



Latvijas Universitātes  
Filozofijas un socioloģijas institūts

# Reliģiski- filozofiski raksti

**XX**



Rīga  
2016

Izdevums ir sagatavots *LU Filozofijas un socioloģijas institūta* projektā „*Reliģiskās pieredzes tematizācija post-liberālā garīguma situācijā: Latvijas gadījums.*”

Izdevums rekomendēts publicēšanai ar *LU Filozofijas un socioloģijas institūta* Zinātniskās padomes 2015. gada 8. decembra sēdes lēmumu.

Galvenā redaktore: **Solveiga Krūmiņa-Konkova**  
Redaktori: **Jānis Nameisis Vējš, Māra Grīnfelde**  
Literārā redaktore: **Arta Jāne**  
Maketētāja: **Margarita Stoka**  
Vāka dizaina autori: **Kārlis Konkovs, Matīss Kūlis**

### Zinātniskās redakcijas kolēģija

Latvijas Universitāte:

Dr. phil. asoc. profesore **Ella Buceniece**; Dr. phil. **Solveiga Krūmiņa-Konkova**; Dr. habil. phil. akadēmiķe, profesore **Maija Kūle**; Dr. hist. eccl., docents **Andris Priede**; Dr. habil. phil. profesore **Māra Rubene**; Dr. hist. **Inese Runce**; Dr. phil. profesors **Igors Šuvajevs**

Ārzemju locekļi:

**Ekaterina Anastasova**, Ph.D., Associate Professor, Institute of Ethnology and Folklore Studies with the Ethnographic Museum at the Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria; **Eileen Barker**, Ph. D., OBE, FBA, Professor of Sociology with Special Reference to Study of Religion, *The London School of Economics and Political Science*, U.K.; **Gloria Durka**, Ph.D., Professor, Director, Ph.D. Program in Religious Education, Graduate School of Religion and Religious Education, Fordham University, U.S.A.; **Massimo Introvigne**, Ph. D., Director of *The Center for Studies on New Religions (CESNUR)*, Torino, Italia; **Tõnu Lehtsaar**, Ph.D., Professor of Psychology of Religion, Faculty of Theology, *University of Tartu*, Estonia; **Massimo Leone**, Ph.D., Dr.Hist.Art, Research Professor of Semiotics and Cultural Semiotics at the Department of Philosophy, *University of Torino*, Italy; **Sebastian Rimestad**, Ph.D., *University of Erfurt*, Germany; **Dalia Maria Stancienė**, Ph.D., Professor, Department of Philosophy and Culture Studies, *Klaipėda University*, Lithuania

*Reliģiski-filozofiski raksti* ir anonīmi recenzēts periodisks izdevums ar starptautisku zinātniskās redakcijas kolēģiju. Tā mērķis ir padziļināt lasītāju zināšanas par reliģiski filozofisko ideju vēsturi, attīstību mūsdienās un to vietu Latvijas un Eiropas kultūrā. Iznāk vismaz vienu reizi gadā latviešu un angļu valodā.

*Reliģiski-filozofiski raksti* pieejami arī Centrālās un Austrumeiropas Interneta bibliotēkā (Central and Eastern European Online Library, CEEOL), EBSCO un SCOPUS datubāzē.

*Religious-Philosophical Articles* is a double-blind peer reviewed periodical with international editorial board. It publishes articles aimed at deepening readers' knowledge and understanding on history of religious philosophical ideas, their development in nowadays and their place in the Latvian and European culture. It is published at least once a year in Latvian and English.

Editions of *Religious-Philosophical Articles* are available in Central and Eastern European On-line Library, CEEOL, as well as in EBSCO and SCOPUS data-bases.

## SATURS / CONTENTS

### Solveiga Krūmiņa-Koņkova

- Brīvība pagātnes sprostā. . . . . 5  
*Freedom in the Cage of the Past* . . . . . 8

### Raivis Bičevskis

- Dzīvības gnostika pret prāta gribu. Sabiedrības bez pasaules kritika  
Ludviga Klāgesa darbos. . . . . 11  
*Summary. The Gnosis of Life versus the Will of the Mind.* . . . . . 39

### Ināra Cera

- Par ticību un tikumību Herdera Atvadu sprediķī, Rīgu atstājot,  
un viņa vēstures filozofijā . . . . . 44  
*Summary. On Faith and Virtue in Herder's Farewell Sermon  
in Riga and in His Philosophy of History* . . . . . 55

### Elizabete Taivāne

- Par reliģiskās pieredzes pētniecību: kognitīvās teorijas *versus*  
fenomenoloģiskais diskurss . . . . . 56  
*Summary. Investigation of Religious Experience: Cognitive  
Theories versus Phenomenological Discourse.* . . . . . 73

### Ernesta Molotokiene

- The Outlooks of Christian Morality in the Context of  
Intercultural Information Ethics.* . . . . . 75  
Kopsavilkums. Kristīgās morāles perspektīvas starpkultūru  
informācijas ētikas kontekstā . . . . . 97

### Māris Kūlis

- Propaganda of Islamic state in the Digital Age* . . . . . 98  
Kopsavilkums. *Islāma valsts* propaganda informācijas laikmetā . . . . . 112

### **Nadežda Pazuhina**

- No “šķeltņiekiem” uz “vecticībniekiem”: diskurss par vecticību  
 Krievijā 19. gadsimta otrajā pusē – 20. gadsimta sākumā. . . . . 115
- Summary. From “Raskolniki” to “Old Believers”: Discourse on  
 Orthodox Old Believers Faith in Russia during the second part  
 of the 19<sup>th</sup> century – beginning of the 20<sup>th</sup> century . . . . . 155*

### **Inese Runce**

- Katoļu ģimeņu dzīve un tradīciju saglabāšana padomju  
 Latvijā . . . . . 158
- Summary. The Life of Catholic Families and Preservation  
 of Traditions in Soviet Latvia . . . . . 179*

### **Agita Misāne**

- Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas revitalizācijas projekti  
 20. gadsimta 20.–30. gados: Jāņa Sandera un Alfreda Indriksona  
 teoloģiskie uzskati un darbība . . . . . 181
- Summary. The Latvian Evangelical Church Revitalization Projects  
 in the 1920's and 1930's: The Theologies and Activities of Jānis Sanders  
 and Alfreds Indriksons . . . . . 217*

- Personu rādītājs . . . . . 219

## BRĪVĪBA PAGĀTNES SPROSTĀ

---

Droši vien daudziem kādā rakstāmgalda atvilktnē glabājas klade ar domu gaudiem – citātiem no kādreiz lasītām grāmatām: kas zina, gan jau kādreiz noderēs kādai apsveikuma kartiņai, bet varbūt arī – dzīves vadlīnijai... Un, jādomā, ka vismaz dažās no šīm kladēm, tieši tāpat kā manējā, ir ierakstīts kāds citāts no Hermaņa Heses romāna “Stikla pārlišu spēles”, iespējams, pat šis: “Aizmirstam, ka arī mēs esam vēstures daļa, kaut kas tāds, kas tapis, kas tāds, kam lemts atmirt, līdzko tas zaudē spēju augt un mainīt veidu.”

Pieļauju, ka katram no mums šī Heses doma saistās ar ko savu, taču man tā šobrīd liek domāt par reizēm pārlietu lielo pieķeršanos pagātnei. Pieķeršanos, kurā pagātne kļūst par sprostu, ārpusē atstājot reālo dzīvi ar tās tagadni un vismaz ilūziju par brīvību. Bet varbūt mēs pieķeramies pagātnei tieši tāpēc, ka mums tā šķiet vienīgā vieta, kur brīvība ir kas vairāk par ilūziju, kur mēs brīvi varam ļauties savai stikla pārlišu spēlei, veidojot saites starp nesavienojamo un konstruējot savas, vien mums zināmas realitātes, nebaidoties, ka kāds var sajaukt mūsu spēli un iznīcināt jaunradīto pasauli... Pasauli, kurā mēs jūtamies kā mājās. Tas jau nekas, ka ir spēles, kas iznīcina, un pasaules, kurās citi mirst. Droši vien ir pareizi, ka šāda, nāvējoša brīvība paliek tikai pagātnes sprostā, kur tā var spēlēt savu stikla pārlišu spēli bez apstājas līdz laika galam vai līdz brīdim, kad visas pārlietes pārvēršas atpakaļ smiltīs, jo tās tomēr ir tikai no stikla...

Par pagātnē iesprostotas virtuālās pasaules konstruēšanu, kuras brīvībā izlaušanās mērāma iznīcinātu dzīvību tūkstošos, mums stāsta Māris Kūlis savā rakstā “*Islāma valsts* propaganda informācijas laikmetā”. Uzsverot, ka *Islāma valsts* īstenotais militārais un ārkārtīgi agresīvais džihāds ar

vēl nepieredzētām sekmēm ir izveidojis sinkrētisku reliģiskās degsmes un mūsdienu tehnoloģiju lietojuma kombināciju, Kūlis skrupulozi apraksta *Islāma valsts* istenotās propagandas metodes teorētiskos pamatus un argumentēti parāda, ka, vienlaikus būdama gan ar islāma pagātni nesaraujami saistītu teorētisko ideju, gan mūsdienu pastāvošās kultūras situācijas manifestācija un savā propagandā veidojot kareivīga džihāda un mūsdienu tehnoloģiju savienību, *Islāma valsts* nenoliedzami ir kļuvusi par mūsu laikmeta nežēlības zīmi.

Par kibertelpā veidoto pasaulu iespējamo mijiedarbību un ar to saistītiem virtuāliem konfliktiem, kam – to jau daudzkārt esam ievērojuši – ir gluži reālas sekas, kā arī par starpkultūru informācijas ētikas modeli, kura uzdevums būtu veikt kibertelpā notiekošā uzraudzību un kura autors ir pazīstamais mediju ētikas pārstāvis, argentīniešu izcelsmes vācu pētnieks Rafaels Kapuro, raksta lietuviešu filozofe Ernesta Molotokiene. Raksta novitāte ir autore piedāvājums uzlabot Kapuro modeli, izmantojot tomismā un pāvesta Franciska enciklikā *Laudato si'* formulētos ētiskos principus.

Par Heses romāna galvenā varoņa – lielā stikla pārlišu spēles meistara, gara aristokrāta Jozefa Knehta līdzinieku, šķiet, ar pilnām tiesībām var uzskatīt filozofa Raivoja Bičevska raksta varoni – Ludvigu Klāgesu, kura darbu ambivalentie jēdzieni un temati dod iemeslu ne tikai dažādām domu spēlēm, bet arī pašu to radītāju ļāvuši uzskatīt, kā raksta Bičevskis, gan “par ekoloģiskās kustības citētu autoru, gan par nacionālsociālistiskās Vācijas laika neatzītu ideologu vai “ritmiskās nācijas” un “biopolitikas” priekšvēstnesi, gan par okultisma un parapsiholoģijas “ieviešanas” filozofijā “grēkāzi”, gan par iracionālistiskas dzīves filozofijas ledlauzi un racionālisma kritikas pārstāvi, gan par romantiskās dabas (dzīvības) filozofijas atjaunotāju uz kauzalitāti orientēto zinātņu laikmetā, gan par poststrukturālisma ideju paudēju ilgi pirms poststrukturālisma, gan par vitālisma pārstāvi vai līdzgaitnieku, gan par oriģinālu valodas filozofijas domātāju”.

Katrā šajos “Reliģiski-filozofiskos rakstos” publicētajā rakstā, šķiet, iespējams saskatīt gan pagātnes sprostā patvērušos brīvību ar tās apreibi-

nošajām ilūzijām par neatkarību ārpus sprostā, gan nojaust neatrisināmo un reizēm iznīcinošo dilemmu starp gara un reālo pasauli, starp spēli un brīdi, kad spēle beidzas; kad stikla pērlītes aizribo, kur nu kura, lai atkal reiz satiktos jauna spēlētāja rokās un atkal savienotos un šķirtos, un tā aizvien no jauna, jo cilvēks galu galā ir *Homo Ludens*. Cilvēks, kurš spēlē. Cilvēks – spēle.

**Solveiga Krūmiņa-Koņkova**

## FREEDOM IN THE CAGE OF THE PAST

---

### Foreword

Probably many of us keep in a desk drawer some notebooks with ideas or quotes from the books we have read: who knows, perhaps they may come in handy for a greeting card, but perhaps also - serve as guidelines for our lives ... And I would like to think that at least in some of these notebooks, just like in mine, there are some quotes from Herman Hesse's novel *The Glass Bead Game*, like this one, for example: "We tend to forget that we ourselves are a part of history, that we are the product of growth and are condemned to perish, if we lose the capacity for further growth and change. We ourselves are history and share the responsibility for the history of the world and our position within it".

I assume that for each one of us this Hesse's thought is referring to something personal, but for me it is suggestive of too excessive an affection (sometimes) for the past. It is an affection in which the past becomes a cage, leaving outside the real life and the present, thus creating at least an illusion of freedom. But perhaps we cling to the past precisely because we think that it is the only place where freedom is more than an illusion, where we can freely engage with our Glass Bead games, creating links between the incompatible and constructing our own realities, known only to ourselves, without fearing that someone may confuse our game and destroy the newly created world ... The world where we feel ourselves at home. Who cares, that there are games that are destructive, and there are worlds where others are dying. Probably it is right that such a deadly freedom has to remain just within the cage of the past, where it can play its glass bead games non-stop until the end of time, or until all the beads become sand again, because they are still only beads of glass ...



Māris Kūlis in his paper “*Islamic state*” *propaganda in the digital age* tells us about the virtual world design, trapped in the past, the breakthrough of which into freedom has to be measured by thousands of destroyed lives. Stressing that militant and ultra-aggressive jihad of the Islamic state has created the quasi-syncretic union of religious bigotry and the use of contemporary information technologies, Kūlis scrupulously describes theoretical foundations of the propaganda methods implemented by the Islamic State. He convincingly shows that as an expression of manifestation of both theoretical ideas and present cultural and ideological situation and as a realisation of the aforementioned union between jihad and modern technologies, the Islamic state undeniably has become a mark of the cruelty of our era.

Lithuanian philosopher Ernesta Molotokiene writes about the possible interactions between the worlds created in cyberspace in relation to virtual conflicts, which – as witnessed by many other instances – have produced quite real consequences. She also tells about the model of intercultural information ethics, the task of which would be to realise the monitoring of cyberspace, as proposed by the well-known representative of media ethics, German researcher of Argentine origin Rafael Capurro. The novelty of the paper is the author’s offer to improve the aforementioned model by using the ethical principles formulated in Thomism and the encyclical letter of Pope Francis *Laudato Si’*.

It seems that the prototype of the main hero of Hesse’s novel - the great Glass Bead Game Master and the aristocrat of spirit Joseph Knecht - could be German philosopher Ludwig Klages, the protagonist of the paper written by Raivis Bičevskis. The ambivalent concepts and themes of the German philosopher give rise not only to a variety of ideas for games, but they also led to believe that their own creator, as Bičevskis writes, would be recognized both “as an author cited by the environmental movement, and as an unrecognized ideologist of National Socialist Germany, or a precursor of “rhythmic nation” and “biopolitics”, as well as a scapegoat of “the introduction of occultism and parapsychology into philosophy” and an icebreaker of the irrational philosophy of life and a representative of

the criticism of rationalism, both a rebuildler of the romantic natural (life) philosophy in the era of science, oriented to causality, and a spokesman of ideas of post-structuralism long before the post-structuralism, a representative or a collaborator of Vitalism as well as an original thinker of philosophy of language.

In the papers published in this issue we will discern both the freedom, sheltering in the cage of the past with its dizzying illusions of independence outside, and have a flair of the intractable and sometimes destructive dilemmas between the spirit and the real world; between the game and the moment when the game ends; when the glass beads are scattered and roll away, so as to meet later in the hands of a new player, to be connected and split up again and again, because the human being is – in the final analysis – *Homo Ludens*. The man who plays.

**Solveiga Krūmiņa-Koņkova**

## DZĪVĪBAS GNOSTIKA PRET PRĀTA GRIBU: SABIEDRĪBAS BEZ PASAULES KRITIKA LUDVIGA KLĀGESA DARBOS

### 1. Tulkojot Klāgesu

Pievērsties vācu filozofa Ludviga Klāgesa (1872–1956) tekstu ambivalenti sugestīvošiem jēdzieniem un tematiem šodien nozīmē spēt pārtulkot tos valodā, kas vienlaikus noņem tiem metafizikas un sociāli politiskās problemātikas nepārraugāmas saplūsmes tiešumu, un tomēr neslēpj iespējamās (šodien arī distancēti kritizējamās) šādas saplūsmes konsekvences, kuras nav slēpis arī pats domātājs. Šis “pārtulkošanas mūsdienām” (M. Grosheims)<sup>1</sup> darbs – par spīti vairāku gadu desmitu atšķirīgiem mēģinājumiem to darīt – uzskatāms par tikai sākušos. Par to liecina ne tikai jauniecērti projekti, kas ietver Klāgesa filozofijas atkārtotu lasījumu,<sup>2</sup> bet arī nogaidošā un piesardzīgā attieksme pret viņa arhīva materiālu pieejamību plašākai citēšanai un interpretācijai.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Šo uzdevumu “jaunās fenomenoloģijas” veidotāja Hermana Šmica skolnieks un viens no Klāgesa filozofijas jaunatklājējiem Rostokas Universitātes profesors Mihaels Grosheims izvirza darbā: Michael Grossheim. *Ludwig Klages und die Phänomenologie*. Berlin, 1994.

<sup>2</sup> Viens no tiem saistīts ar 20. gadsimta dzīves filozofijas aplūkojumu uz 19. gadsimta otrās puses un 20. gadsimta sākuma dzīvības zinātņu problemātikas un zinātnisko diskusiju par dzīvo fona (sīkāk sk. šā raksta 43. piezīmi).

<sup>3</sup> Ierobežota pieeja Klāgesa sarakstei Vācu literatūras arhīvā Mārbahā pie Nekāras, piemēram, tiek pamatota ar to, ka vairāki šī plašā epistolārija personāži vēl joprojām ir dzīvi un ar viņiem saistītās epizodes ir strīdīgas etc.

Savā galvenajā, gandrīz divus gadu desmitus tapušajā darbā “Gars kā dvēseles pretinieks” (publicēts no 1929. līdz 1932. gadam)<sup>4</sup> Klāgess raksturo dzīvībā kā dvēseles un ķermeņa polaritātē balstītu kultūru pretēji tehnizētai civilizācijai, kas balstās gara, intelekta naidīgumā dzīvībai. Dzīvības saikne ar vidi izpaužas caur tēliem un ritmiem – dzīvības ritmiem, kuros tā pulsē, un tās “pulsu” nogalina gara dzīvībai uz mācītais mehāniskais atkārtojums.<sup>5</sup> Makss Šēlers darbā “Cilvēka novietojums kosmosā” (1928) raksturo Klāgesu šādi: “Pretstatā visām šīm teorijām [t. i., “ideālismam” un “naturālismam” – R. B.] jaunāks rakstnieks, kas ir patvaļīgs, bet ne bez dziļuma, ir mēģinājis (līdzīgi mums pašiem) izprast cilvēku saskaņā ar abām nereducējamām “dzīvības un gara” pamatkategorijām – es domāju *Ludvigu Klāgesu*. Lielākoties tas ir viņš, kas Vācijā filozofiski pamatojis to panromantisko domāšanas veidu par cilvēka būtību, kurš patlaban [1927./1928. – R. B.] raksturīgs tik daudziem dažādu zinātņu pētniekiem.”<sup>6</sup>

Klāgesa filozofijā Šēlers akcentē “dzīvības un gara” pretstatu. Viņš pats pievēršas tam iecerētās filozofiskās antropoloģijas sakarībā un izveido šos jēdzienus par antropoloģiju fundējošas metafizikas pamatjēdzieniem.<sup>7</sup> Pateicoties “gara un dzīvības” ambivalentajam un nekon-

<sup>4</sup> Šis milzīgais darbs Klāgesa Kopoto darbu desmit sējumu izdevumā veido pirmos divus sējumus. Sk.: Ludwig Klages. *Sämtliche Werke*. Bd. 1–10. Bonn, 1964–1992. Šo izdevumu noslēdz detalizēta Klāgesa biogrāfija, kuras autors, Klāgesa arhīva vadītājs Hanss Egerts Šrēders (1905–1985), to vairs nepaspēj pabeigt. Šo biogrāfiju pabeidz Klāgesa filozofijas pētnieks Francs Tenigls.

<sup>5</sup> Sal. ar: Ludwig Klages. *Geist als Widersacher der Seele*. 5. Aufl. Bonn, 1972, S. 1348 un tālāk. (Turpmāk zemsvītras piezīmēs šis darbs citēts kā GWS, pievienojot lapaspuses numuru.)

<sup>6</sup> Makss Šēlers. *Cilvēka novietojums kosmosā*. Rīga, 2008, 88. lpp. Šēlers uzskata Klāgesa mācību par svarīgu, tomēr kritizē to vairākos aspektos. Būtiskākie no tiem ir: “gara” un “tehniskā intelekta” vienādošana; atbildības uzskaušana “garam” par vēlinas, norietošas kultūras krīzi, ko, pēc Šēlera domām, izraisa “virssublimācijas” fenomens un nevis “gars”.

<sup>7</sup> Var pieņemt, ka Šēlera domas izvedumam darbā “Cilvēka novietojums kosmosā” svarīgākie apskatāmie autori ir tieši Heidegers (“Esamība un laiks”, 1927)) un Klāgess. Sal. ar Heinriha Balmera izteikumiem H. Kunca darba “Martins Heidegers un Ludvigs Klāgess. Klātesamības analitika un metafizika” biogrāfiskajā ievadā, kas skar attiecības starp Heidegeru, Šēleru un Klāgesu (Sk.: Hans Kunz. *Martin Heidegger und Ludwig Klages. Daseinsanalytik und Metaphysik*. München, 1976, S. 7–8).

trolējamas konsekvences raisošajam pretnostatījumam, Klāgess vēlāk padarīts gan par ekoloģiskās kustības autoru citētu domātāju,<sup>8</sup> gan par nacionālsociālistiskās Vācijas laika neatzītu ideologu<sup>9</sup> vai “ritmiskās

<sup>8</sup> Šī atsauce pirmām kārtām saistīta ar Klāgesa tekstu “Cilvēks un zeme”, kuru viņš 1913. gadā publicē Brīvās vācu jaunatnes dienai veltītā izdevumā. Par tēmas “Klāgess un ekoloģiskā kustība” politiskajiem aspektiem plašāk sk.: Oliver Hanse. *Konservative in der politischen Ökologie der 70er und 80er Jahre: Klages' Erben?* Izd.: *Hestia* 24 (2010/14); Martin Kagel, *Widersacher des Fortschritts. Zu Ludwig Klages' ökologischen Manifest. "Mensch und Erde"*. Izd.: *Mit den Bäumen sterben die Menschen. Zur Kulturgeschichte der Ökologie*. Hrsg. von Jost Hermand. Köln, 1993. S. 199–220; Diana Aurenque. *Sobre la relevancia de Hombro y tierra de Ludwig Klages para el actual debate ecológico*. Izd.: *Revista de Humanidades* 22 (2010). P. 9–34. Par tematu plašāk sk. arī: Michael Grossheim. *Ökologie oder Technokratie? Der Konservatismus in der Moderne*. Berlin, 1995. Dzīvības un gara rivalitāte uz dzīvības filozofijas fona no kristīgā skatpunkta aplūkots: Karl-Heinz Kronawetter. *Die Vergöttlichung des Irdischen. Die ökologische Lebensphilosophie von Ludwig Klages im Diskurs mit der christlichen Theologie*. Bonn, 1999.

<sup>9</sup> Sk.: Tobias Schneider. *Ideologische Grabenkämpfe. Der Philosoph Ludwig Klages und der Nationalsozialismus*. Izd.: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 2 (2001), S. 275–294. Šneiders apraksta mēģinājumus padarīt Klāgesa filozofiju par “jaunās Vācijas” “oficiālo” filozofiju: 1933. gadā Leipcigā tiek dibināts “Arbeitskreis für biozentrische Forschung im Reichsbund Volkstum und Heimat” (AKBF), kas izvirzīja mērķi “padarīt Klāgesa darbus pieejamākus plašākai publikai”. Nacionālsociālistiskās partijas “gimnastikas pāvests” Rūdolfs Bode un Reiha zemnieku organizācijas vadītājs R. V. Darē “kopš 1934. gada sniedza iespēju AKBF [...] publicēties mēnešrakstā “Ritms” [...], tādējādi drīz izdevās sapulcināt gandrīz visus Vācijā dzīvojošos Klāgesa draugus un piekritējus vienkop”. (Turpat, S. 283.) AKBF 1936. gadā tiek aizliegts, A. Boimlers un A. Rozenbergs asi vērsas pret Klāgesa filozofiju kā nacistiskai Vācijai nevēlamu. Ir arī citas kritiskas balsis: sk.: Hermann Noack. *Ludwig Klages als Ankläger des Geistes*. Izd.: *Zeitwende*, 11 (1934/35), S. 193–204. Šī “Klāgesa epizode” iekļaujas plašākā jautājumā par nacionālsociālistiskās Vācijas ideoloģiju un tās nostādņēm. Šobrīd skaidrs, ka nekad nav pastāvējis viens monolīts nacionālsociālistisks pasauluzskats jeb “filozofija”. 20. gadsimta 30. un 40. gadu laiks paiet, savstarpēji cīnoties vairākām daudzmaz intelektuāli un stipri ideoloģiski ieinteresētām grupām, kas tā arī nenoved pie vienas pozīcijas, lai gan tāda aptuveni tiek pieņemta par “pastāvošu”. Šajā kontekstā vērts vēlreiz pārdomāt arī mūsdienu diskusijas ap Heidegera “Melnajām burtnīcām”. Tajās atainojas ciņa par “Vāciju”, kuras tobrīd intelektuāli, filozofiski nemaz nav. Tāpēc Heidegera darbība ir viena no šīs ciņas iespējamām mītrades stratēģijām, nevis kādas pastāvošas ideoloģijas rupors vai tās “ieviešana filozofijā” (E. Faijs). Tas pats attiecas lielā mērā uz Klāgesu un viņa situāciju “jaunajā Vācijā”. Runājot par Klāgesa attieksmi pret Vāciju un tās politiskajiem likteņiem, jāņem vērā arī tas, ka viņš – pretēji daudziem vācu intelektuāļiem – nepauz sajūsmu par Pirmā pasaules kara sākumu un kopš 1915. gada par dzīves galveno mājvietu izvēlējies Šveici.

nācijas”<sup>10</sup> un “biopolitikas” priekšvēstnesi,<sup>11</sup> gan par okultisma un parapsiholoģijas “ieviešanas” filozofijā “grēkāzi”,<sup>12</sup> gan par iracionālistiskas dzīves filozofijas “ledlauzi” un racionālisma kritikas pārstāvi,<sup>13</sup> gan par

<sup>10</sup> Par dzīvības ritma un nācijas ideju saikni 20. gadsimta sākumā un šīs saiknes vēsturisko kontekstu 19. gadsimta “dzīves reformas” kustībā sk.: Olivier Hanse. *Zwischen Lebensreform, Körperkultur und Lebensphilosophie: Rhythmus und Zivilisation um 1900*. Izd.: *Hestia*, 23 (2008/2009), S. 175–196; *Der Rhythmus als Grundlage einer Erneuerung der Wissenschaften und als Instrument einer sozialen Therapie*. Izd.: *Rhythmus um 1900*. Hrsg. von Massimo Salgaro und Michele Vangi. Stuttgart, 2014.

<sup>11</sup> Nitzan Lebovic. *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*. New York, 2013 (šajā monogrāfijā iekļaujas arī pirms tam publicētie pētījumi: Nitzan Lebovic. *The Beauty and Terror of Lebensphilosophie: Ludwig Klages, Walter Benjamin, and Alfred Baeumler*. Izd.: *South Central Review*, Vol. 23, Nr. 1 (2006), pp. 23–39). N. Lebovics norāda uz dzīves filozofijas popularitāti (plašāk: uz aizrautību ar dzīvē un dzīvības glorifikāciju) vācu kultūrā ap gadsimta miju un 20. gadsimta 20. gados (Nitzan Lebovic. *The Philosophy of Life and Death...*, p. 155 un tālāk) un uz pavedieniem, kas ved no tā laika līdz pat dzīves filozofijas motīviem Valtera Benjamina, Džordžio Agambena, Roberto Espozito u. c. darbos, turklāt – mūsdienu politiskās filozofijas kontekstā. Dzīves un dzīvības politizācija 19. un 20. gadsimta mijas Vācijā ir viens no tematiem, kam šobrīd intensīvi pievēršas pētnieki mūsdienu bioētikas, biofilozofijas, ekofilozofijas vēsturisko likteņu izpētes jomā. Sk. akcentus: Johannes Steizinger. Rez. Nitzan Lebovic. *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*. Izd.: *Weimarer Beiträge*, 61 (2015), S. 156–160. Sk. arī šā raksta 20. piezīmi.

<sup>12</sup> Šis pārmetums vairāk saistīts ar Klāgesa rekursu uz Alfredu Šūleru. Sk.: Reinhard Falter. *Ludwig Klages: Lebensphilosophie als Zivilisationskritik*. München, 2003. Taču uz to vedina arī Klāgesa aizrašanās ar arhaiskiem rituāliem un ekstātiku (darbs “Par kosmogonisko erosu” (1922)).

<sup>13</sup> Klāgesu kā destruktīva iracionālisma pārstāvi saskata Ģerģs Lukāčs savā darbā “Prāta sagraušana” (1954) un Ernsts Blohs darbā “Princips: cerība” (1959). Interesanti, ka racionālisma kritikai Klāgesa darbos pievēršies viens no viņa filozofijas interpretiem Vašburnas (*Washburn*) Universitātes (ASV, Kanzasā) latviešu izcelsmes vēstures profesors Gunārs Alksnis (1931–2011), kura doktora disertācija (Gunnar Alksnis. *Ludwig Klages and His Attack on Rationalism*. Kansas State University, 1970) vēlāk pārstrādāta papildinātā tekstā, kas publicēts ar vācu literatūras, zinātnes un filozofijas attīstības pētnieka Glāzgovas Universitātes profesora Pola Bišofa ievadu: *Chthonic Gnosis. Ludwig Klages and his Quest for the Pandaemonic*. Introduction by Paul Bishop. Appendix by Volker Zotz. Theion Publishing, 2015.

konsekventāko Ničes sekotāju,<sup>14</sup> gan par romantiskās dabas (dzīvības) filozofijas atjaunotāju uz kauzalitāti orientēto zinātņu laikmetā,<sup>15</sup> gan par poststrukturālisma ideju paudēju ilgi pirms poststrukturālisma,<sup>16</sup> gan par vitālisma pārstāvi vai līdzgaitnieku,<sup>17</sup> gan par 20. gadsimta sākuma mākslas, literatūras un estētikas ietekmētāju,<sup>18</sup> gan t. s. konservatīvās revolūcijas

<sup>14</sup> Par to sk. piezīmes rakstā: Paul Bishop. The reception of Friedrich Nietzsche in the early work of Ludwig Klages. Izd.: *Oxford German Studies*, 31 (2002), pp. 129–160. Ničes ietekmi uz veselu vācu intelektuāļu paaudzi (ieskaitot Klāgesu) parāda: Raymond Furnes. *Zarathustra's Children. The Study of a Lost Generation of German Writers*. Rochester, 2000 (Klāgess šajā darbā aplūkots: p. 99 un tālāk).

<sup>15</sup> Ernst Frauchiger. *Auf Spuren des Geistes. Ein Neurologe mit Ludwig Klages und Teilhard de Chardin*. Bern/Stuttgart/Wien, 1974.

<sup>16</sup> Uz šādu iespējamo lasījumu norāda Bilefeldes Universitātes profesors Heincs-Pēters Proisers: Heinz-Peter Preußer. Logozentrismus und Sinn. Indikatoren eines Paradigmenwechsels. Ludwig Klages - Jacques Derrida - George Steiner. Izd.: *Weimarer Beiträge, Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften* 45/2 (1999), S. 199–217. Dažas piezīmes par Klāgesa un Deridā sasaucēm sk. arī grāmatā: Michael Marder. *The Philosophers's Plant. An Intellectual Herbarium*. New York / Chichester, 2014. P. 204 un tālāk. Par Klāgesa un Bataja sasaucēm sk.: Thomas Rolf. Das Subjekt auf dem Siedepunkt. Zur Phänomenologie der Ekstase bei Ludwig Klages und Georges Bataille. Izd.: *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*. Hrsg. von A. Hetzel und P. Wiechens. Würzburg, 1999. S. 113–131.

<sup>17</sup> Enno Bartels. *Ludwig Klages. Seine Lebenslehre und der Vitalismus*. Meisenheim, 1953; Jan M. Broekman. Vitalisme en structuralisme bij Ludwig Klages. Izd.: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 65 (1973), S. 69–88.

<sup>18</sup> Sk. norādes par Klāgesu un Alfredu Kubinu: Paul Bishop. “Mir war der Gesit immer mehr eine ‘explodierte Elephantiasis’”. Briefwechsel zwischen Alfred Kubin und Ludwig Klages. Izd.: *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft* (1999), S. 49–95. Klāgesa ietekme uz Valteru Benjaminu aplūkots: Werner Fuld. Walter Benjamins Beziehung zu Ludwig Klages. Izd.: *Akzente. Zeitschrift fuer Literatur*, 28 (1981), S. 274–287. Par Klāgesa mācību par tēliem un mākslu sk. arī: Heinz-Peter Preußer. Pathische Ästhetik. Skizze einer lebensphilosophischen Bildtheorie im 20. Jahrhundert. Izd.: *Wahrnehmungskulturen. Erkenntnis – Mimesis – Enter-tainment*. Hrsg. von Gerd Antos, Thomas Bremer, Andrea Jäger und Christian Oberländer. Halle am Saale, 2008, S. 300–321. Svarīga liecība laikmetam ir Klāgesa ideju recepcija Roberta Mūzila daiļradē. Klāgess un viņa idejas parādās “Cilvēka bez īpašībām” Meingasta, taču arī citu varoņu tēlos vai izteikumos. R. Mūzils ir lasījis Klāgesa darbu “Par kosmogonisko erosu” (1922) (Walter Fanta. Die Entstehungsgeschichte des “Mann ohne Eigenschaften” von Robert Musil. Wien / Köln / Weimar, 2000, S. 293). Par Mūzilu un Klāgesu sk.: Hans Peter Preußer. Die Masken des Ludwig Klages. Figurenkonstellation als Kritik und Adaption befremdlicher Ideen in Robert Musils Roman “Der Mann ohne Eigenschaften”. Izd.: *Musil-Forum. Studien zur Literatur der klassischen Moderne*, 31 (2009/2010), S. 224 un tālāk.

pārstāvi,<sup>19</sup> gan par oriģinālu valodas filozofijas domātāju.<sup>20</sup> Šo uzskaitījumu varētu turpināt<sup>21</sup> un skaidrs, ka Klāgesa vokabulārs, izteiksmes veids, stils<sup>22</sup> un dažbrīd pārspīlētais augstprātīgums un gnostiskā pārākuma izteiksme,

<sup>19</sup> Sk.: Maurice van Weyembergh, De thematiek van de vooruitgang in het denken van Duitse conservatieven. Ludwig Klages, Carl Schmitt, Hans Freyer, Arnold Gehlen. (*Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken* 10/4 (1982)). Piezīmes par konservatīvās revolūcijas motīviem sk. arī: Thomas Rohkramer. Ludwig Klages und Walter Rathenau. Zivilisationskritik und Technik im deutschen Kaiserreich. Izd.: *Perspektiven der Lebensphilosophie: zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages*. Hrsg. von M. Grossheim. Bonn, 1999, S. 217–234.

<sup>20</sup> Hans Kasdorfs uzsver, ka Klāģess varētu būt vēl neatklāts (vai tikai daļēji atklāts) valodas filozofs, kas darbā “Valoda kā dvēseles pētniecības avots” (1948) parāda Eiropas filozofisko domāšanu valodas aspektā, proti, ka “domāšana vairāk atkarīga no valodas, nevis otrādi”. (Sk.: Hans Kasdorff. *Das Werk von Ludwig Klages*. Izd.: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 7/1 (1953), S. 122.)

<sup>21</sup> Vairāki Klāģesa kritikas aspekti, kas parādās 20. gadsimta otrajā pusē, izteikti jau Maksa Benzes polemiskajā un ambivalentajā darbā “Anti-Klāģess”. (Sk.: Max Bense. *Anti-Klages*. Berlin, 1937.) Par Klāģesa filozofijas pārpratumu un interpretāciju spektru sk.: Hans Kasdorff. *Ludwig Klages im Widerstreit der Meinungen. Eine Wirkungsgeschichte 1895-1975*. Bonn, 1978. Klāģesa mūsdienīgos, lai arī bieži ļoti polemiskos lasījumus sk. kopš 1963./1964. gada iznākošajā Klāģesa Biedrības gadagrāmātā “Hestia”. Daļa tajā publicēto rakstu un materiālu varētu arī liecināt par Klāģesa “kopienas” ortodoksijas pastāvēšanu, otra daļa rakstu un materiālu turpreti rāda interesantas sasauces ar citiem Klāģesa laikmeta domātājiem, kā arī sniedz radošus impulsus, lasot Klāģesu no jauna. Šādu mērķi izvirzījusi 1964. gadā dibinātā Klāģesa Biedrība, kas sadarbojas ar Nīderlandes un Japānas Klāģesa organizācijām. Sikāk sk.: <http://www.ludwig-klages.de>. Līdz šim aptverošākā (lai arī autora paša vairs nepabeigtā) Klāģesa biogrāfija ir: Hans Eggert Schröder. *Ludwig Klages. Die Geschichte seines Lebens*. Bearbeitet und hrsg. von Franz Tenigl. Bd. 1–2. Bonn, 1992–1996. Par Klāģesa filozofiju un personu sk. arī Franca Tenigla rakstu krājumu: Franz Tenigl. *Ludwig Klages. Vorträge und Aufsätze zu seiner Philosophie und Seelenkunde*. Bonn, 1997. Sk. arī atmiņu krājumu: *Das Bild, das in die Sinne fällt. Erinnerungen an Ludwig Klages*. Hrsg. von H. E. Schröder unter Mitw. von Annelise Krantz-Gross. Bonn, 1986.

<sup>22</sup> Par grūtībām “neemocionāli” saprast Klāģesu izsakās gandrīz ikviens viņa lasītājs. Sk., piem., Hansa Kunca izteikums: “Pirmais “piedauzības akmens”, kam Klāģesa darbu lasītājam jātiek pāri, ir viņa stils: patvaļīgs, plašiem vēzieniem un bieži valodiskā patosā sligstošs [...]. Šo patosu var uztvert kā Klāģesa “vieduma” izpaušmi, kas gan nozīmē arī to, ka šādos gadījumos diskutēt ir bezjēdzīgi, jo viedētājs ir viņpus zinātniska un filozofiska pamatojuma.” (Sk.: Hans Kunz. *Martin Heidegger und Ludwig Klages. Daseinsanalytik und Metaphysik*. München, 1976, S. 37.)



kā arī “konsekventais antiakadēmisms” (Falters)<sup>23</sup> ir veicinājuši šos lasījumus un klišejas un vienlaikus – arī pamatotu piesardzību un atturību pret Klāgesa filozofiju.<sup>24</sup> Tas nav kavējis tādus mūsdienu domātājus kā Gernots Bēme (“jaunā estētika”, “jaunā dabas filozofija”)<sup>25</sup> vai Hermans Šmics un

<sup>23</sup> Osvalds Špenglers (citviet raksturojot Klāgesa filozofiju pozitīvi) Ničes sakarībā gan izteiksies pretēji šiem Faltera vārdiem, kritiski saucot Klāgesa domāšanas veidu par “ista profesora” filozofiju, kurā Klāgess tiecas padarīt Niči par savu “priekšgājēju”. (Cit. pēc: Anton M. Koktanek. *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München, 1968, S. 316.) Par Klāgesa un Špenglera filozofijas attiecībām sk.: Michael Pauen, Affinität und Antagonismus: Zum Verhältnis von Ludwig Klages und Oswald Spengler. Izd.: *Hestia* 19 (1998/1999). S. 192 un tālāk.

<sup>24</sup> Viens no šīs atturības iemesliem ir Klāgesa antisemitiskie izteikumi, kuri uz viņa laikmeta fona gan nav nedz ekstraordināri, nedz “oriģināli”. Jautājums par Klāgesu un antisemitismu sazarojas, ietverot gan specifisko sociāli politisko procesu, gan zinātnes attīstības problēmas Vācijā. Šo jautājumu var ieskicēt, ņemot vērā (1) psiholoģijas specifisko attīstību Vācijā. Sk.: Stefan Breuer. Das Unbewusste in Kilchberg. Thomas Mann und Ludwig Klages. Mit einem Anhang über Klages und C.G. Jung. Izd.: *Das Unbewusste in Zürich. Literatur und Tiefenpsychologie um 1900*. Hrsg. von Thomas Sprecher. Zürich, 2000, 53–72; Stefan Breuer. Ferntiefenrausch: Ludwig Klages und Arnold Böcklin. Izd.: *Hestia. Jahrbuch der Klages-Gesellschaft*, 19, 1998/1999, 91–103. Specifiskajā jautājuma pavērsienā “antisemitisms un racionalisms”, Klāgesa izteikumi aplūkoti: Anthony D. Kauders. Antisemitismus als Selbsthingebung, oder: der Kampf gegen den “jüdischen Rationalismus”. Izd.: *Geschichte und Gesellschaft*, 39 (2013), S. 502–526. Šajā pētījumā parādītas izmaiņas antisemitismā no “antisemitisma prāta vārdā” pie “antisemitisma neprāta vārdā” (turpat, S. 504), kas izpaužas 20. gadsimta 20. un 30. gadu psiholoģijas studijās (F. Krigers, E. Jenš u. c.), taču arī psiholoģijas transformatoru darbos (K. G. Jungs, L. Klāgess). Jautājumu par Klāgesu un antisemitismu var aplūkot arī (2) specifiski t. s. pasauluzskata literatūras kontekstā un perspektīvā uz grafoloģisko šīs ievirzes zinātniskošanu un nacionālsociālistisko ideoloģiju; par to sk.: Per Leo. *Der Wille zum Wesen. Weltanschauungskultur, charakterologisches Denken und Judenfeindschaft 1890–1940*. Berlin, 2013.

Otrs iemesls ir nepārskatāmā filozofisko, dabaszinātnisko atziņu un ezoterisko (plašā nozīmē) intuīciju saplūsmē viņa darbos. Pienācīgā lasījumā tas gan nav šķērslis aplūkot Klāgesa atziņas uz modernās psiholoģijas fona ne tikai vēsturiski kritiskā, bet arī sistemātiski metodoloģiskā aspektā: Steffi Hammer. Ludwig Klages: Ein zu Recht vergessenes Kapitel der Psychologiegeschichte? Izd.: *Widersacher oder Wegbereiter? Ludwig Klages und die Moderne*. Hrsg. von Steffi Hammer. Heidelberg, 1992, Š. 65–83; Steffi Hammer. Psychologie zwischen experimentellem und hermeneutischem Ansatz. Oswald Külpe und Ludwig Klages – ein Methodenvergleich. Izd.: *Psychologie und Geschichte*, 7/1 (1995), S. 30–43.

<sup>25</sup> Sk., piem.: Gernoth Böhme. *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt a. M., 2013.

Mihaels Grosheims (“jaunā fenomenoloģija”),<sup>26</sup> vai Mihaels Hauskellers un Dirks Zoliss (dzīvības ētika, “jaunā bioētika”)<sup>27</sup> u. c. savu domu kontekstos izmēģināt iet ceļus kopā ar Klāgesu. Uz to mudinājis arī Ēriha Rothākera, Jirgena Hābermāsa, Helmuta Plesnera, kā arī Ernsta Kasīrera skolnieku (Kurta Lēzes u. c.)<sup>28</sup> atsevišķu Klāgesa teoriju pozitīvais vērtējums 20. gadsimta otrajā pusē.

Šajā rakstā nav akcentēts neviens no nosauktajiem Klāgesa lasījumu aspektiem – ne pārpratumu, ne minēto filozofisko turpinājumu ziņā, lai gan te pavērtos ļoti auglīgs diskusiju lauks, kas skartu ne tikai Klāgesa filozofijas tiešos jautājumus, bet arī vēsturisko kontekstu un intelektuālās vēstures fonu. Tāpat rakstā arī nav mēģināts piedāvāt padziļinātu Klāgesa filozofijas valodas un ideju ģenēzes pētījumus. Rakstā mēģināts apiet Klāgesa izteiksmes nepieļāvīgumu, pūloties “neiekrist” nevajadzīgā viņa frāzes vai stila kritikā. Viņa izteikumi rakstā tiek aplūkoti saistībā ar “*sabiedrību bez pasaules*” – ar problēmu, kas skar moderno kultūru, moderni-

<sup>26</sup> Hermann Schmitz. Was bleibt von Philosophen Ludwig Klages? Izd.: *Widersacher oder Wegbereiter. Ludwig Klages und die Moderne*. Hrsg. von S. Hammer. Heidelberg, 1992. Šajā virzienā dabas filozofijā dodas arī G. Bēmes skolnieks Rainers Šillings. Sk.: Reiner Schilling. *Liebe als Erkenntnisweise. Aspekte der Liebe im Verhältnis zur objektivierenden Naturerkenntnis*. Darmstadt, 2005.

M. Grosheims norāda arī uz paralēlēm ne tikai starp Klāgesu un fenomenoloģisko filozofiju, bet arī uz paralēlēm starp Klāgesa un Vilhelma Dilteja domāšanu: Michael Grossheim. Auf der Suche nach der vollen Realität. Wilhelm Dilthey und Ludwig Klages, in: *Dilthey-Jahrbuch* 10 (1996), S. 161–189.

<sup>27</sup> Sk.: Michael Hauskeller. Die Schonung der Bilder. Ludwig Klages und die moderne Ethik. Izd.: *Scheidewege* 26 (1996/97), S. 118–128; Dirk Solies, Pathos – Pathik – Empathie. Eine Denkfigur Ludwig Klages' und ihre Relevanz für eine zeitgemässe Theorie der Bioethik. Izd.: *Hestia*, 23 (2008/2009), S. 31–52. Sk. arī: Thomas Rolf. Ludwig Klages und die Biowissenschaften. Izd.: *Hestia* 22 (2007). S. 25–40.

<sup>28</sup> Liecības par to sk.: Frank Tremmel. Menschheitswissenschaft als Erfahrung des Ortes. Erich Rothacker und die deutsche Kulturanthropologie. München, 2009, S. 142–144. Jirgens Hābermāss uzzina par Klāgesu no sava skolotāja Bonnā Universitātē Ē. Rothākera. Sk.: Jürgen Habermas, Ludwig Klages – überholt oder unzeitgemäss? Izd.: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 03.08.56., S. 8. Rothākera mēģina Klāgesa domas savienot ar viņa paša etablētās kultūrantropoloģijas idejām, uzsverot īstenības pārdzīvojuma apraksta nozīmi (Erich Rothacker, Ludwig Klages neu gesehen. Izd.: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 07.08.1954.).

tāti, taču laikam gan aplūkojama vēl plašāk. Pats vācu filozofs nekad nav lietojis šādu jēdzienu. Šā raksta mērķis ir parādīt vairāku Klāgesa filozofijas jēdzienu un tematu aktualitāti, apvienojot tos “sabiedrības bez pasaules” konceptā, un demonstrēt to, ka Klāgesa filozofija tieši šā koncepta gaismā sabalsojas ar virkni 20. gadsimta un mūsdienu refleksijām, kas pievērstas modernās civilizācijas vai kāda tās aspekta kritikai. Raksta refleksijas gaita virzās no vācu filozofa ideju konteksta (2) pie viņa pamatdomām (3), lai pēc šiem sagatavojošiem soļiem pievērstos “sabiedrības bez pasaules” jēdziena skicei (4).

## 2. Starp dilūviju un moderno laikmetu

Raksta sākumā citētajos M. Šēlera vārdos no “Cilvēka novietojuma kosmosā” L. Klāgess parādās kā “panromantisma” domāšanas veida pamatotājs. Kas ir šāds “domāšanas veids”, laikam gan būtu grūti ieskicēt bez norādes, ka Klāgess savulaik pazīstams kā t. s. kosmiķu literārās grupas (Alfrēds Šūlers (1865–1923), Stefans George (1868–1933), Karls Volfskēls (1869–1948), Alberts Fervejs (1865–1937)) dalībnieks ap gadsimtu miju,<sup>29</sup> taču arī kā grafologs un ķermeņa kustību, izpausmju interprets,<sup>30</sup> kas dibinājis (līdz ar Hansu Hinrihu Busi un Georgu Meijeru) Vācu

---

<sup>29</sup> Par kosmiķiem sk.: Roderich Huch, Alfred Schuler, Ludwig Klages und Stefan George. *Erinnerungen an Kreise und Krisen der Jahrhundertwende* in München-Schwabing. Amsterdam, 1973; Richard Faber, Männerrunde mit Gräfin. Die “Kosmiker” Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska zu Reventlow. Frankfurt a. M., 1994; Tobias Schneider, George und der Kreis der Kosmiker. Izd.: *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft*, 44 (2000), S. 154–176. Sk. norādes uz Klāgesu arī Stefana Georges biogrāfijā: Thomas Karlauf. Stefan George. *Die Entdeckung des Charisma. Biografie*. München, 2007, S. 319–338.

<sup>30</sup> Hans Kasdorfs raksturo Klāgesa grafologiskās un izpausmes studijas šādi: “Rokraksta psiholoģija veido daļu no mācības par izpausmi, ko, balstoties izvērstā pamatojumā un izvērtējot divu gadsimtu pētījumu rezultātus, būvē Klāgess. Un mācība par izpausmi savukārt iekļaujas pasaules zīmju valodas izpētē. Tādējādi top [...] zinātne par raksturiem un signatūrām vispār.” (Sk.: Hans Kasdorff. *Das Werk von Ludwig Klages...*, S. 118.)

Grafoloģisko biedrību (1896) un Psihodiagnostikas semināru (dibināts 1903. gadā, 1919. gadā pārcelts uz Klāgesa dzīves vietu Kilhbergu Šveicē kā "Izpausmes izpētes seminārs").<sup>31</sup> Šī semināra apmeklētāji ir (vai būs) pazīstami dažādās kultūras jomās: starp viņiem ir gan grāmatas "Niče: kādas mitoloģijas mēģinājums" (1918) autors Ernsts A. Bertrams (1884–1957), gan psihiatrijā un filozofijā vēlāk pazīstamais Karls Jaspers (1883–1969), gan Helderlina darbu izdevējs Norberts fon Hellingrāts (1888–1916), gan "Grieķijas dievu" (1929) autors Valters F. Oto (1874–1958), gan Jakoba Burkharda skolnieks, mākslas vēsturnieks Heinrihs Vēlfins (1864–1945) u. c. Ceļu pie dzīvības filozofijas, pie grafoloģijas un dvēseles izpausmju teorijas Klāgess aizsācis līdz ar ķīmijas, psiholoģijas, fizikas un filozofijas studijām. Tās sākas Leipcigā, kur viņš studē ķīmiju pie Vilhelma Ostvalda (1853–1932) un iepazīst arī Vilhelma Vunta (1832–1920) lekcijas. Tomēr visai drīz Klāgess atstāj Leipcigu un pēc neilgas uzturēšanās Hannoveres Tehniskajā augstskolā dodas uz Minheni, kur universitātē klausās filozofa fenomenologa Teodora Lipsa (1851–1914) lekcijas<sup>32</sup> un kur viņa draugu lokā ir šķietami pretrunīgu un nesavienojamu jomu pārstāvji, piemēram, gan dabaszinātnieks un matemātiķis Melhiors Palagī (1859–1924), gan arī jau minētais, par "pēdējo kataru" dēvētais, pravietis un garu viedētājs Alfrēds Šūlers, gan dzejnieks Frīdrihs Hūhs (1873–1913). Lai gan disertācija organiskajā ķīmijā "Par mentona sintēzi" (1900), ko vada ķīmiķis Alfrēds Einhorn (1856–1917), aizstāvēta Minhenes Universitātē, kur Klāgesa galapārbaudījumu fizikā pieņem

<sup>31</sup> Pētniecībā akcentē apzināto opozīciju psihoanalīzei, kas raksturīga Klāgesa grafoloģijai. Par Freida un Klāgesa attiecībām psihoanalīzes un grafoloģijas attīstības kontekstā sk.: Wolfgang Martynkewicz, Ludwig Klages und Sigmund Freud. Ein Seitenstück zur 'Jung-Krise'. Izd.: <http://www.literaturkritik.de> (pēdējo reizi skatīts: 10. 04. 2016.)

<sup>32</sup> T. Lipsa psiholoģisms (iejušanās teorija, nošķirums starp priekšmetisko un izjūtu pasauli) varētu būt nosaucams par vienu no Klāgesa filozofijas ierosinātajiem. Tieši ar akcentu uz šo iespējamo saikni sākas G. Lēmana mēģinājums ieskicēt Klāgesa metafiziku kā atteikšanos no logocentrisma un pāreju pie biocentrisma. Sk.: Gerhard Lehmann. *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart, 1943, S. 445–446, 455.

Vilhelms Rentgens,<sup>33</sup> un vēlāk (1930/1931) viņš ir uzaicināts par vies-profesoru Štutgartes Universitātē, bet 1933./1934. gada semestrī – Berlīnes Universitātē,<sup>34</sup> attiecības ar akadēmisko vidi ir ambivalentas. Tas pats sakāms par attiecībām ar politisko un sociālo vidi: Klāgess, lai arī saņem valsts apbalvojumus, ir viens no Veimāras republikas kritiķiem,<sup>35</sup> taču – par spīti viņa piekritēju un glorificētāju pūliņiem – arī nacionālsociālistiskajā Vācijā viņš ir neakceptēts domātājs – viņš pilnībā neakceptē “jauno Vāciju”.<sup>36</sup> 1935.–1936. gadā viņš gan t. s. Vācu Akadēmijas<sup>37</sup> uzdevumā dodas braucienā pa Ziemeļeiropu (Holandi, Dāniju, Norvēģiju, Zviedriju, Somiju, Baltiju),<sup>38</sup> taču šo uzdevumu viņš izmanto tikai, lai iepazīstinātu šā reģiona klausītājus ar savu pētījumu rezultātiem. Viņš izdod un komentē tobrīd, 20. gadsimta 20. gados, marginalizētu un tomēr savdabīgi dziļu domātāju darbus: Klāgess raksta Bahofenam veltītu slavinājumu<sup>39</sup> un izdod Karusa tekstus,<sup>40</sup> kā arī rūpējas par Palagī un Šūlera manuskriptu

---

<sup>33</sup> Reinhard Falter, Ludwig Klages. Lebensphilosophie als Zivilisationskritik. München, 2003. S. 20.

<sup>34</sup> Friedbert Holz. Klages, Ludwig. Izd.: Neue Deutsche Biographie 11 (1977). S. 700–702. [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd11856269X.html> (pēdējo reizi skatīts: 10.04.2016.).

<sup>35</sup> 1923. gadā Klāgesam tiek piešķirta Ničes balva un 1932. gadā Klāgess no prezidenta Paula fon Hindenburga rokām saņem Gētes medaļu mākslā un zinātnē.

<sup>36</sup> Sal. ar šā raksta 8. piezīmi.

<sup>37</sup> 1933. gadā dibinātā “Vāciskuma zinātniskās izpētes un kopšanas akadēmija” jeb “Vācu Akadēmija” ieceļ Klāgesu par mūža senatoru.

<sup>38</sup> Šobrīd tiek plānots pētījums par Klāgesu Baltijā, kura ietvaros notiek Vācu Literatūras Arhīva (Mārbahā) dokumentu izpēte, lai tuvāk iepazītos ar filozofa vizīti Skandināvijā un Baltijā un ar to saistītajiem materiāliem.

<sup>39</sup> J. J. Bachofen. *Versuch über die Grabersymbolik der Alten*. 2. Aufl. Vorwort von C. A. Bernoulli und Würdigung von L. Klages. 1925. Par Bahofena interpretācijām 19. un 20. gadsimta mijas Vācijā sk.: Peter J. Davies, *Myth, Matriarchy and Modernity: Johann Jakob Bachofen in German Culture 1860–1945*. Berlin, 2010. Vār piezīmēt, ka Bahofens (un Niče) ir figūras, kuru izpratnē Klāgess nostājas krasā pretmetā Alfreda Boimlera šo domātāju lasījumiem. Šim interpretāciju konfliktam ir svarīga loma Klāgesa nostājā pret nacionālsociālistiskā pasauluzskata veidotājiem.

<sup>40</sup> C. G. Carus. *Psyche*. Ausgewählt und eingeleitet von L. Klages. 1926.

likteni pēc šo, viņa dzīvē svarīgo, personību nāves.<sup>41</sup> Lai arī Klāgesa domu uztvere Eiropā un pasaulē 20. gadsimta 30. gados un pēc Otrā pasaules kara ir visai aktīva,<sup>42</sup> tomēr galu galā viņam jāpaliek filozofa nenotveramībā un neklasificējamībā starp visiem iespējamo amatu krēsliem un ideoloģijām līdz pat nāvei Šveices Kihlbergā pie Cīrihes ezera.

Šo “filozofa nenotveramību” sagatavo pieredze Hannoverē. “Es iederos zem ziemeļu miglajinajām debesīm”<sup>43</sup> Klāgess uzsver, raksturojot savu domāšanu. Publicists Teodors Lesings (1872–1933),<sup>44</sup> kura darbs “Eiropa un Āzija” (1918) iegūst lasītājus laikā, kad valda špengleriskas “Vakarzemes norieta” noskaņas, atmiņās “Reiz un nekad vairs” (1935), kas publicētas pēc viņa nāves, par savu Hannoveres skolasbiedru un tuvāko draugu Ludvigu raksta, ka viņš “zina par mašīnām, ūdeņiem, tēliem mākoņos, taču nezina

<sup>41</sup> Sk.: Hans Eggert Schröder. Einführung in das Werk von Ludwig Klages. Izd.: Ludwig Klages. *Mensch und Erde. Gesammelte Abhandlungen*. Stuttgart, 1973, S. 220–221.

<sup>42</sup> Klāgesa domu recepcijas vidējo fāzi (20. gadsimta 30.–50. gadi) īsi pārlūko H. E. Šrēders (Hans Eggert Schröder. *Einführung in das Werk von Ludwig Klages...*, S. 223–225), norādot uz interesi par Klāgesa filozofiju arī ārpus Vācijas (Dienvidamerikā, Lielbritānijā, Francijā, Austrijā). Taču pamatīgāko komentētas bibliogrāfijas izdevumu sniedz: Hans Kassdorf. *Ludwig Klages. Werk und Wirkung*. Bd. 1. Bonn, 1969; Hans Kassdorf. *Ludwig Klages. Werk und Wirkung*. Bd. 2. Bonn, 1974. Viens no aktīvākajiem Klāgesa filozofijas popularizētājiem viņa recepcijas vidējās fāzes sākumā bija psihiatrs un filozofs Hanss Princhorns (1886–1933), kas Klāgesa sešdesmitajā dzimšanas dienā (1932) izdeva filozofam veltītu jubilejas krājumu un plānoja Klāgesa filozofijas motīvus iekļaut arī kopā ar Heidegeru izdotā rakstu sērijā. Šis plāns netiek īstenots, tomēr paver ceļu jauniem prātiem, kas studē un strādā 20. gadu noslēgumā Heidelbergā. Viens no tiem ir šveiciešu psihologs un filozofs Hanss Kuncs (1904–1982), kura darbi paver vairākus svarīgus modernās sabiedrības kritikas (t. i., šajā rakstā iecerētās “sabiedrības bez pasaules” kritikas) aspektus. (Sk. šī raksta 4. nodaļu.) Par H. Princhorņu sk.: Thomas Röske. Hans Prinzhorn – ein “Sinnender” in der Weimarer Republik. Izd.: *Heidelberger Jahrbücher* 46 (2002). S. 31–39.

<sup>43</sup> Hans Eggert Schröder, Ludwig Klages. Die Geschichte seines Lebens. Bd. 1: Die Jugend. 2. Aufl., Bonn, 1996, S. 123. Cit no: Heinz–Siegfried Strelow. “Ich gehöre unter den dunstbedeckten Himmel des Nordens”: die hannoverische Jugendzeit von Ludwig Klages 1872–1893. Izd.: *Perspektiven der Lebensphilosophie. Zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages*. Hrsg. von M. Grossheim. Bonn, 1999, S. 123.

<sup>44</sup> Par Klāgesa un Lesinga attiecībām sk. E. V. Kotovskas disertāciju: Elke-Vera Kotowski. Feindliche Dioskoren. Theodor Lessing und Ludwig Klages: Das Scheitern einer Jugendfreundschaft (1885–1899). Berlin, 2000.

neko par cilvēkiem”.<sup>45</sup> Pats Klāgess dzīves posmu no četrpadsmitā līdz divdesmit pirmajam dzīves gadam (1886–1893) raksturo kā savu “iniciācijas” laiku,<sup>46</sup> kad kāpjošā intensitātē viņu apmeklēja vīzijas, sapņi un tēli. Šī laika pieredzi viņš ietvēris vēlāk izdotajā dzejā. Klāgesa agrīnā dzeja, akcentē Lesings, ir identificēšanās ar elementāro, pirmatnējo, viņa dzeja ir “skanoša ziemeļu zemes dvēsele. Lidojums pār līdzenumu, kristalizējoties zilos ledus kristālos. Tur daudz aizlaiku šausmu un baiļu”.<sup>47</sup> Ar Lesingu viņi skolas gados diskutējuši par “dvēselēm uz zvaigznēm, dzīvību uz saules, zemes iekšieni, kalnu pazemes aprisēm, īsi sakot: par radījumiem un veidojumiem, kas nekad netika pieminēti skolā”.<sup>48</sup> Šie raksturojumi sakrīt ar paša Klāgesa vēlākajiem izteikumiem, ka viņa patības “saknes” ir “dīlūvija aizlaika”,<sup>49</sup> kad Eiropā valda ledus ūdeņu straumes un nevis cilvēks. Šiem izteikumiem nav tikai patības raksturojuma, bet ir arī kultūras kritikas un kultūrpolitikas konteksts. 20. gadsimta 20. gadu vidū Klāgess runā par to, ka dabas sagraušana un kultūras nivelēšana iet roku rokā: “Ne tikai mēs, bet visas zemes tautas dažādos ātrumos tuvojas amerikānismam. Tas

<sup>45</sup> Cit. no: Heinz-Siegfried Strelow. “Ich gehöre unter den dunstbedeckten Himmel des Nordens”: die hannoverische Jugendzeit von Ludwig Klages 1872–1893. Izd.: *Perspektiven der Lebensphilosophie. Zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages*, S. 209. Lesings apraksta vienu no draugu sarunām, kurā izrādās, ka Ludvigs nav bijis teātrī, pilsoniskās sabiedrības atpūtas vietās, Hannoveres promenādē, taču spēj sīki un izjusti aprakstīt lokomotīves mehānismu un dabaspēkus, kas dzen vilcienu uz priekšu, Niagāras ūdenskritumu un atšķirīgo mākoņu spēli virs jūras un kalnos. “Mana dzimtene, Ziemeļvācijas virsājs, mežonīgā Ziemeļjūra, mākoņi, kas pāri gotiskajiem torņiem ceļo uz Dāniju, Harca egles asajās klintīs un vētra, kas spēlēja to kujās, mūsu dižskābaržu meži, mūsu spokainie purvāji, mūsu plašās debesis, mūsu skarbā ainava tikai mana jaunības drauga [Klāgesa – R. B.] izskatā ieguva valodu un pati daba satvēra mani ar šī biedra roku, novērsa dažu labu neceļu un iekvēlināja skaidru mīlestību, kas ilgusi ilgāk par mūsu personisko draudzību, jo tā nebija mīlestība uz cilvēku, bet gan uz pašu dzīvības pamatu.” (Sk.: Theodor Lessing. *Einmal und nie wieder. Lebenserinnerungen*. Prag, 1935, 12. nodaļa.)

<sup>46</sup> Franz Tenigl. Klages, Ludwig. Izd.: *Metzler Philosophen-Lexikon*. Hrsg. von Bernd Lutz. 2. Aufl., Stuttgart, 1995. S. 459.

<sup>47</sup> Theodor Lessing. *Einmal und nie wieder...*, S. 155.

<sup>48</sup> Par Klāgesa un Lesinga kopīgajiem piedzīvojumiem Hannoveres skolas laikā sk.: Theodor Lessing. *Einmal und nie wieder...*, 12. nodaļa.

<sup>49</sup> Cit. no: Heinz-Siegfried Strelow: “Ich gehöre unter den dunstbedeckten Himmel des Nordens...”, S. 214.

nozīmē visu eiropisko “ideālu” galu, patstāvīgas dzejas un mākslas norietu, panīkumu arī zinātnē, ciktāl tā nekalpo tehnikas mērķiem”.<sup>50</sup> Šie motīvi mijas ar senģermāņu mitoloģijas un arhaikas elementiem, kurus var atpazīt jaunā Klāgesa dzejā.<sup>51</sup> Atsauce uz “aizlaikiem”, mitoloģiskiem sižetiem un dabu ir Klāgesa ierocis cīņā par modernitātes likteni.<sup>52</sup>

### 3. Gars kā dvēseles pretinieks

Arī Klāgesa galvenajā filozofiskajā darbā “Gars kā dvēseles pretinieks” paustās nostādnes un izteiktie priekšstati aplūkojami laikmeta diagnozes sakarībā uz 20. gadsimta daudzveidīgo mēģinājumu ieskicēt līdzšinējās

<sup>50</sup> Turpat, S. 214. Klāgess izsakās: mans darbs ir “kā akmens blūķis Lineburgas pļavās”: svešs šim laikam, ar šo “kuriozu” neko nevar iesākt, tāpēc to atstāj, kur tas ir, jo tā novākšana prasītu pārāk daudz pūļu un laika. (Turpat.)

<sup>51</sup> Publicēti izd.: Ludwig Klages. *Rhythmen und Runen* (1944). Sal. arī ar: Theodor Lessing. *Einmal und nie wieder*, 12. nodaļa. Skolas gados Lesings un Klāgess diskutējuši par Bībeles un Edas atšķirību.

<sup>52</sup> Mūsdienu akadēmiskajā pētniecībā Klāgess vairāk parādās dzīvības zinātņu, kultūras kritikas un dzīves filozofijas aktualitātes sakarībā. Savulaik LU Rakstos (2009) tika publicēts vācu filozofa un filozofijas vēsturnieka H. M. Gerlaha (1940–2011) skolnieka Dirka Zolisa raksts par dzīves filozofijas saistību ar dzīvības zinātņu debatēm. (Sk.: Dirk Solies. Von der lebenswissenschaftlichen Partikularisierung des Lebens zu seiner gesellschaftspolitischen Instrumentalisierung: Zum ideengeschichtlichen Zusammenhang von Lebenswissenschaften und Materialismusdebatte im philosophischen Diskurs des 19. Jahrhunderts. Izd.: *LU Raksti*. Vol. 739 (2009), 126.–145. lpp.). Viņš šobrīd ķēries pie apjomīga projekta, kurā Klāgess ir visai klātesošs: “Kā dzīve ienāca filozofijā? Dzīves (*Leben*) jēdziens 19. gadsimta filozofiskajā diskursā”. Projekta nostādne ir, ka dzīves filozofija ir mēģinājums savienot dzīvības zinātņu rezultātus ar filozofisku refleksiju Hēgeļa sistēmas problemātiskuma kontekstā. Dzīves filozofija laikā no 1870. gada līdz 1933. gadam parādās kā kultūras kritika jeb kultūras hermeneitika, kas orientējas uz dzīves jēdzienu, kas tomēr nav redukcionistisks vai (tikai) vitalistisks. Dzīves filozofijas attīstība no Hēgeļa sistēmas kritikas līdz Ničem un 20. gadsimta sākumam ir cieši saistīta ar diskutīvajām dzīvības zinātnēs (šūnas teorija, vitalisma debates, materialisma strīds, debates ap darvinismu, induktīvas metafizikas iespējamības debates). 20. gadsimtā dzīves filozofija sazarojas racionalitātes kritikā, kultūras kritikā un “cita / citādā kultūrai” problemātikā (dzīves filozofijas ētiskais virziens), bet arī veido filozofiskās antropoloģijas (M. Šēlers, H. Plesners, A. Gēlens) un arī Heidegera klātesamības analitikas fonu.



kultūras attīstības alternatīvas fona. Klāgesa dzīvības filozofija ir kultūras kritika kultūras krīzes laikā – kultūras hermeneitika ar noteiktu dabas konceptu palīdzību (Zoliss) un civilizācijas kritika (Falters). Šāda kritika nozīmē noteikta jēdzieniska arsenāla padarīšanu par kultūras apraksta, interpretācijas un kritikas līdzekli, kas vienlaikus kalpo par kultūras un sociālo struktūru izmaiņu instrumentu.

“Gars kā dvēseles pretinieks” ir darbs, ko Klāgesa biogrāfs un interprets H. E. Šrēders (atsaucoties uz paša Klāgesa izteikumiem) sauc par Klāgesa dzīves darbu, kurā visas viņa citviet paustās atziņas parādītas to savstarpējā saiknē un atkarībā no “metafiziskā pamatatklājuma”.<sup>53</sup> Pats šis atklājums, ko Klāgess ietvēris jau sava *opus magnum* nosaukumā, kļuvis par strīdus ābolu gan starp Klāgesa kritiķiem, gan arī viņa cienītājiem. Runa ir par nošķirumu starp “dzīvību” un “garu”. “Garu” Klāgess – rēķinoties ar iespējamām plašām un ne līdz galam pārskatāmām konotācijām – tuvāk apraksta kā noteiktu spēku, kas ir darbīgs jau cilvēka pasaules uztveres un priekšstatīšanas līmenī, kur tas rada intencionālus domas aktus un neuzskatāmus ideālus domas saturus. Intencionāli radītais domas saturs jānošķir no iespaidiem un tēlveidojumiem, kas tikpat lielā mērā piederīgi “vērojumam” vai “priekšstatam”. Šī dualitāte starp intencionālo aktu un vizuāli ķermeņisko iespaidu ir tas medijs, kurā mums dota pasaule, t. i., kurā tā parādās. Gars “tver” pasauli kā priekšmetisku ārpustelpaicisku lietu esamību (*Sein*), kuras tvērējkorrelāts ir “es”. “Lietu pasaule ir [...] intelekta pasaule”.<sup>54</sup> Apziņas “es” (pašapziņu) Klāgess apraksta, akcentējot tā identitāti: “Šis “es” ir “punktuāla vienība un bezlaiciska patība. Taču tieši tādi ir gara atribūti.”<sup>55</sup> Gars (intelekts) rada lietu pasauli (esamību), pret ko sevi pozicionē “es”. Tomēr cilvēka un pasaules

---

<sup>53</sup> Hans Eggert Schröder. Einführung in das Werk von Ludwig Klages. Izd.: Ludwig Klages. *Mensch und Erde. Gesammelte Abhandlungen*. Stuttgart, 1973, S. 210.

<sup>54</sup> GWS, S. 464.

<sup>55</sup> Ludwig Klages. *Mensch und Erde. Gesammelte Abhandlungen*, S. 52. (Tālāk piezīmēs citēts kā GA, pievienojot lapaspuses numuru).

attiecībām ir arī otra puse: pasaule parādās kā īstenība (*Wirklichkeit*), kuras plūstamība, mainība ir dota pārdzīvojumā, kura korelēts ir “dvēsele”. Domāšanā pasaule tiek tvēta kā esamība (tradicionālā metafizika), vai, pareizāk izsakoties, gars caur cilvēka es producē pasauli kā esamību.<sup>56</sup> Šī producēšana raisa ilūziju, ka “īstenību var sadalīt domas priekšmetos”.<sup>57</sup> Klāgess norāda, ka jau Parmenīda izteikumos var vērot pieņēmumu, ka “īstenība ir vienāda ar tās domājamību”.<sup>58</sup> Taču *pati* pasaule nav šāda “domājamība” un tās producētā esamība (priekšmetiska, esoša, racionāli loģiski aprakstīta vai deducēta). Gars nerada pasauli, bet gan tikai savā veidā “izrauj” to kā esamību no īstenības plūsmas, lai gan jau pārdzīvojumā pasaule ir kaut kas “dots pārdzīvojumam”, t. i., – ir pārdzīvojošo dvēseli apņemošais parādīšanās loks kā īstenība. Šī īstenība tiek piere-

<sup>56</sup> Diskusija, kas skar fenomenoloģijas izpratni Huserla darbos un fenomenoloģiskās filozofijas dažādus variantus uz Klāgesa filozofijas fona, pārvietojusies lietu “piesātinātākās” uzveres virzienā, kurā dodoties tiek pārskatīti apziņas, intencionalitātes un konstitūšanās jēdzieni. Sk.: Michael Grossheim. *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion*. Bouvier, Bonn, 1993. Sk. arī šā raksta 53. piezīmi. Klāgesa “tēlu saudzēšanas” programma parādās kā alternatīvā un “īstā” fenomenoloģija, kas īsteno Huserla aicinājumu “atpakaļ pie pašām lietām” daudz pienācīgāk nekā fenomenoloģija, kas uzsver apziņas aktīvo darbību. Šīs tendences uzskatāmi un koncentrēti ieskicē M. Hauskellers, sk.: Michael Hauskeller. Rez. Michael Grossheim. Ludwig Klages und die Phänomenologie. Izd.: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 49/2 (1996), S. 132–136.

<sup>57</sup> GWS, S. 85. F. Tenigls raksta: “Domas priekšmets garīgā aktā identiski tiek uz zināmu laiku izcelts no fenomenālās īstenības. Kas šajā procesā tiek tvērts, ir tikai domas priekšmeta identitāte un diskontinuitāte, taču ne jau tikai pārdzīvojamā plūstoši saistītā parādība.” (Sk.: Franz Tenigl. Klages, Ludwig. Izd.: *Metzler Philosophen-Lexikon*. Hrsg. von Bernd Lutz. 2. Aufl. Stuttgart, 1995, S. 462.)

<sup>58</sup> GWS, S. 86. Šis, Eiropas filozofijas pamatpieņēmumus revidējošais, Klāgesa skatījums jāsalīdzina ar Heidegera Eiropas metafizikas likteņa (un tehnikas) aprakstu. Klāgess, tāpat kā Heidegers, norāda uz pirmssokrātiķiem un Platonu (piem.: GA, S. 35, 39) kā ambivalentu pāreju pie eiropiskās metafizikas akcenta uz garu, ideju, prātu. Šos kopsakarus plānots tuvāk aplūkot Klāgesa un Baltijas saikņu izpētes projekta ietvaros (sk. šī raksta 21. piez.). Svarīgas piezīmes šajā sakarībā sk.: Thomas R. Wolf. Vom Verhältnis zum Verhältnis. Klages, Heidegger und die technologische Postmoderne. Izd.: *Hestia* 20 (2000/2001). S. 51–72.

dzēta kā tēli, tēlplūsma.<sup>59</sup> Pasaule ir “tēlu virkne”, kas dvēselei pārdzīvojumā parādās kā iedarbīgi “dzīvi spēki”.<sup>60</sup> Darba “Gars kā dvēseles pretinieks” piektajā grāmatā “Tēlu īstenība”<sup>61</sup> Klāgess šīs tēlplūsmas parādīšanos dvēseles pasīvi uztverošajā, “ekstātiski patiskajā” pārdzīvojumā neierobežo ar fenomena (φαινόμενον) jēdzienu, bet gan pūlas izveidot saistību starp parādīšanos (φαίνεσθαι) un dzīvību, dzīvo vispār.<sup>62</sup> Tas, kas parādās, ir dzīvais – arī parasti dabaszinātnēs par “neorganisko”, “materiālo” (kas ir gara abstrakcijas!) uzskatītais jeb šādi domātais. Šis Klāgesa vienādojums starp *parādīšanos* un *dzīvo* ir problemātiska un tajā pašā laikā aizraujoša perspektīva skatījumā uz pasauli. Pasaule kļūst par vis-dzīvību (*All-Leben*) un katrs tās tēls ir dzīvības (izprastas *plašākā* nozīmē par organiskās dabas jomu) izpausme.<sup>63</sup> Tādējādi top skaidrs, ka Klāgesa filozofija nav “biocentriska”, ja ar to saprot akcentu uz dzīvību (tikai) bioloģiskā nozīmē. Parādīšanās un dzīvības jēdzienos Klāgess, protams, ietver arī dzīvību specifiski bioloģiskā nozīmē, taču tiecas domāt “dzīvo” pāri šīs nozīmes robežām. Šos centienus un to vērienu var nojaust no viņa izteikumiem arī par tradicionālās metafizikas pamatkategorijām, piemēram, laiku: “Laiks ir telpas dvēsele”.<sup>64</sup> Tas nenozīmē likt akcentu uz īstenības laiciskumu fizikālā nozīmē, bet gan drīzāk hērakleitisko plūdumu, ko grūti ietvert tikai temporālā dimensijā, kas būtu filozofiski refleksiīvi

<sup>59</sup> Tēlplūsmas un dabas pieredzes temats Klāgesa filozofijā izvērsti modernās dabas filozofijas un fenomenoloģijas kontekstā, sk.: Michael Hauskeller. *Natur als Bild: Naturphänomenologie bei Ludwig Klages*. Izd.: *Phänomenologie der Natur*. Hrsg. von Gernot Böhme und Gregor Schiemann. Frankfurt a. M., 1997, S. 120–132.

<sup>60</sup> Klages, Ludwig. Izd.: Heinrich Schmidt. *Philosophisches Wörterbuch*. 9. Aufl., 1934. S. 331.

<sup>61</sup> GWS, S. 801 un tālāk.

<sup>62</sup> Par šīs identifikācijas problemātiskumu un alternativām sk. H. Kunca izklāstu: Hans Kunz. *Martin Heidegger und Ludwig Klages...*, S. 50 un tālāk.

<sup>63</sup> Šo “plašāko” dzīvā izpratni uz Eiropas filozofijas vēstures (neoplatonisms) un neošamanisma fona aplūko: Flavio Piero Cuniberto, *Il ritorno selvaggio dell' "Anima Mundi"*. Neoplatonismo e neosciamanesimo in Ludwig Klages. Izd.: *Annuario Filosofico* (20) 2004.

<sup>64</sup> GWS, S. 849.

pretnostatīta kādai nemainīgai metafiziskai dimensijai. Drīzāk īstenība kā pārdzīvojama tēlplūsma ir primārais dotums.

Viena no svarīgākajām gara un dvēseles pretmeta attīstības līnijām Klāgesa darbos ir cita identifikācija: gars savā intencionāli producētajā esamībā tiek identificēts kā *griba*. Šī sajūgtība starp garu un gribu ved pie gara kundzības pār dvēseli, iejaucoties tās saiknē ar pasauli un tēlplūsmas pārdzīvojumu vietā radot “ekrānu”, kas tagad nolaidies starp pasauli un cilvēku. Uz šī abstrakcijas ekrāna gars intencionāli projicē priekšmetiskumu, kas aizstāj īstenības tēlus.<sup>65</sup> Saikne ar pasauli kā īstenību (tēlplūsma) tiek būtiski ietekmēta. Domāšanā gars “aprij” pasauli un “ekranizē” tās vietā priekšmetisku pārvaldāmu, vadāmu un kontrolējamu *gribas* objektu esamību.<sup>66</sup> Klāgess īpaši akcentē saikni starp garu un gribu: “Domāšanas darbība kļūst par varasgribas darbarīku.”<sup>67</sup> Galu galā cilvēks top “akls pret pasaules tēliem, ko [gars] iznīcina”.<sup>68</sup> Tomēr jāuzsver, ka Klāgess nevērsās pret “garu”, lai meklētu ceļus, kā no tā “atbrīvoties”. Gars, kas

<sup>65</sup> Sal. ar: Paul Bishop. A biocentric approach to Weimar aesthetics: Friedrich Schiller and Ludwig Klages. Izd.: Oxford German Studies, 75/2 (2006), p. 95 un tālāk. Gribas un gara jēdzienu noteiksmē redzams gan pavediens, kas saista Klāgesu ar romantisma, “Vētras un dziņas” un Veimāras klasikas laiku, taču arī šķir no tā. Par to sk. arī: Hans-Peter Preußer. Pathiker und Täter. Ludwig Klages liest Stefan George und Johann Wolfgang Goethe. Izd.: *Kulturphilosophen als Leser*. Hrsg. von Hans-Peter Preusser und Matthias Wilde. Göttingen, 2006. S. 63 un tālāk; Otto Pöggeler, Romantische oder existentielle Deutung des Dichterischen? Die unterdrückte Auseinandersetzung von Johannes Pfeiffer mit Ludwig Klages. Izd.: *Perspektiven des Lebensphilosophie*. Hrsg. von Michael Grosshiem. Bonn, 1999. S. 157-168.

<sup>66</sup> Sal. ar viduslaiku mistikas ievirzi uz “gribas” pārveidi jeb atsacīšanos no tās; lai arī šī ievirze tiek mistiskajās mācībās saistīta ar intelektuālo tīrību, t. i., prāta attīrišanos, kas ved pie tīrās esamības vērojuma, tomēr var norādīt uz saikni, kas pastāv starp atteikšanos no gribas un jaunu pievēršanos pasaulei bez gribas intencionalitātes. Sal. ar paša Klāgesa piezīmēm par viduslaiku situāciju: GWS, S. 762–763. Šis atziņas, kas skar attiecības starp prātu, gribu un pasaules pieredzi, jāpārdomā arī uz 20. gadsimta fenomenoloģiskās filozofijas attīstības fona (Heidegers, Anrī, Valdenfelss, Šmics, Tengēļi, Marions, Rišrs u. c.).

<sup>67</sup> GWS, S. 753.

<sup>68</sup> Hans Eggert Schröder. *Einführung in das Werk von Ludwig Klages...*, S. 217. Sal. ar: Thomas Rolf. Ludwig Klages. Izd.: *Deutsche Philosophie in 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*. Hrsg. von Th. Bedorf und A. Gelhard. Darmstadt, 2012. S. 174.

ir darbīgs dzīvības *labad* un nevis ir tai naidīgs, ir Klāgesa filozofijas vīzija.<sup>69</sup>

Šis pārdomas Klāgesa filozofijā tiek izvērsta līdz civilizācijas un kultūras filozofijas līmeņiem,<sup>70</sup> kuros parādās viņa skatījums uz kultūru tipoloģiju un attīstības dinamiku.<sup>71</sup> Te jau pavisam tuvu jānonāk pie “sabiedrības bez pasaules” idejas, kuras perspektīvā šodien nozīmi var iegūt gan Klāgesa metafizika, gan kultūras procesa filozofija.<sup>72</sup> Taču te arī ir punkts, no kura velkama pārdomu līnija pie Klāgesa psiholoģiskajām studijām, ko viņš pats apkopo kā izpaušmes studijas (grafoloģija, mācība par

<sup>69</sup> Tieši gara un gribas identifikācija ir tā, kur Klāgesa filozofija būtiski atšķiras no mēģinājumiem radīt nacionālsociālistisku pasauluzskatu. Pētījumi par nacionālsociālisma laiku Vācijā un tobrīd valdošajām tendencēm mēģinājumos funkcionalizēt filozofiju labi parāda, kā Klāgess tiek padarīts par nepolitisku Žanu Žaku Ruso, kas kļūdiņies intelekta un gribas attiecību aprakstā (F. Veinhandls) – viņš neesot saskatījis vācu radošo, nākotni veidojošo gribu. Klāgesa dzīvības un dzīves jēdzieni tikai šķietami sakrīt ar nacionālsociālistiskās “Blut und Boden” programmu, jo Klāgess nekad nav runājis par vācu tautas vai āriskās rases dzīves telpu (A. Boimlers). Dzīvība Klāgesam neparādās ģenētiskajā, dabiskās izlases un ciņas aspektā un tādejādi Klāgess palaidis garām rasisko substanci, t. i., rasu ciņu. Sk.: Anthony D. Kauders, *Antisemitismus als Selbsthingebung, oder: Der Kampf gegen den “jüdischen Rationalismus”*. Izd.: *Geschichte und Gesellschaft*, 39, (2013), S. 516–517.

<sup>70</sup> Īpaši sk. “Gara kā dvēseles pretinieka” 5. grāmatas 2. daļu “Pelasgu pasaules skatījums” (GWS, S. 1249 un tālāk). Klāgesa kultūrvēsturiskās idejas J. G. Herdera vēstures filozofijas kontekstā aplūkotas: Dietrich Jäger, *Wirklichkeitserfahrung, Sprache und Dichtung im Denken Herders un Klages*. Izd.: *Perspektiven des Lebensphilosophie*. Hrsg. von Michael Grosshiem. Bonn, 1999. S. 108–132.

<sup>71</sup> Te iekļaujas arī viņa Bahofena matriarhāta studijas un “pelasgisma” slavinājums “Garā kā dvēseles pretiniekā”, taču arī mācība par raksturiem un izpaušmi. Par Klāgesa “pelasgu kultūras” ideju sk.: Franz Tenigl. *Matriarchat und Pelasgertum bei Bahofen und Klages*. Izd.: Franz Tenigl. *Ludwig Klages. Vorträge und Aufsätze zu seiner Philosophie und Seelenkunde*. Bonn, 1997. S. 108–132; Michael Pauen. *Pelasgertum und Pessimismus. Gnostische Tendenzen in der Philosophie Ludwig Klages’*. Izd.: *Widersacher oder Wegbereiter? Ludwig Klages und die Moderne*. Hrsg. von Steffi Hammer. Heidelberg / Berlin, 1992. S. 23–39. Bahofena matriarhāta idejas atkalatklāšana iekļaujas 19. un 20. gadsimta mijas ciņā par nākotni, kurā ierauti arī citi “Bāzeles mitologi”: Niče un Jungs. Sk.: Georg Dörr. *Muttermythos und Herrschaftsmythos: zur Dialektik der Aufklärung um die Jahrhundertwende bei den Kosmikern, Stefan George und in der Frankfurter Schule*. Würzburg, 2007 (par Klāgesu īpaši sk.: S. 104 un tālāk).

<sup>72</sup> Uz konservatīvās revolūcijas fona izstrādāta civilizācijas kritika un specifiskās atšķirības tehnikas vērtējumā. Sk.: Thomas Rohkramer. *Ludwig Klages und Walter Rathenau. Zivilisationskritik und Technik im deutschen Kaiserreich...*, S. 217–234.

raksturiem, dvēseles dzīves pētniecība, psihodiagnostika utt.), gan izteikumi, kas vērsti uz sociālajiem, tehnikas un vērtību filozofijas jautājumiem (dabas pakļaušanas, cilvēka dzīves tehnizācijas, jutekliskās pieredzes aizstāšanas utt. problēmas).<sup>73</sup> Tas viss iegūst savdabīgu relevanci “sabiedrības bez pasaules” koncepta perspektīvā.

#### 4. Klāģess un sabiedrība bez pasaules

Lai ieskicētu “sabiedrību bez pasaules”, var vispirms pievērsties L. Klāģesa izteikumiem “Gara kā dvēseles pretinieka” tapšanas periodā, kas iesniedzas laikā pirms pasaules kariem. Ievēribu guvušajā tekstā “Cilvēks un zeme”, ko Klāģess publicē izdevumā, kas veltīts 1913. gada oktobrī notikušajai Brīvās vācu jaunatnes sanāksmei, redzama asa tās modernās sabiedrības kritika, kuras pamatiezīmes raksturosim kā “sabiedrību bez pasaules”.

Šajā tekstā Klāģess izsakās, ka mēs dzīvojam “dvēseles norieta laikmetā”.<sup>74</sup> Šis noriets saistīts ar noteiktu attieksmi pret pasauli, kuru raksturo pasaules pārveide un šīs pārveides plašuma un dziļuma nepārtraukts kāpinājums – progress. “Mēs nemaldīsimies, ja atklāsim “progresā” tukšas varas orgijas un redzēsim, ka iznīcināšanas trakumā īstenībā valda meto-disks spēks. Aizsedzoties ar “noderīguma”, “ekonomiskās izaugsmes”, “kultūras” saukļiem, šis trakums patiesībā ir dzīvības iznīcināšanas process. Tas izpaužas daudzās formās – tiek izcirsti meži, tiek iznīcinātas dzīvnieku sugas, apslāpēta pirmatnēji dzīvojošu tautu dzīve, rosīgā industriālā apstrādē tiek pārveidotas dabas ainavas un pazemots viss, kas vēl palicis dzīvs, padarot to par kautķermeni preču tirgū, kas savā “putna brīvībā”

<sup>73</sup> Klāģesa filozofijas perspektīva te saskaras ar M. Horkheimeru un T. V. Adorno “Apgaismības dialektikas” (1947) idejām: subjekta varas, formālā un instrumentālā prāta, dabas pakļaušanas un masu kultūras tematiem. Jāuzsver tas, ka šie temati Frankfurtes kritiskās teorijas veidotāju darbā sasaucas ar modernās sabiedrības kritiku. Lai arī Klāģesa un Frankfurtes skolas pozitīvās vīzijas, kas vada viņu modernās sabiedrības kritiku, nesakrīt, tomēr var konstatēt pārsteidzošu sakrītību daudzos šīs sabiedrības kritiskās analīzes aspektos.

<sup>74</sup> GA, S. 14.

beztiesīgi kritis par upuri neierobežotai laupītķārei. Progresa kalpībā ir visa tehnika un tās dienestā ir vēl lielāks spēks: zinātne.”<sup>75</sup> Kopumā “progress, civilizācija, kapitālisms ir vienas gribas intences dažādi aspekti”.<sup>76</sup> Šī intence redzama ne tikai attiekmē pret dzīvo, bet arī veidā, kādā cilvēks pats tiek atsvešināts no dabiskās ainavas un tās raksturīgajiem fenomeniem, kas veidojuši šajās ainavās dzīvojošo cilvēku dzīvi.<sup>77</sup> Klāgess saskata visciešāko saistību starp zinātņi un noteiktu sabiedrības ekonomisko un sociālo pastāvēšanas veidu: “Tas, ka fizikas un ķīmijas spožie panākumi kalpo vienīgi kapitālam, par to šodien nevar šaubīties neviens domājošais. [...] ipašais jauno zinātņu sasniegums ir visu kvalitatīvo atšķirību aizvietošana ar kopu teoriju visās jomās; tā funkcionē kā gribas uzspiests pamatlikums; tas izdzēš visu mirdzošo dvēseles vērtību krāsu daudzveidīgumu, kas [...] pārvērsts tagad naudas vērtībā.”<sup>78</sup>

Šie Klāgesa izteikumi tomēr nav tikai sociālu vai ekonomisku procesu kritika, bet gan tiem pamatā esošu plašāku un senāku attiecību uzrādīšanas mēģinājums. “Kapitālisms un tā sagatavotājs – zinātne, ir kristietības īstenojums, kas [...] vienīgās gara dievības vārdā pieteica karu neskaitāmajai pasaules dievu daudzveidībai, un tagad velkas aklas visvienības domas pavadā.”<sup>79</sup> Reliģiskais naidis pret tēliem, kas parādījies kristietības vēsturē,

<sup>75</sup> GA, S. 12.

<sup>76</sup> GA, S. 19.

<sup>77</sup> GA, S. 9. Klāgess uzsver saistību starp dabisko ainavu un dzīvo, kas šajā ainavā iekļaujas, kā arī starp cilvēka veidoto vidi un ainavas iezīmēm. Attiecības starp vidi, apsauli un cilvēku ir temats, kas svarīgs filozofiskajā antropoloģijā, taču ved arī pie plašākām konsekvencēm dabas filozofijā. Sk: Thomas Behnke. *Naturhermeneutik und physiognomisches Weltbild. Die Naturphilosophie von Ludwig Klages*. Regensburg, 1999. Domājams, ka pāreja no Klāgesa dzīvības metafizikas pie filozofiskas antropoloģijas un ekoloģijas filozofijas rāda vienu ceļu, kurā Klāgesa filozofija var tikt “pārtulkota” mūsdienu filozofijas vokabulārā. Šo pāreju demonstrē *Wolfgang Wels*s apjomīgajā darbā “Homo mundanus. Vīņpus modernitātes antropiskā domāšanas veida” (2012), ko viņš pats vērtē kā savu mūža galveno darbu. Sk.: Wolfgang Welsch. *Homo mundanus*. Weilerswist, 2012. Welsš gan eksplicīti neatsaucas uz Klāgesu. Ievirzes līdzība tomēr labi nolasāma, ja palūkojas uz mēģinājumiem pirms Welsa tieši Klāgesa filozofijā meklēt alternatīvas antropocentrisma. Sk., piem.: Konrad Eugster. *Die Befreiung vom anthropozentrischen Weltbild. Ludwig Klages' Lehre vom Vorrang der Natur*. Bonn, 1989.

<sup>78</sup> GA, S. 18–19.

<sup>79</sup> GA, S. 20

atklājas kā norise, *kurā gars tiecas iznīcināt saikni starp cilvēku un pasauli*. Darbā “Gars kā dvēseles pretinieks” Klāgess izsakās: “Hēgelis, kas dialektikā [...] noved monoteismu līdz pašatcēlumam, varēja mierīgi ietvert “pagānisma patiesību” izteikumā “svarīgs ir tikai tas, kas parādās”. Apbrīnojama sengrieķu intuīcija atvedināja  $\Theta\epsilon\iota\omicron\nu$  no  $\Theta\epsilon\alpha\tau\omicron\nu$ , t. i., no redzamā un parādību daudzveidīgumā godājamā, un tādējādi liecināja ne jau tikai par vārda izcelsmi, bet gan par tā jēgas sākotni dvēseles dzīvē. Jēdzieni nevar parādīties, jo ir laikam viņpusēja vienība, taču parādība ir laiciski plūstoša daudzveidība. [...] Pie jēdzieniska Dieva neved neviens tilts no neskaitāmās tēlu daudzveidības. [...] Viendievība ir tikai cits apzīmējums jēdzieniskumam un [...] *tikai pāreja* [raksta autora izcēlums – R. B.] pie bezdievīga garīguma uzvaras pār dvēseles “priekšmetu”: *dievišķo parādību pasauli* [raksta autora izcēlums – R. B.]. “Kas Dievu meklē, tas nekad neatradīs dievus”.<sup>80</sup> Gara naidīgums dzīvībai dzen cilvēku “atcelt saikni starp cilvēku un zemes dvēseli”.<sup>81</sup> Cilvēks upurē “ieaustību dzīvības tēlu daudzveidībā un nebeidzamā pārbagātībā” par labu “garīgai paceltībai pāri dzīvībai un pasaulei”.<sup>82</sup> Cilvēks sacēlies pret pasauli, taču uz to viņu dzinis gars, kas ielauzies starp dvēseles un pasaules attiecībām un tās savā pastarpinājumā pārveidojis tā, ka izdzēsis pasaules tēlu valodu, kurā tā runājusi ar dvēseli, un piespiedis to apklust. Šis valodas vietā gars uzmācis pasaulei savu abstraktas esamības lietu perspektīvu. Taču ne tikai tas: gars arī paverdzina pasaules un dvēseles saikni un *izmanto* tēlus, sagrozot un ietekmējot to sākotnējo vietu un jēgu.

Sagrozīto tēlu motīvs ir tas, pa kura pavedienu var mēģināt nokļūt pie “sabiedrības bez pasaules” koncepta. Klāgesa izteikumus attiecinot uz modernitāti (18.–20. gadsimts),<sup>83</sup> jāpārdomā tas, vai te nav radusies sabiedrība, kura noteiktā abstraktā attālinājumā no īstenības radījusi ne tikai

<sup>80</sup> GWS, S. 1264–1265.

<sup>81</sup> GA, S. 21.

<sup>82</sup> Turpat.

<sup>83</sup> Plašākā modernitātes tematizācijas kontekstā par šo tematu jau izteikušies M. Pauens un H. P. Proisers: Michael Pauen. *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*. Berlin, 1994. S. 135–198; Heinz-Peter Preußner. *Pathische Ästhetik: Ludwig Klages und die Urgeschichte der Postmoderne*. Heidelberg, 2015.



intelektuālu lietu pasauli, bet gan šo lietu pasauli “ietinusi” turklāt arī juteklisku iespaidu tīklā, kura sākotnējā izcelsme *nav* īstenības tēli, bet gan prāta un gribas pastarpināti veidojumi. Tiem piemīt vara un aiz šķietamās maņu kairinājumu un iespaidu pārbagātības slēpjas “metodisks spēks”.<sup>84</sup>

Šo domu jāmēģina izvērst plašāk, atsaucoties uz Klāgesu, taču arī uz vairākiem citiem modernā laikmeta diagnostikiem.

Dažas Klāgesa norādes “sabiedrības bez pasaules” virzienā ved pie modernitāti sagatavojošiem procesiem jaunlaiku zinātnē: runa ir par jau jaunlaiku matemātiskajās dabaszinātnēs ielikto atsvešināšanos no empīriskās, pieredzes un pārdzīvojuma pasaules.<sup>85</sup> Vēl plašākā mērogā var atcerēties par Ničes nihilisma laikmeta kritiku<sup>86</sup> un Heidegera metafizikas pārvarēšanu, respektīvi, Vakarzemes Pirmā Sākuma, kas sācies sengrieķu filozofijā, domāšanas veida likteni no Parmenīda līdz tehnizētājai modernajai

<sup>84</sup> GA, S. 12.

<sup>85</sup> Sal. ar X nodaļu “Pēcvārds par zinātni un metafiziku” darbā “Par apziņas būtību” (1921): Ludwig Klages. *Vom Wesem des Bewusstseins*. 4. Aufl. München, 1955, S. 79–82. Šo akcentu šodien var pārdomāt ne tikai plašākā zinātniskās pieredzes un tās teorētiskā pamatojuma attiecību kontekstā vai zinātnes un no tās pieejas īstenībai izrietošo ētisko nostādņu kontekstā, bet arī mūsdienu diskusiju par apziņas filozofiju sakarībā: kura pieeja apziņas fenomenam ir adekvātāka: fizikālisma vai mentalisma, ārēja vai pārdzīvojuma (qualia) perspektīva. Klāgesa apziņas pētniecība uz viņa filozofijas fona varētu būt viens no avotiem arī šo jautājumu risinājumā. Lai arī varētu šķist, ka viņa filozofija šajā aspektā drīzāk ir tikai vēsturiski, nevis sistemātiski interesanta, tomēr šāda pieņēmuma maldīgumu apliecina Klāgesa domāšanas pētnieks un apziņas filozofijas profesors Berlīnes Universitātē Mihaels Pauens, kura pienesums apziņas filozofijā cieši saistīts ar Klāgesa laika diskusiju un pieeju pārzināšanu: Michael Pauen, *Das Rätsel des Bewusstseins. Eine Erklärungsstrategie*. 2. Aufl., Paderborn, 2001; *Begriff, Erklärung, Bewusstsein. Neue Beiträge zum Qualia-Problem*. Hrsg. von M. Pauen u. a. Paderborn, 2007; *Bewusstsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik*. Hrsg. von M. Pauen u. a. München, 2005.

<sup>86</sup> Darbā “Ničes psiholoģiskie panākumi” (1926) Klāges izceļ nihilisma ģenealoģijas izvērsumu Ničes darbos, taču no savas filozofijas pozīcijām vērsās pret “varasgribas” absolutizēšanu. GWS viņš ambivalenti izmanto Ničes izteikumus, lai raksturotu gan gara (intelektā) radīto ilūziju, gan varasgribas saikni ar prātu. Sk.: “Atstātajās piezīmēs “Varasgribai” Niče izsakās: “Parmenīds sacīja, ka nevar domāt to kā nav; mēs esam jau pavisam šī [domas procesa] beigās un sakām: ko var domāt, tas noteikti ir ilūzija.” Šī piezīme ir tikpat dziļa, cik patiesa, ja tai jāizsaka pilnīgi nesalīdzināmais sprieduma saturs ar īstenību.” (GWS, S. 118.)

civilizācijai.<sup>87</sup> Tas nozīmētu uzdot jautājumu par “pasaules vēsturi”,<sup>88</sup> nevis tikai par viena Eiropas laikmeta – modernitātes – būtību. Taču šis plašākās perspektīvas atstājot pārdomu fonā, būtiski šķiet izstrādāt “sabiedrības bez pasaules” konceptu, Klāgesa vokabulāru iztulkojot industriālās, brīvā tirgus, demokrātiskās un liberālās sabiedrības procesu kontekstā.

Šī sabiedrība, šķiet, “ietin” lietas preces un izmantojama objekta (plašāk: sabiedrisku priekšstatu) tīklā, kas mazina vai iluzori izdzēš lietas (t. i., īstenības) nekontrolējamību, pašbūtmi un pašprietiekamību – to, ka tās parādītos mums (kā reiz izteicās norietošā laikmeta rakstnieks) “tumšas un skaistas kā padebesis”.<sup>89</sup> Uz īsu brīdi pievēršoties Klāgesa filozofijai paralēlam mēģinājumam aprakstīt to, kas notiek modernajā laikmētā, redzama līdzīga diagnoze. Proti, Martins Heidegers šo pašu lietu parādīšanās notikumu, kurā tam nav atņemta tā pašbūtme, apraksta, piemēram, kā “plašumu, no kura lietas nāk un kurā tās atgriežas”.<sup>90</sup> Šādā nozīmē sabiedrība bez pasaules ir sabiedrība bez plašuma, lai gan viena no tās ilūzijām ietin lietas visu tāļu un plašumu sasniegšanas un ātruma apoteozes “vēlmjapvalkos”.<sup>91</sup> Pēc Heidegera domām, šie procesi liecina par Eiropas domāšanas likteni, kurā fenomenu atklāšanās un nosaukšana pārtop par apziņas priekšstatoši konstitūjošo darbību un valodisku izteikumu. “Fenomeni vairs neparādās, bet gan piesakās [kādam]” noteiktā veidā, kurā šis “kāds” tos tver.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Var norādīt uz paralēli starp Heidegera Pirmā sākuma un Otrā sākuma domu (metafiziskā domāšana un sākotnējā domāšana) un Klāgesa vēstures redzējumu, kurā parādās pretstats starp garīgi voluntāro un ekstātiski pātisko kultūru (gara un gribas ietekmētā domāšana un simboliskā domāšana). Sk.: Ludwig Klages. *Vom Wesem des Bewusstseins...*, S. 82. Abiem domātājiem raksturīgi “citas domāšanas” meklējumi.

<sup>88</sup> GA, S. 21.

<sup>89</sup> Adalbert Stifter. *Bunte Steine*. München, 1983, S. 184.

<sup>90</sup> Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*, Bd. 13. Frankfurt a. M., 1983, S. 207 un tālāk.

<sup>91</sup> Klāgess izsakās par “tāli” (*Ferne*) un izvērs šo jēdzienu īstenības dotības (GWS, S. 256 un tālāk, 269 un tālāk, 829 un tālāk) un gribas veiktās īstenības nepaķļaujāmības (tāles) iznīcināšanas sakarībā (GWS, S. 663 un tālāk, S. 839 un tālāk, S. 1140 un tālāk). Klāgesa “tāles” un Heidegera “plašuma” salīdzinājumam jāvelta īpašas, nesasteigtas pārdomas.

<sup>92</sup> Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. Bd. 15. Frankfurt a. M., S. 357.

Šī filozofijas ievirze iet kopsolī ar to, kas notiek jaunlaiku zinātnēs. Heidegers atsaucas uz kvantu fizikas pamatotāja Maksa Planka izteikumu: “Īstenība ir tas, ko var izmērīt”. Šī izteikuma sakarībā Heidegers izsakās: “Esamības jēga tātad ir izmērāmība, kurā nav pat tik svarīgi mērījumu “cik daudz”, cik šo mērījumu loma esošā kā priekšmeta meistarošanā un pārvaldīšanā. Šī izmērāmība ir jau ietverta Galileja domāšanā, kas izvērsusies vēl pirms [Dekarta] “Discours de la Méthode”.”<sup>93</sup> Heidegers, atsaucoties uz Karlu Marksu, pat izteiksies, ka šobrīd “cilvēks ir no priekšmetiskošanas laikmeta iegājis pasūtīšanas laikmetā: šajā mūs sagaidošajā laikmetā viss ar aprēķinu palīdzību ir pieejams kā pastāvīgi pasūtāms. Stingri runājot, nav pat vairs priekšmetu, bet gan tikai “lietošanas produkti”, kas pieejami lietotājam, kas pats ir ievietots produkcijas un lietošanas procesā”.<sup>94</sup>

Atgriežoties pie Klāgesa skatījuma uz moderno laikmetu, jāsaka, ka tādējādi sabiedrība bez pasaules rada voluntāru vēlmju objektus vai, pareizāk sakot, vēlmes, kuru apmierinājums ir šīm vēlmēm radītie lietu iesaiņojumi: sabiedrība pašreferenciāli noslēdzas no īstenības, par īstenību uzdodot to, kas nepretojas vēlmēm un ievēl vēlmju subjektu ilūzijā, ka īstenība arī *ir* šie radīto vēlmju objekti. Šis process, kurā svarīga loma ir intelekta un gribas radītiem objektiem, jāskata saistībā ar mediju pastarpinātu īstenību un komercializētu vēlmju īstenību, kas primāri *nav* jutekliski pārsātinātie tēli, bet gan noteiktas atsvešinātas attieksmes pret īstenību produkts.

Tieši šo attieksmi jeb saikni pūlas atklāt Klāgess, runājot par gara konstruētu esamību, kas izrādās – gribas pastarpinājumā – saistīta ar vēlmju objektu un pārvaldāmo un kontrolējamo preču plūsmas ilūziju. Kapi-

<sup>93</sup> Turpat, S. 355.

<sup>94</sup> Heidegera un Klāgesa domāšanas attiecības ir visai kompleksa problēma. Ne viens, ne otrs nav izvērsti izteikušies par iespējamiem saskaņas vai sadures punktiem. Heidegers pievēršas lielajām filozofijas vēstures figūrām, Klāgess – atklāj no jauna aizmirstas figūras (Karuss, Bahofens), parāda šos un citus apgaismības un pozitīvisma noliegtos domātājus jaunā gaismā. 20. gadsimta dzīves filozofijas pētnieks M. Grosheims akcentē to, ka Klāgess ir ļoti neuzticīgs pret “esamības” jēdzienu (sk.: Michael Grosheim, Ludwig Klages und die Phänomenologie..., S. 173 un tālāk). Jaatzīmē, ka Heidegers ir vadījis Valtera Marsela (*Walter Marseille*) disertāciju par Klāgesa grafoloģiju (1926).

tālisma un brīvā tirgus apstākļos īpaši krasi parādās gara pārvaldītās realitātes sociālā dimensija: tās jutekliski uztveramo tēlu atkarība no neju-tekkliska cilvēka un īstenības pastarpinājuma, kas turklāt transformē un pakļauj juteklisko tēlaino noteiktiem mērķiem.

Modernitātē ir radusies sabiedrība, kurā cenšas izvairīties no īstenības “reālprezences”,<sup>95</sup> kas var ievainot, taču arī iniciēt reālu pieredzošā subjekta pārtapšanu. Pat tie ceļi, ko kāds pūlas iestaigāt šajā sabiedrībā, lai iznāktu no tā vēlmju un tām domāto priekšstatu “ekrāna” aizmugures, ko rada sabiedrība bez pasaules, tiek tūlīt komercializēti un padarīti atkal par nekaitīgu pašreferenciālu nodarbi bez īstenības tieša tuvuma. Domājams, ka kustība, kas sākas filozofijā aptuveni no 18. gadsimta beigām Johana Georga Hāmaņa domā un turpinās agrīnā romantisma, vēlīnā Šellinga, Šopenhauera, Kirkegora un Nīčes darbos, ir kustība, kas visai ātri fiksē modernitātes pašreferenciālās noslēgšanās no īstenības norisi un mēģina sniegt šo norisi satricinošu atbildi.<sup>96</sup> Šo atbildi turpina, papildina un izmaina Martins Heidegers un Ludvigs Klāgess, kā arī citi 20. gadsimta un mūsdienu filozofi. Turklāt viņi pārstāv atšķirīgas domāšanas skolas un atšķirīgus skatījumus teorētiskās un praktiskās filozofijas jomās. Šī atziņa ir svarīga, lai “sabiedrības bez pasaules” aprakstā nevadītos tikai no kādas noteiktas filozofijas skolas vai tikai kāda viena noteikta jautājuma perspektīvas.

Raksta noslēgumā var ieskicēt tikai atsevišķus sabiedrības bez pasaules aspektus, kurus savā veidā pieminējis jau Klāgess, bet kuri savā atsevišķumā raduši izvērsumu arī citu domātāju darbos. Turklāt var izvēlēties gan 20. gadsimta vidus, gan 21. gadsimta sākuma perspektīvas, lai norādītu uz “sabiedrības bez pasaules” problēmas vēl lielākas saasināšanās norisi.

<sup>95</sup> “Reālprezences” jēdzienu piedāvā esejists un domātājs Boto Štrauss (\*1944) mākslas sakarībā un ar to saistīts arī cits viņa jēdziens, kura analogi labi pazīstami 20. gadsimta sākuma filozofijā – “atkalsatikšanās ar primāro” (sk.: Botho Strauß. *Aufstand gegen die sekundäre Welt*. München / Wien, 1999). Šiem jēdzieniem ir gan filozofiska (eksistences filozofija, Heidegers u. c.), gan teoloģiska (“pavisam Citādā” pieredzes tematizācijas), gan literāra (R. Borhards, H. fon Hofmanštāls u. c.) vēsture.

<sup>96</sup> Piezīmes par iespējamo tradīciju no Hāmaņa līdz 20. gadsimta filozofijai sk.: Raivis Bičevskis. *Savus vārdus. Johans Georgs Hāmanis. Ievads viņa domāšanā*. Rīga, 2013. 168. lpp. un tālāk, 182. lpp. un tālāk.

Viens no pieminētajiem sabiedrības bez pasaules aspektiem ir tas, ko savulaik aprakstījis austriešu filozofs un rakstnieks Ginters Andersss “Cilvēka antikvārumā” (1. sēj. izdots 1956. gadā, 2. sēj. – 1980. gadā). Viņa skatījumā pasaule modernajā sabiedrībā parādās kā fantoms, ziņa, matrica – mājās piegādātā pasaule (to pastarpina un būtiski transformē radio un televīzija).<sup>97</sup> Andersss uzskata, ka nevar teikt, ka šī tehniskā pasaules pastarpinātība pati par sevi neko būtisku neietekmē, jo tehnikas izmantošana atkarīga tikai no tā, kā mēs to lietojam: labiem vai ļauniem mērķiem, sociāli vai nesociāli utt. Šādu argumentu Andersss atzīst par maldīgu. Šobrīd drīzāk valda totāla pakļautība un neizbēgamība lietot tehniku. Tehnika “vairs nav iespējamā [raksta autora izcēlums – R. B.] lietojuma objekti, bet gan to struktūra un funkcija noteic to lietojumu un tādējādi – mūsu nodarbju un mūsu dzīves stilu, īsi sakot, mūs pašus”.<sup>98</sup> Tādējādi sabiedrībai piegādātā un sabiedrībā apstrādātā “pasaule” ir cilvēku iekļaujošs un no pasaules attāliņošs pastarpinājums, kas turklāt ir tapis neizbēgams, pakļaujošs un sociālpsiholoģiski novirzes izslēdzošs.

Ja Andersa gadījumā pārdomu lauks var pavērties tēmas “sabiedrība – tehnika – pasaules fantomātika” virzienā, tad kādu citu aspektu sabiedrības bez pasaules kritikā šobrīd kā “sabiedrības jaunas kritikas” mēģinājumu piedāvā sociologs un filozofs, Jēnas Universitātes profesors Hartmuts Roza, runājot par rezonanses ar pasauli deficītiem laika paātrinājuma sabiedrībā. Laika izjūtā iezadziens paātrinājums ved pie attiecību ar pasauli aizplīvurošanās. Roza izsakās: “To veidu, kā pasauli pieredz un pasaulē dzīvo modernie subjekti, būtiski nosaka modernās sabiedrības kāpinājuma

---

<sup>97</sup> Günter Anders. Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. 5. Aufl. München, 1980, S. 97 un tālāk. Mediju apstrādātās realitātes kritiku ontoloģiskā aspektā pauž arī H. Kuncs, balstoties tieši Klāgesa pasaules tēlu izpratnē. Mediju problēma (ontoloģiskā, sociālā, psiholoģiskā un kultūras aspektā) kopš 20. gadsimta vidus līdz pat mūsdienām ir plaši diskutēta sociālās un mediju filozofijas ietvaros. Īpašs uzdevums būtu šīs diskusijas atziņas (M. Makluens, F. Kitlers, R. Margreiters u. c.) pārlūkot no jauna uz Klāgesa filozofijas fona.

<sup>98</sup> Turpat, S. 100. Ņemot vērā mediju attīstību elektronisko mediju un interneta laikmetā, kā arī ar datortehnikas attīstību saistītos posthumānisma teorētiku izteikumus (Hanss Moravcs u. c.), jāpārdomā attālināšanās no dzīvības procesiem ne tikai sociālā, bet arī antropoloģiskā aspektā.

loģika. Šīs sabiedrības fundamentāla iezīme ir tā, ka šī sabiedrība var sevi stabilizēt tikai dinamiski, kas nozīmē, ka tā ne tikai īpašās situācijās ir spiesta orientēties uz izaugsmi, inovācijām un paātrinājumu, bet gan ir uz to visu orientēta strukturāli un pastāvīgi. [...] Tas ved pie aizvien lielākas dinamikas un vienlaikus – pie modernās sabiedrības attiecību ar pasauli deontoloģizācijas.”<sup>99</sup>

Šajā sabiedrības bez pasaules kritikas virzienā (tēma “sabiedrība bez pasaules – demokrātija – masu kultūra – politika”) 20. gadsimtā dodas virkne citu domātāju (E. Jungers, Hosē Ortega i Gasets u. c.), tāpat tēma “indivīds – eksistence – sabiedrība bez pasaules” (K. Jaspers, dažos aspektos – J. Evola) ir svarīga sabiedrības bez pasaules sakarībā. Var atcerēties arī par t. s. konservatīvās revolūcijas pārstāvju (O Španns, O. Špenglers u. c.) kultūras norieta aprakstiem, kuros sabiedrība bez pasaules figurē kā norieta fenomens. Ko teikt te ir arī t. s. jaunajiem labējiem (A. de Benuā) globalizēti unificētas sabiedrības kritikas un kultūrdiferenču nivelēšanās kontekstā – vismaz uzrādot noteikta skatījuma veida un problēmu apzināšanās tendenci. No jauna pārdomāt šos autorus sabiedrības bez pasaules sakarībā šķiet interesants un arī dramatiski balansējošs uzdevums. Tā dramatismu var normalizēt ar modernitātes analizēm, ko piedāvā akadēmiski piesardzīgāk domājoši filozofi (piemēram, Č. Teilors sekulāra laikmeta un modernās patības veidošanās laukā vai Ludvigs Zips skatījumā uz socialitātes izmaiņām kopš Hēgeļa “Tiesību filozofijas” laikiem). Tomēr šīs problēmas uzstādījums jāsaglabā pienācīgā asumā. Uz to aicināts atgādinājums par Ludviga Klāgesa filozofiju, kuras “tulkošanas” un “tulkojamības” jautājumi galu galā atklāj pieeju, kuras iespējas nav izsmeltas un paver ceļus pašreizējā laikmeta situācijas apjēgsmei.

---

<sup>99</sup> Hartmuth Rosa. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Frankfurt a. M., 2012, 2. Aufl. 2013, S. 14.

## The *Gnosis* of Life *versus* the Will of the Mind

### Summary

The ambivalently suggestive notions and themes of German philosopher Ludwig Klages (1872–1956) deserve to be translated today into a language, that brushes off the incipient connotations of the close symbiosis with metaphysics and social and political problematics, while not explaining away of the criticism-deserving consequences of such an amalgamation – a feature that had not escaped the attention of the thinker himself. This type of “translation for the present time” (M. Großheim) is still only in a nascent stage, even if it has been going on for several decades. This work is attested both by the new projects of reinterpretation of Klages’ philosophy, as well as by a kind of pause with regard to the accessibility of his archives for more extensive investigation and citation.

In his main work, which had been composed during the period of more than twenty years “Spirit as Adversary of the Soul” Klages characterizes culture based on life as a soul/body polarity by contrasting it with the technical civilization arising out of the hate of the spirit/intellect towards life. The relation of life and environment becomes manifested in pulsating images and rhythms, being killed by the mechanical repetitiveness superimposed over the spirit of life. Spirit as existing *for* life and not being detrimental to it – this is the vision of Klages’ philosophy.

Due to the ambivalency of his conception containing counter-positioning distinctions, Klages has become an expositor of the ecological

movement; he has often been referred to as a dissident ideologue of the National-Socialist Germany, as a fore-runner of the “rhythmic nation” and “biopolitics” conceptions; he has been turned into a scapegoat of occultistic and parapsychological deviations. In general – he has been regarded as an “icebreaker” of irrationalistic philosophy of life and an expressive critic of rationalism.

Klages has been considered as a renovator of the romantic, natural (life) philosophy at a time of domination of causalistically-orientated sciences. He has been a visionary of post-structural ideas well before the appearance of post-structuralism, and an expounder of vitalism, as well as an original philosophy-of-language thinker. This kind of list may be continued indefinitely, and it becomes clear that the voice of Klages, his manner of expressivism and his style, at times tinged with certain snobishness and a gnostic sense of arrogance, coupled, as it is, with the “consequently anti-academical posture” (R. Falter) have contributed towards the appearance of the above-mentioned clichés and have caused justifiable restraint of the scholars. At the same time, this has not been an obstacle for some present-day thinkers – like Gernoth Böhme (“the new aesthetics”, “the new philosophy of nature”) or Hermann Schmitz (“the new phenomenology”), Michael Hauskeller, Dirk Solies (the ethics of life, “the new bioethics”), etc. – to follow in the footsteps of Klages within their own original contextualizations.

The present article does not accentuate any of the above-mentioned aspects of Klages’ interpretative readings – neither by way of misunderstanding of them or continuation of his thought. Likewise, it has not been envisaged to offer an in-depth investigation of the language of Klages’ philosophy or the genesis of his thought. The article attempts to overcome the inflexibility of Klages’ expressiveness by way of avoiding to “fall prey” to his phraseology, or the criticism of his style. His pronouncements have been discussed in connection with the “world-less society” problematics concerning the modern culture, the modernity, even though they would deserve an even wider approach. Klages himself has never used such a designation. The purpose of the present article is to demonstrate



the topicality of some of the philosophical notions of Klages by way of grouping them together under the “world-less society” concept and by showing that it is exactly under such a notion that Klages’ philosophy is compatible with that kind of reflection that is concerned with critical account of some aspects of the modern civilization.

“Spirit as Adversary of the Soul” is a composition that has been called by Klages’ biographer Hans Eggert Schröder “the work of his life”. This work contains the ideas that have been disseminated elsewhere, in a wholesome and interrelated fashion on the bases of his “initial metaphysical discovery”. This discovery – included in the title of Klages’ *opus magnum* – became a bone of contention both for his critics and his followers alike. This is the distinction between “life” and “spirit”. Klages describes spirit – in view of the possible wide connotations of the word – as a specific force, existing at the level of human perception of the world, producing intentional acts of thought and non-demonstrable content-filled ideal thoughts. This ideally-produced content of thought is to be distinguished from impressions and visualisations that belong in an equal degree both to the “observation” and to “representation”. This duality of the intentional act and the visually bodily impression is the medium through which the world becomes accessible to us, i.e. – appears to us. The spirit arranges the world as consisting of being (*Sein*) of non-spatial, non-temporal entities correlated to the “I”. “The world of things [...] is the world of the intellect”. The “I” of the mind – self-consciousness of “I” – is described by Klages in the following way. “This “I” is dot-like entity and timeless selfness. These are the very attributes of spirit. Spirit (intellect) produces the world of things (being) for the “I” to position itself against. At the same time the relationship between the human beings and the world obtains also of a different side. The world appears as reality (*Wirklichkeit*), the fluidity of which is given in the experience, the latter being correlated with “soul”. The world is given in thought (traditional metaphysics) – or, to be more exact – the spirit produces the world as being through the use of humans as a medium. This way of producing of the world creates an illusion that “the reality is to be divided into things”. Klages points out that

even Parmenides allowed for the possibility of “reality being identical with thought”. Yet, the world itself is not this kind of “thinkable entity” consisting of things, having existence and describable in logically deducible fashion. Spirit is not creating the world, but only, in a way, “snaps it out” in the form of being from the flux of reality. Though even within an experience the world is something “given for experiencing” – i.e. – the appearance of the encirclement of the experiencing soul as reality. This reality is experienced as images, flux of images. In book five of the work “Spirit as Adversary of the Soul” “The Reality of Images” Klages does not reduce the appearance of the flux of images in the experience of the soul to the notion of phenomenon (φαινόμενον), but attempts to establish a relationship between appearance with the life, or with everything-that-is-alive in general. What appears is the living one – the same that is described in natural sciences as “organic” or “material” (these also being spiritual designations) stuff, as represented or thought of in this way. The equalization of appearance and everything-that-is-alive proposed by Klages is a problematic and an awe-inspiring perspective for the world-view formation. The world becomes a totality of life (*All-Leben*) and every image of it becomes a representation of life (in a wider than just in an organic sense). Thus, it becomes clear that Klages’s philosophy is not “biocentric” if one thinks of life only in biological categories, Klages’ conception of life includes also the specifically biological aspect, yet he attempts to expand the thinking about life over and above these boundaries.

There is another line of identification in the works of Klages deserving attention. Spirit in its intentionally productive being is identified with will. This kind of coupling of spirit and will leads to the idea about the subjugation of soul to the spirit, by disrupting of the ties with the world and producing a kind of a “screen” in the way of the flux of image-experiences. On this screen of abstractions the spirit projects bodily images which act as substitutes for the images of reality. The contact with the world as a reality (flux of images) becomes seriously affected. The thinking spirit “swallows” the world and substitutes it on the screen by bodily objects of the will, that are accessible to manipulation and control. Klages specially

accentuates the close relation between spirit and will: “The act of thinking turns into an instrument of the will to power”. The result being that people become “blind to the images of the world, the latter being annihilated [by the spirit]”.

Klages’ philosophical considerations reach the level of culturological concern for the development of civilization in general through a specific typology of cultures. Thus, we come very close to the notion of “world-less sociality”, which may serve to accommodate Klages’ metaphysics and his philosophy of culture. This may also serve as a starting point for investigations in the direction of psychological studies. Klages himself has defined such expressions as graphology, character studies, study of the life of soul, etc. Here belong also pronouncements concerning social, technological and value problematics (subjugation of nature, technization of human life, the substitution of perceptual experience and other problems). All these questions obtain of specific relevancy within the perspective of “world-less sociality” conception. The type of society produced during the development of the modernity attempts to avoid the “real presence” (*Realpräsenz*: B. Strauß). It pays great attention to the objects created by the intellect and the will, and has to be viewed in connection with the media-related reality and the reality of commercial expectations. These are not primarily sense-saturated images, but rather – the products of a certain estranged attitude towards reality. The views of Klages are to be considered in a contextual comparison with critical descriptions of modern society in the works of S. Freud, M. Heidegger, G. Anders, H. Rosa and other thinkers.

## **PAR TICĪBU UN TIKUMĪBU HERDERA ATVADU SPREDIĶĪ, RĪGU ATSTĀJOT, UN VIŅA VĒSTURES FILOZOFIJĀ\***

Apgaismība ar savu prāta kultu un pārliecību par universālas patiesības iespējamību visiem ir daudz kritizēta vēlāko gadu filozofijā, tostarp arī 20. gadsimtā, kas Apgaismībā saskatīja idejas, kuras turpmāk izvērtās par problēmu pašam 20. gadsimtam (totalitārisms, autoritārisms u.t.jpr.). Aiz šīs noliegšanas dziņas, šķiet, palika ēnā Apgaismības tendences, kas mūsdienu uztverei varētu izrādīties saderīgākas nekā, teiksim, prāta autonomija vai ticība vēstures progresam. Šādas maz aplūkotas tēmas ir arī Apgaismības centieni reliģijas un ticības jautājumos, bet to saistība ar ideju vēsturi Latvijā nav skatīta tikpat kā nemaz.

Šodien jau kļuvis par banalitāti apgalvot, ka reiz iegājies priekšstats par Apgaismību kā visumā antiklerikālu un antireliģisku kustību ir paviršs un ne gluži pamatots. Tiesa, salīdzinot ar 17. gadsimta metafiziku, kas, paļaudamās uz prāta spējām, tiecās pēc absolūtām, mūžīgām patiesībām un savas pārdomas par Dievu klasificēja kā zināšanas, Apgaismības pretenzijas ir pieticīgākas. Tā saprot sevi kā domāšanu no cilvēka – proti, galīga prāta – pozīcijām, kuras secinājumi, lai cik viennozīmīgi un universāli tie arī būtu, nekad nesniedzas pāri cilvēka pieredzes robežām, tādēļ nekādas zināšanas par Dievu šeit nav iespējamās. Apgaismība ir pieredzes, 'šai pusības' racio-

---

\* Šī raksta pirmpublicējums Reliģiski-filozofisku rakstu X sējumā 2005. gadā.

nalitātē balstīta intelektuāla kustība un tās attieksme pret Dievu veidojas atšķirīgi: tā piedāvā no teoloģijas dogmatiem (uzurpētas patiesības) brīvu, ‘pasaulīgu’ reliģiozitāti kā Dieva pārdzīvojuma adekvātu izpausmi sekularizētā pasaulē. Viens no jaunās reliģiozitātes meklētājiem bija vācu domātājs J. G. Herders, kurš turpat piecus sava mūža gadus (1764-1769) bija aizvadījis Rīgā – pilsētā, kas viņam kļuva par ‘otro tēviju’, un tajā nodzīvotais laiks – par viņa ‘isteno zelta laikmetu’.<sup>1</sup>



*Johans Gotfrīds Herders*

Rīgā Herders kādu laiku ir bijis arī mācītājs. Par tādu viņš kļuva 1767. gada pavasarī pēc tam, kad viņu – jauniņo Rīgas Domskololas kolaboratoru un publicistu, kurš ar saviem rakstiem par jaunāko vācu literatūru jau bija pievērsis sev uzmanību ne tikai Vācijā vien, – uzaicināja kļūt par Pēterburgas Pētera ģimnāzijas direktoru. Herdera Rīgas draugi, kuru vidū netrūka ietekmīgu cilvēku, darīja visu, lai noturētu viņu Rīgā. Un tā kā Herders bija vēlējies kļūt par mācītāju, tad rīdzinieki centās viņam tādu iespēju sagādāt. Par šiem notikumiem stāsta pats Herders kādā savā uz dzimto Morungenu sūtītām vēstulēm: “Redzēju Rīgu draudzīgi sarosāmies manis dēļ, redzēju asaras līstam, kur nekad tās nebiju gaidījis, mani gribēja noturēt un tūdaļ pat piedāvāt kādu vakantu vietu. Bet tā kā tādas nebija, Rāte radīja to speciāli. Tā pasludināja mani par abu priekšpilsētas baznīcu ( Jēzus un Ģertrūdes) asociēto mācītāju, kamēr pats es acu ārstniecības kursa dēļ pat neizgāju no savas istabas.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Erinnerungen aus dem Leben Joh. Gottfrieds von Herder. Gesammelt und beschrieben von Maria Carolina von Herder, geb. Flachland. // J.G. Herder. Saemtliche Werke zur Philosophie und Geschichte. T. 16. – Tuebingen: Mueller, 1820. – S. 90, 96.*

<sup>2</sup> *An den Herrn Diakonus Trescho in Morungen, den 21. Jun.-15. Sept. 1767. // Johann Gottfried von Herders Lebensbild. Ein chronologisch – geordneter Briefwechsel. Herausgegeben von seinem Sohne Emil Gottfried von Herder., Bd.I, Abt. II. – Erlangen, 1846. – S. 265.*

Par Herdera mācītāja gaitām Rīgā ir saglabājušās gan viņa rakstītās, gan rīdzinieku publicētās atmiņas. Ir liecības par pārpildītām baznīcām viņa vadīto dievkalpojumu laikā, par lielo popularitāti, it īpaši izglīto to rīdzinieku un jauniešu vidū, kuri, kā ne bez lepnuma stāsta pats Herders, ir turējuši viņu “par savu Kristu”.<sup>3</sup> No otras puses, ir ziņas par nepatiku, pat naidīgu attieksmi daļā garīdzniecības, kas izpaudās arī incidentā ar Jēzus baznīcas mācītāju Georgu Bērnhofu,<sup>4</sup> kurš draudzes priekšā necienīgi izteicās par tās otro ganu – Herderu. Par nepatikas cēloņiem var tikai minēt, taču ir skaidrs, ka Herders neiederējās šeit ierastajā mācītāju tipajā. Viņa uzstāšanās veids un izturēšanās tika uzskatīti par pārāk pasaulīgiem – viņš nevalkāja parūku, ģērbās pēc modes un nelabprāt uzturējās savu amata brāļu sabiedrībā, dodams priekšroku Rīgas tirgotāju aprindām. Taču galvenais, ar ko viņš iemantoja savus piekritējus un pretiniekus, bija, bez šaubām, viņa no kanceles runātais vārds. Ieskatu par to, ko un kā Herders runāja, sniedz viņa *Atvadu sprediķis*, Rīgu atstājot, ko viņš teica 1769. gada 17. maijā Sv. Ģertrūdes baznīcā tieši vienu nedēļu pirms savas aizceļošanas.

Istenībā tas diez vai ir sprediķis šī vārda ierastā izpratnē. Te nav ne sludināšanas, ne Svēto rakstu citātu, tā drīzāk ir saruna un atzišanās, sev būtisku atziņu izteikšana. Herders to apzīmē kā “draudzīgu kopā sanākšanu” un apceri pie robežakmens, atskatoties uz kopīgi noiето ceļa posmu. Proti, tās ir pārdomas par mācītāja aicinājumu un sevi pašu šai amatā, par savu laikmetu un reliģiju tajā.

Herders atzīstas, ka allaž viņam mīļāki ir bijuši ‘cilvēciski’ sprediķi. ‘Cilvēcisks’ ir tāds kā atslēgas vārds visai Herdera darbībai Rīgā, turklāt tas aptver ne tikai ticības jautājumus vien. Tā kādā vēstulē Kantam<sup>5</sup> viņš izsaka šaubas par Kanta filozofijas “hipotēzēm un pierādījumiem, it īpaši tiem, kas robežojas ar zinātņi par cilvēku”. Herderam Kanta pieeja vien-

<sup>3</sup> *Erinnerungen..* – S. 105.

<sup>4</sup> Sīkāk par šo incidentu skat.: Berens Joh. *Cr. Zwei Manuscripte eines deutschen Klassikers in Rigischen Rathsarchive.*

<sup>5</sup> *An Kant.* (bez datējuma) // *Johann Gottfried von Herders Lebensbild.,* Bd. I, Abt. II. – Erlangen, 1846. – S. 299.-300.

mēr ir šķītusi pārāk spekulatīva, pat mākslīga, jo, sadalījis cilvēka garu dažādās spējās, Kants, Herderaprāt, cilvēku īstenībā zaudē. Šāda nostāja ļauj nojaust kāda cita domātāja augošo iespaidu uz Herdera domāšanas veidu. Proti, tas ir viņa draugs un skolotājs, tolaik Jelgavā dzīvojošais Johans Georgs Hāmanis (1730-1788), kurš apgalvo, ka analītiskais prāts attālina no cilvēka adekvātas uztveres un neviena no cilvēka gara spējām atsevišķi vēl neizteic būt cilvēkam kvalitāti. Cilvēciskais parādās tikai visu cilvēka spēju veselumā, un tikai dvēseles spēju veselumā dzimis vārds spēj uzrunāt otru cilvēku. Tas, ko Herders šai vēstulē pretstatī Kantam, nav teorētiskas dabas apsvērumi, un tomēr tas “nav nekas zemāks par zinātni (*Gelehrsamkeit*)”<sup>6</sup> – tā ir viņa izvēle, pieņemot mācītāja vietu, turklāt šī izšķiršanās jau liecinot par to, ka arī viņa – Herdera – “mīļākā nodarbošanās” ir “cilvēka (cilvēciskā – *menschliche*) filozofija”.

Kas īstenībā Herderam ir cilvēcisks sprediķis? Vispirms tas nav dogmatisks, t.i., tas nebalstās uz gatavām reliģijas un morāles patiesībām. Šeit izteiktās atziņas klausītājam nav jāapgūst vai jāiemācās, jo definīcijas un zināšanas vēl neizmaina cilvēku iekšēji. Cilvēciskā sprediķī patiesībai ir jāpiedzimst, turklāt nevis kā intelektuālai patiesībai, bet ‘cilvēcīgi’, t.i., kā tam, “kas rodas no mūsu sirds izjūtām un kas radniecīgs mūsu iekšējai būtībai”.<sup>7</sup> Šajā sprediķī cilvēks tiek aicināts ieskatīties savā dvēselē. Tas tiek panākts, runājot par šķietami vienkāršām cilvēka dzīves izpausmēm – par tās dažādām situācijām un posmiem, par pārbaudījumiem un likteni, respektīvi, par visu to, kas, Herderaprāt, varbūt ir vienīgais, kas īsti aizkustina cilvēka sirdi. Bet lai tas notiktu, arī mācītājam ir jārunā īpašā veidā – par sevi pašā izciestu patiesību, turklāt tā jāpasniedz ‘cilvēcīgi’ – “savas sirds un savas līdzdalības valodā”.<sup>8</sup> Tikai tad arī klausītāja “dvēsele pieņem ierosināto noskaņojumu kā savu, vārds tajā iesakņojas, saplūst ar būtību, un tādējādi dvēsele sāk sevi veidot saskaņā ar to”.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> *Lebensbild.* – S. 465.

<sup>7</sup> *Ibid.* – S. 463.

<sup>8</sup> *Ibid.* – S. 465.

<sup>9</sup> *Ibid.* – S. 463.

Patiesībā šeit ir runa par savdabīgu dvēseles atvēršanu, kurā tad tiek dēstīts mācītāja vārds. Bet arī tagad šis vārds nav gatava atbilde, tas drīzāk ir jautājums vai uzdevums, kas nostata klausītāju izvēles priekšā un liek dvēselei veidoties. Herders ir pārliecināts, ka šai procesā cilvēks savā pārdzīvojumā neizbēgami nonāk pie Dieva. Mācītājs nemāca par Dievu, bet palīdz to atrast katram sevī. Tādēļ cilvēcisgs sprediķis nekādā ziņā nav suģestija, tas drīzāk ir dvēseļu dialogs ceļā uz augstāko patiesību – reizē cilvēka un dieva meklējums.

Šo pārdomu jēga kļūst labāk saprotama, zinot Herdera izpratni par pašas reliģijas dabu, kas ieguva skaidrākas aprises jau viņa vēlāk sarakstītajos darbos. Reliģija, Herderaprāt, nav saistāma tikai ar prātu vai jūtām, tā nav arī tikai atklāsme: reliģija ir visu cilvēka dvēseles spēju veselumā tverta koncentrēta apziņa par Dievu un savu saistību ar to (*Gebundenheit an Gott*). Tā ir reizē atklāsme un dvēseles dzīve šīs atjautas gaismā. Turklāt dzīvinošais nervs un augstākā instance, kas uztur prasījumu par dzīvi saskaņā ar Dievu, ir sirdsapziņa. Tieši tādēļ, ka tā ir dzīve (process), reliģija nekādā ziņā nevar būt zinātne vai dogma. Pat atsaukšanās uz Dieva autoritāti ir bez nozīmes, ja cilvēka apziņa nav šīs patiesības pārņemta. Akcents uz reliģiju kā dvēseles dzīves izteiksmi, kurā Dieva pārdzīvojums savijas ar sevis klātesamības pārdzīvojumu, ļāva dažkārt interpretēt Herderu kā vienu no dzīves filozofijas vai eksistenciālisma priekštečiem.

Nereti Herderam tika pārmests, ka viņa apceres drīzāk iederoties universitātes auditorijās vai zinātnieka kabinetā un nevis dievnamā. Tādēļ saprotams ir Herdera jautājums – vai cilvēcisks sprediķis var tikt uzskatīts par ‘bībelisku’ sprediķi, proti, vai šāda mācītāja uzruna spēj virzīt uz dievišķu patiesību? Lutera baznīcā augstākā un absolūtā dievišķās atklāsmes autoritāte ir *Bibelei*, tāpēc jautājums būtībā ir par to, vai cilvēcisks sprediķis var tikt uzskatīts vismaz par līdzvērtīgu ierastajai Svēto rakstu lasīšanas un komentēšanas praksei? Uz to Herders atbild viennozīmīgi: viņa sprediķis ir “bībelisks sprediķis, kas izklāstīts saskaņā ar Rakstu mācību mūsu dzīves valodā tik skaidri, tik reljefi, tik atbilstīgi mums, kā *Bibeles* stāsti bija tajos laikos, kad *Bibele* tika sarakstīta”.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> *Lebensbild*. – S. 469.



Līdzīgi daudziem apgaismotājiem arī Herders aplūko *Bībeli* kā vēsturisku dokumentu, viņam ir raksturīga *Bībeles* tekstu analīze seno (īpaši Austrumu) kultūru kontekstā, kurai viņš veltījis daudzas apceres praktiski visos sava mūža posmos (*Cilvēces senākais dokuments* (1774), *Par ebreju poēzijas garu* (1782), *Par cilvēku pestītāju* (1796) u.c.). Viņaprāt, teksts, kas dzimis sen aizgājušu kultūru dzīves reālījās un norāda uz seno tautu specifisko dzīves izjūtu un tēlainību, nevar tikt padarīts par kanonu visiem laikiem. Dievs nevar būt atklājies tikai kādreiz sen atpakaļ, tas atklājas nepārtraukti – cilvēkā, dabā un (kas jau ir Herdera brieduma gadu tēma) – arī vēsturē. Varētu sacīt, ka Herdera teoloģiskie centieni centrējas ap jautājumu: ko prasa no reliģijas tagadne un kā tā pasniedzama šodienā? Jau uzturēdamies Rīgā, viņš vēlas rakstīt darbu, kas parādītu populārās dogmatikas vājās un ‘tumšās’ vietas, bezjēdzīgas abstrakcijas, orientālistus u.t.jpr., jo racionalitātes gadsimtā nevar sludināt reliģiskās patiesības tā, kā to darīja pravieši, apustuļi vai psalmisti, un reliģija, kas operē ar pavēlēm, draudiem un brīnumiem, neizbēgami ir šim gadsimtam ‘nedzīvs vārds’.

Šajās Herdera pārdomās izpaužas visai Apgaismībai raksturīgā vēlme meklēt laikmetam atbilstošus ticības ideālus, kā arī jaunas reliģijas pamatojuma iespējas. Agrākie centieni iedziļināties absolūta dabā tiek aizstāti ar mēģinājumu meklēt ticības un reliģijas pamatu pašā cilvēkā, bet tiekšanās pēc Dieva tiek skatīta kā no cilvēka dvēseles dzīves izrietoša nepieciešamība. Laikmeta tendence uzskatāmi parādās arī Kanta pazīstamā darba – *Reliģija tikai prāta robežās* – nosaukumā. Būtībā šeit ir runa par transcendentālu ticības pamatojumu.

Tā kā reliģija tiek atvasināta no pašā cilvēka reliģiozitātes, tad, dabiski, reliģiskajai dogmatikai tiek piešķirta aizvien mazāka, nesvarīgāka nozīme un tā tiek diskvalificēta līdz viedokļa statusam. Apgaismība respektē ticības telpu kā dažādu iespēju realizēšanās vietu, kur līdzās kristietībai pastāv citas ticības un arī tās noliegums. Neraugoties uz ārējo izpausmju dažādību, reliģija tiek atzīta kā savā būtībā vienota. Tādā veidā atdzimst vēl Kūzu Nikolaja izvirszītais princips par reliģijas identitāti neatkarīgi no tās kultu un dogmatu atšķirībām, savukārt 18. gadsimtā šī tēze tiek attiecināta

arī uz Austrumu kultūrām. Ar to tad arī izskaidrojama Apgaismības tolerance ticības lietās, ja pat ne indifferene reliģisko atšķirību jautājumos, norādot uz visiem cilvēkiem vienotu – ‘dabisku’ reliģiju kā vēsturisko reliģisko formu kopīgo pamatu.

Reliģijas atvasināšana no cilvēka prāta vai dvēseles dzīves aktivitātes neizbēgami noved arī pie tā, ka aizvien nozīmīgāka loma tiek ierādīta ticības praktiskiem aspektiem, t.i., aizvien vairāk uzmanības tiek veltīts sirdsapziņai. Cilvēks ir ne vien centrs, kurā piedzimst reliģija, bet viņš pats ir arī šīs reliģijas izteicējs un iemiesotājs. Šo pavērsienu E. Kasirers raksturo kā agrākā reliģiskā patosa nomaiņu ar reliģisko etosu: “Cilvēkam nav jābūt tikai reliģijas pārņemtam., viņam savā brīvībā ir pašam jāizteic un jāiemieso reliģijas jēga.”<sup>11</sup> Tādēļ Apgaismībai tik ļoti nav pieņemams kristīgais dogmats par iedzimto grēku, saskaņā ar kuru cilvēka samierināšana ar Dievu ir atkarīga vienīgi no Dieva žēlastības, nevis no paša cilvēka gribas un piepūles.

Tiktāl Herderam ar Apgaismību ir pa ceļam. Taču *Atvadu sprediķi* ir arī otra tēma – Apgaismības laikmeta kritika. Tā ir vērsta pret Apgaismībai raksturīgo pārliecīgo prāta kultu un vēlmi reducēt cilvēka būtību uz prātu, kas, Herderaprāt, ir padarījis cilvēku par “zināšanu vergu”, atstājot novārtā viņa dvēseles dziļākos humānos uzdevumus. Herders uzskata, ka savā universālo patiesību valstībā Apgaismība ir zaudējusi individuālu cilvēku un līdz ar to arī garīgumu. Viņaprāt, tas ir cilvēcisko vērtību devalvācijas laiks, kas spēj radīt vienīgi virspusējus cilvēcības surogātus: “Īstenībā.. mēs dzīvojam samaitātā laikmetā, kurā cilvēcības vārdā tiek darīts tik daudz kas jauks un pilsonisks, asprātīgs un lietderīgs, taču patiesā cilvēcība kā gara un sirds labākie, dziļākie un cēlākie dotumi tiek lielā mērā atstāti novārtā, tādējādi, izsakoties cilvēcīgi un morāli, mēs īstenībā dzīvojam deģenerēšanās gadsimtā.”<sup>12</sup>

Savos vēlinos darbos šī vienpusīgā, dehumanizētā racionālisma konsekvences Herders saskata ne tikai ideoloģiskā vardarbībā pret indivīdu,

---

<sup>11</sup> Kassirer E. *Filosofia prosveshchenia*. – M., 2004. – C. 186.

<sup>12</sup> *Lebensbild*. – S. 461.

bet arī birokrātijā, militarismā un, galvenais, visu ļaunumu saknē – valstī, tādējādi var sacīt, ka Herdera uzskatos iezīmējas arī anarhistiski motīvi. Izejot no Apgaismības kritikas, viņš cenšas formulēt cilvēciskā sprediķa galveno uzdevumu savam laikmetam. Šāds uzdevums ir darīt laimīgas (svētlaimīgas) cilvēku dvēseles. Un tas ir izdarāms, atjaunojot cilvēka dvēseles spēku patieso samēru un harmoniju. “Patiesa svētlaime atrodama jau šeit (zemes dzīvē – I.C.) dvēseles sakārtotībā.”<sup>13</sup> Tas arī ir reāls un nozīmīgs mācītāja pienākums un viņa sludinātais vārds ir “cilvēcisko uzdevumu un svētlaimes katehisms”.

*Atvadu sprediķi* Herders nobeidz ar siltiem, Rīgai veltītiem vārdiem: “Es lūdzu Dievu, lai arī nākotnē šeit, šai laimīgajā vietā, ko patiesi mīlu, es spētu būt šai vietai noderīgs ar augļiem, ko tagad dodos ievākt ārpusē, vai arī, ja Dievs būs mani aizvedis kur citur, es spētu nest tai patīkamu upuri tur, – tāda ir mana vēlēšanās, mana lūgšana un mana cerība.”<sup>14</sup>

Ja šai Rīgā sarakstītajā sprediķī Herders pievēršas galvenokārt reliģijas praktizēšanas jautājumiem, tad vēlāk, īpaši viņa lielajos brieduma gadu darbos, Herdera uzmanības centrā nonāk vēstures procesa aplūkojums. Tādēļ likumsakarīgs ir jautājums par to, kāda loma tiek ierādīta kristietībai Herdera vēstures vīzijās?

Analizējot Herdera vēstures koncepciju, parasti tiek norādīts uz zināmu spriedzi starp viņa vēstures filozofijas diviem fundamentāliem principiem jeb poliēm, proti, viņa aizstāvēto kultūru plurālismu, kur katra kultūra realizē savu, sev vien raksturīgu ideālu, vienmēr ir mērķis pati sev un nevar būt līdzeklis kādai citai – ‘augstākai’ kultūrai, no vienas puses, un viņa tikpat nepiekāpīgi aizstāvēto pārliecību par to, ka eksistē vienota vēstures procesa ass – attīstība uz humanitāti, no otras puses. Tāpat tiek norādīts, ka humanitātes jēdziens Herderam nav definēts pietiekami skaidri, taču kopumā attīstību uz humanitāti viņš saprot kā attīstību uz garīgumu un harmoniju cilvēcē un cilvēkā.

<sup>13</sup> *Lebensbild.* – S. 482.

<sup>14</sup> *Ibid.* – S. 484.

Par to, ka vēsture attīstās humanitātes virzienā, Herderam nav nekādu šaubu un viņš to saskata it visās jomās. Tomēr īpaša nozīme šai virzībā ir reliģijai, turklāt jebkurai, ne tikai kristīgai. Jo reliģija ir joma, kur, tiekoties ar Dievu, cilvēks reizē atklāj dievišķo pats sevī, atklāj dievišķo pusi cilvēka dabā. Tāpēc virzību uz humanitāti Herders definē arī kā attīstību uz dievišķo cilvēkā jeb attīstību uz Dieva valstību tiktāl, ciktāl dievišķais var vispār parādīties Zemes virsū un vēlāk arī aiz Zemes dzīves robežām.

Ja senākās vai lokālās reliģijas saistīja cilvēkus noteiktas kultūras un ticības ietvaros, tad kristietība noārda jebkuras robežas starp cilvēkiem un kultūrām, tuvinot un apvienojot tos visus vienotā cilvēcē. Šāds skatījums uz kristietību ir Apgaismībai raksturīgs, to varam atrast arī Herdera 1765. gadā Rīgā sarakstītajā un nolasītajā runā *Vai mums vēl ir valsts un tēvija kā senatnē?* Taču viņa lielajos brieduma gadu darbos, tādos kā *Idējas par cilvēces vēstures filozofiju*, *Vēstules humanitātes veicināšanai*, kā arī *Adras-tejā*, vērtējumi par kristietības vēsturisko misiju vairs nav tik viennozīmīgi. Kristietība ir pasaules reliģija – vienas universālas patiesības paudēja visiem cilvēkiem. Bet jebkura universāla patiesība izvēršas vardarbībā pret cilvēku un kultūru individualitāti. Kad 325. gadā Romas imperators Konstantīns pasludināja kristietību par valsts reliģiju, viņš pakļāva to saviem politiskajiem mērķiem, un tā kļuva par cilvēku pārvaldīšanas līdzekli. Nekas Herderam nederdzas tik ļoti kā reliģijas tuvināšanās valstij, jo valsts, pēc viņa domām, ir centralizācijas, apspiešanas un nebrīves iemiesojums, bet valstu vēsture ir vardarbības vēsture. Viņš neieredz arī garīdzniecību, kas kļūst par instrumentu valsts rokās un, aizmirstot reliģijas patieso sūtību – kopt cilvēku dvēseles, pārvēršas par bezsaturīga kulta kalpiem. Herdera acīs vēsturiskā kristietība ir līdzvainīga daudzu nacionālo reliģiju iznīcināšanā. Viņš norāda gan uz krusta kariem, gan uz misionārisko darbību kopumā, kas ielaužas svešās kultūrās, iznīcinot kaut ko tām ļoti būtisku, pat liktenīgu. Herders runā par nācijām, kurām “ir tikusi atņemta viņu tēvu reliģija: tādējādi tās zaudēja savu garu un raksturu, es pat sacītu, savu valodu, savu sirdi, savas saites, savu vēsturi. No turienes mēmās un skaļās gallu un īru, kūru, igauņu, latviešu, līvu u.c. vaimanas. No turienes viņu neizdzēšamais, nesamierināmais naidis pret svešiniekiem, kas viņiem uzspieda svešu reli-

ģiju, pretī paņemot viņu zemi un viņu tēvus”.<sup>15</sup> Tā tika deformēts tautu gars, padarot tām piederošos cilvēkus par barbariem. No šādām deformētām tautām ir veidojusies Eiropa, kas vēlāk tikpat destruktīvi izturējās pret citām, sev nesaprotamām kultūrām.

1802. gadā savā žurnālā *Adrasteja* Herders ievieto improvizētu eiropeiša sarunu ar aziātu (indieti).

Indietis: “Saki, vai jūs aizvien vēl neesat atradinājušies pievērst savai ticībai tautas, kuras jūs pakļaujat, aplaupāt, izputināt, slepkavojat, kurām jūs atņemat viņu zemi un kārtību un kurām jūsu tikumi šķiet pretīgi? Iedomājieties, ka kāds ierastos jūsu zemē un bezkaunīgi paziņotu, ka viss, kas vien jums svēts – jūsu likumi, reliģija, jūsu gudrība, valsts iekārta u.t.jpr., ir bezjēdzīgi. Kā jūs pret viņu izturētos?”

Eiropietis: “Bet tā taču ir pavisam cita lieta! Mums taču ir spēks, kuģi, nauda, lielpabali un kultūra.”<sup>16</sup>

Lieki sacīt, ka šādai piespiešanai nav nekāda sakara ar humanitāti. Humanitāte attīstās arī jebkurā atsevišķā kultūrā un tai ir dažādas sejas (*Gang des Gottes unter die Nationen*). Pati individualitāte cilvēkā vai kultūrā arī ir dievišķa, un vajadzība pēc tās ir tikpat dabiska kā visas citas cilvēku vajadzības.

Šādā situācijā Herders aicina atgriezties pie patiesā kristīgās reliģijas gara, pretstatā baznīcas autoritativajai, dogmās balstītajai reliģijai, attīstot brīvu jeb ‘dzīvu’ kristietību. Sākotnējā ticība Jēzus mācībai, viņaprāt, vēstures gaitā ir pārvērtusies par ticību Jēzus personai un viņa krustam – šai “asins un brūču reliģijai”, turklāt tā radīja pārlicību, ka Jēzus ar savām ciešanām jau izpircis cilvēces grēkus, tā atņemot cilvēkiem viņu attīstības tikumiskos ideālus. Kristus Herderam ir reliģijas ģēnijs, kurš savā mācībā tīrā veidā ir izteicis humanitāti. Ar savu dzīvi un nāvi viņš kļuvis

<sup>15</sup> *Adrastea und das achtzehnte Jahrhundert // J.G. von Herders Saemmtliche Werke. Zur Philosophie und Geschichte. Zehnter Teil.* – Tuebingen: Gotta, 1809. – S. 74.

<sup>16</sup> *Ibid.* – S. 24-25.

par humanitātes iemiesotāju un simbolu, tādēļ var sacīt, ka Jēzus ir Dieva dēls, – taču nevis asins teoloģijas (izcelsmes) nozīmē, bet gan tādēļ, ka viņā kā humanitātes iemiesotājā ir noticis izlīgums starp Dievu un cilvēku. Kristietības gars tad arī ir šāda ‘dievišķa dzīve cilvēkā’, un tās jēga ir humanitāte. Atbrivojusies no dogmatisma, kristietība kļūs par tīrās humanitātes sludinātāju, kuru neierobežo nekādas, arī nacionālās, intereses, tā norādot ideālus, uz kuriem, katra sev vien raksturīgā veidā, tieksies arī dažādu tautu reliģijas.

## **About believing and morality in Herder's *Farewell Sermon* prior to leaving Riga and in his philosophy of history**

### Summary

The paper discusses J.G. Herder's comparatively unexamined views on religion and believing and their meaning for the human spiritual and moral growth. During his five-year period (1764-1769) in Riga Herder for some time worked as a Lutheran pastor and was held in high respect as such. Before leaving Riga Herder preached his *Farewell Sermon*. I. Cera suggests that this sermon be viewed as Herder's reflections on the pastor's calling, on his own role as a pastor as well as on his epoch. Herder admits that he prefers sermons that invite people to explore their souls rather than those that reiterate ready-made truths. To have the truth born rather than repeated, however, the pastor has to speak about it from the vantage point of his own passions, "in the language of his own heart and participation". I. Cera notes that Herder's emphasis on religion as an expression of the life of the soul has at times led to characterising the thinker as a predecessor of the philosophy of life or existentialism. Herder was a proponent of a free, or a 'living', Christianity which he juxtaposed to the dogmatic and authoritarian religion of the church.

Elizabete Taivāne

---

## PAR RELIĢISKĀS PIEREDZES PĒTNIECĪBU: KOGNITĪVĀS TEORIJAS *VERSUS* FENOMENOLOĢISKAIS DISKURSS

Šī pieticīgā pārskata ietvaros būs runa par konfliktu starp divām dažādām pieejām reliģiskās pieredzes pētniecībā: starp kognitīvo, ko pārstāv Rietumu reliģijzinātne, un fenomenoloģisko pieeju, ko piedāvā prominents krievu pētnieks Sergejs Horužijs. Objektīvi runājot, šīs reliģijpētniecības jomas atrodas tik tālu viena no otras, ka runa par kādu reālu konfliktu vienkārši nevar būt. Kognitīvās teorijas un reliģijas fenomenoloģija balstās uz dažādiem pasaules skatījumiem: kognitīvisms cenšas izskaidrot reliģisko pieredzi un reliģiju kopumā kā bioloģisku parādību. Tas nepieņem reliģiju kā lietu sevī (*sui generis*). Savukārt klasiskā (ne postmodernā) fenomenoloģija saista reliģiju ar kādu aksiomātisku augstāko realitāti, ko reliģiskās tradīcijas sauc par Dievu, Budu, Brahmanu, Dao utt. Fenomenologam reliģija ir parādība sevī (*sui generis*).

Reliģiskā pieredze, ko praktiski nevar nodefinēt, ir svarīgs reliģijas konstrukts. Bet ar kādām metodēm to varētu izpētīt? Kādas metodes no piedāvātā klāsta ir adekvātas un kādēļ? Cik tālu var izpētīt reliģisko un īpaši mistisko pieredzi?

Ir jāsāk ar kognitīvo zinātņi. Tā ir starpdisciplinārs projekts, kurā piedalās dažādas pētniecības jomas: evolūcijas bioloģija, psiholoģija, datorzinātne, neirozinātne, lingvistika un filozofija, kibernetika un mākslīgais intelekts, socioantropoloģija un kultūrantropoloģija, kā arī vēsture un



etnogrāfija.<sup>1</sup> Cilvēka prāts, kuram, pēc kognitīvistu domām, ir bioloģiska izcelsme, funkcionē dažādu faktoru dēļ. Svarīgākie no tiem ir iekšējie procesi smadzenēs un ārējie, t.i., vides faktori, kas arī izriet no cilvēka bioloģiskās darbības. Mijiedarbojoties šie divi faktori rada jebkuru pieredzi, arī pieredzi, ko uzskata par reliģisku.

To pašu var teikt arī par citiem reliģijas konstruktiem, piemēram, par reliģiskām idejām un reliģisko praksi. Tā Džastins L. Berets (*Justin L. Barrett*) apgalvo, ka atsevišķas reliģiskās koncepcijas un no tām atvasinātās reliģiskās prakses ir atkarīgas no kultūrvides. Un tomēr potenciālo reliģisko ideju vērienu, to uzņemšanas mēru un translācijas izdevību, kā arī secinājumus un aktivitātes, kas izriet no šīm reliģiskām koncepcijām, nosaka cilvēka dabiskās un universālās kognitīvās īpašības.<sup>2</sup>

Šķiet, tendence uzsvērt bioloģiskā faktora dominanci kognitīvismā ir ierasta lieta. Pret to iebilst Armins Gīrcs (*Armin W. Geertz*). Viņš uzsver, ka lielākā daļa reliģiju pētnieku, kas pārstāv šo skolu, noliedz vai nepietiekami novērtē kultūras nozīmi kognitīvajā procesā. Šādu aprobežotu pieeju Armins Gīrcs sauc par sliktu kognitīvismu. Pēc viņa domām, šodien ir labi noskaidrots tas, ka izziņa ir tikpat lielā mērā sociāla, cik bioloģiska parādība.<sup>3</sup>

Tā vai citādi, bet eksaktās pieejas piekritēji uzskata par svarīgu uzsvērt, ka mēģinājums skatīt reliģiju bioloģiskā plāksnē nemaz nenozīmē kritizēt reliģiju. Skolas pārstāvji nemēģina pierādīt, ka reliģiju praktizētāji maldās, kā arī necenšas ar zinātniskās analīzes palīdzību atbrīvoties no reliģijas. Tas ir tikai “zinātnisks projekts nolūkā izskaidrot reliģisko domu, uzvedību un pieredzi ar zinātnisko terminu palīdzību”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Luther H. Martin, “Religion and Cognition” in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. John R. Hinnells (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2007), p. 473.

<sup>2</sup> Justin L. Barrett, “The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion” in *New Approaches to the Study of Religion*, vol. 2: *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, ed. Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi R. Warne (Berlin: New York: Walter de Gruyter, 2008), p. 402.

<sup>3</sup> Armin W. Geertz, “Cognitive Approaches to the Study of Religion” in *New Approaches to the Study of Religion*, vol. 2: *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, p. 354.

<sup>4</sup> Ilkka Pyysiäinen, “Introduction” to “Explaining Religion” in *How to do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*, ed. René Gothóni (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005), p. 60.

Kognitīvā zinātne interpretē reliģiju kā kompleksu parādību, kuras pētniecībai ir nepieciešams ne tikai izjaukt robežas starp dažādām blakus stāvošām disciplinām, bet arī starp eksaktajām, sociālajām un humanitārajām disciplinām. Šādas sintēzes rezultātā par labu cilvēka smadzeņu darbības un no tās atvasinātās reliģijas pētniecībai rodas tādas jaunas disciplīnas kā sociālā psiholoģija, sociālās kognīcijas zinātne un sociālā neirozinātne. Turklāt kognitīvās zinātnes teorētiķu darbos ir biežas atsauces ne tikai uz reliģijas fenomenoloģiju un reliģijas psiholoģiju, bet arī uz mūsdienu konstruktīvismu un neo-pereniālismu.<sup>5</sup>

Kaut arī rodas iespaids, ka kognitīvisms atsaucas uz filozofiju un dod vienādu iespēju eksaktajām, sociālajām un humanitārajām disciplinām būt un darboties kopējā projektā, robežas izjaukšana starp disciplinām patiesībā nozīmē humanitāro un sociālo zinātņu bloka pakārtošanu eksaktās metodoloģijas principiem.

Ir zīmīgi tas, ka mūsdienu filozofija arī uzsver, ka humanitārā un eksaktā pētniecības joma cieši mijiedarojas. Bet atšķirībā no kognitīvistiem filozofi pakārto dabaszinātnes tā sauktajai *dzīvespasaules* sfērai. Dzīvespasaules jēdzienu ir izstrādājusi vēlinā fenomenoloģija. Maija Kūle paskaidro, ka “saskaņā ar fenomenologu atziņām visas zinātnes balstās uz ikdienas dzīvespasaules pieredzi. [...] Valodiskā sfēra dzīvespasaules tvērumā ir primāra arī dabaszinātnēs. [...] Radot dabaszinātniskus konceptus, jāatzīst, ka tie visi rodas dzīvespasaules sfērā, un jūs savā starpā sazināties šīs dzīvespasaules kontekstā. Jūs cits citam stāstāt par atomu, bet, izmantojot šo jēdzienu, jāatzīst, ka vārds nes sev līdzī zināšanu un kultūras paradigmas kontekstu. [...] Moderno fizikas teoriju pārstāvji arvien vairāk ir spiesti atzīt, ka mikropasaulē cilvēka kā eksperimentētāja, hipotēžu izvirzītāja un novērotāja klātbūtnē iespaido fizikālos faktus un to interpretācijas”.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011), pp. 90–92.

<sup>6</sup> Maija Kūle, “Dabaszinātņu un humanitāro zinātņu metodoloģiskās atšķirības”, *Sarunas X: Lekcijas un diskusijas sabiedriskā izglītības fonda “Jaunā akadēmija” vasaras nometnēs no 1999. līdz 2006. gadam*, sast. Kristiāna Libane-Šķele (Rīga: Jaunā akadēmija, 2008), 255.–256. lpp.

Ņemot vērā Maijas Kūles teikto, nākas atgriezties pie Armina Gīra kritiskās piezīmes par kognitīvistu tieksmi ignorēt kultūras faktoru izziņā. Kaut arī reliģiju zinātne ir primāri humanitārā pētniecības joma un tai pirmām kārtām būtu jāņem vērā tai tuvās filozofiskās disciplīnas atziņas, reliģiju pētnieki-kognitīvistu to nedara, bet kāro pēc nezināmā, kas ir eksakto zinātņu valstība un tātad eksaktā metodoloģija. Reliģiju pētnieki, kas uzdodas par kognitīvās pieejas piekritējiem, bieži nepārstāv nevienu no eksaktajām zinātnēm, uz kurām tik aktīvi paši atsaucas. Viņu sacerējumu var uzskatīt par vairāk vai mazāk prasmīgām kompilācijām, kurās ir izmantoti elementāri loģikas likumi, objektivitātes princips un vienkārši fakti no eksaktās jomas, piemēram, no neirozinātnes. Tomēr nevar nepaslavēt kognitīvistus viņu centienos radīt sistemātisku un daudzpusīgu pieeju reliģijai un konkrēti reliģiskajai pieredzei, kas solās paskaidrot visus iespējamus faktorus, kuri piedalās cilvēka pieredzes veidošanā: neapzinātie procesi, liecības forma, kontakts ar citiem cilvēkiem, kultūrvēsturiskā vide, reliģiskās tradīcijas uzspiestie domāšanas modeļi utt. Visus šos un citus faktorus kognitīvās pieejas piekritēji mēģina rūpīgi aprakstīt komplicētu tabulu un shēmu ietvaros.

Sakarā ar to, ka kognitīvās pieejas pārstāvji atsakās no reliģijas kā lietas sevī (*sui generis*) definīcijas, arī reliģisko pieredzi viņi neuzskata par reliģisku, bet gan par tādu, “ko uzskata par reliģisku” (nevis “religious experience”, bet “experiences deemed religious”<sup>7</sup>). Reliģiju pētniece no Kalifornijas Universitātes Anna Teivza, kura arī ir šīs terminoloģijas autore, uzskata, ka *sui generis* pieejas piekritēji ir netaisnīgi norobežojuši reliģisko pieredzi no jebkādas citas pieredzes. Viņa piedāvā iekļaut reliģisko pieredzi pieredzes kā tādas kontekstā un parādīt, kādi apstākļi liek cilvēkiem

---

<sup>7</sup> Ir svarīga postmodernās reliģiju zinātnes tendence it kā saskaldīt jeb fragmentēt reliģiju un reliģisko pieredzi. Līdzīgi tam, kā Anna Teivza izvēlas runāt par atsevišķām pieredzēm, nevis reliģisko pieredzi kopumā, Ninians Smarts uzskatīja, ka nepastāv viena kristietība vai islāms, bet gan kristietības un islāmi. Pēc viņa domām, dažādi kultūrvēsturiski konteksti rada pavisam dažādas reliģijas, pat ja formāli tām ir viens nosaukums, piemēram, kristietība. Sk.: Ninian Smart and Steven Konstantine, *Christian Systematic Theology in a World Context* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), pp. 36–38. Šāda pieeja palīdz atrāties no reliģijas un reliģiskās pieredzes kā parādības sevī (*sui generis*) definīcijas.

iedomāties, ka viņu pieredze ir īpaša, šajā gadījumā reliģiska. Citiem vārdiem sakot, tiek meklēta atbilde uz jautājumu: kāds ir iemesls reliģiskās pieredzes ilūzijai?

Pētniece norāda uz diviem svarīgākajiem faktoriem, kas mijiedarbojoties rada pieredzi: tā ir zemapziņā radusies kognitīvā proto-pieredze, kura uzpeld apziņas līmenī (tā sauktais *bottom up* faktors) un vides jeb *top down* faktors, kas ietekmē zemapziņu. Citiem vārdiem sakot, pieredzi konstruē ķermenis un komunikācija ar citiem cilvēkiem jeb bioloģija un kultūra.<sup>8</sup> Ir svarīgi atcerēties, ka zemapziņai kā apziņas struktūrai ir bioloģiska izcelsme. Tās sēdekļis un avots ir smadzenes. Kas skar tieši reliģisko pieredzi, tad tās ilūzija rodas dažādu apstākļu dēļ. Par piemēru tam, kā kognitīvā zinātne izskaidro bezgalīgās apziņas pieredzi, lai kļūst Viljama Barnarda liecības izskaidrojums. 1997. gadā V. Barnards liecināja, ka, būdams trīspadsmitgadīgs puika, viņš, ejot uz skolu Geinsvilā, Floridā, aizdomājās par dvēseles eksistenci pēc nāves. Dienas garumā pusaudzis mēģināja iztēloties, kā tas ir – neeksistēt vispār, jo dvēseles izdzišanas iespēja viņu biedēja. Iznākumā, atgriežoties no skolas mājās, viņš piedzivoja ekstātiskās bezgalīgās apziņas stāvokli ārpus laika. Vēlāk Barnards sāka meklēt izskaidrojumu šim stāvoklim, lasot grāmatas par Austrumu praksēm un meditāciju.<sup>9</sup>

Aprakstīto pieredzi no kognitīvās zinātnes perspektīvas var izskaidrot kā ideju, prakses, fizioloģisko simptomu un jūtu mijiedarbību. Barnarda pieredzei esot bijušas vairākas pakāpes:

1. Domas noveda pie spontānas vizualizācijas prakses.
2. Prakse kļuva par iemeslu mentālam paradoksam.
3. Paradoksa rezultātā izjuka robeža starp subjektu un objektu (“the dissolution of self-other boundaries”).
4. Subjekta-objekta attiecību izjukšana izraisīja ekstāzes un pacilātības jūtas.

<sup>8</sup> Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered*, pp. 93, 64.

<sup>9</sup> Appendix B in Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered*, p. 173.

### 5. Pieredzes novitāte un intensitāte prasīja izskaidrojumu.<sup>10</sup>

Līdzīgi mēģina interpretēt arī abstraktu reliģisku jēdzienu rašanos – tādu kā Absolūts, Skaistums, Transcendence, Bezgalība, Labais utt. Piemēram, Skaistuma ideju Anna Teivza izskaidro šādi: zieda skaistums pamudina cilvēku attiecināt skaistuma kvalitāti uz kādu abstraktu skaistuma nesēju un tādā manierē veidot saikni un attiecības ar šo instanci. Tāpat, kad cilvēkam ir kāda neparasta pieredze, viņam ir tieksme izdomāt Dievu un dievus un uzskatīt To un tos par pieredzes avotu.<sup>11</sup>

Tas, kas visvairāk fascinē kognitīvajā pieejā, ir atsauksme uz neirozinātņi kā iespēju pietuvoties reliģiskās pieredzes izskaidrošanai. Ko īsti atklāj neirologi? Viņi atklāj korelāciju starp konkrētiem apziņas stāvokļiem meditācijas laikā un procesiem smadzenēs. Tā, piemēram, neirobiologs no Filadelfijas Endrū Nūbergs (Andrew Newberg) izmeklēja 8 pieredzējušus Tibetas budisma piekritējus. Kad viņi iekrita meditācijas stāvoklī, smadzeņu tomogrāfija reģistrēja paaugstinātu aktivitāti centros, kas ir atbildīgi par uzmanību, un pasivitāti smadzeņu rajonā, kas atbild par konceptuālo domāšanu, ķermeņa un individualitātes izjūtu.<sup>12</sup> Nav noslēpums, ka tieši uzmanība (Skt. *smṛiti*), intelektuālās darbības pārtraukšana un robežas starp subjektu un objektu izjaukšana ir tipiski meditācijas pavadoņi gan budismā, gan citās reliģiskās tradīcijās, kur vien ir izplatītas psiho-tehnikas.

Tāpat neirologi atbild uz jautājumu, kāda ir konkrētu psihisko aktivitāšu korelācija ar nomoda un miega stāvokli. Tā, piemēram, ir konstatēts, ka kontemplācija, reliģiska rakstura pārdomas, spēja apjēgt kādas patiesības u.c. notiek nomoda un miega stāvoklī ātras acu kustības fāzē. Savukārt halucinācijas biežāk piemeklē cilvēku miega laikā gan ātras acu kustības, gan lēnas acu kustības fāzē.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered*, p. 110.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 36, 41.

<sup>12</sup> Evgenii Torchinov. *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* (SPb: Azbuka=klassika Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005), ss. 414–415.

<sup>13</sup> Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered*, p. 77.

Šiem interesantajiem atklājumiem var būt dažāda un pat pretrunīga interpretācija. Neurozinātnes un reliģijzinātnes pārstāvji ir brīvi izvēlēties starp diviem secinājumiem, proti, vai nu apziņa pastāv ārpus ķermeņa un smadzenes spēlē transmisīvu lomu, vai otrādi – smadzenes ģenerē apziņu un tā tad apziņa ārpus ķermeņa neeksistē. Neds Bloks (*Ned Block*) un viņa komanda izdevumā “Apziņas daba” (*The Nature of Consciousness*, 1997) nosauc divas pieminētās pozīcijas par esenciālo un kauzālo un paskaidro tās kā tādas, kas pēta ‘apziņu kā apziņu, kas jūt, (consciousness is as consciousness feels)’ un ‘apziņu kā apziņu, kas funkcionē (consciousness is as consciousness does)’. Citiem vārdiem sakot, pirmā pieeja analizē apziņas pieredzi tādu, kādu to piedzīvo tās subjekti, bet otrā analizē apziņas pieredzi no trešās personas perspektīvas.<sup>14</sup> Kas attiecas uz pirmo opciju, tad šajā gadījumā smadzenes mēdz salīdzināt ar datora iekārtu, bet apziņu – ar programmu. Smadzenēm šeit ir transmisīva loma.<sup>15</sup> Par otro opciju ir sakāms vienīgi tas, ka tieši to ir izvēlējušies kognitīvās reliģijzinātnes pārstāvji.

Tā vai citādi, neatkarīgi no viedokļa izvēles, neirobiologi un reliģijzinātnieki ir spiesti atzīt, ka korelācijas starp neparastās pieredzes piemēriem un bioloģiskiem procesiem smadzenēs konstatācija nav spējīga pateikt absolūti neko par sapņa vai mistiskās pieredzes saturu. Eksperimentālā metode ar visu tai peejamo laboratorijas iekārtu kompleksu nav spējīga atklāt pieredzētā jēgu. Šajā sakarā ir svarīgi tas, ka maģistrālais neurozinātnes pārstāvju jautājums ir, vai apziņas modelis, ko piedāvā mūsdienu neurozinātne un ar to saistītās pētniecības jomas, ir spējīgs dot patvērumu (“*to accomodate*”) garīgai pieredzei jeb pārfrāzējot attaisnot, pamatot to. Tieši šāds uzdevums ir bijis eksakto zinātņu pārstāvjiem, kuri 2008. gadā Freiburgā, Vācijā, piedalījās konferencē “Neurozinātne, apziņa un garīgums”.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Armin W. Geertz, “Cognitive Approaches to the Study of Religion”, p. 364.

<sup>15</sup> Evgenii Torchinov. *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo*, s. 391.

<sup>16</sup> Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered*, pp. 75, 84, 88–89.

To, ka robeža starp fizisko un pieredzes pasauli, lai arī pastāv ārēji aktīva saskarsme, praktiski ir necaurstaigājama, konstatē arī matemātikas un fizikas doktors, vadošais Krievijas Zinātņu akadēmijas Filozofijas institūta līdzstrādnieks, prominentais hēsihasma tradīcijas pētnieks S. S. Horužijs. Viņš, būdams atvērts abām pētniecības jomām – eksaktajai un humanitārajai, atzīst, ka reliģiskās un īpaši mistiskās pieredzes objektīvā pētniecība, kas paredz metodoloģisku skatījumu no ārpusē, t.i., distancēto vērošanu, reģistrāciju un deskripciju, paliek pilnīgi izolēta no garīgā procesa satura un tādejādi ir akla mēģinājumos uzzināt kaut ko par pieredzi kā tādu.<sup>17</sup>

Ir vērts ņemt vērā arī to, ka kognitīvās pieejas pārstāvju nevēlēšanās iedziļināties pieredzes saturā ir iemesls neprecīziem vispārinājumiem un salīdzinājumiem, kas izklausās neadekvāti no reliģiju vēstures un reliģijas fenomenoloģijas viedokļa. Tā, piemēram, Anna Teivza pielīdzina reliģisko *apriori* halucinācijas stāvoklim, izvēloties ārējā aģenta klātbūtnes izjūtas kritēriju,<sup>18</sup> kā arī velk ne gluži precīzas paralēles starp antropoloģijas un reliģijzinātnes terminu blokiem.<sup>19</sup> Tas acīmredzot liecina par maksimālu distancēšanos no pētniecības objekta, kad tradicionālo reliģisko jēdzienu sagrozīšana un to neizpratne netiek uzskatīta par objektivitātes principa neievērošanu pētījumā.

Lai izanalizētu alternatīvo, t.i., fenomenoloģisko pieeju reliģiskās pieredzes pētniecībā, pievērsīsimies S.S. Horužija piedāvātajam projektam. Prominentais krievu pētnieks, no vienas puses, atsauca uz filozofiskās fenomenoloģijas metodoloģiju, plaši izmantojot Edmunda Huserla jēdzienus, no otras puses, viņš iet vēl vienu soli tuvāk pētāmajam objektam, kas padara Horužija pieeju tuvu Joahima Vaha (*Joachim Wach*)

<sup>17</sup> Sergei Khoruzhii, *K fenomenologii askezi* (Moskva: Izdatel'stvo gumanitarnoi literaturī, 1998), ss. 189, 213.

<sup>18</sup> Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered*, p. 138.

<sup>19</sup> Pētniece, sagrupējot antropoloģiskos jēdzienus, kas būtu transa stāvoklis, apsēstība un izmainīti apziņas stāvokļi, un reliģijzinātniskus jēdzienus, tādus kā vīzijas, inspirācija, misticisms un ekstāze (*Ann Taves, Religious Experience Reconsidered*, p. 127), atļaujas zināmas neprecizitātes. Tā reliģijzinātnieki, pārstāvot dažādus disciplīnas apakšvirzienus, tikpat labi izmanto transa, apsēstības un izmainīto apziņas stāvokļu apzīmējumus. Turklāt strikti nodalīt antropoloģiju no reliģijzinātnes nebūtu adekvāti, jo reliģijzinātnes ietvaros pastāv arī antropoloģiskā apakšskola.

hermeneitikai. Var teikt, ka Horužijs iet vidusceļu starp klasisko fenomenoloģisko pieeju un pilnvērtīgu dzīvi tradīcijā ar izrietošo no tās teoloģisko diskursu.

Joahima Vaha hermeneitisko principu pētniecībā, – kad savu reliģisko pieredzi nevis ieliek iekavās, bet aktīvi izmanto, – var atrast arī holandiešu reliģijas fenomenologa Viljama B. Kristensena (*William Brede Kristensen*) darbos. Viņš rakstīja: “Mēs izmantojam savu reliģisko pieredzi, lai saprastu citu cilvēku pieredzi.”<sup>20</sup> Pēc Džeimsa L. Koksa (*James L. Cox*) vārdiem, tas nozīmē, ka, lai pārvarētu distanci starp pētnieku, kurš raugās uz analizējamo priekšmetu no malas, un skatu no iekšpuses, nav jākonvertējas šajā reliģijā, bet jāizmanto savas reliģiskās jūtas nolūkā uzzināt, kā svešas reliģijas pārstāvji pieredz un izprot savas tradīcijas absolūto raksturu. Empātijas pielietošana padziļina pētnieka personisko ticību. Kristensens raksta, ka “tad, kad reliģija ir mūsu darba priekšmets, mēs augam reliģiskā nozīmē”.<sup>21</sup>

Bet noskaidrosim Horužiņa diskursa izejas punktu. Viņš, būdams hesihasma tradīcijas pētnieks, aicina vispirms rūpīgi izpētīt tā saukto *iekšējo organonu* jeb garīgo tapšanas procesu no iekšpuses, t.i., no tradīcijas perspektīvas, ņemot vērā visas nianšes un izmantojamo terminoloģiju. Tikai tad, kad šis darbs ir padarīts, var ķerties klāt fenomenoloģiskā rakstura analīzei, kuras gaitā iekšējā organona kritērijus *iekļauj* (var salīdzināt ar iepriekšminēto *accommodation* principu) fenomenoloģiskajā diskursā, tos pārdomājot un pārformulējot.<sup>22</sup>

Kas tad pēc savas būtības ir garīgais process pēc *iekšējā organona* principiem? Horužijs uzsver, ka to var kvalificēt kā ceļu uz totālu cilvēciskās esamības pārveidošanu, uz tās robežas šķērsošanu jeb cilvēciskās dabas transcendēšanu. Šāda pieredze neparedz intelektuālo darbību, jēdzienus un

<sup>20</sup> W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion*, trans. J. Carman (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), p. 10. (In James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (London, New York: The Continuum International Publishing Group, 2006), p. 111.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Sergei Khoruzhii, *K fenomenologii askezi*, s. 316.



tēlus. Cilvēks eksistē citā, ne empīriskā un vēsturiskā laikā, viņa percepcijas spēja totāli pārveidojas, un šādi pieredzes parametri padara to par piederošu citam ontoloģiskam horizontam, ko eksaktās zinātnes ar tām pieejamo metodoloģiju nespēj reģistrēt. Un tas ir gluži saprotami, jo eksaktās metodes kompetences lauks ir fiziskā realitāte, kamēr transcendēšana skar meta-fizisko un meta-antropoloģisko horizontu.<sup>23</sup>

Iztirzājot eksaktās metodoloģijas principus sīkāk, Horužijs norāda uz tās paņēmieniem: pirmkārt, eksakti pētāmo objektu var reģistrēt, otrkārt, reproducēt, treškārt, verificēt, ceturtkārt, apstrīdēt. Citiem vārdiem sakot, šāda veida pētniecībai ir nepieciešami eksperimentāla bāze, ko iekšējās pieredzes gadījumā nodrošināt nevar. Horužijs atsaucas uz Huserlu, kurš ir norādījis, ka eksaktā metodoloģija ir derīga tikai, lai analizētu “dabas parādību” pieredzi.<sup>24</sup> Lai pētītu reliģisko pieredzi jeb, precīzāk sakot, reliģiskās pieredzes saturu un nozīmi, ir nepieciešama pavisam cita, neeksperimentāla metodoloģija, kas nevis *izskaidrotu* parādību, pilnībā norobežojoties no tās un vērojot tās čaumalu, bet gan *izprastu* to, veidojot dialogisko saikni ar pētāmo objektu.<sup>25</sup>

Ir svarīgi arī tas, ka eksakto metožu izmantošana reliģiskās pieredzes pētniecībā ir spiesta ignorēt ētiskās, t.i., labā un ļaunā kategorijas, kā arī autentiskās un neautentiskās pieredzes kritērijus, kas ir būtiski iekšējam organonam. Horužijs apgalvo, ka nespēja atšķirt divus ceļus, kas ved ārā no ikdienišķās cilvēciskās realitātes, t.i., autentisko sevis transcendēšanas

<sup>23</sup> Sergej Khoruzhii, *K fenomenologii askezi*, ss. 207, 214, 242–244.

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 305–306.

<sup>25</sup> Terminu “izskaidrot” un “izprast” šeit nav nejauši. Mūsdienu Rietumu reliģiju pētnieki apzīmē eksakto pieeju reliģiju zinātnē kā “izskaidrojošo”, bet fenomenoloģisko kā “izpratošo”. (Sk. vairāk: *How to Do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*, ed. Rene Gothoni (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005).)

Atšķirību starp divām pieejām neokantisma kontekstā ir labi paskaidrojusi Maija Kūle. Pēc viņas vārdiem, “pirmā [t.i., izskaidrojošā pieeja] vispārina, analizē faktus, redz objektīvo un izskaidro, otrā [t.i., izpratošā metodoloģija] redz tēlus, simbolus, vērtības, kuras nevar vispārināt tādā veidā, kā vispārina faktus. Vērtības ir absolūtas, bet tās iemiesojas konkrētās norisēs. [...] Tādējādi dabaszinātnes radikāli atšķiras no kultūras zinātnēm, jo dabaszinātnēs nav vērtību spriedumu.” Sk.: Maija Kūle, “Dabaszinātņu un humanitāro zinātņu metodoloģiskās atšķirības”, *Sarunas X*, 253.–254. lpp.

perspektīvu, un neautentisko, t.i., viltoto transcendēšanu,<sup>26</sup> ir par iemeslu daudziem sagrozījumiem un redukcijām mēģinājumos eksaktā manierē pētīt reliģisko pieredzi.<sup>27</sup>

Šeit Horužijs acīmredzot seko krievu reliģiski filozofiskās domas pamatprincipam, kas uzsver atšķirību starp patieso jeb autentisko un nepatieso jeb viltoto pieredzi. Prominentais 20. gadsimta pirmās puses krievu filozofs I.A. Iljins šajā sakarībā ir rakstījis: “Tam cilvēkam, kurš vēlas reliģisko pieredzi patiesi, nevis vārdos, grib to visā tās reālajā būtībā, striktumā un, iespējams, pat baisumā, nevis lai spēlētu “transcendentā” un “noslēpumainā” spēli, ir visvairāk jāizvairās no tās [t.i., patiesās pieredzes] aizstāšanas ar visu to, kas ir viltots, neīsts, izvirtis un pazemojošs.”<sup>28</sup>

Kas tad ir Horužiņa piedāvātais fenomenoloģiskais diskurss? Reliģiskā un it īpaši mistiskā pieredze ir lauks, ko var pētīt tikai ar piedalīšanās metodoloģiju. Dialogiskais pētniecības veids, izmantojot pētāmā objekta aktualitātes, palīdz radīt pavisam jaunu, tām piemērotu, diskursu. Pētnieks pedālās un pats mainās, kas padara pašu fenomenoloģisko analīzi

<sup>26</sup> S. Horužijs definē viltus transcendēšanu kā ontiskās robežas šķērsošanu. Šeit viņš domā divas perspektīvas. Pirmā paredz iegrimšanu bezapziņas realitātē, kas ir tas pats garīgais pašapmāns iekšējā organona valodā. Otrā iespēja ir virtuālās eksistences formas pieņemšana. Ar to ir domāta virtuālā reliģiozitāte, kas tikai imitē autentisko transcendēšanu vai ir tās nepabeigts, neaktualizējies variants. Uz šādu reliģiozitāti ir attiecināma aizraušanās ar dažādām modificētām un fragmentētām Āzijas reliģiskām praksēm. (Sk. sīkāk: «Sud’ba Adama i Sud’ba Ivana (Razgovor c Sergeem Shapovalom 19 fevralia 2005 g.)» // S. S. Khoruzhii, *Ocherki sinerģiinoi antropologii* (Moskva: Institut sinerģiinoi antropologii: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005), ss. 164–182.; S. S. Khoruzhii, «Chelovek: sushchee, troiako razmikaiushchee sebia» (2001) // *Ocherki sinerģiinoi antropologii*, ss. 13–57.

Horužiņa ideja par virtuālo reliģiozitāti kā neaktualizēto transcendēšanu acīmredzot ir aizgūta no I.A. Iljina, kuram bija ārkārtīgi svarīga atšķirība starp autentisko un neautentisko reliģisko pieredzi. Viņš rakstīja: “Reliģiskā pieredze ir no gara, un reliģisks stāvoklis ir garīgs stāvoklis. Bezgara “reliģija” ir vai nu neaktualizējies “iespēja”, vai nu traģisks “pārpratoms”, vai kārdinoša izvirtība.” Par otro neautentiskās pieredzes perspektīvu, ko Horužijs sauc par iegrimšanu bezapziņas realitātē, Iljins raksta: “Pretgara “reliģija” ir akla apsēstība, un, iespējams, ir tīrais sātanisms.” (A. I. Il’in, *Aksiomy religioznogo opyta: issledovanie* (Moskva: Rarog, 1993), s. 53.

<sup>27</sup> Sergei Khoruzhii, *K fenomenologii askezi*, s. 200.

<sup>28</sup> A. I. Il’in, *Aksiomy religioznogo opyta: issledovanie*, ss. 52–53.

par reliģisku aktivitāti. Pētnieks nav tas, kas vēro un reģistrē pieredzi no malas. Viņa apziņa izmaina distances un pozīcijas atkarībā no pētāmā objekta, tanī pašā laikā tā saglabā izejas pozīciju, kas ir pētniecības mērķis un pamatprincipi. Kaut kādā mērā pētnieks iegūst spēju ieiet pētāmā realitātē un vērot to no iekšpuses, bet vienlaikus nesaplūst ar pētāmo objektu un neidentificējas ar to. Vienkārši izsakot, Horužiņa piedāvātā fenomenoloģiskā pētniecības metode ir intencionālā pieredze.<sup>29</sup>

S. Horužijs formulē dialogisko metodi kā vidusceļu starp teorētisko ne-piedalīšanās apziņu, kura norobežojas no visa, kas nav intelektuālās izziņas produkts, un imanento pozīciju, kas ir pilnīga gremdēšanās procesā. Atšķirībā no pirmās perspektīvas piedalīšanās metode atbrīvojas no subjekta–objekta paradigmas, nevēro objektu no malas, bet gan *ko-eksistē* jeb līdz-eksistē objektam. Piedalīšanās metode ir brīva arī no otrās galējības, jo panāk izpratni. Pilnīga gremdēšanās procesā vairs nav izpratne, bet dotums, ko apziņa pieņem, to neanalizējot. Horužijs atsaucas uz Huserlu, kuram fenomenoloģisks akts pēc savas dabas nav intelektuāls. Tā nav deduktīva metode, bet gan cieša un pat nepastarpināta ieskatīšanās un saskatīšana, kad pētāmais objekts kļūst par intencionālo objektu.<sup>30</sup> Metodes neintelektuālā daba tuvina fenomenologa diskursu reliģiskajai praksei.

S. Horužijs parāda, ka ir iespējams atrast paralēles starp eksaktām metodēm un fenomenoloģisko pieeju, tomēr jāņem vērā, ka tās ir tikai paralēles un nenozīmē metožu identiskumu. Tā, piemēram, *intersubjektivitāte* fenomenoloģiskajā diskursā jeb, vienkārši izsakot, ko-eksistences princips pētniecībā ir pielīdzināms reprodukcijas un verifikācijas principam eksaktajā metodoloģijā.<sup>31</sup> Atšķirība starp fenomenoloģisko intersubjektivitāti un eksakto reprodukciju un verifikāciju ir tajā, ka fenomenologa atklājumi nenotiek laboratorijā. To rezultātus nevar fiksēt ar ierīču palīdzību.

Horužijs konstatē, ka piedalīšanās metode ir zināmā mērā tuva iekšējā organona metodei jeb garīgās transformācijas procesam. Tā, piemēram,

<sup>29</sup> Sergei Khoruzhii, *K fenomenologii askezi*, ss. 180–190, 195.

<sup>30</sup> *Ibid.*, ss. 263, 278.

<sup>31</sup> *Ibid.*, ss. 312–313.

hesihasta garīgā nomoda stāvokli var pielīdzināt fenomenologa intencionālajai apziņai. Pārfrāzējot Horužiju, var teikt, ka abiem stāvokļiem ir raksturīga koncentrēšanās nolūkā iegūt skaidru Dieva/pētāmās pieredzes vīziju. Tāpat gan hesihasts, gan fenomenologs izmanto gan aktivitātes, gan pasivitātes principu garīgās tapšanas/pētniecības procesā. Tāpat hesihasmu un fenomenoloģisko diskursu vieno cīņa ar tā saukto psiholoģismu. Hesihasmus skata pieredzi tradīcijas ietvaros. Tas nozīmē, ka hesihasmā individuāla pieredze bez tradicionālā konteksta ir bezjēdzīga.<sup>32</sup> Fenomenologam savukārt arī ir ļoti svarīgi norobežoties no tirā psiholoģisma jeb subjektivitātes. Šāda veida princips ienāk reliģijas fenomenoloģijā no E. Huserla pārdomām par psiholoģisma kaitīgumu.<sup>33</sup>

Šis pārskats nedrīkst iztikt bez atsaucē uz postmoderno reliģijas fenomenoloģiju, kura par pamatmetodi pētniecībā pieņem *empātiju*. Un kaut arī postmodernie fenomenologi atsaucas uz klasisko empātijas interpretāciju, kad pētnieks, kas izvērtē parādību no malas (*the outsider*), īslaicīgi it kā pārvēršas par pētāmās tradīcijas praktizētāju (*an insider*), viņiem ir tendence norobežoties no reliģiskās pieredzes analizēšanas. Tas notiek tādēļ, ka saskaņā ar postmodernās reliģijzinātnes principiem zinātne pārtop par semi-zinātne, ja pēta neverificējamās parādības, kāda ir, piemēram, reliģiskā pieredze. Tāpat nav iespējams verificēt jeb pārbaudīt arī augstākās realitātes pastāvēšanu, tādēļ autentiskās un neautentiskās pieredzes jēdzieni šeit nemaz nav iespējami.

Otra svarīga piezīme skar *epoché* principu. Šis metodoloģiskais motīvs mūsdienu reliģijas fenomenoloģijā paredz totālu norobežošanu no pētnieka iepriekšējās pieredzes, tai skaitā – reliģiskās pieredzes. Tās izmantošana pētījumā, ko ir tik ļoti novērtējis Joahims Vahs, hermeneitikas pārstāvis, un arī Sergejs Horužijs, mūsdienu Rietumu reliģijas fenomenoloģijai nav pie-

<sup>32</sup> Šis fenomenoloģiskā diskursa princips kontrastē ar kognitīvo teoriju pārstāvju mēģinājumu izraut reliģisko pieredzi no konteksta un attīrīt to. Tā Anna Teivza atsaucas uz neirofiziologiem, kuri pamudina cilvēkus novirzīt uzmanību no tā, kas ir pieredzēts, uz to, kā tiek pieredzēts. Lai tas notiktu, ir nepieciešams apspiest ticējumus un jebkādas priekšstatus par to, kādai pieredzei jābūt. Sk.: Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered*, p. 73.

<sup>33</sup> Sergei Khoruzhii, *K fenomenologii askezi*, ss. 280, 288, 290.

ņemama. Tas nozīmē, ka pētījums postmodernajā reliģijas fenomenoloģijā neizbēgami kļūst paviršs un var vienīgi analizēt tos reliģiskos fenomenus jeb konstruktus, kas ir virspusē, piemēram, reliģisko uzvedību un nevis iekšējo reliģiskās dzīves saturu, t.i., reliģisko pieredzi.

Par piemēru lai kļūst somu reliģiju pētnieka Renē Gothonija (*René Gothóni*) pētījums "Attieksmes un interpretācijas komparatīvajā reliģijzinātnē", kas pēc būtības ir veltīts Atosa kalna un Šrilankas monasticisma salīdzinājumam. Mēģinot atbildēt uz jautājumu, kādēļ ir atšķirības kristiešu un budistu mūku reliģiskajā uzvedībā, viņš secina, ka tās sakņojas dažādos mītos, kas ir katras šīs tradīcijas pamatā. Tā kristietībai pamatā ir mīts par Ādama un Ievas nepaklausību Dievam, tādēļ Atosa mūki atvasina jebkādu tikumu, ko praktizē, no paklausības Dievam un skolotājam. Budisma pamatā ir mīts par nemitīgu un mokošu pārdzimšanu, kurā ir vainojama mūsu pieķeršanās vienai vai otrai taustāmai vai netaustāmai lietai. Tāpēc budistu mūku reliģisko aktivitāšu pamatmotīvs ir atbrīvošanās no pieķeršanās.<sup>34</sup>

Šāda veida pētījums, kad zinātnieks, empātijas vadīts, dzīvo ar svētcēlniekiem vienā cellē, ēd kopā ar mūkiem, skūpstā ikonas, piedalās dievkalpojumos un rituālos, godina relikvijas un pat sūdz grēkus pie pieredzējuša skolotāja,<sup>35</sup> lai arī notiek šķietama iedziļināšanās tradīcijā, paredz tikai ārējo darbību vērošanu un analizēšanu. Pētnieks, norobežojies no savas reliģiskās pieredzes un pieķēries eksaktās verifikācijas principam, nav spējīgs analizēt reliģiskās un specifiski mistiskās pieredzes saturu un jēgu. Ir zīmīgi arī tas, ka mīts kļūst par sākotnējo instanci, no kuras atvasina reliģisko pieredzi. Sakarā ar to, ka augstākā realitāte nav pārbaudāma, fenomenologs nav tiešs apgalvot, ka mīts ir veids, kā cilvēks apzinās transcendentu. Tādējādi jautājums par mīta izcelsmi paliek noklusēts, jo ir neatbildēts.

Jautājumā par pieredzes pētīšanu ir būtiski pieminēt tādu fenomenologu kritiķi kā Geivins Flads (*Gavin Flood*). Viņa teiktais labi ilustrē mūsdienu Rietumu reliģijzinātnes metodoloģisko paradigmu, kura pieprasa

---

<sup>34</sup> René Gothóni, *Attitudes and Interpretations in Comparative Religion* (Helsinki: Academia Scintiarum Finnica, 2000), p. 59 sq.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 41.

norobežoties no divām jau pieminētajām neverificējamām lietām: iekšējās pieredzes un *numinozā* jēdziena. Flads uzsver, ka Huserla universālās apziņas pētīšanas principa iecelšana reliģijas fenomenoloģijas laukā ir par iemeslu nesakarībām pētniecībā, kas būtu subjektīvo piedzīvojumu jeb individuālu apziņas stāvokļu attiecināšana uz kādu nepārbaudāmu *numinozā* realitāti. Huserla universālā apziņa pārtop par universālu *numinozā* pieredzi reliģijas fenomenoloģijā. Tajā pētnieks arī šķietami piedalās, izmantojot savu individuālo *numinozā* pieredzi, un tāds metodoloģisks paņēmieni Fladam šķiet nepieņemams. Starp viņa kritizētajiem pētniekiem, kuri esot iekrituši subjektīvismā, ir Eliade un Vahs, bet pirms viņiem Oto un Šleiermahers. Dialogiskā metode, viņaprāt, izpaužas kā sociālā konteksta analizēšana un nav saistīta ar reliģiskās pieredzes pētīšanu.<sup>36</sup> Atcerēsimies, ka Horužijam dialogiskā metode nozīmē tieši līdz-eksistenci pieredzē.

Ir acīmredzami tas, ka gadījumā, kad pētnieks nepieņem *numinozo* kā aksiomātisku pētījuma atskaites punktu, kā tas ir noticis Flada gadījumā, pieredzi, ko klasiskajā reliģijas fenomenoloģijā uzskata par universālu, šeit pasludina tikai un vienīgi par individuālu. Flads pārprot reliģiskās tradīcijas būtību, apgalvojot, ka ne jau iekšējie apziņas stāvokļi, bet gan rituāls, ir translācijas objekts tradīcijā.<sup>37</sup> Tieši pret šādu totālu tradīcijas un pieredzes neizpratni iestājas Sergejs Horužijs. Viņš norāda, ka tradīcijas ietvaros nododamā jeb translētā pieredze it tikpat lielā mērā individuāla cik kolektīva. Tradīcijas uzdevums ir apkarot psiholoģismu jeb apziņas pieredzes dabas redukciju jeb iešaurināšanu un ieslēgšanu empīriski-individuālajā apziņā. Tradīcija ved cilvēku ārā no individuālā pie transcendēšanas notikuma.<sup>38</sup> Pēdējais apgalvojums ļauj saprast, ka, pēc Horužija domām, reliģiskā tradīcija bez pieredzes translācijas ir absolūta bezjēdzība. Ir skaidrs, ka atšķirībā no Flada Horužijs pieņem transcendentu kā aksiomātisku *alfu* un

---

<sup>36</sup> Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (London and New York: Cassell, 1999), p. 108. (In James L. Cox: *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, p. 213.)

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Sergei Khoruzhii, *K fenomenologii askezi*, ss. 290–291.

*omegu* gan pieredzei, gan fenomenologa pētījumam, kas būtu šai pieredzei veltīts.

Un tomēr runa ir tikai par postmodernās reliģijzinātnes tendenci ignorēt pieredzi kā pētniecības objektu. Nedrīkst nepieminēt tādu mūsdienu Rietumu misticisma pētnieku kā Stīvenu Katcu (*Steven Katz*). Viņš secina, ka kultūrvēsturiskā fona nenosacītā reliģiskā pieredze nemaz nepastāv. Neapstarpinātās, attīrītās mistiskās pieredzes nav, kamēr pereniālās paralēles starp dažādu savā starpā vēsturiski nesaistīto reliģiju mistiskiem pārdzīvojumiem nav adekvātas. Katcs, pieskaroties reliģijas sirdij, kas ir mistiskā pieredze, iekrīt kontekstuālistmā,<sup>39</sup> kas savukārt neļauj pētniekam atsaukties uz pieredzes universalitāti, transcendentu realitāti kā pieredzes avotu un autentiskās pieredzes kritēriju. Atcerēsimies, ka tieši patiesā un nepatiesā kategorija pieredzes izvērtēšanā šķiet tik svarīga Iljinam un Horužijam.

Ir interesanti tas, ka arī Katca viedoklim par pieredzes kontekstuālo raksturu ir oponenti Rietumu reliģijzinātnē. Viņi uzskata, ka kultūras nenosacītā universālā pieredze tomēr pastāv.<sup>40</sup> Šāda viedokļa paudējus sauc par neo-pereniālistiem. Viņu nostājas atšķirība no klasiskās fenomenoloģijas ir tajā, ka viņi, būdami uzticīgi verifikācijas principam, par pieredzes avotu uzskata universālo apziņu, nevis *numinozā* realitāti.

Atgriežoties pie Sergeja Horužija piedāvātās metodoloģijas, ir, no vienas puses, jāakcentē tās priekšrocības reliģiskās pieredzes pētniecībā. No otras puses, ir jānorāda uz tās nepilnībām. S. Horužijs, parādot fenomenoloģiskās piedalīšanās metodes līdzību ar iekšējo organonu, norāda arī uz atšķirībām. Hesihasma tradīcija, apzinoties transcendentēšanas pieredzes neapprakstāmību, dod priekšroku apofātiskajai jeb negatīvajai teoloģijai. Fenomenoloģija saskaņā ar Huserla *Evidenz* jeb skaidras acīmredzamības principu nepacīes nekādas neskaidrības un noslēpumainību. Šī fenomenoloģijas metodoloģiskā neatbilstība ir iemesls neveiksmīgam pētījuma iznākumam pat tad, kad fenomenologs ko-eksistē un cenšas cieši ieskatīties pētāmajā objektā. Atšķirībā no hesihasta perspektīvas pētnieka ceļojums ir

<sup>39</sup> Richard King, "Mysticism and Spirituality" in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. John R. Hinnells, p. 316.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 317.

iespējams tikai līdz antropoloģiskās eksistences robežai. Viņš ir spējīgs reģistrēt robežas pieredzi, bet nav spējīgs nedz iejusties aizrobežas pieredzē, kas pārstāv jau ontoloģiski citādu horizontu, nedz aprakstīt to.<sup>41</sup>

Visbeidzot, kad esam konstatējuši, ka neviena metode nav pilnībā adekvāta, lai pētītu reliģisko pieredzi, atliek pēdējais jautājums. Kas ir tas faktors, kas liek reliģiju pētniekam izvēlēties izskaidrojošo vai izpratošo metodi pieredzes analizēšanā? Kādēļ viens pētnieks dod priekšroku kognitīvismam, bet otrs iet esenciālisma ceļu? Kaut arī zinātnieks, kognitīvisks vai fenomenologs, allaž mēdz piesaukt loģikas principus un faktus, ir nepāšaubāmi tas, ka metodoloģijas izvēles pamatā nav nekas cits kā ticības faktors. Ticība transcendentajam, ko Rūdolfs Oto sauca par *numinozā* izjūtu, liek izvēlēties reliģijas un reliģiskās pieredzes kā *sui generis* pētniecības ceļu. Bet transcendentā realitātes noraidīšana un zināma *numinozā* izjūtas pazaudēšana nosaka reliģiju pētnieka noslieci uz eksakto reliģijas izskaidrojumu.

---

<sup>41</sup> Sergei Khoruzhii, *K fenomenologii askezi*, ss. 294–296.



## **Investigation of Religious Experience: Cognitive Theories *versus* Phenomenological Discourse**

### Summary

The research is dedicated to two different approaches to how religious experience can be investigated. The first one represents the so called cognitive theories which are interested in naturalistic explanation of religious concepts, religious conduct and experience. The key word here is cognition that is biological by nature. The school doesn't accept a definition of religion by *sui generis* principle. According to cognitivists religious experience should be designated as "the experiences deemed religious". Although the methodology of cognitive sciences is trustworthy, it is able however just to record some correspondence between the states of consciousness and the processes in human brain. The cognitive method can say nothing about the content and meaning of religious experience.

Phenomenology of religion has its own history and methodologically is rooted in phenomenology of Edmund Husserl. In its early years the discipline defined religion according to *sui generis* principle and proposed the inter-subjectivity as the main methodological paradigm in analysis of religious phenomena. Today there exist two schools inside the discipline: the essentialist one represented by Russian scholar Sergey Horuzhy and the contextual one popular in Western Europe and America. The former one dedicates much attention to the dialogical or co-existential method in order to understand the religious experience from within. The latter

school goes the path of contextual or constructivist studies of religious phenomena and doesn't attach any significance to experience. When it does so, the researcher tries to avoid any universalistic claims concerning religious experience.

The main conclusion is that although both schools – the cognitive science of religion and phenomenology – have their positive and negative methodological aspects, religious experience however can't be an object of a perfect investigation. There is some un-verbal dimension of experience which can't be explained by scientific methods and understood by the phenomenological ones.

Ernesta Molotokiėnė

---

## THE OUTLOOKS OF CHRISTIAN MORALITY IN THE CONTEXT OF INTERCULTURAL INFORMATION ETHICS

### Introduction

The breakthrough and development of digital-electronic communication technology in recent decades is related to the changes of the so-called human *lifeworld* (Lebenswelt). These changes for some time are the area of multidisciplinary research of media theorists. The Oxford philosopher Luciano Floridi has coined the term “infosphere”<sup>1</sup> to capture this point (Floridi, 1999). The Uruguay and German media philosopher Rafael Capurro - one of the most famous current theorists - has presented the theoretical model of *intercultural information ethics* as a constructive proposal to regulate and to control interactions in cyberspace ethically that is dealing with problematic field of media ethics. Intercultural information ethics addresses questions concerning these intersections such as: how far is the Internet changing local cultural values and traditional ways of life? How far do these changes affect the life and culture of future societies in a global and local sense? Put in another way, how far do traditional cultures and their moral values communicate and transform themselves under the impact of the digital “infosphere” in general and of the Internet

---

<sup>1</sup> Floridi, Luciano (1999). Information Ethics: On the Philosophical Foundation of Computer Ethics. In: Ethics and Information Technology, 1(1), 37-56. <http://www.wolfson.ox.ac.uk/floridi/papers.htm>

in particular? In other words, intercultural information ethics can be conceived as a field of research where moral questions of the “infosphere” are reflected in a comparative manner on the basis of different cultural traditions. The Internet has become a challenge not only to international but also to intercultural information ethics.

What is the role of Christian ethics in such circumstances? It is clear that the dissemination of the information in the global space of the Internet poses new challenges: the problem of quality of information and its organization tools, the problem of information producers, distributors and consumers’ goals and motives, and finally, the problem of media consumer’s/creator’s moral responsibility etc., these problems largely constitute the ethical field of human actions and especially of specific human, as a member of “networked” digital society, behavior on the Internet. These and similar issues of human behavior in the “networked” digital society covering a variety of ethical conflicts and human rights violations in a broad sense. The article states that model of intercultural information ethics by Rafael Capurro is not complete theoretically because: 1) model is largely based on Western cultural practices and values, while too little emphasis on validation of inculturation process and on cross-cultural interaction and reflection; 2) consensus which is an essential condition for a model of intercultural information ethics has been reached in constructive intercultural dialogue, and such consensus as a vision of empowerment of this model is hypothetical and too optimistic, because it does not see the threats of conscious destruction, terrorism, violations of cyberspace and other virtual crimes as well as management schemes. The article states that greater emphasis on applying the principles of Christian ethics in developing the model of intercultural information ethics could lead to unexpected and positive results. Therefore this article is analyzing the application of Christian (thomistic) ethics principles to media as a theoretical experiment, separately analysing the problem of media consumer’s/creator’s moral responsibility including a broader context of intercultural media ethics.

## Intercultural information ethics by Rafael Capurro

The key question of intercultural information ethics according to Rafael Capurro is how far and in which ways are we going to be able to enlarge both freedom and justice within a perspective of sustainable cultural development that protects and encourages cultural diversity as well as the interaction between them.

Digital information technology has at first sight changed the horizon of human thinking and action in such a way, that we have to deal with many problems for which classic ethical theories do not have only any answers but they cannot even provide a sufficient basis to deal with them. Rafael Capurro emphasizes that: "It is indeed necessary to undertake an intercultural dialogue on information technology which means not only to become aware of the conditions under which different life styles and life projects can coexist within the new digital environment but also in order to explore how it affects and is being appropriated by different cultures particularly as they are conditioned by this new environment"<sup>2</sup> (Capurro, 2007). The impact of information technology on a global scale and on all aspects of human life gives, according to Rafael Capurro, on the one hand, a plausible argument in favour of the uniqueness approach not only with regard to the subject matter but also to the theoretical approaches so far. But this does not mean that, on the other hand, the moral code itself and its ethical reflection will be superseded by another one. The basic question concerning the status of moral persons, their respect or disrespect, remains unchanged although we may discuss as to what are the candidates and what this respect means in a specific situation. As Capurro says: "We may also discuss as to how this code has been interpreted (or not) within different ethical and cultural traditions and how it is being conceived with

---

<sup>2</sup> Capurro Rafael, "Intercultural Informaton Ethics", 2007. This paper is a contribution to the international ICIE Symposium "Localizing the Internet. Ethical Issues in Intercultural Perspective" that took place in Karlsruhe (Germany) in 2004. Published in: Rafael Capurro, Johannes Frühbauer, Thomas Hausmanninger (eds.): *Localizing the Internet. Ethical Aspects in Intercultural Perspective*. ICIE Series Vol. 4, Munich: Fink 2007, pp. 21–38.

regard to the challenge of information technology<sup>3</sup> (Capurro, 2007). This is a humanistic approach to the information society that treats cyber-space and the techno-sphere as a global domain where questions of identity, otherness, and recognition resonate with the same force that they do in the “real” social and political world. In other words, the digital environment is a seismograph that records the identity-related conflicts and tensions between the local and the global that animate the non-digital world. Reflection on the moral code(s) of the information society was initiated during the first phase of the WSIS<sup>4</sup> process, particularly in relationship to issues concerning the digital divide and the right to communication. Essential to such reflection is the examination of how existing normative frameworks on cultural diversity can be translated into the challenges of the information sphere with a view to constructing a more inclusive digital landscape.

UNESCO “World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology” (COMEST) has published the document “Ethical and Societal Challenges of the Information Society<sup>5</sup>” (2013) with interesting remarks about intercultural information ethics:

“Part of the challenge here is to create a cyber-world which does not simply reflect the age-old political and philosophical struggles between the local and the universal, but rethinks the digital landscape as a more dialectical and fluid construction which potentially surpasses these binaries in favour of new paradigms of diversity and democracy. The history of social theory and moral theory cannot simply be translated into the digital world. The ethical question is how to take advantage of the new

---

<sup>3</sup> Capurro Rafael, “Intercultural Informaton Ethics”, 2007. This paper is a contribution to the international ICIE Symposium “Localizing the Internet. Ethical Issues in Intercultural Perspective” that took place in Karlsruhe(Germany) in 2004. Published in: Rafael Capurro, Johannes Frühbauer, Thomas Hausmanninger (eds.): *Localizing the Internet. Ethical Aspects in Intercultural Perspective*. ICIE Series Vol. 4. Munich: Fink 2007, pp. 21–38.

<sup>4</sup> World Summit on the Information Society (2004). See: <http://www.itu.org/wsisis/>.

<sup>5</sup> COMEST “Ethical and societal Challenges of the Information Society” (2013). See: <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002209/220998e.pdf>.

possibilities presented by the digital world to recalibrate and rethink the boundaries of freedom, justice, and diversity. Moving through the digital world is also a means of *acting* on the world. From a virtue-oriented ethics such “acting” should necessarily lead to greater forms of human flourishing, excellence, and interpersonal solidarity<sup>6</sup>.

Intercultural information ethics therefore seeks to examine the conditions for humane and ethical cross-cultural exchange in the virtual world. It attempts to locate the ethical frameworks necessary to establish the virtual universe as a space of decency, respect, and dialogue. Questions concerning anonymity, universal accessibility to knowledge, and digital surveillance, are basic to all societies. According to Capurro, from an intercultural perspective the leading question is how human cultures can locally flourish within a global digital environment. As Capurro says: “This question concerns in the first place community building on the basis of cultural diversity<sup>7</sup> (Capurro, 2007). But how to do it? How is it possible on the ground of this cultural diversity to build something strong and steady as the Intercultural information ethics?”

The main theoretical basis for Intercultural Information Ethics according to Rafael Capurro is the Universal Declaration of Human Rights. Rafael Capurro emphasizes: “The moral challenge of the complex non-hierarchical information society of the 21st century may be internationally engaged on the basis of the Universal Declaration of Human Rights<sup>8</sup>”

---

<sup>6</sup> COMEST “Ethical and Societal Challenges of the Information Society” (2013). See: <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002209/220998e.pdf>.

<sup>7</sup> Capurro Rafael, “Intercultural Information Ethics”, 2007. This paper is a contribution to the international ICIE Symposium “Localizing the Internet. Ethical Issues in Intercultural Perspective” that took place in Karlsruhe (Germany) in 2004. Published in: Rafael Capurro, Johannes Frühbauer, Thomas Hausmanning (eds.): *Localizing the Internet. Ethical Aspects in Intercultural Perspective*. ICIE Series Vol. 4. Munich: Fink 2007, pp. 21–38.

<sup>8</sup> Rafael Capurro. “Ethical Challenges of the Information Society in the 21st Century”. The paper was presented at the EEI21 - MEMPHIS. An Annual Scholarly Symposium: The Ethics of Electronic Information in the 21st Century. The University of Memphis, 5-8 October, 2000. Printed version: *International Information & Library Review* (2000), 31, 257–276.

(Capurro, 2000). Therefore the right to freely produce and distribute information, and this is the moral and ethical challenge, must be made to conform with other human rights, such as the right to privacy or the right to self determination. Codes of morals should not be seen as a rigid demarcation of 'oughts' but within the perspective of different forms of living and subject therefore to ethical criticism. Ethical questions cannot be solved a priori, but have to be patiently discussed at an international and intercultural level.

The model of intercultural information ethics by Rafael Capurro provides a conceptual framework for ethical intercultural dialogue, in order to ensure the prosperity of humanity in the XXI century digital environment. The key concern of intercultural information ethics is not only to overcome the isolation of the moral traditions in informational (digitized) society but also provide a platform for pragmatic actions that can be used as a guideline in order to preserve and enhance cultural diversity in the new digital environment. The model of intercultural information ethics opens up ethical research field where moral questions about *infosphere* can be reflected in a comparative way, based on different cultural traditions. Although Capurro supports the development of human rights discourse to include also non-human rights (animals, nature), but this discourse lacks theoretical and practical basis. Rafael Capurro's considered model of the intercultural information ethics provides theoretically a universal "minimal" morality dealing with the ethical issues based on the Universal Declaration of Human Rights, however too little attention is paid to specific problematic situations and to the practical empowerment of the morality. Therefore in this context it is becoming clear that more importance should focus on moral codes. In terms of Western culture, Christian morality is very important *valorem* basis. Christian morality can provide to the intercultural information ethics the necessary foundation of values regulating the actions in virtuality.



## Is morality of media consumer's/creator's private affair?

Depending on the possibility of multiplicity of virtual identities on the Internet, there is a problem with morality or common ethical code as operational control system: does that mean the moral relativity, if it is possible to have different identities (until the real physical identity of the person is unidentified) and live different online-lives? In other words, depending on the particular operating online community, which confirms and acknowledges a virtual identity, it recognizes certain separate moral model too. Is this model of morality no longer valid, when I am connecting to other communities? Does the option of infinite virtual identities mean the infinity of moral models? Thus, morality of media consumer's/creator's is a private affair, because by creating virtual identity media consumer/creator establishes or chooses free a specific model of morality, or, accordingly, he just behaves at his discretion? Can the Internet enable multiplicity of morality models? Maybe a classic Western morality model based foremost on the Christian doctrine is no longer valid on the Internet?

Formally the general model of ethical behavior in media is legally defined at the international level in *The Universal Declaration of Human Rights* (UDHR)<sup>9</sup>. At the national level, separate states dispose institutionally established regulatory principles of ethical behavior on the Internet. For example, in The Republic of Lithuania are valid *The Public Information*

---

<sup>9</sup> In *The Universal Declaration of Human Rights* formulated the main ethical rules are mandatory in nature and still remain relevant. Further are presented some of them: "All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood" (1 article); "Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance" (18 article); "Everyone has the right to freedom of opinion and expression; this right includes freedom to hold opinions without interference and to seek, receive and impart information and ideas through any media and regardless of frontiers" (19 article).

*Law, The Protection of Minors against the Negative Effect of Public Information Law, The Electronic Communications Law, The Personal Data Protection Law, The Copyright and Related Rights Law and The Journalists and Publishers Ethics Code.* In *The Public Information Law* of The Republic of Lithuania is defined the order of public information collection, compilation, publication and dissemination, as well as rights, duties and responsibilities of public information producers, disseminators, journalists and others participants<sup>10</sup>. Violations of this law are traced by *The Inspector of Journalist's Ethics*. Journalists and Publishers Ethics Code for the violations captures and examines Journalists and Publishers Ethics Commission. *The Commission of Journalist's and Publisher's Ethics* traces and investigates violations of Journalist's and Publisher's Ethics Code. The activity of these institutions attracts more and more attention of society, especially by the increasing number of cases, when anonymous commentators for their unethical, immoral comments are reached by the legal sanctions of moral damage's compensation.

However, the possibility to create an infinite number of identities in the virtual world provokes to violate legally defined principles of ethical behavior in media and includes those institutions into some sort of "cat and mouse" game. This sometimes not only has no end, but also it remains unclear who is the cat and who is the mouse when some Internet users-professionals are free surfing in the online space and therefore they can eliminate any possible traces of physical identity. This is why the immoral content information sometimes is presented in mass-visited websites, and its dissemination and control is often the case of dependence on the tolerance of connected digital community on the time and on the individual decision: to inform the special institutions about the spread of such information or not. Thus, in each case media consumer/creator is included in the field of moral responsibility and by disposing of certain individual values-model encounters with the values-models (these models are bound,

---

<sup>10</sup> In *The Public Information Law* of The Republic of Lithuania especially relevant for the problem of morality in media are 4, 5, 13 and 19 articles (*Valstybės žinios*. 2006, Nr. 82-3254).

or ignore each other) of other members of the digital community, and all the space of interaction of different moral-fields blurring the boundaries between what could be construed as “private” and “public” in the general ethical discourse.

Another important aspect is regarding the possibilities of practically unlimited any kind of information dissemination in global Internet space. Unlimited dissemination of information limits the activity of the international institutions responsible for the regulation of dissemination of information and it becomes almost impossible to control the spread of the immoral content information in the different cultures, values, and world-views integrating webspace. Therefore, the problem of media consumer’s/creator’s moral responsibility is becoming more acute.

### What offers Christian Morality?

As we have seen previously, intercultural information ethics concerns our ‘right’ to be (become) ourselves as “selves” which are not self-enclosed, isolated from others, and detached from nature and the live world. As a framework or set of conditions for relating, Intercultural Information Ethics aspires to construct a free space for dialogue and recognition of our mutual identities based on mutual ‘evaluation’ about who we are, what we do, what we can (or not) etc. However, as Capurro emphasizes, this space of interplay should not be confounded with simple paradigms of multiculturalism and relativism, or reduced to an abstract discourse of human rights. On the contrary, it is a space for reflection and a series of practices about ourselves (and our selves) in a common world. The interplay is what gives values to their ‘foundation’ and simultaneously avoids the lapse into fundamentalism, superficial good-feeling or ideological dogmatism<sup>11</sup> (Capurro, 2010).

---

<sup>11</sup> Rafael Capurro, “Digital Ethics”. This paper was originally presented at the 2009 Global Forum on Civilization and Peace organized by The Academy of Korean Studies, Seoul, December 1-3, 2009. Published in: The Academy of Korean Studies (ed.): 2009 Civilization and Peace, Korea: The Academy of Korean Studies 2010, pp. 203-214.

Here it is very important to remember the contemporary Christian morality and to focus on encyclical letter “Laudato si” of the Holy Father Francis on care for our common home. The pope Francis emphasizes that: “when media and the digital world become omnipresent, their influence can stop people from learning how to live wisely, to think deeply and to love generously”<sup>12</sup> (2015). The rapid dissemination of information in the digital era may demand development of new ethical guidelines. The Internet places participants and sources simultaneously in the role of consumer/user and information provider. The dynamic relationship of these coexisting roles creates social interactions and ethical encounters<sup>13</sup> (Singer, 2010). The challenge for intercultural (global) media ethics is to see beyond its heritage in the ‘ethical monism’ that characterises the Western philosophical tradition within which modernity is portrayed as of more or less of one root and stock. The scope must embrace *universal* human values common to both Western and non-Western perspectives<sup>14</sup> (Rao and Wasserman, 2007). But if normativity is difficult enough to identify at a local level, this challenge is vastly magnified at the global level. The danger of yielding to a form of moral relativism remains a dilemma.

The proposal of the Pope finding a way out of alienation is the idea of common good: “In the present condition of global society, where injustices abound and growing numbers of people are deprived of basic human rights and considered expendable, the principle of the common good immediately becomes, logically and inevitably, a summons to solidarity and a preferential option for the poorest of our brothers and sisters”<sup>15</sup> (2015). Drawing principally from Judaeo-Christian ethics, the common good is taken as those principles that are essential for maintaining human society and necessary for ethical reasoning, and find expression in a wide (even

---

<sup>12</sup> “Laudato si”. Encyclical letter of the Holy Father Francis on care for our common home. 47, 2015.

<sup>13</sup> Singer, J. Norms and the network. In C. Meyers (Ed.), *Journalism ethics: A philosophical approach* (pp. 117–129). New York: Oxford University Press. P. 120, 2010.

<sup>14</sup> Rao, S. and H. Wasserman. Global media ethics revisited: A postcolonial critique. *Global Media and Communication* 3(1). P. 35, 2007.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

universal) range of religions and professional practices. The common good of human dignity, unconditional acceptance of the Other, and solidarity with the weak and vulnerable, make the *relational* imperatives of dialogic communication understood as intersubjective universalism, as our duty to preserve life as timeless and non-negotiable. How could this common good be as relevant to the context of global intercultural media?

Ethics in general concerns our responsibility for *human wellbeing*, which assumes our accountability for that common good. Practically, the greater the reach of our actions, the greater our responsibility and the more accountable we become for its outcomes. The intercultural information ethics, usually considered in terms of a conception of normativity, faces the difficulty of having to keep pace with the increasing spatiality of audiences, together with the decreasing temporality of information flow. That the term 'media ethics' almost wholly connotes breaches to codes of ethics is unfortunate, particularly since responsibility implies a teleological intention of the actors to promote certain consequential moral goods. It is a normative quest rather than one motivated by deontological consideration. That is, it intends to do good *for persons* rather than merely to do *them* no harm. Therefore intercultural information ethics must (consequentially) connect *human wellbeing* as an external good to the internal goods or virtues of media consumer/creator practice if it were to have any teleological value. With the current capacities which news media have, to reach mass audiences across continents in real time poses enormous moral challenges.

One of the well-grounded theories of Christian morality which can be a positive proposal in connection with negative consequences of the Internet is St. Thomas Aquinas' moral philosophy. Human freedom and responsibility for making the decisions is one of the most important areas of St. Thomas Aquinas' moral philosophy. The fundamental givens which we can assign to all members of "networked" digital society, as exactly observed by the Rafael Capurro, are mind and free will and these givens are the basic human characterizing features in Thom's philosophy. Since a person is intelligent and free, he is able to follow the moral codes, helping

to decide what should be the purpose of life and the means by which it must be achieved. Thomas' moral philosophy provides the rules of human behavior, which are constituted in theological background of Christianity as well as can offer many solutions of the above-mentioned issues of media ethics in European and American cultural context. In our opinion, the application of Thomistic ethics to media (in agreement that the main properties of the members of 'networked' digital society are mind and free will) may become a common ethics model of media consumer/creator. Thomistic ethics has still a great influence on ethics and morality in Europe and the U.S. as a basic moral theological thinking frame of Christian tradition.

Some researchers of Thomistic philosophy such as Wolfgang Kluxen takes the position that theological-philosophical problematic in the context of theological reflection in Thomas' philosophy can be distinguished from philosophical ethics<sup>16</sup> (Kluxen, 1980). This aspect is important for Thomistic ethical principles when trying to adjust media. As already mentioned, the freedom of the human will and mind is the key Thomistic ethical categories. This aspect is important when we are trying to adapt the principles of Thomistic ethics to media. As already mentioned, the freedom of the human will and mind are the main categories of Thomistic ethics. Thomas in his main work *Summa Theologiae* dedicated to ethical problems distinguishes the important ability to "decide free" (*liberum arbitrium*), which is legitimized by the human mind and which expresses human behavior leading solutions of the practical mind. Man, according to Thomas, has the power to decide free because he is intelligent<sup>17</sup> (ST I, q. 83 a. 1, c). Of course, the possibility of free will is defined in the context of responsibility for the decisions. Therefore, only the man himself takes responsibility for the influence to certain decisions on another person or the community. The ability to decide free, according to Thomas,

---

<sup>16</sup> Kluxen W. *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Meiner, 1980.

<sup>17</sup> Aquinas T. St. *Summa Theologiae I-II*. Matriti: La Editorial Catolica, S. A., 1952.

is changing depending on good and evil, so it may be a cause of moral evil or sin<sup>18</sup> (ST I-II, q. 113, a. 5, p. 114, a. 9, c). However, the action-field of practical mind is not unlimited, as it restricts the movement towards the ultimate goal (perfect goodness). Thomas says that we can not choose the ultimate goal<sup>19</sup> (ST I-II, q. 13 a. 6, c). Perhaps the most important news of Thomistic ethics is that even the aiming of ultimate goal (perfect goodness) constitutes choice of moral evil<sup>20</sup> (ST I-II, q. 18 a. 3, ad 4). Thus, the movement of the world is pre-programmed: the processes both in the physical and in the spiritual level leading to the ultimate goal, which gives happiness – a contemplation of perfect goodness (The God). How this program can be realized in the “networked” digital society?

Necessary condition for the working of the program of Thomistic morality in “networked” digital society, there is a recognition of a concept of metaphysical or theological “eternal law” (*lex aeterna*). Although it seems paradoxical, but it is not an impossible mission such input of metaphysical dimension to digital society (as one of the options), especially with the view of recognition a multiplicity of forms of rationality by many of the current media theorists and related with that a spreading of different models of morality, communication, world views, etc. in media. For example, Hausmanninger and Capurro, stated that “the opportunity to reflect on the current situation in the contingency and multiplicity opens post-contingency space as an alternative to metaphysics<sup>21</sup> (Hausmanninger, Capurro, 2002). For example, Hausmanninger and Capurro states that: “the possibility to reflect on the current situation of contingency and multiplicity opens a post-contingency space as an alternative to metaphysics”<sup>22</sup> (Hausmanninger, Capurro, 2002).

---

<sup>18</sup> Aquinas T. St. *Summa Theologiae I-II*. Matriti: La Editorial Catolica, S. A., 1952..

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Hausmanninger Th., Capurro R. *Netzethik - Konzepte und Konkretionen einer Informationsethik für das Internet*. München: Fink, 2002.

<sup>22</sup> Ibidem.

Let's go back to the *lex aeterna* concept which defines the systems of morality and law: "Eternal Law is defined as the plan of the divine wisdom, managing all the activities and movements"<sup>23</sup> (ST I-II, 93, 1). The functioning of Eternal Law in the human Thomas calls natural law (*lex naturalis*). In other words, a human participates in the Eternal Law and he himself thanks to the mind "becomes law". *Lex naturalis* deals with the practical mind (or conscience) which is able to consider the specific action as a good or bad. Thomas points out that the first requirement of the *lex naturalis* is: "to do and to seek to do good and avoid evil"<sup>24</sup> (ST I-II, 94, 2). Thus, the practical reason must be able to define what is good and, consequently, what is evil. The good defined by the practical reason should take a moral and obligatory nature. Thus, as Thomas points, from the first moral principle formulated in the *lex naturalis*, it is proceeding to the concrete and practical rules and responsibilities: "All of the responsibilities and prohibitions are the obligations of the Natural Law, which the practical reason inherent treats as the goodness for a human. But good is the goal, and evil – what is the opposite to purpose. Therefore, all in what a human by nature tends to be, mind naturally perceives as good, then, as something what it is need to do, while the opposite of nature is perceived as something bad, what it is need not to do. So the order of obligations of the Natural Law corresponds to the order of innate dispositions"<sup>25</sup> (ST I-II, 94, 2). Thus, practical reason as a conscience must concretise and specify good on the basis of variety of extremely different but to all people common natural inclinations. The important point is that the goodness as what is a good for a human, always has a nature of the general welfare.

Don Adams comments comprehensively this aspect of Thomistic ethics arguing that egoistic moral motives in the context of Thomistic ethics

---

<sup>23</sup> Aquinatis T. St. *Summa Theologiae I-II*. Matriti: La Editorial Catolica, S. A., 1952.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem.



can be realized only in the context of common social good, in other words, I can not be happy if the other is unhappy<sup>26</sup> (Adams, 2004). This is why the social life is organized with a view to the common good. So *lex naturalis* is a setting of the autonomous law of the mind, which shows *a priori* how practical reason distinguishes moral principles, rules and specific responsibilities and why it is the main property (*habitus*) of the moral capacity to decide. Thomas calls the *lex naturalis* “natural light of reason, thanks to which we can judge what is good and what is bad”<sup>27</sup> (ST I-II, 91, 2). However, Thomas defines the natural *habitus* of the first and most general moral principles as *synderesis* (practical mind, the conscience). According to Otto Hermann Pesch, in the *synderesis* given principles are determined by the “light” of *lex naturalis*<sup>28</sup> (Pesch, 1977). According to Thomas, *synderesis* is an *a priori* knowledge of some common moral-practical principles involving specific areas of knowledge: *sapientia* (wisdom), *scientia* (science, practical knowledge). *Synderesis* in the narrow sense is to all people common natural *habitus*, however *sapientia* and *scientia* are acquired: *sapientia* defines the field of the human value orientation and *scientia*, respectively, express the practical human knowledge in a particular context. Thus, the experimental approach regarding to the ability of Thomistic ethics to solve the many ethical problems in the field of media, hypothetically leaving to be valid some metaphysical concepts in the so-called “postmetaphysical” space induced of the processes of the Internet, such approach could try to explain, how is functioning the model of Thomistic ethics in specific cases. Going back to our mentioned problematic ethical situation related to the consumer’s/creator’s moral responsibility by the creating/using websites of immoral content, let’s examine, how exactly is functioning the model of Thomistic ethics.

---

<sup>26</sup> Adams D. “Aquinas and Modern Consequentialism”. *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 12(4). P. 398, 2004.

<sup>27</sup> Aquinas T. St. *Summa Theologiae I-II*. Matrritti: La Editorial Catolica, S. A., 1952.

<sup>28</sup> Pesch O. H. *Gesetz. Summa theologiae I-II, 90-105*. Bd. 13. Thomas-Ausgabe. Heidelberg. P. 573, 1977.

For instance, the website creators are considering whether it is worth to start this business which guarantees the expected financial benefit. *A priori* acting practical reason (*synderesis*) reveals only the general moral perspective: it must behave well and not to do bad, especially not to harm others. The moral context of self-determination, acting creators of the immoral content websites depends on their value model (*sapientia*). In this level of moral self-determination can be considering the following issues: does the media creators feel and are able to take responsibility for such websites and their negative influence on other members of digital society? What is the significance of the moral dimension by accepting of specific decision? How can the media creators align the economic and business interests with the interests of morality (or conscience)? The final decision is determined by the specific circumstances of the situation or context of practical knowledge (*scientia*): do these websites will have a significant negative impact? To which target group the negative impact will be the largest? How is it practically (but not formally) possible to protect minors from the negative effects of information? What is the future profit expected over a period of time? Does this activity accomplish my abilities, makes me a better person? What are the laws regulating the working of such websites? Is it worth to violate these laws etc.? Consideration of whether a particular action is morally right or wrong, is always problematic for human being as a finite being and for complete inability to provide long-term consequences of a decision. The model of Thomistic ethics in this case helps to make regular “cleaning”, when it is purified by a horizon of motivation of a moral judgment, but moral evaluation of a result of a specific decision is possible only in the long run. In the case of our situation’s analysis, and the decision to create websites with a controversial moral content, as well as refusal to create may have enough convincing moral considerations. For example, the decision to create such websites includes these moral priorities: 1. Fundamental right and freedom of the adults of digital society is access to information; 2. In the specific context such websites may make educational or preventive function; 3. Some visual material may be useful as actual material for law enforcement or

criminalists in understanding criminal situations; 4. For a certain contingent of people obtained information may have a function of psychological therapy; 5. The profits can be donated to charity and the business in the long term can be a socially responsible etc. This means that by the making of a positive decision, it is possible to achieve a good, humane and moral goals. Of course, the situation can change, after a negative decision and by the arguing for the existence of such websites. So in both cases we have firmly grounded moral decisions, as well as in both cases media creators take full responsibility for the decisions, regardless that the result in both cases is likely to be different. As we have already mentioned, individuals, who take specific morally motivated decisions within the limits of practical reason, can not know the result in advance. It remains unclear, what influence to digital society will do a creating/using of such websites in a long-term, in other words, in this moral equation are too many unknowns. However, this problem is encoded in the core of Thomistic ethics: we have already mentioned that on the aspect of *synderesis* (or practical reason) all people have a common moral sense and in this sense every human being is moral, but on the aspect of *sapientia* and *scientia* or depending on certain specific social, cultural, historical, geographical etc. circumstances, people are different. Therefore the model of Thomistic ethics can offer general indicative knowledge only (how to behave) in the context of the specific issues of media ethics. Is this knowledge sufficient?

### The outlooks of Christian (Thomistic) Morality

The application of Thomistic ethics to media is possible if members of a “networked” digital society recognize certain landmarks of the common worldview, it means the fundamental human characterizing categories: mind, free will, and Christian values. As we saw in analyzing a case of a specific moral responsibility of website consumer’s/creator’s, only the mind and free will is not enough to define a moral horizon of a certain moral judgment, because different solutions can be based on an equally high level of moral motivation. This is why it is necessary to include in the

field of moral reflection a metaphysical dimension which in this case gives us the Christian doctrine. Thomistic ethics providing the moral guidelines and the common regulatory mechanisms of behavior would be the most effective in a European-American cultural space, without excluding the possibility to adapt it to the global multicultural online-space, if it reaches a consensus on the need to establish a system of the same common ethical principles on the Internet. The recognition of mind and free will as the general features of a digital society as well as a perception of the need for universal system of ethical principles, in our view, is an essential condition for an experiment of Thomistic ethics on the Internet. However, as we have seen, when we are applying the principles of Thomistic ethics in practice, it is difficult to make a particular moral decision, as we can not know the final result of a decision in the context of the “global” objectives, so the model of Thomistic ethics provides only common moral guidelines of practical activities.

However, even in such a case the application of the principles of Thomistic ethics on the Internet could make a significant contribution to the solution of many issues of the field of media ethics, and provide the guidelines defining ethical behavior of media consumer/creator. The model of Thomistic ethics as a possible basis for media ethics actualizes the problem of media consumer’s/creator’s “body-lack” or physical identity in cyberspace, also enables the functioning of ethical principles on the Internet: a corporeal dimension in the context of Thomistic ethics is “neutralized” by the regulatory mechanisms: mind and free will. This point exactly notes Karl Rahner, by commenting on ST I, question 89, where Thomas investigating whether the soul can know, regardless of the body, and he comes to the conclusion that such knowledge is possible. Rahner summarizes and argues that what we are depends largely on our understanding of being, therefore our actions are primarily concentrated on the being, but not on the particular existence<sup>29</sup> (Rahner, 1957). This is why the common moral landmarks offered by Thomistic ethics determine decisions of members of

---

<sup>29</sup> Rahner K. *Geist in Welt*. 2. Aufl. München: Kösel, 1957.

a “networked” digital society not only formally but in practice and provide a defined course of actions. Of course, may arise the question, whether such an experiment of Thomistic ethics in an attempt to explain the doctrine of Christian morality as the dominant discourse of other ethical discourses in the global space of the Internet can be effective and bring real benefits, that is, that suddenly everyone will agree to participate in this experiment, and now by the connecting to the Internet all will seek consciously only moral good? This would be a shallow understanding of this theoretical experiment. The application of the principles of Thomistic ethics to media foremost should be understood not as a “privileged” discourse, hiding the other ethical discourses, but as an alternative, offering a clear, rational moral model in the chaos of moral codes in cyberspace that eventually leads to the fact that the media consumer/creator is left without any moral landmarks, having only a mind and free will to act as a suitable (perhaps the best-known thesis among poststructuralists that expresses chaotic freedom of actions is: *anything goes*). Many researchers of media ethics also have an aim to provide the structure of the variety of ethical discourses in the cyberspace and common starting point for moral reflection. We believe that the experiment of the application of Thomistic ethics to media as a proposal of common moral guidelines for the members of “networked” digital society can be understood as a promising way to solving many issues of intercultural information ethics.

## Conclusions

From a methodological perspective, the intercultural information ethics of the information society cannot be delimited to a purely formal approach to the new frontiers of the information society. In other words, an ethical approach to the information society is more than an affair of principles, normative frames, and recommendations.

Intercultural information ethics can be understood as the simultaneous affirmation of human rights, equity, and solidarity, as well as a field of

inquiry and style of interrogation in and of itself. Information and communication are both “resources” whose ethical usage and distribution can create the conditions for democracy and greater well-being. Intercultural ethical reflection on the information society is necessarily reflection on the values of that society, which understands itself as such and the translation of those values into a set of shared principles and/or normative guidelines.

Intercultural information ethics by Rafael Capurro asks how diversity and difference can be safeguarded in a technological landscape defined by homogenization, “leveling,” and mass consumption. Intercultural information ethics therefore seeks to examine the conditions for humane and ethical cross-cultural exchange in the virtual world. It attempts to locate the ethical frameworks necessary to establish the virtual universe as a space of decency, respect, and dialogue. Intercultural information ethics provides theoretically a universal “minimal” morality dealing with the ethical issues based on the Universal Declaration of Human Rights, however too little attention is paid to specific problematic situations and to the practical empowerment of the morality. Therefore in this context it important to focus on moral codes.

Christian morality can provide to the intercultural information ethics the necessary foundation of values regulating the actions in virtuality. In this sense the model of Thomistic ethics can provide to media consumer/creator common standards of morality as an ethical behavior regulating common rules. The experimental application of the principles of Thomistic ethics to media offering a clear, rational model of the Christian values as an alternative for the chaos of the moral model’s multiplicity on the Internet. Therefore Thomistic ethics can become valuable basis for intercultural information ethics applicating of the members of a “networked” digital society on the Internet.

The model of Thomistic ethics can contribute to the solution of many current issues in the field of intercultural information ethics, especially in the defining media consumer's/creator's moral responsibility by using information with controversial moral content.

## REFERENCES

Adams D. "Aquinas and Modern Consequentialism". *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 12(4). P. 398, 2004.

Aquinatis T. St. *Summa Theologiae I-II*. Matriti: La Editorial Catolica, S. A., 1952.

Capurro, Rafael. "Digital Ethics". This paper was originally presented at the 2009 Global Forum on Civilization and Peace organized by The Academy of Korean Studies, Seoul, December 1-3, 2009. Published in: The Academy of Korean Studies (ed.): 2009 Civilization and Peace, Korea: The Academy of Korean Studies, pp. 203–214, 2010.

Capurro, Rafael. "Ethical Challenges of the Information Society in the 21st Century". The paper was presented at the EEI21 - MEMPHIS. An Annual Scholarly Symposium: The Ethics of Electronic Information in the 21st Century. The University of Memphis, 5-8 October, 2000. Printed version: *International Information & Library Review*. 31, 257-276, 2000.

Capurro, Rafael. "Intercultural Information Ethics". This paper is a contribution to the international ICIE Symposium "Localizing the Internet. Ethical Issues in Intercultural Perspective" that took place in Karlsruhe (Germany) in 2004. Published in: Rafael Capurro, Johannes Frühbauer, Thomas Hausmanninger (eds.): *Localizing the Internet. Ethical Aspects in Intercultural Perspective*. ICIE Series Vol. 4, Munich: Fink 2007, pp. 21–38, 2007.

COMEST "Ethical and Societal Challenges of the Information Society", 2013. See: <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002209/220998e.pdf>.

Floridi, Luciano. *Information Ethics: On the Philosophical Foundation of Computer Ethics*. In: *Ethics and Information Technology*, 1(1), 37–56, 1999. See: <http://www.wolfson.ox.ac.uk/floridi/papers.htm>

Hausmanninger Th., Capurro R. *Netzethik - Konzepte und Konkretionen einer Informationsethik für das Internet*. München: Fink, 2002.

Kluxen W. *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Meiner, 1980.

“Laudato si’“. Encyclical letter of the Holy Father Francis on care for our common home. 47, 2015.

Adams D. “Aquinas and Modern Consequentialism“. *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 12(4). P. 398, 2004.

Rao, S. and H. Wasserman. Global media ethics revisited: A postcolonial critique. *Global Media and Communication* 3(1). P. 35, 2007.

Rahner K. *Geist in Welt*. 2. Aufl. München: Kösel, 1957.

Pesch O. H. *Gesetz. Summa theologiae I-II, 90–105*. Bd. 13. Thomas-Ausgabe. Heidelberg. P. 573, 1977.

Singer, J. Norms and the network. In C. Meyers (Ed.), *Journalism ethics: A philosophical approach* (pp. 117–129). New York: Oxford University Press. P. 120, 2010.

The Universal Declaration of Human Rights (UDHR), 1948. See: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/> World Summit on the Information Society (2004). See: <http://www.itu.org/wsis/>.



## **Kristīgās morāles perspektīvas starpkultūru informācijas ētikas kontekstā**

### **Kopsavilkums**

Lietuviešu pētnieces, Klaipēdas Universitātes lektores, filozofijas doktores Ernestas Molotokienes rakstā analizētas kristīgās morāles perspektīvas mūsdienu starpkultūru informācijas ētikas kontekstā. Autore aplūko pazīstamā mediju ētikas teorētiķa Rafaello Kapuro piedāvāto starpkultūru informācijas ētikas modeli kā konstruktīvu priekšlikumu mūsdienu kibertelpā notiekošās mijiedarbības ētikai pārraudzīšanai un regulēšanai. Uzsverot šī modeļa inovatīvo raksturu un dzīvotspēju un vienlaikus kritiski izvērtējot tā iespējas un praktisko pielietojumu globālā mērogā, autore rekonstruē piedāvātā modeļa būtiskākos pieņēmumus. Rakstā uzsvērts, ka Kapuro piedāvātais starpkultūru informācijas ētikas modelis nav uzskatāms par pabeigtu teorētiskā ziņā, jo: 1) šis modelis lielā mērā ir balstīts uz Rietumu kultūras praksi un vērtībām, pārāk maz uzmanības pievēršot starpkultūru procesa validācijai un izvērtējumam; 2) vienprātība par modeļa pielietojuma iespējām, kura ir būtisks starpkultūru informācijas ētikas modeļa nosacījums un ir panākta konstruktīvā starpkultūru dialogā, ir tikai hipotētiska un pārāk optimistiska, jo tā nesaskata nedz apzinātas iznīcināšanas, terorisma, citu kibertelpā notiekošu virtuālu noziegumu draudus, nedz arī pārkāpumus kibertelpā notiekošo procesu vadības sistēmā. Pamatojoties uz tomisma ētikas principu analīzi un pāvesta Franciska encikliku “*Laudato si*” (2015), autore savā rakstā uzsver, ka lielāka uzmanība kristīgās ētikas principiem varētu sniegt negaidītas un pozitīvas atziņas un ieguldījums starpkultūru informācijas ētikas modeļa attīstībā un praktiskajā realizācijā.

## **PROPAGANDA OF ISLAMIC STATE IN THE DIGITAL AGE**

### Introduction

Since the beginning of 20<sup>th</sup> century the so-called political Islam has acquired diverse and at the same time enigmatic shapes. This could have various causes like being an underground movement or cultural policies of the Western countries. However, it is quite clear that, in contrast to some expectations,<sup>1</sup> since the beginning of 21<sup>st</sup> century and especially since the rise of terroristic organization *Islamic state* in the Middle East, military jihad movement of political Islam has gained profound attention.

Almost countless atrocities performed by *Islamic state* and the excessive brutality of it has diverged focus from the ideological and religious foundations of the group.<sup>2</sup> The slip of focus has created impression that violence is purely senseless and just a means without any end. Such viewpoint lacks justification, even though it is easily understandable as the victims can hardly distance themselves just to spot any ideas. However, it is clear that focusing on violence and *modus operandi* of it can significantly distort the understanding of *Islamic state's* structure and aims. Violence,

---

<sup>1</sup> “War on Terror” by George W. Bush was intended to eradicate Islamic terrorism once and for all.

<sup>2</sup> For more on diversity of the message of *Islamic state* see the research paper “The Virtual ‘Caliphate’: Understanding Islamic State’s Propaganda Strategy” by Charlie Winter (Quilliam, 2015).

indeed, is a significant element of the brand of *Islamic state*; however, it is just a part of more complex scene. As violence is mostly directed towards external actors, i.e. showcased for aliens, meanwhile ideologues and proselytizers of the *Islamic state* diligently work with internal affairs. It could be certainly stated that propaganda is one of the most important element of *Islamic state*.

Not in all cases attention is gained by those who deserve it. However, the case of *Islamic state* shows tendency that is substantial not only in the context of particular age or space but expresses trends of a much wider scale. Military and ultra-aggressive jihad, performed by *Islamic state*, in an unseen fineness, creates quasi-syncretic union of religious bigotry and the use of contemporary information technologies (both potentialities and consequences). The thesis is that *Islamic state* has successfully united two well-known subjects. One is information and communication technologies as well as social networks; another is military jihad.

The union employed by *Islamic state* challenges the false and rigid belief that jihadists and terrorists are some somewhat technologically backward radicals. Even more – reevaluation of the tight relationship among religion, propaganda, and modern society, becomes philosophically relevant subject.

The use of contemporary digital technologies (including internet, computers, and online social networks) has become global phenomenon and the impact on the lifestyle of majority of users seems to be undoubted.<sup>3</sup> The well-known subject of *the digitalization of life* encompass issues from the impact of technologies on the everyday life to the finesses of communication, though rarely *average opinion* has included idea that digitalization could be in any sense related to jihad and terrorism.

---

<sup>3</sup> The invasion of contemporary technologies in everyday life, especially addiction to smartphones, has become a topic of various researches. For example, see: Sherry Turkle. *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*; Sherry Turkle. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*; Joseph M. Reagle Jr. *Reading the Comments: Likers, Haters, and Manipulators at the Bottom of the Web*; Nir Eyal, Ryan Hoover. *Hooked: How to Build Habit-Forming Products*.

The development and expansion of computer technologies goes on for several decades. It has created situation where especially youth has technological competency or *know-how*. Right now, in the year 2016, the median age of the population of the Middle East and North Africa (MENA) is reported to be 25 years.<sup>4</sup> These young dissatisfied people have both *know-how* and gadgets and they are both the main target audience of jihadi ideologues and potential members of jihadi groups. One can only agree to the statement in the *MIT Technology Review* that *Islamic state* “emerged after important technological shifts”<sup>5</sup>. Such online services as *YouTube*, *Twitter*, *Facebook* etc. have gained notable popularity in the last five years, namely, long time after the 9/11 terror act. Leading French jihadi and political Islam researcher Gilles Kepel states that after decline of second-generation “top-down” television-driven jihadi organizations, like al-Qaeda, the bottom-top organized *3G* or *Third-Generation Jihad* has born alongside *YouTube* and *Twitter*.<sup>6</sup>

Another element of quasi-syncretic union is extreme, fundamental, military or lower jihad of religious Islam with such examples as almost classical *al-Qaeda* as well as *Boko Haram*, *Jabhat al-Nusra*, *Islamic state* etc. Islamism, the violence of Islam, jihadism – all of these subjects have been extensively researched and have provoked a lot of discussions particularly after the boom of political Islam in the seventies of the 20<sup>th</sup> century. Jihad is not anything new or surprising. The very opposite, jihad has attracted

---

<sup>4</sup> See: Roudi, Farzaneh. *Youth Population And Employment In The Middle East And North Africa: Opportunity Or Challenge?* Department of Economic and Social Affairs, United Nations Secretariat. New York : United Nations Secretariat, 2011. In comparison, European Union – 42.2 years (*Eurostat*, 2014); USA – 37.8 years (*CIA World Factbook*, 2015).

<sup>5</sup> Talbot, David. Fighting ISIS Online. *MIT Technology Review*. [Online] September 30, 2015. [Cited: April 11, 2016.] <https://www.technologyreview.com/s/541801/fighting-isis-online/>.

<sup>6</sup> The emergence of *Third-Generation Jihad* is a phenomenon examined in the book “Terreur dans l’Hexagone. Genèse du djihad français” by Gilles Kepel (Gallimard, 2015). First generation stretches from 1979 to 1997 and corresponds to the Soviet-Afghan war and consequences of it; second – from 1997 to 2005 and can be associated with Osama bin Laden.

enormous amount of both true and false statements on it. A common prejudice is that violent jihad groups are technologically backward. The roots of such opinion could be found in their anti-western rhetoric and *salafi* ideology. However, the rejection of Western and Christian values does not necessary mean rejection of Western technological advancements. Consequently the reality of the 21<sup>st</sup> century jihad is that it uses technologies, besides does it skilfully and a great deal.

Islamic extremism side by side with technological competence creates a new kind of warfare. It could be described as something close to the concept of hybrid war often attributed to Russia.<sup>7</sup> Even though *hybrid-anything* should still be examined, here arises temptation to see *Islamic state* as an expert of the non-conventional warfare with undervalued capability to perform proselytization.

### Founding Basis of the Propaganda of the Third-Generation Jihad

In the understanding of the specifics of the propaganda carried out by *Islamic state* stands out ideas of two individuals. One is military strategist Abu Musab al-Suri and another is imam Anwar al-Awlaki.

#### Organization vs. System

Abu Musab al-Suri (born Mustafa Setmariam Nasar) was born in Aleppo, Syria in October of 1958.<sup>8</sup> Although he studied engineering in the University of Aleppo for four years, he abandoned studies in 1980 in order to join *The Combatant Vanguard Organization* of the Muslim Brotherhood in Syria. At the end of the year the group was almost in

---

<sup>7</sup> The understanding of this concept still has a lot of blank spaces. See: “Russian Hybrid Warfare and Other Dark Arts” by Michael Kofman in <http://warontherocks.com>. Nevertheless exactly this obscurity of the concept is what makes attribution of it possible in the case of *Islamic state*.

<sup>8</sup> For more on the life and works of al-Suri see: Lia, Brynjar. *Architect of Global Jihad: The Life of Al-Qaeda Strategist Abu Mus'ab Al-Suri*. London: Hurst Publishers, 2007.

ruins and he was advised to leave Syria for Jordan. Later he immigrated to France and then to Spain, where he married Spanish woman and so became Spanish citizen. Nonetheless, he kept close ties to Islamic radicalism and often travelled to Afghanistan where in year 1987 he met one of the most important jihadi ideologues and the founding father of *al-Qaeda* – Abdallah Azzam, and become deeply impressed by him. Acquaintance with Azzam and regular stay in Afghanistan allowed him to build up close ties with Osama bin Laden too. All of that leads to consider that he was one of the founding members of *al-Qaeda*, and, during this period, he gained both experience and expertise.

The year 2005, with publication of Abu Musab al-Suri's 1600-page long *magnum opus* "The Call to Global Islamic Resistance", as noted by Gilles Kepel, marked the birth of the 3G or *Third-Generation Jihad* in the same year as online video service *YouTube* was registered in California. "The Military Theory of the Global Islamic Resistance Call", section four of chapter eight, writes al-Suri, "is the heart of this two-volume book"<sup>9</sup>. Although military theory of al-Suri in a direct way does not concern religion and propaganda, his suggestion for a new way of organizing global jihadism is almost perfectly reflected in the propaganda machinery of *Islamic state*. In short, one of his main thesis, expressed in chapter eight, is distinction between two governance forms – *organization* and *system (nizam la tanzim)*. Al-Suri writes that in the post 9/11 world the previous form of governance, "the school of dynamic organizations" or simply *organization*, is no longer suitable. The main characteristics of *organizations* are that they are regional, secret, and hierarchical<sup>10</sup>, namely, they are made as pyramids. However, because of "the changes of time", such form of governance is too dangerous. He

---

<sup>9</sup> Quoted from online document at <http://ge.tt/1I9jhQs1>; p. 7. However, it seems to be slightly modified Brynjar Lia's translation of some excerpts published in his book "Architect of Global Jihad" (pp. 347–484).

<sup>10</sup> al-Suri, Abu Musab. *The Call for a Global Islamic Resistance (Key excerpts)*. 2005, pp. 9–13.

compares it with a bag of water – it does not matter where you poke the bag, water will pour out.<sup>11</sup>

Al-Suri offers an alternative. He presents *system* as a better form of governance. In essence, it means that there are no single united chain of leadership. Instead al-Suri offers to use template of action and ideology, which can be used by small autonomous groups. He develops guidelines just like in a case of franchise licensing; he gives ready-made plan, ideology, guidance, strategy etc. Brynjar Lia writes: “Hence, the practice of “individual terrorism” is a core theme in [The Call to Global Islamic Resistance]. In other words, there should be “an operative system” or template available anywhere for anybody wishing to participate in the global jihad either on one’s own or with a small group of trusted associates.”<sup>12</sup> Al-Suri points out that the central bonds of the “Global Islamic Resistance Brigades” would be just three: (1) the common name and the personal oath to Allah; (2) the politico-judicial programme (*shar’iyy manhaj*) and a common doctrine (*‘aqeedah*); (3) the common goal to resist the invaders, and then to work on establishing Islamic sharia.<sup>13</sup>

The military strategies of al-Suri does not have great significance from the perspective of religion. His importance lies nearby, as precisely commented by Brynjar Lia: “The danger of al-Suri’s training doctrine lies in its very realistic assumptions about the jihadis’ military weakness. His doctrine seems to be cleanly and pragmatically tailored to the security situation in the Western world of the post-9/11 era.”<sup>14</sup> One could add that with little modifications al-Suri’s ideas provide dangerous prospects for contemporary and future jihadi propaganda activists. The significance of al-Suri’s ideas can be revealed in the context of propaganda campaign

---

<sup>11</sup> Video lecture of al-Suri: <https://archive.org/details/TNMJPARTONE>

<sup>12</sup> *Al-Suri’s Doctrines for Decentralized Jihadi Training – Part 1*. Lia, Brynjar. 1, s.l.: The Jamestown Foundation, February 21, 2007, Terrorism Monitor, Vol. 5.

<sup>13</sup> al-Suri, Abu Musab. *The Call for a Global Islamic Resistance (Key excerpts)*. 2005. Most probably translation by Brynjar Lia, p. 45.

<sup>14</sup> *Al-Suri’s Doctrines for Decentralized Jihadi Training – Part 2*. Lia, Brynjar. 2, s.l.: The Jamestown Foundation, February 21, 2007, Terrorism Monitor, Vol. 5.

performed by *Islamic state*. The transition from hierarchical *organization* to self-dependant *system* directly corresponds with distinction, by French philosopher Jacques Ellul, between *vertical* and *horizontal* propaganda. This distinction will be essential latter in the following text.

### State-of-the-Art Jihad

The life story of Anwar al-Awlaki and al-Suri to some extent are alike. Both of them could not complain about poverty or unfavourable conditions, both were educated and both got involved in jihadi movements. Al-Awlaki was born in 1971 in New Mexico, USA. His parents were quite well situated immigrants from Yemen with good education. His father Nasser al-Awlaki was Fulbright Scholar and received a doctorate at the University of Nebraska. His family returned to Yemen where his father held high ranking position in government. Higher education was obtained also by Anwar al-Awlaki. Following his stay in Yemen he returned to USA in 1991 where he earned a BSc in civil engineering from Colorado State University and latter in 2000 he enrolled in George Washington University for doctoral studies. At the same time he undertook the position of imam at mosque first in California (1996) and latter in Virginia (2001). While fulfilling his clerical duties he discovered in himself not only great talent for such job but also developed his devotion to religion. Complications in Anwar al-Awlaki's life started after the 9/11 attacks (he publicly condemned it) when he attracted the eyes of security institutions of USA. Troubled by problems in personal and public life, he left USA for Yemen. Turning point in his life could be 2007 when, after serving 18 months in prison in Yemen and sensing too much attention from local security establishment, he contacted local *al-Qaeda* branch AQAP<sup>15</sup> and joined the jihadi club.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Al-Qaeda in the Arabian Peninsula

<sup>16</sup> For more on the life of Anwar al-Awlaki see: Shane, Scott. *Objective Troy: A Terrorist, a President, and the Rise of the Drone*. s.l.: Tim Duggan Books, 2015; Scott Shane. *The Anwar al-Awlaki File. From American Citizen to Imam to Terrorist to Drone Killing* (<http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB529-Anwar-al-Awlaki-File/>)



In the context of quasi-syncretic union between propaganda practiced by *Islamic state* and contemporary technologies, one particular dimension of al-Awlaki's actions is of special importance. Namely, he proposed, supported and implemented idea that jihadi organizations should act in concordance with reality of modern world and consequently should spread the message of true believers by utilizing up-to-date technologies. Moreover, he proposed to do it with care so that result would not be just ideologically right and bright but equally good-looking, attractive, interesting etc. In the year 2009 he published online document called "44 Ways to Support Jihad", where No. 29 is "WWW Jihad"; al-Awlaki writes: "The internet has become a great medium for spreading the call of Jihad and following the news of the mujahideen."<sup>17</sup> Researcher of terroristic jihadi movements Abdel Bari Atwan writes: "Anwar al-Awlaki, a US-born, youthful cleric... was the first to suggest exploiting social networking platforms to spread jihadist material more widely and reach new recruitment pools. The so-called bin Laden of the Internet created his own blog, Facebook page, and YouTube channel, and used them to distribute the online magazine *Inspire*, which included recipes for bomb-making and increasingly sophisticated films."<sup>18</sup>

One of the most well-known results of this approach was English language magazine *Inspire*. Al-Awlaki's new-born magazine attracted mass attention partly because of sensation-seeking journalism, and perhaps partly because of al-Awlaki's close ties to the USA. Even though it is rightly pointed out by Western jihadi analysts that emergence of new journal was nothing impressive<sup>19</sup> or extra-ordinary<sup>20</sup>, it still is emblematic representation of certain ideological and technological trend. Eventually

<sup>17</sup> al-Awlaki, Anwar. *44 Ways to Support Jihad*. 18 January 2009.

<sup>18</sup> Atwan, Abdel Bari. *Islamic State. The Digital Caliphate*. London : Saqi Books, 2015, p. 11.

<sup>19</sup> Hegghammer, Thomas. Un-Inspired. *Jihadica*. [Online] July 6, 2010. [Cited: April 14, 2016.] <http://www.jihadica.com/un-inspired/>.

<sup>20</sup> Berger, J. M. AQAP Inspire Magazine Is Nothing New. *Intelwire*. [Online] July 5, 2010. [Cited: April 14, 2016.] <http://news.intelwire.com/2010/07/aqap-inspire-magazine-is-nothing-new.html>.

this particular magazine is not of particular concern. Instead, the thing one should keep in mind is that it attests the rise of worldview – both from the perspective of the Western world and jihadi networks – that includes presence of particular *modus operandi*, namely, very aggressive and resistant propaganda mechanism.

The first issue of *Inspire* saw digital light in the June 2010 but al-Awlaki's influence reaches far beyond this one event. He can be credited as pioneer of use of social networks for promotion of jihadi materials. Al-Awlaki was excellent preacher, but part of his success, as noted by Scott Shane, was “the shifting communication technology between 2001 and 2008, moving from audio cassette, to CD, to Paltalk, to his own interactive website and blog, and finally to Facebook and YouTube.”<sup>21</sup>

Of course, on the one side, to some ultra-orthodox salafi jihadists the use of World Wide Web could seem to be vicious. However, on the other side, everyone had to acknowledge that it is step forward to reach society drowned in computer screens. If al-Awlaki's approach could provide new recruits then it was good for jihadi matter. Right now at the beginning of year 2016 (especially after *Islamic state's* unrelenting activity during Syrian Civil War and re-emergence among turbulent conditions in Iraq) it appears to be productive.<sup>22</sup>

### Unconditional propaganda

Two elements described above can be considered as the basis for emergence of mass propaganda in internet. System approach by al-Suri jointly with the use of social networks (and other tools provided by inter-

---

<sup>21</sup> Shane, Scott. *Objective Troy: A Terrorist, a President, and the Rise of the Drone*. s.l. : Tim Duggan Books, 2015.

<sup>22</sup> Theological wisdom or religious expertise of the recruits of *Islamic state* can be rightly doubted. However, the appeal of religious ideas actively distributed by *Islamic state* seems to be self-evident. In year 2015 among *Islamic state* fighters are estimated to be approximately 20 to 30 thousand foreign fighters. The estimate total strength in various sources varies between 20 and 300 thousand fighters.

net) by al-Awlaki created fertile ground for occurrence of propaganda of *Islamic state*. Though here one thing is even more important – it is mark of the age. Contemporary situation opens new ground for uncontrolled and unconditional propaganda. French philosopher Jacques Ellul writes: “The aim of modern propaganda is no longer to modify ideas, but to provoke action. It is no longer to change adherence to a doctrine, but to make the individual cling irrationally to a process of action. It is no longer to transform an opinion but to arouse an active and mythical belief.”<sup>23</sup> The weapon of *Islamic state*’s propaganda is social networks. Thereby it sounds well-founded, as said by managing director of think-tank *Quilliam* Haras Rafiq, that “jihadism is digitalised and brought firmly into the 21st century.”<sup>24</sup>

In the research paper “The Weaponization of Social Media”, published by Royal Danish Defence College, Thomas Elkjer Nissen states, that “we can see the contours of a very calculated and professional social media information campaign which resembles modern cross-media marketing or political PR campaigns.”<sup>25</sup>

With reference to Rose Powell, he distinguishes four levels of online activities:

1. Leading propagandists of *Islamic state*. Usually main source of official news.
2. Regional or provincial accounts that disseminate news about local events.
3. “Individual fighters that post updates about their experiences on what is meant to appear as personal accounts. These are more personal, emotional and therefore appealing to, e.g., young potential recruits.”

---

<sup>23</sup> Ellul, Jacques. *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. [trans.] Konrad Kellen and Jean Lerner. New York : Vintage Books, 1973, p. 25.

<sup>24</sup> Rafiq, Haras. Foreword. [book auth.] Charlie Winter. *The Virtual 'Caliphate': Understanding Islamic State's Propaganda Strategy*. s.l.: Quilliam, 2015, p. 4.

<sup>25</sup> Nissen, Thomas Elkjer. *The Weaponization of Social Media*. Copenhagen: Royal Danish Defence College, 2015, pp. 49–50.

4. Fourth and last level is most innovative and dangerous. It is in a kind do-it-yourself approach without control from the centre. It mostly consists of sympathisers and supporters outside the war zone.

With problem of uncontrolled propaganda in mind, most interesting are the members of the last or lowest level, namely, the disseminators. Nissen recognizes that “all four levels use the centralised strategic narrative as the framework or as direction and guidance for their use of images and messages in the different social media platforms supporting their propaganda activities”, but he also emphasises that while the content is initially coordinated, as it follows the way of dissemination, it “changes result in some loss of control of the message, and hence the narrative.”<sup>26</sup>

Even if al-Suri was mostly thinking about armed struggle, his ideas clearly can be utilized in the dissemination of propaganda. The case of *Islamic state* seems to be clear evidence of that. In the massive use of unattached disseminators, *Islamic state* stands out on the background of more conservative jihadi groups. It departs from the archaic understanding of jihadi terrorism for more modern approach, namely, if one cannot fight in the battlefield on the land, then one could do it in the internet! It gives options to all those who are disgusted with gory jobs.

For all of that still the most impressive aspect of *Islamic state's* propaganda is that it levels differences between the creators and the disseminators of the content. For example, in the case of television distinction is very clear. However, social networks of internet radically changes situation. If television is not accessible to everyone, then blogs, *YouTube* channels, *Twitter* accounts can be created by anyone, besides youth of the MENA countries (as youth everywhere else) has explicit knowledge of *how-to* to do so. That is particularly advantageous for *Islamic state* because helps to outsource part of the duties and greatly enhances safety of central leader-

---

<sup>26</sup> Nissen, Thomas Elkjer. *The Weaponization of Social Media*. Copenhagen: Royal Danish Defence College, 2015, p. 52.

ship. The outsourcing of agitation is a way to balance previously mentioned two kinds of propaganda outlined by Jacques Ellul, namely, *vertical* and *horizontal* propaganda.<sup>27</sup>

The main difference, described in Ellul's book "Propaganda: The Formation of Men's Attitudes", between both types of propaganda is the amount of dependence to some central management. Vertical propaganda functions as hierarchical transfer from top to bottom. Horizontal propaganda, just like al-Suri's military strategy, is made as bottom-top method or, if more precisely, anti-method. Horizontal propaganda as a way of spreading certain stance (in this case narrow interpretation of religious cause) lets participators to choose the most appropriate technique in each case or to simply stay in safe distance from clearly evident guilt of illegal agitation. Thus the propaganda of *Islamic state* simultaneously both is and is not chaotic, to wit, it is self-organizing constellation. The lack of centre seriously limits options to quickly and effectively counter the propaganda of *Islamic state*; however, even more dangerous and worrying is the whole system as an example of success. The contemporary world, whether just now or also in past, with its vices, social injustices, discrimination, conflicts etc. is fertile ground for emergence of various forms of activisms. Ellul writes: "The individual who burns with desire for action but does not know what to do is a common type in our society. He wants to act for the sake of justice, peace, progress, but does not know how. If propaganda can show him this 'how' then it has won the game; action will surely follow."<sup>28</sup> Recent terroristic acts in Belgium and France<sup>29</sup> clearly show such actions. Therefore, contemporary jihad cannot be seen as a limited phenomenon. It has become mark of an age, namely, it is an expression

---

<sup>27</sup> Distinction described by Jacques Ellul first in "*Propagandes*" (1962). See: Ellul, J. *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. New York : Vintage Books, 1973, pp. 79–84.

<sup>28</sup> Ellul, Jacques. *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. [trans.] Konrad Kellen and Jean Lerner. New York : Vintage Books, 1973, p. 209.

<sup>29</sup> Not to name almost endless killings in Middle East, the bombing of Russian aircraft and so on.

or a manifestation of the wide arrangement of elements deeply rooted in the processes of present life-world. The understanding and derogation of *Islamic state's* propaganda is equally important as the armed struggle in the ongoing war.

## Bibliography

1. al-Awlaki, Anwar. *44 Ways to Support Jihad*. 18 January 2009.
2. al-Suri, Abu Musab. *The Call for a Global Islamic Resistance (Key excerpts)*. 2005.
3. Atwan, Abdel Bari. *Islamic State. The Digital Caliphate*. London: Saqi Books, 2015, xiii, 258 p. ISBN 9780863561955.
4. Berger, J. M. AQAP Inspire Magazine Is Nothing New. *Intelwire*. [Online] July 5, 2010. [Cited: April 14, 2016.] <http://news.intelwire.com/2010/07/aqap-inspire-magazine-is-nothing-new.html>.
5. Ellul, Jacques. *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. [trans.] Konrad Kellen and Jean Lerner. New York: Vintage Books, 1973, xxii, 320, ix p. ISBN 0394718747.
6. Hegghammer, Thomas. Un-Inspired. *Jihadica*. [Online] July 6, 2010. [Cited: April 14, 2016.] <http://www.jihadica.com/un-inspired/>.
7. Kepel, Gilles and Jardin, Antoine. *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*. Paris: Gallimard, 2015, 352 p. ISBN 9782070105625.
8. Kepel, Gilles. The Limits of Third-Generation Jihad. *The International New York Times*. 17 February 2015.
9. Lia, Brynjar. *Architect of Global Jihad: The Life of Al-Qaeda Strategist Abu Mus'ab Al-Suri*. London: Hurst Publishers, 2007, 510 p. ISBN 9781850658566.
10. *Al-Suri's Doctrines for Decentralized Jihadi Training – Part 1*. Lia, Brynjar. 1, s.l.: The Jamestown Foundation, February 21, 2007, Terrorism Monitor, Vol. 5.
11. *Al-Suri's Doctrines for Decentralized Jihadi Training – Part 2*. Lia, Brynjar. 2, s.l.: The Jamestown Foundation, February 21, 2007, Terrorism Monitor, Vol. 5.
12. Nissen, Thomas Elkjer. *The Weaponization of Social Media*. Copenhagen: Royal Danish Defence College, 2015, 150 p. ISBN 9788771470987.
13. Rafiq, Haras. Foreword. [book auth.] Charlie Winter. *The Virtual 'Caliphate': Understanding Islamic State's Propaganda Strategy*. s.l.: Quilliam, 2015, pp. 4-6.
14. Roudi, Farzaneh. *Youth Population And Employment In The Middle East And North Africa: Opportunity Or Challenge?* Department of Economic and Social Affairs, United Nations Secretariat. New York: United Nations Secretariat, 2011. p. 15.

15. Shane, Scott. *Objective Troy: A Terrorist, a President, and the Rise of the Drone*. s.l. Tim Duggan Books, 2015. ISBN 9780804140300.
16. Shane, Scott. The Anwar al-Awlaki File. From American Citizen to Imam to Terrorist to Drone Killing. *National Security Archive*. [Online] September 15, 2015. [Cited: April 18, 2016.] <http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB529-Anwar-al-Awlaki-File/>.
17. Talbot, David. Fighting ISIS Online. *MIT Technology Review*. [Online] September 30, 2015. [Cited: April 11, 2016.] <https://www.technologyreview.com/s/541801/fighting-isis-online/>.
18. Winter, Charlie. *The Virtual 'Caliphate': Understanding Islamic State's Propaganda Strategy*. s.l.: Quilliam, 2015, 52 p. ISBN 9781906603114.

## ***Islāma valsts* propaganda informācijas laikmetā**

### Kopsavilkums

Politiskā islāma militārā jeb mazā džihāda kustība un organizācija *Islāma valsts* (*Daesh*, ISIS, ISIL, IS) ir “izkarojusi sev” pastiprinātu uzmanību ne tikai ar vardarbību vien, bet arī ar līdz šim neredzētu propagandas kampaņu, kuras panākumus apliecina diezgan liels ārvalstu kaujinieku pieplūdums organizācijas armijas rindās. Šī situācija izgaismo filosofiski satraucošu mūsdienu sabiedrības situāciju, kurā *Islāma valsts* ir sekmīgi apvienojusi divus jau labi zināmus, taču nošķirtus tematus, proti, (1) informācijas un komunikācijas tehnoloģijas, tostarp sociālos tīklus, ar (2) militāro vai karojošo džihādisma kustību. *Islāma valsts* īstenotais militārais un ārkārtīgi agresīvais džihāds ar vēl nepieredzētām sekmēm ir izveidojis sinkrētisku reliģiskās degsmes un mūsdienu tehnoloģiju lietojuma kombināciju.

Neskaitāmo *Islāma valsts* īstenoto vardarbības aktu brutalitāte ir novērsusi uzmanību no tās ideoloģiskajiem un reliģiskajiem pamatiem. Lai gan vardarbība nūdien ir viens no *Islāma valsts* “zīmola” būtiskiem elementiem, tā ir tikai daļa no daudz plašākas kopainas, kurā propagandas darbs *Islāma valsts* gadījumā ir izšķirīgi svarīgs.

*Islāma valsts* īstenotās propagandas metodes teorētiskos pamatus var saistīt ar divām personālijām – militārā džihāda stratēģi Abu Musabu al-Suri (*Abu Musab al Suri*; istajā vārdā *Mustafa Setmariam Nasar*) un imamu, tīmekļa aktivistu Anvaru al-Avlaki (*Anwar al-Awlaki*).



Sīrijā dzimušais Spānijas pilsonis Abu Musabs al-Suri 2005. gada janvārī tīmeklī laida klajā savu sacerējumu “Aicinājums uz vispasaules islāma pretošanos” (*The Call to Global Islamic Resistance*). Šajā darbā centrālā vieta veltīta teroristisko grupējumu pārvaldes formu izvērtējumam. Al-Suri uzsver nošķirumu starp “organizāciju” un “sistēmu” (*nizam la tanzim*). Viņš raksta, ka ilgstoši izmantotā džihādistu grupējumu pārvaldes forma – organizācija – ir bīstama un nepiemērota. Tā vietā viņš ierosina izmantot franšīzes principu, proti, izveidot “sistēmu”, kuras potenciālie darboņi varētu pārņemt sagatavi – plānu, vadlīnijas, ideoloģiju, uzskatu sistēmu u.tml. Tādā veidā tiktu veicināta mazu un autonomu grupiņu izveide, kuras savā starpā saistītu vien trīs nosacījumi: kopīgs nosaukums un mērķis, kopīga politiskā un juridiskā programma un doktrīna, kā arī kopīga cīņa pret ienaidniekiem, lai izveidotu islāmisku valsti.

Savukārt Anvara al-Avlaki (*Anwar al-Awlaki*) nopelns propagandas izplatīšanas kontekstā ir viņa ierosinājums pievērst arvien lielāku uzmanību mūsdienu tehnoloģijām un sociālajiem tīkliem. Viņš ierosināja, veicināja un īstenoja ideju, ka džihādistu organizācijām vajadzētu sekot laika garam un savu ticības vēsti izplatīt ar jaunāko datortehnoloģiju starpniecību. Turklāt viņš ierosināja to darīt nevis vienkārši un pavirši, bet gan veltīt tam pūliņus tā, lai rezultāts būtu ne tikai ideoloģiski pareizs, bet arī glīti un patīkami “iesaiņots”. Viņš darbojās laikā, kad pasaulē arvien populārāki kļuva tādi tiešsaistes pakalpojumi kā *YouTube*, *Facebook*, emuāri.

Al-Suri ieteiktais džihādistu organizāciju hierarhiskās pārvaldes formas noraidījums un autonomo šūniņu izveide kopsoli ar al-Avlaki ierosināto uzsvaru uz mūsdienu interneta tehnoloģiju (piemēram, tiešsaistes sociālo tīklu) izmantošanu, ir sagatavojusi auglīgu augsni t.s. *trešās paaudzes džihāda* (*third-generation jihad*) tapšanai un *Islāma valsts* propagandas īstenošanai. Aizgājušo laiku otrās paaudzes džihāda komunikācijas formu – televīziju – nomaina tiešsaistes pakalpojumu izvirzīšanās teju ikkatras saskarsmes priekšplānā. Militārā džihāda un mūsdienu tehnoloģiju (gan sniegto iespēju, gan izraisīto seku) izmantošanas savienība tieši sabalsojas ar franču filosofa Žaka Elula *vertikālās un horizontālās* propagandas nošķirumu. Vertikālā propaganda funkcionē kā hierarhiska kārtība, kurā

vēsti nodod no augšas uz leju. Savukārt horizontālā propaganda, gluži kā al-Suri militārā stratēģija, tiek īstenota no apakšas uz augšu.

Prasmīgi veidotas un apjomīgi izvērstas ideoloģiskās ietekmēšanas kampaņas, proti, propagandas izplatīšanas kontekstā īpašu ievēribu izpelnās *vertikālās* propagandas zemākais līmenis jeb t. s. vēsts izplatītāji. Masveidā izmantojot šo slāni, *Islāma valsts* izceļas uz citu – “konservatīvāku” – teroristisko organizāciju fona. Proti, tiem, kas nespēj karot kaujaslaukā, ļauj pašiem uzņemties iniciatīvu internetā! Tas ir vairojis *Daesh* atbalstītāju skaitu, jo darbs atrodas arī tiem, kam klaja vardarbība derdzas.

Propagandas īstenotājiem tiek dota autonomija pašiem izvērtēt situāciju un atbilstoši rīkoties, kā arī palikt drošībā. Tādējādi *Islāma valsts* propaganda, kas visdrīzāk izmanto šādu metodi, vienlaikus gan ir, gan nav haotiska. Proti, tā ir kontrolēta jucekļa pašpārvalde. Kāda noteikta vadības centra neesamība būtiski apgrūtina propagandas apkarošanu. Tomēr vēl būtiskāks un bīstamāks ir paraugs, ko rada un parāda *Islāma valsts* panākumi.

Mūsdienu džihāda spējas pārkāpt fiziskās robežas un piemēroties modernajai pasaulei mudina domāt, ka *Islāma valsts* propagandas saturs un uzbūves izpratne ir tikpat svarīgs uzdevums kā bruņota cīņa. Kareivīgā džihāda un mūsdienu tehnoloģiju savienība ir kļuvusi par laikmeta zīmi, proti, tā ir teorētisko ideju un pastāvošās kultūras situācijas manifestācija.

## NO “ŠĶELTNIEMIEM” UZ “VECTICĪBNIEMIEM”: DISKURSS PAR VECTICĪBU KRIEVIJĀ 19. GADSIMTA OTRAJĀ PUSĒ – 20. GADSIMTA SĀKUMĀ

Kopš krievu pareizticīgās baznīcas shizmas laikiem 17. gadsimta vidū patriarha Nikona reformu pretinieki – “šķeltnieki” (*raskol'niki*) Krievijas impērijā tika uzskatīti ne tikai par oficiālās pareizticības ienaidniekiem, bet arī par pretvalstiski noskaņotām personām. Eksonīms “šķeltnieki” semantiski norāda uz vērtējošo aspektu – “šķeltnieki” ir tie, kuri piedalījās (piedalās) šķelšanās procesā, veseluma graušanā, kārtības izjaukšanā. Šā termina izmantošana oficiālajos dokumentos iezīmēja skaidru pozīciju, kura nepieļāva no pēcreformas pareizticīgās baznīcas atšķirīgo rituālu formu vai (pareiz)ticīgo pasaules uzskata īpatnību pieņemšanu un diferencētu attieksmi pret tām.<sup>1</sup> Lai gan kopš 18. gadsimta sākuma ikdienas

---

<sup>1</sup> Taisnības labad jāpiezīmē, ka 19. gadsimtā sinode un speciāli iedibinātās komitejas piedāvāja dažādas “šķeltnieku” klasifikācijas, kuru pamatā bija “kaitīguma” kritērijs, t.i., cik lielā mērā reliģiskā grupa (sekta) apdraud kristīgo pasaules uzskatu un valsts kārtību. Atkarībā no tā, vai šo klasifikāciju piedāvāja garīdzniecības pārstāvji vai ierēdņi, tika uzsvērts dogmatiskais vai politiskais aspekts. Tā, 1835. gadā ministru komiteja klasificēja “šķeltniekus” kā *mazāk kaitīgos* un *sevišķi kaitīgos*, 1842. gadā sinode “šķeltniekus” iedalīja trīs grupās – *viskaitīgākie*, *kaitīgie* un *mazāk kaitīgie*. 1864. gadā Īpaša pagaidu komiteja šķeltnieku lietās apstiprināja iedalījumu divās grupās *vairāk kaitīgajos* un *mazāk kaitīgajos*. Par likumdošanu attiecībā uz šķeltniekiem sk.: *Svod deistvuiushchikh postanovlenii o raskol'nikakh*. [B.v., b.g.] 17. lpp.

apritē Krievijā varēja saskarties ar “šķeltnieku” pašnosaukumiem,<sup>2</sup> oficiālajos dokumentos un publicistikā lietoja galvenokārt šo vispārīgo jēdzienu.<sup>3</sup> Līdz pat 19. gadsimta vidum “šķeltnieku” tēma parādījās galvenokārt tā sauktajā misionāru literatūrā, kurā baznīcas shizma tika aplūkota kā viennozīmīgi negatīvs fakts krievu pareizticības vēsturē. Šo autoru (galvenokārt tie bija pareizticīgie priesteri vai arī citi oficiālās baznīcas pārstāvji) mērķis bija cīņa pret shizmas sekām, šķeltnieku reliģisko pozīciju apkarošana, jo “šķeltnieku un sektantu” kustība jau pēc savas definīcijas bija vērtējama kā “garīgs ļaunums”.<sup>4</sup> 19. gadsimta otrajā pusē šāda vec ticības izpratne guva vēl lielāku atbalstu sinodālās baznīcas īstenotās misionārās politikas dēļ.<sup>5</sup> Šajā laikā sāka veidoties izpratne par organizētās “ārējās” un “iekšējās” misionārās darbības nepieciešamību: pirmā bija vērsta uz nekristīgajiem, otrā – uz pareizticīgajiem, kuri “atkrituši” no oficiālās baznīcas, kā arī uz pašu pareizticīgo reliģisko izglītošanu. “Iekšējās misijas” institucionālā noformējuma sākumi ir saistīti ar cara Nikolaja I jau 1828. gadā izdoto rīkojumu Sinodei Permas gubernā nodibināt misiju pret šķeltniekiem, kā arī ar cara ieteiktajām metodēm – aizliegumu vec ticībniekiem celt lūgšanu namus, kā arī izsūtīt tos, kuri “vedina” pāriet

<sup>2</sup> Piemēram, vec ticībnieku bezpriesteru denominācijas novirzienu pašnosaukumi: *fedoseevtsy, staropomortsy, filippovtsy*; garīdzniecību atzīstošo vec ticībnieku grupas: *nekrasovtsy, lipovane, Rogozhskie, belokrinitskie*. Par dažādiem vec ticībnieku novirzieniem sk. detalizētāk: Vurgaft S. G., Ushakov I. A. *Staroobriadchestvo. Litsa, predmety, sobytiia i simvolu*. Opyt entsiklopedicheskogo slovaria. Moskva: Tserkov', 1996. 316 s.

<sup>3</sup> Salīdz., piemēram, likumdošanas aktu nosaukumus krievu valodā: *Pravila o metrichejskoi zapisi brakov, rozhdanii i smertei raskol'nikov* (1874. gada 19. aprīli), *O darovanii raskol'nikam nekotorykh prav po otravleniiu dukhovnykh treb* (1883. gada 3. maijā).

<sup>4</sup> Tipisks šādas pozīcijas paraugs ir: [Bez autora] *O prichinakh rasdeleniia glavnykh raskol'nic'ikh sekt (popovshchiny i bespopovshchiny) na mnogie tolki*. Kazan', 1857. 205 s.

<sup>5</sup> Par raksturīgu misionāru literatūras paraugu var uzskatīt: Dmitrievskii V. *Sovremennyi raskol v Iaroslavskoi eparkhii i bor'ba s nim. Statisticheskie ocherk*. Sostavil po porucheniiu Soveta Bratstva Sviatitelia Dmitriia Rostovskogo Chudotvortsia prepodavatel' Iaroslavskoi Dukhovnoi Seminarii V. Dmitrievskii. Iaroslavl', 1892. 137 s.

"šķeltniecībā" (*souvrashchenie v raskol*). Tomēr pat ar šādām administratīvi represīvajām metodēm, kas uzskatāmi atklāja valsts varas attieksmi pret baznīcu kā vienu no pakārtotajām valsts iestādēm, atstājot ticīgajiem tikai vienu likumīgu iespēju paust savu reliģisko pārliecību oficiālās baznīcas ietvaros, nav izdevies likvidēt šizmas izraisītās atšķirības pareizticības dogmatikā un rituālajā praksē. Tikai 19. gadsimta vidū, 1851. gadā, Sinode sāka apspriest jautājumu par misionāru speciālo sagatavošanu polemikai ar vecticībniekiem, un 1853. gadā Nikolajs I akceptēja sinodes lēmumu par misiju dibināšanu un to pārvaldi Krievijā.<sup>6</sup> Izpratne par to, ka ar domstarpībām reliģiskajā jomā būtu jācīnās ar pārliecināšanu un nevis ar represijām, un galvenais, ka "šķeltnieki" būtu jāuztver kā līdzvērtīgi polemikas dalībnieki, nevis "tumsoņi", sinodālajā baznīcā veidojās ļoti lēni. Pareizticīgo reliģisko uzskatu nostiprināšanā, kā arī vecticībnieku pievēršanā oficiālajai pareizticībai tikai pakāpeniski sāka izmantot arī alternatīvās taktikas, piemēram, dibināt eparhijās pareizticīgo *brālības* – aktīvo ticīgo organizācijas, kuru uzdevumi būtu misionārās sarunas ar ticīgajiem (pareizticīgo ticības mācības sludināšana, herētisko uzskatu apkarošana), reliģiskās izglītošanas darbs (bibliotēku izveide, populāru brošūru izdošana) un labdarība. 1864. gadā 8. maijā sinode oficiāli apstiprināja "Pamatnoteikumus pareizticīgo brālību dibināšanai". Šādas organizācijas dibināja galvenokārt eparhijās, kurās bija liels vecticībnieku skaits, kā, piemēram, 1886. gadā Saratovā dibinātā Svētā Krusta brālība: Saratovas guberņas teritorijā, pie Irgizas upes, jau kopš 18. gadsimta izveidojās nozīmīgs priesterus atzīstošo (*popovtsi*) vecticībnieku centrs ar klosteriem un

---

<sup>6</sup> Detalizētāk par misionārās darbības organizāciju Krievijas impērijā 19. gadsimtā sk.: Slezkina O. V. Problemy deiatel'nosti missionerov sinodal'noi vnutrennei missii (po materialam zhurnala "Missionerskoe obozrenie" za 1896–1916 gg.) // *Almanakh Svjato-Filaretovskogo instituta "Svet Khristov prosveshchaet vsekh"*. Vypusk 5. Moskva, 2012. S. 66–94. Pieejams: <http://kateho.ru/library/mission-history/problems-deyatelnosti-missionerov-sinodalnoi-vnutre> [skatīts 01.03.2016.]

ciematiem,<sup>7</sup> Irgizas vecticībnieki ietekmēja arī netālu esošo mordviešu ciematu iedzīvotāju priekšstatus par pareizticību, kas likumsakarīgi izraisīja oficiālās baznīcas neapmierinātību. Lai gan šie vecticībnieku klosteri 1840. gados administratīvi tika pievienoti *vienticībai*,<sup>8</sup> vecticībnieku skaits guberņā joprojām palika visai ievērojams.

Tomēr “iekšējās misijas” nozīme polemikā ar vecticībniekiem un ticīgo pievēršanā oficiālajai pareizticīgo baznīcai vēl netika pienācīgi novērtēta: 1865. gadā dibinātā “Misionāru sabiedrība” neuzskatīja par saviem tiešajiem pienākumiem rūpēties par pareizticīgo reliģisko izglītošanu un polemizēt ar vecticībniekiem.<sup>9</sup> Tikai pēc 1887. gadā Maskavā organizētā

---

<sup>7</sup> Lielās un Mazās Irgizas upju piekrastes 18. gadsimta pirmajā pusē bija mazapdzīvotas apkaimes Pievolgas teritorijā. Pēc baznīcas shizmas, glābjoties no vajāšanām, uz šejieni devās daudzi vecticībnieki ar ģimenēm. Šo apgabalu iekšējo kolonizāciju atbalstīja Katrīna II, 1762. gada decembrī apstiprinot Pētera III jau 1762. gada janvārī senātam iesniegto rīkojumu atļaut atgriezties Krievijā vecticībniekiem, kuri agrāk bija spiesti aizbēgt uz ārzemēm. Katrīna II aicināja pārcelties uz norādītajām vietām, to skaitā arī uz Pievolgas reģionu, gan vecticībniekus, gan arī ārzemju kolonistus, apsolut viņiem zemi un nodokļu atvieglojumus. Lielākoties uz Saratovas apgabalu pārcēlās vecticībnieki no Vetkas (Polija). Par likumdošanu attiecībā uz vecticībniekiem Krievijas impērijā sk.: Bagirov V. A. *Periodizatsiia zakonodatel'nykh aktov Rossiiskogo gosudarstva o staroobriadtsakh (1667–1918)*. Rīga, 2015. 224 s.

<sup>8</sup> Vienticība (kr.: *edinoverie*) – pēc Maskavas metropolīta Platona Ļevšina (*Platon Levshin*, 1737–1812) ierosinājuma Pāvels I 1800. gadā deva atļauju garīdzniecību atzīstot šajiem vecticībniekiem pāriet oficiālās pareizticīgās baznīcas jurisdikcijā, saglabājot dievkalpojuma rituāla īpatnības (vienticībnieki saglabāja senu dievkalpojuma kārtību, turpināja izmantot pirms Nikona reformas izdotās grāmatas, taču atzina sinodālās baznīcas garīdzniekus). Sk.: *Edinovercheskoe dvizhenie v Moskovskoi Patriarkhii // Sovremennaiia religioznaia zhizn' Rossii. Opyt sistematicheskogo opisaniia*. Otv. red. M. Burdo, S. B. Filatov. T. 1. Moskva: Universitetskaiia kniga, Logos, 2004. S. 249–252.

<sup>9</sup> Slezkina O. V. Problemy deiatel'nosti missionerov sinodal'noi vnutrennei missii. Pieejams: <http://kateho.ru/library/mission-history/problems-deyatelnosti-missionerov-sinodalnoi-vnutre> [skatīts 01.03.2016.] Par Pareizticīgo misionāru biedrību darbību Maskavā un citās eparhijas sk. 22. nodaļu grāmatā: Efimov A. B. *Ocherki po istorii missiонерstva russkoi pravoslavnoi tserkvi*. Moskva: izdatel'stvo PSTGU, 2007. 688 s. Pieejams: <http://scibook.net/tserkvi-russkoy-istoriya/ocherki-istorii-missionerstva-russkoy.html> [skatīts 01.03.2016.]

I Viskrievijas pretšķeltņieku misionāru kongresa<sup>10</sup> Sinode 1888. gadā pieņēma "Noteikumus par misiju dibināšanu un par misionāru un garīdznieku darbības veidiem attiecībā uz šķeltņiekem un sektantiem",<sup>11</sup> kā arī tika nodibināti eparhiju misionāru amati. Krievu baznīcas šķelšanās vēsture un polemika ar "šķeltņiekem" kļuva par pareizticīgo garīgo semināru mācību programmas obligātu sastāvdaļu, 1880.–1890. gados aktīvi tiek izdoti misionāristiska rakstura grāmatas un žurnāli.<sup>12</sup> 1888. gada Noteikumi skāra arī 1850. gadā izveidoto Rīgas eparhiju: 1889. gadā Rīgas Garīgajā seminārā tika atklāta eparhijas misionārā bibliotēka, bet semināra programmā jau 1888. gada augustā iekļauts mācību kurss "Krievu šķeltņieku un vietējo sektu vēsture un apkarošana". Rīgas un Mitavas (Jelgavas) bīskaps Arsēnijs Brjancevs (*Arsenii / Aleksandr Dmitrievich Briancev*, 1839–1914) iniciēja arī publiskas polemiskās sarunas Rīgas pareizticīgo baznīcās, kurās piedalījās pieredzējušie misionāri – tādi kā hieromūks Arsēnijs (Aleksejevs, *Arsenii / Stepan Fedotovich Alekseev*, 1845–1913) un no vecticībnieku-pomorīešu ģimenes cēlies pareizticīgais virspriesteris Ksenofonts Krjučkovs (*Ksenofont Nikiforovich Kriuchkov*, 1842–1909).<sup>13</sup> Pareizticīgo misionāru argumentācija pret "šķeltņieku" kustību balstījās lielākoties uz tolaik izplatītajiem priekšstatiem par šizmas atbalstītājiem, daļēji šie stereotipiskie

<sup>10</sup> Šis kongress norisinājās venticībnieku Sv. Nikolaja klosterī, kuru vadīja un vienlaikus pildīja kongresa priekšsēdētāja funkcijas arhimandriņš Pāvels (Ledņovs jeb Prūsijas Pāvels – *Pavel Prusskii = Petr Ivanovich Lednev*, 1821–1895), bijušais bezpriesteru virzienam piederīgais venticībnieks.

<sup>11</sup> Pravila ob ustroistve misii i o sposobe deistvii missionerov i pastyrei Tserkvi po otnosheniiu k raskol'nikam i sektantam // *Tserkovnye vedomosti*. 1888. № 28. S. 175–182. Pieejams: <http://book-old.ru/BookLibrary/00250-Tserkovnyie-vedomosti/1888.-Tserkovnyie-vedomosti.-Nomera-%E2%84%96-1-52.html> [skatīts 03.03.2016.]

<sup>12</sup> Piemēram, žurnāls "Missionerskoe obozrenie" (dibināts 1896. gadā kā Sinodes iekšējās misijas oficiālais izdevums, sākotnēji tika izdots Kijevā, kopš 1899. gada – Sanktpēterburgā, pēdējais numurs iznāca 1916. gadā; 1996. gadā žurnāla izdošana tika atjaunota).

<sup>13</sup> Sk.: A. Gavriļina rakstu par pareizticīgo misionāru un Rīgas vecticībnieku polemikas saturu 19. gadsimta beigās: Gavrilin A. Sobesedovaniia sinodal'nykh missionerov s rizhskimi staroverami v 1889–1890 gg. // *Latvijas vecticībnieki: identitātes saglabāšanas vēsturiskā pieredze*. Rīga: FSI, 2014. 76.–86. lpp.

viedokļi ir sastopami pat mūsdienās: 1) “šķeltņieki” bija neizglītoti “tumsoti”, un tas viņiem liedza pieņemt un saprast patriarha Nikona veikto reformu jēgu; 2) “šķeltņieku” aklā pieķeršanās rituāliem ir skaidrojama ar to, ka viņi nespēja adekvāti saprast kristīgās mācības satura būtību (ar rituālu aizstāja dogmatiku). Oficiālās baznīcas pārstāvji vecticībniekiem pārmeta neizglītotību un aizraušanos ar rituālismu, savukārt vecticībnieki iebilda pret krievu pareizticības garīgās tradīcijas nodevību par labu Rietumu paraugam “nikoniāņu” baznīcā – tāda bija strīdu tipiskā shēma, kas vēl ilgi saglabājās polemikā starp abu reliģisko grupu pārstāvjiem.

19. gadsimta misionāru literatūras galvenais patoss kopumā ir vērstis pret vecticībnieku orientāciju uz pagātņi (krievu senatni), nevis uz nākotni un pret viņu neattaisnojami burtisku sekošanu vecajām paražām un tradīcijām. Izejot no aksiomas, ka baznīcas shizma nav kanoniski atzīstams garīgo nesaskaņu risinājums un apelējot pie pareizticības dogmatikas, šie autori interpretē šķelšanos kā baznīcas veseluma sabrukumu, cenšas diskreditēt vecticību kā oficiālās baznīcas sludinātajai pareizticībai līdzvērtīgu pareizticības formu un kritizē vecticībniekus par viņu aplamajiem uzskatiem, neanalizējot detaļās šķelšanās sekas krievu reliģiskajā tradīcijā.<sup>14</sup> Vecticībnieku nepakļaušanās sinodālajai baznīcai nozīmēja viņu iekļaušanu *svešinieku* kategorijā un, atšķirībā no “lēģitīmiem” svešiniekiem (citu ticību piederīgajiem, kuriem bija cittaute izcelsme), “šķeltņiekus”, kas pārsvarā bija krievu tautības cilvēki,<sup>15</sup> oficiālās baznīcas hierarhijas pārstāvji, kā arī sekulārā valdība uzskatīja par “naidīgu elementu”. Pro-

<sup>14</sup> Sk., piemēram, spilgtākos misionāru literatūras darbus, kuri tika izdoti un popularizēti 19. gadsimta otrajā pusē – 20. gadsimta sākumā: Popov N. *Opyt issledovaniia: Chto takoe sovremennoe staroobriadchestvo v Rossii?* T.1. Vyp. 3. Moskva, 1866. 64 s.; Subbotin N. *O sushchnosti i znachenii raskola v Rossii*. Sankt-Peterburg, 1892. 47 s.; Polianskii Ioann, prot. *Zapiski missionera. Besedy so staroobriadtsami*. Kn. 9. *Vopl' bespopovtsa*. Izd. 3-e. Moskva, 1912. 22 s.; Plotnikov K. *Istoriia russkogo raskola staroobriadchestva*. Primenitel'no k uchebnym programmam dukhovnykh seminarii, gimnazii i progimnazii. Izd. 6-e. Sankt-Peterburg, 1911. 110 s.

<sup>15</sup> Ar dažiem retiem izņēmumiem, kā, piemēram, Karēlijas vecticībnieki; par viņu etnisko un reliģisko pašidentificēšanos sk.: Fishman O. M. *Zhizn' po vere: tikhvinskiie karely-staroobriadtsy*. Moskva: Indrik, 2003. S. 168–214.



tams, etniskā izcelsme bija tikai papildu faktors, kas pastiprināja aizdomas “pretvaldības noskaņojumos”, jo daudzas vecticībnieku denominācijas patiešām neatzina valsts institūciju varas autoritāti (tas varēja izpausties arī kā atteikšanās lūgties par caru – piemēram, *fedosejeviešu* draudzēs), kā arī nevēlējās iekļauties oficiālajā likuma paredzētajā kārtībā, tādējādi apšaubot pastāvošo varas hierarhiju. Tas kļuva par galveno iemeslu, ka līdz 19. gadsimta 60. gadiem “šķeltnieku un sektantu” jautājums bija Krievijas impērijas Iekšlietu ministrijas kompetencē un visi materiāli par vecticībnieku draudžu un sektantu dzīvi tika glabāti stingrā slepenībā.<sup>16</sup>

Vecticības tēmas aplūkošana no sekulārām pozīcijām lielā mērā bija pakārtota oficiālās krievu pareizticīgo baznīcas ideoloģijai, jo tā noteica arī valsts oficiālo pozīciju reliģijas lietās. Tādēļ ir likumsakarīgi, ka vienu no pirmajiem darbiem par vecticībniekiem ārpus misionāru literatūras konteksta ir sarakstījis bijušais Iekšlietu ministrijas īpašu uzdevumu ierēdnis tiesību un filozofijas doktors Nikolajs Varadinovs (*Nikolai Vasil'evich Varadinov*, 1817–1886), daudzsējumu *Iekšlietu ministrijas vēstures* (1858–1863) autors. Šī apjomīgā darba astotā, papildus izdotā grāmata ir veltīta ministrijas politikai attiecībā uz vecticībniekiem.<sup>17</sup> Kaut gan autora pozīcija sakrīt ar oficiāli pieņemto viedokli par vecticībnieku “tumsonību”, šajā darbā tomēr apskatīts plašs dokumentu klāsts, tādējādi iespējams spriest par valsts politiku vecticībnieku jautājumā. Tieši šī distancēšanās no vecticības kā reliģiskā fenomena vērtējuma (šajā darbā – mēģinājums aprakstīt “šķeltnieku” grupas juridiskajā valodā) iezīmē pāreju no vispārīnāti negatīviem spriedumiem par “šķeltniekiem un sektantiem” uz diferencētāku

<sup>16</sup> Ershova O. P. *Staroobriadchestvo i vlast'*. Moskva: Unikum-Centr, 1999. S. 31–38.

<sup>17</sup> Varadinov N. V. *Istoriia ministerstva vnutrennikh del*. Vos'māja dopolnitel'naia kniga. *Istoriia rasporiazhenii po raskolu*. Sankt-Peterburg, 1853. 656 c. Nikolaja Varadinova karjeras sākums tiešā veidā ir saistīts ar Baltijas reģionu: viņš studēja Tērbatas Universitātē, mācīja krievu valodu Valkā un Kuresārē (Ahrensburgā), bija Rīgas ģenerālgubernatora īpašu uzdevumu ierēdnis (1845–1848) un Rīgas ģenerālgubernatora kancelejas vadītājs (1848–1849). Atbalstīja bīskapu Filaretu (Gumiļevski) laikā, kad viņš sekmēja latviešu un igauņu konvertāciju pareizticībā (1845–1848).

pieeju baznīcas šķelšanās notikuma un tā seku analīzei.<sup>18</sup> Mūsdienu vecticības historiogrāfijas pētnieki uzskata, ka izmaiņas baznīcas shizmas vēsturiskās nozīmes vērtējumā ir saistītas ar to, ka 19. gadsimta vidū krievu historiogrāfijā sāka veidoties opozicionārs vēsturnieku spārns. Šo vēsturnieku ideoloģiskie un metodoloģiskie orientieri nebija līdzīgi, taču viņi centās apzināt 17. gadsimta vidus notikumus kā zinātniskas izpētes objektu, kam ir vēsturiska un aktuāli politiska nozīme.<sup>19</sup>

### “Šķeltņieku” jautājums uz sociāli politisko diskusiju fona

Jautājums par baznīcas šķelšanos ilgu laiku tika uztverts tikai kā teoloģisku diskusiju tēma, tomēr shizmas izraisītā sabiedrības šķelšanās, vispirms krievu pareizticīgo sabiedrības sašķelšanās, nokļūst vēsturnieku un publicistu uzmanības lokā sakarā ar debatēm, kas skāra sociāli politisko jomu: tā saukto slavofilu un “rietumnieku” diskusija, kas norisinājās 19. gadsimta 30.–40. gados, vēlāk – 19. gadsimta 60.–70. gados transformējās konservatīvo (*“pochvenniki”*) un liberāli demokrātisko (*“narodniki”*) krievu inteliģences spārnu konfrontācijā. Kaut arī šīs diskusijas norisinājās kā ideoloģisko pretinieku savstarpēji uzbrukumi, tomēr debašu galvenā tēma – Krievijas liktenis un vēsturiskā misija – bija tas kopsaucējs, kas neļāva krievu intelektuāļiem neatgriezeniski sašķelties naidīgos grupējumos. Šīs diskusijas ietvaros tika aktualizēts jautājums par krievu tautas psiholoģiju un kultūras savdabību, tādējādi baznīcas šķelšanās notikums un vecticība kļūst par tautas ticības savdabību ilustrējošu sižetu.

<sup>18</sup> Varadinov N. V. *Istoriia rasporiazhenii po raskolu...* Pieejams: <http://elib.shpl.ru/nodes/3684-8-aya-dopolnitelnaya-kniga-istoriya-rasporiazheniy-po-raskolu-1863-#page/5/mode/inspect/zoom/4> [skatīts 03.03.2016.]

<sup>19</sup> Šādas izmaiņas krievu historiogrāfijā attiecībā uz shizmas vērtējumu konstatē daudzi mūsdienu pētnieki:

Ershova O. P. *Staroobriadchestvo i vlast'...* S. 31–42; Molzinskii V. V. *Ocherki ruskoj dorevolucionnoj istoriografii staroobriadchestva*. Sankt-Peterburg, 2001. S. 198–203; Kostrov A. V. *Razvitie kontseptsii staroobriadchestva v ofitsial'no-tserkovnoj istoriografii vo vtoroi polovine XIX – nachale XX vekov*. Dis. ... kand. ist. nauk: 07.00. 09. Irkutsk, 2004. S. 141–160.

Lai arī vecticība nekad nebija slavofilu rakstu centrālā tēma, tomēr jautājumam par krievu baznīcas šizmu un krievu kultūras specifiskajām iezīmēm pirms patriarha Nikona reformām tika pievērsta nopietna uzmanība. Kaut gan šī diskusija norisinājās galvenokārt literārajā publicistikā, autoriem neizmantojot stingru zinātnisku metodoloģiju, slavofilu idejas kļuva par būtisku faktoru krievu intelektuālajā diskursā, mainot līdz tam krievu izglītotajā sabiedrības daļā valdošo ideoloģisko orientāciju uz "apgaismību" (ar to saprotot Krievijas attīstību saskaņā ar Rietumeiropas apgaismības ideāliem). Slavofilu darbība ir veicinājusi interesi par "vienkāršās" krievu tautas dzīves iekārtu, paražām, ticību. Meklējot argumentus pret "rietumnieku" uzskatiem par nepieciešamību palikt Eiropas kultūras vērtību sistēmā, slavofili centās atrast krievu "nacionālās idejas" kodolu, sasaistot to ar tautas reliģisko apziņu.<sup>20</sup> Tieši zemnieku dzīves patriarhālajā iekārtā un "vienkāršās tautas" nesamākslotajā reliģiozitātē slavofili saskatīja krievu kultūras savdabības pamatu un ideālu. Protams, jāatceras, ka slavofilu priekšstats par "tautas" ticību bija visai aptuvenš, idealizēts priekšstats par formām, kuras ir iespējams izvirzīt kā alternatīvu rietumnieciskajam dzīves modelim. Ir zināms, ka 1840. gadu beigās – 1850. gadu sākumā slavofili organizēja publiskus disputus ar vecticībniekiem par ticības jautājumiem, kuros slavofili pārstāvēja sinodālās pareizticības pozīcijas, taču savos vērtējumos par Krievijas pagātņi slavofili un vecticībnieki idejiski bija ļoti tuvi.<sup>21</sup>

Slavofilu pulciņa dalībnieki – vispazīstamākie no viņiem ir Aleksejs Homjakovs (*Aleksei Stepanovič Khomiakov*, 1804–1860), Ivans Kirejevskis (*Ivan Vasil'evič Kireevskii*, 1806–1856), Konstantīns Aksakovs (*Konstantin Sergeevič Aksakov*, 1817–1860) – nebija profesionāli vēsturnieki

---

<sup>20</sup> Sk., piemēram: Khomiakov A. S. O starom i novom // Khomiakov A. S. *Polnoe sobranie sochinenii*. Izd. 4. T. 3. Moskva, 1914. S. 60.

<sup>21</sup> Salīdz. Ivana Liprandi (Krievijas impērijas valdības aģents Baznīcas šķelšanās lietās) izteikumu par slavofiliem: "Stingri ņemot, [viņi] ir savā veidā šķeltnieki, taču nevis reliģiskajā, bet pilsoniskajā ziņā." Cit. pēc: Zen'kovskii S. A. *Russkoe staroobriadchestvo*. T. 1.–2. Moskva: Institut DI-DIK, 2006. S. 486.

un viņu darbos nav jāmeklē neapgāžami krievu mentalitātes savdabīguma fakti pierādījumi. Būtiski ir tas, ka slavofilu pieejai vēsturiskajiem un laikmetīgajiem notikumiem Krievijā ir cits redzespunkts, kas atklāja jaunu perspektīvu gan reliģiski filozofisko, gan historiosofisko problēmu risinājumam. Nedaudz sakāpinot šo domu, var piekrist drīzāk "rietumnieciski" noskaņotā krievu filozofa Gustava Špeta (*Gustav Gustavovich Shpet*, 1879–1937) teiktajam, ka slavofilu problēmas ir vienīgās oriģinālās problēmas krievu filozofijā.<sup>22</sup> Slavofilu darbi deva ievirzi visam turpmākajam krievu filozofijas diskursam par krievu kultūras būtību un misiju.<sup>23</sup> Viņi centās satricināt "augsti skolotās" krievu sabiedrības pārliecību par to, ka viss, kas nāk no tautas kultūras pieredzes, ir aizspriedumi un "tumsība". Slavofilu programmatiskie teksti piedāvā nevis Krievijas vēstures un krievu kultūras detalizētu analīzi, bet to shematizēšanu saskaņā ar pamatopozīciju, kura vēlāk, 19. gadsimta otrās puses – 20. gadsimta sākuma intelektuālajā diskursā, tiks uzskatīta par krievu kultūrai "organiski" piemītošo. Vispildītāk tas izpaudās slavofilu ideologu publicistikā: A. Homjakova darbos izkristalizējās "senā" pretnostatījums "jaunajam" (senkrievu dzīves iekārta pret mūsdienīgo), bet I. Kirejevskis konstruēja Krievijas – Rietumu (*Rus' – Zapad*) pretstatu. Slavofiliem tiek pierakstīta arī Svētās Krievzemes (*Sviataia Rus'*) ideoloģēmas reaktualizācija krievu filozofiski publicistiskajā diskursā. Tā, piemēram, krievu baznīcas vēsturnieks Antons Kartašovs (*Anton Vladimirovich Kartashev*, 1875–1960) norādīja uz to, ka līdz 19. gadsimta vidum jēdziens "Svētā Krievzeme" praktiski netika plaši lietots literatūrā, taču pēc slavofilu darbiem, kuri krievu sabiedrībā vēl īsti netika pieņemti un saprasti, F. Dostojevskā daiļrades un V. Solovjova filozofijas ietekmē, šis apzīmējums ieņēma stabilu vietu krievu "vispārnieciskajā" domā. Šī nedaudz patētiskā frāze liecina, ka krievu intelektuālajās

<sup>22</sup> Shpet G. G. *Oчерк razvitiia russkoi filosofii*. Petrograd: Kolos, 1922. S. 37.

<sup>23</sup> G. Florovskis, piemēram, vērtēja slavofilu darbus kā mācību, kura "bija un centās būt kultūras reliģiskā filozofija". Florovskii G. V. Puti russkogo bogosloviia // *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture*. Moskva: Nauka, 1990. S. 293. N. Berdjajevs uzsvēr, ka slavofilu ideju galvenais nopelns ir pareizticības kā īpaša kultūras tipa atklāšana. Berdiaev N. A. Aleksei Stepanovich Khomiakov. Tomsk: Vodolei, 1996. S. 9.

aprintās slavofilu idejas akceptēja jau kā turpmākā diskursa par krievu kultūru sastāvdaļu.<sup>24</sup>

Tādējādi slavofilu un rietumnieku diskusija ne tikai piesaistīja izglītātās krievu sabiedrības interesi etnopsiholoģiskā rakstura problēmām, bet arī veicināja noturīgu ideoloģisku konstruktu veidošanos: uz patriarhāli tradicionālā kultūras modeļa balstītais “Krievijas tēls” un uz racionāli individuālistiskajām vērtībām orientētais “Rietumu tēls”. Shematiskums un vienkāršošana, kas raksturīga šiem konceptiem, ne tikai netraucēja, bet, tieši otrādi, veicināja šo priekšstatu iesakņošanos turpmākajā krievu filozofiskajā un politiskajā diskursā. “Vecākās” slavofilu paaudzes idejas slavofilu “jaunākās paaudzes”<sup>25</sup> uzskatos pakāpeniski evolucionēja konservatīvisma formās jeb, izsakoties citā terminoloģijā, – *“počveņņičestvo”* (*pochvenničestvo*) un galu galā tā saucamajā *“eirāzisma”* (*evraziistvo*), kas piešķir īpašu nozīmi Krievijas ģeopolitikai un “slāviskumam” kā etnovēsturiskam tipam.<sup>26</sup> Jāpiemin, ka arī Latvijas vecticībnieku publikācijās 20. gadsimta 20. gados bieži vien saskatāmi ne tikai šīs diskusijas atspulgi, bet arī tiek plaši izmantotas slavofilu ieviestās historiosofiskās klišejas, piemēram, par

<sup>24</sup> Kartashev A. V. *Vossozdanie Sviatoi Rusi*. Reprint. izd. Parizh, 1956. Moskva, 1991. S. 29. Mūsdienu vēsturnieku krievu ideoloģēmu pētījumi parādīja, ka Krievzemes un Rietumu radikāls pretnostatījums ir iesakņots nevis vēsturiskajā pagātnē Pētera I laikos, bet ir konstrukcija, kura izveidojās slavofilu un rietumnieku strīdos 19. gadsimta vidū, kad gan vieni, gan otri absolutizēja no vēsturiskā konteksta izrautos faktus savu interešu labā. Sk.: Sinitsyna N. V. *Tretii Rim: istoki i evoliutsiia russkoi srednevekovoi kontseptsii (XV–XVI vv.)*. Moskva: Indrik, 1998. S. 27.

<sup>25</sup> Pie slavofilu “jaunākās paaudzes” pieskaitāmi, piemēram, panslāvisma ideologs Nikolajs Daniļevskis (*Nikolai Iakovlevich Danilevskii*, 1822–1885), viņa nozīmīgākais darbs ir *“Rossiia i Evropa”* (1871), kā arī Konstantīns Ļeontjevs (*Konstantin Nikolaevich Leont'ev*, 1831–1891), kura darbā *“Vizantizm i slavianstvo”* (1875) ir sniegta “bizantisma”, t.i., Bizantijas kultūras modeļa, historiosofiskā interpretācija Krievijas vēsturiskās misijas kontekstā.

<sup>26</sup> Eirāzisma ideoloģija pēc saviem ziedu laikiem 20. gadsimta 20. gados no jauna uzplauka Krievijā 20. gadsimta 90. gados un joprojām saglabā pievilcīgumu (arī politiskajā diskursā), sk., piemēram: [www.evrazia.org](http://www.evrazia.org) [skatīts 04.03.2016.], <http://eurasian-movement.ru/> [skatīts 04.03.2016.] *Osnovy Evraziistva*. Moskva: “Arktogeia centrs”, 2002. 800 s. Par eirāzismu vēsturiskajā aspektā sk.: Glebov S. *Evraziistvo mezhdu imperiei i modernom: istoriia v dokumentakh*. Moskva: Novoe izdatel'stvo, 2010. 418 s.

“pirmspētera” Krievijas autentiski krievisko patriarhālo kultūru un rietumniecisko “pēcpētera” kultūru.<sup>27</sup>

Slavofilu un rietumnieku diskusija atklāja pretrunas Krievijas vēsturiskā uzdevuma izpratnē Eiropas vēstures perspektīvā. Galvenais jautājums, kuru uzdeva abas puses, – vai Krievija ir spējīga īstenot savu misiju Eiropas vēstures kontekstā? “Rietumnieki” uzskatīja, ka Eiropas sekulārais progress spēj attīstīt Krieviju, kura kā jauna valsts ienāk Eiropas vēstures telpā. Krievijas uzdevums ir, neatkārtojot Eiropas kļūdas, izmantot tās labākos sasniegumus. Slavofili savukārt uzskatīja, ka Krievijas nākotne ir saistīta nevis ar sekulāro progresu, bet ar Krievijas kristīgo pagātni.<sup>28</sup> Slavofilu izteiktās idejas par nepieciešamību attīstīt krievu kultūras savdabīgās iezīmes, saglabājot galvenokārt autentisko krievu tautas dzīves iekārtu (kopienas, patriarhālo dzīvesveidu), 1860. – 1870. gados pārņēma konservatīvi noskaņotie krievu intelektuāļi (*“pochvenniki”*), kuri pretendēja uz slavofilu un “rietumnieku” labāko ideju sintēzi. Viņi atzina, ka krievu kultūrai pie-

<sup>27</sup> Uzskatāms piemērs ir ievērojamā Latvijas vecticības vēstures pētnieka Ivana Zavoloko (1897–1984) rakstu sērija, kas veltīta “pirmspētera” Krievzemes sakrālajai mākslai. Sk.: Zavoloko I. N. Drevnerusskii monastyr' // *Rodnaia Starina*. 1928, № 4. S. 8–9. Zavoloko I. N. Kratkaia letopis' russkogo ikonopisaniia // *Rodnaia Starina*. 1928, № 5–6. S. 9–10. Zavoloko I. N. Drevne-russkoe tserkovnoe shit'e // *Rodnaia Starina*. 1928, № 8. S. 15–17. Nikiforov Iv. Moskovskoe tserkovnoe zodchestvo // *Rodnaia Starina*. 1931, № 10. S. 22–23. Zavoloko I. N. Svoeobrazie znamennoogo raspeva // *Rodnaia Starina*. 1933, № 13. S. 21–22. Šie ir tikai daži spilgtākie raksti, kuri publicēti Zavoloko izdotajā žurnālā “Rodnaia Starina” tā iznākšanas periodā 1927.–1933. gadā. Iespējams, nejauši I. Zavoloko uzmanības lokā nokļuvusi arī A. Homjakova dzejolis, kas tika publicēts žurnālā “Rodnaia Starina”: Khomiakov A. V chas polnochnyi bliz potoka ... // *Rodnaia Starina*. 1931, № 10. S. 17. Tomēr, ņemot vērā I. Zavoloko rūpīgo pieeju materiāla atlasei, varētu pieļaut, ka A. Homjakova vārds viņam nozīmēja noteiktu autoritāti, līdzīgi kā F. Tjutčevs un N. Ļeskovs, kuru literārie darbi regulāri parādījās žurnāla lapaspusēs.

<sup>28</sup> Salīdz. Nikolaja Berdjajeva trāpīgos vārdus par slavofiliem un rietumniekiem: “Gan vieni, gan otrie milēja brīvību. Gan tie, gan tie milēja Krieviju, slavofili kā māti, rietumnieki kā bērnu...” Berdiaev N. A. Russkaia ideia. Osnovnye problemy russkoi mysli XIX veka i nachala XX veka // *O Rossii i russkoi filozofskoi kul'ture...* S. 68. Atercerimies, ka slavofili kritizēja tikai viņuprāt “sekulāri seklo” Eiropu, nevis Eiropas kultūras vērtības. Savam žurnālam A. Homjakovs deva nosaukumu “*Evropeets*” [“Eiropietis”].

mīt sava īpatnējā pieredze, taču tā nav reducējama tikai uz tradicionālo zemnieku kultūru: krievu tautas pastāvēšana ir iespējama tikai stiprās un pārticīgās valsts ietvaros, tāpēc ir nepieciešama saprātīga modernizācija. Tomēr garīgajā dimensijā Krievijai jābalstās tikai uz savu tradicionālo pareizticīgo pieredzi. Pareizticība tika izvirzīta par vienīgi iespējamo un patieso krievu tikumisko orientieri. Jēdziens, kas kļuva par jaunās diskusijas atslēgvārdu, ir “zemnieku kopiena” (*krest'ianskaia obščhina*). Aleksandra Hercena un Nikolaja Černiševska sekotāji – no liberāļiem līdz revolucionāriem un anarhistiem – uzskatīja krievu zemnieku kopieni par vēsturiski izveidojušos sociālisma formu. 19. gadsimta “krievu sociālisma” savdabība arī izpaudās tā paradoksālajā līdzībā ar kristīgās kopienas izpratni, ko pamanīja jau Fjodors Dostojevskis.<sup>29</sup> Tādējādi tautas, tautiskuma, tautas mentalitātes tēma krievu publicistiski filozofiskajā diskursā ieņēma īpašu vietu neatkarīgi no tās veidotāju politiskajiem uzskatiem. Šīs tēmas ietvaros tika skarts arī vecticības jautājums.

19. gadsimta pēdējās trešdaļas diskusiju posmu vislabāk raksturo filozofa Vladimira Solovjova (*Vladimir Sergeevich Solov'ev*, 1853–1900) publicistiski filozofiskie darbi, kas sākotnēji tika publicēti slavofilu vai slavofilu pozīcijām tuvos izdevumos,<sup>30</sup> bet pēc tam arī atsevišķā krājumā “Nacionālais jautājums Krievijā”.<sup>31</sup> V. Solovjova atpazīstamība un autoritāte tā laika krievu intelektuālajās aprindās ir nopietns pamatojums uzskatīt, ka viņa teiktais ietekmēja lasošās un domājošās krievu sabiedrības daļu, īpaši krievu inteliģences uzskatus. Krievu baznīcas shizmas tēma parādās V. Solovjova rakstos visai bieži – gan kā centrālais jautājums,<sup>32</sup> gan kā viens no

<sup>29</sup> Visspilgtāk ideja par krievu sociālistu līdzību kristiešu draudžu brālībai izpausta F. Dostojevskā romānā “Velni” (Dostoevskii F. M. *Besy*. Sankt-Peterburg, 1873).

<sup>30</sup> “Rus”, “*Izvestiia Sankt-Peterburgskogo Slavianskogo Blagotvoritel'nogo Obščhestva*”, “*Pravoslavnoe obozrenie*”, “*Vestnik Evropy*”, “*Russkaia Mysl*”. Skat.: *Sobranie sochinenii Vl. S. Solov'eva*. № 5 (1883–1892). Fototip. izd. Briussel', 1966. Primechaniia, s.483–484.

<sup>31</sup> Solov'ev V. S. *Natsional'nyj vopros v Rossii*. Vyp. I. Moskva, 1884, dopolnennoe izd.: Moskva, 1888. Vyp. II. Sankt-Peterburg, 1891.

<sup>32</sup> Solov'ev V. S. O raskole v russkom narode i obščestve (1882–1883) // *Sobranie sochinenii Vl. S. Solov'eva*. № 3 (1877–1884). Fototip. izd. Briussel', 1966. S. 245–280.

Krievijas vēstures faktiem,<sup>33</sup> gan kā viens no vispārīgās kristīgās vēstures notikumiem.<sup>34</sup> V. Solovjova politiskie uzskati nav atdalāmi no viņa reliģiski filozofiskās koncepcijas. Savas filozofiskās sistēmas ietvaros (*filosofia vseedinstva*)<sup>35</sup> viņš skaidri izsaka Krievijas misiju pasaules vēstures mērogā. V. Solovjovs ir pārliecināts, ka kristīgās politikas mērķis ir cilvēces brīva apvienošanās *vispasaulīgajā*<sup>36</sup> kristīgajā Baznīcā.<sup>37</sup> Tādējādi Krievijas vēsturiskais uzdevums ir samierināt (*primirit'*) kristīgos Austrumus un kristīgos Rietumus, balstoties uz krievu tautai piemītošajiem garīgiem un tikumiskiem spēkiem.<sup>38</sup> Taču V. Solovjovs ir tālu no krievu tautas idealizācijas un aklas uzticības tautai radikālo slavofilu vai "*počveņņiku*" garā. Viņš stingri nošķir tautu un izglītoto sabiedrības daļu un uzskata, ka tieši inteligences uzdevums ir apgaismot tautu un darīt visu tautas labā, attīstot tautā esošās labākās īpašības, kuras V. Solovjovs sasaista ar reliģiozitāti un

<sup>33</sup> Solov'ev V. S. *Natsional'nyj vopros v Rossii*. Vyp. 1 (1883–1888): O narodnosti i narodnykh delakh Rossii (1884) // *Sobranie sochinenii Vl. S. Solov'eva*. T. 5. S. 24–38. Liubov' k narodu i russkii narodnyi ideal (otkrytoe pis'mo k I. S. Aksakovu, 1884) // *Ibid.*, s. 39–57.

Solov'ev V. S. *Natsional'nyj vopros v Rossii*. Vyp. 2 (1888–1892): Idoly i idealy (1891) // *Sobranie sochinenii Vl. S. Solov'eva*. T. 5. S. 366–401.

<sup>34</sup> Solov'ev V. S. Velikii spor i khristianskaia politika (1883) // *Sobranie sochinenii Vl. S. Solov'eva*. T. 4. S. 3–114.

<sup>35</sup> Par V. Solovjova filozofiju sk.: Losev A. F. *Vladimir Solov'ev*. Moskva: Mysl', 1994. 230 s. Zen'kovskii V. V. *Istoriia russkoi filosofii*. T. 2. Ch. 3. Leningrad: Ego, 1991. S. 11–71. Khoruzhii S. *Nasledie Vladimira Solov'eva sto let spustia* // Khoruzhii S. *Opyty iz russkoi dukhovnoi traditsii*. Moskva: Parad, 2005. S. 205–249.

<sup>36</sup> V. Solovjovs lieto vārdu *kafoliskais* (*katoliskais*), uzsverot grieķu vārda καθολικός [vispasaulīgs] semantisko jēgu.

<sup>37</sup> Kristietības dogmatikas garā: Kristus mācība tiek izprasta kā Patiesības ienākšana pasaulē, kurai turpmāk ir viens vienīgs mērķis – ticīgā savienošanās ar Dievu un cilvēku apskaidrošanās dievišķajā atklāsmē. Pasaule šajā kontekstā tiek domāta kā zināma pilnība, ka visa cilvēce. V. Solovjova lietotā terminoloģija – *vselenskaia tserkov'*, *vselenskoe khristianstvo*, *bogochelovecheskoe edinstvo tserkvi* – sakņojas teoloģiskajā terminoloģijā, proti, pamattekstos, kas satur kristietības dogmatikas kodolu, piemēram, ticības apliecinājumā.

<sup>38</sup> Solov'ev V. S. Liubov' k narodu i russkii narodnyi ideal (otkrytoe pis'mo k I. S. Aksakovu, 1884)... S. 56. Šī ideja konsekventi izklāstīta arī citā darbā: Solov'ev V. S. Velikii spor i khristianskaia politika (1883)... S. 103–114.



tautā izplatīto "Svētās Krievzemes" ideālu.<sup>39</sup> Tomēr, viņaprāt, nav pareizi uzskatīt, ka visa krievu tautas dzīve un garīgā pieredze liecina tikai par tautas labajām īpašībām. Krievu baznīcas shizma un tautas plašais atbalsts šķeltnieku kustībai ir piemērs, kam V. Solovjovs konsekventi pievēršas, lai pierādītu, ka krievu tautā kopumā valda tumsonība un neizglītība, kas liedz tai pareizi saskatīt un atpazīt, kādi notikumi apkārtējā pasaulē ir saistīti ar "cilvēcisko" un pārejošā rakstura kļūdām un kādi – ar "dievišķo", ar sakrālās patiesības sagrozišanu.<sup>40</sup> Šķelšanās, viņaprāt, ir krievu baznīcas un visas krievu sabiedrības garīgā "kaite"<sup>41</sup> ne tikai tāpēc, ka shizma mazina cilvēku – kā baznīcas locekļu – vienotību un attālina viņus no Dieva, bet arī tāpēc, ka tā radīja situāciju, kurā liela krievu tautas daļa ļāvusies zināmai garīgo orientieru aizstāšanai. Pēc filozofa domām, baznīcas sakrālā, visaptverošā dimensija, kas nav atkarīga no atsevišķu cilvēku gribas (pat ja viņi ieņem augstus amatus baznīcas hierarhijā), šķeltnieku retorikā tika aizstāta ar uzticību *senatnei* (*starina*), kas, lai gan arī ir saistīta ar garīgo pieredzi, tomēr tikai un vienīgi ar cilvēku (senču) garīgo pieredzi, kura pati par sevi ir tikai viena no baznīcas garīgās tradīcijas sastāvdaļām. Šķelšanās ātro izplatību tautas neizglītotākajā daļā – zemnieku vidē – V. Solovjovs skaidro ar to, ka vienkāršiem ticīgajiem nebija izpratnes par pareizticības pārnacionālo raksturu. "Savu", vietējo tradīciju viņi uztvēra nevis kā vienu no pareizticības izpausmes formām, bet gan kā vienīgi iespējamo formu. Shizmas sekotājus savos darbos V. Solovjovs sauc gandrīz vienmēr

<sup>39</sup> Solov'ev V. S. Narodnaia beda i obshchestvennaia pomoshch' (1891) // *Sobranie sochinenii Vl. S. Solov'eva*. T. 5. S. 433–439.

<sup>40</sup> Sk., piemēram: Solov'ev V. S. O raskole v russkom narode i obshchestve (1882–1883) // *Sobranie sochinenii Vl. S. Solov'eva*. T. 3. C. 245–280. Solov'ev V. S. Liubov' k narodu i russkii narodnyi ideal (otkrytoe pis'mo k I. S. Aksakovu, 1884)... S. 39–57. Solov'ev V. S. Velikii spor i khristianskaia politika... S. 3–114.

<sup>41</sup> V. Solovjovs konsekventi lieto šo jēdzienu – *dukhovnyi nedug*, kas tomēr ir iecietīgāks vecticības apzīmējums nekā "naidīgs elements", kas parādās misionāru literatūrā. Tiekšanās interpretēt Baznīcas šķelšanos kā slimību un sāpes saglabājās krievu reliģiskajā filozofijā arī turpmāk, piemēram, Vasilija Rozanova darbos (salīdz.: Rozanov V. V. Psihologija russkogo raskola // Rozanov V. V. *Religija. Filosofija. Kul'tura*. Moskva: Respublika, 1992. S. 33–39).

par “šķeltniekiem” un norāda uz to, ka viņu būtiskākā kļūda bijusi tā, ka par galvenajiem svētuma un ticības kritērijiem viņi pieņēma krievu baznīcas reliģiskās paražas (kurām gan bija baznīcas autoritātes apliecinājums 1551. gada *Simt nodāļu* koncilā, tomēr tas bija vienīgi krievu baznīcas un nevis visu pareizticīgo baznīcu koncils), t. i., krievu paražas tika pasludinātas par pārnacionālo pareizticības patiesību.<sup>42</sup> Tādējādi krievu “šķeltnieki”, viņaprāt, sekoja nevis ticības patiesībai, bet patvaļīgai gribai, kuru pauda nevis baznīca, bet mirstīgie cilvēki.

V. Solovjova pozīciju varētu uzskatīt par līdzīgu 19. gadsimta raksturīgajai neiecietīgajai attieksmei pret vecticībniekiem, ko pauda sinodālās baznīcas pārstāvji, taču, uzmanīgāk pievēršoties viņa uzskatiem, kļūst skaidrs, ka viņa kritiskie spriedumi ir vērsti ne tikai pret “šķeltniekiem”, kuri ignorē baznīcas autoritāti, bet arī pret pašas krievu baznīcas nostāju pret ierindas ticīgajiem, pret “tautu”. V. Solovjovs formulē domu, kura vienlaikus parādās arī 19. gadsimta otrās puses vēsturiskajā diskursā (piemēram, baznīcas vēsturnieka Nikolaja Kaptereva (*Nikolai Fedorovich Kapterev*, 1847–1917) darbā<sup>43</sup>) par to, ka šizmas patiesais iemesls bijis nevis konflikts starp “tumsosņiem” un “izglītotajiem”, starp “konservatoriem” un “modernistiem”, bet gan konflikts starp “seno krievu ticību” un “seno grieķu ticību”. Šī konflikta būtība nav saistīta tikai ar attiecīgā vēsturiskā laika posma kontekstu (ar baznīcas amatpersonu izglītības un tikumības līmeni, viņu politiskajām ambīcijām, krievu pareizticīgo sociālo sastāvu, viņu reliģisko pieredzi utt.) – tā ir saistīta ar pašu Austrumu pareizticības vēsturisko likteni. Pēc kristīgās baznīcas sašķelšanās Rietumu un Austrumu daļās, Bizantijas tradīcijā, pēc Solovjova domām, parādījās kāda iezīme, kas

<sup>42</sup> Šajos spriedumos V. Solovjovs ir diezgan tiešs, pat nesaudzīgs: šķelšanās iemesli, viņaprāt, “vairāk attiecas uz pareizrakstību nevis uz pareizticību”, šizmas idejas izplatījās “rupjā un neizglītotā vidē”. Sk.: Solov'ev V. S. O raskole v russkom narode i obshchestve... S. 246–248, s. 251–252.

<sup>43</sup> Kapterev N. F. Patriarkh Nikon i ego protivniki v dele ispravleniia tserkovnykh obriadov. Vremia patriarshestva Iosifa. Moskva: Universitetskaja tip., 1887. Šī pētījuma papildinātais 1913. gada izdevums ar zinātniskiem komentāriem atkārtoti izdots 2003. gadā.

ar "Krievzemes kristīšanu" tika pārmantota arī Krievijā. Tā ir attieksme pret "Baznīcas pilnību" (*polnota Tserkvi*). Pēc filozofa domām, Bizantijas garīgajā tradīcijā baznīcas ideālam jau bija piešķirta "noslēgta" forma, t. i., tika uzskatīts, ka baznīcas misija jau īstenota visā pilnībā un tā garīgā virtotne jau ir sasniegta pagātnē. Tādējādi ticīgo galvenais uzdevums ir nevis aktīvi un radoši piedalīties baznīcas dzīvē, bet saglabāt pietāti pret pagātnes ideālu un ieņemt pasīva garīgo vērtību "vērotāja" (*sozertsatel'*) pozīciju. Tādēļ kristietības (pareizticības) pārnacionālais raksturs un aktīvās garīgās līdzdalības uzdevums tika pakāpeniski aizbīdīts otrajā plānā, pirmajā vietā izvirzot iekļaušanos vietējā (reģionālajā, nacionālajā) tradīcijā. Līdz ar pareizticību Krievzeme ir mantojusi tieši šādu "bizantisku" ticības un baznīcas uztveri. Tāpēc krievu shizmai bija sava vēsturiski determinēta loģika – patriarhs Nikons un viņa atbalstītāji vēlējās sekot grieķu paraugam, kas uzsvēra pareizticības pārnacionālo būtību, bet viņu pretinieki nespēja pieņemt faktu, ka ticības dziļākā kristīgā jēga ir jāmeklē grieķu un nevis krievu garīgajā tradīcijā.<sup>44</sup> Abos gadījumos runa ir par vienu un to pašu domāšanas veidu – vietējās reliģiskās tradīcijas varianta atzīšana par visas pareizticības (kristietības) pilnības iemiesojumu.

Arī jau ierastie pārmetumi vecticībniekiem par rituālismu un formālismu V. Solovjova interpretācijā iegūst filozofisku skanējumu. Vecticībnieku reliģiskajā praksē viņš cenšas izcelt pretrunas, kas ir saskatāmas ne tikai no oficiālās pareizticības viedokļa, bet arī no vispārkrīstīgajām pozīcijām. Pirmām kārtām tas attiecas uz vecticībnieku priekšstatiem par Baznīcas mantojumu (*Tserkovnoe predanie*). V. Solovjovs pauž savu kritiku, nevis ideoloģiski iznīcinot naidīgus uzskatus, bet gan atklājot shizmas sekretāju "maldu" iemeslus, kas pats par sevi jau nozīmē citu attieksmi pret kritizējamo parādību. Viņaprāt, vecticības paradokss ir saistīts ar to, ka vecticībnieki par savu galveno uzdevumu uzskata "senču ticības" saglabāšanu, taču baznīcas kā garīgā mantojuma nemainīguma garanta vietā viņi izvirza personisko garīgo pieredzi. Tieši tādēļ vecticībnieki pakāpeniski zaudē šo mantojumu, jo baznīcas garīgais mantojums ir "dzīvs" un izslēdz

<sup>44</sup> Solov'ev V. S. Velikii spor i khristianskaia politika... S. 67–72.

garīgu sastingumu. Saskaņā ar kristīgo dogmatiku tikai baznīcai piemīt transcendentāla autoritāte, kas nodrošina tradīcijas pārmantojamību. Vec ticībā šādu autoritāti uzņemas atsevišķas personas, garīgie līderi un šāda prakse, pēc savas būtības, ir ļoti tuva sektantismam. Galvenais iebildums, kuru V. Solovjovs izvirzīja “šķeltniekiem”, ir viņu nespēja saskatīt dievišķo aiz pārejošā, cilvēciskā, nespēja aiz politiskām ambīcijām saskatīt baznīcas misiju. Pēc viņa domām, 17. gadsimta krievu baznīcas shizma turpināja visas kristīgās baznīcas iekšējo konfliktu, kas aizsākās sākotnējā kristīgās baznīcas šķelšanās brīdī 11. gadsimtā. Tādējādi filozofs centās iekļaut krievu pareizticības vēsturisko attīstību plašākā kristīgās tradīcijas kontekstā, iezīmējot tajā vietu arī traģiskajiem notikumiem krievu baznīcas vēsturē. Tomēr V. Solovjovs paliek uzticīgs savām sākotnējām pozīcijām un uzskata, ka krievu pareizticīgā baznīca, par spīti visām netaisnībām, kas tika vērstas pret reformu pretiniekiem, tomēr pārvarējusi savu ierobežotību un, nodibinot vienticību, pierādījusi savu gatavību pieņemt atšķirīgas rituāla formas, ja tās nav pretrunā ar pareizticības dogmatisko pusi.<sup>45</sup>

V. Solovjova paustie uzskati par krievu tautu un krievu pareizticības misiju iezīmē svarīgus akcentus ne tikai diskursā par krievu baznīcas šķelšanos un vienticību. Slavofilu publicistika un V. Solovjova darbi sagatavoja augsni jaunai diskusijai par Krievijas un krievu kultūras vietu Eiropas kultūras kontekstā. Šī diskusija norisinājās jau 20. gadsimta sākumā, t. s. reliģiski filozofiskās *renesanses* ietvaros, un par vienu no refleksijas objektiem kļuva krievu garīgā tradīcija jeb garīgums (*dukhovnost*). No vienas puses, tas nozīmēja pareizticīgās tradīcijas interpretāciju filozofijas valodā

<sup>45</sup> Solov'ev V. S. O raskole v russkom narode i obshchestve... S. 249. Šajā sakarībā V. Solovjovs piebilst, ka, ja vienticība tiktu ieviesta jau 18. gadsimtā, tad lielākā daļa šķeltnieku atgrieztos Baznīcā, bet tie, kuri neatgrieztos, būtu uzskatāmi par herētiķiem. Jaatzīst, ka šis viņa uzskats ir loģiski pamatots ne tikai no kanoniskā viedokļa – arī vienticības attīstības vēsture liecina, ka liela daļa ticīgo – t. s. popnieki (*popovtsy*) – tomēr atgriezās pie idejas par baznīcas hierarhijas nepieciešamību. Iespējams, viņi nemeklētu “apvedceļus”, lai sagādātu sev bīskapu, ja sinodālajai Baznīcai būtu iecietīgāka attieksme vismaz pret šo vienticībnieku daļu. Kā parādīja turpmākie notikumi, tieši hierarhiju atzīstošie vienticībnieki pēc 1905. gada visciešāk sadarbojās gan ar valsts institūcijām, gan ar oficiālo pareizticīgo Baznīcu (protams, radot tai zināmu konkurenci).

(piemēram, P. Florenska, S. Bulgakova darbos<sup>46</sup>), bet, no otras puses, – pareizticīgās tradīcijas pakļaušanu kritiskai filozofiskai refleksijai.<sup>47</sup> Tieši V. Solovjova filozofiskie raksti veicināja šo kritisko "nobīdi" krievu filozofiskajā diskursā.

No vienas puses, pieņemot, ka šķelšanās notikums bija vēsturiski determinēts un abām pusēm bija tikai daļēja taisnība, V. Solovjovs pievērsās lasītāju uzmanību būtiskākajam – jēgai, kas tiek piešķirta baznīcai, kolektīvajai un individuālajai reliģiskajai pieredzei un baznīcas vēsturiskajam *virtusdevumam*, kas nav saistīts tikai ar nacionālā ideāla sasniegšanu, bet pakļauts arī vispārīgās kristīgās vēstures loģikai. "Počveņņiku" aizraušanos ar "nacionālo egoismu" V. Solovjovs centās nošķirt no patiesā patriotisma un mīlestības uz savu tautu. Par galveno patriotisma nosacījumu viņš izvirzīja "mīlestību darbībā" (*deiatel'naia liubov'*), kas vērsta nevis uz vienas konkrētas tautas – lai arī savas tautas – labuma sasniegšanu, bet ir ieguldījums visas kristīgās cilvēces kopīgā mērķa sasniegšanā – palīdz apvienoties Baznīcas transcendentālajā vienotībā. Tādējādi misionāra patoss V. Solovjova darbos nav atdalāms no garīgās atbildības idejas. Krievu tautas garīgais potenciāls nav vietēja patriotisma un glorifikācijas objekts, bet ir spēks, kas jāievirza "kopīgās lietas" – kristīgā mērķa sasniegšanai. Kristīgās vēstures uzdevums, pēc filozofa domām, ir īstenojams tikai tad, ja tauta ir spējīga uz pašnoliegšanas žestu: atteikties no savām šī brīža savtīgajām interesēm augstāku mērķu vārdā, ko, viņaprāt, krievu tauta vēsturiski ir pierādījusi, ataicinot skandināvus (varjagus) par valdniekiem un pieņemot Pētera I reformas.<sup>48</sup>

No otras puses, V. Solovjova darbi liecina par to, ka 19. gadsimta filozofiskajā diskursā kopumā jēdzienam "vecticība" tomēr vēl nav noturīga

<sup>46</sup> Florenskii P. *Stolp i utverzhdenie istiny. Opyt pravoslavnoi feoditsei v dvenadtsati piš'makh*. Moskva: Put', 1914. 814 s. Bulgakov S. N. *Svet nevechernii: Sozertsaniia i umozreniia*. Moskva: Respublika, 1994. 415 s.

<sup>47</sup> Sk., piemēram: Berdiaev N. A. *Ruskaia ideia. Osnovnye problemy russkoi mysli XIX veka i nachala XX veka* // Berdiaev N. A. *Ruskaia ideia. Sud'ba Rossii*. Moskva: Svarog i K, 1997. S. 3–220.

<sup>48</sup> Sk.: Solov'ev V. S. *O narodnosti i narodnykh delakh Rossii (1884)* // *Sobranie sochinenii Vl. S. Solov'eva*. T 5. S. 24–38.

satura, kas liecinātu par vecticības kā kultūras parādības izpratni. Diskurss par vecticību tikko sāka veidoties, un vecticība visbiežāk tika aplūkota tikai caur pareizticīgās baznīcas apoloģijas prizmu, kas likumsakarīgi nozīmēja shizmas un to sekotāju negatīvu vērtējumu. Ar to ir izskaidrojama zināma “šķeltnieku” uzskatu un paražu aprakstu virspusība. Šajā laika posmā vecticība vēl nebija kļuvusi par kultūrvēsturiskās intereses objektu. Un tam bija dažādi iemesli. Pirmkārt, šo situāciju izraisīja oficiālās pareizticīgās baznīcas un tātad lielākās ticīgo daļas emocionāli negatīvā attieksme pret vecticībniekiem kā pret tumsoņiem un reliģioziem fanātiķiem. Otrkārt, speciālu vēsturisku pētījumu trūkums (kas lielā mērā izriet no iepriekš minētās attieksmes). Treškārt, pašu vecticībnieku savrupināšanās un nevēlēšanās publiskot savus uzskatus, kas lielā mērā bija saistīts ar viņu puslegālo stāvokli valstī, ar viņu bailēm no represijām un sodiem. Tikai pēc 1905. gada manifesta var konstatēt, ka diskurss par vecticību izveidojies kā diskurss par kultūras parādību un tajā piedalās ne tikai “novērotāji”, bet arī paši šīs kultūras tradīcijas pārstāvji.

Slavofilu centienu dēļ – pierādīt, ka krievu tautai piemīt brīvības un suverenitātes gars, krievu baznīcas šķelšanās un “šķeltnieki” tika iekļauti jaunajā ideoloģiskajā kontekstā kā sociālā protesta simboliskie iemiesotāji. Tā, piemēram, krievu revolucionāri demokrātiskā spārna pārstāvji šķelšanās pieredzē saskatīja sociālās cīņas ideālu. Šādas ievirzes politiskajā publicistikā un vēsturiskajos apcerējumos “šķeltnieki” tika attēloti kā pretvalstiskās kustības aktīvistu, kā moderno revolucionāru sava veida priekšteči.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Gercen A. I. *Russkii narod i sotsializm* (1851) // Gercen A. I. *Izbrannye filosofskie proizvedeniia*. T. 2. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1948. S. 134–166; Dobroliubov N. A. “Pervye gody tsarstvovaniia Petra Velikogo” N. Ustrialova // Dobroliubov N. A. *Izbrannye filosofskie proizvedeniia*. T.1. Moskva: Gos. izd-vo politich. lit-ry, 1948. S. 327–344; Chernyshevskii N. G. *Zapiska po delu soslannykh v Viliuisk staroobriadsev* // Chernyshevskii N. G. *Polnoe sobranie sochinenii*. T.10. Moskva: Gospolitizdat, 1951. S. 518–689. Pēc šādiem centieniem uzsvērt vecticībnieku “pilsoniskumu” nāca to laikabiedru atbildes reakcija, kuriem bija radikāli pretēja pozīcija, uzskatot, ka savas ticības rakstura dēļ vecticībnieki vienkārši nav spējīgi uz politisku darbību, pat ja viņi patiešām nav apmierināti ar esošo politisko un sabiedrisko dzīvi. Sk.: Nikiforovskii Iv. *Osnovnaia osovennost' staroobriadcheskogo raskola*. Samara, 1892. 15 S.

19. gadsimta otrajā pusē šāda pieceja iezīmēja "šķeltnieku" kustībai tādu interpretāciju, kuras mērķis bija projicēt šizmas notikumus uz aktuālo sociāli politisko situāciju noteiktas ideoloģijas gaismā, lai mudinātu plašākas masas, to skaitā arī pašus vecticībniekus, aktīvi iesaistīties politiskajā cīņā. Starp šādiem autoriem atzīmējams A. Hercena līdzgaitnieks, viens no avīzes "*Obshchee veche*" dibinātājiem Vasilijš Keļsijevs (*Vasilii Ivanovich Kel'siev*, 1835–1872).<sup>50</sup> V. Keļsijevs uzskatīja, ka šķelšanās notikumā izpaužas krievu tautas tiekšanās pēc neatkarības no valsts visaptverošās varas. "Šķeltnieku" kustība, viņaprāt, liecina par tautas centieniem protestēt pret tiem valdības un baznīcas pasākumiem, kuri ir pretrunā ar tautas gribu.<sup>51</sup> Autors paliek 19. gadsimta vidus revolucionāro demokrātu ideju ietekmē un turpina ticēt, ka, izmantojot vecticībnieku negatīvo attieksmi pret caru, vecticībniekos ir iespējams atrast uzticamus līdzgaitniekus cīņai pret cara valdību. Turpmākā vēstures gaitā pierādījās, ka tā ir tikai ilūzija.<sup>52</sup> Zīmīgi, ka padomju historiogrāfija centās izcelt tieši šo aspektu vecticībnieku pētījumos: līdztekus vecticībnieku kultūras "etnogrāfiskajai" interpretācijai tika kultivēts vecticībnieku kā pareizticīgās baznīcas un carisma režīma pretinieku tēls.<sup>53</sup>

Viens no pirmajiem vēsturniekiem, kas centās detalizēti izpētīt krievu baznīcas šķelšanos sociāli politiskajā kontekstā, bija Afanasijš Ščapovs (*Afanasii Prokof'evich Shchapov*, 1830–1876). Savā fundamentālajā

<sup>50</sup> Londonā V. Keļsijevs izdeva 4 dokumentu krājumus par cara valdības politiku attiecībā uz vecticībniekiem: Kel'siev V. I. *Sbornik pravitel'stvennykh svedenii o raskol'nikakh*. London. Vyp. 1. 1860. 221 s. Vyp. 2. 1861. 298 s. Vyp. 4. 1862. 343 s.

<sup>51</sup> Par to skat. arī: Kel'siev V. I. *Sviatorusskie dvoevery // Otechestvennye zapiski*. 1867. T. 174, Nr. 10, otd. 1. S. 583–619.

<sup>52</sup> Atcerēsimies kaut vai Latgales vecticībnieku atbalstu caram poļu sacelšanās laikā 1863. gadā. Par to vēlreiz atgādināja franču vēsturnieks Ivo Leklērs: Lekler I. *Starobriadtsy Latvii i tsar'-osvoboditel' v 1860-kh godakh // Staroverie Latvii / Otv. red. -sost. Ivanov Il. I.* Rīga: Starobriadcheskoe obshchestvo Latvii, 2005. S. 305–311.

<sup>53</sup> Kartsov V. G. *Religioznyi raskol kak forma antifeodal'nogo protesta v istorii Rosii*. T. 1. Kalinin: Kalininskii gos. universitet, 1971. 160 s.; Klibanov A. I. *Narodnye protivotserkovnye dvizhenia // Russkoe pravoslavie: Vekhi istorii*. Moskva, 1989. S. 562–615; Rumiantseva V. S. *Narodnoe antitserkovnoe dvizhenie v Rossii XVII veka: Dokumenty prikaza tainykh del o raskol'nikakh 1665–1667 gg.* Moskva: AN SSSR, 1986. 243 s.

darbā<sup>54</sup> A. Ščapovs cenšas pierādīt, ka šķelšanos izraisīja dažādu iemeslu komplekss, kurā viens no izšķirošajiem faktoriem bija krievu tautas garīgi tikumiskais stāvoklis un neapmierinātība ar jaunievedumiem gan baznīcas, gan sekulārajā jomā. A. Ščapovs uzsvēra, ka baznīcas šķelšanos nav izraisījusi patriarha Nikona pārāk steidzīgi īstenotā reforma – iekšējs konflikts krievu baznīcā brieda jau kopš 16. gadsimta sākuma: patriarha Nikona laikā saasinājās nesaskaņas starp krievu “tradicionālistiem” un “progriekšiski” noskaņoto garīdzniecību. Pēc vēsturnieka domām, sākotnēji krievu shizmai bija ne tikai reliģiski rituālistisks, bet reliģiski demokrātisks raksturs – zemākās garīdzniecības opozīcija patriarha varai. Autors uzsver, ka “šķeltnieku” kustībai piemīt izteikti politiska dimensija – apgabalu, reģionu reakcija uz valsts varas centralizāciju ap Maskavu. Reliģiskajā dimensijā tas izpaužas kā tautas “reliģiskās jaunrades” uzplaukums: zemnieku vidē parādās tautas pareizticības variants, kurā kristīgie motīvi cieši savijas ar folkloru un pagāniski maģiskiem ticējumiem.<sup>55</sup> Tādējādi A. Ščapovu var uzskatīt ne tikai par krievu historiogrāfijas liberāli demokrātiskā virziena pamatlicēju, bet arī par krievu shizmas kultūrvēsturisko pētījumu skolas dibinātāju. A. Ščapova pieeja iezīmēja jaunu skatījumu uz “šķeltnieku” kustību. Vecticībnieki, kā arī krievu sektantisms kopumā, tika aplūkoti nevis no reliģiskām, bet no sociāli vēsturiskām pozīcijām, atklājot patriarha Nikona reformu pretinieku protesta sociāli politiskos pamatus. Šo skatījumu sekmēja ne tikai pētniecisko pieeju izmaiņas vēsturnieku darbos Krievijā 19. gadsimta otrajā pusē (pāreja no romantiski mitoloģiskajām uz sociāli vēsturiskajām pozīcijām), bet arī diskursa par tautas reliģiozitāti un vecticību veidoša-

<sup>54</sup> Shchapov A. P. Raskol staroobriadchestva, rassmatrivaemyi v sviazi s vnutrennim sostoianiem russkoi tserkvi i grazhdanstvennosti v XVII v. i v pervoi polovine XVIII v. *Opyt istoricheskogo issledovaniia o prichinakh proiskhozhdeniia i rasprostraneniia russkogo raskola*. Kazan', 1859. 547 s.

<sup>55</sup> Shchapov A. P. Zemstvo i raskol. I // *Sochineniia*. Sankt-Peterburg, 1906. T. 1. S. 463.



nās. Jāatzīmē, ka A. Ščapova skola krievu historiogrāfijā izrādījās visai noturīga.<sup>56</sup>

Šie pētījumi apliecināja ne tikai metodoloģisku novitāti, bet arī zināmu politisku angažētību. "Šķeltnieku" tēma tiek izmantota, lai runātu par varas attieksmi pret tautu, īpaši revolucionāri demokrātiskā spārna domātājiem. Viens no spilgtākiem tā pārstāvjiem ir Aleksandrs Prugavins (*Aleksandr Stepanovič Prugavin*, 1850–1920), vecticības un krievu sektantisma pētnieks. Viņa darbos vecticībnieku tiesiskā ierobežotība un ekonomiskās grūtības atspoguļo visas krievu tautas aktuālo stāvokli.<sup>57</sup> A. Prugavins cenšas kritiski izvērtēt galēji pretrunīgus uzskatus par vecticību. Viņš oponē oficiālās pareizticīgās baznīcas viedoklim par vecticībnieku neizglītotību, atsaucoties uz to, ka vecticībnieku draudzēs pat vajāšanu laikā bija skolotāji un bibliotēkas, kur vecticībnieki ieguva sākotnējo izglītību. Tādējādi vidējais vecticībnieks ir izglītotāks nekā pareizticīgais zemnieks. Taču autors neuzskata vecticībniekus par tautas progresīvāko daļu, jo vecticībnieku izglītība, salīdzinot ar 19. gadsimta standartiem, nav pietiekama, lai runātu par augsto izglītības līmeni kopumā. Vecticībnieki, viņaprāt, tomēr ir un paliek neizglītotās krievu tautas masas sastāvdaļa. Raksturojot vecticībnieku dzīvesveidu, A. Prugavins ar zināmu skepticismu vērtē

---

<sup>56</sup> Sk., piemēram, 19. gadsimta krievu vēsturnieka V. Andrejeva darbus par vecticībniekiem, kuros jūtama autora tiekšanās politizēt šķelšanās cēloņus un sniegt vecticībnieku kustības vienpusīgu traktējumu, izceļot tajā vienīgi zemnieku protesta līniju. (Sk.: Andreev V. V. Raskol i ego znachenie v russkoi istorii. Sankt–Peterburg, 1870. 120 s.) Vēra ņemami ir arī Nikolaja Aristova darbi, kuros vecticībnieki aplūkoti kā protestētāji pret svežemju (Rietumu) ietekmēm Krievzemes vēsturē. N. Aristovs pievērš uzmanību izmaiņām, kas ir notikušas valsts un vecticībnieku attiecībās gadsimtu gaitā. Viņaprāt, vecticībnieku draudzes, veicot brīvu ekonomisko darbību valsts noteikto likumu ietvaros, pakāpeniski kļūst par valstij lojāliem pilsoņiem. (Sk.: Aristov N. Ia. Ustroistvo raskol' nich'ikh obshchin // *Biblioteka dlja chtenija*. 1863, T 7. S. 1–32.) Padomju historiogrāfijā šo līniju turpināja Aleksandrs Pančenko. (Sk.: Pančenko A. M. Russkaia kul'tura v kanun petrovskikh reform // *Iz istorii russkoi kul'tury*. T. (XVII – nachalo XVIII veka). Moskva: Iazyki russkoi kul'tury, 2000. S. 11–261.)

<sup>57</sup> Prugavin A. S. *Starobriadchestvo vo vtoroi polovine XIX veka. Očerki iz noveishei istorii raskola*. Moskva: Tip. I. D. Sytina, 1904. 280 s.

valdības īstenotos soļus tautas izglītības jautājumā vispār, kā arī kritiski izsakās par reliģisko neiecietību, kas tiek atbalstīta likumdošanas līmenī un laika gaitā ir pierādījusi negatīvu ietekmi uz sabiedrības dzīvi. Vec ticības savdabību viņš saskata šīs parādībās sarežģītajā izcelsmē – tas ir gan reliģisks, gan reizē arī sociāls fenomens. Vec ticībnieku dzīvesveids un pasaules uzskats vēsturiski veidojušies kā organiska krievu tautas kultūras sastāvdaļa. A. Prugavins pievērš uzmanību vec ticībnieku un sektantu skaita pieaugumam 19. gadsimtā, sasaistot to ne tik daudz ar reliģisku protestu, cik ar “šķeltnieku” spēju piesaistīt ticīgos, it īpaši neizglītos, ar tautas masai saprotamiem garīgiem ideāliem. Neidealizējot šo tautas reliģiozitāti, A. Prugavins izrāda simpātijas vec ticībniekiem, palikdams “mācīta” pētnieka pozīcijās un pieļaudams, ka neizglītotai tautai ir tiesības uz aizspriedumiem.<sup>58</sup> A. Prugavina koncepcijā ir saskatāma demokrātiski liberālās *narodņiku* ideoloģijas ietekme. Viņa darbi aizsāka t. s. etnogrāfisko pieeju vec ticības kultūras mantojuma interpretācijai.

### “Šķelšanās” krievu reliģiskās filozofijas kontekstā

Tautas reliģiozitātes, etnopsiholoģijas problēmu tematizācija, kā arī šķelšanās un “šķeltnieku” jautājums no jauna aktualizējās 19.–20. gadsimtu mijā, tā saucamās krievu reliģiski filozofiskās *renesanses* laikā. Reliģiozitāte, it īpaši tautas reliģiozitāte, kļūst par mērauklu un reizē par vienu no galvenajiem raksturlielumiem krievu kultūras un Krievijas garīgās misijas filozofiskajā apjēgšanā. Krievu filozofijas diskursā ienāk jēdzieni “garīgums”, “garīgā pieredze”, kuru saturs ne vienmēr tiek skaidri eksplīcēts. Tomēr šo jēdzienu lietošanas konteksts ļauj spriest, ka šie apzīmējumi attiecināmi uz noteiktu reliģiskās pieredzes jomu, kas tiek saprasta kā īpaša veida pārdzīvojums – sakrālās, transcendentālās dimensijas pārdzīvojums. “Svētās Krievzemes” mitoloģēma, kas lieti noderēja slavofilu polemikā ar

<sup>58</sup> Prugavin A. S. *Staroobriadchestvo vo vtoroi polovine XIX veka...* S. 153–158. Par A. S. Prugavina uzskatiem detalizētāk sk.: Pashkov A. M. A. S. Prugavin: ot revoliutsionnykh kruzhkov do izuchenii staroobriadchestva (1869–1881 gg.) // *Vestnik Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta*. T 7, 2010. S. 43–55.

*rietumniekiem*, krievu domātāju darbos parādās kā romantizēta pagātnes metafora, kas apzīmēja krievu kultūras autentiskuma ideālu. Šajā kontekstā filozofu darbos laiku pa laikam parādās atsauces uz vecticībniekiem kā dzīviem "pirmspētera" (ne-rietumnieciskās) Krievzemes mantiniekiem.<sup>59</sup> Protams, vecticība nekad nebija krievu filozofiskās refleksijas centrālā tēma. 19. gadsimta beigu – 20. gadsimta sākuma filozofu darbos vecticība bieži vien tiek aplūkota diezgan vispārīgi kā oficiālās pareizticības alternatīva, kurai kopumā ir negatīvas pieredzes vērtība. Arī jēdzienam "vecticība" vēl joprojām īsti nav noteikta definējuma un nereti kā sinonīmi tiek lietoti abi vārdi "šķelšanās" (*raskol*) un "vecticība" (*staroobriadčestvo*).<sup>60</sup> Kopumā šī terminoloģiskā "nevērība" ir vēl 19. gadsimta historiogrāfijas mantojums, kurā visi vecticībnieki tradicionāli tika dēvēti par "šķeltniekiem" (*raskol'niki*), bet vecticībnieku dzīvesveids un reliģiskie uzskati – par "šķelšanos" (*raskol*). Tas izskaidrojams galvenokārt ar valdošo pareizticīgo diskursu, kas noteica lietotās terminoloģijas aksioloģisko slodzi. Neitrālākos jēdzienus – vecticībnieki, vecticība – konsekventi sāka lietot tikai pēc 1905. gada manifesta, kad šī terminoloģija iesakņojās arī juridiskajos dokumentos. Krievu reliģiskie filozofi, vadoties pēc saviem reliģiskajiem uzskatiem, saskatīja noteiktu iekšējo loģiku krievu kultūras attīstībā. Lai gan no teoloģiskajām pozīcijām kritiski novērtēta, vecticība tiek aplūkota kā kopīgās pareizticības garīgās pieredzes organiska sastāvdaļa un nevis svešķermenis.<sup>61</sup>

Tā, piemēram, pēc Vasilija Rozanova (*Vasilii Vasil'evich Rozanov*, 1856–1919) domām, krievu baznīcas shizma iezīmējusi iekšēju pretrunu starp "divām Krievijām" – "Svēto Krievzemi" jeb Krievijas "iekšējo" būtību, kuru raksturo neparedzamība, nepastarpināta intuitīvā ticība un ontoloģiski dziļa pasaules uztvere, – un "Krievijas impēriju" jeb ārēju, formālu valstisku veidojumu, kura vēsture tiek reprezentēta Eiropas politiskās

<sup>59</sup> Sk., piemēram: Rozanov V. V. *Psichologija russkogo raskola...* S. 33–39; Florenskii P. *Pravoslavie // Khristianstvo i kul'tura*. Moskva: Izdatel'stvo AST, 2001. S. 465–489.

<sup>60</sup> Salīdz. šādu sinonīmu lietošanu: Rozanov V. V. *Psichologija russkogo raskola...* S. 33–60.

<sup>61</sup> Turpat.

vēstures ietvaros. Šķelšanās krievu pareizticīgajā baznīcā ir slimība, brūce, kas tomēr atgādina krievu cilvēkiem par vēl joprojām dzīvo saikni ar savu seno pagātņi. Tieši vecticībnieki uztur pie dzīvības saikni ar “Svēto Krievzemi” un tādu ticības veidu, kuru varētu dēvēt par “nesašķeltu” ticību (*tselostnost' very*). Šajā ziņā vecticībnieku ticība svētumam, citiem vārdiem sakot, ticība iespējai ikdienas dzīvē iemiesot svēto dzīves paraugu var kalpot par paraugu oficiālajai baznīcai, kura, kā uzskata V. Rozanovs, savā garīgajā praksē izstrādājusi detalizētu formālu noteikumu kopumu, lai definētu svētuma “gradācijas”.<sup>62</sup> Kaut gan šī pēdējā atziņa vairāk atspoguļo filozofa subjektīvās izjūtas, tomēr tā norāda uz kādu svarīgu tendenci, kas parādījās tieši reliģiski filozofiskās *renesanses* laikā. Vecticību sāka aplūkot kā, lai arī traģisku un savdabīgu, tomēr organisku krievu kultūras sastāvdaļu, atzīstot vecticībā saglabātā un uzkrātā garīgā potenciāla vērtību visas krievu kultūras kontekstā. V. Rozanovs uzsver, ka shizma apliecina, iespējams, visbūtiskāko krievu vēsturē – absolūtu ticību un upurēšanos tās vārdā. Caur šo prizmu raugoties, V. Rozanovs cenšas attaisnot arī oficiālās baznīcas attieksmi pret vecticībniekiem: ja vecticības statuss tiktu pielīdzināts citu, ne-pareizticīgo, konfesiju juridiskajam statusam, tad vecticībniekus vajadzētu uzskatīt par “svešiniekiem”, tomēr viņi tādi nav. Šī pretrunīgā attieksme pret vecticībniekiem atklāj gadsimtu gaitā izveidojušos tendenci vērtēt vecticību kā krievu garīgās “atpalcības” izpausmi, bet reizē parāda arī intuitīvu izpratni par vecticības sarežģīto būtību.

Krievu 19. gadsimta beigu – 20. gadsimta sākuma reliģiskās filozofijas refleksijā īpašu vietu ieņem pārdomas par garīgo pieredzi. Jautājums par garīgumu tiek aplūkots filozofiskā un teoloģiskā skatījumā krustpunktā, uzsverot ētiskā ideāla un rituāla autoritātes sakritību pareizticīgo ikdienas dzīves pieredzē. Tie nebija centieni sniegt teoloģisku pamatojumu krievu pareizticības tradīcijas īpatnībām, bet tieši mēģinājumi saprast reliģiskās psiholoģijas īpatnības, uzskatot, ka visspilgtāk tās izpaudušās t. s. “tau-

<sup>62</sup> Rozanov V. V. *Russkaia Tserkov' // Rozanov V. V. Religiia. Filosofia. Kul'tura...* S. 292–313.

tas pareizticībā", respektīvi, veidā, kādā ticība izplatījās un tika pieņemta krievu tautā.

Īpašu uzmanību tieši krievu pareizticības īpatnībām ir pievērsis Pāvels Florenskis (*Pavel Aleksandrovich Florenskii*, 1882–1937). Savā esejā par krievu pareizticību viņš izskaidro interesi par "parasto zemnieku" pareizticību ar to, ka tieši laukos (atšķirībā no pilsētām) cilvēkiem vēl saglabājusies dziļa ticība, kas sakņojas viņu tradicionālajā dzīvesveidā un stingrā rituālu ievērošanā.<sup>63</sup> Tieši šo pieķeršanos rituāla aspektam autors uzskata par krievu pareizticības galveno iezīmi. Rituāla autoritāte nav saistīta tikai ar baznīcas dzīvi, ar dievkalpojumu tā šaurajā – konkrētās ceremonijas – nozīmē. Tieši ikdienas dzīves formās izpaužas īpaša attieksme pret rituālu kā sakrālu darbību, kas aptver un ietekmē visu ticīgā cilvēka dzīvi. Tāpēc ētikas pārkāpumi ikdienišķi sadzīviskajā līmenī, t.i., "cilvēcisko" attiecību līmenī, tiek pieļauti un arī piedoti vieglāk nekā "dievišķo noteikumu" pārkāpumi: tātad lamāšanās, dzeršana vai piekaušana ir mazāks grēks salīdzinājumā ar gavēņa neievērošanu, bet apmeklēt dievkalpojumu ir svarīgāk nekā pašam lasīt evaņģēliju. P. Florenskis trāpīgi raksturo krievu pareizticīgo pieredzi, uzsverot, ka tā ir veidojusies nevis sprediķošanas ietekmē, bet gan kā svētlietu (ikonu, relikviju) dievbijīga godāšana (*pochitanie*). Citiem vārdiem sakot, pareizticīgo ikdienas reliģiskā pieredze ir saistīta nevis ar logosa sākotni, ar ticības racionalizāciju verbālajā formā, bet ar iracionālu uzvedības ritualizāciju, kas balansē uz robežas starp mistisko un maģisko kulta uztveri. Reliģija tautas izpratnē, pēc Florenska domām, ir nevis spriešana par dievišķo, bet dievišķā uzņemšana sevī, – tādēļ lūgšana, kurā Dievs ienāk ticīgā sirdī, ir svarīgāka par Bībeles lasīšanu un relikviju skūpstīšanu kā tieša ķermeniskā pietuvināšanās Dieva svētībai ir svarīgāka par teoloģisku dogmu apgūšanu.<sup>64</sup> P. Florenskis uzskata, ka šādas reliģiskās apziņas pamatā ir īpaša attieksme pret dievkalpojuma rituālu. Dievkalpojumā notiekošais nav vienkārši formālas darbības – lūgšanu vārdi, dziedājumu melodijas, sveču iededzināšana

<sup>63</sup> Florenskii P. Pravoslavie... S. 474–475.

<sup>64</sup> Turpat.

u.tml., tam visam piemīt sakrāla dimensija, kas tautas apziņā tiek uztverta kā mistiski maģiska. Dievkalpojumā piekoptās darbības un lietotie vārdi arī sadzīvē iegūst īpašu noslēpumainu, mistisku (krievu val.: *táinstvennyĭ*, no *táinstvo* – sakraments) spēku.<sup>65</sup>

Tādējādi P. Florenskis netieši norāda uz pareizticīgo reliģiozitātes sinkrētisko raksturu. Tautas apziņā kristīgā mācība netiek uztverta dogmatiskā līmenī kā racionāli apzināts katehisma noteikumu kopums. Sistemātiskas reliģiskās izglītības trūkums tautā (un bieži vien arī garīdzniecības vidē) gadsimtu gaitā veicinājis savdabīga “tautas pareizticības” varianta izveidošanos, kas nesakrīt ar dogmatiski pareizu pareizticības izklāstu teologu izpratnē. Tiešums, ar kādu reliģiskā prakse ienāk sadzīvē, pēc P. Florenska domām, atgādina pagānu tiekšanos piešķirt rituālam maģisku nozīmi un noved pie nepārtrauktas ikdienas dzīves saskaņošanas ar pareizticīgā kulta elementiem. Te runa nav tikai par mūža svarīgākajiem notikumiem (bērna piedzimšana, laulības, slimības, nāve), bet arī par gluži ikdienišķām darbībām (ēdienreize, ēdiena pagatavošana, ikdienas lauku darbi, mājsaimniecības darbi u.tml.). Reliģisko paražu ievērošana ikdienā ir galvenais kritērijs, pēc kura pareizticīgais izšķir, kurš ir savējais un kurš – ne. Pareizticīgais ir uzskatāms par pareizticīgo nevis savas dogmatiskās pārliecības dēļ – noteicošā ir viņa uzvedības un sadzīves paradumu atbilstība noteiktam vispārpieņemtam pareizticīgā tēlam.<sup>66</sup> Tādējādi arī ticīgā dzīves jēga tiek saskatīta nevis īpašas askēzes praktizēšanā, bet godīgā savu pienākumu pildīšanā tradicionāli sakārtotā ikdienā.

P. Florenska novērojumi raksturo ne tikai viņam laikmetīgo situāciju. Noturīgie priekšstati par to, kāds ir “īsts” pareizticīgais, protams, izkristalizējušies gadsimtu gaitā un atspoguļojas gan krievu folklorā, gan literatūrā, it īpaši 19. gadsimta krievu rakstnieku darbos. Turklāt bieži vien viss

<sup>65</sup> P. Florenskis šai sakarā piemin svēto ūdeni – tas ārēji ne ar ko neatšķiras no parastā, taču (vismaz ticīgajiem) palīdz pret visām slimībām un atvairā visus ļaunos garus. Sk.: Florenskii P. Pravoslavie... S. 476.

<sup>66</sup> Sal. P. Florenska minētos ikdienā lietotos teicienus: “Viņš ēd ne tā kā pareizticīgais” (“On est ne po-pravoslavnomu”), “ģērbjas ne tā kā pieņemts pareizticībā” (“ne po-pravoslavnomu odevaetsia”). Sk.: Florenskii P. Pravoslavie... S. 480.

iepriekš minētais tiek attiecināts uz "tautas ticību" kopumā, nenošķirot "pareizticīgos" no "šķeltņiekem" (kas empīriskajā līmenī ne vienmēr ir iespējams tās pašas tautas ticības īpatnību dēļ: krievu cilvēki parasti dēvēja sevi par kristiešiem (*kbristiane*) un pareizticīgajiem (*pravoslavnie*), lai gan viņu praktizētie rituāli mēdza atšķirties no konvencionālās pareizticības). Tāpēc šis raksturojums lielā mērā ir attiecināms arī uz vecticībniekiem, precīzāk, uz bezpriesteru virzienu, ko veidoja galvenokārt tās sociālās grupas (zemnieki un sīkpilsoņi), kuras pieņemts apzīmēt ar vārdu "tauta". Tieši bezpriesteru virziena vecticībniekiem "pareizais" dzīvesveids kļūst par galveno kritēriju "savējo" un "svešo" atpazīšanā: atšķirības starp atsevišķiem bezpriesteru vecticībnieku novirzieniem, piemēram, starp fedosejeviešiem, pomoriešiem, fiļipoviešiem ikdienas saskarsmes līmenī tiek noteiktas galvenokārt pēc atšķirībām sadzīves iekārtā un uzvedības paražām, t.i., pēc ikdienas dzīves kultūras formām, kurām tiek piešķirta sakrāla nozīme.<sup>67</sup>

Īsu rakstu, kas pēc savas formas atgādina tēzes, P. Florenskis ir veltījis arī vecticības fenomenam krievu pareizticības vēsturē.<sup>68</sup> P. Florenska nostāju varētu raksturot kā toleranta dialoga pozīciju. Turklāt pats P. Florenskis aizstāv nevis oficiālo pareizticības baznīcas vai vecticībnieku pozīciju, bet idealizē, viņaprāt, krievu baznīcas uzplaukuma laikmetu – Sv. Radoņežas Sergija dzīves laiku (14. gadsimts), kad baznīcā vēl nebija ienācis Eiropas renesanses gars, kas izjauca garīgā un miesiskā hierarhiju, izvirzot priekšplānā tieši juteklisko, miesisko. Ievērodams savu ideju loģiku,<sup>69</sup> filozofs

<sup>67</sup> Pētījumi par vecticībnieku grupu identitāti – sk.: Bolonev F. F. *nauki v Sibiri*. Novosibirsk, 1998, T 2. S. 54–59. Fishman O. M. Fenomenologicheskie podkhod k izucheniuiu gruppovogo soznaniia tikhvinskikh karel: Na primere mifologicheskikh i istoricheskikh predanii // *Kunstkamera: Etnograficheskie tetradī*. 1993, vyp. 2–3. S. 20–28.

<sup>68</sup> Šis raksts P. Florenska dzīves laikā netika publicēts, pirmpublicācija ir P. Florenska kopotajos rakstos, to izdevējs igumens Androniks Trubačovs komentāros norāda, ka raksts nav datēts un tam nebija arī nosaukuma. Visticamāk, autors to rakstījis 1923. gadā, kad tapa P. Florenska raksti par pareizticību un kristietību. Sk.: Florenskii P. A. Zapiska o staroobriadchestve // Florenskii P. A. *Sochineniia*. V 4 t. T. 2. Moskva: Mysl', 1996. S. 560–563, s. 794.

<sup>69</sup> Renesanses estētikas kritika uzskatāmi izpaužas P. Florenska darbos par senkrievu mākslu. Sk.: Florenskii P. A. Ikonostas // Florenskii P. A. *Sochineniia*. T. 2. S. 419–526.

saista krievu baznīcas šķelšanās trāģēdiju vispirms ar radikālām izmaiņām kultūrā – ar pretošanos Rietumeiropas renesanses ietekmei, kas devalvēja tradicionālās garīgās vērtības un baznīcas autoritāti. Abas sašķēlušās krievu baznīcas daļas centās saglabāt pareizticības valdošo lomu kultūrā. Nikona reformu piekritēji – ar nelielām izmaiņām rituālā – centās noslēpt būtiskākās pasaules uzskata izmaiņas, kas bija notikušas pareizticīgo apziņā renesanses ideju ietekmē. Savukārt vecticībnieki centās iekonservēt baznīcas pieredzi pagātnes formās, taču pašas šīs formas jau bija skārusi renesanses sekularizācija. Tādējādi P. Florenskis uzskata, ka oficiālās pareizticīgās baznīcas un vecticības attīstība ir notikusi paralēli un neviens no šiem spārnēm nav guvis virsroku; viņš saskata arī turpmākās vēsturiskās paralēles: “juku laiki”, kas notika pirms šķelšanās, atkārtojās 1917. gada revolūcijas notikumos, taču nedz oficiālā baznīca, nedz arī vecticībnieki nebija gatavi tai pretoties.<sup>70</sup> P. Florenskis, tāpat kā V. Solovjovs, ir pārliecināts, ka tikai krievu baznīcas kanoniskā apvienošanās var palīdzēt atjaunot baznīcas garīgo autoritāti. Tomēr P. Florenskis arī atzīst, ka vecticībnieki ir saglabājuši daudz tādu garīgu vērtību, kuras ir nozīmīgas pareizticībai. P. Florenskis diezgan skeptiski vērtē vecticības perspektīvas, it īpaši bezpriesteru virziena vecticībnieku (kuriem nav hierarhijas un dievgalda sakramenta) dzīvotspēju.<sup>71</sup> Autors trāpīgi pamana, ka galvenais impulss vecticībnieku konsolidācijai un cīņai bija viņu vajāšanas, tādēļ arī par galveno darbības mehānismu kļuva aizsardzība. Tas nozīmēja seno formu saglabāšanu, bet traucēja tās radoši izmantot. Kad vajāšanu posms bija beidzies, parādījās neizpratne, kā izmantot kultūras mantojumu laikmetīgajā situācijā. Arī

<sup>70</sup> Florenskii P. A. Zapiska o staroobriadchestve... S. 563.

<sup>71</sup> Bezpriesteru vecticībnieku vidē šī problēma tika apzināta kolektīvās pieredzes līmenī; par to, piemēram, liecina vecticībnieku koncili Krievijā, kurus pēc 1905. gada manifestā organizēja visu novirzienu vecticībnieki. Īpašu nozīmi saviem konciliem piešķīra Pomoras vecticībnieki. Pirmā (1909. gadā) un Otrā (1912. gadā) Pomoras vecticībnieku concilu lēmumiem ir autoritāte arī mūsdienu bezpriesteru vecticībnieku (to skaita arī Latvijas vecticībnieku) reliģiskajā praksē. Sk.: *Deiānīa Pervogo Vserossiiskogo sobora khris-tian-pomortsev, priemliushchikh brak*. Moskva, 1909. *Deiānīa Vtorogo Vserossiiskogo sobora khris-tianskogo pomorskogo tserkovnogo obshchestva v tsarstvuiushchem grade Moskve v leto ot sotvoreniia mira 7421 sentiabria v dni s 10 po 17*. Moskva: Sovet Soborov, 1913. 284 s.



oficiālās pareizticības piekopējiem P. Florenskis pārmet iedomību, jo bieži vien viņi atsakās no pareizām formām, kas baznīcas dzīvē būtu noderīgas, tikai tāpēc, ka tās izmanto vecticībnieki.<sup>72</sup>

Galvenā problēma, kuru formulē P. Florenskis, ir saistīta ar pareizticības izredzēm pastāvēt citā – modernā vēsturiskā situācijā. Viņš sasaista Pētera I reformas valsts pārvaldes jomā ar turpmākajiem šķelšanās procesiem, kurus aizsāka krievu baznīcas shizma 17. gadsimta vidū. Rezultātā vienota krievu patriarhālā kultūras tradīcija tika sašķelta "tautas" kultūrā un "augsti skoloto", eiropieiski orientēto krievu sabiedrības slāņu kultūrā. Pievēršot uzmanību traģiskajiem notikumiem Krievijas vēsturē, P. Florenskis cenšas saskatīt to cēloņus krievu kultūras garīgajā pieredzē. Viņaprāt, par baznīcas shizmas kultūrsociālajām sekām ir uzskatāma konservatīvi noskaņotās tautas daļas neatgriezeniska atdalīšanās no "eiropieiski" orientētā krievu intelektuāļu slāņa. 1917. gada revolūcija, pēc P. Florenska domām, ir kārtējais vēsturiskais notikums, kas iezīmē tradicionālās patriarhālās dzīves iekārtas un "tautas pareizticības" graušanu. Pareizticība, kas bija cieši saistīta ar patriarhālo iekārtu, ar mistisku cara statusa izpratni, ar stingru hierarhiju baznīcas organizācijā, pēc revolūcijas zaudēja gandrīz visās šajās pozīcijās. Iekšējās pretrunas, kas vērojamas pareizticībā 20. gadsimta sākumā, ir šīs politiskās un kultūras krīzes rezultāts. Tomēr P. Florenskis bija noskaņots diezgan optimistiski un uzskatīja, ka baznīca jau ir apzinājusies šo iekšējo pretrunu starp konservatīvismu un nepieciešamību turpināt pastāvēšanu jaunajos apstākļos, un tas ir viens no pareizticības attīstību sekmējošiem faktoriem.<sup>73</sup> Kā rādīja turpmākie 20. gadsimta notikumi, ja arī attīstība pareizticīgo baznīca notika, tad tā bija ļoti lēna.

Pēc Florenska domām, pareizticības turpmāka pastāvēšana ir iespējama tikai tad, ja tā mainīsies, pieskaņojoties jaunajiem vēsturiskajiem apstākļiem. Vecticībnieku vidē līdzīgās bažas tika izteiktas vēl pirms 1917. gada notikumiem. Laikā no 1905. līdz 1917. gadam Krievijas vecticībnieki ieguva ne tikai pozitīvu reliģiskās brīvības pieredzi, bet arī saskārās ar

<sup>72</sup> Florenskii P. A. Zapiska o staroobriadchestve... S. 560.

<sup>73</sup> Florenskii P. Pravoslavie... S. 488–489.

daudzām problēmām, kas parādījās jaunajā kultūrpolitiskajā situācijā. Svarīgākās no tām bija attiecības ar valsti (īpaši aktuāls šis jautājums bija bezpriesteru novirziena vecticībniekiem, kuru principiālā distancēšanās no valsts institūcijām bija cieši saistīta ar viņu reliģiskajiem uzskatiem) un savstarpējās attiecības starp dažādiem vecticībnieku novirzieniem. Šajā neilgajā laikposmā šīs problēmas tā arī netika atrisinātas.<sup>74</sup>

Krievu tautas reliģiozitātes aspekti piesaistīja krievu filozofu un baznīcas vēsturnieku uzmanību arī turpmāk. Krievu reliģiskajā filozofijā atklātā ideja par krievu reliģiozitātes īpašu saikni ar rituālu tiek attīstīta arī krievu baznīcas vēsturnieku darbos. Ievērojamākie no viņiem ir Antons Kartašovs<sup>75</sup> un Georgijs Florovskis,<sup>76</sup> kuru darbi tapa jau ārpus 19.–20. gadsimtu mijas reliģiski filozofiskās renesanses ietvariem – emigrācijā. Viņu pētījumi, no vienas puses, noslēdz iepriekšējo, 19. gadsimta filozofiski vēsturisko apcerējumu tradīciju, no otras puses, atklāj jaunu perspektīvu baznīcas garīgā mantojuma (iekļaujot tajā arī rituālo praksi) izvērtēšanā, pat sava veida revīzijā, ja ar to tiek saprasta nevis garīgā mantojuma “objektīvi neitrāla” apkopošana, bet tā sistematizācija saskaņā ar aktuālās situācijas prasībām atbilstošajiem kritērijiem.

Tā A. Kartašovs kritiski vērtē krievu historiogrāfijas sasniegumus vecticības izpētē.<sup>77</sup> Racionālistiski “objektīvā” pieeja, viņaprāt, neatklāj vecticības būtību, bet tikai reducē baznīcas šķelšanos un protesta kustību līdz

<sup>74</sup> Kritisko situācijas novērtējumu no pašu vecticībnieku viedokļa sk., piemēram: Staroobriadcheskii Pastyr'. Ezhemesiachnyi dukhovnyi zhurnal / Red. G. M. Karabino- vich. 1914, T 8–10.

<sup>75</sup> Antons Kartašovs – krievu pareizticības vēsturnieks un teologs. Viņa galvenie darbi Baznīcas vēsturē publicēti Parīzē: *Istoriia Russkoi Tserkvi* (1948), *Vselenskie Sobory* (1964).

<sup>76</sup> Georgijs Florovskis (*Georgii Vasil'evich Florovskii*, 1893–1979), reliģisks domātājs, teologs un vēsturnieks. Nozīmīgākie darbi publicēti Parīzē: *Vostochnye Ottsy IV veka*. (1931), *Vizantiiskie Ottsy V–VIII vv.: Iz chtenii v Pravoslavnom bogoslovskom institute v Parizhe* (1933), *Puti russkogo bogosloviiia* (1937).

<sup>77</sup> Analizējamais Antona Kartašova raksts tapis emigrācijā Parīzē 1924. gadā, publicēts Prāgā: Kartashev A. V. Smysl staroobriadchestva // *Sbornik statei, posviasbchennyh P. B. Struve*. Praga, 1925. S. 378–379. Atkārtoti: Kartashev A. V. Smysl staroobriadchestva // *Tserkov'*. 1992, T 2. S. 18–20.

“tumsonības” izpausmēm. Viņa uzskatos atbalsojas Pāvela Florensa pārdomās uzsvērtā ideja par “tautas pareizticības” saikni ar ticības nepastarpināto izpausmi ikdienas dzīves paražās. Kartašovs atzīst krievu pareizticības īpašu misiju Eiropas kristīgajā vēsturē, uzsverot, ka krievu tautā iesakņotā pietāte pret kultu ir saistīta ar tautas psiholoģijai piemītošo Dieva izjūtu matērijā, priekšmetos. Šī doma tieši atkārtō P. Florensa atziņas par tautas reliģiozitātes mistisku nokrāsu.<sup>78</sup> Raksturojot vecticību, A. Kartašovs lieto jēdzienu “mentalitāte” – tolaik krievu diskursā vēl reti lietojamu terminu, – cenšoties parādīt, ka vecticībniekiem ir īpatnēja reliģiskā nostādne, kas saistīta ar “Trešās Romas” ideju.<sup>79</sup> Vecticībnieku pasaules uzskata centrālo asi veido priekšstats par patiesās pareizticības saglabāšanas misiju, kas tiek saprasta kā rituāla saglabāšana. Lai saprastu šo pieķeršanos reliģiskās pieredzes formai, jāizvēlas adekvāts skatījums uz rituālu. A. Kartašovs uzsver, ka sekulāri racionālistiska pieeja rituālam, saskaņā ar kuru reliģisks rituāls tiek saprasts kā neitrāla forma, neatbilst pareizticības dogmatiskajai jēgai. Viņaprāt, visprecīzāk attieksmi pret rituālu pareizticībā atklāj viens no centrālajiem pareizticības dogmatiem – par ikonu godāšanu, kas paredz īpašu Dievišķā tēla uztveri jutekliskā formā.<sup>80</sup> Tādējādi arī rituāls pareizticīgajā tradīcijā tiek saprasts kā mistērija, nevis kā “audzināšanas

<sup>78</sup> Sal. Kartashev A. V. Smysl staroobriadchestva // *Tserkov'*. 1992, T 2. S. 18. un Florenskii P. Pravoslavie... S. 474–475.

<sup>79</sup> Jāatzīmē, ka mūsdienu vecticībnieku reliģijpētņiņeks Mihails Šahovs (*Mikhail Olegovich Shakhov*) uzsver, ka 17.–18. gadsimtā vecticībnieku rakstītajos tekstos ideja par “Trešo Romu” nemaz netiek pieminēta, – viņaprāt, tādēļ, ka vecticība savā būtībā orientējās uz pārnacionāliem ideāliem. Te viņš seko vēsturnieka Sergeja Zeņkovska (*Sergei Aleksandrovich Zen'kovskii*, 1907–1990) domai par to, ka brāļi Deņisovi, pomoriešu virziena galvenā autoritāte, savos darbos piešķīra mūka Filofeja formulējumam citu jēgu, aizvītojot “Maskavas” un varas simfonijas ideju ar “pareizticīgās Krievzemes” un “visas krievu tautas” mesīānisma ideju. Sk.: Shakhov M. O. *Filosofskie aspekty staroveriia*. Moskva: Izdatel'skii dom “Tretii Rim”, 1997. S. 94. Zen'kovskii S. A. *Ideologicheskie mir brat'ev Denisovykh // Russkoe staroobriadchestvo*. T. I i II. Moskva: Institut DI-DIK, 2006. S. 598–602.

<sup>80</sup> Pareizticībā kanoniski atzīts ir Ioanna Damaskieša teksts par ikonu godāšanu: Prp. Ioann Damaskin. *Tri zashchititel'nykh slova protiv poritsaiushchikh sviatye ikony ili izobrazheniia*. / Perekvod s grech.: A. Bronzov. Sankt-Peterburg, 1893. Reprint: Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra, 1993. Bulgakov S., prot. Ikona i ikonopochitanie. Dogmaticheskie ocherk // Bulgakov S. *Pervoo obraz i obraz*. T. 2. Sankt-Peterburg: OOO “INAPRESS”, Moskva: Iskustvo, 1999. S. 276–283.

līdzeklis”. Runājot par vecticības nozīmi krievu garīgajā tradīcijā kopumā, A. Kartašovs cenšas akcentēt tieši vecticībnieku pieredzes pozitīvās iezīmes, idealizējot vecticībnieku spēju apvienot reliģisko un pragmatisko pasaules skatījumu. Pēc viņa domām, vecticībnieku veiksmīgajā ekonomiskajā darbībā ir meklējams pareizticības sociālais potenciāls, jo draudzes kopdzīvē un izpalīdzībā izpaužas “krievu pareizticības praktiskā metafizika”.<sup>81</sup>

Tādējādi jāsecina, ka A. Kartašova interpretācijā vēsturiskais vecticības fenomens iegūst ideāla modeļa iezīmes un tiek izmantots, lai ilustrētu krievu reliģiozitātes savdabīgumu. Taisnības labad jāpiezīmē, ka A. Kartašovam tomēr nebija īpašu simpātiju pret vecticībniekiem kā pret baznīcas vienotības “šķeltniekiem” un savā fundamentālajā darbā par krievu baznīcas vēsturi viņš šķelšanos vērtē diezgan kritiski.<sup>82</sup> Tomēr viņa rakstā par vecticību izpaužas kultūrvēsturiskā konteksta specifika: emigrācijā tapušajos darbos krievu autori pievērš bieži vien pārspīlētu uzmanību tiem Krievijas vēstures notikumiem, kurus varētu interpretēt historiosofijas garā – kā simboliskus notikumus krievu tautas liktenī vispār. Tādējādi arī vecticības jēdziens iegūst papildus semantisku slodzi – ar to saprot ne tikai teoloģiski dogmatisku pozīciju, bet arī īpatnēju reliģiozitātes tipu, reliģisko psiholoģiju, kas vairs netiek uzskatīta par “marginālu” psiholoģiju, bet gan par krievu tautai raksturīgu reliģiozitātes izpausmi.

Par krievu reliģiozitātes specifiku savā monogrāfijā raksta arī Georgijs Florovskis.<sup>83</sup> Tomēr, atšķirībā no A. Kartašova, G. Florovskis neaprobežojas tikai ar to, ka raksturo vecticību kā fenomenu noteiktā kultūrvēsturiskā kontekstā. Viņš uzskata, ka šķelšanās ir nevis ārkārtējs notikums baznīcas vēsturē, bet likumsakarīgs notikums krievu pareizticīgajā tradīcijā – tas turpina iepriekšējos iekšējos garīgos konfliktus pareizticībā. Krievu pareizticības pieredzē ir saglabājušās atmiņas par vairākiem būtiskiem konfliktiem, kas skāruši nevis ticības konceptuāli teoloģisko dimensiju (tie nebija sholastiski disputi vai dažādu teoloģijas skolu konflikti Rietumu kristīgās tradīcijas nozīmē), bet atklāja ticības izpratnes garīgi praktisko pusi. Šie

<sup>81</sup> Kartashev A. V. Smysl staroobriadchestva... S. 20.

<sup>82</sup> Kartashev A. V. *Očerki po istorii russkoi tserkvi*. T. 2. S. 220–226.

<sup>83</sup> Florovskii G. *Puti russkogo bogosloviia*. Vil'nius, 1991. 600 s.

strīdi dziļi ietekmēja krievu domātāju turpmāko refleksiju par reliģisko pieredzi, kā arī kopējo krievu baznīcas tradīciju.

Pareizticīgo reliģiozitātes īpatnības, pēc Florovska domām, ir saistītas ar īpašu nozīmību, kas pareizticības kontekstā tiek piešķirta ticīgo kopienas kolektīvajai garīgajai pieredzei. Krievu pareizticībā Baznīcas mantojumam, tāpat kā Svētajiem Rakstiem, ir sakrāls statuss.<sup>84</sup> Pareizticības teoloģijas skatījumā Baznīcas mantojums nav atdalāms no priekšstata par svētumu (*sviatost'*), kas implicīti ietverts Baznīcas mantojuma jēdzienā. Tieši svētuma izpratne Krievzemē kopš viduslaikiem kļuva par vienu no galvenajām tēmām teoloģiskajās diskusijās. Šī jēdziena definējumā centrālo vietu ieņem kristieša misijas apzināšana, kas tiek saprasta kā kristīgās kalpošanas (diakonijas) uzdevums. Tomēr diakonijas izpratnē vēstures gaitā iezīmējās atšķirīgie akcenti: to interpretēja gan kā kristieša sociālo kalpošanu tuvākajam (domājot arī rūpes par viņa materiālo labklājību), gan kā garīgu kalpošanu ar lūgšanām un askēzi (pieprasot attālināšanos no laicīgajām rūpēm, "aiziešanu" no sekulārās pasaules un koncentrēšanos uz reliģisko praksi). G. Florovskis pievērš uzmanību tam, ka jau 16. gadsimtā krievu pareizticīgo tradīcijā iezīmējās divi pretēji garīguma ideāli, kas turpmāk izraisīja iekšējo konfliktu krievu baznīcā.<sup>85</sup> Visspilgtāk šī pretruna izpaudās strīdā starp Volokas Josifa un Soras Nīla atbalstītājiem.<sup>86</sup> Volokas Josifs uzsvēra baznīcas sociālās kalpošanas misijas nozīmi, uzskatot, ka klosteri ir

<sup>84</sup> Detalizētāk par Baznīcas mantojuma izpratni Bizantijas un krievu pareizticīgo baznīcā sk., piemēram, 20. gadsimta otrās puses ievērojamākā pareizticīgā teologa Ioanna Meiendorfa (*Ioann Feofilovich Meiendorf*, 1926–1992) darbus: Meyendorff J. *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1997. 268 p. Meyendorff J. *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the 14th century*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1990. 352 p.

<sup>85</sup> Florovskii G. *Puti russkogo bogosloviia...* S. 17–18.

<sup>86</sup> Tradicionāli krievu pareizticības vēsturē šo strīdu raksturo kā strīdu starp baznīcas kā sociāla institūta piekritējiem, kuri atbalstīja baznīcas stabili ekonomisko stāvokli, arī materiālā īpašuma uzkrājumus (*stiazhateli, iosifijane*), un baznīcas kā garīga institūta piekritējiem, kuri uzskatīja, ka baznīcai nav jābūt ieinteresētai materiālajā labklājībā un tās vienīgais uzdevums – kalpošana ar lūgšanām (*nestiazhateli*). Sk., piemēram: Sinitsyna N. V. *Tipy monastyrei i russkii asketicheskie ideal (XV–XVI vv.) // Monashestvo i monastyri v Rossii XI–XX vv.* Moskva: Nauka, 2002. S. 116–149. Alekseev A. I. *Pod znakom kontsa vremen. Ocherki russkoi religioznosti kontsa XIV – nachala XV vv.* Sankt-Peterburg: Aleteia, 2002. S. 181–222, s. 245–267.

sociāli institūti, kuru uzdevums ir rūpēties gan par tautas garīgo veselību, gan par tās fizisko izdzīvošanu. Kaut gan Volokas Josifam šī nostāja vienlaikus nozīmēja arī pašam stingri ievērot reliģisko askēzi, viņa pēcteči, *josi-  
feši* (*iosifliane*), bieži vien pirmajā vietā izvirzīja rūpes tieši par materiālo labklājību, viņi bija noskaņoti visai vienaldzīgi pret sistemātiskām teoloģijas studijām.<sup>87</sup> G. Florovskis atzīmē, ka Volokas Josifa reliģisko izglītību veidoja grāmatnieka pieredze (*opyt nachetnichestva*), taču viņam bija vienaldzīga attieksme pret kultūru kopumā, proti, pret jaunradi kā tādu. Galvenais Volokas Josifa apoloģētiskais darbs “Apgaismotājs” (*Prosvetitel’*)<sup>88</sup> ir atsevišķu citātu un liecību apkopojums – to varētu saukt par kompilāciju, bet ne par patstāvīgu teoloģisku refleksiju. Vajadzības gadījumā autors bija gatavs aizgūt noderīgu citātu vai argumentācijas paņēmienus arī no katoļticīgajiem autoriem. Šajā ziņā *josi-  
feši* nebija tradicionālisti, nedz interpretējot Bizantijas garīgo mantojumu, nedz pievēršoties krievu reliģiskajai domai, kurai tolaik vēl nepiemita sistemātisks raksturs. 16. gadsimtā ideoloģisku virsroku guva Volokas Josifa un viņa līdzgaitnieku idejas, kas ievērojami ietekmēja oficiālās pareizticīgās baznīcas pozīcijas veidošanos, veicinot baznīcas lomas palielināšanos valsts sekulārajā dzīvē un baznīcas hierarhijas amatvīru autoritāti valsts pārvaldīšanā, tādējādi vēl vairāk nostiprinot Krievijā jau esošo bizantisko “varu simfonijas” modeļa ideālu.<sup>89</sup>

*Josifešu* garīgi sociālās kalpošanas programmu bija iespējams diezgan veiksmīgi institucionalizēt un iekļaut gan baznīcas (garīgās), gan valsts (sekulārās) varas struktūrās. Askēzes ideāls šķita pārāk attālināts no ikdienas un tika izprasts kā īpaša mūku kalpošana un nevis kā parasto mirstīgo misija. Jāņem vērā, ka lielākā ticīgo daļa viduslaiku Krievijā patiešām bija neizglītota (un ne tikai elementārā analfabētisma nozīmē): pareizticības dogmatikas teoloģiskā apjēgšana bija visai šaura domātāju loka prerogatīva,

<sup>87</sup> Florovskii G. *Puti russkogo bogoslovija...* S. 19–20.

<sup>88</sup> Iosif Volockii. *Prosvetitel’, ili oblichenie eresi zhidovstvuiushchikh*. Kazan’, 1904. 381 s. Grāmatas pirmā redakcija tika sastādīta līdz 1504. gadam.

<sup>89</sup> Par Bizantijas valsts un baznīcas varas koncepciju un to interpretāciju Krievijā detalizētāk skat.: Uspenskii B. A. Tsar’ i patriarkh: kharizma vlasti v Rossii (Vizantiiskaia model’ i ee russkoe osmyslenie). Moskva: Shkola “Iazyki russkoi kul’tury”, 1998. 680 s.

un šajā lokā neietilpa pat visi baznīcas kalpotāji. Teoloģiskai refleksijai alternatīvais ceļš – askētiska attālināšanās no pasaules – gan netika pieprasīts no visiem pareizticīgajiem, tomēr krievu garīgajā praksē tas pastāvēja kā īpaša mūku askētiskā pieredze. Soras Nila sekotāji, Pārvolgas mūki-anahorēti (*zavolzbskie startsy*) piedāvāja citu kristīgās kalpošanas formu – atteikties no jebkādas sociālās darbības un sprediķošanas, lai aizietu klusumā, lūgšanā, tādējādi glābjot pasauli no galējas sekularizēšanās. G. Florovska simpātijas ir askētiskās tradīcijas ievērotāju pusē, jo, viņaprāt, tieši šis virziens turpināja vērtīgākās Bizantijas pareizticības tradīcijas, kas saistītas ar reliģisko praksi, ar personības brīvu garīgo pilnveidošanos skolotāja un mācekļa tiešajā saskarsmē. Pirmajā vietā tādējādi tika izvirzīta ticīgā personiskā atbildība par savu ētisko pozīciju tradīcijas ietvaros. G. Florovskis dēvē šo pieredzi par kultūrjaunrades ceļu (*put' kul'turnogo tvorchestva*)<sup>90</sup>, šī garīgā kalpošana ir vērsta uz cilvēka iekšējo pilnveidi, nevis uz apkārtējās pasaules labiekārtošanu.

Krievu reliģiski filozofiskā diskursa iezīmētā vecticības organiskā saikne ar krievu kultūras iekšējo konfliktu starp dažādiem garīguma ideāliem turpinājās arī 20. gadsimta divdesmitajos gados to krievu filozofu un vēsturnieku darbos, kuri turpināja savu zinātnisko darbību emigrācijā.<sup>91</sup> Pievēršanās vecticības un vecticībnieku tēmai lielā mērā bija saistīta ar vēlēšanos attaisnot vai paskaidrot krasās kolīzijas Krievijas vēsturē. Pati Krievijas vēsture retrospektīvi tika apzināta kā liktenīgu konfliktu ķēde, kuru cēloņi ir saistīti ar krievu kultūrai "organiski" piemītošajām pretrunām. Baznīcas shizma 17. gadsimta vidū šajā skatījumā nav izņēmums. Georgija Florovska idejas sasaucas, piemēram, ar krievu reliģiskā domātāja un kultūrvēsturnieka Georgija Fedotova (*Georgii Petrovich Fedotov*, 1886–

<sup>90</sup> Florovskii G. *Puti russkogo bogosloviia...* S. 22.

<sup>91</sup> Fedotov G. P. Sud'ba i grekhi Rossii / Izbrannye stat'i po filosofii russkoi istorii i kul'tury. V 2-kh tomah. Sos., vstupit. stat'a, primechaniia Boikova V. F. Sankt-Peterburg: Sofia, 1991. 352 s. Starp vecticībnieku autoriem spilgts piemērs ir Vladimira Rjabušinska (*Vladimir Pavlovich Riabushinskii*, 1873–1955) darbs: Riabushinskii V. P. *Staroobriadchestvo i russkoe religioznoe chuvstvo*. Zhuanvil'-le-Pon, 1936. Atkārtoti: Moskva – Ierusalim, 1994. 240 s.

1951) izpratni par svētuma ideālu nozīmi krievu kultūrā.<sup>92</sup> G. Fedotovs uzskatīja, ka krievu mūku garīgajā tradīcijā pēc Radoņežas Sergija laikiem ir izveidojušies divi atzari, kuru ģeogrāfiskais izvietojums – Krievijas ziemeļi (*Belozero/Belozerska*, Pomoras apgabals) un Maskava – noteica to saturiskās atšķirības: ziemeļos, Pārvolgas klosteros, vairāk orientējās uz grieķu hesihasma paraugu,<sup>93</sup> pievēršoties iekšējai lūgšanai un garīgai asķēzei, turpretim Maskavas Krievzemē vairāk uzsvēra stingru disciplīnu ticīgo kopienas reliģiskajā praksē, kas izpaudās rituālu precīzā ievērošanā, kā arī mūku aktīvajā sociālajā kalpošanā. Volokas Josifa dievbijības pamatā G. Fedotovs saskata eshatoloģiskas bailes, kas svētajam tēvam lika nemitīgi aicināt ticīgos izsūdzēt grēkus un stingri sekot reliģisko rituālu disciplīnai. Abi šie mūku garīgās prakses ceļi iezīmēja atšķirības pareizticības garīgajā pieredzē. Šis fakts vien vēl nenozīmē neko sliktu, taču G. Fedotovs uzsver, ka tieši tas, ka virsroku guva *josifieši*, noteica turpmāko krievu garīgās dzīves lejupslīdi. Līdz ar *josifiešu* ideālu, kuru atbalstīja sekulārā vara, Krievzemē par galveno tika izvēlēts “nacionālais” dievbijības ideāls, kas būtiski attālinājās no sākotnējā grieķu parauga, kam bija pārnacionāls raksturs. Visu 17. gadsimtu G. Fedotovs raksturo kā garīgā pagrimuma laiku, kas noveda pie vecticības rašanās. Viņaprāt, Volokas Josifa darbi un *Simt nodaļu* koncila atziņas par galvenajiem garīgajiem orientieriem kļuva tieši vecticībnieku tradīcijā.<sup>94</sup>

Apkopojot minētos viedokļus par krievu baznīcas shizmas cēloņiem un sekām, jāatzīmē, ka retrospektīvā skatījumā baznīcas šķelšanās tiek interpretēta kā krievu kultūras iekšējā konflikta likumsakarīgas sekas. Savā būtībā tas bija konflikts starp diviem garīgajiem ideāliem baznīcas attīstībā, kas izpaudās vairākās dimensijās. Pirmkārt, visas pareizticīgo baznī-

<sup>92</sup> Fedotov G. P. Tragediia drevnerusskoj sviatosti // Fedotov G. P. *Sud'ba i grekhi Rossii...* S. 302–319.

<sup>93</sup> Īsumā par hesihasma percepciju Krievijā skat.: Khoruzhii S. S. *Isikhazm v Vizantii i v Rossii: istoricheskie sviazi i antropologicheskie problemy* // *Stranitsy*. 1997, T 2:1, s. 48–61; T 2:2, s. 189–203. Pieejams: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/isihazm.html> [skatīts 09.03.2016.]

<sup>94</sup> Turpat, s. 310–319.



cas mērogā tas bija konflikts starp "nacionālo" un "pārnacionālo" reliģiskās tradīcijas izpratni. Citiem vārdiem sakot, 16. gadsimta vidū kodificētais krievu pareizticības modelis nonāca konfliktā ar tradicionālo pietāti pret grieķu tradīciju. Turklāt abu modeļu autoritātes atzīšanai bija ļoti spēcīgs pamatojums: krievu tradīcijai Krievijā piešķīra "pārnacionālu" nozīmi tādā ziņā, ka tā tika uzskatīta par vienīgo patieso pareizticību (pēc grieķu "atkrišanas" ūnijā ar katoļu baznīcu), tomēr arī grieķu paraugam bija vēsturiski nozīmīga loma – tas bija krievu pareizticības avots. Oficiālā krievu pareizticīgā baznīca vēlējās atzīt par kanonisku tikai vienu no šiem modeļiem, atbalstot grieķu parauga autoritāti un cerot uz savas varas paplašināšanas politiskajām perspektīvām nākotnē. "Nacionālais" modelis tika izraudzīts tādēļ, ka ideoloģēma "Maskava – trešā Roma" tika interpretēta nevis historiosofiski, bet gan politisko stratēģiju līmenī, leģitimizējot par noteicošo kļuvošo teokrātiskās varas modeli. Otrkārt, baznīcas shizma izpaudās arī kultūras prakšu līmenī kā protests pret kultūras, un, proti, reliģisko prakšu ārējām transformācijām. "Senatnes apkopošanas" process, kas aizsākās Krievzemē 16. gadsimtā, parādīja, ka krievu pareizticības specifika ir tieši reliģiskā prakse, nevis teoloģiska refleksija. Turklāt ar baznīcas autoritāti *Simt nodaļu* koncilā tika nostiprināts īpašs reliģiskās dzīves ideāls, kura paraugs bija Volokas Josifa līnija – ticīgo reliģiski sociāla kalpošana. Tas noteica arī vecticības īpatnējo vietu pareizticības tradīcijas kontekstā: no eksternālām pozīcijām vecticībnieki tika uztverti kā margināls reliģisks fenomens, kas saistīts ar "nekonvencionālām" reliģiskām praksēm, savukārt no internālā skatpunkta vecticībnieki savu marginālo stāvokli uzskatīja par sakrāli sankcionētu raksturlielumu, kas viņus nošķir no Antikrista ("ārējo") pasaules.

Tādējādi jautājums par vecticības būtību tika iesaistīts divu tipu diskursos – internālajā (iekšējā), t. i., dogmatiskās polemikas diskursā starp oficiālo pareizticīgo baznīcu un dažādiem vecticības virzieniem un, sākot ar 19. gadsimtu, arī eksternālajā (ārējā), t. i., intelektuālajā diskursā par vecticības fenomenu. Intelektuālā diskursa attīstība no slavofilu un "rietumnieku" diskusijas līdz krievu reliģisko filozofu refleksijai parādīja vecticības fenomena uztveres transformācijas. Atsakoties no nediferencētas

pieejas vecticībniekiem kā “šķeltņiem”, kas pastāvēja oficiālās baznīcas diskursa ietvaros, vecticībnieku pieredze pakāpeniski tika sasaistīta ar “tautas reliģiozitātes” īpatnībām, neuzsverot tās negatīvās puses. 20. gadsimta sākumā reliģiskie filozofi formulē ideju par krievu kultūras garīgā mantojuma nevienmērīgu raksturu, tieši šī daudzveidība, viņu skatījumā, padara krievu reliģisko pieredzi kopumā par savdabīgu, no Rietumu tradīcijas atšķirīgu fenomenu. Vecticība tiek aplūkota kā organiska krievu kultūras sastāvdaļa, kurā ir iekonservētas īpatnējas, krievu mentalitātei raksturīgas kultūras prakses. Tādējādi vecticības vērtējumā ir konstatējama jauna tendence: vecticība kā reliģisks fenomens joprojām netiek atzīta par oficiālajai pareizticībai līdzvērtīgu, turpretim vecticībnieku kultūras tradīcijas, it īpaši viņu ikdienas kultūras paražas, tiek uzskatītas par maksimāli tuvām “autentiskajai” krievu dzīves iekārtai un tādēļ iegūst ievēribu un pozitīvu novērtējumu tieši kā kultūras fenomens un nevis kā reliģiska prakse. Šī paradoksālā (un ne vienmēr skaidri artikulēta) tendence – vecticības teoloģiskā “neitralizācija”, iekļaujot to nevis reliģisko, bet kultūras parādību kontinuumā, ir izrādījusies visai ietekmīga arī 20. gadsimta pētniecības ietvaros, tādēļ ir būtiski apzināties, kādā pakāpē šī intelektuālā konstrukcija atbilst vecticībnieku reāli īstenotajām praksēm.

**From “*Raskolniki*” to “Old Believers”:  
Discourse on Orthodox Old Believers Faith in  
Russia during the second part of the 19<sup>th</sup> century –  
beginning of the 20<sup>th</sup> century**

Summary

Ever since the schism of the Russian Orthodox Church in 17<sup>th</sup> century, the opponents of Patriarch Nikon – the “Schismatics” (*Raskolniki*) were considered in the Imperial Russia not only as enemies of Orthodoxy but also as unloyal members of the society. The use of the term in official documents defined a clear position that rejected the legitimacy of any form of service that differed from that of the official Church and the specific character of the Orthodox world view. Up to the middle of the 19<sup>th</sup> century the theme of the “Schismatics” was represented mainly in the so-called missionary literature, which upheld the position of the negative character of the schism from the point of view of the history of the Church. The terms “Old Believers” (*staroobriadtsi*) and “Old Believers Faith” (*staroobriadchestvo*) became to be used only after the 1905 Manifesto, when they entered into the official documents.

The social and political aspect of the schism of the Church attracts the attention of the historians and pamphleteers during the 30-ies and 40-ies of the 19<sup>th</sup> century in connection with the debates between the Slavophiles and “the Westernizers”. This discussion brought to the fore the

question about the psychological and mental peculiarities of the Russian people, as well as about the causes of divisions within the Russian society/community. Looking for arguments against the views of the Westernizers favoring the positioning of Russia within the system of Western European culture and values, the Slavophiles attempted to discover the kernel of the Russian “national ideal” by way of identifying it with the religious consciousness. The theses of the Slavophiles concerning the faith of the “people” and their particular evaluation of the schism of the Russian Church presents only a modified, idealized representation of the forms that may be proposed as an alternative to the model of the Western life. The continuation of this discussion may be traced within the confrontation between the conservative (*pochvenniki*) and liberally democratically (*narodniki*) disposed parts of Russian intelligentsia. The theme of the “Schismatics” was used to talk about the power relations as against the people and the revolutionary democratic thinkers in particular. Though the Old Believers were still regarded as an “uneducated” part of the Russian people, Old Believers Faith was considered as a phenomenon of social life, as an organic (though deserving criticism) part of the Russian culture.

The discussion of the last decades of the 19<sup>th</sup> century is best characterized by the philosophical publications of Vladimir Soloviev. Within his system of *filosofia vseedinstva* he attempted to accentuate the contradictions within the Old Believers praxis that are to be viewed not only from the point of view of official Orthodoxy, but also from generally Christian position. Soloviev considers the schism of the Russian Church as a general “spiritual malady” (*dukhovnyi nedug*) of the whole Russian society, for a large part of the Russian people substituted the sacred authority of the Church with allegiance to the *past* (*starina*), which is only but one of the component parts of the spiritual tradition of the Church. Besides their *own* local tradition the Old Believers presented this position not as one of the forms of Orthodoxy but as the only one.

The thematization of popular religiosity of the religious psychology of the people and the problematics of the schism became topical at the turn of the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries during the so-called Russian religious-

philosophical renaissance. Specific place within the Russian religious philosophical thought is taken by ruminations about the religious experience. The question of spirituality is viewed within the crossing point of philosophy and theology by way of accentuating of the compatibility of the ethical ideal and the authority of ritual activities in the daily life of the Orthodox believers. Pavel Florensky has turned special attention to the peculiarities of the Russian Orthodox faith. He connected the schism of the Church with radical cultural changes – as a resistance to the influence of the Western Europe Renaissance that depreciated the traditional spiritual values and the authority of the Church. The link between the Old Believers faith and the profoundest conflict within the Orthodox tradition is stressed also by Georgy Florensky and Georgy Fedotov. Both thinkers point out to the existing difference between two ideals of spirituality within Orthodoxy (the service within the “world” supported by Moscovite Russia and ascetic orientated askesis of the “Greeks”). This caused the acceptance by the Old Believers of the “national” variant thus moving away from the supra-national character of the Orthodoxy. The choice of the theme of the Old Believers and Old Believers faith by the Russian émigré authors is to be explained by their attempts to justify or to explain the tragic collisions in the history of Russia.

This type of discourse persists in non-recognition of the Old Believers faith as a religious phenomenon on an equal basis with official Orthodoxy, while the cultural tradition of the Old Believers, especially their specific customs, are considered as being maximally close to the “authentic” Russian life. Thus, they deserve positive evaluation as a phenomenon of culture, but not as a religious practice.

Inese Runce

---

## KATOĻU ĢIMEŅU DZĪVE UN TRADĪCIJU SAGLABĀŠANA PADOMJU LATVIJĀ

Latvijas historiogrāfijā Baznīcas vēsture padomju okupācijas laikā ir visai maz pētīts temats, īpaši sociālās un mutvārdu vēstures paradigma, kas skatītu ticīgo dzīvesveidu, tradīciju saglabāšanu, pagrīdes lūgšanu grupu un kongregāciju darbību totalitārās ideoloģijas kontekstā. Ir veikti atsevišķi fragmentāri pētījumi, kas skar valsts un Baznīcas attiecību problemātiku, analizēta kādu konkrētu konfesionālu kopienu vēsture, pētīti vajāto un noslepkavoto garīdznieku dzīvesstāsti, bet konkrēti ticīgo cilvēku dzīvesstāsti un liecības izpēte aizvien vēl paliek nākotnes pētījumu objekts. Šo situāciju, no vienas puses, var skaidrot ar vēsturnieku un Latvijas vēstures zinātnes zināmu politizācijas aspektu, kad, pēc padomju sistēmas un tād arī totalitārās vēstures izpratnes un paradigmas sabrukuma par primāro vēstures pētījumu objektu kļuva politikas un institūciju vēsture, deportācija, Otrā pasaules kara, holokausta un padomju un nacistiskās okupācijas seku izpētes tēmas. Bet, no otras puses, ņemot vērā neseno individuālo traumatisko pieredzi un reliģiskās pieredzes slēpšanu padomju okupācijas laikā, arī pati Baznīca vai reliģiskās kopienas nebija ieinteresētas šīs tēmas aktualizācijā. Turklāt visai bieži postpadomju reliģiskajā telpā šādos pētījumos ir redzama arī visai raksturīga “metodoloģiski” dominējoša pieeja – Baznīcas vēsture primāri tiek skatīta kā “garīdzniecības vēsture”. Arī šī uz garīdzniecību centrētā izpratne un pieeja nav veicinājusi padomju okupācijas laika Baznīcas ikdienas un ģimenes vēstures izpēti. Reliģisko kopienu

un indivīdu ikdienas dzīve, tradīciju un prakšu saglabāšana un nodošana, reliģiskās pieredzes un licību fenomens padomju okupācijas laikā aizvien vēl ir Latvijas vēstures zinātnē nākotnē pētāms objekts.

Ungāru reliģijas sociologs Miklošs Tomka savā pētījumā “Church, State and Society in Eastern Europe”, analizējot reliģiskās izmaiņas pēc Otrā pasaules kara komunisma sistēmā nonākušā Austrumeiropas reģionā, uzsvēra, ka cilvēki un sabiedrības kļuva par liela, vairāk nekā 40 gadu ilgstoša sociālā eksperimenta objektiem. Par šo eksperimentu galīgo mērķi tika pasludināta labākas un cilvēcīgākas sabiedrības radīšana, kuras nolūkā bija nepieciešams sabiedrībā veikt virkni reformu, tika pārveidotas cilvēciskās attiecības un kultūras izpausmes. Ikdienā indivīdam un sabiedrībai kopumā bija jāsaņem ar ļoti sarežģītām realitātēm: padomju spēka dominante, valdošās elites tieksme sagraut eksistējošo sociālo struktūru un tradicionālo kultūru, valsts un partijas manipulatīvās metodes, apspīestība un brīvības trūkums.<sup>1</sup>

Latvija pēc Otrā pasaules kara, tāpat kā Lietuva un Igaunija, otrreiz tika okupēta un pusgadsimtu bija PSRS sastāvā. Lai arī šīs trīs Baltijas valstis atradās PSRS sastāvā, pēc kara šeit notiekošie sabiedriskie, kultūras un ekonomiskie procesi lielākā mērā bija daudz līdzīgāki notiekošajam padomju satelītvalstīs, piemēram, Čehoslovākijā un Ungārijā, nekā šīs norises citās PSRS republikās. Padomju sistēmas īstenotā politika (arī reliģiskā) okupētajās Baltijas valstīs bija daudz tolerantāka nekā citās republikās. Totalitārā sistēma bija brutāla visa iepriekšējā kultūras mantojuma, tradīciju un brīvības iznīcinātāja. Padomju Latvijā īstenotās reliģiskās vajāšanas, ierobežojumi, ar kuriem saskārās visas reliģiskās kopienas, fiziskais terors bija sabiedrības vēsturiskajā atmiņā nebijis fakts jeb kā to dēvē Baznīcas vēsturē – mocekļu un mocekļības laiks. Taču Baltijas sabiedrība un Baznīca nekad nepieredzēja to vajāšanu un terora vilni, ar ko 20. gadsimta 20.–30. gados sastapās t.d. “vecās” padomju republikas. Vajāšanas, terors un kultūras vides degradācija Baltijas teritorijā sākās 20 gadus vēlāk – pēc

---

<sup>1</sup> Tomka M. (2005). Church, State and Society in Eastern Europe. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, p. 7.

Otrā pasaules kara, tādējādi šeit daudz lielākā mērā saglabājās reliģiskās un kultūras tradīcijas, mentalitāte, brīvības izjūta, efektīvāka ekonomiskā vide, kā arī paaudžu kontinuitāte. Kā savā pētījumā pieminējis krievu vēsturnieks M. Odincovs, tad Latvijā, tāpat kā Lietuvā un Igaunijā, ticīgie un reliģiskās hierarhijas bija daudz pārliecinātākas par savām tiesībām, jutās brīvākas un arī vietējās varas institūcijas bija daudz iecietīgākas nekā pārējās PSRS teritorijās.<sup>2</sup>

Komunisma ideoloģija neapšaubāmi novājināja Baznīcu, tās institucionālās un oficiālās reliģiskās formas, bet tajā pašā brīdī radīja spēcīgu neformālās un apslēptās reliģiskās dzīves fenomenu, kas nevarēja lepoties ar pārliecinātiem kvantitatīviem rādītājiem, bet gan ar reliģiskās dzīves kvalitāti.<sup>3</sup> Viena no neformālās reliģiskās dzīves centrālajām vietām PSRS bija ģimene.

Komunistu piespiedu mēģinājums "pārveidot" sabiedrību sadalīja indivīdu sociālo dzīvi divās daļās:

1. oficiālajā, redzamajā, publiskajā un tiesiskajā vidē, ko kontrolēja valsts;
2. neformālajā, slēptajā, privātajā, nelegālajā indivīdu privātajā vidē, kurai nereti bija savi maza līmeņa sadarbības tīkli (networks).<sup>4</sup>

Padomju totalitārais režīms labi saprata slēptās privātās vides un ģimenes potenciālo ideoloģisko bīstamību. Jau 20. gadsimta 20. gados PSRS sāka īstenot jaunu sabiedrības ideoloģizācijas un modernizācijas projektu. Tā pamatā bija tradicionālo vērtību revīzija, ieskaitot ģimenes vērtību kā vienu no tradicionālo vērtību fundamentiem. Padomju sabiedrībā plašu popularitāti iemantoja ideja par kolektīvo un nevis ģimenisko interešu centrālo lomu padomju cilvēka dzīvē. Ģimenes dzīve tika pretnostatīta sabiedriskajai dzīvei, bet jauniešiem tika iegalvots, ka ģimenes saites ir vec-

<sup>2</sup> Odincov M. *Veroispovednie Reformy v Sovetskom Sojuze i Rossii: 1985–1997*. Moskva, 2010, s. 53.

<sup>3</sup> Tomka M. (2005). *Church, State and Society in Eastern Europe*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, p. 16.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 14.



modīgas un nav vajadzīgas jaunajai sistēmai.<sup>5</sup> Latvijā šīs padomju sabiedrības modernizācijas idejas atnāca “novēloti” ne tik agresīvā un ideoloģizētā formā 20. gadsimta 60.–70. gados, uzsverot galvenokārt institūciju, likumu un dzimumu lomu transformāciju, taču tas pamazām atstāja iespaidu uz cilvēku komunikāciju, dzīvi un sadzīves tradīcijām. Latvijas vēsturniece Ineta Lipša un latviešu izcelsmes ASV vēsturnieks Andrejs Plakans secina, ka neregistrēto attiecību forma kļuva par pastāvīgu Latvijas ģimeņu dzīves realitāti tieši padomju laikā.<sup>6</sup>

Par padomju ģimeņu vēsturi Latvijā ir veikts salīdzinoši maz pētījumu, īpaši par šī jautājuma teorētisko kontekstu un metodoloģisko ietvaru. Viens no šādiem retajiem pētījumiem ir iesākts 20. gadsimta 80.–90. gados (publicēts 2010. gadā), to ir veikusi latviešu izcelsmes zviedru vēsturniece Maija Runce. Savā pētījumā, analizējot padomju varas īstenoto ģimeņu politiku, viņa uzsver: “Padomju sistēma meta izaicinājumus “tradicionālajām” dzimumu normām. Oficiālais politikas skaidrojums bija vērsts uz ideju par sieviešu atbrīvošanu no patriarhālās apspiestības, bet praksē tas tika reducēts uz mātes tiesiskā statusa regulēšanu un sieviešu piespiedu iekļaušanu darba tirgū. Mātes, īpaši strādājošās mātes, tika idealizētas un heroizētas, bet tajā pašā laikā propaganda turpināja konstruēt to pašu vīriešu maskulinitāti. Proletāriešu vīrietis bija “muskuļains,” “produktīvs,” “kareivīgs” un “varonīgs”. Komunistu partija cīnījās, lai atrastu veidu, kā integrēt sievietes proletāriešu vīzijā par sieviešu un vīriešu vienlīdzību, un tas tika darīts ar darba palīdzību, atstājot iespaidu uz ģimenes dzīvi.”<sup>7</sup> Autore, analizējot padomju likumdošanu un propagandu, secina, ka tāda pieeja noniecināja tēva lomu ģimenē, jo propaganda diferencēja sievieti no

<sup>5</sup> Orlov I.B. (2010). Sovetskaja povsednjevnost.. Itsoicheskij i sociologicheskij aspekti stanovlenija. Moskva: Gosudarstvenij universitet-Vishaja shkola ekonomiki, s. 140.

<sup>6</sup> Plakans A., Lipša I. (2014): Stigmatized cohabitation in the Latvian region of the eastern Baltic littoral: nineteenth and twentieth centuries // *The History of the Family*. Routledge, Taylor & Francis DOI: 10.1080/1081602X.2014.963640

<sup>7</sup> Runcis M. (2012). The Latvian Family Experience with Sovietization.1945–1990 // *And They Lived Happily Ever After. Norms and Everyday Practices of Family and Parenthood in Russia and Eastern Europe*. (ed. Helene Carlsback, Yulia Gradszkova, Zhanna Kravchenko). CEU Press, Budapest – New York, p. 123.

vīrieša, konstruējot sievietes mātes un darba varones identitāti, bet tēvi tika padarīti par neredzamiem. Patiesībā sieviete ieguva tikai dubultslogu – nekompensēts darbs ārpus mājas un mājās, uz sievietes pleciem gulās arī atbildība par bērnu audzināšanu.<sup>8</sup>

Analizējot visus iepriekš minētos aspektus, var apstiprināt, ka ģimenes vēstures (arī katoļu ģimeņu) pētījumu virziens Latvijā ir nākotnes pētījumu objekts, kas spēs atklāt daudz dziļāk padomju totalitārā režīma sociālo un reliģijas politiku, kā arī nevardarbīgās pretošanās paveidus padomju okupētajā Latvijā.

## II. Latvijas Romas Katoļu Baznīca padomju okupācijas gados: vēsturiskais konteksts

Latvijas Romas Katoļu Baznīca kā institūcija un katoļi kā atsevišķa ticīgo kopiena, padomju okupācijas laikā piedzīvoja pietiekami lielus satricinājumus, īpaši 40. gadu beigās un 50. gadu pirmajā pusē. Latvijas Romas Katoļu Baznīcas vēsturi un katoļu ģimeņu tradīcijas uzturēšanu ir iespējams pētīt trijās dimensijās:

1. katoļu ģimeņu tradīcijas uzturēšana padomju okupētajā Latvijā;
2. katoļu ģimeņu tradīcijas uzturēšana un saglabāšana trimdā;
3. katoļu tradīcijas saglabāšana izsūtījumā Sibīrijā.

Šāda pieeja palīdz globālāk paraudzīties uz notiekošajiem procesiem Latvijas Romas Katoļu Baznīcas un katoļu ģimeņu vēsturē padomju okupācijas gados un dziļāk izprast sašķeltās nācijas un kopienas dzīvi un cīņu par ticības un tradīciju saglabāšanu, arī šajā publikācijā atspoguļotais pētījums ir tapis trijos minētajos līmeņos.

Jau pirmais padomju okupācijas gads (1940–1941) un nacistiskais okupācijas laiks (1941–1945) atstāja smagas sekas Baznīcas dzīvē. Pir-

<sup>8</sup> Runcis M. (2012). *The Latvian Family Experience with Sovietization. 1945–1990 // And They Lived Happily Ever After. Norms and Everyday Practices of Family and Parenthood in Russia and Eastern Europe.* (ed. Helene Carlsback, Yulia Gradska, Zhanna Kravchenko). CEU Press, Budapest – New York, p. 123.

majā padomju okupācijas gadā varas iestādes sarīkoja pirmās iedzīvotāju deportācijas, uz Sibīriju izsūtot apmēram 15000 cilvēku – vietējo eliti, starp viņiem bija arī daudzas katoļu ģimenes. Nacistiskās varas iestādes 1945. gada pavasarī piespiedu kārtā evakuēja katoļu augstāko garīdzniecību, izņemot arhibīskapu Antoniju Springoviču, kas “viltīgā veidā” izbēga no šī likteņa. Labprātīgās bēgļu gaitās uz Vāciju, Skandināviju un citām Rietumeiropas teritorijām devās desmitiem katoļu garīdznieku, konsekrēto un ticīgo, kas kara beigās sagaidīja DP (Displaced Persons) nometnēs. Garīdzniecībai un lajiem sadarbojoties, bija iespējams atjaunot latviešu katoļu dzīvi šajās nometnēs, organizējot pirmās draudzes, katoļu organizācijas, izdevniecības, svētdienas skolas, izdodot avīzes un ar ārzemju katoļu atbalstu nodrošinot iespējas katoļu jaunatnei iegūt augstāko izglītību. Vairāki tūkstoši latviešu katoļu 40. gadu beigās un 50. gadu sākumā, izceļojot no Eiropas un pārceļoties uz dzīvi ASV, Kanādā, Austrālijā u.c., dibināja latviešu katoļu draudzes trimdā, vienojošas kopienas transnacionālas struktūras un organizēja efektīvu kalpošanas darbu, kura centrālais mērķis bija saglabāt un aprūpēt latviešu katoļu kopienu ārzemēs līdz brīdim, kamēr būs iespēja atgriezties dzimtenē. Arī Eiropā palikušie latviešu katoļi (Zviedrijā, Beļģijā, Vācijā, Dānijā, Anglijā u.c.) dibināja savas draudzes un organizēja kalpošanas darbu latviešu katoļu vidē. Kā laba ilustrācija šeit noder latviešu katoļu statistiska par 1969. gadu (60. gadi bija visaktīvākais laiks trimdas latviešu kopienā un brīdis, kad kalpošanā darbojās gan vecākā, gan jaunākā paaudze), kad dati, kas publicēti “1969. gada Katoļu Kalendārā” rāda, ka trimdā darbojās divi latviešu bīskapi, viens latviešu katoļu pārstāvis pie Sv. Krēsla, 40 garīdznieki, ieskaitot jezuītu, marījaņu, kapuciņu mūkus, diakonus un 30 klostermāsas. Bija izveidots plašs katoļu draudžu, kopu un organizāciju tīkls Ziemeļamerikā, Austrālijā un Rietumeiropā.<sup>9</sup> Diemžēl, nav veikts izsmēlošs pētījums un nav zināms precīzs katoļu ticīgo skaits, kas pēc Otrā pasaules kara dzīvoja trimdas zemēs, taču viens no pazīstamākajiem latviešu katoļu laju kopienas vadītājiem

---

<sup>9</sup> Katoļu Kalendārs 1969. gadam. (1968). Latviešu katoļu žurnāla “Gaisma” izdevums, 56.–61. lpp.

Zigfrīds Zadvinskis (dzim. 1924. gadā) savās atmiņās un veiktajos pētījumos min, ka DP nometnēs varēja dzīvot mazliet vairāk nekā 5000 latviešu katoļu. Lielākā daļa katoļu izceļoja no okupētās Latvijas kopā ar savām ģimenēm.<sup>10</sup> Vēsturnieks H.Strods min, ka kopumā no Latvijas Otrā pasaules kara beigās izceļoja apmēram 10000 katoļu jeb 0,2% no visa ticīgo kopskaita.<sup>11</sup>

Trimdas latviešu katoļu draudzēs un organizācijās uzsvars tika likts uz katoļu ģimenēm. Latviešu katoļu ģimenei bija jāklūst par nākotnes mērķa sasniegšanas instrumentu un misijas īstenotāju. Ģimeņu svarīgākā loma bija saglabāt latvietību un latviešu katoļu kopienu. Lai to panāktu, draudzes un organizācijas piedāvāja virkni dažādu kalpošanas un sociālo aktivitāšu klāstu, lai saturētu kopā visas kopienas paaudzes un nodotu tālāk kultūras pieredzi. Tāpat latviešu katoļu kopiena iesaistījās trimdas zemju politiskajās akcijās, lai pasaulei atgādinātu par Baltijas okupāciju un ticīgo vajāšanām PSRS. Vatikāna radio Latviešu nodaļa un latviešu katoļu prese aktīvi izplatīja informāciju par katoļu ģimeņu dzīvi un grūtībām okupētajā Latvijā. Latviešu katoļi izveidoja arī aktīvu sadarbību ar lietuviešu katoļu kopienu un tās organizācijām ASV, Kanādā un citās mītnes zemēs.

Latviešu katoļu draudzes un organizācijas aktīvi iesaistījās arī Vatikāna II Koncila pārmaiņu procesos, kļūstot par neatņemamu Katoļu Baznīcas modernizācijas procesa liecinieci.

Pēc Otrā pasaules kara apmēram 45000 Latvijas iedzīvotāju, tai skaitā arī daudzi katoļi, lielākoties turīgi zemnieki 1949. gada 25. martā tika izsūtīti uz Sibīriju. Ieslodzījuma apstākļos Sibīrijā nebija iespējama katoļu draudžu un sakramentālā dzīve, katra ticīgā cilvēka garīgā dzīve bija atkarīga no viņa paša un ģimenes. Turklāt ir jāņem vērā, ka ģimeņu dzīve ieslodzījumā bija pilnīgi izpostīta: nometnēs ģimenes bija nodalītas, nereti sievietes ar bērniem atradās vienā nometnē, bet vīrieši – citā. Kā liecina

---

<sup>10</sup> Intervija ar Zigfrīdu Zadvinski. 2015. gada 1. februāris. Intervija atrodas autorei personīgajā arhīvā.

<sup>11</sup> Strods H. (1996) Latvijas Katoļu Baznīcas vēsture. 1075–1995. Rīga, 295. lpp.

vairākas intervijas, sievietes bija galvenokārt tās, kas rūpējās par bērnu katolisko audzināšanu, taču nereti tie bija arī tēvi, kas atradās vienā ieslodzījuma vietā ar saviem gados vecākajiem zēniem. Atgriešanās pie normālas ticības un tradīciju prakses bija iespējama tikai tiem, kas izdzīvoja un atgriezās atpakaļ Latvijā 50. gadu otrajā pusē.

Padomju okupētajā Latvijā Romas Katoļu Baznīca un ticīgā tauta pēc Otrā pasaules kara izjuta smagu fiziskā terora vilni, ko vēsturē mēdz dēvēt par Staļina laiku. Baznīcas kā institūcijas dzīve tika marginalizēta, bet kalpošana – ierobežota. Oficiāli reliģiskā brīvība bija deklarēta padomju konstitūcijā, taču ikdiena un realitāte bija citādāka. Tūlīt pēc kara Baznīcai tika aizliegts atklāti veikt katehēzi grupās,<sup>12</sup> tika īstenota garīdznieku un aktīvāko laju līderu izsekošana un piespiešana sadarboties ar padomju institūcijām un drošības struktūrām. 50. gadu otrajā pusē fiziskais terors tika nomainīts pret izsmalcinātākām emocionālā un psiholoģiskā terora metodēm, radot dubultās padomju sociālās dzīves fenomenu, veicinot sekularizāciju un reliģiskās dzīves un tradīciju prakses privātiskošanos. Tika uzsākta virkne sociālo kampaņu, kas radīja jaunas sekulāras tradīcijas<sup>13</sup> (lai-cīgās kāzu un bērnu ceremonijas, bērnu un bērnības svētki u.c.), kas turklāt ietekmēja un konfrontēja ticīgo ģimeņu dzīvi. Padomju reliģiskā politika Latvijā kļuva liberālāka 60. gadu sākumā, mainoties gan padomju politikai, gan pie varas nākot jaunam arhibīskapam – Julijanam Vaivodam. Julijans Vaivods ir unikāla personība visā Latvijas Katoļu Baznīcas 20. gadsimta vēsturē. Būdams ļoti tālredzīgs un stratēģiski domājošs vadītājs, gudrs un dziļi ticīgs cilvēks, Julijans Vaivods saprata, lai cik tas būtu smagi, bet ar padomju varas iestādēm un oficiālajām personām ir jāuztur dialogs (nevis kolaborācija – aut.). Viņa vadībā Latvija kļuva par otro katoļu garīgo centru PSRS. Neviens katoļu dievnams Latvijā netika slēgts, gluži pretēji – 80. gados Latvijas padomju institūcijas atļāva celt jaunus dievnamus. Kā

<sup>12</sup> Strods H. (1996) Latvijas Katoļu Baznīcas vēsture. 1075–1995, 296. lpp.

<sup>13</sup> Plaat, J. (2003) Religious change in Estonia and the Baltic states during the Soviet period in comparative perspective, *Journal of Baltic Studies*, 34:1, 52-73, DOI: 10.1080/01629770200000251

savā pētījumā uzsver Jānuss Plāts (*Jaanus Plaat*), Romas Katoļu Baznīca, pretēji luterāņiem, padomju okupācijas gados skaitliski un institucionāli nostiprināja savas pozīcijas Latvijā un kļuva par dominējošo konfesiju.<sup>14</sup> 1990. gada World Values Survey socioloģiskajā pētījumā parādīts, ka 42% no visiem ticīgajiem Latvijā bija katoļi.<sup>15</sup> Daudzas unikālas liecības par padomju laiku un ticības un tradīciju saglabāšanu, par situāciju viņa pašā ģimenē, ir atrodamas 2010. gadā publicētajā J. Vaivoda dienasgrāmatā.<sup>16</sup> Šajā publikācijā būs apskatītas divas pētījuma tēmas dimensijas: padomju okupētā Latvija un katoļticīgo garīgā dzīve izsūtījumā Sibīrijā.

### III. Tradīciju un pārliecības saglabāšana un nodošana Latvijā: atmiņu pētījumi

Šajā trešajā publikācijas apakšnodaļā, balstoties uz Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta 2014. gada decembrī – 2015. gada februārī Reliģijas pētījumu projektā veiktajām intervijām<sup>17</sup> un pieejamām padomju okupācijas laika atmiņām, dziļāk tiks analizēta katoļu ģimeņu dzīve, tradīciju un pārliecības saglabāšana kristiešu ģimenēs okupācijas gados. Šī pieredze tiks skatīta ieskicētajā trīsdimensionālajā veidā: padomju okupētā Latvija – trimda – izsūtījums Sibīrijā dažādu paaudžu skatījumā.

<sup>14</sup> Plaat, J. (2003) Religious change in Estonia and the Baltic states during the Soviet period in comparative perspective, *Journal of Baltic Studies*, 34:1, 52-73, DOI: 10.1080/01629770200000251

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Biskapa Julijana Vaivoda dienasgrāmata. (2010). Rēzekne: Latgales Kultūras Centra izdevniecība.

<sup>17</sup> Padziļinātas strukturētas intervijas ar padomju laika aculieciniekiem, Sibīriju pārdzīvojušiem un trimdas latviešu katoļu kopienas līderiem organizēja Inese Runce. Interviju materiāli atrodas autorenes un Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta Reliģiju pētījumu projekta arhīvos

## Pieredze Sibīrijā

*“Es esmu ar mieru mirt, bet lai šajā vietā būtu baznīca un lai zvani sauktu tautu uz dievkalpojumiem.” (Anonīmas ieslodzītās Kazahstānā atmiņas)*

1941. gada 14. jūnija un 1949. gada 25. marta deportāciju upuri saskārās ar iepriekš neredzētu traģēdiju. Bez izmeklēšanas, tiesāšanas un vainas pierādīšanas tūkstošiem cilvēku no okupētās Latvijas, kā padomju tautas ienaidniekus, izsūtīja uz darba un koncentrācijas nometnēm. 1963. gadā “Tāvu zemes kalendārs” Minhenē nopublicēja kādas anonīmas latviešu katoļu sievietes<sup>18</sup> dzīvesstāstu par izsūtījumu Sibīrijā un Kazahstānā. Aprakstot savu katolietes pieredzi izsūtījumā, autore apraksta arī citu konfesiju (musulmaņu, pareizticīgo, vecticībnieku) ieslodzīto piedzīvoto, viņu izpratni par notiekošo. Kā garīgs mierinājums viņas atmiņās pavīd atsauce uz dzirdēto ieslodzījumā par “antikristiem”, ko izsaka ieslodzītās vecticībnieku sievietes.<sup>19</sup> Šī izpratne par padomju varu kā antikristu varu daudziem kristiešiem PSRS palīdzēja pārdzīvot un samierināties ar esošo kļedzošo netaisnību, kā arī spēt nošķirt ideoloģiju no cilvēkiem.

Staņislavs Zvīdris (dzimis 1940. g. Varakļānos) savās atmiņās uzsvēra, ka tolaik viņi nenojauta, kurp viņus, naktī arestētos, vedīs, jo domāja, ka nošaus kaut kur Varakļānu pilsētā: “1949. gada 25. martā tēvs, māte un es plānojām doties uz baznīcu, lai svinētu Kunga pasludināšanas svētkus. Kad ausa gaisma, mēs braucām garām Varakļānu baznīcai, uz kuriem devās daudzi ticīgie. Vienīgais, ko mans tēvs varēja izkliegt, bija: “Aizlūdziet arī par mums!””<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Acīmredzami anonimitāte pasargāja pašu sievieti un viņas ģimeni Latvijā no KGB vajāšanām. Visdrīzāk šis manuskripts nokļuva Rietumvācijā līdz ar pirmajiem ārzemju tūristiem, kas apceļoja padomju Latviju un nogādāja manuskriptu latviešu izdevniecībai, kura to publicēja.

<sup>19</sup> Tāvu zemes kalendārs. (1963). Minhene, 30. lpp.

<sup>20</sup> Intervija ar Staņislavu Zvīdri (dzimis 1940. g.). 2015. gada 15. februāris. Intervija atrodas autore arhīvā.

Izsūtījuma nežēlīgajos apstākļos izturēt un izdzīvot varēja ne tikai fiziski spēcīgākie, bet arī garīgi stiprākie. Kā vēsta savāktās atmiņas, ieslodzītie padomju koncentrācijas nometnēs mierinājumu un ticību smēlās lūgšanās un attiecībās ar Dievu: "Mans vienīgais mierinājums bija lūgšana. Es lūdzos un jutu, ka man labajā pusē kāds stāvēdams saka: "Nebisties, es esmu ar tevi!" Tad man radās drosme un miers, tas deva man pacietību, un man bija sajūta, ka man ir aizmugure, lai gan biju svešumā un vientulībā."<sup>21</sup> Nereti, tie, kas izdzīvoja, savās atmiņās atsaucas uz dažādiem notikušiem brīnumiem un Dieva Mātes palīdzību, kas cilvēkus izglāba no drošas nāves: "Pie cilvēkiem nevarēja atrast līdzjūtību un apžēlošanu, tad es griezos pie Dieva Mātes pēc palīga, un viņa man vienmēr brīnišķā veidā palīdzēja."<sup>22</sup>

Dziļš, Latvijas historiogrāfijā nepētīts un ļoti interesants atmiņu klāsts saistās ar izsūtīto Latvijas katoļu pieredzi, ar citu kristīgo konfesiju un reliģiju piederīgajiem un viņu garīgās dzīves praksēm izsūtījumā Sibīrijā, tāpat to var attiecināt uz vietējiem iedzīvotājiem, kas nebija ieslodzīti nometnēs, bet ar kuriem ieslodzītajiem bieži nācās sastapties darbā. Šo stāstu epizodēs ir vērojama stipra ticīgo cilvēku sapratne vienam par otru, redzams savstarpējs atbalsts un zināma reliģiskā dialoga iezīme. Staņislavs Zvidris savās atmiņās uzsvēra, ka izsūtījumā ateisma mācība ir bijusi tikai skolā, bet visi vietējie krievu iedzīvotāji tāpat svinēja Ziemassvētkus, nebaidīdamies no padomju varas.<sup>23</sup> Savukārt anonīmā lieciniece, novērojot vietējos Sibīrijas vecticībnieku iedzīvotājus, savās atmiņās vēstīja: "Ar tiem patiesībā ir tā: viņi ir nesamierināmi padomju iekārtas pretinieki. Viņi neatzīst to valdību pilnībā un visu dara pretēji. Ko varas vīri pavēl, to šie krievi neatzīst un nepilda. Viņi nekur neliek savu parakstu, nesaka savu īsto vārdu, bet izdomāto, darbā neiet un valsts svētkus nesvin."<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Tāvu zemes kalendārs. (1963). Minhene, 28. lpp.

<sup>22</sup> Turpat, 41. lpp.

<sup>23</sup> Intervija ar Staņislavu Zvidri (dzimis 1940. g.). 2015. gada 15. februāris. Intervija atrodas autores arhīvā.

<sup>24</sup> Tāvu zemes kalendārs. (1963). Minhene, 29. lpp.



Savukārt, atceroties savu pirmo sastapšanos ar islamticīgajiem, šī anonīmā latviešu sieviete bija dziļi pārsteigta, aizkustināta un stiprināta, redzot šo ieslodzīto cilvēku stingro un nelokāmo ticību: “Tas, kā viņi lūdz un slavē Dievu, manī atstāja dziļu iespaidu, viņi ne tikai lūdz, bet slavē Dievu, savu Radītāju, un šajā bezcerīgajā situācijā viņi atrada vienīgo mierinājumu lūgšanā. Arī es tad iegrimu lūgšanā, atkārtojot to, ko man māte bija mācījusi: Dievs, mūsu glābējs un stiprums, palīdzētājs bēdu laikos...”<sup>25</sup>

Tie, kas bija izsūtīti pirmajā deportāciju kārtā 1941. gadā, izjuta daudz lielākas vajāšanas, dzīvoja īpašās darba un koncentrācijas nometnēs. Šāda tipa ieslodzījumu vietās, kā liecina atmiņu pieraksti, ikviena publiska lūgšana vai ticības izrādīšana tika smagi sodīta. Taču ieslodzītie ticīgie pamanījās rast veidu, kā lūgties slepeni vai nemanāmi: “Cietumā uz visstingrāko tika aizliegts veikt kādus reliģiskus paņēmienus, administrācija stingri raudzījās, lai neviens sevi neparādītu kā ticīgu cilvēku. Un mēs ļoti sargājāmies, lai apsargi nepamanītu mūs nogrimušus lūgšanā vai runājot viens ar otru par reliģiskiem tematiem.”<sup>26</sup> Liela palīdzība ieslodzītajiem, arī reliģisko tradīciju uzturēšanas ziņā, nāca no Latvijas tuviniekiem. Tika sūtītas lūgšanu un reliģiskā satura grāmatas, rožukroņi u.c. reliģiskās prakses un ticības saglabāšanai svarīgas lietas. Nedz baznīca, nedz garīdznieki lielākai daļai katoļu ieslodzīto tuvumā nebija, vienīgais izņēmums varēja būt nejauša satikšanās ar kādu ieslodzīto priesteri. Baznīca kā institūcija nespēja palīdzēt padomju režīma apstākļos ieslodzītajiem katoļiem Sibīrijā. Pilnīga sakramentālā dzīve nebija iespējama, līdz ar to katra ticīgā cilvēka garīgā dzīve un prakse kļuva atkarīga no viņa paša un ģimenes.

Atgriešanās Latvijā, deportētajiem bija spēcīgs garīgs piedzīvojums, savā ziņā par šīs atgriešanās īpašo reliģisko un transcendentālo nozīmi vēsta piemērs no šīs anonīmās izsūtītās stāsta: “Iegājusi pagalmā, es sveicināju māti: lai ir slavēts Jēzus Kristus!”

<sup>25</sup> Tāvu zemes kalendārs. (1963). Minhene, 51. lpp.

<sup>26</sup> Turpat, 50. lpp.

Lielākā daļa ieslodzīto katoļu, kas izdzīvoja un atgriezās no izsūtījuma Sibīrijā, savu sakramentālo garīgo dzīvi atjaunoja nekavējoties. Tie, kas nebija bijuši pie grēksūdzes, steidzās darīt to, bērni, kas nebija kristīti vai konfirmēti, tika individuālā kārtā sagatavoti draudzēs. Kā liecina S. Zvīdris: “Atgriežoties Latvijā, gatavojos Pirmajai komūnijai individuāli pie toreizējā vikāra A. Boldāna. 1956. gada augustā Varakļānu draudzē viesojās bīskaps Strods, tajā reizē arī saņēmu Pirmo komūniju un Iestiprināšanas sakramentu.”<sup>27</sup> Kā dzirdams liecinieku atmiņu stāstījumos, tā bija steidzami darāma lieta, par kuras pareizību un nepieciešamību neviens nešaubījās.

### Katoļu ģimenes padomju Latvijā

*“Kad es biju maza, mani vecāki brīdināja,  
ka tas, kas saistīts ar Dievu, lai neiziet ārpus  
ģimenes, ārpus mājas.” (Renāte Vancāne)*

Padomju okupācijas vara cilvēku eksistenci un ikdienas dzīvi sadalīja divās zonās, iznīcinot psiholoģisko viengabalainību: publiskajā (režimam neitrālajā vai lojālajā) un privātajā (slēptajā un nelegālajā). Šīs zonas visai bieži vienu no otras nodalīja liela plaisa. Meli, dubultā dzīve, izlikšanās un neitralitāte bija tās izjūtu intensitātes, kas visprecīzāk apraksta ikviena tipiska padomju pilsoņa dzīvi. Padomju propaganda nereti apgalvoja, ka “tumsonīgo ticīgo” gandrīz vairs nav palicis PSRS, taču realitātē, protams, ierobežotā, darbojās gan baznīcas, gan klosteri, bija redzami draudžu dzīves elementi, iespējama sakramentālā prakse. Arī ticīgo un garīgo dzīvi praktizējošo cilvēku ārpus padomju statistikas datiem bija neskaitāmas reizes vairāk nekā padomju institūcijas to vēlējas atzīt. Kardināls Julijans Vaivods savā dienasgrāmatā, pretēji oficiālajai padomju statistikai, par draudžu vizitācijām Latvijā 60.–80. gados nemitīgi reflektēja par lielo iestiprināmo vai dievkalpojuma laikā izdalīto komunikantu skaitu: “Izbrīnījos,

<sup>27</sup> Intervija ar Staņislavu Zvīdri (dzimis 1940. g.). 2015. gada 15. februāris. Intervija atrodas autores arhīvā.

ka darbadienas pievakarē lielā baznīca bija dievlūdzcēju pilna. Iestiprināju 356 bērnus. Svētdien jau no agra rīta no malu malām uz baznīcu nāca un brauca cilvēki... bija saradies vismaz 5–6 tūkstoši baznīcēnu. Svētdien iestiprināju 668 bērnus un jauniešus. Tātad pavisam [...] 1024 personas.”<sup>28</sup> Šis skrupulozais ieraksts tapa 1967. gada 19. jūnijā, vizitējot kādā mazā lauku draudzē Latgalē.

Kā jau iepriekš tika uzsvērts, padomju piespiedu sekularizācija katoļu kopienu (līdz ar vecticībniekiem, jūdiem un baptistiem) skāra vismazāk. Latvijas katoļi padomju varas okupācijas gados izrādīja lielu garīgo spēku un nelokāmību, aizsargājot savas baznīcas, vācot naudu t.d. baznīcu nodoklim, piekukuļojot padomju varas pārstāvjus, cīnoties par savām tiesībām un atļaujoties nonākt konfrontācijā ar padomju režīmu. Katrai katoļu ģimenei, kas padomju laikā nebaidījās praktizēt savu ticību, ir saglabājies kāds savs dziļi personisks stāsts. Vislielākās fiziskās vajāšanas un ierobežojumi padomju okupētajā Latvijā pastāvēja Staļina valdīšanas laikā 40. gadu beigās un 50. gadu sākumā. Arī vecākās paaudzes katoļticīgo atmiņas apstiprina šo faktu: “No 1945. gada līdz 1950. gadam mūsu baznīca bija jāsargā no vandāļiem, no tā, lai priesteri neaizved. Tajā laikā pa naktīm cilvēki nāca un sargāja baznīcu. Visu laiku bija jābūt modriem. Mēs neko nedarījām. Ieslēdzāmies un tikai lūdzāmies uz maiņām Dievmāmiņu, lai neviens nelaužas mūsu baznīcīnā. Mums nebija ne rungu, ne šķēpu. Mēs tikai lūdzāmies... arī naktīs.”<sup>29</sup> Vēlāk, 50. gadu beigās, padomju terora formas mainījās no brutālām fiziskām uz psiholoģiski niansētākām, pakļaujot ticīgos jauniem un daudz lielākiem garīgās dzīves un prakses izaicinājumiem un pārbaudījumiem. Līdzīgs katoļu pieredzes stāsts ir sastopams arī Sibīrijas izsūtījumu pieredzējušā Staņislava Zvīdra atmiņās: “Jaunieši katru svētdienu devās uz baznīcu. Pēc baznīcas visi satikās un devās uz balli. Uz baznīcu tajā laikā varēja iet pavisam brīvi, stingrāk palika pēc 1959. gada. Kam bija lielāks amats, tas baznīcā

<sup>28</sup> Bīskapa Julijana Vaivoda dienasgrāmata (2010). Rēzekne: Latgales Kultūras Centra izdevniecība, 139. lpp.

<sup>29</sup> Intervija ar Annu Purmali (dzimusi 1922. g.). 2015. gada marts. Intervija atrodas izdevniecības “Mieram Tuvu” arhīvā. Intervējusi Santa Jaujeniece.

nedrīkstēja iet, bet pārējie visi gāja, kā kādreiz to darīja. Arī komunisti gāja, ja nebija lielā amatā.”<sup>30</sup>

Bonifācijs Daukšts dalījās ar savas ģimenes stāstu par 1960. gadā notiekošo Aglonā. 1960. gadā vietējā padomju vara bija iecerējusi pārvērst ne tikai palīgēkas, bet arī pašu Aglonas baznīcu par mehanizētajām darbnīcām: “Naktī vietējie iedzīvotāji steigā savāca ļoti lielu naudas summu, ja nemaldos ap 200000 tālaika padomju rubļu, lai otrā rītā atpirktu no padomju varas savu baznīcu. Šo visu procesu organizēja mans vectēvs Kārlis Daukšts. Naudu vietējā vara paņēma un baznīcu atļāva saglabāt.”<sup>31</sup> Intervijā profesors Bonifācijs Daukšts uzsvēra, ka padomju laikā katoļi zināja, ka “...Baznīcu var glābt.”<sup>32</sup> Paturpinot šo domu tālāk un konfrontējot šo teikto ar citu intervējamo liecībām, droši var apgalvot, ka katoļi ne tikai zināja, ka “jāglābj Baznīca,” bet viņi arī iemācījās, kā to darīt. Padomju laikā Baznīca ticīgajiem cilvēkiem bija ne tikai vieta, kur sastapt Dievu, bet arī “patvērumš, oāze un neatkarība, kur brīvais gars var attīstīties, legalizēts patvērumš, kur aiz mūriem varēja paslēpties gan bijušie ieslodzītie, gan inteligence.”<sup>33</sup>

Lai kā padomju varas propaganda mēģināja vai varas iestādes centās ierobežot vai iebiedēt katoļus Latvijā padomju okupācijas laikā, nekas īsti neizdevās, īpaši Latvijas katoliskajā reģionā – Latgalē. Cilvēki pēc savas sirdsapziņas un brīvības izjūtas veidoja savu garīgās dzīves un prakses iekšējo modeli. Tās bija dziļi personiskas attiecības ar Dievu, kuras centrā vairs nebija tik daudz draudze vai Baznīca kā institūcija un garīdznieks kā garīgais līderis, jo Baznīca bija savā darbībā ierobežota un garīdznieki – kontrolēti, bet reliģiskās prakses centrā un tradīcijas saglabāšanas pozīcijās tagad atradās ģimene. Katoļu ģimenes padomju okupācijas laikā iemāci-

<sup>30</sup> Intervija ar Staņislavu Zvidri (dzimis 1940. g.). 2015. gada 15. februāris. Intervija atrodas autores arhīvā.

<sup>31</sup> Intervija ar profesoru Bonifāciju Daukštu. 2015. gada 4. marts. Intervija atrodas autores personīgajā arhīvā.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid.

jās, kā aizlieguma un kontroles apstākļos “stāvēt pāri sistēmai”.<sup>34</sup> Kontrolēt ticīgas ģimenes dzīvi un tajā notiekošo bija daudz sarežģītāk, īpaši, ja paši ģimenes locekļi iemācījās elementāri pielāgoties situācijai, uzticēties un brīvi izrunāt lietas pašā ģimenē. To savās atmiņās uzsver arī Renāte Vancāne: “Kad es biju maza, mani vecāki brīdināja, ka tas, kas saistīts ar Dievu, lai neiziet ārpus ģimenes, ārpus mājas. Arī esot baznīcā, vajadzēja būt piesardzīgai, bet es īpaši nebaidījos, jo nesapratu sekas, kādas varēja draudēt.”<sup>35</sup> Kā liecina šī intervija, padomju okupācijas laikā reliģiskā praksē un laicīgajā dzīvē katoļiem, kā atbilde uz kontroli un apspiešanu, pamazām izveidojās noteikta tabu sistēma, kas palīdzēja kopienai un pašiem katoļiem ne tikai pašsaglabāties, bet arī nodot tālāk katoliskās tradīcijas nākamajām paaudzēm, galvenokārt ģimenes lokā. “Tabu pieeja” jeb pārbaudīti iekšējie aizliegumi un paškontrolē (neuzdrīkstēšanās noteiktos apstākļos runāt par garīgo dzīvi un praksi, pieredzēto un kalpošanu, izvairīšanās no Baznīcas publiskas apmeklēšana u.c. ar Baznīcu un reliģiju saistītām lietām) palīdzēja viegli orientēties un izdzīvot padomju režīma apstākļos, fiziski un emocionāli pašsaglabāties un saglabāt ticību. “Uz baznīcu toreiz nācu pēdējā brīdī un pēc Mises izgāju pa aizmugures durvīm...<sup>36</sup>” – tāds bija klasisks ticīgo cilvēku stāsts, kas, izjutuši kontroli un izsekošanu, turpināja apmeklēt baznīcu, bet ieviesa savos ieradumos un manierēs zināmas korekcijas.

To, ko katoļi nevarēja vai neuzdrīkstējās darīt publiski, bija iespējams paveikt ģimenes lokā, neatmetot vai neatstājot novārtā nevienu svarīgu katoļu tradīciju, kas bija raksturīga Latvijas Katoļu Baznīcas pirmskara praksei: “Mājās mēs svinējām Ziemassvētkus, Lieldienas, tikai tas viss notika aiz bieziem aizkariem, mēs droši lūdzām Dievu, dziedājām dziesmas. Tāpat mūsu mājās bija tradīcija – aizlūgumi par mirušajiem jeb psalmu

---

<sup>34</sup> Intervija ar profesoru Bonifāciju Daukštu. 2015. gada 4. marts. Intervija atrodas autore personīgajā arhīvā.

<sup>35</sup> Intervija ar Renāti Vancāni (dzimusi 1976. g.). 2015. gada 12. februāris. Intervija atrodas autore privātajā arhīvā.

<sup>36</sup> Intervija ar Annu Purmali (dzimusi 1922. g.). 2015. gada marts. Intervija atrodas izdevniecības “Mieram Tuvu” arhīvā. Intervējusi Santa Jaujeniece.

dziedāšana. Pie mums pulcējās sievietes, un mēs kopīgi lūdzāties, dziedājām, arī rožukroni un daudzas citas lūgšanas.”<sup>37</sup>

Bonifācijs Daukšts visai spilgti savā stāstījumā izgaismoja katoļu reliģiskās dzīves padomju okupācijas laikā vienu svarīgu īpatnību – paaudžu uzvedības atšķirības, kas vislabāk bija saskatāmas tieši ģimenes lokā. Pirmskara vecākās paaudzes, kas nebija augušas padomju apstākļos, bija daudz brīvākas un pārliecinošākas savā uzvedībā un komunikācijā ar padomju varas iestādēm. Jaunākās, īsi pirms vai pēc kara dzimušās paaudzes cilvēki, bija vai nu bailīgāki vai elastīgāki, trenēti izdzīvot un vieglāk pielāgoties: “Vecākie cilvēki nebaidījās, vidējā vecuma cilvēki mazliet baidījās...”<sup>38</sup> Nereti šādās situācijās izstrādājās katoļu paaudžu lomu dalījums, kad par tradīciju saglabāšanu un nodošanu jaunākajām atvasēm ģimenē vairāk rūpējās vecākā paaudze: “.. par to rūpējās mana vecmāmiņa, viņa bija lielākais kūdītājs un skubinātājs. Kad vecmāmiņa nomira, tad pie mums pārcēlās vectēvs, kurš arī pārņēma mūsu ģimenē lūgšanas vadību un reliģisko tradīciju uzturēšanu.”<sup>39</sup>

Ļoti unikālas un vērtīgas liecības par ticības un tradīcijas saglabāšanu satur bērnības stāsti. Katoļticīgo padomju laiku bērnībā pieredzētais naratīvs ir pagaidām pilnībā izslēgts no Baznīcas vēstures padomju okupācijas laika pētījumu tematikas. Pētīt katoļticīgo bērnu stāstus un bērnībā pieredzēto nav viegls uzdevums, taču – svarīgs aspekts, jo bērni bija tie, kas, no vienas puses, ir vismazāk pasargāti, bet, no otras puses, tie, kas veidoja trauslu saiti starp savu reliģisko vidi un ģimeni un sekulāro, naidīgo pasauli. Padomju skolas bija tā vieta, kur šie ticīgie bērni bija vismazāk pasargāti no ateisma propagandas un iespējas būt atšifrētiem. Daļai bērnu, saskaroties ar šādu situāciju, radās savas atbildes un izveidojās reakcija uz šo dubultās padomju dzīves realitāti. Bija bērni, kas skolas vidē ātri saprata

<sup>37</sup> Intervija ar Renāti Vancāni (dzimusi 1976. g.). 2015. gada 12. februāris. Intervija atrodas autores privātajā arhīvā.

<sup>38</sup> Intervija ar prof. Bonifāciju Daukštu. 2015. gada 4. marts. Intervija atrodas autores personīgajā arhīvā.

<sup>39</sup> Intervija ar Renāti Vancāni (dzimusi 1976. gadā). 2015. gada 12. februāris. Intervija atrodas autores privātajā arhīvā.

situāciju un droši reaģēja uz padomju dubultās dzīves reālījām, pārvarot visas grūtības un apjaušot visas iespējamās sekas, savu ticības dzīvi nepazaudēja, bet gluži otrādi – tikai nostiprināja. Nereti, īpaši Latgalē, jaunieši un bērni, ne bez vecāku atbalsta, apvienojās “pagrīdes katoļu pulciņos”: “Savā skolā, savā klasē, es zināju, ar kuriem klasesbiedriem varēja runāt par to, kas ies svētdien uz baznīcu, vai parunāt par lielajiem baznīcas svētkiem. Manā klasē bija meitenes, kas kopā ar mani gāja procesijā, mēs gājām adorēt, mums tas ļoti patika, bet tas bija mūsu lielais noslēpums.”<sup>40</sup> Bērni savos puslēģajos pulciņos mēdza satikties ne tikai draudzes mājā vai baznīcā, jo tas bija bīstami, bet gan privātajās mājās, tādējādi radot sava veida ģimeņu “mājas baznīcas”, kas bija drošs patvērums lūgšanām un ticības stiprināšanai. Rožukroņa lūgšanas mājā un oktobrī bija visizplatītākā šāda veida “mājas baznīcu” garīgā prakse, tāpat arī psalmu dziedājumi mirušo piemiņai u.c. tradicionālās katoļu lūgšanas. Katoļu bērni sekulārā vidē skolā un ārpus tās labi iemācījās saprasties viens ar otru, savstarpēji uzticēties un veidot savu nelegālu katoļu tīklu, uzturot daudzas katoļu tradīcijas ikdienā dzīvas: “Bija tāds savs klasesbiedru bariņš, kuri tumšā gaitenī, stūrī ierāvušies, pārrunāja redzēto vai dzirdēto. Meitenes sarunāja, kurā dienā un cikos ies uz baznīcu adorēt, piedalīties procesijā.”<sup>41</sup>

Mazākie bērni parasti nebija tik piesardzīgi, cik lielie bērni, īpaši, kad baznīcā dievkalpojumā tika satikti vai redzēti skolotāji, to apliecina arī intervējamo stāsti: “Kad paaugos lielāka, tad piesardzība no manas puses arī pieauga, ieraugot baznīcā kādu skolotāju – es gāju lielu līkumu... Bet bija jau zināms, kuri skolotāji iet (brauc tālāk) uz baznīcu, ar kuriem varēja justies droši un kur labāk bija ieņemt neitrālu pozīciju, kad mācību stundas laikā runāja, ka Dieva nav.”<sup>42</sup>

Padomju sistēmā augušie katoļu bērni nemitīgi tika konfrontēti ar paralēlās dzīves realitāti un visām tās izpausmēm, radot bērniem visai traumatisku pieredzi. Daudzi katoļu bērni un jaunieši, nespējot izprast

<sup>40</sup> Intervija ar Renāti Vancāni (dzimusi 1976. g.). 2015. gada 12. februāris. Intervija atrodas autorei privātajā arhīvā.

<sup>41</sup> Turpat.

<sup>42</sup> Turpat.

notiekošo, nevis kļuva par aktīviem katoļiem, gluži pretēji, nesaprotot notiekošo, savā ticībā "atsala" un no Baznīcas norobežojās: "Es gribēju, uz skolu ejot, uzlikt savu konfirmācijas dienā krustmātes dāvāto ķēditi ar Jēzus bildi sirds formā, kas man ļoti patika, bet mamma teica, ka nevajag tā darīt, jo skolā par Dievu nedrīkst runāt un tādas lietas nedrīkst nēsāt. Tajā brīdī manī kaut kas aizlūza."<sup>43</sup> Bērnībā piedzīvotais nepalika bez sekām, jo daudzi jaunieši, saskaroties ar padomju laika realitātēm un dubultās dzīves standartiem, nespēja pielāgoties un savu ticības praksi atstāja novārtā jeb kļuva par formālistiem.

Saskaroties ar meliem un izlikšanas, katoļu bērni bija spiesti ātri apgūt padomju dzīves patiesās šķautnes, kur nereti visi saprata, ka izliekas un melo, bet tik un tā ir spiesti to darīt, lai cilvēciski izdzīvotu: "...es pat atceros, ka es apzināti meloju, pēc kā jutos ļoti slikti..."<sup>44</sup> Visiem intervējamajiem ir saglabājušies stāsti par savu individuālo, ģimenes locekļu un plašākas kopienas pieredzi par padomju sistēmas radīto melu laboratoriju un tās veiktajiem eksperimentiem. Šajās atmiņās visbiežāk var sajust nepatiku pret šo dubultās dzīves praksi, dziļu eksistenciālu refleksiju par cilvēka dabu un vēsturi. Kā atcerējās Bonifācijs Daukšts, tad dubultā morāle un situācijas kolhozā, īpaši saistībā ar zagšanu, mulsināja ticīgos katoļus un "lika dziļi taujāt par morāles jautājumiem padomju sistēmā".<sup>45</sup>

Nemitīga saskaršanās ar padomju meliem ne tikai ietekmēja bērnus, bet arī norūdīja un lika ātri emocionāli un intelektuāli pieaugt. Kā vēsta šis stāsta fragments: "Bet arī šī ateisma izpausme bija tik ļoti nepārliciecināša, ka mums pēc stundām bija ko pasmieties gaitenī. Tajā reizē likās, ka skolotāja pati jutās neērti, bet viņai tas kā pienākums bija jāizdara."<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Anonīma intervija. (Sieviete, dzimusi 1975. g.) 2015. gada 15. februāris. Intervija atrodas autores privātajā arhīvā.

<sup>44</sup> Intervija ar Renāti Vancāni (dzimusi 1976. g.). 2015. gada 12. februāris. Intervija atrodas autores privātajā arhīvā

<sup>45</sup> Intervija ar prof. Bonifāciju Daukštu. 2015. gada 4. marts. Intervija atrodas autores personīgajā arhīvā.

<sup>46</sup> Intervija ar Renāti Vancāni (dzimusi 1976. g.). 2015. gada 12. februāris. Intervija atrodas autores privātajā arhīvā.



Padomju sistēma, ko propaganda publiskā sfērā sludināja par vienīgo pareizo un taisnīgo politisko iekārtu, patiesībā bija izlikšanās un liekulības spēle par izdzīvošanu. Katoļticīgie Latvijā to pārliecinoši izdzīvoja un saglabāja savas reliģiskās prakses un tradīcijas, nododot tās tālāk nākamajām paaudzēm.

## Secinājumi

Sociālās vēstures un katoļu ģimeņu naratīva tematika Latvijas vēsturē ir plašs nākotnes pētījumu objekts, kas spēs atklāt daudz dziļāk padomju totalitārā režīma sociālo un reliģisko politiku un nevardarbīgās pretošanās paveidus padomju okupētajā Latvijā, turklāt arī pašai Latvijas Romas Katoļu Baznīcai un ticīgajiem tā ir svarīga ilustrācija stāstam par ticības un tradīciju saglabāšanu un nodošanu nākamajām paaudzēm dažādos politiskajos un ekonomiskajos apstākļos. Tas ir stāsts par 20. gadsimta kristiešu vajāšanām un mocekļību, kas ir ne tikai personisks, bet var kalpot par tiltu, lai palīdzētu labāk izprast mūsdienu pasaules smagās reālījas – karus, kristiešu vajāšanas, bēgļu problēmu – un katoļu kopienā radītu lielāku empātiju pret cietējiem un mācītu solidaritāti.

Padomju okupācijas laikā visas latviešu teritoriāli un ideoloģiski sašķeltās katoļu kopienas dzīves un kalpošanas centrā bija ģimene kā tradīciju uzturēšanas un garīgās dzīves prakses apgūšanas un mantošanas vieta. Ģimeņu svarīgākā loma un misija bija saglabāt latvietību un latviešu katoļu kopienu. Trimdā latviešu katoļu draudzes un organizācijas piedāvāja virkni dažādu kalpošanas un sociālo aktivitāšu klāstu, lai saturētu kopā visas kopienas paaudzes un nodotu tālāk kultūras pieredzi.

Sibīrijā latviešu izsūtījuma vietās Baznīca kā institūcija nespēja palīdzēt padomju režīma apstākļos ieslodzītajiem katoļiem. Pilnīga sakramentālā dzīve nebija iespējama, katra ticīgā cilvēka garīgā dzīve un prakse kļuva atkarīga no viņa paša un ģimenes. Lielākā daļa ieslodzīto katoļu, kas izdzīvoja un atgriezās no izsūtījuma Sibīrijā, savu sakramentālo garīgo dzīvi atjaunoja pēc atgriešanās no Sibīrijas 20. gadsimta piecdesmito gadu otrajā pusē.

Savukārt padomju okupētajā Latvijā katoļi ne tikai zināja, ka “jāglābj Baznīca,” bet arī iemācījās, kā to darīt. Padomju laikā Baznīca ticīgajiem cilvēkiem bija ne tikai vieta, kur sastapt Dievu, bet arī patvērums. Cilvēki – pēc savas sirdsapziņas un brīvības izjūtas – izveidoja savu garīgās dzīves un prakses iekšējo modeli, kura centrā vairs nebija tik daudz draudze vai Baznīca kā institūcija un garīdznieks kā garīgais līderis, jo Baznīca bija savā darbībā ierobežota un garīdzniekus kontrolēja, bet reliģiskās prakses centrā un tradīciju saglabāšanas pozīcijās atradās ģimene. Ģimenes kļuva par mājas baznīcām, kas nodeva tālāk reliģisko praksi un tradīcijas.

Padomju okupācijas laikā Latvijas Romas Katoļu Baznīcā rūpes par katoļu ģimeņu tradīcijas uzturēšanu notika trijās kopienai vienlīdz nozīmīgās dimensijās: okupētajā Latvijā, trimdā Rietumos un izsūtījumā Sibīrijā. Ikvienā no šīm vietām bija savi atšķirīgi apstākļi, kas no ticīgajiem tradīciju uzturēšanas un ticības saglabāšanas un tālāknodošanas ziņā prasīja lielu atbildību, smagu darbu un uzdrīkstēšanos.

Inese Runce

---

## **The Life of Catholic Families and Preservation of Traditions in Soviet Latvia**

### Summary

The narrative history of the Catholic families in Latvia is a promising research project disclosing the various facets of non-violent resistance to the soviet totalitarian regime in Latvia. It is also an important illustration of the various forms of the preservation of faith and the traditional lif-style under different political and economic conditions for the faithful members of the Roman Catholic Church. It is both a story of deeply personal nature, and also a means for better understanding of the present-day realities – the wars, the persecution of Christians, the problem of the displaced persons; it helps to foster empathy towards the persecuted ones, to teach solidarity. During the soviet occupation, the family was the central place for the preservation of the tradition and for providing of spiritual succor to the members of the Catholic community, territorially and ideologically divided as it was. The central mission of the families was to preserve the Latvian national identity. The Latvian Catholic parishes and organizations in exile offered various means for the service and social activities, so as to keep together the generations and to pass on the cultural experience. In Siberia the Church was prevented from offering services to the Catholics incarcerated in the soviet prison camps. There was no possibility of sacramental life, and the personal praxis of each one of the prisoners depended on the support of the families. Most of the incarcerated Roman Catholics

who survived returned home at the end of the fifties of the 20th century and renewed their sacramental life.

As to the faithful in Latvia, they not only were aware that “the Church has to be preserved”, but also developed means to achieve this end. The Church was a place to meet God and to obtain spiritual succor. The people developed – according to personal sense of freedom – life-style models that were not so much centered around the parish or the Church as an institution, or a priest as a spiritual leader. The work of the Church was strictly limited and the priests were rigidly controlled, The chief influence of the Church was centered through the families and family traditions. The families became a kind of “home-churches” engaged in religious praxis and in upkeep of Christian traditions.

The concerns of the Latvian Roman Catholic Church during the years of the soviet occupation of Latvia was directed along three equally important dimensions – in the occupied Latvia, in exile and in Siberia. In each one of these locations specific models for the preservation of faith and traditions were developed, and everywhere these endeavours required responsible action, hard work and courage.

Agita Misāne

---

**LATVIJAS EVANĢĒLISKI LUTERISKĀS BAZNĪCAS  
REVITALIZĀCIJAS PROJEKTI  
20. GADSIMTA 20.–30. GADOS:  
JĀŅA SANDERA UN ALFREDA INDRIKSONA  
TEOLOĢISKIE UZSKATI UN DARBĪBA<sup>1</sup>**

Baznīcas latviskošana kā politisks uzdevums

Latviskuma un latviskās identitātes jautājumi kristīgajā baznīcā nebija aktuāli līdz pat neatkarīgās Latvijas Republikas nodibināšanai tādēļ vien, ka garīdzniecība un arī akadēmiskā teoloģija pašas nebija latviskas un būtiskas izmaiņas nenotika arī Latvijas Republikas pirmajos pastāvēšanas gados.

Vienlīdz nelatviskas bija gan Romas Katoļu, gan luterāņu baznīcas, nemaz nerunājot par pareizticīgo baznīcu, taču arī pēc 1918. gada nacionālo jautājumu aspektā kristiešu vidē bija vērojamas konfesionālas atšķirības. Katoļu baznīca daudz mazākā mērā nekā luterāņi iesaistījās nacionālo jautājumu apspriešanā. Tam var atrast dažādus skaidrojumus. Vispirms jāmin katoļu baznīcas universālais raksturs un pārnacionālā hierarhija. Katoļu baznīca Latvijā nekad nav bijusi un nevarēja būt izolēta no Romas Katoļu baznīcas pasaulē. Tādējādi valsts vara tiecās un arī spēja ietekmēt katoļu baznīcu daudz mazāk kā luterisko. Politiskā ziņā valsts iniciatīvas ierobežoja 1922. gadā noslēgtais Konkordāts starp Svēto Krēslu un

---

<sup>1</sup> Raksta pamatā ir autorens promocijas darba nodaļa: Misāne A. Reliģija un latviešu nacionālisms ideju vēsturē Latvijā. Rīga: LU, 2016.

Latvijas valdību, kas reglamentēja Latvijas valsts un katoļu baznīcas attiecības, būtībā liedzot jebkādu iespaidošānu no valsts puses. Turpretī attiecības ar Evaņģēliski luterisko baznīcu veidojās citādāk. *Nav grūti ievērot, ka reliģiskās doktrīnas modifikācijas nacionālisma garā lielākajā daļā Eiropas,<sup>2</sup> ne tikai Latvijā, skāra pirmkārt un galvenokārt protestantisko baznīcu vidi.*

Jau divdesmito gadu sākumā vairākas politiskās partijas, tostarp ietekmīgā Zemnieku Savienība centās meklēt atbalstu luteriskajā baznīcā un aicināja to ieņemt “valstiski nacionālu virzienu”.<sup>3</sup> Tas nepalika bez atbildes. Baznīcas Virsvalde izdeva apkārtrakstu, kurā aicināja garīdzniekus noturēt aizlūgšanas par valsti un tautu, taču šī prakse, kā norāda Ludvigs Adamovičs, ieviesās ļoti lēni.<sup>4</sup> Kā jau minēts, pirmajos valsts pastāvēšanas gados luteriskā baznīca vēl bija visnotaļ vāciska, gan mācītāju tautības, gan teoloģiskās izglītības ziņā – visi bija studējuši teoloģiju vācu valodā. Turklāt agrārreforma bija atņēmusi daļu baznīcas zemes īpašumu, kādēļ ievērojama daļa garīdzniecības neturēja uz valsti labu prātu.<sup>5</sup>

Luteriskā baznīca centās ieviest arī liturģiskas novitātes. 1924. gadā šai nolūkā tika izveidota īpaša komisija, kam bija jāiesaka agendas labojumi. Tādi arī tika izstrādāti un tos var raksturot kā mērenus. Komisija ieteica padarīt liturģiju dinamiskāku, kā arī dievkalpojumos izmantot piemērotus latviešu tautas dziesmu tekstus un melodijas.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Tas attiecināms uz Vāciju un Skandināvijas valstīm, taču ir arī izņēmumi, piemēram, Ungārija, kur nacionālisma ideoloģija plauka tieši katoļu vidē. (Sk.: Hanebrick P. A. *In Defense of Christian Hungary. Religion, Nationalism and Antisemitism, 1890–1944*. Ithaca and London, 2006.) Par katoļu un luterāņu baznīcu atšķirīgajām nostājām pret nacistiskās Vācijas politisko režīmu sk.: Scholder K. *The churches and the Third Reich*. London, 1988. Lai arī Vācijā izveidojās katoļu grupas, kas aicināja uz Romas Katoļu baznīcas vāciskošanu uz kristīgās doktrīnas rēķina, līdzīgi kā to darīja t.d. luterāņu “vācu kristieši”, tomēr viņu ietekme bija neliela, un šīs grupas neatbalstīja arī baznīcas vadītāji. (Sk.: Scholder K. *Op.cit.*, 70., 97.–99. lpp.)

<sup>3</sup> Sk.: Latviešu Zemnieku savienība. *Par ko jūs stāvēsiet? Par vienotu vai saskaldītu latvju tautu?* Rīga, 1923, 34.–36. lpp.

<sup>4</sup> Adamovičs L. Reliģiskā dzīve Latvijas evaņģēliskā baznīcā valsts pirmajos pastāvēšanas gados. *Ausma*, Nr. 3, 1926, 115. lpp.

<sup>5</sup> Krēsliņš U. Aktīvais nacionālisms Latvijā 1922–1934. Rīga, 2005, 227. lpp.

<sup>6</sup> Adamovičs L. Agendas un liturģijas pārgrozījumu vajadzība. *Svētdienas Rīts*, 25.01.1925.

Radikālākus kulta latviskošanas mēģinājumus pārstāvēja tikai viens teologs – Jānis Sanders, kurš 1923. gadā publicēja nelielu grāmatu *Mūsu kulta reforma*. Sandera idejām veltīta apjomīgākā šī raksta daļa. Viņš izpelnījās amatbrāļu kritiku jau tūlīt pēc pirmās, bet jo īpaši pēc otrās grāmatas *Kristīgās ticības reforma* (1938) iznākšanas. Kolēģi saskatīja Sandera darbībā kristietības noplicināšanu un draudus tās būtiskajām izpausmēm. L. Adamovičs, polemizējot ar Sanderu, rakstīja: “Ticības kodols var attīstīties un dzīvot tikai tautiskā čaulā [..], taču tautiskums pats par sevi nepieder dievkalpojuma būtnei. Vienīgais visvarenais Dievs stāv pāri visām pasaules tautām un visiem laikiem.”<sup>7</sup>

Otru būtiskāko intereses vilni nacionālās idejas piedzīvoja Luteriskajā baznīcā tikai trīsdesmito gadu otrajā pusē. Kas bija mainījies? Vispirms, baznīcā bija ienākusi jauna akadēmiski izglītota teologu paaudze, kas bija izglītojusies jau Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē – latviešu valodā un latviskas kultūras gaisotnē. Bija mainījusies baznīcas vadība. Pēc t.d. katedrāļu lietas, kas noslēdzās ar Rīgas Doma un Sv. Jēkaba katedrāles īpašuma tiesību maiņu, no amata bija atkāpies “nenacionālais” (L. Adamoviča vērtējumā) bīskaps Kārlis Irbe, kurš uzskatīja, ka baznīcas dzīves jautājumi nav jārisina no nacionālo interešu viedokļa, un viņa vietā stājās ievērojami nacionālistiskāk un arī reālpolitiskāk noskaņotais Teodors Grīnbergs.<sup>8</sup>

Kārļa Ulmaņa autoritārā režīma laikā notika strauja luteriskās baznīcas un valsts varas tuvināšanās.<sup>9</sup> Tāpat dievturu kustības līderu aktīvā publicistika rosināja luterisko baznīcu (katoļu presē šajā laikā praktiski nebija vērojama nekāda reakcija uz dievturu aktivitātēm) polemiskai darbībai. Tā radās virkne polemisku rakstu un grāmatu un nenoliedzami, ka tas lika luteriskajai baznīcai ciešāk pārdomāt savu vietu nacionālajā kultūrā un atspēkot dievturu argumentāciju, liekot pretī luteriskās baznīcas kā latviešu tautas garam atbilstošas institūcijas kvalitātes. Tieši nepieciešamība

<sup>7</sup> Adamovičs L. *Latviskums mūsu dievkalpojumos*. Rīga, 1939, 16. lpp.

<sup>8</sup> Par “katedrāļu lietu” un K. Irbes atkāpšanos sk.: Gills N. *Evanģēliski Luteriskā baznīca Latvijā: statuss un stāvoklis 1918–1940*. *LZA Vēstis*, Nr. 11, 1992, 22.–32. lpp.

<sup>9</sup> Turpat, 25. lpp.

reaģēt uz Jāņa Sandera, dievturu līderu un trīsdesmito gadu otrajā pusē arī atsevišķām Edvarta Virzas radikālajām idejām<sup>10</sup> kļuva par vienu no nozīmīgākajiem dzinuļiem, lai rastos tā luterāņu teologu publikāciju daļa, kas veltīta nacionāliem jautājumiem baznīcā. Jāatzīmē, ka visa šī publikāciju daļa pēc sava rakstura ir reaktīva un nerada iespaidu, ka “nacionālo elementu” vai “latviskuma” apcere ir dziļas iekšējas teoloģiskas kontemplācijas, t.i., akadēmiskās teoloģijas attīstības rezultāts neatkarīgi no politiskās situācijas vai polemikas nepieciešamības. Politiskās idejas virzīja teoloģiju un nevis teoloģiskas idejas politiku, īpaši pēc 1934. gada. Alberts Freijs to raksturoja kā “jaunā laikmeta” dotu spēcīgu aicinājumu.<sup>11</sup>

Jāievēro arī tas, ka Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca bija jauns veidojums (atšķirībā no katoliskās un pareizticīgās baznīcas). Lai arī Livonija bija viena no pirmajām teritorijām Eiropā, ko sasniedza Reformācijas vēsts, administratīvi baznīca bija jauna, kā neatkarīga institūcija tā izveidojās tikai pēc neatkarīgas valsts nodibināšanas. Tādēļ tā pārdzīvoja neizbēgamas “augšanas grūtības”. Daļa šo grūtību bija – savas īpašās identitātes meklējumi, kuru ietvarā luteriskajai baznīcai nācās cīnīties pret luterisma kā “vāciešu” un/vai “kungu” ticības tēlu.<sup>12</sup> Turklāt jaunveidotā baznīca saskārās ar nopietnu problēmu – sabiedrības sekularizēšanos.<sup>13</sup> Baznīcai bija

<sup>10</sup> Freijs A. Ed. Virza s reliģiskie un ētiskie uzskati. / Grīnfelde M. (sast.) *Alberts Freijs. Dievs cilvēku pasaulē. Latviešu reliģiskie ētiskie meklējumi 20. gs. 1. pusē*. Rīga: LU FSI, 2009, 31.–202. lpp.; Biezais H. Edvarta Virzas Reliģiskā dzīve. Biezais H. *Šķautnes*. S.I, Gaujas apgāds, 1983, 20.–37. lpp.; Priedīte-Kleinhofa A. Latviešu nacionālās reliģijas pamatmeti Edvarta Virzas darbos. / Kūle M. (red.) *Modernitātes veidošanās Latvijā filosofiskajā un ideju vēstures skatījumā: Personības un virzieni*. Rīga: LU FSI, 2012, 122.–133. lpp.

<sup>11</sup> Freijs A. Tautas vienības ētiskie pamati. / Freijs A. *Par svēto un labo. Reliģiskas un ētiskas apceres*. Rīga, 1936, 144. lpp.

<sup>12</sup> Ante K. Latviskošanas tendences Latvijas evaņģēliski luteriskajā Baznīcā 20. gs. 30. gados. *Ceļš*. Nr. 60, 2010, 5. lpp.

<sup>13</sup> Misāne A. Latvijas iedzīvotāju reliģiskās identitātes un reliģiozitātes dinamika pēc neatkarības atjaunošanas. *Daudzveidīgās un mainīgās Latvijas identitātes*. / Zin. red. J. Rozenvalds, A. Zobena. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2014, 284.–295. lpp.; Reliģijas un garīgās kustības Latvijā (kopā ar S. Krūmiņu-Koņkovu.). *Latvieši un Latvija. Akadēmiskie raksti. IV sēj. Latvijas kultūra, izglītība, zinātne*. / Zin. red. V. Hausmanis, M. Kūle. Rīga: LZA, 2013, 39.–64. lpp.



vitāli nepieciešamas idejas, kas atvestu tautu atpakaļ baznīcā. Latviskošanas mēģinājumi bija daļa no izdzīvošanas stratēģijas.

Trīsdesmitajos gados luterisko teoloģiju raksturoja divi nostājas modeļi. Daži teologi, kā Ludvigs Adamovičs, Alberts Freijs, arī Kārlis Kundziņš, savos darbos īpaši uzsvēra politiskos un etniskos aspektus baznīcā un kristīgās vēsts pasludināšanā.

Šiem teologiem pretstāvēja citi, īpaši V. Maldonis un E. Rumba, kuri uzsvēra kristietības un baznīcas pārlaicīgo raksturu. Rumba rakstīja, ka baznīca nav tiesisks organisms, bet gan Dieva radīta.<sup>14</sup> Viņš būtībā aicināja amatbrāļus neiespaidoties no savām nacionālajām jūtām spriedumos par baznīcas vietu sabiedrībā un nodoties tikai reliģiskiem jautājumiem. V. Maldonis savukārt uzsvēra, ka baznīcai jāvadās tikai no Kristus likumiem un gara.<sup>15</sup> Maldoņa darba *Praktiskā kristietība* uzrakstīšanu rosināja latviešu teologu dalība 1937. gada Oksfordas konferencē, kuras galvenā tēma bija baznīcas, valsts un tautas attiecības. Jāpiebilst, ka konference ieņēma stingru nostāju attiecībā pret t.d. Vācu baznīcu – to Vācu evaņģēliskās baznīcas daļu, kas uzturēja ciešas politiskas un ideoloģiskas attiecības ar Hitlera režīmu, nonākot pat pie rituāla un doktrīnas modificēšanas, lai tā atbilstu ‘āriešu garam’.

Īpaša vieta luteriskās baznīcas polemikā ir divu teologu aktivitātēm. Tie ir Jānis Sanders un viņa jaunākais kolēģis Alfreds Indriksons. Abi piedāvāja radikālākus baznīcas latviskošanas reformu modeļus, kuros var saskatīt līdzību “Vācu baznīcas” ieviestajām praksēm un doktrīnām. Neviens no tiem nav uzskatāms par sekmīgu, t.i., tie neguva plašu atbalstu un ietekmēja tikai atsevišķu draudžu dzīvi. Tomēr tie izgaismo kādu, autoresprāt, būtisku jautājumu, kas līdz šim paslīdējis garām pētnieku skatienam: vai baznīcas latviskošanas tendences jāuzskata par mērķi vai tomēr par līdzekli baznīcas dzīves revitalizācijai pieaugošas sabiedrības sekularizācijas apstākļos?

---

<sup>14</sup> Rumba E. *Baznīca un garīgais amats oikumeniski luteriskā uztverē*. Rīga, 1938, 75. lpp.

<sup>15</sup> Maldonis V. *Praktiskā kristietība*. Rīga, 1938, 44. lpp.

## Jāņa Sandera dzīve un darbs

Luterāņu mācītājs Jānis Sanders (1858–1951) nodzīvoja garu un aktīvu mūžu.<sup>16</sup> Sanders dzimis 1858. gada 9. janvārī Cēres pagastā. Pēc Jelgavas ģimnāzijas beigšanas 1879. gadā viņš studēja teoloģiju Tērbatas Universitātē, ko absolvējis 1883. gadā, iegūstot teoloģijas kandidāta grādu par pētījumu *Biblische Lehre von der christlichen Vollkommenheit*. 1884. gadā kalpoja par paligmācītāju Krimuldas draudzē, bet no 1885. gada līdz 1920. gadam bija Jēzus draudzes mācītājs Pēterburgā, 1917. gadā arī Petrogradas kara apgabala luterāņu mācītājs, paralēli no 1885. gada līdz 1918. gadam – arī ticības mācības skolotājs Pēterburgas/Petrogradas vidusskolās un vairāku periodisko izdevumu redaktors un izdevējs (tādi bija *Baznīcas Vēstnesis* (1896–1901), *Jaunais Draugs* (1901) un *Dzimtenes Vēstnesis* (1914–1917)). 1916. gadā Sanders tika iecelts par profesoru Tērbatas Universitātē, kur docēja praktiskās teoloģijas priekšmetus latviešu valodā līdz 1917. gadam. 1920. gadā viņš atgriezās Latvijā un tika ievēlēts par Jēzus evaņģēliski luteriskās draudzes mācītāju Rīgā, līdztekus pasniedzot arī ticības mācību Rīgas un Jelgavas skolās. Jēzus draudzē Sanders kalpoja līdz aiziešanai emeritūrā 1935. gadā. 1921. gadā Sanders kļuva par privātdocentu praktiskajā teoloģijā nesen izveidotajā LU Teoloģijas fakultātē, kur 1926. gada 17. februārī ieguva teoloģijas doktora grādu par promocijas darbu *Trijvienība un kristīgā dievticība*. Sanders nekad nekļuva par pastāvīgu mācībspēku LU un 1938. gadā atstāja darbu tur pavisam, pēc tam, kad Teoloģijas fakultāte bija oficiāli norobežojusies no viņa kontroversālajiem uzskatiem. 1929. gadā Sanders nodibināja Latvju kristietības biedrību *Gaismas krusts*, 1935. gadā tā pārveidota par Latvju kristiešu draudzi. Jānis Sanders darbojās arī daiļliteratūrā, rakstot īsprozu un dzeju, taču paliekošas pēdas literatūrā nav atstājis nevienā žanrā.<sup>17</sup> Viņš mira pārvietoto personu nometnē Eslingenē, Vācijā, 1951. gada 19. janvārī.

<sup>16</sup> Biogrāfiskus datus sk.: Latvijas Universitāte 1919–1929. Rīga: LU izdevums, 1929, 592. lpp.; Latvju Enciklopēdija. / Red. A. Švābe. 2. sēj. Stokholma, 2248. lpp.

<sup>17</sup> Sandera dzeja apkopota krājumā: Sanders J. *Jaunas dainas*. Rīga: Oriens, 1936.

Ideju vēsturē Latvijā pazīstamāks bijis Jāņa Sandera dēls Visvaldis Sanders – mācītājs, pedagogs, vairāku LR Saeimu deputāts un arī pirmais latvietis antikās filosofijas speciālists – Minhenes Universitātē 1910. gadā viņš ieguva doktora grādu par Parmenīda filosofijai veltītu disertāciju.<sup>18</sup>

Jānis Sanders pats apgalvoja, ka “nacionālās reliģijas jautājumi” viņu nodarbinājuši jau kopš studiju laikiem Tērbatā un vēlāk – kalpojot Pēterburgā laikā, kad viņš nav varējis savus uzskatus paust publiski.<sup>19</sup> Akadēmiskā līmenī viņš patiešām to nedarīja. Vienīgais apjomīgākais Sandera darbs Krievijas periodā ir veltīts Svetā Vakarēdiena sakramentam.<sup>20</sup>

Pēc atgriešanās Latvijā, Sandera nacionāli ievirzītās intereses vispirms saistījās ar latviešu valodu, tradicionālo garīgo un lauksaimniecības kultūru un baltu, kā arī visu indoeiropiešu tautu pirmdzimtenes lokalizāciju. Viņš publicēja vairākus neliela apjoma amatieriskus darbus par šīm tēmām, un gan viņa secinājumi, gan rakstības maniere ir līdzīga tiem, kas atrodami Jura Leca dažus gadus iepriekš tapušajos darbos.<sup>21</sup>

Latviešu lauksaimnieku ekonomiskas sabiedrības sponsorētajā grāmatā *Latviešu saimnieciskā senkultūra*, kas veltīts dažādu augu kultūru, darbarīku un lauksaimniecisku darbību nosaukumu apcerei, Sanders proponēja, ka senie balti ieņēmuši īpašu stāvokli indoeiropiešu (āriešu) tautu etnoģenēzē un radniecīgās kultūras veidošanā, kā “centrālā cilts āriešu tautu

---

<sup>18</sup> Plašāk sk.: Vecvagars M. Visvaldis Sanders (1885–1979). Grām.: *Ideju vēsture Latvijā. Jaunā strāva – 20. gs. sākums*. II daļa. Rīga, 2006, 6.–9. lpp.

<sup>19</sup> Sanders J. *Kristīgās ticības reforma: Veltījums visām ticības šķirām*. Rīga: Latvju Kristiešu draudzes izdevums, 1938, 21. lpp. Sandera kritiskā attieksme pret būtiskām kristietības doktrīnām, īpaši viņa nespēja pieņemt Bībeles mācības viengabalainību un Vecās Derības noliegums, iezīmējas jau viņa Krievijas perioda publicistikā, piemēram, rakstos, kas publicēti paša rediģētajā izdevumā *Baznīcas Vēstnesis*.

<sup>20</sup> Sanders J. *Par svēto vakariņu*. [B.v.], 1907.

<sup>21</sup> Ļoti iespējams, ka Jānis Sanders un Juris Leccs, kas šajā pašā laikā arī uzturējās Pēterburgā, bija pazīstami. Tomēr viņu darbos nav atrodamas savstarpējas atsauces. Plašāk par Juri Lecu sk.: Misāne A. "Dievturības pionieris" vai luterāņu draudžu darbinieks? Ieskats Jura Leca dzīvesgājumā un domu pasaulē. *Reliģiski-filozofiski raksti*. XI, 2011, 131.–142. lpp.

starpā” un indoeiropiešu pirmdzimtene tādējādi meklējama Baltijā.<sup>22</sup> Tas pats secināts arī aptuveni tajā pašā laikā (un ar tās pašas organizācijas atbalstu) izdotajā trīs darbu apkopojumā *Baltiešu tautu pirmdzimtene un valoda*.<sup>23</sup> Abas grāmatas neliecina par autora lingvistisku kompetenci, tajās nav atsauču uz sava laika valodnieku darbiem. Tajās arī nav skarti reliģiski jautājumi.

Reliģijas tematikai veltīts cits Sandera darbs, kas tapis divdesmito gadu sākumā un tajā arī pirmo reizi ierosināta kristīgā dievkalpojuma reforma “nacionālā garā” – *Mūsu kulta reforma*.<sup>24</sup> Tajā apcerēti specifiski liturģijas un kazuālprakses jautājumi, autoram uzsverot, ka viņa nolūks nav skart doktrinālus jautājumus.<sup>25</sup> Pēc Sandera ieskata, luteriskā reformācija bija radījusi “nedzīvu, nedramatisku”, taču vienlaikus katoliski “augstbāznīcisku” dievkalpojuma kārtību, kas sveša patiesi evaņģēliska dievkalpojuma būtībai, bet sakņota, viņaprāt, divos aplamos priekšstatos – par celebrēšanu (jeb dievkalpojuma “svinēšanu”) un Dieva pestīšanas darbu pie cilvēkiem. Tos abus Sanders noraida.

Savu reformu skaidrojumam Sanders lieto viesību norises līdzību. Viņaprāt, evaņģēliskam un nacionālā garā noturētam dievkalpojumam jālīdzinās brīdim, kad viesi ciemojas pie Dieva kā pie dievnama saimnieka – “kad nu mēs sanākam pie Dieva, tad tā vairs nevar būt kalpošana, t.i., kā kalpi sanāk pie Kunga, bet kā bērni sanāk pie Tēva [...] – apmeklēt, apraudzīt, viesēt, ciemā iet, sērst.”<sup>26</sup> Tādēļ Sanders iesaka ‘dievkalpojuma’ vietā to saukt par ‘dievsērsmi’ un visas būtiskās dievkalpojuma sastāvdaļas attiecīgi pielīdzināt viesību elementiem: lūgšanu un Dieva vārda pasludi-

<sup>22</sup> Sanders J. *Latviešu saimnieciska senkultūra*. Jelgava, 1922, 169. lpp.

<sup>23</sup> Sanders J. *Baltiešu tautu pirmdzimtene un valoda*. Jelgava [b. g.], 18. lpp. (Šajā izdevumā apkopoti trīs darbi: 1.

*Baltijas tautu pirmdzimtene; 2. Par senbaltiešu valodu; 3. Valodu un tautas psiholoģija. Pielikums: Druskas iz senāriešu kultūras.)*

<sup>24</sup> Sanders J. *Mūsu kulta reforma. Priekšlikums, kā izveidot mūsu dievkalpošanu un Garīgos aktus evaņģēliskā un nacionālā garā*. Rīga, 1923.

<sup>25</sup> Sanders J. *Mūsu kulta reforma*, 3. lpp.

<sup>26</sup> Turpat, 13. lpp.

nāšanu saimnieka sarunai ar viesiem, savukārt sprediķis ir pielīdzināms viesībās pierastām svinīgām uzrunām un līdzīgi kā viesībās šeit iederas arī mūzika un dziesmas. Savam laikam netipiski,<sup>27</sup> Sanders ierosina Svēto Vakarēdienu noturēt katrā dievkalpojumā – tikai viesību kontekstā tas iegūst pamatojumu vispār. Viņaprāt, citādi nav saprotams, kādēļ dievnamā pasniedz ēdienu un dzērienu, un Vakarēdiena nozīme viņa ieskatā ir aptuveni tāda pati kā ēšanai jebkurās viesībās – tā nav galvenā norises sastāvdaļa, tomēr viesības latviešu sabiedrībā tiek uzskatītas par nepilnīgām, ja viesi netiek pacienāti vispār.<sup>28</sup>

Lai arī viņš pats to noliedza, šie Sandera pārspridumi tomēr visai būtiski iesniedzas doktrīnu laukā. Viņa rakstītais ir tālu no vairuma kristīgo baznīcu, tostarp luteriskās baznīcas, izpratnes par Svētā Vakarēdiena jēgu – savienošanos ar Kristus miesu, kas ir substanciāli klātesoša sakramentā. Sanders arī īpaši uzsver, ka frāze “Dieva Jērs, kas nes pasaules grēku”, Dievgalda liturģijā ir “pretīga”, no Romas Katoļu baznīcas pārņemta un dievkalpojumā nepieņemama.<sup>29</sup> Savukārt citu būtisku dievkalpojuma sastāvdaļu – grēksūdzi Sanders ierosināja neiekļaut katrā dievkalpojumā – ne tikai tāpēc, ka tā patiešām nekādi neiederētos viesību noskaņā, bet arī tādēļ, lai padarītu grēksūdzi svinīgāku un nopietnāku. Šajā darbā Sanders vēl nav atteicies no grēka kā eksistenciāla stāvokļa izpratnes vispār, to atrodam viņa vēlākos sacerējumos.

*Mūsu ticības reforma* ir pirmais darbs no apmēram piecpadsmit gadu laikā (1923–1938) tapušo darbu kopas, kas parāda Jāņa Sandera

---

<sup>27</sup> Patlaban pierastā kārtība turēt Svēto Vakarēdienu katrā svētdienas dievkalpojumā un arī vairumā pārējo dievkalpojumu Latvijas luteriskajās draudzēs ir salīdzinoši nesena un saistās ar mācītāja Roberta Feldmaņa aizsākto liturģisko atjaunotni divdesmitā gadsimta astoņdesmito gadu sākumā. (Sk.: Kolms V. Profesora Feldmaņa ierosmes liturģijas atjaunošanā Latvijas Eвангēliski luteriskajā baznīcā. // Feldmanis R. *Eвангēliski luteriskā baznīca un dievkalpojums*. Rīga, 2009, 125. lpp.) Kā daudzviet pasaulē divdesmitā gadsimta divdesmitajos un trīsdesmitajos gados, kad Jānis Sanders rakstīja savus darbus (daudzās latviešu luteriskajās draudzēs ārpus Latvijas joprojām), Svēto Vakarēdienu noturēja dažas reizes gadā.

<sup>28</sup> Turpat, 23. lpp.

<sup>29</sup> Turpat, 32. lpp.

nacionālistiska patosa piesātināto teoloģiju – konsekventu savā kontroversalitātē.<sup>30</sup> Šajā periodā rakstītie Sandera dažādu žanru darbi<sup>31</sup> atšķiras ar izklāsta detalizāciju un tematiskiem akcentiem saistībā ar konkrētu darbu centrālajām tēmām, taču tie vērtējami kā vienots teoloģisks korpuss.

Jāņa Sandera teoloģiskie uzskati ir galēji kontroversāli. Viņš noraidīja vairumu kristīgās un specifiski luteriskās teoloģijas doktrīnu, piemēram, – mācību par Trīsvienību, iedzimto grēku, Kristus divām dabām un augšāmcelšanos miesā, pasaules radīšanas kārtību, taisnošanu ticībā un Kristus izpirkuma upurī cilvēka pestīšanai. Iespējams, Sanders ir Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas visu laiku radikālākais un produktīvākais herētiķis, taču, lai arī viņa darbi tādēļ praktiski vienmēr raisīja polemiku un dažreiz arī visai asu amatbrāļu kritiku, Sanders palika Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Jēzus draudzes mācītājs līdz pat 1935. gadam, kad viņš, baznīcas vadības spiests, pensionējās. Paralēli mācītāja darbam viņš vadīja paša dibināto Latvju kristietības biedrību “Gaismas Krusts”, kura, Sanderam aizejot no kalpošanas luteriskajā baznīcā, pārtapa “Latvju Kristiešu draudze” – marginālā, patstāvīgi reģistrētā reliģiskā kopienā, kas pulcējās gan Sandera dzīvoklī, gan mēģināja iegūt lietošanā Rīgas Pētera–Pāvila baznīcu, gan Reformātu baznīcu.<sup>32</sup> Sandera aktivitātes iekļaujas plašākā kustībā Latvijas Evaņģēliski luteriskajā

<sup>30</sup> Jēdziens “kontroversāls” šeit lietots tā senākajā, burtiskajā nozīmē – “tāds, kas ir pret rakstiem”.

<sup>31</sup> Pēc *Mūsu ticības reformas* šajā posmā tapa arī J. Sandera promocijas darbs Latvijas Universitātē *Trijoienība un kristīgā dievticība* (Rīga 1926), kā arī *Vai Jēzus bija Jūds? Pētījums par Jēzus tautību* (Rīga 1927), *Cīņa ap Veco Derību, Jūdu rakstu krājumu* (Rīga: Latvju Kristietības biedrības Gaismas Krusta izdevums, 1933) un visu iepriekšējo idejas apkopojošā *Kristīgās ticības reforma. Veltījums visām ticības šķirām* (Rīga: Latvju Kristiešu draudzes izdevums, 1938).

<sup>32</sup> Sanders apgalvoja, ka reformēto dievkalpojuma kārtību vai vismaz tās elementus ar panākumiem viņš lietojis arī Jēzus draudzes dievkalpojumos. Par Latvju kristiešu draudzi un tās aktivitātēm sk. arī: Tēraudkalns V. Luterisma latviskošanas mēģinājumi 20. gadsimta divdesmitajos un trīsdesmitajos gados. Grām.: *Latvija un latviskais. Nācija un valsts idejās, tēlos un simbolos*. Rīga, 2010, 230.–233. lpp.

baznīcā, kas, sākot no divdesmito gadu otrās puses, aicināja reformēt kristietību, piemērojot to latviešu tautas vajadzībām un mentalitātei, – šeit minami arī tiešs Sandera sekotājs Arvīds Stars<sup>33</sup> un mācītājs Alfreds Indriksons.<sup>34</sup>

Reliģijas jēdziens Sandera darbos ir sašaurināts līdz tā intelektuālajai dimensijai – Sanders lieto jēdzienu ‘ticība’ reliģijas nozīmē un tiecas to racionalizēt un psihologizēt. Uzskatu, ka ticība ir Svētā Gara/Dieva dāvana, viņš atzīst par maldīgu un noraida arī reliģiskās un zinātniskās atziņas atšķirību. Ticībai ir jābūt izskaidrojamai un racionāli saprotamai, tādēļ jāatsakās no jebkuras doktrīnas, kas nav intelektuāli pierādāma un pieņemama modernajam cilvēkam.<sup>35</sup> Sanders rakstīja:

Ticības mācība jānotīra no visa, kas nepareizs, nepatiess un nesaskan ar vispār pierādītām patiesām atziņām. [...] Kā citādi varētu ticību mācīt, ja ne ar loģiskiem izskaidrojumiem? Ticība ir tāda pati prāta darbība kā zinātne.<sup>36</sup>

Pirmais Sandera iebildums pret Trīsvienības doktrīnu ir tāds, ka viņa ieskatā tā ir neloģiska, un tikai tad seko citi viņa izklāstītie argumenti.<sup>37</sup> Sandera kritiķi – bet vairums viņa amatbrāļu aizstāvēja viedokli, ka reliģija un zinātne atspoguļo dažādus realitātes aspektus,<sup>38</sup> – viņa ticības izpratni

<sup>33</sup> Stars A. *Evanģēliskās baznīcas mācību reforma*. Jelgava, 1929. Šī nelielā apjoma brošūra pārstāsta J. Sandera idejas, tādēļ atsevišķi aplūkota šajā rakstā netiks.

<sup>34</sup> Indriksons A. *Domas par latvisku tautas baznīcu*. Rīga, 1934; Indriksons A. *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība*. Rīga, 1935.

<sup>35</sup> Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 5.–8. lpp.

<sup>36</sup> Turpat, 8. lpp.

<sup>37</sup> “Trīs nevar būt viens un viens nevar būt trīs,” Sanders vienkārši secina (sk.: Sanders J. *Trīsvienība un kristīgā dievticība*, 19. lpp., salīdzinājumam sk. arī 183. lpp.). Īpatni, ka Sanders Dieva Trīsvienības noliegumam vispār nepiesauc izplatītāko no tās nolieguma argumentiem – skripturālo, t.i., viņš nekur nav atsaucies uz to, ka tiešā veidā un burtiski Dieva Trīsvienība Bībelē nav minēta.

<sup>38</sup> Šis uzskats bija raksturīgs, piemēram, V. Maldonim, A. Freijam, K. Kundziņam u.c. (Sk.: Gills N. Iracionālisma motīvi luterisma morāloteoloģijā. // *Viņpus laba un ļauna? Morāle un reliģija pasaulē un Latvijā*. Rīga, 1989, 212.–246. lpp.

ir pamatoti vērtējuši kā vulgāri racionālu.<sup>39</sup> Noraidot ticības ontoloģiju, Sanders uzskata ticību par indivīda izvēli – aktīvu gribas aktu, kuram cilvēka paša un tautas vienotības labad jāatbilst viņa tautas psiholoģiskajām īpatnībām. Dieva atklāsmes objekts ir kolektivitātes – tautas. Citiem vārdiem sakot, – Dievs uzrunā tautas (nevis katru atsevišķu personu), bet sajūtas nemītīgi pārbaudošais prāts liek cilvēkam šo atklāsmi pieņemt vai noraidīt. Dieva atklāsmē ir pabeigta un noslēgta, tas ir vēsturē noticis akts, savukārt indivīda prāta darbība lokalizē Dieva atklāsmi konkrētā vēsturiskā situācijā. Sanders īpaši akcentēja, ka atklāsmē notikusi pie visām senajām tautām un ebreji nav nekādā ziņā izredzēti,<sup>40</sup> tādējādi visām tautām Dievatklāsmē ir nepilnīgi pieejama,<sup>41</sup> un to pauduši katrai tautai savi pravieši,<sup>42</sup> taču tikai kristietībā šī Atklāsmē ir pilnīga. Par kristietības priekštečiem Sanders uzskatīja Sokratu, Zaratustru, austrāliešu un arī latviešu senrelīģijas un ētiku. Sandera izpratne par reliģijas dabu palīdz izskaidrot viņa domu gaitu un secinājumus – gan attiecībā uz reliģiju vēsturi, gan kristīgās teoloģijas doktrīnām. Atsaucoties uz Teihmillera uzskatu par trim dvēseles funkcijām – atziņu, jūtām un “kustību” (aktivitāti), Sanders tās attiecīgi saista ar trim ticības, t.i., reliģijas, “sadaļām” (mūsdienu reliģiju zinātnē tas visdrīzāk atbilstu reliģiju dimensijas jēdzienam): “1. ticības atziņa-dogmatika, 2. ticības jūtas (griba) – ētika, 3. ticības kustība – kults (dievkalpojumi (dievsērsme) un garīgi akti).”<sup>43</sup>

Gustavs Teihmillers (1832–1888), Sandera profesors viņa studiju laikā Tērbatā, viennozīmīgi bija galvenā viņa autoritāte gan filozofijā, gan psi-

<sup>39</sup> Atsauksme par J. Sandera grāmatas zinātnisko vērtību. (Sk.: *Ceļš*, Nr. 2, 1939, 110. lpp.; Freijs A. *Teoloģija. // Zinātne Tēvzemei 20 gadus*. Rīga, 1938, 323. lpp.)

<sup>40</sup> Turpat, 27., 75. lpp. u.c.

<sup>41</sup> Turpat, 75. lpp.

<sup>42</sup> Turpat, 75. lpp. Interesanti, ka Sandera nosaukto praviešu virknē ir ne tikai reliģiju iedibinātāji (Laodzi, Buda, Muhameds u.c.), bet arī politiskie līderi – Hamurapi, Solons un filozofi, no kuriem Sanders vairākkārt izcēlis īpaši Sokratu (gan nepieminot Sokrata konkrētās idejas). Tas liek domāt, ka Sanders Dieva atklāsmi saprata ne tikai reliģijas kontekstā, bet arī kā klātesošu citās intelektuālās darbības jomās. Tiesa, šo domu viņš nekādā veidā nav izvērsis plašāk.

<sup>43</sup> Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 14. lpp.



hologijā.<sup>44</sup> Teihmillera uzskatus Sanders sāka popularizēt jau savās pirmajās publikācijās *Baznīcas Vēstnesī*,<sup>45</sup> vēlāk LU Teoloģijas fakultātē lasīja Teihmillera filozofijai veltītu kursu.<sup>46</sup> Sanders bieži atsaucas uz Teihmillera uzskatiem, taču reti kad norāda uz konkrētiem darbiem, tā ievērojami apgrūtinot atsauču pārbaudi. Visticamāk, Sanders šeit domājis Teihmillera darbu “Par dvēseles nemirstību” (*Ueber die Unsterblichkeit der Seele*), kas bija tulkots arī latviešu valodā<sup>47</sup> un tātad bija pazīstams latviešu lasītājiem. Par spīti cieņai, ko Sanders allaž izrādīja sava skolotāja uzskatiem, viņu tomēr nevar uzskatīt par konsekventu Teihmillera sekotāju. Sanders saprata Teihmilleru vienkāršoti un šķiet, ka tikai izmantoja autoritatīvā Tērbatas personālista atsevišķas idejas savējo pamatojumam. Jāpiekrīt A. Hiršam, ka Sanders pārstāv Teihmillera mācības interpretāciju, “kurā pazaudēti tajā rodami vienojošie elementi ar reliģijas fenomenoloģiju”.<sup>48</sup> Tomēr gribētos strīdēties, ka Sanderu reformu avots ir personālisma idejas. Avoti, un arī motivācija, Sanderu reformām ir pavisam citi.

Viena no centrālajām Sanderu teoloģijas sastāvdaļām ir skaidrs Dieva Trīsvienības (Sanders raksta: tā ir “sofistiska spekulācija”<sup>49</sup>) noliegums. Ievērojot Trīsvienības doktrīnas centrālo vietu kristīgajā teoloģijā, tas liek jautāt, vai Jāni Sanderu vispār būtu jāuzskata par kristiešu teologu, lai arī viņš, paradoksāli, ilgus gadus bija kalpojošs mācītājs? Sava promocijas darba<sup>50</sup> secinājumos autors atzīst:

<sup>44</sup> Sanderu saiknēm ar Tērbatas personālismu un īpaši ar Teihmilleru veltīts Andra Hirša raksts. Sk.: Hiršs A. Tērbatas personālisma ietekme uz latviešu teoloģisko vidi 20. gadsimta pirmajā pusē: personālisma psiholoģija kā reformu avots teologa Jāņa Sanderu darbos. *Reliģiski-filozofiski raksti. XVI*. Rīga: FSI, 2013, 162.–184. lpp.

<sup>45</sup> Sanders J. Ticība un darbi. *Baznīcas Vēstnesis*, Nr. 4, 1896.

<sup>46</sup> Adamovičs L. *Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte (1919–1939)*. Rīga: LU, 1939, 50. lpp.

<sup>47</sup> Teichmiller G. Par dvēseles nemirstību. *Mājas Viesis*, Nr. 30, 1879.

<sup>48</sup> Hiršs A. Tērbatas personālisma ietekme uz latviešu teoloģisko vidi 20. gadsimta pirmajā pusē..., 182. lpp.

<sup>49</sup> Sanders J. *Trīsvienība un kristīgā dievticība*, 183. lpp.

<sup>50</sup> LU Teoloģijas fakultāte piešķīra Sanderam teoloģijas doktora grādu, atzīstot viņa paveiktā darba apjomu par pietiekamu, taču norādīja, ka viņa paustās idejas fakultāte ne atbalsta, ne arī noraida.

1. Trijvienības mācība ir maldīga un kristīgai reliģijai nepiederoša tāpēc, ka tā nesaskan ar Jesus sludināto evengēliju, bet ir svešķermeņis, kas tanī ienācis no sīriešu-heleniešu aprindām un pretim runā galvenajam loģikas likumam, t.i., identitātes principam un psiholoģijas galvenajai prasībai, t.i., personas nojēgumam.
2. Pirmatnējā, Jesus sludinātā un tāpēc īsti kristīgā reliģija ir tīrs, nesajaukts monoteisms, t.i., Debesu Tēva ticība, kas nav turpinājums no jūdu ticības, bet uzskatāms par patstāvīgu Jesus atklājumu no Dieva.<sup>51</sup>

Sanders, līdzīgi kā viņa priekštecis Juris Leccs, visos savos darbos atklājas kā hrestomātisks protomonoteisma teorijas pārstāvis.<sup>52</sup> Jāatzīmē, ka viņa promocijas darba aizstāvēšanas laikā, vēl jo vairāk desmit gadus vēlāk, kad tapa *Kristīgās ticības reforma*, šī teorija vairs nebija populāra un tika uzskatīta par novecojušu – to uzsvēra arī Sandera kritiķi.<sup>53</sup> Lielākajā daļā Eiropas un Ziemeļamerikā reliģijpētnieku vidē tai vairs nebija sekotāju un to aizstāvēja tikai teorijas iedibinātājs jezuītu priesteris Vīlhelms Šmits. Protomonoteisma teorija saglabāja zināmu ietekmi nacistiskajā Vācijā rasu teorijas kontekstā.<sup>54</sup> Nav izslēgts, ka Sanders bija iepazinis Vācijā publicētos darbus, taču pierādīt to nevar. Iespējams tāpēc, ka tas bija ērti viņa latviski-āriskās kristietības līnijas attīstībai, Sanders tomēr konsekventi turējās pie hipotēzes, ka vairumam tautu senatnē bija raksturīgs pirmatnējs (t.i., primitīvs, bet tajā pašā laikā tīrs, nesabojāts) monoteisms kā sekas Dieva atklāsmei, kas tikai vēstures gaitā ticis daudzviet mitoloģizēts, tātad – izkropļots. Vienīgais Sandera minētais “politeisma piemērs” ir

<sup>51</sup> Sanders J. *Trijvienība un kristīgā dievticība*, 183. lpp.

<sup>52</sup> Nav iespējams konstatēt, kur un kā Sanders guva ierosmi protomonoteisma idejām. Uz protomonoteisma nozīmīgākā teorētiķa, sava laikabiedra Vīlhelma Šmita darbiem viņš nekad nav atsaucies.

<sup>53</sup> Atsauksmi par J. Sandera grāmatas zinātnisko vērtību sk.: *Ceļš*, Nr. 2, 1939, 111. lpp.

<sup>54</sup> Plašāk sk.: Winter F. Die Urmonotheismustheorie im Dienst der nationalsozialistischen Rassenkunde. Herman Wirth im Kontext der religionswissenschaftlichen und ethnologischen Diskussion seiner Zeit. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 62 (2), 2010, 157.–174. lpp.

tieši semīti, kas, kā viņš raksta, esot pielūguši trīs dievus – Jahvi, Baalu un Astarti, pirmajam pakāpeniski pārņemot abu pārējo kultu.<sup>55</sup> Trīsvienība, viņaprāt, ir semītiska tradīcija, kas pēc Kristus nāves un pretēji Kristus sludinātajam, iespiedusies kristīgajās draudzēs un Nikajas koncilā (325. g.), imperatora Konstantīna spiediena dēļ atzīta par kristīgās baznīcas doktrīnu.<sup>56</sup> Tomēr, un par spīti tam, Kristus sludinātā mācība, ko Sanders sauc par “evanģēlisko monoteismu”, latenti saglabājusies cauri gadsimtiem un gūst izpausmi un uzplaukumu atkal jaunākajos laikos.

Par pašu Dieva personu Sanders izsakās, ka “Dievs ir gars, t.i., vispasaules mūžīgais, dzīvais spēks”, kam nav fiziska veidola vai antropomorfu īpašību.<sup>57</sup> Viņš aicina atmest priekšstatu par Dieva transcendenci, vienlaikus gan neizsakoties par Dieva imanenci, bet vienkārši spriežot, ka “Debesis domājamas kā gara dzīve un līdz ar Dievu kā visur esošas”<sup>58</sup> – Dievu aplami atšķirt no Universa un Radītāju no radības, turklāt Sanders nepārprotami noliedz arī Bībeles pašus pirmos teikumus – radišanu *ex nihilo* un tikai Dieva vārda spēkā, kā arī Dieva eksistenci pirms un ārpus laika.<sup>59</sup> Visa iepriekšminētā sakarā Sanders raksta:

Turpmāk nedrīkst mācīt, ka pasauli Dievs rada no nekā, tikai ar Vārdu. [...] Dievam nav iespējams no nekā neko radīt. Tas ir neloģiski. No sevis, no sava gara, t.i., no savas dzīves enerģijas pilnības viņš visu rada, ir mehānisko enerģiju, kas izveidojas matērijā, ir visādas dzīvas būtnes.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 22. lpp., arī *Trijvienība un kristīgā dievticība*, XX. lpp.; *Ciņa ap Veco Derību*, 59.–71. lpp. (Pēdējā darbā lietots nevis *Jahves*, bet *Jaho* vārds). Šajā aspektā Sanders nav konsekvents – citviet viņš raksta, ka semīti pielūguši “mēnesi, sauli un ausekli”. (Sk.: Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 19. lpp.)

<sup>56</sup> Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 19. lpp.

<sup>57</sup> Turpat, 18. lpp.

<sup>58</sup> Turpat, 25. lpp.

<sup>59</sup> Turpat, 31.–32. lpp. Šeit atklājas pretruna – eksistence ārpus laika tieši ir eksistence mūžībā (ko Sanders vairākkārt īpaši uzsver kā būtisku Dieva kvalitāti), ar ko kristīgajā teoloģijā apzīmē stāvokli, kurā laika nav. Iespējams, Sanders mūžību saprata parastā sarunvalodas nozīmē – kā neizmērāmi ilgu laiku.

<sup>60</sup> Turpat, 32. lpp.

Ja Sandera uzskati tika raksturoti kā primitīvs racionālisms, tad ir pamats tajos saskatīt arī primitīvu monismu<sup>61</sup> vai primitīvu panenteismu (Paula Tilliha izpratnē) – Sandera Dievs nav ne pilnīgi idents ar radību, ne arī pilnīgi atšķirīgs no tās. Sandera teoloģijā Dievs noteikti nav *das ganz Andere*. Atšķirība ir galvenokārt ētiska – Dievam piemīt visaugstākās ētiskās īpašības, ko grūti vai pat neiespējami sasniegt cilvēkam – “labums” (t.i., labsirdība), mīlestība, visdziļākā gudrība, taisnīgums, žēlsirdība, tātad – ētiska pilnība. Tikai un vienīgi ar to Sanders identificē Dieva svētumu, kategoriski iebilstot Rūdolfa Oto numinozitātes teorijai. Oto “*mysterium tremendum*” Sanderam ir ebrejisks aizguvums, turklāt aplami saprasts:

Bet svētums pareizi ir ētisks jēdziens, augstākā nozīmē kā ideāls. Svētums kā sinonīms apzīmē to pašu, ko augstākā mērā tīrs, šķīsts, bez mazākā traipa, bez kļūdas, bez vainas, tāpat arī svinīgs, bez mazākā traucējuma.<sup>62</sup>

Šāda Sandera numinozitātes interpretācija, iespējams, sakņojas viņa reliģijas izpratnē. Svētums atklājas pieredzē, nevis intelektuālā apjautā, bet reliģijas pieredzes dimensijai, reliģiskam pārdzīvojumam Sandera teoloģijā vispār nav piešķirta nekāda nozīme. *Mysterium tremendum*, viņaprāt, ir vieta jūdaismā, ko Sanders raksturo kā baiļu reliģiju, kamēr kristiešiem nav no Dieva jābīstas. Kā norādīja Sandera kritiķi, viņa izpratne par Oto numinozitātes teoriju ir vismaz nepilnīga, ja ne aplama. Oto neidentificē numinozo pieredzi ar vienkāršām emocijām – bailēm, bet ar īpašu pieredzes kategoriju, kas atklājas relācijā ar profāno pieredzi. Sanders saprot bailes no Dieva (īpaši Vecās Derības kontekstā) tieši kā profānu kategoriju, vienu no nepatīkamajām sajūtām, kas mēdz cilvēku piemeklēt.

<sup>61</sup> Moniska ir arī Sandera ļaunuma izpratne: “Ļaunums nav nekāda lieta, ne spēks, ne būtne jeb gars, bet tikai pretēja kustība, kas izriet no gara brīvības, bet atkal atgriežas Dieva vadošā gribā, kā disonanse, kas pāriet harmonijā.” (Sk.: turpat, 34. lpp.) Sanders skata ļaunumu ne kā personificētu un pārpasaulīgu, un pat ne kā kvalitatīvi nepilnīgu labumu, bet kā labuma kvantitatīvu nepietiekamību.

<sup>62</sup> Turpat, 25. lpp.

Sandera uzskati par pārējām Trīsvienības personām ir tikpat kontroversāli. Viņš iesaka pārinterpretēt Svētā Gara jēdzienu, neatzīstot Svēto Garu par atsevišķu Dieva personu:

[..] jo Dievs ir tikai viens un vienpersonīgs. [...] Labāki būtu vienkārši sacīt: Dieva gars. Bet tā kā šis termins vispāri ir ieviesies un reti kāds to iedomājas personīgā, bet visvairāk to uzskata nepersonīgā nozīmē, kā to lietojuši nehelenizētie, viendieva ticīgie pirmkristieši, varam viņu arī piepaturēt un šai pirmnozīmē izlietot. Tā tad sv. gars nozīmētu garīgo spēku, kas no Dieva nāk un visnotaļ kristīgā draudzē iemājo un tanī darbojas.<sup>63</sup>

Par Kristus personas vēsturiskumu Sanders nešaubījās, taču viņš noliedza Kristus dievišķo dabu un pestīšanas nopelnu. Viņš saskatīja Kristū tikai kristietības dibinātāju – izcilu reliģijas skolotāju jeb “tautas mācītāju”, kas dzimis saviem mirstīgajiem vecākiem Jāzepam un Marijai, bet Dievu saucis par Tēvu simboliskā nozīmē (jo visi ticīgie sevi sauc par Dieva bērniem), lai gan ir Dievu “dzīvi sajutis sevi iemājojam”.<sup>64</sup> Sandera teoloģijā Kristus tiek dēvēts gan par jaunas reliģijas iedibinātāju,<sup>65</sup> gan par senās, patiesās, monoteiskās pirmsjūdu reliģijas reformatoru un sludinātāju.<sup>66</sup>

Īpaša vieta Sandera aktivitātēs ir centieniem pierādīt, ka Jēzus nebija ebrejs. To pamatā bija fakts, ka Jēzus uzauga Nācāretē,<sup>67</sup> – t.i., Galilejas novadā, Palestīnas ziemeļos un tas ļāva Sanderam – un ne tikai viņam, – attīstīt ideju, ka Jēzus ģimene bija galilejieši – mēdiešu karagūstekņu pēcteči, kas cēlušies Persijā (Irānā) un 732. gadā p.m.ē. izmitināti Galilejas teritorijā.<sup>68</sup> Šī ideja nebija oriģināla. Sandera darbs iekļaujas plašākā “Jēzus

<sup>63</sup> Sanders J. *Trīsvienība un kristīgā dievticība*, 182. lpp.

<sup>64</sup> Turpat, 18. lpp.

<sup>65</sup> Turpat.

<sup>66</sup> Sanders J. *Cīņa par Veco Derību*, 109. lpp.

<sup>67</sup> Sanders apgalvoja, ka Jēzus arī piedzima Nācāretē (vai tai tuvumā esošajā Galilejas Belēmē) un nevis Jūdejas Betlēmē, dienvidos, turklāt ne kūti, bet savu vecāku mājās. Tuvo Austrumu pētniekiem joprojām nav vienota viedokļa, vai galilejieši ir etniska grupa vai vienkārši tikai viena novada iedzīvotāju apzīmējums?

<sup>68</sup> Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 44. lpp.

āriskās cilmes teoriju” kopā, ko pārstāvēja virkne Sandera laikabiedru citās zemēs un kas saistītas ar kristietības nacionālistisku pārinterpretāciju. Sanders pamatoti atzīst, ka par Jēzus etnisko izcelšanos pētnieki neinteresējās gadsimtiem ilgi – par to vai nu nešaubījās, vai Jēzus tautība pati par sevi Dieva pestīšanas plānā netika uzskatīta par primāri svarīgu.

“Jēzus āriskās cilmes teorijas” radās vairāku intelektuāļu un politisku faktoru klātbūtnē un ietekmē. Akadēmiskajā teoloģijā ienākot vēsturiski kritiskajai skolai Bībeles pētniecībā, tai deviņpadsmitā gadsimtā sekoja arī t.d. “vēsturiskā Jēzus pētniecība”. Lietojot teksta kritikas metodes un plašu avotu bāzi – ne tikai Jaunās Derības tekstus, bet arī sava laika vēsturnieku darbus, citu reliģiju sakrālus tekstus, arheoloģiskas liecības u.c. par vēsturiski objektīviem uzskatītus avotus, tā tiecās rekonstruēt iespējamās Jēzus dzīves gaitas viņa laikmeta un vides kontekstā, kā arī meklēja Bībelē aprakstīto notikumu vēsturiskuma apstiprinājumus ārpus Bībeles avotiem, lai varētu uzrakstīt vēsturiski verificējamu Jēzus biogrāfiju.

Tikmēr Eiropas intelektuāļi bija atklājuši savas kultūras indoeiropiskās saknes – vispirms lingvistiski, bet vēlāk arī visu indoeiropiešu tautu kopīgas izcelšanās hipotēzes un kopīgas kultūras identitātes apzināšanās kontekstos. Nacionālā identitāte kļuva aizvien nozīmīgāka un aizvien biežāk tā tika meklēta vēsturē. Indoeiropiešu jeb āriešu rase sāka asociēties ar humānismu, pilsoniskajām vērtībām, brīvu izziņu, mākslām un reliģisku toleranci. Indoeiropieši bija tā rase, kam piemita iztēle un saprāts, viņi bija radījuši zinātņi, politiku un mākslu.<sup>69</sup>

Jēdzienu “āriešu rase” pirmais tika lietojis filologs un vispārīgās salīdzināmās reliģiju pētniecības tēvs Maksis Millers 19. gadsimta sešdesmitajos gados. 19. gadsimta tekstos “rase” ir kultūras un nevis fiziskās antropoloģijas termins, to lieto, lai skaidrotu kultūru izcelšanos un norietu, tas ir arī atslēgvārds kultūru un mentalitāšu radniecības skaidrojumam<sup>70</sup> un

<sup>69</sup> Skat.: Arvidson S. *Aryan Idols: Indo-European mythology as ideology and science*. Chicago: University of Chicago Press, 2006. 120.–123. lpp.; Olender M. *The Language of Paradise: Race, Religion and Philosophy in the Ninetenth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, 5.–7. lpp.

<sup>70</sup> Kidd C. *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic world, 1600–2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 19. lpp.

nav pārsteidzoši, ka tas tika attiecināts arī uz reliģiju pasauli. Kad Sanders rakstīja “Jēzus nav jūdu tips, ne pēc omas, ne izteiksmes veida”<sup>71</sup> vai ka Jēzum bija “āriešu asinis un āriešu gars”,<sup>72</sup> vai lietoja jēdzienu “rasu kopība” etniskās identitātes nozīmē, viņa rakstītais pilnībā iekļaujas iepriekšminētajā 19. gadsimta sapratnē.<sup>73</sup>

Apzinoties āriešu civilizācijas īpašības, 19. gadsimta intelektuāļi saskārās ar kādu dilemmu – reliģija, kam viņi piederēja, bija radusies Palestīnā (nevis Indijā, kur saskaņā ar tālaika dominējošo viedokli bija viņu civilizācijas pirmdzimtene) un tās pravieši piederēja ciltij, kam bija īpatna vieta Eiropas sabiedrībās un kas raisīja netīkamas asociācijas – ar aprobežotību, noslēgtību, mantrausību, paralizējošu konservatīvismu un līdzīgām nelāgām īpašībām.<sup>74</sup> M. Olenders raksta, ka eiropiešu skatījumā jūdu vienīgais tikums bija monoteisms, Sandera acīs viņiem nepiemita arī tas. 19. gadsimta nacionālisma kontekstā ebreji arī netika uztverti līdzīgi jebkurai citai imigrantu minoritātei – ne tikai kā svešinieki konkrētā zemē, bet kā ambivalenta grupa, kas vispār atrodas ārpus nācijās iedalītās pasaules kārtības.<sup>75</sup> Intelektuāli attīstītie un radošie ārieši turpretī nebija radījuši reliģiju, kas atrisinātu cilvēka eksistenciālo problēmu – pestīšanas nepieciešamību. Viņu reliģiju sakrālie teksti bija eiropietim interesanti – tos sāka intensīvi tulkot 19. gadsimta vidū, pateicoties iespaidīgajam M. Millera *Austrumu sakrālo grāmatu* projektam, – bet tie nepiedāvāja neko cilvēka mūžīgajai dzīvošanai.

Minēto dilemmu centās atrisāt, dažādos veidos “attīrot” kristietību no jebkuras jūdaisma ietekmes – gan attiecībā uz Bībeles pārinterpretāciju, gan Jēzus Kristus personu. Sanders rīkojās abējādi. Viņš atzina, ka būtiskākais teoloģiskais šķērslis viņa iecerētajai kristietības reformai ir uzskats,

<sup>71</sup> Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 45. lpp.

<sup>72</sup> Sanders J. *Vai Jēzus bija jūds?*, 107. lpp.

<sup>73</sup> Sanders nepārprotami pauž uzskatu, ka rases ir “tautu kompleksi”. Sk.: *Kristīgās ticības reforma*, 91. lpp.

<sup>74</sup> Glock C.Y., Stark R. *Christian beliefs and antisemitism*. New York, 1966.

<sup>75</sup> Holz K. *Nationaler Antisemitismus: Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg, 2001.

ka Jēzus sludina to pašu Vecās Derības Dievu. Noliedzot, ka Kristus ir atzinis Vecās Derības inspirāciju, un to, ka Vecā Derība ir paties Dieva vārds, Sanders raksta:

Kristus nav piepildījis, nedz papildinājis Veco Derību – jūdu reliģiju, bet dibinājis jaunu ētisku reliģiju uz pareiza dievticības pamata, likdams tai par stūrakmeņiem: patiesību, taisnību, brīvību, mīlestību.<sup>76</sup>

Kristus mācības novitāte ir tieši tās ētiskais saturs, citādi kristietība, viņa ieskatā, ir ne tik daudz jauna, cik cita – no jūdu tradīcijas radikāli atšķirīga reliģija,<sup>77</sup> kuras saknes atrodamas āriešu monoteismā, kas pēc sākotnējās Dieva atklāsmes āriešu tautu praviešiem ticis mitoloģizēts dažādā pakāpē:

Monoteisms ir jau pirms Kristus – grieķiem un vispār Senāriešu reliģijā, bet tur vēlāk mitoloģiski aptumšots. Visām senāriešu tautām no sākuma ir viena “Debesu Tēva” ticība [...]. Āriešu Viendieva ticība visilgāk uzglabājusies baltiešu tautās, īpaši pie mūsu senčiem. Mūsu un āriešu radu tautu Dieva nosaukumam pirmnozīme ir debesis.<sup>78</sup>

Domu, ka āriešiem bija raksturīgs pirmatnējais monoteisms, pirmais izteica Šveices valodnieks Ādolfs Piktē (*Adolphe Pictet*, 1799–1875).<sup>79</sup> Vēlāk viņam radās arī sekotāji, īpaši Vācijā, Sanders atsaucas uz tiem.<sup>80</sup> Visu šo

<sup>76</sup> Sanders J. *Ciņa ap Veco Derību*, 107. lpp.

<sup>77</sup> Ka Bibeles satur divas radikāli atšķirīgas mācības – bauslību un Evaņģēliju, māca arī ortodoksa luterisms (Sk.: Valters K. *Bauslība un Evaņģēlijs*. Rīga, 2000, 10.–14. lpp.), taču tas arī uzsver, ka pilna un nedalāma Bibeles, t.i., gan Vecā, gan Jaunā Derība, ietver tos abus.

<sup>78</sup> Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 19. lpp.

<sup>79</sup> Sk.: Arvidson, S. *Aryan Idols*, 68. lpp.; Heschel S. *The Aryan Jesus: Christian Theology and the Bible in Nazi Germany*. Princeton, 2008, 31. lpp.

<sup>80</sup> Piemēram: Schroeder L von. *Arische religion*. Leipzig, 1923; Wilke G. *Die Religion der Indogermanen in archaologischer Betrachtung*, Leipzig, 1923.



autoru mērķis bija tāds pats kā Sanderam – noraidot jūdu Veco Derību, parādīt saikni starp āriešu pirmatnējo monoteismu – “sagatavošanos uz Kristu” un no jūdu iespaيدا atbrīvoto kristietību. Minētā saikne top iespējama un pat šķiet dabiska, ja izdodas pierādīt Jēzus ārisko izcelšanos – tādā gadījumā Jēzu var uzskatīt par savu senču un visu indoeiropiešu kopīgās pirmrelīģijas reformatoru. “Galilieši kā mēdiešu kolonisti būs uzglabājuši senču tradīcijas. No turienes mācība par Dieva valstību, kas Kristus sludināšanā parādās”, spriež Sanders.<sup>81</sup> Tajā pašā laikā viņš atzīst, ka Jēzus tika audzināts kā ebrejs, tomēr spējis lauzt šīs audzināšanas sekas – šī doma ir radniecīga Ernsta Renāna *Jēzus dzīvē* atrodamajai, ka Jēzus mācības spēku parāda tieši spēja atteikties no savas zemās jūdīskās cilmes, kļūstot par cilvēces nevis jūdu reprezentu.

Līdzīgi kā Sanders, Renāns atzina Jēzu tikai par cilvēku, nevis Dievu un Pestītāju, tomēr uzskatīja viņu par ebreju – vismaz no mātes puses. Sanders mēģina arī atbildēt uz jautājumu, kas nodarbinājis gan daudzus vēsturiskā Jēzus biogrāfus, gan vēl jo vairāk 19. un 20. gadsimta mijas ezotēriķus: ko Jēzus darīja laikā starp savas dzīves divpadsmito un trīsdesmito gadu, periodā, par ko Jaunā Derība nestāsta? Noraidot populāros viedokļus par Jēzus došanos uz Indiju un/vai Tibetu,<sup>82</sup> Sanders izvirza hipotēzi, ka šajā laikā Jēzus devies uz savu senču dzimteni Irānu, kur arī izveidojis savu mācību, apgūstot āriešu monoteisma atziņas.<sup>83</sup>

Sanders asi kritizē citviet izplatītās tendences padarīt Jēzu par ģermāni vai slāvu, tomēr neatturas piezīmēt, ka visskaidrāk āriešu monoteisms saglabājies baltu tautās – neminot nekādus konkrētus argumentus

---

<sup>81</sup> Sanders J. *Kristīgās ticības reforma, 19. lpp.* Galilejai ir īpaša vieta “āriešu Jēzus” kultā. Kā garīgi pārāko āriešu kolonizēta vieta tā Sanderam laikā tika bieži aprakstīta kā auglīga, ekonomiski plaukstoša, etniski un reliģiski daudzveidīga province pretstatā izkaltušajai, tuksnesīgajai, reliģiski sastingušajai Jūdejai. Jēzus uzauga šajā ziedošajā vietā, viņu sita krustā Jūdejas tuksnesī. (Sk.: Moxnes H. The Construction of Galilee as a Place of Historical Jesus. *Biblical Theology Bulletin*. Vol. 31. 2001, Nr. 1, 26.–37., 65.–77. lpp.)

<sup>82</sup> Raksta autore agrākā populārzinātniskā publikācijā ir aplūkojusi arī šīs hipotēzes: Misāne A. Gandrīz detektīvistāts. Vai Jēzus jebkad apmeklēja Tibetu un Indiju? *Latvijas Luterānis*. 02.10.2004.

<sup>83</sup> Sanders J. *Vai Jēzus bija jūds?*, 100. lpp.; *Kristīgās ticības reforma*, 52. lpp.

par labu šim apgalvojumam. Vai Sanders būtu jāuzskata par antisemītu? Viņš pats to kategoriski noraidīja<sup>84</sup> un viņa darbos nav klasisku antisemītisma pazīmju – Sanders nekur nav rakstījis par ebreju rases nepilnvērtību vai finanšu, politiskām vai garīgām sazvērestībām, varbūt izņemot asu uzstāšanos pret ebreju “sarkano internacionāli”. Sandera ieskatā, cīņa pret ebreju inspirēto starptautisko komunisma kustību ir viens no būtiskākajiem reliģijas un patriotisma saskares punktiem.<sup>85</sup> Tomēr Sandera darba iespaids uz latviešu antisemītiem nav noliedzams. Piemēram, Jāņa Dāvja brošūra *Rabīns Pauls*<sup>86</sup> par apustuļa Pāvila darbību tuvu tekstam pārstāsta Sandera publikācijas, kas arī nav pārsteidzoši, jo Dāvis bija viņa vadītās Latvju kristiešu biedrības biedrs.<sup>87</sup> Sandera publikācijas arī tieši iespaidoja atsevišķu aktīvā nacionālisma organizāciju skatījumu uz reliģijas politiku. Kad 1932. gadā izveidojās Apvienotā Latvijas nacionālsociālistu partija, tā izvirzīja arī baznīcu reformēšanas programmu, kurā bija paredzēta baznīcu uzturēšana no valsts, obligāta ticības mācības mācīšana valsts skolās un arī Vecās Derības revīzija, izslēdzot visu, kas attiecas uz ebreju tautas vēsturi un āriešiem nepiemērotas morāles sludināšanu.<sup>88</sup> Tikmēr cita aktīvā nacionālisma organizācija – *Pērķņkrusts* veidoja ciešākas saites ar dievturu draudzēm.<sup>89</sup>

Salīdzinājumā ar Vācu kristiešu galēji radikālo flangu, kas Ādolfa Hitlera personā saskatīja atkal atnākušā āriešu Kristus simbolisku inkarnāciju, Jāņa Sandera teoloģija, lai cik kontroversāla tā ir no luterisma viedokļa, politiski teoloģiskajos aspektos ir mērenāka. Viņš apsveica Kārļa Ulmaņa

<sup>84</sup> Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 46. lpp.

<sup>85</sup> Sanders J. Patriotisms un reliģija. *Brīvais Imantas gars*. 26.05.1926.

<sup>86</sup> Anonīms (Dāvis J.). *Rabīns Pauls kā kristietības pārzīdātājs*. Rīga, 1934.

<sup>87</sup> Kristīts pareizticībā, Jānis Dāvis (1867–1959) sākotnēji bija latviešu Rīgas Debessbraukšanas pareizticīgo draudzes loceklis un arī Latvijas Pareizticīgās baznīcas sinodes loceklis. Vēlāk Dāvis iesaistījās *Gaismas Krustā* un bija arī aktīvs Latvju kristiešu draudzes loceklis. (Sk.: Dāvis J. *Autobiogrāfija*. S.1, 1937, 37.–40. lpp.)

<sup>88</sup> Krēšliņš U. *Aktīvais nacionālisms Latvijā 1922–1934*. Rīga, 2005, 229. lpp.

<sup>89</sup> Plašāk sk.: Misāne A. Inter-war Right-wing Movements in the Baltic States and their Religious Affiliation. *Acta Ethnographica Hungarica*. 46 (1–2), 2001, 75.–87. lpp.

apvērsumu, glaimoja Ulmanim,<sup>90</sup> slavināja vadonības un Ulmaņa “tautas vienotības” idejas un uzskatīja Ulmani ne vien par nācījas, bet arī par reliģisku vienotāju, tomēr Sanders nekad nepiedēvēja Ulmanim nekādu vietu Kristus inkarnācijā. Arī viņa Kristus personas traktējums ir citādāks nekā domubiedriem Vācijā. Uzsverot Kristus cīnītāja dabu ievērojami spēcīgāk nekā citi viņa laikabiedri Latvijas baznīcā, Sanders tomēr šim aspektam pieskāries salīdzinoši mazāk nekā Vācu kristiešu teologi, vairāk akcentējot tādas Jēzus īpašības kā līdzjūtību, žēlsirdību, maigumu u.tml.

Sanders kategoriski noraidīja iedzimtā grēka doktrīnu, rakstot, ka Kristus to nekad nav mācījis, bet tā ir apustuļa Pāvila Vecajā Derībā smelts Kristus jaunās Derības izkropļojums.<sup>91</sup> Grēks, viņa izpratnē, ir vienkāršs pārkāpums pret citu personu, kas indivīdam jānožēlo un jālabo. Tādējādi Sanders noliedz arī pestīšanu Kristus asinīs, Kristus pestīšanas nopelnu un Kristus augšāmcelšanos miesā (Sanders uzskatīja, ka Kristus augšāmcelšanās jāsaprot garīgi simboliskā nozīmē). Kristus krusta nāves iemesls ir iestāšanās par taisnību, nevis pestīšanas upuris – Kristus ir jaunais Sokrats.<sup>92</sup> Sanders raksta:

Kristus uzlūkojams divējādā veidā – maigs, lēnprātīgs, pazemīgs, līdzjūtīgs un liels, drosmīgs, varonīgs cīnītājs pret ļaunu, netaupot dzīvību. Kristus ir cēls paraugs un ideāls visos apstākļos. Tāds vadonis, cēls un varonīgs, nav nevienai reliģijai, vistuvāk stāv Zaratustra un Sokrats.<sup>93</sup>

Kristus sludinātā jaunā mīlestības reliģija Sanderam nozīmē sludināt aicinājumu uz labošanu ar ticību bez upuriem un cilvēka tiešu atgriešanos pie Dieva, kas rezultējas cilvēku harmoniskā cilvēces sadzīvē taisnīgā

<sup>90</sup> Piemēram, Sanderā dzejoļu krājums *Jaunas Dainas* veltīts K. Ulmanim kā tautas vienotājam (Sk.: Sanders J. *Jaunas Dainas*. Rīga, 1936, 3. lpp.)

<sup>91</sup> Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 42.–43., 58.–67. lpp.

<sup>92</sup> Sanders raksta, ka Kristus mirst par patiesību, atceroties Sokratu. (Sk.: turpat, 58. lpp.) Šis apgalvojums ir Sanderā fantāzijas auglis, kam nav nekāda bibliska pamata.

<sup>93</sup> Turpat, 64. lpp.

sabiedrībā un mīlestībā uz Dievu, turklāt saskarsme ar Dievu notiek katras tautas mentalitātei un tradīcijām atbilstošā kulta formā. Reformācijas vainagojums, Sandera ieskatā, ir nevis reformēta luteriska baznīca, bet pārkonfesionāla nacionāla baznīca – viņš nekur neraksta, ka reformē tieši evaņģēliski luterisko baznīcu (lai arī viņa komentāri ir pārsvarā balstīti un apcer luterāņu baznīcas praksi), bet dibina jaunu – kristīgi nacionālu reliģiju. Vienlaikus Sandera dibinātā Latvju kristiešu draudze vēstījumā, kas pievienots Sandera *Kristīgās ticības reformas* izdevumam, apliecināja vēlmi nenosšķirties no Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas, bet iegūt zināmu autonomiju, līdzīgu tai, ko baudīja Brāļu draudzes. Vēstījumā arī uzsvērta turēšanās pie Augsburgas ticības apliecības 7. artikula – baznīcas vienības Evaņģēlija sludināšanā un sakramentu pārvaldīšanā.<sup>94</sup> Pieļaujot kulta prakses īpatnības, tomēr skaidrs, ka tieši šo normu, tāpat kā visu Augsburgas ticības apliecību Sanders un viņa sekotāji pārprata. Gan Evaņģēlija sludināšana, gan žēlsirdības līdzekļu pārvaldīšana draudzē bija visai tāla no Vienprātības grāmatā atrodamajā, tādēļ nav pārsteidzoši, ka Latvju kristiešu draudze tika reģistrēta kā neatkarīga, ārpus Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas esoša kopiena.

Žurnālists Jānis Kārklīšs, komentējot Sandera darbību, izteicās, ka viņš vien centies “Jauno Derību atbrīvot no Vecās – to atstājot tiem, kam tā pieder”.<sup>95</sup> Tomēr šāda rīcība neizbēgami ved pie kristietības doktrīnu revīzijas kopumā, kā tas ir noticis daudzviet citur.<sup>96</sup> Sanders ir noliedzis gandrīz visus kristiešu Ticības apliecību<sup>97</sup> apgalvojumus – vienīgais izņēmums varbūt ir tie, par ko viņš nav izteicies vispār (piemēram, par svēto sadraudzi). Viņš pats gan ticēja – līdzīgi kā radniecīgu uzskatu paudēji t.d.

<sup>94</sup> Vēstījums. *Kristīgās ticības reforma*, 111. lpp.

<sup>95</sup> Kārklīšs J. *Latvijas preses karalis*. Rīga, 1990, 144. lpp.

<sup>96</sup> Vairāk sk.: Berger D. *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich*. University of Carolina Press, 1996.

<sup>97</sup> Latvju kristiešu draudzē lietoja pilnīgi atšķirīgu ticības apliecību, kuras autors bija pats Sanders: “Mēs ticam sev pašiem kā Dieva bērniem, ir latvju tautai Dievaudzinātai; Mēs ticam Dievtiesai ir dzīvei mūžīgai.” (LVVA, 1370. f., 1. apr., 1823. l., 15. lapa.)

Vācu kristiešu aprindās nacistiskajā Vācijā vai daļa garīdzniecības Zviedrijas Evanģēliski luteriskajā baznīcā,<sup>98</sup> ka kristietības atbrīvošana no ebrejiskajiem un katoliskajiem iespaidiem, piešķirot tai nacionālus vaibstus, noslēdz luterisko reformāciju Eiropā. Sanders apsveica līdzīgas tendences citur Eiropā un uzskatīja paša aktivitātes par daļu no plašākās nacionāl-reformu kustības Eiropas reformētajās baznīcās.<sup>99</sup> Latvija viņš savos centienos palika praktiski viens. Sandera ietekmīgākie amatbrāļi, ieskaitot tos, kas kopumā atbalstīja liturģijas “latviskošanu” (piemēram, L. Adamovičs), asi vērsās pret viņa idejām. Baznīcā mērenu atbalstu pauda tikai A. Stars un Jāņa Sandera dēls Visvaldis Sanders.

Ļoti asu kritisku reakciju izpelnījās jau Sandera promocijas darbs tūlīt pēc tā aizstāvēšanas un tā novērtējums baznīcā atšķīrās no diplomātiskās norobežošanās, kādu bija paudusi salīdzinoši liberālākā LU Teoloģijas fakultāte. Mācītājs J. Goba, kas baznīcas laikraksta *Svētdienas Rīts* slejās publicēja izvērstu un nesaudzīgu darba kritiku,<sup>100</sup> novērtēja to kā bīstamu darbu, kas skar ne vien “ticības koka” nokaltušos zarus, bet apdraud arī tā galotni un saknes, jo skar paša Kristus personu.<sup>101</sup> Tādēļ, Gobas vērtējumā, Sanders vairs nav uzskatāms par kristietī, bet jaunas reliģiskās kustības aizsācēju. Pats Jānis Sanders taisnojās, ka vēlējis tikai rosināt akadēmisku diskusiju.<sup>102</sup> Sekojot asajai polemikai, Evanģēliski luteriskās baznīcas Virsvaldei nācās publicēt promocijas darba oficiālu vērtējumu, kurā tā atzina Sandera uzskatus par kontroversāliem un neskaidriem, bet viņa disertāciju par propagandas mēģinājumu, kam maz sakara ar nopietnu teoloģiju.<sup>103</sup> Virsvalde tomēr zālamaniski lēma atļaut pašam Jānim

<sup>98</sup> Sk.: Heschel S. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton: Princeton University Press, 2008. Berggren, L. Completing the Lutheram reformantion: Ultra-nationalism, Christianity and the Possibility of “Clerical Fascism” in Sweden. *Totalitarian Movements and Political Religions*. Vol. 8, 2007, 303.–314. lpp.

<sup>99</sup> Sanders J. *Ciņa ap Veco Derību*, 7. lpp.; *Ticības mācības reforma*, 21. lpp.

<sup>100</sup> Goba J. Vai tagadējām kristīgām baznīcām vajadzīga reformācija? *Svētdienas Rīts*. 1926, Nr. 11, 12, 14, 16, 17, 35, 38.

<sup>101</sup> Turpat, Nr. 12 (21.03.1926.).

<sup>102</sup> Sanders J. Paskaidrojums. *Svētdienas Rīts*. 18.04.1926.

<sup>103</sup> Baznīcas Virsvaldes 1926. gada 10. jūnija lēmums Dr. theol. J. Sandera disertācijas lietā. *Svētdienas Rīts*. 20.06.1926.

Sanderam izšķirties par savu palikšanu mācītāja amatā vai tā atstāšanu. Sanders izlēma turpināt kalpošanu.

Nākamais amatbrāļu kritikas vilnis sekoja 1933. gadā, kad konflikts samilza arī Jēzus draudzē un Virsvalde saņēma draudzes locekļu sūdzības. Sanderā darbība tika apspriesta mācītāju konferencē, tika izveidota īpaša komisija tās izvērtējumam. Virsvalde vēlreiz skatīja jautājumu par Sanderā atbilstību mācītāja amatam. Komisija atzina Sanderā aktivitātes par "evanģēliski luterisko baznīcu ārdošām" un Virsvalde nolēma aicināt Jāni Sanderu atkāpties no amata un doties pensijā.<sup>104</sup> Sanders nevēlējās to darīt, pat sūdzējās iekšlietu ministram, kā arī lūdza izskatīt viņa jautājumu Garīgo lietu pārvaldē.<sup>105</sup> 1934. gada janvārī Virsvalde skatīja Sanderā lietu vēlreiz un deva mācītājam vienu gadu laika lietu nokārtošanai pirms pensijas.<sup>106</sup> Konflikts draudzē turpinājās, līdz 1934. gada 8. novembrī Virsvalde atcēla Sanderam lojālo draudzes valdi (kuras loceklis bija arī pats mācītājs), padomi un revīzijas komisiju un iecēla tās jaunā sastāvā, kur Sanderā vairs nebija.<sup>107</sup> 1935. gadā Sanders pensionējās, savas aktivitātes turpinot Latviju kristiešu draudzē. Šie spraigie notikumi sabiedrībā netika uztverti viennozīmīgi. Vairāki preses izdevumi – *Latvijas Karogs*, *Rīts*, *Brīvā Zeme*, nostājās Sanderā pusē, atspoguļoja notikumus viņam labvēlīgi un kritizēja evanģēliski luteriskās baznīcas Virsvaldi par neiejūtību, aizspriedumainību un Jāņa Sanderā senāko nopelnu neievērošanu. Sanders meklēja arī atbalstu plašākā sabiedrībā, aktīvi izklāstot savas idejas plašsaziņas līdzekļos, aicinot visas luteriskās draudzes sekot viņa piemēram.<sup>108</sup>

Sanderā lielākais darbs *Kristīgās ticības reforma* iznāca 1938. gadā, kad profesionālās karjeras ziņā viņam vairs nebija ko zaudēt, izņemot privātdocentūru LU Teoloģijas fakultātē, un to viņš arī zaudēja.

<sup>104</sup> Baznīcas Virsvalde par māc. Dr. J. Sanderu. *Latvijas Karoivis*. 06.10.1933.

<sup>105</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 1926. l., 1.–2. lapa.

<sup>106</sup> Baznīcas Virsvaldes plēnuma sēde. *Svētdienas Rīts*. 04.02.1934.

<sup>107</sup> Atcēla Jēzus draudzes valde. *Rīts*. 09.11.1934.

Jēzus draudzē kādu laiku pastāvēja divas valdes – otru 1934. gada decembrī bija ievēlējusi Sanderam uzticīgā draudzes daļa. Tā atteicās atcelt Sanderu no amata.

<sup>108</sup> Kundziņš K. *Mana mūža gājiens. Atmiņas un apcerējumi*. Rīga, 1935, 291. lpp.

Pēc 1934. gada ticību un konfesiju apvienošanās vai pat saplūšanas ideja valdzināja ne tikai Jāni Sanderu, “tautas vienotības” aicinājumā saskatot arī praktiskas reliģiskas izpausmes. Vairumam Sandera amatbrāļu tas tomēr nenozīmēja veidot jaunu, apvienotu kultu, bet gan, A. Freija vārdiem izsakoties, “tautas locekļu kopā turēšanos garā un patiesā, darbigā tēvzemes mīlestībā”,<sup>109</sup> katrai baznīcai paliekot gan pie savas ticības mācības, gan kulta prakses. Aicinājumu līmenī baznīcu vidē reliģiju apvienošanās ideju aizstāvēja vien atsevišķi par reliģijas jautājumiem atbildīgi Iekšlietu ministrijas ierēdņi,<sup>110</sup> kuri gan neatļāvās izdarīt tiešu spiedienu uz reliģiskajām organizācijām.

Piecpadsmit gadu laikā Sanders papildināja arī savas vēl 1923. gada izteiktās kulta reformas idejas, kā arī piedāvāja jaunu kristīgās ticības mācības versiju. Piemēram, viņš aicināja atteikties no pirmajiem trim dekaloga baušļiem kā nesaistošiem, jo tie attiecas tikai uz ebreju dievu Jahvi, bet ceturto modificēt, iekļaujot tajā arī atsauci uz tēvzemi: “Mīlē un godā savu tēvu un māti, esi viņiem pateicīgs un paklausīgs! Mīlē latvju tautu un tēvzemi un tencini Dievu, kas mums to devis.”<sup>111</sup>

Sanders piedāvāja arī modificēt Tēvreizies lūgšanu<sup>112</sup> un visai radikāli izmainīt arī baznīcas kalendāru,<sup>113</sup> to latviskojot un attīrot no ar ebreju kultūru saistītiem svētkiem. Tomēr viņa baznīcas svētku pārceļšanas piedāvājumā drīzāk saskatāma arī sekularizācijas tendenču diktēta tieksme padarīt baznīcas kalendāru ērtāku, ne tikai nacionālistisks patoss. Konkrēti, Sanders piedāvāja atteikties no mēness kalendāra baznīcas mainīgo svētku datumu noteikšanā, bet Lieldienas svinēt maija pirmajā svētdienā

<sup>109</sup> Freijs A. Tautas vienības ētiskie pamati. // *Par svēto un labo*, 152. lpp.

<sup>110</sup> Sk.: Dimiņš E. Kā sējama ticības sēkla, lai stiprinātu tautas vienību. *Vairogs*, Nr. 2, 1938, 4. lpp.

<sup>111</sup> Turpat, 79. lpp.

<sup>112</sup> Tēvreizie Sandera versijā: *(Mūsu) Tēvs, kas esi debesīs! Lai top svētīts Tavs vārds (emens)! Lai nāk Tava valstība! Lai notiekas Tava vaļa, kā debesīs, tā arī virs zemes! Maizi mūsu dienīšķo, dodī mums ikdienas! Un pameti mums mūsu vainas, ka arī mēs pametam ikvienam, kas mums vainīgs! Un neievēdi mūs pārbaudīšanā, bet sargi (gelbi) mūs no ļauna, jo Tava ir valstība, Vara un godība mūžos. Tiešām.* (Turpat, 97. lpp.)

<sup>113</sup> Turpat, no 98. lpp.

(uzskatot, ka aprīlis ir tam par agru), bet Vasarsvētkus apvienot ar Līgo (Jāņiem).<sup>114</sup> Jāšvin Līgo, saka Sanders, "ne žīdu pravieša Jāņa svētkus. Jāņi uzspiests vārds."<sup>115</sup> Pūpolu/Palmu svētdienu ierosināja atzīmēt kā sēru dienu, "jo tika sarīkota Kristus provokācija",<sup>116</sup> bet Ciešanu laiku saīsināt līdz trīs nedēļām, sešas uzskatot par pārāk garu laiku. Tāpat, pēc Sanderu domām, nedēļas vidū nav jāšvin Zvaigznes, Lūdžamā, Debesbraukšanas un Reformācijas dienas, pārceļot tās uz tuvāko svētdienu, lai netraucētu ticīgajiem darba nedēļā strādāt. Reformācijas dienu Sanders ierosināja svinēt nevis 31. oktobrī, bet piesaistīt to kādam datumam, kas saistās ar luterisko reformāciju Latvijas teritorijā.<sup>117</sup>

Lai arī Sanders tiecās izskaust ne vien visu ebrejisko, bet arī katolisko, vismaz viņa attieksme pret sakramentu skaitu ir drīzāk katoliska – par sakramentiem, viņaprāt, atzīstama arī mācītāju ordinācija, laulība un bēres, krustība (atsakoties no jēdziena 'kristība'), iesvēte, iespējams (Sanders to tieši nenorāda), arī grēksūdze. Toties ne Svētais Vakarēdiens, kas viņa reformas piedāvājumā interpretēts kā simbolisks piemiņas mielasts, kam nav sakara ar Kristus upuri, bet vairāk ar savienošanos ar senču gariem, kam ir būtiska nāciju vienojoša nozīme. Svētais Vakarēdiens Sanderam ir nacionāls, ne reliģisks sakraments, kur tauta simboliski vienojas sadraudzībā ar Dievu kā galdabiedru.

Līdzīgi, tāpat kā vairākus viņa laikabiedrus (A. Freiju, H. Biezo, V. Maldoni, P. Jureviču u.c.), Sanderu nodarbināja arī nacionālās un vispārcilvēciskās jeb, viņa lietotajā apzīmējumā, starptautiskās ētikas jautājumi. To kontekstā viņš piedāvāja arī savu nācijas definīciju, būdams viens no retajiem teologiem, kas to mēģinājis: "Nācija jeb tauta ir radniecīga, no vienas cilts izauguse cilvēku kopība ar dažādām sociālām šķirām [...]. Tau-

---

<sup>114</sup> Ievērojot, ka Vasarsvētki – kristīgās baznīcas dzimšanas diena ir vienīgie svētki baznīcas kalendārā, kam nevar piemērot pagānisku analogu, un arī vispārprastākie baznīcas svētki sekulārajā sabiedrībā, šis ir zīmīgs ierosinājums.

<sup>115</sup> Turpat, 98. lpp.

<sup>116</sup> Turpat.

<sup>117</sup> Turpat, 99. lpp.



tas ir Dieva izaudzinātas”;<sup>118</sup> viņš uzsver, ka visas tautas kopējās intereses jāuztver kā augstākas, t.i., nozīmīgākas pār atsevišķa indivīda vai sociālās šķiras interesēm, savukārt “nacionālās tikumības” augstākais tikums ir tautas un tēvzemes mīlestība. Praksē tas nozīmē, ka:

Nacionālā tikumība prasa tautas garīgo un laicīgo darbu veicināšanu patriotiskā sajūtā, lai tautas manta, veselība, spēks un gods tiktu vairots, t.i., lai celtu nacionālo kultūru, uz ko Dievs mūsu tautu ir aicinājis un apdāvinājis.[...] Lai to panāktu, visiem jābūt aktīviem un sabiedriskiem, bez partijības, vienprātībā un saskaņā, cenšoties uz kopējo augstāko mērķi: uz tautas labklājību. Par visām sabiedrībām paceļas tautas kopsavienība, t.i., nacionālā valsts ar valdību un valsts galvu priekšgalā.<sup>119</sup>

Sanders uzskatīja, ka “starptautiskā” jeb vispārcilvēciskā ētika ir nacionālās ētikas atvasinājums, taču starptautiskā līmenī primāra ir ētiska izturēšanās pret radniecīgām tautām un tikai tad seko rasu kopējās vērtības. Sandera izteikumi tomēr ir pārāk sporādiski, lai ļautu secināt, vai viņš attaisnotu neētisku izturēšanos pret radniecības ziņā tālākām etniskām kopienām.

Sandera teoloģija jāvērtē kā nacionālisma ideoloģijas īpatna izpausme, kas ietverta reliģiskas reformas veidolā,<sup>120</sup> kur baznīcas reforma kalpotu kā līdzeklis nacionālistiskam mērķim. Sanders uzskatīja, ka Dieva valstība tiks iedibināta tur, kur Jaunās Derības ētika ir ieviesta politikā, panākot vispārcilvēcisku taisnīgumu, bet valstij kontrolējot visas uz sabiedrisko kārtību attiecināmās publiskās institūcijas, tostarp baznīcu. Saprotot nāciju kā “asins kopību” ar kopēju izcelšanos, Sandera nacionālisms tomēr ir arī nepārprotami saistīts ar valsti – tā ir galvenais nācijas mērķis un nav no nācijas atdalāma. Valsts ir tādējādi atbildīga par Dieva valstības iedibināšanu zemes virsū.

<sup>118</sup> Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 89. lpp.

<sup>119</sup> Turpat.

<sup>120</sup> Sanders īpaši uzsver, ka “nav tauta priekš baznīcas, bet baznīca priekš tautas”. (Sk.: *Kristīgās ticības reforma*, 91. lpp.)

## Alfreda Indriksona darbība

Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Lestenes un Struteles draudzes un aizsargu mācītājs Alfreds Indriksons (1903–1998) piederēja jauno, liberāli noskaņoto garīdznieku paaudzei, kas bija ieguvuši augstāko teoloģisko izglītību jau Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē. Viņa studiju biedrs un draugs Haralds Biezais savās emigrācijā rakstītajās atmiņās sacījis, ka latviskas baznīcas veidošanas idejas Indriksonu nodarbinājušas sen.<sup>121</sup> Tomēr pie savu uzskatu publika izklāsta Indriksons ķērās tikai trīsdesmito gadu vidū, vienu pēc otra publicējot divus neliela apjoma darbus.<sup>122</sup> Pirmais – *Domas par latvisku tautas baznīcu*, kas iznāca 1934. gada martā, autora priekšvārdā pieteikts kā reakcija uz Jāņa Sandera iepriekšējām publikācijām. Tajā ir daudz deklaratīva patosa, pārspriedumu par Vecās Derības lomu kristīgajā pasludinājumā un baznīcas vietu tautas dzīvē. Indriksons aicina uz Kristus gara, tautas gara un laikmeta gara kopdarbību.<sup>123</sup> Šie paši trīs motīvi izvērstākā formā atkārtojas arī nākamajā brošūrā. Autors aicina veidot latvisku teoloģiju un latvisku kultu, sīkāk nepaskaidrojot, kas tieši ar to būtu jāsaprot. Vecās Derības aspektā Indriksona uzskati ir krietni mazāk radikāli nekā Sanderam, lai arī viņš atzīst vajadzību diskutēt par Vecās Derības nepieciešamību kristietībai un paūž piesardzīgas simpātijas antisemitisma ideoloģijai.<sup>124</sup> Tomēr jūdu vēsturi Indriksons uzskatīja par “cilvēciski tuvu” arī latvietim tās paradigmātiskās iedabas dēļ. Sandera un līdzīgi domājošo centienus saskatīt Jēzū ārieti Indriksons noraidīja kā

<sup>121</sup> Biezais H. *Saki, kā tas ir*. East Lansing: Gaujas apgāds, 1986, 81. lpp.

Biezais palika šai draudzībai uzticīgs arī tad, kad viņu un Indriksonu šķīra attālums un arī ideoloģiskas nesaprašanās. 1940. gadā A. Indriksons atteicās no mācītāja amata un atlikušo mūžu pavadīja kā skolotājs un arī aktīvs ateisma lektors. Ateisma propagandai veltīta viņa autobiogrāfiskā grāmata (Indriksons A. *Ceļš uz patiesību. Bijušā garīdznieka un skolotāja atmiņas un pārdomas*. Rīga, 1985). Savukārt ar Biezā gādību un priekšvārdu Stokholmā 1954. gadā iznāca viņa brošūras *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība un iespējamība* 2. izdevums, kas, pēc Biezā domām, bija aktuāla arī tobrīd.

<sup>122</sup> Indriksons A. *Domas par latvisku tautas baznīcu*. Rīga, 1934; Indriksons A. *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība un iespējamība*. Rīga, 1935.

<sup>123</sup> Indriksons, A. *Domas...*, 7. lpp.

<sup>124</sup> Turpat.

antisemītiski motivētus, taču viņš pieļāva “āriešu ietekmi” Jēzus mācībā. Vienlaikus viņš norādīja, ka Jēzus vēsturiskumam nav nekādas nozīmes latviešu tautai, nozīmīgs ir tikai “dievišķais Kristus gars un vispārcilvēcis-kais evaņģēlijs”.<sup>125</sup> Vēsturiskais Jēzus ir nozīmīgs tikai jūdu tautai. Tādējādi teoloģiski Indriksons pilnībā nošķir vēsturisko Jēzu un dievišķo Kristu. Jūdaismu jeb Vecās Derības reliģiju Indriksons nosauca par “nacionālu nekristīgu reliģiju”, tāpat kā senlatviešu reliģiju, un norāda, ka tās abas vienlīdz veiksmīgi sagatavo ceļu kristietībai, tikai katra savā tautā.<sup>126</sup> Šajā ziņā viņa uzskati ir visai tuvi Sandera uzskatiem, tikai Indriksons aicina nevis atmest Veco Derību, bet pārinterpretēt to, šajā konspektīvajā darbā nepaskaidrojot, kā tas būtu jādara.

Indriksons kritizēja kristīgās baznīcas vienaldzību pret latviešu tautas likteni, kā arī nesekošanu laikmeta garam. Baznīca, viņaprāt, nav sniegusi atbildes uz modernā cilvēka jautājumiem, un tādējādi baznīca un tauta nav atradušas ceļu viena pie otras. Lai to labotu, Indriksons aicina uz baznīcas modernizāciju un dziļāku integrāciju tautas kultūrā, kā arī sociālo slāņu samierināšanu un savstarpēju tuvināšanu.<sup>127</sup> Indriksons secina: “Latviešu tautas reliģisko ilgu piepildījumu varēs dot vienīgi latviskā kristietība.”<sup>128</sup> Līdzīgas domas pauda L. Adamovičs, A. Freijs un citi baznīcas latviskošanas idejas atbalstītāji.

Jāievēro, ka “latviskā kristietība” ir jēdziens, kura saturu Indriksons precīzi nepaskaidro. Iepriekšminētais, bet jo vairāk viņa nākamā grāmata, tomēr parāda, ka kristietības latviskošana būtībā nozīmēja baznīcas prakšu un teoloģijas liberalizāciju. Pirmkārt, tas attiecas uz Svēto Rakstu interpretāciju un kritiku. Tipiski liberālajai pieejai, viņa hermeneitika ir nepropozicionāla. Tādas pieejas gaismā Bībele nav jāsaprot kā patiesību kopoījums, bet gan kā liecība par Dieva izpratni tās rakstīšanas laikā un vēsturiskajā kontekstā. Attiecīgi tā ir pārinterpretējama atbilstoši savam laikam un lokācijai (Latvijas sabiedrībai). Otrkārt, tas attiecas uz baznīcas

<sup>125</sup> Indriksons, A. *Domas...*, 9. lpp.

<sup>126</sup> Turpat.

<sup>127</sup> Turpat, 11.–13. lpp.

<sup>128</sup> Turpat, 14. lpp.

sociālo mācību. Liberāla baznīca visbiežāk ir diakonāla, sociāli kalpojoša baznīca. Indriksons uzskata, ka tikai tāda baznīca, kas “runā uz cilvēku” un kalpo cilvēkam, var kļūt par tautas vienotāju un tādējādi par patiesā evaņģēlija nesēju latviešiem.

Indriksona reformas, ja tiktu īstenotas, izveidotu tādu baznīcu, kas līdzinātos vairumam liberālo Rietumu protestantu baznīcu pēc Otrā pasaules kara – ar Svēto Rakstu kritiku un sekulārajai sabiedrībai tīkamu to pārinterpretāciju, struktūru demokratizāciju, sociālu atvērtību un pasludinājuma psiholoģizāciju. Viņa ideju īpatnība ir tā, ka viņš uzskatīja piedāvātās reformas par nacionālu uzdevumu, identificējot minētās liberalizācijas tendences ar kristietības latviskošanu. Indriksona mērķis ir baznīcas re-vitalizācija, kas ietērpta latviskošanas idejās, kam būtu jākalpo par sava veida dzīvības injekciju pagurušajā formāli kristīgajā sabiedrībā.

Indriksona idejas, kas tikai deklaratīvi ieskicētas viņa 1934. gada brošūrā, plašāk izvērstas un konkretizētas darbā *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība un iespējamība*. Tās autoru nenoliedzami ir iedvesmojis K. Ulmaņa apvērsums. Priekšvārdā viņš aicina veidot “latvisku Latviju” arī baznīcas vidē.<sup>129</sup> Indriksons raksta: “Ir neiespējami kristianizēt latviešu tautu, nelatviskojot kristiānismu.”<sup>130</sup> Ko tas nozīmē praktiski? Nacionālisma tradīcijai neparasti, bet liberālam teologam pat ļoti tipiski ir tas, ka Indriksons uzsver nacionālās identitātes dinamisko raksturu, aicinot to nemeklēt pagātnē, bet nākotnē. Mācītājs aicina saglabāt kristietības būtību – mīlestības reliģiju, bet atteikties no moderno cilvēku neapmierinošajām Bībeles formām, mainot vairākas teoloģiskas paradigmas. Pirmkārt, tā būtu atteikšanās no kristīgās mitoloģijas, brīnumstāstiem un eshatoloģijas. Indriksona pozīcija ir skaidri saskatāma viņa vārdos: “Stāsti par Jēzus piedzimšanu no jaunavas un tukšo kapu Lieldienu rītā ir tikai vāji mēģinājumi sava laika leģendārās formās izteikt Jēzus dievišķumu. Mēs varam šo ticību izteikt arī citādi.”<sup>131</sup> Indriksons aicina kristietības garu jeb mīlestības

<sup>129</sup> Indriksons A. *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība...*, 4. lpp.

<sup>130</sup> Turpat, 7. lpp.

<sup>131</sup> Turpat, 11. lpp.

garu ietērt laikmetīgās intelektuālās formās. Praksē tas nozīmētu, ka baznīcai un tās institūcijām (arī, piemēram, ticības mācībai skolās vai iesvētes mācībai draudzēs) ir jāizsakās tikai par tiem jautājumiem, kas attiecas uz reliģisko dzīvi, kuru autors identificē ar reliģisko pārdzīvojumu, un jāatturas runāt par faktoloģiskām lietām. Piemēram, baznīcai un teologiem, viņa ieskatā, nav jāskaidro pasaules radīšana vai sagaidāmā bojāeja.

Toties Indriksons aicināja baznīcu plaši iesaistīties sadzīves un sabiedrības praktisko jautājumu risināšanā, vispirms jau “saimniecības kristianizēšanā”, ar to saprotot dinamisku saimniekošanas formu veicināšanu, tehnoloģiju attīstīšanu, kā arī taisnīgāku materiālo labumu pārdaļi. Līdzīgi kā citos jautājumos, Indriksonam gan nav konkrētas rīcības programmas, kas tieši šajā nolūkā būtu jādara. Citi “dzīves lauki”, kas jākristianizē, ir izglītības un intelektuālās rosmes veicināšana, kultūra un māksla, komunikācijas kultūra un dinamiskāka un taisnīgāka ārpolitika. Visi šie aicinājumi gan paliek deklaratīvi. Ievērojami konkrētāki ir aicinājumi reformēt baznīcas kalendāru, administrāciju un liturģiju. Par centrālo jautājumu liturģijā Indriksons izvirza dabas ritmu un darba dzīves akcentēšanu. Baznīcas kalendāram jāseko gadalaiku un sezonas darbu ritmam (jāievēro, ka Indriksons nekad nav kalpojis pilsētas draudzēs). Bez pavasara un pļaujas svētkiem viņš uzsvēra arī Jāņu nozīmi, piepildot tos ar kristīgu saturu, kas, viņaprāt, arī nav būtiskā pretrunā ar senajiem Saulgriežu svētkiem. Viņš arī aicināja Mātes dienas vietā svinēt Ģimenes dienu, tā uzsverot tēva lomu ģimenē, kā arī izstrādāt īpašu dievkalpojuma kārtību valsts svētku gadījumiem. Valstiskās apziņas stiprināšana būtu veicināma arī, padarot Brāļu kapus par tautas svētnīcu, kas apmeklējama īpaši iesvētes dienās. Indriksons aicināja padarīt iesvētes dienas par laiku, kad iesvētāmie no visas Latvijas tiek uzņemti kā viesi Rīgas draudzēs, kopīgi dodas uz Brāļu kapiem un iesvēte top par nacionālas nozīmes svētkiem – kā iniciācija ne vien draudzē, bet arī tautā.<sup>132</sup> Došanās uz Brāļu kapiem bija vienīgā Indriksona ideja, kas ieguva plašu popularitāti, lai gan nekad nerasniedza nacionālus mērogus. Ironiski, bet tieši Indriksona

---

<sup>132</sup> Indriksons A. *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība...*, 30.–31. lpp.

apkalpotās draudzes to nekad netika darījušas, toties to piekopa daudzas citas draudzes.<sup>133</sup>

Dievkalpojuma liturģijā Indriķsons aicināja reformēt abas galvenās sastāvdaļas: gan kalpošanu ar Vārdu, konkrētāk, sprediķi,<sup>134</sup> gan Svētā Vakarēdiena sakramentu. Sprediķis, viņaprāt, nemaz nedrīkst būt tāds, kā to pierasti saprot luteriskajā dievkalpojumā, t.i., Svēto Rakstu skaidrojums. Bībeles lasīšanai un skaidrošanai būtu jāveltī laiks ārpus dievkalpojuma – iesvētes mācībās, teoloģiskajā literatūrā u.tml., raksta Indriķsons.<sup>135</sup> “Svētrunai ir jābūt [...] tagadnes dzīves izskaidrojumam”, respektīvi, jāpievēršas dažādu problēmu pārrunāšanai kristīgā kontekstā.<sup>136</sup> Jāatsakās arī no lekcijām, t.i., Bībeles lasījumiem un arī ticības apliecināšanas. Nav grūti ievērot, ka, atmetot visas būtiskākās sastāvdaļas (īpaši, ja dievkalpojumu notur bez Svētā Vakarēdiena), no luteriskās dievkalpojuma kārtības vairs nekas nepaliek pāri. Indriķsons, jebkurā gadījumā, gan stāvēja tālu no luteriski ortodoksiem uzskatiem.

Citviet viņš ir aicinājis atteikties no luteriskajai identitātei būtiskās Reformācijas jeb Ticības atjaunošanas svētku svinēšanas.<sup>137</sup> Viņš arī īpaši uzsvēra denomināciju robežu nojaukšanu un vienošanos ekumēniskā vienībā. Tas neizbrīna, ņemot vērā Indriķsona nacionālos mērķus. Ja galvenais baznīcas uzdevums ir tautas identitātes un nevis reliģiskās identitātes svinēšana, konfesionālajai identitātei patiešām nevar būt būtiskas nozīmes. Šajā ziņā Indriķsons ir konsekvents – viņš aicina arī visiem vienoties kopīgā ekumēniskā Dievgalda baudīšanā, un tas ir tālāk nekā ekumēniskā kustība viņa dzīves laikā gāja pat nodomu līmenī, nemaz nerunājot par praksi. Laikmetīga ideja bija ieteikums baudīt Vakarēdienu no atsevišķiem biķeriem (mūsdienu realitāte daudzās baznīcās). To Indriķsons ierosināja pārsvarā higiēnisku apsvērumu dēļ. Sakramenta dievkalpojumus viņš rosināja turpināt noturēt vienu vai vairākas reizes gadā, kāda arī bija tā laika

<sup>133</sup> Biezais H. *Saki, kā tas ir*, 112. lpp.

<sup>134</sup> Jāievēro, ka Bībele Indriķsona skatījumā vispār nebija Dieva vārds.

<sup>135</sup> Turpat, 35. lpp.

<sup>136</sup> Turpat.

<sup>137</sup> Turpat, 31. lpp.

ierastā prakse (šajā ziņā Indriksona idejas stipri atšķirās no Jāņa Sandera ierosinātā), taču īpatnējs ir viņa ierosinājums tādā gadījumā dievkalpojumā vispār nepiedalīties tiem, kas pie dievgalda neiet.<sup>138</sup> Iespējams, šāda pieeja izriet no Indriksona izpratnes par līdzdalībnieku vienošanos kā galveno Dievgalda funkciju.

Lai arī Indriksons vairākkārt uzsver, ka viņa iecerēto reformu rezultātā latvieši tiktu vesti pie Kristus, t.i., turpinātos kristianizācijas process, tomēr vēlreiz jāuzsver, ka Indriksona reformas būtībā ir liberālas. Mūsdienās viņa idejas ir realizētas daudzās baznīcās. Tajās nav nekā īpaši latviska. Tomēr Alfredam Indriksonam ir īpatna vieta Latvijas baznīcas vēsturē tieši iepriekš minēto liberalizācijas un revitalizācijas mērķu dēļ. Neviens cits latviešu teologs šajā ziņā nav bijis tik konsekvents un gājis tik tālu. Indriksons to dara citādākā veidā nekā Jānis Sanders. Pēdējā mērķi bija baznīcu “ārīskot”, attīrīt no semītu kultūrā sakņotajiem uzslāņojumiem. Indriksons gribēja mainīt baznīcu ievērojami viengabalainākā veidā – kā sistēmisku kopumu, ne fragmentāri. Ja viņi abi ir dēvējami par herētiķiem, tad, atšķirībā no Sandera, Indriksona reformu nodomi neskāra būtiskos Ticības apliecības elementus, piemēram, Svētās Trīsvienības doktrīnu.

Iespējams, to var skaidrot ar faktu, ka Indriksons nekad netiecās pēc akadēmiska teologa karjeras. Tam viņa arī trūka akadēmiskas kapacitātes. Viņa neilgais baznīcas kalpotāja laiks tika pavadīts lauku mācītāja praktiķa darbā.

Indriksona idejām tomēr nebija praktiski nekādas atbalss teologu aprindās, tās neizraisīja diskusiju. Viņa grāmata vienkārši nekļuva pieejama, lai tādu raisītu – ar baznīcas Virsvaldes lēmumu tās tirāža tika konfiscēta un iznīcināta, nenonākot tirdzniecībā. Viņš gan netika atstādināts no kalpošanas draudzēs. Haralds Biezais, kas raksturoja savu jaunības draugu kā ļoti apdāvinātu cilvēku, kura talanti baznīcās vidē netika novērtēti, izsaka pieņēmumu, ka tieši sarūgtinājums par to kļuva par galveno Indriksona atkrišanas iemeslu 1940. gadā.<sup>139</sup>

<sup>138</sup> Par dievgalda reformēšanu sk.: turpat, 34.–35. lpp.

<sup>139</sup> Biezais H. *Saki, kā tas ir*, 131.–132. lpp.

\* \* \*

Luteriskās baznīcas latviskošanas tendences var daļēji skaidrot ar sabiedrisko gaisotni pēc Kārļa Ulmaņa apvērsuma. Ja visās intelektuālās un kultūras dzīves jomās tiecās ieviest vairāk latviskuma, tad, saprotams, tas attiecās arī uz baznīcu. Turklāt luteriskā baznīca turpināja meklēt savu īpašo identitāti. Tajā pašā laikā baznīcas reformu pieteikumos var saskatīt citu vēlmi, kura, izteikta ar pilnīgi atšķirīgu saturu, vieno šos projektus ar dievturību. Tie visi ir reliģiskās dzīves revitalizācijas mēģinājumi – reakcija uz publiskās reliģiozitātes vājināšanos. Nacionālā ideoloģija tika uzskatīta par resursu, kam vajadzēja atdzīvināt luterisko baznīcu. Revitalizācijas kustību jēga ir sniegt pozitīvu ieguldījumu situācijā, ko sabiedrība vai tās daļa uzskata par krīzes situāciju.<sup>140</sup> Bažas par Latvijas sabiedrības ticības krīzi pauda gan dievturi, gan luterāņu teologi. Tomēr nevar sacīt, ka šie revitalizācijas mēģinājumi būtu veiksmīgi. Reliģiozitātes rādītāji luteriskajās draudzēs turpināja pazemināties līdz pat 1940. gadam, arī pēc latviskošanas mēģinājumiem. Sandera un Indriksona idejām bijaniecīga ietekme. Rodnijs Stārks raksta, ka, lai revitalizācijas mēģinājumi būtu sekmīgi, t.i., lai tie iegūtu plašāku sociālu atbalstu, nepieciešami divi faktori. Pirmkārt, to aģentiem jābūt pārliecinātiem par savu ideju patiesīgumu un, otrkārt, indivīdiem, kas tos atbalsta, jājūtas kā mērķa grupas locekļiem. Iespējams, reliģiskās dzīves atjaunotāji paši līdz galam neticēja savu ideju iedzīvināšanas iespējai un nespēja pārliecināt plašāku sabiedrības daļu, ka viņu piedāvātās reformas attiecas uz visiem sabiedrības locekļiem.

---

<sup>140</sup> Stark R. *Exploring the religious life*. Baltimore & London, 2004, p. 97.



## **The Latvian Evangelical Church Revitalization Projects in the 1920's and 1930's: The Theologies and Activities of Jānis Sanders and Alfreds Indriksons**

### Summary

Soon after the foundation of an independent Republic of Latvia the Christian Churches in Latvia witnessed the first calls to reform and create particular version of a “Latvianised Christianity”. The sole response came from one theologian – Lutheran pastor Janis Sanders, who in 1923 published a small book *Our cult reform*. He attempted to reform church worship, wore a white, embroidered liturgical outfit and was also one of the proponents of the Aryan Jesus theory. Also, his idea was to abandon the use of the Old Testament in church teaching and practice due to its Judaic origin. Sanders’s ideas were similar to those of the *Deutsche Christen* in Germany. They earned broad criticism after the publication of his first, but especially after his second book *Christian Faith Reform* (1938). He did not gather wide following.

The second wave of the intensive interest in the national idea rose in the Lutheran church only in mid- and the second half of the thirties. Such interest was due to a number of reasons. Firstly, the church employed a new generation of academically trained theologians who had received their training from the Faculty of Theology of the University of Latvia,

in Latvian and in nationalistic cultural atmosphere. Secondly, K. Ulmanis authoritarian regime encouraged nationalist tendencies in the Lutheran Church. Thirdly, the Pre-Christian revivalism movement "Dievturi" and its active public activities had led the Lutheran Church to uptake considerable polemic efforts. It resulted in a series of polemical articles and books, and inevitably, it pressed the Lutheran Church to reconsider their role in the national history and culture and to refute the Dievturi arguments. The most intensive discussions on the political role of the church and national values took place during the period between 1937 and 1939.

Lutheran theology during the thirties represented two positions on the national issue. Some theologians, like L. Adamovičs, A. Freijs and K. Kundziņš emphasized the political and ethnic characteristics of the Christian doctrine. These theologians opposed others, especially V. Maldonis and E. Rumba who stressed the otherworldly origin of the Christian church and its timeless nature. Consequently, they called their fellow theologians not to succumb to their national feelings at the expense of the Christian doctrine when contemplating the church place in the society, and indulge only in religious matters. V. Maldonis emphasized that the Church should be guided only from the law of Christ and the Spirit.

Pastor Alfred Indriksons' reform proposal was rooted in the desire to liberalize the church in hope of its revitalization. His hope and plan was to attract more following to the Lutheran congregations by making the preaching and church service agenda more understandable for the church goers. In this respect his proposal is very similar to that of Sanders. Indriksons' ideas met with active criticism from the church leadership and his two books, published in 1934 and 1935, were banned and taken out of circulation.

## PERSONU RĀDĪTĀJS

---

### A

Adamovičs, Ludvigs 182, 183, 185, 193,  
205, 211, 218

Aksakovs, Konstantīns (*Константин  
Сергеевич Аксаков*) 123, 128, 129

Al Suri, Abu Musabs (*Abu Mussab  
al-Suri*) 101-104, 106, 108-110,  
112-114

Al Alvaki, Anvars (*Anwar al-Alwaki*)  
112, 113

Andress, Ginters (*Günther Anders*) 37

Arsenijs (*Арсений (Алексеев), Степан  
Федотович Алексеев*) 119

Arsenijs (*Арсений (Брянцев), Александр  
Дмитриевич Брянцев*) 119

### B

Bertrams, Ernsts A. (*Ernst A. Bertram*)  
20

Bēme, Gernots (*Gernot Böhme*) 17, 18,  
40

Bērnhofs, Georgs (*Georg Bärnhoff*) 46

Bičevskis, Raivis 6, 9

Biezais, Haralds 208, 210, 215

Bloks, Neds (*Ned Block*) 62

Boldāns, Antons 170

Berdjajevs, Nikolajs (*Николай  
Александрович Бердяев*) 124, 126

Bulgakovs, Sergejs (*Сергей Николаевич  
Булгаков*) 133

### Č

Černiševskis, Nikolajs (*Николай  
Гаврилович Чернышевский*)  
127

### D

Daukšts Bonifācijs 172-174, 176

Daukšts Kārlis 172

Dāvis, Jānis 202

Dostojevskis, Fjodors (*Фёдор  
Михайлович Достоевский*) 124

### F

Fedotovs, Georgijs (*Георгий Петрович  
Федотов*) 151, 152, 157

Florenskis, Pāvels (*Павел Александрович  
Флоренский*) 133, 141-145, 147,  
157

Florovskis, Georgijs (*Георгий  
Васильевич Флоровский*) 124, 146,  
148-151

Francisks (*Franciskus, Jorge Mario  
Bergoglio*) 6, 97

Freijs, Alberts 184, 185, 191, 207, 208,  
211, 218

## G

Gircs, Armins (*Armin W. Geertz*) 57, 59  
Grīnbergs, Teodors 183  
Grosheims, Mihaels (*Michael Großheim*)  
11, 18, 35, 39  
Goba, Jānis 205  
Gothonijs, Renē (*Rene Gotboni*) 69

## H

Hābermāss, Jirgens (*Jürgen Habermas*)  
18  
Hāmanis Johans Georgs (*Johann Georg  
Hamann*) 36, 47  
Heidegers, Martins (*Martin Heidegger*)  
12, 13, 22, 24, 26-28, 33-36, 43  
Hercens, Aleksandrs (*Александр  
Иванович Герцен*) 127, 135  
Herders, Johans Gotfrīds (*Johann  
Gottfried von Herder*) 29, 44-55  
Hese, Hermanis (*Hermann Hesse*) 5, 6,  
8, 9  
Hiršs, Andris 193  
Hitlers, Ādolfs (Adolf Hitler) 185, 202  
Homjakovs, Aleksejs (*Алексей  
Степанович Хомяков*) 123, 124,  
126  
Horužijs, Sergejs (*Сергей Сергеевич  
Хоружий*) 56, 63-68, 70, 71  
Huserls, Edmunds (*Edmund Husserl*) 26,  
63, 65, 67, 68, 70, 71, 73

## I

Indriksons, Alfreds 185, 191, 210-218  
Irbe, Kārlis 183

## J

Jaspers, Karls (*Karl Jaspers*) 20, 38  
Jurevičs, Pauls 208

## K

Kants, Imanuels (*Immanuel Kant*) 46,  
47, 49  
Kapterevs, Nikolajs (*Николай  
Фёдорович Кантерев*) 130  
Kapuro, Rafaels (*Rafael Capurro*) 6, 97  
Kartašovs, Antons (*Антон  
Владимирович Карташев*) 124,  
146-148  
Kasīrers, Ernsts (*Ernst Cassirer*) 18,  
50  
Katcs, Stīvens (*Steven Katz*) 71  
Kārklīņš, Jānis 204  
Keļsiņevs, Vasilījs (*Василий Иванович  
Кельсиев*) 135  
Kirejevskis, Ivans (*Иван Васильевич  
Куреевский*) 123, 124  
Kokss, Džeimss L. (*James L. Cox*) 64  
Kristensens, Viljams B. (*William Brede  
Kristensen*) 64  
Krijučkovs, Ksenofonts (*Ксенофонт  
Никифорович Крючков*) 119  
Kundziņš, Kārlis 185, 191, 218  
Kūle, Maija 58, 59, 65  
Kūlis, Māris 5, 6, 9

**L**

Lecs, Juris 187, 194  
 Lesings, Teodors (*Theodor Lessing*)  
 22-24  
 Lipss, Teodors (*Theodor Lipps*) 20  
 Lipša, Ineta 161

**M**

Maldonis, Voldemārs 185, 191, 208,  
 218  
 Markss, Kārlis (*Karl Marx*) 35  
 Millers, Maksis (*Friedrich Max Müller*)  
 198, 199  
 Molotokiene, Ernesta (*Ernesta*  
*Molotokiene*) 6, 9

**N**

Nikons (*Никон, Никита Минин*  
*(Минов)*) 115, 118, 120, 123, 130,  
 131, 136, 144, 155  
 Nīce, Fridrihs (*Friedrich Wilhelm*  
*Nietzsche*) 15, 17, 20, 24, 29, 33, 36  
 Njūbergs, Endrū (*Andrew Newberg*) 61

**O**

Odincovs, Mihails (*Михаил Иванович*  
*Одинцов*) 160  
 Olenders, Moriss (*Maurice Olender*) 199  
 Ostvalds, Vilhems (*Wilhelm Ostwald*)  
 20  
 Oto, Rūdolfs (*Rudolf Otto*) 72, 196  
 Oto, Valters F. (*Walter Friedrich Otto*) 20

**P**

Palagī, Melhioris (*Melchior Palágyi*) 20,  
 21  
 Piktē, Ādolfs (*Adolphe Pictet*) 200  
 Plakans, Andrejs 161  
 Plesners, Helmutis (*Helmut Plessner*)  
 18, 24  
 Prugavins, Aleksandrs (*Александр*  
*Степанович Пругавин*) 137, 138

**R**

Renāns, Ernsts (*Ernst Renan*) 201  
 Rothakers, Ērihs (*Erich Rothacker*) 18  
 Rozanovs, Vasiļijs (*Василий*  
*Васильевич Розанов*) 129, 139,  
 140  
 Rumba, Edgars 185, 218  
 Runcis, Maija 161

**S**

Sanders, Jānis 181, 183-211, 215-218  
 Sanders, Visvaldis 187, 205  
 Soras Nils (*Нил Сорский*) 149, 151  
 Solovjovs, Vladimirs (*Владимир*  
*Сергеевич Соловьёв*) 124, 127-133,  
 144  
 Springovičs, Antonijs 163  
 Staļins, Josifs (*Иосиф Висарионович*  
*Сталин*) 165, 171  
 Stars, Arvids 191, 205  
 Stārks, Rodnijs (*Rodney Stark*) 216  
 Strods, Heinrihs 164  
 Strods, Pēteris 170

## Š

- Ščapovs, Afanasijs (*Афанасий Прокофьевич Щапов*) 135-137  
 Šellings, Frīdrihs (*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*) 36  
 Šēlers, Makss (*Max Scheler*) 12, 19, 24  
 Šopenhauers, Arturs (*Arthur Schopenhauer*) 36  
 Špets, Gustavs (*Густав Густавович Шпет*) 124  
 Šrēders, Hanss Egerts (*Hans Eggert Schröder*) 12, 22, 25, 41

## T

- Teihmillers, Gustavs (*Gustav Teichmüller*) 192, 193  
 Tillihs, Pauls (*Paul Tillich*) 196  
 Tomka, Miklošs (*Tomka Miklós*) 159

## U

- Ulmanis, Kārlis 183, 202, 203, 212, 216, 218

## V

- Vahs, Joahims (*Joachim Wach*) 63, 64, 68, 70  
 Vaivods, Julijans 165, 166, 170, 171  
 Vancāne, Renāte 170, 173-176  
 Viljams, Barnards (*Bernard Williams*) 60  
 Virza, Edvarts 184  
 Volokas Josifs (*Иосиф Волоцкий (Волоколамский)*) 149, 150, 152, 153

## Z

- Zadvinskis, Zigfrīds 164  
 Zvidris, Staņislavs 167, 168, 170-172



Izdevējs **LU Filozofijas un socioloģijas institūts**  
Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1940  
Tāl. 67034520, e-pasts [fsi@lza.lv](mailto:fsi@lza.lv)  
Fakss 67210806, [www.fsi.lv](http://www.fsi.lv)  
Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība Nr. 2-0521

Iespiests SIA "BOTA"  
Dzērbenes ielā 14, Rīgā