb paradīzes cilvēku, kas ir viengabalains, šai ziņā tas var mums visos laikos kalpot kā pirmtēls.

Velte secina, ka kults attīstās vidē, kur cilvēkam bija jeb joprojām ir iespēja būt viengabalainam un attīstīt iepriekš aprakstītās spējas; rodas iespāids, ka kults ir cēlies tieši no šīs spējas integrēt. Kultūrās ar labi attīstītu integritātes potenciālu cilvēks apzinās noslēpuma klātesamību un, varētu teikt, dabiskā veidā komunicē ar to, pateicoties spējai izteikties simbolos – tēlos, vārdos, dejās utt. Kults jeb rituāla svinēšana kļūst iespējama, pateicoties tieši simbolam, kas darbojas kā vidutājs starp redzamo un pārdabisko. Velte simbola rašanos salīdzina ar radīšanu *ex nihilo*,¹² jo caur kādu tēlu tiek izteikts noslēpums, kam pašam par sevi nav nekādas konkrētas formas, bet vienlaicīgi tas aptver tās visas. Viņš piekrīt, ka spēja radīt, uztvert un radoši veidot simbolu balstās vajadzībā pēc pilnīgas integritātes. Tādā veidā Velte izskaidro, kādēļ līdz ar kalkulēšanas un plānošanas pieaugumu pēdējo gadsimtu laikā kulta nozīme un spēja svinēt, t. i., godināt pārdabisko, kas izpaužas caur simboliem, ir ievērojami samazinājusies.

Aizvien vairāk vājinoties cilvēka saiknei ar pārdabisko, ar Dievu, kults kļūst nevajadzīgs un zaudē savu vērtību. Kad “debesis” un “zeme” vairs neko neizsaka, neko nenozīmē, kad dzimumu atšķirībām vairs nav būtiska to nozīme, bet tikai lietojums, kad par vecāko paaudzi un bērniem rūpējas pavirši, uztverot viņus gandrīz kā nastu, “noslēpumainajam” vairs nav iespējas “runāt”. Uz mūžību norādošais simbols, kas to ietērpj šīs pasaules formā, nevar tikt saprasts tur, kur mirušie klusē un viņu klusēšanai netiek piešķirta nekāda nozīme. Ja viss kļūst tikai par konstatējamu faktu, nespēja radīt simbolu ielaužas arī cilvēka sajūtās un vārdos. Kad pat cilvēki tiek reducēti uz vienkāršiem funkcijas veicējiem, viss pārējais, kas pārsniedz tehniski izskaidrojamo, t. i., – nāve, mirušie un pārdabiskais, kļūst par trimdiniekiem.¹³

¹² “No nekā”.

¹³ Velte konstatē, ka cilvēkam, zaudējot spēju integrēt, rodas sarežģījumi ne tikai jautājumā par kultu, bet arī par brīvā laika pavadīšanu.

2. Mūsdienu racionālisma ierobežojumi

Kopš Dekarta laikiem Eiropā norisinās process, kurā kalkulējošais un plānojošais prāts atrodas privilēģētā stāvoklī. Šī procesa rezultātā visa cilvēciskās eksistences bagātība tiek reducēta uz vienkāršotu teorētisku un tehnisku racionālismu. Savukārt dzīves pārējās dimensijas laika gaitā tiek apspiestas un aplāpētas. Kalkulējošais prāts patiesībā nav spējīgs pakļaut neizskaidrojamo, tādēļ cenšas to apspiest. Jauniešu mēģinājumi izrauties no mūsdienu civilizācijas, spēcīgā sabiedrības kritika, arī jaunās reliģiskās formas liecina par centieniem atgūt zaudēto integritāti.

Mūsdienu pasaulei, kurā nereti iztrūkst reliģiskā pieredze, eksistences jēgas izpratne sagādā problēmas, uz kuru risināšanu acīmredzot netiek rasta atbilde. Arī modernā zinātnes teorija ir parādījusi, ka, lai arī ir redzams zinātnes un tās metožu derīgums un efektivitāte, tām nav viennozīmīga pamatojuma, kuru būtu iespējams racionāli izskaidrot. Īpaši Velte atsauca uz K. Poperu, kas uzsver, ka zinātnē ir “konstrukcija, kuras balstošie pīlāri sniedzas purvā, tā arī neaizsniedzot cietu pamatu”.¹⁴ Popers norāda, ka racionālo procesu teorija kritiskajā racionālismā balstās uz lēmumu, kas pats par sevi nav racionāls, un šī apsvēruma dēļ var runāt par iracionālisma priekšrocībām. Šādā veidā, piebilst Velte, Popers ir no jauna atklājis to, ko Blēzs Paskāls bija izteicis jau pirms 300 gadiem. Velte raksturo mūsdienu situāciju ar Paskāla vārdiem: “*Dedzīgi vēlamies stipru un ilglaicīgu pamatu, lai uz tā būvētu torni, kas aizsniegtu bezgalīgo. Bet viss mūsu pamats sabrūk un zeme atveras līdz bezdibenim.*”¹⁵

3. Tehnoloģiskā civilizācija un cerības zīmes

Velte ir pārliecināts, ka modernās sabiedrības cilvēka integratīvās spējas nav pilnībā sagrautas, bet gan tikai apspiestas, un norāda uz diviem fenomeniem.

¹⁴ Popper K. R. *Logik der Forschung*. Tübingen, 1966. S. 76.

¹⁵ Pascal B. *Pensée*. Paris, 1970. P. 72.

Pirmais ir bērnu uzvedība, kurā joprojām ir saskatāms pārsteidzošs radošais potenciāls, kas izpaužas kā prasme veidot simbolus un pārdomātas zīmes, piešķirot tiem vārdus. Šādā veidā atklājas tiekšanās pēc kulta, turklāt kulta simboli un to svinīgais raksturs bērniem nesagādā grūtības.

Otra labā zīme ir jauniešu, īpaši intelektuālo, nemiers un spontānā civilizācijas kritika. Tas norāda, ka viņos ir pilnīga, īsta humānisma ideāls, kas darbojas arī zemapziņas līmenī. Savu visdziļāko vajadzību vadīti, viņi meklē kaut ko atšķirīgu no ikdienā piedāvātā, kaut ko dabiskāku un dzīvāku, priecīgāku, izteiktu tēlos un simbolos.

Minētie fenomeni norāda, ka cilvēka integratīvās spējas, kas ir kaut kas ļoti fundamentāls, ir klātesošas arī tehniskās civilizācijas laikmetā. Kultam līdzīgas rituālu formas parādās arī civilajā jomā, piemēram, svētku svinēšanā.

4. Aktuālās vajadzības

Velte ne tikai rūpīgi vēro sabiedrībā dažādās jomās notiekošās pārmaiņas un cenšas aprakstīt modernitātes laikmeta problēmas, bet arī sper soli tālāk, norādot arī uz šobrīd aktuālajām vajadzībām.

4.1. Jauna humānisma projekta nepieciešamība

Tā saukto primitīvo kultūru salīdzināšana ar tehnoloģiski attīstīto dzīvi demonstrē, ka vairumā gadījumu starp tehniski ekonomisko attīstību un cilvēka integritāti pastāv apgrieztā proporcionālitate, savstarpējas negācijas dialektika.¹⁶ Attīstības procesu raksturo vismaz

¹⁶ Paskaidrojot Velte atsaucas uz atšķirībām starp tehniski un ekonomiski augsti attīstītajām un jaunattīstības valstīm. Šī atšķirība ir relatīva, jo strauja attīstība izraisa spēcīgas pārmaiņas un arī zaudējumus. Runājot par Eiropas mazāk attīstītajām valstīm, viņš pamana, ka tajās joprojām ir sastopami ievērojami cilvēciskās integritātes resursi un ka šajās valstīs, salīdzinot ar attīstītajām valstīm, integritātes līmenis ir daudz augstāks.

divas dimensijas, kurām piemīt tendence vienai otru ierobežot. Velte nonāk pie secinājuma, ka patiesš humānisms nevar būt tikai mūsdienu sabiedrības attīstības turpinājums, jo progresu nevar novērtēt viennozīmīgi pozitīvi.

4.2. Intelīģences jēdziena nozīmes maiņa

Plašākā nozīmē ar vārdu inteliģence Velte saprot veidu, kurā attiecīgā laikmeta cilvēki apzināti izmanto savas spējas domāt un izziņāt. Citiem vārdiem sakot, inteliģence izsaka cilvēka garīgās dzīves ideālu. Turpretī šodien ar vārdu inteliģence tiek domāts universitātēs un zinātniskajās aprindās pieņemtais: pirmkārt, augsti attīstītā spēja metodiski iegūt un saglabāt lielu daudzumu informācijas; otrkārt, spēja veidot loģiskas, pasaulē valdošo likumu skaidrojošas teorijas, kurām būtu sevi jāattaisno visos attiecīgajos gadījumos. Tehniskajā jomā inteliģence izpaužas kā vienkārša likumu, kas nosaka dažādu enerģiju darbību un mijiedarbību, pazišana un to neinteresē meklēto un iegūto rezultātu izvērtēšana. Tās mērķi formulēti kaut kur citur un ieviesti it kā no ārpuses. Par to, kas ir šī procesa īstais virzītājspēks, kas stimulē attīstību, patiesībā nemaz netiek domāts. Šādā veidā tehniskajā inteliģencē iekļaujas arī instrumentālais prāts, kas pilnveido spēcīgus un iedarbīgus līdzekļus, bet beigās nav īsti saprotams, kādiem mērķiem tiem vajadzētu kalpot.

Velte ir pārliecināts, ka šie pārsteidzošie tehniskās inteliģences līdzekļi ir nepieciešami, tomēr jāatzīst un jāņem vērā arī to trūkumi. Lai atrisinātu tehniskās inteliģences radītās problēmas, viņš iesaka pievērsties cita veida inteliģencei, kas būtu spējīga izvērtēt dzīvi nākotnes skatījumā.

Pasaulei, kurā cilvēks īsteno savas intereses un rūpes, ir divas pamatsastāvdaļas: daba un cilvēciskās attiecības. Zinātniskās un tehniskās inteliģences rīcībā ir tikai iespaidīgu instrumentu arsenāls, bet kāda melodija jāspēlē ar šiem instrumentiem? Šādā kontekstā rodas jautājums par dzīves inteliģenci, par uztveri, kas ļautu dzīvot racionāli,

saprātīgi, piemērojot tehniskos līdzekļus, plānojot rīcību un nākotni. Šim inteliģences veidam būtu jāspēj saprast un izskaidrot saprātīgā perspektīvā dzīvi tās veselumā.

Praktiskā dzīves inteliģence neapšaubāmi būtu saistāma arī ar pienākumiem un vispārpieņemtajām normām, jo normu var ne tikai konstatēt, bet arī pazīt un pārbaudīt publiski pēc dažādiem kritērijiem. Dzīvotspējīga inteliģence īpaši jūtama savstarpējās un sociālās attiecībās, kur tiek meklēta atbilde uz jautājumu: ko mēs, mūsu sabiedrība, varam darīt un kas mums ir jādara ar mūsu zināšanām un spēju rīkoties? Tehniski zinātniskie elementi, pateicoties šim jautājumam, iekļaujas veselumā, kurā ietilpst arī, dzīves inteliģences vērtētie un analizētie, vēsturiskie un sociālie elementi.

Jautājumu par atšķirību starp šiem diviem inteliģences veidiem Velte saista arī ar ticības tēmu: katrs inteliģences veids ietver citu ticības formu. Zinātniskās inteliģences gadījumā tiek runāts par pilnīgi imanentu, nevis reliģisku ticību, kas uztver pasauli kā pašsaprotamu un tic, ka tā ir viņu rīcībā un ka viņi drīkst to pārveidot, nedomājot par iespējamām sekām. Dzīves inteliģence, kas ir orientēta uz nākotni un radošu atbilžu meklēšanu uz dzīves izraisītajiem jautājumiem, ir atšķirīga un saistīta ar citu ticības formu. Vispirms tā nevar ticēt vienīgi sev, jo vēlas, lai nākotne vienmēr būtu saistīta ar brīvību un tādēļ nedrīkst pilnīgi pār to dominēt. Tādēļ dzīves inteliģence apzinās, ka jātic tam, kas nav pilnībā pakļaujams. Tādējādi cilvēks atveras kaut kam tādā, kas pārspēj viņa spējas un rodas vieta ticībai Dievam.

Nobeigums

Veltes darbus var uztvert kā jaunu un oriģinālu mēģinājumu pieņemt postmodernā laikmeta izaicinājumu. Plaisa starp ticību un prātu, kā arī starp ticību un vēsturi ir radusies tieši modernitātes laikmetā. Bez atklāsmes gaismas no ticības un vēstures nošķirtais prāts cilvēcisko kaislību ietekmē nonāk tumsā, zaudē orientāciju un noved krīzē arī sekulāro kultūru. Plānojošais un kalkulējošais prāts visu

neredzamo ir pabīdījis malā un pasludinājis par pilnīgi bezvērtīgu. Šādā veidā vērtības tiek meklētas vienīgi laicīgajā pasaulē un veidojas viltus ideoloģija. Dzīvē, nemaz neatzīstot to atklāti, peļņa un miesiskā bauda ir kļuvušas par pamatvērtībām; politika ir zaudējusi savu autentisko nozīmi: kalpošana kopējam labumam pārtapusi par ambīciju un savu interešu apmierināšanas līdzekli, cilvēka brīvība ir absolutizēta, īpaši seksualitātes jomā. Kad netiek atzīta dievišķās atklāsmes iespēja, viss kļūst relatīvs un visu veidu attiecības kļūst pieņemamas. Vajadzība no kaut kā atteikties it kā pilnībā izgaist no ikdienas dzīves, katra vēlme ir tūlīt jāapmierina un kaislības netiek kontrolētas: ir izveidojies filozofijas paveids, kas apzināti ignorē morāles normas.

Šī filozofija veido nepareizu izpratni par brīvību un dod teorētisku pamatojumu tam, kā iegūt savā īpašumā totalitārā sekularisma mentalitāti līdz ar visām tās galējībām, patērēšanas māniju, tiesības lietot narkotikas un pilnīgu seksuālo brīvību. Beigu beigās katram tiek ļauts veidot pašam savu morāli. Toties tad, kad ticīgie grib publiski paust un apliecināt savu ticību, aizstāvot savas tiesības dzīvot saskaņā ar kristīgajām vērtībām, viņus apsūdz totalitārisma un savas gribas uzspiešanā pārējai sabiedrībai.

Mūsu priekšā esošo izaicinājumu var salīdzināt ar pārmaiņām, kas notikušas starp viduslaikiem un mūsdienām. Viduslaikos viss materiālais un fiziskās vajadzības tika pilnīgi atstātas novārtā, renesanses periodā un mūsdienās ir noticis pilnīgi pretējais, esam nonākuši līdz otrai galējībai – garīgās dzīves atstāšanai novārtā, pārspilēti akcentējot materiālo un fizisko. Ir pienācis laiks atjaunot līdzsvaru: nenopeļot materiālajā attīstībā sasniegto, tomēr nepieciešams, lai garīgās vērtības dominētu pār materiālajām.¹⁷

Mūsu uzdevums ir censties atpazīt šo jauno laikmetu, kas tuvojas, un paātrināt tā atnākšanu. Laikmetu, kurā garīgās vērtības būs pārākas par materiālajām. Pasaules uztvere, mūsu būtības izpratne mainās. Mēs

¹⁷ Solženicyņ Cf. A. Dialogo con il futuro. *Discorsi e intervist.* Milano, 1977, P. 100.

vēl neesam uzņēmuši pareizo virzienu pretī pilnīgai cilvēka integritātei, gluži otrādi, atrodamies kaujas epicentrā, ne militāras, ne politiskas, bet gan garīgas kaujas centrā, par Eiropas dvēseli, par Rietumu kultūras dvēseli. Mūsu civilizācijas sabrukums vai arī virziena maiņa ir mūsu priekšā esošās alternatīvas.

Šajā brīdī mūsu sabiedrības zinātnes, kultūras un politikas elites uzdevums ir pārskatīt un izlabot tādu mūsu civilizācijas pamatjēdzienu kā pieredze, inteliģence, brīvība, humānisms un progress lietojumu – no reducējošās interpretācijas ir jāpāriet uz visaptverošo. Politika nedrīkst atstāt novārtā ētiskās vērtības, jo “*morālā pozīcija ir daudz tālredzīgāka*” un svarīgāka “*par jebkādu pragmatisku aprēķinu*”,¹⁸ svarīgāka par visu, kas ir vienīgi noderīgs un izdevīgs.¹⁹ Nav iespējams atdalīt tiesības no pienākumiem, brīvība nav atdalāma no atbildības un patiesības.

Modernitāte nevar izvairīties no nepieciešamības veikt izšķiršanu savā iekšienē un no saiknes ar kristīgo atklāsmi, kas tai var piedāvāt vajadzīgos kritērijus šīs darbības veikšanai. Mūsu laikmeta neatliekamākais uzdevums ir atjaunot saikni starp ticību un prātu, parādot, ka ticība nav kaut kas iracionāls, bet gluži pretēji – tā ir pārracionāla – tā aptver un pārsniedz prātu un apgaismo to, kad tas ir nonācis tumsā.

¹⁸ Solženicyn Cf. A. Dialogo con il futuro. *Discorsi e intervist.* Milano, 1977, P. 30. lpp.

¹⁹ Būtu nepieciešams lietot mūsu prātam piemītošo novērtēšanas un analizēšanas spēju, neļaujot mūs pievilt dažu politiķu izpildītajām sirēnu dziesmām. Cita problēma ir tā, ka godīgi cilvēki, kas būtu spējīgi nodarboties ar politiku, redzot visas sagaidāmās grūtības, bieži vien nevēlas tajā iesaistīties. Tas ir liels izaicinājums mūsu spējai uzņemties atbildību par savu valsti!

Filozofiskā teoloģija Latvijas reliģijpētniecības kontekstā

Jautājums par filozofijas un teoloģijas savstarpējām attiecībām, par to pretnostatījumu vai satuvināšanās iespējām ir daļa no kulturoloģiskās problemātikas, kas marķējama ar tādiem kategoriju pretmetiem kā prāts un ticība, laicīgais un garīgais, sekulārais un reliģiskais, arī racionālais un iracionālais un daudziem citiem.

Vēsturiski filozofijas un teoloģijas problemātika ir gan sakļāvusies un konsolidējusies (kā, piemēram, sholastikā), gan šķirusies un, it īpaši kopš apgaismības laikmeta, gājusi katra savu ceļu – vai nu lepnā distancētībā, vai arī ar pārākuma apziņu pār savu teorētisko pārinieci. Gribas uzsvērt – tieši pārinieci un nevis konkurenti, jo gan filozofijas, gan teoloģijas galvenais izpētes objekts būtībā jau vienmēr ir bijis viens un tas pats – ko es varu zināt, kas man jādara, uz ko es varu cerēt, kas ir cilvēks un kas ir Dievs.

Kopumā pēdējo desmitu gadu laikā, Rietumu kristīgajai civilizācijai cenšoties apliecināt savu identitāti multikulturālās globalizācijas apstākļos, pārsvaru guvušas filozofijas un teoloģijas tuvināšanās tendences (kaut gan pasaulē un arī tepat Latvijā netrūkst piemēru, kas varētu liecināt par pretējo). Īpaši jau ikdienas ateorētiskās apziņas līmenī.

Viens no iezīmētās pretstāves veidiem – ja arī ne pārvarēšanai, tad vismaz optimizēšanai un visaptveroša holistiska pasaules redzējuma veidošanai (arī publiskās domas laukā) – ir akadēmisks dialogs, tāds, kāds notiek patlaban – starp divām zinātnēm (jeb pareizāk sakot: divām zināšanu jomām) – filozofiju un teoloģiju.

Šajā sakarībā izmantošu piemēru no savas docētāja prakses. Daudzu gadu garumā, docējot filozofiska un teoloģiska rakstura kursus dažādās akadēmiskās modifikācijās Latvijas Kristīgajā akadēmijā un semināra nodarbību sākumā cenšoties rosināt auditorijas aktivitāti, kopā ar studentiem nākas regulāri paklupt pār visai vienkāršu jautājumu: vai teoloģija ir zinātne?

Šīs sadaļas ietvaros, neiedziļinoties šī jautājuma semantiskās detaļās, iepazīstināšu ar sniegtās atbildes īso formu: nē, teoloģija nav zinātne. Bet tā ir zinātniska. Tā ir zinātniska tādā pašā nozīmē, kādā šis vārds attiecināms uz visu humanitāro un sociālo zināšanu jomu. Tā ir sistematizēts zināšanu kopums, kurā darbojas noteiktas likumsakarības, kurai piemērojami vispārpieņemti racionālistiska diskursa principi, kurā sastopami noteikti iepriekšpieņemumi, argumentācijas manevri un secinājumu kvalitātes noteikšanas paņēmieni.

Latvijas akadēmiskajā tradīcijā teoloģijas un filozofijas saskarsmes jautājumi risināti gan vispārīgās filozofijas vēstures pētījumos (jo īpaši darbos, kas veltīti moderno/postmoderno filozofisko atziņu recepcijas nodrošināšanai), gan tajā specifiskajā reliģijpētniecības jomā, kuras mediētāji ir tādi jau ar noteiktām tradīcijām apauguši akadēmiski izdevumi kā LU Teoloģijas fakultātes žurnāls *Ceļš*, Filozofijas un socioloģijas institūta *Reliģiski-filozofiski raksti* un vairāki citi specializēti izdevumi (*LELB Teoloģijas žurnāls*, Latvijas Kristīgās akadēmijas *Zinātniskie raksti*), arī atsevišķu programmu (piemēram, Letonikas) sagatavoti krājumi un monogrāfijas, tulkojumi un citas publikācijas.

Minētie izdevumi – filozofiski teoloģiskās teorētiskās domas mediētāji izglītības un kultūras praksei – darbojas plašā tematiskā diapazonā, lielu uzmanību veltot vēstures jautājumiem, ievērojamu pagātnes gara darbinieku portretējumiem, dažādu konfesiju vēsturiskajai attīstībai sarežģītajos Latvijas likteņceļos u. tml. Atbilstoši pārstāvēta arī socioloģiskā, psiholoģiskā, pedagoģiskā problemātika. Kas attiecas tieši uz mūs patlaban interesējošo jautājumu – reliģijfilozofisko problemātiku – arī šeit sastopamies ar diezgan plaša spektra publikācijām. Faktiski reliģijfilozofiskā tematika mūs uzrunā visos pētījumos (arī, piemēram,

dogmatiskos, homilētiskos, ētiskos u. c.), kuros tiekam iepazīstināti ar jaunākajām atziņām, kādas valda tajā pasaules daļā, kur teoloģijas attīstībā nav iezīmējies pusgadsimta ilgs pārrāvums. Taču patlaban vēlos pievērsties tādiem pētījumiem un publikācijām, kurās reliģijfilozofiskie jautājumi dominē, kurās sadaļas sākumā pieminētie pretmeti – ticības/prāta, racionālisma/iracionālisma un citas dihotomijas – izmantoti, reflektējot par cilvēka novietojumu esamības koordinātēs saistībā ar kristīgās, bibliskās teoloģijas pamatatziņām.

Pārlūkojot attiecīgo literatūru un nepretendējot uz tās pilnīgu aptvērumu, redzams, ka reliģijfilozofiskās problemātikas izvērsums galvenokārt saistāms ar fenomenoloģiski hermeneitisko pētniecisko metodoloģiju. Tas arī saprotams un attaisnojams, jo tieši reliģijas fenomenoloģijas jomā 20. gadsimta gaitā kristīgās mācības apoloģētika guvusi vislielākos panākumus. Katrā ziņā Rūdolfa Oto atziņas atradušas auglīgu pielietojumu mūsdienīga reliģiska diskursa izkopšanā plaša konfesionālā spektra ietvaros. Latvijas apstākļos papildus faktors fenomenoloģiskās metodoloģijas pielietojumam rodams apstākļi, ka mūsu rīcībā šajā ziņā ir pietiekami dziļa un pamatīga tradīcija pirmskara teoloģiskās domas veidolā. Runa, protams, ir par labi zināmo Gustava Menšinga un viņa sekotāju darbību LU Teoloģijas fakultātē 20.–30. gados un par šai darbībai veltītajiem pētījumiem, kuri veikti pašreizējās reliģijpētniecības ietvaros. Nepieminot sistematizētā kārtībā visus šajā jomā iesaistītos pētniekus, gribas īpaši izcelt kolēģa, tagad jau mūžībā aizgājušā, Nikandra Gilla ieguldījumu attiecīgā reliģijfilozofiskās izpētes virzienā attīstībā.

Tajā pašā laikā gribu atgādināt, ka fenomenoloģiskā metodoloģija tās dažādajās modifikācijās nav vienīgais mūsdienu filozofiskās kognitācijas instruments un reliģijas fenomenoloģija it īpaši ir tikai viena no apoloģētiskajām stratēģijām, kas izmantojama teoloģiskā un zinātniskā diskursa satuvīnāšanai.

Šajā sakarā vēlos pievērst uzmanību tādām mūsdienīgam reliģijfilozofijas novirzienam, ko dažkārt dēvē par filozofisko teoloģiju, par teoloģijas kultūrlingvistisko pavērsieni, par runas darbības (*speech-act*)

teoloģiju u. tml. Kopumā šī veida apoloģētika balstīta analītiskās filozofijas tradīcijā, kurai, kā zināms, divdesmitā gadsimta zinātniskās domas attīstībā pienākas nozīmīga, pat primāra un tajā pašā laikā arī pretrunīgi vērtējama vieta.

Šī pretrunīguma šķetināšanai nepieciešams neliels ieskats analītiskās filozofijas attīstībā pēdējā pusgadsimta laikā, kā arī iedziļināšanās tādu nojēgumu kā “analītiskā domāšana”, “analītiskums” u. c. semantiskajās niansēs. Jāatzīmē, ka analītiskai filozofijai ir bijusi izšķiroša loma 20. gadsimta zinātņu – un jāuzsver – tieši dabaszinātņu – attīstībā. Analītiskās filozofijas izstrādātās metodes – simboliskā loģika, verifikācijas princips un citas – kļuvušas par eksakto zinātņu pētnieciskajā procesā nepieciešamiem darbarīkiem.

Tajā pašā laikā analītiskā filozofija, tāpat kā jebkura vēsturiskā domāšanas forma, nav sastingusi “mācība” un nav pakļaujama vienkāršotam vērtējumam. Analītiskā domāšana noteikusi 20. gadsimta garīgo dzīvi plašā kulturoloģiskā spektrā, un ne visos gadījumos tās ietekme vērtējama kā aksioloģiski un heuristiski produktīva. Analītiskās filozofijas antimetafiziskā ievirze, tās vienpusīgais loģicisms, konsekventi realizēts, novedis scientismā – pārliecībā par eksakto zinātņu pārākumu salīdzinājumā ar citām zināšanu jomām, kas nav pakļaujamas loģicistiskai formalizācijai. Šādas prasības pavērušas plaīsu starp tā sauktajām dabas- jeb eksaktajām zinātnēm – no vienas puses – un humanitārajām zināšanām jeb “daiļajām mākslām” (kā tās dažkārt apzīmētas rietumeiropiskajā akadēmiskajā pētniecībā) – no otras puses. Šis pārrāvums skāris arī mūs patlaban interesējošo jomu – zinātnes un teoloģijas savstarpējo attiecību izkārtojumu. Analītiskā filozofija, it īpaši tās loģiski pozitivistiskajā veidolā, kas bija populārs 20. gadsimta vidū, ieņēmusi negatīvu, noliedzošu attieksmi pret reliģiozitāti kā tādu, reducējot ticību uz subjektīvistisku apziņas stāvokli bez objektīvām references iespējām. Tā pasludinājusi jebkādas reliģiskas, teoloģiskas un vispār – aksioloģiskas (uz vērtībām orientētas) teorētiskas domas darbības par nezinātniskām (ārpus zinātnes stāvošām), par bezjēgām. To kopšanai labākajā gadījumā varētu būt subjektīvi ietekmējošs raksturs, bet tās nevar pretendēt uz objektīva zinātniskuma statusu.

Šāds (dabas)zinātņu un humanitāro zināšanu provokatīvi akcentēts pretnostatījums 20. gadsimtā kļuvis par eiropeskās domāšanas realitāti, izpaužoties dažādos teorētiskos, sadaļas sākumā minētajos, šķietami nepārvaramos dihotomiskos nošķīrumos starp ticību un prātu, racionālismu un iracionālismu un citos.

Situāciju papildus sarežģījis tas, ka minētais dihotomiskais dalījums pieņēmis institucionalizētas, pat ģeokulturoloģiski iezīmētas formas. Runa ir par tādu 20. gadsimta filozofiskajā apskatniecībā nostiprinājušos ne visai precīzo, taču heuristiski pamatoto nošķīrumu starp tā saukto kontinentālo (postmoderno) un angļu un amerikāņu analītisko filozofiju.

Tomēr jāatzīmē, ka ik pa laikam greizsirdīgā sāncensība un savstarpējā neizpratne, kāda valdījusi šo divu filozofisko tradīciju saskarsmē vairāku gadu desmitu garumā, pēdējā laikā devusi vietu samiernieciskākām, savstarpēja labvēlīguma ietekmētām nostādnēm. Rezultātā – analītiskums un zinātniskums vairs nav tikai analītiskās filozofijas “īpašums” vien; prasības pēc šādām domāšanas kvalitātēm attiecināmas uz jebkuru filozofisku refleksiju; tās kļuvušas vienlīdz lietojamas arī pasauluzskatiska, aksioloģiska diskursa kopšanā. Šādā nozīmē analītiskums un zinātniskums izpaužas kā spēja izprast dažādas domas vienības un sakārtot tās jaunu atziņu jeb zināšanu veidā un ir jebkura intelektuāli augstvērtīga diskursa rādītājs. Tas balstīts cilvēciskā prāta spējās apzināties sevi apkārtējā esamībā, formulēt attieksmi pret pasauli, reflektēt pašam par sevi un izdarīt atbilstošus secinājumus, kas var kalpot par pamatojumu rīcības motivācijai un attaisnojumam.

Atgriežoties pie viena no analītiskās apoloģētikas variantiem – lingvistiski analītiskās reliģijfilozofijas –, uzmanība pievēršama tās pašidentifikācijai, kas veikta ar jēdziena filozofiskā teoloģija palīdzību. “Filozofiskā teoloģija” nav tikai nejaušs vārdu salikums, tas ir *terminus technicus* – apzīmējums kustībai, kas pretendē uzturēt dialogu starp moderno, analītisko filozofisko pasaules redzējumu un attiecīgu kristīgās reliģijas pieredzes paudumu.

Vēsturiskā retrospekcijā apzīmējums filozofiskā teoloģija šādā statusā pirmo reizi lietots pagājušā gadsimta piecdesmitajos gados iznākušajā

rakstu apkopojumā ar nosaukumu “Jaunas esejas filozofiskajā teoloģijā”.¹ Ar šo krājumu aizsākās vairāku britu, amerikāņu analītisko filozofu un protestantisma teologu mērķtiecīgs kopdarbs. Krājuma ievadījumā īpaši akcentēta gan šāda pieejas novitāte, gan arī pausta iecere tuvināt zinātnisko (tā laika izpratnē) filozofiju un kristīgo teoloģisko diskursu. Šis krājums bija vairāku tajā laikā jaunu filozofu un teologu kopdarbs. Viens no minētā krājuma redaktoriem un autoriem Alasdairs Makintairs (*Alasdair MacIntyre*) vēlākajos gados kļuva pazīstams anglofonajā filozofijā kā morāles teorijas autoritāte. Viņa darbi “Kad tikums beidzies” (1981), “Kam piederošais taisnīgums? Kura no racionalitātēm?” (1988) u. c. kļuviši par standarta tekstiem analītiskajā ētikā. S. Lasmane monogrāfijā “20. gadsimta ētikas pavērsieni” ierindo Makintairu komunikatīvās ētikas ieloģojumā un apgalvo, ka viņš ir “viens no spilgtākajiem un nozīmīgākajiem 20. gadsimta ētikas veidotājiem”.²

Arī otra aplūkojamā krājuma redaktora un autora – Entonija Flū (*Antony Flew*) – pienesums filozofiskās un teoloģiskās domas satuvināšanai ir ne mazāk izteismīgs. E. Flū ir filozofs, kura ateistiskā nostāja kļuva plaši pazīstama britu sekulārās sabiedrības aprindās. Viņa darbi “Hjūma ticības filozofija”, “Ateisma prezumpcijas” un citi iekļaujas britu analītiskās filozofijas vēstures tradīcijā.

No filozofiskās teoloģijas apoloģētikas un no analītiskās filozofijas attīstības viedokļa vispār E. Flū raksts “Teoloģija un falsifikācija” aplūkojamajā krājumā izrādījies ārkārtīgi nozīmīgs. Samērā nelielā apjoma teksts ir provokatīvs piedāvājums izmantot vienu no analītiskās metodes galvenajiem instrumentiem – verifikācijas principu (tā modificēti apvērstatā falsifikācijas veidolā) teistiskās argumentācijas izvērtēšanai. (Savā ziņā Flū piedāvātais argumentācijas modelis salīdzināms ar citiem īsiem, kodolīgiem tekstiem, kam bijusi liela nozīme eiropeskā intelektuālisma attīstībā, tādiem kā, piemēram, Kenterberijas Anselma Dieva esamības

¹ *New essays in philosophical theology*. Ed. by A. Flew and A. MacIntyre. New York, 1955.

² Lasmane S. *20. gadsimta ētikas pavērsieni*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004. 209. lpp.

ontoloģiskajam pierādījumam vai Vitgenšteina valodspēles paradigmatishtajam definējumam *Filozofisko pētījumu* 66. paragrāfā un citiem.

Kā zināms, verifikācijas principa centrālā ievirze bija centieni, analizējot jebkuru apgalvojumu par faktu jeb asertorisku apgalvojumu, kas pretendē būt daļa no zinātniska diskursa, atveidot uz empīriskiem novērojumiem, tādējādi noskaidrojot šī apgalvojuma patiesuma vērtību. Citiem vārdiem sakot – centieni pierādīt tā patiesumu, balstoties uz faktiem, vai noskaidrot tā aplamību, ja šādi fakti nav atrodam. Par asertorisku apgalvojumu uzskata tādu sacījumu, uz kuru iespējams reaģēt ar skaidru “jā” vai “nē” attieksmi, t. i., – apgalvojums, kas ir ekvivalents sava nolieguma noliegumam.

Taču šajā procedūrā pat tad, kad nonākam pie pašiem vienkāršākajiem empīriski tveramajiem faktiem, šo faktu paudums nav izsakāms nekā citādi kā vien ar kādu citu asertorisku apgalvojumu palīdzību (piemēram, par savu maņu orgānu stāvokli). Šī iemesla dēļ visa pierādīšana iestrēgst loģiskajā aplī tik lielā mērā, ka pat viens no verifikācijas principa ievērojamākajiem paudžiem Alfreds Aijers bijis spiests konstatēt, ka “verifikācijai nav kur apstāties”.

Izeja no šāda stāvokļa bija atrasta atziņā, ka jebkura apgalvojuma sakarā iespējams atrast ne tikai daudzus faktus, kas to šķietami apstiprina, bet arī tādus, kas to neapšaubāmi noliedz. Ejot šo ceļu, Aijers proponēja izveidot tā saucamo vājo verifikāciju, savukārt cits pozitīvisma pārstāvis K. Popers ieviesa falsifikācijas principu kā zinātniskuma galveno kritēriju. Falsifikācijas principa jauninājums un heuristiskais atradums bija piedāvājums raudzīties nevis pēc asertorisku apgalvojumu apstiprinošiem faktiem, lai pārliecinātos par pausto atziņu zinātnisko jēgpilnību, bet gan – gluži pretēji – meklēt attiecīgo apgalvojumu noliedzošus faktus un, tikai tādus neatrodot, pasludināt asertoriskos apgalvojumus formulētu teoriju par jēgpilnu, par zinātnisku, citiem vārdiem sakot, – par patiesu.

Tieši šādu metodiku Entonijs Flū piedāvāja izmantot reliģiska diskursa izvērtēšanai, lai noskaidrotu tā atbilstību vai neatbilstību savulaik pieņemtajiem zinātniskuma kritērijiem.

Reliģiskais diskurss – argumentē Flū – sastāv no frāzēm, kas vedina domāt, ka tās lietotas kā asertoriski apgalvojumi par faktiem, piemēram, “Dievs ir radījis pasauli”, “Dievs mīl mūs kā tēvs mīl savus bērnus” u. tml.

Tāpēc “jebkas, kas liecinātu pret pausto apgalvojumu vai kas liktu runātājam atteikties no tā un atzīt, ka šis apgalvojums bijis aplams, vienmēr būs attiecīgā asertoriskā apgalvojuma vai nolieguma nozīmes sastāvdaļa (vai veidos šo nozīmi)”, apgalvo Flū. Bet, “ja nav gluži nekā, ko iespējama apgalvojums (*putative assertion*) noliedz, tad nav arī gluži nekā, ko šis apgalvojums apgalvo, un tāpēc tas vispār nav apgalvojums”.

Attiecinot šādu falsifikācijas loģiku uz kristietības apoloģēta un skeptiķa dialogu, E. Flū izvirza paradigmātisku izaicinājumu: “Kam vajadzētu notikt vai būt notikušam pagātnē, lai jūs to uzskatītu par Dieva mīlestības vai Viņa esamības noliegumu?”

Šis izaicinošais jautājums kļūva par vienu no aplūkojamā rakstu krājuma centrālajām tēmām un ieņēma ievērojamu vietu turpmākajā analītiskās filozofijas un teoloģijas savstarpējā saskarsmē. Ar nosaukumu “Flū izaicinājums” (*Flew's challenge*) attiecīgais teksts iegājis pagājušā gadsimta otrās puses filozofijas un teoloģijas dialoga apskatniecībā. 2000. gadā, atzīmējot šī teksta pirmpublicējuma (Oksfordas studentu žurnālā “University” 1950. gadā) zelta jubileju, Entonijs Flū varēja atsaukties uz daudziem jo daudziem sava oriģinālā teksta pārpublicējumiem dažādās valodās.

E. Flū izvirzītā prasība piemērot falsifikācijas principu teoloģiskam diskursam bija savam laikam oriģināla, taču, retrospektīvi raugoties, to ietekme uz teoloģijas un filozofijas dialoga gaitu izrādījās paradoksāla. Tas tika izvirzīts kā izaicinājums (ne velti turpmākajā filozofiskā procesa apskatniecībā šo tekstu dēvē par “Flū izaicinājumu”) nolūkā parādīt teoloģiskā diskursa bezjēgu, taču tas pārvērtās iespējā demonstrēt šī diskursa jēgpilnumu.

Jau pašas “Jauno eseju” polemikas ietvaros, bet jo īpaši turpmākajā filozofiskās teoloģijas attīstības gaitā, iezīmējās tendence pārskatīt zinātniskuma un racionalitātes kritērijus, to semantikas diferencēšanas un

paplašināšanas virzienā. Tas norisinājās saistībā ar visas analītiskās filozofijas kopīgo evolūciju, atsakoties no šauri izprasta scientisma un loģicisma un veidojot tādu analītiskuma izpratni, kurā ietilpināmi plaša spektra aksioloģiskie vispārinājumi.

Kā tipisku piemēru šajā ziņā varam minēt Viljama Hadsona pieešanu. V. Hadsons (*William Hudson*) pazīstams kā viens no 20. gadsimta vidus analītiskās filozofijas iedibinātājiem britu akadēmiskajā vidē. Viņš ir ievērojams morālās filozofijas speciālists, L. Vitgenšteina mācības popularizētājs un tās reliģijfilozofiskās ievirzes interprets. V. Hadsona darbos – “Mūsdienu morālā filozofija” (1970), “Vitgenšteins un reliģiskā ticība” (1975), “Filozofiska pieeja reliģijai” (1974) u. c. – piedāvāta programma filozofiskās un teoloģiskās refleksijas satuvināšanai. Tā balstīta padziļinātā reliģijas fenomena izpētē, izmantojot tolaik aizsākušos lingvistiskās analīzes paņēmienus. Līdzšinējo (līdz gadsimta vidum) protestantiskās apoloģētikas stratēģiju, kas bijusi balstīta tā saucamajā kontinentālā eksistenciālisma nostādņēs (ar to domājot tādu ievērojamu teologu kā P. Tiliha, D. Bonhefera u. c. mācības), Hadsons atzīst par nepietiekami pārliecinošu un neefektīvu tā iemesla dēļ, ka eksistenciālās domāšanas iracionālie motīvi liedz šāda veida apoloģijai pretendēt uz zinātniskas argumentācijas statusu. Hadsons piedāvā pārvērtēt pašu jēdzienu *racionāls* un *zinātnisks* saturu, to semantikā iekļaujot plašāku domāšanas darbību gammu nekā to paredz loģiskais pozitīvisms. Tādējādi, pauž Hadsons, būs iespējams nodrošināt reliģiskās ticības intelektuālo prestižu (*intellectual respectability*). Runājot, piemēram, par Dieva reālās esamības pierādījumu, Hadsons pauž, ka “...galu galā tas, ko mēs nosakām kā reāli esošu, būs mūsu izvēles priekšmets. Mums būs jāveic galīgā ontoloģiskā izvēle pašiem priekš sevis, sava prāta robežās jānoskaidro, kādus kritērijus izmantosim, lietojot tādus jēdzienus kā ‘reāls’”³

Zinātniskuma principa pārvērtēšanas programma spilgti realizēta arī iepriekš pieminētā A. Makintaira darbā “Kam piederošais taisnīgums? Kura no racionalitātēm?”. Šī darba virsrakstā jo īpaši iekodēta jaunās

³ Hudson W. D. *A philosophical approach to religion*. London, 1974. P. 200.

lingvistiski analītiskās zināšanu teorijas nostādne par racionālās darbības daudzveidību un neviennozīmīgumu.

Līdzīga veida epistemoloģisko nostādņu evolūcija vairāku desmitu gadu garumā likusi pamatu turpmākai analītiskās teoloģijas attīstībai. Viens no saturiski pārliecinošākajiem pienesumiem mūsdienu analītiskās teoloģijas attīstībai saistāms ar ASV *Notre Dame* Universitātes Analītiskās teoloģijas centra projektu, kurā turpināta ievērojamā amerikāņu filozofa un reliģijpētnieka Alvina Plantingas tradīcija. Alvinu Plantingu (*Alvin Plantinga*) uzskata par vienu no oriģinālākajiem ASV reliģijas pētniekiem 20. gadsimta otrajā pusē. Viņš intensīvi aizstāvējis analītisko viedokli par reliģijas loģiski argumentatīvā pamatojuma iespējām saistībā ar Dieva esamības pierādījuma, teodicejas un citām tradicionālajām filozofijas un teoloģijas problēmām.⁴ *Notre Dame* Universitātes speciālistu sagatavotais pētījums “Analītiskā teoloģija. Jaunas esejas teoloģijas filozofijā”⁵, līdzīgi kā pirms pusgadsimta publicētās “Jaunās esejas filozofiskajā teoloģijā”, veidots polemikas un diskusijas žanrā. Tas nepretendē sniegt singulāru un sistemātisku kristīgās apoloģētikas variantu, balstoties uz kādu vienu noteiktu epistemoloģisku un/vai metafiziski fiksējamu filozofisku pozīciju. Arī aplūkojamā krājuma redaktori tipiski pārstāv filozofijas un teoloģijas dialoga abas puses. Maikls Rī (*Michael C. Rea*) ir filozofs un Oliveris Krisps (*Oliver D. Crisp*) – teologs. Viņi apvienojuši intelektuālam kopdarbam dažādu viedokļu pārstāvjus. Starp tiem ir filozofi un teologi, kas atbalsta analītisko stratēģiju teoloģijas modernizācijai un piedāvā dažādus argumentācijas manevrus iecerētā mērķa sasniegšanai. Ir šādas pieejas noliedzēji (dažādu specifisku, argumentētu iemeslu dēļ) un ir arī autori, kas kritizē vai nu analītisko, vai kontinentālo pieeju katru atsevišķi vai abas kopumā. Citstarp – kā atzīmē viens no teologiem, raksta “Hermeneitika un svētums” autors Merolds Vestfāls (*Merold Westphal*), –

⁴ Latviešu valodā A. Plantingas uzskatu analīze sniegta S. Krūmiņas darbā “Ļaunums un cilvēka brīvā griba”. Rīga: Zinātne, 1992.

⁵ *Analytic theology. New essays in the philosophy of theology*. Edited by Oliver D. Crisp and Michael C. Rea. Oxford University press, 2009, P. 6.

nav pamata runāt par kādu viendabīgu kontinentālo vai īpašu analītisko filozofiju, drīzāk par ietvaros jāsaskata dažādu gradāciju abu virzienu sapludinājumi. Tajā pašā laikā šis nošķīrums ir būtisks un speciālistam labi izjūtams, jo sevišķi reliģijfilozofiskās problemātikas sakarā.⁶

M. Vestfāls savā rakstā apcer fenomenoloģiskās apoloģētikas priekšrocības, balstīdamies uz tēzi par filozofēšanu kā par personības pārtapšanas instrumentu, kas līdzvērtīgs ticības pārdzīvojumam. “Filozofija nav uzlūkojama kā (iespējama) zinātne, bet gan kā dzīvesveids.” Caur šādu filozofijas izpratnes prizmu aplūkodams Heidegera, Gādamera, Merlo-Pontī mācības, Vestfāls nonāk pie secinājuma, ka tieši hermeneitiskā fenomenoloģija ir īstenā teoloģijas kalpone (*ancilla theologiae*).⁷

Savukārt cits aplūkojamā krājuma autors Nikolass Volterstorfs (*Nicholas Wolterstorff*) pētījumā “Kā filozofiskā teoloģija kļuvusi iespējama analītiskās filozofijas ietvaros”, pārlūkodams analītiskās teoloģijas vēsturisko attīstību pēdējā pusgadsimta laikā, vērtē to kā veiksmes stāstu iepretim kontinentālajam postmodernismam. Viņš, citstarp, norāda, ka analītiskās teoloģijas izplatība Amerikas Savienotajās Valstīs daļēji skaidrojama ar specifisko Amerikas puritāniskā intelektuālisma reliģisko ievirzi.

Viens no krājuma redaktoriem M. Rī ievadījuma esejā ieskicē galvenās atziņas par analītiskās filozofijas piedāvātajām iespējām mūsdienīga reliģiska diskursa kopšanai. Viņa argumentācijas taktika vērtējama kā analītiskās filozofijas scientisko prasību demontāža, vienlaikus uzturot spēkā analītiskuma principu kā mūsdienīgas zinātniskas domāšanas etalonu. Šajā nolūkā Rī pievērš uzmanību vairākām analītiskās domāšanas iezīmēm, kas kļuvušas vispārpieņemtas un pašsaprotamas jebkurā zinātniskā, pētnieciskā darbā. Tās ir: prasība izklāstīt teorētiskās problēmas iespējami precīzākos loģiski pamatojamos apgalvojumos, dodot priekšroku skaidrai valodiskai izteiksmei, rast iespēju izteikt savu domu (ja nepieciešams) ikdienišķos, vispārsaprotamos jēdzienos, vairīšanās no sarežģītu metaforu ieviešanas un nepamatojamu iepriekšpieņēmumu lietošanas

⁶ *Analytic theology. New essays in the philosophy of theology*. P. 265.

⁷ Turpat. P. 279.

un tamlīdzīgi. Tajā pašā laikā Rī deklarē, ka metodoloģiskā ziņā mūsdienu analītiskā filozofija “neapseglo” kādu iepriekšpieņemtu epistemoloģisku nostādni un necenšas to uzspiest analizējamajai problemātikai. Analītiskai filozofijai nav prioritāras patiesības teorijas, tā nav transcendentāli vai empīriski, objektivistiski, subjektivistiski vai kā citādi ierobežota. Analītiskuma princips nespēj filozofu pakļauties metafiziskam reālismam vai metafiziskam absolūtismam – saka M. Rī.⁸

Atslēgas vārds šādas specifiskas zināšanu teorijas nostādnes raksturošanai ir galējā pamatojuma nojēgums (angliski *foundationalism*).⁹ Galējā pamatojuma nojēgums kļuva aktuāls analītiskās filozofijas ietekmē saistībā ar nepieciešamību raudzīties pēc loģiski noslēdzošā elementa zināšanu pamatojumā. Kā to demonstrēja verifikācijas principa grūtības, šāda galējā pamatojamības neiespējamība radīja nepieciešamību ne tikai postulēt dažādus verifikācijas principa atvieglotus variantus (falsifikācija), bet arī plašākā amplitūdā raudzīties pēc iekšējiem (mentālā stāvokļa) un ārējiem (sociokulturoloģiskiem) faktoriem, kas ietekmē mūsu zināšanu veidošanos. Tādējādi galējā pamatojuma princips devis iespēju pievērsties dažādu uzskatu, zināšanu, viedokļu sistematizācijai, uzsverot to savstarpējo saistījumu un hierarhēšanu jeb sakārtošanu pēc svarīguma principa. Galvenā pamatojuma principa iecere nav vērsta uz kādas abstraktas patiesības noskaidrošanu; tās vietā tiek izvirzīta prasība pēc saskaņotas, loģiski pamatojamas argumentācijas (koherences), cenšoties salīdzināt dažādus zināšanu nogriežņus savā starpā un meklējot iespējas saskatīt, kuri no tiem ir būtiskāki, svarīgāki, nozīmīgāki nekā pārējie.

Galējā pamatojuma koncepcijas pietiekami detalizēts iztirzājums rodams nesen latviešu valodā iznākušajā Vitorio Hesles grāmatā “Tagadnes krīze un filozofijas atbildība”.¹⁰ Autors V. Hesle, piedāvādams oriģinālu

⁸ *Analytic theology. New essays in the philosophy of theology*. P. 6.

⁹ Galējā pamatojuma principa vienu variantu, kas saistīts ar tā saucamo bezpamata epistemoloģiju, esmu aplūkojis esejā “Filozofija kā refleksīvais līdzsvars” (grāmatā “Darbdienas filozofija. Ieskats analītiskajā domāšanā”. Rīga: Zinātne, 2005).

¹⁰ Hesle V. *Tagadnes krīze un filozofijas atbildība*. Rīga: FSI, [2011].

transcendentālpragmatikas filozofiju saistībā ar morāles un ētikas problemātiku, plaši izmanto galējā pierādījuma teorijas jeb bezpamata epistemoloģijas iespējas. V. Hesles mērķis ir veidot jēgpilnu, modernu, savveida pragmatismā balstītu skatījumu uz esamību, kas savietojams ar platoniski hēgeliskā ideālisma uzstādījumiem. Šim nolūkam nepieciešams aktivizēt to zināšanu teorijas sadaļu, kas veido robežjoslu starp tādām tradicionāli par nesavienojamām uzskatītām galējībām kā relativisms un skepticisms, no vienas puses, un absolūtās patiesības dogmatisms, no otras puses.

“Galējā pamatotājs šaubās pavisam citādi nekā relativists, kas savā pozīcijā ir tik dogmatiski iekārtojies, ka no tās viņu nemaz vairs nevar padzīt. Galējā pamatotājs filozofiskās jautāšanas būtību uzņem nopietnāk nekā skeptiķis; viņam ir jābūt izgājušam cauri skepticismam, lai gan tajā pozīcijā viņš nevar palikt stāvam tieši tāpēc, ka viņš spēj to konsekventi novērtēt. Atteikšanās no skepticisma lajam var gan likties kā solis atpakaļ uz primitīvāku apziņas formu, taču svarīgi ir saskatīt, ka transcendentālā *forma mentis* tiek izteikta caur skepticismu un tieši caur to ir būtiski atšķirīga no dogmatisma. Spēja refleksīvā noskaņojumā distancēties no visa ir patiešām kaut kas specifiski cilvēcisks, kas dziļi raksturo subjektivitātes būtību (lai arī uzskatāmi tā pirmo reizi ir izvirzīta sofistiskā un tikai modernismā kļuvusi par masu fenomenu).”¹¹

V. Hesles grāmatā redzams, ka pretnostatījums starp relativismu un dogmatismu nav tikai tīra epistemoloģiska problēma; tai ir vistiesākās izpausmes aksioloģiskajā laukā – ētikā un ne mazāk arī reliģijā, kas ir nepārprotami aksioloģiski orientēta dzīves pozīcija. Tāpēc galējā pamatojuma koncepcijai, ko izmanto V. Hesle un kas veido teorētisko ietvaru arī iepriekš aplūkotojās analītiskās teoloģijas projekta pētījumos, ir ne tikai teorētiska, bet arī praktiska nozīme. Protams, kā atzīmē M. Rī, filozofijas apskatnieku vidē galējā pierādījuma koncepcijas izpratnē mūsdienās valda pietiekami liela dažādība. Varētu pat teikt, ka šī koncepcija, kļūdamā par jaunās pieejas pamatu pamatojumu, pati vēl nav pietiekami izvērstā un pamatota. Jo īpaši visai principiālas atšķirības tās iedzīvināšanā, kā

¹¹ Hesle V. *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība*. 158.–159. lpp.

atzīmē Rī, pastāv starp tā saucamo postmoderno (kontinentālo) un analītisko šīs koncepcijas lietojumu (šo atšķirību izvērtējums jau varētu būt cita pētījuma uzdevums).

Analītiskās teoloģijas vispārīgā ievirze (vismaz aplūkojamā krājuma ietvaros) balstīta jauna veida galējā pamatojuma variantā, ko M. Rī nodēvē par “avotu galējā pamatojuma koncepciju” (*source foundationalism*). Šāda pieeja dod iespēju iesaistīt teoloģiskā refleksijā kristīgās civilizācijas vēstures un kultūras avotus kā pamatojumu tās intelektuālā prestiža apliecināšanai. Tā vienlaikus paredz arī dažādu reliģiskā pārdzīvojuma izteiksmes formu līdzāspastāvēšanu, ņemot vērā, ka tās veidojušās dažādos kultūrnosacītības apstākļos: “Dažādas vēsturiskās sabiedrības (*communities*) vadās no dažādiem racionalitātes un acīmredzamības (*evidence*) standartiem un tāpēc tās parasti – un pamatoti – risina dažādus teoloģijas jautājumus atšķirīgā veidā.”¹² Zināšanas var tikt iegūtas dažādos veidos, un pietiekami plaša metanaratīva ietvaros var tikt hierarhētas atbilstoši šo zināšanu atsevišķo sastāvdaļu drošticamības pakāpei. Ticība, ticēšana, tradīciju kopšana un uzticēšanās autoritatīviem avotiem ir viens no mūsu zināšanu drošticamības garantiem.

Vispārīgo vērtējumu mūsdienu reliģijfilozofijas situācijai, jo īpaši jautājumā par reliģijas racionālas pamatošanas iespējām, M. Rī pauž šādu atziņu veidā: vairums mūsdienu filozofu (gan analītisko, gan kontinentālo) uzskata, ka neviens no galējā pamatojuma principiem – ne empīriskais, ne racionālistiskais, kas dominējuši filozofijas vēsturē, nav bijuši īpaši draudzīgi reliģijai un ticībai. Protams, ir bijis pietiekami daudz argumentu, gan empīrisku, gan aprioristisku Dieva esamības pierādīšanai; arī noteiktu kristīgās ticības doktrīnu – kā, piemēram, Jēzus augšāmcelšanās – pierādījumam. Lielākā daļa šo argumentu joprojām tiek aktīvi uzturēti spēkā. Tajā pašā laikā pat liela daļa reliģijfilozofu šādus argumentus uzskata par neefektīviem, lai pārliecinātu nepārliecinātos. Viens no ceļiem šādas situācijas pārvarēšanai vērojams centienos iesaistīties jauna veida avotu galējā pamatojuma

¹² *Analytic theology. New essays in the philosophy of theology*. P. 15.

konstruēšanā. Tas ir virziens, kas atzīst reliģisko pieredzi (tādu kā, piemēram, Kalvina *sensus divinitatis*) par papildus liecinājumu avotu zināšanu veidošanas gaitā. Šādā traktējumā analītiskās filozofijas principi kļūst pieejami reliģiskā diskursa racionalitātes pamatošanai: “Analītiskās filozofijas pieeja kļūst gluži iespējama, atzīstot, ka dievišķā mistērija ir ārpus mūsu saprašanas,” rezumē M. Rī.¹³

Kopumā analītiskās filozofijas un teoloģijas sadraudzība var sniegt ne tikai intelektuālas jaunatklāsmes, bet arī kalpot par teoloģiskā diskursa zinātniskuma standarta nodrošināšanas līdzekli. Šāda sadarbība filozofiskās teoloģijas ietvaros netiek uzskatīta par pašsaprotamu, jau notikušu faktu, taču tas ir uzdevums, projekts, kura izstrādāšana var kļūt par heuristisku piedzīvojumu, sniedzot kulturoloģiskas iestrādnēs kristīgās teoloģijas un zinātniska pasaules redzējuma satuvināšanai. Ar lingvistiski analītiskās filozofijas attīstību un ar atbilstošu šīs domāšanas manieres recepciju Latvijas kultūrā saistāmas iespējas plašākai dialoga izvēršanai starp kristīgo teoloģiju un mūsdienīgu pasaules redzējumu, tādējādi deldējot teorētisko atsvešinātību starp divām kristīgās civilizācijas teorētiskās domas fundamentālām izpausmēm – biblisko teoloģiju un zinātnisku filozofisko refleksiju.

¹³ *Analytic theology. New essays in the philosophy of theology.* P. 19.

Reliģiskā pārdzīvojuma izpratne 20. gadsimta 20.–30. gadu reliģiski filozofiskajā domā Latvijā un tās izvērtējums

20. gadsimta 20.–30. gadu Latvijā iznākušajos žurnālos atrodami jautājumam par reliģijas izpratni veltīti raksti ar līdzīgiem nosaukumiem: “Kas ir reliģija?”, “Reliģijas būtība” u. tml.¹ Ar dažiem izņēmumiem šo rakstu autori ir Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes profesori un studenti (K. Kundziņš jun. (1883–1967), V. Maldonis (1870–1941), A. Freijs (1903–1968), G. Menšings (1901–1978) u. c.), un tajos saskatāmas vismaz trīs vienojošas lietas: 1) atsaukšanās uz Rietumeiropā, galvenokārt Vācijā, pastāvošajām idejām un pieejām reliģijpētniecībā 20. gadsimta sākumā (jaunu interesi radušajām Frīdriha Šleiermahera idejām, reliģijas vēstures skolas (*Religionsgeschichtliche Schule*) pieeju (E. Trelčs (*Troeltsch*, 1865–1923), V. Bosē (*Bousset*, 1865–1920), H. Gunkels (*Gunkel*, 1862–1932) u. c.), Rūdolfa Oto (*Otto*, 1869–1937) reliģijas fenomenoloģiju u. c.); 2) mēģinājumi, balstoties minētajās pieejās – vai nu tās vienkārši pārstāstot, vai sintezējot, atbildēt uz jautājumu: kas ir reliģija?; 3) reliģijas

¹ Sk.: Freijs Alberts. Kas ir reliģija? *Nākotnes Spēks*. 7/8, 1934. 58.–63. lpp.; Freijs Alberts. *Reliģijas būtība. Par svēto un labo*. Rīga: Valters un Rapa, 1936. 5.–30. lpp.; Maldonis Voldemārs. Reliģijas fainomenoloģija. *Ceļš*, 1, 1935: 13–20. lpp.; *Ceļš*. 2. 1935. 82.–87. lpp.; *Ceļš*. 3. 1935. 158.–166. lpp. Students A. Jūlijs. Reliģija un dzīves jēga. *Audzinātājs*. 3. 1926. 67.–76. lpp.; *Audzinātājs*. 4. 1926. 102.–108. lpp.; Reiznieks Valdemārs. Reliģija. *Psiche*. 12. 1934. 266.–272. lpp.

būtības saskatīšana reliģiskajā pieredzē jeb pārdzīvojumā,² kas, kaut arī lielākoties neizvērstis, kļūst par vienu no latviešu domātāju darbu centrālajiem jēdzieniem.

Šis sadaļas mērķis ir, uzrādot saistību starp reliģisko pārdzīvojumu un reliģijas būtību, kāda tā atklājas latviešu reliģiski filozofisko domātāju darbos, sniegt ieskatu reliģiskā pārdzīvojuma jēdziena izpratnē, aplūkojot šī pārdzīvojuma priekšmetu un tā iespējamības nosacījumus. Vai latviešu reliģiski filozofisko domātāju sniegtā reliģiskā pārdzīvojuma tematizācija patiešām paredz “pavisam cita” parādīšanos? Vai, iesaistot reliģiskā apriori nojēgumu, reliģiskā pārdzīvojuma priekšmets nezaudē savu citādību? Lai arī atbildes uz minētajiem jautājumiem varētu meklēt vairāku pagājušā gadsimta pirmās puses latviešu domātāju darbos,³ šī sadaļas ietvaros tiks veikta Alberta Freija un Voldemāra Maldoņa uzskatu analīze.⁴ Šādu izvēli noteica galvenokārt Freija un Maldoņa darbos atrodamā aplūkojamā priekšmeta, t. i., reliģiskā pārdzīvojuma, izstrādātības pakāpe, kā arī viņu uzskatu tuvība.⁵

Lai labāk izgaismotu reliģiskā pārdzīvojuma izpratni, kas atklājas abu minēto domātāju darbos, un izvērtētu to, darba gaitā tiks iesaistītas gan idejas, kuras bija aktuālas Rietumeiropā 20. gadsimta sākumā (it īpaši Rūdolda Oto idejas) un kuras labi pārzināja minētie latviešu autori, gan idejas, kas atrodamas mūsdienu reliģijas fenomenoloģijā, galvenokārt franču filozofa Žana Lika Mariona (*Marion*, 1946) darbos. Pirmās

² Darba ietvaros, ja netiek atrunāts pretējais, pieredze un pārdzīvojums lietoti kā sinonīmi.

³ Piemēram, Kārļa Kundziņa, Paula Dāles (1889–1968) un Haralda Biezā (1906–1995) darbos, nemaz jau nerunājot par Gustava Menšinga darbiem.

⁴ Darba ietvaros izmantoti galvenokārt Freija raksti “Reliģijas būtība” (1936) un “Kas ir reliģija?” (1934) un Maldoņa raksts “Reliģijas fenomenoloģija” (1935) un darbu “Reliģijas vēsture” (līdzautors J. Ozoliņš, 1927) un “Evaņģēliskā dogmatika” (1939) daļas.

⁵ Gustava Menšinga reliģiskās pieredzes izpratne, kas neapšaubāmi ir daudz izstrādātāka, šī darba ietvaros netiek atsevišķi aplūkota. Šādam pētījumam būtu jāvelta atsevišķs raksts.

ļauj izgaismot Maldoņa un Freija sniegtā reliģiskā pārdzīvojuma izpratni, savukārt otrās, balstoties uz mūsdienu reliģijas fenomenoloģijas fona, ļauj pārdomāt un izvērtēt reliģiskās pieredzes tematizāciju pagājušā gadsimta sākumā. Lai arī runa ir par divām dažādām tradīcijām (Rūdolda Oto reliģijas fenomenoloģijas tradīciju un mūsdienu reliģijas fenomenoloģiju),⁶ tās aplūko vienu un to pašu priekšmetu un tieši šī iemesla dēļ šī darba ietvaros tās tiek saattiecinātas.

Reliģijas būtības meklējumi

Freijs jautā: “Kas tad ir reliģija savā īstenajā būtībā?”⁷ Maldonis izvirza līdzīgu jautājumu: “Pirmā lielākā problēma bija un paliek jautājums, kas ir reliģija?”⁸ Jautājot, kas ir reliģijas būtība, latviešu domātāji iekļaujas 20. gadsimta pirmajā pusē pastāvošajās diskusijās reliģijpētniecībā Vācijā, kas lielā mērā saistījās ar gadsimta sākumā radušos atjaunotu interesi par Šleiermahera reliģijas filozofiju. Freijs norāda: “Šleiermahers, kas vispār uzlūkojams par pirmo reliģijas būtības problēmas nopietnāko un dziļāko iztulkotāju, ir pirmais zīmīgi raksturojis reliģijas būtisko veidu.”⁹

⁶ Neskatoties uz to, ka Rūdolds Oto un arī Freijs un Maldonis tiek dēvēts par reliģijas fenomenoloģijas pārstāvjiem, mūsdienu reliģijas fenomenoloģija daudz lielākā mērā balstās filozofiskās fenomenoloģijas dibinātāja Edmunda Huserla darbos un neiesaistās tiešā diskusijā ar Rūdolda Oto reliģijas fenomenoloģiju. Ieskatu Freija un Maldoņa uzskatu tuvībā Rūdolda Oto reliģijas fenomenoloģijai sniedz reliģijpētnieks Nikandrs Gills rakstos “Iracionalisma motīvi luterisma morālteoloģijā” (1989) un “Reliģijas fenomenoloģija 20.–30. gados reliģiju pētniecības attīstības kontekstā Latvijā” (1995).

⁷ Freijs A. Kas ir reliģija? *Nākotnes Spēks*. 7/8. 1934. 58. lpp. Teksta labskanības dēļ šeit un turpmāk citātos dažas vārdu formas ir modernizētas, vienlaikus nezaudējot autora domu.

⁸ Maldonis V. Kanta reliģijas filosofija pēc viņa grāmatas “Religion innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft”. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. 10. 1924. 345. lpp.

⁹ Freijs A. *Kas ir reliģija*. 59. lpp.

Šī Freija norāde atkārtoto Oto teikto Šleiermahera darba "Par reliģiju" (*Über die Religion*, 1899. gada izdevuma) ievadā un 1903. gada rakstā "Kā Šleiermahers no jauna atklāja reliģiju" (*Wie Schleiermacher die Religion wiederentdeckte*). Šleiermahera ieguldījumu Oto saskata reliģijas būtības meklēšanā pieredzes sfērā, reizē to nošķirot no citiem pieredžu veidiem (morāles, izziņas, estētiskās pieredzes utt.).¹⁰

Komentējošajā literatūrā norādīts, ka tas, kas atšķir Šleiermahera pieeju no iepriekšējām pieejām teoloģijā, ir tas, ka šī pieeja sākas ar savstarpēji saistītiem jautājumiem par reliģijas būtību un tās vietu cilvēka pieredzes veselumā.¹¹ Citiem vārdiem sakot, lai atklātu reliģijas būtību, Šleiermahers centās norobežot to pieredzes momentu (cilvēka pieredzes veselumā), kuru dēvē par "reliģiju". Šo pieredzes momentu Šleiermahers saskatīja pārdzīvojuma (intuīcijas (*Anschauung*) un jūtu (*Gefühl*)) sfērā.¹²

Arī Freijs saskatīja Šleiermahera ieguldījumu reliģijas būtības meklēšanā pārdzīvojuma sfērā un tās autonomijas apstiprināšanā: "Viņš pirmais norādīja, ka reliģija nav mācību sistēma, bet ir pārdzīvojums, iekšējā pieredze. Reliģijas būtība nepastāv zināšanā un darbībā. Tā ir neatkarīga no zinātnes un morāles. Reliģija ir patstāvīgs novads cilvēka garīgajā dzīvē un tās būtība saistās ar pārdzīvojumu, kurā jūtas un pašapziņa ir galvenie momenti."¹³ Cenšoties noteikt reliģijas būtību, Šleiermahers noraidīja līdz viņa laikam pastāvošo implicīto reliģijas būtības vienādošanu ar reliģisko doktrīnu propozicionālo saturu,¹⁴ tā vietā reliģiju meklējot jūtu sfērā. Maldonis norāda, ka Šleiermahers reliģiju ir izpratis kā "cilvēka atkarības jūtas no visuma (resp. Dieva)" jeb "visuma pārdzīvojumu".¹⁵

¹⁰ Gooch T. A. *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2000. P. 39.

¹¹ Gooch T. A. *The Numinous and Modernity*. P. 34.

¹² Turpat. P. 38.

¹³ Freijs A. *Kas ir reliģija*. 59. lpp.

¹⁴ Gooch T. A. *The Numinous and Modernity*. P. 39.

¹⁵ Maldonis V. *Kanta reliģijas filosofija*. 345. lpp.

Šleiermahers un, viņam sekojot, Oto saprot reliģiju kā noteikta veida pārdzīvojumu – Šleiermahers kā “atkarības jūtas no visuma”, Oto kā “numinozā sajūtu”¹⁶, kas nošķirta no izziņas un morāles. Arī latviešu teologi Freijs un Maldonis reliģijas būtību saskata pārdzīvojumā¹⁷ un, to darot, pievienojas Šleiermahera izvirzītajiem un Oto pārņemtajiem reliģijas būtības meklējumiem pārdzīvojuma sfērā. Vienlaikus gan jāsa-ka, ka, lai arī minētie latviešu teologi atsaucas uz Šleiermaheru, viņi abi reliģisko pārdzīvojumu jeb pieredzi raksturo, citējot galvenokārt Oto darbus. Kā saprast šo īpašo reliģisko pārdzīvojumu?

Reliģiskā pārdzīvojuma raksturojums

Pirms pievērsties specifiski reliģiska pārdzīvojuma raksturojumam, jāatbild uz jautājumu – kā saprast pārdzīvojumu kā tādu?¹⁸ Pārdzīvojumu Freijs raksturo kā “iekšējo pieredzi”,¹⁹ savukārt Maldonis, atsaucoties uz Huserla fenomenoloģiju, kā “intuīciju” jeb “vērojumu”,²⁰ kā arī “personīgo dzīvi”.²¹ Oto, kura reliģijas būtības kā “numinozā sajūtas” izpratni pieņem un citē Freijs un Maldonis,²² pārdzīvojumu raksturo kā “apziņu”²³ un “ne-reducējamu, neizskaidrojamu dotu”.²⁴ Viņš raksta: “Gara sfērā atbilstošais princips, izejot no kura tiek atvedināts izskaidrojums, ir pats gars [...]”²⁵

¹⁶ Otto R. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non Rational Factor in the Idea of the Divine*. Oxford: Oxford University Press, 1926. P. 11.

¹⁷ Freijs A. *Kas ir reliģija?* 59. lpp.; Maldonis V. un Ozoliņš J. *Reliģiju vēsture*. Rīga: Valters un Rapa, 1927. 16. lpp.

¹⁸ Uz to, ka ne visi pārdzīvojumu ir reliģiski pārdzīvojumi, norāda gan Oto (Otto) 1926. 8. lpp.), gan Freijs (Freijs. 1934. 60. lpp.).

¹⁹ Freijs A. *Kas ir reliģija*. 59. lpp.

²⁰ Maldonis V. *Reliģijas fainomenoloģija*. Ceļš, 1, 1935. 18., 20. lpp.

²¹ Maldonis V. *Reliģijas fainomenoloģija*. 20. lpp.

²² Freijs A. *Kas ir reliģija*. 61. lpp.; Maldonis V. *Reliģijas fainomenoloģija*. 17. lpp.

²³ Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 27.

²⁴ Turpat. P. 119.

²⁵ Turpat.

Pārdzīvojumu viņš raksturo arī kā tālāk nereducējamu apziņas sfēru.²⁶ Lai gan Maldonis un Freijs, kā redzams, īpaši neizvērs pārdzīvojuma izpratni, ņemot vērā atsaucis uz Huserla fenomenoloģiju un Oto izteikumus, var teikt, ka pārdzīvojums ir vienādojams ar tālāk nereducējamu apziņas pieredzi, kurā ir izšķirami dažādi pārdzīvojuma veidi – reliģiskais pārdzīvojums, estētiskais pārdzīvojums, morāles pārdzīvojums u. tml.²⁷ Maldoņa atsaukšanās uz Huserlu, raksturojot pārdzīvojumu kā intuīciju, kā arī Oto norāde uz apziņas pārdzīvojuma pašpietiekamību, ir savienojama ar Huserla fenomenoloģijā atrodamo pamatpieņēmumu par apziņas pārdzīvojumu pašpietiekamību (to tālāku nereducējamību). Apziņas pārdzīvojumi Huserla fenomenoloģijā nav atkarīgi no kaut kā cita ārpus tiem, piemēram, fizioloģiskām norisēm, bet, tieši pretēji, apziņas pārdzīvojumi jeb apziņas dzīve ir visa pamatā – pašas fizioloģiskās norises sniedz sevi tikai un vienīgi šajos pārdzīvojumos. Citiem vārdiem sakot, analīzes izejas un beigu punkts ir pieredze. Arī Maldonis raksta: “Pēdējais kritērijs ir un paliek pētītāja iekšējā pārliecība, kas vienmēr būs personīga subjektīva – savā ziņā pārdzīvojums.”²⁸

Neskatoties uz minēto līdzību, Huserla fenomenoloģijā pārdzīvojums attiecas ne tikai uz jūtām un emocijām, bet uz jebkuru apziņas jeb, lietojot Freija jēdzienu, “dvēseles” norisi – domāšanu, atcerēšanos, šaubīšanos, iztēlošanos utt. Oto darbos pārdzīvojums pretstatīts domāšanai, kura savukārt tiek vienādota ar racionālo sfēru.²⁹ Arī Freijs un Maldonis apstiprina šo nošķirumu, kas liek domāt, ka pārdzīvojuma sfēra attiecas uz neracionālo jeb nekonceptuālo³⁰ apziņas pieredzi, kas raksturota kā jūtas.³¹ Pretēji tam domāšana, kaut arī apziņas pieredze, tomēr nav raksturojama

²⁶ Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 45, 8.

²⁷ Turpat. P. 5.

²⁸ Maldonis V. *Reliģijas fainomenoloģija*. 20. lpp.

²⁹ Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 1.

³⁰ Šīs sadaļas ietvaros jēdzieniskais un konceptuālais (un pretēji – nejēdzieniskais un nekonceptuālais) lietoti kā sinonīmi.

³¹ Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 12.

kā pārdzīvojums (kā tas būtu Huserla gadījumā). Runājot par pārdzīvojumu, Oto un latviešu domātāju darbos runa ir par tālāk nereducējamu, nekonceptuālu apziņas pieredzi un reliģijas būtība tiek meklēta tieši šajā pieredzē. Apziņas pieredze ietver gan apziņas pārdzīvojumus (nekonceptuālu pieredzi), gan citas apziņas sfēras (konceptuālu pieredzi), piemēram, domāšanu.

Freijs jautā: “Kādi ir tie nepieciešamie un pietiekošie noteikumi, kas kādu pārdzīvojumu padara par reliģisku?”³² No iepriekš rakstītā ir skaidrs, ka tam ir jābūt nekonceptuālam pārdzīvojumam, proti, tā priekšmetam ir jābūt jēdzieniski nenoteiktam. Te iezīmējas būtisks pārdzīvojuma raksturojums: tas ir priekšmetisks. Maldonis pārdzīvojumu raksturo kā dotību, kas ir saistīta ar priekšmetu.³³ Arī Oto norāda uz pārdzīvojuma saistību ar priekšmetu.³⁴ Lai arī minēto domātāju darbos pārdzīvojums, kā norādīts, izprasts šaurāk nekā Huserla fenomenoloģijā, lai ilustrētu nošķirumu starp pārdzīvojumu un tā priekšmetu, ir jāatsaucas tieši uz Huserlu. Huserls runā par divām savstarpēji saistītām sfērām – apziņas pārdzīvojuma sfēru (*cogitatio*) un priekšmeta, uz kuru pārdzīvojums ir vērsts, sfēru (*cogitatum*). Tas ir nošķirums starp pārdzīvojumiem kā apziņas nepārtrauktu plūsmu un pārdzīvoto priekšmetu, kas transcendē šo plūsmu un var pastāvēt nemainoties.³⁵ Piemēram, uztveres gadījumā, neskatoties uz to, ka uztvertais priekšmets mainās (izmainoties tā novietojumam, apgaismojumam, manam stāvoklim), tas tiek uztverts kā viens un tas pats priekšmets.

Arī reliģiskā pārdzīvojuma gadījumā runa nav par pārdzīvojumu, kurā iztrūktu jebkāds priekšmets.³⁶ Tomēr šis priekšmets atšķiras no citu apziņas pieredžu priekšmetiem. Šī iemesla dēļ tieši pārdzīvojumā

³² Freijs A. *Kas ir reliģija*. 60. lpp.

³³ Maldonis V. *Reliģijas fainomenoloģija*. 14. lpp.

³⁴ Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 63.

³⁵ Horner R. *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction*. Burlington: Ashgate Publishing, 2005. P. 28.

³⁶ Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 11.

dotā priekšmeta raksturs ir viens no tiem aspektiem, izejot no kura tiek diferencētas dažādas apziņas pieredzes. Tādējādi, lai atbildētu uz jautājumu, kas kādu pārdzīvojumu padara par reliģisku pārdzīvojumu, nepieciešams pievērst uzmanību tā priekšmeta raksturojumam.

Reliģiskā pārdzīvojuma priekšmets

Kas raksturo reliģiskā pārdzīvojuma priekšmetu? Gan Freijs, gan Maldonis, atbildot uz šo jautājumu,³⁷ atsaucas uz Oto darbu “Svētais” (*Das Heilige*, 1917), kurā reliģiskā pārdzīvojuma priekšmets raksturots kā “numinozais”.³⁸ Runa ir par apziņā dotu priekšmetu, kas ir “neizsakāms”,³⁹ “transcendents”,⁴⁰ “kaut kas vairāk”⁴¹ un “neredzams”.⁴² Reliģiskās apziņas priekšmets tiek raksturots arī kā “pilnīgi cits”,⁴³ ar to saprotot to, kas “pārsniedz ierastā, saprotamā un pazīstamā sfēru”⁴⁴ jeb to, “kam nav vietas mūsu realitātes projektā”.⁴⁵

Oto uz numinozo priekšmetu attiecina ne tikai negatīvu raksturojumu (neizsakāms, transcendents, pilnīgi cits), bet arī pozitīvu – tas izraisa noteiktas jūtas, caur kurām numinozais ir dots kā apziņā klātesošs. Numinozais piesaka sevi subjekta pieredzē caur (1) noslēpumainības (*mysterium*) un (2) bijības (*tremendum*),⁴⁶ kā arī (3) pievilcības (*fascinans*) jūtām.⁴⁷ Freijs raksta: “Mēs varam vērot tikai to, ko dvēsele pārdzīvo,

³⁷ Freijs A. *Kas ir reliģija*. 61. lpp.; Maldonis V. *Reliģijas fainomenoloģija*. 15. lpp.

³⁸ Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 11.

³⁹ Turpat. P. 5.

⁴⁰ Turpat. P. 30.

⁴¹ Turpat. P. 35.

⁴² Turpat. P. 62.

⁴³ Turpat. P. 26.

⁴⁴ Turpat. P. 26.

⁴⁵ Turpat. P. 29.

⁴⁶ Turpat. P. 25, 30.

⁴⁷ Turpat. P. 40.

kad tā pieskaras numinozā sfērai.⁴⁸ Numinozais mums ir pieejams tikai un vienīgi veidā, kādā tas tiek pieredzēts, un šis veids ir – *mysterium tremendum et fascinans*.⁴⁹

Atgriežoties pie numinozā negatīvā raksturojuma, jānorāda, ka tajā iezīmējas numinozā nošķirums no jēdzieniski noteikta, saprotama un izsakāma priekšmeta. “Pavisam cits” ir “absolūti un būtiski cits pretēji visam tam, kas ir un par ko var tikt domāts”.⁵⁰ Šeit Oto pretstata domāto, kas viņa darbos ir vienādojams ar racionālo un jēdzienisko,⁵¹ neizsakāmajam. Ņemot vērā to, ka reliģiskā pārdzīvojuma priekšmets ir “absolūti un būtiski cits”, tas “pārsniedz mūsu aptveršanu un saprašānu, ne tikai tāpēc, ka mūsu zināšanām ir noteiktas neatceļamas robežas, bet arī tāpēc, ka tajās mēs sastopam kaut ko būtiski “pavisam citu”, kura būtība un raksturs ir nesamērojams ar mūsējo [...]”.⁵² Šeit minētā nesamērojamība norāda uz to, ka “pavisam cits” pārsniedz jebkuru tā aptveršanas mēģinājumu (vai tas būtu vairāk, vai mazāk jēdzieniski noteikts). Tā tas ir attiecībā pret jēdzienisko, racionālo, taču mazāk skaidras ir numinozā attiecības ar pārdzīvojuma sfēru kā iracionālo sfēru. Vai iracionālās jūtas atšķirībā no racionālajiem jēdzieniem spēj vairāk vai mazāk adekvāti paust numinozo? Nupat minētais citāts liek domāt, ka gan racionālais, gan iracionālais kā subjektu izsakoši aspekti varētu būt “nesamērojami” ar numinozo.

Atgriežoties pie iepriekš rakstītā, var secināt: raksturojot reliģiskā pārdzīvojuma priekšmetu kā “pavisam citu”, bet tomēr apziņas pieredzē klātesošu, Oto, no vienas puses, uzsver tā neatkarību no subjekta konceptualizējošās un, plašāk skatoties, ikvienu jēgu piešķirošās darbības un, no otras puses, tā – kā apziņas priekšmeta eksistenci. Neatkarība no subjekta jēgu piešķirošās darbības balstās nepieciešamībā saglabāt reliģiskās

⁴⁸ Freijs A. *Kas ir reliģija*. 61. lpp.

⁴⁹ Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 13; 31.

⁵⁰ Turpat. P. 30.

⁵¹ Turpat. P. 1.

⁵² Turpat. P. 28.

apziņas priekšmeta absolūtumu, proti, atbrīvotību no subjekta. Kā norāda reliģijas fenomenoloģijas pētnieks Dž. Smits: “.. tad, ja Dievs [...] ir, viņš noteikti ir absolūts, nenosacīts un nereducējams. Dievs, kas varētu tikt reducēts uz *ego* uztveri vai ietverts radības horizontā, vai būtu Es konstituēts, nebūtu Dievs, jo tas nebūtu pilnīgi cits.”⁵³ Savukārt reliģiskā priekšmeta kā apziņas pieredzē klātesoša raksturojums nepieciešams, lai, izvairoties no tīri teorētiskiem pieņēmumiem (metafiziskām spekulācijām) par reliģisku priekšmetu, tomēr to varētu padarīt par zinātniska pētījuma priekšmetu.

Nemot vērā šo aspektu, Oto pieeja var tikt pietuvināta Huserla fenomenoloģijai ar tajā pastāvošo ideju par to, ka apziņas pieredze ir dota absolūti un nav reducējama uz neko citu ārpus tās esošu⁵⁴ un tieši šajā apziņas pieredzē, meklējot nemainīgas struktūras, izvērsas fenomenoloģiskais pētījums. Citiem vārdiem sakot, gan Huserls, gan Oto par pētījuma izejas punktu pieņem tālāk nereducējamu apziņas sfēru, kuras aprakstā saskata iespēju atsegt būtiskas apziņas struktūras. Atšķirība meklējama divos savstarpēji saistītos aspektos. Pirmkārt, Oto pieejā reliģiskajai pieredzei iztrūkst viens no nozīmīgākajiem Huserla fenomenoloģijas principiem – fenomenoloģiskā redukcija. Veicot fenomenoloģisko redukciju, apziņa atklājas nevis kā “dabas daļa”, bet gan kā “noētisku aktu kopums (kas balstīts *ego*), kurus raksturo noteiktas būtības un korelējošas objektivitātes”.⁵⁵ Citiem vārdiem sakot, fenomenoloģiskā redukcija, kas paredz to, ka visi jautājumi par lietas un plašāk par visas pasaules ārpus apziņas eksistenci tiek likti iekavās jeb atcelti, sniedz pieeju absolūtās apziņas sfērai (noētisku aktu kopumam, kuru raksturo noteiktas likumsakarības), kurā notiek visu imanento transcendenču jeb korelējošo objektivitāšu

⁵³ Smith J. Liberating religion from theology: Marion and Heidegger on the possibility of a phenomenology of religion. *International Journal for Philosophy of Religion* 46, 1999. P. 29.

⁵⁴ Moran D. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. Cambridge and Malden, Massachusetts: Polity Press, 2005. P. 179.

⁵⁵ Moran D. *Edmund Husserl*. P. 187.

konstituēšanās. Šī konstituēšanās Huserla fenomenoloģijā tiek izteikta ar jēgdošanas (*Sinngebung*) jēdzienu. Darbā “Kartēziskās meditācijas” Huserls raksta, ka jebkura transcendence ir “imanenta esamības raksturizpausme, kas konstituējas ego iekšienē. Katra iedomājama jēga, katra esamība, ko vien varam iedomāties, – vienalga, imanenta vai transcendentā, – attiecas uz transcendentālo subjektivitāti kā jēgu un esamību konstituējošo jomu”.⁵⁶ Būtiski ir norādīt uz to, ka fenomenoloģiskā redukcija nezaudē transcendences (piemēram, lietas kā pasaulē eksistējošas lietas), bet atklāj tās kā transcendentālās subjektivitātes konstituējošās darbības rezultātu. Šeit atklājas otrais aspekts, proti, jebkurš priekšmets (arī nekonceptuālais un neizsakāmais) Huserla fenomenoloģijā ir transcendentālās subjektivitātes konstituējošās darbības rezultāts. Tieši šī iemesla dēļ klasiskā fenomenoloģija, runājot par reliģiskās pieredzes priekšmetu (Dievu, transcendenci, pārdabisku spēku utt.), runā par to kā par apziņā dotu jēgu (jēgu par kaut ko, kas atrodas ārpus apziņas, bet jēgu tik un tā).⁵⁷

Lai arī Oto pieejā var runāt par redukciju, ar to saprotot iepriekšējo, tas ir, racionālistiski orientēto reliģijas interpretāciju atcelšanu⁵⁸ un pievēršanos reliģiskajam apziņas pārdzīvojumam,⁵⁹ runa ir par tematisku redukciju, proti, Oto interesē reliģiskais pārdzīvojums un nevis apziņa kā tāda. Viņš neizvirza apgalvojumu par visa pastāvošā

⁵⁶ Huserls E. Kartēziskās meditācijas. *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. 288. lpp.

⁵⁷ Husserl E. *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1976. P. 125.

⁵⁸ Douglas A. *Phenomenological Approaches. Structure and creativity in religion: hermeneutics in Mircea Eliade's phenomenology and new directions*. The Hague: Mouton, 1978. P. 62.

⁵⁹ Jāpiebilst gan, ka Oto neuzskata, ka reliģiskā pieredze ir tikai un vienīgi iracionāla: to veido arī racionālie elementi (jēdzieni), kas shematizē numinozā pārdzīvojumu (sk.: Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 144–145) un šajā racionālo un iracionālo elementu savienojumā viņš saskata svētā pieredzes iespējamību.

redukciju uz absolūtu apziņu jeb subjekta konstituējošo darbību; tāpat kā viņš stingri neievēro nošķirumu starp “nejaušiem faktiem” un “būtībām”.⁶⁰ Huserls vēstulē Oto, kas nosūtīta 1919. gadā, apsveicot viņu ar darba “Svētais” iznākšanu, raksta: “Būtu nepieciešams ieviest radikālu nošķirumu starp nejaušiem faktiem un būtībām. Būtu nepieciešams pētīt reliģiskās apziņas un tās korelāta eidētiskās nepieciešamības un iespējamības.”⁶¹ Kā noprotams pēc Huserla domām, Oto to vēl nav izdarījis.

Nemot vērā šīs atšķirības, Oto, tematizējot reliģiskās apziņas priekšmetu kā “pavisam citu” (kas pārsniedz saprotamā un aptveramā sfēru), uzsver tā neatkarību no subjekta jēgu konstituējošās darbības. Citiem vārdiem sakot, Oto, atšķirībā no Huserla, piesaka tādas pieredzes iespējamību, kas, neesot subjekta jēgu konstituējošās darbības nosacīta, tomēr ir subjekta pieredze. Šāds gājiens ir saprotams, jo numinozais, kas būtu subjekta nosacīts, zaudētu savu citādības statusu, savukārt numinozais, kas pārsniegtu subjekta pieredzi, kļūtu tikai un vienīgi par teorētisku konstruktu.

Šāda pieeja ir tuvāka mūsdienu fenomenoloģijā, konkrētāk, Mariona darbos pieteiktajām idejām. Marions, līdzīgi Oto (tiesa, neatsaucoties uz Oto), uzsver nekonceptuālas pieredzes iespējamību, kā vienu tās apakšgadījumu minot reliģisko pieredzi.⁶² Tādējādi viņš kritizē Huserla fenomenoloģijā pastāvošo jebkuras pieredzes reducēšanu uz subjekta konstituējošo darbību. Reliģiskā pieredze, pēc viņa domām, ir, no vienas puses, nekonceptuāla jeb nepriekšmetiska⁶³ (un kā tāda no subjekta jēgdodošas

⁶⁰ Būtisko jeb reliģiskās apziņas elementus Oto atrod salīdzinošās analīzes rezultātā, kamēr Huserls balstās eidētiskā intuīcijā. Sk.: Gooch. *The Numinous and Modernity*. P. 56.

⁶¹ Husserl E. Letter to Rudolf Otto (1919). *Heidegger: the man and the thinker*, ed. Sheehan T. New Brunswick: Transaction Publishers, 2010. P. 25.

⁶² Marion J.-L. The Saturated Phenomenon. *The Visible and the Revealed*, ed. Caputo J. D. New York: Fordham University Press, 2008. P. 47–48.

⁶³ Priekšmetisko Marions vienādo ar jēdzienisko.

darbības neatkarīga), bet, no otras puses, tā tomēr ir pieredze. Tas ir veids, kādā apvienot, no vienas puses, pieredzes pieņemšanu par analīzes pēdējo pamatu un, no otras puses, nevēlēšanos visu reducēt uz subjekta nosacītu pieredzi. Piesātinātais fenomens (lietojot Mariona terminu) jeb “pavisam cits” (lietojot Oto terminu) transcendē pieredzi kā noteikta veida pieredzi, kas paredz ietvertību jēgas horizontā un redukciju uz subjektu,⁶⁴ reizē tomēr atklājoties subjekta nenosacītā intuitīvas dotības pieredzē, sagraujot esošo horizontu un apvēršot subjektu, padarot to par liecinieku jeb par to, kuram ir dots.⁶⁵

Reliģiskā pārdzīvojuma pamats – reliģiskais apriori

Pastāv vēl viens aspekts, ar kuru Freijs un Maldonis raksturo reliģisko pārdzīvojumu. Ņemot vērā to, ka ne visi nekonceptuālie pārdzīvojumi ir reliģiski (arī estētiskais pārdzīvojums ir nekonceptuāls),⁶⁶ nepieciešams vēl kāds diferencējošs princips, kas tos nošķirtu. Freijs un Maldonis, atsaucoties uz Trelču un Oto,⁶⁷ saskata to reliģiskā apriori jeb, kā viņi to dēvē, reliģiskā iedīgļa⁶⁸ pastāvēšanā.

Freijs raksta: “Reliģija ir tāda pati cilvēka garīgās dzīves parādība kā zinātne, estētiskais un tikumiskais. Bez tiem trim iedīgļiem, ko jau filozofs Kants atzina un daļēji izteica loģiskā, estētiskā un tikumiskā apriori

⁶⁴ Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon*. P. 24.

⁶⁵ Turpat. P. 44.

⁶⁶ Freijs A. *Reliģijas būtība. Par svēto un labo*. Rīga: Valters un Rapa, 1936. 25. lpp.

⁶⁷ Reliģiskā apriori jēdzienu visbiežāk saista ar Trelča vārdu, kas to pirmo reizi izmanto 1905. gada esejā “Psiholoģija un izziņas teorija reliģiju zinātnē” (*Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*). Vēlāk gan šis jēdziens kļuva par plašu diskusiju objektu un Trelčs to atmata. Sk.: Gooch T. A. *The Numinous and Modernity*. P. 54. Oto, lielā mērā ietekmējoties no Kanta skolnieka J. F. Frīsa (*Fries*, 1773–1843) idejām, reliģiskā apriori jēdzienu aplūko darba “Svētais” nodaļās (no 14. līdz 17. nodaļai).

⁶⁸ Freijs A. *Reliģijas būtība*. 18. lpp. Maldonis V., Ozoliņš J. *Reliģiju vēsture*. 11. lpp.

jēdzienos, cilvēka garā atrodam vēl ceturto: svētā iedīgi jeb apriori (Oto un Trelčs).⁶⁹ Arī Maldonis norāda uz abu minēto autoru – Trelča un Oto – darbos atrodamo reliģiskā apriori ideju.⁷⁰ Pēc Maldoņa domām, Trelčs ir sniedzis nozīmīgu ieguldījumu reliģijas būtības izpratnē, norādot, ka reliģija ir pārdabiskā, dievišķā klātesamības izjūta un patstāvīga gara funkcija, jo cilvēkā pastāv reliģiskais apriori (tāpat kā teorētiskais, praktiskais un estētiskais apriori).⁷¹

Lai arī latviešu domātāji atsaucas uz Trelču, lielāku uzmanību viņi pievērš tieši Oto sniegtajai reliģiskā apriori izpratnei. Oto norāda, ka “svētā kategorija” ir “tīri apriora kategorija”,⁷² kas “vārda pilnīgākajā nozīmē ir salikta, kompleksa kategorija, kur to veidojošie elementi ir racionālas un neracionālas sastāvdaļas”.⁷³ Gan racionālie elementi, gan neracionālie elementi ir apriori. Svētā “neracionālajam saturam, ne mazāk kā racionālajam, ir savas neatkarīgas saknes paša gara apslēptajos dziļumos”.⁷⁴ Tā kā tie ir neatkarīgi viens no otra, ne racionālais, ne neracionālais elements nav noreducējams viens uz otru, taču tie veido attiecības reliģijā, kuras būtība izsakāma “svētā” kategorijā.⁷⁵

Runājot par apriori, Oto atsaucas uz Kanta tīrā prāta nojēgumu. Pēc viņa domām, racionālie un neracionālie apriorie “svētā” elementi saskan

⁶⁹ Freijs A. *Reliģijas būtība*. 18. lpp.

⁷⁰ Maldonis V., Ozoliņš J. *Reliģiju vēsture*. 11. lpp.

⁷¹ Maldonis V. *Evanģēliskā dogmatika*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1939. 3. lpp.

⁷² Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 116.

⁷³ Turpat.

⁷⁴ Turpat. P. 140.

⁷⁵ To attiecības Oto paskaidro kā racionālo elementu piekoptās shematizēšanas attiecības. Racionālie elementi shematizē neracionālos. Neracionālais tremendum elements tiek shematizēts ar tādām racionālajām idejām kā taisnīgums un morālā griba, tādējādi kļūstot par “Dieva dūsmām”. Neracionālais fascinans elements tiek shematizēts ar tādām idejām kā labestība, žēlsirdība un mīlestība, kļūstot par “Žēlsirdību”. Savukārt misteriosum elements tiek shematizēts ar visu racionālo atribūtu, kas piedēvēti Dievībai, absolūtumu. Sk.: Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 144–145.

ar kritērijiem, kurus Kants izvirza visam, kas pretendē būt apriors vai tīrs. Empīriskais materiāls ir stimulš “svētā” pieredzei un “svētais” nevar īstenoties bez empīriskā materiāla, tomēr empīriskais materiāls nav nosacījums un pietiekams pamats svētā pieredzei⁷⁶ – to nodrošina “svētais” kā apriora kategorija. Tomēr Oto norāda, ka neracionālo elementu gadījumā ir jārunā par apriori, kas ir “vēl dziļāks par ‘tīro prātu’”, ko mistiķi sauc par dvēseles pamatu (*Seelengrund*).⁷⁷ Lai arī runa ir par apriori, kas ir vēl dziļāks par “Kanta tīro teorētisko un tīro praktisko prātu”,⁷⁸ tas vienlga ir un paliek dvēselē pastāvoša iespējamība.

Kā norāda Oto darbu pētnieks Tods A. Gūčs (*Gooch*), reliģiskais apriori Trelča un Oto darbos tiek izmantots nolūkā “iedibināt reliģiskās pieredzes vispār pamatotību kā nošķirtas un nereducējamas cilvēka pieredzes sfēras blakus zinātniskajai, ētiskajai un estētiskajai [sfērai] un tas ir paredzēts, lai sniegtu līdzekļus atsevišķu pieredžu veidu relatīvas pamatotības noteikšanai šīs sfēras ietvaros”.⁷⁹ Citiem vārdiem sakot, reliģiskais apriori atbild gan par to, ka reliģiskā pieredze ir autonoma cilvēka pieredzes sfēra un tiek nošķirta no cita veida pieredzēm, gan arī par to, ka konkrētu pieredzi ir iespējams identificēt kā reliģisku pieredzi. Iepriekš sniegtā apraksta kontekstā var apgalvot, ka pieredze ir un var būt reliģiska tāpēc, ka pastāv aprioras pieredzes struktūras, kas atbild par to, ka mēs spējam pieredzēt kaut ko tādu kā “pavisam cits”, kas atstāj noteiktas pēdas mūsu pieredzē (minētās reliģiskās pieredzes iezīmes) un tādējādi nav tas pats, kas, piemēram, estētiskā pieredze, kurai ir savs apriori.

Ar reliģiskā apriori jēdzienu Freijs un Maldonis norāda uz apziņā mītošu “iespējamību” (cilvēks potenciāli var gūt reliģisko pieredzi), kas gan nespēj aktualizēties, izejot tikai un vienīgi pati no sevis. Freijs norāda uz to, ka reliģiskais iedīgļis “top dzīvs, kairinājumu modināts”.⁸⁰ Turpat

⁷⁶ Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 117.

⁷⁷ Turpat. P. 116.

⁷⁸ Turpat. P. 118.

⁷⁹ Gooch T. A. *The Numinous and Modernity*. P. 57.

⁸⁰ Freijs A. *Kas ir reliģija*. 63. lpp.

viņš raksturo tos kā “jutekliskas un pasaulīgas dotības”, tādējādi norādot, ka reliģiskā pieredze ir cieši saistīta ar juteklisko pieredzi. Lai arī jutekliskā pieredze nav pietiekams reliģiskās pieredzes aktualizācijas nosacījums, jo ne jebkura jutekliskā pieredze ir reliģiska pieredze. Nepieciešams ir arī, kā to dēvē Maldonis, “augstākas varas pieskāriens”.⁸¹

Maldonis min analogiju ar kokli, kas neskan, ja to neskar mākslinieka roka.⁸² Šajā analogijā iezīmējas uzskats par reliģijas apriori (kokle), kurā mīt reliģiskās pieredzes (mūzikas) iespējamība, un transcendenci (mākslinieku), kas padara reliģisko pieredzi aktuālu. Citiem vārdiem sakot, kaut arī kokle nav mūzikas pietiekams nosacījums, bez tās noteikta veida mūzika nav iespējama un uz to var skatīties kā uz nepieciešamu nosacījumu mūzikas īstenošanās notikumam, kas kļūst aktuāls, pateicoties māksliniekam. Tāpat arī reliģiskais apriori ir nepieciešams, lai varētu runāt par reliģiju, tomēr tas norāda tikai uz iespējamību, kas īstenojas augstākās varas pieskārienā.

Arī Freija darbos parādās līdzīgas idejas. Freijs raksta: “.. tikai reliģiskā iedīgļa dotība dod iespēju dvēselei saskarties ar numinozo un notrīsēt svētās izjūtās.”⁸³ Kas tad modina šo reliģisko iedīgli? Freijs atbild, ka tās ir Dieva atklāsmes.⁸⁴ Citiem vārdiem sakot, reliģiskā pieredze neīstenošas, ja kāda augstāka vara (Dievs), piesakot sevi apziņas pieredzē, neaktualizētu reliģisko apriori. Iesaistot iepriekšējā apakšnodaļā rakstīto, var secināt, ka, pastāvot reliģiskajam apriori, numinozais (kā “pavisam cits”, t. i., no subjektivitātes jēgu piešķirošās darbības neatkarīgs) piesaka sevi apziņā, padarot to par reliģisku apziņu jeb pārdzīvojumu.

Ņemot vērā papildus nosacījumu par augstākas varas pieteikšanos apziņā kā nepieciešamu reliģiskās pieredzes nosacījumu, rodas jautājums par Dieva kā pilnīgi citādā un reliģiskā apriori attiecībām. Vai tie abi ir

⁸¹ Maldonis V. *Evanģēliskā dogmatika*. 4. lpp.

⁸² Turpat.

⁸³ Freijs A. Reliģiskās saknes latviešu apziņas skatījumā. *Daugavas gadagrāmata 1937. gadam*. Rīga: Valters un Rapa, 1937. 122. lpp.

⁸⁴ Turpat. 123. lpp.

savienojami nepretrunīgā koncepcijā? Šaubas par to rada apsvērumi, kas izsakāmi kā dilemma: vai nu augstākās varas pieteikšanās apziņā ir reliģiskā apriori nosacīta un tāvad augstākā vara zaudē savu citādību, paliekot par iespējamu apziņas priekšmetu, vai nu, saglabājot savu neatkarību no reliģiskā apriori, pats reliģiskais apriori zaudē savu saistošumu. Ņemot vērā to, ka gan Maldonis, gan Freijs pastāv uz reliģiskā apriori nepieciešamību, darba pēdējā sadaļā izvērtētas reliģiskā apriori un reliģiskās apziņas priekšmeta – “pavisam cita”, savstarpējās attiecības. Vai reliģiskā apriori pieņemšana neparedz “pavisam cita” zaudēšanu? Vai apriori neierobežo numinozā dotību, pirms tas ir dots? Uz šo jautājumu iespējams atbildēt, tuvāk pievērsoties apriori jēdziena izpratnei.

Reliģiskā apriori un “pavisam cita” attiecības

Marions rakstā “Piesātinātais fenomens”, pārdomājot reliģiskās pieredzes iespējamības nosacījumus, netieši pievēršas apriori jēdziena analīzei. Viņš raksta: “Un tomēr fenomena iespējamība (un tādējādi iespējamība pasludināt fenomenu par neiespējamu, t. i., neredzamu) nevar tikt noteikta, reizē nenosakot pašas iespējamības kā tādas nosacījumus.”⁸⁵ Atsaucoties uz Kanta filozofiju un tajā pieteikto iespējamības jēdzienu, Marions norāda uz iespējamības ciešo saistību ar formālajiem pieredzes nosacījumiem – “tas, kas atbilst pieredzes formālajiem nosacījumiem, ir iespējams”.⁸⁶ Citiem vārdiem sakot, pieredzes formālie nosacījumi dara iespējamu pašu pieredzi, t. i., tie nosaka fenomena parādīšanos pirms tas ir parādījies. Lai kādi arī būtu šie iespējamības nosacījumi, tie, pirmkārt, attiecas uz subjektivitātes sfēru un, otrkārt, nosaka jebkuru fenomenu pirms tas ir parādījies,⁸⁷ proti, fenomens, kas neatbilst šiem nosacījumiem, ir neiespējams. Neskatoties uz to, ka šajā rakstā Marions eksplīcēti nelieto apriori

⁸⁵ Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon*. P. 44.

⁸⁶ Turpat. P. 19.

⁸⁷ Turpat. P. 21.

jēdzienu,⁸⁸ tas izsaka Mariona raksturoto iespējamību. Arī Oto apriori raksturo kā iespējamību, proti, to, kas dara noteiktu pieredzi iespējamu.⁸⁹

Atgriežoties pie iepriekš rakstītā, reliģiskais apriori norāda uz reliģiskās pieredzes jeb pārdzīvojuma iespējamību, proti, tas nosaka šo pieredzi pirms pašas pieredzes. Marions vērsas pret šādu ierobežojumu. Viņš reliģisko pieredzi raksturo kā neiespējamu,⁹⁰ proti, apriori nenosacītu pieredzi. Šāds gājiens, pēc viņa domām, nodrošina reliģiskās pieredzes neatkarību no subjekta. Oto un latviešu domātāju darbos izmantotais reliģiskās pieredzes priekšmeta kā “pavisam cita” raksturojums, šķiet, paredz to, ka šī pieredze ir neiespējama, proti, tā, nebalstoties iespējamības nosacījumos, ir neparedzama, nesalīdzināma un neizsakāma.

Rodas jautājums: vai reliģiskā apriori pieņemšana Freija un Maldoņa darbos neparedz “pavisam cita” zaudēšanu? Vai “pavisam cita” pieredzes iespējamība var balstīties subjektā mītošos nosacījumos, pat ja tie neattiecas tikai uz konceptuālo sfēru? Ja numinozais ir subjekta ierobežots kā “pavisam cits” pirms tā parādīšanās, vai tas nenozīmē, ka tas paliek subjekta nosacīts un tādējādi zaudē savu citādību? Atsaucoties uz iepriekš rakstīto, augstākās varas pieskāriens, kas dara iespējamu subjekta reliģisko pieredzi, pats balstās subjektā mītošos tā iespējamības nosacījumos un tātad zaudē savu citādību.

Apkopojot var teikt, ka apriori nosacīta “pavisam cita” pieredze ir pašpretrunīga, jo, balstoties subjektā mītošos iespējamības nosacījumos, tā zaudē savu citādību. Marions, lai izvairītos no nepieciešamības reducēt reliģisko pieredzi uz subjektā mītošiem nosacījumiem un tādējādi atceltu tās citādību, reizē tomēr paturot tās kā pieredzes izpratni, piedāvā runāt par subjekta nenosacītu pieredzi jeb tīru intuitīvu dotību, kas piesaka sevi

⁸⁸ To viņš lieto rakstā “Kā mēs saprotam mistiķi?” Sk.: Marion J.-L. “Introduction: What Do We Mean by “Mystic”. *Mystics: presence and aporia*. Chicago: University of Chicago Press, 2003. P. 1–7.

⁸⁹ Otto R. *The Idea of the Holy*. P. 181.

⁹⁰ Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon*. P. 19.

subjektam kā negaidīta un pārsteidzoša.⁹¹ Būtiski ir norādīt, ka šāda pieredze nav nepieciešami reliģiska. Intuitīvā dotība, kas piesaka sevi kā neiespējamu (subjekta nenosacītu), nekonceptuālu un neizsakāmu pieredzi, var tikt interpretēta gan kā reliģiskas pieredzes, gan kā estētiskas pieredzes gadījums. Šeit redzama atšķirība no Oto analīzes, kurā estētiskā un reliģiskā pieredze, kaut arī tuvas, ir būtiski atšķirīgas pieredzes sfēras un par šo atšķirību lielā mērā atbild, kā norādīts, dažādi apriori.

Pretstatā izvirzītajiem secinājumiem, jānorāda, ka Freija un Maldona sniegtie reliģiskā apriori raksturojumi ir daudznozīmīgi un šī daudznozīmība apdraud viennozīmīgu secinājumu izdarīšanu. Viņu darbos atrodami šādi izteikumi: “Reliģija ir svētuma izjūta, kas kā pirmatnējs iedīgļis veidojas cilvēka dvēselē kādas numinozās varas ierosmē”⁹² un “Mēs teiktu, reliģija, svētbijība ir svētuma izmaņa, kas kā dvēseles iedīgļis veidojas kādas ārpus, cilvēka esošās augstākās varas skarta.”⁹³ Šajos izteikumos parādās norādes uz to, ka reliģiskais iedīgļis jeb apriori (pieņemot, ka arī šeit tie lietoti kā sinonīmi) nepastāv, pirms numinozais ir dots apziņas pieredzē jeb pirms šī pieredze ir reliģiska. Tas parādās reizē ar numinozā parādīšanos. Atgriežoties pie analogijas ar kokli – kokle pastāv tikai tad, kad to spēlē. Šajā gadījumā tomēr nav skaidrs, kāpēc par kokli runā kā par apriori (ja jau tā pati rodas tikai tad, kad pastāv mūzika)? Vai reliģiskais apriori nenorāda uz subjekta apziņā mītošu iespējamību, kas pastāv pirms pašas reliģiskās pieredzes? Pieņemot, ka tas pastāv reizē ar reliģisko pieredzi, no vienas puses, atkrīt jautājums par reliģiskās pieredzes nosacītību, bet, no otras puses, atkrīt arī paša reliģiskā apriori jēga.

Ņemot vērā šos izteikumus, varētu pieņemt, ka Maldonis un Freijs šeit izmanto reliģiskā iedīgļa jēdzienu, lai norādītu, ka arī reliģiskais iedīgļis nav subjekta nosacīts, jeb, citiem vārdiem sakot, tas arī ir atkarīgs no kādas augstākās varas. Šāda interpretācija paredz to, ka

⁹¹ Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon*. P. 34–35.

⁹² Freijs A. *Reliģijas būtība*. 14. lpp.

⁹³ Maldonis V., Ozoliņš J. *Reliģiju vēsture*. 11. lpp.

reliģiskās pieredzes nosacījums galu galā ir reducējams uz numinozā atklāsmi⁹⁴ jeb uz transcendences pieteikšanos apziņā. Tas gan neatceļ jautājumu, kāpēc nepieciešams ieviest reliģiskā apriori pastarpinājumu? Ja reliģiskās pieredzes nosacījums ir transcendences pieteikšanās apziņā, tad reliģiskā apriori jēdziens (ja vispār tas tiek paturēts) ievieš nevajadzīgas norādes uz subjektā mītošu iespējamību, kas padara iespējamu transcendences pieredzi.

Secinājumi

Pagājušā gadsimta 20.–30. gadu latviešu reliģiski filozofiskie domātāji Voldemārs Maldonis un Alberts Freijs, pārzinot Rietumeiropā pastāvošās aktuālās diskusijas reliģijpētniecībā, savos darbos atkārtu Šleiermaha filozofijā atrodamo jautājumu – kas ir reliģijas būtība? Atsaucoties gan uz Šleiermahu, gan Oto, latviešu domātāji reliģijas būtību saskata reliģiskajā pārdzīvojumā, kuru izprot kā tālāk nereducējamu, nekonceptuālu apziņas pieredzi jeb jūtas. Reliģisko pārdzīvojumu no citām apziņas pieredzēm nošķir: 1) tās īpašais priekšmets (“pavisam cits” jeb numinozais Oto pieejā) un 2) īpašs apriori (reliģiskais apriori jeb iedīgļis).

Sniedzot šo aspektu analīzi, tika secināts, ka Maldoņa un Freija darbos atrodamā reliģiskā pārdzīvojuma analīze balstās uzskatā, ka reliģijas būtību izsaka pārdzīvojums, kurā sevi piesaka numinozais (nekonceptuālais un neizsakāmais). No vienas puses, numinozais kā reliģiskā pārdzīvojuma priekšmets balstās reliģiskā apriori un, no otras puses, tas ir “pavisam cits” (pārsniedzot apziņas jēgu piešķirošo darbību un, plašāk skatoties, jebkuru tajā mītošu iespējamību, jebkuru apriori). Iesaistot mūsdienu fenomenoloģijā atrodamās pārdomas, konkrētāk, Mariona darbos paustās idejas, tika secināts, ka šādi izprasts reliģiskais pārdzīvojums ir pašpretrunīgs, jo tas nevar būt reizē subjekta nosacīts un sniegt “pavisam citu”. Ņemot vērā to, ka Freijs un Maldonis atsaucas uz Oto idejām, teiktais var tikt attiecināts arī uz Oto fenomenoloģiju.

⁹⁴ Freijs A. *Kas ir reliģija*. 59. lpp.; Maldonis V. *Reliģijas fenomenoloģija*. 17. lpp.

Pieņemot, ka reliģiskais apriori tomēr nav nepieciešams reliģiskās pieredzes nosacījums, bet pats kļūst iespējams, tikai pateicoties transcendences atklāsmei pieredzē (uz ko norāda daži Maldoņa un Freija izteikumi), pats reliģiskais apriori zaudē savu saistošumu un to iespējams atmet kā nevajadzīgu pastarpinājumu. Ņemot vērā to, ka gan Maldonis, gan Freijs pastāv uz reliģiskā apriori nepieciešamību, kuru viņi raksturo, atsaucoties uz Kanta, Trelča un Oto sniegto apriori izpratni, tas saglabā savu saistošumu un iepriekš minētā pretruna (apriori nosacīta “pavisam cita” pieredze) paliek spēkā.

Tiesa, šī darba ietvaros netika uzdots jautājums: vai vispār ir iespējams pieredzēt “pavisam citu”? Šī jautājuma kontekstā mūsdienu fenomenoloģijā ir izveidojušās divas nometnes. Pirmo pārstāv Huserla fenomenoloģijas apoloģēti, kas argumentē par subjekta nenosacītas pieredzes neiespējamību,⁹⁵ savukārt otru pārstāv teoloģiski ievirzīti fenomenologi (Marions, Kretjēns (*Chrétien*), Kurtēns (*Courtine*), Lakosts (*Lacoste*) utt.) un viņu apoloģēti, kas argumentē par subjekta nenosacītas pieredzes iespējamību. Kaut arī šī darba ietvaros nav iespējams sniegt tuvāku ieskatu šajās diskusijās un to izvērtējumu, jānorāda, ka latviešu domātāji, atsaucoties uz Oto idejām, atrodas kaut kur pa vidu starp abām nometnēm. Piesakot “pavisam cita” pārdzīvojumu, viņi netieši novēršas no Huserla fenomenoloģijas ar tajā pastāvošo jebkuras pieredzes reducēšanu uz transcendentālā subjekta jēgdodošo darbību, savukārt ieviešot reliģiskā apriori jēdzienu, viņi paliek subjekta nosacītas (kaut arī nekonceptuālas) pieredzes ietvaros. Turklāt, kā tika norādīts, atvērts paliek arī jautājums par Oto un latviešu domātāju pieejas fenomenoloģisko raksturu.

⁹⁵ Kā pazīstamākie no tiem jāmin franču filozofs Dominiks Žaniko (*Janicaud*) un Marlēne Zaradere (*Zarader*). Sk.: Janicaud D. *The Theological Turn of French Phenomenology. Phenomenology and the “Theological Turn”: the French Debate*. New York: Fordham University Press, 2001. P. 3–103; Zarader M. *Phenomenality and Transcendence. Transcendence in philosophy and religion*. Indiana: Indiana University Press, 2003. P. 106–119.

Starptautiskā kristīgās meditācijas kopiena: bibliskās paradigmas transformācija (fenomenoloģiskā eksplikācija)¹

Nav noslēpums, ka reliģija, būdama dzīvs organisms, nepārtraukti mainās. Jebkura reliģiskā sistēma transformējas, vai tas būtu budisms, islams vai ķīniešu sinkrētisms. Izmaiņas var būt būtiskas vai nenozīmīgas. Reliģija ir iekļauta kultūrvēsturiskajā kontekstā, kas daļēji veido jeb konstruē reliģiju. Tādēļ katra reliģiskā tradīcija ir spiesta pārveidoties saskaņā ar garīgām un intelektuālām laikmeta vajadzībām.

Kristietība kā viena no pasaules reliģijām nav izņēmums. Savā vairāk nekā divu tūkstošu gadu garajā vēsturē tā ir pārdzīvojusi dažādus laikus. Tā tapa, tika vajāta, sašķelta, tā pieredzēja uzplaukuma un pagrimuma brīžus, reformāciju un visbeidzot – nepārvaramo un kārdinošo Āzijas *sotērikas* ietekmi uz mūsdienu garīgās krīzes un sekularizācijas situāciju. Un, ja kristīgie Austrumi, pateicoties konservatīvajai tieksmei saglabāt kontemplatīvās tradīcijas pamatīgumu, ir vēl saglabājuši to, ko esam pieraduši saukt par īsteni kristīgo, tad Rietumi, it īpaši Rietumeiropa, būdama intelektuālās steigas verdzene, turpina vieglprātīgi atmest Atklāsmes jēgu.

¹ Saīsināto versiju sk.: Taivāne E. Starptautiskā kristīgās meditācijas kopiena: tradicionālās kristietības transformācija. *Terra Mariana: journal of theology, philosophy and religious sciences* Nr. 3 (44). Rīga: Laterāna Pontifikālās universitātes filiāles Rīgas Augstākais reliģijas institūts un Rīgas garīgais seminārs, 2012.

Par Rietumu civilizācijas garīgo krīzi bija dziļi norūpējušies Karls Gustavs Jungs un Mirča Eliade, bet tādi Rietumu un Austrumu teoloģijas pārstāvji kā Karls Rāners un Sergejs Horužijs ir iestājušies par nepieciešamību atdzīvināt kristīgo reliģiozitāti, padarot to saprotamu vienkāršiem ticīgajiem. Katoļu teoloģijā šo principu nosauca par *antropoloģisko pagriezienu*.

Ir jāmin dažāda veida garīgās atjaunošanas kustības, kas ir parādījušās pēdējā laikā lielā skaitā gan Romas katoļu, gan protestantu vidē. Kā piemēru var minēt ekumenismu, harismātiskās kustības, kā arī strauji pieaugošo fundamentālistu opozīciju. Intīmās reliģiskās pieredzes meklējumi ir mūsu laikmeta zīme, kas liecina par acīmredzamu kristīgās simbolikas² novecošanu.

Viena no garīgās atjaunotnes kustībām Rietumu kristīgajā tradīcijā ir starptautiskā kristīgās meditācijas kopiena. Tās aizsācējs bija benediktīniešu mūks Džons Meins (1926–1982), kurš apguva meditācijas mākslu Malaizijā 1954. gadā pie kāda guru vārdā Svami Satjananda. Savu atklājumu Meins ir papildinājis ar iedziļināšanos kristīgā misticisma mantojumā, iznākumā radās savdabīga kontemplatīvā tradīcija, kas pretendē uz atgriešanos pie agrīnās un viduslaiku Baznīcas lūgšanu prakses. Kopiena kā oficiāla organizācija ir radusies Londonā 1991. gadā, pateicoties Džona Meina sekotājam benediktīniešu mūkam Lorensam Frīmenam. Lūgšanu centru tīkls mūsdienās izplatīts pa visu Eiropu. Latvijā meditāciju praktizē ne tikai Romas katoļu, bet arī Evaņģēliski-luteriskās baznīcas pārstāvji. Nākas atzīt, ka prakse ir kļuvusi ļoti populāra vienkāršo ticīgo vidē. To daudz kritizē gan baznīcas, gan akadēmiskās vides pārstāvji. Plašas diskusijas norisinās arī masu medijos.

Nav šaubu par to, ka garīgā atjaunotne ir ļoti nepieciešama Rietumu kristīgajai baznīcai. Bet neapšaubāmi ir arī tas, ka katra “atgriešanās pie saknēm” jebkuras reliģiskās tradīcijas ietvaros ir saistīta ar pamatvērtību būtisku transformāciju. Kā piemēru var minēt Buddhadāsu (1906–1993)

² Šeit vārds *simbolika* ir izmantots tajā nozīmē, kādu tam piešķīra K. G. Jungs.

reformismu Theravādas budisma tradīcijā. Domātāja paveiktā četru cēlo patiesību reinterpretācija ir radījusi pavisam jaunu *Dharmas* vaigu.

Un, ja Buddhādāsa ir pārveidojis Theravādu pēc kristiešu gaumes, tad Meina dibinātā kopiena ir kristīgā pasaules redzējuma transformācija pēc hinduisma un budisma parauga. Tas nozīmē, ka pierasto kristiešu simbolu un tēlu izmantošana vairs nenozīmē to pirmatnējā satura saglabāšanu. Tas ļauj runāt par izmaiņām bibliskajā paradigmā pieaugošās globalizācijas un dažādu kultūru sajaukšanās apstākļos.

Jāatzīmē, ka kustības izplatītāji ne tikai uzsver atgriešanos pie kristīgās lūgšanas tradīcijas, bet brīvi operē ar hinduisma un budisma terminoloģiju, norādot, ka tā ir jāsaprot kristīgajā nozīmē. Pastāvīgus meklējumus pēc pasaules reliģiju kopsaucēja papildina kristīgās tradīcijas atjaunotnes nepieciešamības apziņa un tieksme pielāgoties mūsdienu domāšanas kategorijām.

Runājot par garīgās atmodas aktualitāti, Džons Meins atzīmēja, ka “Baznīcas atdzimšana, bagātināšana un kļūšana par autoritāti cilvēku dzīvē ir atkarīga no tā, vai tās locekļi spēs pieredzēt [Jēzu] sirds dziļumos”.³ Pieredze šeit nav jāsaprot abstrakti. Meina piedāvātā programma ir meditācija, bet sagaidāmais efekts ir tikšanās ar Jēzus Garu sirds dziļumos.⁴

Džona Meina sekotājs un tagadējais kristīgās meditācijas kopienas vadītājs Lorens Frīmens raksta par mūsdienu kristiešu ticības krīzi, kas savukārt atspoguļojot viņu, t. i., kristiešu, seklo garīguma līmeni.⁵ “Kristietības garīgā atjaunošanās ir nākamais lielais solis ceļā no viduslaikiem uz mūsdienu identitāti.”⁶

Ir vērts piebilst, ka vārds *meditācija*, kaut arī tas ir latīņu izcelsmes un klasiskajā Rietumu misticismā nozīmē pirmo lūgšanu pakāpi pirms

³ Main J., *OSB. Word Into Silence*. New York: Paulist Press, 1981. P. 41.

⁴ Turpat. Pp. 41–42.

⁵ Freeman L., *OSB. Christian Meditation: Your Daily Practice*. USA: Novalis, Medio Media, 1994. P. 14.

⁶ Turpat. P. 32.

kontemplācijas stāvokļa sasniegšanas, mūsdienās viennozīmīgi asociējas ar *jogu*. Acīmredzot tas, ka kopienas dibinātājs ir izvēlēties tieši šādu garīgās prakses nosaukumu, nav nejaušība. *Meditācija jogas* hipostāzē ir daudz pievilcīgāka mūsdienu Rietumu cilvēkiem nekā krietni apnikusi lūgšana. Apzīmējums *meditācija* ir saistīts ar sava veida nobīdi lūgšanas metodoloģijā no pārdomām (*meditācija* klasiskā Rietumu misticisma izpratnē) uz *mantras* skaitīšanu, kas norisinās tantriskā hinduisma un budisma manierē. Šī ir liecība būtiskām izmaiņām kristīgajā *ortopraksē*.

Savukārt doktrinārā rakstura nobīde *Jēzus Gara* tēlā, kas, pēc tēvudibinātāju domām, mīt cilvēka sirds dzīlēs, liecina par pārmaiņām *ortodoksijā* jeb reliģijas normatīvajā mācībā. Vārdkopas *Jēzus Gars* sinonīmi *Meina* un *Frīmena* darbos ir *Kristus Prāts* un *Kristus Apziņa*. Šīs divas reliģiozitātes sastāvdaļas, *ortodoksija* un *ortoprakse*, viena otru nosaka un veido.⁷ Izmaiņas *ortopraksē* ir par iemeslu transformācijām *ortodoksijā* un otrādi.

Un, pat ja šāda veida izmaiņas ir nenozīmīgas, tās vienmēr ir saistītas ar akcentu pārlīkšanu reliģiskajos priekšstatos un reliģiskajā uzvedībā. Bet kur ir tā robeža, kas kļūtu par zīmi būtiskai *ortodoksijas* un *ortoprakses* transformācijai? Kādā veidā atšķirt garīgās tradīcijas fasādes atjaunošanu no jau pieminētās būtiskās pārveidošanas, kad reliģija transformējas no iekšpuses?

Lai atbildētu uz šiem jautājumiem, atsauksimies uz prominentā sanskritologa Vsevoloda Semencova (1941–1986) viedokli. Viņš uzskatīja, ka reliģiskā tradīcija, būdama apveltīta ar noturīgām izpausmēm, kas, piemēram, ir skolotāja atdarināšana klasiskajā hinduismā, lūko tādā veidā pēc iespējas precīzāk nodot nākamajām paaudzēm

⁷ V. Losskis ir uzsvēris tādas pašas nesaraujamas saites starp dogmatisko un mistisko teoloģiju. Dogmatiskā teoloģija noformē un loģiski sakārto spontāno reliģisko pieredzi. Tanī pašā laikā dogmatika nosaka cilvēka mistisko pieredzi, izmantojot kristietībai raksturīgo simbolu valodu. (*Oчерк mističeskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi.* // Losskij V. V. *Oчерк mističeskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi. Dogmatičeskoje bogoslovije.* Moskva: SEI, 1991. Ss. 8–11.

tradīcijas neirstošo sakrālo būtību. Pētnieks atzīmē, ka ar laiku sastingušās reliģijas formas (piemēram, rituāls) var galīgi zaudēt savu iekšējo saturu.⁸

Semencova pārdomas palīdz izprast reliģijas ārējās izpausmes kā sava veida konteineru, kurā tiek nodots netveramais produkts – konkrētās reliģijas būtība. Pielāgojot Semencova shēmu Romas katoļu un pareizticīgo kristīgajai tradīcijai, var secināt, ka svarīgākā ārējā forma jeb izpausme šeit ir liturģija, kamēr iekšējā tradīcijas būtība ir pestīšanas akts, t. i., Jēzus Kristus krusta nāve. Paplašinot doktrināros rāmjus, par kristīgās tradīcijas būtību var uzskatīt Iemiesošanos, kas pareizticīgo mentalitātei ir daudz saprotamāka nekā atsevišķi ņemtais krustā sišanas notikums.⁹

Ir vērts pieminēt, ka protestantismā Inkarnācijas ierāmējums ir nevis Liturģija, bet Svētie Raksti, kas vispilnīgākā mērā iemieso dievišķo Logosu. Vēsturiskā un pat fiziskā ticīgo saikne ar Kristu ir iespējama, pateicoties Bībeles teksta lasīšanai un Vārda sludināšanai.¹⁰ Saskaņā ar luterisko mācību pestīšana ir iespējama tikai caur Rakstiem (*sola scriptura*). Vārds jeb dievišķais Logoss ir neatdalāms no Bībeles teksta, kas savukārt ir vienīgais mūsu attaisnošanas līdzeklis.¹¹

Uzreiz var teikt, ka kristīgās meditācijas kopienas uzsvars uz *meditāciju*, nevis liturģiju vai iedziļināšanos Bībeles tekstā, ir saistīts ar tradicionālās Jēzus Kristus izpratnes zaudēšanu. Iemiesošanās un par

⁸ Semencov V. S. *Problema transl'acii tradicionnoj kul'turi na primere sud'bi Bhagavadgiti. // Vostok–Zapad: issledovaniija, perevodi, publikacii*. Moskva: Nauka, 1988. Ss. 19–20.

⁹ Pareizticīgais teologs Jevgenijs Zajcevs atzīmē, ka Austrumu baznīcas soterioloģijā ir akcentēta iemiesošanās. Tās rezultāts ir cilvēka dievišķošana. Rietumu teoloģija akcentē Kristus krustā sišanu, kas spēlē vietnieciskā upura lomu un par soterioloģisko mērķi padara grēcinieka attaisnošanu un viņa samierināšanos ar Dievu. Zajcev J. *Uchenije V. Losskogo o teozise*. Moskva: Biblejsko-Bogoslovskij institut sv. Apostola Andreja, 2007. Ss. 22–25.

¹⁰ Knitter P. F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991. P. 105.

¹¹ Bratens K. E. *Luteriskās teoloģijas principi*. Rīga: Ceļš, 1997. 4.–5. lpp.

mums atdotās Kristus Miesas realitāti aizstāj mūsu sirdīs mītošais Kristus Gars. Teiktais gan nenozīmē, ka kristietībā vispār nepastāv kontemplācija un Kristus klātbūtnes cilvēkā ideja. Runa ir par akcentu pārlikšanu jeb prioritāšu maiņu. Ja teorētiski kristietība var iztikt bez kontemplācijas, tad bez Eiharistijas un Svētajiem Rakstiem tā zaudē evaņģēliskās vēsts jēgu. To pašu var teikt par Kristus misijas izpratni. Ja Kristus nav iemiesojies mūsu pestīšanas dēļ, ja viņš nav krustā sists par mūsu grēkiem, tad kristietība pārvēršas par citu reliģiju ar pavisam citādāku vēsti.

Šī darba uzdevums ir iztīrīt bibliskās paradigmas transformācijas jautājumu. Tādēļ vispirms būtu nepieciešams definēt pētījuma atskaites punktu, kas savukārt palīdzētu saprast, kādēļ Eiharistija un Svētie Raksti un nevis meditācijas prakse reprezentē kristietības jēgu. Kāda vieta būtu jāierāda meditācijai kristiešu dzīvē un kas vispār ir meditācija?

Lai atbildētu uz šiem jautājumiem, izmantosim jezuītu teologa Aloisusa Pjerisa (*Aloysius Pieris*) izstrādāto reliģiju klasifikāciju. Pjeriss savā grāmatā par budismu un kristietību uzsver, ka nebūtu pareizi apzīmēt budismu kā Austrumu, bet kristietību – kā Rietumu reliģiju. Pēc viņa domām, tās būtu jāsauc par *gnostisko* un *agapeisko* reliģisko sistēmu.¹² Kaut kādā ziņā *gnostiskā* tendence sasauca ar *monismu*, bet *agapeiskā* – ar *teismu*. Kaut arī budisms tikai daļēji pārstāv monismu,¹³ tas tomēr ir izaudzis no Upanišadu gudrības dzīlēm. Var teikt, ka budistiem un hinduistiem ir analogisks pasaules skatījums, jo abas reliģijas noliedz Augstākās Instances pastāvēšanu ārpus cilvēka apziņas.

Saskaņā ar Upanišadu mācību viss esošais izplūst no bezpersoniskā un mūžīgā *Brahmana*, kas tieši šī iemesla dēļ nav radošais princips ārpus cilvēka realitātes. *Brahmans* ir mūsos un pieredzēt viņu var tikai sevī

¹² Pieris A., *SJ. Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism*. Mariknoll, New York: Orbis Books, 1990. Pp. 110–113.

¹³ Par pilnvērtīgu monismu varētu saukt *tathagatagarhas* koncepciju, kas ir attīstījies un kļuvusi ļoti populāra Mahājānas budisma tradīcijā.

caur apziņas introspekciju un intraversiju, t. i., caur *jogu*, kas savukārt, būdama sevis un esošā apvienošanas metode, palīdz apzināties sevī *Brahmanu*. Kristīgajā vidē šādu reliģiozitāti ir pieņemts saukt par *panteismu*. Tieši tajā apsūdzēja daudzus kristiešu un musulmaņu mistiķus. *Panteisms* pēc savas būtības ir tā pati neoplatonisma pamatā esošā *emanācijas* koncepcija. Protams, šāda pasaules skatījuma kontekstā ir aktuāls *gnosis*, zināšanas jeb sevis un esošā pirmsākuma iepazīšana, jo pēc savas būtības cilvēks arī ir *Brahmans* un *Buda*.

Kas tad ir *agapeiskā* reliģiskā domāšana? Tā ir pielīdzināma *teismam*, kas paredz divu dažādu substanču jeb būtību pastāvēšanu. Tās ir radošā un radītā substances. Visas parādības, ieskaitot cilvēku, ir Dieva radošā gribas akta rezultāts. Starp cilvēku un Dievu pastāv bezdibenis, ko cilvēks saviem spēkiem nevar pārvarēt. Tādēļ Radītājs dāvā pestījošo žēlastību, kas ir Atklāsme. Nedrīkst aizmirst, ka kristietībā, kur ir klāt mācība par pirmdzimto grēku, cilvēka ontoloģisko nepilnību jeb samaitātību, Atklāsme piepildās caur Dieva piedzimšanu cilvēka miesā, caur divu dabu savienošanos, kas ir par iemeslu cilvēka samaitātās dabas izlabošanai un plaisas starp cilvēku un Dievu iznīcināšanai.

Dievišķā Pestītāja misijas kodols ir krusta nāve par mūsu grēkiem. Tāda aktivitāte no Dieva puses ir Viņa bezgalīgās mīlestības uz radību rezultāts. Mēs savukārt esam aicināti atbildēt Dievam ar to pašu mīlestību. Tādēļ Pjeriss dēvē šādu reliģisko domāšanu par *agapeisko*. Kontakts ar Dievu ir iespējams caur lūgšanu, kas ir vērsta nevis uz iekšu, bet it kā uz āru, t. i., uz pestījošās žēlastības avotu. Acīmredzot tieši tādēļ kristīgajā misticismā ir pieņemts uzskatīt, ka dvēseles dzīlēs var ieraudzīt tikai Dieva tēlu. Pēc šādas ieiešanas sevī noteikti seko iziešana no sevis un neradītā Dieva skatīšana jeb *kontemplācija*.

Bibliskās paradigmas jēgu ir labi definējis rumāņu reliģiju vēsturieks un fenomenologs Mirča Eliade. Viņš uzsvēra, ka monoteisma reliģijām ir ciešs sakars ar priekšstatu par Dieva manifestāciju vēsturē. Eliade pretstatīja tām arhaisko reliģiozitāti, kura ir saistīta ar ciklisko laika izpratni un pastāvīgu mēģinājumu izrauties no vēsturiskās realitātes briesmām, kas kļūst iespējams, izpildot rituālu. Rituāls palīdz cilvēkam atgriezties

pirmatnējā laikā, kad pasaule tika radīta. Atklāsmes reliģijās lineārā laika kontekstā šāda bēgšana jeb izvairīšanās no vēstures nenotiek. Dievs, būdams Persona, it kā nokāpj radītājā pasaulē, iejaucas vēstures gaitā un aktīvi piedalās tajā. Turklāt katra *hierofānija*, sākot ar Vecās Derības laikiem, ir absolūti unikāla un neatkārtojama. Savukārt Dieva atklāsmes Sinaja kalnā un Dieva nākšana pie cilvēkiem Jēzus Kristus tēlā ir absolūti neatgriezeniska un ontoloģiski nepieciešama, jo caur to mēs tiekam pestīti.¹⁴

Ārkārtīgi svarīga nozīme, ko kristietība piešķir Dieva klātbūtnei cilvēces vēsturē, ir saistīta ar *ticības* kategoriju. Ir jāatzīst, ka mūsdienās esam aizmirsuši tās nozīmīgumu. Tā ir kļuvusi par bezgaršīgu un bezkrāsainu vārdu, kas mums neko neizsaka. Eliade uzskatīja, ka ticība ir nepieciešama Atklāsmes reliģijās, jo, būdams iesaistīts vēstures neparedzamajā un līdz ar to briesmīgajā gaitā, cilvēks tic, ka tā ir pārvarama, jo Dievs var visu. Tieši tāda ticība ir bijusi Abrahamam. Cilvēka piedalīšanās vēsturē ļauj viņam būt līdzradītājam un nevis kosmiskajam likumam pakārtotai būtnei.¹⁵

Ir būtiski šajā sakarā atzīmēt, ka budisti izprot Atklāsmi citādāk. Viņi uzskata, ka patiesas zināšanas nav saistītas ar kādu konkrētu vietu un laiku, jo šīs kategorijas ir spējīgas tikai ierobežot neierobežoto un neirstošo Patiesību un pastarpināt realitātes uztveri. Zināšanas var iegūt meditācijas ceļā, turklāt *Budas* figūrai te nav noteicošā nozīme. Viņš ir tas, kam ir izdevies pavērt aizkaru un atrast ceļu, bet to spējam arī mēs. Vēsturiskā liecība, kas ir, piemēram, Bībele, būtiski neatšķiras no poētiskās izdomas.¹⁶

¹⁴ Eliade M. *Mif o vechnom vozvrashchenii* (arhetipi i povtorenije). Per. A. A. Vasil'jevoj. Eliade M. *Mif o vechnom vozvrashchenii: izbrannije sočinenija* Per. s francuzskogo, nauchn. red. Kal'gin V. P., Sheptunova I. I. Moskva: Lodomir, 2000. Ss. 88, 111.

¹⁵ Turpat. Ss. 122–123.

¹⁶ Rudoj V. I., Ostrovskaja E. P. Kategorial'naja struktura buddijskogo duhovnogo universuma. *Kategorii buddijskoi kul'turi*. Sost. Ostrovskaja E. P. Sankt-Peterburg: Peterburgskoje vostokovedenije, 2000. S. 71.

Nedrīkst aizmirst arī to, ka indiešu domāšana ir mitoloģiska, jo cikliskā laika ietvaros vēsturei vispār nav nekādas nozīmes.

Viss iepriekš teiktais iezīmē orientierus kristīgā Atklāsmes jēdziena izpratnē. Pirmkārt, Atklāsmē ir vēsturisks fakts. Otrkārt, tā paredz Dievcilvēka un Pestītāja klātbūtni. Treškārt, pestījošais akts ir vienmēr *pestīšana* un nevis *atbrīvošanās* vai *apgaismība*. Pestījošais akts ir iemūžināts Eiharistijā, bet protestantiem – taustāmajā Bībeles tekstā.

Kritērijs nu ir izstrādāts. Tādēļ nekavējoties pievērsīsimies starptautiskās kristīgās meditācijas kopienas teorijas un prakses analīzei. Šajā pētījumā ir izmantoti tēvu-dibinātāju Džona Meina un Lorenša Frīmena darbi, kā arī grāmata, ko sarakstījis Evaņģēliski-luteriskās baznīcas pārstāvis mācītājs Juris Rubenis.

Sāksim ar **atklāsmes avota** jautājumu. Džons Meins uzskatīja, ka Vārds atklājas cilvēka esības dziļēs, kas vienlaicīgi ir Dieva dziļumi.¹⁷ Šajos vārdos var bez grūtībām atpazīt budisma Atklāsmes koncepciju. Meīnam nav sveši arī vēsturiskās atklāsmes motīvi. Viņš uzsver, ka Vārds ir spējīgs atklāties cilvēka dvēseles dziļumos tikai pēc Viņa, t. i., Vārda, atgriešanās pie Tēva un Svētā Gara nosūtīšanas. Kopienas pārstāvis Juris Rubenis savukārt raksta, ka “meditācija domāta tiem, kam nepietiek tikai ar to, ko par Dievu saka citi cilvēki, lai cik autoritatīvi tie nebūtu.”¹⁸ Var droši pieņemt, ka autors domā Svētos Rakstus, kas būtu tik svarīgi katram kristietim un īpaši luterānim. Nākamie mācītāja vārdi neļauj vairs šaubīties par to, ka meditācija ir primārā reliģiskā prakse: “Meditācija ir nepieciešama tiem, kas grib *dzirdēt*, ko viņiem Dievs saka pats.”¹⁹

Būtu grūti šajos citātos saskatīt viennozīmīgu atkāpi no bibliskās paradigmas. Tādēļ pievērsīsimies jautājumam par to, cik lielā mērā atklāsmes vēsturiskais raksturs ir svarīgs kristīgās meditācijas kopienas pārstāvjiem un kā viņi vispār saprot Kristus misiju. Ir zīmīgi, ka

¹⁷ Main J. *Op. cit.* P. 33.

¹⁸ Rubenis J. *Ievads kristīgajā meditācijā*. Rīga: Zvaigzne ABC, [2008]. 11. lpp.

¹⁹ Turpat.

tradicionālajai kristietībai ierastie Jēzus Kristus dzīves sižeti viņus maz nodarbina. Acīmredzams izņēmums ir Svētā Gara nosūtīšanas notikums.

Nav noslēpums, ka Iemiesošanos var izprast tikai pirmdzimtā grēka kontekstā, ko savukārt vajadzētu interpretēt kā vēsturisko notikumu laikā un telpā. Tādēļ inkarnācijas vēstures tēmu sāksim ar Frīmena teikto par **grēkā krišanu**. Viņa sastādītajā kristiešu terminu vārdnīcā var lasīt, ka Vecajā Derībā aprakstītais grēkā krišanas notikums ir mīts, kas ilustrē jeb diagnosticē cilvēciskās eksistences nepilnību. Tai par liecību ir mūsu vājības un slimības. Kas attiecas uz grēkā krišanu kā vēsturisko faktu, tad šāda nostāja jautājumā esot novecojusi.²⁰

Kas attiecas uz **iemiesošanos**, tad nav šaubu, ka Kristus patiesi bija Dieva Dēls, bet tas nemazina Dieva atklāsmi citās reliģijās.²¹ Šajā inkarnācijas definīcijā ir acīmredzama Frīmena nosliece uz tā saukto *teocentrisko* teoloģisko modeli, kad nolūkā samierināt dažādas reliģiskās tradīcijas *teocentrism*s nāk *kristocentrism*a vietā, bet Jēzus Kristus loma zaudē unikalitāti.

Jēzus Kristus dzīves tēmu var turpināt ar Evaņģēlija sižeti, kur Jēzus izdzen ļaunos garus. Atsaucoties uz Bīdu Grifitu (*Bede Griffith*), Juris Rubenis uzsver, ka eksorcisms ir jāsaprot kā cīņa, kas norisinās mūsu individuālajā apziņā. “Dēmoni, kurus Jaunajā Derībā satika un izdzina Jēzus, ir bezapziņas apspiestie spēki,” raksta mācītājs.²² Šeit ir acīmredzama vēsturiskā notikuma interiorizācija jeb psiholoģizācija.

Pestītāja lūgšanu Ģetzemanes dārzā Džons Meins neizprot kā Jēzus Kristus briesmīgās nāves mokpilnu priekšnojautu. Tas, kas viņu uzrunā Ģetzemanes sižetā, ir kāds psihotehnisks paņēmiens, ko Jēzus lūdzoties esot izmantojis. Atsaucoties uz Mk. 14, 39 un Mt. 26, 44, Meins raksta,

²⁰ Freeman L. Glossary of Christian Terms. His Holiness the Dalailama. *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*. Boston: Wisdom Publication, 1998. P. 159.

²¹ Turpat.

²² Rubenis J. *Op. cit.* 78. lpp.

ka Ģetzemanes dārzā Jēzus lūdž Dievu, atkal un atkal “tos pašus vārdus sacīdams”.²³ Šis fragments no Svētajiem Rakstiem ļauj Meinam secināt, ka Jēzus mēdza lūgties, daudzkārt atkārtojot vienu un to pašu vārdu jeb *mantru*.

Ir jāsaka, ka Ģetzemanes lūgšana un turpmākā Kristus krustā sišana kļuva par bagātīgu augsni mistiskā rakstura pārdomām Rietumu kristīgajā misticismā. Pestījošā akta traģisms daudzkārt ir iedvesmojis mistiķus uz krustā sistā atdarināšanu līdz pat stigmatu saņemšanai, kā tas bija, piemēram, Asīzes Franciska un Tēva Pio gadījumā. Džona Meina teiktais par Ģetzemanes notikumu nemaz neiederas ar *imitatio Christi* sižetiem pārpilnās Rietumu hagiogrāfijas kontekstā.

Kas attiecas uz Jēzus Kristus **krustā sišanu** un **augšāmcelšanos**, tad, pēc Meina vārdiem, tas ir noticis vienu reizi. Tanī pašā laikā šis notikums ir arī universāls, jo mēs mirstam un mostamies jaunai dzīvei ik dienu, piedaloties Dieva darbā, ko Viņš paveic ar savu radību. Kad cilvēks meditē, viņš mirst sev un “tiek atdzīvināts pilnīgi brīva cilvēka Jēzus transcendentajā dzīvē”.²⁴ Atliksim uz laiku detalizētu Džona Meina nevienveidīgās un savdabīgās kristoloģijas analīzi, atzīmējot tikai to, ka Kristus krustā sišana un augšāmcelšanās zaudē tradicionālo vēsturisko dimensiju, interiorizējoties, t.i., pārvēršoties par kādu universālu simbolu procesiem, kas norisinās meditējošā cilvēka apziņā.

Lorenss Frīmens savukārt raksta, ka “Jēzus moks pilnā nāve nenozīmē, ka mēs tiekam glābti caur ciešanām. Drīzāk nāve pie krusta simbolizē mīlestības garo ceļu pie cilvēkiem. Tātad Krusts patiesi ir mīlestības simbols un transformācijas instruments.” Zīmīgi, ka transformācija šeit nozīmē apgaismību/apskaidrību (*enlightenment*), ko ir piedzīvojis pats Jēzus.²⁵

²³ Main J. *Op. cit.* P. 52.

²⁴ Turpat. Pp. 32–34.

²⁵ Freeman L. The Christian Context of the Gospel Readings. His Holiness the Dalailama. *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*. Pp. 141–142.

Frīmens skaidri liek saprast, ka krusts kā vēsturisks notikums sagatavo Svētā Gara nākšanu. Frīmens atsaucas uz krusta interpretāciju, ko piedāvā mūsdienu Rietumu teologi. Viņi, pēc Lorenša Frīmena vārdiem, dod priekšroku nevis mitoloģiskajam, bet gan psiholoģiskajam krusta skaidrojuma, proti, krusts ilustrē *ego* centienus noliegt īsto patību (*the true Self*).²⁶ Īpaši svarīgi ir atzīmēt to, ka Kristus upura vietu aizņem Svētais Gars. Tieši Viņš, Svētais Gars, apveltī mūs ar pestījošo žēlastību, Viņš *atbrīvo* cilvēku no *ego* apziņas dzīlēs. Tāda veida interpretācija psiholoģizē krusta notikumu un līdz ar to vispār atņem tam pestījošo lomu.

Nebūs lieki arī piebilst, ka Jēzus Kristus krustā sišanas sižets zaudē ierasto emocionālo piekrāsu, pārvēršoties par kādu *koānu* vai *mandalu*. Juris Rubenis skatīšanos uz krustu pielīdzina *mandalas* vērošanai, bet, atsaucoties uz Viljama Džonstonu, apgalvo, ka *krusts* ir “kristietības *koāns*”. Rubenis uzskata, ka “daudzi teksti Bībelē ir šādi *koāni*”.²⁷ *Mandalas* un *koāna* tēls šeit nav nejaušs, jo norāda uz jau minēto psihotehnisko tendenci interpretēt Bībelē aprakstītos vēsturiskos notikumus. Nav noslēpums, ka *mandala* ir sakrāls makro- un mikrokosmosa attēls. Tās mērķis ir tantriskā rituāla ietvaros sakārtot pasauli, ļaut tai no jauna tapt harmoniskai, tādai, kāda tā ir bijusi pirmatnējā laikā. *Mandalas* tantriskajā budismā, tāpat kā *jantras* tantriskajā hinduismā, izmanto arī par meditācijas līdzekli. Savukārt *koāns* lūko atbrīvot cilvēku no parastās diskursīvās apziņas spējas un sasniegt nepastarpinātās izziņas stāvokli.

Cik lielā mērā Bībeles teksti ir aicināti kalpot par tāda veida apziņas pārorientēšanu uz bezapziņas (ķīniešu *u siņ*, burtiski *promesošā apziņa*) režīmu? Vai Bībeles teksts nav primāri vēsturiskā liecība? Vai šāda veida pereniālās paralēles ir šajā gadījumā adekvātas?

Kāda ir Džona Meina un viņa sekotāju **mācība par Dievu?** Tēvu-dibinātāju teoloģiskā shēma nav vienveidīga, bet reizēm nav arī līdz galam pārdomāta. Viņu pamācībās nevar ieraudzīt labi sakārtotu

²⁶ Freeman L. Glossary of Christian Terms. P. 151.

²⁷ Rubenis J. *Op. cit.* 23.–25. lpp.

un teoloģiski pamatotu sistēmu. Tas, kas tūlīt redzams, ir bieža Svētā Gara nosūtīšanas pieminēšana Meina un Frīmena darbos. Jēzus Kristus sūtītais Svētais Gars pārvēršas par Jēzus Garu.²⁸ Vienotā Gara realitāte ir klāt katra cilvēka sirdī un vienlaicīgi pārstāv mūsu kopīgo dziļāko būtību.²⁹ Kaut arī reizēm Džons Meins atgādina lasītājiem par kristīgajām pamatidejām, kas, piemēram, ir Trīsvienība un mūsu līdzība Dievam, tomēr viņa sniegtais šo ideju izskaidrojums liecina par būtisku kristīgās mācības transformāciju.

Džons Meins dod skaidru mājienu par to, ka Jēzus dzīve ir savdabīgs *individuācijas* process, kad Jēzus apzinās sevi garā. Šī iekšējā pārmaiņa, kas ir norisinājusies Jēzū, atkārtojas jeb redublicējas katras dzīvās būtnes dzīlēs. Meins raksta: “[..] Jēzus dzīvei un Svētajiem Rakstiem par Viņa dzīvi ir liela nozīme. Nācariēša pieredze par iekšējo atmošanos, ieiešanu savā klusumā, Sava gara un tā avota apzināšanās ir garā atdzimuša cilvēka pieredze. Saskaņā ar neaptveramo Tēva nodomu tā ir tā pati pieredze [kas bijusi Jēzum]. Radības brīnums ir atklāts nevis pakāpeniski, bet vienā visaptverošā Jēzus-Dēla atmodas pretī Tēvam notikumā.”³⁰ Šie vārdi “apgaro” *inkarnācijas* jeb iemiesošanās realitāti, tādēļ tā zaudē tradicionālo jēgu, kamēr K. G. Junga individuācijas koncepcija brīnišķīgi sader kopā ar Džona Meina kristoloģiju.

Diezgan ekstravaganti izskatās Meina un Frīmena ideja par tikšanos ar **Jēzus garu** mūsos pašos, kaut arī Džons Meins apgalvo, ka “Jēzus, cilvēks pēc tēla un dabas, ir miris”.³¹ Ir svarīgi atzīmēt, ka šāda kristoloģija ir pretrunā ar dogmatiku, jo, no Baznīcas mācības izriet, – kopš iemiesošanās brīža Jēzus Kristus ir uz mūžiem patiess Dievs un patiess cilvēks (“De fide”),³² bet divu dabu neirstošā savienība ir mūsu pestīšanas garant.

²⁸ Sk., piemēram: Main J. *Op. cit.* Pp. 44–46, 73.

²⁹ Turpat. Pp.17–18, 39, 50–51, 59, 79.

³⁰ Turpat. Pp. 34–35.

³¹ Turpat. P. 43.

³² Cirsis P., *SJ. Dogmu Dievs*, I grāmata. Melburna: Latviešu katoļu biedrības Austrālijā grāmatu fonds, 1965. 149. lpp.

Kristietībai neierasto viedokli par Jēzus cilvēka nāvi Meins papildina ar aicinājumu: “Tā kā Jēzus, cilvēks pēc tēla un dabas, ir miris, mums atliek tikai pašiem saņemt dzīvību, ko Viņš mums ir sniedzis, lai mēs varētu aktivizēt mūsu potenciālu apziņas apgaismības/apskaidrības un paplašināšanas ceļā.”³³ Citējot Mateja evaņģēlija 7, 14, Meins interpretē “šauros vārtus un šauro ceļu, kas aizved uz dzīvību”, kā uzmanības koncentrēšanu vienā punktā meditācijas laikā. Šis punkts arī ir šaurā spraudziņa, caur ko Kristus gaisma iekļūst apziņā.³⁴

Būtu grūti Meina vārdos par Kristu un mūsu aicinājumu nesajust budisma vēsmu. Jēzus-cilvēka nāves motīvs sasaucas ar cilvēka Sidharthas Budas ieiešanu Nirvānā, bet Jēzus sūtīto un gaismu nesošo garu var pielīdzināt Budas atstātajam Dharmas gaismeklim. Ceļš, kas mums pašiem ir ejams, atgādina agrīnā budisma psihotehniskās reālijas, bet koncentrēšanās vienā punktā vispār vairs neļauj šaubīties par to, ka mūsu priekšā ir statiskā budisma meditācija ar nosaukumu *samatha*.

Un tomēr Džona Meina un Lorensa Frīmena kristoloģija nav tik vienpusīga kā sākumā var likties. Bez *individuācijas* tajā var saskatīt vēl vienu kristietībai svešu elementu. Meina un Frīmena darbos visu laiku figurē kāds cikls, kam Jēzus Kristus iet cauri. Viņš iziet no Tēva, tad, cilvēks būdams, garīgi pilnveidojas un visbeidzot atgriežas pie Tēva, absolūti ar Viņu saplūstot. Tas nozīmē, ka Jēzus zaudē pilnvērtīgu cilvēcisku tēlu jeb pārstāj būt cilvēks, jo saplūšana ar Tēvu ir arī miesas izšķīšana jeb tās pārtapšana par garīgu substanci.³⁵ Ne velti Meins runā par Jēzus-cilvēka nāvi, bet Frīmens par Viņa cilvēciskā ceļa beigām

³³ Main J. *Op. cit.* P. 43.

³⁴ Turpat.

³⁵ Tibetas budisti uzskata, ka viss ir radies no pirmatnējās gaismas. Tādēļ, atbrīvojoties no *samsāras* važām, cilvēks dematerializējas jeb saplūst ar varavīksnes gaismu, kas savukārt izšķīst izplatījumā.

un atgriešanos gara dimensijā. Jēzus kā gars, prāts vai apziņa ir klāt mūsos un lūdzas mūsos,³⁶ bet Viņa miesa vairs neeksistē.

Neapšaubāmi ir tas, ka Kristus miesas realitāte zaudē vērtību, jo, no vienas puses, tā vienkārši nepastāv. No otras puses, Kristus miesa kā pestīšanas līdzeklis vairs nav vajadzīga, jo monisma shēmā tā neiederas. Tieši gars un nevis krusta nāve kļūst par primāru nepieciešamību. Lai līdz galam paskaidrotu cikla ideju, pāriesim pie jautājuma par attiecībām starp Tēvu un Dēlu, kas ir aplūkotas Lorenša Frīmena darbos. Viņš definē tās kā *advaitiskas*.³⁷ Kristus Augšāmcelšanās ir piemērs tam, kā matērija atkal pārtop par savu pirmsākumu. Jēzus nāve ir kosmosa nāves priekšnojauta. Pestītāja miesīgums, atgriežoties pie dievišķā pirmavota, tajā pilnīgi izšķīst (*is reabsorbed*) un tādā veidā parāda visas radības likteni. Viss pasaulē rodas *emanācijas* ceļā un noteiktā laikā atgriezīsies pie Viņa. Pēc Frīmena domām, Augšāmcelšanās ir matērijas pārtapšana par pirmcēloni (“the Resurrection is a transformation of matter back into its original source”).³⁸

Pašreiz ir jāatzīmē divas niansas. Pirmkārt, attiecības starp Tēvu un Dēlu ir *advaitiskas* jeb neduālas. Advaita, būdama hinduisma jēdziens, nozīmē absolūtu divu realitāšu saplūšanu. Tanī pašā laikā saskaņā ar kristīgo mācību Trīsvienības *hipostāzes* ir nedalāmas, bet tās arī nesajaucas. Teoloģijā šādas attiecības apzīmē ar grieķu vārdu *perihoresis* un latīņu vārdkopu *communicatio idiomatum*. Otrais aspekts, kuram būtu nepieciešams pievērst uzmanību, ir tas, ka starp Jēzu Kristu un radību nav būtiskas atšķirības. Gan Pestītājs, gan radība iet vienu un to pašu ceļu, – sākot ar iziešanu no Pirmavota un beidzot pilnīgi saplūstot ar to.

³⁶ Freeman L., OSB. *The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation*. London: Medio Media, 2007. P. 14.

³⁷ Freeman L., OSB. *The Christian Context of the Gospel Readings*. P. 145.

³⁸ His Holiness the Dalailama. *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*. P. 121.

Grūti spriest, vai kristīgās meditācijas kopienas dibinātāju kristoloģija ir aizguvums no **Raimundo Panikara** (*Raimundo Panikkar*, 1918–2010), bet pamatīga līdzība starp Meina un Frīmena trinitāro shēmu un Panikara piedāvāto ir neapšaubāma. Raimundo Panikars pārstāv tā saukto *teocentrisko* teoloģisko modeli. Viņa skatījums uz Kristu daudz ko paskaidro un palīdz aizpildīt robus Meina un Frīmena mācībā. Panikara personība ir unikāla tajā ziņā, ka viņš dzima spāņu izcelsmes kristietes un hinduista laulībā. Tādēļ viņš bija vienādi atvērts abām reliģiskajām tradīcijām, kristietībai un hinduismam, un izveidoja savdabīgu teoloģiju. Panikara uzskatiem ir diezgan būtiski saskarsmes punkti ar Meinu. Tas, ka viņš iemācījās meditāciju pie kāda indiešu *guru*, padara sakaru starp šīm divām autoritātēm pietiekami kontekstuālu. Tas ļauj izmantot Panikara akadēmisko konstrukciju pabeigtību šajā diskursā.

Raimundo Panikars radīja Advaitas (būtiskās pirmavota un esošo lietu vienotības idejas) filozofijas un kristīgās Trīsvienības koncepcijas sintēzi. Universālā Kristus ideja bija viņam vajadzīga, lai parādītu, ka Dievs nav tikai imanents vai tikai transcendents. Viņš ir viens ar radīto pasauli. Kristus iemieso *teandriskās* esamības veselumu un vienotību. Kristū dievišķais kļūst galīgs, bet radība iegūst bezgalības dimensiju. Turklāt Svētais Gars kā atsevišķa *hipostāze* kļūst lieks. Bet Tas ir spējīgs izteikt attiecības starp dievišķo un cilvēcisko vai kļūt par kādas realitātes, piemēram, Kristus, modu. Kas attiecas uz iemiesošanās unikalitāti, tad tā zaudē tradicionālo jēgu. Krišna un Tathagata ir vienlīdzīgi Jēzum no Nācetes. Viņi ir Kristus inkarnācijas, turklāt ne vienīgās.³⁹

Panikara kristoloģijā var saskatīt vairākus saskarsmes punktus ar Meina un Frīmena uzskatiem. Pirmkārt, kļūst saprotams cikls, kad Vārds sākumā atdalās no Tēva un iemiesojas, bet tad atgriežas pie *advaitiskās* vienības ar Viņu. Otrkārt, Panikara *teandrija* labi paskaidro, kādēļ arī radībai, kas ir gars pēc savas būtības, jāatgriežas pie netveramā avota.

³⁹ Knitter P. F. *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991. Pp. 154–156.

Atcerēsimies, ka Bībeles eshatoloģija paredz jaunas radības tapšanu, nevis tās izšķīšanu dievišķajā pirmavotā. Treškārt, kļūst skaidra Kristus gara saplūšana ar Svēto Garu, jo trešās *hipostāzes* nepieciešamība ir tikai formalitāte. Pēc būtības *teandriskajā* sakausējumā var saskatīt divas, nevis trīs realitātes. Visbeidzot, ceturtkārt, Panikara kristoloģija izskaidro Frīmena brīvdomību, kad pēdējais apgalvo, ka Dieva iemiesošanās Jēzū nemazina Viņa, t. i., Dieva, *hierofānijas* citās reliģijās. Acīmredzot tieši tādēļ Meina un Frīmena uzskatu sistēmā var saskatīt saspringtību starp Kristus garu un Jēzus no Nācaretes cilvēcisko apziņu.

Lorenss Frīmens ir turpinājis Džona Meina pārdomas par kristoloģiju, apgalvodams, ka mūsos ir klāt Kristus apziņa, “tīra un nesaskaldīta”. “Meditējot mēs Kristu sastopam sevī un saprotam, ka Kristus ir ne tikai vēsturiskās pagātnes skolotājs, bet dzīvo katrā no mums un ir mums visapkārt kā kosmiskā klātesamība. Viņš ir ārpus laika un telpas, bet vienlaicīgi Viņš ir katrā mirklī un katrā vietā.”⁴⁰ Kas attiecas uz Jēzu, tad viņš ir “mūsu skolotājs, guru un ceļš”.⁴¹ Ir jāievēro, ka Dalailama XIV, kas piedalījās starpreliģiju diskusijā, ir pilnīgi pareizi kritizējis Frīmena uzskatus kā tādus, kas nav īsti kristīgi. Dalailama saskata tajos budisma *tathagatagarbhas* idejas zemtekstu.⁴²

Atgādināsim, ka šī koncepcija paredz Tathagatas jeb Budas sēklas klātesamību katrā cilvēkā un katrā dzīvajā būtnē. Citiem vārdiem sakot, esam apveltīti ar Budas dabu, kas ir jākultivē sevī caur meditāciju. Kristus gara jeb Kristus apziņas koncepcija ir saistīta ar pestīšanas idejas transformāciju kristietībā. Ja tradicionālajā kristietībā pestīšana ir par mums atdotās Kristus miesas nopelns, tad, pēc Meina un Frīmena domām, *pestīšanu*, bet, precizējot, *apgaismību/apskaidrību* (*enlightenment*), mūsu apziņas dzīlēs nodrošina Kristus gars. Mērķis ir sasniedzams tik lielā apjomā, cik lielā mērā cilvēks ir apzinājies Kristus gara klātbūtni sevī.

⁴⁰ His Holiness the Dalailama. *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*. Pp. 104–105.

⁴¹ Turpat. P 105.

⁴² Turpat.

Bez acīmredzamās *teistiskās soterioloģijas* maiņas pret hinduismā un budismā piedāvāto ekvivalentu atzīmēsim, ka **pestījošās miesas** tēma nepazūd kristīgās meditācijas teoloģijā, toties tā būtiski transformējas.

Tantriskā hinduisma un budisma tradīcijā tieši cilvēka ķermenis, precizējot, tā smalkā kvintesence, ko sauc par smalko vai dimanta ķermeni (*vadžra šarīra*), kļūst par perfektu atbrīvošanas (no reinkarnācijas) iegūšanas līdzekli. Tieši šāda uzmanība, kas ir kopienā veltīta ķermeņa praksēm un pozitīvajām transformācijām fiziskajā ķermenī, ir izpelnījusies mācītāja Aleksandra Bites kategorisku un emocionālu kritiku.⁴³

Akcenti no pestījošās Kristus miesas ir pārlikts uz mūsu mirstīgo ķermeni. Tagad apustuļa Pāvila vārdi par miesu kā Svētā gara svētnīcu pavisam zaudē ētisko zemtekstu, iegūstot psihotehnisko nozīmi. Tantrismā cilvēka ķermeņa loma apskaidrības sasniegšanas procesā ir tik liela tādēļ, ka tā, būdama mikrokosmos, iemieso visa esošā pirm-sākumu, vai tas būtu dievišķais pāris Šiva un Šakti, kā tas ir hinduismā, vai *tukšums* un *līdzcietība* (*šunjatā* un *karunā*), kā tas ir budismā. Analogiski ķermenis kristīgās meditācijas praktizētājam neapzināti pārstāj būt Dieva radīts un pestīšanai iecerēts cilvēciskās personas aspekts, pārvēršoties par Dieva un Dieva radošās un pestījošās enerģijas mājokli. Šajā situācijā Kristus miesa kā glābšanas līdzeklis kļūst lieka, jo garīgā tapšana nu ir atkarīga no tā, vai spēsim mobilizēt mūsos klātesošo dievišķo potenciālu.

Kā jau ir minēts raksta sākumā, *ortoprakses* transformācija vienmēr ir par iemeslu izmaiņām ortodoksijā. Acīmredzot tieši tādēļ kristīgās meditācijas pārstāvji pārvērtē *soterioloģisko* mērķi. Ļoti bieži Tēvudibinātāju pamācībās var atrast domu par *apziņas vienkāršošanas*, kas ir organiskā *neoplatoniskā* misticisma sastāvdaļa. Izņemot vienkāršošanas, bieži figurē *apgaismība/apskaidrība* (*enlightenment*). Sakarā ar angļu valodas vienkāršību mums neizdosies sajūst atšķirību starp *neoplatoniķu*

⁴³ Bite A. Pārdomas par grāmatiņu "Ievads kristīgajā meditācijā". *Svētdienas Rīts*, Nr. 8 (1787). 28. februāris 2009. 9. lpp.

apgaismību un budisma *apskaidrību*, bet, ņemot vērā to, ka *neoplatoniskā* tendence kristīgajā misticismā vienmēr ir bijusi uz robežas starp dogmatiski pareizo teoloģiju un tai svešo *emanācijas* ideju, īpaši lielas atšķirības starp *apgaismību* un *apskaidrību* nav. Frīmens izprot Jaunās Derības Dieva valstību jeb *Debesis* kā “Dieva un visu attīrīto (“all who have been purified”) mājvietu”, turklāt runa ir atkal par jēdziena *interiorizāciju*, jo Debesis “ir drīzāk pieredze nekā telpa un vieta”.⁴⁴

Interesanti ir arī tas, ka savdabīga tādu jēdzienu *interiorizācija* kā Kristus krusta nāve, Augšāmcelšanās, Dieva valstība utt. ir bieži saistīta ar, šķiet, nevainīgu *šeit un tagad* principu. No vienas puses, pamudinājums būt klāt tagadnes mirklī meditācijas vai lūgšanas laikā, iztēloties sevi Dieva priekšā esam ir ļoti aktuāls psihotehnisks princips, kas palīdz koncentrēt uzmanību un veiksmīgi kāpt augšā pa kontemplācijas kāpnēm gan kristietībā, gan citās reliģijās.

No citas puses, pārmērīga *šeit un tagad* principa lietošana ir bijusi par iemeslu tam, ka, piemēram, reformētā Theravādas budisma tradīcijā notika tādu svarīgu klasiskā budisma jēdzienu devalvācija kā *karma*, *reinkarnācija* un sešas *samsāras* pasaules. Visi šie jēdzieni skar mūsu pagātņi un nākotni, kamēr reformētajā budismā ir uzsvērts tikai tagadnes mirklis šajā pašā vietā, kur cilvēks meditē. *Nirvāna* ir sasniedzama *šeit un tagad*. Tādēļ Rietumu Theravādas budisma kontekstā minētās būtiskās koncepcijas vairs nav atrodamas adeptu reliģiskajā vārdnīcā. Kristietībā līdzīga iemiesošanās, Jēzus Kristus krustā sišanas, augšāmcelšanās un *parūsijas* pārceļšana meditētāja apziņas tagadnes mirklī būs saistīta ar Dieva piedalīšanās vēsturē, t. i., mūsu pestīšanas vēsturē, izjūtas zaudēšanu.

Ir skaidrs, ka tieši caur tāda veida būtisko jēdzienu *interiorizāciju* kristieši zaudē tradicionālo izpratni par **grēku**. Līdzīgi tam, kā *šeit un tagad* princips ir atņēmis reformētajam budismam *karmas* ideju, kristietība pamazām zaudē grēka izjūtu. Grēka nastas un mūsu attaisnošanas caur dievišķā Pestītāja upuri jēdzieni ir svarīgi tikai vēstures kontekstā,

⁴⁴ Freeman L. Glossary of Christian Terms. P. 154.

kad pagātne un nākotne ir izšķirošas kategorijas. Vēsturisko reāliju *interiorizācijas* un *psiholoģizācijas* gadījumā grēku un attaisnošanu vairs nesaprot burtiski.

Kā kopienas pārstāvji saprot grēku? Džons Meins uzsver, ka “divdesmitā gadsimta apzīmējums vārdam ‘grēks’ ir ‘atsvešinātība’”.⁴⁵ Ir svarīgi tas, ka šī atsvešinātība nav vis starp Dievu un cilvēku, bet gan starp mūsu apziņas struktūrām. Džons Meins, lietojot *hēsiasma* jēdzienu aparātu, sauc šīs struktūras par *sirdi* un *prātu*. Prātam ir jānokāpj sirdī, lai notiktu personības atkalapvienošanās. “Patiesi reliģiska izpratne par cilvēci nav rodama idejās par atmaksu vai sodu, bet gan idejā par vienotību un sadalīšanu,”⁴⁶ raksta Džons Meins.

Hēsiasma psihotehnikas izklāsts Džona Meina grāmatā ir pareizs, tomēr jāatzīmē, ka tieši hēsiasms īpaši akcentē grēku un grēku nožēlu (Gr. *metanoia*), kas galīgi izmaina cilvēka kaislīgo dabu. Grēks, grēku nožēla un nāves pieminēšana ir iespējami tikai tad, kad ir klāt Dieva Radītāja un Tiesneša ideja.⁴⁷

Meina grēku kā atsvešinātību starp apziņu un bezapziņu var līdz galam saprast Junga psiholoģijas kontekstā. Junga *individuācija* nozīmē tieši šo divu realitāšu savienošanos. Lorens Frīmens savukārt aicina izprast grēku mūsdienu psiholoģijas interpretācijas gaismā.⁴⁸

Lorens Frīmens daudzkārt uzsver, ka “Dievs nesoda”, bet grēks pats sevi nosoda.⁴⁹ Šis apgalvojums kaut kādā ziņā sasaucas ar apustuļa Pāvila vārdiem par necienīgu Kristus miesas pieņemšanu: “Jo, kas ēd un dzer, tas ēd un dzer sev pašam par sodu, ja viņš neizšķir tā Kunga miesu.” (1. Kor. 11, 29) Tomēr nav šaubu, ka kategorisks tiesājošās instances

⁴⁵ Main J. *Op. cit.* P. 14.

⁴⁶ Turpat.

⁴⁷ Sk. vairāk par tēmu: Horuzhij S. S. *Analiticheckij slovar' isihastskoj antropologii. Sinergija: problemi asketiki i mistiki Pravoslaviija*. Obshch. Red. Horuzhij S. S. Moskva: Di-dik, 1995. Ss. 68–73.

⁴⁸ Freeman L. *Glossary of Christian Terms*. P. 162.

⁴⁹ Turpat.

noliegums Frīmena teoloģijā nozīmē to, ka Dieva aktīvā piedalīšanās vēstures procesā, kas šeit ir saprotama kā eshatoloģiskajā nākotnē gaidāmā Dieva tiesa, ir tikai mīts. Starp citu, viens no iemesliem, kādēļ 20. gadsimtā bija tik populārs hinduisms, ir tieši tas, ka Advaitā nav tiesājošās instances idejas. Veidojot *karmu*, es pats sev parakstu tiesas spriedumu. Kaut arī tas būtiski nemaina cilvēka situāciju, viņam vismaz ir iespēja atbrīvoties no sirdsapziņas pārmetumiem, jo pasaulē nav jau Viņa, kas redz mūsu nedarbus.

Grēku kā atsvešinātību un apskaidrību kā atsvešināto apziņas struktūru savienošanos perfekti simbolizē rats, kas kļūst par Lorensa Frīmena iecienīto lūgšanas ilustrāciju. Līdzību starp lūgšanas ratu un budistu Dharmas ratu ir pamanījuši daudzi. To var papildināt ar *samsāras* ratu un ar ratu simbolu klasiskajā budismā, kad visas trīs budisma tradīcijas – Hinajāna, Mahājāna un Vadžrajāna ir uzskatāmas par transporta līdzekļiem, kas aizved uz atbrīvošanos un apskaidrību. Var atcerēties arī Tibetas budisma lielās un mazās lūgšanu dzirnaviņas, kas domātas mehāniskai mantras skaitīšanai. Dzirnaviņām griežoties, kustas arī tajās ieliktais uzrakstītais *mantras* teksts.

Rata simbols kristīgās meditācijas kopienā ir aizņēmis apnikušā krusta tēla vietu, lieku reizi atgādinot, ka pestīšanas process ir interiorizēts un psiholoģizēts. Saskaņā ar paša Lorensa Frīmena piedāvāto simbola interpretāciju – rats nozīmē mūsu ceļojumu pretim Dievam.⁵⁰ Ir īpaši jāatzīmē teistiskā tendence uzsvērt cilvēka ceļu pretim Dievam lineārās laika koncepcijas ietvaros. Kas attiecas uz ratu, tad tas ir sarežģīts simbols, jo atspoguļo apziņas uzbūvi un tajā notiekošos procesus, ieskaitot mūsu dzīves notikumus.

Rata centrs jeb rumba simbolizē Kristus prātu, kas mīt cilvēka sirds dziļumos. Rata spieķi nozīmē dažādus lūgšanas veidus, kas sanāk kopā mūsu esamības centrā jeb Kristū. Riteņa stīpa simbolizē cilvēka ikdienas dzīvi jeb “ārējās lietas”.⁵¹ Meditētājs tādējādi ir aicināts ignorēt

⁵⁰ Freeman L., OSB. *The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation*. P. 13.

⁵¹ Turpat. Pp. 9–17.

jeb atstāt novārtā perifērijas pieredzi un caur meditāciju ieiet sevī, kur viņa lūgšana, kas līdzinās mazai upītei, saplūdis ar lielo Kristus lūgšanu okeānu.⁵² Atcerēsimies, ka ūdens piliena saplūšana ar okeānu ir viens no mīļākajiem agrīno Upanišadu autoru tēliem, kas palīdzēja viņiem aprakstīt atbrīvojušās dvēseles savienošanos ar *Brahmanu*.

Liturģija, sakramenti un Svēto Rakstu lasīšana Meina un Frīmena uztverē ir lūgšanas veidi. Ja tradicionālajā kristietībā šie trīs pestīšanas akta turpinājuma modi ir galvenā realitāte, kas pieļauj un nevis pieprasa dziļu, t. i., *meditatīvu* un *kontemplatīvu* tās apceri, tad Frīmena sistēmā viss ir otrādi. Iedziļināšanās sevī ir primāra, kamēr Eiharistija un Svēto Rakstu lasīšana ir tikai *kontemplācijas* veidi. Interiorizējoties tie pārtop par simboliem, nevis reālu pestīšanas akta turpinājumu laikā un telpā. Tieši tādēļ, pēc Frīmena domām, liturģija ir tikai tādu formulu summa, kas līdzīgi mantrai visu laiku atkārtojas, bet sakramenti ir rituāli, kas plašākā nozīmē simbolizē Dieva žēlastības klātbūtni esošajā (“an outward sign of the grace inherent in nature”).⁵³ Rakstu lasīšanu viņš pielīdzina *mandalas vizualizācijai*.⁵⁴

Ļoti svarīga ir *mandalas* un *mantras* tēma. Svēto Rakstu lasīšana nav vairs saskarsme ar vēsturē iemiesotā Vārda realitāti, bet paņēmiens, kas palīdz ieiet iekšējā apziņas telpā. Tā savukārt sakrīt ar sakrālo telpu un pirmatnējo laiku, kas ir pilnīgi atrauti no vēstures. Kristīgās lūgšanas pielīdzināšana *mantrai* ir ne mazāk interesanta. Kopienas aizsācēji, pretendējot uz atgriešanos pie senās un viduslaiku kristīgās baznīcas prakses, aicina maksimāli to vienkāršot. Sāksim ar to, ka šeit ir notikusi Āzijas izcelsmes jaunajām reliģiskajām kustībām raksturīgā *ortoprakses unifikācija*. Lūgšana vienkāršojas tik tālu, ka sastāv tikai no viena vienīga vārda, bet diskursīvā meditācija un pārdomas par grēka

⁵² Freeman L., OSB. *The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation*. P. 15.

⁵³ Freeman L. Glossary of Christian Terms. P. 161; Freeman L., OSB. *The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation*. Pp. 13–14.

⁵⁴ Freeman L., OSB. Introduction. His Holiness the Dalailama. *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*. P. 28.

un izpirkšanas tēmu pazūd no reliģiskās aprites. Pārdomas par grēku, Jēzus Kristus ciešanām un labo Dievu figurē kā nepieciešamas garīgajai augšanai un padziļinātai lūgšanai anonīmā angļu mistiķa darbā *Neziņas mākonis*.⁵⁵ Zīmīgi, ka kristīgās meditācijas piekritēji bieži atsaucas tieši uz šo traktātu.

Džons Meins un Lorenss Frīmens aicina savus sekotājus skaitīt īso *mantras* tekstu, nedomājot par tā nozīmi. Turklāt vārds *maranata* vai *abba* nav vairs tik jēgpilns kā Jēzus lūgšana hēsihasmā vai pārdomas par Kristus ciešanām Rietumu kristīgajā misticismā. Ir zināms, ka Jēzus lūgšana ļauj lūdzējam pastāvīgi apzināties grēku un pestīšanu, bet Avilas Terēze pamudinājusi nožēlot grēkus un pārdomāt Kristus ciešanas visu laiku, izņemot tos brīžus, kad Dievs uzrunā dvēseli aizgrābtības mirkļos.⁵⁶ Kaut arī nevar noliegt to, ka lūgšanas laikā cilvēks pamazām atbrīvojas no konceptuālās domāšanas, Meina, Frīmena un Rubeņa liktais uzsvars uz vārda atkārtošānu bez iedziļināšanās tā nozīmē padara tādu lūgšanu ļoti līdzīgu hinduistu un budistu *mantras* skaitīšanai.

Būtu vietā atcerēties *mantras* nozīmi klasiskajā tantrismā, jo tieši šīs reliģiskās tradīcijas klēpī radās tās tradicionālā izpratne. Pareizi saprast *mantras* jēgu var vienīgi mācības par *fonisko evolūciju* ietvaros. Pasaule rodas no bezpersoniskā Pirmsākuma skaņas veidā (Sk. *šabda brahman*). Šī skaņa, būdama līdzīga saules gaismas stariem, ir pirmavota kinētiskā puse. Mūžīgi esošā skaņas vibrācija, kļūstot blīvāka, pārveidojas par psihisko un materiālo pasauli. *Mantra* pēc būtības ir tā pati radošā skaņa. Būdama visa esošā izsmalcinātā kvintesence, tā pārtop par līdzekli, kas *emanācijas* procesu ievirza atpakaļ. *Evolūcija* pārvēršas par *involūciju*.

Skaitot ar nozīmi neapveltīto *mantru*, cilvēks nokļūst smalkās radošās skaņas dimensijā un tādā veidā atgriežas pie sava pirmsākuma un tajā izšķīst. Cik lielā mērā tāda lūgšanas interpretācija atbilst

⁵⁵ Egan H. D., S.J. *Christian Mysticism: The Future of a Tradition*. New York: Pueblo Publishing Company, 1984. P. 81.

⁵⁶ St. Teresa of Avila. *The Interior Castle or the Mansions* (6, VII), trans. by the Benedictines of Stanbrook, 3rd edn. London: Thomas Baker, 1921. Pp. 108–115.

kristīgajam pasaules skatījumam, spriediet paši, bet nākas apliecināt, ka tā ir klāt Džona Meina pamācībās. Vienīgais, kas atšķaida radošās skaņas gnostisko gaisotni, ir bieža Dieva mīlestības un cilvēka mīlestības uz Dievu pieminēšana.

Džons Meins raksta: “Mantra caurvij dažādus apziņas līmeņus un laika dimensijas. Mēs varam teikt, ka tā ir mūsu atbalss (“echoing response”) gara mīlas saucienam un Jēzus dzīvei, tā Jēzus, kas atgriezās pie Tēva.”⁵⁷ Šķiet, cilvēka un viņa galamērķa saplūšanas motīvi skaidri salasāmi kristīgās meditācijas kopienas dibinātāja vārdos.

Džons Meins nerekomendē mainīt *mantru* dzīves laikā, jo, “ja jūs atmetat vai maināt savu mantru, jūs aizkavējat progresu meditācijā”.⁵⁸ Tādā veidā lūgšana pārstāj izpildīt sarunas ar Dievu lomu un pārtop par tehnisku un bezpersonisku apziņas dziļu sasniegšanas līdzekli. Turklāt tieši tantrismā ir priekšstats par to, ka nemitīga *vienas un tās pašas* mantriskās formulas skaitīšana pakāpeniski paplašina apskaidrības un vienotības ar esošo izjūtas enerģētisko lauku.

Klasiskās mantras izpratnes tēma var kļūt par noslēdzošo posmu pārdomām par pretrunīgo mūsdienu kristietības vaigu, kas nomaina vienreizējo dievišķās mīlestības aktu pret ārpus laika esošo dievišķās mīlestības enerģētisko lauku. Vai tas nozīmē, ka Bībeles vēsturiskā paradigma ir novecojusi? Vai kristietības vietā nāks jaunā universālā reliģija, ko pareģo pereniālisma pārstāvji? Grūti teikt, bet, ja tas notiks, mums jau ir zināms, kāda būs tās jēga un aicinājums.

⁵⁷ Main J. *Op. cit.* P. 39.

⁵⁸ Turpat. P. 11.

Valsts un Baznīcas attiecību teorētiskie modeļi

Kopš vēstures pirmsākumiem pastāvēja tikai divas atzītas un institucionalizējušās varas: sekulārā valsts vara un Baznīcas jeb garīgā vara. Jebkura reliģija savā attīstībā nonāk pie reliģisku institūciju veidošanās. Cilvēces sākotnējās attīstības stadijā reliģiskajām institūcijām bija arī primārās varas funkcijas, kurās tika apvienoti gan garīgās, gan arī laicīgās varas elementi. Reliģiskās normas, baušļi un citi priekšraksti pildīja likuma funkcijas, kas regulēja aizvēsturiskās sabiedrības eksistenci. Laika gaitā un cilvēces apziņas attīstības rezultātā, sabiedrībai sekularizējoties, reliģisko institūciju un priesteru (garīdznieku) absolūtā vara pakāpeniski mazinājās. Tas bija lēns, nepārtraukts, sāpīgs, konfliktiem piesātināts un nereti pat asiņains process, kas viennozīmīgi saistījās ar cīņu par varu. Prezbiteriāņu teologs un filozofs Ričards Nīburs, raksturojot šīs attiecības, uzsver, ka “tas ir saistīts ar dažādiem vēsturiskiem uzskatiem un dažādām attiecībām starp garu un matēriju”¹. Garīdzniecības (gars) un valdnieku (matērija) funkcijas ir diametrāli pretējas, abas puses ir saskarē ar varu, katrai no tām pieder vara tās robežu ietvaros. Priesterim vai Baznīcas institūcijām piederošā vara ir mistiska, sakrāla, simboliska un iracionāla. Ar šo jautājumu izpēti un analīzi dziļāk nodarbojas teoloģijas zinātne. Turpretim laicīgajiem valdniekiem vai arī laicīgajai varai ir jādabojas profānās (racionālās), juridiskās, politiskās un reāli taustāmas varas ietvaros. Abas šīs institūcijas gadsimtu garumā

¹ Niebur R. H. *Christ and Culture*. NY: Harper and Row, 1975. P. 257.

viena no otras daudz ko aizguva, mācījās, dalījās savās garīgajās un laicīgajās autoritātēs, apstrīdēja viena otru un cīnījās viena pret otru. Taču bija vērojams arī pilnīgi pretējs process, kad abas institūcijas sabiedrisko interešu dēļ sadarbojās – Baznīca paļāvās uz valsts sekulāro varu un tās aizstāvību, bet valsts uzturēja savu varu ar Baznīcas morālo un garīgo autoritāti. Abas institūcijas daudzkārt centās pretendēt uz otras varas objektu, bet, ieskatoties dziļāk, ir skaidrs, ka jau no pašiem pirmsākumiem tās ir saaugušas kā Siāmas dvīņi, kuru funkcionalitāte ir atkarīga vienai no otras.

Pasaules vēsturē jēdzieni “valsts” un “Baznīca” ir visredzamākā dihotomija un duālisms, kas sakņojas uzskatā, ka Baznīca un valsts ir divas realitātes, kuras ir pilnīgas sevī un nošķirtas viena no otras ar institucionālām robežām, un šo uzskatu valsts un Baznīcas attiecību vēsturnieki apstiprina ar Jēzus teicienu, ka jādod ķeizaram, kas ķeizaram pieder, un Dievam, kas Dievam pieder.²

Lai arī izpratne par valsts varu un valsti ir piedzīvojusi krāsas izmaiņas, laicīgās valsts varas robežas vienmēr tiek uztvertas konkrētā laikā un telpā. Baznīcas un garīgās varas robežas bija mainīgas, neskaidras un apstrīdamas, tomēr tās dievišķās robežas vienmēr tika uztvertas ārpus laika un telpas. Sakrālās varas pārstāvji nemītīgi mēģināja ietekmēt arī laicīgo varu, bet laicīgās varas pārstāvji cīnījās ar kārdinājumu sakralizēt laicīgo varu, radot dažāda lieluma un pakāpju mītus, taču laika gaitā jebkura laicīga vara pakāpeniski desakralizējas, mainoties varām, sabrūkot impērijām un valstīm vai arī mainoties cilvēku eksistenciālajiem uzskatiem.

Baznīca ir neatņemama sabiedrības sastāvdaļa, kas parāda sabiedrības politisko, garīguma un tiesiskuma līmeni, kultūras mentalitāti un, protams, arī konkrētas sabiedrības trūkumus un nepilnības. Kā uzsver Rietumu filozofiskās un teoloģiskās domas pārstāvji – Baznīca ārēji ir dievišķa institūcija, kam nav cilvēcisks pirmsākums, bet tas ir tikai tāpēc,

² McIntire C. T. The shift from church and state to religions as public life in modern Europe. *Church History*: Vol. 71. Chicago, March 2002. P. 153.

ka to veidojis cilvēks, tā ir kļuvusi trausla un cīnās ar savas pašas un visas sabiedrības grēkiem.³

Baznīcu un tās institūcijas veido sabiedrība un tās indivīdi, tāpēc būtu naivi domāt, ka Baznīca ir bijusi vai kādreiz būs pilnībā diametrāli pretēja rakstura institūcija nekā visa sabiedrība kopumā. Pareizticīgais teologs Vasilijš Zeņkovskis ir teicis, ka Baznīcu var iedalīt “ārējā” un “iekšējā”. Iekšējā Baznīca ir svēta, bet ārējā jeb vēsturiskā Baznīca pastāv ar savu hierarhiju, celtnēm un saistību ar pasauli noteiktā laikā un telpā. Teologs uzskata, ka garīdzniecības un ticīgo grēki ir nevis Baznīcas, bet gan visas sabiedrības vājības.⁴

“Baznīca” tās klasiskajā valsts un Baznīcas attiecību izpratnes formā juridiski nozīmē – pāvesta, bīskapu, klēra, augstāko reliģisko institūciju darbību, konkrēta laika posma teoloģiskās un filozofiskās domas attīstību, kā arī konkrētus noteikumus, kas skāra abu institūciju savstarpējo mijiedarbību un veidoja Baznīcas nostāju pret valsti. “Valsts” ir valdnieku, valsts vadītāju, diplomātu, politiķu, ministru, likumdevēju darbība, politiskās domas un likumu, lēmumu, regulu un noteikumu kopums, kas rada vidi un ietekmē “Baznīcas” stāvokli noteiktā laikā un telpā.⁵ Taču jēdziens “Baznīca” piedāvā arī konkrētās valsts vai reģiona dominējošo ekleziālo tradīciju jeb vēsturiski izveidojušos valsts un Baznīcas attiecību vēsturisko modeli. Šādu izpētes metodi nereti dēvē par valsts un Baznīcas attiecību pētījumu klasisko modeli.

Mūsdienās valsts un Baznīcas attiecību pētniecības metodes ir dažādojušās un ietver daudz plašāku tēmu un problēmu loku nekā tas ir bijis klasiskajā pētījumu metodē. Modernie pētījumi par valsts un Baznīcas attiecību vēsturi balstās daudzslāņainākā un dziļākā pieejā, bet jēdziena “Baznīca” vietā vairāk tiek lietots vārds “relīģija” un jēdziena “valsts” vietā –

³ Brookes E. *The City of God and the Politics of Crisis*. Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1960. P. 51.

⁴ Zen'kovskii V. *Osnovi hristianskoj filosofii*. Moskva, 1996. S. 500.

⁵ McIntire C. T. The shift from church and state to religions as public life in modern Europe. *Church History*. Vol. 71. P. 154.

“sabiedrība”.⁶ Ja klasiskā metode analizē lielākoties kristietību t. d. tradicionālo konfesiju formā, kā, piemēram, Romas Katoļu vai Luterāņu Baznīcu un par piemēriem ņemti Francijas, ASV vai Skandināvijas modeļi, tad mūsdienās kopīgā paradigma ir paplašinājusies. Paralēli kristietībai tiek pētīti islama, jūdaisma, budisma, jauno reliģisko kustību u. c. valsts un Baznīcas attiecību modeļi, uzsverot, ka katrai valstij ir sava attiecību pieredze un vēsture. Vēsturnieki, teologi, juristi un politologi uzsver, ka nav iespējams izstrādāt vienotu metodi vai pieeju kādas konkrētas situācijas analīzei, īpaši mūsdienu Eiropā, ņemot vērā globalizācijas tendences, multikulturalitāti un multireliģiozitāti. Izpratne par valsts un Baznīcas attiecību teorētisko pusi ir tik krasi mainījusies un dažādojusies, ka mūsdienās ir iespējams izskaidrot tās problemātiku no feminisma pasaules izpratnes skatpunkta, kur attiecības starp Baznīcu un valsti analizētas ar feminisma zinātniskās metodes palīdzību, kur visi notikumi analizēti kā tīras vīriešu domāšanas inspirēti, jo Baznīca ir vīriešu dominantes arēna, bet vēsturiskie pētījumi – vīriešu roku rakstīti.⁷

Klasiskā izpratne par valsts un Baznīcas attiecību izpēti ir ļoti strauji mainījusies kopš 20. gadsimta sešdesmito gadu beigām. Jaunu attīstības posmu tā piedzīvoja 20. gadsimta beigās un, kā redzams, aizvien turpina strauji attīstīties, nonākot saskarsmē ar jaunām reliģiskajām un politiskajām realitātēm.

Valsts un Baznīcas attiecības veido savdabīgu paradigmu, kas ietver sevī politiskos, reliģiskos, ekonomiskos, vēsturiskos un kultūras aspektus. Lai izveidotu kāda noteikta laika un telpas modeli, ir jāņem vērā, ka katram laikmetam, reģionam un valstij, katrai reliģijai un konfesijai bija savi valsts un Baznīcas attiecību modeļi un sava pieredze. Kaut arī šis jautājums neizbēgami ir klātesošs ikvienā sabiedrībā un reliģiskajā tradīcijā, visvairāk un viskritiskāk par šo problemātiku runāja Rietumeiropas

⁶ McIntire C. T. *The shift from church and state to religions as public life in modern Europe*. Vol. 71. P. 157.

⁷ Turpat. P. 152.

un ASV sabiedrība. Rietumu kristietības vēsturē un sabiedrībā bija vispretrunīgāka un strīdīgāka valsts un Baznīcas attiecību pieredze un eksistēja dažādi modeļi, kas laika gaitā nomainīja viens otru.

Viens no vecākajiem valsts un Baznīcas attiecību modeļiem ir valsts Baznīca vai reliģija (*state religion* or *state Church*, *Staatskirchentum*), kas ir savdabīgākais abu institūciju sadarbības tandēms. Šis tandēms šķietami garantē pastāvošās varas līdzsvaru, taču no tā likumsakarīgi rodas neizbēgami pārspilējumi.⁸ Spilgtākie šī modeļa piemēri ir pastāvējuši viduslaikos, Skandināvijas valstu vēsturē u. c. Mūsdienu politiskās un reliģiskās domas pārstāvji uzsver, ka, ja šis modelis ir saglabājies, tad tas ir anahronisms, kas sabiedrību novedis pie reliģiskās vienaldzības un apātijas, tādējādi nodarot Baznīcai ļaunumu un nevis to aizsargājot, kā arī radot dīvainus valsts un Baznīcas attiecību paveidus – reliģiskas valstis sekulārā sabiedrībā.⁹ Austrumos, Latīņamerikā un citur šie modeļi aizvien turpina eksistēt un nešķiet, ka tuvākajā laikā būtu vērojama paradigmu nomaiņa.

Šajā modelī Baznīca tiek atzīta par labāko valstiskās kārtības iemiejumu un pamatojumu, par autoritatīvāko starpnieku ar sabiedrību valsts atzīto morāles normu vai ideoloģijas principu realizācijā. Baznīca tiek uztverta kā savdabīga pilsoņu audzināšanas iestāde, korporatīvi sašlēgta ar politisko varu, tai ir dotas īpašas privilēģijas, tās vara pār ticīgajiem ir tāda pati publiska vara kā valsts vara, Baznīcas aktiem, regulām utt. ir spēks ne tikai Baznīcas vai ticīgo lokā, bet arī pilsoniskajā dzīvē. Valsts Baznīcas īpašumi atrodas valsts īpašumā un tā ir privileģētā stāvoklī salīdzinājumā ar citām reliģijām vai konfesijām.¹⁰ Šajā racionālajā tandēmā Baznīca zaudē savu patstāvību, nonāk valsts aizsardzībā un uzraudzībā. Baznīca tiek pakārtota valstij un tās birokrātiskajam aparātam.

⁸ Balodis R. *Valsts un Baznīca*. Rīga: Nordik, 2000. 62. lpp.

⁹ www.crosscurrents.org/Demerath.htm.

¹⁰ Zariņš J. *Pareizticīgās baznīcas un tās mantas tiesiskais stāvoklis Latvijā*. Rīga, 1939. 4.–5. lpp.

Rietumeiropā, pieaugot sekularizācijas tendencēm vai politiskām krīzēm un satricinājumiem, Baznīca bija pirmā un lielākā cietēja, jo to vērtēja pēc tādas pašas mērauklas kā tika vērtēta laicīgā vara un valsts iekārta.

Rietumeiropas civilizācijas vēsturē laika gaitā izveidojās situācija, ka valstij bija jāsargā un jāatbalsta Baznīca. Tā bija vēsturiska valsts pozīcija kopš imperatora Konstantīna laikiem, kad 324. gadā kristietību akceptēja un pasludināja par valsts reliģiju. Kamēr kristietība bija tikai vajāta jūdu sekta, tikmēr tā atradās ārpus likuma un jebkuras juridiskas saiknes ar valsti. Taču ar Konstantīna izdoto Milānas ediktu Baznīca ieguva publiskas tiesības “kā organizācija”, un tā nevarēja vairs izvairīties no valsts varas kontroles. Baznīca ieguva tiesības brīvi sludināt savu ticību, svētīt dievkalpojumus utt., taču Baznīcai neizbēgami bija jāatzīst valsts varas autoritāte pār Baznīcu.¹¹ Turpmāko gadsimtu Eiropas valdnieki, valsts un Baznīca bija tikai šīs kultūrvēsturiskās situācijas mantiņnieki. Tas bija modelis, kas nemitīgi mainījās laika gaitā, varas pārsvaram periodiski pārvietojoties no vienas institūcijas uz otru.

Kopš imperatora Konstantīna lēmuma labas attiecības starp valsti un Baznīcu ļoti reti bija noturīgas. Jau pāvests Inocents III sludināja, ka valsts savu varu gūst no Baznīcas gluži tāpat kā Mēness atstaro gaismu no Saules. Šīs pretenzijas sasniedza zenītu 1302. gadā Bonifācija VIII bullā “Unam Sanctam”, kas izvirzīja prasības, lai garīgā vara būtu pārspēkā pār laicīgo varu jebkurā tās izteiksmes formā.¹²

Eiropā vēsturiski izveidojies uzskats, ka ticība un Baznīca ir jāsargā, un tā tas bija kopš imperatora Konstantīna laikiem, taču tai vietā, lai abas institūcijas kopīgi sadarbotos, tās ir mēģinājušas iegūt pārsvaru, jau sākot no agrajiem viduslaikiem, kad kristietība vēl nebija sadalījusies rietumu un austrumu atzaros.¹³ Parādoties konfesionālajai daudzveidībai, mainījās un dažādojās arī garīgās un laicīgās attiecību paradigmas.

¹¹ Zen'kovskii V. V. *Osnovy hristianskoj filosofii*. S. 523.

¹² Lamont S. *Church and state: uneasy alliances*. London: The Brodley Head, 1989. P. 1.

¹³ Aston N. *Christianity and Revolutionary Europe, 1750–1830. New approaches to European history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 134.

Bizantijas impērijā valsts un Baznīca bija sakausētas kopā vienā nedalāmā gabalā, tikai katrai institūcijai bija citādāka mentalitāte. Imperators (*autakrator* – grieķu val.) un patriarhs tika iracionāli uztverti kā vienas dievišķās varas sekulārie un eklēsiālie pīlāri. Imperators sargāja Ortodoksālo Baznīcu un Baznīcai bija jācildina imperators. “Cēzarpapisms” (*Caesaropapism*) nebija līdzīgs rietumu kristietības atzara modelim, jo sekulārā vara un pāvesta autoritāte nekad Rietumos netika sapludināta.¹⁴ Eklēsiālo un laicīgo autoritāšu nodalīšana bija tipiska Rietumiem, bet sveša Austrumiem,¹⁵ un tā balstījās uz “manas – tavas” varas pozīcijām. Šī valsts Baznīcas modeļa atzara piemēri pastāvēja Bizantijas impērijas laikā, vēlāk tā modulācijas pārgāja uz valstīm (Krievijas impērija, Balkānu valstis), kuras pieņēma kristietību Austrumu tradīcijā, taču tā aizsākumi visdrīzāk ir meklējami jau Senajā Grieķijā, kur reliģija bija visas polisas neatņemama daļa.

Pareizticīgie teologi ir radījuši ideju par “simfoniju”, kurā jēdzienam “**simfonija**” ir sinonīms “saskaņa”. Tas paredz, ka abas varas darbojas katra savas dabas un kompetences ietvaros, bet “simfonija” skan kopīgi.¹⁶ Valsts ir matērija, bet Baznīca – gars. Teorētiski šādam attiecību modelim ir jāsniedz abām pusēm kopīgās darbošanās brīvība, taču ikdienā, gluži tāpat kā Rietumu Baznīcā, bija redzama cita realitāte – imperatori vai valsts iejaucās dogmatisku un reliģisku jautājumu risināšanā, iecēla bīskapus, vajāja ticīgos. Kaut arī Austrumu Baznīca protestēja un uzstājās pret to, tomēr gandrīz vienmēr atzina valsts varu kā līdzekli kalpošanai Dievam,¹⁷ ko nekādā gadījumā nevar teikt par Rietumu kristīgo Baznīcu, kura vienmēr ir cīnījusies pret valsts varas dominanti un sevi pozicionējusi kā prioritāti savstarpējo attiecību hierarhijā. Simfonijas ideja ir dziļi teokrātiska, vēsturē ne vienu reizi vien tā noveda pie idejas par mācības par valdnieku garīgo un mesijisko kalpošanu un pie Baznīcas dziļas atkarības no valsts.

¹⁴ Davies N. *Europe: A History*. P. 246.

¹⁵ Turpat. P. 270.

¹⁶ Zen'kovskii V. V. *Osnovy hristianskoi filosofii*. S. 524.

¹⁷ Turpat. S. 525.

Valsts un Baznīcas attiecību paradīgmā pastāv neizbēgama likumsakarība – jebkura valsts reliģija var pāraugt Baznīcas valstī, kas ir otrs zināmākais valsts un Baznīcas attiecību modelis. Ja mūsdienu Rietumu politiskajā filozofijā ir pieņemts novilkt stingru svītru starp reliģiju un likumu, sekulāro un sakrālo, Baznīcu un valsti, un šīs stratēģijas gudrība ir neapstrīdama, tad tomēr pastāv pretējs politisks un reliģisks uzskats, un reliģijas un likuma vienotība ir mūsdienās klātesoša atsevišķās pasaules valstīs.¹⁸

Teokrātiska jeb Baznīcas valsts forma ir samērā reta un specifiska parādība pasaules vēsturē: “Baznīcas valsts ir suverēna teritorija, kurā ne tikai dominē viena reliģija, bet kurā šīs reliģijas administrācija arī var tikt uzskatīta par suverēnu objektu. Šādā sistēmā valsts varas īstenošana ir atkarīga no Baznīcas gribas un Baznīca ietilpst valsts aparātā.”¹⁹ Arī šajā modelī parādās niansētas atšķirības, ko rada reliģijas vai konfesijas, kuras ir dominējušas kādā konkrētā valstī (katoļisms, budisms, islams u. c.)

Tiesiskās sistēmas praksē Baznīcas valstij ir vairākas būtiskas pazīmes:

1. Baznīca saņem no valsts subsīdijas un materiālu palīdzību;
2. Baznīcai ir plašas juridiskās pilnvaras;
3. Baznīca ir tiesīga piedalīties valsts politiskajā dzīvē, arī deleģēt tās pārstāvjus valsts pārvaldes orgānos;
4. valsts vadītājam ir jādod reliģisks zvērests, stājoties amatā, kā arī Baznīca piedalās valdnieku kronēšanas ceremonijās;
5. valsts regālijās tiek iekļauti reliģiski simboli;
6. Baznīcai ir tiesības cenzēt sabiedrības masu saziņas līdzekļus;
7. Baznīcai tiek ievērojami samazināti vai pilnībā atcelti nodokļi;
8. Baznīcai ir tiesības kontrolēt audzināšanas, izglītības un sociālās aprūpes sfēru.²⁰

¹⁸ Ahdar R. I. The Inevitability of Law and Religion. An Introduction. *Law and Religion*. Sydney, 2000. P. 2.

¹⁹ Balodis R. *Valsts un Baznīca*. 80. lpp.

²⁰ Turpat. 80. lpp.

Tie ir būtiskākie juridiskie aspekti, kas iezīmē Baznīcas valsts modeli, taču bieži kāda no šīm pazīmēm ir vienkārši atrodama un pieļaujama arī citā valsts un Baznīcas attiecību modelī un tai var būt gan vēsturiska, gan simboliska nozīme. Vēsturē klasiskie Baznīcas valsts modeļi pastāvēja Prūsijā, Vatikānā, Livonijas konfederācijā, Nepālā, Irākā u. c.

Islama Baznīcas modelis parasti atšķiras no kristīgās Baznīcas valsts modeļa ar lielāku un dziļāku fundamentālītāti. Islamā postulēts, ka ikviens Korānā paustais vārds pilnībā pieder Dievam un Sunna arīdzan ir Dieva padomi, kas teikti praviešiem, līdz ar to islams nevar būt nošķirts no valsts, jo ticība ir tā, kas vada musulmani katrā sikumā, arī pārvaldot valsti un kārtojot cilvēku dzīves. Islama reliģiskā doma uzsver, ka musulmanim nav citas izvēles kā vien noliegt sekulārismu, ja tas runā pret Dieva likumiem, jo musulmaņu sabiedrībā reliģija vienmēr bija galvenais tiesību avots un valsts un Baznīcas nošķiršana nav izvēles jautājums, jo nošķiršana pieprasa atstāt novārtā Dieva likumus, kas tika doti cilvēkam, un sekulārisms nevar būt atrisinājums valstīs, kur ir musulmaņu vairākums, bet viņš atzīst, ka islama valstī citu ticību pārstāvjiem ir tiesības uz savu reliģisko pārliecību.²¹

Ja valsts reliģijas vai valsts Baznīcas modelī ir vērojams pārsvars valsts pusē, tad Baznīcas valsts modelī neapšaubāmi dominē Baznīca.

Trešais zināmākais ir **antireliģiskais** vai **ateistiskais** valsts un Baznīcas attiecību modelis, kas savu dažādību un popularitāti ir piedzīvojis īpaši 20. gadsimtā totalitāru režīmu laikā.

Ateisms kā individuāls uzskatu kopums ir katra cilvēka privāta lieta, taču problēma rodas tad, kad ateisms kļūst par kādas valsts ideoloģijas neatņemamu sastāvdaļu. Ateistiskās vai antireliģiskās valstīs negatīva un noliedzīga attieksme veidojas pret ikvienu Baznīcu vai reliģiju un tās institūciju. Baznīca no valsts tiek nošķirta brutāli vai arī tiek izmantota merkantilistiskiem mērķiem. Tipiski un klasiski šī modeļa piemēri ir bijuši PSRS un Albānija, kur realitātē nepastāvēja reliģiskā brīvība, kaut arī konstitūcijās tā tika deklaratīvi un tukšvārdīgi pausta, cenšoties parādīt,

²¹ www.jaafaidris.com/English/Articles/separ.htm. (sk. 30.04.2006)

galvenokārt Rietumu pasaulei un, protams, arī saviem pilsoņiem, komunisma sistēmas humānismu. Valsts un Komunistiskā partija veicināja antireliģisku propagandu, slēdza baznīcas, pārraudzīja reliģisko dzīvi, kontrolēja garīdzniecības aktivitātes utt.

Komunisms, sociālisms, fašisms, nacionālsociālisms u. c. ir ideoloģijas, kas pašas pretendē uz noteiktu reliģijas lomu un vietu sabiedrībā, līdz ar to bieži vien ateistisko vai totalitāro valstu galvenais ideoloģijas mērķis ir reliģijas un reliģiskās apziņas iznīcināšana, mākslīgi radot jaunus, ideoloģijai atbilstošus ideālus, kas funkcionāli līdzinātos reliģiskajiem ideāliem un spētu iedzīvoties sabiedrības apziņā, priekšplānā izvirzot ticību kādai konkrētajai totalitārajai vai autoritārajai ideoloģijai. Tā, piemēram, bijušajā PSRS un citās padomju satelītvalstīs komunisma ideoloģija tika pacelta reliģijas līmenī. Semantiski analizējot atsevišķus ideoloģiskos tekstus, viegli var pamanīt daudzu reliģisku jēdzienu un to funkciju aizstāšanu ar komunistiskiem konstruktiem – paradīze aizstāta ar komunismu, sirdsapziņu nomainīja kompartija, kārtējais Komunistiskās partijas ģenerālsēkretārs visai droši ieņēma Mesijas lomu, revolūcija simbolizēja atpestīšanu, trijotne “Markss, Engels un Ļeņins” veiksmīgi pārtapa par Sv. Trīsvienību, bet viņu darbi aizstāja Bībeli. Partijas funkcionāri un Centrālkomitejas locekļi veiksmīgi spēlēja svēto lomas un pildīja padomju svēto funkcijas. Arī pats marksisms nereti Rietumu historiogrāfijā dēvēts par sava laika savdabīgu “sociālo evaņģēliju”.²²

Ikvienai totalitārai vai autoritārai ideoloģijai bija jāklūst ateistiskai vai antireliģiskai, lai tā varētu ieņemt reliģijas lomu sabiedrībā un uzrunāt cilvēkus, iznīcinot tās vērtības, kas bija radītas pirms tam un pastāvējušas gadsimtiem ilgi. Ciņā ar Baznīcu un reliģiju tika izmantoti ideoloģiski, ekonomiski, politiski ieroči un fiziska vara. Šī modeļa sabiedrībās Baznīca parasti cieš daudzus un dažādus ierobežojumus, tai ir jāsaskaras ar morālu un fizisku teroru. Reliģiskās institūcijas atrodas patstāvīgā dominējošās partijas, autoritārā līdera vai valdības kontrolē. Tā, piemēram,

²² Lamont S. *Church and state: uneasy alliances*. London: The Brodley Head, 1989. P. 13.

PSRS šādu kontroli veica PSRS Ministru Padomes Reliģijas kulta lietu padome, bez tās pilnvaroto ziņas Baznīca neko nedrīkstēja uzsākt, bet par pilnvarotajiem parasti tika izvēlēti cilvēki, kuriem bija pieredze valsts drošības iestāžu darbā.²³ Baznīca tika mērķtiecīgi izolēta no sabiedriskās dzīves un drīkstēja nodarboties tikai un vienīgi ar kulta lietām valsts iestāžu pieļautajās robežās. Valsts realizēja despotisku marionešu politiku. Brīdī, kad Baznīcas autoritāte bija vajadzīga un izdevīga režīmam, tā tika pilnībā izmantota. Piemēram, tūlīt pēc Otrā pasaules kara Baznīcu vadītājiem vajadzēja izdot apkārtrakstus, aicinot cilvēkus nākt ārā no meža, mudināt ticīgos piedalīties vēlēšanās, piedalīties miera kustībā, atmaskot “pretpadomju propagandu”, skaidrot PSRS reliģijas politiku vai vākt līdzekļus Miera fondam.²⁴ Totalitārajā vai autoritārajā iekārtā Baznīca tiek pārvērsta par ideoloģijas mašīnērijas sastāvdaļu. Ideoloģijai bija jākļūst sakrālai, lai liktu cilvēkiem noticēt, ka tai piemīt taisnības un svētuma elementi, jo citādi tā nespētu pārliecināt cilvēkus par savu pareizumu un tā drīzi vien izzustu un tai nelīdzētu pat bailes no fiziskas izrēķināšanās.²⁵

Baznīcas institūcijas parasti ir spiestas maksāt nodokļus, tām netiek dotas nodokļu atlaides, daudzas reliģiskas institūcijas, ja vien tas ir iespējams, tiek slēgtas, kas ir iedarbīgs līdzeklis, lai apkarotu Baznīcu un vājinātu tās darbību. Baznīcai valsts diktētie noteikumi ir jāpieņem.

Benito Musolini režīms Itālijā deva priekšroku sadarbībai ar Baznīcas institūcijām. Tas izcēlās ar savu finansiālu un politisku devīgu. Arī pati fašistiskā ideoloģija bija būvēta uz Itālijā tik saprotamās Baznīcas sociālās mācības, plaši tika manipulēts ar reliģiskajiem simboliem un saukļiem, reliģiskās izglītības atbalstīšanu, kas bija daļa no vajadzīgās popularitātes iegūšanas kampaņas un merkantilistiskas politikas. Laterāna pakts juridiski nodalīja Baznīcu no valsts un fašistu režīma un

²³ *Latvija Padomju režīma varā. 1945–1986. Dokumentu krājums.* Rīga: Latvijas Vēstures Institūta apgāds, 2002. 21. lpp.

²⁴ Turpat. 21. lpp.

²⁵ Ahdar R. I. *The Inevitability of Law and Religion. An Introduction/Law and Religion.* Sydney, 2000. P. 5.

sekmēja Baznīcas distancēšanos no valsts, bet laika gaitā tas tomēr deva iespēju režīmam iejaukties Baznīcas dzīvē.²⁶ Musolīni nebija domu atjaunot Itālijas slaveno kristīgās kultūras mantojumu, tai vietā plaši tika lietoti romiešu laiku simboli un pagānisms, radot pašas valsts un fašisma ideoloģijas kultu.²⁷

Kanādiešu reliģijas sociologs Miklošs Tumka uzsvēra, ka Austrumeiropā un Centrāleiropā sabiedrības un cilvēki vairāk nekā 40 gadu garumā tika pakļauti “lielam sociālajam eksperimentam”, konstruējot komunismu kā mākslīgu sociālu sistēmu, kas cīnījās un kam bija jācīnās ar gadu tūkstošos dabiskā ceļā izveidotu institūciju un sistēmu –Baznīcu.²⁸ Sekojot tā laika pozitīvisma nostādnēm un marksistiskajām socioloģiskajām teorijām, ideologi un politiķi gaidīja, ka reliģija pamazām un nemanot sociālpolitisku un kultūras pārmaiņu rezultātā iznīks. Komunistiskie ideologi bija pārliecināti, ka sekularizācija radīs sabiedrību, kam reliģija nebūs vajadzīga, taču par spīti šai prognozei tika radīti divi argumenti, kas motivēja reliģiskās vajāšanas un piespiedu sekularizāciju komunistiskās ideoloģijas telpā. Pirmais arguments – komunistiskie režīmi centās paātrināt ideologu un teorētiķu pareģoto “dekristianizācijas” procesu. Otrais – komunistiskajam režīmam bija nepieciešamība sagraut visas autonomās sociālās iniciatīvas un to centralizētās institūcijas.²⁹ Baznīcas kā institūcijas sagraušana bija lēns, labi plānots un pamatīgs process. Komunistiskais režīms pasludināja reliģiju un Baznīcu par progresā un progresīvi domājošo cilvēku ienaidnieci. Komunisms nespēja piespiest cilvēkus ticēt savai ideoloģijai, taču varēja iepotēt neuzticību Baznīcas institūcijai. Cilvēki nepārtraukti tika trenēti kļūt par aizdomīgiem skeptiķiem, agnostiķiem un cinīķiem,³⁰

²⁶ Warner M. C. *Confessions of an Interest Group. The Catholic Church and Political Parties*. NJ: Princeton University Press. P. 53.

²⁷ Turpat. P. 54.

²⁸ Tomka M. *Church, State and Society in Easter Europe*. Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005. P. 7.

²⁹ Turpat. P. 10.

³⁰ Tomka M. *Church, State and Society in Easter Europe*. P. 23.

īpaši jautājumos par Baznīcas hierarhiju, tās kalpošanas aktivitātēm, dogmām u. c. Tas bija paņēmiens, kā neuzkrītošā veidā sekularizēt sabiedrību. Tradīciju pārmantojamības zaudēšana bija svarīgs faktors veiksmīgas, ātras un efektīvas sekularizācijas īstenošanā. Marksistiskie ideologi to labi saprata, tāpēc lielākās pūles tika veltītas garīdzniecības izolēšanā un tradīciju pārmantojamības graušanā. Īpaši smagi tas skāra pašas centralizētākās un hierarhistiskākās reliģiskās kopienas, kā, piemēram, Pareizticīgo un Romas Katoļu baznīcu. Kristiešu marginalizācijas process būtībā bija vēsturiski pieredzēts un zināms no Baznīcas vēstures notikumiem, taču sāpīgi bija tradīciju pārmantojamības graušanas mēģinājumi.

Totalitāro un ateistisko valstu laiks paiet, bet tās darbības augļi un sekas paliek sabiedrībā un cilvēku mentalitātē, jo, mainoties valsts varas formai, acumirkli nemainās valsts attieksme pret Baznīcu un Baznīcas – pret valsti, jo gan valsti, gan Baznīcu veido cilvēki. Postpadomju telpā parasti ir vērojamas sarežģītas valsts un Baznīcas attiecības, kas ir ateistiskā modeļa atspulgs: “Komunistiskais režīms ir ieaudzinājis ne tikai neticību, bet arī neiecietību pret atšķirīgu domāšanu. Komunistiskā režīma inerce līdz pat šim brīdim eksistē Baznīcā, kurā turpina valdīt neiecietība pret citu domāšanu, kā arī autoritatīvas metodes Baznīcas pārvaldīšanā.”³¹ To pašu problēmu var attiecināt arī uz valsti un jebkuru totalitāru vai autoritāru ideoloģijas ietekmētu sabiedrību. Pāreja no vienas valsts iekārtas uz otru ir ilgs transformācijas process, kas ietekmē valsts un Baznīcas attiecības, tas notiek vairāku paaudžu garumā, un izmaiņas modeļi ir atkarīgas no konkrētas sabiedrības mobilitātes un atvērtības līmeņa.

Valsts un Baznīcas **separācijas** (angļu valodā – *separation*) modelis ir modernā laikmeta politikas un liberālisma auglis. Reliģiskās tolerances ideja ir sena, tā eksistēja jau senajā Romā, taču modernās tolerances un reliģiskās idejas dzima 18.–19. gadsimtā, kas bija revolūciju un sekulārisma laikmets. Valsts un Baznīcas nošķiršanas modeļi historiogrāfijā nereti dēvē par ASV modeli.

³¹ Gavrilin A. Sovremennoe polozhen'ie Pravoslavnyh Cerkvei Latvii i Estonii. *Vestnik Russkogo Hristianskogo dvizheniia*. Paris. Nr. 182, 2001. S. 300.

Valsts un Baznīcas nošķiršana ir plaši akceptēts politisks lēmums un tiesisks akts ASV un Eiropā, tas kļuva par globālu politisku domu un vēsturiski radās visai praktisku iemeslu un apsvērumu dēļ Rietumu kristīgās civilizācijas areālā, pieaugot konfesionālajai un reliģiskajai dažādībai, pārciešot reliģiskus karus un nesaskaņas, desakralizējoties idejai par valsti. Pakāpeniski valsts un Baznīcas nošķiršana kļuva par priekšnoteikumu modernas valsts veidošanas procesā. Piederība kādai reliģijai vai Baznīcai tika politiski nomainīta pret pilsonību, kas parādīja piederību valstij. Ja valsts parāda saistību ar kādu konkrētu reliģiju vai konfesiju, tad tā automātiski atsvešina pārējo reliģiju vai konfesiju pilsoņus no valsts, kas laika gaitā var radīt konfliktus vai nesaskaņas, tas savukārt kavē valsts attīstību un sabiedrības labklājību.³² Tas bija laiks, kad radās vajadzība aizsargāt mazākuma intereses no vairākuma dominantes, kas bija kompromisa līdzeklis, lai novērstu reliģiskus karus.³³

Pirmais vēsturiskais paraugs, kurā pilnībā tika realizēta reliģiskās brīvības ideja, bija 1791. gadā pieņemtā ASV konstitūcija, kas turpmāk ietekmēja visu Eiropu.³⁴ Pasaules vēsturē tas bija pirmais šāda veida eksperiments, ko teorētiski atbalstīja daudzu reliģiju un konfesiju ticīgie, tas bija princips, kas tika proklamēts reizē ar Neatkarības deklarāciju.³⁵ Deklarācijas galvenā doma ir tā, ka valstij nav jābūt vidūtajai starp Dievu un ticīgajiem un reliģiskais gars ir valsts un Baznīcas nošķiršanas būtības gars.³⁶

³² www.jaafaidris.com/English/Articles/separ.htm. (sk. 30.04.2006)

³³ Fil'ipov B. A. Cerkov' v pravoslavnom gosudarstve. *Jezhegodnaia Bogoslovskaia konferencija Pravoslavnogo svjato-Tihonovskogo Bogoslovskogo instituta. Materialy*. Moskva, 1997. S. 111.

³⁴ Lamont S. *Church and state: uneasy alliances*. London: The Brodley Head, 1989. P. 54.

³⁵ Luzzati L. *God in Freedom. Studies in the relations between Church and state*. NY: The Macmillan Company, 1930. P. 7.

³⁶ Turpat. P. 8.

Multinacionālās, multikonfesionālās un multireliģiskās ASV nevarēja izvēlēties citu valsts un Baznīcas attiecību modeli, jo tādējādi tiktu likti šķēršļi politiskās nācīgas veidošanās procesam. ASV veidošanās un imigrācijas vēsture ir ļoti īpatnēja un savdabīga, jo no vecā kontinenta uz jauno pasauli pārceļoja lielākoties politiski, reliģiski un ekonomiski apspiestie un vajātie, kuru mērķis bija atbrīvoties no apspiestības.

Šis modelis balstās uz varas neitralitātes principu, kas nosaka, ka valsts nediskriminē neviena cilvēka reliģisko izvēli, t. i., katram ir iespēja brīvi izvēlēties savu reliģisko piederību. Pašos dziļumos tas saistās ar kapitālisma garu un filozofiju, šī modeļa pamatā ir reliģiskā vienlīdzība un brīva konkurence. Valsts nošķiršana no Baznīcas nenozīmē sabiedrības nošķiršanu no Baznīcas vai reliģijas. Tā nav uzskatāma kā reliģiskās brīvības ierobežošana, bet, gluži pretēji, tā ir daļa no demokrātijas: “.. tas nozīmē, ka valsts un Baznīca ir ne tikai divas dažādas institūcijas, bet arī, ka nedz valstij, nedz Baznīcai nav publisku tiesību iejaukties vienai otras iekšējā dzīvē un pārvaldē.”³⁷ Tā ir ļoti konkrēti novilkta demarkācijas līnija, kuru jau vairāk nekā divus gadsimtus praktiski nav mainījuši ASV likumdevēji, kaut arī ticīgie bieži meklē veidus, kā panākt lielāku reliģijas aizsardzību, reliģisko skolu un draudžu atbalstu.

Analizējot valsts un Baznīcas nošķiršanas procesa vēsturi, ir skaidrs, ka ne visas valstis, nošķirot valsti no Baznīcas, oficiāli gāja ASV legālo (*de iure*) ceļu, jo tikai mazākā daļa zemju izvēlējās pilnīgu ASV modeļa paraugu. Lielākā daļa valstu īstenoja neformālu (*de facto*) nošķiršanas principu, kas nereti dod valstij lielāku iespēju kontrolēt un vadīt valsti notiekošos reliģiskos procesus.³⁸ *De facto* nošķiršanas princips dod plašākas iespējas Baznīcai līdzdarboties politiskajā dzīvē.

³⁷ Berg T. *The State and Religion in a Nutshell*. Minneapolis: St. Paul Press, 1998. P. 15.

³⁸ www.crosscurrents.org./Demerath.htm. (sk. 05.06.2012)

Valsts un Baznīcas nošķirtības principā tiek ievēroti šādi nosacījumi:

1. valsts un tās iestādes nav tiesīgas kontrolēt savu pilsoņu attieksmi pret reliģiju;
2. valsts neiejaucas Baznīcu (reliģisko organizāciju) iekšējā darbībā, ja vien netiek pārkāpts likums;
3. valsts nesniedz Baznīcām ne finansiālu, nedz arī kāda cita veida materiālu atbalstu;
4. Baznīca valsts uzdevumā nepilda nevienu juridisku funkciju (arī laulības reģistrēšanu);
5. Baznīca neiejaucas valsts lietās, bet nodarbojas tikai ar reliģiskajiem jautājumiem. Valsts aizsargā Baznīcu likumīgo darbību.³⁹

Praksē visi šie nosacījumi kopumā ir reti sastopami, īpaši mūsdienu Eiropā.

Francijā bija savs vēsturiski savdabīgs valsts un Baznīcas nošķiršanas modeļa piemērs, kuram saknes meklējamas Lielās franču revolūcijas laikā, bet tā plašāka un pakāpeniska attīstība bija vērojama 20. gadsimtā. Francijas piemērs ietekmēja arī daudzas citas Eiropas valstis, kuras ņēma par paraugu šo radikālo modeli. Balstoties uz šo principu, reliģija tiek uztverta kā absolūti privāta pilsoņu lieta, kas nav iekļauta valsts interešu sfērā. Kā atsevišķs izņēmums pieļauta valsts sniegtā materiālā palīdzība dievnamu uzturēšanai un remontam, kuri ir definēti kā valsts īpašums. Nereti šo pieeju dēvē par “naktssarga funkciju” modeli, kas norāda uz valsts izteikti pasīvo lomu un atturību valsts un Baznīcas attiecību reglamentējošajā darbībā.⁴⁰ Kā uzsver Lords Aktons: “Francijā reliģiskais gars un brīvības gars maršē pretējā virzienā, bet Amerikā virziens ir kopīgs.”⁴¹

³⁹ Balodis R. *Valsts un Baznīca*. 98. lpp.

⁴⁰ Fil'ipov B. A. Cerkov' v pravoslavnom gosudarstve. *Ezhegodnaia Bogoslovskaja konferencija Pravoslavnogo svjato-Tihonovskogo Bogoslovskogo instituta. Materialy*. S. 114–115.

⁴¹ Lord Acton. *Renaissance to Revolution. The rise of the free state*. NY, 1961. P. VII.

Mūsdienās Eiropā viens no populārākajiem valsts un Baznīcas nošķiršanas modeļa paraugiem tapa 1919. gadā Vācijā, tas aizliedz valsts Baznīcas pastāvēšanu, reliģiskajām organizācijām garantē vienlīdzīgas un plašas tiesības likumdošanas ietvaros. Nav noteikts arī aizliegums finansēt reliģiskās organizācijas, ja tās veic valstiski vajadzīgu un nepieciešamu pasaules uzskata veidošanu. Vācijā, kā arī Austrijā un Šveicē darbojas t. d. Baznīcas nodokļu sistēma, kur ticīgie speciālā paziņojumā var norādīt, kurai Baznīcai viņi ir piederīgi, un valsts nodod par šo nodokli iekasēto naudu Baznīcas rīcībā.⁴²

Īpašu nozīmi Vācijas iekšpolitikā ieņem valsts attiecības ar divām vēsturiski tradicionālajām kristīgajām konfesijām – katoļu un luterāņu. Valsts ir noteikusi prioritāti sadarbībai ar šīm konfesijām. Otrajā sadarbības svarīguma līmenī tiek ievietotas ilgāku laiku Vācijas teritorijā eksistējušās musulmaņu, Mozus ticīgo un pareizticīgo konfesijas, bet trešajā līmenī atstājot pārējās mazskaitlīgākās un ne tik ilglaicīgi Vācijā pastāvošās konfesijas. Tradicionāli vecākās konfesijas – Romas Katoļu un Evaņģēliski luteriskā – saņem lielāku valsts atbalstu un finansējumu, bet pārējām tiek garantēta pilnīga vienlīdzība likuma priekšā.⁴³

Reliģiju un konfesiju dalīšana “tradicionālajās” un “netradicionālajās” mūsdienu Eiropā, arī citur pasaulē izraisa lielas politiskās debates par to, cik likumīgi un taisnīgi ir veidot šādu sadalījumu, vai tas nav cilvēktiesību un reliģiskās brīvības pārkāpums, jo tajā cilvēktiesību un reliģiskās brīvības jautājums tiek konfrontēts ar vēsturisko situāciju un pieredzi. Teorētiski šis sadalījums balstās uz pieņēmumu, ka par tradicionāli vēsturiskām konfesijām un reliģijām var uzskatīt tās, kas konkrētā valstī veidojušās ļoti sen un kas politiski un kultūras ziņā veidojušās noteiktā teritorijā. Mūsdienās šis iedalījums ļoti bieži vairs neiztur kritiku, bet aizvien vēl ir oficiāli vai neoficiāli izmantots praksē, regulējot valsts un Baznīcas attiecības.

⁴² Lord Acton. *Renaissance to Revolution. The rise of the free state*. P. VII.

⁴³ Fil'ipov B. A. *Cerkov' v pravoslavnom gosudarstve. Ezhegodnaia Bogoslovskaja konferencija Pravoslavnom svjato-Tihonovskogo Bogoslovskogo instituta. Materialy*. S. 115.

Staņislava Ladusāna, SJ, nācijas audzināšanas projekts

Pasauleslavenais latviešu un brazīliešu neotomiskais domātājs, kognitīvās fenomenoloģijas konceptualizētājs, jezuītu filozofs un izglītības darba organizētājs S. Ladusāns vairākkārt dažādos tekstos, un jo īpaši 20. gadsimta deviņdesmito gadu sākumā, kad pēc Atmodas notiek valstiskās neatkarības atjaunotne, runā par latviešu nācijas audzināšanas jautājumiem. S. Ladusāna nācijas audzināšanas projekts ir izlasāms viņa tekstu fragmentos, kuros autors oriģinālos filozofiskos risinājumus papildina ar analītiskām norādēm uz Latvijas realitāti. Šeit aplūkotojos tekstos audzināšanas jēdzienu S. Ladusāns ir pieminējis tikai vienreiz, runājot par to, ka filozofijai ir liela nozīme nācijas audzināšanā. Taču tas ļauj secināt, ka autora norādes uz Latvijas realitāti filozofiskajos darbos nav nejaušas, bet kopsaistībā ar teorētiski iztīrītajiem jautājumiem var tikt uzskatītas par nācijas audzināšanas projekta, ja to tā saucam, sastāvdaļu.

S. Ladusāna audzināšanas koncepciju var aprakstīt, atsaucoties uz svētā Akvīnas Toma nošķirumu starp darbu, kas izmanto mākslīgus līdzekļus, un darbu, kas ir atbilstīgs lietas dabai. Neapšaubāmi, ka cilvēka izglītošana un audzināšana ir *dabisks* darbs, kad audzinātajam ir jāpalīdz attīstīties audzēkņa dabiskajai enerģijai. Tādā ziņā audzinātājs ir nevis inženieris, bet drīzāk zemnieks, kas palīdz izaugt stādam, – ļauj atraisīties dzīves spēkam cilvēkā. Tomiskā koncepcija ir tālu no kartēziskās pieejas, kas ietekmējusi visu eiropieško izglītības un audzināšanas sistēmu un uzlūko cilvēku kā mašīnu, kurā vajag salikt pēc iespējas vairāk informācijas.¹

¹ Fr. Tour H. de la. *St. Thomas on teaching*. www.edocere.org/.../st_thomas_on_te (pēdējoreiz skatīts tiešsaistē 10.05.2012).

Drīzāk tā gan paredz audzinātāja mīlestības piepildītu klātbūtni audzēknim, kas patstāvīgas izziņas ceļā atklāj savu pieredzi un pieaug sapratnē. Šis tomisma komunikācijas filozofijas uzstādījums, kas paredz audzinātāja, skolotāja paša nemītīgu izaugsmi sapratnē un tikumos, lai dalītos labajā, jo *communicatio* vienmēr ir dalīšanās labajā, ir uzskatāms par perspektīvu arī modernās globalizētās zināšanu sabiedrības kontekstā.²

Staņislava Ladusāna audzināšanas koncepcija ir praktiskais neotomisms. Te jāprecizē, ka “neotomisms” ir tikai *racionāls* jēdziens, lai apzīmētu ļoti daudzus un atšķirīgus modernos domātājus, kas ir attīstījuši oriģinālus realitātes pētījumus, vairāk vai mazāk balstoties uz svētā Akvīnas Toma mantojumu. (Šeit pat ir lieki izklāstīt strīdus starp “paleotomistiem”, kas sevi pozicionē iepretim citiem neotomistiem, vai diskutēt par to, cik neotomists Maritēns, kas paziņoja, ka nav nekāda “neo-”, var būt tikai – “tomisms”, ir tālu vai tuvu Akvīnieša uzstādījumiem utt., u. t. jpr.) Atsaucoties uz sholastiskās filozofijas iedalījumu spekulatīvajā un praktiskajā jeb dzīves filozofijā, kā “praktisko neotomismu” var raksturot Akvīnieša atklāto esamības principu lietojumu, kas ir tādu principu kopums, ko cilvēks izvēlas kā vadošos dzīvē un kurus ievēro visos dzīves pārbaudījumos, un kas tātad veido viņa dzīves filozofiju.³ Savukārt profesore Maija Kūle, uzstājoties arī starptautiskos forumos, S. Ladusāna veikumu ir analizējusi kā kognitīvo fenomenoloģiju,⁴ kaut arī Ladusāns izmanto fenomenoloģiju kā metodi kritiskās gnozeoloģijas ietvaros.⁵

² H. E. Msgr. Sorondo M. S. Chancellor of the Pontifical Academy of Social Sciences. Globalisation and Learning // www.ejbiotechnology.cl/.../index.html (pēdējoreiz skatīts 10.05.2012.)

³ Sal.: Cotter A.C., SJ. *The ABC of Scholastic Philosophy*. The Westons College Press, Weston, Massachusetts, 1947. P. 3.

⁴ Sk.: Kūle M. *Phenomenology and Culture*. Rīga: FSI, 2002. P. 155–163.

⁵ Kūle M. *Phenomenology in Latvia: Teodors Celms and Stanislavs Ladusāns. Humanities and Social Sciences, Latvia*. The European Connection: Baltic intellectuals and the history of Western Philosophy and Theology. Rīga: University of Latvia, 2 (48), 2006. P. 72–84.

Attiecīgi S. Ladusāna nācijās audzināšanas koncepcija ir jāsaprot kā metafiziska, esamības sapratnē balstīta, filozofiskā antropoloģija, ko autors pats sauc par daudzpusīgo humānismu, kas balstās daudzpusīgajā izziņas jeb gnozeoloģijas teorijā un kurā viņš kā teksta autors mīlestības pilnā klātbūtnē parāda filozofiskās domāšanas ceļus, kuri var palīdzēt Latvijas cilvēkam atjēgties no padomju laika izkropļojumiem, atdzīvoties patiesībā un labajā, izdziedināt dvēseles traumas un pilnībā atjaunoties cilvēka dabas integritātē. S. Ladusāns atzīst, ka viņa darbība, jo īpaši no 1974. gada, kad viņš sāka koordinēt Amerikas Katoliskās filozofijas asociāciju darbību un vada Sanpaulu Filozofijas institūtu, ir vēsta uz humānisma metafizikas pētījumiem.⁶

Daudzpusīgā humānisma koncepts, ko, sākot ar šo laiku, izstrādā S. Ladusāns, ir izvērsti gnozeoloģiskajā triloģijā, kuras pirmā daļa ir pētījumi daudzpusīgajā gnozeoloģijā, otrā daļa – reliģiskā filozofija un trešā daļa būtu veltīta cilvēka metafizikai. Šis pētījums nav publicēts, varbūt pat nav pabeigts, bet jādomā, ka tā iestrādes noteikti būtu atrodamas S. Ladusāna rokrakstos.

*

No filozofijas vēstures skatpunkta ir svarīgi izprast, ka S. Ladusāna daudzpusīgā humānisma koncepcija savā ziņā ir tās eiropēiskās domāšanas tradīcijas jauns pakāpiens, ar kuru filozofs bija varējis iepazīties savas intelektuālās veidošanās laikā 20. gadsimta trīsdesmitajos gados. Tajā laikā Eiropas filozofijā, pateicoties fenomenoloģijas veikumam, ir pavērusies perspektīva, kas ļauj pārvarēt patvaļu antropoloģijā (tā to nosauc neokantietis E. Kasīrs) un pārlieto psiholoģismu cilvēkzinātnēs. Varētu teikt, ir noticis filozofiskās domas pavērsiens uz cilvēkesamību, ko vairāk nekā viss cits simbolizē Martina Heidegera klātesamības jeb *Dasein* koncepts.

⁶ Sk.: Prof. Dr. Ladusāns S., *SJ. Bezdievība un kristīgā metafizika. Gaisma.* Latviešu Katoļu žurnāls reliģijai un kultūrai. Nr. 1 (57), 1982. 9.–11. lpp.

Spilgtu ieguldījumu cilvēkesamības filozofijā sniedz Edīte Šteina, kuras galvenā interese ir cilvēka filozofiska izpēte. Taču E. Šteina konfrontē sava laika filozofisko situāciju ar tomisko nostādni,⁷ uzsverot, ka heidegeriskajā pieejā esamības skaidrojums aprobežojas ar sapratni par esamību kā radītu esamību jeb *ens creatum*; bet tai pašā laikā Dievs, kas ir bezgalīga esamība jeb *ens infinitum*, kas ir nerādīta esamība, *ens increatum*, tomēr ir un paliek esamība, *ens*.⁸ Citiem vārdiem sakot, cilvēkesamības konceptualizācija modernajā filozofijā zaudē skatījumu uz esamību tās pilnā apjomā.

Edītei Šteinai kristīgās ontoloģijas iestrādes ir nozīmīgas cilvēka gara pasaules pētījumos. To viņa vēlas saprast citu garīgo realitāšu kontekstā, tāpēc norāda, ka modernitāte ir pievērsusies tikai galīga, laikā ierobežota, t. i., cilvēka gara pētījumiem, taču pastāv gari – eņģeļi, ir arī Svētais Gars. Edīte Šteina, veicot Huserla un Akvīnieša filozofijas salīdzinājumu,⁹ norāda, ka abi autori uzlūko filozofiju kā ļoti precīzu zinātņu, kas, izzinot realitāti, sākas ar sajūtu starpniecību un attīstās intelekta aktivitātē. Tomēr viņa uzsver atšķirību starp Huserlu, kas paliek subjektivitātē, un Akvīnas Tomu, kas patiesību skata cilvēka intelektā, taču arī lietās kā inteligibli tveramajās lietās un īpašā veidā – kā dzīves patiesību, kas atrodas attiecībās ar pirmo Patiesību, kura ir jebkuras citas patiesības avots, – ar Dievu. Tāpat abu domātāju saskarsmes un atšķirību punktus Edīte Šteina analizē jautājumā par abstrakcijas spēju. Tas ir – intelekts drīzāk tver lietas būtību un nevis konstituē, rada tās jēgu.

Tātad E. Šteina uzsver, ka personas *primārais* raksturojums ir – garīga substance. Protams, persona nevar būt nemitīgi aktuāla, piemēram, kad tā guļ, taču garīgajā dzīvē tāpēc nav pārtraukuma, jo tad notiek atgriešanās

⁷ Norāde uz: Stein E. *La Ricerca delta Verità*, edited by A. Ales Bello. Rome, 1993. P. 152–226.

⁸ Turpat.

⁹ Norāde uz Ruffinengo P. P. rakstu “*Edith Stein e il Problema dell'Essere*”. Sk.: *Annali Chieresi. The Annual journal of the St Thomas Aquinas Institute of Philosophy in Chieri*. Turin, 1995. P. 23–59.

dvēseles [intelekta] potencialitātes stāvokli, kas joprojām saglabā intencionalitātes vērstību uz esamību. Sholastikas jēdzienu *habituss* Šteina izmanto, lai vienlaikus skaidrotu to arī kā potencialitātes stāvokli, kas ir personas iepriekš iegūtā garīgās esamības pakāpe. Protams, ja persona pūlas nemitīgas garīgās izaugsmes virzienā, *habituss* jeb ierastais stāvoklis, jeb potencialitāte aizvien pieaug.

Uz šāda pamata Edīte Šteina risina dvēseles kā personas dzīves centra pētījumu “Krusta zinātnes” 2. daļas 3. paragrāfa b. apakšnodaļā “Dvēsele un – Gara un garu valstība”,¹⁰ ievadā norādot, ka te viņa visvairāk ir balstījies uz visu dzīvi ilgušo domāšanu par garīgās dzīves un esamības likumbām. Tas, kas te teikts par “Es”, personu un brīvību, autore turpina, zināmos punktos gan balstās uz Jāņa no Krusta darbiem, tomēr secinājumi izvēršas tālu ārpus svētā domu satversmes.

E. Šteina, kā par viņu raksta A. A. Bello, pārstāv filozofus, kas, izvēloties filozofiskā pētījuma sākumpunktu, no kura kā no ostas doties realitātes jūras plašumos, par drošāko uzskata pašu eksistenci. Tāpēc, ka filozofiskā izziņa, kas ir cilvēka esamības darbība, lai orientētos pasaulē, sākas ar subjektu un visupirms ir jāzina, kādas ir šādas operācijas veicēja iespējas.¹¹ Edīte Šteina, izmantojot fenomenoloģisko domāšanu, piedāvā papildinošu risinājumu, kas ļauj skatīt un filozofiski pamatot garīgo dzīvi kā nepārtraukti norisošu. Viņa norāda, ka

¹⁰ Izmantots izdevums: Shtain E. *Nauka kresta. Issl'edovan'ie o sviatom Huane de la Kruse*. Pererabotano Ulrihom Dabanom. Moskva: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomi, 2008.

¹¹ Sk.: Bello A. A. *Edith Stein's Anthropology: the Degrees of the Spirit*. Timekļa vietne ar tādu pašu nosaukumu, 13. lpp. Citāts: “Pirmais fakts, kas ir dots, ir visvienkāršākais, un par ko esam nepastarpināti droši, ir mūsu esamība. Domāšana, jušana, griba vai jebkas cits, ko varu garīgi pieredzēt, esmu Es un Es apzinās šo esamību. Šī drošība par esamību ir pirms visiem citiem izziņas veidiem. Tas nezīmē, ka citi izziņas veidi būtu no tā atvasināmi kā loģiskas sekas. Tas nav jāsaprot nedz kā mērs, ar ko salīdzināt citus izziņas veidus, nedz kā sākumpunkts, kas nepieļautu oriģinālas apziņas izpausmes. Esamības drošība ir nereflektīva drošība, kas ir pirms visiem izziņas racionālajiem veidiem.”

garīgās dzīves nesējs ir subjekts. Tas, sekojot Šteinas norādēm, drīzāk gan ir jāizprot nevis kā *hypokaimenon* jeb visam pamatā esošais, – tāda bija jaunlaiku filozofijas slēptā, taču nepārprotamā pretenzija, – bet gan kā *hypostasis*, tas nozīmē – kā substance, kas ir neatkarīga un no kuras izriet garīgā dzīve. Citādi sakot, personas primārais raksturojums ir garīga substance. Pieminētā personas kā *hypostasis* skaidrojuma dēļ Šteina nevis šķietami atkāpjas no tomisma, bet papildina un pastiprina Akvīnieša garīgā intelektuālisma tradīciju. Atceramies, ka Akvīnietis polemikā ar platonismu, izmantojot Aristoteļa hilemorfisma principu, norāda, ka cilvēks nav tikai dvēsele, bet ir dvēseles un miesas kopsalikums. Citā toņkārtā tas skanētu: persona, kā to aristoteliskā stilā ir definējis Severīns Boēcijs, ir racionālas dabas individuāla substance, tātad ir spējīga uz pašattīstību. Bet, kas gan ir personas “vadības centrs”, ja ne dvēsele?

E. Šteina raksturo “Es” kā dvēseles formātu: kā to, kas ir dvēselē un kā dēļ tā pārvalda pati sevi. Vienlaikus “Es” ir dvēseles dziļākās dzīles, kurās ir pilnīga brīvība, jo te tā var aptvert esamību un pieņemt lēmumus par to. Tas ir dziļumos brīvi pieņemts lēmums tāpēc, ka tikai tur var visu izsvērt pēc visiem kritērijiem un ka tikai tas, kas sasniedzis pats savus dziļumus, spēj sevi saturēt pats sevī un tātad var brīvi rīkoties pats ar sevi.¹² Tikai no šīm dziļēm iespējama cilvēka patiesa komunikācija ar pasauli un savas vietas atrašana tajā. Jo dvēsele vairāk tuvojas pati savām dziļēm, jo tās darbība kļūst mazāk pamanāma. Kad tā sasniedz savus dziļumus, tajā visu paveic Dievs, un dvēselei tas ir jāpieņem. Šī pieņemšana ir dvēseles brīvība. Patiesībā cilvēks pieņem lēmumu sadarbībā ar Dievu, kuru neierobežo nekādi apvāršņi, un tikai tā ir jāsaprot brīva lēmuma pieņemšana, “izvērtējot to pēc visiem kritērijiem”.

¹² Cilvēks tā līdz galam nevar sasniegt pats savus dziļumus, jo tos Dievs glabā noslēpumā un atklāj par tik, par cik pats vēlas. Bet dvēsele – te Edīte Šteina atsaucas uz svētā Toma mācību par iekšējo vārdu jeb *verbum cordis*, jeb “eņģeļu valodu” – garīgi var kontaktēties ar citiem radītājiem gariem ar to, kas dvēselē ir piedzimis kā iekšējais vārds.

Salīdzinājumam var pieminēt Edītes Šteinas vēstuli Rozai Magoldai, kurā viņa raksta par aicinājumu: “Jautājumu par izvēli starp iestāšanos kādā garīgajā ordenī [...] vai arī kādas citas Dieva kalpošanai pilnīgi vel-tītas dzīves formas pieņemšanu – šo jautājumu nevar atrisināt vispārēji, bet personiski, ikvienam raksturīgā veidā. [...] Jautājums par aicinājumu netiks atrisināts, tevi pārbaudot, nedz arī pārbaudot dažādus iespējamus ceļus. Risinājumam jātiek meklētam lūgšanā un daudzos gadījumos jā-tiek meklētam ar kāda garīgā padomdevēja palīdzību.”¹³

E. Šteina skaidro dvēseles struktūru kā tādu, kurā dabiski pastāv lie-lāks un mazāks dziļums, kurā “Es” pārvietojas. Taču šī kustība sākas no “vietas”, kur tas visbiežāk atrodas, un katram cilvēkam tā ir citāda. Tā, pie-mēram, jutekliskam cilvēkam, kas pārņemts ar baudu meklējumiem, “Es” dvēseles telpā ir ļoti tālu no dvēseles dziļēm. Patiesības meklētājam, kura “Es” dzīvo racionālajā izziņā, ja tā patiešām ir svarīga patiesība, nevis daudz-zināšana, iespējams, “Es” ir tuvāks Dievam, kas ir Patiesība, un dvēseles dziļēm nekā viņš pats domā. Un paradoksālā veidā ceļš uz dvēseles dzi-lēm visvairāk ir noslēgts tādām cilvēkam, kura pasaules centrā ir paša “Es”. Dvēseles dzīves risinājumu Šteina vada uz tādu kontemplācijas izpratni, kurā Dieva mīlestības uguns pilnībā pārņem un pārveido dvēseli līdz pat tās neizdibināmajiem dziļumiem.

Uz personas esamības kā garīgas esamības pamata Edīte Šteina filo-zofijā risina sociālās kopības un ētikas jautājumus. Līdzīgu loģisko figūru izmanto arī S. Ladusāns – cilvēka esamības analītika tās atvērtībā transcendentajam ir pamatu pamats kopesamības veidošanā.

¹³ Cit. pēc: Vensāns O. Aicinājums Edītes Šteinas skatījumā. *Ejiet un mā-ciet*. Teoloģiski izglītojošs žurnāls 1–2, 2007. 40. lpp. Laterāna Pontifīkālās Uni-versitātes filiāļu Rīgas Teoloģijas institūta un Rīgas Augstākā Reliģijas Zinātņu institūta žurnāls. 99.–114. lpp., 109. lpp.

*

Tā tad pirmajā trilōģijas daļā – daudzpusīgajā gnozeoloģijā¹⁴ S. Ladusāns pievēršas jautājumam par to, ka savas transcendentās orientācijas dēļ un dabiskās gribas rosinātais “mūsu ‘es’” vēlas *absolūtu* garantiju, kas izslēdz jebkādu kļūdišanos. Tāpēc tas iniciē mūsu intelekta sevis paša pārbaudi, t. i., to, kāda ir tā realitātes izziņas vērtība jeb kapacitāte. Citādi sakot, cilvēka intelekts pakļauj sevi kritiskai pārbaudei, lai būtu drošība, ka tā *Transcendences metafizika*, kas “mūsu ‘es’” piedāvā orientāciju pasaulē, meklējot laimi, ir pilnīgi pamatota, jo ir – ja ir – balstījusies uzticamā un rūpīgi pārbaudītā intelektā.

Tā kļūst skaidrs, kāpēc gnozeoloģija ir cilvēka metafizikas būtiska un nepieciešama, taču tikai – sastāvdaļa. Tās uzdevums ir izskaidrot esamības domāšanas jeb izziņas reālo vērtību, lai izstrādātu pamatu, uz kura droši var būvēt cilvēka metafiziku. Bet tas patiešām ir svarīgi, ka “patiesības izziņa” nav vienkārši izziņa, kas virzās uz patiesību. Cilvēka izziņa var darboties ļoti dažādās jomās un ietekmēt dažādus objektus, ne vienmēr gribēdama sasniegt patiesību. Bet *patiesības izziņa* ir nobriedušas personas “es” ievirze, kura, laimes alku dzīta, meklē patiesību. Ladusāns raksta: “Gribas darbībā patiesībai [...] ir svarīga loma, jo griba [...] saistās ar reālo priekšmetu kā vērtību, tikai to mīlot, kad tas tai tiek stādīts priekšā, pateicoties patiesības izziņai.” Šajā perspektīvā patiesības izziņa ir atvērta labajam un skaistajam, tā ir esamības izziņa. Vienotās esamības izziņa, kuras sapratnē nav māksloti abstrakta neradītās esamības atšķēluma no radītās esamības.

Tādējādi S. Ladusāns aktualizē tomisko transcendentāliju konvertējamības principu, kas nozīmē, ka patiesība ir loģiski pirmais solis, kas

¹⁴ Šeit un tālāk izmantots akadēmiskais izdevums: Prof. Dr. Pe. Ladusāns S., SJ. *Gnosiologia pluridimensional (turpmāk tekstā – GP)*. Fenomenologia do Conhecimento e Gnosiologia Crítica Geral. I volume da trilogia gnosiológica. 8 volume da coleção do Conjunto de Pesquisa Filosófica (CONPEFIL): Investigações filosóficas da actualidade. Edições Loyola, [São Paulo, Brasil, 1992]. P. 26.

nepieciešams, lai cilvēks sasniegtu labo un skaisto. Lai to paskaidrotu, atcerēsimies sv. Akvīnas Toma domāšanu caurvijošo struktūru, ka esamības kā vērtības kvalitāte Akvīnas Tomam atklājas labajā, tāpēc Eņģeļu doktora kategoriskais imperatīvs ir *bonum est faciendum et malum vitardum* – labais ir jādara, no ļaunā ir jāvairās.¹⁵ Tas ir iespējams tāpēc, ka brīvība sakņojas prātā, garīgā iedvesmā.¹⁶ Tādējādi ļaunais jeb *malum* rodas brīvās gribas jeb *Liberum arbitrium* defektīvas rīcības dēļ, kuras pamatā ir nepareiza domāšana.¹⁷ Labo intelekts spēj iegūt, sasniedzot patiesību, tāpēc, ka labais iekļaujas realitātes kategoriālajā struktūrā.¹⁸ To veido vērtību hierarhija, kas ir formu pasaules hierarhijas atveids, kurā Dievs ir *Summum bonum*, un radītais ir *bonum*.¹⁹ Turklāt *Bonum* ne tikai ir tā vērts, lai pēc tā tiektos, bet ir *appetendum* – tas, kas ierosina apetīti jeb vēlmi pēc sevis. Citviet sv. Toms raksta, ka “labais gribai, kas ir tās objekts, ir atkarīgs no prāta. Labais kā labais, kā pievilcīgais, pievelk mūsu gribu vairāk nekā prātu, taču tikai tāpēc, ka vispirms parādās mūsu prātam kā patiesais”.²⁰ Tāpēc tik nozīmīgs ir jautājums par patiesību – tas ir jautājums par labo, par to, lai pasaule, kurā dzīvojam, kā mēdz teikt, kļūtu labāka.

Patiesības izziņas raksturojumu Ladusāns veido kā fenomenoloģisku aprakstu jeb deskripciju, kas nozīmē to iekšējo fenomenu godprātīgu izpēti, kas “iznirst” no iekšējās pieredzes, pētot intelektuālo jeb apziņas noētisko

¹⁵ Stump E., Kretzmann N. *Being and Goodness. Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*. Ed. by Brian Davies. Oxford University Press, 2002. P. 295–324, p. 307.

¹⁶ *De Veritate*, 24.1: “.. tatius libertas radix est in ratione”.

¹⁷ Rintelen von, *FJ. Values in European Thought*, I. Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona-Spain, [1972]. P. 342: “..defectio actionis defectus agentis”.

¹⁸ *De Veritate*, 21. 2

¹⁹ Rintelen von, *FJ. Op. cit.* P. 202.

²⁰ St. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. A concise translation. Ed. by T. McDermott. Christian Classics, Allen, Texas/ Chicago, Illinois, [1991]. P. 196.

darbību.²¹ Vienlaikus tā ir “es” jeb cilvēka garīgās būtības izpēte. Te arī būtu vietā atsauce uz svēto Tomu, kas aplūko jautājumu, kā intelekts kā dvēseles spēja izziņa sevi.²² Lai patiesība ieņemtu savu “vietu” spriedumā, tā veidošanas pamatā ir jābūt pilnnesīgai intelekta darbībai. Intelekta izziņas procesā ir jābūt iekļautai arī pašsapratnei, intelekta sevis izziņas operācijai. Pašsapratne ir dvēseles izziņa, kurā dvēsele nonāk pie tā, ka aktuāli uztver, ka eksistē, ar tās lietas starpniecību, ko tā zina vai sajūt.²³ Šajā kontekstā būtu jāsaprot Ladusāna izmantotais *pilnīgās refleksijas* koncepts, kas raksturo apzinīgas un nobriedušas domāšanas darbību.²⁴ Ar pilnīgo refleksiju cilvēks nonāk pie *objektīvās evidences*, kas raksturo meklēto intelektuālā patiesības miera gara stāvokli. S. Ladusāns raksta: “Mana personīgā intelektuālā apziņa ir kā ‘aizslēgta svētnīca’, kuras tiešās ieejas ‘atslēga’ ir mana personiskā introspektīvā refleksija, mana pašrefleksija.”²⁵ Bet, citādi sakot, nav iespējama reālās pasaules izziņa, ja cilvēks neizkopj savu dvēseli. Tikumi cilvēkā rada “otru dabu”, kas ietekmējot izziņas spēju, vada spriedumu patiesā virzienā un cilvēkam ļauj sasniegt ontoloģisku afektīvo harmoniju ar patiesību, kad cilvēks ar visu būtnei tiecas uz patiesību un tāpat – atgrūž visu to, kas nav paties.²⁶

S. Ladusāns savā koncepcijā iesaista fenomenoloģijai raksturīgo personas pieredzes argumentu, kas uzrunā moderno cilvēku un ir mūsdienīgi filozofisks analogs tam, ko svētais Toms apraksta kā *demonstratio* jeb patiesības izklāsta dzidru caurredzamību. Tā, raksta Ladusāns, metafizikas slēdzienu par Augstākā Labuma eksistenci apstiprina iekšējās pieredzes analītika: “Nenoliedzams ir fakts, ka nekāds ierobežots labums šai pasaulē neapmierina cilvēka dabiskās laimes alkas: nedz bagātība, nedz pasaulīgs

²¹ Ladusāns S. *Daudzpusīgā gnozeoloģija. Izziņas fenomenoloģija un vispārējā kritiskā gnozeoloģija*. (Turpmāk tekstā – DG). Rīga: RGS, 1994. 32. lpp.

²² *De veritate*, q 10, a. 8 un *Summa Theologiae*, I, q. 87.

²³ *De Veritate*, q. 10, a. 8.

²⁴ DG. 68. lpp.

²⁵ DG. 32. lpp.

²⁶ Turpat. 103. lpp.

gods un slava, nedz vara, nedz kāds ķermenisks labums, nedz sajūtu baudas, nedz morālisko tikumu akti, nedz mākslinieciska vai zinātniska darbība, nedz arī Dieva izzīņa. Laimes alkas var piepildīt tikai Augstākais labums – pats Dievs!”²⁷ Tādējādi iznāk, ka metafizika piedāvā garantiju cilvēka laimes jautājuma risinājumam.

S. Ladusāns paliek pie racionālās skaidrības ideāla, izvairoties no metaforiskām interpretācijām vai nevajadzīgām mistifikācijām. Tādēļ, viņa skatījumā, patiesība galu galā ir racionāli izsakāma un uztverama spriedumā, “kas tad arī ir formālais patiesības mājoklis”.²⁸

*

Staņislavs Ladusāns raksta, ka mūsdienu cilvēces krīzes pārvarēšanā filozofijai ir īpaša nozīme, jo tā augsti vērtē prāta spējas, rosina iedziļināties realitātē, rāda ceļus un māca izvēlēties līdzekļus ētiskai rīcībai. S. Ladusāns, runājot par filozofijas īpašo nozīmi pasaules tautu atjaunotnē, ir nepiekāpīgs – modernā Vakareiropas filozofija ir jāatjauno pašos pamatos, lai pārvarētu pārlikto subjektivismu, racionālismu un empirismu.²⁹ Taču profesors dziļdomības, kā viņam patīk teikt par lietu filozofisku tvērumu, skatienā ietver arī aktuālas trimdas latviešu sabiedrības problēmas.

S. Ladusāns praktiski tomiskajā domāšanā par latviešu tautas problēmām, saskaņā ar šo aprakstīto uzstādījumu, pievēršas vērtību jautājumam. Esamības labums un dziļš prieks par to var raisīties no prāta apzinātā labā – vērtībām. Prāta spējas kā tādas apzīmējums (*mēns*), kā

²⁷ GP. P. 27.

²⁸ Ladusāns S., SJ. Dažas gnozeoloģiskas refleksijas par indukciju. *Ieskatītais un atzītais*. Rakstu krājums, veltīts prof. Dr. phil. Teodoram Celmam 70 gadu dzimundienā 1963. gada 14. jūnijā. / Sakārtojis un rediģējis Haralds Biezais. Daugava, [Stockholm, 1963]. 35.–54. lpp., 46. lpp.

²⁹ Sk.: Prof. Dr. Ladusāns S., SJ. Krīstieģos filozofijas nūzeime šū laiku pasauli. *Tāvu zemes kalendars 1990*. 51. goda gōjums. Annas Dimantes sakōrtōjumā – Latgaļu izdevnīcība, 1989. 98.–100. lpp.

norāda svētais Akvīnas Toms, nāk no vārda *mensurare* – mērīt. Citiem vārdiem sakot, cilvēka prāts ir tā radīts, ka visus uztvērumus mērī jeb, citādi sakot, vērtē, kādēļ sapratne vienmēr virzās vērtīborientētā realitātes ainā cilvēka iekšējā pasaulē. Tā, analizējot latviešu trimdinieku problēmas 1977. gadā, – arī ne tik sekmīgo, kā gribētos, ietekmi uz pasaules diplomātiju, jautājumus par trimdas organizāciju un latviešu skolu darbību, vienotības uzturēšanu, sakariem ar dzimteni, par materiālisma izplatību pasaulē un latviešu vidē u. c. –, S. Ladusāns uzsver, ka daudzo problēmu pamatā ir filozofisks jautājums par mūsu dzīves vērtībām, kura risinājums ļautu radīt zināmu latviešu trimdas filozofiju: “Mūsdienu pasaulē un arī mūsu pašu gaitās, redzot lielas un straujas pārmaiņas, vērtību pārvērtēšanu, to savstarpējo sakārtotību un pakārtotību, mūsu prātos spontāni dzimst dziļdomīgais pamatjautājums par patiesām un nepatiesām vērtībām pašreizējos trimdas apstākļos”.³⁰ Kā redzams, S. Ladusāns nacionālās identitātes problemātiku risina nevis tās iekšējā izolētībā, bet gan daudzpusīgā humānisma filozofijas perspektīvā, jo, kā viņš uzsver, mūsdienu latviešu problēmu filozofisks iztirzājums ir iespējams, aplūkojot tās no transcendentālā skatpunkta, paceļot to risinājumus gnozeoloģiski metafiziskos un ētiskos, tas ir, vispārcilvēciskos augstumos: “Latvietis ir latvietis tāpēc, ka viņš ir cilvēks. Ja nebūtu cilvēks, nebūtu arī latvietis. Tāpēc arī jautājums par mūsu dzīves nozīmi filozofiskā izpratnē ir dziļš jautājums, kas attiecas [...] uz cilvēku kā tādu, proti, uz katru cilvēku. Tāpēc tas ir katram latvietim [sev] jājautā un arī labi jāatrisina, lai skaidri orientētos vērtību pasaulē un savu dzīvi varētu darīt pilnvērtīgu.”³¹ Tālāk autors jautā: vai pietiks ar to, ja šo filozofisko jautājumu uzdotu un atrisinātu, lai iegūtu dzīves pilnību? – Uz šo jautājumu filozofijā ir jāatbild ar stingru “nē”, jo cilvēks nav apdāvināts vienīgi ar prātu, kas grib zināt, atklājot iemeslus – cēloņus, bet

³⁰ Prof. Dr. Ladusāns S., SJ. (Toronto, Canada, 1977. gada 11. decembrī.) “Myusu dīnu latvišu problemas un kristeigo filosofija”. *Dzeive*. Latgaļu žurnals zynōtnei un literaturai. Latgaļu izdevnīceiba, Nr. 137, 1978. gada janvāris–marts. 16.–20. lpp.

³¹ Turpat. 17. lpp.

arī ar brīvo gribu, kas slāpst pēc laimes, grib mīlēt, izšķirties par vērtībām.³² S. Ladusāns norāda, ka vērtības vai vevērtības, kas saistās ar cilvēka prātu, gribu, sirdsapziņu, izšķir mūsu likteni un dara mūs laimīgus vai nelaimīgus. Turklāt, raksta filozofs, nereti cilvēki ļoti labi teorētiski zina par augstākajām vērtībām, taču dzīvē ir nelaimīgi, jo neņem tās nopietni un praktiski tām neseko. Tātad implicīti filozofs atsaucas uz kristīgi filozofisko tikumu ētikas tradīciju, kas uzsver, ka vērtības nevar palikt tikai deklaratīvas, tām ir jāpārņem par personas “otro dabu” jeb tikumisko pilnību, par praksi, kas maina pašu cilvēku. Tā, piemēram, patiesība ir ne tikai izziņas mērķis, bet tā ir arī jāpraktizē kā tikums – patiesīgums. To Augustīns sauc par patiesības darišanu – *facere veritatem*. To viduslaikos īsteno “iespējamības mākslas meistari” – svētie, praktizējot kardinālos tikumus, *cardo*, ap ko risinās visa cilvēka dzīve,³³ un cilvēka esamības iespējamības pieaug atkarībā no tikumiskās prakses un tai sekojošās prāta atvērtības palielināšanās.

Salīdzinājumam – psihoterapeite E. Kreislere atzīst, ka mūsdienās Latvijā cilvēkam nav izkopta un netiek veicināta sevis apzināšanās un pašizjūtas kultūra. Mūsu cilvēki lieliski iedzīvojas un ļoti daudz ko sasniedz ārzemēs, bet paši savā dzimtenē mēs nīkstam ārā un neesam spējīgi izmantot brīvību. Lietas būtība ir, ka mēs nemākam nostiprināties tajā, kas mēs esam, – paši savā dzīves jēgā un savas esamības nozīmībā.³⁴ Kāpēc tas tā – savā ziņā uz to atbild 1977. gada trimdas tautiešiem veltītais S. Ladusāna raksts, kura nobeigumā autors runā par to, kā veidojas latviešu trimdas dzīves filozofija, un turpat papildina, ka to varētu nosaukt par

³² Prof. Dr. Ladusāns S., *SJ.* (Toronto, Canada, 1977. gada 11. decembrī.) “Myusu dīnu latvīšu problēmas un kristeigo filosofija”. 7. lpp.

³³ Caputto J. D. *The Experience of God and the Axiology of the Impossible. The Experience of God. Postmodern Response.* Fordham University Press, New York, 2005. P. 20–41. P. 35.

³⁴ Kreislere E. *Intervija ar psihoterapeiti Elītu Kreisleri* 16.10.2009. // www.tvnet.lv/.../latvija/303237-latviesu_gens_muziga_pielagosanas (pēdējoreiz skatīts 10.05.2012.)

latviešu pilnnesības filozofiju. Tātad tāda cilvēka, kas pēc nacionālās identitātes ir latvietis, maksimāli attīstītas esamības vai pat kopesamības ar citiem cilvēkiem – latviešiem, filozofiju.

Pirms ķerties pie vērtību filozofiskā izskaidrojuma, S. Ladusāns pastiprina vērtību tematu, jautājot, cik vērtīga vai nevērtīga ir trimdas dzīve? Uz kādiem vērtību pamatiem ir jāveido trimdas dzīve, lai latvieši realizētos kā personas, noturētos savstarpējā kopībā un, nonākot atkal tēvzemē pēc brīvības atgūšanas, ar mīlestību varētu izmantot trimdas pieredzi tautas atjaunošanā? Kā trimdā bija, tā mūsdienā Latvijā joprojām aktuāls ir jautājums par nacionālās identitātes vērtību. S. Ladusāns raksta: “Ja Dievs mums ir licis piedzimt pie Baltijas jūras un būt latviešiem, vai tad varam, neapvainojot mūsu Radītāju, šaubīties par mūsu tautisko vērtību nozīmīgumu?” Tālāk, atklājot vērtību dabu, S. Ladusāns uzsver, ka jebkura vērtība ir arī labums, taču ne katrs labums ir vērtība: “Vērtība prasa saskaņu ar cilvēka mērķtiecīgās dabas dinamismu.”³⁵ Tas prasa tiekties pēc augstākām vērtībām.

Šajā kontekstā filozofs raksturo laikmeta “samaitāto vērtību garu”, kas izpaužas materiālistiskā humānisma uzskatā, ka materiālās dabas labumi ir augstākās vērtības. Tas spilgti redzams “komunistiskajā Krievijā – matērijas dievināšanas zemē”, taču tā pati ideoloģija *dīvamžēl* valda Rietumu materiālisma apsēstajās zemēs, kur par mūsu laikmeta iezīmi ir kļuvusi bezmēra mantkārība. Autors konstatē, ka latvieši, kas ilgi turēti trūkuma apstākļos, ir jutīgi pret materiālām vērtībām un to zināma dievināšana ir sastopama arī latviešu vidē trimdā. Taču ne tikai trimdā, var teikt, arī atjaunotajā Latvijā ir tā iznācis, ka latvieši, nonākot materiālismā, piebiedrojas tādējādi tām ideoloģijām, kas ir sagravušas mūsu brīvības vērtību.

Kā redzēsīm S. Ladusāna deviņdesmito gadu darbā “Reliģijas filozofija”, kas ir gnozeoloģiskās trioloģijas otrā daļa, dažādās mūsdienā kultūrās dominējošās cilvēka pašizpratnes un vērtību prakses būs strukturētas jau kā vienpusīgie humānismi – pozitīvisma, liberālā kapitālisma, marksisma humānisms, strukturālais antihumānisms, kas “proklamē cilvēka ‘nāvi’

³⁵ “Myusu dīnu latvišu...” 18. lpp.

atzīstot, ka eksistē tikai dziļas un noslēpumainas ekonomiskās, valodnieciskās, zemapziņas un citas struktūras, kas jau ir likvidējušas cilvēku”. To vietā mūsdienu cilvēks grib redzēt jaunu – daudzpusīgu humānismu, kas tam palīdzētu būt savā esamībā, kopiesamībā ar citiem, palīdzētu pilnībā īstenot individuālās dabas potencialitāti, atrisināt sarežģīto reliģijas problemātiku.³⁶

Bet apskatītajā rakstā S. Ladusāns aicina latviešus trimdas apstākļos domāt dziļi un kritiski par laikmetu, kurā dzīvojam, jo īpaši atklājot kļūdas valdošajā spriešanas stilā par vērtībām. Cilvēkiem kā prātīgām būtnēm ir alkas, kas pārspēj no materiālās pasaules nākošos piedāvājumus – dziļas garīgās tieksmes, kas ir piepildāmas tikai apzināti veidotā intensīvā garīgajā dzīvē, kuras prakse ir attīstīta kristietībā un kura atbilst dvēseles kā nemirstīgas un garīgas substances telpas un laika neierobežotai eksistencei: “Cilvēks, pateicoties dvēselei, ceļas pāri matērijai, telpai, laikam un noenkurojas mūžībā, visaugstākajā Būtnē, kas ir bezgalīgā Patiesība, neierobežots Labums un Skaistums. To saucam par Dievu.”³⁷ S. Ladusāns uzsver – filozofija parāda, ka vērtību pasaule ir plaša, un nepamaldīgi norāda uz Dievu, atbrīvojot cilvēku no bailēm, no sliktās pašsajūtas pasaules tukšuma un nežēlības priekšā, ļaujot mums domāt, just un strādāt pozitīvi un sekmīgi. Jo cilvēks labi jūtas tikai augstāko vērtību pasaulē un nevis tikai to vērtību pasaulē, ko var apēst, izdzert, pārdot, nopirkt, ielikt kabatā. Attiecībā uz *cilvēkiem – latviešiem* S. Ladusāns aicina uz to, lai vārdos un darbos, savā un cittautiešu vidē šie cilvēki *izstarotu* garīgās vērtības. Vārds “izstarotu” nav nejaušs, protams, ka vērtības, ko cilvēks lielākoties tematizē, viņš patur apziņas uzmanības lokā vai nu ļauj prāta dabiskajai gaismai – *lumen naturalis* – starot vai ne, atkarībā no tā, vai cilvēks aktualizē intelekta gaismu vai ne. Intencionalitātes – kā intelekta, tā gribas intencionalitātes, visas personas vērstība uz augstākajām

³⁶ Ladusāns S., *SJ. Reliģijas filozofija. Otrais gnozeoloģiskās triloģijas sējums.* (Turpmāk tekstā – RF). Rīgas Metropolijas Romas katoļu Garīgais seminārs, 1996. 17. lpp.

³⁷ “Myusu diņu latvīšu..” 19. lpp.

vērtībām, ja tā var teikt, izraisa un notur dvēseles gaismošanos pasaulē.

S. Ladusāns balsta personas garīgās attīstības nepieciešamības skaidrojumu uz to, ka dvēsele ir vērtību vērtība vai pamatvērtība, jo dvēsele ar prātu un gribas spēju ir tā, kas, būdama substancālā vienībā ar ķermeni, ļauj cilvēkam būt ar personas vērtību: “Ja filozofiski prātojam par eksistējošo cilvēku, tad viņā atklājam prātu, gribu, brīvību, sirdsapziņu, kas ir augstas vērtības”. Rakstā autors tikai iezīmē to argumentāciju, kas vēlāk būs izstrādāta darbā “Reliģijas filozofija”. Te viņš kā teorētisko pamatu vairs neizmanto domāšanu par vērtībām, bet norāda uz cilvēka ontoloģisko saikni ar Dievu kā pamatu, uz kura var attīstīties reliģija kā cilvēka apzināta saistīšanās ar Dievu,³⁸ tā balstīta iekšējās pieredzes atklājumos par to, ka cilvēkā eksistē nemateriālā pasaule, ka refleksijā ir atklājami ar sajūtu orgāniem nefiksējami fenomenī, kā, piemēram, mīlestība, godīgums, brīvība, taisnīgums utt.³⁹

Protams “Reliģijas filozofijas” tomiski fenomenoloģiskās sintēzes augstākā līmeņa konceptualizāciju nosaka tās pamatos iestrādātais iepriekšējais autora fundamentālais veikums – daudzpusīgās gnozeoloģijas pētījums. S. Ladusāna filozofijas sākumpunkts ir “bads” un “slāpes” pēc laimes, kas cilvēkā skar visu cilvēcisko un ir izšķirīgais, patiesības izziņu ierosinošais spēks. Tā ir “cilvēciskās personas gribas dabiska tiecība [apetīte], tās dabiska garīga mīlestība uz piemērotu identitāti, pašrealizāciju un pilnnesību”.⁴⁰ Pārdzīvojot mīlestības izraisīto nemieru, – te saprotam, ka Ladusāns atsaucas uz svēto Augustīnu, – mūsu “es” spēcīgi mudina prātu, lai tas atrisinātu šo spriedzi. Lai, saskaņā ar Akvīnieša psiholoģiju, dvēseles augstākās daļas nodrošinātā intelekta spēja vadītu gribu, kas bez tā līdzdalības ir akla, uz laimes avotu. “Daudzpusīgās gnozeoloģijas” brazīliešu izdevuma tekstā autors plašāk paskaidro, ka gribas dabiskās tiecības objektu atklāj metafiziskā saprašana. Griba tiecas pēc labuma, kas nav ne ar ko ierobežots, kas nav atrodams galīgajā, bet kas koncentrē

³⁸ RF. 13. lpp.

³⁹ Turpat. 22.–24. lpp.

⁴⁰ GP. P. 26.

sevī Labā totalitāti, tātad – uz Augstāko Labumu (lat.: *Summa Bonum*). Tāpēc, raksta Ladusāns, Augstākais Labums ir reāls. Nav iespējams, ka dabiski griba tiektos pēc bezgalīgā Labuma, ko proklamē metafiziskā domāšana, un tādējādi paliktu nepiepildīta jeb nonāktu frustrācijā. Dabiskā mīlestība vienmēr ir patiesa, un, ja nebūtu Augstākā Labuma realitātes, tad dabiskā griba kļūtu sašķelta. Tad izrādītos, ka tā ir un tai pašā laikā nav, – ja nav Augstākā Labuma, pēc kura griba tiecas, tad, loģiski, nevar būt, ka tā pati eksistē. Taču, Augstākais Labums ir, un tas ir Dievs, kas atklāj sevi kā Mīlestību, Pirmcēloni un Mērķi, kā laimes avotu.

Tikai pēc individuālās dabas esamības – personas – dzīves aplūkojuma tālāk ir skatāma tās kopesamība ar citām personām. Latviešu trimdiniekiem veltītajā rakstā S. Ladusāns norāda, ka šajā kopesamībā galvenā vērtība, pamatvērtība ir ģimene; ģimeņu kopība ar kopēju teritoriju, valodu, vēsturi, kultūru ir tauta, un ar to rodas jauna sociālā (jeb kopesamības) vērtība – dzimtene. Taču, saglabājot šo vērtību, trimdā ir iespējama kopesamība, kas veidojas, cilvēkam godīgi cenšoties iedzīvoties jaunajā vidē, apzinīgi iesaistoties starptautiskā kopībā un izjūtot sevī visas cilvēces sastāvdaļas vērtību. Citiem vārdiem sakot, latviešu pilnības filozofija norāda uz personas esamību kā kopesamību, kurā īstenojam mūsu iekšējo brīvību, kas ietver sabiedriskās vērtības, – vispirms vienību trimdas vidē un mūsu dzimtenes brīvības atgūšanas lielo vērtību; “tas prasa, lai mēs savā latviskā dziļdomībā būtu darbīgi un savā tautiskajā derīgumā – dziļi, plaši un tālu domājoši”.

Kopumā var teikt, ka S. Ladusāns nācījas audzināšanas projektu veido klasiskās teodicejas ontoloģijas stilā – filozofija, jo īpaši metafiziski ievirzīta filozofija, atklāj to cilvēka eksistences realitāti, ko vien ir iespējams domāt galējā refleksīvā saspringtībā. Tā ir robeža, pie kuras sākas teoloģijas lauks. Metafizikas atklājumu secinājumi ir pārtulkotjami vai paralēli lasāmi teoloģijas valodā, un tas savukārt nozīmē, ka domājošam cilvēkam ir jāiet vēl tālāk patiesības izziņā un jāpieņem Dievs, kā Viņš atklāj Sevi Svētajos Rakstos. Respektīvi, dabiskā prāta veiktais metafiziskais secinājums vienlaikus ir pārejas punkts uz skaidri

zināmo – uz kristīgo tradīciju. S. Ladusāns rezumē: “Cilvēka garīgā un nemirstīgā dvēselē ir divas neizdzēšamas slāpes vai ievirzes, kas tam liek kāpt pāri visam laicīgam: prāts, kas traucas no patiesības uz patiesību un negūst mieru, kamēr neatrod To, kas vieno sevī visu patiesību – Dievu, un cilvēka griba, ko neapmierina neviens ierobežots labums. Tā savā dziļā neapmierinātībā traucas no labuma uz labumu, līdz kamēr atrod augstāko Labumu, kas sevī apvieno visus labumus – Dievu. Cilvēks pēc savas dabas ir virzīts uz bezgalību, kas ir viņa laimes vienīgais un nepieciešamais avots laikā un mūžībā. Kad grēcinieks atgriežas, tad atrod šo laimes Pirmavotu.”⁴¹ Un tālāk: “Līdzsvars, zelta vidus ceļš ir tas, ko Jēzus visiem grib dāvat, lai cilvēki augtu un ietu uz priekšu, gūstot drosmi paturēt un nemainīt to, kas ir vajadzīgs, lai mainītu to, kas maināms.”⁴²

*

“Reliģijas filozofijā” autors atklāti deklarē daudzpusīgo humānismu kā tādu, kas pasargā cilvēka prātu no šaurības un maldiem, jo ietver reliģijas jautājumus, tas nozīmē, – skata esamību tās pilnā, nevis mākslīgi sašaurinātā perspektīvā. Tas arī ir nācījas audzināšanas projekts, ko var īstenot ar filozofijas starpniecību, – atklāta, daudzdimensionāla un uz transcendenci vērsta humānisma domāšana, kas atver cilvēka prātu, stiprina gribu virzībā uz galējo mērķi un ļauj piedzīvot esamības prieku. Liekas, S. Ladusāns atjaunotās Latvijas posma darbos ir pārliecināts, ka trimdā gūtā pasaules līmeņa akadēmiskā pieredze ir pietiekams arguments, lai pārliecinātu par to, ka daudz kas no tā, kas ienāk pāri atvērtajām robežām, arī intelektuālajā dzīvē, ir jau izsvērts un nav jākavē laiks tā vēlreizējai izpētei. Tāpēc viņš vienkārši brīdina: “Mums, latviešiem, šajā ziņā jābūt sevišķi apdomīgiem,

⁴¹ Dr. Ladusāns S., SJ. Grēcinieku atgriešanās. *Dzīvais vārds. Sprediķu un garīgu rakstu krājums*. Sakārtoja un rediģēja Dr. A. Brumanis un prāv. P. Bečs, SJ. Melburna: Latviešu Katoļu biedrības Austrālijā grāmatu fonds, 1973. 251.–254. lpp., 252. lpp.

⁴² Turpat. 254. lpp.

jo arī mūsu sabiedrībā vēl nav pilnīgi sabrucis marksistiskais humānisms, kas gadu desmitiem ilgajā verdzības laikmetā ir uzbūvējis jaunu, ateistisku un necilvēcīgu civilizāciju, kur cilvēks vairs nemīl otru cilvēku, kur netiek respektēta tuvākā dzīve un manta, kur jaunatne tiek krāpta un pavadināta, bet ģimene – iznīcināta.”⁴³

Savukārt “Daudzpusīgās gnozeoloģijas” ievaddaļā S. Ladusāns kritiski aplūko gan Rietumu kultūras vienpusīgos cilvēka izziņas traktējumus, gan latviešu dzīves realitātes pazīmes, jo faktori, kas traucē patiesības izziņai un tādējādi ierobežo cilvēka aktivitāti, jūtu dzīvi utt., ir atkarīgi arī “no nāciju un tautu realitātes” – “Brazīlijā tie nav tādi paši kā ASV, kā Austrumeiropā. Latvijā tie ir vēl savādāki”.⁴⁴ Kā īpašus Latvijā vēsturiski radušos faktoros, kas ietekmē dabisko patiesības izziņas spēju, S. Ladusāns uzrāda, pirmkārt, vēsturiskajā un dialektiskajā materiālismā balstītās komunistiskā pragmatisma gnozeoloģijas izplatību. Monogrāfijā autors neizvērš plašāku polemiku “ar dialektiskā un vēsturiskā materiālisma piekritējiem, kas, būdami opozīcijā nepretrunīguma principam, maldīgi uztver realitāti un prāta darbību kā dažādu konfliktu piesātinātu”.⁴⁵ Tomēr no iepriekšējā fragmenta ir noprotams, ka nepretrunīguma princips ir norma, kas vada prātu, jo tā pastāv realitātē, ja arī prāts par to nekā nezina. Nepretrunīguma princips ir efektīvākais intelektuālās drošības palīglīdzeklis ar neapšaubāmu noētisko nozīmi, jo ļauj cilvēkam radīt nemaldīgu spriedumu, uz kura veidot tālākās zināšanas.⁴⁶ Citviet S. Ladusāns raksta: “Aristoteļa loģika [...] ar savu dzelžaino stingrību pilnīgi izstumj no zinātniskā lauka Marksa dialektiku, racionālās evidences vārdā nepieļaujot šo divu dažādo filozofiju koeksistenci.”⁴⁷

⁴³ RF. 15. lpp.

⁴⁴ Ladusāns S., *SJ. Daudzpusīgā gnozeoloģija. Izziņas fenomenoloģija un vispārējā kritiskā gnozeoloģija*. (Turpmāk tekstā – DG). Rīga: RGS, 1994. 28. lpp.

⁴⁵ DG. 126. lpp.

⁴⁶ Turpat. 122.–123. lpp.

⁴⁷ Ladusāns S., *SJ. Dažas gnozeoloģiskas refleksijas...* 39. lpp.

Paradoksālā veidā nepretrunīguma princips, kura pārkāpšana ir tik absurda un kļedzoša, ka par to pat nebūtu vērts runāt, joprojām izrādās galvenā un visielatīstākā dvēseles intelektuālās daļas kaite. Vairāk nekā divdesmit gadus nereflektētais dzīves prakšu un kultūras norišu uzkrājums Latvijas atjaunotās valsts attīstībā uzslāņojas uz padomju režīma desmitgažu politizētās antropoloģiskās, sociālās un etniskās uztveres perverso formu fona un būtiski ietekmē, tas ir, bremzē Latvijas mūsdienu sabiedrības attīstības kapacitāti. Šo pašapziņas, identitātes un mērķtiecības trūkumu kā sabiedrības attīstības bremzēšanas cēloni uzsver, piemēram, ievērojamā teātra kritiķe Silvija Radzobe, kura, rakstot recenziju par lugu “Čikstošais klusums”, kurā skartas tik aktuālās demogrāfiskā panīkuma problēmas, norobežojas no skatītāju lielākās daļas sajūsmas par izrādi: “Es ar savējo [patriotismu] palieku sēžam, un mēs jūtamies aizvien vientuļāki.” Protams, ar šo “mēs” autore domā cilvēkus, kas vēlas racionalitātē sakņotu vīziju par Latviju un tās problēmu risinājumu pretstatā mirkliem šķietamas kopības uzplaisnījumiem uz iekvēlinātu un mākslinieciski virzītu emociju pamata. Patriotisms, uzsver S. Radzobe, nedrīkst saistīties tikai un vienīgi ar pagātņi, ar senču nopelnu godināšanu, kopādziedāšanas tradīcijām un kūdīšanu pret tiem, kas pēc skaita ir vairāk. “Pēdējais laiks piedzimt tam, kā nav – nākotnes Latvijas idejai,” raksta teātra kritiķe.⁴⁸

Savukārt eksistenci postpadomju telpā konfrontācijā ar Eiropas vērtībām politoloģe V. Matīsa raksturo no, teiksim tā, – neapraķstāma pretrunu dialektiskās vienības kritikas skatpunkta: 20. gadsimta deviņdesmito gadu sākumā politiķi skatījās, uz kuru pusi tagad izdevīgi liekties, bija gatavi teikt “jā” jebkurām Rietumu vērtībām, gribēja tikt pie labumiem, bet vēl nebija izlobījuši jaunos spēles noteikumus. Daudziem tas nebija atbalsts Rietumu vērtībām, bet veids, kā tikt pie sava *Armani* un ceļojumiem uz Seišelu salām. Tad viņi saprata, ka robežas ir vaļā, un viņi var tikt pie labumiem ar tām pašām vecajām

⁴⁸ Radzobe S. Divi patriotismi. *Neatkarīgā Rīta Avīze*. 2011. gada 16. marts.

padomju metodēm, ar tām pašām izlikšanās iemaņām. Padomju laikos atkārtoja komunisma saukļus, tad iemācījās Briseles birokrātijas saukļus: “Cilvēks saprot, ka viņam jāsaka viens, jādara otrādi, bet patiesībā domā kaut ko pavisam citu. Paļauties, ka Latvijā cilvēku vārdi, darbi un domas sakritis – piedodiet, tas joprojām ir samērā utopiski. [...] Visdrausmīgākais bija tas, ka padomju laikos meloja svešas ideoloģijas, varas spiediena dēļ, bet tagad melo Latvijas valsts vārdā.”⁴⁹

Rakstnieces Gundegas Repšes nesaudzīgajā skatījumā patiesības sakulšana ar meliem un divkosības pašsaprotamība ir valsts t. s. attīstības forma un saturs, un cilvēku savstarpējo attiecību norma, padomju okupācija ir kā krāšņa nostaļģijas barotne, ne noziegums ar nepārvarētām sekām; un intelektuāļa dzīvei ir raksturīga hroniska pretestība – toreiz okupācijas režīmam un tagad – savas valsts deformētajam un slimajam garam.⁵⁰

Tādējādi S. Ladusāna sniegto raksturojumu par nepretrunīguma principa pārkāpšanu marksisma ideoloģijas pamatā ir jāvērtē kā norāde uz vēl veicamu uzdevumu diskursā par latvisko identitāti – esamība, realitāte, patiesība joprojām mūsdienu Latvijas sabiedrībā ir aiztumsoti jēdzieni, jo gluži vienkārši mūsdienu cilvēks vēl nav iemācījies paklausīt pašam pamatīgākajam un nepārkāpjamajam – nepretrunīguma – likumam.

Tikai pēc sašķeltās domāšanas dziedināšanas ir iespējams atraisīties no tām patiesības izziņu traucējošām važām, ko rada eklektisms kā dažādu ideju un idejisko virzienu mehāniska apvienošana; sinkrētisms, kas pārņem idejas no citiem, nepārbaudot tās no patiesības viedokļa; pārlieka nodošanās zemes ērtībām, naturālisms, pārspilēts racionalisms; ideju un ideālu sajukums jaunatnē u. c., kas “negatīvi iespaido gribu, prātu un rakstura veidošanu, aptumšojot patiesības, racionalitātes

⁴⁹ Burve-Rozīte A. *Tagad šiki būt stulbam?* Intervija ar politoloģi Vitu Matīsu. *IR. Nedēļas žurnāls*. Nr. 30, 2010. 27.–31. lpp.

⁵⁰ Repše G. Prieks dzīvot. *Kultūras Diena*. Laikraksta Diena pielikums. 2011. gada 11. martā.

un kritiskās prasības apvāršņus”.⁵¹

Iepriekš S. Ladusāns jau bija skaidrojis, ka tāpēc, lai integrālais un atklātais, daudzpusīgais humānisms būtu iespējams bez pārāk lielām grūtībām, “Dievs savā bezgalīgā mīlestībā nācis cilvēkam palīgā ar savu atklāsmi [...], ko jāatzīst arī filozofijai, t. i., tai jāpieņem lielās Dieva dāvanas – Jēzus Kristus atklāsme un pārdabiskās žēlastības, kas nenoliedz cilvēka dabu, tās sociālās attiecības, bet visu ceļ augšup, stiprina, dara bagātāku, kroņo.”⁵² Tādējādi nācījas audzināšanas projekts ir balstīts daudzpusīgajā humānismā, kas ietver sevī arī transcendentu dimensiju. Vēl tikai jāatceras, ka audzināšana, kā jau iepriekš minēts, drīzāk ir augšana, audzēšana, nevis kaut kā mākslīga veidošana. Bez šaubām projekts darbojas tikai tad, ja latviešu / Latvijas cilvēks ar savu brīvu gribu atveras esamībai visā tās pilnībā. Lai sāktos dzīve žēlastībā, ir nepieciešama personas konversija jeb pievēršanās Dievam, nepieciešama brīvība no grēka un gandarīšana. Tas viss kļūst iespējams, ja persona ir atvērta un gatava pieņemt patiesību, taču iesākumā būtu pietiekami ar tādu uzvedību, kas nav agresīvas paš aizsardzības poza.⁵³

⁵¹ DG. 28. lpp.

⁵² Prof. Dr. P. Ladusāns S., SJ. Atklātais humānisms. *Gaisma*. Latviešu katoļu žurnāls reliģijai un kultūrai. Latvian Catholic Mission. Nr. 3. (11.), 1970. gada jūlijs–septembris. 7.–11. lpp., 11. lpp.

⁵³ Sk.: Bello A. A. *Edith Stein's Anthropology: the Degrees of the Spirit*. Tīmekļa vietne ar tādu pašu nosaukumu, 13. lpp.

Ateistiskās izglītības reliģiskā būtība

Ateisma raksturojums un būtība

Tiek uzskatīts, ka ateisms veidojies kā intelektuāls fenomens raks-tnieku, filozofu, mākslinieku un citu elitāru domātāju darbības rezultātā. Līdzīgi pastāv ieskats, ka ateisms vēsturiski veidojies kā kultūras fenomens.¹

Kā intelektuāls fenomens ateisms attīstās diskusijās par Dieva ideju kā tādu kopš Renē Dekarta racionālisma un vēlāk Džona Loka empīrisma diskusijām, un vēlākajos gadsimtos Hjūma, Kanta, Feierbaha un Marksa kritiskajos ieskatos par šīm diskusijām.² Minētais diskusiju laiks vēsturiski iezīmējas kā modernais laiks un ateisms kā fenomens visbiežāk tiek saistīts tieši ar moderno laiku.³ “Ateisms ir modernitātes līdzdalībnieks, kas līdzdala fundamentālo pārlicību, ka patiesība par pasauli ietverta principā, ka cilvēkam ir pieejama šī patiesība, izmantojot savas racionālās spējas un pieredzi.”⁴ Ateisms ir cieši saistīts ar teismu, jo patiesībā ir tā pretmets. Tas ir pretstatā ne vien teismam, bet arī agnosticīsimam – pārlicībai, ka Dievs jeb Pirmcēlonis

¹ Hyman G. *Library of Modern Religion: Short History of Atheism*. London: I. B. Tauris, 2010. P. 1.

² Hyman G. *Atheism in Modern History. The Cambridge companion to atheism*. Ed. by Martin Michael. Cambridge University Press, 2007. P. 33–38.

³ Hyman G. *Library of Modern Religion: Short History of Atheism*. P. xiii.

⁴ Turpat. P. xviii.

nav izzināms nedz ar cilvēka prātu, nedz pieredzi un tādēļ tā esamību nav iespējams nedz pierādīt, nedz noliegt. Tieši pretmeta loma ateismu padara par “nepieciešami negatīvu uzskatu sistēmu”,⁵ jo tā pamatapgalvojumi ir noliedzoši – Dievs un pārdabiskais neeksistē. Ateisms savā izpausmē nav viendabīgs. Eksistē dažādi ateisma virzieni un novirzieni. Piemēram, uzskatos par pasaules fizikalitāti pastāv vairāki viedokļi: 1) materiālisti uzskata, ka eksistē tikai materiāli objekti; 2) naturālisti uzskata, ka eksistē dabiskā pasaule, bet pārdabiskā neeksistē, un šī dabiskā pasaule var ietvert objektus, kas nevarētu tikt uzskatīti par materiāliem objektiem (piemēram, fizikas pamatspēki); 3) eliminatīvais materiālisms uzskata, ka vienīgā matērija ir fizikālā matērija un ka neeksistē nekas, kas nav fizikāla viela (domas un idejas nepastāv). Šajā uzskatu daudzveidībā, līdzīgi kā teistisko uzskatu daudzveidībā, iespējams vērot vairāk vai mazāk kritisku attieksmi pret esamību un īstenību. Mazāk kritisku pārliecību dēvē par dogmatisku vai tādu, kas atzīst savu uzskatu absolūtu nemaldīgumu. “Dogmatisks ateists ir cilvēks, kas uzskata, ka Dieva nav un nav iespējams, ka viņa uzskats varētu izrādīties maldīgs. Līdzīgā veidā dogmatisks teists ir cilvēks, kurš uzskata, ka Dievs ir un nav iespējams, ka viņa uzskats varētu izrādīties maldīgs. Būtu taisnīgi iebilst abiem dogmatiķiem, ka viņu uzskati nav pamatoti, jo neviens no viņiem nevar būt pārliecināts, ka nekļūdās.”⁶ Šāds dogmatisks jeb nekritisks ateisms atklājas marksisma-ļeņinisma ideoloģijas uzskatos.

Turpmāk pētījums tiks ierobežots marksisma-ļeņinisma ideoloģijā balstītajā ateisma raksturojumā.

⁵ Badžini Dž. *Ateisms. Ļoti saistošs ievads*. Rīga: Literatūras un filozofijas ¼ Satori, 2008. 15. lpp.

⁶ Turpat. 36.–37. lpp.

Marksisma-ļeņinisma ideoloģijā balstīts ateisms

Vēsturiskais materiālisms pretnostata sevi ideālismam, uzskatot par jebkuras teorijas vēstures dzinējspēku nevis kritiku, bet revolūciju.⁷ Revolūciju kā dialektisko virzītājspēku V. I. Ļeņins izmanto, nosakot ideoloģiskos pamatprincipus padomju pedagoģijā. Vēsture neizzūd “pašapziņā”, bet atklājas noteiktā materiālā rezultātā – ražošanas spēku summā, attieksmē pret dabu un indivīdu, kas pārmantota no iepriekšējās paaudzes, ražošanas spēku, kapitāla un apstākļu summā. “Apstākļi tādā pašā mērā rada cilvēkus, kādā cilvēki rada apstākļus.”⁸ Materiālisma uzskats par indivīda varu pār apstākļiem un attiecībām tiek pretstatīts ideālisma pašnoteikšanās uzskatam jeb gara brīvības idejai.⁹

Minēto vēsturiskā materiālisma teoriju padomju ideoloģija identificē ar sabiedrisko zinātni. “Vēsturiskā materiālisma izpratne būs sabiedriskās zinātnes sinonīms.”¹⁰ Vēl vairāk, tā tiek pasludināta par “vienīgo zinātnisko” vēstures izskaidrošanas paņēmienu.¹¹ Tā izriet no labākajiem 19. gadsimta sasniegumiem – vācu filozofijas, angļu politiskās ekonomikas, franču sociālisma.¹² Minētajā ideoloģijā eksistē ideja par cilvēku, kas izbeidzis cīņu par individuālo eksistenci un kura vērtību nosaka viņa sabiedriskā esamība.¹³

Materiālisms marksisma-ļeņinisma ideoloģijā atklājas kā tādas realitātes izpratne, kur cilvēks pieņem un izprot tikai reāli redzamas un fiziski izjūtamās lietas. Tādējādi šīs paradigmas ietvaros nav iespējams runāt par garīgumu kā vērtību, kas palīdz atklāt dzīves transcendentu

⁷ Markss K., Engelss F., Ļeņins V. I. *Par vēsturisko materiālismu*. Rīga: Liesma, 1967. 5. lpp.

⁸ Turpat. 6. lpp.

⁹ Turpat. 18. lpp.

¹⁰ Turpat. 7. lpp.

¹¹ Turpat. 11. lpp.

¹² Turpat. 11. lpp.

¹³ Turpat. 20. lpp.

būtību. Frīdrihs Engelss, runājot par reliģiju, apgalvo, ka tā ir fantastisks ārējo spēku atspulgs cilvēku apziņā.¹⁴ Tādu spēku, kas valda pār viņiem ikdienas dzīvē. Pirmatnējā sabiedrībā tie ir dabas spēki, vēlāk, attīstoties sabiedriskajiem veidojumiem, par šādu dominējošo spēku kļūst valdošā sabiedriskā elite.

Jau par klasisku ir kļuvis Kārļa Marksa izteikums “reliģija – opijs tautai”. Markss uzskata, ka reliģija ir tāda cilvēka pašapziņa un pašizjūta, kura vai nu vēl nav atradusi savu patību, vai jau ir to pazaudējusi.¹⁵ Tādējādi reliģijas vienkāršošana no iluzoras tautas laimes uz patiesu tautas laimi ir absolūta tautas prasība. Vajadzība atsācīties no ilūzijām par savu stāvokli nosaka vajadzību atsācīties no tāda stāvokļa, kuram nepieciešama ilūzija. Markss pretnostata reliģiju saprātīgumam.¹⁶ Vēstures uzdevums tādējādi ir apliecināt šīs pasaules patiesību pretstatā viņsaules māņiem. Reliģija kļūst par šīs pasaules ierobežotības izpaušmi un nevis iemeslu.¹⁷

Šāda veida ateisma antropoloģija atklājas uzskatos, ka 1) persona ir ekonomisko kategoriju personifikācija un noteiktu šķiru attiecību un interešu paudēja;¹⁸ 2) cilvēka apziņa ir sabiedriska produkts;¹⁹ 3) nevis apziņa nosaka esamību, bet sabiedriskā esamība – apziņu.²⁰ Realitāti un esamību nosaka daba un sabiedrība kā vēsturiskās attīstības process,²¹ kur dabas dialektika ir aklū, neapzinīgu spēku mijiedarbība (nejaušība izpaužas caur likumsakarību).²²

¹⁴ Marks K. Engel's F., L'en'in V. I. *O rel'igii.* / Izdaņ'ie vtoroe. Moskva: Izdatel'stvo pol'iticheskoj literatury, 1983. S. 4.

¹⁵ Turpat. S. 8.

¹⁶ Turpat. S. 9.

¹⁷ Turpat.

¹⁸ Turpat. S. 14.

¹⁹ Turpat. S. 51.

²⁰ Turpat. S. 50.

²¹ Turpat. S. 8.

²² Turpat. S. 15.

Padomju ateisma reliģiskums

Proletariāta diktatūra, balstoties marksisma-ļeņinisma ideoloģijā, aizstāj iepriekš tradicionālo reliģiozitāti (Krievijas impērijā eksistē reliģiju dažādība, atbilstoši konkrēto reģionu specifikai) ar jauna veida “reliģiju” – ateismu. Ateismu tā dogmatiskajā formā un ar iepriekš raksturoto saturu. Marksisma-ļeņinisma ideoloģija aizstāj kristīgās reliģijas simbolus un zīmes ar sev nozīmīgām.

Tādā veidā ateisms drīz vien kļūst par valsts reliģiju Padomju Savienībā un visā Austrumeiropas teritorijā. “Tāpēc, ka reliģija ir nošķirta no sekulāra pasaules uzskata, tiek pieņemts, ka Austrumvācija bija sekulāra valsts; faktiski marksisms šajā valstī funkcionēja līdzīgi valsts reliģijai, kā luterisms pirms tam. Ja jūs stingri neievērojāt valsts reliģiju, tad jūs varējāt zaudēt izglītības vai nodarbinātības iespējas.”²³ Ateisms kā valsts reliģija īsteno visas reliģiskās funkcijas, ietverot arī morālās vērtības (Komunisma cēlāja morāles kodekss). Lai gan tādi autori kā H. Ārente, K. Popers un J. Berlins “pievēršas politisko režīmu analīzei, viņi raksturo arī tās vērtības, kas bija iemiesotas gan totalitārisma kultūrā kopumā, gan totalitārisma sabiedrības veicinātajos uzvedības modeļos. Lai gan viņi nedod izvērstu totalitārisma vērtību teoriju, šajos darbos ir iespējams fiksēt noteiktu indikatoru kopumu, kas raksturo totalitārisma sabiedrību un tajā dzīvojošo cilvēku uzvedības modeļus. Un, lai gan totalitārisms visizteiktāk izpaudās Staļina valdīšanas laikā, totalitārisma vērtības un uzvedības modeļi, kurās tās bija iemiesotas, saglabājās arī vēlākajās desmitgadēs.”²⁴

²³ Smart N. *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996. P. 2.

²⁴ Rubene Z., Geikina L., Svece A., Vanaga I., Garjane B., Kuzmenko O., Liduma A. *Implications of Totalitarian values in the Post-Soviet Educational space: the theoretical and methodological research basis*. Spring University, Changing Education in a changing society. Part I. Klaipeda: Klaipeda University, 2008. P. 8.

1. tabula. **Kristietības un ateisma reliģiskās pazīmes**²⁵

Pazīmes	Kristietība	Ateisms
Zelta laikmets	Paradīze	Komunisms
Izdzīšana no paradīzes grēcīgajā pasaulē	Pasaule	Šķiru sabiedrība
Atgriešanās paradīzē	Augšāmcelšanās / Debesis	Komunisms
Iedzimtā grēka ideja	Ādama un Ievas nepaklausība un grēkā křišana	Ekspluatācija
Izredzētā tauta	Israēls	Proletariāts
Četri evaņģēliji	Mateja, Marka, Lūkas un Jāņa	Marksa, Engelsa, Ļeņina un Staļina raksti
Svēto kulta un relikviju godināšana	Romas katoļu un Pareizticīgo tradīcija	Ļeņins mauzolejā

²⁵ Bruveris O. *Communism versus Religion: Soviet Experiment. Theory and practice in Historical Retrospection*. Riga: AMNIS, 2010. P. 20.

2. tabula. **Totalitārisma vērtības un to rādītāji**
(pēc K. Popera, H. Ārentes, J. Berlina)²⁶

Vērtība	Rādītāji
Pareizais ceļš (viena patiesība, viena kārtība)	<ul style="list-style-type: none"> • ideoloģizācija un indoktrinācija vienā patiesībā • brīvība rada haosu, nekārtību • absolūtie likumi • aizliegumi, tabu ļoti strikti regulē cilvēka uzvedību • viens pareizs dzīvesveids • cilvēks identificējās ar likumu • vēlēšanās piespiest cilvēkus dzīvot atbilstoši “pareizajiem” priekšstatiem • totalitārisma stereotips – vienīgi meli ir daudzveidīgi, bet patiesība ir tikai viena
Sabiedriskās institūcijas kā maģiski spēki	<ul style="list-style-type: none"> • sabiedrisko institūciju sakrāla funkcija • totalitāra sabiedrība neatzīst gadījumu, nejaušību • vārdu un darbu nesaskaņa jeb “dubulta morāle” • ticība ideālai, perfektai sabiedrībai, kuru ir iespējams sasniegt; pārliecība, ka tas ir iespējams

²⁶ Bruveris O. *Communism versus Religion: Soviet Experiment. Theory and practice in Historical Retrospection*. P. 8–9.

	<ul style="list-style-type: none"> • paš aizliedzība – sevis noliegšana (paš aizliedzīgs darbs) • kritiskās refleksijas trūkums, mānīcība • akla līdzidarīšana • varas anonimitāte • varoņu kults • individuālās dzīves pielāgošana sabiedrībai
<p>Autoritārisms (morāles eksperts, pakļaušana/ pakļaušanās)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • morāles eksperta nepieciešamība • piespiešana laimīgas nākotnes veidošanai • vadonis kā gans – pieskata un rūpējas, uzspiež savu grību, taču rīcības motīvs ir pozitīvs • paklausība augstākstāvošajiem kā tikums • cilvēkiem nav sava personīgā viedokļa, viņi samierinās ar situāciju, turklāt šīs cilvēku masas var uzrunāt un panākt sava viedokļa pieņemšanu

Minētās vērtības un tās raksturojošie rādītāji atklāj dogmatiskas reliģiozitātes izpausmes formas gan attieksmē, gan uzvedībā. Vēl precīzāku ateisma pielīdzināšanu reliģijai sniegs tā izvērtējums atbilstoši reliģiju pētnieka N. Smārta (*Smart*) septiņām reliģijas dimensijām.

Niniana Smārta raksturotās reliģijas dimensijas²⁷

1. **Rituālā un praktiskā dimensija.** Šis ir reliģijas aspekts, kas ietver tādas darbības kā dievkalpojums, meditācija, svētceļojums, upurēšanās, sakramentāli rituāli un dziedināšanas.
2. **Doktrinārā un filozofiskā dimensija.** Reliģijas attīsta doktrīnas un filozofijas dažādu nolūku dēļ. Tā, piemēram, budismā eksistējošā nepastāvības doktrīna ir centrālā. Tā dialektiski mijiedarbojas ar rituāliem vai praktisko dimensiju, ar filozofisku pārdomu starpniecību par noteikta veida meditācijas līdzekļiem, savukārt meditācija palīdz indivīdam saskatīt doktrīnas eksistenciālo spēku. Dažas tradīcijas ir kaismīgākas doktrīnu uzturētājas nekā citas: katolicisms ir dedzīgāks nekā kvēkerisms šajā aspektā, budisms vairāk nekā Āfrikas tradicionālās reliģijas rūpējas par doktrīnu, *theravada* vairāk nekā *Zen*. Iespējams secināt, ka dažādas tradīcijas doktrīnām piešķir atšķirīgu nozīmīgumu.
3. **Mītiskā un naratīvā dimensija.** Ikvienai reliģijai ir savi naratīvi jeb stāsti, kas palīdz doktrīnas saistīt ar pieredzi. Piemēram, kristietībā centrāls ir stāsts par Kristus piedzimšanu, dzīvi, nāvi un augšāmcelšanos. Lai gan Budas dzīvesstāsts budismā nav tik centrālais, tomēr tas vēl aizvien ir būtisks budistu reliģiskajā praksē. Sekulāro pasaules uzskatu gadījumos un modernizēto tradīciju situācijās vēsture kļūst par stāstu un pilda mīta lomu. Tādā veidā vēsture, kas tiek mācīta nacionālajā skolā, ir ne vien nacionālās identitātes būtisks elements, bet tā arī vairo lepnumu par *mūsu* senčiem, *mūsu* nacionālajiem varoņiem un varonēm.
4. **Pieredzes un emocionālā dimensija.** Budas apskaidrība, Muhameda praviētiskais redzējums, Pāvila pārtapšana u. c. līdzīgas pieredzes nepārprotami ir nozīmīgas reliģijas vēstures kontekstā.

²⁷ Smart N. *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. P. 10–11.

Līdzīgi kā citu dimensiju saturā, arī šajā dimensijā pieredzes notikumu (meditāciju un transpersonālu pieredzējumu rezultāts) svarīgums dažādās tradīcijās ir atšķirīgs. Tie ir būtiski gan *Zen*, gan Amerikas pamatiedzīvotāju tradicionālajā reliģijā un ne tik svarīgi, piemēram, Skotijas kalvinistu tradīcijā. Tomēr šīs pieredzes ir emocionāli saistītas ar pasauli un rituāliem. Tās ir vairāk vai mazāk dinamiskas un tās ir ticīgo pārdomu avots.

5. **Ētiskā un legālā dimensija.** Gan reliģiskās tradīcijas, gan reliģiskie novirzieni nosaka ne vien doktrīnas un mītus, bet arī ētiskos un juridiskos imperatīvus. Piemēram, Toras priekšraksti ir noteicoši ortodoksālajā jūdaismā, šariats ir islama integrāla daļa. Līdzīgi ētiskie un juridiskie imperatīvi ietverti gan budismā, gan konfūcismā, gan kristietībā. Arī šīs dimensijas saturā vērojams imperatīvu nozīmības atšķirīgs līmenis. Piemēram, tas ir būtisks kvēkeriem, mazāk būtisks Šinto tradīcijā. Modernajās nacionālajās valstīs noteiktas pilsoniskās uzvedības normas ir būtisks izglītības satura elements.
6. **Sociālā un institucionālā dimensija.** Ikvienu reliģiju atklājas sabiedrības dzīvē. Tas notiek atsevišķas institūcijas veidā, kuras ietvaros darbojas priesteri, mācītāji vai citi tradīcijas eksperti. Piemēram, tie varētu būt guru, likumu zinātāji, rabīni, imami, šamaņi vai dievturība – dižvadoņi. Reliģijas kā institūcijas robežas var būt sabiedrībā izplūdušas. Piemēram, Romas Katoļu baznīcas laju institūcija ir daļa no pilsoniskās sabiedrības vai Anglijas baznīcas garīdznieki ieņem noteiktu vietu Anglijas šķiru sistēmā.
7. **Materiālā un mākslinieciskā dimensija.** Ikviens pasaules uzskats vai reliģija atstāj nospiedumus kultūrā caur atklāsmi materiālā veidā – ar arhitektūru, mākslu u. c. Tās ir kapelas, baznīcas, katedrāles, tempļi un mošejas, kas liecina par konkrēto reliģiju klātesamību konkrētajā kultūrā un sabiedrībā. Šādas reliģiju izpausmes ir arī ikonas, gleznas, grāmatas un garīdznieku tērpi. Šī materiālā reliģijas vai pasaules uzskata izpausme ir nozīmīga.

Lai atklātu marksisma-ļeņinisma un ateisma reliģisko būtību, nepieciešams šo pasaules uzskatu sistēmu izvērtēt atbilstoši N. Smārta piedāvātajām reliģijas dimensijām. Vai katrā no dimensijām iespējams rast reliģijai raksturīgos elementus. Salīdzinājumam izmantota kristietība ar tai raksturīgajiem dimensiju elementiem.

Izvērtējot dažādo reliģiju raksturojošu dimensiju izpausmes gan kristietībā, gan sekulārajā pasaules uzskatā, gan PSRS, kas balstījās marksisma-ļeņinisma ideoloģijā, iespējams secināt, ka tā pilda valsts reliģijas funkcijas konkrētajā sabiedrībā.

Valsts reliģijai nepieciešams nodrošināt kontinuitāti un pārnesei no paaudzes uz paaudzi. Šādiem mērķiem ikvienā sabiedrībā kalpo izglītība.

Ateistiskās izglītības sistēma un funkcijas

“Kā jau zināms, zinātniskais ateisms ir viena no materiālistiskā pasaules uzskata izpausmēm.”²⁸ Lai panāktu visaptverošu zinātniskā ateisma uzvaru padomju nācijas prātos, tika radīta labi organizēta un strukturēta ateistiskās izglītības sistēma. Šādai sistēmai bija jāaptver visi sabiedrības slāņi un jānodrošina diferencēta pieeja dažādām sabiedrības grupām. Sistēmā nozīmīgu vietu ieņēma ateistu padomes, kas tika izveidotas gan pilsētās, gan rajonos (LPSR – 39 pilsētās un rajonos).²⁹

“Mūsu republikas ideoloģiskajā frontē aktīvi strādā vairāk nekā 27 tūkstoši kvalificētu propagandistu, 2 tūkstoši partijas komiteju referentu, 27 tūkstoši politinformatoru un vairāk nekā 36 tūkstoši aģitatoru, to skaitā 5750 aģitatoru ateistu.”³⁰

²⁸ Menniks A. Ateistiskās audzināšanas darba formas un metodes. *Ateistiskās audzināšanas efektivitāte*. Rīga: Avots, 1980. 156. lpp.

²⁹ Kokars E. Aktuāli ateistiskās audzināšanas pieredzes jautājumi. *Ateistiskās audzināšanas efektivitāte*. Rīga: Avots, 1980. 39.–40. lpp.

³⁰ Freibergs L. Inteliģences veikums iedzīvotāju ateistiskajā audzināšanā. *Ateistiskās audzināšanas efektivitāte*. Rīga: Avots, 1980. 87. lpp.

3. tabula. Komunisma ideoloģijas un kristietības salīdzinājums, izmantojot N. Smārta teoriju

Dimensija	Izpausme kristietībā ¹	Izpausme sekulārajā pasaules uzskatā (ASV) ²	Izpausme PSRS
Rituāli: ceremoniju forma un kārtība (privātā un publiskā)	Mise, liturģija vai Eiharistija; tādi sakramentālie rituāli kā kristības, laulības; svēto kults, svēto ceļojumi, dzīve lūgšanās	Salutēšana valsts karogam, valsts himnas dziedāšana nozīmīgos pasākumos, piemēram, beisbola spēlēs, ar prezidentūru saistītas ceremonijas, svētoceļojumi uz nozīmīgiem nacionāliem monumentiem, uniformu ģērbšana atbilstošos pasākumos, pagātnes varoņu (prezidentu, dzejnieku, komponistu un rakstnieku) godināšana	Partijas kongresi, parādes, bērības svētki, sekulārās laulības un bēres, kapu svētki u. c.; Svētā trīs-vienība (Markss, Ļeņins, Staļins); “svētoceļojumi” uz Maskavas Kremli un Ļeņina mauzoleju

¹ Smart N. *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1996. P. 12–13.

² Turpat. P. 13–14.

<p>Dimensija</p> <p>Doktrinārā un filozofiskā: sistemātiski formulēta reliģijas mācība saskaņotā un atbilstošā formā</p>	<p>Izpausme kristietībā¹</p> <p>Kristīgo tradīciju doktrīnas; Trīsvienības doktrīna</p>	<p>Izpausme sekulārajā pasaules uzskatā (ASV)²</p> <p>ASV konstitūcija, kas ir demokrātiskas vērtību glabātāja; lojalitāte šīm vērtībām, kuras kulminācija ir ASV pilsonība (Makārtija laikos komunisma idejas tika pasludinātas par galveno ķecerību/herēzi)</p>	<p>Izpausme PSRS</p> <p>Dialektiskais materialisms: apziņu rada matērija un viss mainās; vēsturiskais materiālists: pretstatu vienības un cīņas likums, likums par kvantitatīvo izmaiņu pāreju kvalitatīvajās izmaiņās, nolieguma nolieguma likums, ateisms</p>
<p>Naratīvā un mītiskā: kas darbojas vairākos līmeņos</p>	<p>Vecās un jaunās Derības naratīvi: kontinuitātes pamatojums ar stāstu palīdzību; Svētā Vakarēdiena stāsts kā Eiharistijas būtiska daļa;</p>	<p>ASV vēsture – cīņa par neatkarību no Lielbritānijas, nacionālās piemiņas dienas (Pilsoņu kara piemiņa u. c.)</p>	<p>stāsti par Ļeņina bērnību un dzīvi (Ļeņina līdzdalība komunistiskajā sestdienas talkā, “Tīro šķīvju biedrība” u. c. Ļeņina dzīves notikumi, kas bija obligāta izglītības saturs daļa); Ļeņina un Staļina dzimšanas un nāves dienu atzīmēšana;</p>

Dažreiz naratīvi tiek apvienoti patiesā, sistematiskā universa un cilvēka vietas tajā interpretācijā	Baznīcas kalendāram atbilstošie stāsti (baznīcas svēto dienas)	vēlāk L. Brežņeva literārie darbi, kurus obligāti lasīja un pārrunāja ar citiem ikviens padomju pilsonis
Pieredzes un emocionālā: pārdabiskā pieredze, kontekstplatīvā pieredze, dziedināšana (šausmas, vaina, bijība, mistērija, saistība, atbrīvošanās, ekstāze, iekšējs miers, svētlaime (privāta))	Atklāsme, pārtašanās, īstena ticība, mistiskā pieredze (klostēru tīklojums, kuros attīstās misticisma tradīcijas); līdzdalība dievkalpojumos	Sēras, asaras un bailes pēc PSRS līderu nāves, “Ļeņins/Stalins visu tautu tēvs”; padomju nācija, Svētais Tēvijas karš; līdzdalība kongresos, parādēs, kultūras un sporta pasākumos; publiskās tautas ienaidnieku tiesas prāvas – kā nācijas dziedināšanas piemērs
	Patriotisma svinēšana, sabiedriski nozīmīgu dziesmu dziedāšana, nacionālo brīvdienu svinēšana	

¹ Smart N. *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1996. P. 12–13.

² Turpat. P. 13–14.

Dimensija	Izpausme kristietībā ¹	Izpausme sekulārajā pasaules uzskatā (ASV) ²	Izpausme PSRS
<p>Ētiskā un legālā: cilvēku uzvedības noteikumi (nereti augstāku spēku noteikti)</p> <p>Sociālā un institucionālā: pārliecību sistēma un attieksmes ir kopīgas visai grupai. Nereti publiski noteikumi, kas pamato piederību kopienai un līdzdalībai tajā</p>	<p>Kristīgā ētika; 10 Dieva baušļi un Pāvila u. c. vēstules Jaunajā Derībā</p> <p>Baznīca, draudzes, laji, garīdzniecība</p>	<p>Puritānisma ideāli, demokrātiskās vērtības, patriotiskās vērtības</p> <p>Skolotāji kā nācijas garīdzniecība, militāristi – nācijas svētie, prezidents (lai gan viņu nereti kritizē, tas ir nācijas lepnuma un goda simbols)</p>	<p>Komunisma cēlāja morāles kodekss</p> <p>Komunistiskā partija, partijas ģenerālsekretārs, arodbiedrība, komjaunatne, pionieri, strādnieku šķira u. c.</p>

<p>Materiālā un mākslinieciskā: parasti objekti vai vietas, kas simbolizē vai manifestē sakrālo vai pārdabisko</p>	<p>Baznīcas, katedrāles, klosteri, ikonas, gleznas ar kristīgu saturu, Bībele</p>	<p>Vašingtonas memoriāls u. c. nozīmīgas vēsturiskas vietas, Revolūcijas un Pilsoņu kara cīņu vietas</p>	<p>Ļeņina mauzolejs; Tēvijas kara piemiņas memoriāli; Kongresu pilsis; V. I. Ļeņina kopotie raksti; Padomju sociālistiskā reālisma māksla</p>
---	---	--	---

¹ Smart N. *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1996. P. 12–13.

² Turpat. P. 13–14.

Šī ideoloģiskā darba dalībnieku uzdevums bija: propagandēt marksistiski-ļeņinisko teoriju, veidot zinātnisko pasaules uzskatu. Minētie uzdevumi bija īstenojami formālajā un neformālajā izglītības sistēmā.

Darba kolektīvos tika organizētas ražošanas sapulces, pārrunas, ekonomiskās mācības, komunistiskā darba skolas, arodbiedrības un tautas kontroles organizēti pasākumi, kuru saturs īstenoja arī ateisma propagandas mērķus. Īpaša uzmanība tika veltīta ticīgajiem, iesaistot tos sociālistiskā darba sacensībās.

Nozīmīgs ateistiskās izglītības sistēmas elements bija kultūras nami un klubi (LPSR 1976. gadā kultūras namos un klubos nolasītas vairāk nekā 3100 lekcijas par dabaszinātņu un ateisma jautājumiem, 1979. – 3200 lekcijas). Līdzīgas funkcijas veica Zinību biedrības organizācijas, kuru galvenie dalībnieki bija zinātnes darbinieki, augstāko mācību iestāžu, tehnikumu mācībspēki, skolotāji, inženiertehniskie un medicīnas darbinieki, partijas, padomju un komjaunatnes darbinieki, lauksaimniecības speciālisti, rūpniecības uzņēmumu, kolhozu un padomju saimniecību vadītāji.³¹

Ateisms tika apgūts ne vien neformālās izglītības ietvaros, bet tas bija obligāts arī augstākās un vidējās speciālās izglītības programmās. “Zinātniskā ateisma pamatus studenti apgūst visā mācību procesā. Studentiem materiālistiskā pasaules uzskata veidošanos nodrošina sabiedrisko zinātņu apgūšana, kuru neatņemama sastāvdaļa ir zinātniskā ateisma pamata kurss.”³²

Pamat- un vidējās izglītības programmās ateisms tika integrēts dažādu mācību priekšmetu, piemēram, vēstures, saturā. Sekmīgai ateisma apguvei formālās izglītības ietvaros tika izdotas rokasgrāmatas skolotājiem, kas palīdzēja īstenot marksisma-ļeņinisma ideoloģijas tālāku

³¹ Freibergs L. *Inteliģences veikums iedzīvotāju ateistiskajā audzināšanā*. 89. lpp.

³² Kokars E. *Aktuāli ateistiskās audzināšanas pieredzes jautājumi*. 46. lpp.

nodošanu nākamajai paaudzei.³³ Šajos metodiskajos materiālos atrodama ideja par to, ka ateistiskā izglītība jāīsteno ikvienā mācību priekšmetā visās izglītības pakāpēs.³⁴

Ateistiskā audzināšana ietver divas savstarpēji saistītas jomas: reliģijas kritiku un ateistiskās pārliecības veidošanu. “Komunistiskā partija prasa, lai ateistiskā propaganda būtu pacietīgs, sistemātiskas izskaidrošanas, pārliecināšanas darbs, lai ateistiskā audzināšana organiski iekļautos zinātniski materiālistiskā pasaules uzskata, komunistiskā idejiskuma veidošanās procesā.”³⁵

Ateistiskās izglītības saturs un metodes

“Vēsturiski materiālistiskā paradigma ir padomju pedagogijas pamatā. Atbilstoši tam audzināšanas pamatā tiek likta ideja par cilvēku, kas izbeidzis cīņu par individuālu eksistenci un kura vērtību nosaka viņa sabiedriskā esamība. Līdz ar to par audzināšanas mērķi kļūst sabiedriskots cilvēks.”³⁶ Tādēļ rezultatīvs līdzeklis pret reliģisko pasaules uzskatu ir kolektīvisma ieaudzināšana.³⁷ Sabiedriskās zinātnes ir joma, kuras ietvaros izmanto šo līdzekli. “Sociālistiskais kolektīvs izkopj cilvēkā drosmi, pašcieņu, lepnumu un neatkarības jūtas – tās iezīmes, kuras K. Markss tieši pretnostatīja kristiānisma sociālajiem principiem.”³⁸

³³ Plotkina D. P. *Ateisticheskoe vospitanieuchashchixsia na urokah istopii v V–VII klassah*. Moskva: Prosveshchen'ie, 1982.

³⁴ Turpat. S. 5.

³⁵ Balevics Z. Ateisms – kompleksi, saistībā ar dzīvi. *Ateistiskās audzināšanas efektivitāte*. 17.–18. lpp.

³⁶ Geikina L. *Dzīvi un dzīvību apliecināšana attieksme un kristīgā audzināšana pamatskolā*. Promocijas darbs. Rīga: LU PPF, 2007. 48. lpp.

³⁷ Balevics Z. Ateisms – kompleksi, saistībā ar dzīvi. *Ateistiskās audzināšanas efektivitāte*. 20. lpp.

³⁸ Turpat. 23. lpp.

Ateistiskās izglītības centrālais saturs ir un par sabiedrisko zinātņu sinonīmu tiek uzskatīta V. I. Ļeņina raksturotā vēstures materiālistiskā izpratne. Atbilstoši N. Smārta piedāvātajai reliģiju dimensijas teorijai tieši vēstures materiālistiskās izpratnes veidošana rada ideoloģijas reliģisko saturu. To apstiprina PSKP XXV kongresa izvirzītais uzdevums ateistiskai izglītībai: “visu audzināšanas darbu veikt kompleksi, cieši saistot idejiski politisko audzināšanu, darbaudzināšanu un tikumisko audzināšanu, diferencēti ievērojot dažādu darbaļaužu grupu īpatnības.”³⁹ Idejiski politiskā audzināšana orientēta nostiprināt materiālistisko pasaules uzskatu un sevis kā sabiedriskas būtnes apzināšanos. Darbaudzināšanai jāatklāj, ka “radošs, brīvs darbs draudzīgā kolektīvā apliecina cilvēku kā visu vērtību radītāju un līdz ar to noliedz dievu.”⁴⁰ Tikumiskajai audzināšanai jāatklāj komunistiskās morāles priekšrocības iepretim reliģiskajai morālei.⁴¹ Šādas audzināšanas ietvaros jāveido izpratne par to, ka “mūžīgu, nemainīgu morāles normu nav un nevar būt. Jaunā morāle attīstās cilvēku sociālistisko sabiedrisko attiecību pilnveidošanās procesā, tām pāraugot komunistiskajās.”⁴²

Ateistiskā izglītība balstījās šādos principos:

1. internacionālās strādnieku šķiras vienība, nepieļaujot sabiedrības dalīšanu ateistos un ticīgajos;
2. gan ticīgie, gan ateisti ir vienlīdzīgi padomju likuma priekšā;
3. ateists cīnās par ticīgo un nevis pret ticīgo;
4. ticīgo kolektīvu konfesionālās, sociāli psiholoģiskās, nacionālās un vēsturiskās īpatnības ir vērā ņemamas.⁴³

³⁹ Balevics Z. Ateisms – kompleksi, saistībā ar dzīvi. *Ateistiskās audzināšanas efektivitāte*. 15. lpp.

⁴⁰ Turpat. 25. lpp.

⁴¹ Turpat. 31. lpp.

⁴² Turpat. 33. lpp.

⁴³ Menniks A. *Ateistiskās audzināšanas darba formas un metodes*. 158.–159. lpp.

Ateistiskajā izglītībā izmantotās mācību metodes un organizācijas formas:

1. lekcijas;
2. pārrunas un diskusijas;
3. tematiskie vakari, bagātināti ar fotomontāžu, dokumentu, citu materiālu, priekšmetu izstādēm, grāmatu galdiem u. c.;
4. mutvārdu žurnāli un dzīvās avīzes;
5. nereliģisko svētku un svinību organizēšana.⁴⁴

Raksturojot ateistiskās izglītības sistēmu, mērķus, uzdevumus, saturu un darba formas, iespējams saskatīt visas reliģiju raksturojošo dimensiju pazīmes. No šejienes izriet secinājums, ka ateisms un ateistiskā izglītība savā būtībā ir reliģiski un pilda reliģiskās izglītības funkcijas.

Ateistiskās un reliģiskās izglītības salīdzinājums

Ievērojamais angļu reliģiskās izglītības eksperts Džons Hals (*John Hull*) raksturoja trīs reliģiskās izglītības pamatmodeļus: “mācīties reliģiju”, “mācīties par reliģiju” un “mācīties no reliģijas”. Ateistiskajā izglītībā būtu piemērojams modelis “mācīties reliģiju”. Šī modeļa ietvaros tiek piedāvāta mācību programma, kas atklāj vienu noteiktu reliģisko tradīciju, un veids, kā šī tradīcija tiek mācīta, ir it kā no “iekšienes”, reliģiskajai tradīcijai piederīgā acīm raugoties. No šī skatpunkta izriet noteiktas sekas: skolotājs ir konkrētās reliģiskās tradīcijas ticīgais un viņa uzdevums ir pievērst skolēnus savai ticībai; pārsvarā šāda veida izglītību kontrolē konkrētās reliģiskās tradīcijas institūcijas; viedokļu un skolēnu brīvība šādu mācību ietvaros ir ierobežota vai neeksistē.⁴⁵

⁴⁴ Menniks A. *Ateistiskās audzināšanas darba formas un metodes*. 160.–169. lpp.

⁴⁵ Hull J. M. *The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective*. [tiešsaiste: 05.04.2012.] – pieejams: <http://www.iarf.net/REBooklet/Hull.htm> vai Hull John M. *The Contribution of Religious Education to*

Analoģiski iespējams raksturot ateistisko izglītību: skolotājs – pārlicināts ateists – māca skolēnus un cenšas pievērst viņus ateismam, ateistiskās izglītības kvalitāti un norisi kontrolē valsts institūcijas, kuru reliģija ir ateisms, mācību procesā netiek pieļauta viedokļu dažādība, jo vienīgā pareizā pārliecība ir ateisms.

Tādējādi iespējams apstiprināt tēzi, ka ateistiskā izglītība marksisma-ļeņinisma ideoloģijas ietvaros veica reliģiskās izglītības funkciju. Ateistiskā izglītība indoktrinēja un ieaudzināja skolēnos zinātniski materiālistisko pasaules uzskatu.

Secinājumi:

1. Marksisma-ļeņinisma ideoloģija bija valsts reliģija PSRS un pārējās sociālisma bloka valstīs;
2. Ateistiskā izglītība veica reliģiskās izglītības funkciju sociālisma valstīs;
3. Ateistiskās izglītības mērķis bija – propagandēt marksistiski-ļeņinisko teoriju, veidot zinātnisko pasaules uzskatu;
4. Ateistiskās izglītības uzdevums bija indoktrinēt un ieaudzināt skolēnus zinātniski materiālistiskajā pasaules uzskatā;
5. Ateistiskā izglītība izmantoja modeli “mācīties reliģiju”, kas ir viens no reliģiskās izglītības pamatmodeļiem.

Religious Freedom. A Global Perspective. *Committed to Europe's Future. Contributions from Education and Religious Education.* Ed. by Schreiner P., Spinder H., Taylor J., Westerman W. Münster: CoGREE and The Comenius-Institute, 2002. P. 108.

Reliģijas Latvijā: pētniecības aktualitātes

Latvieši un pareizticība

Liecības par pareizticību tagadējā Latvijas teritorijā var atrast jau 11. gadsimtā. Pareizticīgiem latviešiem tas ir ļoti svarīgs fakts, kas viņus vēsturiski leģitimē tagadējā Latvijā. Viņi uzskata, ka pareizticīgie ir bijuši starp pirmajiem kristiešiem Latvijā. Citiem kristiešiem Latvijā kristietības vēsture Baltijā aizsākās ar bīskapa Alberta un krusta karu laiku 12. un 13. gadsimtā. Pareizticība bija tikai priekšvārds katolicismam un vēlāk – luterticībai, kas mūsdienās starp latviešiem ir visizplatītākā konfesija. Šinī sadaļā mēģināšu sniegt pārskatu par latviešu attiecībām ar pareizticību cauri gadsimtiem līdz pat mūsdienām. Pirmkārt, tiks analizēta attieksme pret pareizticību 19. gadsimtā, kad pareizticība starp latviešiem izplatījās masveidīgas konvertācijas gaitā. Otrkārt, pievērsīšos starpkaru posmam, kad pirmoreiz atklāti runāja par pareizticības latviskošanu, bet sadaļas trešā daļa būs veltīta padomju laika, kā arī mūsdienu vērtējumu diskursam, kad ir ļoti niecīgs skaits pareizticīgo latviešu, un pareizticība atkal ir kļuvusi par krievu un krievvalodīgo kultūras fenomenu.

Latvieši un pareizticība 19. gadsimtā

Pēc katoļu krusta kariem, kas paļāvās gan uz zobenu, gan uz Vārdu, pareizticība Latvijā nekļuva par skaitliski lielu konfesiju. Tikai krievu tirgotāji, kā arī daži krievu muižnieki bija pareizticīgi. Līdz 18. gadsimtam Vidzemē bija tikai viena pareizticīgo baznīca, kas atradās Rīgā. Pat pēc Vidzemes inkorporācijas Krievijas impērijā 1710./21. gadā pareizticība šeit

nepalielinājās masveidīgi, jo cars Pēteris I apsoliņa luterāņu baznīcai valdošās baznīcas privileģētu statusu. Tomēr 1830. gadā Latvijas teritorijā bija jau ap 20 pareizticīgo baznīcu, kuru draudzes sastāvēja galvenokārt no krievu tirgotājiem un zaldātiem.¹ Tāda bija situācija, kad 19. gadsimta četrdesmito gadu otrajā pusē vairāk nekā 100000 Vidzemes zemnieku pārgāja pareizticībā. Latviešu pāriešanu pareizticībā ir ļoti sarežģīti izvērtēt tāpēc, ka jau 19. gadsimta otrajā pusē sabiedrībā pastāvēja divi pretēji naratīvi: muižniecības polemika un krievu ierēdņu propaganda. Pirmie mēģināja stāties pretī tiem impērijas pasākumiem, kas vācbaltiešu pretestību ieskatīja par nelikumīgu iejaukšanos Krievijas ierēdņu privilēģijās. Pēc muižniecības domām, pāriešana pareizticībā bija īpaši plānots pasākums, lai nostiprinātu Pareizticīgās baznīcas pozīcijas.

Pareizticīgās baznīcas pamatstratēģija bija piedāvāt iespējamus materiālus labumus tiem, kas pārietu pareizticībā. Krievu publicistika aprakstīja pāriešanu pareizticībā kā zemnieku brīvprātīgu vēlēšanos izglābties no vācbaltiešu saimnieciskās un garīgās kontroles.

Visos darbos, kuros bija mēģināts analizēt pāriešanu, mēdza atkārtot vienu vai otru apgalvojumu. Krievu autori sliecās rakstīt, ka latviešu konvertācijas kustībai bija reliģisks raksturs, kamēr pārējie autori uzsvēra, ka tas bija ekonomiska un politiska rakstura process. Lielākā historiogrāfiskā problēma, manuprāt, ir tā, ka pareizticībā pārgājušie latvieši paši neko nerakstīja par iemesliem, jo visi zināmie avoti ir luterāņu vietējo darbinieku vai pareizticības garīdznieku pierakstīti.² Tādējādi gandrīz visi avoti ir tendenciozi vienā vai otrā virzienā. Ir trīs monogrāfijas,

¹ Gavril'in A. V. *Očerki istorii Rizhskoi eparhii*. Rīga: Filokalija, 1999. S. 12–29.

² Pareizticīgā latvieša Indriķa Straumiņa raksti, publicēti par krievu publicistu J. Samarinu 1869. g. un pa daļai par vēsturnieku J. Češihinu 1884. g., arī nebija īsts tā perioda darbs. Autors priesteris Jānis Līcis to pierakstīja dažus gadus vēlāk un tajā bija jau jūtama krievu propagandas ietekme. Iu. F. Samarin. *Okrainy Rossii. I*, vip. 2. Berlin: B. Behr, 1869; Indriķis Straumītis. *Pareizticīgā latvieša Indriķa Straumiņa raksti (1840–1845)*. / Sast. un tulk. A. Kangers. Rīga, 1906.

kuru naratīvi, manuprāt, ir objektīvi. Tas ir igauņu vēsturnieka Hansa Krūsa doktora darbs (1930) par pāriešanu pareizticībā Dienvidigaunijā 19. gadsimta 40. gados. Šis darbs ir objektīvs, taču tikai attiecībā uz vēsturiskiem datiem un notikumiem. Krūsa secinājums nebija objektīvs, tajā viņš atkārtoja muižnieku apgalvojumu, ka pāriešana pareizticībā “nebija ārējā faktora dēļ un arī nebija iekšējas saprātīgas un secīgas argumentācijas rezultāts. Otrkārt, zemnieku psiholoģiskā dispozīcija radās ārējās asociācijās, kuras radās plašu masu pašsūģestijā”.³ Citādi sakot, baumas par “zelta zemi” bija galvenais pamats pārejai pareizticībā.

Otrā objektīvā monogrāfija ir Aleksandra Gavriļina apskats par Rīgas eparhiju 19. gadsimtā. Šajā grāmatā var atrast arī ļoti daudz informācijas par baznīcām, draudzēm, to pasākumiem un garīdzniekiem. Gavriļins savā darbā aprakstīja pāriešanu kā atbildi uz zemnieku slikto stāvokli – kā sabiedriskajā, tā arī materiālajā ziņā.⁴ Var sacīt, ka Gavriļina mērķis nav procesa analīze, bet gan parādību aprakstīšana. Bet trešā monogrāfija – amerikāņu vēsturnieka Daniela C. Rajana (*Ryan*) vēl nepublicētais doktora darbs, manuprāt, ir vēl objektīvāks, ne tikai saturā, bet arī secinājumos.⁵ Pēc Rajana domām, zemnieki pārgāja pareizticībā, lai viņiem būtu lielākas iespējas diskutēt ar muižniekiem. Viņi izmantoja reliģisku statusu par argumentu, lai uzlabotu savu stāvokli, dažreiz tas bija veiksmīgi, bet bieži vien – veltīgi. Salīdzinājumā ar Krūsa un baltvācu autoru viedokli, ka pāriešana bija masveida maldināšana, lai pievilinātu zemniekus pāriet pareizticībā, un arī ar pretējo pareizticīgo diskursu, ka konvertīti bija reliģiskā ziņā apmierināti, Rajans pierāda, ka pāriešana bija apzināts zemnieku mēģinājums tikai uzlabot savu sabiedrisko statusu. Reliģijas maiņa bija tikai blakusparādība, kas nebija saistīta ar reliģiskās piederības izjūtu. Tā bija

³ Kruus H. *Talurahva käärimine Lõuna-Eestis XIX sajandi 40-ndail aastail*. Tartu: EKS kirjastus, 1930. 407. lpp. Sk. arī kopsavilkumu vācu valodā, 449. lpp.

⁴ Gavril'in A. V. *Ocherki istorii Rizhskoi eparhii*. S. 123.

⁵ Ryan D. C. *The Tsar's Faith: Conversion, Religious Politics, and Peasant Protest in Imperial Russia's Baltic Periphery, 1845-1870s* (nepublicēts doktora darbs, University of California, 2008).

jārada vēlāk, piemēram, latviskojot pareizticību. Rajana darbs aprobežojas tikai ar igauņu avotiem, bet nav pamats domāt, ka latviešu lauku provincēs bija citādi. Rīgā, protams, pareizticība palika par krievu konfesiju un šeit pārlatviskošanas process nenotika. Lauku pareizticīgo draudzēs pareizticīgie latvieši turpretī ieviesa jauninājumus, kuri citur pareizticībā nebija atļauti, kā, piemēram, kopsdziedāšana, konfirmācija un luterāņu dziesmas.⁶

Sākot ar 1880. gadiem, notika tā saucamā rusifikācija, kad Krievijas impērijas valsts autoritātes mēģināja ieviest vienveidīgu kārtību visā imperijā. Tas ietvēra vispirms valodas, skolu un justīcijas nozares, kā arī Pareizticīgā baznīca saņēma daudz vairāk valsts atbalstu nekā agrāk, arī bagātie krievu publicisti atbalstīja Rīgas eparhiju “tās cīņā pret vācbaltiešu luterāņiem”.⁷ Vācbaltieši savukārt atbildēja ar vēl polemiskākiem apgalvojumiem, ķengājot visu “krievisko”. Viņi uzskatīja, ka Pareizticīgā baznīca ir instruments, lai rusificētu Baltijas provinces.⁸ Līdzīgi notikumi turpinājās līdz pat 1905. gada nemieriem Krievijas impērijā. Vācbaltiešu akadēmiķis Astafs fon Tranzē-Rozeneks par nemieru izraisīšanu apvainoja impērijas valsts iejaukšanos reliģiskās lietās Baltijā.⁹ Ne tikai vācbaltieši atbalstīja šo uzskatu par pareizticību, arī latviešu sabiedrība pārņēma viņu spriedumus. Pirmajā pareizticīgajā žurnālā latviešu valodā “Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis” ir atrodami daudzi stāsti par sabiedrības vairākuma uzskatiem, kas pauda, ka pareizticīgie nav īstie latvieši utt. Sirdsapziņas un preses brīvība, kuru proklamēja cars Nikolajs II 1905. gadā,

⁶ Kalniņš P. Krieviskās pareizticības cīņa ar luteriski latvisko. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. 1930, Nr. 9. 174.–177. lpp.

⁷ Gavril'in A. V. *Očerki istorii Rizhskoi eparhii*. S. 277–282; Kalniņš P. *Krieviskās pareizticības...* 182. lpp.

⁸ Sk., piem.: Waldorff F. *Die lutherische Kirche im Kampfe mit Panslawismus und 'Orthodoxie'* (Chr. Belsler). Stuttgart, 1891; Stephany M. *Konversion und Rekonversion in Livland* (G. Löffler). Riga, 1931.

⁹ Transehe-Roseneck A. von. *Die lettische Revolution* (Georg Reimer). Berlin, 1907. S. 43–45, 178–180, 381–383.

nozīmēja, ka pirmoreiz bija iespējams rakstīt kritiski par baznīcas lietām. Latvieši tā arī darīja. Pareizticīgā baznīca viņu priekšstatos bija tikai valsts instruments, kas nostiprinājās ne savas iniciatīvas un vēlēšanās dēļ.

Latviešu pareizticība neatkarīgajā Latvijā

Neatkarīgajā Latvijā Pareizticīgā baznīca cīnījās pret politiskā vairākuma uzskatiem un arī pret valdību nostāju, kas negribēja atrisināt baznīcas juridisko statusu, jo tā bija bijusi Krievijas cara valsts baznīcas sastāvdaļa. Kad 1915. gadā vācu armija apdraudēja Rīgu, cara valdība izlēma evakuēt visas baznīcas vērtslietas uz Krieviju, arī Rīgas eparhijas mantas un personālu. Bīskaps un daži garīdznieki evakuējās uz Tartu (Tērbatu), bet vērtslietas un bibliotēku evakuēja uz Krievijas iekšējām guberņām. Tādējādi Latvijas Pareizticīgā baznīca atradās ļoti sarežģītā stāvoklī – bez bīskapa, bez sakrālajām vērtslietām un bez virsbaznīcas, jo Rīgas Pareizticīgā katedrāle tika izmantota kā garnizona baznīca vācu luterāņiem, bet bīskapa nams un Alekseja klosteris bija katoļu garnizona baznīca. Turklāt visa konsistorija un daudzi garīdznieki tika evakuēti no Rīgas, bet palikušie nebija gatavi uzņemties atbildību par baznīcu un draudzēm.

Pēc trim uzaicinājumiem jaunais Latvijas Pareizticīgās baznīcas arhibīskaps Jānis Pommers ieradās Rīgā 1921. gada jūlijā. Viņš bija dzimis 1876. gadā Praulienā, Madonas apriņķī un studējis Rīgas Garīgajā skolā un seminārā, vēlāk turpinājis savas mācības Kijevā, kur pieņēma mūka kārtu un kļuva par Sluckas bīskapu, bet pēc tam – par Penzas arhibīskapu. Viņš bija etniski latvietis, bet garīgi krievs. Viņš nenogurstoši cīnījās par Pareizticīgās baznīcas juridisko statusu un tās sabiedrisko prestižu. 1926. gadā arhibīskapu Jāni ievēlēja Latvijas Republikas Saeimā, jo Saeimas deputāta Aleksandra Bočagova, kas bija aizstāvējis baznīcas intereses, darbība nebija veiksmīga. Kad arhibīskaps Jānis strādāja Saeimā, tika nostiprināts baznīcas juridiskais statuss, viņš turpināja savu politisko karjeru, būdams pārvēlēts trīs reizes. Kaut gan Jānis bija latvietis un runāja skaidrā latviešu valodā, atbalstot Latvijas valsts intereses Saeimā un cīnoties pret

sociāldemokrātiem, pārējie Saeimas deputāti un sabiedriskie darbinieki viņu raksturoja kā krievu gara cilvēku un cara laikā socializēto runātāju, kas “nav nekāds parlamentārisma un demokrātijas draugs”.¹⁰

Arhibīskaps Jānis ļoti sparīgi cīnījās par iekšēju mieru Latvijas Pareizticīgajā baznīcā un viņam bija izvēlēta ļoti veiksmīga retorika. Lai atšķirīgās frakcijas baznīcā apvienotu, Jānis koncentrējās uz ārējiem ienaidniekiem – valdību un sociāldemokrātiem-marksistiem. Viņš bija ļoti produktīvs publicists un daudz rakstīja avīzēs. Ļoti veiksmīga bija arī arhibīskapa Jāņa runa pirmajā Baznīcas koncilā (pēc viņa ierašanās Latvijā) 1923. gada rudenī. Arhibīskaps vērienīgi stāstīja par savu darbību Latvijas Pareizticīgās baznīcas labā un raksturoja tās toreizējos apstākļus kā “Jaunas vajāšanas” un “izvērstas spīdzināšanas stāvokli”, kad visiem jādarbības baznīcas labā.¹¹ Kā sarkans pavediens viņa runās atkārtojas atsaucšanās uz “skauģiem un naidniekiem”, kas “ap mums ir samežģījuši biezu melu tiklu”. Arhibīskaps skaidri atsaucās uz sociāldemokrātiem-marksistiem, kuriem nav saprotama “godīga, nesavtīga pilsoņu darbība un viņa pašizliedzīgā dzīvošana”.

Arhibīskaps Jānis bija “liels varonis” Pareizticīgajā baznīcā, taču ārpus tās viņš netika uztverts kā īsts latvietis, tāpat arī citi latviešu pareizticīgie baznīcā tika saukti par slēptiem krievu gara izplatītājiem un maldinātājiem, bet ne par Latvijas nacionālistiem.¹² Piemēram, virspriesteris Jānis Jansons (dzimis 1878. gadā Kārdabā) un virspriesteris Kirils Zaics (dzimis 1869. gadā Verēnē) bija arhibīskapa Jāņa konkurenti Pareizticīgās baznīcas vadītāja postenī. Viņi bija latvieši, bet jau ilgi dzīvoja Krievijas

¹⁰ Saeimas deputāta P. Šimana izteikums 1931. gadā “Kādus likumus vēl pieņems Saeimā?”. *Jaunākās Ziņas*. 1931. g. 5. jūlijā. 12. lpp.

¹¹ Runa ir atstāstīta šeit: Kalniņš J. Rīgas un visas Latvijas Arhibīskaps Jānis (Pommers). Svētrunas, raksti un uzstāšanās, I. Rīga: *Labvēsts*, 1993. 22.–26. lpp.; Latvijas pareizticīgā baznīca. *Jaunākās Ziņas*. 1923. g. 1. novembrī; R.S. Latvijas Pareizticīgās Baznīcas Saeima. *Ticība un Dzīve*. 1923. g. Nr. 12. 9.–16. lpp. Gandrīz visi stāsti par Latvijas Pareizticīgo Baznīcu citē šo viņa runu vismaz reizi.

¹² Sk., piem.: Kalniņš P. *Krieviskās pareizticības...* 188.–189. lpp.

iekšējās guberņās (Jansons ilgi bija Pēterpilī un Zaics bija priesteris Latgalē, kas līdz 1920. gadam bija Polockas eparhijas daļa). Jansons bija *Pareizticīgo Latviešu Vēstneša* galvenais izdevējs līdz 1917. gadam un arī vēlāk rakstīja stāstu sēriju ar virsrakstu “Pareizticība pie Latviešiem”. Šajā sērijā Jansons rakstīja par pareizticību Latvijā – teoloģiskā, vēsturiskā un socioloģiskā perspektīvā. Temati bija saistīti, piemēram, ar pāriešanas kustību 19. gadsimta vidū, atmiņām par Kārdzabu vai arī viņš uzstājās pret pareizticīgo kapelu nojaukšanu. Jansons palika lojāls arhibīskapam, bet, lai būtu drošs, arhibīskaps piešķīra viņam garīgā semināra rektora posteni. Šai amatā Jansonam bija ļoti liela ietekme uz latviešu pareizticīgo garīdzniecības jauno paaudzi, bet tā ne vienmēr bija pozitīva. Kā var lasīt Pāvila Gruzņas romānā “Bursaki”, Jansons (romānā Andrejs Andersons) un citi semināristi un skolotāji nebija “progresīvi, liberāli un tautiski darbinieki”, bet “vecmodes ļaudis, rutineri, reptīļi, retrogradi utt.”¹³

Kirils Zaics turpretim bija Rīgas katedrāles virspriesteris un no 1923. gada – arī jaunu pareizticīgo žurnālu virsizdevējs. Viņš izdeva žurnālu latviešu valodā “Ticība un Dzīve”, kā arī žurnālu krievu valodā “Vera i Žizņ”. Kā izdevējam un katedrāles virspriesterim Zaicam bija liela ietekme uz latviešu pareizticīgiem. Bet Zaica ietekme acīmredzot bija par lielu, un 1931. gada beigās Latvijas Pareizticīgās baznīcas sinode nolēma izbeigt žurnālu finansējumu. Zaics vairs neizdeva žurnālu latviešu valodā, bet tas turpināja iznākt tikai krievu valodā, un šis žurnāls pārtapa par viskrievu iekšējās misijas žurnālu.¹⁴ Divus gadus vēlāk sinode apsūdzēja Zaicu katedrāles mantas izšķērdēšanā un naudas piesavināšanā. Varbūt tas bija arhibīskapa mēģinājums atbrīvoties no Zaica ietekmes, bet, pirms tiesvedība varēja sākties, politiskā sistēma Latvijā izmainījās, arhibīskaps Jānis tika nogalināts.

Pirms analizēt notikumu attīstību un izmaiņas K. Ulmaņa režīma laikā, minēšu vēl dažus pareizticīgos latviešus, kas starpkaru laikā mēģināja uzlabot attiecības starp latviešiem un pareizticību. Tie bija Rīgas

¹³ Jansons J. Pareizticība pie latviešiem. *Ticība un Dzīve*. 1928, Nr. 6. 84. lpp.

¹⁴ Sk.: *Vera i zhizn'*. 1932, Nr. 1. S. 14–16.

pareizticīgo latviešu Debessbraukšanas draudzes locekļi: draudzes priekšštāvis, skolotājs Jānis Dāvis, priesteris Jānis Bormanis un daži anonīmi dalībnieki. Viņi bija visaktīvākie divdesmito gadu sākumā, kad Latvijas Pareizticīgajai baznīcai vēl nebija juridiskā statusa un savas struktūras. "Pareizticīgais Latvietis" 1923. gada aprīli labi raksturoja toreizēju situāciju: "Tagadējie 'baznīcu kari' Latvijā saviļņojuši ne vien katoļus un luterāņus, bet arī pareizticīgos latviešus. Pēdējos radusies liela šķelšanās un kaut gan strīdus vēl atrodas sākumā un neparādās tik asi uz āru, tomēr jākonstatē, ka pareizticīgā baznīca Latvijā stāv reformu priekšvakarā. Lieta grozās ap pareizticīgās baznīcas pārlatviskošanu un atsvabināšanos no visa krieviskā. Vecās iekārtas pusē atrodas mūsu tautietis, praulienietis, arķibīskaps Jānis Pommers ar savu mācītāju štatu, kamēr reformatoru pusē apvienojušies Debessbraukšanas draudzes virsmācītājs Bormanis, vairāki lauku mācītāji un galvenā kārtā intelliģence. Arķibīskapam Jānim, kā to rāda visas zīmes, ir gaušam grūti ierast demokrātiskā valsts iekārtā, un viņš joprojām nes sevī latvju tautai svešu, krievisku garu un paņēmienus. Tas vienkārši saprotams."¹⁵

Tā kā Latvijas valdība negribēja atzīt krieviskos Pareizticīgās baznīcas pārstāvjus par likumīgām Latvijas valsts amatpersonām, Debessbraukšanas draudzes padome spēlēja starpnieka lomu. 1920. gada februārī padome saņēma valdības atļauju sasaukt pārstāvjus no visām Latvijas pareizticīgajām draudzēm, lai noorganizētu Baznīcas koncilu. Valdība prasīja koncilam revidēt attiecības ar Maskavu, bet koncilā tika nolemts, ka Latvijas Pareizticīgajai baznīcai jāpaliek Maskavas jurisdikcijā, kamēr virsgana ievēlēšanas jautājums vēl nebija atrisināts. Ja jaunais virsgans nolemtu atdalīt Latvijas Pareizticīgo baznīcu no Maskavas jurisdikcijas, tad sinode piekristu, jo baznīca bez virsgana nevarēja spert šādu soli. Jānis Dāvis nebija apmierināts ar koncila iznākumu. Draudzes vēsturē lasām: "Sapulce sanāk diezgan kuplā skaitā, tomēr gaidīto rezultātu tā nedod. Ja ar latviešu delegātiem gandrīz visos jautājumos bija sasniegta pilnīga

¹⁵ Pareizticīgais Latvietis. Pareizticīgo baznīca Latvijā. *Jaunākās Ziņas*. 1923. g. 25. aprīli, Nr. 88. 2. lpp.

saprašanās, tad par krievu draudžu priekšstāvjiem to nevarēja teikt. Viņu uzskati, sevišķi baznīcas autokefālības (patstāvības) jautājumā, bija pilnīgi pretēji. Tā kā pārsvarā bija krievu orientācijas piekritēji un daudzi lēmumi tika taisīti viņu garā, kas runāja Latvijas valsts cieņai pretī, tad latviešu delegāti atstāja sēdi un iesniedza valdībai lūgumu – neapstiprināt sapulces lēmumus, jo tie neatspoguļo pareizticīgo latviešu vairākuma domas.”¹⁶

Interesants ir fakts, ka citi aculiecinieki apgalvoja, ka Dāvim nebija daudz piekritēju pret palikšanu Maskavas jurisdikcijā.¹⁷ Protokolā lasām, ka tikai Dāvis atstāja sēdi.¹⁸ Valdība pieņēma lūgumu, bet neapstiprināja šī koncila lēmumus, ieskaitot jaunievēlēto pareizticīgo sinodi. Turklāt valdība tūlīt noslēdza katedrāles durvis un tikai Debessbraukšanas draudze drīkstēja to izmantot. Tajā vasarā katedrālē notika daži ekumeniski pareizticīgo un luterāņu dievkalpojumi, kurus organizēja pareizticīgo un luterāņu garīdznieki. It īpaši aktīvi bija Debessbraukšanas draudzes priesteris Jānis Bormanis un latviešu nacionālās reliģijas idejas cīnītājs, luterāņu mācītājs Voldemārs Maldonis. 1920. gada vasarā Jānis Dāvis mēģināja izplatīt latviešu avīzēs savus uzskatus par Pareizticīgās baznīcas nākotnes perspektīvu Latvijā.¹⁹ Pēc Dāvja domām, Latvijas Pareizticīgajai baznīcai bija jāklūst par nacionālu autokefālu baznīcu. Viņaprāt, šī organizācija vairs nevarēja atrasties krievu atbildībā un Latvijas valdībai jāņem lieta savās rokās.

¹⁶ Purviņš K. *Pirmās pareizticīgo latviešu draudzes vēsture*. Rīgas Debessbraukšanas draudzes izdevums. Rīga, 1929. 60. lpp. Iespējams, ka šī teksta autors ir pats J. Dāvis.

¹⁷ Svemps J. Atklāta vēstule J. Dāvam un brāļiem, kuri redz skabargu tuvākā acī, bet baļķi savā acī neredz. *Krusta Ēna*. 1920, Nr. 2. 23.–25. lpp.; Balevics Z. *Baznīca un valsts buržuāziskajā Latvijā*. Rīga: LVI, 1964. 60. lpp.

¹⁸ *Krusta Ēna*. 1920, Nr. 1. 17. lpp.

¹⁹ Dāvis J. Latvijas pareizticīgās baznīcas autokefālība. *Baltijas Vēstnesis*. 29.05. 1920, Nr. 118. 4. lpp.; Dāvis J. Latvijas pareizticīgā baznīca. *Latvijas Sargs*. 04.06. 1920, Nr. 123. 1. lpp.

Tas arī tā notika. Šī paša gada augustā valdība sasauca jaunu Baznīcas koncilu. Baznīcas sapulci kontrolēja Garīgo lietu departamenta vadītājs un valdības pārstāvis luterāņu mācītājs Fricis Mīlenbahs, kas dažus deleģātus neatzina, jo uzskatīja tos par krievu monarhistiem. Koncils, it īpaši krievu deleģāti, protestēja pret valdības iejaukšanos Baznīcas lietās. Tas tomēr atzina valdības neatzītus deleģātus un izteica pateicību valdības neatzītajai sinodei. Rezolūcijā par Baznīcas patstāvību bija teikts, ka, “ievērojot vietējos politiskos, etnogrāfiskos un ģeogrāfiskos apstākļus un uzturot sirsniņas attiecības ar citām pareizticīgām baznīcām, sapulce atzīst Latvijas Pareizticīgo Baznīcas patstāvību un neatkarību, kas izvedams dzīvē uz baznīcas kanoniem”.²⁰ Tādā veidā baznīca atzina sevi kā patstāvīgu *de facto*, paliekot *de jure* atkarīga no Maskavas patriarhāta. Bet arī valdība atzina Pareizticīgo baznīcu *de facto*, kaut arī nebija neviena regulējoša likuma par to.

Jānis Dāvis pēc 1926. gada vairs nebija aktīvs Latvijas Pareizticīgajā baznīcā, viņš darbojās tikai draudzē un atturības kustībā. Arī priesteris Jānis Bormanis vairs “nedūrās acīs” valdībai, kaut gan Rīgas Debessbraukšanas draudze palika pareizticīgo latviskuma centrs, kā tas ir arī mūsdienās. Kad Kārlis Ulmanis pārņēma varu, attiecības starp Pareizticīgo baznīcu un valsti vispirms atvēsinājās, bet pēc arhibīskapa Jāņa slepkavības 1934. gada oktobrī valdība rada iespēju iejaukties baznīcas lietās.²¹ Pāriešana no Maskavas uz Konstantinopoles patriarhāta jurisdikciju nebija brīvs Baznīcas lēmums, līdzīgi kā tas bija noticis Igaunijā un Somijā 13 gadus agrāk, bet tā bija K. Ulmaņa valdības vēlēšanās, tādējādi notika valdības iejaukšanās Pareizticīgās baznīcas iekšējās lietās. Līdzīgi kā tas bija citās dzīves nozarēs K. Ulmaņa režīma laikā arī Baznīcā vairs nebija iespējams brīvi runāt. Presē vairs nerakstīja par pareizticīgajiem latviešiem un pareizticību, bet drīzāk uzsvēra kristietības lomu latviešu dzīvē.

²⁰ -tss. Pareiztic. draudžu priekšstāvju sapulce. *Jaunākās Ziņas*. 27.08.1920, Nr. 195. 5. lpp.

²¹ Runce I. *Valsts un Baznīcas attiecības Latvijā: 1906.–1940. gads* (nepublicēts doktora darbs. Rīga: LU, 2008. 191.–200. lpp.).

Kārlis Ulmanis arī pats nerunāja par kādu konkrētu konfesiju, bet par ticību vispār.

Baznīcā notika pārmaiņas. Rīgas Garīgo semināru slēdza, lai virspriestera Jāņa Jansona “sliktā” ietekme samazinātos. Jansonam piedāvāja posteni Latvijas Universitātē, jauniekārtotā Pareizticīgo teoloģijas nodaļā.²² Virspriesterim Kirilam Zaicam, kuru attaisnoja visās pret viņu vērstajās apsūdzībās, tomēr neatļāva darboties garīdzniecībā, jo viņš atteicās atzīt jurisdikcijas pārmaiņas. Līdz Otrajam pasaules karam viņš mierīgi un klusi dzīvoja Latvijas laukos. K. Ulmaņa laikā Latvijas Pareizticīgajā baznīcā bija trīs bīskapi: metropolīts Augustīns Pētersons un bīskapi Aleksandrs Vītols un Jēkabs Karps. Viņi bija pakļāvīgāki nekā arhibīskaps Jānis un kritiķi izteicās, “ka visas viņu garīgās dzīves patiesais vadītājs, “metropolīts” esot Iekšlietu ministrijas Garīgo lietu pārvaldes priekšnieks Dimiņš, nevis Augustīns, jo pēdējais izpildot tikai Dimiņa rīkojumus”.²³

Pareizticīgie latvieši no Otrā pasaules kara līdz mūsdienām

Kad 1940. gadā PSRS pārņēma varu Latvijā un Maskavas Patriarhija ķērās pie pasākumiem, lai Pareizticīgo baznīcu atgūtu savā jurisdikcijā, daži latviešu pareizticīgie garīdznieki bez vilcināšanās šo prasību izpildīja. Jānis Jansons un Kirils Zaics, piemēram, labprāt “pakārtoja sevi zem Maskavas Patriarhijas”. Arī bīskapi Jēkabs un Aleksandrs akceptēja Maskavas Patriarhijas eksarhu metropolītu Sergiju Voskresenski par savu virsganu. Tikai metropolīts Augustīns pēc nacistiskās armijas iesološanas Latvijā 1941. gadā mēģināja atgriezties Konstantinopoles jurisdikcijā. Bet viņam bija slihta veselība un viņš nevarēja atjaunot Pareizticīgās baznīcas struktūras. Pat pēc emigrācijas 1944. gadā Augustīnam nepaveicās

²² Balevics Z. *Baznīca un valsts buržuāziskajā Latvijā*. 248.–249. lpp.; Gavril'in A. V. *Pod pokrovom Tihvinskoj ikony. Arhipastyrskij put' Ioanna (Garklavsa)*. Alaborg. Tihvin: SPb, 2009. S. 91.

²³ Politpārvaldes pārskata citāts (1937. g.). Sk.: Balevics Z. *Baznīca un valsts*. 244. lpp.

uzbūvēt trimdas baznīcas ilgtspējīgas struktūras. Otrajam latviešu bīskapam – metropolīta Sergija iesvētītajam Jānim Garklāvam, kas 1944. gadā nonāca trimdā un kas bija Maskavas Patriarhijas pārstāvis, nebija viegli sadarboties ar metropolītu Augustīnu. Viņš atteicās no sadarbības jau 1949. gadā un pakārtoja sevi krievu emigrantu Amerikas Pareizticīgajai baznīcai, kur viņš kalpoja par bīskapu līdz savai aiziešanai pensijā.²⁴

Padomju Savienībā nebija iespējams atklāti atbalstīt latviešu pareizticību, ne tikai latviešu pareizticīgo institūciju trūkuma dēļ, bet arī tāpēc, ka latviešu draudzes galvenokārt bija laukos un nabadzīgas. Arī jaunie ienācēji, iedzīvotāji no pārējās Padomju Savienības, kas skaitliski papildināja pilsētas draudzes, bija krievi.²⁵ Tātad, kad PSRS sabruka 1980. gadu beigās, Latvijā nebija nedz trimdas struktūras vai lielas iekšējās pretestības, kas mēģinātu pārņemt varu Pareizticīgajā Baznīcā, tā kā Igaunijā vai Ukrainā. Latvijas Pareizticīgā Baznīca bija kļuvusi par krievvalodīgo mazākuma baznīcu un latviešu elements bija mazs un nesvarīgs: “Grozies, kā gribi, latviešu loma Latvijas Pareizticīgās baznīcas dzīvē nešķiet liela.”²⁶ Bet Rīgas Debessbraukšanas draudzes pārzinis Nils Druvaskalns arī nevēlas apliecināt, ka Latvijas Pareizticīgā baznīca ir “promaskaviska”. Tas būtu vien nelielas cilvēku grupas spriedums, kas izmanto ierasto stereotipu par Maskavu kā kontroles centru.²⁷

Pretestības grupas visaktīvākais dalībnieks ir virspriesteris Jānis Kalniņš. PSRS laikā Kalniņš bija patiesības meklētājs, eksperimentēja ar dažām Austrumu filozofijām. Viņš bija baptistu draudzes loceklis, bet šīs konfesijas pamati viņam nebija pietiekami. Pēc garas, sarežģītas cīņas ar sevi un ar sabiedrību viņš atrada meklēto patiesību pareizticībā, kaut gan tas citiem nebija saprotams solis: “Man pārmeta to, ka es esot pārdevis

²⁴ Gavril'in A. V. *Pod pokrovom Tihvinskoj ikony*. S. 304–312.

²⁵ Sk.: Runce I., Avanesova J. *The Latvian Orthodox Church. Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*. / Edit. Lucian Leustean (Routledge, Houndmills, Basingstoke (in print).

²⁶ Sprūde V. Pareizticīgie latvieši. Vāji ticībā? *Latvijas Avīze*. 25.05.2006.

²⁷ Turpat.

savu tautu, esot aizgājis pie krieviem, pārņēmis krievu ticību un līdzīgas lietas.”²⁸ Šī apsūdzība radīja viņā ideju par misiju – izplatīt informāciju par latviešu pareizticības vēsturi sabiedrībā. Kad metropolīts Leonīds (Poļakovs) 1989. gadā iesvētīja Kalniņu par priesteri, metropolīts bija viņam teicis: “Es jūs svētu latviešu labā darīt visu, ko uzskatāt par pareizu. Uztājieties televīzijā, runājiet pa radio, publicējiet rakstus avīzēs un žurnālos utt.”²⁹ Neatkarīgajā Latvijā viņš rakstīja dažādus avīzes rakstus un arī grāmatas. 1993. gadā tika izdots viņa sastādītais arhibīskapa Jāņa Pommera svētrunu, rakstu un uzstāšanās rakstu krājums ar nelieliem komentāriem.³⁰ Astoņus gadus vēlāk viņš publicēja arhibīskapa biogrāfiju, izmantojot tos pašus avotus, papildinot to ar citiem materiāliem par arhibīskapu Jāni, ietverot arī trimdā rakstīto.³¹ J. Kalniņš izdeva autobiogrāfiju, kurā stāstīja par saviem garīgajiem meklējumiem, vienlaikus arī stāstot par pareizticību. Šīs grāmatas otrajā izdevumā 2005. gadā iespiests arī pielikums, iepazīstinot ar dažādām latviešu pareizticīgo draudzēm un priesteriem.³²

Līdz tam oficiālā Latvijas Pareizticīgā baznīca piecieta J. Kalniņu kā baznīcas kalpotāju, kaut gan tās rindās bija opozīcija. 2009. gadā izdotajā oficiālajā Baznīcas vēsturē vairākas lappuses ir veltītas Kalniņa “kaitējumiem” Baznīcai no 1990. līdz 2005. gadam.³³ Kalniņš pats apgalvo, ka “varbūt kādi 20% no visa tā ir patiesība, viss pārējais falsifikācija”.³⁴ Katrā ziņā lieta sarežģījās ap 2005. gadu, kad tagadējā Baznīcas

²⁸ Kalniņš J. *Mans ceļš pie Dieva*. Rīga: LKA, 2005. 77. lpp.

²⁹ Turpat. 87. lpp. Sk. arī: *Tēva Jāņa draugu vēstījums*, (29.07.2007, [http://www.krustaskola.lv/69/202/\[13.02.2012\]](http://www.krustaskola.lv/69/202/[13.02.2012])). (Turpmāk tekstā – *Tēva Jāņa...*).

³⁰ Kalniņš J. Rīgas un visas Latvijas Arhibīskaps Jānis (Pommers). Svētrunas, raksti un uzstāšanās. *Labvēsts*, Rīga, 1993.

³¹ Kalniņš J. *Svētais Rīgas Jānis*. Rīga: Jumava, 2001.

³² Kalniņš J. *Mans ceļš*. 88.–160. lpp.

³³ *Latvijas Pareizticīgā Baznīca. 1988.–2008. gads*. Rīga: LPB Sinodes izdevums, 2009. 48.–50. lpp. (Turpmāk LPB).

³⁴ Autora privātkorespondence ar Kalniņu 23.11.2010.

vadība sāka apvainot Kalniņu pareizticības atzišanā par “kādu krievu tautas fenomenu un privilēģiju, kur latviešiem vietas nav. [...] Bet kā tad ar pareizticīgajiem latviešiem? Viņi ir aizmirsti. [...] Atjaunotās Latvijas laikā par priesteriem ir iesvētīti ne vairāk par desmit latviešiem, kas lielākoties kalpo nevis savā dzimtajā, bet slāvu valodā. Priesteru kandidāti tiek atlasīti tik rūpīgi, ka no minētajiem desmit daļa pat nevēlas kalpot savā dzimtajā valodā”.³⁵ Šie un arī citi apvainojumi Latvijas Pareizticīgās baznīcas vadībai likās par daudz, un Garīgā Tiesa izslēdza Kalniņu no klēra locekļiem un atņēma viņam garīgo amatu.³⁶

Jānis Kalniņš turpina uzskatīt sevi par priesteri, viņš ir arī apsolījis turpināt rakstīt grāmatas. Viņš negrib atklāt, kam veltīs savos turpmākos darbus, bet viņam ir atbalsts un draugi. Mūziķis Kaspars Dimiters, piemēram, 2010. gada decembrī sūdzējās Maskavas patriarham, ka Latvijas Pareizticīgās baznīcas vadība ir pret Kalniņu tāpēc, ka “nevēlas redzēt latviešu draudzes, jo tas varot šķelt baznīcas kopību”.³⁷ Autoram nav zināmi citi aktīvi pareizticības latviskuma atbalstītāji, izņemot Rīgas Debessbraukšanas draudzes pārzini Nilu Druvaskalnu, kas atšķirībā no Kalniņa neiet konfrontācijas ceļu. Atšķirībā no situācijas Igaunijā, kur ir divas atšķirīgas baznīcas, kas kalpo attiecīgi galvenokārt krieviem un igauņiem, Latvijā ir tikai viena pareizticīgo baznīca, kurā latviešiem ir savdaba vieta.

³⁵ Kalniņš J. Pārdomas par grāmatu “Metropolīts Augustīns Pētersons”. *Latvijas Vēsture*. 2005, Nr. 4(60). 114. lpp.; Kalniņš J. *Latvijas Pareizticīgā Baznīca. Vēstures komentārs*. Rīga: San Estera, 2007. 158. lpp.

³⁶ Sk.: *LPB*. 50.–51. lpp.

³⁷ Atbilde nav zināma. *Kaspars Dimiters lūdzis Maskavas patriarha aizsardzību*. (02.12.2010, <http://www.kasjauns.lv/lv/zinas/34262/kaspars-dimiters-ludz-maskavas-patriarha-aizsardzibu> [13.02.2012]). Sk. arī: Tēraudkalns V. Religion and politics in Latvia at the beginning of the 21st century. *Religion in Eastern Europe*. 2011, Nr. 2. 16. lpp.

Kopsavilkums

Pareizticība latviešiem vienmēr bijusi pabērna lomā. Varbūt to īsti nevar attiecināt uz pirmo latviešu saskarsmi ar pareizticību 11. gadsimtā, bet par šo laikmetu mēs neko daudz nezinām. Vēlāk pareizticība tika uzskatīta par netīkamā austrumu kaimiņa – Krievijas konfesiju. Pēc pāriešanas pareizticībā 1840. gados vācbaltieši apliecināja, ka pareizticība netika latviešu sabiedrībā izvērtēta. Krievu mēģinājumi Baznīcas prestiža uzlabošanā nebija veiksmīgi. Tā priestera Indriķa Straumīša (Jāņa Liča) tā saucamā autobiogrāfija, ko izdeva krievu publicists Jurijs Samarins 1869. gadā, nebija uzņemta kā vēsturiskas patiesības dokuments, bet kā daļa no krievu publicistu polemikas.³⁸

Sākot ar Pirmo pasaules karu, aktīvos latviešu pareizticīgos pēc nostājas var iedalīt divās grupās. Daži pareizticīgie uzskatīja pareizticību par universālu ticību, par veidu kā slavēt Dievu, neņemot vērā etnisko vai valodas barjeru. Viņu vadmotīvs bija: varbūt krievi ir šovinisti, varbūt viņi dominē, bet tas ir normāli, jo viņi ir vairākums. Latviešiem viņiem līdzās ir jāslavē Dievs tā, kā tas ir iespējams ar viņu rīcībā esošiem ierobežotiem līdzekļiem. Tāda bija Jāņa Jansona un Kirila Zaica, kā arī arhibīskapa Jāņa Pommera attieksme. Diviem šeit minētajiem nebija grūti pakārtot sevi Maskavas autoritātei Otrā pasaules kara sākumā. Arī bīskaps Jānis Garklāvs, ne tikai Latvijā, bet arī trimdā, bija apmierināts būt padots šai autoritātei. Pēc Latvijas neatkarības atgūšanas 1991. gadā vairākums latviešu priesteru bija apmierināti ar esošu stāvokli.

Otrā pareizticīgo latviešu grupa vēlējās redzēt latviešu Pareizticīgo baznīcu neatkarīgu no krievu ietekmēm. Daži garīdznieki un citi aktīvi sabiedrības dalībnieki cīnījās un cīnās pret krievu dominējošo stāvokli,

³⁸ Sk., piemēram: Schirren C. *Livländische Antwort an Herrn Juri Samarins*. Leipzig, 1869; Kalniņš P. *Krieviskās pareizticības cīņa ar luteriski latvisko*. 174.–175. lpp. Krievu tradīcijā šie raksti tiek uzskatīti par vēsturisku patiesību vēl šodien. Sk.: Infan'tev B. *Janis Licis, ego "zapiski pravoslavnogo latysha"i "l'etonic' Aderkashkoi cerkvi"*. *Pravoslavie v Latvii*. 2001, Nr. 3. S. 56–62.

lai latviskums var brīvi izpausties arī Pareizticīgajā baznīcā. Starpkaru laikā tādu attieksmi rādīja, piemēram, Jānis Dāvis un metropolīts Augustīns Pētersons – Otrā pasaules kara laikā. Bet pēcpadomju periodā garīdznieks Jānis Kalniņš cīnās par latviskuma atzišanu Latvijas Pareizticīgajā baznīcā. Oficiālās Baznīcas vadības reakcija uz Kalniņa apsūdzībām, spriedums slepenajā Garīgās tiesas sēdē nav laba zīme nākotnei. Kaspars Dimīters rakstīja savā mājaslapā, ka tāda atbilde bija “primitīvs un līdz pareizticības kritēriju profanācijai nekanonisks pavērsiens”.³⁹ Varbūt Kalniņš bija pārāk konfrontējošs, bet baznīcas atbilde arī bija konfrontējoša.

Kaimiņvalstī Igaunijā vietējā Pareizticīgā baznīca ir sašķelta divās daļās, kas neko nedara kopā.⁴⁰ Tādas situācijas Latvijā droši vien nebūs, jo “autonomistu” Latvijas Pareizticīgajā baznīcā gandrīz nav. Pēdējais latviešu garīdznieks trimdā, protohierejs Aleksandrs Černejs Londonā, nomira 2006. gadā un tādēļ arī trimdas struktūras nav, kas varētu nākt “saskaldīt” baznīcu. Taču ir arī neticami, ka latvieši drīzumā ieņems svarīgāku lomu Pareizticīgajā baznīcā, vismaz ne tagadējās Baznīcas vadības laikā. Tādā situācijā vislabākā attieksme ir jau iepriekšminētā pozīcija: izturēt Maskavas pakļautībā un cerēt, ka nākotnē būs labāk.

³⁹ *Tēva Jāņa.*

⁴⁰ Sk.: Rimestad S. *Orthodox Churches in Estonia. Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century.* Edit. Lucian Leustean (Routledge, Houndmills, Basingstoke (in print)).

Zināšanu koncepts Latvijas pareizticīgajā domā hēsiasma kontekstā

Pētot pareizticības un hēsiasma ideju pastāvēšanu un attīstību Latvijā (1836–1934), Latvijas Valsts vēstures arhīva fondi u. c. avoti atklāj plašu un leģitīmu šo ideju pastāvēšanas vidi: Rīgas Garīgais seminārs, Komiteja Pareizticīgās Dievkalpošanas grāmatu tulkošanai latviešu un igauņu valodā, latviešu pareizticīgās draudzes un šo draudžu skolas, latviešu pareizticīgie laikraksti un raksti latviešu valodā par pareizticības un hēsiasma idejām, pat pareizticības idejām veltītas monogrāfijas.

Izmantojot Mišela Fuko¹ diskursīvās analīzes, Annāļu skolas vēstures mentalitātes un Ā. Gureviča² vēstures sintēzes algoritmus, iespējams aplūkot pareizticības idejas Latvijā no to unikalitātes pozīcijām, pamatoti traktēt šīs idejas kā atsevišķu diskursu, kas veidojies noteiktas mentalitātes situācijā un kuru nav nepieciešams pakļaut vai herbarizēt, atsaucoties uz kādu jau izpētītu Latvijas ideju vēstures skaidrojumu. Šādas pieejas dēļ radās iespēja atklāt jaunus Latvijas pareizticības ideju teoloģiskos un filozofiskos faktus, kas harmoniski iekļāvās jaunformulētajā diskursā.

¹ Mišels Fuko (*Michel Foucault*, 1926–1984), franču filozofs.

² Ārons Gurevičs (*Aron Gurevich*, 1924–2006), krievu vēsturnieks medievists.

Pētījumu norise parādīja, ka Krievijas Pareizticīgās baznīcas darbības gaitā Latvijas teritorijā 19. gadsimtā sāk veidoties savdabīgs pareizticības ideju diskurss, kurā neapzināti saaudušās protestantisma, hernhūtisma un pareizticības teorētiskās, psiholoģiskās un semantiskās mentalitātes. Ilgstošas protestantiskās tradīcijas ietvaros veidojusies reliģiskā uztvere un apziņa nevarēja nepilna pusgadsimta laikā radikāli mainīties, tāpat kā arī nevarēja pilnībā aprobēt pareizticīgās idejas, tāpēc šajā periodā veidojās diskurss, ko var saukt par sava veida “īso ceļu” pareizticībā, kur, nespējot aptvert visu pareizticības teoloģiski filozofisko mantojumu, kristietības patiesības tiek tvertas nevis teorētiski intelektuāli, pamatīgā retrospekcijā apzinot visas pareizticības saiknes, bet vairāk intuitīvi, – izmantojot iespēju paskatīties uz kristietības patiesībām no jauna, bez daudzo gadsimtu inteligibļajiem uzslāņojumiem. Par šāda diskursa pastāvēšanu Latvijas un latviešu pareizticīgajā domā liecina, piemēram, Svēto Rakstu un pareizticīgo patiesību skaidrošana, ekseģēzes tradīcija, kurā dominē spriedumi, kas balstīti tieši Svēto Rakstu citātos, bet maz izmantotas atsauces uz Baznīcas apoloģētu un Baznīcas tēvu rakstiem, kas bijuši tik populāri gan Bizantijas, gan Krievijas pareizticīgajā domā.

Šī darba mērķis ir ilustrēt iepriekšminētā Latvijas pareizticības diskursa unikalitāti ar tā epistemoloģiskajām konsekvencēm jeb īpatnējo, līdz šim neakcentēto Latvijas pareizticīgās domas pozīciju par zinātni un zināšanu statusu.

Postmodernā, urbanizētā un plurālistiskā cilvēka ikdienas apziņā bieži tiek sista krustā tieši reliģija, īpaši kristietība. Neanalizējot sekulārisma dziļākos cēloņus, kas nav šī darba mērķis, jāuzsver, ka, virspusīgi raugoties, modernais cilvēks redz reliģiju kā gatavu atbilžu kopumu, kas dogmatiski balsta nedomājošā ticīgā sektantiski – fanātiski – teroristiski viennozīmīgo dzīvesziņu. Tiesa, spoguļa otrā pusē atrodas pats sekulārais cilvēks. Patiešām interesanti, bet par apšaubīšanas pilāru un apoloģētu netiek uzskatīts neviens cits kā filozofs Renē Dekarts,³ kura mentalitāte

³ *René Descartes, René des Cartes* (latīniski: *Renatus Cartesius*) jeb Renē no Kartas (1596–1650), franču filozofs, matemātiķis un dabaszinātnieks.

veidojusies kristietības, konkrēti – katolicisma – ietekmē gan intelektuāli – ģenētiski, gan mācību procesā vienā no Francijas sava laika labākajām mācību iestādēm – jezuītu (askētiski tendētu kontrreformātu!) vadītajā La Flešas koledžā,⁴ kur viņš apguvis gan Aristoteļa, gan viduslaiku katoļu (kristiešu) teologu darbus. Dekarta apšaubīšanas metode bieži tiek uzskatīta par tādu kā jaunlaiku filozofijas stila ikonu un ateisma priekšvēstnesi, aizmirstot, cik dziļi pastāvošā pasaule, tās pasaulīgā kārtība apšaubīta, pat noliegta pirmo kristiešu mocekļu atsacīšanās veidolā un kā dievišķā krēsla jeb mijkrēslis liedzis Dionīsijam Areopagitam⁵ ar prātu tuvoties visu noslēpumu galīgai izzināšanai. Tieši t. s. Nenoteiktā Noteicošā nemitīgas klātbūtnes apzināšanās (Jānis Zeltamute⁶), Dieva žēlastības nepieciešamības atzīšana (piemēram, Sv. Augustīns⁷) pilnīgi izslēdz galīga vienvirziena bezdomu dogmatisma pastāvēšanu godīga kristieša personā – viņš vienmēr sev ir līdz galam neizsmelts noslēpums. Respektīvi, kristietiskajiem askētiem apšaubīšana nav tikai prāta darbs, bet ir visas cilvēciskās būtnes darbs, kas pazemībā tuvojas Dieva bezgalības un neizsakāmības noslēpumam, ieliekot iekavās (atsakoties no) gan informatīvās zināšanas, gan personisko pieredzi, gan ego, gan ķermeniskās kolīzijas, tādējādi sākot no nulles, – mirstot “vecajam cilvēkam” Ādamam, augšāmceļas “jaunais cilvēks” Kristus.

⁴ Zariņš V. Renē Dekarta dzīve un filozofiskā darbība. Priekšvārds. Dekarts R. *Pārruna par metodi*. Rīga: Zvaigzne, 1978. 5. lpp.

⁵ Sv. Dionīsijš Areopagīts – areopagītisko traktātu autors nav varējis būt atēnietis Dionīsijš, apustuļa Pāvila skolnieks un laikabiedrs, tomēr hēsiasma kontekstā tiek uzskatīts par iespējamu lietot Dionīsija Areopagita vārdu bez piebildes “pseido-”, jo, lai arī kas ir bijis šo tekstu sacerētājs, kristietiskās teoloģijas ilgajā pastāvēšanas laikā tie sevi vienmēr attaisnojuši, tāpēc šī pseidonīma lietošanai ir simboliska, nevis tehniska vai historiogrāfiska nozīme.

⁶ Jānis Zeltamute (347–407, grieķu Ἰωάννης Ὁ Χρυσόστομος, latīņu *Ioannes Chrysostomus*), Konstantinopoles arhibīskaps.

⁷ Aurēlijs Augustīns, Svētais Augustīns (latīņu: *Aurelius Augustinus Hippo-nensis*, 354–430).

Paradoksāli, bet pārdomās par epistemoloģijas līniju pareizticības un hēsiskas domā apšaubīšana uzskatāma par vienu no galvenajiem kristīgās mentalitātes modiemi. Līdzās jau pieminētajai R. Dekarta uzskatu ģenēzei vēl isi jāatgriežas pie kristietības teoloģiskās domas pirmsākumiem un jāuzsver Sv. Augustīna formulētās kristietības pamatnostādnes – Dieva prioritāte pār pasauli, gribas prioritāte pār intelektu (prātu) un gara prioritāte pār ķermeni, kas uz ilgiem laikiem ievieš būtiskas izmaiņas ne tikai kristietības epistemoloģijas attīstībā, bet, kā uzskata šī darba autors, – ietekmē arī epistemoloģijas mentalitātes attīstību zinātnē tās modernajā izpratnē.

Lai skaidri un bez spekulācijām varētu raudzīties uz kristietības epistemoloģiju, attieksmi pret zināšanām un kritizēt sekulāro izpratni par reliģijas nezinātniskumu, jāuzsver un jāeksplicē senā sokratiskā tēze par dažādiem zināšanu veidiem jeb “zināšanu” jēdziena neviennozīmību. Viduslaiku kristiešu teologu un domātāju darbos tas izpaužas, šķirot zināšanas vismaz divos ceļos – informatīvajās jeb tīri intelektuālajās zināšanās un tikumiskajās zināšanās, kuras saistītas ar konkrētas personas gribas akta realizēšanu, kas vienlaikus palīdz nodrošināt Sv. Augustīna gara (vai dvēseles) prioritāti pār ķermeni.

Vēlāk jau šāda skatījuma transformāciju atrodam, piemēram, V. Dilteja⁸ dzīvesmākslā un dvēseles dzīves kontinuitātes atklāšanā. V. Diltejs to pamato ar piemēru, ka ir iespējams iztēloties būtņi, kurai piemīt tikai priekšstatīšanas spēja un kura cīņas karstumā būtu vienaldzīga un bezgribīga savas iznīcības skatītāja; tāpat jūtās nav pietiekama pamata to pārejai gribas procesos, nav iespējams iedomāties to pašu būtņi, kura uz apkārt norītošo cīņu raugās ar bailēm un šausmām, tomēr šīs jūtās ne-transformējas aizsardzības kustībās. Saikne starp šīm daudzveidīgajām, vienu no otras neatvedināmajām dvēseles daļām ir saikne *sui generis* (unikāla konstrukcija, bez precedentā). V. Dilteja idejas saistāmas

⁸ Vilhelms Diltejs (*Wilhelm Dilthey*, 1833–1911), kultūras vēsturnieks, dzīves filozofs.

ar hēsihastu garīgā līdera G. Palamas⁹ koncepciju, kurā miesa un dvēsele ir savā starpā cieši saistītas un savstarpēji viens otru ietekmējoši vienas substances dažādi modi, bet prāts, griba un kaisme (kaislības) ir dvēseles dažādi spēki.

Savukārt M. Fuko, kā to piezīmē V. Šmids,¹⁰ filozofiju reformē gan domāšanā, gan arī tās eksistencē. Filozofija, pēc Fuko domām, “ir ne tikai diskurss, bet arī dzīvesforma. Tātad filozofija, ja pievēršamies viņa 1983. gada lekciju eksplikācijai, ir ne tikai *logos* (domāšana), bet arī *ergon* (darbs).” V. Šmids traktē Fuko kā dzīvesmākslas meistarū, kas “gan teorētiski, gan praktiski, gan savā domāšanā, gan visā savā eksistencē [...] atsaucas uz antīko kinismu, kuru no jauna atklāj revolucionārās dzīves un cīnītāju mūsdienu formās”.¹¹ Arī kiniķiem filozofija saistīta ar dzīvesveidu kā tieša praktiska konsekvence – dzīvot citādāk, sacelties pret konvencijām un apšaubīt ar personiskās dzīves piemēru. Fuko indivīda ētikas programmā ir vērsties pret varu, kas normē tā eksistences formas, un pamatoties uz paša indivīda veiktu izvēli, kur bez aizbildniecības tas rūpētos pats par sevi – mācītos sevi sakārtot un rūpes par sevi nenoveltu uz citu pleciem. To var uzskatīt par ētiku, kura sākas ar netoleranci un tiecas noārdīt varas attiecības vai zināmos apstākļos tās pat apvērst.¹²

Šādi izziņā kā apšaubīšanā un zināšanu saistībā ar personiskas gribas aktiem, kas ļauj “saimniekot” savā miesā un savā dzīvē, velkamas paralēles ar kristietisko askētismu, kas sākas ar netoleranci pret pasaulīgajām vērtībām un tieksmi apvērst varas attiecības par labu t. s. dvēselei jeb noteiktam transcendentam patības pārdzīvojumam. Var teikt, ka kristietiskajā askētismā aizsākas epistemoloģisks diskurss, kurā cieši sintezētas zināšanas – griba – darbība, kam jēga

⁹ Grēgorijs Palama (Γρηγόριος Παλαμάς, 1296–1359), Saloniku arhibīskaps.

¹⁰ Vilhelms Šmids (1953), vācu filozofs.

¹¹ Šmids V. *Fuko eksistences estētika*. Fuko M. *Patiesība. Vara. Patība*. Rīga: Spektrs, 1995. 114.–115. lpp.

¹² Turpat. 116. lpp.

tikai konkrētas vēsturiskas monādes (personas) tikumiskās rīcības aktā. Lai arī kā kristietiskajiem domātājiem tas patīk vai biežāk nepatīk, šāda dzīvesmākslas filozofija cieši ir saistīta ar pieminētajiem pagānu kinīķiem un Sokratu, kas savā tikumiski tonētajā filozofijā uzsver zināšanu, gribas un rīcības vienotību, neko nedodot par cilvēku, kurš sakās zinām, kas ir laime, bet tajā pašā laikā pats nespējot tapt laimīgs. Lieki pieminēt, ka Sokrata tiesas prāva un tās iznākums liecina par iespēju padarīt zināšanas, gribu un darbību par vienotu veselumu.

Turpinot retrospekciju, interesi izpelnās fakts, ka Mesija, Glābējs, Jēzus Kristus savu mācību sludināja visiem, tomēr vēršoties pie vienkāršiem, intelektuālajā ekvilibristikā neizglītotiem ļaudīm – zvejniekiem, maitniekiem, prostitūtām, zemniekiem u. c. Var uzskatīt, ka Kristus jautājumi turpina jau pieminēto tradīciju, kuru spoži un koncentrēti izteicis I. Kants. Nonākot eksistenciālā robežsituācijā, cilvēks – vai tas būtu stoīķis, vai kristietis, vai filozofs – reducē un atmet visas “liekās” zināšanas, atstājot cilvēciski būtisko. Savās “Triādēs”, kuru pirmās triādes 1. nodaļa veltīta galvenokārt jautājumam “Kāpēc un līdz kādai robežai noderīgi nodarboties ar verbāliem pārspriedumiem un zinātnēm?”,¹³ G. Palama izvērš jau pieminēto zināšanu nodalīšanu, savu vietu atvēlot intelektuālajām nodarbēm, bet uzsverot (jo “Triāžu” mērķis tieši ir vienkāršo mūku – askētu – hēsihastu neintelektuālās izziņas, pašizziņas darbības rehabilitēšana un vērtības pamatošana) tieši tikumisko zināšanu nozīmi personiskās pašizziņas un Dievizziņas aktā.

Tāpēc šī pētījuma satura robežās 14. gadsimta sākumā ļoti identiski šķiet hēsihastu strīdi starp Grēgoriju Palamu un viņa oponentu, toreiz vēl pareizticīgo mūku un filozofu Varlaamu,¹⁴ kas savās “Vēstulēs Palamam” uzsver, ka “filozofija ir Dieva dāvana”, “bezkaislība neatbrīvo

¹³ Grigorii Palama. *Triadi v zashchitu Sviashchenno-bezmolvstvuyusich*. M.: Kanon, 1995. S. 14.

¹⁴ Varlaams no Kalabrijas (*Barlaam Hieracensis*) (1290–1348).

dvēseli no nejaušas nezināšanas” un ka “nevis vienkārši aiz ziņkārības mēs pētām dabas noslēpumus, mēram debess sfēru, izzinām debess ķermeņu kustības kārtību, to līdzības, atšķirības un augšupeju, aptveram no tā izrietošās konsekvences un ar to lepojames, nē, bet par cik esošā likumi ietverti dievišķajā, pirmajā un radošajā prātā, to tēli ir arī mūsu dvēselē, mēs tiecamies sasniegt to zināšanu, lai ar izšķiršanas, slēdzienu un sadalīšanas paņēmieni palīdzību atbrīvotos no muļķības zīmoga un tādā veidā gan dzīves laikā, gan pēc nāves saglabātu sevī līdzību Radītājam”.¹⁵ Zināmā mērā tieši šīs tēzes kalpojušas par pamatu, lai Palama aizsāktu rakstīt “Triādes”. Aizstāvot vienkāršos mūkus, Palama, pateicoties savam oponentam, aizsāk kristietībai un Pareizticīgai baznīcai būtisku refleksiju par epistemoloģiju reliģijā un tās atšķirību no epistemoloģijas zinātnē. Izšķirot ārējās un iekšējās jeb verbālās un sirds zināšanas, Palama norāda uz diviem būtiski atšķirīgiem diskursiem, kas iezīmējušies jau hellēnisma laikmetā, sākot ar Septiņiem gudrajiem. Uzvara šajā diskusijā ir ne tikai principiāls individuāls jautājums, bet galvenokārt ortodoksāli globāla nostādne, kura balstās būtiski atšķirīgos cilvēka būtības un mērķa redzējumos, kas dažādās formās, bet pēc būtības nemainīgi izkristalizējas dažādos pareizticības un kristietības vēstures nogriežņos. Pirmkārt, vērtības akcents tiek likts nevis uz teorētiskajām zināšanām, bet gan uz praktisko gudrību – tikumību. Palama uzskata, ka “[teorētiskās zināšanas sniedz] reizē labu un ļaunu: iemaņas un apdāvinātība svešvalodu izteicienos, daiļrunības spēks, vēstures zināšanas, dabas noslēpumu atklājumi, sarežģītās loģisko spriedumu metodes, daudzveidīgie skaitļu zinātnes slēdzieni, ideālo figūru aprēķini – viss svārstās atkarībā no viedokļiem un viegli mainās, turklāt, lai arī šīs nodarbes ir labas, lai trenētu dvēseles acis, taču pūlēties tajās līdz vecumam ir muļķīgi”.¹⁶ Savu vārdu pierādīšanai Palama citē Dionīsiju Areopagitu: “Savienošāns ar Dievu un pielīdzināšanās Viņam, kā māca Dievišķie Raksti, tiek

¹⁵ Grigorii Palama. *Triadi v zashchitu Sviashchenno-bez molvstvuyusich*. S. 4.

¹⁶ Turpat. S. 13.

sasniegta tikai ar mīlestību uz cienījamajiem baušļiem un to svētu izpildišanu.”¹⁷ Jo, ja Varlaams uzskata, ka “eksistē gudrība vispār, neatkarīga no savas iemiesošanās indivīdos”, tad “Sv. Grēgorijs Palama turpretī vienmēr un visā vispirms redz personisko gribu, labu vai sliktu, un tikai pēc tam – šīs gribas radīto gudrību un zināšanas”;¹⁸ uz to tieši norāda arī pats Palama: “Tāda cilvēka zināšanas, kurš darbos ir parādījis savas dzīves labestību, sauc par tīru un augstu gudrību, bet tā zināšanas, kurš dzīvo nelabu dzīvi, – par velnišķīgu un pasaulīgu gudrību, un zināšanas, to ieguvējiem mainoties līdz ar dzīvesveidu, dažādās dvēselēs patiesi ieliek dažādu gudrību.”¹⁹ Šeit pilnīgi skaidri parādās izziņas procesa ētiskais aspekts un tā primaritāte pār informatīvo zināšanu daudzumu. Kādā vietā Palama jautā tieši: “Kādu gan ilgu mocību augli ir atnesusi filozofija?”²⁰ Un vēl citur viņš uzsver, ka īstenais filozofs ir “Dieva gribu pildošais”.²¹ Tāpat Palama pavisam sarkastiski, kas viņam īpaši raksturīgi, retoriski jautā: “Kāpēc Viņš (Jēzus – J. V.) neizskaidroja mums analogijas, figūras, skaitļus, mainīgos planētu attālinājumus un satuvinājumus un neatrisināja dabas mīklas, lai izdzītu no mūsu dvēselēm visas šīs nezināšanas tumsu? Kāpēc gan viņš tad pat par skolniekiem pieaicināja zvejniekus, analfabētus un vienkāršus ļaudis, nevis mācītos, turklāt, kā saka apustulis Pāvils, lai, “apkaunotu ārējā zinātājus?””²² Šī tendence nav raksturīga tieši un vienīgi hēsihasmam, bet lielā mērā caurauž arī visu pareizticīgo kristietību. Virspusīgi var domāt, ka šāds skatījums attaisno vienkāršā (mazā) cilvēka dzīves vērtību un tā identitāti, bet

¹⁷ Dionisii Areopagit. *O cerkovnoy ierarhii*. Dionisii Areopagit. *Sochineniia*. Maksim Ispovednik. *Tolkovaniia*. Sankt-Peterburg: Aleteya. 2003. S. 581.

¹⁸ Veniaminov V. *Komentarii na Triadi sv. Grigoria Palami*. 2, 1, S. 133. Grigorii Palama. *Triadi v zashchitu Sviashchenno-bezmolvstvuyusich*.

¹⁹ Grigorii Palama. *Triadi v zashchitu Sviashchenno-bezmolvstvuyusich*. S. 133.

²⁰ Turpat. S. 130.

²¹ Turpat. S. 123.

²² Turpat. S. 12.

drīzāk tas to **pamato**, nostata visus Dieva priekšā kā vienlīdzīgus ne tikai no spēju, bet arī no iespēju viedokļa, dod “mazajam cilvēkam” cerību, kas nav tikai nākotnes pēcnāves debesu valstības apsolījums, bet reāls šeit un tagad dzīvošanas vērtības pamatojums. Šī Palamam un hēsiasmam raksturīgā līnija vēlāk atstājusi būtiskas pēdas slāvu zemju pareizticībā un ar to saistītajās monasticiskajās un askētiskajās praksēs, kas izkopa savdabīgu svētā – gudrā, viedā – tēlu īpaši Krievijā un kas daļēji mainījās, tikai sākot ar Pētera I Baznīcas reformu, kuras mērķis bija mazināt baznīcas hierarhijas varu, nostatot to valsts varas pakļautībā.

Lai arī G. Palama, būdams 14. gadsimta Bizantijas augstmanis, bija ieguvis vispusīgu izglītību, arī antīkajā filozofiskajā domā, šķiet, viņš nav iedziļinājies Platona un Sokrata idejās vai arī sekojis tajā laikā Austrumu kristietībā valdošajai paradigmai, jo viņš vēršas pret Sokratu kā pret antīkā pagānisma un daudzdievības pārstāvi, šajā sakarībā Sokrata daimoniju (iekšējo balsi) traktējot kā demonu, tātad pierakstot to teju elles spēkiem: “Pat pats Platons, grasoties “Timejā” filozofēt par pasaules dabu, lūdzas par to, lai nepateiktu neko dieviem (daudzdievība) netīkamam. [...] Sokratam bija demons, kas, protams, viņu iesvētīja savos noslēpumos; kā redzams, viņš arī liecināja, ka Sokrats ir par visiem gudrākais.”²³ Ar to G. Palama acīmredzot domājis Delfu Orākula liecību, ko Sokrats min savā aizstāvības runā.

*

Krievijā 1855. gadā, pie varas nākot Aleksandram II, sākas t. s. lielo reformu laikmets, daļēji tas nozīmēja izmaiņas arī reliģijā. No vienas puses, 19. gadsimta otrajā pusē Krievijā notika dziļi garīgi meklējumi, sākās filozofiskā atdzimšana, ko sauc arī par “sudraba laikmeta” krievu reliģisko filozofiju. Pastāv uzskats, ka “izveidojas filozofisks virziens, kam līdzīga nav nekur citur pasaulē. Tas nobriest tieši

²³ Grigorii Palama. *Triadi v zashchitu Sviashchenno-bezmolvstvuyusich*. S. 25–26.

Krievijas kultūras specifiskajā situācijā un ir saistīts ar pareizticībā kultivētajām vērtībām”.²⁴ Uzplaukst arī māksla un kultūra. No otras puses, sabiedrībā pastiprinās racionālisms, kas dažbrīd jau robežojas ar galēju nihilismu, kura vērtību skalas augšgalā ir materiālās vērtības. Kā liecina publicists, žurnāla “Krievu Vēstnesis” un avīzes “Maskavas Ziņas” izdevējs M. N. Katkovs, 19. gadsimta piecdesmito gadu beigās Krievijas sabiedrībā arvien vairāk pastiprinājās vienaldzība pret reliģiju kā direktīvu un stereotipisku frāžu atkārtošānu, tāpēc zuda uzticība reliģiskajām jūtām un cilvēks kaunējās tās izrādīt.²⁵

Latvijas pareizticībā “ledus sakustēšanos” var argumentēti datēt ar 1836. gadu, kad attiecīgās Baltijas teritorijas nonāk Krievijas Pareizticīgās baznīcas uzmanības centrā, Rīgā tiek nodibināta bīskapa katedra un dažādos veidos pareizticībai pievienojas latviski runājošie kristieši, kuru mentalitāte un pasaules skatījums ilgstoši veidojies luterānisma un protestantisma konotācijā, un vērojams uzskatu kopums, kas liecina par jauna, katrā ziņā savdabīga, pareizticīgās domas diskursa veidošanos.

Piemēram, Latvijas pareizticīgajā domā Sokrata tēls iezīmējas kā pozitīvs un pareizticības idejām pietuvināts, tajā tomēr akcentētas arī citas idejas, par ko liecina atkārtoti uzplaiksnījumi Latvijas un latviešu pareizticīgajā presē un priesteru sprediķos. Tā, par spīti neviennozīmīgajai Krievijas pareizticības attieksmei pret rakstnieku Ļ. Tolstoju,²⁶ 1906. gadā žurnālā “Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis”

²⁴ Kūle M. *Filosofija*. [B. v.] Burtnieks, 1996. 332. lpp.

²⁵ Florovskii G., protoierei. *Puti russkogo bogosloviia*. Vilnius, 1991. S. 332.

²⁶ Piemēram, Rīgas Garīgā semināra rektors, teoloģijas doktors un garīgais rakstnieks tēvs Nikanors (Aleksandrs Brovkovičs, 1826–1890). Savos darbos – “Pārruna par to, kā grāfa Ļ. Tolstoja hermētiskā mācība ārda ne tikai pareizticīgās kristietības, bet arī jebkuras reliģijas pamatus” un “Pamācība par to, kā grāfa Ļ. Tolstoja maldū mācība ārda sabiedriskās un valstiskās kārtības pamatus” – viņš kritiski vērsies pret grāfa Ļ. Tolstoja mācību kā neatbilstošu Pareizticīgās baznīcas principiem.

publicēts apcerējums “Zinātne un ticība”, kurā Ļ. Tolstojs uzsver, ka zināšanu ir bezgalīgi daudz un tās visas iegūt nemaz nav iespējams. Tāpēc viņš izvirza ideju par zināšanu ranžēšanu svarīgākajās un mazsvarīgākajās. Par svarīgāko zinātņi Tolstojs uzskata to, kuras mērķis ir “atrast cilvēka uzdevumu, izdibināt viņa likteni un parādīt ceļu uz labklājību un laimību. Tāda bija Konfūcija, Budas, Sokrata, Magometa un citu ievērojamu vīru zinātne, pie kuras pieturas arī tagad lielākā daļa cilvēku, izņemot tikai dažus mācītus vīrus. [...] Un tas ir noticis nevis tāpēc, kā domā mūsu laiku mācītie, ka viņas priesteri mākslīgi būtu pacēlušī viņas svaru, bet tāpēc, ka tiešām bez zinības, kas ir cilvēks, kādi viņa pienākumi un uzdevumi, bez šās zinības nevar būt nekādas zinātnes...”²⁷ Tolstojs uzskata, ka zinātne zinātnes pēc ir bezjēdzīga un nav nepieciešama, tādējādi līdzīgi G. Palamam noliedzot t. s. eksakto zinātņu pārspīlēto statusu. Zīmīgi, ka šeit pareizticīgā žurnālā minētas atsauces uz tādiem “svešiniekiem” kā Konfūcijs, Buda, Sokrats un citi. Arī turpmāk žurnālā nezināma autora rakstā “Ticības mācība tautas skolās” Sokrats slavēts par to, ka viņš “filozofiju (prātniecību) atsvabinājis no tukšiem prātojumiem un norādījis tai kā darba lauku cilvēka tikumisko attīstīšanos. Apustuļi atkal aicināja kristīgos atsāties no pagānu likumiem un to vietā iededzināt savās sirdīs Kristus mīlestību. Tāpat arī daži šolaiku dievvērdi sludinātāji vairāk piegriez vērību sirdsapziņas darbībai nekā veltīgiem strīdiem par teorētiskiem ticības jautājumiem, kuri nav priekš ticības ne no kāda svara”.²⁸ Arī turpmāk žurnāls pievēršas Sokrata tēmai jau atsevišķā pozitīvā rakstā “Sokrats”.²⁹ Šāda nostāja liecina par Latvijas un latviešu pareizticīgo attieksmes maiņu, atvērtību un skatījuma paplašināšanos, kā arī ne pārāk radikālu sinodes cenzūru. Jāatzīmē, ka šajā laikā žurnāla redaktors ir priesteris J. Ārents no Tukuma.

²⁷ Tolstojs Ļ. Zinātne un ticība. *Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis*. 1906. Nr. 1. 9. lpp.

²⁸ [B. a.] Ticības mācība tautas skolās. *Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis*. 1906. Nr. 3. 73. lpp.

²⁹ [B. a.] Sokrats. *Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis*. 1906. Nr. 13. 359.–368. lpp.

1916. gadā žurnālā, kura redakcija jau atrodas bēgļu gaitās Petrogradā un kura redaktori ir priesteri J. Jansons un F. Bucēns, J. Jansons rakstā (vairākas turpinājumos) “Reliģija un zinātne, vai tās ienaidnieces?”³⁰ zinātnes un reliģijas attiecību tēmu turpina apskatīt jau 20. gadsimta zinātnes atklājumu gaismā, kā vienpusīgu un jau novecojušu traktējot 19. gadsimta vācu materiālisma naivi optimistiskās un “stipri pārspīlētās cerības par zinātnes visspēcību. Lētās grāmatās īsi savilkta Būhnera un Hekela³¹ u. c. vācu materiālistu mācības ieviešās diezgan plaši arī mūsu tautā”.³² Kā pretargumentu Dieva esamības un tātad arī reliģijas noliegumam J. Jansons min cilvēka personību un tās potenciālo spēju nostāties pret dabas likumiem “taisnības un brīvības vārdā, noliedzams to mēmo un trulo visumu, kādā materiālisma fanātiķi grib cilvēku nolīdzināt”.³³ Priesteris Jansons uzskata, ka “[..] īstai zinātnēi, jeb labāk sakot, īstām zinātnēm nav nekā kopīga ar šādām mācībām. Pasaules aina, kādu bija zīmējuši pagājušā gadu simteņa pētnieki, jaunāko pētījumu gaismā stipri pārgrozījusies. [..] Šie zinātnieki ar īstu nesavtību rāda zinātnes robežas, aiz kurām viņa velti pūlas iespieties, un atzīst, ka, lai cik lieli ir jaunlaiku zinātnes panākumi, pasaules parādībās viņas vēl maz iespiedušās, un viņu atziņas ir tikai retas gaismas svītras visuma noslēpumainā tumsā. Pagājušā gadsimteņa valdošā doma bija, ka “dabā vairs nav noslēpumu”, ka visa daba jau pilnīgi izpētīta un cilvēkam it kā uz delnas priekšā

³⁰ Jansons J. Reliģija un zinātne, vai tās ienaidnieces? *Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis*. 1916. Nr. 2. 13.–14. lpp. Jansons J. Reliģija un zinātne, vai tās ienaidnieces? *Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis*. 1916. Nr. 3. 3.–6. lpp.

³¹ Ludvigs Bihners (*Büchner*) un Ernsts Hekels (*Haeckel*) – materiālisma popularizētāji.

³² Jansons J. Reliģija un zinātne, vai tās ienaidnieces? *Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis*. 1916. Nr. 2. 13. lpp.

³³ Jansons J. Reliģija un zinātne, vai tās ienaidnieces? *Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis*. 1916. Nr. 3. 3. lpp.

izlikta”.³⁴ “Modernām zinātnēm,” viņš raksta, “pavisam otrādi, dabā ir tikai noslēpumi, un vispirmā kārtā noslēpumi ir tie pamati (principi), uz kādiem viņu zinātne dibinās.”³⁵ Viņš piemin matemātiķa Anrī Puankarē³⁶ uzskatus, kas šaubās par matemātikas neapšaubāmību un psihologa un filozofa Viljama Džeimsa³⁷ ideju par reliģijas faktu realitāti, un citē Džeimsa ideju, ka visa cilvēces pieredze savā dzīvajā īstenībā liek iziet ārpus tām šaurajām robežām, kādās zinātne tiecas mūs ieslēgt: “reālā (īstenā) pasaule ir citādāk veidota, daudz bagātīgāka un daudz sarežģītāka nekā zinātnes aptvertā pasaule”.³⁸ Gandrīz paradoksāli J. Jansons rod atbalstu reliģijai V. Džeimsa, pragmatisma pamatlicēja, doktrīnā, saskaņā ar kuras atziņām, jēdzienu, ideju un teoriju nozīmi nosaka to praktiskās sekas, bet patiesība (īstenība) tiek noteikta pēc to veiksmīga un lietderīga lietojuma praksē. “Plurālistiskais Visums” Džeimsa teorijā tiek uzskatīts par “lielu, radošu nekārtību”, tā nav noslēgta un nav likumsakarīga, tajā valda gadījums un nepārtraukti top kaut kas jauns. Būdams plastisks, tas pakļaujas cilvēka gribai, bet nav tāda punkta, no kura to varētu aptvert un izteikt vienā loģiski secīgā sistēmā.³⁹ J. Jansons piezīmē, ka bez prāta patiesībām tāpat nepieciešams izšķirt arī darba (ko cilvēks aplicinājis ar saviem darbiem, praktiski), intuīcijas (“ko cilvēks iegūst, nodziļinādamies savā būtņē un to izjūtot”), sirds (“dievišķās taisnības balss cilvēkā, kura stāv pretī visiem prāta aprēķiniem un klausā tikai sirdsapziņai”) un dvēseles (“jūtas, kādās cilvēks stājas sakarā ar

³⁴ Jansons J. Reliģija un zinātne, vai tās ienaidnieces? *Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis*. 1916. Nr. 3. 4. lpp.

³⁵ Turpat.

³⁶ Anrī Puankarē (*Jules Henri Poincaré*, 1854–1912).

³⁷ Viljams Džeimss (*William James*, 1842–1910) amerikāņu psihologs un filozofs.

³⁸ Jansons J. Reliģija un zinātne, vai tās ienaidnieces? *Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis*. 1916. Nr. 3. 4.–5. lpp.

³⁹ Melvil Y. Dzems Viliam. *Sovremennaja zapadnaia filosofija*. Moskva: Izdatel'stvo pol'iticheskoj literatury, 1991. S. 92–93.

kaut ko augstāku pār viņu”) patiesības, kuras bieži var nesaskanēt ar prāta patiesībām vai pārsniegt to robežas. Noslēgumā viņš secina, ka “reliģija un zinātne ir divas dažādas izziņas disciplīnas, kurām katrai savs lauks. Zinātne aptver ārējās dabas parādības, kuras jutekļiem pieejamas, bet reliģija ir cilvēka visdziļākās iekšējās dzīves, viņa sirds un dvēseles disciplīna, kuras metodes ir citādas nekā zinātnei. Tādēļ reliģija nekad nenoliedz īsto zinātni, kura cenšas iespieties dabas parādību sakarībā un likumā, tāpat kā īstā zinātne nekad nenoliedz reliģiju”.⁴⁰

Arī Latvijas Pareizticīgās baznīcas arhibīskaps J. Pommers (1876–1934), acīmredzami iekļaudamies Latvijas un latviešu pareizticības diskursā, reflektējot par dažādiem cilvēka dižēnības veidiem, spriež, ka “slava var būt pielīdzināta ēnai. Viņa vienmēr mainās. Bieži vien mazs priekšmetiņš met lielu ēnu un lielais mazu, bet ēna nav spējīga mazo būt nīti padarīt lielu un lielo – mazu. Nopeltais, noķengātais, notiesātais, nonāvētais Sokrats liels kā liels; izceltais, izslavētais savā laikā pretinieks niecīgs kā niecīgs. Tik daudz pasaulē maldinošu ārēju dižēnību”.⁴¹

J. Pommers pie zinātnes un reliģijas zināšanu attiecību jautājuma atgriežas daudzkārt. Arī viņš, līdzīgi kā viņa pareizticīgie priekšteči, nodalot prāta un gara, ārējā un iekšējā, intelektuālā un tikumiskā sfēras, nenoliedz to leģitimitāti, bet uzsver to dažādos statusus un lietojumus: “Prāta jeb tā sauktā intelektuālā dižēnība vienmēr un visur ir bijusi lielā godā. Prāts rada cilvēkam izcilu stāvokli visu citu dzīvo radījumu starpā. Prāta (intelekta) dižvīri strādā un valda zinātnes valstī. Šie dižvīri apdāvināti sevišķi, ar ārkārtīgi gaišu prāta redzi; daži zinātniski novēro visu esošo, krāj novērojumus, kārtu viņus, pēti, skaidro, taisa ģeniālus zinātniskus slēdzienus un atklājumus, pleš

⁴⁰ Jansons J. Reliģija un zinātne, vai tās ienaidnieces? *Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis*. 1916. Nr. 3. 6. lpp.

⁴¹ Pommers J. *Kas darīs un mācīs, tas taps dēvēts liels debesu valstībā*. Kalniņš. J. (red.) Rīgas un visas Latvijas Arhibīskaps Jānis. Rīga: Labvēsts, 1993. 112. lpp.

arvien plašāki zinības valsti caur arvien jauniem un jauniem zinātnes iekarojumiem. Šos dižvīrus godā par lieliem prātniekiem un zinātniekiem. Daži no šiem prāta dižvīriem savas spējas izlieto valstiskas, ekonomiskas, politiskas, sabiedriskas dzīves nokārtošanai; tādus mēdz godāt par lieliem likumdevējiem, politiķiem, administratoriem, karavadoņiem, valstsvīriem. Daži no viņiem visu savu vērību un spēkus ziedo ārējās dabas pārvarēšanai un iekarošanai. Un šai ziņā ir panākti apbrīnojami sasniegumi. Par to vēl nesen ne domāt neiedrošinājās, tagad tā ir ikdienišķa, vienkārša lieta. Cilvēks brīvi kā putns paceļas un lido gaisā, laižas jūras dzelmēs, kalpina sev tos dabas spēkus, kuru priekšā mūsu senči drebēja. Te ir ko cienīt, ko apbrīnot, par ko pateikties, par ko slavēt prāta dižvīrus. Bet, atzinīgi maksādami prātam to, kas viņam nākas, neaizrausimies. Te redzams neapšaubāms dižums. Bet, sakiet, vai šī diženība visā pilnā mērā pieder cilvēkam? Nē, krietnākā daļā un labākā daļā viņa pieder Radītājam. Mēs varam savu prātu izglītot, varam savākt viņa krātuvēs zināšanas, bet iegūt sev ģeniālu prātu, caurredzošu saprašanu, ražojošu un radošu domas spēju un citas tādas prāta īpašības, kas dod izredzētām personām tiesību saukties par prāta dižvīriem, mēs nespējam. Viss tas cilvēkam tiek dots no dabas un kopā ar dabu; viss tas ir Žēlīga Dieva dāvana. Un tad: cik tālu var sniegties šis cilvēka prāta diženums zinātnē, praktiskā gudrībā, ārējās dabas iekarošanā? Zinātnē?” Kā piemēru šeit J. Pommers min Sokratu – vienu “no senatnes prāta dižvīriem, kas, visu dzīvi pavadījis pētīšanā un prātošanā, savācis visu, ko tolaiku zinātne un prātniecība spēja dot, izsakās: “Es zinu tikai to, ka nekā nezinu.” Tagadnieki, ja būtu tikpat vaļsirdīgi kā senatnes prāta dižvīrs, arī neiedrošinātos būt lielīgi. Ko mēs pētām un zinām? To, ko mums sniedz mūsu jūtas, iespaidi. Bet par to, kas ir aiz šiem iespaidiem, mēs nekā nezinām. Izpētīt, noskaidrot sarežģīto pasaules noslēpumu par cilvēku, par Dievu arī dižu vīru prāts nav spējīgs. Praktiska gudrība? Cik bieži paši lielākie, paši tālredzīgākie politiķi,

likumdevēji un vadoņi krit rupjās kļūdās!”⁴² J. Pommers, tāpat kā viņa priekšteči, uzsver citas cilvēka gara sfēras nozīmi: “Bet ir vēl viens diženības veids, par kuru maz tiek runāts pasaulē, kuram pasaule maz pievērš vērības, kurš, tāpat kā prāta diženība, pamatojas uz gara īpašībām, bet kurš ir brīvs no prāta diženības neveiksmēm un trūkumiem. Mēs runājam par tikumisko diženību.”⁴³

Tātad “tikumiskā diženība” jeb darbs, tiecoties piepildīt kristietības (arī tikumiskos) ideālus, ir darbs, kura rezultātā iegūta dvēseles prioritāte pār miesu jeb ķermeni. No šī darba dziļākas apjēgšanas jēgu iegūst arī šī darba virsraksts, kurā Latvijas un latviešu pareizticības kontekstā iekļauts jēdziens “hēsijasms”, kas apzīmē viduslaiku Austrumu baznīcas askētisku virzienu. Hēsijasma mācības atziņas neattiecas tikai uz mūku tuksnesī vai klostera cellē, tās attiecas arī uz kristieti pilsētas burzmā, sievieti, kas vada saimniecību, vai zemnieku, kas augu dienu pavada, kopjot savus (vai svešus) laukus. Tādā veidā tiek pasargāta un pamatota ne tikai mūka askēta, bet arī katra “mazā cilvēka” dzīves vērtība. Apšaubot gan sevi, gan pasaulīgās vērtības, attīroties tikumiskajā cīņā, sargājot prātu no pieķeršanās ārējiem objektiem un veicot citus “varoņdarbus”, jebkuros cilvēciskos apstākļos var norisināties personībā integrēts vēsturiski unikāls izziņas process, kurā pakāpeniski ar Dieva žēlastību (t. s. sinerģijas procesā) notiek pāreja no ķermeniskā uz garīgo, uz varaskāres transformēšanu pašvarā un pāreja no “ārējā cilvēka” uz “iekšējo cilvēku”, kas, ieskatoties sevī, savā sirdī, tās debesīs ierauga Bezgalīgo, Nenosakāmo Noteicošo un uzsāk īstu sarunu ar Dievu. Dieva kā Bezgalīgā apziņa turklāt liedz ierobežot izziņas apvārsni līdz galīgām patiesībām.

Latvijas pareizticības diskursā šī kristietības galvenā epistemoloģiskā līnija nav bijusi pazaudēta, bet noteiktas vēsturiskas mentalitātes ģenēzes procesā papildinājusies ar protestantismam (daļēji hernhūtismam) raksturīgo Svēto Rakstu primaritāti un zināmu atvērtību

⁴² Pommers J. *Kas darīs un mācīs, tas taps dēvēts liels debesu valstībā*. 113. lpp.

⁴³ Turpat.

gan antīkās filozofijas mantojumam (neizslēdzot to no kristietības veidošanās pirmsākumiem), gan dialogam ar modernās zinātnes sasniegumiem. Dažādu ārēju apstākļu, piemēram, J. Pommera nāve (1934), Latvijas okupācija (1940) u. c. iedarbības rezultātā šī diskursa veidošanos un pastāvēšanu no 1940. gada vai pat agrāk var uzskatīt par pārtrauktu un tātad visā savā attīstības potenciālā neīstenojušos.

Pareizticīgās baznīcas loma krievu identitātes saglabāšanā Latvijā un Igaunijā 1991.–2011. gadā

Ievads

20. gadsimta deviņdesmitajos gados Baltijas valstīs notika straujas ekonomiskas un sociālas pārmaiņas. Tā bija pāreja no autoritāra uz demokrātisku režīmu, no padomju republikas uz *neatkarīgu valsti*, no slēgta tirgus uz starptautiski integrētu un atvērtu sabiedrību. Bet ceļā uz pozitīviem mērķiem pārmaiņas bieži vien norisa pārāk drudzaini, lai būtu novērtētas sabiedrībā kopumā. Tas īpaši attiecas uz krievu un krieviski runājošiem iedzīvotājiem.¹

1990. gadā krievi no visiem iedzīvotājiem bija aptuveni 34%² Latvijā un 26%³ Igaunijā. Viņu vai to vecāku lielākā daļa imigrēja uz Baltijas reģionu padomju laikā. Sovjetizācijas laikā krievu valoda kļuva par obligātu mācību priekšmetu PSRS skolās, kamēr vietējo valodu zināšana nebija uzskatīta par nepieciešamu. Tāpēc bieži vien imigrantu un to pēcnācēju vietējo valodu zināšanas līmenis nebija pietiekami labs, lai deviņdesmitajos gados integrētos sabiedrībā neatkarīgajā Latvijā un Igaunijā. Krieviski runājošie iedzīvotāji pēkšņi saprata, ka

¹ Turpmāk tekstā abas grupas – gan krievi, gan krieviski runājošie (kā, piemēram, vietējie ukraiņi vai baltkrievi) – tiks sauktas par “krievu minoritāti” vai krieviski runājošiem iedzīvotājiem.

² Pastāvīgo iedzīvotāju nacionālais sastāvs gada sākumā. *LR Centrālā statistikas pārvalde, 1989. ISG07.*

³ Population, by sex, county, year and ethnic nationality. *Statistics Estonia, 2000.*

viņu vecā identitāte “PSRS pilsonis” vairs neeksistē, savukārt jaunā – “Latvijas/Igaunijas pilsonis” – neattiecas uz viņiem. Vietējo valodu zināšana kļuva par vienu no identifikācijas dominējošajiem faktoriem neatkarīgās valstīs. Par vēl vienu problēmu vietējo krievu minoritātei kļuva fakts, ka viņu mentalitāte ir izmainījusies, padarot viņus atšķirīgus ne tikai no Baltijas populācijas, bet arī no Krievijas Federācijas vai citu postpadomju valstu krieviem. Tas padarīja emigrāciju no Latvijas un Igaunijas par nevēlamu vai pat neiespējamu (kopā ar citiem iemesliem).

21. gadsimta sākumā krievu minoritāte Igaunijā un Latvijā bija ieguvusi jaunu izpratni par sevi kā par īpašu Baltijas iedzīvotāju grupu ar jaunu identitāti, kas palīdzēja cilvēkiem virzīties tālāk dzīvē, attīstīt jaunu pašidentifikāciju. Šajā pētījumā izvirzītā hipotēze ir šāda: pareizticība kļuva par vienu no galvenajiem pīlāriem Latvijas un Igaunijas krievvalodīgo iedzīvotāju jaunas identitātes izveidošanā.

Šī pētījuma mērķis ir *aplūkot* Pareizticīgās baznīcas lomu krievu identitātes saglabāšanā Igaunijā un Latvijā 1991.–2011. gadā. Tā kā Baznīcas loma var būt gan tieša, gan netieša (ar piedalīšanos atsevišķos politiskos notikumus un atsevišķu kultūras pasākumu organizēšanā) ir formulēti šādi pētījuma uzdevumi:

- aprakstīt pareizticības vēsturi Latvijas un Igaunijas teritorijā;
- aprakstīt Latvijas un Igaunijas Pareizticīgās baznīcas piekri-tēju pašreizo etnisku sastāvu;
- noskaidrot šo Baznīcu lomu politikā Latvijā un Igaunijā;
- uzzināt ekspertu viedokļus par pareizticības lomu Latvijas un Igaunijas krievu minoritāšu izglītībā, politiskajā un kultūras dzīvē, pamatojoties uz intervijām, ko autore veica 2011. gadā.

Pētījuma metodika

Pētījumā tika izmantotas dažas kvalitatīvas un kvantitatīvas metodes. Pirmkārt, aprakstīšanas un salīdzināšanas kvalitatīvas pētījuma metodes izmantotas, lai apskatītu paradigmas dažādos hronoloģiskos

periodos. Tas arī palīdzēja salīdzināt situāciju Latvijā un Igaunijā. Otrkārt, statistiska analīze tika veikta, izmantojot 2008. gada Eiropas Sociālā pētījuma (ESP) datus. Tas bija īpaši svarīgi Latvijas pareizticīgās kopienas aprakstīšanai, jo kopš 1935. gada tautas skaitīšanā jautājumi par ticību netiek uzdoti. ESP ir viens no jaunākajiem pētījumiem, kurā pēc vienas metodoloģijas aptaujāja gan Latvijas, gan Igaunijas iedzīvotājus. ESP pētījumā piedalījās aptuveni 2000 respondentu kā Latvijā, tā Igaunijā. Intervēšana bija veikta gan pa telefonu, gan personīgi. Statistiskajā analīzē tika izmantoti iegūtie dati, lai palielinātu izlases reprezentativitāti jautājumā par populāciju izplatību un īpašībām.

Visbeidzot pētījuma ietvaros bija apzināts arī ekspertu viedoklis par dažādām Pareizticīgās baznīcas aktivitātēm un lomu mūsdienu sabiedrībā. Par respondentiem tika izvēlēti tādi cilvēki, kas paši ir pieredzīgi krieviski runājošo kopienai Latvijā un Igaunijā un kas varētu izteikt ne tikai savas domas, bet arī pārstāvēt kādu konkrētu sociālo grupu. Tie bija: krievu un uz krievu elektorātu orientētie politiķi, krievu valodas un literatūras skolotāji, skolu vai augstskolu pārstāvji, krievu organizāciju aktivisti, Pareizticīgās baznīcas un ar to saistīto organizāciju pārstāvji. Ekspertu aptaujā piedalījās ap 30 cilvēku.

Identitāte

Kas ir identitāte? Terminu “identitāte” plaši lieto, to precīzi nedefinējot. Ar to bieži apzīmē gan kaut ko lielu un pašsaprotamu, gan kaut ko ļoti šauri specializētu.⁴ Identitātes jēdzienu kā psihoanalīzes būtisko aspektu popularizēja Eriks Eriksons 20. gadsimta vidū. Pēc viņa teiktā, identitāte ir “īpašība, kas raksturo sevi sev pašam”.⁵ Precīzāk sakot, identitāti var raksturot šādi: “Cilvēki stāsta citiem, bet, vēl svarīgāk – paši sev, kas viņi ir, un atbilstoši šīm pamatnostādnēm mēģina rīkoties.

⁴ Eriksons H. E. *Identitāte: Jaunība un krīze*. Rīga: Jumava, 1998. 1. lpp.

⁵ Hood R. W., jr. *Identity*, 2011. Sk.: <http://hrr.hartsem.edu/ency/identity.htm>

Šī izpratne, īpaši ja tā rada stāstītājā spēcīgu emocionālu rezonansi, ir tas, ko mēs saucam par identitāti.”⁶

Kā veidojas identitāte? Identitāte ir ģenētisko un kultūras elementu kombinācija, kas laika gaitā attīstās. Pašā sākotnējā līmenī identitātes veidošana sākas ģimenē. Tālāk tā sāk ietvert lielāku sociālo grupu.⁷ Identitāte tiek papildināta ar personīgo pieredzi, vērtībām un uzskatiem. Kopumā personas identitāte veidojas no tās mantotās identitātes (vecuma, dzimuma, dzimšanas vietas), izvēlētās identitātes (politiskās partijas, karjeras, reliģijas) un pamata (oriģinālā: *core identity*) identitātes (uzvedības, vērtībām, prasmēm).⁸ Tādējādi veselīgas personas identitāte veidojas ne tikai no tiem viedokļiem un pamatiem, kurus saņem no citiem, bet ietver arī personīgus viedokļus un uzskatus.⁹ Ar laiku identitāte var arī mainīties, jo mainās gan cilvēka prioritātes, gan vērtības, gan pats cilvēks kopumā. Piemēram, ja cilvēks kovertējas citā reliģijā, viņa identitātes arī mainās. Mūsdienās parādījušās vēsturiski nepieredzētas iespējas mainīt indivīda identitāti – var mainīt gan dzimumu, gan pilsonību. Tātad visi ārējie faktori un dzīvi mainošie notikumi, kas rada jaunu indivīda izpratni vai pārliecību, veido viņa identitāti.¹⁰

Henrijs Taifels apgalvo, ka katram cilvēkam ir vairākas identitātes atkarībā no tā, kāda loma personai ir noteiktā cilvēku grupā (darbā,

⁶ Holland in Browne M., Carbonell D. and Merrill J. *Intercultural Inquiry of Religion and Identity-Making at Carnegie Mellon University*, 2003. Sk.: <http://english.cmu.edu/inquiry/religionidentity.pdf>

⁷ Yerovi L. Jr. *Globalization, Religion and Identity*, 2004. Sk.: <http://www.goeccuador.com/magazine/editorials/globalization-identity.html>

⁸ Hannum K. and Gentry B. *Social Identity: Knowing Yourself, Leading Others*. Sk.: <http://www.ccl.org/leadership/pdf/community/SocialSlides.pdf>

⁹ Bellah in: Browne M., Carbonell D. and Merrill J. *Intercultural Inquiry of Religion and Identity-Making at Carnegie Mellon University*, 2003. Sk.: <http://english.cmu.edu/inquiry/religionidentity.pdf>

¹⁰ Carver N. *Aspects of a Personal Identity*, 2011. Sk.: http://www.ehow.com/info_8301415_aspects-personal-identity.html

ģimenē vai citā).¹¹ Pēc Taifela un Tērnera teiktā, ne tikai piederība pie noteiktas grupas ietekmē personas identitāti, bet arī personības identitātes sadala cilvēkus grupās. Tas palīdz cilvēkam justies kā grupas daļai un arī palīdz salīdzināt grupas. Dažādiem cilvēkiem salīdzināšanas faktori varētu būt atšķirīgi (pēc reliģijas, tautības, dzimuma vai citiem faktoriem). Cilvēki mēdz identificēt sevi ar sociālo grupu, atkarībā no tā, cik viņu pašu īpašības ir līdzīgas grupas īpašībām. Daudzi cilvēki izdara šādu salīdzināšanu, pašiem to neapzinoties.

Kāpēc identitāte ir svarīga katram cilvēkam? Pēc Eriksona sākotnējās teorijas – katram cilvēkam pusaudža gados ir jāiziet cauri “identitātes krīzei”, kad notiek indivīda iekšējā “cīņa starp identitātes apzināšanos un lomu difūziju”.¹² Identitātes krīze tiek uzskatīta par indivīda intensīvas analīzes laiku, kad viņš meklē sevi dažādās jomās, un tas ir viens no svarīgākajiem konfliktiem cilvēka dzīvē. Mūsdienu pētnieki paplašināja šo teoriju, norādot, ka līdzsvars starp identitāti un difūziju rodas identitātes akceptēšanā. Viņi noteica četrus identitātes posmus:

- Identitātes difūzija – vēl nav ne identitātes krīzes, ne identitātes apzināšanās.
- Identitātes ierobežošanas statuss – apņemšanās tiek veikta, necenšoties izpētīt identitātes, bet pieņemot citu dotās izvēles.
- Moratorijs – aizkavēšanas periods, kad indivīds brīvi eksperimentē ar lomām un meklē savu nišu, bet nav izvēlējis vienu identitāti.
- Identitātes apzināšanās – indivīds ir izpētījis dažādas identitātes, pārdzīvojis identitātes krīzi un veicis apņemšanos/uzņēmies saistības saskaņā ar izvēlēto identitāti.¹³

¹¹ Tajfel H., Billig M. G., Bundy R. P., Flament C. Social categorization and in-tergroup behavior. *European Journal of Social Psychology*, 1(2), 1971. Pp. 149–178.

¹² Erikson in: Hood R. W., jr. *Identity*, 2011. Sk.: <http://hirr.hartsem.edu/ency/identity.htm>

¹³ Marcia J. E. Development and validation of ego identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 1966. Pp. 551–558.

Eriksons pieņēma, ka stabila identitāte ir nepieciešama optimālai psiholoģiskai veselībai. Pamatojoties uz aptauju, pētnieki¹⁴ apstiprināja, ka cilvēki, kas stingri apņemas rīkoties saskaņā ar izvēlēto identitāti, bija laimīgāki un veselīgāki nekā tie, kas to neizdarīja (neizvēlējās identitāti un neapņēmas rīkoties saskaņā ar to). Tie, kuriem bija identitātes difūzijas statuss, mēdza justies it kā bez savas vietas pasaulē.¹⁵ Tā kā ir pierādīts, ka identitātes apzināšanās ir katra indivīda psiholoģiskās veselības pamats, būtu svarīgi apskatīt tuvāk dažas identitātes sastāvdaļas.

Šajā pētījumā reliģija tiek uzskatīta par vienu no nozīmīgākajiem izvēles faktoriem, kas ietekmē identitātes veidošanos. Vēsturiski reliģijai ir bijusi liela ietekme uz personas identitāti. Tā palīdzēja izprast, kas mēs esam, kā mēs rīkojamies un kāpēc mēs to darām.¹⁶ Dažām tautām, piemēram, jūdiem, reliģija kļuva tuva personas vispārīgās esamības identifikācijai. Reliģijai, un īpaši pareizticībai, neapšaubāmi ir bijusi liela ietekme uz krievu kultūru un tradīcijām. Pareizticībai ir milzīga vieta krievu kultūras atmiņā, dzejā, mākslā, tradīcijās. Piemēram, Mihails Dunajevs bija viens no pirmajiem pētniekiem, kas sniedza reliģisko izpratni par krievu literatūras īpatnībām.¹⁷ Krievu pareizticīgais garīgums bija raksturots kā galvenais krievu mentalitātes aspekts; sākumā to darīja slavofili un pēc tam arī citi filozofi, vēsturnieki un rakstnieki.

Mūsdienu pasaulē, kas kļūst sekularizētāka, reliģija zaudē savu ietekmi uz cilvēkiem. Baznīcas atdalīšana no valsts, Padomju Savienības ateistiskā ideoloģija, urbanizācija un globalizācija – visi šie un citi faktori

¹⁴ Marcia J. E. Development and validation of ego identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 1966. Pp. 551–558.

¹⁵ Cherry K. *Identity Crisis – Theory and Research*, 2011. Sk.: <http://psychology.about.com/od/theoriesofpersonality/a/identitycrisis.htm>

¹⁶ Shofique U. *Preventing Violent Extremism*. Sk.: <http://www.oldhamsays.com/local-stories/26/Identity-is-what-makes-us-who-we-are/>

¹⁷ Dunaev M. *Vera v gornile somnenii*, 2003. Sk.: http://palomnic.org/bibl_lit/bibl/dunaev/

mazināja reliģijas lomu sabiedrībā. Tas īpaši ir redzams dažādu sociālo pētījumu rezultātos. Piemēram, 2004. gadā Igaunija un Latvija bija minētas kā vissekularizētākās valstis Eiropā.¹⁸

Beit-Hallāmi ir izstrādājis teoriju, apvienojot starp-personu identitātes un personu iekšējās identitātes teorijas, kuras attiecas uz reliģiju. Viņš definēja trīs identitātes līmeņus:

- Reliģiskās kopienas kolektīvā identitāte, kas izveidota gan apzināti, gan neapzināti.
- Sociālā identitāte, kas varētu ietvert reliģisko identitāti kā vienu no apakšidentitātēm, veidota, apzināti iekļaujoties saistībās ar dažādām grupām.
- Kolektīvā reliģijas identitāte vai reliģijas apakš-identitāte.¹⁹

Šajā pētījumā lielākā uzmanība pievērsta tieši sociālajai identitātei, vairāk analizējot reliģiju un īpaši Pareizticīgās baznīcas Latvijā un Igaunijā kā institūcijas un nevis kā ideju un dogmu sistēmu. Šāds skatījums ir aktuāls ne tikai pareizticības vēsturiskā mantojuma dēļ, bet ņemot vērā arī sabiedrībā notiekošos procesus. Piemēram, ilgstošais konflikts starp divām Pareizticīgajām baznīcām Igaunijā radīja ne tikai interesi sabiedrībā, bet arī sašķēla garīdzniecību un draudzes.

Pareizticīgā baznīca Latvijā un Igaunijā

Pareizticīgās baznīcas attīstība mūsdienu Igaunijas un Latvijas teritorijā ir noritējusi gadsimtiem ilgi. Pakāpeniski šī konfesija skaitliski palielinājās, iegūstot noteiktas pozīcijas Latvijas un Igaunijas sabiedrībā, kļūstot par trešo lielāko reliģisko konfesiju Latvijā un par otro lielāko konfesiju Igaunijā. Viduslaiku vēstures rakstītie un arheoloģiskie avoti liecina, ka daži pareizticīgie mūki parādījās mūsdienu Austrumlatvijas

¹⁸ Gallup. *Religion in Europe: Trust Not Filling the Pews*, 2010. Sk.: <http://www.gallup.com/poll/13117/Religion-Europe-Trust-Filling-Pews.aspx>

¹⁹ Hood R.W., jr. *Identity*, 2011. Sk.: <http://hrr.hartsem.edu/ency/identity.htm>

teritorijā jau 9.–11. gadsimtā un mēģināja kristianizēt baltu pagānu ciltis.²⁰ Pareizticība izplatījās arī Dienvidigaunijas teritorijā.²¹ Tomēr pēc kristianizācijas 12.–13. gadsimtā Livonijā krusta karu laikā pareizticība Rīgā un Tartu pastāvēja tikai kā krievu tirgotāju un amatnieku reliģija.²²

1652.–1667. gadā pēc patriarha Nikona un cara valdības īsteno-tajām reformām Krievu Pareizticīgajā baznīcā Igaunijas un Latvijas teritorijā sāka ieplūst šīs reformas pretinieki, kurus Krievijā vajāja, bet pieņēma vietējās sabiedrībās. Krievijā šo pareizticīgo grupu dēvēja par šķeltniekiem (raskoļņiki), viņi paši sevi uzskatīja par īstās pareizticības sargātājiem un vietējo valodās viņus sāka dēvēt par vecticībniekiem.²³ Kaut arī kādreiz vecticībnieku grupa bija daļa no pareizticīgajiem, tā šajā sadaļā netiks apskatīta atsevišķi.

18. gadsimtā Krievijas impērija sāka iekarot bijušās Livonijas teritorijas. Šeit sākās individuālā un militārā migrācija un pareizticīgo īpatsvara palielināšanās.²⁴ 19. gadsimta vidū un otrajā pusē Baltijas provincēs tika veicināta valsts varas atbalstītā vietējo iedzīvotāju pār-iešana pareizticībā.²⁵ Sākās arī pārkrievošanas valsts programma ar moto “viena valsts, viens cars, viena reliģija”.²⁶ Tā sabiedrībā veidojās

²⁰ Cherney A. *The Latvian Orthodox church*. Great Britain: Style Publishing, 1985. Pp. 25–30; Lieven A. *The Baltic Revolution. Estonian, Latvia, Lithuania and the Path of Independence*. New Haven and London: Yale University Press, 1994. P. 42; Lange E. *Latvijas baznīcas vēsture*, 2. izd. Rīga: Latvijas Ev.-lut. Baznīcas Virsvalde, 1972. 4.–5. lpp.

²¹ Estonian Orthodox Church of Moscow Patriarchate (EOCMPa). *Historical background of Orthodoxy in Estonia*. 2011. Sk.: <http://www.orthodox.ee/indexeng.php?d=history/history>

²² Gavrilin A. un Pazane B. *The Orthodox Church in the Twentieth Century in the Baltic States: Latvia, Lithuania and Estonia. The Orthodox Church in Eastern Europe in the Twentieth Century*. Ed. Christine Chaillot. Oxford-Bern: Peter Lang, 2011. P. 269.

²³ Podmazovs A. *Vecticība Latvijā*. Rīga: FSI, 2001. 152.–158. lpp.

²⁴ Gavrilin A. *The history of Riga eparchy: 19th century*. Rīga: Filokalija, 1999. 357 p.

²⁵ Turpat. Pp. 73–183.

²⁶ Ābols G. *The Contribution of History to Latvian Identity*. Rīga: Nacionālais ap-gāds, 2002. Pp. 107–109.

Pareizticīgās baznīcas kā 'krievu un cara baznīcas' tēls, kas, par spīti augošajam pareizticīgo latviešu skaitam, tāds palicis līdz pat mūsdienām. 1850. gadā Maskavas patriarhāts nodibināja neatkarīgu Rīgas eparhiju, kurai bija jāpārtrauca latviešu un igauņu zemju pareizticīgās draudzes, kuru ticīgo skaits bija jau 146000 cilvēku un darbojās 109 dievnami.²⁷ Šie rādītāji turpināja pieaugt. Pēc 1897. gada tautas skaitīšanas datiem visās trijās Baltijas guberņās pareizticība kļuva par otro izplatītāko konfesiju – pēc Evaņģēliski luteriskās baznīcas (Vitebskas guberņā, kurā ietilpa daļa no mūsdienu Latgales, Pareizticīgajai baznīcai piederīgi bija pat 55 % iedzīvotāju).²⁸

1918. gadā Latvija un Igaunija proklamēja neatkarību. Atšķirībā no Pareizticīgās baznīcas Igaunijā, kas ar valsts varas institūciju atbalstu atdalījās no Maskavas patriarhāta un 1923. gadā pārgāja Konstantinopoles patriarhāta jurisdikcijā,²⁹ Latvijā tika izveidota neatkarīgā un autonomā Latvijas Pareizticīgā baznīca (LPB), kas saglabāja savu kanonisko pakļautību Maskavai.³⁰ 20. gadsimta divdesmitajos gados 19% Latvijas iedzīvotāju un 9% Igaunijas iedzīvotāju bija pareizticīgie. No tiem 12% pareizticīgo Igaunijā un 33% pareizticīgo Latvijā bija titulnācības pārstāvji.³¹

Starpkaru posmā un Otrā pasaules kara laikā Pareizticīgā baznīca gan Latvijā, gan Igaunijā vairākas reizes nomainīja savu juridisko un

²⁷ Gavrilin A. un Pazane B. The Orthodox Church in the Twentieth Century in the Baltic States: Latvia, Lithuania and Estonia. *The Orthodox Church in Eastern Europe in the Twentieth Century*. P. 272.

²⁸ *Population Census in Russian Empire 1897*, demoscope.ru. Sk.: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_rel_97.php?reg=28

²⁹ Patriarch of Moscow and all Russia Alexiy II. (2002b) *Estonskija Apostol'skaia Pravoslavnaia Tserkov' (1926–1941)*. Sk.: <http://www.sedmitza.ru/text/430334.html>

³⁰ Cherney A. *The Latvian Orthodox church*. Great Britain: Style Publishing, 1985. Pp. 17–32.

³¹ Statistical office of Estonia. 2000. *Population and Housing Census. Education and Religion*. (IV), 2002. Sk.: <http://www.stat.ee/dokumendid/26499>

kanonisko pakļautību.³² Četrdesmitajos gados, kad padomju varas laikā Igaunijā un Latvijā Pareizticīgā baznīca atkal atgriezās Maskavas patriarhāta jurisdikcijā, šeit sākās pareizticīgo draudžu un garīdznieku šķelšanās divās grupās: vieni gribēja palikt Maskavas patriarhāta jurisdikcijā, bet otri izvēlējās pāriet Konstantinopoles patriarhāta jurisdikcijā.

Padomju laikā gan Igaunijas, gan Latvijas teritorijā eksistēja tikai Maskavas patriarhāta Pareizticīgās baznīcas. Pareizticīgā baznīca pārdzīvoja grūtus Staļina terora laikus (1945–1953), kad slēdza dievnamus, ieviesa ekonomiskās sankcijas un daudzus garīdzniekus vajāja (apcietināja vai nogalināja);³³ Hruščova ērā (1958–1964) notika emocionālas vajāšanas, izspiegošanas un pastāvēja dažādi aizliegumi³⁴ un beidzot nāca atslābuma periods (1970–1980), kad vajāšanas bija rimušas, ekonomiskās sankcijas un nodokļu slogs mazinājies, tomēr Baznīca bija ierobežota kalpošanā un pakļauta valsts varas kontrolei. PSKP ģenerālsekretāra Mihaila Gorbačova uzsāktās reformas PSRS politikajā un ekonomiskajā dzīvē 1985. gadā sākotnēji netika tieši attiecinātas uz reliģiskās politikas liberalizāciju. Tomēr tolaik jau mainījās attieksme pret Baznīcu, tās autoritāte un ietekme sabiedrībā palielinājās.³⁵

Latvijā reliģiskās konfesijas aktīvi iesaistījās nacionālajā kustībā un t. s. dziesmotajā revolūcijā, atbalstot nacionālās neatkarības cēstienus. Tomēr neatkarīgās Igaunijas un Latvijas valdības negribēja tuvināties ar baznīcām.³⁶ Tieši otrādi, piemēram, Igaunijas Satversmē

³² Cherney A. *The Latvian Orthodox church*. P. 62.

³³ Lange E. *Latvijas baznīcas vēsture*, 2. izd. 64.–65. lpp.

³⁴ Freiberga I. (izd.) (2005) *Istoriia Latvii XX vek*. Rīga: Jumava, 2005. Ss. 388–389.

³⁵ Firsov S. *Pravoslavnaia Tserkov' i sovetskie vozhdī Rossii XX veka*, 2009. Sk.: http://www.perspektivy.info/history/pravoslavnavaja_cerkov_i_svetskije_vozhdi_rossii_v_khkh_veke_2009-04-13.htm

³⁶ Norgaard O., Hindsgaul D., Johannsen L., Willumsen H. *The Baltic States after Independence. Studies of communism in transition*, UK and US: Edward Elgar, 1996. Pp. 144–155.

parādījās pants, kas uzsvēra, ka “valsts Baznīcas Igaunijā nav”,³⁷ bet Latvijas Satversmē – “Baznīca ir atdalīta no valsts”.³⁸

Atjaunojoties neatkarībai Latvijā un Igaunijā, arī baznīcu darbība bija jāreorganizē. Bija tendence atjaunot pirmspadomju situāciju visās sfērās. Latvijas Pareizticīgā baznīca (LPB) bija oficiāli pārreģistrēta 1992. gadā kā pirms 1940. gada pastāvošās LPB tiesību pārņēmēja un misijas turpinātāja. 1995. gadā LPB statusu nostiprināja jaunais Latvijas Republikas “Reliģisko organizāciju likums”, kura 7. pants aizliedza vienas konfesijas draudzēm veidot vairāk kā vienu reliģisko savienību (baznīcu).³⁹

Igaunijā situācija bija sarežģītāka. Kaut arī padomju laikā valstī darbojās Maskavas patriarhāta Pareizticīgā baznīca, Stokholmā paralēli pastāvēja četrdesmitajos gados emigrējušī Igaunijas Pareizticīgā baznīca trimdā. Tādējādi pēc dažādiem reģistrācijas un pārreģistrācijas procesiem 1993. gadā Igaunijā eksistēja divas Pareizticīgās baznīcas: Igaunijas Apustuliskā Pareizticīgā baznīca (IAPB) – oficiāli atzīta, bet ar neskaidru kanonisko statusu, un Maskavas patriarhāta Tallinas eparhija – kanoniski noteikta, bet valstī oficiāli neatzīta. Visām pareizticīgo draudzēm bija dota iespēja izvēlēties savu turpmāko pakļautību. Vairākas draudzes (bet ne visas) izvēlējās darboties kā IAPB daļa. Tāpēc baznīcu telpu lielākajā daļā turpināja darboties Maskavas patriarhāta garīdznieki. Tomēr restitūcijas procesā IAPB tika atzīta par vienīgo baznīcu un citu īpašumu īpašnieku. Vēlāk IAPB parakstīja protokolu, saskaņā ar kuru tā atsakās no tām baznīcām un draudzēm (kopā 18), kuras izmantoja Maskavas patriarhāta garīdznieki un par to saņēmu no valsts 3,5 miljonus Igaunijas kronu, savukārt valsts izsniedz īpašuma tiesības uz 50 gadiem Maskavas patriarhāta Pareizticīgajai baznīcai Igaunijā.⁴⁰

³⁷ *Constitution of the Republic of Estonia*, Article 40.

³⁸ *Constitution of the Republic of Latvia*, Chapter VIII, Article 99.

³⁹ *Reliģisko organizāciju likums*, 1995. Sk.: <http://www.likumi.lv/doc.php?id=36874&from=off>

⁴⁰ Cornelius, Metropolitan of Tallinn and All Estonia. *Doklad*, 2004. Sk.: <http://www.baltwillinfo.com/mp10-04/mp-16p.htm>

Konflikts starp baznīcām pārauga konfliktā starp Maskavas un Konstantinopoles patriarhātiem, iesaistot tajā arī Igaunijas un Krievijas valdības. Sava ietekme šajā lietā bija arī Eiropas Savienībai, kurā Igaunija tolaik plānoja iestāties un vairs nevarēja ignorēt diskriminācijas situāciju. 2002. gadā Maskavas patriarhāta Igaunijas Pareizticīgo baznīcu (MPIPБ) beidzot oficiāli reģistrēja.⁴¹ Šī Baznīcas sašķelšana sadalīja arī kopīgo pareizticīgo draudzi pēc etniskuma principa: krieviski runājošie turpināja nākt uz MPIPБ, bet igauņi – uz IAPБ.

Pēc 2000. gada tautas skaitīšanas datiem redzams, ka tikai 31,8% Igaunijas iedzīvotāju atbildēja, ka viņi identificē sevi ar kādu reliģiju, 13,9% (apmēram 143554 iedzīvotāji) atzina, ka esot pareizticīgie. Skatoties uz atsevišķu etnisko grupu atbildēm, varam redzēt, ka 38,5% etnisko krievu Igaunijā ir pareizticīgie un viņi ir vairāk par 70% visā pareizticīgo grupā, bet etniskie igauņi šajā grupā ir apmēram 12,9%.⁴²

Pašu baznīcu sniegtie dati būtiski var atšķirties no iedzīvotāju atbildēm. Piemēram, Igaunijā 2005.–2011. gadā pēc abu Pareizticīgo baznīcu sniegtajiem pārskatiem pareizticīgo skaits bija ap 230000 cilvēku,⁴³ kas būtu gandrīz par 100000 vairāk nekā pēc 2000. gada tautas skaitīšanas datiem. Šī starpība neatspoguļo lielu pareizticīgo skaita pieaugumu Igaunijā, bet gan pieejamo datu subjektivitāti. Tas pats varētu būt arī Latvijā, tomēr citu oficiālo datu par pareizticīgo skaitu Latvijā nav, jo jautājumi par reliģisko piederību tautas skaitīšanā

⁴¹ The Eastern Orthodox Church in the newly independent Estonia – the second act of the controversy. *Encyclopedia about Estonia*. 2009. Sk.: http://www.estonica.org/en/Eastern_orthodoxy_in_Estonia_%E2%80%94_a_brief_overview_of_religious_controversy/The_Eastern_Orthodox_Church_in_the_newly_independent_Estonia_%E2%80%94_the_second_act_of_the_controversy

⁴² 2000 *Population and Housing Census. Education and Religion..* (IV). Statistical office of Estonia, 2002. Sk.: <http://www.stat.ee/dokumentid/26499>

⁴³ *Statistics*. Estonian Ministry of Interior, 2011. Sk.: <http://www.siseminis-teerium.ee/statistics/>

netika uzdoti kopš 1935. gada. Latvijā 2009. gadā LPB Tieslietu ministrijā iesniegtajā pārskatā pareizticīgo skaits bija ap 370000.⁴⁴

Viens no pēdējiem pētījumiem, kurā pēc vienas metodoloģijas apkopoti jautājumi par reliģisko piederību gan Latvijā, gan Igaunijā, ir Eiropas Sociālais Pētījums (ESP). Anketēšana tika veikta 2008. gadā. Anketēšanā nebija jautāts – vai respondenti ir kristīti. Atbildes parādīja, ka apmēram 50% respondentu Latvijā identificē sevi ar kādu reliģiju, bet Igaunijā tādu ir tikai ap 26%. No tiem pareizticībai piederīgo ir ap 27% Latvijā un 63% Igaunijā. Abās valstīs krieviski runājošo iedzīvotāju vidē ir vairāk cilvēku, kas atbildēja, ka ir piederīgi kādai konfesijai. Nav pārsteigums, ka ap 89% pareizticīgo Igaunijā un 92% Latvijā ir krieviski runājošie. Analizējot atbildes uz jautājumiem – cik bieži šie respondenti iet uz baznīcu, var redzēt, ka 10% Igaunijā un 6% Latvijā to nedara nekad. Arī uz jautājumu – cik bieži respondenti lūdz Dievu, izņemot dievkalpojuma laikā, 18% pareizticīgo respondentu Igaunijā un 10% Latvijā atbildēja, ka nekad to nedara. Var pieminēt, ka šie skaitļi tikai nedaudz atšķiras no respondentu atbildēm, kas ir piederīgi protestantismam (Igaunijā un Latvijā) vai katolicismam (Latvijā), bet cilvēku skaits, kas apmeklē baznīcu vai lūdz Dievu “retāk nekā īpašās svētās dienās”, starp respondentiem pareizticīgajiem Igaunijā ir gandrīz divas reizes lielāks nekā starp tiem, kas atbildēja, ka ir protestanti.⁴⁵

Kādu lomu spēlē Pareizticīgā baznīca mūsdienu sabiedrībā?

Pareizticīgā baznīca un politika

Kopš 1991. gadā LPB un tās vadība izvēlējās diezgan neitrālu nostāju Latvijas politiskajā dzīvē, Baznīcas vadība cenšas nekomentēt vairākus krievu minoritātei svarīgus politiskus jautājumus. Piemēram,

⁴⁴ *Pārskats par reliģisko organizāciju darbību 2009. gadā*. Rīga: Tieslietu ministrija, 2010. Sk.: <http://www.tm.gov.lv/lv/ministrija/imateriali/parskati/2009.html>

⁴⁵ Avanesova J. *Pareizticīgo baznīcas loma krievu identitātes saglabāšanā Baltijas valstīs 1991.–2011. gados*. Maģistra darbs. Rīga, 2011. 54.–58. lpp.

nepilsoņu (kas veidoja lielu LPB draudzes daļu) statusu vai krievu skolu reformu Latvijā. LPB publiski pauda vēlēšanos un gatavību apspriest tikai dažus problemātiskus jautājumus un to vairākums bija saistīts ar Baznīcas dzīvi – baznīcas īpašumu restitūcijas process, ticības mācīšana skolās, viendzimuma attiecību legalizācija. Savās intervijās metropolīts Aleksandrs apgalvoja, ka, pēc viņa domām, Baznīcai un valdībai būtu jāsadarbojas, jo tas palīdzētu apvienot sabiedrību.⁴⁶ Viņš atbalstīja nelatviešu integrēšanos neatkarīgās Latvijas sabiedrībā, bet gribētu, lai valsts arī spertu soli pretī saviem iedzīvotājiem, piemēram, oficiāli atzīstot pareizticīgo svētku dienas.⁴⁷ Pagaidām daži politiķi nesaprot vai neatzīst LPB neatkarību no Krievu Pareizticīgās baznīcas un stingri asociē LPB ar Krieviju, kas nav korekti, un metropolīts negrib iesaistīties nekādās politiskās “spēlēs”. Tas varētu būt viens no iemesliem, kāpēc Baznīca nebija oficiāli iesaistījusies Latvijas krievu skolu aizstāvēšanā, kad stājās spēkā “skolu reforma”.⁴⁸ Metropolīts piebilda, ka vairāku tradicionālo konfesiju oficiāla nostāja nozīmētu vairāk nekā tikai vienas Baznīcas balss, tāpēc LPB pievienojās dažām oficiālām vēstulēm, piemēram, par valsts kontroles palielināšanu pār azartspēlēm. Parasti LPB ir tādu iniciatīvu atbalstītāja, bet ne iniciatore.⁴⁹

LPB visai neitrālā pozīcija izraisīja pretrunīgu attieksmi sabiedrībā. Notika arī daži diezgan skandalozī un neveiksmīgi LPB sašķelšanas mēģinājumi – pāriet Konstantinopoles patriarhāta jurisdikcijā,

⁴⁶ Lebedeva A. *Vladyka Aleksandr: “Yesli ne serdtse, to rassudok pust’ podskazhet”*, 2004. Sk.: <http://rus.delfi.lv/archive/article.php?id=8835428>

⁴⁷ Dripe G. *Pareizticīgo Ziemassvētku brīvdienas veicinātu integrāciju*, 2003. Sk.: http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/310336-pareizticigo_ziemassvetku_brivdienas_veicinatu_integraciju%202003.%20g.%206.%20janv%C4%81r%C4%AB,%2020:30

⁴⁸ Kirianova O. *Pravoslavie v Latvii imeet glubokie korni*, 2006. Sk.: <http://www.pravoslavie.ru/guest/4651.htm>

⁴⁹ *Latviiskie sviashchenniki prizvali vlasti borotsia s azartnymi igrami*, Ves.lv, 2001. Sk.: <http://www.ves.lv/article/174165>

sadalīt Latvijas Pareizticīgo baznīcu pēc etniskā principa kā Igaunijā, nomainīt virsganu un tamlīdzīgi. Tomēr LPB izdevās saglabāt savu struktūru.

2011. gadā autore veica padziļinātas intervijas ar dažādu sektoru ekspertiem: politiķiem, skolotājiem, NVO un Baznīcu pārstāvjiem. Intervijas parādīja,⁵⁰ ka liela daļa Latvijas respondentu uzskatīja, ka pašreizējā draudzes darbā nekas nebūtu jāmaina – Baznīcas mērķis ir atbalstīt un izglītēt cilvēku dvēseles, Baznīcai nebūtu jāiejaucas valdības darbā. Daži respondenti pieminēja, ka, pēc viņu domām, Baznīcai ir parāk maza autoritāte sabiedrībā, lai kaut ko patiešām ietekmētu, pat ja Baznīca izvēlētos to darīt. Tomēr daži respondenti gribētu redzēt aktīvāku Baznīcas vadības darbību, lai viņi varētu skaidri pozicionēt sevi dažādos sociālos vai arī politiskos jautājumos. Dažādu organizāciju pārstāvji gribētu ne tikai zināt oficiālo Baznīcas nostāju par aktuāliem jautājumiem, bet arī būtu gatavi to izplatīt. Te varētu pieminēt, ka šie respondenti tic, ka Baznīcai ir zināma ietekme uz sabiedrību un ka tās atbalsts varētu pozitīvi ietekmēt organizācijas tēlu sabiedrībā, kā arī pārliecināt cilvēkus par sludināto ideju pareizību. Tā, piemēram, referendumā par krievu valodas statusu Latvijā laikā daži aktivisti aicināja Baznīcas vadību uzstāties ar runu, lai atbalstītu balsošanu par krievu valodu kā otru valsts valodu.⁵¹

Igaunijā, kur Pareizticīgā baznīca sašķēlās divās baznīcās, MPIP sabiedrībā uzskata par “krievu” baznīcu. Tā vairāk pievērš krieviski runājošos ticīgos un medijos dažreiz to piemin sakarā ar dažādiem politiskiem skandāliem, kur tā tikusi iesaistīta, pašai to negribot. Var piebilst, ka tās virsgans metropolīts Kornilijs dažreiz uzrunā sabiedrību

⁵⁰ Avanesova J. *Pareizticīgās baznīcas loma krievu identitātes saglabāšanā Baltijas valstīs 1991.–2011. gados*. 59.–81. lpp.

⁵¹ “Rodnoi iazyk” otkreshchivaetsia ot Andreeva: posle latishei teper’ tot obratilsia k tserkvi. *Nasha.lv*, 2011. Sk.: <http://www.nasha.lv/rus/novosti/news/politics/79846/citata-574119/#write-comment>

ar prokrieviskiem paziņojumiem, bet tas notiek tikai kritiskos momentos, piemēram, kad sabiedrībā ir nemieri.⁵² Respondentu viedokļi par baznīcas lomu Igaunijas politikā bija dažādi. Daži uzskata, ka nevis Baznīca iejaucas politikā, bet gan politiķi un politika iejaucas Baznīcas dzīvē un šādu ietekmi vajadzētu mazināt. Kāds apgalvoja, ka Baznīcas loma krievu minoritātē ir liela. Citi atbildēja, ka Baznīca ir svarīga tikai ticīgajiem, bet saiknes ar krievu minoritāti kopumā tai nav. Katrā gadījumā neviens respondents neatbildēja, ka Pareizticīgajai baznīcai vajadzētu būt politiski aktīvākai, bet daudzi atzina, ka tai būtu vairāk jāpievēršas sociālajai darbībai un ar ticīgo garīgo dzīvi saistītiem darbiem un jāmēģina ierobežot politiķu iejaukšanos MPIPБ dzīvē.⁵³ Interesanti, ka, ja jautājums pat nebija precizēts anketā, visi Igaunijas respondenti atbildēja tikai par MPIPБ un neviens nemēģināja asociēt IAPB ar krievu kultūru.

Apkopojot dažādus avotus, jāsecina, ka, ja MPIPБ bija vairāk iesaistīta politiskos skandālos, īpaši tajos, kas saistīti ar krievu minoritāti, tad LPB bija ierauta dažādu nepolitisku skandālu virpulī.

⁵² Piemēram “Bronzas kareivja” lietā. 1947. gadā tika atklāts piemineklis par godu kritušiem Otrā pasaules karā. Katru gadu 9. maijā cilvēki to apmeklēja. Pēc Igaunijas neatkarības atjaunošanas daudzi padomju laika pieminekļi tika aizvākti, bet “Bronzas kareivis” palika pašā Tallinas centrā. 2005. gadā piemineklim sākās vandāliski uzbrukumi. Vienlaikus valdība gribēja likvidēt pieminekli. Tas nozīmēja arī kareivju pārapsvešanu. Šie faktori izraisīja jauniešu, īpaši krieviski runājošo, reakciju. Tie nodibināja kustību “Naktssardze”, lai pasargātu pieminekli no vandāļiem un likvidēšanas. Mazliet vēlāk sākās vandālisms visā Tallinā, iesaistot dažādu tautību cilvēkus. Šajā momentā cilvēku nomierināšanai ar runu uzstājās metropolīts Kornīlijs. Viņš uzsvēra, ka pieminekļa likvidēšana ir ne-laikā, tomēr 2007. gadā to transportēja uz militāro kapsētu ārpus Tallinas. Eger C. *The Bronze Soldier of Tallinn*, 2009. Sk.: <http://www.suite101.com/content/the-bronze-soldier-of-tallinn-a101917>

⁵³ Avanesova J. *Pareizticīgās baznīcas loma krievu identitātes saglabāšanā Baltijas valstīs 1991.–2011. gadā*. 54.–58. lpp.

Piemēram, saistībā ar īpašumu pārdošanu.⁵⁴ Runājot par respondentu viedokļiem, galvenā atšķirība starp Igauniju un Latviju ir tā, ka daži respondenti Latvijā tomēr gribētu redzēt Baznīcu politiski aktīvāku, bet respondenti Igaunijā vēlētos pēc iespējas mazināt politikas ietekmi uz Baznīcas dzīvi.

Izglītība

Tā kā Baznīca ir oficiāli atdalīta no valsts varas, arī reliģiju/ Bībeles mācīšana skolās nav obligāta. Joprojām ir iespējas apmeklēt svētdienas skolas draudzēs, kur mācības notiek galvenokārt krievu valodā. Pirmkārt, tāpēc, ka lielākā daļa cilvēku, kas vēlas iegūt šādu izglītību, ir krievvalodīgie. Otrkārt, tāpēc, ka pareizticīgajās grāmatās tradicionāli izmantota senslāvu valoda. Treškārt, Padomju Savienības periodā Pareizticīgā baznīca ilgi neizglītoja cilvēkus vietējās valodās, bet gan tikai krievu valodā un joprojām trūkst pareizticīgo garīdznieku ar labām vietējo valodu zināšanām.

Gan Latvijā, gan Igaunijā arī parastā skolā var izvēlēties mācību priekšmetu ar reliģisku ievirzi. Tomēr skolēni (vai viņu vecāki) diezgan reti izvēlas tādus mācību priekšmetus un vēl retāk uzsvars tiek likts tieši uz pareizticību. 2011. gadā Rīgā atvēra pirmo pareizticīgo pamatskolu.⁵⁵ Igaunijā tādas nav. Var redzēt, ka kopumā pareizticība nav būtisks elements jauniešu izglītībā. Tomēr minētajās ekspertu intervijās krievu literatūras skolotāji atzina, ka viņi pievērš skolēnu uzmanību pareizticībai, jo bez tās pamatiem grūti analizēt dažus krievu literatūras klasiskos darbus.

⁵⁴ Pareizticīgās baznīcas īpašumi pārdoti par samazinātām cenām. *Dienas Bizness*, 2007. Sk.: <http://www.vipi.lv/idn17752/pareizticigas-baznिकास-ipasumi-pardoti-parsamazinatam-cenam/>

⁵⁵ Latvijas Pareizticīgā Baznīca. 2011. Sk.: <http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=3823&id=6>

Gan Latvijā, gan Igaunijā ir iespējas iegūt profesionālo vai augstāko teoloģijas izglītību. Latvijā tādu iespēju ir vairāk, jo pastāv Teoloģijas fakultāte Latvijas Universitātē, darbojas Latvijas Kristīgā akadēmija un arī ir iespējams mācīties pareizticību Rīgas Garīgajā seminārā. Igaunijā teoloģiju var mācīties tikai Tartu Universitātes Teoloģijas fakultātē, apgūstot protestantiski ievirzītu programmu, bet par pareizticīgo priesteri var kļūt pēc papildus apmācības Svētā Platona seminārā (galvenokārt IAPB garīdznieku sagatavošanai).

Klosteri

Latvijā darbojas divi pareizticīgie klosteri: Jēkabpils Svētā Gara vīriešu klosteris un Rīgas Svētās Trijādības Sergija sieviešu klosteris ar filiāli Valgundē (Jelgavas novadā). Kopumā Svētās Trijādības Sergija klosterī un tā filiālē dzīvo ap 200 dažāda vecuma sievietes.⁵⁶ Klosteris vienmēr sagaida cilvēkus, lai sniegtu garīgu atbalstu, darbu un ēdienu. Jēkabpils klosterī dzīvo aptuveni 10 paklausībnieku un 25 strādnieki; darbojas svētdienas skola; nabadzīgajiem nodrošināta bezmaksas ēdināšana. 2000. gadā reizi mēnesī atsākti dievkalpojumi latviešu valodā. Klosteris aktīvi sadarbojas ar vietējo krievu kultūras biedrību "Rodņik".⁵⁷

Igaunijā darbojas divi pareizticīgo klosteri: Puhticas Svētās Dievmātes Aizmigšanas sieviešu klosteris un klosteris Sāremā. Puhticas klosteris ir Maskavas patriarhāta jurisdikcijā. Mūsdienās tajā dzīvo ap 160 sievietes. Tā ir populāra svētceļojumu un tūrisma vieta. Tāpat kā Rīgas klosteris, tas ir atvērts cilvēkiem, kas meklē mierīgu vietu pārdomām: tur ir iespēja palikt pa nakti, iesaistīties darbā, saņemt

⁵⁶ *Rizhskii Sviato – Troitskii Zhenskii Monastyr Kormit Nuzhdaiushchihsia, Pravoslavie.ru*, 2006. Sk.: <http://www.pravoslavie.ru/news/16600.htm>

⁵⁷ Jēkabpils Svētā Gara Vīriešu klosteris. *Klosteris.lv*, 2004. Sk.: <http://www.klosteris.lv/lv/vesture/01.html>

ēdienu.⁵⁸ Sāremā klosteri 2009. gadā dibināja trīs grieķu mūķenes ar IAPB atbalstu. Tas gandrīz nepiedalās sabiedrības dzīvē.

Protams, mūsdienu sabiedrībā klosteru loma nav tik liela kāda tā bijusi vēsturiski, jo medicīnas un izglītības iestādes pakāpeniski pārņēmušas to iepriekšējās funkcijas. Tomēr klosteri ir svarīgas vietas ticīgajiem. Pareizticīgo klosteros krievu valoda ir galvenā.

Secinājumi

Mūsdienās pareizticību bieži asociē ar Krievijas imperiālismu un rusifikāciju Igaunijā un Latvijā. Tā tiek uzskatīta par krievu Baznīcu, kaut arī Pareizticīgajai baznīcai Baltijā ir sena vēsture un pareizticību praktizē daudzi vietējie iedzīvotāji.

Latvijas un Igaunijas neatkarības atjaunošana radīja straujas izmaiņas sabiedrībā. Tanī pašā laikā pieauga interese par reliģijām, dažādām konfesijām.

Pētījums parādīja, kā arī neatkarīgajā Latvijā lielākā daļa Latvijas Pareizticīgās baznīcas piekritēju bija krievi un krievvalodīgie. Igaunijā situācija bija nedaudz atšķirīga, jo divām Pareizticīgajām baznīcām nācās sadzīvot kopā: viena piesaistīja galvenokārt etniskos krievus, savukārt – otra – etniskos igauņus. Tomēr ticīgo skaita ziņā “krievu” draudze ir daudz lielāka nekā igauņu draudze. Tādējādi var secināt, ka, ja pat Latvijā un Igaunijā ne visi krievi asociē sevi ar pareizticību, Pareizticīgā baznīca šajās valstīs joprojām ietekmē galvenokārt krievu minoritātes iedzīvotājus. Tādēļ par Pareizticīgās baznīcas lomu krievu identitātes saglabāšanā Latvijā un Igaunijā 1991.–2011. gadā var izdarīt šādus secinājumus:

Pareizticības tradīciju un dogmu izpildīšana nav mūsdienu krievu minoritātes primārais mērķis. Klosteru un baznīcu loma sabiedrībā samazinās. Reliģiskā izglītība ir iespējama, bet nav obligāta un

⁵⁸ Pūhtitsa [Pyhtitsa] Dormition Convent. *Estonian Orthodox Church of Moscow Patriarchate*, 2011. Sk.: <http://www.orthodox.ee/indexeng.php?d=parishes/convent>

nav plaši pieprasīta. Tomēr daudzi krievi uzskata Pareizticīgo baznīcu par savējo, pat tie cilvēki, kuri neapmeklē baznīcu un nedomā par to ikdienā, atbildot uz jautājumu par piederību reliģijai (piemēram, socioloģisko pētījumu laikā), bieži atbild, ka ir pareizticīgi. Liekas, ka Pareizticīgā baznīca Latvijā un Igaunijā ir krieviskuma simbols un svarīga identitātes sastāvdaļa daudziem krieviski runājošajiem.

Oficiālās Pareizticīgās baznīcas Latvijā un Igaunijā nenorobežo sevi no politiskajām un sociālajām problēmām, bet atzīst valdības politiku un mēģina to ietekmēt galvenokārt kā padomdevējas.

Laikā no 1991. līdz 2011. gadam Maskavas patriarhāta Igaunijas Pareizticīgās baznīcas loma Igaunijas politikā bija lielāka nekā Igaunijas Apustuliski pareizticīgās baznīcas politiskā loma Igaunijā un Latvijas Pareizticīgās baznīcas loma Latvijā. Latvijas Pareizticīgā baznīca saglabāja neitrālu nostāju konfliktos starp krievu mazākumtautību un Latvijas valdību.

Aptaujas respondentu attieksme pret Pareizticīgo baznīcu un tās lomu sabiedrībā ir dažāda. Daudzi cilvēki uzskata, ka Baznīcas mērķis ir dot ticīgajiem garaspēku un nevis iesaistīties politiskās debatēs. Daži Latvijas respondenti gribētu redzēt Baznīcu politiski un sociāli aktīvāku, īpaši, kad runa ir par krievu minoritātei svarīgiem notikumiem. Turpretī Igaunijas respondenti gribētu mazināt politikas ietekmi uz Baznīcas dzīvi.

Vairāki respondenti domā, ka pareizticīgo kultūras pielīdzināšana krievu kultūrai ir novecojusi. Ir taisnība, ka jēdzieni “krievs” un “pareizticīgais” jau sen vairs nav sinonīmi. Tomēr daudzi cilvēki joprojām uzskata, ka šie jēdzieni ir cieši saistīti. Pareizticība paliek svarīga identitātes sastāvdaļa daudziem krieviski runājošajiem Igaunijā un Latvijā.

Simeona Bikadorova daiļrades īpatnības viņa reliģisko uzskatu kontekstā

Nodarboties ar ikonu glezniecību padomju laikā patiesi bija ticības varoņdarbs, jo šāda darbība bija krimināli sodāma. Tieši šajā laikā, kopš 1950. gada, sākās Simeona Bikadorova (*Simeon Terent'evich Bikadorov*) radošā darbība. Tā nebūtu bijusi iespējama bez viņa dziļās reliģiskās pārliecības un saitēm ar senču Senpareizticības tradīcijām. Lai noskaidrotu viņa daiļrades avotu un stila veidošanos, nepieciešams izprast ne tikai mākslinieka reliģisko pārliecību, bet arī to, kāda māksla ietekmējusi viņa daiļradi.

Simeons Bikadorovs dzimis 1922. gada 27. decembrī Sevastjanova viensētā (Rostovas apgabalā, Miļutinas rajonā) Donas kazaku vecticībnieku ģimenē. 1942. gadā viņu iesauca frontē. Pēc Otrā pasaules kara Simeons Bikadorovs kopā ar vienību, kurā viņš dienēja, ieradās Latvijā (Salaspilī). Kopš tā laika viņa dzīve un radošā darbība bija saistīta galvenokārt ar Rīgu. 2009. gadā Bikadorovu uzaicināja kalpot par garīgo tēvu Maskavas Apskaidrošanās (*Preobrazhenskaia*) vecticībnieku draudzē, kurā viņš kalpoja līdz mūža beigām. S. Bikadorovs aizgāja mūžībā 2011. gada 15. janvārī¹ un viņš ir apglabāts Apskaidrošanās kapsētā Maskavā.

¹ Pamiati usopshim. Bikadorov 1922–2011. Sovet Rizhskoi Grebenschchikovskoi staroobriadcheskoi obshchiny. *Kalendar' Drevlepravoslavnoi Pomorskoj Cerkvi na 2012 god.* S. 107.

S. Bikadorovs stāstīja, ka vēl bērnībā ikonas atstāja milzīgu ietekmi uz viņu: “Man šķita, ka ikonas ir ar aukliņu palīdzību nolaistas lejā no debesīm un ka cilvēkam nav pa spēkam tās uzgleznot.”² Dzīvodams Rīgā, 1948. gadā Bikadorovs nolēma mācīties Rīgas Rozentāla mākslas skolā Tēlotāja mākslas nodaļā. Tajā pašā laikā viņš arī sāka apmeklēt dievkalpojumu Rīgas Grebenščikova vecticībnieku draudzē.

1951.–1952. gadā, mācoties pēdējā kursā, Bikadorovs veica pirmos mēģinājumus ikonu gleznošanā. Viņa skolotājs bija Jefimijs Kekiševs (*Efimij Kekishev*) (1892–1980 (?)) – slavenā Baltijas vecticībnieku ikonu gleznotāja Gavriila Frolova (*Gavriil Frolov*) (1854–1930) skolnieks. 1950. gados Bikadorovs uzgleznoja savas pirmās ikonas: “Ne ar rokām darinātais Pestītāja atveids” (*Spas Nerukotvornyi*) un “Sv. Toma ieticēšana” (*Uverenie sv. Fomy*) – šo ikonu Bikadorovs gleznoja kopā ar Kekiševu. Tā kā Kekiševs mācījās pie Frolova, ikonā “Sv. Toma ieticēšana” jūtama Frolova glezniecības ietekme. Pēc Bikadorova teiktā, Kekiševs viņam uzticēja seju gleznojumu, bet pats pēc tam gleznoja pārējās detaļas, tādēļ arī Frolova īpaša ietekme ir vērojama arhitektūras ornamentā, kuru Frolovs savukārt bija pārņēmis no Msteras meistariem.

Vai tā bija nejaušība, ka Bikadorova pirmā ikona bija gleznota pēc Evaņģēlija sižeta par apustuļa Toma šaubu pārvarēšanu [Jāņa 20:24-29]? Iespējams, darbs pie šīs ikonas nostiprināja arī paša Bikadorova ticību un pārliecināja meistarū par pareizi izvēlēto ceļu – nodarboties ar ikonu glezniecību un atteikties no reālistiskās glezniecības. S. Bikadorovs bija uzgleznojis vairākus portretus, bet vēlāk viņš atteicās arī no portretu gleznošanas (“tādēļ, lai pēc tam negleznotu svētos tādā pašā manierē kā parastus cilvēkus”).³

Analizējot ikonu “Ne ar rokām darinātais Pestītāja atveids” (*Spas Nerukotvornyi*), tajā tūlīt var saskatīt iezīmes, kas ir raksturīgas Pomoras virziena vecticībnieku dievnamos sastopamajām ikonām. Svētbildes

² No S. Bikadorova atmiņām (pierakstīja autore 19.04.2000.).

³ No intervijas ar S. Bikadorovu (autore pierakstīja 10.10.1998.).

fons gleznots gaišā olīvkrāsā, kas ir pieļaujams Pomoras ikonogrāfijā,⁴ lai aizstātu zelta fonu, rāmis ir brūnā krāsā. Kristus tēls gleznots uz stilizētā auduma, kas augšā ir sasiets mezglos, kurus tur eņģeļi. Kristus nimbā ir iezīmēts krusts, uz kura ar baznīcslāvu alfabēta burtiem ir rakstīts ω OH. Šis uzraksts ir etimoloģiski saistīts ar sengrieķu vārdu ο ων (tulkojumā – esošais). Krievu viduslaiku ikonogrāfiskajā tradīcijā bija pieņemta cita burtu kārtība: pa kreisi ω̃ (ot)⁵, augšā ο (on), pa labi H (nash). No vecticībnieku literatūras ir zināma viņu interpretācija, kura, iespējams, šķiet nedaudz naiva, tomēr tā nepārkāpj baznīcas dogmatiskos nolikumus. Saskaņā ar vecticībnieku interpretāciju, šie trīs burti izteic, pirmkārt, Dieva trīs hipostāzes; otrkārt, Jēzus Kristus dievišķo dabu: ω̃ (ot) – “otcheski est” (ir no tēva), ο (on) – prāts, H (naš) – “nepostizhimii” (ir prātam neaptverams); un, treškārt, Dieva Dēla iemiesošanās un Viņa ciešanas: ω̃ (ot) – “ot nebes priidoh” (no debesīm atnācis), ο (on) – “oni zhe Mia ne poznasha” (viņi Mani tomēr nepazīna), H (naš) – “na kreste raspiasha” (krustā sists)⁶. Ar jēdzienu ο ων kristīgajā teoloģijā saprot, ka Kristus, Dieva Dēls, ir patiesi līdzīgs

⁴ 18. gadsimtā vecticībnieku ikonu glezniecības centrs bija Vigas (*Vigoretskii*) klosteris, kuru 1694. gadā nodibināja bezpriešteru virziena vecticībnieki pie Vigas upes, Pomoras reģionā (tagadējās Karēlijas teritorijā). Ikonu glezniecību, kura izveidojās un attīstījās šo vecticībnieku apmetņu vietās, mēdz dēvēt par Pomoras ikonu glezniecību (*Pomorskaia ikonopis'*). “Pomoras ikonu glezniecības” stila jēdzienu var saprast šauri, kā to darīja, piemēram, vecticībnieku mākslas pazinējs, kolekcionārs un restaurators – Fjodors Kaļikins. Viņš “Pomoras skolas/stila” nosaukumu attiecina uz Vigas klostera uzplaukuma posma mākslu (t.i., uz 18. gs. mākslu). Bet, pēc mūsdienu zinātnieku domām, par Pomoras mākslas darbiem var nosaukt arī darbus, kas tika radīti 19. gs. un pat 20. gs. pēc klostera slēgšanas, pat tālu no šī klostera. S. Pavlovs uzskata, ka galvenais kritērijs, lai mākslas darbu uzskatītu par piederīgu “Pomoras skolai”, ir tas, ka mākslas darbā ir jābūt noteiktai pazīmei kopumam. Sīkāk sk.: Pavlov S. *Staroobriadcheskaia pomorskaia ikona. Programma “Hram”*. Sankt-Peterburg, 1994. S. 113–118.

⁵ Baznīcslāvu alfabēta burts ω̃ [ot] tika tulkots kā prievārds “no”.

⁶ Pripachkin I. A. *Ikonografija Gospoda Iisusa Khrista*. Moskva, 2001. S. 8.

Dievam Tēvam (Esošajam). Šajā Bikadorova ikonā izmantotajai ikonogrāfiskajai shēmai ir Bizantijas izcelsme. Krievijā šāda veida ikonogrāfija ir bijusi pazīstama jau 12. gadsimtā, tā ir parādījusies līdz ar Novgorodas ikonu “Ne ar rokām darinātais Pestītāja atveids”. Tomēr Novgorodas ikonas Kristus tēls nav uzgleznots uz auduma un tajā nav arī eņģeļu atveidojuma.

Drīz vien Bikadorovs sāka apgūt restaurācijas prasmi pie restaurētāja Fjodora Kaļikina (*Fedor Kalikin*) (1876–1971), kas tolaik strādāja Ļeņingradā, Krievu muzejā un Ermitāžā, bet sešdesmitajos gados bieži brauca uz Rīgu, lai nodarbotos ar ikonu restaurāciju Grebenščikova lūgšanu namā. Vēlāk Bikadorovs jau patstāvīgi restaurēja ikonas Rīgas Grebenščikova vecticībnieku draudzē.

1960. gadu beigās Simeona Bikadorova daiļradē parādās jauna tēma – svētie. Mākslinieks it kā vēlas izdibināt, kurp nepieciešams iet un uz ko orientēties garīgajā dzīvē. Pievērsšanās šai tēmai liek aizdomāties par jautājumu: kas ir patiess piemērs dzīvē – līdzcilvēki vai tie, kuri veltījuši sevi Dievam?

1968. gadā Grebenščikova dievnamam ikonu gleznotājs uzgleznoja divu svēto – “Svētā Olga” un “Svētais Kirils, Katānijas bīskaps” – ikonas. Pievērsīsīm uzmanību šo ikonu iezīmēm, lai noteiktu gleznojumu raksturu, kas piemīt S. Bikadorova manierei šajā periodā. Ikonas “Svētais Kirils” un “Svētā Olga” ar savām garumā izstieptajām figūrām un klusināto kolorītu (īpaši ikonā “Svētā Olga”) ir līdzīgas sienu gleznojumiem – freskām. Abām ikonām piemīt kopīgas īpašības: figūru siluetu vienkāršotība, lakonisks ģērbu dekors, mūžību vērojošas acis un tikko manāms smaids. Lai uzgleznotu Katānijas Svētā Kirila ikonu, Bikadorovs izmantoja spilgtus baltos triepienus, kas piešķir tēlam izteiksmīgumu, stingrību un vīrišķību. Svētās Olgas tēls ir uzgleznots okera krāsā, neizmantojot baltumu. Ikonas kolorītā dominē silto un auksto toņu savienojums: gaišā smaragda un pelēkzilie bīskapa ģērbi, gaišais olīvkrāsas fons un spilgti dzeltenais svētā nimbs. Apģērba ieloces S. Bikadorovs zīmējis kā gleznotājs reālists, t. i., izmantojot gaismēnas un izvairoties no lokālo krāsu lietošanas. Acīmredzot mākslinieks

bija licis lietā Mākslas skolā iegūtās zināšanas. Tomēr Bikadorovs gleznoja svētos nevis reālistiski (*zhivopodobno*), bet simboliski, ievērojot ikonogrāfisko kanonu, lai tādā veidā attēlotu svēto svētumu un nevis miesas juteklisko skaistumu. Abu šo ikonu tēli nav pārmērīgi askētiski, tiem piemīt cilvēcīgums un vienlaikus apgarotība.

1970. gados S. Bikadorova gleznošanas maniere iegūst citu raksturu. Pārmaiņas viņa ikonu gleznošanas stilā var vērot, analizējot ikonas “Krustā sišana” (1972. g.) un “Svētais Nikolajs” (1976. g.).

“Krustā sišana” ir viena no centrālajām tēmām kristīgajā mākslā. Pestītāja figūras attēls krustā izplatījās tikai pēc 692. gada VI Kristīgās Baznīcas koncila Konstantinopolē (tā saucamais *Trullanum*).⁷ “Krustā sišanas” kompozīcijas pamatā ir Evaņģēlija stāstījums par Jēzus sišanu krustā, kurā ir minēts saules aptumsums, kas norādīja uz notiekošā varenību. S. Bikadorova ikonā “Krustā sišana” par saules aptumsumu liecina atstātus atveidotie sarkanā Mēness un zilās Saules attēls krusta augšdaļā. Evaņģēlija tekstā ir teikts, ka Kristus sodīšanas laikā blakus bija Viņa māte un Marija Magdalēna, kā arī skolnieks, kuru Viņš mīlēja, – apustulis Jānis, – un virsnieks Longins, kas, redzēdams notiekošo, sacīja:”Patiesi, šis bijis taisns cilvēks.” (*Lūkas 23, 47*) Šo cilvēku figūras parasti tiek novietotas Krucifiksa abās pusēs. S. Bikadorovs viņus novieto uz krusta trešā šķērskoka: pa kreisi no Kristus – Mariju Magdalēnu un Dievmāti, pa labi – apustuli Jāni un Longinu. Kristus nomira, viens no kareivjiem iedūra Viņa sānos šķēpu, tajā brīdī iztecēja asinis un ūdens – Jaunās Derības un Baznīcas simboli, kuri arī ir parādīti ikonā, kā arī Dieva Dēlam pie abiem sāniem uzzīmēti ciešanu ieroči – pa kreisi šķēps, pa labi – tieva, gara nūja; no Pestītāja kreisās ribas plūst ūdens un asinis. Krusta apakšējo slīpo šķērskoku, Kristus kāju atbalstu, S. Bikadorovs dekorē ar mājīnām un tornīšiem, kuriem, no vienas puses, ir ornamenta loma, bet, no otras puses, tas ir Jeruzalemes pilsētas simboliskais atveids,

⁷ Bobrov Iu. G. *Osnovi ikonografii drevnerusskoi ikonopisi*. T. 1. Moskva, 1991. S. 18–19.



Krustā sišana

Bikadorovs S. 1969.–1972. gads, Rīga
Rīgas Grebenščikova vecticībnieku draudze
V. Aleksandrovas 2000. gada fotoattēls

kas norāda uz to, ka Krustā sišana notikusi aiz pilsētas (Golgātā). Saskaņā ar Bizantijas tradīciju Kristus ķermeni vienmēr attēlo pie-naglotu pie krusta ar četrām naglām, atšķirībā no Rietumu tradīcijas, kurā tas attēlots – ar trim naglām, t. i., Kristus abas kāju pēdas pie-naglotas ar vienu naglu.⁸ Krusta augšējā daļā ir redzams Kristus tēls – “Ne ar rokām darinātais atveids” un virs Jēzus galvas ir uzraksts “Slavas Kungs” (ЦПЪ САВЫ), kas pilnīgi atbilst Pomoras stila Krustā siša-nas ikonogrāfijai. Bezpriesteru vecticībnieki, atbilstoši senkrievu iko-nogrāfijas tradīcijai, noliedza Dieva Cebaota un Svētā Gara baloža veidolā atveidošanu uz krusta augšējās daļas. Priesteru denominā-cijas vecticībnieku gleznotāji, līdzīgi Rietumu tradīcijai, atveido-ja Dievu Cebaotu un Svēto Garu un saīsinājumu “I.H.I.C.I.” (Jēzus Nācarietis, jūdu ķēniņš) krusta augšdaļā.⁹ S. Bikadorovs ievēro vec-ticībnieku ikonu tradīciju, arī veidojot trīsdalīgo krustu ar astoņiem galiem.¹⁰

Krusta pamatnē, Golgātas kalna iekšienē (parakstīts kā ГГ), uzzī-mēts Ādama galvaskauss (parakstīts kā АГ), simboliski norādot uz to, ka šajā vietā ticis apglabāts pirmais cilvēks. Attēlotajam Ādama galvas-kausam ir dziļa teoloģiska nozīme. Pēc apustuļa Pāvila vārdiem, Kris-tus – “tas ir pēdējais Ādams”. Tā kā Ādama pirmdzimtā grēka rezultā-tā visi cilvēki ir mirstīgi, tad arī visi cilvēki atdzimst Kristū, jo Viņš ir augšāmcēlies. “Krustā sišanas” ikonogrāfiskajā shēmā ir uzsvērts cil-vēces grēku izpirkšanas motīvs un Kristus nāve tiek saprasta kā Viņa uzvara pār nāvi, tādējādi arī visas cilvēces uzvara. Tieši tādēļ krusta apakšējā daļā ir uzrakstīti burti РБ – “рай бысть”, t. i., paradīze iestāju-sies. S. Bikadorovs attēlo Dieva Dēlu ar aizvērtām acīm, lai parādītu, ka

⁸ Filatov V.V. *Slovar' izografa*. Moskva, 1997. S. 190.

⁹ Gnutova S.V., Zotova E.Ia. *Kresty, ikony, skaldni. Mednoe lit'e XI – nachala XX veka. Iz sobrania Central'nogo muzeia drevnerusskoj kulturi i iskusstva*. Moskva, 2000. S. 21.

¹⁰ Pavlov S.N. Staroobriadcheskaia pomorskaia ikona. *Programma Hram*. Sankt-Peterburg, 1994. S. 116.

Viņš izjūt dziļus pārdzīvojumus un ciešanas, atklājot savu pazemošanu (kenozi). Kristus ķermenis ir uzgleznots izsmalcināts un trausls. Bikadorovs attēlojis Kristu ar trauslām rokām, kājām “profilā”, ar ribām, iezīmētām Kristus krūšu centrā, kas arī liecina, ka šis “Krustā sišanas” autors ir Pomoras bezpriešteru virziena vecticībnieks.

“Svētā Nikolaja Brīnumdarītāja” ikona, kuru S. Bikadorovs uzgleznoja Rajušu (Rajas) vecticībnieku draudzei (Igaunijā), pārstāv šo pašu daiļrades periodu – 20. gadsimta septiņdesmitos gadus. Svētais Nikolajs dzīvoja 4. gadsimta pirmajā pusē Likijā – Romas impērijas austrumu provincē (mūsdienu Turcijas teritorijā). Jaunībā viņš bija iecelts par mācītāju, vēlāk viņš kļuva par Likijas Miras pilsētas arhibīskapu. Svētais Nikolajs tika slavēts kā pašreizējais Dieva kalps. Bieži viņa palīdzība ticīgajiem notika vienlaikus ar brīnumiem, kas notika arī vēl pēc viņa nāves. Svētais Nikolajs kristīgajā Baznīcā gan Rietumu, gan arī Austrumu tradīcijās tiek cienīts kā brīnumdarītājs.¹¹

Bikadorovs Svēto Nikolaju atveido līdz krūtīm. Kompozīcijas ritmu veido lokveidīgas un spirālveidīgas bārdas līnijas. Ikonas galvenais vizuālais akcents ir lielas svētā acis, kurās atspoguļojas viņa garīgā koncentrēšanās lūgšanā. Lai uz ikonas uzrakstītu svētā vārdu (ΑΓΙΟΣ ΝΙΚΟΛΑΕ ΤΙΟΥ (Brīnumdaris)), S. Bikadorovs izmanto *Poluustav*, šrifta tipu, kuru izmantoja Vigas klostera¹² ikonu gleznotāji. Tātad S. Bikadorovs krievu vārdu svētais aizvieto ar grieķu valodas sinonīmu ΑΓΙΟΣ. 17. gadsimtā šādu parakstu ΑΓΙΟΣ nevecticībnieku ikonu gleznotāji vairs nelietoja. Šajā gadījumā ikonu gleznotājs saglabājis senkrievu mākslas tradīciju.

Nākamo S. Bikadorova daiļrades posmu var raksturot kā viņa aktīvu darbošanos ikonu restaurācijas jomā. Kā liecina 1982. gada 10. augusta

¹¹ *Zakon Bozhii*. Moskva – Parizh: YMCA – Press. 1991. T. 1. S. 230–233.

¹² Tihonov M.N. Murav’ev A.V. *Russkaia paleografija*. Moskva, 1982. S. 22. *Poluustav* ir īpašs šrifta veids, tā labākie paraugi parādījās 16.–17. gs. Raksturīgās *poluustav* šrifta īpatnības – burtu vertikālo līniju pagarināšana, kā arī grieķu vārdu un burtu lietošana.

LPSR Reliģisko lietu padomes pilnvarotā vietnieka A. A. Saharova vēstule PSRS Kultūras ministrijas Restauratoru atestācijas komisijas priekšsēdētājam G. P. Popovam, S. Bikadorovs, sākot ar 1975. gadu, regulāri papildināja savu darba pieredzi Maskavā, Andreja Rubļova muzejā, temperas glezniecības restaurācijas jomā, kā arī konsultējās Vissavienības zinātniski pētnieciskajā restaurācijas institūtā (turpmāk VZRI). Šajā pašā vēstulē A. A. Saharovs norāda: “Būtu lietderīgi, ja reliģiskajā biedrībā strādātu atestēts mākslinieks restaurētājs, kura rīcībā ir vairāki tūkstoši mākslas darbu.”¹³

1983. gada 11.–12. janvārī LPSR Restauratoru atestācijas komisijā izskatīja jautājumu par S. Bikadorova atestāciju. Komisijas noslēgumā atzīts, ka viņa darbi neatbilst mūsdienu zinātniskajai restaurācijai. S. Bikadorovs šos aizrādījumus ņēma vērā, izlaboja nepilnības un 1984. gada 21. augustā viņam izsniedza apliecību “par to, ka S. Bikadorovs ir atestēts kā 3. kategorijas mākslinieks restaurators specializācijā: temperas glezniecība”.¹⁴ Turpmāk ikonu gleznotājs turpināja paaugstināt ne tikai savu zināšanu līmeni restaurācijas jomā VZRI (1988. gadā no 18. jūnija līdz 1. augustam), bet apguva arī iemaņas praktiskajā darbā, no 1984. gada līdz 1989. gadam restaurējot freskas Gorkijas (mūsdienās – Nižņijnovgorodas) vecticībnieku draudzē, kā arī Droģiņas (Ukraina) un Novgorodas vecticībnieku lūgšanu namos. Iepriekš minēto draudžu priekšsēdētāji apliecināja, ka Simeons Bikadorovs “savu darbu pildīja godprātīgi”.¹⁵

Kopumā 1980. gadi ir Simeona Bikadorova aktīvās daiļrades periods, kurā viņa nodarbošanās senkrievu mākslas darbu restaurācijas jomā dominē pār ikonu gleznošanas praksi.

¹³ Latvijas Valsts vēstures arhīvs. 1419. f. 3.apr. 237.l. (Reliģisko kultūras pieminekļu aizsardzības valdes priekšsēdētājam). 23. lpp.

¹⁴ Latvijas Valsts vēstures arhīvs. 1419. f., 3. apr., 237. l. (Restaurētāju atestācijas komisija.)

¹⁵ Simeona Bikadorova personīgais arhīvs (RGVD priekšsēdētāja A. Karatjeva atsauksmes 24.11.1990.)

Simeona Bikadorova daiļrades pēdējo posmu ietekmēja viņa pievēršanās hēsiasma¹⁶ pieredzei. Hēsihasti mācīja, ka Dievu izprast var, gremdējoties lūgšanā pilnā klusēšanā. Apcerīga lūgšana, atteikšanās no daudzvārdības ir tas garīgā darba ceļš uz Dieva atklāsmi, kuru izvēlas hēsihasti. Sākot ar 14. gadsimtu, hēsiasma tradīcija izplatījās Krievzemē, galvenokārt ar Jēzus lūgšanas starpniecību.¹⁷ S. Bikadorovs sarunas laikā bieži atkārtoja: “Kad glezno ikonu, vajag lasīt Jēzus lūgšanu – Kungs Jēzu Kristu, apžēlojies par mani, grēcinieku.”¹⁸ To, ka hēsiasms bija tuvs māksliniekam, liecina arī Bikadorova piezīmes no grāmatas “Dobrotoliubie”¹⁹ (izdota Maskavā 1895. gadā), piemēram, no Sv. Grēgorija Palamas (1297?–1360), Solunas (Tesaloniku) arhibīskapa, galvenā hēsiasma ideologa, dzīvesstāsta: “Ir pienākums katram kristietim, kā lielam, tā mazam, lūgties vienmēr ar prāta lūgšanu: “Kungs Jēzu Kristu

¹⁶ Hēsiasms [gr. ἡσυχία, hesuchija – gr. klusums, klusēšana] – sākotnējā nozīmē ir sena kristiešu askēzes prakse, šaurākajā izpratnē – teologu strīdi austrumkristīgajā tradīcijā 14. gs. (tajos piedalījās galvenokārt Sinajas un Atonas klostera pārstāvji, kā arī Gregorijs Palama un viņa pēcteči). Tā ir garīgā prakse, kuras nozīmīgumu un vērtību atzīst gan pareizticīgie, gan arī vecticībnieki (senpareizticīgie – kā bieži sevi dēvē vecticībnieki). Hēsihastiem ir svarīgi, ka, pievienojoties Dievišķajai svētībai, kaisliegie dvēseles spēki netiek nogalināti, bet gan pārvēršas. Šī aparotā emocionalitāte – smalka dvēseles kustības izpausme – parādās kā viena no raksturīgākajām hēsiasma mākslas iezīmēm (Uspenskii L. A. *Bogoslovie ikony pravoslavnoi cerkvi*. Moskva, 1996. S. 195.)

¹⁷ Iazykova I.K. *Bogoslovie ikony*. Moskva, 1995. S. 104–105. Par nepātrauktu Jēzus lūgšanu, sk. arī: Meiendorf I. Sviatoi Grigorii Palama i pravoslavnai mistika. *Istoriia cerkvi i pravoslavnaia mistika* / sost. i obshch. red. Mamaladze I. V. Moskva, 2003. S. 286–288.

¹⁸ No intervijas ar S. Bikadorovu (pierakstīja autore, 22.12.1999.).

¹⁹ *Dobrotoliubie* [gr. – Filokalija] 4.–15. gs. pareizticīgo autoru garīgo rakstu darbu krājums. Lielākā tekstu daļa pieskaitāma hēsiasma tradīcijai. Krājumam ir sastādījuši Svētā kalna Nikodīms un Korintas Makārijs, bet pirmo reizi tas publicēts 1782. gadā grieķu valodā. Slāvu valodā “Dobrotoliubie” tulkoja Pairsijs Veļičkovskis (1722–1794), viņa tulkojums izdots 1793. gadā.

Dieva Dēls, apžēlo mūs [mani]!” [..] Šī prāta lūgšana apgaismo cilvēka vēseli un viņa sirds uzliesmo ugunī uz Dievu. [..] O, ne ar ko nesalīdzināmā prāta lūgšanas svētība!...” [“Dobrotoliubie”, 5. sējums, 477. lapa.] Bikadorova piezīmju grāmatā tikai šie citāti par “Jēzus lūgšanu” ir izcelti ar sarkanu līniju teksta malā, acīmredzami izceļot to nozīmi. Nākamie citāti, kurus Bikadorovs arī izrakstīja no grāmatas “Dobrotoliubie”, apstiprina, ka tēma – klusēšana Dievā – viņu īpaši interesēja:

...mutes [valodas] sargāšana paceļ prātu uz Dievu, ja klusē ar saprātu. Daudzvārdība rada gara slinkumu un afektu (*isstuplenie*). [1. sējums, 355. lapa.]

...klusēt mīlošais atrodas tuvu Dievam un Viņa Enģeļiem. [1. sējums, 375. lapa.]

...gudrs tas, kas dara labu Dievam un vairāk klusē. Bet, ja runā, tad tikai nedaudz un Dievam tīkamo. [69. lapa.] [..] neesi daudzvārdīgs, lai neattālinātu no sevis Dieva garu. [103. lapa.]²⁰

Tajā pašā laikā Bikadorovs arī orientējās uz Simtnodaļu koncila (*Stoglav*) noteikumu: “Gleznot tā kā to darīja Andrejs Rubļovs, pārējie slavenie senkrievu un grieķu gleznotāji, bet ar savu prātu dievišķo negleznot...” Šis likums bija pat uzrakstīts viņa darbnīcā uz gara dēļa gar visu sienu. 1990.–2000. gados S. Bikadorovs izpildīja daudzus ikonu gleznojumu pasūtījumus Latvijas vecticībnieku draudzēm. No 2000. līdz 2002. gadam Bikadorovs uzgleznoja Ilūkstes lūgšanu nama svētbilžu sienai vairākas ikonas: “Vladimiras Dievmāte” (200 x 130 cm), “Sv. Jānis Zeltamute” (200 x 130 cm), “Sv. apustulis Pēteris” (200 x 130 cm), “Sv. apustulis Pāvils” (200 x 130 cm); 2004. gadā – četras Deisis rindas ikonas Rīgas Dieva Parādīšanās (*Bogoiavlenskaia*) vecticībnieku draudzei: centrālā ikona “Kungs Visvaldītājs” (200 x 130 cm), “Dievmāte lūgšanā” (200 x 130 cm), “Jānis Kristītājs lūgšanā” (200 x 130 cm) un “Erceņģelis Mihails lūgšanā” (200 x 130 cm). Šīs ikonas liecina par

²⁰ Izraksti no Simeona Bikadorova piezīmju grāmatas. (S. Bikadorova personīgais arhivs.)



Vladimiras Dievmātes tēls

Bikadorovs S., 2000. gads, Ilūkstes vecticībnieku draudze
V. Aleksandrovas 2000. gada fotoattēls

S. Bikadorova jau nobriedušo glezniecības manieri, kura veidojusies daudzos radošos meklējumos pavadītajos gados.

Šajā laikā mākslinieks, šķiet, ievēro hēsihastu padomu – daudz nerunāt. Viņš glezno liela izmēra ikonas, nepieķeras otršķirīgajam, nepievēršas dekorativitātei, uzsverot pašu galveno – tēla sejas izteiksmi lūgšanā. Svētie viņa ikonās iegrimuši nepārtrauktās lūgšanās, kas hēsihasma tradīcijā ir pati svarīgākā garīgā darbība. Ilūkstes lūgšanu nama ikona “Sv. apustulis Pāvils” un Rīgas Dieva Parādīšanās dievnama

ikona “Erceņģelis Mihails” kompozicionāli atbilst attiecīgajam Andreja Rubļova Zveņigorodas ikonu paraugiem. Tomēr, atšķirībā no Rubļova niansētā kolorīta, Bikadorovs glezno tēlus siltajos brūnos un okera toņos, pat sv. Pāvila zilais hitons (kreklis) izskatās gandrīz brūns.

1999. gada beigās Simeons Bikadorovs kopēja 12. gadsimta Konstantinopoles “Vladimiras Dievmātes” ikonu, bet uzgleznoja Dievmāti un Kristu tikai līdz pleciem, Konstantinopoles ikonā Dievmāte attēlota līdz jostas vietai un Kristus Bērns – pilnā augumā. Jādomā, Bikadorovs akcentēja svēto vaigu izteiksmi. Šī neliela izmēra Dievmātes ikona (ap 35 x 27 cm) nebija gleznota kādam dievnamam. Šajā ikonā Bikadorovs izmantoja šķidrās krāsas (*plavi*), lai nogludinātu gaismēnu kontrastus un tādā veidā panāktu vienotu kolorīta gammu. Uz spilgti dzeltenā fona viņš attēloja Dievmāti sarkanbrūnā maforijā un tumši zilu (gandrīz brūnu) cepuri galvā, pilnībā izslēdzot auksto toņu krāsas. Krāsu minimālisms bija raksturīgs gleznotājiem hēsihastiem, piemēram, Teofanam Grieķim (1340–1410).²¹ Pateicoties šķidrajām krāsām, ikonai piemīt dūmakaini caurspīdīgs maigums.

2000. gada Ilūkstes lūgšanu nama “Vladimiras Dievmātes” ikona (200 x 130 cm) atbilst bizantiešu Dievmātes svētbildes kompozīcijai un ir veidota tradicionāli, ar šķirstu un uz okera fona. Marijas vaigs ir ciešanu pilns. Kristus Bērns jūt līdzī Mātei, tiecas atvieglot viņas dziļos pārdzīvojumus. Bikadorova gleznoto tēlu pati raksturīgākā īpatnība ir ciešanu vai garīga sasprindzinājuma pilni sejas vaibsti. Par Bikadorova individualitātes izpausmi varētu uzskatīt šo ciešanu motīvu, kā arī cilvēcīgo un svēto atveidošanas nosacītību savienojumu.

²¹ Par hēsihasma ietekmi Teofana Grieķa mākslā sk.: Vzdornov G. I. *Freski Teofana Greka v cerkvi Spasa Preobrazhenia v Novgorode*. Moskva, 1976. S. 238–258. S. Bikadorova darbos tēli stilistiski atšķiras no Teofana Grieķa vai Andreja Rubļova, kuru māksliniecisko darbību arī ietekmēja hēsihasma idejas. Arī Teofana Grieķa un Andreja Rubļova daiļradē ir nozīmīgas atšķirības, un tomēr šos ikonu glezniecības meistarus iedvesmoja viens avots – sena mūku lūgšanas prakse un Dieva izzināšana klusēšanā.

Kopumā Simeona Bikadorova ikonu glezniecība ir cieši saistīta ar senkrievu un Pomoras vecticībnieku ikonogrāfijas tradīciju, tai pašā laikā viņš mācēja izstrādāt savu individuālo stilu, balstītu hēsihasma mācībā par lūgšanu un klusēšanu. Tomēr mēs nesaskatām tiešu stilistisku līdzību ar Andreja Rubļova un Teofana Grieķa mākslu, kas arī izveidojās hēsihasma ideju ietekmē. Tas liek secināt, ka Bikadorovs nebija kāda viena ikonu glezniecības stila pārstāvis. Viņš bija vientuļnieks savos radošajos meklējumos, kuram izdevās atrast savu personīgo stilu senkrievu un Pomoras vecticībnieku ikonogrāfijas tradīciju ietvaros.

Vec ticības kultūrvēsturiskā pieredze Latvijā 20. gadsimtā: draudze kā vec ticībnieku kopienas pašorganizācijas forma

Mūsdienu Eiropas vēstures pētījumos gandrīz par pašsaprotamu tiek uzskatīts Ērika Hobsbauma ieviestais apzīmējums “garais 19. gadsimts”, ar kuru saprot laika posmu starp Lielo franču revolūciju un Pirmo pasaules karu.¹ Šāda periodizācija, atšķirībā no “kalendāra hronoloģijas”, retrospektīvā skatījumā izceļ vēsturisko notikumu nozīmi kopīgā kultūrvēsturiskajā kontekstā. Arī Krievijas impērijas un tās bijušo provinču vēsturē 20. gadsimta sākums nesakrīt ar kalendāro laiku. Runājot par situāciju reliģiskajā jomā, jāatzīmē, ka par svarīgu atskaites punktu izpratnē par vec ticības un vec ticībnieku vietu 20. gadsimta kultūrsociālajā kontekstā kļuva 1905. gada Nikolaja II manifests.² Šis dokuments iezīmēja ne tikai izmaiņas varas politikā pret reliģisko dažādību valstī, bet legalizēja *de facto* pastāvošo situāciju, atzīstot vec ticībnieku un citu reliģisko konfesiju pārstāvju tiesības ne tikai uz reliģiskās apziņas brīvību, bet arī uz līdztiesīgu dalību sociāli politiskajā jomā. Turpmāk,

¹ Par to sk.: Hobsbawm E. *The Age of Empire. 1875–1914*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1987. 404 p.

² Imennoi Vysochaishii Ukaz Pravitel'stvuiushchemu Senatu “Ob ukreplenii nachal verotepimosti” 17.04.1905. *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii*. T. 25, otdelenie 1. 1905. Sankt-Peterburg, 1905. <http://www.prilib.ru/Lib/pages/item.aspx?itemid=13600>

revolūciju un jaunās ateistiskās ideoloģijas ietekmē, vec ticības liktenis Krievijā bija visai sarežģīts, lai neteiktu – traģisks, ņemot vērā 1920.–1930. gadu oficiālo politiku reliģijas jomā, kā arī 20. gadsimta otro pusi – šā laika posma kolīzijas skāra arī Baltijas vec ticībniekus. Taču vec ticības kultūrvēsturiskās pieredzes īpatnības Latvijā (kā arī visā Baltijā un Polijā) ir saistītas tieši ar starpkaru periodu, ar laiku, kad vec ticībnieki centās konsolidēties gan kā reliģiskā kopiena, gan kā sociāli un politiski aktīva sabiedrības daļa. Raksturojot 20. gadsimta vec ticības vēsturi Latvijā, to varētu iedalīt šādos posmos:

1) 1905.–1920. g., laiks, kad Latvijas vec ticībnieku aktivitātes bija saistītas lielākoties ar pārējo Krievijas vec ticībnieku iniciatīvām (piedalīšanās Viskrievijas kongresos un koncilos, ciešu kontaktu uzturēšana ar Maskavas un Ziemeļkrievijas vec ticībniekiem);³

2) 1920.–1940. g., vec ticības kā vienas no tradicionālajām konfesijām atzišana Latvijas Republikas likumdošanā, jaunas vec ticībnieku kā leģitīmas minoritātes kultūrsociālās pieredzes veidošanās;

3) 1940.–1944. g., vec ticībnieku kā reliģiskās kopienas izdzīvošana okupācijas režīmu un kara apstākļos;

4) 1944.–1989. g.,⁴ vec ticības pastāvēšana padomju režīma un ateistiskās propagandas apstākļos.

³ Galvenie notikumi šajā laikā: 1906. gada 10.–12. februārī Krievijas Ziemeļrietumu reģiona vec ticībnieku kongress Viļņā; Pomoras novirziena vec ticībnieku koncili Maskavā (1. koncils – 1909. gada 1.–10. maijā un 2. koncils – 1912. gada 8.–17. septembrī).

⁴ 1989. gads ir simboliskā robeža, kura nodala “padomju” periodu no jaunākā posma Latvijas vec ticības vēsturē. Šajā gadā nodibināta Latvijas Vec ticībnieku Pomoras Baznīcas Centrālā padome (*Centralnyi sovet Drevlepravoslavnoi Pomorskoj Cerkvi Latvii*) – institūcija, kuras uzdevums ir veicināt Latvijas vec ticībnieku draudžu konsolidāciju un koordinēt to darbību, tādējādi veidojot pamatu gan garīgai, gan arī sociāli ekonomiskai vec ticībnieku vienotībai Baznīcas ietvaros. Mūsdienās tās darbība ir nostiprināta arī LR likumdošanas līmenī: “Latvijas Vec ticībnieku Pomoras Baznīcas likums” (31.05.2007., stājās spēkā 1.05.2008.) <http://www.likumi.lv/doc.php?id=159066> (Skatīts 10.03.2012.)

Ar 1989. gadu iezīmējās vecticībnieku draudžu aktivitātes, vispirms kultūras un sociālajā jomā, aktualizējot vecticības nozīmi gan tiem, kas cēlušies no vecticībnieku ģimenēm un centās atgriezties pie senču reliģiskās pieredzes, gan arī visai sabiedrībai, norādot, ka vecticībā “dzīvā veidā” ir saglabājušās viduslaiku krievu kultūras tradīcijas. Pēdējos 20 gados dažādas Latvijas vecticībnieku organizācijas konsekventi cenšas radīt šādu “kultūras mantojuma” uzticīgo glabātāju tēlu gan pašas vecticībnieku kopienas ietvaros, gan iesaistoties dialogā ar “ārējo” pasauli. Visvairāk pētīti ir pirmie divi posmi Latvijas vecticības vēsturē, ir bijuši mēģinājumi raksturot un analizēt arī mūsdienu procesus vecticībā,⁵ bet pagaidām nav apkopojošo pētījumu par laika posmu no 1940. līdz 1989. gadam. Šīs sadaļas mērķis ir, vispārinot pieejamo empīrisko materiālu, parādīt, kā tradicionāla vecticībnieku pašorganizācijas forma – draudze – nodrošināja vecticības pastāvēšanu 20. gadsimta kultūrvēsturiskajos likločos.

19. un 20. gadsimta mija ir laiks, kad vecticībnieku vidē gan laukos, gan pilsētās notika zināmas pārmaiņas. Šo procesu raksturo galvenokārt izmaiņas vecticībnieku sociālajās praksēs: turīgākie vecticībnieki, kas sāka nodarboties ar uzņēmējdarbību, dibināja kontaktus ar citu ticību pārstāvjiem, arī sīkzemnieki un nabadzīgākie vecticībnieki, kuri devās peļņā, vairs nebija tik cieši piesaistīti savai draudzei un tās diktētajam dzīves ritmam. Lai arī jāatzīst, ka daudzās vecticībnieku lauku draudzēs, kuras urbanizācijas procesi nebija skāruši, patriarhāli tradicionālais dzīvesveids saglabājās līdz 20. gadsimta sākumam,

⁵ Nozīmīgākās publikācijas: Podmazovs A. *Vecticība Latvijā*. Rīga: FSI, 2001. 210 lpp.; *Russkie v Latvii. Iz istorii i kul'tury staroveriia*. Vyp. 3. Izd. 2. Rīga: VEDI, 2003. 416 s. *Staroverie Latvii*. Otv.red.-sost. Ivanov Il.I. Rīga: Staroobriadcheskoe obshchestvo Latvii, 2005. 440 s. Nikonov V. *Staroverie Latgalii*. Rēzekne: Rezeknenskaia kladbishchenskaia staroobriadchenskaia obshchina, 2008. 429 s. Pazušina N. *Kulturpraktiken der russisch-orthodoxen Altgläubigen Lettlands. Erfahrungen von Stabilität und Wandel in priesterlosen Gemeinschaften (1920–1939 und 1991–2006)*. Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, 2009. 271 S.

dažos apgabalos pat līdz 1930. gadiem.⁶ Vēl 20. gadsimta vidū veikto etnogrāfisko ekspedīciju rezultāti parādīja, ka konstatējamais lingvistiskais materiāls (vietējo krievu iedzīvotāju izruna, izloksne), kā arī saglabājušās tradicionālās kultūras pēdas (mājokļa iekārtošana, ēdienkartes īpatnības) atklāj diezgan labi saskatāmu saikni ar šīs grupas senču izcelsmes zemēm.⁷ Tiesa, mutiskajās intervijās respondenti reti spēja precīzi rekonstruēt savu senču ģealoģiju.⁸

Izmaiņas skāra arī vecticībnieku reliģiskās prakses. 19. gadsimta otrajā pusē notiek fedosejevišu bezpriesteru vecticībnieku novirziena pakāpeniska pāreja (asimilācija) Pomoras virzienā.⁹ Liberālākais pomoriešu virziens deva vecticībniekiem iespēju saglabāt savu, lai arī īpašu, bet sabiedrības akceptētu vietu kopīgajā sociālajā struktūrā, nepaliekot sociālā izolācijā un reizē neatsakoties no savas reliģiskās pārliecības.

⁶ Par to liecina, piemēram, Ivana Zavoloko pārskati par 1920.–1930. gados veiktajām ekspedīcijām. Sk.: O. [Zavoloko, I. N.] Godovshchina rihzskogo kruzhka revnitelei russkoi stariny. *Rodnaia Starina*. 1929, № 7, s. 29. Rihzhskii kruzhok revnitelei stariny. *Rodnaia Starina*. 1932, № 11-12, s. 23. Zavoloko I. N. *Al'bom starinnykh russkikh uzorov*. Rīga, 1929. S. 3–4. Zavoloko I. N. *Drevnerusskaia vyshivka*. Rīga: I. Zavoloko izdevums, 1939. S. 2–3.

⁷ Detalizētāk par Latvijas vecticībnieku mājokļa formas līdzību ar Pleskavas apgabala zemnieku mājas formām, par šejienes vecticībnieku apģērba līdzību Novgorodas un Pleskavas apgabala vecticībnieku apģērbam, par viņu ēdienu īpatnībām sk. attiecīgi: Zavarina A. A. *Russkoe naselenie Vostochnoi Latvii vo vtoroi polovine XIX–nachale XX veka*. Rīga: Zinātne, 1986. S. 162–165, 196–198, 227–231.

⁸ Zavarina A. A. *Russkoe naselenie Vostochnoi Latvii vo vtoroi polovine XIX–nachale XX veka*. Rīga: Zinātne, 1986. S. 10.

⁹ Uzskatāms piemērs ir t. s. Rīgas fedosejevišu pieredze. Sākot ar 1820.–1830. gadiem Rīgas Grebenščikova draudze pakāpeniski atzina par iespējamu laulību iesvētīšanu un pieņēma laulību lūgšanu kārtību, kaut gan citā ziņā joprojām tika saglabāta fedosejevišu dievkalpojumu kārtība. Sk.: Potašenko G. Rihzskaaia fedoseevskaia obshchina i priniatie brakov v XIX v. *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost'*. *Materialy 6-oi nauchno-prakticheskoj konferencij, prokhodivshej v Moskve 19–20 noiabria 2002 g.* Moskva, 2002. S. 488–497.

Tieši šiem nolūkiem tika ieviesti grozījumi arī pomoriešu reliģiskajā praksē: lojāla attieksme pret valsts iestādēm (vismaz deklaratīvā līmenī) bija nepieciešamais fons tam, lai pomoriešu dievkalpojums atkal tiktu sacītas lūgšanas par laicīgās varas pārstāvjiem, kā arī par kanoņiski pieņemamu kļūtu laulības institūts (lai arī laulības sakraments nav iespējams situācijā, kad nav garīdzniecības, – kā tas ir vecticībnieku bezpriesteru virzienā).¹⁰ Jāuzsver, ka šādā veidā Pomoras vecticībā iezīmējās kompromisa atbilde uz apkārtējās pasaules prasībām, kas liecina par to, ka vecticībā, 200 gadu laikā kopš Baznīcas šķelšanās, bija izveidojušās tādas kultūras prakses, kuras nodrošināja vecticībnieku iekļaušanos sabiedrībā, saglabājot zināmu “reliģisko distanci” no tās, bet vienlaikus pieļaujot ticīgo līdzdalību ekonomiskajā un sociālajā jomā.

Vēsturiskie apstākļi, kuros attīstījās vecticība, veicināja īpašas kultūrsociālās pieredzes veidošanos vecticībnieku vidē. Vajāšanas, kurām līdz 20. gadsimta sākumam Krievijas impērijā bija pakļauti vecticībnieki, kā arī bezpriesteru vecticības virziena dogmatiskais atzinums par baznīcas hierarhijas neiespējamību noteica vecticībnieku īpatnējās pašorganizācijas formas. Krievijas impērijas likumdošanas ietvaros vecticībniekiem bija atļauts dibināt nespējnieku patversmes (krieviski: *bogadel'nia*), kuru paspārnē drikstēja pastāvēt arī lūgšanu nami. Tā bija vecticībnieku vienīgā iespēja legalizēt savu reliģisko praksi.

Bezpriesteru virziena vecticībnieku draudzēm bija autonomas raksturs, pēc būtības tās bija sava veida pašpārvaldes institūti, kuros noteicošā loma bija draudzes locekļu sapulces lēmumam. Arī garīgos tēvus izvirzīja no draudzes locekļu vides saskaņā ar kritērijiem, kuri lielā mērā atbilst tradicionālās kultūras principiem – stingra “senču tikumu” ievērošana (gan ticības pamatu saglabāšanā, gan ikdienas dzīves situācijās), dzīves gudriba un reliģiskā pieredze, laba orientēšanās autoritatīvajos reliģiskajos tekstos, baznīcas kanonu un rituālu pārzināšana. Praksē

¹⁰ Šis process izraisīja arī pretošanos vecticībnieku vidē; par to sk.: Podmzovs A. *Vecticība Latvijā*. Rīga: FSI, 2001. 93.–94. lpp.

parasti kandidāts saņēma citu garīgo tēvu atbalstu un svētību, taču tas nebija absolūti obligāts nosacījums.

Pirmais nozīmīgais 1905. gada manifesta rezultāts bija pakāpeniska Krievijas impērijas valsts institūciju attieksmes liberalizācija pret citām, ne-pareizticīgajām konfesionālajām grupām. 1906. gada 17. oktobra Noteikumi par vecticībnieku un sektantu draudžu veidošanas un darbības kārtību, kā arī draudžu sastāvā esošo vecticībnieku virzietu piekritēju tiesībām un pienākumiem¹¹ pirmo reizi pēc Pareizticīgās Baznīcas shizmas dāvāja bijušajām, no oficiālās baznīcas viedokļa, marginālajām grupām, tiesības legāli piekopt sava kulta ceremonijas, celt lūgšanu namus, veidot draudzes, un galvenais – šis dokuments emancipēja vecticībniekus kā reliģisku minoritāti, atjaunojot viņu pilsoniskās un sociālās tiesības, iespēju iegūt augstāko izglītību, ieņemt ierēdņu amatus u. c.¹²

Saskaņā ar 1906. gada “Noteikumiem” vecticībnieku draudzēm Krievijas impērijā faktiski tika piešķirtas juridisku personu tiesības. Vecticībnieku draudzes saņēma atļauju patstāvīgi veikt saimniecisko darbību, tomēr ierobežotā apjomā. Draudzes drīkstēja ievēlēt garīgās personas vai mācītājus, celt lūgšanu namus, dibināt nespējnieku patversmes un skolas, iegādāties un atsavināt nekustamo īpašumu, veidot savstarpējās palīdzības kapitālus, slēgt līgumus, sūdzēties un atbildēt tiesā.

¹¹ Pravila poriadka obrazovania i deistvii staroobriadcheskikh i sektantskikh obshchin, a takzhe prava i obiazannosti vkhodiashchikh v sostav obshchin posledovatelei staroobriadcheskikh soglaci. *Pravitel'stvennyi Vestnik*. Sankt-Peterburg, 17.10.1906, № 230. S. 1.

¹² Līdz 1905. gada manifestam termins “draudze” (*obshchina*), tāpat kā termins “vecticībnieki” (*starovery, staroobriadtsy*) juridiskajos dokumentos netika lietots. Tikai 1906. gadā izdotie noteikumi veidoja tiesisku bāzi vecticībnieku draudžu leģitīmai reģistrācijai valsts institūcijās. Tomēr faktiski šo iespēju izmantoja ne visas draudzes. Dažas, it īpaši fedosejeviešu novirziena draudzes, principiāli nevēlējās reģistrēties. Sk.: Nikonov V. Staroobriadchestvo Latgalii (*voprosy khronologii*). *Staroverie Latvii*. Rīga: Staroobriadcheskoe obshchestvo Latvii, 2005. S. 314–315.

Tādējādi, formāli sniedzot draudzēm pietiekami lielas autonomijas tiesības, valsts iestādes tomēr noteica stingru draudzes iekšējās kārtības reglamentu, kam bija obligāts raksturs.¹³ Tomēr, salīdzinot ar vecticībnieku draudžu iepriekšējo situāciju, šie noteikumi neapšaubāmi paplašināja vecticībnieku tiesības un nodrošināja draudzēm pietiekami lielu rīcības brīvību. 1906. gada noteikumi precīzi atbilda vēsturiskajai situācijai, – no vienas puses, noteikumi bija pietiekami stingri, lai saglabātu valsts institūciju kontroli pār vecticībnieku draudzēm, bet, no otras puses, – pietiekami formāli, lai nopietni neierobežotu vecticībnieku reliģisko praksi. Kopumā šis dokuments guva lielu atsaucību un atbalstu pašu vecticībnieku vidē.

Gan manifestu, gan noteikumus draudzēm vecticībnieki uztvēra kā mājienu, ka valsts ir atzinusi vecticības vēsturisko nozīmi. 1910. gada sākumā visā Krievijas impērijā (ieskaitot Latvijas teritoriju) bija nodibinātas un oficiāli reģistrētas 1300 draudzes, tikai Maskavā laikā no 1906. līdz 1912. gadam bija nodibinātas 20 (lielākoties Belokriņicas hierarhijas – garīdzniekus atzīstošā virziena) draudzes.¹⁴ 1924. gadā Latvijas Republikā bija reģistrētas un darbojās 79 vecticībnieku draudzes, 1939. gadā – jau 89 vecticībnieku draudzes.¹⁵

¹³ Par pašu vecticībnieku reakciju uz šo dokumentu liecina, piemēram, vecticībnieku vidē autoritatīvā autora S. Meļgunova komentāri. Viņš atzīmē, ka noteikumi pārāk neskaidri formulē sekulārās administrācijas pilnvaras, garīgos tēvus apstiprinot amatā, un tas var veicināt administrācijas patvaļu katrā atsevišķā gadījumā. Tomēr arī S. Meļgunovs atzīst, ka šis ir pirmais dokuments, kas nevis ierobežo vecticībnieku tiesības, bet gan veicina to īstenošanu. Sk.: *Staroobriadcheskie i sektantiskie obshchiny (Zakon 17 oktiabria 1906 goda)*. Vstupitel'naia stat'ia S. P. Meļgunova. Moskva, 1907. S. 3–5.

¹⁴ Kozlov V. F. *Moskovskoe staroobriadchestvo v pervoi treti XX veka. Staroobriadchestvo v Rossii (XVII–XX veka)*. Moskva: Iazyki russkoi kuļturi, 1999. S. 193.

¹⁵ *Staroobriadcheskii mir*. Dvinsk, 1924, №1, s. 5. *Staroobriadcheskie obshchiny v Latvii. Russkii ezhegodnik na 1940 god*. Rīga, 1939. S. 104–106.

Protams, ne visas šīs draudzes bija līdzvērtīgas pēc locekļu skaita un pēc aktivitātes pakāpes. Lielākie vecticībnieku centri vēsturiski atradās Latgalē, kur bija daudz vecticībnieku blīvi apdzīvotu vietu, un Rīgā.

1906. gada 17. oktobra noteikumi LR juridiskajā praksē tika izmantoti līdz pat 1935. gadam, kad pieņēma “Likumu par vecticībnieku draudzēm”.¹⁶ Likums noteica vecticībnieku draudžu kā juridisku personu statusu. Draudzēm bija jāreģistrējas un jāiesniedz visi darbības pārskati Iekšlietu ministrijas Garīgo lietu pārvaldē. Šis likums pamatā atstāja nemainītus 1906. gada noteikumu galvenos vecticībnieku draudžu dibināšanas, darbības un pārvaldes mehānismus. Tomēr daži likuma panti liecina par tendenci pakļaut draudzes dzīvi stingrākai valsts institūciju un pašu draudžu vadītāju kontrolei. Piemēram, saskaņā ar likumu draudzes locekļi tika dalīti “aktīvajos” un “pasīvajos”. Tādējādi samazinājās to cilvēku skaits, kuri reāli varēja ietekmēt lēmumu pieņemšanu draudzēs,¹⁷ tas atviegloja draudžu vadītājiem pārvaldīt draudzes, bet valsts iestādēm – kontrolēt draudžu darbību. 1935. gada likumā bija ieviestas stingrākas normas jaunu draudžu dibināšanai – draudzi drīkstēja izveidot tikai pēc ne mazāk kā 100 balsstiesīgo vecticībnieku pieprasījuma (salīdzinājumā: 1906. gada “Noteikumos” – pēc ne mazāk kā 50 cilvēku pieprasījuma).¹⁸ Acīmredzami pieauga Garīgo lietu pārvaldes īstenotā kontrole: tā apstiprināja ne tikai ievēlētos draudzes padomes locekļus, bet arī garīgos vadītājus (*garīgos tēvus*) viņu amatā, turklāt šo personu atļaišana no amata pēc kopsapulces lēmuma stājās spēkā tikai

¹⁶ *Valdības Vēstnesis*. 1935. gada 19. februāris, Nr. 42.

¹⁷ Pēc A. Podmazova aprēķina, lielākajās vecticībnieku draudzēs (Rīgā, Daugavpilī, Rēzeknē, Jēkabpilī) 1930. gadu beigās “aktīvie” bija tikai 5,3% no kopējā draudzes locekļu skaita. Sk.: Podmazovs A. *Vec ticība Latvijā*. Rīga: FSI, 2001. 133. lpp.

¹⁸ Turpat. 9. lpp.

pēc Garīgo lietu pārvaldes apstiprinājuma. Pārvalde noteica arī vec ticībnieku garīgo tēvu izglītības cenzu.¹⁹ 1935. gada likuma par vec ticībnieku draudzēm stāšanās spēkā atcēla 1906. gada noteikumus. Kopumā jaunais likums būtiski nemainīja situāciju vec ticībnieku draudzēs, tas galvenokārt formalizēja draudžu darbību un stingrāk regulēja draudžu savstarpējās attiecības. Kaut gan saskaņā ar likumu draudzēm bija tiesības apvienoties apvienībās (7. p.) un sasaukt kongresus (12. p.), 1930. gadu otrajā pusē, Kārļa Ulmaņa autoritārā valdīšanas režīma apstākļos, vec ticībnieku centrālās vadošās organizācijas vairs nepastāvēja un Latvijas vec ticībnieku kongresi netika sasaukti.

Vec ticībnieku draudzei kā pietiekami stabilai vec ticībnieku sociālo vidi strukturējošai formai bija liela nozīme arī turpmāk, apstākļos, kad reliģiskā brīvība atkal bija apdraudēta. Pēc Padomju Savienības aneksijas Latvijā 1940. gadā stājās spēkā padomju likumi, kas stingri regulēja reliģisko jomu. 1941. gada represijas smagi skāra izglītotākos vec ticībniekus, kuru arestu cēloņi bija galvenokārt nevis viņu reliģiskie, bet gan politiskie uzskati.²⁰ Otrā pasaules kara laikā vec ticībnieku draudzes turpināja pildīt savas reliģiskās funkcijas un centās garīgi atbalstīt baznīcēnus.²¹ Pēckara laikā, kad Latvija atkal

¹⁹ Podmazovs A. *Vec ticība Latvijā*. 11. lpp.

²⁰ Tā, piemēram, par apsūdzību pretpadomju darbībā arestēja aktīvākos Latvijas vec ticības pārstāvjus: sabiedrisko un politisko darbinieku Meletiju Kaļistratovu (nošauts 1941. gada jūnijā), Rīgas Grebenščikova draudzes padomes priekšsēdētāju Vasiliju Kudrjačovu (miris 1941. gadā izsūtījumā), vec ticības un krievu kultūras mantojuma pētnieku, skolotāju un garīgo tēvu Ivanu Zavoloko (8 gadus pavadīja apcietinājumā un vēl 9 izsūtījumā, 1958. gadā izdevās atgriezties Rīgā). Tie ir tikai daži piemēri, kuru skaits diemžēl ir visai liels. Detalizētāk Latvijas un Baltijas vec ticībnieku darbinieku biogrāfijas sk.: Baranovskij V., Potashenko, G. *Staroverie Baltii i Pol'shi. Kratkii istoricheskie i biograficheskie slovar'*. Vilnius: Aidai, 2005. 460 s.

²¹ Rīgas Grebenščikova draudze 1943. un 1944. gadā izdeva Vec ticībnieku kalendāru (kā pirmskara laika izdevuma turpinājumu), kurā publicēti galvenokārt

kļuva par PSRS sastāvdaļu, vec ticībnieku draudzes turpināja pastāvēt. Līdz 1960. gadu sākumam,²² kad pastiprinājās zinātniski ateistiskā propaganda, vec ticībnieku draudzes, iespējams, atradās labākā situācijā nekā citu konfesiju, vispirms – katoļu un luterāņu, draudzes, kuru lojalitāti padomju vara nopietni apšaubīja.²³ Pomoras novirziena vec ticībnieku pilnvarotās organizācijas oficiāli izteiktā lojalitāte padomju varai, ko apliecināja arī oficiāli atļautais viņu izdevums – vec ticībnieku baznīcas kalendārs (*Staroobriadcheskii Cerkovnyi kalendar'*) – acīmredzot, bija mēģinājums pasargāt vec ticībniekus no pārāk

Baznīcas Tēvu citāti par lēnprātību un pacietību, kā arī par lūgšanu vietu kristieša dzīvē un par sava tuvākā nenosodišanu. Sk.: *Staroobriadcheskii Cerkovnyi kalendar' na 1943 god.* Purga, 1943, s. 23, s. 27, s. 39, s. 43. *Staroobriadcheskii Cerkovnyi kalendar' na 1944 god.* Rīga, 1944, s. 14, s. 18, s. 22, s. 26, s. 30. Pagaidām vēl nav uzrakstīti apkopojoshi pētījumi par vec ticībnieku un vec ticībnieku draudžu dzīvi vācu okupācijas laikā.

²² Īpaši nozīmīgs šajā sakarā bija PSKP CK 1954. gada 7. jūlija lēmums: "Par lieliem trūkumiem zinātniskā ateisma propagandā un tās uzlabošanas pasākumiem" un 1961. gada 16. marta PSRS Ministru padomes lēmums "Par kontroles pastiprināšanu likumdošanas izpildē kulta jautājumos", kas paredzēja stingrāku kontroli pār likumdošanas ievērošanu reliģijas jomā. Valsts iestādes, kas īstenoja kontroli pār reliģiskajām organizācijām PSRS – Reliģijas kultu lietu padome pie PSRS Ministru padomes –, fondā Krievijas Federācijas Valsts Arhīvā atrodas vēl joprojām tikai daļēji pētniekiem pieejamie dokumenti par draudžu un garīgo tēvu darbību 1944.–1963. gadā. Sk.: Reliģijas kultu lietu padomes inspektorū pārska ti par padomes pilnvaroto darbību: GARF, f. 6991s, op. 3s, №№ 471, 480, 482, 489, 490, 491, 1422, 1423, 1575, 1576, 1577. Tomēr, piemēram, padomes pilnvaroto materiāli (1966–1985), vec ticībnieku kongresu un koncilu materiāli, kā arī vec ticībnieku garīgo tēvu lietas vēl nav "atslepenotas". GARF, f. 6991, op. 5, op. 7.

²³ GARF, f. 6991s, op. 3s, ed.khr. 35, № 5, l. 76. (Prikaz Upolnomochennogo Soveta Ministrov SSSR po okhrane voennoi i gosudarstvennoi tainy v pechati K. Omel'chenko). Kā arī : turpat, ed. khr. 52 (Ļekciji, prochitannye na seminare upolnomochennykh, o polozhenii i sostoianii religioznykh kul'tov v SSSR), l. 213–239.

stingras kontroles 1950. gados.²⁴ 1948. gadā Latvijā bija oficiāli reģistrētas 85 vecticībnieku draudzes (gandrīz visas, kas darbojās pirms kara), līdz 1963. gadam to skaits saruka līdz 78 (garīgo tēvu skaits bija 65).²⁵ Vecticībnieku draudžu skaits līdz 1980. gadu beigām samazinājās līdz 64 (1989. gadā).²⁶ Vecticībnieku draudžu skaita samazināšanos ietekmēja dažādi faktori – gan demogrāfiskie (vecākās paaudzes aiziešana aizsaulē, kamēr jaunākā paaudze pārcēlās uz pilsētām, tādējādi izraisot mazo lauku draudžu slēgšanu), gan ideoloģiskie – ateistiskās propagandas palielināšana vispārīgās izglītības sistēmā un partijas organizāciju stingrāka ideoloģiskā kontrole darbavietās, kas liedza vecticībnieku jaunākai paaudzei atklāti iesaistīties draudzes dzīvē, gan sociālpolitiskie – padomju laikā visām reliģiskajām organizācijām bija stingri aizliegta jebkura cita darbība, izņemot “reliģiskā kulta” veikšanu.

Vecticībnieku draudze, kas tradicionāli bija ne tikai reliģisks, bet arī sociāls centrs, pakāpeniski zaudēja savas pozīcijas ticīgo ikdienas dzīvē. Piespiedu kārtā aprobežojoties tikai ar reliģisko praksi, vecticībnieku draudzēm pat nebija iespējas nodrošināt reliģisko izglītību jaunākajai paaudzei, jo “reliģisko uzskatu propaganda” bija aizliegta. Tādējādi vecticībnieku draudzes loma mākslīgi tika reducēta vienīgi uz reliģiskā kulta veikšanu, un draudze bija lemta pakāpeniskai “dabiskai” atmiršanai, jo paaudžu nomaiņai draudzes ietvaros vajadzēja pakāpeniski pārtrūkt. Tomēr tas nav noticis. Vecticībā uzkrātajām kultūras praksēm izrādījās liels potenciāls kultūras tradīciju saglabāšanā. Tieši vecticībnieku lielā pietāte pret reliģiskajiem rituāliem, kas

²⁴ Kuznetsov F. S. Ob otnoshenii drevle-pravoslavnoi Staroobriadcheskoi cerkvi k Verkhovnoi Sovetskoj Vlasti. *Staroobriadcheskii Cerkovnyi kalendar' na 1949 god.* Rīga, 1949. S. 77.

²⁵ GARF, f. 6991 s, op. 3s, ed. hran. 1423, l. 152.

²⁶ 1964. gadā bija 74 vecticībnieku draudzes, 1974. – 69, 1984. – 67. Luterāņu draudžu dinamika attiecīgi: 260, 212, 204. Par pārējo konfesiju draudžu skaita dinamiku sk.: Podmazovs A. *Vecticība Latvijā*. 149. lpp.

paudžu paudzēs saglabāti kā ģimenes paražas, padarīja draudzes pastāvēšanu nepieciešamu – lai arī ateistiskā propaganda pieņēmās spēkā, kristību un bērnu rituāli, it īpaši lauku rajonos, tika veikti. Turklāt ateistiskā propaganda ne vienmēr tika īstenota atbilstoši attiecīgo iestāžu iecerēm.²⁷ Tādējādi vecticībnieku draudze saglabāja savu autoritāti ticīgo vidē kā reliģiskās un garīgās dzīves centrs. Tas, ka draudzei vēl ir potenciāls atdzimt, bija redzams 1980. gadu beigās, un kulminācijas mirklis bija Krievijas kristīšanas tūkstošgades svētku svinēšana 1988. gadā, kas plaši norisinājās arī vecticībnieku draudzēs.²⁸ Tas kļuva par sākumu vecticībnieku draudžu aktīvākai darbībai ne tikai reliģiskā kulta laukā, bet arī izglītībā un labdarībā.

1980. gadu otrajā pusē pēc izmaiņām kultūrpolitiskajā situācijā Padomju Savienībā, reliģijas joma pakāpeniski zaudēja marginālo statusu, kāds tai bija oficiālajā sociāli politiskajā diskursā, un baznīca sāka atgūt savu vietu sabiedrības sociālajā un kultūras dzīvē. Vecticībā Baznīcas – kā ticīgos vienojošas organizācijas – lomu spēlēja atsevišķas draudzes. Tomēr padomju laika apstākļos ticīgo aktīvā iesaistīšanās draudzes dzīvē bieži tika sodīta ar diskrimināciju profesionālajā jomā un tas varēja izraisīt arī smagākus administratīvus sodus, līdz

²⁷ Spilgts piemērs tam ir uzziņa par iedzīvotāju reliģiozitātes līmeni Latgalē: 1961. gadā Viļānu un Krāslavas rajonā bija kristīti 80% bērnu, Daugavpils un Preiļu rajonā – 90% un Ludzas rajonā – 100%! Savus mirušos radniekus 70% iedzīvotāju apglabāja saskaņā ar reliģisko rituālu. Šajos rajonos katoļi un vecticībnieki tradicionāli veidoja iedzīvotāju vairākumu, tādēļ loģiski ir pieļaut, ka tieši šo konfesionālo grupu ietvaros reliģiozitātes līmenis bija pietiekami liels. Sk.: GARF, f. 6991s, op. 3s, ed. hran. 1422, l. 148. Socioloģiskos pētījumus par reliģiozitātes līmeni 1960.–1970. gadu mijā aplūko A. Podmazovs. Viņš uzsver ģimenes lomu reliģiskās audzināšanas saglabāšanā vecticībnieku vidē. Sk.: Podmazovs A. *Vecticība Latvijā*. 150.–155. lpp.

²⁸ Pārskatu par 1000 gadu jubilejas svinībām vecticībnieku draudzēs Latvijā sk.: *Staroobriadcheskii Cerkovnyi kalendar' na 1989 god*. Rīga, 1988. S. 53–58.

pat tiesiskai atbildībai.²⁹ Lai arī vecticībnieku vēsturiskajā pieredzē šī situācija nebija jauna, tomēr tās pastāvēšanas kultūras konteksts būtībā bija cits. Ateisma propaganda publiskajā telpā un ateistiskā ievirze vispārējā izglītībā kopumā katru nākamo paaudzi padarīja piesardzīgāku pret tām praksēm, kuras paredzēja atšķirīgas pozīcijas atklātu manifestēšanu. Tāpēc šādos apstākļos vecticībnieku kultūras prakses labāk saglabājās nevis draudzē, bet gan ģimenē, privātās dzīves jomā.³⁰ Vecticībnieku pašorganizāciju šajā laikā ietekmēja daudzi ideoloģiski un administratīvi ierobežojumi. Daļēji vecticībnieku draudzes turpināja savu darbu, tomēr draudžu autonomija nozīmēja arī vecticības pakāpenisku dispersiju atsevišķās ticīgo grupās, kurās bija lokālās tradīcijas specifika. Lai saglabātu visu vecticībnieku garīgo vienotību, bija nepieciešams vecticībnieku draudžu atbalsts un to darbības koordinācija.

Jauni mēģinājumi saliedēt vecticībnieku draudzes Latvijā notika 1989. gadā, kad, pateicoties Rīgas Grebenščikova draudzes garīgā tēva Ioana Miroļubova iniciatīvai, nodibināja Latvijas Vecticībnieku Pomoras Baznīcas Centrālo padomi, kas kļuva ne tikai par vecticībnieku koordinācijas centru, bet arī, iespējams, neapzināti, izvirzīja Latvijas vecticību jaunā līmenī – organizācijas oficiālajā nosaukumā Latvijas vecticībnieku draudžu kopums tika nodēvēts par Baznīcu. I. Miroļubovs vēlāk skaidroja, ka šī reģionālā centra izveidošanas ideja nebija mēģinājums radīt kādu specifisku bezpriesteru vecticībnieku hierarhiju. Mērķis bija nodibināt organizāciju, kas spētu koordinēt

²⁹ Par valsts un baznīcas savstarpējām attiecībām padomju laikā sk., piemēram: Shkarovskii M. V. *Russkaia Pravoslavnaia Cerkov' i Sovetskoe gosudarstvo v 1943–1964 godakh. Ot "peremiriia" k novoi voine*. Sankt-Peterburg – Moskva: DEAA+ADIA, 1995. 215 s.

³⁰ Liecības par šo laiku tagad tiek apzinātas un publicētas arī pašu vecticībnieku izdevumos. Sk., piemēram, interviju ar vecticībnieku Kostigovas draudzes garīgo tēvu Maksimu Volkovu: Kolosova T. Otets Maksim Volkov "Moia voina byla korotkoi..." // *Mech dukhovnyi*, 2005, № 16. S. 10.

autonomo draudžu darbību, un pretenciozais nosaukums bija izvēlēts lielā mērā eiforijas iespaidā.³¹ Šis atzinums tika izteikts vairāk nekā 10 gadus pēc minētajiem notikumiem un acīmredzot ir tēva Ioana pašrefleksijas rezultāts. Tomēr zīmīgi, ka arī mūsdienās Latvijas pomorieši nav atteikušies no šī apzīmējuma. 2006. gada 24. un 25. jūlijā notika Latvijas Vec ticībnieku Pomoras Baznīcas koncils, kas apstiprināja Latvijas Vec ticībnieku Pomoras Baznīcas Statūtu jauno redakciju, saglabājot iepriekšējo nosaukumu.³²

1989. gadā izveidotās Centrālās padomes uzdevums bija apvienot Latvijas vec ticībnieku draudzes “uz brīvprātības pamata” un organizēt vec ticībnieku darbību dažādās jomās – izdevējdarbībā, izglītībā, saimnieciski finansiālajā un arī reliģiskās prakses jomā.³³ Garīgās “aizbildniecības” jautājums bija viens no svarīgākajiem tā laika situācijā, jo mazajām lauku vec ticībnieku draudzēm nebija savu garīgo tēvu. Lai pārvarētu garīgo stagnāciju un, kaut daļēji atrisinātu šo problēmu, tika pieņemts lēmums piešķirt autoritatīvākajiem garīgajiem tēviem garīgo aizbildņu statusu pār tuvākajām draudzēm, kam nav garīgo tēvu.³⁴

Bezpriesteru vec ticībniekiem kopumā ir raksturīga atturīga attieksme pret apkārtējo pasauli, tāpēc draudzei vienmēr bijusi nozīmīga loma ticīgo dzīves organizācijā gan garīgajā, gan materiālajā jomā. Vec ticībnieku draudzes sociālā mikrovide represiju laikos deva vec ticībniekiem iespēju distancēties no valsts un dzīvot saskaņā ar ticīgo kopienas iekšējo hierarhiju un normām. Draudze, pirmkārt, saglabā

³¹ Miroljubov I. I. K istorii staroobriadcheskogo dukhovnogo obrazovaniia v Pribaltike. *Russkie v Latvii. Iz istorii i kul'tury staroveriia*. Vyp.3. Izd. 2. Rīga: VEDI, 2003. S. 138.

³² Statūtu jaunā redakcija: <http://www.staroverec.lv/index.php?a=prodolzenie&m=35&l=1> (Skatīts 10.03.2012.)

³³ Cerkovnaia hronika. Central'nyi Sovet Drevlepravoslavnoi Cerkvi Latvii. *Staroobriadcheskii Cerkovnyi kalendar' na 1990 god*. Rīga, 1989. S. 57.

³⁴ Turpat. 58. lpp.

kopienas reliģiskās prakses stabilas formas un tādējādi regulē arī ticīgo privātās dzīves jomu ar to reliģisko rituālu starpniecību, kas skar mūža svarīgākos notikumus (kristības, bēres, aizlūgumi par mirušajiem, grēksūdze). Otrkārt, draudze ar savu saimniecisko darbību un labdarību nodrošina ticīgajam iespēju fiziski izdzīvot, minimāli saskaroties ar apkārtējo sabiedrību. Šāda – autonoma – vecticībnieku draudžu pastāvēšana bija iespējama galvenokārt laukos, pilsētās vecticībnieki visumā tomēr bija dziļāk integrēti sabiedrības struktūrās, un pilsētās vecticībnieku draudzes bieži uzņēmas “vidutāju” funkcijas starp ticīgajiem un pārējo sabiedrību.

Pomoras novirziena vecticībnieku draudžu dzīves vēsturiskais paraugs ir klostera dzīve, un, proti, Vigas klostera pieredze ir kā precedents, kas liecināja par to, ka ticīgo kopienas dzīve iekļauj ne tikai kopīgas lūgšanas, bet arī kopīgu saimniecisko darbību un savstarpēju materiālo atbalstu.³⁵ Tādēļ vēsturiski vecticībā nozīmīga loma ir labdarībai, kas līdztekus dievkalpojuma ritam nodrošina senču dzīves iekārtas saglabāšanu tās veselumā kā ētiski nozīmīgu jēgpilnu pasauli, kura ir pretstatā bezjēdzīgajai Antikrista pasaulei. Kalpošana Dievam un dvēseles pestīšana faktiski tiek uzverti ne tikai kā vertikālā saikne starp cilvēku (ticīgo kopienu) un Dievu, bet arī kā horizontālā saikne starp dažādām vecticībnieku paaudzēm un arī ar aizsaulē aizgājušiem senčiem. Šī antropoloģiskā dimensija, kas nosaka vecticības teoloģiskās doktrīnas specifiku, vienlaikus ir aplūkojama kā kultūras dimensija, kas nosaka kultūras modeļa izvēli un tātad arī dzīves stila un ikdienas dzīves iekārtas paraugus, kuri tiek ievēroti un nodoti paaudzū paaudzēs kā identitātes raksturlielums un izceļ ne tikai reliģisko, bet arī etnisko identitāti, vecticībnieku piederību “patiesajiem” krieviem. Gadsimtu gaitā tieši šī “kultūras dimensija” pakāpeniski izvirzījās pirmajā vietā. Īpaši ārpus savas etniskās dzimtenes

³⁵ Detalizētāk par to sk. monogrāfiju: Iukhimenko E.M. *Vygovskaia staro-obriadcheskaia pustyn': dukhovnaia zhizn' i literatura*. Moskva: Iazyki slavianskoi kul'tury, 2002. T. 1. 544 S.

robežām, citā etniskajā un konfesionālajā vidē, vecticībnieki cenšas uzsvērt savas ticības tiešo saikni ar etniskajām saknēm. Latvijas vecticībniekiem, it īpaši 20. gadsimta kultūrvēsturiskajā situācijā, būt piederīgiem vecticībai nozīmēja ne tikai rūpēties par savas dvēseles pestīšanu, bet arī saglabāt savu piederību senkrievu kultūrai.³⁶

Izdzīvošana vajāšanu apstākļos ir viens no iemesliem, kāpēc veidojās vecticībniekiem raksturīgais pragmatiskais skatījums uz dzīvi, vecticībnieku izpratne par to, ka ticīgo draudze ir ne tikai garīgais centrs, bet arī ticīgo sociālās eksistences pamats. Vēsturiski, jau kopš šizmas laikiem, vecticībnieki bija spiesti praktiski pierādīt savu taisnību dzīvē. Vecticībnieki nokļuva marginālās pozīcijās gan kā reliģiskie “disidenti”, gan kā “politiski neuzticami” pavalstnieki, viņiem nācās pierādīt, ka šādu viņu statusu noteicis tikai un vienīgi laicīgās varas (tātad – pārejošas varas) netaisnīgais un patvaļīgais lēmums. Paši sevi vecticībnieki joprojām uzskatīja par pareizticīgajiem un krieviem. Šī krievu sabiedrības iekšējā kultūras šķelšanās kļuva par nopietnu pamatu tam, ka vecticība un vecticībnieki uz ilgu laiku tika uzstumti perifērijā, “aizdomīgo” kategorijā, un pat 20. gadsimta sākumā notikusī vecticībnieku “emancipācija”, kuru sankcionēja valsts vara, nespēja pārvarēt to robežu, kas vecticībniekus atdalīja no pārējās sabiedrības. Tādēļ vecticībnieku draudzei – kā garīgam un sociālam centram – ir īpaša loma ticīgo kopienas saliedēšanā. Lielās vecticībnieku draudzes likumsakarīgi uzņēmās atbildību ne tikai par atsevišķiem saviem locekļiem, bet arī par mazākajām draudzēm.

³⁶ Par to liecina, piemēram, dažādu vēsturisko posmu vecticībnieku publikācijas: O. [Zavoloko I.N.] Godovshchina rzhskogo kruzhka revnitelei russkoi stariiny. *Rodnaia Starina*. 1929, №7. S. 29. Zavoloko, I. N. *Drevnerusskaia vyshivka*. Rīga: I. Zavoloko izdevums, 1939. S. 2–3. Zavoloko, I. *Stoglavyi Sobor 1551 goda. Starobriadcheskii Cerkovnyi kalendar' na 1971 god*. Rīga, 1970. S. 4–6. Miroljubov I. Naidet li Rossiia svoi put' k khramu? *Zlatostrui*, 1992, vyp. 2. S. 2–6. Letopisets. Na strazhe drevnosti. *Mech Dukhovnyj*, 2000, № 2. S. 1, 8. Trofimov I. Dukhovnoe samosoznanie staroveriia. *Pomorskij Vestnik*, 2004, № 1(13). S. 33–34.

Tādējādi draudze tiek uztverta ne tikai kā ticīgo kopiena, bet arī kā baznīcas institūts, kas dod patvērumu no pasaulīgajām rūpēm. Bezpriesteru virziena vecticībnieku priekšstats Baznīca, tāpat kā eiharistija, ir parādības, kas “nav redzamas” empīriskajā pieredzē (hierarhijas trūkuma dēļ), tādēļ šī garīgā vienotība fiziskajā realitātē izpaužas kā morālā un materiālā palīdzība, kā atbalsts savas kopienas piederīgajiem.

Piezīmes par kapu svētku sākotni Latvijā

“Neviens no šiem vecajiem nebija dievticīgs, vismaz parastajā, kristīgajā nozīmē. Nokļūt baznīcā viņi neilgojās, vienīgi kapusvētki ar lielo, tirgum līdzīgo laužu saplūdumu viņus kaut cik saistīja. Nekāda garīga mierinājuma viņi nemeklēja. Viņi skatījās liktenim acīs ar rūgtu, bet arī drosmīgu izaicinājumu. Šis “pagāniskais” noskaņojums, šķiet, latviešu ļaudīm ir daudz tuvāks par kristīgo Dieva gribas pazemīgo pieņemšanu.”¹

Šādiem vārdiem rakstnieks Anšlavs Eglītis raksturoja agrārreformas rezultātā iegūtās Inciema pusmuižas “apakšīrnieku” reliģisko noskaņojumu 20. gadsimta 20. gadu sākumā un, šķiet, ka Eglīša raksturojums iederētos arī šodien – teju simt gadus vēlāk un to varētu attiecināt uz krietni plašāku cilvēku kopumu nekā viņa aprakstītie pieci sirmgalvji. Ik vasaru kapu svētki joprojām ir tas reliģiskais pasākums, kas pulcē visvairāk dalībnieku tiklab pilsētās, kā laukos. Šī tradīcija bija tik spēcīga, ka to nespēja izdeldēt pat padomju varas antibaznīciskā politika. Padomju varas gados svētbrīži kapsētās (kapu svētkos un Mirušo piemiņas dienās jeb svecīšu vakarā) bija vienīgā pielautā draudzes pulcēšanās iespēja ārpus dievnama sienām un tādējādi vienīgā baznīcas misijas iespēja, kas arī tika izmantota. Paralēli tam, padomju iestādes izveidoja sekulāro kapu svētku versiju, kas veiksmīgi

¹ Eglītis A. *Pansija pili*. Rīga, 1991. 33. lpp.

pārņēma daļu no baznīcas kapusvētku funkcijām un popularitātes, integrējot tos “padomju tradīciju” sistēmā.² Kapu svētkus ar vietējās izpildvaras atbalstu vadīja kultūras darbinieki. Lai arī ievērojami mazāk apmeklēti kā konkrētu draudžu organizētie vai ekumēniskie, sekulārie kapusvētki atsevišķās kapsētās notiek joprojām.

Plašāka un dziļāka kapu svētku tradīcijas analīze ir atsevišķa pētījuma vērtā. Nepretendējot uz to, šis darbs veltīts tikai atsevišķiem kapus svētku vēstures aspektiem, tādēļ tas rakstīts piezīmju formā. To fokusā ir kapu svētku agrīnā hronoloģija, cilme un kāda izplatīta pārpratuma kļiedēšana.

² Sk., piem.: Treicis A. Kapu svētki. Svētku varavīksne. / Sast. A. Brēde. Rīga, 1972. 190.–192. lpp. Kapsētas kļuva par pašvaldību īpašumu 1950. gada pavasarī pēc attiecīga valdības lēmuma (Talonens J. *Baznīca staļinisma žņaugos. Latvijas Eвангелiski luteriskā baznīca padomju okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam.* Rīga, 2009. 146. lpp.) un draudzēm likumīgai kapu svētku noturēšanai bija nepieciešama pašvaldības atļauja. Parasti tāda tika arī saņemta, ja vien nebija iemesla draudzei vai tās mācītājam inkriminēt īpašus pārkāpumus. Piecdesmito gadu otrajā pusē, LPSR mainījās antireliģiskās cīņas raksturs. Iepriekšējās metodes tika atzītas par pārāk brutālām un nepietiekami efektīvām. Iezīmējot politikas maiņu, laikraksta *Cīņa* ievadrakstā tika norādīts: “Ar rupjību vai administratīviem līdzekļiem reliģiju nevar izskaust. Pret reliģiju jācinās prasmīgi, uzmanīgi, mierīgi, izturēti un pacietīgi...” (*Cīņa*. 29.05.1958.) Turpat arī atzīts, ka spēcīgākās ir tieši tās tradīcijas, kur baznīcas prakse sinkrētiski savijusies ar tradicionālās kultūras mantojumu. Šādu tradīciju aizstāšana ar jauniem padomju rituāliem un jaunu tradīciju iedzīvināšana bija sākusies 1957. gada vidū. Kapu svētki bija viena no šādām tradīcijām. Tādējādi, padomju varas politiku kapu svētku jautājumā raksturo divējādas izskaušanas metodes. Pirmkārt, kā jau norādīts, tos tiecās sekularizēt. Otrkārt, draudžu kapu svētkus neaizliedza, taču centās to noturēšanu padarīt neērtu, piemēram, atļaujot tos nevis ierastajā vasaras laikā, bet vēlāk rudenī, karstākajā lauku darbu sezonā. (LELB arhibīskaps emeritus Ēriks Mesters intervijā mācītājam Aldim Āboliņam atcerējās, ka laicīgie kapu svētki notika augustā, bet draudžu – septembrī vai oktobrī. Sk.: Āboliņš A. Kapu svētki Latvijā. *Svētdienas Rīts*. 28.08.2004.)

Kapu svētku aizsākumi un tradīcijas nostiprināšanās Vidzemes luterāņu draudzēs

1831. gadā vasarā kapu svētkus noturēja Krimuldas draudzē,³ un šī ir pirmā liecība par kapu svētkiem Latvijā. Krimuldā 1820. gadā bija uzsākta apbedīšana jaunos kapos (ko vēl paplašināja 1826. gadā),⁴ un tādējādi apbedīšana sniedzās ārā no baznīcas ēkas pašas tuvākās apkaimes. Pieļaujams, ka tie tomēr nebija paši pirmie kapu svētki Vidzemē un ka tādi notikuši vēl agrāk par 1831. gadu, – šādu minējumu izsaka LELB mācītājs Alvis Āboltiņš,⁵ taču nepārprotamu pierādījumu par to nav. Jāpiebilst, ka *Latviešu Avīzes*, kas ir galvenais avots šajā ziņā, sāka iznākt tikai 1822. gadā. Reiz aizsākusies, kapu jeb “kapsētas svētku” (kā tos bieži dēvēja līdz pat padomju laikam) tradīcijas popularitāte auga ļoti strauji – dažu desmitu gadu laika kustība aptvēra visu Vidzemi, un visupirms tā jāuzskata par Vidzemes luterisko draudžu aktivitāti. Kapu svētkus sāka noturēt gandrīz vai katrā draudzē, 1865. gadā *Latviešu Avīzes* pielikums *Baznīcas Ziņas* konstatē: “[..] Vidzemē gan tik reta kāda draudze esot, kam neesot savi kapu svētki. [..] Kurzemē gan tie vēl pavisam sveši.”⁶

Būtiski ievērot, ka tā noteikti bija pašas draudzes, vēl konkrētāk – draudzes latviskās daļas un nevis baznīcas augstākās vadības iniciatīva. Par to liecina kaut vai fakts, ka kapu svētku institucionalizācija notika vēlāk, gadsimta pēdējā desmitgadē un nebūt nebija monolīta, kā tas noteikti būtu baznīcas oficiālas stratēģijas gadījumā, tādēļ baznīcas politika kapu svētku gadījumā jāvērtē kā reaktīva un nevis proaktīva. Tai atlika tikai akceptēt draudzēs jau pastāvošo praksi. 1891. gada luterāņu

³ Ērmanis J. *Krimuldas baznīca un draudze*. Rīga, 1930. 14. lpp.

⁴ Sk.: www.krimuldasdraudze.lv/barona-kapi, skatīts tiešsaistē 28.02.2012. Sk. arī: Ērmanis J. *Krimuldas baznīca un draudze*. Rīga, 1930.

⁵ Sk.: Kļava I. Lai dzīvo kapusvētki! *Citādā Pasaule*. 2011. Nr. 14 (13.–26.07.). 13. lpp.

⁶ Kursens J. Mūsu kapu svētki Dubultos. *Baznīcas Ziņas*. 1865. Nr. 31.

Dziesmu grāmatā atrodams lūgšanas paraugs”kapsētas svētkos”, bet 1900. gada *Agendā priekš evaņģelijumticīgām Lutera draudzēm Krievu valstī* iekļauta dievkalpojuma kārtība “kapsētas svētkiem ar pašinātu dievkalpošanu”. Taču ne 1852. gada, ne 1879., kā arī ne 1898. gada Dziesmu grāmatas izdevumā kapu svētki nav minēti un īpaša kapu svētku dievkalpojuma kārtība nav atrodama arī 1889. gada dievkalpojumu *Agendā*.⁷ Liturģiski vērtējot, tā ir salīdzinoši brīva kārtība. Spriežot pēc presē atrodamajiem aprakstiem, dažreiz dievkalpojums sākās kapsētā, citviet sāka baznīcā. Sprediķu grāmatās tajā laikā īpašu kapu svētku sprediķu paraugu nav, tika sprediķots pēc konkrētās svētdienas perikopes. Nav arī īpašu kapu svētku dziesmu – iepriekš minētajā Dziesmu grāmatā iekļauts tikai īsas lūgšanas paraugs.

Kāpēc kapu svētki radās tieši Vidzemes luterāņu vidē un tieši šajā laika periodā? Doma, ka kapsēta ir piemērota vieta ne tikai mirušo apbedīšanai, bet arī pastaigai, pārdomām un arī citām darbībām, ir visnotaļ luteriska. Paša Mārtiņa Lutera ideāls, ko viņš gan nekad nepiedzīvoja realizētu un arī pats ir apglabāts baznīcas iekštelpā, bija kapi-parks (Latvijā tādus dēvē par “meža kapiem”), skaisti iekārtota un mierpilna vieta, kuros cilvēks varētu pakavēties, vērojot augus dabas ritmā, un vienlaikus pārdomāt cilvēka mūža gaitu no piedzimšanas līdz nāvei, dzīves trauslumu, iznīcību un gaidāmo augšāmcelšanos.⁸ Šis Lutera idejas dedzīgākais sekotājs bija grāfs N. L. von Cincendorfs, pēc kura iniciatīvas 1730. gadā Hernhūtē izveidoja *Gottesacker* – vienu no pirmajām dārzu kapsētām Eiropā un šim kapsētas konceptam drīz radās sekotāji

⁷ Lūgšana kapsētas svētkos. *Dziesmu grāmata evaņģelijuma ticīgām draudzēm Vidzemē ar pielikumu Dieva-kalpošanai baznīcā un mājās: pēc Vidzemes mācītāju sinodes pārraudzīta, 1880–1889.* Rīga, 1891.; Kapsētas svētki ar pašinātu dievkalpošanu. *Agenda priekš evaņģelijumticīgām Lutera draudzēm Krievu valstī.* Jelgava, 1900. 166. lpp.

⁸ Peterson A. *The Presence of the Absent. Memorials and Places of Ritual.* Lund, 2004. P. 31.

Vācijā un citās luteriskajās zemēs.⁹ Tas, ka hernhūtiešus var uzskatīt par latviešu kapu kopšanas tradīcijas aizsācējiem Latvijā, ir plaši izplatīts uzskats un to nav pamata apšaubīt. Latvijā tieši Vidzeme bija brāļu draudžu kustības centrs. Vidzemē (un arī citur Latvijas teritorijā) kopš 18. gadsimta beigām bija radies daudz jaunu kapsētu. 1773. gadā Krievijas valdība bija izdevusi likumu, kas aizliedza apglabāt baznīcu iekštelpās gan pilsētās, gan laukos un baznīcu tiešā tuvumā. Vecās kapelas tika likvidētas un jaunajiem kapiem bija jāatrodas vismaz 100 asis no dievnamiem un dzīvesvietām.¹⁰

Šāds apbedīšanas politikas pavērsiens nebija Krievijas impērijai unikāls. Līdz pat 18. gadsimta beigām kapsētas atradās pilsētu centros arī Rietumeiropā, dzīvo pasaules vidē. Apbedījumi tajās bija sociāli hierarhizēti – nozīmīgākās personas arī pēc nāves atradās tuvāk baznīcas altārim, bet sabiedrības nabadzīgākā vai nicināmākā daļa – aizvien tālāk no tā. Kapsēta vienmēr ir sabiedrības mikromodelis un arī spogulis. Tādējādi, ja mainās apbedīšanas kultūra un citas ar to saistītas tradīcijas, tad vietā jautāt – par kādām izmaiņām sabiedrībā tas liecina? Mišels Fuko, izvirzot *heterotopijas* jēdzienu, apraksta arī kapsētas kā vienu no heterotopiju veidiem.¹¹ Kapsētas ir saistītas ar jebkuru individu un jebkuru kolektīvās identitātes veidu, kas individam varētu piemist (piemēram, ģimeni, profesionālo grupu vai etnosu). Mirstot cilvēks pievienojas kādai jaunai kolektivitātei (mirušajiem), taču tā ir kolektivitāte, kuras identitāte turpinās no šīs zemes dzīves cauri nāvei arī aizkapa realitātē. Dzīvajiem ir būtiski turpināt komunicēt ar “mūsējiem tur” arī pēc viņu nāves.

Kapsētas, protams, tika iesvētītas, taču tas nepadarīja tās emocionāli tuvākas. 18. gadsimta avotos ir bieži sastopamas norādes, ka zemnieki vēlējas, lai ģimenes aizgājēji tiktu apglabāti māju tuvumā un bieži tā arī rīkojās, par spīti sodiem, kas draudēja par apbedīšanu neiesvētītā

⁹ Peterrson A. *The Presence of the Absent. Memorials and Places of Ritual*. P. 31.

¹⁰ Kapsēta. *Latviešu Konversācijas vārdnīca*. 8. sēj. 1934./35. 15525. lpp.

¹¹ Foucault M. Of Other Spaces. *Diacritics*. Vol. 16, No. 1, 1986. P. 25.

zemē.¹² Savukārt, ja tuvinieki bija apglabāti kapsētā tieši blakus baznīcai, tad kapa vietai varēja iet garām ikreiz, kad apmeklēja dievkalpojumu, neatkarīgi no tā, vai apmeklējums bija ticības motivēts vai notika piespiedu kārtā. Tādēļ uzdrīkstos minēt, ka viens no kapu svētku tradīcijas aizsākuma cēloņiem bija vēlme ikgadēja rituāla veidā uzturēt mirušo klātbūtni dzīvo pasaulē, šādējādi saglabājot arī kopienas vertikālo identitāti laika dimensijā. Kopienas saliedētībai ļoti būtiskas ir ne vien horizontālās saiknes, bet arī vertikālās, biedroties un komunicēt nepieciešams ne tikai ar kaimiņiem, bet arī ar senčiem. Vai šim nolūkam nepietiktu ar ikgadējo veļu mielošanu un to nomainījušo mirušo pieminēšanu Mūžības svētdienu rudenī? Kāpēc mirušie jāpiemin divas reizes gadā, arī vasarā? Ciktāl tas skar tikai konkrētas dzimtas vertikālo identitāti, tad noteikti pietiktu. Jāpiebilst gan, ka veļu laikā mirušie nāk sērst pie dzīvajiem un nevis dzīvie pie mirušajiem.

Atbilde, manuprāt, meklējama faktoru kopumā. Jāpiekrit folkloristam Henrijam Glasī, ka tradīcija ir veids, kā cilvēki lieto savas pagātnes resursus, lai radītu nākotni, un jaunas tradīcijas rodas tad, kad ļaudis vēlas pārmaiņas.¹³ Tradīcijas pretstats, viņaprāt, ir apspiestība.¹⁴ Tradīciju veidošana un turpmāka uzturēšana tādējādi ir viens no veidiem, kā kopienas, kam ir ierobežotas brīvas pašizpaušmes iespējas (politiskas, ekonomiskas, intelektuālas utt.), pauž savu tieksmi pēc atbrīvošanās.¹⁵

1830.–1860. gadi, kad izveidojās un nostiprinājās kapu svētku tradīcija Vidzemē, bija nozīmīgs vēstures posms, kad norisa vienas būtiskas kustības (hernhūtiešu) institucionāls noriets. Brāļu draudzēm ciešāk integrējoties Vidzemes luteriskās baznīcas pamatstrāvē 19. gadsimta

¹² Sk.: Johansons A. *Latvijas kultūras vēsture 1710–1800*. Rīga, [2011]. 357.–359. lpp.

¹³ Glassie H. Tradition. *The Journal of American Folklore*, Vol. 108. No. 430. 1995. P. 395.

¹⁴ Turpat.

¹⁵ Likumsakarīgi, ka visbagātākais tradīciju mantojums ir tām kopienām (etniskām vai reliģiskām), kas ilgstoši dzīvojušas apspiestībā.

piecdesmitajos un sešdesmitajos gados, baznīcā ieplūda arī hernhūtiešu idejas un prakses, kuras, protams, saglabājās arī tajās vietās, kur hernhūtiešu draudzes spēja uzturēt savu neatkarību. Brāļu draudzes mēdz uzskatīt par latviešu atmodas priekštecēm, tās bija izveidojušas jaunu reliģiskas kopienas modeli ar spēcīgām reliģiskās saliedētības iezīmēm, bet vienlaikus tā bija arī nacionālās atmodas kustība.¹⁶ Nacionālās atmodas “karogu” pārtvēra jaunlatvieši, bet jaunlatviešu kustība, vismaz tās sākumā, noteikti nebija masu kustība,¹⁷ taču hernhūtiešu kustība gan tāda bija. Tādēļ nevajadzētu izbrīnīties, ka atmodinātā tauta vismaz daļu savas identitātes meklēja reliģiskas kopienas virzienā... un atrada to draudzes kapos. Kā minēts, to noteica faktoru kopums. Kapi (ārpus reliģiskām ēkām) bija praktiski vienīgā pietiekami plašā publiskā telpa, kur vietējā kopiena varēja pulcēties, un hernhūtieši bija iemācījuši kapus kopt. Caur viņu aktivitātēm protestantu draudze bija iznākusi laukā no baznīcas mūriem, kas nebūt nav tipiski luterāņu baznīcai (atšķirībā, piemēram, no katoļiem vai pareizticīgajiem). Kapos integrējās gan kopienas horizontālā, gan vertikālā solidaritāte. Ģimene/dzimta vairs nebija vienīgā nozīmīgā kopienas forma. Vasara ir piemērots kopienas pulcēšanās laiks, jo kapu svētki ir “tukšo laiku pasākums” – tie notiek luteriskās baznīcas liturģiskā gada ritējuma (starp Vasarsvētkiem un Ziemassvētkiem nav nekādu lielo baznīcas svētku) “bezsvētku posmā”. Luteriskajai baznīcai šajā laikā arī bija īpašs pamats bažīties par savas ietekmes vājināšanos un iespēju aizsargāt savu identitāti. 1832. gada jaunie Krievijas impērijas likumi ievērojami ierobežoja evaņģēliski luterisko draudžu patstāvību, tāpat 19. gadsimta četrdesmitajos gados izplatītā un impērijas varas iestāžu

¹⁶ Straube G. Reliģiskās institūcijas. *Latvija 19. gadsimtā. Vēstures apceres*. Rīga, 2000. 381. lpp.

¹⁷ Par jaunlatviešu kustības elitāro raksturu sk.: Zake I. *Inventing Culture and Nation:*

Intellectuals and Early Latvian Nationalism. National Identities. Vol. 9, No. 4. 2007. P. 307–329.

visādi veicinātā masu pāriešana pareizticībā ievērojami deldēja luterisko draudžu locekļu rindas. Tas bija arī Nikolaja I oficiālās rusifikācijas politikas un tās galvenā ideoloģiskā principa “patvaldība, pareizticība, tautiskums” iedzīvināšanas laiks. Tajā pašā laikā nesēnā dzimtbūšanas atcelšana arī veicināja tautas pašorganizācijas tieksmes un iespējas.

Tādējādi ir pietiekami daudz iemeslu kapu svētku tradīcijā saskatīt arī pretošanās kustības elementus.

Kurzemē kapu svētkus sāka regulāri svinēt ievērojami vēlāk. Jau iepriekš pieminētā Dubultu draudze, kur kapu svētki notika 1865. gadā, atradās Vidzemes, nevis Kurzemes, konsistorijas pārvaldē. Pirmie zināmie kapu svētki Kurzemē notika tikai 1906. gadā Vārmē.¹⁸

Vidzemes un Kurzemes baznīcām bija katrai sava pārvalde, likumi un paražas. Jāatzīmē, ka kapsētas Vidzemē bija lielas, viena – visā pagastā/draudzē. Kurzemē tās bija mazas, varbūt vairākas vienā pagastā. Atsaucoties uz jau iepriekš rakstīto, var secināt, ka Kurzemē mirušie bija daudz tuvāk dzīvajiem. Demokrātijas tradīcijas Vidzemes draudzēs bija ievērojami plašāk attīstītas nekā Kurzemē, kur draudzes dzīvi daudz vairāk regulēja patronāta tiesības. Vidzemē zemnieku pārstāvju ietekme draudzes vadībā bija daudz lielāka, šeit pastāvēja pērmindera institūts, kas darbojās kā starpnieks starp mācītāju un draudzes locekļiem. Nekur nav liecību, ka kapu svētkus Vidzemē organizē vai uzspiež baznīcas vadība no augšas. Tā bija pašas draudzes un tās padomes iniciatīva, taču Kurzemē tādas iespējas bija ierobežotas. Kurzemē hernhūtiešu ietekme bija nesalīdzināmi mazāka. Pirmās brāļu draudzes šeit sāka veidoties tikai ap 1863.–1864. gadu.

Latgalē un vispār katoļu vidē kapu svētki aizsākās vēl vēlāk, tikai neatkarīgās Latvijas republikas laikā un arī tad šī tradīcija bija maz izplatīta. Tikai 1932. gadā arhibīskaps A. Springovičs ieteica noturēt kapu svētkus visās katoļu kapsētās.¹⁹ Taču šajā gadījumā var runāt par noformētas tradīcijas adaptāciju, nevis tās radīšanu un izkopšanu, lai gan nav

¹⁸ Āboltiņš A. Kapu svētki Latvijā (4. turp.). *Svētdienas Rīts*. 28.08.2004.

¹⁹ Strods H. *Latvijas katoļu baznīcas vēsture 1075.–1995*. Rīga, 1996. 263. lpp.

pamata domāt, ka katoļu kapos kapu svētki laika gaitā nekļuva tikpat populāri kā luterāņu kapsētās. Pēc neatkarības atjaunošanas Latvijā izplatījās arī ekumeniskie kapu svētki ar dažādu baznīcu mācītāju piedalīšanos.

Kapu svētku vēsture arī liecina, ka reliģisko draudžu loma ir novērtēts faktors latviešu identitātes vēsturē kopumā. Kapu svētkus var uzskatīt par vienu no veidiem, kā tieši reliģiskās draudzes, šinī gadījumā – luterāņu draudzes Vidzemē, iedibinot konkrētu tradīciju, ir piedalījušās latviešu identitātes veidošanā.

Andrieva Niedras leģenda

Apkopojot kapu svētku tradīcijai veltītos izteikumus, nav grūti ievērot, ka kapu svētku tradīcija tiek atzīta par salīdzinoši nesenu (ap 100 gadus vecu) un tās aizsākumi tiek saistīti ar mācītāja, politiķa un literāta Andrieva Niedras vārdu, īpaši pieminot kapu svētku aizsākumu viņa apkalpotajā draudzē Vietalvā. Tas atrodams dažādu žanru literatūrā – no akadēmiskiem tekstiem līdz oficiālajam Latvijas kultūras kanonam, kā arī (un visbiežāk) publicistikā. Daži piemēri:

*Vasarā, laikā no jūnija beigām līdz septembra sākumam, nedēļu nogalēs kapsētās notiek kapu svētki, kuros pulcējas mirušo radi, draugi un kaimiņi, kuru ikdienas dzīve rit dažādās Latvijas vietās vai pat ārpus Latvijas. Kapu svētku tradīcijai nav vairāk par simt gadiem, bet tā ir spēcīgi iesakņojusies un uztur spēcīgā cilvēku piederību vietējai kopienai.*²⁰ [Izcēlums mans – A. M.]

*Laikam tas ir bijis Andrievs Niedra Kalsnavā un Vietalvā, kurš iesāka turēt kapu svētkus – dievkalpojumu brīvā dabā kapsētā.*²¹

*Pirms 100 gadiem Vietalvā notika pirmie oficiālie kapusvētki.*²²

²⁰ Mellēna M. *Kapu kopšanas tradīcija*. – www.kulturaskanons.lv, skatīts tiešsaistē 20.09.2011.

²¹ Feldmanis R. *Latvijas Baznīcas vēsture*. Rīga: LMF, 2010. 197. lpp.

²² Kļava I. Lai dzīvo kapusvētki. *Citādā pasaule*. 2011. (13.–26.07.). Nr. 14.

Līdzīgus uzskatus savās publikācijās un intervijās pauduši arī Edgars Mucenieks,²³ Aija Priedīte-Kleinhofa²⁴ un Dagmāra Beitnere.²⁵ Reti kurš šodien uzdrīkstas tos apšaubīt. Pārliecība, ka tieši Niedra jāuzskata par kapu svētku tradīcijas aizsācēju, ir iesakņojusies tik stipri, ka šim apgalvojumam nepievieno bibliogrāfiskas atsaucis, acīmredzot uzskatot to par pašsaprotamu. Nopietnākie Andrieva Niedras biogrāfi – Biruta Gudriķe²⁶ un Āris Puriņš²⁷ Niedras nopelnus kapu svētku kontekstā gan nepiemin.

LELB mācītāja Alvja Āboliņa diplomdarbs LELB Lutera akadēmijā (2003), kas norāda uz kapu svētku aizsākumiem 19. gadsimta 30. gados Vidzemē, nav plašāk pazīstams, arī tā publikācija laikrakstā *Svētdienas Rīts* nav sasniegusi plašāku lasītāju loku baznīcas laikraksta ierobežotās auditorijas dēļ.

Niedra parasti tiek dēvēts vai nu par tradīcijas aizsācēju, vai arī norādīts, ka Vietalvā viņa kalpošanas laikā kapu svētki noturēti “oficiāli”. Maldinoši ir abi apgalvojumi.

Andrievs Niedra piedzima 1871. gada 8. februārī (vai 27. janvārī) Tirzas pagastā. Lai arī pārliecības vadīts sekmīgi studējis teoloģiju Tērbatas Universitātē, izņemot obligāto prakses jeb “kandidāta” laiku, Niedra iesaistījās praktiskajā draudzes kalpošanā samērā vēlu. 1906.–1907. gadā A. Niedra kalpoja Matīšu draudzē, bet ilgāku laiku – no 1908. līdz 1917. gadam – Kalsnavas–Vietalvas draudzē. Kā redzams, Andrievs Niedra nekādi nevarēja būt latviešu kapu svētku iedibinātājs, jo dzimis četrdesmit gadus pēc pirmajiem kapu svētkiem,

²³ Mucenieks E. Andrievs Niedra (1871–1942). *Ideju vēsture Latvijā. Jaunā strāva*–20. gs. sākums. I daļa. 2005. 478. lpp.

²⁴ Priedīte A. Establishment of a discourse about national identity in Latvia in the late 19th and the early 20th century. *Humanities and Social Sciences Latvia*. 4(25). 1999. P. 13.

²⁵ Beitnere D. Kapu svētki. *Zeltene*. 1995, Nr. 8. 34. lpp.

²⁶ Gudriķe B. *Andrievs Niedra – rakstnieks un mācītājs*. Rīga, 2007.

²⁷ Puriņš Ā. *Andrievs Niedra. Četri gadi un viss mūžs*. Rīga, 2005.

kuru norise fiksēta vēstures avotos. Nevar piekrist arī apgalvojumam par viņa noturētajiem pirmajiem “oficiālajiem kapu svētkiem”. Kas gan var būt oficiālāks par apstiprinātu (kapu svētku) dievkalpojuma kārtību, bet tā bija atrodama Agendā jau labu laiku iepriekš? Katrā ziņā, kad A. Niedra uzsāka mācītāja kalpošanu Vidzemē, viņš jau sastapa plaukstošu kapu svētku kultūru, kurai atlika tikai pievienoties. Maz ticams, ka Niedra aizsāka kapu svētkus pat paša apkalpotajās draudzēs. Un tomēr – kā varēja rasties leģenda par Niedru kā kapu svētku iedibinātāju?

Viktors Eglītis Niedras kritiskajā biogrāfijā²⁸ atzīmē, ka Niedra bija ļoti populārs garīdznieks, kas daudz ceļoja apkārt, tostarp bija arī kapus svētkos iecienīts sprediķotājs. Taču tas nepavisam nenozīmē, ka viņš būtu šo kustību iesācis, atdzīvinājis vai institucionalizējis.

Atgriezīsimies pie Roberta Feldmaņa sacītā. Ja viņa iepriekš citētais izteikums *Latvijas Baznīcas vēsturē* ir salīdzinoši uzmanīgs, lekcijās, kuru ieraksti saglabājušies mācītāja Jāņa Šmita fonoarhīvā,²⁹ ievērojama baznīcas vēsturnieks bija daudz pārliecinātāks un arī atklāj, kur pirmo reizi dzirdējis stāstu par Niedru kā kapu svētku iedibinātāju. Feldmanis acīmredzot nekritiski pieņēma to, kas viņam tika stāstīts, vācu okupācijas laikā viesojoties Vietalvā. Iespējams, šī bija draudzes “vietējā folklorā”, kas izplatījusies tālāk padomju laikā, kad baznīcas vēstures pētniecības iespējas bija ierobežotas. Tas pats sakāms arī par padziļinātu Niedras biogrāfijas izpēti. Minējumi, ka tieši Niedra aizsācis kapu svētkus, nepārbaudīja ne pats Feldmanis, ne viņa sekotāji. Tas liecina tikai par vienu – kļūdas pieļauj arī izcilākie savas jomas speciālisti. 20. gadsimta deviņdesmito gadu literatūrā iespējams izsekot, kā “Niedras leģenda” tapa, un kā jebkuru leģendu to varētu pētīt ar folkloristikas metodēm. Roberta Feldmaņa lekcijas ilgstoši nebija zināmas ārpus luterāņu baznīcas un teoloģijas studentu aprindām. Gundars Ceipe, tolaik teoloģijas students,

²⁸ Eglītis V. *Andrievs Niedra savā dzīvē un darbā*. Rīga, 1923.

²⁹ Sk.: www.robertsfeldmanis.lv, skatīts tiešsaistē 11.06.2011.

1992. gada publikācijā, atsaucdamies uz “vecāka gadagājuma latviešu luterāņu mācītājiem”, būtībā pārstāsta Feldmaņa baznīcas vēstures lekciju (viens no tās vēlākiem variantiem atrodams jau minētajā Jāņa Šmita arhīvā), saistot kapu svētku izcelšanos ar misijas mērķi – centieniem “iznest” dievkalpojumu ārpus baznīcas sienām, kā arī pretošanos Pareizticīgās baznīcas domināncei. Ceipe saista šīs aktivitātes ar Niedras vārdu: “Mācītājs meklējis iespēju atjaunot tautā iecienītās brīvdabas kristīgās sanākšanas. Par dievkalpojuma vietu izvēlējies Vietalvas kapus [...] Šādi A. Niedras kapsētas dievkalpojumi guvuši plašu atzinību, uz tiem braukuši ļaudis no tuvienes un tālienes. A. Niedra kapu svētkiem devis īpašu impulsu un bijis aktīvs šo svētku popularizētājs, rakstījis tiem dzejoļus. [...] Tas arī viss, kas par šo lietu zināms.”³⁰ Tāpat kā R. Feldmaņa gadījumā, G. Ceipes izteiksme vēl ir salīdzinoši uzmanīga. Varbūt Niedra tiešām devis tikai “īpašu impulsu”? Turklāt Ceipes raksts beidzas ar aicinājumu kapu svētkus izpētīt dziļāk, jo: “Citādi nākamajā Latvijas enciklopēdijā aiz šķirkļa “kapu svētki” varbūt būs jāraksta “Leģenda vēstī, ka A. Niedra Vietalvā aizsācis tradīciju...”³¹

Taču D. Beitnere, dažus gadus vēlāk atsaucoties uz minēto G. Ceipes rakstu, nav pārņēmusi viņa uzmanīgo izteiksmi un par Niedru kā kapu svētku aizsācēju runā pavisam droši.³² Tam sekoja arī citi raksti... Un pats Roberts Feldmanis mūža nogalē, šķiet, vairs nešaubījās par Niedras – kapu svētku aizsācēja – nopelnu.³³ Šī raksta autorei ir bažas, ka, realizējoties G. Ceipes vīzijai par rakstu “Latvijas enciklopēdijā”, tur gan nebūtu rakstīts “leģenda vēstī”, bet pavisam pārliecināti apgalvots, ka “Andrievs Niedra Vietalvā aizsācis tradīciju...”

³⁰ Ceipe G. Kā radušies kapu svētki? *Kultūras Avīze: Kultūras Akadēmijas izdevums*. 1992. Nr. 3 (oktobris). 13. lpp.

³¹ Turpat.

³² Beitnere D. Kapu svētki. *Zeltene*. 1995. Nr. 8. 34. lpp.

³³ Dzērve L. Sveču gaismas svētki dvēseļu dārzos. *Diena*. 24.11.2001.

Niedra, iespējams, vienkārši bija populārākais no sprediķotājiem kapu svētkos, atmiņas par to bija saglabājušās un, nodotas tālāk, arī radīja šo izplatīto, taču aplamo priekšstatu. To ir laiks labot, vismaz ar Latvijas kultūras kanonu saistītajos tekstos.

Joga Latvijā: no garīgas kustības līdz veselīgam dzīvesveidam

Ieskats jogas kustības vēsturē

20.–21. gadsimta mijā Latvijā savu uzplaukumu piedzīvoja jogas kustība. Blakus t. s. fitnesa jogai Latvijā populārākie jogas virzieni ir *hatha* joga ar tās paveidiem Aštangas (dinamisko) un Bikrama (karsto) jogu, kas veidojušās 20. gadsimtā; *krija* joga (virzīta uz garīgo praksi un prasa askēzi); *kundalini* joga (aktivizē cilvēka iekšējo enerģiju, arī to Rietumu pasaule iepazīst 20. gadsimtā); Tībetas joga (budistu centrā Baltezerā); *bhakti* joga (dievbijības un ziedošanās joga); *sahej* joga (paredz kosmiskā spēka ienākšanu konkrētā cilvēkā), tantra joga (t. s. *sarkanā*,¹ vairāk orientēta uz seksuālās enerģijas atbrīvošanu). Mūsdienās Latvijā jogas grupas ir gan reiki, gan sūfiu centros.

Visus šos centrus vieno tas, ka liela daļa no to piedāvātā ir maksas pakalpojumi ieinteresētiem klientiem. Šajā ziņā mūsdienās jogas kustība atbilst reliģijas socioloģijā aprakstītajiem klientu kultiem, kas veido noteiktus sociālos tīklus savu pakalpojumu piedāvāšanai un kur attiecības starp noteiktās organizācijas vadītāju un sekotājiem ir līdzīgas attiecībām starp ārstu un pacientu. Mūsdienās jogas būtiskākais uzdevums ir nodrošināt cilvēka harmonisku, precīzāk – holistisku pilnveidošanos, kur būtiska ir tieši viņa fiziskā ķermeņa izmaiņšana. Tāpēc

¹ Ir arī *baltā joga*, kas vērsta uz šķīstības un zemapziņas skaidrības iegūšanu, un *melnā*, kas aktivizē citu cilvēku kontrolēšanu, “izmantojot garaspēku”.

joga iet roku rokā ar ajūrvēdas vai cita veselīga dzīvesveida iemaņu veidošanu. Praktiskās ievirzes dēļ jogu mūsdienās grūti nosaukt par filozofisku vai vēl jo vairāk – par reliģisku mācību, un tieši šī ievirze atšķir mūsdienu interesi par jogu no intereses, kas Latvijā bija par jogu 20. gadsimta sākumā.

Jogas kustības kā organizētas kustības aizsākumi Latvijā saistās ar 1924. gadu, kad izveidojas Latvijas Parapsiholoģijas biedrība, kas oficiāli kā bezpeļņas biedrība Rīgas apgabaltiesā reģistrēta 1925. gada 1. aprīlī.² Biedrību izveidojuši un tās statūtus reģistrēšanai parakstījuši Emma Apare (biedrības valdes priekšsēdētāja), Fricis Gailis, Pēteris Mielīns, Olga Vanags un Natālija Timm. Saskaņā ar biedrības statūtu 1. §, tās mērķis bija “izpētīt un noskaidrot dažādas psiholoģiskas parādības; iepazīties un noskaidrot senās Austrumu metafiziskās mācības...”³ Biedrības statūtu 2. § reglamentēja biedrības darbības praktisko pusi: savu mērķu realizēšanai biedrība varēja rīkot dažādas slēgtas un publiskas lekcijas un priekšlasījumus, vākt bibliotēku un ierīkot lasītavas, izdot un izplatīt grāmatas un periodiskus izdevumus; kā arī rīkot dažādus seansus un eksperimentus.⁴ Par pēdējiem runājot, biedrībā tika organizēti, piemēram, spiritisma seansi, kurus vadīja Fricis Gailis un kas biedrības biedru vidē bija ļoti populāri. Gaiļa nopietno interesi par spiritismu apliecina arī fakts, ka 1932. gadā viņa tulkojumā iznāk H. Nilsona grāmata “Modernā spiritisma atklājumi par aiznāves dzīvi”.

1928. gada oktobrī Stendē izveidojas Parapsiholoģijas biedrības nodaļa, kas gan pastāv tikai apmēram pusgadu un kurā līdz 1929. gada

² Rīgas apgabaltiesas reģistrācijas nodaļas atzīme par to, ka lūgums par statūtu reģistrēšanu saņemts apgabaltiesā un ar 1925. gada 1. aprīļa lēmumu Nr. 381 uz šo statūtu pamata ir reģistrēta “Latvijas parapsiholoģijas biedrība” kā bezpeļņas biedrība. Sk.: Parapsiholoģijas biedrības statūti. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1., 121. lapa.

³ Parapsiholoģijas biedrības statūti. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 120. lapa.

⁴ Turpat.

pavasariem bijuši nolasīti divi E. Apares un viens dzejnieka Apsesdēla⁵ referāts.⁶

Ar biedrības darbību ir saistīts arī “literāri-zinātniskais un filozofiski-religijskais” mēnešraksts “Zvani”, kas iznāk no 1926. līdz 1928. gadam. “Zvanu” izdevēja un redaktore ir Emma Apara. Mēnešraksta 1. numurā uzrunā lasītājiem uzsvērts, ka tajā “vispirms tiks apskatīta Indijas filozofija un it sevišķa vērība piegriezta jogas un vedantas sistēmām, kuras plašākai sabiedrībai vēl maz pazīstamas. “Zvani” apskatīs visu to, kas vērtīgs zinātnē, filozofijā un reliģijā, kā arī noskaidros dažādas parapsichiskas parādības”.⁷ Šos uzdevumus “Zvanu” autori arī uzticīgi īsteno. Tajā pašā 1. numurā publicēti raksti “Ievads Indijas jogu mācībās”, 1. daļa (2.–5. lpp.), “Indijas faķīri. Faķīru eksperimenti un to izskaidrošana” (5.–7. lpp.), “Mantra (skaņu joga)”, 1. daļa (8.–10. lpp.), “Absolūtais un relatīvais” (11.–15. lpp.). Numurā beigās publicēta arī reklāma R. Krīgera⁸ grāmatai “Indijas jogu elpošanas vingrinājumi”.⁹ Numurā publicēta arī R. Krīgera raksta “Hipnotisms un

⁵ Īstajā vārdā Augusts Apsītis. Dzimis 1880. gada 14. augustā Lenču pagasta Rāceņos, miris 1932. gada 31. martā Rīgā. Piedalījies 1905. gada revolūcijā, vēlāk darbojies revolucionāro sociālistu partijā. Bijis dievturu draudzē. Izdoti seši viņa dzejoļu krājumi un apceres.

⁶ Vēstule par Parapsiholoģijas biedrības Stendes nodaļu. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 89. lapa.

⁷ Uzruna lasītājiem. *Zvani*. Rīga: E. Apara, 1926. Nr. 1. 1. lpp.

⁸ Parapsiholoģijas protokolos parādās uzvārds R. Krīgers. Domājams, ka R. Krīgers un R. Krīgers ir viena un tā pati persona – Rūdolfs Krīgers “Zvanos” publicējies gan kā R. Krīgers, gan, parakstot rakstus, vienkārši ar iniciāli K.

⁹ Krīgers R. *Indijas jogu elpošanas vingrinājumi*. Rīga: autora izd., 1925, 1928. Ir zināms, ka bez jau minētās grāmatīņas par jogas elpošanas vingrinājumiem Rūdolfs Krīgers ir publicējis vēl arī citas neliela apjoma (14–20 lpp.) grāmatas: *Pašiedvēsme: kā atsvabināties no nevēlamiem ieradumiem un iegūt vēlamas rakstura īpašības*. Rīga: autora izd., 1926, 1927; *Zemapziņas spēju apzinīga pielietošana rakstura veidošanā*. Rīga: autora izd., 1927; *Atjaunošanās: cilvēka atdzimšana un mūža pagarināšana pēc Hatha jogu mācībām*. Rīga: autora izd., 1931; *Pareizas domāšanas dziedinošais un atjaunojošais spēks*.

iedvesme” sākuma daļa (15.–16. lpp.). Pati Apare “Zvanos” publicējusi virkni rakstu¹⁰ par personības attīstības jautājumiem, piemēram, “Kā attīstīt un stiprināt atmiņu”,¹¹ “Kā vecāki var iespaidot savus bērnus”,¹² “Noslēgšanās un sevī iedziļināšanās”,¹³ “Kā stiprināt gribas spēku”¹⁴ un vairākus citus. Mēnešraksta darbības apsīkums 1928. gadā sakrīt ar laiku, kad Emma Apare biedrībā radušos iekšējo nesaskaņu dēļ aiziet no biedrības vadības un arī no pašas biedrības,¹⁵ taču viņas interese par parapsiholoģijas problēmām saglabājas¹⁶ un 1929. gadā viņa kopā ar Danno – Danielu Kļaviņu¹⁷ sāk izdot “literāriski-filosofisku un okultisku mēnešrakstu (lekcijas koncentrētās domās)” ar nosaukumu “Kosmiskā Balss”. Mēnešraksta 1. numura ievadrakstā “Gaitu sākot” lasām, ka ““Kosmiskā Balss”, resp. – gara balss – ies savā kosmiskās pasaules diženumā, aistetizējot un idealizējot smago zemes indivīda struktūru – filozofijas, Indo-Jogu, okultisma un daudz citu zinātnes un ideoloģu gaismā”.¹⁸ Tomēr šo ieceri īstenot neizdodas, jo iznāk tikai viens

Rīga: L. Audze, 1935. Viņa vārds atrodams arī starp 1995. gadā iznākušās grāmatas *Rīgas gaišreģis Eizens Finks: Raksti par viņu, dokumenti, materiāli* autoriem.

¹⁰ Raksti publicēti ar iniciāli A., taču autorību viegli noteikt pēc rakstu tematikas un atkārtotām rakstu publikācijām.

¹¹ *Zvani*. Rīga: E. Apare, 1926. Nr. 2. 5.–7. lpp.

¹² Turpat. 15.–16. lpp.; Nr. 3. 1. lpp.

¹³ Turpat. 1926. Nr. 3. 7.–10. lpp.

¹⁴ Turpat. 1926. Nr. 6. 4.–7. lpp.

¹⁵ Šis fakts fiksēts biedrības 1929. gada 15. maija protokolā Nr. 2. LVVA, Fonds 2135, lieta Nr. 2, 2. lapa.

¹⁶ Turpmākos pētījumos vēl pārbaudāma Emmas Apares-Balodis loma “Latvijas gara zinātņu biedrības” (1930–1936) dibināšanā.

¹⁷ Ar pseidonīmu Danno Daniels Kļaviņš izdevis vairākas grāmatas par garīgiem jautājumiem: *Augstākā likumība*. Rīga: autora izd., 1925; *Abzolūtā laime: I. lekcija*. Rīga: autora izd., 1926; *Kāda nerra kalna sprediķi un tā mistrojumi: kā aforismi, anekdotes, līdzības u.c.* Jelgava: Kosmoss, 1928. Tuvāku biogrāfisku ziņu autores rīcībā pagaidām nav.

¹⁸ Gaitu sākot. *Kosmiskā Balss*. Rīga: Danno – D. Kļaviņš, 1929. Nr. 1. 1. lpp.

mēnešraksta numurs, kurā publicēti Emmas Apares raksti “Spiritisma pamati”¹⁹ un “Sapņi un nojautas kā nākotnes pareģotāji”.²⁰ Numurā no jauna publicēts Rūdolda Krīgera raksts “Indijas jogu mācības”,²¹ taču īpašu savdabīgumu izdevumam piešķir Danno esejas “Nāves, dzīvības un galoņu sejas”,²² “Dāvana”²³ un “Bērns vai sirmgalvis”,²⁴ kā arī aforismu kopa “Domu, ideālu un garu sejas”, kuras vienojošo tēmu rāda šāds aforisms: “Cilvēce lepojas ar moderno pasaules uzskatu, bet to iznes kroplī, bez to galvenās struktūras, ideālisma un gara absolūtisma”.²⁵ To, ka “Kosmiskā Balss” izrādījusies viendienīte, ar kuru nav jālepojas, labi apzinājusies arī pati Apare, jo, kad 1931. gada novembrī viņa sāk izdot jaunu mēnešrakstu – “literāriski zinātnisku un filozofiski ētisku” mēnešrakstu “Vaiņags”, tā 1. numurā norādīts, ka tas stājas “Zvanu” (nevis “Kosmiskās Balss”) vietā. Uzsākot “Vaiņaga” izdošanu, redakcija paskaidro, ka “kristīgais ezoterisms un Indijas jogu mācības ir mūsu idejisko jēdzienu nosaukumi. [...] Indijas jogu mācības, kā skaidrs zinātniskā prāta materiāls, apgaismo kristīgā mācībā visas tās vietas, kuras pēdējā laikā izvirzījās kā haosu radošas pretrunas. Pateicoties šim apgaismojumam, kristīgā mācībā var ieraudzīt tādas vērtības, par kādām mūsu laikmeta cilvēks pat sapņot nespēj. [...] Ilgu gadu studiju panākumi dod mums iespēju atklāt šīs vērtības ne sausā diletantiskā burtojumu veidā, bet pilnīgi interpretēt tās pašā viņu būtībā. Sniegsim lielo skolotāju: Abhedanandas, Ramakrišnas, Vivekanandas, Ramačaraka un daudzu citu jogu slavenos darbus. Apgaismosim viņus tādā formā, lai lasītājs varētu gūt ne tikai abstraktus jēdzienus, bet saprastu to

¹⁹ Apare E. Spiritisma pamati. *Kosmiskā Balss*. Nr. 1. 3.–5. lpp.

²⁰ Apare E. Sapņi un nojautas kā nākotnes pareģotāji. *Kosmiskā Balss*. Nr. 1. 5.–12. lpp.

²¹ Krīgers R. Indijas jogu mācības. *Kosmiskā Balss*. Nr. 1. 3.–5. lpp.

²² *Kosmiskā Balss*. Nr. 1. 13.–14. lpp.

²³ Turpat. 15.–16. lpp.

²⁴ Turpat. 16. lpp.

²⁵ Danno. Domu, ideālu un garu sejas. *Kosmiskā Balss*. Nr. 1. 3. lpp.

būtību un iemantotu viņu brīnišķo spēku varu. Šie nav tukši reklāmas vārdi, bet dziļas nopietnības patiesība. Ar šāda nodoma izvešanu pārliecināti ceram panākt mūsu tautas garīgo atdzimšanu, kura izteiksies apzinīgā garīgās būtības saprašanā un smalkāko dabas spēku pārvaldīšanas mācēšanā. Citiem vārdiem, tā būs reliģijas un zinātnes savienošana. Tas savukārt radīs stipru, veselīga saprāta, solidāru kolektīvu, kurš izveidos no sevis jaunās kultūras ēras kodolu. Pēdējais ir arī mūsu tautas mistiskā misija.”²⁶ Tomēr, lai arī “Vaiņagam” vajadzētu saglabāt “Zvanu” idejisko pēctecību, “Vaiņagā” ir pilnīgi jauns autoru kolektīvs, un arī šis izdevums nav veiksmīgs, jo 1931. gadā iznāk tikai divi “Vaiņaga” numuri. 1931. gadā Apare, nu jau ar uzvārdu *Balodis*, atkārtoti izdod arī savu vēl 1925. gadā publicēto nelielo (16 lpp.) grāmatiņu “Okultisma mācība par cilvēka sastāvu un dzīvi pēc nāves”. Grāmata ir “Vaiņags” izdevums un, kā liecina grāmatā publicētā reklāma, mēnešraksta redakcijā dabūjami arī citi šīs pašas autorei neliela apjoma (25–30 lappuses) darbi: ar uzvārdu *Apare* publicēta brošūra “Sapņi un nojautas kā slimību un nākotnes vēstneši” (1930) un ar uzvārdu *Balodis* – “Domu spēka nozīme cilvēka dzīvē”, “Kā pārveidot sevi par cildenu personību: apzinīga domu spēka pielietošana sevis veidošanā”, “Domu spēka dziedinošais un atjaunojošais iespaids uz organismu” un “Kā labot bērnu netikumus: domu spēka nozīme audzināšanā”.²⁷ 1931. gadā kā mēnešraksta izdevums nāk klajā vēl viena viņas grāmata “Ceļš uz labklājību: domu spēka nozīme cilvēka dzīvē”. Par mēnešrakstu “Vaiņags” nepieciešamas vēl viens plašāks paskaidrojums: tā iznākšana ir saistīta ar “Latvijas Gara Zinātņu biedrības” nodibināšanu 1930. gadā.²⁸ Kā liecina biedrības

²⁶ Ievadraksts. *Vaiņags*. Rīga: E. Balode, 1930. Nr. 1. 2.–3. lpp.

²⁷ Balodis E. *Okultisma mācība par cilvēka sastāvu un dzīvi pēc nāves*. Rīga: Mēnešraksta “Vaiņags” izdevums, 1931. [Bez lpp.]

²⁸ Latvijas Gara Zinātņu Biedrība ar Rīgas apgabaltiesas reģistrācijas nodaļas lēmumu lietā Nr. 516 uz statūtu pamata reģistrēta 1930. gada 24. septembrī (reģ. Nr. 2797).

dibināšanas sapulces protokols, starp biedrības dibinātājiem ir arī Emma Apare-Balodis un viņas dzīvesbiedrs Aleksandrs Balodis,²⁹ kurš kļūst par pirmo biedrības priekšsēdētāju.³⁰ Biedrības 1932. gada

²⁹ Aleksandrs Balodis (dz. 1892) ir biedrības priekšsēdētājs līdz 1933. gada oktobrim, kad viņš pēc paša vēlēšanās no biedrības izstājas. Tiesa, 1934. gada vasarā viņš no jauna iestājas biedrībā un turpina tajā darboties līdz pat tās slēgšanai 1936. gada janvārī. Aleksandrs Baloža vārds atrodams arī saistībā ar “Kosmosofijas zinātņu veicināšanas biedrības Latvijā” (1933–1936) darbību, kurā aktīvi darbojas arī vairāki citi Latvijas Gara Zinātņu Biedrības (LGZB) aktīvākie biedri, piemēram, gleznotājs Hugo Grotuss ar sievu Annu. Savukārt 1933. gada beigās LGZB darbā iesaistās arī tikko dibinātās “Kosmosofijas zinātņu veicināšanas biedrības Latvijā” vācu un krievu sekcijas biedri, piemēram, *Ellen Tumansky, Friede von Boddien, Nadežda Maikapar, Marta Johanson*. Sk. *LGZB pilnās biedru sapulces protokolu Nr.11*, 1933. gada 3. novembrī // *LVVA*, Fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 571, 8. lapa. “Kosmosofijas zinātņu veicināšanas biedrība Latvijā” rīko slēgtus priekšlasījumus un šajos priekšlasījumos viens no aktīvākajiem lektoriem ir Aleksandrs Balodis, kurš no 1934. gada 25. oktobra līdz 1936. gada 18. jūnijam ir nolasījis aptuveni 50 lekcijas krievu valodā. Ieskatam dažas no viņa tēmām: “Kosmosofija”, “Kosmosofiskā gnozeoloģija”, “Kosmosofiskā aksioloģija”, “Kosmosofiskā teurgija”, “Kosmosofijas egregora saturs, īpatnības un attiecības ar citiem egregoriem”, “Auras redzēšanas spēju attīstīšanas metodes un līdzekļi”, “Auras veidošanas un pārvietošanas tehnikas”, “Maģiskās operācijas ar egregoriem”, “Simbolu aurisko lādiņu iemēsošana”, “Simbolu aurisko spēku izlādešana”, “Simbolu pagatavošana”, “Vadonības princips no okultā viedokļa”, “Egregora vadoņa un viņa locekļu auriskās attiecības” u. c. 1935. gada 25. jūlijā LGZB valdes sēdē pārrunāta iespējamā apvienošanās ar Kosmosofijas zinātņu veicināšanas biedrību Latvijā (Protokols Nr. 39. *LVVA*, Fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 570, 14. lapa), Rīgas prefektam tiek iesniegts lūgums atļaut organizēt kopīgu abu biedrību valžu sēdi (Noraksts no iesnieguma Rīgas prefektam. *LVVA*, Fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 577, 5. lapa), lai galīgi izlemtu jautājumu par iespējamo apvienošanos, taču galīgā lēmuma pieņemšana aizkavējas, un vēlāk, kad Iekšlietu ministrijā pieņemts lēmums par abu biedrību likvidāciju, šis nodoms zaudē savu nozīmi.

³⁰ *Latvijas Gara Zinātņu Biedrības pilnas biedru sapulces protokols Nr. 1*, 1930. gada 15. novembrī. *LVVA*, Fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 571, 2. lapa. Sk. arī LGZB valdes sēdes protokolu Nr. 1. *LVVA*, Fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 570, 1. lapa. Saskaņā ar ierakstiem, E. Apare ir ievēlēta par biedrības priekšsēdētāja biedri.

14. marta valdes sēdē Balodis uzsver šādus “programmatiskos virzienus”, kuros tai aktīvi jāstrādā: “1) jogisma, kabalisma, teosofijas un kristiānisma izstudēšana; 2) iegūtās zināšanas tūlīt pielietojamas dzīvē; 3) izplatīt zināšanas tautā. Turpat atgādināts, ka biedriem “izkopjami tagad novārtā esošie trīs individualitātes dvēseles stāvokļi: lūgšana – saistīta ar dziļu pazemību; disciplīna – saistīta ar pilnīgu padošanos uzstādītā mehānisma prasībām; intīmās attiecības – pilnīgi brīva izturēšanās – ievērojot vecākumu”.³¹ Lai īstenotu izvirzītos uzdevumus, biedrība rīko saviem biedriem gan publiskus priekšlasījumus, gan slēgtus disputus. Trīs gadus vēlāk, kā lasāms biedrības 1935. gada 20. augusta valdes sēdes protokolā, Aleksandrs Balodis rosina savus domubiedrus atsākt arī mēnešraksta “Zvani” izdošanu,³² taču šī iecere paliek nerealizēta, jo, saskaņā ar papildinājumu likumā par biedrību, savienību un politisko organizāciju slēgšanas, likvidācijas un reģistrēšanas kārtību izņēmuma stāvokļa laikā un iekšlietu ministra A. Bērziņa 1935. gada 12. oktobra lēmumu Nr. 666, biedrības valde savā sēdē 1936. gada 7. janvārī nolemj biedrības darbību pārtraukt.³³ 1935. gadā Emma Balodis publicē nu jau vairāk nekā 400 lappuses lielu grāmatu – “Joga Jnigae Noimantagara mācība Kosmosofija”. Drīz pēc grāmatas iznākšanas Ulmaņa valdība to aizliedz. Viens no aizlieguma iemesliem varētu būt grāmatā publicētās prognozes par jauna pasaules kara tuvošanos. Grāmata ar nosaukumu “Kosmozofija” atkārtoti tiek izdota Toronto (Kanādā) 1981. gadā un Latvijā – 2010. gadā. Abi pēdējie grāmatas izdevumi atklāj kādu interesantu Emmas Balodis noslēpumu. Izrādās, ka aiz viņas vārda 1935. gada izdevumā slēpies grāmatas īstais autors – Aleksandrs Balodis.

³¹ *Latvijas Gara Zinātņu Biedrības valdes sēdes protokols Nr. 5, 1932. gada 14. martā. LVVA, Fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 570, 2. lapa.*

³² *Latvijas Gara Zinātņu Biedrības valdes sēdes protokols Nr. 12, 1935. gada 20. augustā. LVVA, Fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 571, 9. lapa.*

³³ *Latvijas Gara Zinātņu Biedrības valdes sēdes protokols Nr. 42, 1936. gada 7. janvārī. LVVA, Fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 570, 18. lapa.*

Taču atgriezīsimies pie Latvijas Parapsiholoģijas biedrības vēstures! Atbilstoši biedrības statūtos izteiktajiem mērķiem, biedrība rīkoja publiskus priekšlasījumus par dažādiem tematiem, tostarp arī par Indijas garīgajām mācībām. Piemēram, pārskatā par biedrības darbību 1928. gadā lasāms, ka biedrības telpās (Stabu ielā 35, dz. 7) tās vadītāja E. Apare ir nolasījusi pavisam 20 lekcijas par “indu filozofiju, okultismu un dažādiem parapsiholoģijas jautājumiem”,³⁴ to vidū lekciju par “Bhakti-milestības jogu”, piecas lekcijas par tematu “Indijas filozofijas uzskats par pasaules izveidošanos un cilvēka sastāvu (pēc Brahmas Čatterdži)”, piecas lekcijas – par Vedantas filozofiju.³⁵

Lai arī biedrībā bieži tika rīkotas lekcijas, tomēr interese par jogu tajā nav noturīga. Pavērsiens uz jogas mācību nopietnāku apgūšanu notiek laikā, kad biedrībā aktīvi sāk darboties Harijs Dikmanis (dzimis 1895. gadā),³⁶ kuru vēlākos gados reizēm mēdza saukt par “vienīgo īsto latviešu jogu”. Pirmās ziņas par Dikmani atrodamas 1928. gada biedrības pārskatā: pieminēts, ka 15. martā H. Dikmanis un R. Krīgers³⁷ nolasījuši lekciju par jogas mācībām. Tāpat atzīmēts, ka vasarā, kad lekciju un disputu vakaru nav bijis, Krīgers sarīkojis elpošanas vingrinājumu kursus, kas notikuši brīvā dabā. Šajā laikā Dikmanis vēl nav šīs biedrības biedrs, taču pazīstams ar savu nopietno interesi par jogu, kas arī ir iemesls, kāpēc biedrība viņu uzaicinājusi nolasīt lekciju par

³⁴ Pārskats par Latvijas Parapsiholoģijas Biedrības 1928. gada darbību. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 114. lapa.

³⁵ Turpat.

³⁶ Biedrības protokolos var atrast ziņas, ka Harijs Dikmanis dzimis 1895. gada 5. jūlijā Tukumā, dzīvojis Minsterijas ielā 5–2, vēlāk Ausekļa ielā 6/8–9 un Elizabetes ielā 103–4 (Sk.: LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 41., 73. lapa). Ziņas no 1939. gada biedru saraksta rāda, ka Harijam Dikmanim bijusi vidusskolas izglītība un tajā laikā viņš strādājis par Rīgas muitas ekspertu. (Sk.: LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 49. lapa.)

³⁷ Domājams, ka tas ir iepriekš minētais Rūdolfs Krīgers, viens no aktīvākajiem “Zvanu” autoriem. Precīzākas ziņas par Rūdolfu Krīgeru arhīvā atrast neizdevās. Biedru sarakstos viņa vārds nav minēts.

šo tēmu.³⁸ Dīkmaņa zināšanas ar jogu saistītos jautājumos, kā arī viņa angļu valodas prasmi netiešā veidā pierāda vairākas ar iniciāļiem H. D. parakstītas publikācijas jau pieminētajā mēnešrakstā “Zvani”. To, ka iepriekš minēto “Zvanu” publikāciju “Mantra (skaņu) joga”, “Absolūtais un relatīvais”, kā arī raksta “Jogijs Šrī Ramakrišna”³⁹ un Svami Vivekanandas runas Ņujorkas “Vedantas biedrībā”⁴⁰ tulkojuma autors ir Harijs Dikmanis, netieši apstiprina vairāki biedrības arhīva materiāli, kuros rakstīts, ka vēlākos gados Dikmanis lasījis publiskas lekcijas par līdzīgām tēmām.⁴¹

Iepriekš jau rakstījām, ka 1928. gada otrajā pusē biedrībā sāk veidoties iekšējas nesaskaņas, kuras E. Apare gada pārskatā raksturo šādi: “Pašu biedru vidū radās personas, kuras visiem spēkiem centās un cenšas vēl tagad diskreditēt sabiedrības priekšā tos darbiniekus, kuri līdz šim – visos 4 biedrības pastāvēšanas gados ir bijuši vienīgi neatlaidīgi, nenogurstoši tās veidotāji un popularizētāji. Tā kā biedrības statūtos paredzētos mērķus var realizēt tikai tur, kur miers un saskaņa, šo ne-labvēlīgo apstākļu dēļ darbība biedrības iekšējā dzīvē bija jāpārtrauc un jādarbojas uz ārieni, kas arī vārda pilnā nozīmē ar labākiem panākumiem veikts.”⁴² Pārskats nesniedz nekādu konkrētāku ieskatu konflikta cēloņos un vaininiekos, taču E. Apares aizvainojums ir tik dziļš, ka viņa pārtrauc savu darbību biedrībā un atsakās arī uzturēt jebkādas sakarus ar biedrības jauno valdi: K. Šubergu, H. Dikmani un A. Lulli.⁴³

³⁸ Pārskats par Latvijas Parapsicholoģijas Biedrības 1928. gada darbību. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 118.–119. lapa.

³⁹ Jogijs Šrī Ramakrišna. *Zvani*. Rīga: E. Apare, 1926. Nr. 4. 14. lpp.

⁴⁰ Mans Svāmi. Svāmi Vivekanandas runa Ņujorkā “Vedantas” biedrībā. *Zvani*. Nr. 6. 11. lpp.; Nr. 7. 7.–9. lpp.; Nr. 8. 22.–23. lpp.; Nr. 9.–10. 15.–16. lpp.; Nr. 11.–12. 19.–27. lpp.

⁴¹ Sk., piemēram: LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 10. lapa; 44.–48. lapa.

⁴² Pārskats par Latvijas Parapsicholoģijas Biedrības 1928. gada darbību. LVVA, Fonds 2135, apr. 1., lieta Nr. 1, 119. lapa.

⁴³ Protokols Nr. 3, 1929. g. 24. maijā. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 2, 3. lapa.

1929. gadā pavasarī biedrība reorganizē savu darbību, izveidojot vairākas interešu grupas – gaišredzībā, telepātijā, spiritismā, kā arī jogas mācībās. Priekšlasījumus par jogu ar vienojošu nosaukumu “Ko varam mācīties no Indijas?”⁴⁴ uzņemas H. Dīkmanis.⁴⁵ Jaunā valde arī nolemj paplašināt priekšlasījumu klausītāju loku un izsūtīt sludinājumus par ielānotajām publiskajām lekcijām visām laikrakstu redakcijām.⁴⁶ (Vēlākos gados šādi sludinājumi regulāri publicēti “Jaunākajās Ziņās”.) Publiskās lekcijas ne tikai dod iespēju paplašināt biedru skaitu, bet arī kalpo par papildus finansu avotu, un viens no tiem, kura lekcijas ir ļoti labi apmeklētas, varētu būt tieši H. Dīkmanis. Ja 1928. gadā lekcijas notiek galvenokārt biedrības īrētā dzīvoklī Stabu ielā, tad 1929. gada rudenī priekšlasījumi jau notiek Namīpašnieku biedrības kluba zālē, un gadu mijā Latvijas Parapsiholoģijas biedrība pārceļas uz jaunām telpām Latvijas Sporta Savienībā, Valdemāra ielā 65.⁴⁷ Šīs telpas ir pietiekami plašas, lai tur izvietotu arī biedrības bibliotēku, kuras grāmatu skaits arvien palielinās. Dīkmaņa lekciju popularitāte ir arī viens no iemesliem, kāpēc 1932. gadā viņš (tāpat kā jau iepriekš minētais F. Gailis⁴⁸) kļūst par biedrības goda biedru.⁴⁹

⁴⁴ Protokols Nr. 5, 1929. g. 23. septembrī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 2, 4. lapa.

⁴⁵ Protokols Nr. 1, 1929. g. 8. maijā. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 2, 1. lapa.

⁴⁶ Protokols Nr. 6, 1929. g. 30. septembrī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 2, 4. lapa.

⁴⁷ Protokols 9, 1929. g. 26. novembrī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 2, 5. lapa.

⁴⁸ Līdztekus Dīkmanim Gailis aktīvi un ar labiem panākumiem lasa lekcijas par okultismu. Piemēram, 1929. gada 23. septembrī Rīgā, Namīpašnieku biedrības kluba zālē, viņš nolasa lekciju “Noslēpumainie spēki un okultās parādības”, savukārt 7. novembrī – lekciju “Kā es kļuvu okultists”. Sk.: LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 2, 4., 5. lapa.

⁴⁹ “Vienbalsīgi tiek pieņemts priekšlikums, izvērtējot biedru dibinātāju nopelnus un upurus biedrības izveidošanā un biedru zināšanu papildināšanā, H. Dīkmani un F. Gaili ieskaitīt par goda biedriem, atbrīvojot viņus no kārtējām gada maksām”. Sk.: Protokols Nr. 5, 1932. gada 25. februārī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 3, 6. lapa.

Tomēr neskaidrības biedrības darbības galvenajos virzienos un spriedze biedru savstarpējās attiecībās saglabājas, par ko liecina ieraksts valdes 1931. gada 18. marta protokolā: valde nolemj anketēt biedrības biedrus, lai “varētu sīkāk iepazīties par attiecībām starp biedriem un biedrības mērķiem”.⁵⁰ Jau nākamajā sēdē valde izvērtē šīs aptaujāšanas rezultātus un sēdes protokolā lasāms: “Vispārējās pārrunās par biedrības sekmēm valde atzina, ka līdzšinējā darbībā valda nenoteiktības raksturs, kamdēļ būtu vēlami, lai biedrības darbība tiktu ievirzīta tādās sliedēs, kuras ved uz kādu noteiktu mērķi... [..] Attiecībā uz izvīzāmiem mērķa motīviem, pēdējie būtu vēlami tādi, kas sevī ietilpina Pilnības, Mūžības un Absolūtā idejas, tas ir, tādas mācības, kuras galvenokārt cilvēkus ved uz pilnību, apgaismojot pie tam dažādas problēmas skaidrākai izpratnei, jēdziena par Dievu, reliģiju, mūžību utt.”⁵¹

Pakāpeniski interese par jogu izkonkurē pārējos biedrības darbības virzienus. Jogas skolotāja Šrimat Svami Kuvalajanandas (1883–1966), kura interešu lokā bija hatha jogas medicīniskā pielietojuma iespējas, grāmatā “Yoga Mimansa”⁵² publicēta H. Dikmaņa vēstule, kuru viņš sūtījis no Tukuma (no Lielās ielas 20) 1931. gada 21. decembrī un kuru Kuvalajananda nosaucis par tipisku vēstuli no Eiropas. Šajā vēstulē, kas, šķiet, vairāk domāta kā pielikums uz Indiju sūtītām fotogrāfijām, kuras diemžēl grāmatā nav publicētas, Dikmanis raksta, ka “esmu guvis panākumus savā valstī, veicinot interesi par jogas filozofiju”.⁵³ Tālāk, atsaucoties uz divu ārstu interesi par jogu kā līdzekli mugurkaula veselības nostiprināšanā un ķermeņa attīrīšanā,

⁵⁰ Protokols Nr. 4 1931. g. 18. martā. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 2, 10. lapa.

⁵¹ Protokols Nr. 6, 1931. g. 22. aprīlī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 2, 11. lapa.

⁵² S'Rimat Kuvalayananda. *Yoga Mimansa*. Kessinger Publishing. 2003. P. 258.

⁵³ Turpat. P. 257.

Dikmanis atzīmē, ka viņš un viņa draugs Veselis⁵⁴ var veikt Basti⁵⁵ bez jebkādiem palīgīdzekļiem un ka viens no viņu grupas biedriem vēl savos septiņdesmit gados bez piepūles praktizē Širšasanu (stāvēšanu uz galvas).⁵⁶ Vēstule rakstīta angļu valodā, taču, iespējams, ka ap šo laiku Dikmanis jau lasa arī sanskritā un ir sācis apgūt hindi.⁵⁷ Par Dikmaņa priekšlasījumu popularitāti un klausītāju loku varam atrast dažus ierakstus arī biedrības protokolos. Lūk, viens šāds ieraksts: “Sevišķi iepriecinoši ir tas, ka kursa lekciju apmeklētāji rekrutējas galvenokārt no inteligences un ne tikai no jaunatnes, no studējošiem, bet to starpā redzami arī pat augstākā kara resora un policijas pārstāvji, cilvēki ar augstskolas izglītību un pat izcilākie augstskolas absolventi.”⁵⁸

1934. gada 5. februārī biedrības valdes sēdē tās priekšsēdis K. Šubergs ziņo, ka notikuši 20 biedru vakari un 3 publiskie priekšlasījumi, kuros kopā piedalījušies ap 500 cilvēku.⁵⁹ Kaut arī nosauktie skaitļi varētu šķist gana labi, tomēr šajā pašā sēdē izvirzīts jautājums par biedrības nosaukuma maiņu. Uzsākot debates par šo jautājumu,

⁵⁴ Šeit domāts viens no aktīvākajiem jogas mācības apguvējiem un praktizētājiem Jānis Veselis (dzimis 1889. gada 16. maijā Neretā); tāpat kā Dikmanis strādājis par muitas ekspertu. Ir vairākkārtējs biedrības valdes loceklis un 1933. gadā arī valdes priekšsēdis.

⁵⁵ Daļa no hatha jogas ķermeņa attīrīšanās (*Śatharmas*) tehnikām.

⁵⁶ Turpat.

⁵⁷ Par šo valodu prasmi apstiprinājums atrodams Šrī Ramana Maharši biogrāfijā: Krishna Bhikshu, *Ramana Leela - a biography of Bhagavan Sri Ramana Maharshi*. Sk.: Šrī Ramana Maharši sekotāju mājaslapā, kas lasīta tiešsaistē 2012. gada 6. februārī http://bhagavan-ramana.org/ramana_maharshi/books/rl/rl036.html

⁵⁸ Protokols Nr. 5, 1934. gada 15. maijā. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 2, 18. lapa.

⁵⁹ Lai uzņemtu visus klausītājus, biedrībai nākas meklēt plašākas telpas un 1933. gada sākumā biedrība ir tikusi pie telpām J. Alunāna ielā 7, t. s. Imcas namā. Sk.: Valdes protokols Nr. 7, 1933. gada 19. janvārī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 3, 8. lapa.

H. Dīkmanis uzsver, ka “biedrības darbība un saturs no pašas dibināšanas un sevišķi pēdējos gados vairs neatbilst viņas nosaukumam, jo ar parapsiholoģijas priekšmetiem nenodarbojas. Patiesībā viņa palikusi par filozofisku biedrību ar priekšlasījumiem galvenā kārtā par jogu, Vedantu. Patiesības labad, ja sabiedrība zinātu, ko darām, lai biedrības nosaukums un statūti atbilstu, tie būtu attiecīgi jāgroza”.⁶⁰ Kā “vispiemērotākais patreizējam biedrības darbības virzienam” tiek piedāvāts jauns nosaukums – “Jogoda Sat-Sanga” (Sabiedrība sevis realizācijai). Ar 17 balsīm par, 2 atturoties nolemts biedrību pārrēģistrēt ar jauno nosaukumu.⁶¹ Paskaidrojumam par biedrības mērķu maiņu un arī jaunā nosaukuma izvēli varētu noderēt arhīva materiālos atrodamais H. Dīkmaņa izstrādātā un vadītā “Parapsiholoģijas biedrības (*Yogoda Sat-Sanga*) kursa par Yogodas praksi ar vingrinājumu demonstrācijām” apmeklētāju saraksts ar atzīmēm par apmeklējumu regularitāti. No šī saraksta redzams, ka Dīkmaņa kursu apmeklējuši vairāk nekā 70 klausītāju. Uzraksti un piezīmes lapas otrajā pusē savukārt liecina, ka lekcijās izmantota literatūra krievu valodā – pierakstīti krievu valodā lietoti termini, piemēram, *сверх космическое создание, вдохновенные беседы* u. c. Iespējams, ka no kāda izdevuma krievu vai, visticamāk, tomēr angļu valodā (viņš labi prata abas valodas), Dīkmanis aizguvis arī ziņas, kas ir pamatā viņa piedāvātajam biedrības nosaukumam, tas veidots kā norāde uz divām organizācijām, kuras 20. gadsimta sākumā dibinājis Svami Jogananda: 1917. gadā Indijā dibināto “Yogoda Satsanga⁶² Society”

⁶⁰ Protokols Nr. 8, 1934. g. 5. februārī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 3, 10. lapa.

⁶¹ Parapsiholoģijas biedrības ārkārtējās pilnas biedru sapulces protokols Nr. 9, 1934. g. 8. aprīlī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 92. lapa.

⁶² Vārds *Yogoda* veidots no sanskrita vārdiem *joga*, ar nozīmi *vienība, harmonija* un *da – tas, kas piešķir*. Termins *yogoda* tika lietots specifiskas Joganandas izstrādātas psihofizisko vingrinājumu metodikas apzīmēšanai. Savukārt sanskrita vārdu *Sat-Sanga* ir vārdu *Sat* – patiesība un *Sang* – *sabiedrība, brālība* salikums.

(Jogodas Sat-Sangas biedrību) un 1920. gadā jau Losandželosā (ASV) izveidoto “Self Realization Fellowship”⁶³ (Brālību sevis realizācijai), kuras mērķis bija izplatīt jogas mācību (īpaši krija jogas garīgās prakses) Rietumos.

Biedrības jaunā valde (tās priekšsēdis ir H. Dīkmanis) iesniedz Rīgas Apgabaltiesai izmainītus statūtus, taču tā noraida jauno nosaukumu kā nesaprotamu un nelatvisku un pēc ilgām pārrunām 1934. gada 6. novembrī biedrību pārreģistrē ar nosaukumu “Jogas zinātņu centrs Latvijā”.⁶⁴

Izmainītajos biedrības statūtos minēti arī jauni mērķi:

- 1) Ķermeņa, prāta un dvēseles harmoniska attīstība;
- 2) Sevis realizācijas zinātniska tehnika;
- 3) Pētīt Indijas filozofijas, īpašu vērību pievēršot *jogas, vedantas* un *sankjas* sistēmām;
- 4) Pētīt un skaidrot dažādas psiholoģiskas parādības.⁶⁵

Biedrības arhīvā atrodams arī dokuments, kurā sniegts plašāks skaidrojums par biedrības skatījumu uz jogas mācību. Domājams, ka šī paskaidrojuma autors ir Harijs Dīkmanis. Lūk, daži plašāki fragmenti, kas ļauj gūt skaidrāku priekšstatu par to, kāds saturisks piepildījums bijis statūtos minētajiem biedrības mērķiem:

⁶³ Šis nosaukums patiesībā ir *Yogoda Satsanga* pārnese angļu valodā un sākotnēji tika lietots tikai rietumnieku apmācības vajadzībām.

⁶⁴ “Respektējot Apgabaltiesas iebildumus pret biedrības piedāvāto jauno nosaukumu, biedrības pilnvarotās personas vienojas ar Apgabaltiesu par augstāk minēto nosaukumu.” Sk.: Biedrības “Jogas zinātņu centrs Latvijā” protokols Nr. 1, 1935. gada 25. aprīlī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 3, 13. lapa. Rīgas Apgabaltiesas reģistrācijas nodaļa ar 1934. gada 6. novembra lēmumu lietā Nr. 388 1934. g. Latvijas Parapsiholoģijas biedrību pārreģistrē ar nosaukumu “Biedrība “Jogas Zinātņu Centrs Latvijā””. Sk.: LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 105. lapa.

⁶⁵ Biedrības “Jogoda Sat-Sanga” (Sadraudzība Sevis Realizācijai) statūti. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 93. lapa.

“Pēdējos gadu simteņos uz ilgu novērojumu un eksperimentu pamata ir izveidojušās vairākas jogas nozares jeb disciplīnas, kuras pielieto atbilstoši attiecīgā cilvēka dabai un attīstības līmenim. Tā Hatha un Kundalini jogas ar dažādiem ķermeņa un elpošanas vingrinājumiem māca, kā pārvaldīt savu ķermeni, iegūt ziedošu veselību un fizisku spēku un uzturēt ilgu jaunību. Karma joga māca dzīves aktivitāti, nesavtīgu darbību un aktīvu kalpošanu sabiedrībai un cilvēcei; Bhakti joga – dievmīlestību; Radža joga ir prāta koncentrācijas ceļš, kas māca, kā pārvaldīt savus jutekļus un prātu un attīstīt stipru gribu un koncentrācijas spējas; Dnjana jeb Gudrības joga, kuras pamatā ir vedantas filozofiskā sistēma, māca cilvēkam pazīt pašam sevi, t. i., savu iekšējo “Es” un meklēt augstāku patiesību – realitāti, kas ir visas subjektīvās un objektīvās pasaules pamatā, tā ir tīri filozofiska metode. Visas minētās metodes ir savstarpēji saistītas, jo mērķis ir visām viens, proti: vispusīga un saskaņota cilvēka ķermeņa, prāta un dvēseles spēju attīstība un pilnība.

Pēdējos gadu desmitus jogas metodes, īpaši Hatha un Radža jogas, ir zinātniski pārbaudītas klīnikās un laboratorijās Indijā, Eiropā un Amerikā. [..]

Biedrība “Jogas zinātņu centrs Latvijā”, lai iegūtu pareizu informāciju un materiālus, ir nodibinājusi ciešus sakarus ar minētiem Jogas institūtiem un citiem centriem Indijā un Amerikā, kādēļ var sniegt saviem biedriem un plašākai publikai pareizas jogas mācības un metodes bez kādiem sagrozījumiem un pārspīlējumiem, ko arī biedrība līdz šim ir darījusi savos priekšlasījumos.”⁶⁶ Par pierādījumu biedrības zinātniskam skatījumam uz jogu labi kalpo arī Dikmaņa 1934. gadā publicētā grāmata “Hatha-Yogas prakse. Āsanās un prānāyāma”,⁶⁷ kas ir pirmā plašākā rokasgrāmata hatha jogas praksē latviešu valodā.

⁶⁶ Paskaidrojums par biedrības mērķiem un darbību. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 51. lapa.

⁶⁷ Dikmanis H. *Hatha-Yogas prakse. Āsanās un prānāyama*. Rīga: L. Audze, 1934.

Kā rāda iepriekš minētais paskaidrojums, biedrības vadība ir pietiekami skaidri izvirzījusi biedrības turpmākās darbības pamatuzstādījumus, proti, jaunais nosaukums rada nepieciešamību arī biedrības darbībā vairāk uzsvērt jogu vairs ne kā filozofisku, bet gan zinātnisku mācību, tāpēc vēl tā paša 1934. gada vasarā H. Dikmaņa vadībā valde nodibina “ciešākus sakarus ar Šrī Jogendras Jogas zinātņu institūtu Bulsarā (Indijā)”,⁶⁸ un jau biedrības 1935. gada 25. aprīļa sapulces protokolā lasāms, ka “tagad mūsu biedrība uzskatāma kā vienīgā augstāk minētā institūta reprezentante Latvijā, bet viņas valdes priekšsēdētājs H. Dikmanis no institūta direktora Šrī Jogendras ir iecelts par šī institūta pārstāvi Eiropā”.⁶⁹ 1936. gada aprīlī Dikmanis valdes sēdē ziņo, ka biedrības vajadzībām iegādāti 57 sējumi jogas literatūras angļu, franču, hindi un sanskrita valodā.⁷⁰

Izveidojas un nostiprinās biedrības saiknes arī ar Svami Šivanandas (1887–1963) vadīto “Divine Life Society”⁷¹ (Dievišķās dzīves sabiedrību) un pašu Šivanandu, un 1937. gada 14. janvārī valdes sēdē Dikmanis jau zina stāstīt, ka “uz viņa lūgumu Svami Šivananda (Indijā, Rišikešā) laipni atļāvis tulkot un izdot latviešu un citās valodās visas Svami Šivanandas grāmatas, bez kāda autora honorāra, vienīgi piesūtot dažus tulkoto grāmatu eksemplārus”.⁷² Kā pirmās no angļu valodas nolemts tulkot Šivanandas grāmatas “Brachmacharya” un “Science of Pranayama”,⁷³ un tulkošanas un izdošanas darbus

⁶⁸ Biedrības “Jogas zinātņu centrs Latvijā” protokols Nr. 1, 1935. gada 25. aprīlī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 3, 13. lapa.

⁶⁹ Turpat.

⁷⁰ Biedrības “Jogas zinātņu centrs Latvijā” valdes sēdes protokols Nr. 1, 1935. gada 1. aprīlī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 3, 15. lapa.

⁷¹ Dibināta 1936. gadā Rišikešā, Indijā.

⁷² Protokols Nr. 12, 1937. gada 14. janvārī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 2, 23. lapa.

⁷³ Protokols Nr. 13, 1937. gada 21. jūnijs; Protokols Nr. 15, 1938. gada 2. maijā. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 3, 23., 24. lapa.

valde uzdod organizēt Alfrēdam Biezajam.⁷⁴

Rīga minēta kā vieta, kur izveidojies pirmais Šivanandas centra atzars Eiropā.⁷⁵ To, cik augstu Šivananda tolaik novērtējis Dikmaņa zināšanas un vēlmi popularizēt jogas mācības Eiropā, rāda fragments no Šivanandas grāmatas “Practical Lessons in Yoga”: “Harijs Dikmaņa kungs, Jogas centra Rīgā, Latvijā (Eiropā) direktors-dibinātājs, ir labs speciālists šīs jogas āsanās, bandhās⁷⁶ un mudrās⁷⁷ un ar savām zināšanām un padomiem personām, kas cieš no dažāda veida slimībām, ārstējamām un neārstējamām, viņš kļūst arvien populārāks Eiropā. Es neesmu dzirdējis ne par vienu citu Eiropā vai Amerikā, kurš tik dedzīgi un dzīvi interesētos par šo tēmu un arī pats veiktu pētījumus. Jūs būsiet pārsteigti, uzzinot, ka viņš būtībā ir filozofs un gudrais.”⁷⁸

Dikmaņa vārds atrodams vēl vairākās citās Šivanandas darbības veltītās grāmatās. Kādā no tām lasāms: “.. grāmata “Kundalini joga” ar savu neaprauktāmo praktisko vērtību kā vienreizējs ceļvedis jogas zinātnē tik ļoti iedvesmoja Hariju Dikmaņa kungu, ka šis augsti izglītotais Latvijas džentlmenis izrādīja patiesu strādīguma un pacietības

⁷⁴ Par viņu zināms, ka viņam bijusi nepabeigta augstskolas izglītība un viņš bijis ierēdnis dzelzceļa Virsvaldē. Sk.: “Jogas zinātņu centrs Latvijā” biedru saraksts 1939. g. 1. janvārī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 49. lapa.

⁷⁵ Swami Venkatesananda. Gurudev Sivananda. Message 21. Lasīts elektroniskā formātā tiešsaistē 2012. gada 6. februārī: <http://groups.yahoo.com/group/Vedanta/message/5025>

⁷⁶ Tehnisks termins hatha jogā. Apzīmē t. s. ķermeņa slēdzējpozās: noteiktus muskuļu sasprindzināšanas paņēmienus, kas, saskaņā ar jogas mācību, ievirza prānu galvenajos kanālos. Palīdz koncentrēt ķermeņa enerģiju. Ir četras bandhas: *džalandhara, udijāna, mula un maha bandha*.

⁷⁷ Tulkojumā no sanskrita nozīmē *žests, stāvoklis*. Populārākās ir roku mudras jeb joga pirkstiem: speciālas pirkstu un plaukstu savienošanas pozīcijas, kuras praktizē kā meditatīvu un arī ārstniecības līdzekli. Hatha jogā ir 25 mudras (arī ķermeņa pozīcijas, acu skati, roku žestikulācijas un atsevišķas elpošanas metodes).

⁷⁸ Sri Swami Sivananda. *Practical Lessons in Yoga*. 8th edition. India: Yoga-Vedanta Forest Academy Press, 1997. P. 72–73.

brīnumu, veicot šī darba pilnīgu tulkojumu, ar visām shēmām, diagrammām un ilustrācijām.”⁷⁹ Tālāk uzslavējot to, ka Dikmanis savu tulkojumu rūpīgi pavairojis un izdevis mašīnrakstā, grāmatas autors Šrī Svami Čidananda atzīmē, ka divas šī unikālā izdevuma kopijas Dikmanis kā dievbijīgu upuri nosūtījis Svami Šivanandam, un tās glabājušās Ananda Kutir bibliotēkā kā liecības par Šivanandas ietekmi Rietumu pasaulē: “Tas ir Rietumu sveiciens Austrumu saulei”, “paraugs cilvēka dedzībai un aizrautībai dievišķā mērķa labā”.⁸⁰

Ir arī rakstiskas liecības, ka ap 1937. gadu Dikmanis kopā ar Biezo pārtulkojuši latviski un pavairojuši jogas biedrības iekšējām vajadzībām (mašīnraksta kopijas) vairākas Upanišadas.⁸¹ Turklāt tulkots esot no sanskrita. Interesanti, ka tajā pašā gadā arī Šivananda bija izdevis desmit galveno Upanišadu tulkojumus angļu valodā.⁸² Tuvākus paskaidrojumus prasa arī Šivanandas pieminētie Dikmaņa veiktie pētījumi. Par tiem ziņas atrodamas “Divine Life Society” 1937. gada pārskatā, kur minēts, ka Dikmanis veicis vairākus muskulatūras kontroles eksperimentus un demonstrējis, ka viņš ar gribas palīdzību spēj kontrolēt krūšu muskuļu darbību, palēnināt sirds darbību no 132 sitieniem minūtē līdz 21 sitienam minūtē, kā arī pilnīgi apturēt to uz 4 sekundēm.⁸³

⁷⁹ Sri Swami Chidananda. *Light Fountain*. 5th edition. India: The Divine Life Trust Society, 1991. Lasīts elektroniskā veidā tiešsaistē 2012. gada 6. februārī: <http://www.dlshq.org/download/light.htm>

⁸⁰ Sri Swami Chidananda. *Light Fountain*. Lasīts elektroniskā veidā tiešsaistē 2012. gada 6. februārī: <http://www.dlshq.org/download/light.htm>

⁸¹ Sk.: *The Second Annual Report of the Divine Life Society*. India: Rishikesh, 1937. P. 25–26. Lasīts elektroniskā veidā tiešsaistē 2012. gada 6. februārī: <http://tradition.lf.lv/ljb.htm>

⁸² Sri Swami Sivananda. *The Principal Upanishads*. Shivanandanagar, Uttar Pradesh, India: Divine Life Society. [1937].

⁸³ *The Second Annual Report of the Divine Life Society*. India: Rishikesh. 1937. P. 24.

Par sadarbību ar Indiju tuvākas norādes atrodamas arī vēstulē kādam E. Beilisa kungam. Ar 1940. gada 29. janvāri datētajā vēstulē lasāms, ka “biedrībai dod instrukcijas vairāki Indijas jogiji, galvenām kārtām Svami Šivananda (Himalajos), Svami Jogananda (pašlaik Amerikā), Jogendra (Bombejā) un Šrī Ramana Maharši. Biedrība, cik līdzekļi to atļauj, cenšas tulkot minēto jogiju ievērojamākos darbus. Svami Joganandas lekcijas nāk caur Amerikas birojiem angļu valodā un ir ļoti dārgas, tās abonē nedaudzi biedri. Tuvākā nākotnē valde ir nodomājusi tulkot Svami Šivanandas kādus 15 darbus”.⁸⁴ Tālāk vēstulē minēti biedrībā nopērkamie oriģināldarbi un tulkojumi: H. Dikmaņa “Hatha jogas prakse” un “Jogas zinātne un prakse”, Šrī Ramana Maharši “Kas es esmu?” un “*Upadesa saram* – sevis realizācijas metodes” (abas H. Dikmaņa tulkojumā), Svami Šivanandas “Kundalini joga”, “Prāts, tā noslēpumi un kontrole”, Svami Šivananda “Joga un tās uzdevums”, “Dievs, cilvēks, reliģija”, Svami Šivanandas “Jogas iekšējā disciplīna”, kā arī septiņi Svami Vivekanandas darbi krievu valodā.⁸⁵ “Divine Life Society” 1937. gada pārskatā pieminēts ne tikai Harija Dikmaņa, bet arī Alfrēda Biezā un Annas Plaudis ieguldījums darbu tulkošanā, rediģēšanā, kā arī sagatavošanā izdošanai. Bez jau pieminētajiem brošūrās izdotajiem darbiem, biedrības iekšējām vajadzībām mašīnraksta kopiju veidā regulāri tika sagatavoti visi “Divine Life Society” centra izdevumi, kurus biedrības biedri izmantoja kā savu teorētisko zināšanu, tā arī dažādu jogas prakšu pilnveidošanai. No Latvijas Šivanandas un viņa sekotāju grāmatas nokļuva arī Igaunijā un tādēļ arī tur izveidojās “Divine Life Society” atzars.⁸⁶

⁸⁴ Vēstule E. Beilisa kungam par biedrības darbību 1940. gada 29. janvārī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 14. lapa.

⁸⁵ Turpat.

⁸⁶ Svami Venkatesananda. *Sivananda: biography of modern sage*. Divine Life Society. 1985. P. 307.

1938. gadā biedrība Svami Šivanandu, Šrī Jogendru un Svami Jogandru vienbalsīgi ievēl par saviem goda biedriem. 1938. gada 8. septembrī biedrībā tiek svinēta Svami Šivanandas dzimšanas diena.

Domājot par latviešu jogas kustības entuziastu dažādajām saiknēm ar izcilajiem skolotājiem Indijā un ASV, droši vien dabiski ir jautājums par to, kā šīs saiknes uzturētas un stiprinātas: vai tikai vēstuļu apmaiņas ceļā, vai tomēr arī tiešākā saskarsmē, piemēram, Indijas ceļojumu laikā. Biedrības arhīvos ir atrodama tikai viena norāde par iespējamu tiešaku saskarsmi: 1940. gada 4. aprīlī paredzētā Roberta Legzdiņa lekcija “3 mēneši pie Šrī Jogendras”.⁸⁷ Tātad, iespējams, Legzdiņš varētu būt dalījies savos personiskajos iespaidos.

Biedrības arhīva materiālos varam atrast ziņas arī par biedrības attīstības dinamiku. Tā 1937. gadā biedrībā ir 50 biedri (uzņemti 20 jauni, 2 izstājušies),⁸⁸ 1938. gadā – 67 biedri (20 jauni, 3 izstājušies).⁸⁹ 1939. gadā biedrībā darbojas 64 biedri,⁹⁰ bet 1940. gada sākumā tajā ir 79 pilntiesīgi biedri.⁹¹ Starp biedriem ir cilvēki ar dažādu izglītību (kā augstāko, tā pamatskolas) un no dažādām sociālām grupām. Inženieri, ierēdņi, tirgotāji un citu profesiju pārstāvji, studenti un mājsaimnieces⁹² – visi viņi ar patiesu dedzību un lieliem panākumiem apgūst sarežģītās jogas mācības.

Katru ceturtdienu biedrības īrētajās telpās notika publiskas lekcijas, kurās parasti piedalījās no 40–80 klausītāju. Piemēram, 1938. gada

⁸⁷ Vēstule Rīgas prefektūrai Nr. 16, 1940. gada 4. martā. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 8. lapa.

⁸⁸ Protokols Nr. 3, 1937. gada 31. martā. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 3, 18. lapa.

⁸⁹ Protokols Nr. 4, 1938. gada 11. maijā. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 3, 19. lapa.

⁹⁰ Protokols Nr. 5, 1939. g. 12. aprīlī Rīgā. *Turpat*.

⁹¹ Biedru saraksts 1940. g. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 5.

⁹² Biedrības “Jogas zinātņu centrs Latvijā” biedru saraksts uz 1939. gada 1. janvāri. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 49. lapa.

30. novembrī Dīkmaņa lekciju “Jogodas sistēma” apmeklējuši 20 biedri un 53 viesi; 1938. gada 7. decembrī A. Biezā lekciju “Pašanalīze” – 19 biedri un 25 viesi, bet 1939. gada 22. martā A. Biezā lekciju “Prāta konstrukcijas un meditācijas metodes” apmeklējuši 12 biedri un 34 viesi.⁹³ Aktīvākie lektori bijuši H. Dīkmanis, Alfrēds Biezais un Arnolds Dolfijs.⁹⁴ Dīkmanis biedrības pastāvēšanas laikā nolasījis vairākus desmitus lekciju gan par Hatha jogas teorētisko mācību un jogas praksēm, gan par dažādiem Rādža un Kundalini jogas aspektiem. Tāpat viņš savos priekšlasījumos iepazīstināja ar Svami Šivanandas, Šrī Jogendras, Svami Joganandas un citu 20. gadsimta jogas skolotāju dzīvi un mācībām. Alfrēda Biezā lekcijas iepazīstināja ar Šrī Ramana Maharši un Šrī Aurobindo mācībām, kā arī dažādiem jogas iekšējās disciplīnas, pašanalīzes, tikumu kultūras jautājumiem. Tāpat Biezais bijis atzīts eksperts prānajamās, tas ir, elpošanas praksēs un meditāciju tehnikās. Savukārt, Arnolds Dolfijs savos priekšlasījumos devis priekšroku dažādiem Vedantas filozofijas jautājumiem.

1938. gadā aktīvi darbojas biedrības dāmu sekcija. Tajā izveidota arī Jogodas sekcija, kuras uzdevums ir Svami Joganandas mācības iztīrāšana un prakse. Dāmu sekcijā visaktīvākās ir tās priekšsēdētāja līdz 1939. gadam Anna Dolfija, kas raksturota kā laba Hatha jogas, bhakti un Vedantas zinātāja, un jau pieminētā Anna Plaudis. Noteikti jāatzīmē, ka Annu Plaudis Svami Šivananda vairākkārt pieminējis kā lielisku Latvijā izveidotās Sankīrtanas⁹⁵ tradīcijas veidotāju. Pateicoties viņas entuziasmam, vēl šodien Šivanandas sekotāji zina un

⁹³ Lekciju apmeklētāju saraksts no 1938. gada novembra līdz 1940. gada 25. aprīlim. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 7.

⁹⁴ Par Arnoldu Dolfiju zināms, ka viņš bija liepājnieks, dzimis 1905. gadā. Viņam bija augstākā izglītība un viņš strādāja par inženieri “Tosmārē”. Kopā ar Annu Dolfiju repatriējās 1939. gadā (LVA, Fonds 88, apraksts 1, lieta Nr. 72. 7298. lapa). Pēc autores rīcībā esošajām ziņām 1949. gada pavasarī ar kuģi *General W. C. Langfitt* (T-AP-151) ieradās Argentīnā.

⁹⁵ Kīrtana – kolektīvs meditatīvs dziedājums.

izpilda latviešu Sankīrtanas dziedājumus, kuri, izlasot šīs tradīcijas aprakstu, izrādās mums visiem labi zināmās dainas.⁹⁶

1938. gadā izveidojas Jogas sekcija kungiem, lai nodarbotos ar Hatha un Rādža jogas praksi. Interesanti, ka jogas prakse regulāri biedrībā notika tikai no 1938. gada: līdz tam interese par jogas mācībām bija vairāk teorētiska, vien ar asanu demonstrējumiem priekšlasījumu laikā. 1939. gadā jogas praktiskās nodarbībās piedalās 37 biedri.⁹⁷ Ieskatu par to, kā tika organizēta jogas prakse, sniedz, piemēram, 1939. gada novembra nodarbību saraksts: 1) 9. novembrī – “Pirmie soļi praktiskajā jogā”; 2) 16. novembrī – “Jogas prakse” (vingrošana); 3) 23. novembrī – “Pirmie soļi praktiskajā jogā” (turpinājums); 4) 30. novembrī – “Jogas prakse” (vingrošana). Nodarbības vada H. Dikmanis.⁹⁸ Nodarbību laikā tika praktizētas kā asanas, tā arī mudras un prānājamās.

1939. gada martā Sabiedrisko Lietu Ministrijas Biedrību nodaļa ierosinājusi biedrības nosaukuma maiņu nolūkā paātrināt biedrības statūtu pārreģistrāciju, un ar sabiedrisko lietu ministra 1939.g. 30. jūnija lēmumu Nr. 1643 “Jogas zinātņu centru Latvijā” pārreģistrē, piešķirot tai nosaukumu “Jogas biedrība”.⁹⁹ Ar šo – pēdējo nosaukumu biedrība turpina darboties līdz 1940. gada rudenim. 22. februārī gadskārtējā kopsapulcē, kas notiek Rīgā, Antonijas ielā 7–1, ievēlē jaunu valdi¹⁰⁰ un par tās priekšsēdētāju kļūst Osvalds Kolbergs.¹⁰¹

1940. gada aprīlī notiek noslēdzošie priekšlasījumi kārtējā 1939./40. gada lekciju ciklā: pēc Dikmaņa lekcijas”Hatha un Radža jogas

⁹⁶ Par to vairāk “Divine Life Society” mājaslapā, kas lasīta tiešsaistē 2012. gada 6. februārī http://www.sivanandaonline.org/public_html/?cmd=displaysection§ion_id=1105

⁹⁷ Praktiskajās nodarbībās varēja piedalīties tikai reģistrētie biedri.

⁹⁸ LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 22. lapa.

⁹⁹ Turpat. 6. lapa.

¹⁰⁰ Paziņojums pilsētas Rīgas prefektūrai, 1940. g. 29. februārī. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 4. lapa.

¹⁰¹ Dzimis Liepājā, 1908. gada 26. aprīlī, pēc profesijas – grāmatvedis.

augstākās pakāpes” un Biezā lekcijas “Rakstura audzināšana” 25. aprīlī ciklu noslēdz Dikmaņa lekcija par Svami Joganandu un viņa mācību.

Pēdējais biedrības valdes protokols Nr. 38 datēts 1940. gada 23. septembrī.¹⁰² Par to, ka biedrība stāv pārmaiņu priekšā, liecina vien piezīme protokolā, ka nav iespējams sameklēt telpas biedrības rudens/ziemas sezonas lekciju lasīšanai. Tomēr valde nolemj, ka lekcijas atsāksies oktobrī. Par to, kas ar biedrības biedriem noticis turpmāk, arhīvā ziņu vairs nav. Tomēr līdz ar pēdējo ierakstu protokolu grāmatā pirmskara jogas kustības vēsture vēl nebeidzas. Iepriekš minētās Joganandas organizācijas “Self Realization Fellowship” 1950. gada izdevumā atrodama ziņa, ka Vācijā, Karlsruē, amerikāņu zonā izvietotajā latviešu filtrācijas nometnē darbojas jogas skolotājs Harijs Dikmanis (*Harry Dickman*).¹⁰³ 1953. gadā viņa vārds parādās izdevumā, kurā apkopoti “Divine Life Society” centrālajā mītnē Rišikešā rīkotā Pasaules reliģiju parlamenta materiāli.¹⁰⁴ Iespējams, ka tieši toreiz piepildījies Dikmaņa jaunības sapnis un viņš vaigu vaigā satīcis savu skolotāju Svami Šivanandu. Vēlāk Dikmaņa vārds, tiesa, jaunā rakstībā – *Harry Dickman* – bieži sastopams dažādos ar pasaules jogas kustību saistītos izdevumos. 1958. gadā viņš publicē savu grāmatu par Šivanandu “Yoga Chakravarty: Sri Swami Sivananda”.¹⁰⁵ Sarakstē ar “Divine Life Society” darbiniekiem raksta autore noskaidroja, ka Dikmanis ir sakārtojies vēl vienu grāmatu par Šivanandu, kas publicēta ap 1947.–1948. gadu,¹⁰⁶ – “Siva. His Life and Mission”. Grāmatā publicēts arī īss

¹⁰² LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 2, 36. lapa.

¹⁰³ *Self-realization magazine*. Self-Realization Fellowship, 1950. P. 52; 54.

¹⁰⁴ *World Parliament of Religions Commemoration Volume: Issued in commemoration of the World Parliament of Religions held at Sivanandanagar, Rishikesh, in April, 1953*. The Yoga-Vedanta Forest University Press, 1956. P. 9.

¹⁰⁵ Yogiraj Sri Harry Dickman. *Yoga Chakravarty: Sri Swami Sivananda*. Yoga-Vedanta Forest University. 1958.

¹⁰⁶ Grāmatā nav norādīts precīzs izdošanas gads un vieta.

Dikmaņa atmiņu stāsts par jogas kustības aizsākumiem Latvijā,¹⁰⁷ kā arī viņa dažādos gados nolasītās lekcijas un Šivanandam sūtītās vēstules. Ir zināms, ka kopš 20. gadsimta piecdesmito gadu beigām Dikmanis kādu laiku dzīvojis Anglijā, bet, kad 1972. gadā Amerikas Savienotajās Valstīs Ņujorkas tuvumā nodibinās Bhagavana Šrī Ramana Maharši centrs – Arunačala ašrams¹⁰⁸ (*Arunachala Ashrama*), viņš pārceļas uz dzīvi tur.¹⁰⁹ Vēl 2011. gada decembrī laikrakstā “India Abroad” rakstā “Unfolding divinity through transformation”¹¹⁰ (*Dievišķā atklāšanās caur pārveidošanos*) Harijs Dikmanis nosaukts par vienu no izcilākajiem Šivanandas sekotājiem, kas darbojies Ņujorkas štatā. Pat šī isā ziņa ir skaidrs apliecinājums tam, ka Dikmanis pilnā mērā ir piepildījis savu jaunībā izvirzīto mērķi – būt par piemēru un skolotāju jogas mācības izmantošanā visiem, kas uzsākuši grūto, taču paveicamo sevis izzināšanas un pilnveidošanas ceļu.

¹⁰⁷ Yogiraj Sri Harry Dikman. *Siva. His Life and Mission*. Pp. 18–22.

¹⁰⁸ Sanskritā – vientuļnieku un gudro mājvieta, templis.

¹⁰⁹ *The Mountain Path*, Vol. 10, Nr. 5. September 2000. Lasīts elektroniskā formātā tiešsaistē 2012. gada 5. februārī: <http://www.arunachala.org/newsletters/2000/?pg=sep-oct>

¹¹⁰ *Unfolding divinity through transformation*//India Abroad. Dcember 30, 2011. Lasīts elektroniskā formātā tiešsaistē 2012. gada 5. februārī: <http://www.indiaabroad-digital.com/indiaabroad/20111230?pg=57#pg57>

Gadskārtu svētki un ģimenes godi mūsdienu Latvijā: robežu sargāšana vai nojaukšana?¹

Mūsdienu Latvijā arvien aktīvāk sevi piesaka tradicionālo gadskārtu svētku un ģimenes godu svinēšana, kas pirmskristietiskajā reliģijā ieņēmusi vienu no centrālajām vietām. Gada ritējums Saules un Mēness kalendāru kontekstā ir piesātināts ar dažādiem kosmiska vai fenoloģiska rakstura svētkiem. Pirmkārt, te minami četri ar Saules stāvokli kosmosā saistīti svētki: ziemas un vasaras saulgrieži, pavasara un rudens vienādības. Līdzās tiem rituālā gada ietvaros populāra ir arī ziemas sezonas sākuma un beigu atzīmēšana attiecīgi Mārtiņos un Meteņos, Ūsiņi, ko svin kā pirmo pieguļas nakti, veļu mielošana rudens periodā.² No cilvēka mūža godiem, kas mūsdienu sabiedrībā

¹ Pētījums par gadskārtu svētkiem mūsdienu Latvijā atspoguļots rakstā: Rancane Aida. *Seasonal festivals in contemporary Latvia: tradition, culture, religion. The Inner and the Outer*, The Ritual Year 6. Tartu: Estonian Institute of Folklore, 2011. P. 37–62. Raksta latviskais variants “Gadskārtu svētki un ģimenes godi mūsdienu Latvijā: robežu sargāšana vai nojaukšana?” ir papildināts ar lauka pētījumu par ģimeņu godiem mūsdienās.

² Jautājumā par svētku svinēšanas datumiem nav vienota skatījuma. Marģers un Māra Grīni savā izdevumā “Latviešu gads, gadskārta un godi” (Amerikas Latviešu Apvienības Latviešu Institūts, 1983) pārstāv viedokli, ka Mārtiņi, Meteņi, Ūsiņi un Māras svinami saskaņā ar Saules kalendāru gada ceturkšņu viduspunktos starp saulgriežiem – attiecīgi 5. novembrī, 6. februārī, 9. maijā un 7. augustā. Pēc cita viedokļa, ko pārstāv daļa folkloras kopu dalībnieku, šie svētki saskaņojami arī ar Mēness kalendāru

tiek atzīmēti vairāk vai mazāk tradicionālā veidā, minamas krustabas, kāzas un bēres.

Gadskārtu svētku un ģimenes godu atjaunošana Latvijā notikusi, galvenokārt pateicoties folkloras kustībai,³ tas ir, folkloras grupu darbībai, kuras par savu mērķi izvirzījušas tautas tradīciju izziņāšanu, apgūšanu un popularizēšanu. Minēto svētku un godu svinēšanas prasme izvirzīta par vienu no galvenajiem uzdevumiem, kas jāapgūst, darbojoties folkloras kopā. Pēdējo 20 gadu laikā valstī ir dubultojies folkloras kopu skaits un šobrīd Latvijas pilsētās un novados darbojas vairāk nekā 150 šādas grupas.⁴ Cita iespēja gadskārtu svētku un ģimenes godu svinēšanas prasmju apgūšanai ir reliģiska kustība – dievturi, kas sevi sauc par latviešu senās dievestības atjaunotnes kustību un ir juridiski reģistrēta kā reliģiska organizācija.⁵ Gan vieni, gan otri ir atvērti sabiedrībai un labprāt savās rindās uzņem jaunus dalībniekus.

un dabas fenoloģisko situāciju. Piemēram, pēc Lidijas Jansones stāstītā Meteņus svin tad, kad februāra vidū vai beigās uzlec Jaunais Mēnesis. Savukārt Ūsiņu svinēšana saistāma ar laiku, kad veģetācija ir pietiekama, lai varētu zirgus sākt laist pieguļā. Vēl citi balstās baznīcas un laicīgajā kalendārā, kurā atzīmētas svēto dienas (Mārtiņa, Jura) vai gavēņa sākumi (Pelnu diena) un svētkus svin saskaņā ar šīm dienām.

³ Folkloras kustība kā sociāla rakstura process Latvijā aizsākās 20. gs. 70. gados, kad noteiktā sabiedrības daļā ievērojami pieauga interese par tradicionālo kultūru. Kustība izveidojās uz pašiniciatīvas bāzes, nevis valstiskas infrastruktūras virzīta un atbalstīta. Ar kustībai raksturīgo motivāciju un pazīmēm tā darbojās līdz 20. gs. 90. gadu pirmajai pusei.

⁴ Dati iegūti no Latvijas Folkloras biedrības Folkloras kopu un etnogrāfisko ansambļu reģistra (20.10.2010).

⁵ Dievturība kā pirmskristīgās atjaunotnes kustība radusies 20. gadsimta divdesmitajos gados. Tai piemīt gan reliģisks, gan nacionāli ideoloģisks raksturs. Dievturība atbilst visām jaunradītās tradīcijas pazīmēm, tās pamatā ir folkloras, kuras materiāls ir radoši pārstrādāts. Vairāk sk.: Misāne A. Dievturība Latvijas reliģisko un politisko ideju vēsturē. *Reliģiski-filozofiski raksti X.* / Sast. un redaktors Gills N. Rīga: FSI, 2005. 101.–117. lpp.

Pētījums balstīts līdzdalīgajā novērojumā un daļēji strukturētās intervijās ar cilvēkiem, kas ir aktīvi un pastāvīgi gadskārtu svētku dalībnieki vai arī kas svinējuši ģimenes godus, tradicionālajā kultūrā balstītiem rituāliem klātesot.⁶ Interviju mērķis bija noskaidrot, kāda ir tradicionālo svētku vieta mūsdienu cilvēka dzīvē un kas motivē viņu veikt noteiktas rituālās aktivitātes šajā kontekstā. Rakstā aplūkota motivāciju daudzveidība – kādā mērā svētku dalībniekiem tā ir kultūras forma, kas iekļaujas daudzkrāsainajā mūsdienu kultūras notikumu klāstā, kādā – tradīcijas apzināšanās un vēlme to turpināt, kādā – reliģisks pārdzīvojums.

Svētku svinēšanas vieta un laiks mūsdienās

Gadskārtu svētku un ģimenes godu svinēšanai, rekonstruējot to tradicionālo saturu, pirmās pievēršanās pilsētas, galvenokārt Rīgas folkloras kopas. Patlaban svētku svinēšana notiek daudzviet Latvijas pagastos, pārsvarā tur, kur darbojas kāda folkloras kopa. Ja sākumposmā gadskārtu svētki vairumā gadījumu tika svinēti vietās, kas saistās ar tautas vēsturi, tradicionālās kultūras materiālo vērtību saglabāšanu, piemēram, Etnogrāfiskajā Brīvdabas muzejā, tad šobrīd svinēšanas vietu areāls paplašinās un tie ienāk pilsētu centrālajos laukumos, parkos, pakalnos, pilsētas dzīvojamajos rajonos, iestāžu pagalmos vai arī ļaudis dodas uz laukiem un svētkus svin svētvietās, pilskalnos, mājās.

– Vai jums ir svarīgi, kur jūs svinat gadskārtas? Vai vajadzīgi lauki? Vai varat to darīt pilsētā, telpā?

A – Es par to domāju šogad. Laikam svarīgi ir būt lauku vidē, pilsētu es tomēr izjūtu kā diezgan mākslīgu vidi, kaut arī es te dzīvoju.

⁶ Pētījuma autore kopš 1986. gada ir piedalījusies un vērojusi gadskārtu svētku un ģimenes godu svinēšanas norises Rīgā un citviet Latvijā. Intervijas veiktas Rīgā laika posmā no 2008. līdz 2011. gadam. Kopumā intervēti 11 cilvēki.

B – Svarīgi ir ļoti. Bet es te varu minēt savas Cigun nodarbības, kur pasniedzējs stāsta, kā iespējams sasniegt tādu līmeni, ka var jebkur, kaut vai šeit telpā, vingrot un iedomāties, ka esi kādā citā vietā, kaut kur pie dabas un viss darbojas.

C – Var nodziedāt dziesmu par arāju šinī telpā un, ja tu pieslēdzies klāt ar visu, tad tas arī darbojas, tur nav pretrunas. Dabā mēs esam tuvāk tam pašam pamatam, bet svinēt pilsētā, tas nav tas lielākais ļaunums.

B – Nu, Latvijā jau tomēr vēl ir iespējas būt laukos.⁷

Viens no iemesliem, kāpēc gadskārtu svētku svinēšana notiek pilsētās, ir saistīts ar to, ka pilsēta ir svētku dalībnieku mājas. Turklāt bieži vien, ievērojot precīzu svinēšanas datumu, kas iekrīt darb dienā, nemaz nav iespējams doties tālākā izbraucienā uz laukiem un vēl pārnakšnot tur. Jāņem vērā arī tas, ka pilsēta ir radoša telpa, tā ir atvērta dalībai un sadarbībai. Tā ir piemērota vieta dažādiem eksperimentiem un jauninājumiem, to skaitā svētku svinēšanā. Pasākumi, kas veiksmīgi notikuši galvaspilsētā – valsts “centrā”, kalpo par iedvesmas avotu, ideju paraugu un pamazām atbalsojas pagastos, lauku ciematos. Mūsdienās pilsētu centrus arvien lielākā mērā pārņem jaunatne ar savām aktivitātēm, kā arī tūristi. Tā ir laba vieta svētku popularizēšanai un ļaužu iesaistīšanai. Tā, piemēram, vasaras saulgrieži, kas pārsvarā tomēr tiek svinēti lauku vidē, pāris nedēļas pirms tam pilsētā tiek ieskandināti, ielīgoti. Vienlaicīgi šādos pasākumos notiek arī meistardarbnīcas, kurās māca dažādas svētku svinēšanas prasmes – rotājumu un citu svētkiem nepieciešamo atribūtu gatavošanu, dziesmas, dejas, rotaļas. Pēdējos gados Latvijas pilsētu, to skaitā Rīgas, pašvaldības piedāvā svinēt Jāņus pilsētas vidē ar folkloras grupu piedalīšanos un dažādu Jāņu rituālu elementiem.

⁷ Intervija Nr. 20 ar četriem svētku dalībniekiem un rīkotājiem Rīgā 2010. gada 25. maijā. (Personiskais arhīvs.)



Saimnieks ziedo alu vasaras saulgriežos. Biriņi, 2009.

Protams, lauku vidi svētku svinētāji vērtē augstāk, jo tas atbilst tradicionālajai situācijai. Cilvēki, kuri sajūt dažādu teritoriju enerģijas, uzskata, ka šādās enerģētiskās vietās ieguvums no svētku svinēšanas ir lielāks. Tāpēc iespēju robežās cilvēki gadskārtu svētku, arī ģimeņu godu svinēšanai dodas uz laukiem. Taču no nākamā sarunas fragmenta secināms, ka gadskārtu svētku rituāli netiek tverti tikai fiziskā plānā, to spēks ir daudznozīmīgā.

– Gadskārtu svētkos daudzi rituāli saistīti ar zemkopību, lopkopību. Kā jūs tverat šos rituālus, jo esat pilsētnieki?

D – Ļoti svarīga ir cilvēka pieredze, vai viņam ir bijusi saikne ar laukiem vai nav.

A – Tas, ka tu fiziski neaudzē rudzus, aitas vai govīs, nenozīmē, ka tu nepatērē to visu, tas tev tāpat dzīvē ir svarīgs un vajadzīgs un tu aizej

uz veikalu un dabū to visu. Varbūt tikai tāpēc vien Latvija pastāv, ka mēs dziedam. Ne pie sava lauka, bet vispār.

– Vai tu uzskati, ka, dziedot par rudziem, tu vari ietekmēt lauku ražību vispārīgi?

A – Jā, tas labums ir vispārīgs.

C – Piemēram, arī strādājot ar datoru, es ar pirkstiem salasu tos “graudus” burtiņu veidā, radot kādu sacerējumu. Pēc tam kaut kur tas tiek nodots un man ir peļņa. Respektīvi, šī ideja strādā pārnestā veidā. Rudzi, lini, vilna – tas viss ir savā ziņā simbolisks un iegulstas arhetipiskā līmenī. Ja es to Jumi nosvētu, tad, nu tā vienkāršoti izsakoties, es ceru, ka man tas darbs padosies ražīgi un alga būs.

D – Nu, vismaz ir jāzina, kā izskatās arklis, lai tālāk varētu saprast simboliku.⁸

Tradicionālo ģimenes godu svinēšana parasti ir bijusi saistīta ar dzimtas mājvietu un tai tuvākajām nozīmīgajām vietām (svētvietām, dižkokiem, kapa vietām u. c.). Mūsdienās, ņemot vērā dzīves telpas un dzīvesveida izmaiņas, ģimenes godi bieži tiek svinēti viesu namos, kafejnīcās vai citās publiskās telpās. Tomēr daļa rituālu (vārda meklēšana krustabās, līdzināšana vedībās) joprojām notiek svinību vai mājas vietai tuvākajā svētvietā vai citādi nozīmīgā vietā.

Sakarā ar svinamo gadskārtu svētku datumiem iezīmējas vairākas problēmas. Kā zināms, mūsdienās ne Ziemassvētki, ne Jāņi baznīcas un laicīgajā kalendārā nesakrīt ar astronomiskajiem saulgriežiem. Līdzīgi apjumības, kas pirmskristietiskajā periodā, domājams, svinētas rudens saulgriežos, vēlāk “nobīdās” uz Miķeļiem – nedēļu vēlāk. Vislielākā neatbilstība ir pavasara saulgriežiem – Lieldienām, ko baznīcas kalendārā aprēķina pēc atšķirīgiem principiem. Šajā gadījumā nobīde kalendāros starp svinamajiem datumiem var sasniegt mēnesi un vairāk. Tādējādi daļa cilvēku, kas savas vērtības balsta tradicionālajā kultūrā, gadskārtu svētkus

⁸ Intervija Nr. 20 ar četriem svētku dalībniekiem un rīkotājiem Rīgā 2010. gada 25. maijā. (Personiskais arhīvs.)

svin nevis pēc oficiālā, bet Saules kalendāra – dažas dienas (vai nedēļas) agrāk nekā laicīgajā kalendārā noteikts vai arī pirmajās brīvdienās pēc astronomiskā notikuma. Nereti svētki tiek svinēti arī vairākas dienas pēc kārtas, pēc Saules kalendāra – šaurākā interesentu lokā, pēc oficiālā – plašākā sabiedrībā. Jāpiezīmē, ka svētki pēc oficiālā kalendāra saistīti arī ar brīvdienām, kas ievērojami paplašina svētku svinēšanas iespējas.

Ģimenes godu svinēšanas laiku svinību rīkotāji izvēlās pēc sa-
viem ieskatiem, saskaņojot to ar folkloras kopas vai citu rituāla va-
dītāju iespējām. Krustabu gadījumā lielākoties netiek ievērots tradi-
cionālais nosacījums jau devītajā bērna dzīves dienā rīkot krustabu
godus, lai bērnam dotu vārdu un uzņemtu dzimtā. Mūsdienās krusta-
bās bērns no dižkūmām saņem otru vārdu, jo pirmo vārdu viņam jau
piešķīruši paši vecāki tūlīt pēc dzimšanas.

Svētku organizētāji un dalībnieki

Bez folkloras kopu dalībniekiem ar gadskārtu svētku organizēšanu nodarbojas arī kultūras iestāžu vai etnisko centru darbinieki, latviešu senās dievestības atjaunotnes kustība – dievturi, ezoteriķu grupas, kā arī individuālie interesenti, kas svētkus svin savas ģimenes un draugu lokā. Tieši dzimta, tai tuvākie draugi, kaimiņi ir ģimeņu godu orga-
nizētāji un dalībnieki. Pārsvārā sabiedrība uzzina par folkloras kopu,
biedrību vai kultūras iestāžu rīkotajiem svētkiem no reklāmas ziņoju-
miem radio, presē un tīmeklī. Reklāmas apjoms, protams, atkarīgs no
finansiālām iespējām. Arī dievturu organizētajos svētkos var piedali-
ties ikviens interesents: *“Šobrīd visi dievturu pasākumi (izņemot valdes
sēdes) ir atvērti pasākumi un nav obligāta prasība būt dievturu sadraudzē,
lai apmeklētu kādu semināru, nometni, daudzdzinājumu, gadskārtu svinību
pasākumu. Konkrētu gadskārtu svinības visbiežāk tiek svinētas kopā ar ci-
tām organizācijām vai kopām cilvēku “pārklāšanās” dēļ. [..]”*⁹

⁹ Intervija Nr. 19 ar svētku dalībnieku Rīgā 2010. gada 24. maijā. (Personiskais arhīvs.)

Informāciju par svētku norises vietām dievturi izplata e-pastos, dievturu e-dienasgrāmatā, sociālajos medijos, privātajās dienasgrāmatās u. c. Drukātajā presē aicinājumi sistemātiski netiek publicēti.

Par folkloristu un folkloras kopu rīkotajiem pasākumiem – gadskārtu svētkiem (vismaz lielāko daļu) – var uzzināt ikviens Latvijas iedzīvotājs. Turpmākais ir atkarīgs no katra vēlmes būt rosīgam un piedalīties. Lai arī pastāv atvērtība, tomēr sabiedrībā valda stereotips, ka folkloras entuziasti ir noslēgti un citus sabiedrības locekļus savā kopienā vai svētkos nelabprāt uzņem. Šāda uzskata pamatā ir arī prasmju jautājums – kādā mērā cilvēks, kam nav šīs prasmes, ir spējīgs iesaistīties rituālās darbībās gadījumā, ja “iesaistītāji” pārāk nevelta viņam uzmanību. Pēdējos gados Latvijā tiek rīkotas Tradicionālo prasmju skolas, kurās dažu sestdienu laikā notiek nodarbības ēdienu gatavošanā, tērpu un instrumentu darināšanā, dziedāšanas un dejošanas apgūvē, taču svētku rituālās prasmes un zināšanas te netiek apgūtas un cilvēki bieži vien nezina, kā to visu salikt kopā.

Svētku dalībnieki, pirmkārt, ir organizētāji un to līdzgaitnieki – folkloras kopas, dievturu draudzes, klubi, ezoteriskie pulciņi. Svētkos sastopamas arī ģimenes ar pirmsskolas vai jaunāko klašu vecuma bērniem, gados vecāki cilvēki – pensionāri, studējošā jaunatne, radošās inteliģences pārstāvji. Mazāk te sastopami vidējās paauzdes cilvēki, kas aizņemti ar saviem darba pienākumiem un karjeras veidošanu. “Piemēram, ekonomiski aktīvajā vecumā cilvēki vairāk domā par materiālo pasauli, bet bērni un vecāki cilvēki – vairāk par garīgo pasauli. Kādēļ gadskārtu svētku laikā bieži manām vecākus cilvēkus kopā ar saviem mazbērniem? Tieši šī iemesla pēc – vieno kopīgās intereses, tuvība viņsaulei.”¹⁰

Taču bieži vien šie ekonomiski aktīvā vecuma cilvēki gadskārtu svētkus izvēlas svinēt savos darba kolektīvos, uzaicinot uz tiem kādu folkloras kopu, ar kuru kopā tiek veikti svarīgākie rituāli, dziedātas

¹⁰ Intervija Nr. 21 ar svētku dalībnieku Rīgā 2010. gada 20. maijā. (Personiskais arhīvs.)

dziesmas, dejotas dejas. Līdzīgu piegājienu izvēlas skolas, bērnunami, sociālās aprūpes centri, bērnudārzi, kur bērni svētku sagatavošanas periodā mācās dziesmas, iepazīst rituālus, gatavo maskas, ja tās ir izmantojamas svētkos, gatavo telpu rotājumus, izpušķo telpas vai citu svinību vietu un tad, kopā ar folkloras kopu, svin svētkus.

Lai šādi pasākumi notiktu, nepieciešams finansiālais atbalsts. Noslēgtā lokā organizēto svētku finansējums parasti ir pašu dalībnieku vai organizācijas ziņā. Savukārt ir iespējams arī valsts vai pašvaldību finansiālais atbalsts, ja gadskārtu svētku svinēšana tiek nokārtota kā projekts un konkursa kārtībā tam tiek piešķirti finansiālie līdzekļi.

Tradicionālie svētki un plašsaziņas līdzekļi

Ar mainīgu intensitāti gadskārtu svētku atspoguļošanā, popularizēšanā iesaistās Latvijas plašsaziņas līdzekļi. Izteiktāka interese par šiem notikumiem presē, radio un televīzijā bija vērojama deviņdesmito gadu sākumā pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas. Šobrīd lielāks īpatsvars ir interneta videi, kurā pirms un pēc publiskas gadskārtu svētku svinēšanas norisinās aktīvas diskusijas vai precīzāk “kaujas” starp dažādu reliģiju vai pasaules skatījumu pārstāvjiem. Dažādās mājaslapās atrodami gadskārtu svētku un ģimenes godu apraksti, video versijas un reklāmas materiāli, kas palīdz orientēties svētku norisēs un izvēlēties vadītājus.

Lai gadskārtu svētku, konkrēti – vasaras saulgriežu, svinēšanā iesaistītu lielāku sabiedrības daļu un bagātinātu to saturisko pusi, viens no lasītākajiem Latvijas laikrakstiem “Diena” pēc mūziķes Ilgas Reiznieces iniciatīvas sadarbībā ar folkloras kopām vairāku gadu garumā rīko akciju “Ielīgosim Jāņus!”, tajā paredzētas izglītojošas nodarbības un dziesmu mācīšanās pirms svētku svinēšanas. Laikraksts sistemātiski izsludina nodarbību vietas un laikus. Savukārt akciju ziemas saulgriežu svinēšanai ar devīzi “Ar gaismu pret tumsu un tumsonību!” 2009. gadā rīkoja Latvijas Folkloras biedrība. To izprovocēja

Rīgas Domes deputāta, pie varas esošās politiskās partijas pārstāvja, mācītāja vēlme finansiāli neatbalstīt un aizliegt Rīgā svinēt ziemas saulgriežus ar bluķa vilkšanu. “Beigsim vienreiz piekopt pagāniskās tradīcijas un aplikt sevi ar lāstu” – skanēja mācītāja aicinājums.¹¹

Par to, ka gadskārtu svētki ir “neērti”, ka tie konkurē ar kristīgās baznīcas kalendārajiem svētkiem un pašu ticību, liecina arī citas kristiešu aktivitātes un izteikumi. 2009. gada 21. jūnija pasākuma “Nē, pagānisma kultam Latvijā!” ietvaros reliģiskās organizācijas *Jaunā paudze* entuziasti “atbrīvojās no grāmatām, kas uz viņiem radīja garīgu spiedienu”. Latviešu tautas dziesmu un pasaku krājumi, ticējumu un buramvārdu izdevumi, eposs “Lāčplēsis”, pat bērnu literatūra, kuras saturs saistīts ar latviešu tradicionālo dzīvesveidu un uzskatiem, tika mesti ugunī un publiski sadedzināti.¹²

Pārsteidzošs ir arī teologa, Latvijas Universitātes profesora Leona Taivāna laikrakstā “Cita Diena” publicētajā intervijā paustais viedoklis, kur, skaidrojot Šveicē notikušā referendumā iemeslus par minaretu celtniecības aizliegšanu, viņš runā arī par latviešu vietu mūsdienu civilizācijā un Latvijas perspektīvām izdzīvot: “Tā kā par [nācijas] atslēgas svētkiem uzskatām Jāņus, tad esam cilšu cilvēki. Kad [teoloģijas] profesors Klīve rakstīja savu Reliģiju vēsturi, viņam bija liels metodoloģisks jautājums, ko viņš nevarēja atrisināt: kur likt seno baltu reliģiju? Tās “astes” labi saskatāmas Latvijas un Lietuvas folklorā, sadzīves rituālos, kapu kultūrā. Vai likt tās pie Austrālijas, Austrālāzijas, Ziemeļu cilšu reliģijām? Tas ir, pie analfabētu un necivilizēto tautu sadaļas. Pirmā doma Klīvem bija, ka jāliek tur. Beigās atrada kompromisa variantu – ielika pie senajām mirušajām Eiropas reliģijām. Bet te ir problēma. Mums tā nav mirusi. Mēs joprojām sevi

¹¹ LETA. Domnieks Šmits aicina apkarot pagānismu Rīgā. *Diena*. 2009. g. 1. oktobris. Sk. internetā: 15.05.2010: <http://diena.lv/lat/politics/riga/domnieks-smits-aicina-apkarot-paganismu-riga?galpos=2&comments=3>

¹² Pakalniņa L. Bailes no bluķa. *Cita Diena*. 2009. gada 13. decembris. Sk. internetā 16.05.2010: <http://citadiena.lv/2009/12/13/bailes-no-bluka/>



Bluķa dedzināšana Ziemas saulgriežos. Rīga, 2009.

ar to identificējam. [...] Pat neapzināmies. [...] Tāpēc domāju, ka lielākā laime mums būs, kad pa logu izkritīs Dainu skapis¹³ un pazudīs.”¹⁴

Salīdzinājumam, itāļu antropologs Čezāre Popi (*Cesare Poppi*), vērojot Meteņa svinēšanu un ziemas masku gājienu darbības Latvijā, saskata tajās šamaniskās tradīcijas, kas ir saugušas kopā ar neolītiskajiem elementiem. Viņa viedoklis ir šāds: “Eiropas kultūras līdzības

¹³ Šis gluži taustāmais priekšmets – Dainu skapis – visai bieži pieminēts kā latviešu garīgās kultūras simbols. Tas gatavots 19. gadsimta beigās kā “darba rīks”, kurā tika ievietotas un sistematizētas pāri par 200000 dainu. Kopš 2001. gada Dainu skapis ir pasaules kultūras sastāvdaļa un ierakstīts UNESCO Pasaules atmiņas (*Memory of the World*) sarakstā.

¹⁴ Burve-Rozīte A. Dainu skapis – lai izkrit pa logu! *Cita Diena*. 2009. gada 4. decembris. Sk. internetā 12.05.2010: <http://citadiena.lv/2009/12/04/dainu-skapis-lai-izkrit-pa-logu/>

saknes nav meklējamas klasiskās kultūras līmenī, kā parasti tiek apgalvots, diskutējot par Eiropas identitāti. Kas ir klasiskā kultūra? Tā ir tikai neliela intelektuāļu saujiņa. Citi atkal teic, ka Eiropas vienotības saknes meklējamas kristietībā. Tad jājautā – bet kā tad ar arābu devumu Eiropas kultūrai? Kristietība pati par sevi ir ļoti kompleksa, tai ir vairāki veidi, kas gadiem ilgi savstarpēji cīnās. Citi piesauc Apgaismību, bet tā ir nesena parādība. Lai saprastu noteiktu kultūras fenomenu, ir jāatkāpjas labi tālu pagātnē – garākā laika perspektīvā. Kā reiz izteicies antropologs Klods Levī-Stross, pasaules vēsturē ir bijušas divas revolūcijas: neolītiskā un industriālā, bet tām pa vidu nekas.”¹⁵ Vēlīnās kristianizācijas dēļ Latvijas teritorijā, viņaprāt, vairāk nekā citur saglabājušās senās baltu reliģijas pēdas.

Kultūras identitātes veidošana

Aptaujājot vairākus gadskārtu svētku dalībniekus un rīkotājus par viņu motivāciju un klātbūtni tajos, jāteic, ka te grūti novilkt robežu starp vairākām motivācijas šķautnēm. Tās pārklājas, papildinot cita citu. Vispirms gadskārtu svētku svinēšana jāmin kā nozīmīgs faktors latviskās identitātes veidošanā un saglabāšanā. Īpaši svarīga loma tai ir sabiedrības krīzes periodos, kas saistīti ar valsts politiski ekonomiskās sistēmas maiņu vai citiem nāciju apdraudošiem faktoriem. Arī dzīvošana ārpus etniskās dzimtenes robežām modernā multikulturālā vidē aktualizē jautājumu – kas es esmu? Turklāt etniskā identitāte jau nav tikai jautājums – par ko es sevi uzskatu subjektīvi, bet arī – kas es šķietu, no ārpuses raugoties.¹⁶ Identitāte kā fikcija ir naratīvs par

¹⁵ Strode L. Caur maskām uz kopīgu Eiropas identitāti. *Kultūras Forums*. 2010. gada 19.–26. februāris.

¹⁶ De Vos G. A., Romanucci-Ross L. Ethnic Identity: A Psychocultural Perspective. *Ethnic identity: problems and prospects for the twenty-first century*. Ed. by De Vos G.; Romanucci-Ross L.; Tsuda T. 4th ed. AltaMira Press, 2006. P. 375–400.

sevi. Vienlaicīgi tā ir arī pastāvīgs dialogs ar sevi un citiem, kurā “es” atklājos “citam”. Zināmā mērā tajā projicējas arī “cita” atspoguļojums “manī”. Etniskums kā vitāli svarīgs sociāls spēks ietver sevī arī psiholoģiski subjektīvas sajūtas par izcelsmi vai piederību kādai kopienai un tās reizēm ir svarīgākas par kādiem objektīvi saskatāmiem kultūras kritērijiem.¹⁷

Tām latviešu kopienām, kas dažādu apstākļu dēļ dzīvo ārpus Latvijas, latviskās identitātes saglabāšana ir nozīmīgs iegants viņu dalībai gadskārtu svētku vai ģimenes godu svinībās. Par to liecina folkloras kopu vai dievturu draudžu pastāvēšana latviešu mītnes zemēs – ASV, Anglijā, Austrālijā, Zviedrijā. Pirms vairākiem gadiem Luksemburgā Eiropas Savienības iestādēs strādājošie latvieši nodibināja folkloras kopu, par kuras mērķiem viņi raksta savā mājaslapā: “Ap 400 latviešu lielajā kopienā, kas kopš 2004. gada, strādājot Eiropas Savienības iestādēs, dzīvo Luksemburgā un tās apkārtnē, ir gana daudz vecāku, kuru bērni dzimuši, pirmos soļus spēruši vai skolas gaitas sākuši šeit, Luksemburgā, – svešā mēlē, citā kultūras vidē. Tāpēc radās doma pulcēties nedēļas nogalēs, lai ļautu bērniem tomēr apzināties un veidot piederību savai tautai un savai zemei.”¹⁸

Identitātes jēdziens saistīts galvenokārt ar jautājumu par piederību un robežām. Cilvēks vēlas būt, jūtas piederīgs, identificē sevi ar noteiktu nāciju. Nacionālā identitāte ir kultūrvēsturisks fenomens, kas veidojas ilgā laika posmā. Tās papildu raksturlielumiem ir piederīga arī dzimšanas vieta, pilsonība, dzīvesvieta, valoda, reliģija un lojalitāte pret valstī pastāvošiem likumiem un valdošajām institūcijām. Taču kultūras piederībai būtisks ir zināšanu un prasmju kopums, kas atrodams folkloras materiālos. Ne velti Luksemburgā dzīvojošie latvieši par darbošanos folkloras kopā raksta: “Apgūstam visu Latvijas

¹⁷ De Vos G. A. Preface. *Ethnic identity: problems and prospects for the twentyfirst century*. P. ix–xvii.

¹⁸ Web lapa: *Dzērvēs*. Luksemburgas Latviešu folkloras kopa. Sk. internetā 10.05.2010: <http://www.dzerves.eu/>

novadu dziesmas, kopā svinam gadskārtu svētkus un dejojām, un ejam rotaļās. [...] Bet galvenais – turam dzīvu latvisko dzīvesziņu, lai mūsu saknes nepārtrūkst arī svešumā.”¹⁹

Par latvisko dzīvesziņu kā dažādu uz dabu fokusētu garīgu kustību vienojošu konceptu runā dievturu respondents.

– *Kāda ir jūsu attieksme pret jēdzieniem pagānisms, neopagānisms? Vai jūs arī sevi uzskatāt par tādiem?*

– *No pērkonieša²⁰ skata punkta: mēs esam latvieši un, ja pagānisms ir uzskatāms par seno latviešu reliģiju, tad mums nav nekādu iebildumu, ka šo apzīmējumu attiecina arī uz mums. Pagānismu uztveram kā neformālu dievturību, kura tuvāka lauku dzīvesveidam, kamēr dievturība it kā tuvāka pilsētas dzīvesveidam. Manuprāt, būtu labāk lietot “latviskā dzīvesziņa”, kas izsaka latvisko dzīvesveidu kā tādu, kur nav striktu robežu starp pagānismu un dievturību. Nosaukt vienam sevi par pagānu, otram sevi par dievturi un pēc tam strīdēties, kurš ir tas īstais un pareizais, manuprāt, ir stipri nelietderīgi.*²¹

Kā raksta Roberts Mūks, paši dievturi nelabprāt atzīst savas reliģiskās kustības sinkrētisko dabu, kurā draudzīgi sadzīvo mītiski un kristīgi reliģiski priekšstati, bet vēlas uzsvērt dievturības pirmatnīgumu un neatkarību no kristīgās ticības pienesuma.²² Latviskā dzīvesziņa kā mītiski reliģisku uzskatu kopums dievturu jaunietim ir pieņemamāks veids savas piederības apzīmēšanai un tas zināmā mērā sakrīt ar R. Mūka viedokli: “Vārdu “reliģija” drīkstētu attiecināt uz daļu pasaules ticējumiem vai uz dievturību tikai ierobežoti. Tā vietā

¹⁹ Web lapa: *Dzērves*. Luksemburgas Latviešu folkloras kopa.

²⁰ “Pērkonieši” – viena no Latvijas dievturu jauniešu draudzēm, darbojas Rīgā.

²¹ Intervija Nr. 19 ar svētku dalībnieku Rīgā 2010. gada 24. maijā. (Personiskais arhīvs.)

²² Mūks R. *Latvju velis Junga un arhetipiskās psiholoģijas skatījumā*. Rīga: Valters un Rapa, 1999. 24. lpp.

būtu adekvātāk runāt par *gnosis* – par viedību, dzīvesziņu, kas nebūt nav “primitīvāka” par citās reliģijās atrodamo ezoterismu.”²³

Katrs no gadskārtu svētku vai ģimenes godu dalībniekiem savā kultūras identitātes veidošanā, kam plūstošs un naratīvs raksturs, ir aktīvs sava dzīvesstāsta stāstītājs, pieredzes interpretētājs un dialoga partneris ar citiem stāstītājiem un interpretētājiem. Šis process nozīmē ne tikai paklausīgi pārņemt autoritāšu mācību un piemēru. Identitāte veidojas galvenokārt paša indivīda aktīvu meklējumu procesā, kas ietver izvēli starp vairākām alternatīvām.²⁴ Taču te jāmin arī kultūrkompetences fenomens, kas saistīts ar konkrētu prasmju kopumu, kas ļauj indivīdam “īstenot” savu piederību. Piederība kādai kopienai vai kultūras telpai tikai daļēji ir atkarīga no izvēles, bet lielākoties ir saistīta ar konkrētu prasmju kopumu, kas ļauj indivīdam “īstenot” savu piederību. Kultūra kā zināšanu un prasmju kopums izvirza prasības piederībai. Spēja iekļauties ir arī spēja apgūt un adekvāti izmantot zināšanas, kas veido kopienas identitātes pamatu.²⁵ Ar vēlmi apgūt šīs prasmes var skaidrot jauno ģimeņu klātbūtni gadskārtu svētkos. Par savu pienākumu viņi uzskata dot iespēju saviem bērniem iegūt zināšanas un prasmes, ar kurām viņi varēs veidot piederību konkrētai kultūras telpai. Savukārt misijas apziņa ir klātesoša daudziem svētku dalībniekiem – prasmju “donoriem”.

²³ Mūks R. *Latvju velis Junga un arhetipiskās psiholoģijas skatījumā*. 23. lpp.

²⁴ Meijer Wilna A. J. *Plural Selves and Living Traditions: A Hermeneutical View on Identity and Diversity, Tradition and Historicity*. de Souza, Marian; Engbretonson, Kathleen; Durka, Gloria; Jackson, Robert; McGrady, Andrew (eds.). *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimension of Education*. Part one. Springer, 2007. P. 321–332.

²⁵ Bauman Z. *Svoboda*. Moskva: Fond l'iberal'naia missiia, 2005. S. 14.

Tradīcija un jaunrade

Starp “latviskuma” un latviskās dzīvesziņas kopējiem iezīmējas divas, bieži vien savā starpā strīdīgas grupas – “tradicionāli” un “post-folkloristi”. Pirmie savā vērtību skalā visaugstāk izvirza precīzu folkloras materiāla, tai skaitā rituālu, reproducēšanu, pieļaujot arī nelielu improvizāciju, bet tai jābūt tradīcijas ietvaros. *“Precīza autentisko tradīciju atdarināšana ir īpaši interesanta, jo senie dziedājumi iekodētā veidā nes sev līdzīgu pirmreizējās radīšanas enerģiju. Ja izdodas sajuxt un atveidot autentisko manieri, jūs it kā saplūstat ar pirmradītāja tēlu, un mūzika pildās ar aizraujošu, maģisku enerģiju.”*²⁶

Parasti viņu skolotāji ir vecie ļaudis, teicēji vai arī viņi meklē arhīvu materiālus, kuros fiksētās liecības cenšas iedzīvināt. Protams, mūsdienu situācija var tajā visā ieviest korekcijas, jo mainījies ir pats dzīvesveids, vide un citi apstākļi, folkloras materiāls funkcionē post-tradicionālā situācijā. Bet tas netiek darīts speciāli. Vienmēr tiek patūrēta prātā reference – tā darīja mūsu vecvecāki. Fragments no intervijas:

– *Kāds ir jūsu mērķis gadskārtu svētku svinēšanai?*

A – *Tā ir pacilātība, atrodoties dabā, cilvēkos, kas zina, ko viņi dara. Es iegūstu enerģiju.*

B – *Es tomēr cenšos iegūt labumu priekš sevis no tā. Es domāju, ka es iegūstu priekš sevis kaut ko šajos īpašajos kosmiskajos stāvokļos – spēku izturēt. Bija viens periods, kad daudzi līdzgājēji parādījās mums. Tas uzreiz ir tā patīkami.*

A – *Misijas apziņa.*

Līdzīgs jautājums bija uzdots arī dievturu organizēto svētku dalībniekam:

– *Kāpēc jūs svinat gadskārtu svētkus? Vai ir kāds konkrēts mērķis?*

– *Katriem latviešu svētkiem ir kāds par ārējo formu daudz dziļāks iekšējais saturs. Svinot svētkus, cenšamies to labāk izprast un izjust. Un*

²⁶ Intervija Nr. 21 ar svētku dalībnieku Rīgā 2010. gada 20. maijā. (Personiskais arhīvs.)

svētki tiek svinēti, lai uzturētu dzīvu tradīciju. Un nekas nenotiek bez motivējošā vārda “patīk”.²⁷

Citā intervijā par uzticēšanos priekštečiem un viņu vēstījumam respondents no folkloras kopas stāsta: “Visu dzīvi jau mēs dzīvojam tā. Mēs ļoti maz ko varam atļauties paši darīt pa savam, mēs tomēr lielāko daļu pieņemam no tā, ko mums dod priekšteči un priekšgājēji iemāca, un tam ticam, un dzīvojam tajos kaut kādos rāmjos. Līdz ar to, lai kaut kādā mērā to noliegtu, jābūt pietiekami lielai motivācijai. Šinī gadījumā man tādas motivācijas nav.”²⁸

Citu grupu veido ļaudis, kam svarīga šķiet jaunrade. Pēc viņu domām, mūsdienu cilvēkiem, sevišķi jaunatnei, interesantāks ir aranžēts folkloras materiāls. Vēl vairāk, viņi uzskata sevi par 20. gadsimta beigu bērniem, kuriem neiespējami izlikties nemanām klasiskās, romantiskās un arī rokmūzikas ietekmes – gan uz viņu domāšanu, gan folkloras interpretāciju. Stāsta respondents, kas darbojas dievturu draudzē.

– *Kāda loma ir jaunradei jūsu kopā?*

– *Mūsu uzskats par folkloru ir tāds, ka tā ir un tai jābūt dzīvai un jāattīstās līdzī laikam. Mēs nekautrējamies kombinēt un veidot savus tekstus, koriģēt dziesmu skanējumu, pielāgojot tās mūsdienīgākiem skanējumiem, ritmiem, radīt jaunas dziesmas. [...]*²⁹

Domāju, ka gan vieni, gan otri piekristu pētnieka Gerda Baumaņa (*Gerd Baumann*) teiktajam, ka kultūra pat visindividuālākajās praksēs izriet no pagātnes pārbaudes. Kultūras tapšana nav improvizācija laikā, bet iekšējs sociālās pārmantojamības projekts, kas sacenšas ar sociālo

²⁷ Intervija Nr. 19 ar svētku dalībnieku Rīgā 2010. gada 24. maijā. (Personiskais arhīvs.)

²⁸ Intervija Nr. 16 ar svētku dalībnieku Rīgā 2008. gada 14. februārī. (Personiskais arhīvs.)

²⁹ Intervija Nr. 19 ar svētku dalībnieku Rīgā 2010. gada 24. maijā. (Personiskais arhīvs.)

izmaiņu momentiem.³⁰ No vienas puses, tradīcija ir tā, kas reproducē un izsaka konkrētā sociuma funkcionēšanas procesus, un “ieaugšana nākotnē” tiek nodrošināta tieši ar kvalitatīvās noteiktības saglabāšanu, tātad caur tradīciju. No otras puses, sociumā vienmēr ir vieta arī kvalitatīvi citai nākotnei, ko nodrošina inovācijas. Abi šie procesi vienādā mērā atbildīgi par sociuma nākotni. Domāju, ka aptaujātajiem respondentiem katram ir arī mazliet atšķirīgi uzskati par to, kas ir tradīcija. Atšķirība rodama tajā, cik tālu katra grupa atļaujas nospraust robežas, aiz kurām sāk zust jēga vārdam “tradicionāls”, jo, kā raksta reliģiju sociologs Daniels Hervjū Ležērs (*Daniel Hervieu-Leger*), reliģijas specifiskā funkcija ir atmiņas organizēšana.³¹

Franču filozofs Alēns de Benua (*Alen de Benua*) uzskata, ka tradīcijas jēdziens bieži tiek kroplots un saprasts nepareizi. Tradīcijai nav nekā kopīga ar klišejiskajiem priekšstatiem par vietējo kolorītu, tautas ieražām vai dīvainajām lauku iedzīvotāju izdarībām, ko parasti vāc studenti, kas mācās folkloru. Šis jēdziens ir saistīts ar sākotni: tradīcija ir iesakņojušos izpratnes paņēmieni kompleksa pārmantošana, kas ļauj vieglāk saprast universālās kārtības principus un savas eksistences jēgu. Viņaprāt, tradīcija vispirms nozīmē iekšējas zināšanas par dzīvi, ko iegūst garīgās attiecībās starp meistarū un skolnieku. Tas ir radošs process. Mūsdienās, kad šī saikne zudusi, ir izveidojusies polarizācija starp ārējo izdarību aspektu un rituālu sākotnējo jēgu. Labāk saprast seno civilizāciju patieso dabu un izveidot saikni starp šķietami dažādām zināšanu daļām iespējams tādā gadījumā, ja atzīstam privileģēta centra esamību, kam piemīt neizsmelamas iespēju rezerves, kuras mēs varam saprast ar simbolu palīdzību.³²

³⁰ Baumann G. *Contesting culture: discourses of identity in multiethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 31.

³¹ Hervieu-Leger D. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press, 2000. P. 83–100.

³² Benua A. de. Opređel'en'ie tradicii. *Kul'turno-filosofskii al'manah "Pol'us"*. Nr. 1, 2010. Sk. intern. 23.09.2010: <http://nordlux-digi.org/articles/11.html>

Reliģija

Iepriekšminētā strukturēšana vairāk attiecās uz dažādu gadskārtu svētku elementu formu, veidu, kādā tie funkcionē. Savukārt vajājot respondentiem, vai gadskārtu svētku svinēšana sagādā viņiem kādu reliģisku pārdzīvojumu, atbildes bija dažādas. Vieniem tās ir īpašas, neaizmirstamas izjūtas gada garumā līdz nākamam svētkiem, citi nevēlas latviskajā dzīvesziņā pamatot atsevišķu etnisku reliģiju. Jāpiezīmē, ka starp gadskārtu svētku dalībniekiem sastopami arī citu reliģiju adepti – kristieši, budisti, hinduisti, kā arī tādi, kuru izpratne par reliģiskajām un metafiziskajām idejām ir tuva agnosticīmam. *“Es vienmēr esmu vairījies ticēt tam, par ko es nevaru savā izpratnē pārliecināties. Es varu pieņemt, jā, varbūt tas tā ir, bet, kamēr tas ir ar to “varbūt”, es apgalvotāju pulkam nepievienojos. [...] Mēs to nevaram zināt, tāpēc liekam šo jautājumu mierā.”*³³

Piemērs no nākamās intervijas parāda, ka svētku dalībnieka apziņā cieši savijas dažādas dimensijas – patriotisms, nacionālisms, dabas sakralitātes izjūta, sociālais aspekts.

– Vai jums šie svētki sagādā reliģisku pārdzīvojumu? Ja jā, kuri svētku komponenti to rada?

*– Nespēju atbildēt par reliģiskiem pārdzīvojumiem. Man dievturis ir drīzāk latvietis, kurš tur godā savas tautas garīgo mantojumu, un nevis reliģisks fanātiķis, kura emocijas būtu saucamas par reliģiskiem pārdzīvojumiem. Katrai gadskārtai ir sava īpašā atmosfēra, kādu rada daba, vieta un cilvēki, ar kuriem kopā gadskārtas tiek svinētas. Protams, Ūsiņu vai Jāņu nakts pie ugunsкура vai agrais Lieldienu rīts pie avotiņa emocionāli ir kas īpašs.*³⁴

Zinātniskās domāšanas kontekstā, ko apgūst skolās, svētku dalībniekiem grūti identificēt savus pārdzīvojumus kā hierofanijas aktu.

³³ Intervija Nr. 16 ar svētku dalībnieku Rīgā 2008. gada 14. februārī. (Personiskais arhīvs.)

³⁴ Intervija Nr. 19 ar svētku dalībnieku Rīgā 2010. gada 24. maijā. (Personiskais arhīvs.)

Tomēr cītesamības atklāsme vai nojausma ir klātesoša svētku rituālos, mūzikā, dabā. Spēks un enerģija, ko izjūt svētku un pēcsvētku laikā un par ko runā respondenti, iespējams, ir šāda saskaņa un harmonija starp cilvēku, dabu un dievībām.

– Vai jūs ticat svētku rituālo darbību jēgai?

C – Es ziedoju ar domu, lai būtu, teiksim, bagātība vai kas cits. Varbūt es neticu tam tādā izpratnē kā mana mātes māsa ticēja, ka var pie zināmas apstākļu sakritības tomēr nonākt paradīzē, ja viņa izdarīs visas lietas, ko baznīca pasaka. Man tas ticības procents ir mazāks.

A – Es varu pastāstīt vienu stāstu. Man viena studente stāsta, ka viņai Ogrē onkuls dzīvojis. Normāls cilvēks, baznīcā neiet, dievam netic, mājas – darbs, mājas – darbs. Un tad cilvēkam vienā brīdī tā diezgan grūti sāk iet dzīvē. Viņa, aizbraucot vienreiz pa Ziemassvētkiem ciemos pie viņa, skatās, onkuls pa dārzu ar bluķi “šurī” apkārt. Viens pats velk bluķi. Cilvēks, tā teikt, ķērās pie pēdējā salmiņa dzīvē, varbūt palīdzēs. Skaists stāsts. Kaut kā krīzes situācijās mēs atceramies tās lietas.

Uz jautājumu: “Vai visas darbības, ko veicat svētkos, jūs izprotat?, vai tās ir jāsaprot?” respondenti atbild apstiprinoši, taču sarunā iezīmējas arī kāda metafiziska dimensija.

C – Lielākajā vairumā jāsaprot, kāpēc tu to dari, bet ir kādas lietas, ko līdz galam... Ir lietas, ko vispār līdz galam nevar izprast. To pierāda tas, ka tu tajā pašā aizvien atklāj kaut ko jaunu. Tāpēc ir lietas, kur uzticas tradīcijai.

A – Es atceros sajūtas, kādas bija pirms divdesmit gadiem, velkot bluķi vai ejot Meteņos. Tas nebija tā, kā tas ir tagad. Tur nāk klāt zināšanas, izpratne, pieredze un viss pārējais; arī darīšana no reizes uz reizi, pat nesaprotot.

D – Ir darbības, kuras arī nevajag izskaidrot varbūt.

C. – Tur parādās noslēpums.

A. – Pārsteigums.³⁵

³⁵ Intervija Nr. 20 ar četriem svētku dalībniekiem un rīkotājiem Rīgā 2010. gada 25. maijā. (Personiskais arhīvs.)

Runājot par ģimeņu godiem, kāpēc cilvēki izvēlas tos svinēt tradicionālā veidā, jāmin ticība šo tradīciju labvēlīgai un pozitīvai ietekmei uz turpmāko dzīvi, rituālu krāšņums un dabiskums, arī vēlme palepoties ar savas tautas tradīcijām, piemēram, kā tas ir kāzās, kur viens no laulātajiem, pārsvarā vīrs, ir cittautes. Lai gan respondentu atbildes mēdz būt strupas – kā, piemēram: “Tas ir tuvāk mūsu pārliecībai”³⁶ vai “Gribējās dziļāku to procesu, ar domu un latviskām tradīcijām”³⁷ –, tomēr bieži vien tās atklāj, ka izvēli – kā svinēt godus ietekmē gan vecāku, gan radu viedoklis, gan medijos skatītais vai dzirdētais, gan paziņu stāstītais par redzēto rituālu norisi citviet. Lūk, kāda jaunā māmiņa stāsta: “Esam laulāti katoļu baznīcā, un arī mūsu abu vecākie dēli kristīti katoļu baznīcā, taču, sagaidot meitiņu, un sākot interesēties par iespēju nokristīt arī viņu, sākās katoļu baznīcas pārstāvja ultimāti par to, ka krustmāte nevar būt luterāne utt., arī luterāņu baznīcā kaut kas tur nebija lāgā mūsu variantā, tad tā padomājām, un krustmāte bij dzirdējusi raidījumu pa radio, kuru noklausījos arī es, un mani tas galīgi pārliecināja par krustabām latviešu tradīcijās. Esam laimīgi par savu izvēli (jo laikam jau katoļu baznīca īsti nebij mūsu, bet radnieku vecāku izvēle). Pagājis jau gads kopš tām, bet patiesi ar prieku dzirdu no cilvēkiem, kuri piedalījās, ka tas bijis viņu pagājuša gada emocionālākais notikums, nu tas aizķēra visus klātesošos, dažus labus vīrus es nebiju nekad redzējusi tik aizkustinātus pādes dīdīšanas brīdī. Mums jāatgriežas pie mūsu senču labajām tradīcijām, tās ir tik skaistas, dziļas un patiesas, nekā lieka, viss tieši tā kā vajag, tad arī mums labi ies.”³⁸

³⁶ Intervija Nr. 21 ar svētku organizatoru Rīgā 2011. gada 16. septembrī. (Personiskais arhīvs.)

³⁷ Intervija Nr. 22 ar svētku organizatoru Rīgā 2011. gada 20. septembrī. (Personiskais arhīvs.)

³⁸ Intervija Nr. 23 ar svētku organizatoru Rīgā 2011. gada 20. septembrī. (Personiskais arhīvs.)

Aptaujātie folkloras kopu dalībnieki, kas piedalās gadskārtu svētku svinēšanā un nepieder kristīgai vai citai reliģiskai konfesijai, neuzskata sevi par piederīgiem kādai reliģiskai organizācijai vai grupai. Viņu vairākumam nav iebildumu pret apzīmējuma 'pagāns' lietošanu, lai gan vēl nesena pagātnē Latvijā šim jēdzienam piemita negatīva konotācija. Šobrīd, pateicoties straujam dažādu subkultūru (zaļais dzīvesveids, holistiskā medicīna, dabas aizsardzība u. c.) uzplaukumam, netradicionālo reliģiju un Austrumu prakšu popularitātei, mainās arī izpratne un attieksme pret jēdzieniem pagānisms, neopagānisms, šamanisms u. c. Jautājumā par dažādu reliģisku skatījumu savienošānu respondenti pieļauj, ka tas ir iespējams, taču viņi paši to nedara. Tajā pašā laikā viens no viņiem atzīst: "Jā, mēs taču visu kaut ko darām, izmēģinām, "jogojam", meditējam, piemēram. Mūsdienu dzīve piedāvā dažādas iespējas izmēģināt. Man tas ir interesanti."³⁹

Cita respondente apgalvo: "Es neesmu par visiem simts procentiem pagāns un neesmu arī kārtīga kristiete. Bet es sevi vairs neplosu. [...] Tas, ko es patiešām daru, es daru to tāpēc, ka es ticu, ka tas darbojas. [...] Es nesvinu Jāņus formas pēc, man tas ir tāds pārdzīvojums, mistērija. Es arī nevelku to bluķi tāpēc, ka visi jautri ejam bariņā pa Vecrīgu. Tas nav tā. [...] Es ticu Dievam, un es nevaru pateikt, vai Viņš ir tāds vai šitāds. Viņš ir kaut kas abstrakts un es esmu daļa no Viņa."⁴⁰

Visbeidzot nevar neminēt vēl vienu aspektu, kas daudziem gadskārtu svētku svinētājiem šķiet simpātisks. Tā ir sava veida personiska brīvība reliģiskā aspektā, jo nav obligātu prasību, pienākumu svinēšanas regularitātē, katrs pēc savām iespējām un vēlmes var iesaistīties svētku rituālos. Nevienam nav jāapliecina savs ticības spēks. Nav jāiekļaujas juridiskās organizācijās, jāievēro hierarhiskas attiecības. Pat dievturu draudzes savu iekšējo kārtību definē pašas un draudzes

³⁹ Intervija Nr. 20 ar četriem svētku dalībniekiem un rīkotājiem Rīgā 2010. gada 25. maijā. (Personiskais arhīvs.)

⁴⁰ Intervija Nr. 18 ar svētku dalībnieci Rīgā 2008. gada 27. martā. (Personiskais arhīvs.)

locekļiem ir iespēja izvēlēties kur, kad un kādā veidā viņi svinēs svētkus. “Sadraudze ir reliģiska organizācija, kas sastāv no draudzēm, kuras savu iekšējo kārtību definē pašas, reāli biedriem ir pilnīga brīva izvēle svinēt kādus vai nesvinēt nekādus gadskārtu svētkus. Ja nesvin nekādus, tad vienīgi rodas jautājums, ko Tu šeit esi pazaudējis?”⁴¹

Kā alternatīvu gadskārtu svētku svinēšanai respondenti min arī tradicionālās mūzikas koncerta apmeklējumu, tomēr daļa no viņiem iespēju robežās svētkus rīkotu paši.

Noslēgums

Eiropas kristietisma krīzes kontekstā bieži tiek uzdots jautājums – vai 21. gadsimts būs sekularizācijas laikmets vai veidojas jauna reliģiska paradigma? Savukārt vai jaunā reliģiskā paradigma saistāma ar “kosmosa atgriešanos”? Postmodernajā sabiedrībā aktualizējas prasība pēc esošo vērtību un normu dekonstrukcijas, pēc cilvēka, pasaules un Dieva savstarpējo attiecību analīzes. Pasaules skatījuma modeļu, izglītojošu un reliģisku zināšanu formu daudzveidība, no vecajiem kultūras kontekstiem dekonstruēto kultūras kodu dažādība, jaunās globālās realitātes veidošanās parāda mūsdienu situāciju. Dzīve kļūst fragmentēta, to var raksturot ar individuālismu, skepsi, kriticismu. Kā raksta latviešu filozofe Maija Kūle, dzīve notiek it kā uz virsmas. Pārdomas par mūžību, progresa vai attīstības idejas nomaina veseluma, universālu vērtību, vēsturisko likumsakarību, objektīvo zināšanu noliegums. Cilvēkam pasaulē nav īpaša stāvokļa, mākslas uzdevums nav radīt skaisto un prātam nevar uzticēties. Nav patiesības un vienotības.⁴² Simbolisko nozīmību nomaina “simulakri”, imitācija, simulācija – izlikšanās, kas nenotiek tīšuprāt, bet ko rada situācija.⁴³ Kultūras,

⁴¹ Intervija Nr. 19 ar svētku dalībnieku Rīgā 2010. gada 24. maijā. (Personiskais arhīvs.)

⁴² Kūle M. *Eirodzīve: Formas. Principi. Izjūtas*. Rīga: FSI, 2006. 85. lpp.

⁴³ Sk.: Bodrijārs Ž. *Simulakri un simulācija*. Rīga: Omnia mea, 2000.

arī reliģiskais plurālisms, relatīvisms, nenoteiktība un nedrošība izraisa nebeidzamus identitātes meklējumus. Neparasti lielā interese par identitātes problēmām liecina par mūsdienu pasaules krīzes stāvokli. Kaut kam ir jāpazaudē savi ierastie dotumi, lai sāktos tā būtības, izcelšanās, lietderības un nozīmes pētījumi.⁴⁴

Pētījumā par reliģisko dažādību Latvijā ir konstatēts, ka relatīvi liels ir to cilvēku skaits (10,6%), kuri uzskata sevi par ticīgiem, bet nepieskaita sevi pie kādas noteiktas reliģiskas grupas.⁴⁵ Individualizācija un institucionālā sekularizācija, kas piemeklējusi Eiropu, pārvēršas “ārpusbaznīcas” reliģiozitātē. “Ticība bez piederības”,⁴⁶ līdzīgi kā “piederība bez ticības”,⁴⁷ ir mūsdienu reliģiskās situācijas realitāte. Jaunā reliģiozitāte, kas kļūst par katra cilvēka “privāto lietu”, tiek saistīta ar garīguma meklējumiem un veidojas no dažādu tradīciju vai reliģisku materiālu atsevišķām daļām. Pītera Bergera (*Peter Berger*) iezīmēto orientāciju uz “iekšējo es”⁴⁸ nomaina cilvēka dzīves izdzīvošana plašākā nozīmē: es un sabiedrība, daba, kosmoss. Pēc viņa domām, pieņēmums, ka dzīvojam sekularizētā pasaulē, ir aplams. Mūsdienu pasaule kā jebkad agrāk ir reliģioza. Cilvēks bez transcendences jūtas nabadzīgs un nepiepildīts. Tiekme transcendentēt ir cilvēka psihes neatņemama sastāvdaļa.⁴⁹

⁴⁴ Bauman Z. *Individual' izirovanoe omshchestvo*. Moskva: Logos, 2005. S. 177.

⁴⁵ Krūmiņa-Koņkova S., Tēraudkalns V. *Reliģiskā dažādība Latvijā. Stratēģijas iecietības veicināšanai*. Rīga: Klints, 2007. 38. lpp.

⁴⁶ Sk.: Davie G. *Religion in Britain Since 1945: Believing without belonging (Making Contemporary Britain)*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1995.

⁴⁷ Sk.: Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⁴⁸ Sk.: Berger P., Berger B., Kellner H. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random House, 1973.

⁴⁹ Berger P. The desecularization of the world: A Global Overview. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Ed. by Berger P. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999. P. 1–18.

Gadskārtu svētku un ģimenes godu svinēšanas vērojumi Latvijā pēdējos divos gadu desmitos rāda, ka ir palielinājies šo svētku norišu vietu skaits, līdz ar to arī tajos iesaistīto cilvēku pulks. Mainījusies arī cilvēku izpratne par tradicionālajiem svētkiem, to kvalitāte, uzkrājusies pieredze. Paplašinās svētku svinēšanas veidu spektrs: tie mēdz būt tirgi, tematiski sarīkojumi, koncerti, ugunsrituāli, ģimeņu vai dzimtu svētki u. c.

Šodienas binārā sociālā pasaule, kurā veidojas plašs kolektīvo un individuālo identitāšu spektrs, ar savām globālajām tendencēm provocē pretējo procesu – lokālās kultūras savdabīguma konstruēšanu. Bieži vien reliģiskā identitāte tiek paslēpta aiz nacionālās kultūras identitātes. Savu tradīciju apzināšanās, kopšana un uzturēšana padara katru individu piederīgu kopienai, kas savieno pagātņi, tagadni un nākotni. Tai pašā laikā dažādu tautību, reliģisko uzskatu, dažādu vecumu cilvēku klātesamība gadskārtu svētku un ģimeņu godu svinībās šīs robežas izkausē, nojauc un apvieno kopīgajā, universālajā.

Interesants ir Hervjū Ležēra uzskats, ka modernā sabiedrība ir mazāk reliģioza ne tāpēc, ka kļūst aizvien racionālāka, bet tāpēc, ka kļūst mazāk spējīga saglabāt tradīciju – kolektīvo atmiņu, kas atrodas tās reliģiskās dzīves pamatā.⁵⁰

Gadskārtu un ģimenes godu rituāli, no vienas puses, ietver plašu emocionālu noskaņojumu un pragmatisku motivāciju spektru, no otras puses, – metafizisku nojēgumu spektru. Iespēja viņpus ikdienas realitātēm saskatīt citas, plašākas realitātes, noticēt tām – pietiekami vilinošs iemesls dalībai šādos svētkos. Robežu iezīmēšana un sargāšana, vienlaicīga to nojaukšana, apvienošanās kopīgajā un universālajā ir raksturīga gadskārtu svētku un ģimeņu godu svinētājiem mūsdienu Latvijā.

⁵⁰ Hervieu-Leger D. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press, 2000. P. 79–80.

Part I **Religious Studies in Latvia: Historical and Theoretical Contextualization**

Chapter 1. *Quo Vadis Europe?* The Views of Bernhard Welte and the Perspectives of the Western Culture

Author: **Zbignevs Stankevičs**

The author of the chapter Zbignevs Stankevičs is known to the Latvian reader as a specialist of Heideggerian philosophy and a scholar of the teaching of Bernhard Welte (1906 – 1983), Heidegger's co-worker and follower. The author has stressed in his previous publications, that the philosophical ideas of B. Welte are applicable to the present-day situation, because "... [Welte] is a thinker who has dedicated all of his life to the investigation of the religious experience and the spiritual crisis revealed therein. He has also been looking for ways of asserting religious experience in the 20th century situation, and for the ways of bridging the gap between a Godless culture and the philosophical thought that is open to God."¹

The approach of B. Welte with regard to the European culture of the 20th century is applicable to the field of investigation pursued by the scholars of various social sciences and humanities in Latvia, for "the task of the present-day intellectual thought is to discover the root causes of the crisis, and by way of critical examination of the delusive elements of the

¹ Stankevičs Z. *Ari laikmetā bez Dieva viss ir Dieva pilns. Bernhards Velte (1906–1983) un Dieva filozofiskie meklējumi 20. gadsimtā. Reliģiski-filozofiski raksti. XIII.* Rīga: FSI, 2010. 61. lpp.

existing theories of human development, to look for new perspectives of the European culture – such ones that would be once again open to the recognition of value-orientated attitudes.”

Chapter 2. **Philosophical Theology within the Context of Religious Studies in Latvia**

Author: Jānis Nameisis Vējš

Historically philosophy and theology – these two forms of human spirituality – have been moving along parallel roads, at times engaging in jealous controversy, and periodically seeking mutual understanding and rapprochement. The general tendency lately has been looking for intellectual consensus on such topics as faith/reason, rational/ emotional, secular/spiritual and similar dichotomies.

One such question concerns relations between Christian faith and scientific world view. This question has been tackled in a variety of ways; in particular by way of a scholarly dialogue known under the titles of philosophical theology, analytical theology, linguistic turn in theology, and the like.

The present chapter is intended to present the Latvian readership with the ideas drawn from the more than half-a-century long intellectual enterprise designed to accommodate the procedures of analytical philosophy to theological reasoning. A short excursus in the development of the positivistic trend of philosophy in general, and of analytical philosophy in particular, is given. The short-lived role of the scientific thinking of the logical positivism is discussed, the main attention being concentrated on the analysis of a collection of articles *New Essays in Philosophical Theology*, published in 1955 under the editorship of Alasdair MacIntyre and Antony Flew. Flew's article *Theology and Falsification* is discussed in greater detail, and its significance for the subsequent development of the dialogue between philosophy and theology is upheld.

Chapter 3. The Understanding of Religious Experience in the Religious Philosophical Thought in the 1920s and 1930s in Latvia and its Evaluation

Author: Māra Grīnfelde

At the beginning of the 20th century, a renewed interest in the question concerning the essence (*Wesen*) of religion appeared in Western Europe. Thinkers of the period abandoned identification of religion with theological systems, and tried to seek its essence in the subjective experience (*Erlebnis*). With a slight delay these discussions became well known in Latvia. Among Latvian religious philosophical thinkers seeking the essence of religion in religious experience, one can single out Alberts Freijs (1903–1968) and Voldemārs Maldonis (1870–1941). The aim of the research is to offer an understanding of religious experience found in the works of Freijs and Maldonis, particularly paying attention to the understanding of the object of religious experience, on the one hand, and to the conditions of its possibility, on the other hand. The main question of this paper is – whether the conception of religious experience found in the works of Freijs and Maldonis, can be based on *a priori* conditions, and at the same time allows for the appearance of the “wholly other” as its object?

In order to illuminate and evaluate the conception of religious experience found in the works of the aforementioned Latvian thinkers, two sets of ideas are discussed: those that were topical in the Western Europe at the beginning in the 20th century (especially ideas of Rudolf Otto), and the ideas found in the contemporary phenomenology of religion, especially in the works of French phenomenologist Jean-Luc Marion. Otto's ideas are significant in this context, because Maldonis and Freijs were greatly influenced by Otto as regards their understanding of religious experience. Marion's ideas are significant as offering tools for analysis and evaluation of the understanding of the religious experience in the works of the two Latvian theologians.

Both Latvian thinkers seek the essence of religion in religious experience, which is understood as irreducible and nonconceptual or irrational experience of consciousness or feelings. This particular kind of conscious experience differs from other conscious experiences due to, firstly, its particular object and, secondly, due to its particular *a priori*. The object of religious experience is numinous or the “wholly other” that is present in consciousness. On the one hand, describing the object of religious experience as the “wholly other”, provides an emphasis on its independency from subject’s conceptualizing activity and, more broadly, from every possible sense-giving activity. On the other hand, characterizing it as something present in consciousness, there appears an emphasis on its givenness in consciousness. The object of religious experience is both absolute and given in consciousness. Religious *a priori* in the works of Maldonis and Freijs expresses the possibility of religious experience, namely it conditions the possibility of religious experience before it has come to be. An experience is or can be religious, because there is an *a priori* structure that is responsible for our ability to experience the “wholly other”.

Yet, Maldonis and Freijs hold that religious *a priori* is not a sufficient condition for religious experience. There is also necessary a “touch of a higher power”. Taking into account that Maldonis and Freijs insist both on the necessity of religious *a priori*, and on the necessity of a “touch of a higher power” for religious experience to come about, the last section of the research deals with the evaluation of the relationship between religious *a priori* and the object of religious experience (the “wholly other”). On the one hand, religious experience, in which the numinous announces itself, is based on *a priori* and, on the other hand, it reveals the “wholly other”. A certain dilemma comes in sight, when evaluating of the conception of religious experience of the Latvian thinkers: (1) either the announcement of a higher power in consciousness is conditioned by religious *a priori*, and as such loses its radical otherness (its being wholly other), remaining merely a possible object of consciousness, or (2) if the higher power retains its independency from religious *a priori*, religious *a priori* itself loses its necessity, namely there is no need for it anymore. Involving considerations from the works

of Marion, it is maintained that religious experience as understood by the Latvian thinkers is self-contradictory, because it cannot be both conditioned by the subject and reveal the “wholly other”. Taking into account the fact that, in general lines, Maldonis and Freijs follow Otto’s ideas; the same conclusion can also be applied to Otto’s phenomenology.

**Chapter 4. The World Community for Christian Meditation:
Transformation of the Biblical Paradigm
(a Phenomenological Explication)**

Author: Elizabete Taivāne

In the situation of crisis experienced by the contemporary Western spirituality, various revitalistic movements emerge within the Roman-Catholic and Protestant Churches. The present short research deals with one of them called *The World Community for Christian Meditation*. The movement has become rather popular in Europe from the beginnings of the 90ies. Christian meditation came to Latvia about five years ago, provoking great resonance in the academic and church circles. Although the founders of the community justify their practice as a return to the roots of Christian contemplative tradition, they actually perform a profound transformation of Christian doctrine and practice, creating a mixture of Christian, Hindu, Buddhist and even Tantric religious elements.

The World Community for Christian Meditation transforms the biblical paradigm into some sort of yogic psycho-technique, proclaiming monistic worldview. The analysis of the devotional books written by the founders of the community John Main OSB and Laurence Freeman OSB reveals that almost all passages dealing with the life of Jesus Christ are interpreted symbolically, as taking place in human consciousness. On the other hand, the whole life of Jesus and even the Crucifixion, just prepares for the descent of the Holy Spirit. The Holy Spirit here is identified with the Spirit of Jesus dwelling in the depths of our inner selves.

The soteriological and ecclesiological aspects of Christianity are transformed here completely. Whereas the salvific role of the Body of Christ given for us, is realized in Liturgy and in the Sacraments (according to the doctrines of the Orthodox and Roman Catholic Churches), and in the Gospel (according to Protestant view), for the practitioners of Christian Meditation, the Spirit of Jesus/the Holy Spirit is the Saviour, while meditation, practised in private, becomes the real means of salvation. The doctrine of Christian Meditation has much in common with the Christology of Raimundo Panikkar.

Chapter 5. Theoretical Models of State and Church Relations

Author: Inese Runce

This chapter deals with the analysis of various models of relations between the Church and State, focusing on three main models which are to be found in the history of humankind: State religion or State Church, anti-religious or atheist, and separation models. The State religion or State Church model is the most ancient form and model of relations between the Church and State, created as a specific tandem with various forms of expression, different in various religions and denominations (Islam, the Western and Eastern Christianity, Judaism etc). Anti-religious or atheist model of relations is a recent phenomenon of history of the 20th century, particularly in the, so called, region of the communistic system of Eastern Europe. The separation model is connected with American and European political system of the age of capitalism and liberalism.

The relations between the Church and State construct a specific paradigm, which contains many political, economical, historical and cultural aspects. Each region, state and even century offers its own history and experience of relations, constructing a particular model in space and time. This topic is most broadly discussed and analyzed in the Western European and American literature and political and intellectual milieu, but not yet in the post-soviet societies and academic circles.

Chapter 6. Stanislavs Ladusans: The Project of Renovation of the Nation

Author: Māra Kiope

This year the Roman Catholic Church in Latvia and the Institute of Philosophy and Sociology celebrated the 100th anniversary of the birth of, conceivably, the greatest Latvian philosopher Stanislavs Ladusans.

Ladusāns' research has received international recognition: he has presided over four World Christian Congresses of Catholic Philosophy, has published numerous books in Portuguese and in Latvian, and has been full member of the Roman Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas. S. Ladusans started his work as the renovator of genuine thomism in Brazil, both theoretically, as well as by organizing the network of Catholic philosophers there. Especially worthy results appeared at the beginning of the 70-ies, when Ladusans became President of Interamerican Catholic Philosophy Society (ACIP), covering the whole of Latin America, and was also Head of the Research Institute for Philosophy (CONPEFIL) in Sao Paulo. Later the institute was moved to the *Pontifícia Universidade Católica de Rio de Janeiro*. Until the present time one of the most recognized sources in the Brazilian philosophical studies remains the anthology designed and supervised by padre Ladusans «*Rumos da filosofia actual no Brasil*» (*Current Trends of Philosophy in Brazil*). And, surely, only the restoration of the Republic of Latvia in 1991 made it possible for professor Ladusans to return to his native country and to teach students at the Roman Catholic Seminary in Riga.

Actually, Ladusans' philosophy presents a synthesis of Thomism and phenomenology, especially due to his original theory of cognition (mainly in the work *Gnosiologia Pluridimensional*). Meanwhile, the many-sided gnoseology is worked out not for its own self, but forms the basis for the *Metaphysics of the Human Being* – a work that Ladusans intended to write as the third and final part of his gnoseological trilogy. By developing the possibility to know the Truth, a human being reaches the so-called affective harmony

with everything that is True, denying by all of his wholness that, what is not Truth. Professor Ladusans analyses those historical and cultural factors of the Latvian society of the post-totalitarian age that are creating obstacles for the Truth to be recognized, including the dissemination of Marxist pragmatic gnoseology. Another feature of the Latvian life is eclecticism, when absolutely different, even contradictory ideas and fragmentary pieces of different world-outlook systems are entertained by one person without logical examination of their cohesion. But even more superficial and naive is syncretism, acceptance of different ideas from others and completely avoiding the question about the Truth. Besides, we find in the Latvian life and culture, writes professor Ladusans, other features preventing the Truth cognition, like consumerism, exaggerated rationalism, moral laxity, confusion of ideals among the youth and other things having negative impact on the development of the mind, will and character, obscuring the horizon of Truth. So, the aim of professor Ladusans is to implement an integral scientific view about the human being – many-sided humanism of metaphysical kind – as this science should be focused on the B E I N G S.

It is possible to say, that philosophical criticism of culture for S. Ladusans is designed to create a rational system of integral human science of metaphysical kind, or many-sided humanism, revealing the human being as specific spiritual being, capable of rationally accepting and consciously deepening his rootedness in God. This is the main philosophical message for the 21-st century and for the culture, which must lead into the civilization of Life and of Love.

Chapter 7. The Religious Essence of Atheistic Education

Author: Laima Geikina

In this Chapter Laima Geikina, drawing on the ideas of Ninian Smart, a well-known historian of religions, and John Hull, a religious- studies specialist, analyzes some of the historical evidence of the educational

processes in Latvia. The author discusses the manner in which elements of Christian education, suitably modified to comply with the chief requirements of the Marxist Leninist ideology, were used in the soviet educational praxis. She argues that atheism had become instrumental in the realization of the official ideology as a kind of substitute for a state religion. The well-known British educationalist John Hull distinguishes three main models of religious education; “to learn religion”, “to learn about religion”, and “to learn from religion”.

The author of the chapter is of the opinion that the educational model used in Latvia could be characterized as the first of the above-mentioned models – “to learn religion”. This model offers an approach describing a certain religious tradition as if “from the inside”, by looking at it through the eyes of a religious person. Such a stance involves certain consequences – the teacher must be a believer of a specific religious faith, and his/her task is to work for the conversion of the students. Such a type of religious instruction is institutionally supervised by a definite denomination, and the plurality of views of the students is limited, or non-existent.²

² Hull J. M. The Contribution of Religious Education to Religious Freedom. A Global Perspective. *Committed to Europe's Future. Contributions from Education and Religious Education*. P. 108.

Part II Religions in Latvia: Topical Research

Chapter 1. Latvians and Orthodoxy

Author: **Sebastian Rimestad**

Sebastian Rimestad, a German historian, has turned his attention to the situation of the Orthodox Church in the Vidzeme gubernia of the Tsarist Russia in the 19th century, and to its role in the attempted Russification of the Latvians and Estonians – the core population of the territory. He also investigates the situation of the Russian Orthodox Church in the independent Republic of Latvia. Rimestad's main conclusions with regard to the topics discussed are contained in Chapter 1 "Latvians and Orthodoxy". The author considers that the Orthodox faith has always been of minor import for the Latvians. Since World War II the Latvians actively involved with the Orthodox Church may be roughly divided into two groups: those who consider that Orthodoxy, as universal faith, offers opportunity of worshiping God over and above the ethnic and linguistic divisions. They consider that the Latvians should make full use of the Divine Grace by the means offered by the Orthodox worship. Such a stance had been taken by Jānis Jansons, Kirils Zaics and the Archbishop Jānis Pommers. Two of the above-mentioned clerics experienced serious difficulties in complying with the authority of the Moscow Patriarchate at the beginning of World War II. In a similar fashion Archbishop Jānis Garklāvs, both while being in office in Latvia, and later, after the war – in exile, acquiesced in the obtaining situation. After the regaining of the independence of Latvia, most of the Orthodox clergy took a similar line.

Another group of the followers of the Orthodox faith among the Latvians attempted to resist the domination of the Russians in the Orthodox Church in Latvia. During the inter-war period such a position was taken, for example, by Jānis Dāvis and, during the World War II, by Metropolitan Bishop Augustīns Pētersons.

At present in Estonia – a neighbouring country with a similar historical experience – the Orthodox Church has been divided into two separate groups.³ The author prognosticates that such a situation is not likely to occur in Latvia, because there are practically no “autonomists” in the Latvian Orthodox Church. The last Latvian Orthodox priest in exile Aleksandrs Černajs died in 2006, so there is no institution outside Latvia capable of stimulating such a course of development. At the same time, it is not likely that Latvians could obtain significant role in the present Orthodox Church, and the author suggests that the best tactics for the Latvians is to remain under the jurisdiction of Moscow, and to hope for the best in future.

Chapter 2. The Concept of Knowledge in Latvian Orthodox Thought in the Context of Hesychasm

Author: **Juris Vuguls**

The chapter deals with the cognitive aspects and the epistemological tradition of Christian theology in its Orthodox variety, and the explications of the same in the Latvian Orthodox thought. Based on research materials of the author’s promotional dissertation “Ideas of Orthodoxy and Hesychasm in Latvia 1836–1934”, drawn from the Latvian Historical Archives, a comprehensive base has been provided concerning the Orthodox and hesychastic ideas in Riga Theological Seminary, Committee for the Translation of the Books of Orthodox Worshipping into Latvian and Estonian, etc.

The application of M. Foucault’s approach of discursive analysis, of historical discontinuation and the individualization of the history of ideas, as well

³ See: Rimestad S. *Orthodox Churches in Estonia. Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*. Edit. Lucian Leustean (Routledge, Houndmills, Basingstoke (in print).

as of the archaeology of the Annales School mentality, and P. Gurevic's thesis of historical synthesis, made it possible to view the ideas of Orthodoxy in the territory of Latvia from a specific position, to substantiate the study of this field as a separate discourse, which had formed under the situation of a certain mentality, and which need not be included into the ready-made schemes of the history of ideas of Latvia

As a result of the activities of the Russian Orthodox Church in the 19th century, an unconscious development of a peculiar discourse of Orthodox ideas in the territory of Latvia was started, where the theoretical, psychological and semantic mentalities of Protestantism, Herrnhutism and Orthodoxy became integrated. The religious perception and awareness that had developed within the framework of the continuous tradition of Protestantism, could not radically change within just half of a century, neither was it possible to approbate completely the ideas of Orthodoxy. Therefore a discourse developed during this period that could be called "a shortcut" to Orthodoxy, where, while being unable to understand all the theological-philosophical heritage of the Orthodoxy, one can perceive the Christian truths by means of intuition, more than by way of profound theoretical-intellectual retrospection.

The research maintains that, although the epistemological thread of the ideas of Christianity can be traced back to the past, it forms something different – something new and unique – during each historical period. It is pointed out that the early theologians of Christianity borrowed a lot from the ancient Greek philosophy; however, they developed absolutely new discourse, where Socratic questioning or Platonic striving for transcending of the fact of being, obtained of a radically different meaning; therefore it is methodologically unacceptable to reduce the string of developments of a particular idea to its origin. It does not mean that the Latvian Orthodoxy discontinues being Orthodoxy – at the same time it does not loose itself and also obtains of new features.

In the works of the medieval Christian theologians and thinkers, the epistemology of Christianity manifests itself by dividing knowledge into at least two ways – informative, or purely intellectual knowledge, and

moral knowledge, the latter being related to the implementation of the act of a particular person's will. This helps to justify the priority given by St. Augustine to the spirit (or soul) as against the body. In the Orthodox epistemology the emphasis is laid on the connection between knowledge and the acts of personal will, that enables the follower of asceticism, of Hesychasm to "rule" their bodies and lives; it starts with the intolerance towards the secular values and aspirations for changing of the relations of power in favor of the so-called soul, or certain types of transcendent self-experience. We may conclude that it is Christian asceticism, which gives rise to a certain kind of epistemological discourse, obtaining of closely synthesized knowledge-will-action, having sense only in the moral act of a particular historical monad (person).

This kind of Latvian Orthodox (1836-1934) discourse was expounded in the speeches and works of Archbishop J. Pommers and a priest and the Rector of Riga Theological Seminary Jānis Jansons; it was manifested in the tendencies of the journal "The Herald of Latvian Orthodoxy", where alongside ideas about the partition of religious and scientific knowledge, uniqueness of the Latvian Orthodox discourse was stressed. It was characterized by upkeeping of a positive image of Socrates, and by accentuating of his idea about the necessity to associate moral knowledge with individual praxis, as well as of his idea about the infinity of the field of knowledge. J. Pommers and J. Jansons keep returning in their works and homilies to the difference between scientific and religious (Christian) knowledge. They do not treat modern science as radically as did their medieval colleagues. For example, the notion about the infinity of knowledge and finitude of human cogitation in Christianity J. Jansons synchronizes with the psychological and philosophical views of W. James, thereby, perhaps, attempting to make Orthodoxy more modern and acceptable for the contemporaries.

Chapter 3. Role of the Russian Orthodox Church in Maintaining of Russian Identity in Latvia and Estonia from 1991 to 2011

Author: Jelena Avanesova

The 1990s brought great changes to Latvia and Estonia. This especially concerned the Russian-speaking population; the Russians living here unexpectedly lost their reference point, confidence in their present and future. Their old identity “citizen of USSR” stopped to exist, but the new identity “citizen of Latvia/Estonia” was not acceptable for many of them. Also the old communistic values were not relevant anymore. In the present work it is assumed that the Orthodox Church became one of the core aspects of their new-forming identity, not as a set of religious dogmas, but more as a symbol or an institution.

Thus, the objective of this work is to review the role of the Orthodox Church in the preservation of the Russian identity in Estonia and Latvia during the period 1991-2011. For this purpose, a short historical overview is given, to show how Orthodoxy appeared and spread in the territories of the present Latvia and Estonia. Moreover, the ethnic composition of the Orthodox congregation is also followed through centuries, by way of analyzing of various statistical sources. Lastly, the modern situation is discussed, to provide an insight into the role of the Orthodox churches in political life and in education. To get a better insight, expert interviews were conducted in 2011 among people working in educational, social and political spheres.

Orthodox faith appeared in the territories of the present Latvia and Estonia already in the 9-11th centuries, but until nowadays even with the growth of the numbers of Orthodox believers among the titular nations, it has been mostly a religion of Russian-speaking population. Church and State powers were separated in both Estonia and Latvia in 1990s by constitutional acts. Also the religious education has not been compulsory (but optionally possible) in both countries. For these reasons it is not surprising, that the Orthodox Churches play a significant, but more

symbolic than religious role for Russian-speakers in modern society. For instance, many of them while not being regular church-goers affiliate themselves with the church. The experts interviewed, perceived the role of the Orthodox Churches in society differently. The Estonian respondents mostly would be willing to diminish the involvement of the politics into the church life, while some respondents in Latvia would be willing to see a more pro-active church. For most of them some connection between the notions of “Russian” and “Orthodox” undoubtedly exists.

Chapter 4. The Peculiarities of S. Bykadorov’s Iconography in the Context of his Religious Convictions

Author: Viktorija Aleksandrova

During the Soviet period icon painting was criminal activity. However, even then Simeon Bykadorov was painting icons as from the 1950-ies. That would have been impossible without religious faith, and without the old customs (*Staraja Vera*) of his ancestors. Simeon Bykadorov was born on December 27, 1922, in a deeply religious Old Believers family of the Don Cossacs. Icons had impressed Bykadorov in his childhood. At the end of World War II, the would-be icon painter came to Latvia. Bykadorov attended the Department of Painting at the J. Rozentāls Riga Art School from 1948 to 1952. During his studies at the Art school, Bykadorov was attending worship services at the Riga Grebenshchikov Old Believers Community.

In the 1950-ies Bykadorov began to study the basic principles of iconography from Efimii Kekishev (1892–1980 (?)) – who had been a student of the famous icon painter Gavriil Frolov (1854–1930). In the late fifties and sixties an Old Believers Pomorian renovation craftsman Fyodor Kalikin (1876–1971) taught S. Bykadorov the art of restauration. In 1984 Bykadorov was certified as an art renovator of the third category, specializing in tempera painting. Bykadorov has restored more than 100 icons

in the parish of Riga Grebenshchikov Old Believers Community. From the year 2000 he worked on the creation of icons for the Old Believers parishes all over Latvia. In 2009 Bykodorov was invited to Moscow to the Old Believers Community of the Transfiguration (*Preobrazhenskaia*), where he served as a mentor until his death on 15th January, 2011.

In his creative work Bykadorov attempted to follow the teaching of Hesychasm, as well as the regulation for painters, approved at the Church Council in 1551 – “To paint like Andrei Rublev and other well-known painters...”. Bykadorov’s icon painting is connected with the Pomorian (*Pomortsy*) Old Believers School of iconography. At the same time, he managed to develop an individual style. We have not found exact stylistic analogues to Bykadorov’s icons – a fact indicating that the master was not representative of only one icon painting school. He was a unique painter who has managed to find his own peculiar style and to observe the canons of the ancient Old Russian and the Pomorian iconography.

Chapter 5. Historical and Cultural Experience of the Old Belief in Latvia in 20th Century: Parish as Self-organization Form of Orthodox Old-Believers’ Community

Author: Nadežda Pazuhina

The Orthodox Old Believers are a particular ethno-confessional group, which have been living on the territory of contemporary Latvia, Lithuania and Estonia since the 2nd half of the 17th century. The absolute majority of Latvia Old Believers belong to the Pomorian denomination of *Bespopovtsy*, a priest-less branch of the Old Believers’ congregation.

Until the manifesto of Nikolai II on 17th October 1905 the rights of Old Believers – religious, as well as civil – were severely restricted. So, in a figurative sense the “chronological framework” of the Old Belief’s history in the “short” 20th century could be defined from 1905 till 1989 (institutional founding of the Old Orthodox Pomorian Church of Latvia).

The Old Believers had always been quite an isolated group. This was caused by their specific perception of the “external” world, it means, the world outside of the Old Believers’ community. This world was interpreted by the Old Believers as the world of Antichrist, so the contacts with it should be reduced to a minimum. As result, the self-organization practice has the key role in the Old Believers’ congregation. The religious community / parish define not only religious identity of the individual believers, but also all socialization processes of the community’s members.

In the situation of strong external pressure from the state institutions, the Old Believers managed to reproduce their habits on the micro level of a family and a parish isolated from the “outside world” quite successfully, while ensuring the social and economic stability for the existence in this world. Religious tolerance declared in the manifesto of 1905, contributed to the active involvement of all Old Believers in the religious, as well as in the social and political life. After the declaration of independence of the Baltic States, during the inter-war period, the Old Believers were legally recognized here as one of the traditional Christian denominations and were granted all civil rights. The Old Believers had both to maintain their position in society, and to align their inner lives to protect their brothers in faith from temptation to become too close with the “secular” world.

The Soviet annexation of the Baltic States in 1940 brought radical changes in the history of Latvian Old Believers. According to the new legislation, a religious community lost the right to engage in charity work, to open schools and printing shops. Religious propaganda outside of the church was not allowed, while all functions of parishes were reduced only to liturgical services in the church buildings. The Soviet repressions of 1940-1941 also affected Old Believers. After 1944 the atheist regime was re-established as well. The number of Old Believers’ parishes in Latvia decreased from 85 (1948) to 64 (1989). At the end of the 1980s the problem of survival of the historical tradition has been actualized. The Congress of Latvia Old Believers’ elected the Central Council of the Old Orthodox Pomorian Church of Latvia that had to coordinate the activities of Old Believers’ parishes and to render spiritual and material assistance to smaller parishes, as well as to organize educational and publishing work.

Chapter 6. Notes on the Origin of the “Cemetery Days” in Latvia

Author: **Agita Misāne**

“Cemetery days” or, literary “cemetery festivals” (*kapu svētki*) is an annual and the most popular religious and social event in Latvia, when extended families gather at the cemeteries all over the country to commemorate the deceased and to meet their living relatives. The origins of the “cemetery days” have, so far, attracted little scholarly attention. The present investigation traces the beginnings of the festival back to 1831 when the first known cemetery days were held in Krimulda parish in Vidzeme, and soon became popular in almost all Lutheran congregations of the area. The event originated as a result of several coinciding factors – the impact of the Brethren Communities (Herrnhuter) and their burial customs, recent abolition of serfdom and the growing national consciousness of the Latvians. The author argues strongly against the widespread linking of the “cemetery days” to the considerably later activities of the popular Lutheran minister and writer Andrievs Niedra, and traces how this fallacy came into existence in the nineties of the 20th century.

Chapter 7. Yoga in Latvia: from the Spiritual Movement to a Healthy Lifestyle. Insight into the History of Yoga Movement

Author: **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**

The aim of this chapter is to provide insight into the development of yoga movement in Latvia in the first half of the 20th century. The chapter focuses on the archival materials, which have recorded the gradual transformation of the Latvian Society of Parapsychology, founded in 1924, into the Latvian Yoga Society in 1939. The purposes of the Latvian Society of Parapsychology were to “investigate and clarify various psychological phenomena and learn and find out the ancient Eastern metaphysical teaching”. For these purposes the Society was able to hold a variety

of closed and public lectures and readings, collect a library and establish reading rooms, publish and distribute books and periodicals, as well as to organize different experiments. Turning to a more serious Yoga study took place at the moment when Harijs Dikmanis (born in 1895), who in later years was sometimes referred to as the only real Latvian yogi, became actively involved in the development of this society. In the letter to S'Rimat Kavalayananda published in the book "Yoga Mimansa" Dikmanis wrote: "I have succeeded in rousing an interest in our country to the Yogic philosophy". Such a belief could be confirmed by the fact that in 1934 the Society of Parapsychology was re-registered under the name of the Centre of Yoga Science in Latvia.

The new name gave rise to the need for emphasizing yoga not as a philosophical and religious, but rather as a purely scientific teaching. In 1934, H. Dikmanis established closer ties with the Sri Jogendra's Yoga Institute in Bulsara (India) and a little later, in 1935, the Centre of Yoga Science became a representative of this Institute in Latvia while Dikmanis had been appointed the only representative of this Institute in Europe. Relations with great yoga teacher Swami Sivananda and his Divine Life Society also were developed at the same time. As a result, Swami Sivananda kindly allowed translating and publishing in Latvian and other languages all his works, without any royalties, and such translations had also been successfully done. Here is a testimony about Dikmanis and his Centre left by Sivananda himself: "Mr. Harry Dikman, the Director-Founder of the Yoga Centre in Riga, Latvia (Europe) is a good specialist in these Yoga-Asanas, Bandhas and Mudras and his opinion and advice to persons suffering from various kinds of diseases, curable and incurable, are increasingly becoming popular in Europe. I have not heard of another man either in Europe or in America, who takes such a keen and lively interest in this subject and is making researches in the same. You will be surprised to know that Mr. Harry Dikman is essentially a philosopher and a sage".

In 1939, the Centre was renamed into the Yoga Society and under this name existed till the beginning of soviet occupation.

At the end of the Second World War Dikmanis arrived in Germany, spent several years in the Latvian filtration camp and then moved to England, and some time later – to the U.S.A., where he became a well-known spiritual teacher in New York area. He is also author of the book “Yoga Chakravarty: Sri Swami Sivananda” published in 1958.

Chapter 8. Seasonal Festivities and Family Celebrations in Contemporary Latvia: Protecting or Dismantling of Borders?

Author: Aida Rancāne

Celebrating seasonal festivities and family celebrations is nowadays a phenomenon that inspires true interest. There are ever more people celebrating these events, thus preserving and popularizing national traditions. Mostly they are members of folk groups or the religious organization *dievturi*. The organizers of family celebrations are mostly young people, who find a deeper meaning in folk traditions.

The purpose of the research is to clarify the motivation of these people to perform ritual activities in an era when cultural and religious pluralism, relativism, uncertainty, insecurity, individualism, scepticism, and criticism dominate the world. The research is based on participant observation and structured interviews with eleven people who are active, regular participants/organizers of traditional festivities. The article provides insight into issues related to the time and place of celebrations in a contemporary situation, characterizes the organizers and participants, and defines the role of the media in reflecting on the celebrations.

Conclusions indicate that seasonal festivities and family celebrations are a significant factor in forming Latvian national cultural identity, preserving traditions, and confirming religious beliefs. Marking and safeguarding of the cultural boundaries takes place concurrently with their demolition, thus providing for the consolidation of the common, the mundane and the universal.

Personu rādītājs

A

- Abrahams 82
Abhedananda 262
Aijers Alfreds (*Ayer Alfred Jules*)
45
Akvīnas Toms (Svētais) 116–
117, 119, 124, 127
Alberts (bīskaps) 161
Aleksandrs (metropolīts) 207
Aleksandrs II 185
Aleksandrova Viktorija 2–3,
15, 21, 219, 225, 323
Apare Emma (Apare-Balodis
Emma, Balodis Emma, Balode
Emma) 259–267
Apsesdēls (Apsītis Augusts) 260
Aristotelis 121
Asīzes Francisks (Svētais) 85
Augustīns (Svētais) 128, 131,
179, 180
Aurobindo 279
Avanesova Jeļena 3, 14, 21, 172,
206, 208–209, 322
Avilas Terēze (Svētā) 97

Ā

- Āboltiņš Alvis 247, 252
Ārente Hanna 142, 144
Ārents J. 187

B

- Balodis Aleksandrs 264–265
Baumans Gerds (*Baumann
Gerd*) 299, 300
Beiliss E. 277
Beit-Hallāmi 200
Beitnere Dagmāra 254, 256
Bello A. A. (*Bello Angela
Ales*) 119, 120, 137
Benuā Alens de (*Benua Alen
de*) 300
Bergers Pīters (*Berger
Peter*) 306
Berlins Jesaja (*Berlin
Isaiah*) 142, 144
Bērziņš A. 265
Biezais Alfrēds 275–277, 279,
281
Biezais Haralds 10, 18, 55, 126
Bikadorovs Simeons 21,
214–215, 217–218, 220–224,
226–227, 323–324
Bite Aleksandrs 92
Bihners Ludvigs (*Buechner
Ludvig*) 188
Bočagovs Aleksandrs 165
Bonifācijs VIII 104
Bonhefers Dītrihs (*Boenhefer
Dietrich*) 47

Bormanis Jānis 168–170
 Bosē Vilhelms (*Bousset Wilhelm*) 54
 Brežņevs Leonīds 151
 Bucēns Fricis 188
 Buda 187
 Buddhādāsa 76–77

C

Ceipe Gundars 255–256
 Cincendorfs Ludvigs Nikolauss fon (*Zinzendorf Ludvig Nikolaus von*) 248

Č

Čatterdži 266
 Černejs Alaksandrs 176
 Čidananda 276

D

Danno (Kļaviņš Daniels) 261–262
 Dāvis Jānis 168–170, 176
 Dekarts Renē (*Descartes René, Cartes René des, Cartesius Renatus*) 178–180
 Dimiņš J. 171
 Dikmanis Harijs (*Dikman Harry, Dickman Harry*) 266–274, 276, 279–282, 327–328
 Diltejs Vilhelms (*Dilthey Wilhelm*) 180
 Dimiters Kaspars 174, 176
 Dionīsijs Areopagīts 179, 183

Dolfija Anna 279
 Dolfijs Arnolds 279
 Druvaskalns Nils 172, 174
 Dunajevs Mihails 199
 Džeimss Viljams (*James William*) 189
 Džonstons Viljams (*Johnstone William*) 86

E

Eglītis Anšlavs 245
 Eglītis Viktors 255
 Eliade Mirča (*Eliade Mircea*) 64, 76, 81–82
 Engells Frīdrihs (*Engels Friedrich*) 108, 140–141, 143
 Eriksons Eriks (*Erikson Erik*) 196, 198–199

F

Fierbahs Ludvigs (*Feuerbach Ludwig Andreas von*) 138
 Feldmanis Roberts 253, 255–256
 Flū Entonijs (*Flew Antony*) 44–46
 Freids Zigmunds (*Freud Sigmund*) 31
 Freijs Alberts 12, 54–62, 66–74, 311–313
 Frīmens Lorens (Freeman Laurence) 76–78, 83–91, 93–97
 Frolovs Gavriils 215, 323

Fuko Mišels (*Foucault Michel*)
14, 177, 181, 249

G

Gailis Fricis 259, 268
Garklāvs Jānis 172, 175, 318
Gavriļins Aleksandrs 163
Gādamers Hanss Georgs
(*Gadamer Hans-Georg*) 49
Geikina Laima 3, 13, 20, 142,
155, 316
Gills Nikandrs 12, 41, 56, 284
Glasī Henrijs (*Glassie
Henry*) 250
Gorbačovs Mihails 203
Grēgorijs Palama
(Svētais) 181–182, 184, 223
Grifits Bīds (*Grifith Bede*) 84
Grīnfelde Māra 3, 12, 19, 311
Gruzna Pāvils 167
Gudriķe Biruta 254
Gunkels Hermans (*Gunkel
Hermann*) 54
Gurevičs Ārons (*Gurevich
Aaron*) 14, 177
Gūčs Tods A. (*Gooch Todd A.*)
57, 65–66, 68

H

Hābermāss Jurgens (*Habermas
Juergen*) 29
Hadsons Viljams (*Hudson
William*) 47
Hals Džons (*Hull John*) 157

Heidegers Martins (*Heidegger
Martin*) 10, 26, 29, 49, 118
Hekels Ernsts (*Haeckel Ernst*)
188
Hesle Vitorio (*Hoesle
Vittorio*) 50–51
Hjūms Deivids (*Hume David*)
44, 138
Hobsbaums Ēriks (*Hobsbauwm
Eric*) 228
Horužijs Sergejs 76, 94
Hruščovs Ņikita 203
Huserls Edmunds (*Husserl
Edmund*) 56, 58–60, 63–65,
74

J

Jansons Jānis 167, 171, 175,
188–190, 318, 321
Jānis (apustulis) 218
Jānis Zeltamute (Svētais) 224
Jēzus (Jēzus Kristus,
Kristus) 10, 77–79, 82, 84–
91, 93, 97, 98
Jogananda 271, 277–279, 281
Jogendra 274, 277–279, 327
Jungs Karls Gustavs (*Jung Carl
Gustav*) 76, 87, 94, 296–297

K

Kalniņš Jānis 172–176
Kalvins Žans (*Calvin Jean*) 53,
147
Kaļikins Fjodors 216–217

- Kants Imanuels (*Kant Immanuel*) 56–57, 66–68, 70, 74, 138, 182
- Karps Jēkabs 171
- Kasīrers Ernsts (*Cassirer Ernst*) 118
- Katkovs M. N. 186
- Kekiševs Jefims 215
- Kenterberijas Anselms (*Anselm of Canterbury*) 44
- Kirils (Katānijas Svētais Kirils) 217
- Kiope Māra 3, 13, 20, 315
- Klīve Visvaldis Varnesis 292
- Kolbergs Osvalds 280
- Konfūcijs (*Confucius*) 187
- Konstantīns (imperators) (*Constantine*) 104
- Kornīlijs (metropolīts) 208–209
- Kreislere Elita 128
- Kretjēns Žans Lui (*Chrétien Jean-Louis*) 74
- Krisps Oliveris (*Crisp Oliver D.*) 48
- Kriģers Rūdolfis (Kriģers R.) 260, 262, 266
- Krūmiņa-Koņkova Solveiga 1, 2, 3, 16, 22, 48, 306, 326
- Krūss Hanss (*Kruus Hanss*) 163
- Kundziņš Kārlis, jun. 10, 18, 54–55
- Kurtēns Žans Fransiss (*Courtine Jean-François*) 74
- Kuvalajananda 269
- Kūle Maija 117, 186, 305
- L**
- Ladusāns Staņislavs 5, 13, 116–118, 122–134, 136–137, 315
- Lakosts Žans Īvs (*Lacoste Jean-Yves*) 74
- Lasmane Skaidrīte 44
- Legzdiņš Roberts 278
- Leonīds (Poļakovs) 173
- Levi-Stross Klods (*Levi-Strauss Claude*) 294
- Ležērs Daniels Hervjū (*Hervieu-Leger Daniel*) 300, 307
- Loks Džons (*Locke John*) 138
- Longins 218
- Lords Aktons (Dalbergs-Aktons Džons) 114
- Lulle A. 267
- Luters Mārtiņš (*Luther Martin*) 248
- Lūka (evaņģēlists) 218, 143
- Ļ**
- Ļeņins Vladimirs 108, 140, 143, 149–151, 153, 156
- M**
- Magolda Roza 122
- Maharši Ramans 270, 277, 279, 282
- Makintairs Alasdairs (*MacIntyre Alasdair*) 44, 47

- Maldonis Voldemārs 54, 56–61, 66–70, 72–74
 Marija Magdalēna 218
 Marions Žans Liks (*Marion Jean-Luc*) 12, 19, 55, 60, 63, 65–66, 70–74, 311, 313
 Maritēns Žaks (*Maritain Jacques*) 117
 Marks (evanģēlists) 143
 Makārtijs Džozefs (*McCarthy Joseph Raymond*) 150
 Markss Kārlis (*Marx Karl*) 108, 134, 138, 140–141, 143, 149
 Matejs (evanģēlists) 88, 143
 Matīsa Vita 135–136
 Meins Džons (*Main John*) 76–78, 83–91, 94, 96–98, 313
 Menšings Gustavs (*Mensching Gustav*) 11, 54–55, 71
 Merlo-Pontī Moriss (*Merleau-Ponty Maurice*) 49
 Miroļubovs Ioans 240
 Misāne Agita 3, 15, 22, 284, 326
 Milēnbahs Fricis 170
 Muceniēks Edgars 254
 Musolīni Benito (*Musollini Benito*) 109–110
 Mūks Roberts 296–297
- N**
- Niedra Andrievs 22, 218, 221, 253–257, 326
 Nikolajs Brīnumdarītājs (Svētais) 218, 221
 Nikolajs I 252
 Nikolajs II 164, 228
 Nikons (patriarhs) 201
 Nilsons H. 259
 Nīburs Ričards (*Niebuhr Helmut Richard*) 99
- O**
- Olga (Svētā) 217
 Oto Rūdolfis (*Otto Rudolf*) 41
- P**
- Panikars Raimundo (*Panikkar Raimundo*) 90–91
 Paskāls Blēzs (*Pascal Blaise*) 33
 Pazuhina Nadežda 3, 15, 21, 230, 324
 Pāvils (apustulis) 92, 94, 146, 152, 179, 184, 220, 224, 226
 Pēteris (apustulis) 224
 Pēteris I 162, 185
 Pētersons Augustīns (metropolīts) 171–172, 174, 176, 318
 Pjeriss Aloisiuss (*Pieris Aloysius*) 80–81
 Plantinga Alvins (*Plantinga Alvin*) 48
 Platons 185, 211, 320
 Plaudis Anna 277, 279
 Pommers Jānis (arhibīskaps Jānis) 165–168, 171, 173

- Popers Karls (*Popper Karl Raimund*) 33, 45, 142, 144
 Popi Čezāre (*Poppi Cesare*) 293
 Popovs G. P. 222
 Priedīte-Kleinhofa Aija 254
 Puankarē Anrī (*Poincaré Jules Henri*) 189
 Puriņš Āris 254
- R**
- Radzobe Silvija 135
 Rajans Daniels C. (*Ryan Daniel C.*) 163–164
 Ramačaraka 262
 Ramakrišna 262, 267
 Rancāne Aida 2, 3, 16, 22, 328
 Rāners Karls (*Rahner Karl*) 76
 Reizniece Ilga 291
 Repše Gundega 136
 Rimestads Sebastians (*Rimestad Sebastian*) 3, 14, 21, 176, 318–319
 Rī Maikls (*Rea Michael C.*) 48
 Rubenis Juris 83–84, 86–87
 Rubļovs Andrejs 222, 224, 226–227
 Runce Inese 3, 13, 19, 172, 314
- S**
- Saharovs A. A. 222
 Samarins Jurijs 162, 175
 Satjananda 76
 Semencovs Vsevolods 78–79
- Smārts Ninians (*Smart Ninian Roderick*) 145–146, 148–149, 156
 Sokrats 182, 185–187, 190–191
 Springovičs Antonijs 252
 Staļins Josifs 142–143, 149, 150–151, 203
 Stankevičs Zbigņevs 3, 10–11, 18, 309
 Straumīte Indriķis (Līcis Jānis) 162
- Š**
- Šivananda 274–279, 281–282
 Šleiermahers Frīdrihs (*Schleiermacher Friedrich*) 54, 56–58, 73
 Šmids Vilhelms (*Schmid Wilhelm*) 181
 Šmits Jānis 255–256, 292
 Šteina Edīte 119–122
 Šubergs K. 267, 270
- T**
- Taifels Henrijs (*Tajfel Henri*) 197–198
 Taivāne Elizabete 3, 12, 19, 75, 313
 Taivāns Leons 292
 Teofans Griekis (*Grek Teofan*) 226–227
 Tēvs Pio (*Saint Pio (Pius) of Pietrelcina, O.F.M. Cap., Forgione Francesco*) 85

- Tillihs Pauls (*Tillich Paul Johannes*) 47
- Timm Natālija 259
- Tolstojs Ļevs 186–187
- Toms (Svētais) 124–125
- Tranzē-Rozeneks Astafs fon (*Transehe-Roseneck Astaf von*) 164
- Trelčs Ernsts 54, 66–68, 74
- Tumka Miklošs 110
- U**
- Ulmanis Kārlis 162, 164–165, 231, 261
- V**
- Vanags Olga 259
- Varlaams (*Barlaam Hieracensis*) 182, 184
- Velte Bernhards (*Welte Bernhard*) 10, 18, 25–36, 50, 309
- Veselis Jānis 270
- Vestfāls Merolds (*Westphal Merold*) 48–49
- Vējš Jānis Nameisis 2, 3, 11, 19, 310
- Vitgenšteins Ludvigs (*Wittgenstein Ludwig Josef Johann*) 45, 47–49
- Vivekananda 262, 267, 277
- Vītols Aleksandrs 171
- Volterstorfs Nikolass (*Wolterstorff Nicholas*) 49
- Voskresenskis Sergijs 171
- Vuguls Juris 3, 14, 21, 319
- Z**
- Zaics Kirils 166–167, 171, 175, 318
- Zenkovskis Vasilijs 101

Izdevējs: LU aģentūra “LU Filozofijas un socioloģijas institūts”
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940,
tālr. – 67229208, fakss – 67210806
www.fsi.lv, e-pasts – fsi@lza.lv

Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība Nr. 2-0521

Iespiests SIA “Drukātava”, reģ nr. 40003744728
Spilvas iela 9, Mārupe, LV-2167, tālr. 67628873
info@drukatava.lv