

Reliđiski-

fi1ozofi ski raksti

XXVIII

Reliđiski- fi1ozofi ski

raksti

XXVIII





Latvijas Universitātes
Filozofijas un socioloģijas institūts

Reliģiski- filozofiski raksti

XXVIII



Rīga
2020

UDK 2+17 (066) (08)
Re 515

Izdevums ir sagatavots *Latvijas Universitātes* Akadēmiskās attīstības projektā.

Izdevums rekomendēts publicēšanai ar *LU Filozofijas un socioloģijas institūta* Zinātniskās padomes
2020. gada 16. novembra sēdes lēmumu.

Galvenā redaktore: **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**

Redaktore: **Laine Kristberga**

Literārā redaktore: **Arta Jāne**

Maketētāja: **Margarita Stoka**

Vāka dizaina autori: **Kārlis Koņkovs, Matiss Kūlis**

Izdevumā izmantoti fotoattēli no Svetlanas Rižakovas, Ivana Petrova un Toma Stepiņa personiskajiem
arhīviem. Vākam izmantots *Pexels.com* autora *cottonbro* fotoattēls.

Zinātniskās redakcijas kolēģija

Latvijas Universitāte:

Dr. phil. **Ella Buceniece**; Dr. phil. LZA korespondētājlocekļe **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**; Dr. habil. phil.
akadēmiķe, profesore **Maija Kūle**; Dr. hist. eccl. docents **Andris Priede**; Dr. habil. phil. **Māra Rubene**;
Dr. hist. **Inese Runce**; Dr. phil. akadēmiķis, 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 the international editorial
board. It publishes articles aimed at deepening readers' knowledge and understanding on the 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 Online Library,
CEEOL, as well as in EBSCO and SCOPUS databases.

© Latvijas Universitātes *Filozofijas un socioloģijas institūts*, 2020

ISSN 1407-1908

SATURS/CONTENTS

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Pandēmiju mācības 5

Teachings of Pandemics 9

Māra Rubene

Bābeles laiki: reliģiskā valoda un arhitektūras fenomenoloģija. 13

Summary. The Times of Babel: The Religious Language and Phenomenology of Architecture 33

Rūta Marija Vabalaitē

Faith and Reason in the Theories of Open and Closed Society 34

Kopsavilkums. Ticība un prāts teorijās par atvērtu un slēgtu sabiedrību. 53

Arnīs Mazlovskis

Evolucionārais, pārlaicīgais un aktuālais ētoss 55

Summary. The Evolutionary, Timeless and Current Ethos 71

Jānis Meļņikovs

Džons Milbanks: Radikālās ortodoksijas perspektīva 74

Summary. John Milbank: The Perspective of Radical Orthodoxy. 93

Raivis Bičevskis

Modernitāte, postekoloģija, biokapitālisms, nākamais cilvēks, vēstures gals 96

Summary. Modernity, Postecology, Biocapitalism, the Next Human, and the End of History. 116

Krišjānis Lācis

The Concept of Life in Contemporary Christian Biophilosophy 118

Kopsavilkums. Dzīvības jēdziens jaunākajā kristīgajā biofilozofijā 151

Anne Sauka

Life in Process: The Lived-Body Ethics for Future 154

Kopsavilkums. Dzīvība procesā: miesiskās patības ētika nākotnei 181

Toms Stepīņš

- Biosemiotiska informācija: Jakobs fon Ikskils un
Gregorijs Beitsons 184
- Summary. Biosemiotic information: Jakob von Uexküll and
Gregory Bateson 207*

Svetlana Ryzhakova

- The Concept of Animism and the Practice of Spirit-Possession:
Reflections Based on the Ethnographic Study of lai-haraoba
(in Manipur) and daiṽa-aradhane (in Tulunadu), India 209*
- Kopsavilkums. Animisma ideja un pārņemtības ar gariem prakse.
Pardomas pēc etnogrāfiskajiem pētījumiem Indijā: *lai-haraoba*
Manipurā un *daiṽa-aradhane* Tulu Nadū. 232

Roberts Spīrgis

- Indriķa hronika par latīņu un bizantiešu rita baznīcu
lidzāspastāvēšanu Austrumlatvijā 13. gadsimta sākumā:
historiogrāfija un turpmākās izpētes perspektīvas 234
- Summary. The Livonian Chronicle of Henry about the coexistence of
Latin and Byzantine rite churches in Eastern Latvia at the beginning
of the 13th century: historiography and future research perspectives. 273*

Nikolay Bogomazov, Ivan Petrov

- Vladimir Lvov: Former Chief Procurator of the Most Holy Synod
Turning to the Soviets 275*
- Kopsavilkums. Bijušais Svētās Sinodes virsprokurors pievienojas
padomju varai. 289

Henrihs Soms

- Daugavpils Visssvētākās Jaunavas Marijas bezvainīgās ieņemšanas
draudze un tās priesteri Antonijs Urbšs, Konstantīns Kangars,
Izidors Livčāns Daugavpils vēstures kontekstā (1915–1920) 290
- Summary. The Congregation of Daugavpils Immaculate Conception
of the Blessed Virgin Mary Roman Catholic Church and Its Priests in
Sociopolitical Changes (1915–1920): Antonijs Urbšs,
Konstantīns Kangars, Izidors Livčāns 310*

Personu rādītājs/Index of Persons 315

PANDĒMIJU MĀCĪBAS

2019. gadā iznākušajā grāmatā “Vīrusu modernisms” (*Viral Modernism*) Ričmondas Universitātes profesore Elizabete Outka meklē atbildi uz jautājumu, kāpēc spāņu gripas pandēmija, kura 1918.–1919. gadā aiznesa sev līdzī desmitiem miljonu dzīvību, gandrīz nemaz nav atspoguļota 20. gadsimta literatūrā. Mēģinot izprast šī noklusejuma iemeslus, Outka atbildi rod Pirmā pasaules kara tēmas dominēšanā 20. gadsimta sākuma sociālajā, kultūras un arī ikdienas diskursā. Viņasprāt, karš tika uzskatīts par vīrišķīgu un jēgpilnu, jo jaunu vīriešu nāve kaujas laukā bija upuris, kas atbrīvoja pasauli no ļaunuma. Turpretī mirstība no gripas bija “mazāk drosmīga, sievišķīgāka nāves forma”.¹ Karavīram nāve no šķietami vienkāršas un salīdzinoši viegli pārslimojamas kaites laupīja viņa “likumīgo iespēju nomirt kaujā”.² Ja nāve karā bija varonīga, tad nāve no gripas bija neveiksme. Vēl vairāk, svinot nežēlīgā kara beigas, šāda nāve, jādodomā, tika uzskatīta par absolūti bezjēdzīgu un pēc iespējas ātrāk aizmirstamu.

Nāve, kuras iemesls bija nevis ienaidnieka lode vai durklis, bet gan nejauša tikšanās ar slimu cilvēku, bieži draugu vai ģimenes lokā, ne tikai paspīlgtināja spāņu gripas pandēmijas jau tā absurdo uzvaras gājienu, bet

¹ Šeit un turpmāk izmantoti secinājumi no darba: Yingying Tang. Review of Outka, Elizabeth, *Viral Modernism. The Influenza Pandemic and Interwar Literature*. *H-Diplo, H-Net Reviews*, November 2020. Pieejams tiešsaistē: <https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=55267>. Skatīts 17.11.2020.

² Elizabeth Outka. *Viral Modernism: The Influenza Pandemic and Interwar Literature (Modernista Latitudes)*. Columbia University Press, 2019, p. 45.

arī radīja izdzīvojušajos “neizdzēšamas vainas sajūtu”, no kuras atbrīvoties varēja, vienīgi to aizmirstot. Atšķirībā no kaujas karalaukā, kaujā ar spāņu gripu uzvarētāju nebija. Bija tikai zaudētāji: tie, kuri bija apglabājuši savus radniekus un draugus; tie, kuri jutās vainīgi, ka izdzīvojuši vai ka bijuši līdzvainīgi citu nāvēs; tie, kuri nespēja palīdzēt šiem pandēmijas upuriem.

Tomēr izrādījās, ka spāņu gripas pandēmijas izraisīto masu nāvi un ar to saistīto bezjēdzīgumu un vainas sajūtu nav tik viegli izdzēst nedz no cilvēku, nedz kultūras atmiņas. Analizējot 20. gadsimta starpkaru laika literatūru, Outka pārlicinoši rāda, ka šie mēģinājumi aizmirst pārtapa tikpat izmisīgos mēģinājumos sadzīvot ar šīm halucinogēnajām nāves klātbūtnes sajūtām un veicināja spiritisma un zombiju kultūras uzplaukumu, “piedāvājot modernajam laikmetam kvazi-sekulārus un pseidozinātniskus augšāmcelšanās modeļus”.³ Līdz ar šiem modeļiem Rietumu kultūra svinēja arī nāves atgriešanos, ļaujot tai kļūt par ikdienišķu parādību cilvēka dzīvē: ar to nu varēja viegli sadzīvot, jo, saprotot, ka “mēs visi taču tāpat reiz mirsim”, un vairs neticot Dieva, kurš pieļāvis visu šo bezjēdzīgo ļaunumu, labestībai, tika atrasta iespēja tomēr turpināt būt pēc nāves, taču, kas vēl svarīgāk, palikt kopā ar saviem mīļajiem, kaut dīvainā un pat biedējošā veidā.

Elizabete Outka savu grāmatu rakstīja, vēl neko nezīnot par COVID-19 pandēmiju, tāpēc viņas secinājumus, iespējams, varētu saukt par pravietiskiem: “Mūsdienās būtu vairāk nekā iespējams izveidot un palielināt efektīvu globālo reaģēšanas sistēmu, kas ievērojami samazinātu nāvējošu pandēmijas ietekmi, bet vispirms cilvēkiem daudz vairāk ir jāsaprot draudi un jāgrib rīkoties. Darbi, kurus pētīju, mums atgādina, ka pat mūsdienīgu katastrofālu pandēmiju, kas jau ir notikusi, var noslēpt, ja vien mēs nemācīsimies izlasīt par tās klātbūtni.”⁴

Tagad mēs dzīvojam jaunas pandēmijas situācijā. Atšķirībā no spāņu gripas plosīšanās, tā vairs nav nejaušs fons pasaules kara notikumiem. Šoreiz mums nav jājūtas (un mums arī neizdosies justies) mazāk nozīmī-

³ Elizabeth Outka. *Viral Modernism: The Influenza Pandemic and Interwar Literature (Modernista Latitudes)*. Columbia University Press, 2019, p. 199.

⁴ *Ibid.*, p. 254.

giem iepretim varonībai karalaukā vai jāšķiro sievišķā un vīrišķā varonība, jo nu mēs visi esam ierauti karā, kaut paši vēl to negribam atzīt. Karā, kas prasa no mums visiem būt varoņiem. Varoņiem, vismaz atzīstot to, ka dzīve nekad vairs nebūs tāda, kāda tā bija pirms šī jaunā globālā izaicinājuma. Varoņiem, uzņemoties atbildību ne tik daudz par sevi kā par citiem, tāpat kā to uzņēmās kareivji Pirmā pasaules kara frontēs; par spīti politiskajām manipulācijām un spēlēm un sazvērestību teorijām, kuru, kā atceramies, pārpārēm bija arī 20. gadsimta sākumā.

Zaudējumu un vainas sajūta, dusmas, mokas un vēlēšanās izlikties, ka nekas traģisks taču nenotiek, tas viss vēl ir priekšā. Tāpat kā vēlēšanās visu aizmirst un dzīvot tā, it kā nekas nebūtu bijis – reiz cilvēcei uz brīdi tas izdevās. Vai tad, kad šoreiz slimība atkāpsies, laimīgi izdzīvojušie mēģinās atkal neko neatcerēties? Atkal neko neiemācoties? Vēlreiz tveroties pie spiritisma un zombiju kultūras, kura, pateicoties moderno tehnoloģiju iespējām, nu ir daudz fascinējošāka? Bet varbūt mums vajadzētu sekot Elizabetes Outkas pamudinājumam savā kultūras atmiņā mēģināt izlasīt ko vairāk?

Šī gada septembrī Peru, vienā no pandēmijas visvairāk skartajām valstīm, Bartolomeja de las Kasas institūts izdeva nelielu Raula Parjamači grāmatu “Reliģija un pandēmija. Teoloģiskā perspektīva”.⁵ Skatot pandēmijas kā biopolitiska fenomena vēsturi, autors, protams, raksta par ticības Kristum nozīmi un Baznīcas uzdevumiem šodienas situācijā, kad ierastā dzīves kārtība ir beigusī pastāvēt. Taču ir vēl kāda tēma, kura caurvij grāmatas vēstījumu. Tā ir tēma par solidaritāti. Vai mēs vēl atceramies šo vārdu? Iespējams, pandēmijas mums māca atcerēties nedaudz piemirstās līdzjūtības un līdzatbildības pieredzes.

Meklēt vēl citas mācības var, piemēram, lasot arī šos “Reliģiski-filozofiskos rakstus”, kuros ir gan par kariem un vēstures galu, gan par dzīvību un pat par gariem un sadzīvošanu ar tiem.

Māra Rubene rakstā “Bābeles laiki: reliģiskā valoda un arhitektūras fenomenoloģija” atsaucas uz franču filozofu Polu Rikēru (1913–2005),

⁵ Raúl Pariamachi ss.cc. *Religiión y pandemia. Una perspectiva teológica*. Peru: Instituto Bartolomé de las Casas, 2020.

kurš, viņsprāt, ir īpaši izcēlis un akcentējis “nepieciešamību pēc “atmiņas darba” (*travail de memoire*), kas vajadzīgs, lai nezaudētu “maigumu dzīvei” (*douceur de vivre*). 20. gadsimta vidus milzīgo drupu – zudušo pieminekļu, zudušo dzīvju, veselu laikmetu – atcerei, Rikēraprāt, ir jābūt līdzdalīgai “mūsu pilsētu lasīšanā” (*la lecture de nos villes*). Šāds atmiņas darbs izkaroto slavu papildina ar pazemības pārdzīvojumu, atgādina dzīvajiem par nāvi un miršanu un vardarbīgos notikumus, kas ir visam pamatā, aicina līdzsvarot radošas dzīves darbīgumā”. (Skat. šī izdevuma 31. lpp.)

Iespējams, ka Rikēra rakstītajā starp zudušām dzīvēm un laikmeta drupām ir samanāma arī reiz no atmiņas izslēgtās pandēmijas klātbūtne. Kāds ir tās vēstījums mums šodien? Mēģināsim izlasīt to visi kopā.

TEACHINGS OF PANDEMICS

In her 2019 book *Viral Modernism* Elizabeth Outka, professor at the University of Richmond, questions why the Spanish flu pandemic of 1918-1919, which caused 50 to 100 million deaths, has been so rarely reflected upon in the literature of the 20th century. Looking for the reasons, Outka finds the answer in the dominance of World War I discussions in the social, cultural and everyday discourse in the early 20th century. In her opinion, the war was considered masculine and meaningful, because the death of young men on the battlefield was a sacrifice that freed the world from evil. In contrast, mortality from influenza was “less valiant, more feminine form of death”.¹ For a soldier, dying from a seemingly simple and relatively mild illness robbed him of his “rightful chance to die in battle”.² If death in war was heroic, then dying from the flu was a failure. Even more, celebrating the end of the brutal war, such death, presumably, was considered to be useless and easily forgettable.

The death, caused not by an enemy bullet or dagger, but by an accidental encounter with a sick person, often with some friend or family member, not only exacerbated the already absurd victory march of the

¹ Here and hereafter see: Yingying Tang. Review of Outka, Elizabeth, *Viral Modernism. The Influenza Pandemic and Interwar Literature*. *H-Diplo, H-Net Reviews*, November 2020. Available online: <https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=55267>. Accessed on 17.11.2020

² Elizabeth Outka. *Viral Modernism: The Influenza Pandemic and Interwar Literature (Modernist Latitudes)*. Columbia University Press, 2019, p. 45

Spanish flu pandemic, but also created an ‘a disabling guilt’ for the survivors, which could only be disposed of by forgetting it. Unlike the battlefield, there was no winner in the battle with the Spanish flu. There were only losers: those who had buried their relatives and friends; those who felt guilty that they had survived or that they had been complicit in the deaths of others; those who failed to help these pandemic victims.

However, it turned out that the mass deaths caused by the Spanish flu pandemic and the associated senselessness and guilt cannot be so easily erased from both human and cultural memory. Analysing the interwar literature of the 20th century, Outka convincingly shows that these attempts to forget turned into equally desperate attempts to live with the hallucinogenic feelings of death and contributed to the flourishing of spiritualism and zombie culture by “[offering] quasi-secular and pseudo-scientific models of resurrection for a modern age”.³ Consequently, patterns of Western culture celebrated the return of the death, allowing it to become an everyday phenomenon in human life: it was easy to live with it, because, realising that ‘we will all ever die’ and no longer believing in the goodness of God, who allowed all this senseless evil, the opportunity was found not only in continuing one’s existence after death but, what was more important, in staying with your loved ones, even in a strange and scary way.

Elizabeth Outka wrote her book without knowing anything yet about the COVID-19 pandemic, so her conclusions might be seen as prophetic: “It would be more than possible to build and augment effective global response systems that would greatly reduce the impact of a deadly pandemic – but first far more people have to see the threat and be willing to act. The works I investigate remind us that even a modern catastrophic pandemic that has already happened can be hidden unless we learn to read for its presence”.⁴

Currently we are experiencing a situation of a new pandemic. Unlike the Spanish flu outbreak, it is no longer an accidental backdrop to the

³ Outka, p. 199

⁴ Ibid, p. 254

events of the World War. This time, we do not have to feel (and we will not be able to feel) less important in the face of heroism on the battlefield. We do not have to distinguish between the feminine and masculine heroism, because now we are all involved, even though we feel reluctant to admit it, in the war that requires all of us to be heroes. To be heroes, at least acknowledging that life will never be the way it was before this new global challenge. To be heroes, taking responsibility not so much for themselves as for others, just as the soldiers on the fronts of World War I undertook it despite political manipulations and games, as well as conspiracy theories, which, as we recall, also existed in the early 20th century.

The feeling of loss and guilt, anger, torment and the desire to pretend that nothing tragic is happening – it is all yet to come. When the disease recedes this time, will the happy survivors try not to remember anything again? Will they ignore the past? Will they resort again to the culture of Spiritualism and zombies, which, thanks to the possibilities of modern technologies, is now much more fascinating? But maybe we should follow Elizabeth Outka's proposal to try to read more in our cultural memory?

This year in September in Peru, in one of the countries most affected by the pandemic, the Institute of Bartolome de las Casas published a small book by Raúl Pariamachi *Religion and Pandemic. Theological perspective*.⁵ Looking at the history of pandemics as a biopolitical phenomenon, the author, of course, writes about the importance of faith in Christ and the tasks of the Church in today's situation, when the usual way of life has ceased to exist. However, there is another focal point that permeates the message of the book – it is the question of solidarity. Do we still remember this word? Perhaps the pandemics teach us to recognise a little forgotten experience of compassion and responsibility.

For some other teachings, you can read this issue of the *Religious-Philosophical Articles* focused on wars and the end of history, life and even spirits and coexistence with them.

⁵ See for more detail Raúl Pariamachi. *Religión y pandemia. Una perspectiva teológica*. Peru: Instituto Bartolomé de las Casas, 2020.

The article of Māra Rubene *The Times of Babel: Religious Language and Phenomenology of Architecture* refers to the French philosopher Paul Ricœur (1913–2005), who, in her view, has highlighted and emphasised the need for ‘a work of memory’ (*travail de memoire*) in order not to lose the ‘softness of life’ (*douceur de vivre*). According to Ricœur, “the remembrance of the enormous ruins of the middle of the 20th century – lost monuments, lost lives, whole eras – must be participatory in ‘the reading of our cities’ (*la lecture de nos villes*). Such a work of remembrance complements the conquered fame gained with experience of humility, reminds the living of death and dying, and calls for a balance of the violent events that underlie everything, with the activity of creative life”. (See p. 31.)

It is possible that in Ricœur’s writing, between the lost lives and the ruins of the era, the presence of a pandemic that has once been forgotten is also noticeable. What is its message to us today? Let’s try to read it together.

Māra Rubene

BĀBELES LAIKI: RELIĢISKĀ VALODA UN ARHITEKTŪRAS FENOMENOĻĪJA

Bābeles tornis šajā esejā ir kā spogulis, kas palīdz ieskatīties evokatīvās valodas iedabā. Pārdomas par Bābeles torņa simboliskajām, metaforiskajām vai idiomātiskajām nozīmēm tiek attīstītas, izsekojot pavērsiena uz estētiku reliģijas studijās pēdām, kā arī tuvak iedziļinoties Pola Rikēra izvirzītajā reliģiskās valodas un filozofijas attiecību tēmā. Rikēra idejas par valodas radošo iedabu ir aplūkotas, skaidrojot atšķirības starp reliģisko un poētisko valodu, kā arī arhitektūru un stāstu. Fenomenoloģiskais aspekts ir iezīmēts, norādot uz līdzībām Rikēra un Ingardena estētiskajā pozīcijā. Abiem nozīmīga ir ne tikai Edmunda Huserla transcendentālā ideālisma kritika, Kanta mantojuma vadlīniju apzināšana, bet arī Aristoteļa "Poētikas" rūpīga aktualizācija. Kā Bābeles tornis, tā Parīzes Dievmātes katedrāle ir bagātīgi nogulsnēs uzkrāto nozīmju avoti gan estētiskā, gan reliģiskā un reliģiskās valodas līmenī. Pols Rikērs, balstoties kā Bābeles, tā Aristoteļa studijās, ir pratis atdzīvināt filozofisko diskusiju par radošajiem valodas aspektiem estētikas un teoloģijas saskarnēs, t. i., uzturot filozofiski iezīmētās robežas, kļūvis ietekmīgs ārpus tām.

Atslēgvārdi: Bābele, reliģiskā valoda, estētika, Pols Rikērs, arhitektūra.

Ir vārdi un ir vārdi, kas valodas audumā ir kā pamatpavedieni, iekš-
audu pavedieni, ap kuriem vijas un veidojas raksts. Viens no tādiem vār-
diem¹ ir Bābele, kas ir atslēga stāstam vai naratīvam, vai mītam, vai ir

¹ *Words: religious language matters.* Ed. by E. van den Hemel, A. Szafraniec. New York: Fordham University Press, 2016.

dievišķas pilsētas, vai paša Dieva vārds. Vārdam “Bābele”, kas tiek piesaukts reizē ar Bībeli jeb Veco Derību,² piemīt tas, ko var dēvēt vai dēvē par “teksta teoloģisko vitalitāti”. “Bābele”, raksta Deridā, “vispirms ir īpašvārds. Bet, ja mēs šodien sakām ‘Bābele’, vai mēs zinām, ko mēs vārdā saucam?”³ Bābeles motīvs izvēlēts kā Ariadnes pavediens, lai tuvotos tiem labirintiem, ko valodās un valodu pētniecībā, arhitektūrā un tās estētikā, moderno pilsētu arkoloģijā iezīmē un savāc kopā – Bābele. Kad tiek runāts par tā dēvēto estētisko pagrieziena vai “reliģijas estētiku”,⁴ kurā tiek pētīti jautājumi par dievišķo, tā netveramību, bet reizē arī ievainojamību un jutīgumu, kas izsaka tā iemiestošanās pēdas, dievišķā spēks iezīmē reālā aprīses. Norsrops Frajs, “Lielais kods. Bībele un literatūra” autors, ir īpaši pasvītrotis iztēles faktoru un Bībeles valodā līdzās burtiskajai nozīmei izcēlis metaforisko un uzsvēris, ka “kristietība kā reliģija kopš saviem sākumiem ir atkarīga no tulkojuma”.⁵ Protestantam Polam Rikēram⁶ Bābele ir

² 11:1–9 “Visai pasaulei toreiz bija viena mēle un vienāda valoda. Un kad nu tie savas teltis pārcēla austrumu virzienā, tad tie atrada līdzenumu Suneāras zemē un tur apmetās un teica cits citam: ‘Iesim un taisīsim ķieģeļus un dedzināt tos dedzināsim,’ jo ķieģeļi tiem noderēja akmeņu vietā un zemes piķis kaļķu vietā. Un tie teica: ‘Celsim sev pilsētu ar torni, kura virsotne sniedzas debesis! Ar to mēs sev sagādāsim vārdu un netiksim izkaisīti pa visu zemi. ‘Un tas Kungs nonāca, lai apraudzītu pilsētu un torni, ko cilvēku bērni cēla. Un tas Kungs sacīja: ‘Lūk, tā ir viena tauta, viena valoda tiem visiem. Tas ir tikai sākums viņu ricībai, un turpmāk nekas, ko tie nodomājuši, vairs nebūs tiem neiespējams. Iesim, nolaidīsimies un sajuksim viņu valodu, ka tie vairs nesaprot cits cita valodu.’ Un tas Kungs tos izklidināja no tās vietas pa visu zemes virsu, un viņi mitējās celt pilsētu. Tāpēc tās vietas vārds tiek saukts Bābele, jo tur tas Kungs sajauc visas zemes valodas, un no turienes Viņš tos izklidināja pa visu zemes virsu.”

³ Derrida J. *Des Tours de Babel. Psyché*. Paris: Galilée, 1987, p. 209.

⁴ Wilke A. *Sonality. The Bloomsbury Handbook of the Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion*. Ed. by A. Koch and K. Wilkens. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2020, p. 107.

⁵ Frye N. *The Great Code. The Bible and Literature*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1982, p. 3. Frajs ievadā atzīmējis, ka var runāt un balstīties tikai uz kristietības Bībeli, tajā ietverot Veco un Jauno Derību, jo ebreju un musulmaņu Bībeles koncepcijas ir atšķirīgas.

⁶ Sal. ar: Frey D. “Paul Ricoeur. Lecteur du Grand Code (Northrop Frye)”. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 80, 2000/2, pp. 263–282; *Paul Ricoeur: un philosophe lecteur de la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*. Publié par: P. Buhler, D. Frey, Genève: Labor et fides, 2011.

daļa no “lielā koda” (*le grand code*). Rikērs ar tradīciju saprot nevis inertu kāda aizmirstības dzīlēs nogrimuša materiāla depozīta pārņemšanu, bet gan tā reaktivāciju, atgriežoties pie poētiskās aktivitātes visradošākajiem momentiem – tradīciju veido reizē inovācija un sedimentācija, to savstarpējā saspēle. Tāpēc Rikēram, filozofam un domātājam, ir būtiskas gan ikdienas valodas bagātības (*tresors du langage ordinaire*), gan arī filozofijas nefilozofiskie avoti.

Mēģinot uztaustīt intereses par evokatīvās valodas tēmas filozofiskos balstus un tās filozofiski estētiskos avotus reliģiskās valodas un sakrālās arhitektūras fenomenoloģijā, Bābeles tornis savās majestātiskajās aprisēs kļūst pamanāms gan ekseģētū,⁷ gan filozofu – valodas⁸ un arhitektūras pētnieku – apcerējumos. Pauls Tillihs runā par kultūras formām, kurās sevi aktualizē reliģija. Ari kultūra ir reliģijas forma. Tādi kultūras darināšanas akti, ar kuru starpniecību panākam cilvēka brīvības, viņa vajadzību un prasību konkrētu rezultātu noteiktā situācijā, kā, piemēram, Bībele, ļauj nonākt līdz garīgam saturam, kas balstās noteiktas vispārības spēkā. P. Tillihs raksta: “Nav svētas valodas, kas būtu nokritusi no pārdabiskajām debesīm un būtu ielikta starp grāmatas vākiem. Bet ir cilvēka valoda, kas balstās cilvēka un realitātes sadūrā, mainoties gadu tūkstošu gaitā, lietota ikdienas dzīves vajadzībām, izpaušmei, saziņai, literatūrai un dzejai un tā tad lietota mūsu galējo rūpju izteiksmei. Katrā šajā gadījumā valoda ir atšķirīga. Reliģiskā valoda ir parasta valoda, ko izmainījis spēks, ko tā izpauž, galējā esamība un nozīme. Tās izpaušme var būt naratīva (mitoloģiska, teiksmaina, vēsturiska), bet vai tā var būt praviētiska, poētiska, liturģiska? Tā

⁷ Sherman P.M. *Babel's Tower Translated: Genesis 11 and Ancient Jewish Interpretation*. Leiden-Boston: Brill, 2013; Borst A. *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 1–4 Bd. Stuttgart: Hiersemann, 1957–1963. *Beyond Babel: A Handbook for Biblical Hebrew and Related Languages*. Ed. by Kaltner J. McKenzie S.L. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

⁸ Bībele ir bagātīgs avots ar atziņām par valodu, reliģijas lingvistiskajiem aspektiem. Reliģijas vēsturnieki, salīdzināmās vēsturiskās filoloģijas pārstāvji diskusijām piedāvājuši platformu, kas rosina un veicina arvien jauna pārvērtējuma nepieciešamību. Turpat (p. 2) tiek runāts par reliģijas estētiku. Sk.: *Language and Religion*. Ed. by Yelle R. A., Handman C., Lehrich C. I. Boston/Berlin: Walter de Gruyter Inc, 2019.

klūst svēta tiem, kuriem tā izteic viņu galējās rūpes no paaudzes paaudzē. Bet nav tādas svētas valodas pašas par sevi, kā to parāda tulkojumi, vēlreizēji tulkojumi, pārlaboti izdevumi.”⁹ Tillihs uzskata, ja reliģijas jēdziens tiek saprasts šauri, tad reliģiskā valoda ir sekulārās valodas pretstats. Taču, ja reliģija skatīta plašāk, tad sekulārā valoda var gan aizslēpt, gan izteikt to, kas attiecas uz reliģisko norūpētību. Jāatzīmē, ka izziņas vēsture, kas reizē ir “universālu valodas shēmu” meklēšana, kā arī pakāpeniska svešu kultūru iepazīšana, izvirza problēmu, ko sākotnēji risina filoloģijas ietvaros, proti, – kā Dieva vārds tiek attiecināts uz kritušo pasauli. Bībele tiek interpretēta kā vēsturisks dokuments, kas tapis noteiktos sociālos un kultūras apstākļos. Šādā rakursā apgaismības filologi nošķir Dieva vārdu kā atklāsmi no Vecās un Jaunās Derības kā tekstiem. Domājams, ka reliģiskā valoda ir tuvāka ticības valodai, Bībeles valodai, pat poēzijas valodai un nevis akadēmiskajai teoloģijas valodai.

Tiek uzskatīts, ka tradicionāli reliģiskā valoda balstās *via negativa* pieejā,¹⁰ proti, tā ar analogiju, simbolu, mītu meklē ceļu uz Dievu. Filozofu attieksmē pret reliģisko valodu¹¹ un atbilstīgi reliģiskās valodas teorijām ir vērojamas divas pieejas, proti, viena, kas tiecas parādīt, ka tāda valoda ir

⁹ Tillich P. The Nature of Religious Language. *Theology of Culture*. Ed. by Kimball R. C. London-Oxford-New York: Oxford University Press, 1959, pp. 47–48.

¹⁰ Dans Stīvers norāda: “Izejam ārpus vārdiem un jēdzieniem, tos noliedzot, tam jāved nevis uz skepticismu vai neticību, bet tieši uz patiesību, uz ieskatu un patieso pieredzi, ka Dievs ir viņpus visiem tādiem vārdiem. Tas pārstāv pašlāvību uz valodu, bet tā ir pašlāvība tikai uz darbīgo jeb evokatīvo jēgu. Ne kognitīvs, ne deskriptīvs saturs nav atļauts.” Sk.: Stiver D. R. *The Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol and Story*. Blackwell Publishers, 1996, p. 18.

¹¹ Alston W. P. Religious Language. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Ed. by Wainwright W. J. Oxford, New York: Oxford University press, 2005, p. 220. Alstons uzskata, ka vārdu savienojums “reliģiskā valoda” neko neizsaka un tas līdzīgi tādiem apzīmējumiem kā “fizikas valoda”, “ētikas valoda” vai “arhitektūras valoda” nav nekas vairāk par “filozofu sliktu ieradumu”, kas tādējādi aizēnojot būtisko nošķirumu starp valodu un runu; ka ar “reliģisko valodu” kļūdaini tiek saprasts “jebkuras valodas lietojums reliģiskajās praksēs – tēvreizē, dievkalpojumā, slavinājumā, pateicības dievkalpojumā, grēksūdzē, baznīcas ceremoniālā, sprediķī, pamācībā, aicinājumā, teoloģiskajā refleksijā utt.”. Par spīti šiem apsvērumiem par “reliģiskās valodas” terminu to nevar ignorēt, jo “tas literatūrā ir pārāk labi nostiprinājies”.

bežjēdzīga, jo tā neko nevar atklāt, un otra, kura savukārt mēģina izvērst un pamatot reliģiskās valodas nozīmību, pievēršot uzmanību tās kompleksitātei un daudzveidīgajām funkcijām, ko valoda reāli pilda ticīgo dzīvē, kur priekšplānā izvirzās tās ekspresīvās, performatīvās, imperatīvās un ne tik daudz kognitīvās izpausmes. Par neskaidribām, kuras saskatāmas no analītiskās filozofijas tradīcijas skatpunkta, raksta Gordons Greims: “..Ja pieņemam ierosinājumu, ka reliģiskās valodas lietojums var tikt domāts kā atšķirīga valodas spēle, nav pilnīgi skaidrs, uz ko izteikums “reliģiskā valoda” varētu attiekties. Vai tā ir identificējama ar augstākā mērā ierobežotiem jēdzieniem – Dievs, dvēsele, svētums, debesis un elle? Vai tā ietver reliģiskos rituālus – svētais vakarēdiens, kristības, grēksūdze, grēku atlaišana? Vai tempļa un ceremoniju valoda – altāris, baptistērijs, priesteris, biķeris, sakraments, litānija, himna – ir piederīga reliģiskajai valodai? Šie ir retoriski jautājumi. Jēdziens “reliģiskā valoda”, šķiet, ir neveiksmīgs hibrīds starp reliģisko vārdnīcu, no vienas puses, un reliģiskajiem runas aktiem, no otras puses. Izsauciens “Ak, mans Dievs!” atklāj atšķirību. Tas izmanto reliģisko vārdnīcu, bet drīzāk “nē” kā “jā”, (domājams) nav reliģisks runas akts, bet vienkāršs izsauciens.”¹²

Lai arī estētikas, reliģijas un valodas saskares jautājums nav bijis līdz šim gluži filozofu uzmanības centrā, to savstarpējā saistība un attiecības nav tikušas noliegtas, drīzāk ir konstatējami sporādiski mēģinājumi artikulēt to vai citu šo attiecību aspektu. Attīstoties izpratnei par to, ka jebkura pieredze (estētiskā, reliģiskā) vienmēr ir valodiska, drīzāk tiek pārskatīta teoloģijas (atklāsme) vārdnīca un tās pamatojums. Imanuela Kanta “Reliģijas tīrā prāta ietvaros” ietekme uz teoloģiju, reliģijas filozofiju un estētiku nav pārvērtējama. Filozofiskās pieejas līmenī Kants ir iesaistīts daudzos diskusiju atzaros un attiecībā kā uz viņa darbiem kopumā, tā uz reliģijas filozofiju atsevišķi pamatoti tiek uzskatīts, ka katra paaudze tajos atrod ko citu, izlasa ko savu. Izvairoties no šī bagātīgā materiāla, akcentēsim tikai atsevišķus momentus, vairāk uzmanības atvēlot Kanta trešajai

¹² Graham G. *Wittgenstein and Natural Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 40–41.

kritikai, kas tiek izlasīta gan estētikas, gan reliģijas un tieši cerību “toposā”. Tiek uzsvērts, ka Kanta “reliģiskās valodas” aplūkojums ir nepieciešams, lai gūtu skaidrāku ieskatu viņa attiecībās ar kristietību un deismu. Tādu labu reliģiskās valodas funkcijas apstiprinājumu Pīters Bērnš, “Kants par Dievu” autors,¹³ saskata šādā Kanta analizē darbā “Tīrā prāta kritika”: “.. mēs droši, nebaidoties no pārmetumiem, varam pieļaut šajā idejā zināmus antropomorfismus, kas derīgi minētajam regulatīvajam principam. Patiesi, tā vienmēr ir tikai ideja, kas tiek attiecināta nevis tieši uz būtni, kura atšķiras no pasaules, bet uz pasaules sistemātiskās vienības regulatīvo principu, turklāt tikai ar šās vienības shēmas, proti, augstākās inteliģences, palīdzību, jo tā radījusi šo vienību pēc gudriem nodomiem. Tas mums nekādā ziņā neļauj domāt, kāds ir šīs pasaules vienības pirmamatats pats par sevi, bet gan – kā mums tas vai drīzāk tā ideja jālieto, lai relatīvi sistemātiski pielietotu prātu pasaules lietām.”¹⁴ Daudzos un dažādos veidos Kanta filozofiskie meklējumi un risinājumi¹⁵ ir piederīgi mūsu eiropēiskajai Rietumu kultūrai, kuru mēs kopjam un kas nosaka mūsu dzīves audumu.

Kanta “Tīrā prāta kritikā” izbūvētā prāta arhitektonika,¹⁶ saprotams, reizē liek mums domāt ne tikai par ideālās pilnības, bet arī par arhitektūras valodu, kurā būtiski ir pamati, materiāli, ideja u. c., kas ļauj uz būvi paskatīties arī no estētikas skatpunkta. Izvairoties no vārda “Bābele” piesaukšanas, tomēr atpazīstamā aprakstā Kants ir izlicis savai pieejai būtiskus akcentus: “Aplūkojot visu tīrā un spekulatīvā prāta atziņu kopumu kā celtni, par kuru mums ir vismaz ideja, es varu sacīt, ka transcendentālajā elementu mācībā mēs novērtējam būvmateriālus un noteicām, kāda augstuma un stipruma celtni tie derīgi. Kaut arī bijām sapņojuši par torni,

¹³ Byrne P. Religious Language and the Boundaries of Sense. *Kant on God*. Ashgate, 2007, pp. 57–76.

¹⁴ Kants I. *Tīrā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2011, 412. lpp., B725.

¹⁵ Perlin F. Kant's Tower of Babel & the Cultural Construction. *City Intelligible. A Philosophical and Historical Anthropology of Global Commodisation before Industrialisation*. Leiden: Brill Academic, 2020, p. 244.

¹⁶ Kants I. Tīrā prāta arhitektonika. *Tīrā prāta kritika*, 482.–491. lpp., B861–B879.

kam būtu jāsniedzas līdz debesīm, izrādījās, ka materiālu krājuma pietika tikai dzīvojamai ēkai, kas bija pietiekami plaša mūsu darbībai pieredzes līdzenumā un diezgan augsta, lai to pārredzētu; taču minētajam drosmīgajam pasākumam bija jācieš neveiksme materiāla trūkuma dēļ, nerunājot nemaz par valodu sajukumu, kam neizbēgami bija jārada nevienprātība strādnieku vidū plāna dēļ un jāizklīdina tie pa visu pasauli, lai katrs sāktu celt atsevišķi pēc sava plāna. Tagad mums ir darīšana ne tik daudz ar materiāliem kā ar plānu; saņēmuši brīdinājumu neizrauties ar kuru katru ieceri, kas varbūt varētu pārsniegt visas mūsu iespējas, bet, nevarēdami tomēr atteikties no stipra mājokļa celšanas, izdarīsim aplēsi celtnei atbilstoši materiāliem, kas mums doti un ir piemēroti mūsu vajadzībām.”¹⁷

Savukārt Johans Gotfrīds Herders ir viens no pirmajiem, kurš atsaucas uz Hāmaņa aicinājumu savus paraugus vācu kultūras attīstībai meklēt nevis senajā Hellādā, bet gan Jeruzalemē. Tieši Herders, pievērsoties Svēto Rakstu pamatīgākai apguvei, ir guvis sekmes, iedibinot vienotu ontoloģisku pamatu starp vēsturisko faktiskumu un Biblii kā dievišķu artefaktu, proti, svētā teksta dievišķajām tiesībām. Esejā “Senākais cilvēces dokuments”¹⁸ Herders atsaucas uz Bābeli. Herders publicē vairākas esejas par senebreju vēsturi un kļūst pazīstams ar tādām esejām kā “Senebreju arheoloģija” (1769)¹⁹ vai “Senebreju dzejas gars” (1782, 1783),²⁰ kuras raksturo interese par valodu, interese par Biblii. Senie ebreji kļūst par sava veida estētisko un politisko ideālu. Herders senebreju valodu uztvēris kā dabisku valodu un salīdzinājis to ar “nabadzīgu, bet skaistu un nevainīgu lauku meiteni” (*ein armes, aber schönes und reines Landmädchen*). Nabadzīga, jo tā ir nabadzīga ar lietvārdiem, bet bagāta ar darbības vārdiem. Pēdējie padara to vibrējošu un dzejisku, norāda uz tās jaunību salīdzinājumā ar tās Eiropas māsām. Herders atzīst, ka, lai gan tā nav vislabākā abstraktai domāšanai,

¹⁷ Kants I. *Tivā prāta kritika*, 419. lpp., B735.

¹⁸ Herder J. G. *Ālteste Urkunde des Menschengeschlechts: eine nach Jahrhunderten enthüllte heilige Schrift*, 1774.

¹⁹ Herder J. G. *Archaeologie des Morgenlandes* (1769) tiek publicēta vēlāk.

²⁰ Herder J. G. *Vom Geist der Ebräischen Poesie, eine Anleitung für die Liebhaber derselben und ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*.

tā tomēr ar aktīvo formu ir daudz pievilcīgāka dzejniekiem. Tajā viss pasludina: “Es dzīvoju un kustos, un darbojos. Sajūtas un kaislības, nevis abstrakti prātotāji un filozofi bija mani radītāji. Tā es esmu radīta dzejai, nē, visa mana būtība ir dzeja!”²¹

Lai gan tiek uzskatīts, ka ir iespējams un ka ir jārunā par Kanta atziņām attiecībā uz reliģisko valodu, kas visuzskatāmāk parādoties noteiktos aspektos, kuros Kants aplūko Dieva jēdzienu (turklāt šis pārskats par reliģisko valodu skatāms kā atslēga antropoloģiskajam skatījumam kritiku perspektīvā), tomēr arī cerību perspektīvā, kura iezīmējas arī “Spriestspējas kritikā”, priekšplānā ir Kanta interese par kopējo prāta arhitektoniku un “cerības gramatiku”. Lai gan Kanta netiešās atsauces uz Veco Derību mums šķiet iedvesmojošas un cildenas, tās tiek saistītas ar viņa vispārīgo uzbrukumu “bibliskajam mantojumam”, kas tās aizēno, turpretī darbā “Reliģija tīrā prāta ietvaros” izcelts izvirzītais teoloģiskais ideāls, kas balstīts vēsturiskās reliģijas progresā, noslēdzoties ar “prāta reliģiju” (*Vernunftreligion*). Šeit arī rodams vēl kāds dziļāks pamats Kanta un Herdera atšķirīgajiem skatījumiem uz estētiku, valodu, filozofiju. Kanta pārmetums Herderam izsakāms ar formulu “korumpē prātus” (*verdirbt die Köpfe*). Šādas “prāta maitāšanas” atslēga ir Herdera jutekliskās idejas, poētiskā valoda.²² Kantam tāpat nebija pieņemams Frīdriha Gotlība Klopštoka sentimentāli ekstātiskais literārais stils, kurā, gluži pretēji, cildenumu saskata Herders. Herders iestājas par Klopštoka “sirds un jūtu mūzu” un savukārt

²¹ “Alles in ihr ruft: “Ich lebe, bewege mich, wirke. Mich erschufen Sinne und Leidenschaften, nicht abstrakte Denker und Philosophen: ich bin also für den Dichter, ja ich selbst bin ganz Dichtung”.“ Herder J. G. v. *Sämmtliche Werke. Religion und Theologie. Erster Theil. Vom Geist der Ebräischen Poesie, Erster Theil*, Karlsruhe: im Bureau der deutschen Klassiker, 1826, S. 21.

²² Ilani O. *In Search of the Hebrew People: Bible and Nation in the German Enlightenment*. Indiana University Press, 2018. Ilani saskata, ka šāda Kanta kritiska nostāja pret Herderu ir tiešā saistībā ar viņa no deistiem pārņemto nostāju pret Biblii. Viņš to ilustrē ar atsauci uz Lesinga anonīmi publicētajiem Hermana Samjuela Reimarus “Velfenbiteles fragmentiem”, kas esot vērsti uz “Vecās Derības” graušānu, kā arī ar atsauci uz 1780. gada lekcijām antropoloģijā, kur Kants it kā esot sacījis, ka Dievs gan varējis aiztaupīt visas tās orientālās grabažas (*orientalischen Kram*).

liek to pretim Kanta centieniem, pēc Herdera domām, iestāties par Džona Miltona “likumā vai prātā centrēto mūzu”.²³ Šādās atšķirībās samezģlojas gan abu atšķirīgie risinājumi estētikā, gan valodas jautājumos, arī jautājumā – kā tiek saprastas dzejas jeb poēzijas un reliģiskās valodas atšķirības.

Raksturojot Kanta estētiku, F. Kolemans ir norādījis: “Valoda, kas lietota, lai aprakstītu metaforu un citas analogās iztēles varietātes kopumā, ir izziņas un sapratnes valoda. Tiek runāts par “saturīgu” metaforu un saturīgu ideju: gan viens, gan otrs ietver produktīvu kognitīvo un afektīvo līdzdalību. Vēl lielāka nozīme ir tam, ka Kants uzskata “estētiskās idejas” par netulkojamām burtiskajā vai “determinētajā” nozīmē. Skaidrs, ka atšķirībā no metaforiskajiem konstruktiem, ko lieto fizikālajās zinātnēs (kuriem līdzīgi tiek doti korektas interpretācijas likumi), Kanta “estētiskās idejas” ir iekšēji nenoteiktas. Metaforām fizikālajās zinātnēs un matemātikā ir paradums kļūt par valodas otro iedabu, tādējādi zaudējot savu metaforisko atsvešinātību. Atbilstīgi Kanta “estētiskās idejas” aprakstam ir skaidrs, ka loģiski tās nevar asimilēt tieši, tāpēc ka tās pārstāv “īpašu domāšanas modu”. Turpat F. Kolemans turpina: “Poētiskā metafora ir tikai viens no Kanta “estētisko ideju” veidiem, lai gan viņš izvēlas galvenokārt poētiskus piemērus. “Estētiskās idejas”, izteiktas vārdos, ir metafora, mīts vai pat reliģiskā valoda; izteiktas ar līnijām un krāsām, [...] tās kļūst par attēliem vai plastiskām formām ar izteikti lielāku nozīmību un suģestiju nekā objekti, no kuriem tās atvedinātas. Tāpat Kants norāda, ka “estētiskās idejas”, kas izteiktas muzikālā formā vai “spēlē”, pieņem augstākā mērā kompleksu afektīvo stāvokļu spriegumu un struktūras, kuras var saprast un kurām var sekot mūzikā, bet nevar izteikt ārpus mūzikas. Tādā veidā, lai gan tulkojuma jēdziens, stingri runājot, attiecas uz valodu, Kants, šķiet, pretstata burtisko vai neestētisko līniju, masas vai skaņas, kā arī valodas lietojumu to estētiskai pārstrādei (*reworking*); vēl vairāk, viņa vispārīgā tēze ir: neestētiskais ietver “noteikto” un estētiskais – nenoteikto; un visbeidzot viņš

²³ Sk.: Buddick S. Herder, Klopstock and analogy. *Kant and Milton*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2010, p. 98.

apgalvo, ka pēdējais loģiski nevar tikt “reducēts vai ‘tulkots’ uz pirmo”.²⁴ Lai gan šis apkārtceļš jeb “pārrāvuma” skaidrojums un tā salīdzinājums ar Herdera izvēlēto prasa tālāku skaidrojumu un izvērtējumu, šeit aprobežosimies tikai ar tā nosaukšanu vārdā, iekļaujot to atvērtajā jautājumā par reliģisko valodu un Biblii.

Kā Bābeles torņa naratīvs ietekmē Mozus grāmatu teoloģiju un Biblii? – jautā Džeimss Ostins.²⁵ Saglabājot sākotnēji reliģiski teoloģisko kontekstu, bet jau izsenis kļūstot par pārdomu priekšmetu sekulāras ievirzes tekstos, gan risinot valodas, tulkošanas, gan kopīgas varēšanas, bet arī cilvēka lepības un nepaklausības, gan arī pilsētas, arhitektūras, celtniecības nepabeigtības problemātiku, Bābele saglabājusi savu enigmātisko, evokatīvo piesātinājumu. Lai šī raksta interesēs stiprinātu Bābeles izseno vietu gan stāstos par valodu, gan arhitektūru un pat to savstarpējās analogijas, atsauksos uz Umberto Eko piemēru no Īrijas gramatiķu “*Auracepti na n-Eces*”, kas ir “Pamācība dzejniekiem”, datējama ar 6. gadsimtu. Tur lasāms: “Citi apstiprina, ka tornī bija tikai astoņi materiāli, un tie bija – māli un ūdens, vilna un asinis, koks un kaļķis, piķis, lini. Tie pārstāv lietvārdu, vietniekvārdu, darbības vārdu, apstākļa vārdu, divdabi, saikli, prievārdu, izsaukmes vārdu.” Apbrīnojams ir šis sastatījums, pirms kas līdzīgs ticis formulēts romāņu vai ģermāņu valodā starp valodas daļām, valodas struktūru un torņa materiāliem un tā konstrukciju.²⁶

Torņa enigma izsenis ir rosinājusi māksliniekus, rakstniekus, kuri raduši un devuši Bābelei vietu visdažādākajos mākslas veidos. Amanda Aizpuriete savam dzejoļu krājumam devusi savulaik nosaukumu “Bābeles nomalē”.²⁷ Daudz pieminēta filozofiski orientētajā literatūrā ir argentīniešu

²⁴ Coleman F. X. J. *The Harmony of Reason: A Study in Kant's Aesthetics*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1974, p. 162.

²⁵ Day J. *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11*. London: Bloomsbury, 2013, Austin J. *The Tower of Babel in Genesis: How the Tower of Babel Narrative Influences the Theology of Genesis and Bible*. Bloomington, IN: Westbow Press, 2012.

²⁶ Eco U. *The search for the perfect language*. Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell, 1995, p. 16.

²⁷ Aizpuriete A. *Bābeles nomalē*. Rīga: Enigma, 1999.

rakstnieka Horhes Borhesa novele “Bābeles bibliotēka” (1941).²⁸ Guntis Berelis²⁹ izceļ Borhesa paradoksu no galīgu burtu skaita radīt neierobežotu skaitu literāro darbu. Pats bibliotēkas koncepts paredz gan arhitektūras, gan literatūras, valodas uzrādījumu un to attiecību sastatīšanu, šķetināšanu, pētīšanu. Še pievērsisim uzmanību vien teksta un celtnes jeb būves sastatījumam, paralēlēm, ko labirintveidīgā izbūvē un nolasījumā uzrādījis Borhess, nosaucot vārdā rindu būtisko, kā arī daudz diskutēto Bābeles torņa raksturojumu, uzdodot jautājumu par valodas, arhitektūras un rakstnieka attiecībām.

No tā akcentēsīm vien pāris motīvus, kas parāda mums svarīgus šī raksta pavedienus, proti, vienu bezgalības, cerības jeb notikuma, sākotnes mainīguma pavedienu, kas nes līdzī teksta metamorfozes, literatūras nepastāvības, lingvistiskās atšķirības elementus,³⁰ un otru, kas vij kopā bezgalīgo un galīgo, uzrādot ne tik daudz reliģisko momentu, cik konstruktīvo, arhitektonisko.³¹ Borhesa “Bābeles bibliotēka” tiek izlasīta kā stāsts par Visumu.

No vienas puses, tā ir dievišķā klātesamības meklēšana tajā, kas tāls no dievišķā, svētuma meklēšana pasaulē, kas ir zaudējusi savu burvību, bet spēj to saskatīt, saklausīt, liecināt par to ar valodā lolotu vārdu, no otras puses, tā ir graušana, ar kuru sākas (vai beidzas) katra būvniecība. Modernajā literatūrā ne tikai Borhess tiecas uzrādīt iespēju, arī daudzi citi ir veltījuši pūles tam, lai mazinātu Bābeles tēlā negatīvos momentus.³²

Bābele ir mūsdienu pilsētas metafora. Šajā aspektā sagrautā torņa motīvs arhitektūras un urbānisma sastatījumā ne reizi vien ir raisījis vaimanas

²⁸ Borhess H. L. *Stāsti*. Rīga: Jumava, 2008.

²⁹ Šķiet, ka Bābeles bibliotēka ir Guntim Berelim tuvs koncepts. Sk., piemēram: Berelis G. *Neēd šo ābolu: tas ir mākslas darbs: postmodernisms un latviešu literatūra*. Rīga: Atēna, 2002, 157. lpp.

³⁰ Waisman S. G. *Borges and Translation: The Irreverence of the Periphery*. Lewisburg: Bucknell University Press, p. 61. Pēc Borhesa domām rakstniecībā lielu lomu spēlē tulkošana, bet “runāt par tulkošanu nozīmē runāt par estētiku”. Turpat sk.: p. 49, p. 202.

³¹ Bloch W. G. *The Unimaginable Mathematics of Borges' Library of Babel*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.

³² Parizel S. *Babel: ordre ou chaos? Nouveaux enjeux du mythe dans les œuvres de la Modernité littéraire*. Paris: UGA Editions, 2019.

par kopīgas ticības, kopīgas kultūras, par vertikāles zudumu, tas ir licis meklēt un saskatīt ļaunuma sakni atsevišķībā, kā arī lūkot pēc vienības vispārīgajā jēdzienu valodā: reizē arī atrast jaunu pretstatu tajā, kas reiz bijis vienots, proti, pretstatu starp reliģisko valodu un zinātnes valodu. Jaunā Covid-19 sociālās distancēšanās valoda, kas sakņota ticībā zinātnei, tiek apgūta un attīstīta vienlaicīgi ar izešanu ārpus 21. gadsimta sākuma pasaulei raksturīgajiem dinamiskajiem paradumiem, reizē izvirzot jautājumu par pasaules burvības atgūšanu. Jautājums par lokālo, par vietu, kā arī par mājaslapām atklājas kā jautājums par horizontāli un vertikāli, pārrāvuma un turpinājuma ritmu, radīšanu un nojaukšanu, svētā un sekulārā attiecībām. Par Bābeli kā zināmu atskaites punktu tiek runāts par proto-Bābeli, t. i., par sākotnēji vienoto, sinkrētisko, bet arī tiek jautāts un taujāts par post-Bābeli; svinot plurāla skatījuma iespējas, atskatāmies uz reliģiskās valodas, arhitektūras viedajām nozīmēm filozofiskā, fenomenoloģiskā perspektīvā.

Liecību tam, kā Bābele tiek likta vienā rindā ar cilvēka iedomību, ar viņa pilsētas tikumiem, atrodam mūsu pašu klasikā. Kaudzišu "Mērnieku laikos" atrodam šādu sastatījumu. "Jā, jā, jau es ziemu skatījos viņa pogās, izsukātā pierē un pieaudzētā pakaklē, domādams, ka tas vis nebūs šaurā ceļa minējs," Oliņš runāja tā, ka varēja nomanīt, ka viņam uz visa tā ļauns prāts, ka viņš tiesā, bet nav spēka taisni nosodīt, tāpēc rauga tai lietai pieklūt ar to, ka izteic jeb reizina viņu daudz lielāku nekā tā patiesībā ir. "Redzēs, redzēs," viņš runāja tālāk; it kā pats nemaz pie pasaules nepiederēdams, "cik ilgi Dievs panesīs tās pogas, vestes, izsukātās pieres un naga cepures. Līdz šim bij sasiluši ar pelēkiem svārciņiem, pastaiņām un pašu austām galvas drēbēm, bet nu vajaga zābaku, nu vajaga kurpju, nu vajaga visas lepnības. Kā tad vairs trūkst no Zodomas laikiem? Tīrā Bābele! Tāpat jau iet kā priekš ūdens plūdiem, kā vēl dziesmas vārds saka:

"Ēda, dzēra, danci sāca,
Kamēr ūdens plūdi nāca, –

precējās, iedevās laulībā un darīja visādus grēkus." Šie pēdējie vārdi, kā likās, gan izskrēja netīšu. "Ko tad tu pats dari? Pašam jau bij pa priekšu

sieva nekā man!” Oliņa puisis, no galda uzsliedamies, spēji iekliedzās. Viņš bij dzīvojis pilsētā un nesa visas tās nolādētās Zodomas, Bābeles un ūdensplūdu zīmes, par kurām nupat Oliņš sludināja pastaru galu, kā vestes ar misiņa pogām, izsukātus matus, bārzdu pakaklē un zilganus svārkus. Kamēr Oliņš tās vien tiesāja, tikām viņš vēl valdījās, lai gan jau šņāca vien pa apakšu kā suta katls, bet tiklīdz tas ķērās pie šī pēdējā priekšmeta, kur puisis skaidri zināja, ka, ja precēšanās grēks, tad Oliņš būs pats pa priekšu ellē, tad viņš turēja to par nepanesamu paštaisnību.³³ “Mērnieku laiki” ir kā metafora juku laikiem, kad ļaužu savtīguma dēļ “viss jūk un brūk”, nekārtībai, kura izaug no debesu un zemes attiecību sašķobīšanās un orientācijas deformēšanās, un tādējādi skatāmi un nolasāmi kā savveida Bābeles analogija. Lai arī šī ir laba ilustrācija tiem pretstatiem, tiem jēdzieniem, ar kuriem esam dzīvojuši, tas jautājums, kas ir šī raksta centrā, drīzāk ir par senā vārda spēku un par to kā atslēgu valodas un estētikas studijām. Jāsaka, ka apstiprinājuma interesei par valodas, reliģiskās valodas un estētikas attiecībām netrūkst, taču ir daudz dažādu šķēršļu, kuru dēļ pētniecība šajā jomā ir apgrūtināta.

Uz dažiem no tiem norāda Frenks Bērčs Brauns: “Tomēr dabiski, ka teologu un reliģijas pētnieku relatīva estētikas atstāšana novārtā nav bijusi gluži bez pamata. Astonpadsmitā gadsimta beigas un deviņpadsmitā gadsimta sākums – kad domātāji sāka intensīvi interesēties par savstarpējām attiecībām starp reliģiju un iztēli un kad, gandrīz vienlaicīgi, moderno sekulāro domātāju metodes un zināšanas tika konsekventi izmantotas reliģisko tekstu un prakšu studijām, estētika *per se* kā paš-apzināta filozofiska disciplīna bija tikai autiņos. Otrkārt, laikā kad vēlākie deviņpadsmitā un divdesmitā gadsimta reliģijas pētnieki sāka pievērsties tematiem, ko varētu uzskatīt par vislielākā mērā piederīgiem estētikai – tādiem tematiem kā reliģiskās valodas un rituāla iedaba, estētikā faktiski valdīja lielākoties formālistu un citu pūristu principi, kas aizklāja tās iespējamo atbilstību. Tiešām šī gadsimta vidus desmitgadēm visatbilstošākais nodoms, kas varētu

³³ Kaudzīte R., Kaudzīte M. *Mērnieku laiki*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2006, 33. lpp.

tiikt pārņemts no estētikas, bieži bija tur pārspilētā pretenzija, ciktāl tā attiecināma uz estētiku, forma vienkārši ir saturs; vai komunikācijas teorijas terminos – medijs ir ziņojums. Tā kā šāds formulējums piedāvā visai maz tam, kurš meklē pēc mīta dziļākas nozīmes un mēģina izskaitļot, vai Bībeles (vai *Dao de Dzin*) simboliskā valoda ir kādā veidā patiesa, vai pat – kā tā darbojas precīzi kā simbolisks dialogs starp estētiku un reliģisko refleksiju, tā īsti nav sāksis pildīt.”³⁴

Reizē tomēr pa dažādiem ceļiem, turklāt no abām pusēm, proti, kā no teoloģiskās, tā no sekulārās, tiek risināti jautājumi par nekognitīvās pieredzes leģitimitāti, par tās tiesībām uz patiesību, par reliģisko valodu, kas runā par to pieredzi, kura iziet ārpus izzināšanas, ikdienas praktiskajām vajadzībām. Reliģija tiek skatīta kā reprezentēta dažādos veidos, saprasta kā realitātes būtiska pašatklāsme.³⁵ Plaši pazīstama ir Rikēra formula “simbols liek rošties”. Pievērsoties tam, kā tieši norisinās šādi domāšanas “atmodināšanas” soļi un kādas tad atbilstīgas aprises iegūst esība pasaulē, Rikērs pēti pastarpinājuma iespējas starp to, ko, no vienas puses, pieprasa vai paredz kultūru dažādība, atšķirīgās tradīcijas, bet, no otras puses, Edmunda Huserla un jau apgaismības un humānistu aizstāvētā “cilvēces vienība”. Valoda te atklājas kā pasauli un cilvēku dzīvi veidojošs spēks: pasaule veido valodu, valoda, tās simboli, metaforas rada realitāti.

Jautājums par filozofijas un reliģiskās valodas attiecībām, par kurām ir domājis un rakstījis Pols Rikērs, iekļaujas šajā dažādības un vienības spriegumā. Ar reliģisko valodu viņš saprot valodu, kurai piemīt jēga vismaz “ticības kopienā”, kas lieto šo valodu, lai saprastu paši sevi un mēģinātu sev svarīgo skaidrot svešai auditorijai.³⁶ Rikērs ir norādījis, ka faktiski tas bijis Karls Barts, kurš pirmais viņam parādījis un iemācījis, ka “subjekts nav galvenais skolotājs, bet drīzāk skolnieks vai valodas, kas ir lielāka pati par

³⁴ Brown F. B. *Religious Aesthetics: A Theological Study of Making and Meaning*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 4.

³⁵ Mezei B. M. Religion. *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Ed. by Sepp H.R., Embree L. Dordrecht, Heidelberg, London: Springer, 2010, pp. 275–280.

³⁶ Ricoeur P. La philosophie et la spécificité du langage religieux. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1975, n°1.

sevi, klausītājs”. Mūs interesē gan Rikēra naratīvās hermeneitikas idejas, gan to lietojums estētikā un ietekme uz literatūras un arī arhitektūras analīzi. Reizēm Polu Rikēru piesauc kopā ar Romānu Ingardenu, jo viņus vieno zināmas paraleles literatūras un arhitektūras fenomenoloģiskā izpētē; tāpat zināms viņu līdzības pamats ir abiem nozīmīgais avots – Aristoteļa “Poētika”, kā arī tulkošanas problēmas un jēdziens “darba pasaule”.³⁷ Mākslas darba uztveres pieredzē abi domātāji nozīmīgu vietu ierāda lasītāja jeb uztvērēja aktivitātei.³⁸ Tādu fenomenoloģiskās estētikas apzīmējumu (gan ar atrunām) varam attiecināt kā uz Romānu Ingardenu, tā Polu Rikēru, arī Mikelu Difrēnu. Lai gan Difrēns atzīst Huserla vēlino darbu ietekmi, viņš mēģina mazināt kā Huserla, tā Ingardena kognitīvo ievirzi, akcentējot estētiskajā juteklisko un afektīvo dimensiju. Atšķirībā no Romāna Ingardena,³⁹ kuru ar Rikēru varētu saistīt arī abiem kopīgie iebildumi pret Edmunda Huserla transcendentālā ideālisma skaidrojumu, Rikērs ļoti būtisku vietu ir atvēlējis Bībeles studijām,⁴⁰ attiecībām starp filozofiju un reliģiju, pat teoloģiju. Reliģijas filozofiju Rikērs ievieto tādu pretstatu kā absolūtais un relatīvais, universālais un partikulārais, savatnīgais un atšķirīgais nospriegotās spēles telpā. Reliģisko valodu Rikērs skata tiešā kontekstā ar bibliisko.

³⁷ Jervolino atzīmē, ka Rikēra izpratnē “vārda fenomenoloģija” cieši seko vēlmes un lūgšanas vārdam, tādā veidā paplašinot izpratni par lietām sāpēs balstītā pieredzē”. Sk.: Jervolino D. *L'herméneutique de la praxis. Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 1995, p. 276.

³⁸ Vultur I. Structure et concrétisation dans l'esthétique d'Ingarden. *Roman Ingarden: ontologie, esthétique, fiction*. Sous la direction de: Schaeffer J.-M. et Potocki C. Paris: Editions des archives contemporaines, 2012, p. 108.

³⁹ Guy P. Roman Ingarden's aesthetic analysis: What can it tell us about religious experience? *Eidos* 16/1, 1999, pp. 97–116.

⁴⁰ Eslin J.-C. Paul Ricoeur lecteur de la Bible. *L'Herne. Ricoeur*. Dir. par Revault d'Allones M. Azouvi F., Paris: éditions de l'Herne, 2004, pp. 125–135. Eslins runā par Rikēra Bībeles lasītāmakslu (*l'art de lire*). Viņš izceļ trīs aspektus, proti, Dieva figūras (tēla) nozīme nav nošķirama no diskursa formām; Atklāsmes jēdziens atklājas fragmentos; bibliiskā ticība nav nošķirama no tās kustības, ko sadzirdam, saklausām, izceļam no valodas. Filozofs Rikērs pievērs uzmanību ne tikai Bībeles tekstam, bet arī Bībeles lasītājam, proti, tam, kurš izlasa, saņem ziņojumu.

P. Rikērs nošķir reliģisko un teoloģisko un šo nošķirumu attiecina arī uz valodu – reliģiskā valoda ietver to, kas uztverami kā “sākotnēji” ticības izteikumi, bet jau tālāka, turpmāka reliģiskās valodas konceptuāla skaidrināšana attiecināma uz teoloģisko valodu. Reliģiskā valoda, pēc Rikēra domām, atsedz cilvēcei kopīgās pieredzes reliģisko dimensiju. Reliģiskā valoda saistāma ar mēģinājumiem rast pareizos vārdus cilvēciskās pieredzes robežsituācijās, ar kurām cilvēce sastapusies savos pieredzes plašumos, dziļumos, cildenumā; Dieva vārda meklēšana ir liecība reliģiskā klātbūtnei poētiskajā. Rikēram reliģiskā valoda ir ikdienas valodas jeb objektivējošās valodas pretstats. Arī cilvēks, pēc Rikēra domām, skatāms spriegumā starp bezgalīgo un galīgo, t. i., no vienas puses, ir “bezpamata pamats”, bet, no otras puses, – “cilvēka ierobežots skatpunkts”. Reliģija tāpēc nekad nav vienskaitlī. Neierobežotajam es varu tuvoties, tikai tās pieredzes dēļ, kas ir manās un manas reliģiskās tradīcijas robežās. Pēc Rikēra atziņas, ir tikai dažādas reliģijas tradīcijas, bet nav pamata domāt, ka ārpus tām ir kādas absolūtas zināšanas. Savā ziņā tā ir neizbēgama post-Bābeles situācija. Īpaša vieta protestanta Rikēra pārdomās ieņēmusi “kristietības hermeneitika”. Rikērs runā par evaņģēlijiem kā “stāstiem par laiku”, par “dzīvi kā naratīva meklēšanu”.

Ticības valoda, reliģiskā valoda, dzejas jeb poētiskā valoda⁴¹ – visām tām kopīgs ir tas, ka tās atver manas acis uz ko lielāku par mani pašu, paver manai dzīvei jaunas iespējas. Ar to, ka valodā mēs iegūstam spēju radīt un pārradīt, mēs atklājam esamību tās radīšanas procesā. Šīs attiecības iedabu tuvāk ļauj iepazīt metaforas izpēte. Pēc Rikēra domām, metafora mums sniedz kā valodas, tā realitātes metamorfozes pieredzi.

⁴¹ Akmentiņš R. Rakstnieka Augusta Saulieša pasaules uzskata pamatproblēmu aktualitāte. Rīga: LŪ Akadēmiskais apgāds, 2020, 95. lpp. Roberts Akmentiņš, raksturojot reliģijas būtību, tur raksta: “Saulietis šo reliģijas un dzejas tuvību, kas sakņojas viņa dziļajā, intuitīvajā vērtību izjūtā, vispirms redz tautas dzejā, kura ir mūsu pašu cilvēcības evaņģēlijs.” Tāpat šī tuvība Saulietim blāzmo arī tautas labāko rakstnieku darbos, reliģiski garīgajā dzejā “dziesmu grāmatā”, visas cilvēces dižgaru dzejā un beidzot arī pašā “grāmatu grāmatā – Bībelē”, kura viņam ir “neizsmeļams gudrības, varenāko jūtu, reliģijas un dzejas svētais avots”; “ne vien reliģijas grāmata, bet varenākā dzejas grāmata, kāda vien līdz šim tikuse lasīta”.

Sadarbojoties ar Andrē Lakoku, Vecās Derības speciālistu, Rikērs pievēršas Dziesmu dziesmai (kas bija gan Hāmanim, gan Herderam poētiskās valodas paraugs). Tās sakarībā Rikērs norāda uz to īpašo dziesmas spēku, ar kuru Dziesmu dziesma tajā ietverta metaforisko tiklojumu atbrīvo no ierobežošanas ar jebkuru reālista interpretāciju, suspendējot seksuālo atsauci un atverot verbālo spēli autonomai labpatikai un daudziem citiem izlasījumiem.⁴² Līdzīgi citiem fenomenologiem – Huserlam, Heidegeram, Ingardenam un citiem – Rikērs ir daudz pētījis iztēles tēmu. Taču atšķirībā, piemēram, no Heidegera, kurš darbā “Kants un metafizikas problēma” lūkojas galvenokārt tikai “Tīrā prāta kritikas” virzienā, rakstot par iztēli, Rikērs ir pievēršies un šajā aspektā apdomājis Kanta “Spriestspējas kritiku”. Par to liecina arī šāda it kā vienkārša, tomēr būtiska formula: “Tā Kants iecerēja iztēli “Spriestspējas kritikā, iedibinot saskaņu starp iztēlotiespējas brīvo spēli un sapratnes formu teleoloģijā, kuras mērķis nebija ārpus tās.”⁴³

Rikērs nošķir reliģisko no poētiskā diskursa vairākos būtiskos veidos. Reliģiskā valoda atšķirībā no poētiskās valodas paredz pieņemt lēmumu, pieprasa angažētību: poētiskais vārds, runājot Martina Heidegera vārdiem, nosauc svētumu, reliģiskais vārds un reliģiskā valoda aicina, sauc un pieprasa pieņemt lēmumu, izšķirties, iekļauties kopienā. Reliģiskā valoda ir modificēta, intensīva poētiskā valoda: tāda tā ir nepieciešama, lai runātu, kas ir svarīgi Rikēram, par robežpiedzēm, piemēram, bailēm no “slimības uz nāvi” vai gluži citā amplitūdā – jaunatrstas mīlestības ekstāzēm, kas var sagraut iepriekšēju pasaulsredzējumu un pieprasīt “citu”. Tāda valoda, kam nākas izteikt šādas ekstrēmas izmaiņas un tām atbilstīgo pieredzi, var būt un ir “dīvaina” un tāda ir parabola par Dieva valstību.

Lai gan var likties, ka starp arhitektūru, kura savus projektus ieraksta akmenī, vai kādos citos pēc iespējas ātrām klimata izmaiņām nepaļautos materiālos, un literāro darbu, stāstu ir kas nesalīdzināms, kāds

⁴² Sal.: Ricoeur P., LaCocque. *Penser la Bible*. Paris: Le Seuil, 1998, p. 421.

⁴³ Sk.: Ricoeur P. *The Bible and the Imagination. The Bible as a Document of the University*. Chco, California: Scholars Press, 1981, pp. 49–75.

nepārvarams bezdibenis, kas tos nošķir, tomēr gan Ingardens, gan Rikērs ir saskatījis līdzību, vilcis paralēles. Zināmā mērā tā ir sekošana Kantam, kurš, norādot uz mēģinājumu apvienot daiļās mākslas, uzsver estētisko ideju izpausmes principu, kā viņš saka “pēc analogijas ar valodu”. Fenomenoloģiskās ievirzes domātājiem arhitektūra ir nozīmīga, lai pievērstu uzmanību cilvēka esībai pasaulē: Heidegers akcentējis vietas nozīmi “mājošanā”, Rikērs izlicis atmiņas akcentu. Ingardens nošķir arhitektūras mākslas darbu, kas mūs uzrunā estētiski, no organiski izprastas celtnes, tas ir, pasvītrotot atšķirību starp dzīvnieku pasaules (skudras, bites u. c.) un cilvēku būvēm. No Ingardena apceres “Par arhitektūras mākslasdarbu”⁴⁴ izcelsim tikai viņa izvēlēto atsauci uz Parīzes Dievmātes katedrāli, ar kuru viņš ilustrē tās realitātes kompleksitāti, proti, gan to, ka tā ir cilvēku roku darbs, gan to, ka tā spēj pildīt un pilda reliģiski sabiedriskas funkcijas, ka tā ir noteikts veselums. Bet vēl vairāk, proti, to, ka “ar katru īsteni jaunu apziņas ievirzi” arhitektūra iegūst “jaunu objektivitāti”. Saprotams, ka inženieris, celtnieks rūpējas par tiem likumiem, kam pakļauti materiāli, kuri pakļaujas fiziskiem likumiem, taču arī tad Parīzes Dievmātes katedrāle nav tikai akmeņu krāvums. Ingardens piesauc arī mākslas vēsturnieka skatpunktu, bet, ka arī ar to vēl nepietiek, mēs pārlicināmies pēc ugunsgrēka, kuru katedrāle piedzīvoja pirms pāris gadiem.

Rikērs raksta: “Pilsēta savāc vienā telpā dažādus laikmetus, dāvājot mūsu skatienam gaumes vēstures un kultūras formu nogulumiežus. Pilsēta atdod sevi reizē skatīšanai un lasīšanai. Tajā izstāstītais laiks un apdzīvotā telpa ir ciešākām sasaistēm nekā atsevišķā izolētā celtnē. Pilsēta tātad raisa daudz kompleksākas kaislības nekā to spēj māja, ciktāl tā piedāvā pārvietošanos, pulcēšanos, kā arī distancēšanos. Tur mēs varam sajūties nomaldījušies, bez saknēm, pazuduši, kamēr tās publiskie laukumi ielūdz uz piemiņas svinēšanu un rituālu sanākšanu kopā.”⁴⁵ Pilsētā, pilsētvidē arhitektūras mākslasdarbs atraisās savā vēstījumā. Rikēram

⁴⁴ Ingarden R. *Ontology of the Work of Art*. Ohio: Ohio University Press, 1989, p. 256.

⁴⁵ Ricoeur P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000, p. 187.

arhitektūra iegūst tādas valodiskas formas, kurās norisinās saruna par pagātni, par tagadni, par nākotni. Kants runā par izcilām celtnēm, tempļiem, vienmēr uzsverot nepieciešamību tām atbilst noteiktam mērķim, tāpat teleoloģisko principu viņš akcentē, runājot par arhitektoniku un arhitektu analogiskā, metaforiskā nozīmē. Analogijas starp telpā konstruēto un materiālos ierakstīto un laikā vēstīto, valodā sarakstīto literārā darba izpētes uzdevumu Rikērs saprot kā mēģinājumu novērst vienkāršotu stāsta laika un arhitektūras telpas pretstatīšanu, t. i., pārvērtēt universālā laika un ģeometriskās telpas jēdzienus, ko aizsākusi un uztur vispirms un galvenokārt kartēziskā duālisma pieeja. Šajā izpētē, lietojot fenomenoloģijas instrumentus, Rikērs “atslēdz paralēlismu, līdz pat tam, ka runāt par arhitektūras narativitāti kļūst leģitīmi”.⁴⁶ Rakstu Rikērs noslēdz, īpaši izceļot un akcentējot nepieciešamību pēc “atmiņas darba” (*travail de memoire*), kas vajadzīgs, lai nezaudētu “maigumu dzīvei” (*douceur de vivre*). 20. gadsimta vidus milzīgo drupu – zudušo pieminekļu, zudušo dzīvju, veselu laikmetu – atcere, kam, Rikēraprāt, ir jābūt līdzdalīgai “mūsu pilsētu lasīšanā” (*la lecture de nos villes*). Šāds atmiņas darbs izkaroto slavu papildina ar pazemības pārdzīvojumu, dzīvajiem atgādina par nāvi un miršanu un vardarbīgos notikumus, kas ir visam pamatā, aicina līdzsvarot radošas dzīves darbīgumā. Bābele – nepabeigtā celtnē – ir valodas izbūves analogs, kurā arvien vēl pievienojams kāds vārds, kas atjauno saistību (*re-ligio*), atdzīvina valodisko darbību. Bābele – simbols, metafora, īpašvārds, lai kas tā arī būtu, ir nozīmju nogulsnes, kuras rosina iztēli, dod impulsu domāšanai.

Dienasgrāmatā Rikērs atzīmē, ka piemērotāks vārds par ticību viņam šķiet “piederības” vārds, kas raksturo viņa attiecības ar kristietību un pieķeršanos Kristum, caur kuru dota bezgalība un visaugstākais, ko milēt. Rikērs atzīmē: “Tas kristietības veids, kuram es piederu, ir jānošķir kā reliģija starp citām uz tās “izklīdināšanas” un “apjukuma” kartes pēc

⁴⁶ Ricoeur P. Architecture et narrativité. *Urbanisme* 303, novembre – décembre, 1998, p. 46. Rakstā viņš atsaucas uz *Temps et récit* 1. sējumā izvērsto un skaidroto mimēsis formu – prefigurācijas, konfigurācijas, refigurācijas – lietošanu arhitektūras izpētē.

Bābeles; pēc Bābeles tas neapzīmē kādu katastrofu, bet drīzāk pluralitātes, kas raksturo visus cilvēciskos fenomenus, apstiprinājumu.”⁴⁷ Rikēra “piederības”, viņa “aktivitātes”, darbības un radošuma aizstāvība un kopšana sabalsojas ar citiem līdzīgiem centieniem uz reliģijas, estētikas robežām un iedvesmo tālāku valodisko resursu⁴⁸ pētniecību.

⁴⁷ Ricoeur P. *Living up to Death*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2009, p. 64–65.

⁴⁸ Reliģiskā pluralisma pārstāvis Pauls Kniters savā tekstuālās interpretācijas projektā, liekot akcentu uz darbību, runā par “kristoloģisko valodu”, “Jaunās Derības valodu”. Viņš raksta: “Ortoprakses primaritātes attiecība pret ortodoksiju atzišana var tikt lietota pastorāli, lai ļautu kristīgticīgajiem izprast Jaunās Derības valodas iedabu un to, ko nozīmē būt uzticīgam šai valodai. Kristoloģiskā valoda un Jaunās Derības nosaukumi par savu galveno mērķi izvirza nevis piedāvāt galīgus, ontoloģiskus apgalvojumus attiecībā uz Jēzus personu vai viņa darbiem, bet dot iespēju sajūt Jēzus vīzijas spēku [...], būtu precīzāk un pastorāli efektīvāk, es domāju, saukt Jaunās Derības pretenzijas uz Jēzu par “darbības valodu”.” Knitter P. *Toward a Liberation Theology of Religions. The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Ed. by J. Hick and P. F. Knitter, Eugene, Oregon: Wipf&Stock Publishers, 1987, p. 196.

Māra Rubene

The Times of Babel: the Religious Language and Phenomenology of Architecture

Summary

The author of this essay has used the Babel Tower to get closer to the evocative nature of language. Reflection on the symbolic, metaphoric and idiomatic nature of the Babel Tower is developed by following the turn to aesthetics in religious studies, as well as researching the theme posed by Paul Ricoeur on the relationships between philosophy and religious language. Ricoeur's ideas on the creative nature of language are disclosed by pointing to the differences between the religious and poetic language, as well as his analogous positing of architecture and narrativity. The phenomenological aspect is emphasised by reminding of Ricoeur's and Ingarden's aesthetic affinities. For both of them, not only the critique of Edmund Husserl's transcendental idealism is important, but also the analysis of Kantian philosophy.

Moreover, both are careful readers of Aristotle, notably *Poetics*. As the Babel Tower so the Notre-Dame de Paris are rich sources of sedimented meanings both on the level of aesthetics and religion or religious language. Paul Ricoeur by elaborating the study of Bible, as well as Aristotle has revived a philosophical discussion and has become influential in areas somewhat distant of his direct interests, namely, aesthetics and theology.

Keywords: Babel, religious language, aesthetics, Paul Ricoeur, architecture

Rūta Marija Vabalaitė

FAITH AND REASON IN THE THEORIES OF OPEN AND CLOSED SOCIETY

The article deals with the views of two eminent philosophers – Henry Bergson and Karl Popper, who are considered as representing different trends in European thought. The originality of the present article consists in an attempt to bridge the gap between the outlooks of both thinkers by way of looking for points of coincidence in their understanding of the open/closed society dichotomy. The article proposes to distinguish between the use of the terms openness and closedness, as well as by underscoring the rationalistic versus fideistic character in understanding morality by both authors.

Following our theoretical interest, we analyse the concept of closeness and openness in Bergson's and Popper's philosophies, reveal their advantages and limits and consider the roles of faith and reason in their theories. At the same time, we aim to draw particular attention to those elements of the theories which may help to think about the most relevant problems of the relation between the individual and society and between different societies. Thus we recall their arguments and reconsider them taking into account the changes which have happened during the last half of the 20th century. Although both of our philosophers argue for the open society, their meanings of the very terms 'openness' and 'closedness' differ. Popper essentially supports Bergson's opinion on a closed society, but he disagrees with Bergson's interpretation of the basis of an open society and assesses an influence of mystical insights on social attitudes as a factor which increases closedness. Both of them hold to the opinion that human sociality in a small group is of biological nature and customs of social life are enforced by myths or some supernatural will, or at least they are as unalterable as regularities which may be seen in nature. Such beliefs justify the necessity to surrender to the group interest, so reason is not the ground for morality in closed societies. Bergson argues that reason first stimulates humans to behave egoistically and then the same reason gives arguments why it is not worthy to disregard the obliga-

tions committed to ensure the public welfare. Both of them acknowledge that an open society is not yet created and suggest means for its creation. Bergson asserts that the source of open morality is mystic love. He looks for moral actions which are not based on any kind of constraint and argues that open morality should act as an appeal to integrate into all-embracing cosmic emotion and freely follow the example given by Christian mystics. Popper agrees that Christian faith may make a great contribution to establishing fraternal human relationships, but argues that the appeal to love and to act as love suggests us is dangerous. This view is based on Popper's belief that a person cannot feel the same emotions towards everybody, and thus emotional relationship inevitably supposes anti-equalitarian attitude. Popper's treatment of the Bergsonian theory as dangerous might be justified only in case we ignore the criticism of Bergson of static religion and his attempt to consider the possibility of the religion as being dynamic. Certainly, even Bergson himself admits that dynamic religious faith could be only exceptional. Therefore, his attempt to generalize exceptional experiences of extraordinary individuals into the general strategy of society is highly dubious. Popper's suggestion for proper human relationship is to realise that men, whom we have never seen and will never see, are like us and their interrelationships are like our relations to our fellow-men. Thus, we need to help those affected by disasters that are avoidable. The philosopher agrees that emotions rather than reason are the mainsprings of our behaviour; nevertheless he emphasises that we need to suspend our immediate emotional responses and to implement a critical attitude to our rational decisions. On the other hand, he recognizes that value statements cannot be rationally substantiated. According to him, reasonable attitude actually originates in an irrational or intuitive decision, though this act of faith should be submitted to rational tests and possible refutations.

To sum up, we accentuate that the best advantage of these two theories is an apt criticism of contemporary society and that some specific elements of both sets of ideas (Bergsonian and Popperian) may be useful in dealing with the present problems of societal and individual morality. Nevertheless, in an attempt to explain which measures (except the violent ones) should be taken into account to escape the natural egoism of individuals and particular communities and to create open societies, both philosophers face difficulties. Their strategies are based on some kind of faith, either faith in altruistic emotion, or – in conscientious reasonableness.

Keywords: reason, faith, emotion, openness, closedness.

Nowadays we hear a wide range of opinions as to directions of social developments, from “our country first” to a need for global responsibility as we face the Anthropocene. It has been a long time since European states were on the path of openness, yet now the split of disagreement between the European states is widening. The challenges emerge because of immigration, tension among the regions speaking different languages within the states, controversy over Brexit, “customs” wars, the rise of populist parties, which agitate for national isolation, and, paradoxically, support populist protest movements in other states. Another alarming factor is that there are countries which, following a short-sighted national security and economic welfare interest, refuse to hold to the commitments of the international treaties on disarmament and pollution. Philosophers started to analyze the outcome of the open and closed societies in the mid-20th century, and now we may recall their arguments and reconsider them, taking into account the changes which have happened during the last half of the 20th century. It is also important that many discussions which value different theories most usually attempt to denigrate the opponent’s theory, diminish the value of the opponent’s ideas, and there are no attempts to reach an impartial conclusion on the outcome of closeness and openness for the creation of strategies of more than just general condition.

The theories of Henri Bergson and Karl Raimund Popper on the open and closed societies are best known in Lithuania. It is evident that the main ideas of Popper are developed in his philosophy of science; therefore this is discussed mostly. When considering the philosophy of Bergson, the social ideas and the concept of creativity are central;¹ there are also publications which consider his concept of mysticism.² Following our theoret-

¹ A recent publication stresses that “the current striving-to-emerge creative society, can be fruitfully understood by invoking the concepts of Bergsonian *élan vital* and Heideggerian *Ge-stell*” (Stasiulis N. Kūrybos visuomenė Lietuvoje: kūrybos sampratos eskizas. *Logos*, 2015, No 82, p. 16).

² Andrijauskas A. Bergsono “pozityviosios metafizikos” santykiai su Vakarų mąstymo tradicija. *Logos*, 2008, nr. 57, p. 13; Cazali P. K. Kodėl Bergsonas domėjosi mistikais? *Logos*, 2008, No 55, pp. 64–73.

ical interest we shall attempt to analyze the concept of closeness and openness of both authors, and try to reveal their advantages and limits, consider the roles of faith and reason in their theories, yet also draw attention to those elements of their theories which may help to think about the problems of the relation between the individual and the society and the social relations which are most relevant.

The first comment on the relation of these theories of open and closed society can be found in Popper's book *The Open Society and its Enemies* (1945). He notes that he found the concepts of open and closed societies in Henri Bergson's treatise *The Two Sources of Morality and Religion* (1932) and emphasises that he tends to use these terms in a different sense. He writes:

“My terms indicate, as it were, a *rationalist distinction*; the closed society is characterized by the belief in magical taboos, while the open society is one in which men have learned to be to some extent critical of taboos, and to base decisions on the authority of their own intelligence (after discussion). Bergson, on the other hand, has a kind of *religious distinction* in mind. This explains why he can look upon his open society as the product of a mystical intuition, while I suggest [--] that mysticism may be interpreted as an expression of the longing for the lost unity of the closed society, and therefore as a reaction against the rationalism of the open society.”³

Thus, although both of them argue for the open society, the meaning of the terms ‘openness’ and ‘closedness’ differ. Popper essentially supports Bergson's opinion on a closed society, but he disagrees with Bergson's interpretation of the basis of an open society and assesses an influence of mystical insights on social attitudes as a factor which increases closedness. Popper, following, perhaps, his methodological attitude to formulate only the statements which are easily falsifiable, simplifies the ideas of Bergson. Therefore the question arises to what extent Popper's criticism of the theory of Bergson is justified. Yet, first, we shall examine similar features of

³ Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. In two volumes. Fifth edition (revised). Vol. 1. London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1986, p. 202.

their theories, and point out that the majority of these can be found in their concepts of closed societies.

Attractiveness of national closedness and its weaknesses

Bergson writes that faith in a stage of static religion has two main functions, namely, to ensure morality and national integration. Being common to all members of a closed group it connects them tightly during the performance of rituals, allows feeling of the difference between their and other groups, ensures the success of common activities and protects from general danger. It keeps the unity of the group, yet inevitably fosters the belief that this group is higher above all the rest. This leads to nationalism. The members of the group do not care about the rest of humanity; they are always ready to fight – for attack and defence. In Bergson's opinion, a state of war is natural, even inescapable within the societies, if their structure is based on an individual or collective ownership. As he says, "self centeredness, cohesion, hierarchy, absolute authority of the chief, all this means discipline, the war-spirit",⁴ which is typical of closed societies on the whole. Even the sense of patriotism and the feeling of the community within big nations are seen by the author as morally satisfactory, yet hardly implementable.

While interpreting the morals of the closed society, Bergson returns to the pre-Kantian idea that the main goal of an individual and the society is self-protection. This particular need determines that as long as the behaviour of the individual is governed only by instincts, his/her interest and the interest of the whole tribe coincide. The author emphasizes the similarity between the laws of nature and the laws and moral rules which maintain the order within the closed society. The people of closed societies see their social order as natural in spite of the repetitive breakdowns of it. These cracks are treated as exceptions to the general rule. The philosopher holds to the opinion that human sociality is of a biological nature; there-

⁴ Bergson H. *The Two Sources of Morality and Religion*. Translated by R. Ashley Andra and Cloudesley Brereton. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002, p. 283.

fore many provisions of individual morality are based on social requirements. Bergson suggests:

“Habit is enough, and in most cases we have only to leave well alone in order to accord to society what it expects from us. Moreover, society has made matters very much easier for us by interpolating intermediaries between itself and us: we have a family; we follow a trade or a profession; we belong to our parish; to our district; to our country.”⁵

Being a member of various communities, an individual must perform the roles which are defined by the society. In Bergson’s opinion, people in the closed societies seldom think about how they should behave, since duties are performed almost automatically. We think that in order to behave properly it is enough to have self-discipline. We are aware of our determination only when we really need to think what we should do, while the direct need will invite us to behave egoistically. Therefore the author finds in the human nature not only an inclination to sacrifice to the common interest, but sees therein also the sprouts of egoism. He states in *Creative Evolution* (1907) that although reality is based only on one principle, there is also much of disorder within it:

“Harmony is far from being as perfect as it has been claimed to be. It admits of much discord, because each species, each individual even, retains only a certain impetus from the universal vital impulsion and tends to use this energy in its own interest. [--] The species and the individual thus think only of themselves whence arises a possible conflict with other forms of life. Harmony, therefore, does not exist in fact; it exists rather in principle.”⁶

In the human society where the behaviour of every individual is defined by his/her social function the first what helps to overcome egoism is

⁵ Bergson H. *The Two Sources of Morality and Religion*. Translated by R. Ashley Andra and Cloudesley Brereton. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002, p. 18.

⁶ Bergson H. *Creative Evolution*. Translated by Arthur Mitchell. New York: Cosimo Classics, 2005, pp. 57–58.

the mythical worldview which justifies the necessity to surrender to the group interest. It is worth noting that even now the ideologists of national closedness are looking for the support to their projects by attempting to create 'new myth', i.e. narrative about an extraordinary history of their nation or a great destiny designated for it.

It is even harder to rationally prove that pure egoism is not a story of success. According to Bergson, it will take a long time for people to understand rationally that it is by seeking for the common good that they will most effectively satisfy their individual desires. Bergson often notes ironically that only the theorists of utilitarianism believe it.

As we have already mentioned, Popper describes an order of the closed societies similarly to Bergson. He acknowledges that a closed society can be compared to an organism:

“It resembles a herd or a tribe in being a semi-organic unit whose members are held together by semi-biological ties — kinship, living together, sharing common efforts, common dangers, common joys and common distress. It is still a concrete group of concrete individuals, related to one another not merely by such abstract social relationships as division of labour and exchange of commodities, but by concrete physical relationships such as touch, smell, and sight.”⁷

Popper declares that members of the closed society are ascertained that customs of social life are enforced by a supernatural will or at least they are as strict and unalterable as regularities which may be seen in nature. A member of a tribe sometimes needs strength to act according to moral norms, but “he will rarely find himself in the position of doubting how he ought to act”.⁸ The function of an individual determines his obligations, the mode of proper conduct is always already defined, thus it is not necessary to make personal decisions, or to take personal responsibility.

⁷ Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. Vol. 1, p. 173.

⁸ *Ibid.*, p. 172.

There are, however, differences in the understanding of duty in the theories of Popper and Bergson. Bergson does not define clearly the relations between the duty, reason, instincts and habits. He states that “no obligation being instinctive, obligation as a whole would have been instinct if human societies were not so to speak ballasted with variability and intelligence. It is a virtual instinct, like that which lies behind the habit of speech”.⁹ On the other hand, the philosopher stresses that “an absolutely categorical imperative is instinctive or somnambulistic, represented as such if reflection is roused long enough to take form, not long enough to seek for reasons”.¹⁰

Hence he attempts to add to the Kantian theory the explanation of how and why first conscious requirements of the society turn into the habits which don't require involvement of reason. The reason, according to his theory, performs the paradoxical role. It is the reason which first stimulates human to behave egoistically. The nature is made in such a way that together with a factor which poses a risk for the survival, there is also a counteraction. In this case it is the same reason which gives arguments why it is not worthy to upset the obligations committed to the public welfare. Gilles Deleuze explains that in Bergson's theory “each particular obligation is conventional and can border on the absurd; the only thing that is grounded is the obligation to have obligations, ‘the whole of obligation’; and it is not grounded in reason, but in a requirement of nature, in a kind of ‘virtual instinct’, that is, on a counterpart that nature produces in the reasonable being in order to compensate for the partiality of his intelligence”.¹¹

It means that reason does not form grounds for morality; it only justifies the existing moral norms and goals. Therefore, similarly to Jean Jacques Rousseau, and contrary to later Popper, Bergson treats the reason to be an obstacle to its own destructive activity. However, the morality of

⁹ Bergson H. *The Two Sources of Morality and Religion*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹¹ Deleuze G. *Bergsonism*. Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberiam. New York: Zone Books, 1988, p. 108.

the closed society does not satisfy the philosopher not just because it is not based on reason. The reason is not a factor that forms the basis of morality in his theory of open society.

Society in between closedness and openness

Life in contemporary society shows, that neither concrete physical relationships, nor 'virtual instinct' any longer ensure moral behaviour of citizens even within separate countries. All the more nowadays virtual space enables daily interaction of individuals across all state borders. Completely abstract communities are formed, and it turns out that the belief that the integrity of relationships can be guaranteed by biological automatisms turns into absolute utopia.

It should be noted that Bergson himself admits that it is impossible to detect pure closed and open moralities in reality. According to him, closedness and openness, static and dynamic rather are only two theoretically distinguished limit cases of spirit, consciousness, or just human orientation. The current morality is mixed, it "includes two things, a system of *orders* dictated by *impersonal* social requirements, and a series of *appeals* made to the conscience of each of us by *persons* who represent the best there is in humanity".¹² In the philosopher's view, the qualitative leaps inspired by the best people are already happening, but their results are not comprehensive, and gradual, partial improvements are incapable of change into a state of openness. Bergson does not specifically indicate what direction his suggestions for improvements would be in. In fact, the tools of a creation of future societies offered by Bergson are fairly radical. The philosopher declares the need of birth control, as he acknowledges that if we want to avoid war: "The State would have the right to interfere, to establish the paternity, in short, take measures which under other circumstances would be inquisitorial, since the State is tacitly expected to guarantee the food supply of the country and hence that of the child that has been

¹² Bergson H. *The Two Sources of Morality and Religion*, p. 84.

brought into the world”.¹³ He also recognizes that international organizations seeking to ensure peace in humanity may need to take strict regulation, when he writes that: “It is a dangerous mistake to think that an international institution can obtain permanent peace without having the authority to intervene in the legislation of the various countries, and even perhaps in their government”.¹⁴ Obviously, as a condition of good international relations, Bergson equally recognizes further acquaintance with other people’s language, literature and civilization and states that democracy is the only political system that, at least in its intentions, goes beyond the principles of a closed society.

Like Bergson, Popper acknowledges that an open society is not yet created and suggests “that we are still in the midst of the transition from the closed to the open society”.¹⁵ In an interview given shortly before his death he accentuates present social tasks of fundamental importance. He says that “our first task is peace; our second task is to see that nobody be hungry; and the third task is fairly full employment. The fourth task is, of course, education”.¹⁶ According to him, a danger for educational efforts is in mere entertainment intention of television (surely it might now be supplemented with more recent forms of mass media). Equally, democratic control of the sense of responsibility in such organizations is required because of their “potential political power which is almost unlimited”.¹⁷ Popper discusses a recurrence of a trend to closedness which shows itself in bureaucratisation. In this instance the imposition of amplified structures of procedural rules leads to the transformation of persons into apparatuses capable to perform well defined tasks, but thoughtless of ends of their activities. Popper critically analyses the social prognoses – even before Alasdair MacIntyre –, who in his famous book *After Virtue*

¹³ Bergson H. *The Two Sources of Morality and Religion*, p. 290.

¹⁴ Ibid..

¹⁵ Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. Vol. 1, p. 59.

¹⁶ Chmielewski A. J., Popper K. R. *The Future is Open: a Conversation with Sir Karl Popper*. Jarvie I. and Pralong S. (eds.), *Popper’s “Open society” After Fifty Years. The Continuing Relevance of Karl Popper*. London and New York: Routledge, 1999, p. 38.

¹⁷ Ibid.

similarly points to managerial dictatorship and social theorists' predisposition to approach human beings as merely means, instead of recognising them as ends in themselves. In order to get rid of what Popper calls "the tyranny of the petty official",¹⁸ it is advisable not to look for the measures which would help to achieve the greatest ultimate good, but rather help those affected by disasters that are avoidable. The philosopher suggests "to replace the utilitarian formula 'Aim at the greatest amount of happiness for the greatest number', or briefly, 'Maximize happiness' by the formula 'The least amount of avoidable suffering for all', or briefly, 'Minimize suffering'".¹⁹ In a parallel case to asymmetry of positive and negative statements in his falsification theory, Popper argues that we need to acknowledge an asymmetry of pain and pleasure in our moral theories. As he puts it, "we should realize that from the moral point of view, suffering and happiness must not be treated as symmetrical; that is to say, the promotion of happiness is in any case much less urgent than the rendering of help to those who suffer, and the attempt to prevent suffering".²⁰ Another important clue for this idea is suggested by Sandra Pralong, who believes that "even though there is indeed an infinitely large variety of tastes in human nature, the things that we find truly repugnant fall, it seems, into a much narrower and more universalizable range".²¹ So it is easier to measure what should be avoided than what should be done in order to increase happiness.

Popper complains of the condition that we make mistakes because our knowledge is always imperfect. But even more important reason for suspending of our positive designs, in his view, is "the fact that there always exist irresolvable clashes of values: there are many moral problems which

¹⁸ Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. Vol. 1, p. 4.

¹⁹ *Ibid.*, p. 235.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Pralong S. *Minima Moralia: is there an Ethics of the Open Society?* Jarvie I. and Pralong S. (eds.), *Popper's "Open society" After Fifty Years. The Continuing Relevance of Karl Popper*. London and New York: Routledge, 1999, pp. 140–141.

are insoluble because moral principles may conflict”.²² Thus, we need to create the most favourable conditions for different opinions and for rational discussions. Similarly to John Stuart Mill, Popper advocates an individual’s right for particular thinking. In *The Poverty of Historicism* (1957) he maintains:

“If the growth of reason is to continue, and human rationality to survive, then the diversity of individuals and their opinions, aims, and purposes must never be interfered with (except in extreme cases where political freedom is endangered). Even the emotionally satisfying appeal for a *common purpose*, however excellent, is an appeal to abandon all rival moral opinions and the cross-criticisms and arguments to which they give rise. It is an appeal to abandon rational thought.”²³

Popper complements his incitement to encourage diversity of outlooks pointing up freedom of association and protection of free subsocieties, “each holding different opinions and beliefs”.²⁴ According to him, cherishing of this diverseness, apart from a democratic form of government, is a prerequisite for the transition from closedness.

The philosopher mentions some more impediments that ought to be surmounted in order to achieve a fairer condition. Further we shall reconstruct Popper’s suggestions for a gradual change of closedness from his descriptions of the characteristic features of an open society.

Variations in composition of openness

Bergson upholds the view that the goals of society are changing according to the pendulum principle. As the main preoccupation of humanity today is pleasant life, entertainment, luxury, he predicts the possibility

²² Popper K. R. *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. London and New York: Routledge, 2002, p. 132.

²³ Popper K. R. *The Poverty of Historicism*. Boston: The Beacon Press, 1957, p. 159.

²⁴ Popper K. R. Indeterminism and Human Freedom. Miller D. (ed.), *A Pocket Popper*. Glasgow: Fontana Press, 1987, p. 248.

that people will start to long for simplicity, will be pleased to be able to abstain from the harshest desires and pleasures. So, in this respect, the relevance of Bergson's ideas can be noted. While there is no reason to assert that in practice our societies are already valuing moderation,²⁵ theoretically its need and its implementation strategies become the central theme of the Anthropocene theorists. Bergson believes that the assurance of our simple material existence and appeals made by modern mystics might make an impulse to change the goal of our industries from "exaggerated comfort and luxury for the few, rather than liberation for all"²⁶ to increasing our time and energy for spiritual needs.

Like Popper several decades later, Bergson looks into the question of a possibility to predict social events. According to him, in the closed societies religious images facilitate explanation to the effect that the results of an action are rarely the ones expected and reconcilable with such situations. The development of an open society cannot be predicted not so much because of the lack of our knowledge, as because of its very nature. In his book *Creative Evolution* Bergson suggests:

"It would be futile to try to assign to life an end, in the human sense of the word. To speak of an end is to think of a pre-existing model which has only to be realized. It is to suppose, therefore, that all is given, and that the future can be read in the present. It is to believe that life, in its movement and in its entirety, goes to work like our intellect, which is only a motionless and fragmentary view of life, and which naturally takes its stand outside of time. Life, on the contrary, progresses and *endures* in time".²⁷

The philosopher does not describe details of moral principles that are inherent in an open society, for if they were known, it would not be the

²⁵ Actually the situation is completely different, in the words of a recent study "in a post-industrial mediated enterprising society our only guides are often profitability, visibility and high ratings" (Kačerauskas T. Kūrybos visuomenės terminai ir sampratos. *Logos*, 2014, No 78, p. 17.

²⁶ Bergson H. *The Two Sources of Morality and Religion*, p. 309.

²⁷ Bergson H. *Creative Evolution*, p. 58.

fruit of true creation. In the same book Bergson writes that the common intellectual concepts are not fit for the explanation of things that are perceived through intuition, thus open, dynamic morality cannot be conceived on the basis of the existing knowledge. It might be because Bergson expresses his thought about features that are characteristic of the open society people rather cautiously: “Loyalty, sacrifice of self, the spirit of renunciation, charity, such are the words we use when we think of these things”.²⁸ The philosopher believes that the Gospel morality is a morality of an open soul and that the Biblical maxims are not aimed at giving specific rules of conduct; instead, their aim is to create a particular state of the soul. This particular state of the soul, in Bergson’s opinion, might be compared to music that suddenly brings us certain mood and immerses us into dance. He tries to explain such mysterious emotion as “enthusiasm of a forward movement”,²⁹ “joy in joy, love of that which is all love”.³⁰ It is through this love, according to him, an open morality may come into being. Thus, we need to look into the meaning of this deep emotion.

Bergson argues that this mystical love is not an extension of the innate sympathy for other people, who are around us. He even doubts as to whether innate sympathy for humankind exists in reality rather than in philosophical theories. In his view, love for humanity is pure, it is not directed to some object, and it is all-inclusive. It might include animals, plants and the entire nature. This idea seems to be predictive of a search of another mode of human self-awareness which is particularly important nowadays. According to Keith Ansell-Pearson, Bergson suggests a new mode of perception “which consists in the attempt to think from the perspective of life itself and to do so in a way that challenges anthropocentrism and necessitates what Rosi Braidotti has called an ‘eco-philosophy of becoming’”.³¹ The philosopher admits that it is difficult to imagine any

²⁸ Bergson H. *The Two Sources of Morality and Religion*, p. 36.

²⁹ *Ibid.*, p. 51.

³⁰ *Ibid.*, p. 212

³¹ Ansell-Pearson K. *Bergson: Thinking Beyond the Human Condition*. New York: Bloomsbury Academic, 2018, p. 6.

unfocused active love; nevertheless he stresses that this mystical love does not need anything external. Deleuze suggests an interpretation that in our popular belief “emotion is always connected to a representation on which it is supposed to depend. We are then placed in a composite of emotion and of representation, without noticing that it is potential (*en puissance*), the nature of emotion as pure element. The latter in fact precedes all representation, itself generating new ideas”.³² Nevertheless it is important to find out where this love comes from. Bergson, in his turn, believes that “it is not the extension of an instinct, it does not originate in an idea. It is neither of the senses nor of the mind. It is of both, implicitly, and is effectively much more. For such a love lies at the very root of feeling and reason, as of all other things”.³³

Mystic love is sympathy for all life as well, as *élan vital*, i.e. Bergsonian principle of Being. Such love, according to Bergson, has been experienced and described by Christian mystics. The philosopher sees the analogy of mystics’ experiences and concludes from correspondences between the immediate data of their consciousness not only that their inner experiences were real, but also about the real existence of God, as the common content of their experiences. Perhaps this argument is convincing, if we accept the postulates of Christian theology, but it is irrelevant for secular thought, and thus currently it does not seem to be sufficient for justification of the morality of our noticeably secular societies.³⁴ Nevertheless Bergson’s efforts to supplement narrow intellectualism by highlighting the motives of voluntary behavior are important. Bergson points out that people, when they have a deep emotion cannot act otherwise than in accordance with it: “If the atmosphere of emotion is there, if I have breathed it in, if it has entered my being, I shall act in accordance with it, uplifted by it; not from

³² Deleuze G. *Bergsonism*, p. 110.

³³ Bergson H. *The Two Sources of Morality and Religion*, p. 235.

³⁴ Recent data from our region confirms the relevance of this condition, for example, according to the researcher Uģis Nastevičs, even 50% of Latvian population affirmed their irreligion (Nastevičs U. Latvian Religion – Dievturība? *Reliģiski-filozofiski raksti*, 2018, nr. XXIV, p. 84).

constraint or necessity, but by virtue of an inclination which I should not want to resist.”³⁵

Thus, open morality cannot be paralleled with the implementation of our obligations, as the implementation would suppose overcoming inclination, self-imposed obedience to our convictions, i.e. some kind of doing violence to ourselves. Noteworthy, that without literal formulation of the claim that morality and coercion are hardly compatible, the philosopher looks for opportunities for ethics which would not be based on violence in any sense. Hereby he gropes for a problem, which will be developed later by the creators of postmodern moral philosophy, who emphasize openness to otherness and responsibility for it. Bergson's open morality should act as an appeal to integrate into all-embracing cosmic emotion and freely follow the moral example given by Christian mystics. Contrary to Bergson, Popper is trying to prove that his attitude to the role of religious faith is completely opposite. He assesses Bergson's theory as “an oracular irrationalism”,³⁶ as “an evolutionary mysticism”,³⁷ as “the religion of creative evolution”.³⁸ But do their concepts of emotion, faith and reason, when used in explanations of a social life, actually have no correspondences?

Popper repeatedly emphasizes that even the best emotions can provoke dangerous actions. It is worth paying attention to the philosopher's words that sound as a direct response to Bergson:

“I hold that he who teaches that not reason but love should rule, opens the way for those who rule by hate. [...] Those who do not see this connection at once, who believe in a direct rule of emotional love, should consider that love as such certainly does not promote impartiality [...]. There are only two solutions; one is the use of emotion, and ultimately of violence, and the other is the use of reason, of impartiality, of reasonable compromise. [...] Loving a

³⁵ Bergson H. *The Two Sources of Morality and Religion*, p. 48.

³⁶ Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. Vol. 2, p. 229.

³⁷ *Ibid.*, vol. 1, p. 314.

³⁸ *Ibid.*, vol. 2, p. 62.

person means wishing to make him happy. (This, by the way, was Thomas Aquinas' definition of love.) But of all political ideals, that of making the people happy is perhaps the most dangerous one. It leads invariably to the attempt to impose our scale of 'higher' values upon others in order to make them realize what seems to us of greatest importance for their happiness; in order, as it were, to save their souls".³⁹

These thoughts are based on Popper's belief that a person cannot feel the same emotions towards everybody, and thus emotional relationship inevitably supposes anti-equalitarian attitude. In his opinion, attempts to love everybody might ultimately destroy either our ability to help or the intensity of these very emotions. Therefore he suggests us to realise that men, whom we have never seen and will never see, are like ourselves and their interrelationships are like our relations to our fellow-men and hereby to "become ready to help all who need our help".⁴⁰ Popper partially agrees that emotions rather than reason are the mainsprings of our behaviour; nevertheless he emphasises that "we should do what we can to remedy it and should try to make reason play as large a part as it possibly can".⁴¹ We need to suspend our immediate emotional responses and judge others' preferences on their own merits. The opposite arguments should be taken impartially and seriously. In fact, it would require considerable effort, but we still might keep in mind this behavioural rule. As Popper's student Ian Jarvie explains it, subjective "feelings may background our choices",⁴² but we could implement a critical attitude to our decisions and induce the demand for testing. Social convictions, beliefs, taboos are to be placed under "rational assessment".⁴³

³⁹ Ibid., vol. 2, pp. 236–237.

⁴⁰ Ibid., p. 240.

⁴¹ Ibid., p. 234.

⁴² Jarvie I. Popper's Ideal Types: Open and Closed, Abstract and Concrete Societies. Jarvie I. and Pralong S. (eds.), *Popper's "Open society" After Fifty Years. The Continuing Relevance of Karl Popper*. London and New York: Routledge, 1999, p. 74.

⁴³ Ibid., p. 75.

On the other hand, Popper recognizes that value statements cannot be rationally substantiated. He even describes his own theory as “an irrational *faith in reason*”.⁴⁴ According to him, reasonable attitude actually originates in an irrational or intuitive decision, though this act of faith should be submitted to tests and possibly refutations. Reasonableness encompasses eagerness to criticize oneself and readiness to be criticized. The philosopher admits the need to carefully assess even conscious efforts to create an open society. In his opinion, a lot of consequences of our rational actions always are unintended so the implementation of small social projects is safer. The philosopher suggests for social piecemeal engineer to

“make his way, step by step, carefully comparing the results expected with the results achieved, and always on the look-out for the unavoidable unwanted consequences of any reform; and [...] avoid undertaking reforms of a complexity and scope which make it impossible for him to disentangle causes and effects, and to know what he is really doing”.⁴⁵

In the face of Brexit problems, it may be important to retrace Popper’s conviction that it is not worth trying to set a large-scale political goal and then to start pursuing it, because we have no reason to believe that this goal will look equally desirable later. Contrary to expectation, it may turn out that unforeseen difficulties outweigh the good results that have been pursued. The fundamental principle of Popper’s philosophy which dictates to recognize that we may be wrong any time, in the field of ethics means remembering that our certitude about happiness and our hierarchy of values are not and could not be absolutely right. Thus we ought to refrain even “from our impatience to better the lot of our fellows”.⁴⁶

In conclusion it might be said that there are lots of actual ideas that may be useful in dealing with the present problems of societal and individual morality in both theories, and their best advantage is an apt

⁴⁴ Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. Vol. 1, p. 231.

⁴⁵ Popper K. R. *The Poverty of Historicism*. Boston: The Beacon Press, 1957, p. 67.

⁴⁶ Popper K. R. *The Open Society and its Enemies*. Vol. 1, p. ix.

criticism of contemporary society. Nevertheless, in an attempt to explain which measures (except the violent ones) should be taken to escape the natural egoism of individuals and particular communities, both philosophers face difficulties. Popper's treatment of the Bergsonian theory as dangerous might be justified only in case we ignore the criticism of Bergson of static religion and his attempt to consider the possibility of the religion as being dynamic. Certainly, even Bergson himself admits that dynamic religious faith could be only exceptional. Therefore, his attempt to generalize exceptional experiences of extraordinary individuals into the general strategy of society is highly dubious. On the other hand, nowadays we encounter the confessions of scientists that sometimes they are obliged to adapt the themes of their research and their results to the interests of those who provide research funding, as well as to the attainment of symbolic capital. Could we believe here that human rationality is used in accordance with the standards of the Popperian 'reasonableness'? Hence, both Bergsonian and Popperian strategies are valuable as a proposal of a model for an exceptional individual behaviour. And maybe it is even better that the models would not be connected to a particular religious faith, but would be supported only by values common to anyone's understanding, or, as an actual example of Swedish schoolgirl and climate activist Greta Thunberg demonstrates, would foster other people to understand them.

Ticība un prāts teorijās par atvērtu un slēgtu sabiedrību

Kopsavikums

Rakstā aplūkoti divu izcilu filozofu – Anrī Bergsona un Karla Popera – uzskati. Parasti pieņem, ka šie divi filozofi pārstāv dažādas eiropiskās domāšanas tendences. Šī raksta oriģinalitāte ir mēģinājums pārvarēt plaisu starp abu domātāju perspektīvām, meklējot sakrītības punktus viņu izpratnē par atvērtās/slēgtās sabiedrības dihotomiju. Raksts rosina nošķirt terminu “atvērtība” un “noslēgtība” lietojumu, kā arī akcentē racionālistisko un fideistisko raksturu abu autoru morāles izpratnes skaidrojumā.

Sekojošai teorētiskajai interesei, autore analizē “tuvuma” un “atvērtības” jēdzienus Bergsona un Popera filozofijā, atklājot šo jēdzienu lietojuma priekšrocības un robežas, kā arī ņemot vērā ticības un prāta lomu viņu teorijās.

Lai gan abi filozofi iestājas par atvērtu sabiedrību, viņu pašu lietojumā terminu “atvērtība” un “noslēgtība” nozīme atšķiras. Popers būtībā atbalsta Bergsona viedokli par slēgtu sabiedrību, taču viņš nepiekrīt Bergsona interpretācijai par atvērtas sabiedrības pamatu un mistisko ieskatu ietekmi uz sociālo attieksmi vērtē kā noslēgtību palielinošu faktoru. Gan Bergsons, gan Popers ir vienoti uzskatos par to, ka cilvēka sabiedriskumam nelielā grupā ir bioloģisks raksturs un ka sociālās dzīves paradumus īsteno mīti vai kāda pārdabiska griba, vai ka šie paradumi vismaz ir nemaināmi kā

likumsakarības, kuras var redzēt dabā. Šādi uzskati attaisno nepieciešamību pakļauties grupas interesēm, tāpēc slēgtās sabiedrībās prāts neveido morāles pamatu. Tā, piemēram, Bergsons apgalvo, ka prāts vispirms stimulē cilvēkus izturēties egoistiski un tikai pēc tam tas pats prāts piedāvā argumentus, kāpēc nav vērts ignorēt saistības, kas nodrošina sabiedrības labklājību. Abi filozofi atzīst, ka atvērta sabiedrība vēl nav izveidota un iesaka līdzekļus tās izveidei. Bergsons apgalvo, ka atklātas morāles avots ir mistiska mīlestība. Viņš meklē morālās darbības, kas nav balstītas jebkāda veida ierobežojumos, un apgalvo, ka atklātajai morālei vajadzētu darboties kā aicinājumam iekļauties visaptverošajās kosmiskajās emocijās un brīvi sekot kristīgo mistiķu sniegtajam piemēram. Savukārt Popers, piekřitot, ka kristīgā ticība var dot lielu ieguldījumu cilvēku brālīgu attiecību nodibināšanā, tomēr tai pašā laikā apgalvo, ka apelēt pie mīlestības un rīkoties tā, kā mums liek mīlestība, ir bīstami. Šī uzskata pamatojums ir Popera pārliecībā, ka cilvēks nevar izjust vienas un tās pašas emocijas pret visiem un tādējādi emocionālās attiecības neizbēgami ietver antiegalitāru attieksmi. Popera traktējums par Bergsona teoriju kā bīstamu varētu būt attaisnojams tikai tad, ja mēs ignorējam Bergsona kritiku par statisko reliģiju un viņa mēģinājumu skatīt reliģiju kā dinamisku.

Rakstā tiek uzsvērts, ka Bergsona un Popera teoriju lielākā priekšrocība ir trāpīga mūsdienu sabiedrības kritika un ka daži abu teoriju specifiskie elementi var būt noderīgi, risinot pašreizējās sabiedrības un individuālās morāles problēmas.

Atslēgas vārdi: prāts, ticība, emocijas, atvērtība, noslēgtība.

Arnīs Mazlovskis

EVOLUCIONĀRAIS, PĀRLAICĪGAIS UN AKTUĀLAIS ĒTOSS

Rakstā izklāstīta naturalistiskā teorija par morāles izcelsmi kā adaptāciju dabiskajā izlasē. Līdzās apskatīta morālā reālisma mācība par mūžīgām objektīvām vērtībām. Abas izpratnes ir epistemoloģiski savienojamas: vēsturiskā pieredzē cilvēka prāts atklāj uzvedības modeļus, kas balstās nemainīgos vērtību spriedumos. Paaudžu maiņas gaitā izveidojusies intuitīva morālā izjūta. Atbildības apziņai aptverot pienākumus ārpus bioloģiskā klada, ētika progresē. Morālās izjūtas izaicinājumi mūsdienās ir pilnīga nāvessoda atcelšana, soda retributīvās funkcijas izslēgšana un dzīvnieku tiesību atzīšana.

Atslēgas vārdi: morāles izcelsme, morālais reālisms, vērtību spriedumi, morālā izjūta, sodu sistēmas uzlabošana, dzīvnieku tiesības.

Morāles pētījumi var būt vērsti uz divām atšķirīgām sfērām: morāli kā sabiedrības iezīmi vai morālām vērtībām kā cilvēku rīcību regulējošiem principiem. Pirmajā gadījumā interese ir orientēta uz personu attiecībām dažādās kopienās un to izmaiņām vēstures gaitā; otrajā gadījumā tiek pētīts ētikas jēdziens un principu ontoloģiskais statuss, izziņas īpatnības un normatīvais raksturs. Šis raksts skar morāles problēmas abās nozīmēs. Morālie reālisti ir pārliecināti, ka morālie spriedumi ir izteikumi ar objektīvu saturu. Subjektīvistiem ir pretējs viedoklis; kļūdu teorijas¹ pārstāvji jebkādas morāles normas noniecina kā aplamas. Kognitīvistu uzskata, ka ētiskos principus izzina ar prātu; sentimentālisti jeb ekspresīvistu domā, ka

¹ Par kļūdu teoriju (*error theory*) sauc Džona Mekī (*John Mackie*) iedibināto aksioloģisko nihilismu.

morālos vērtējumos noteicošās ir emocijas. Ētiskie naturālisti uzsver empīrisku zināšanu lomu morāles teorijās.

Korektā morālfilosofiskā diskusijā jāievēro divi noteikumi. Pirmkārt, jālieto semantikā pieņemti, kompetentiem lasītājiem pazīstami termini. Otrkārt, autora redzējums nedrīkst būt pretrunā ar dabaszinātniskiem priekšstatiem par fizisko esamību. Tie ir izstrādāti ilgos godprātīgos pētījumos, kuru mērķis tieši ir bijis gūt patiesas atziņas par pasauli.²

Dažādu nozaru zinātnieki atzīst, ka daudzveidīgās dzīvības formas vieno kopīgs pamats – ģenētiskais kods. To apliecina molekulārā bioloģija, bioķīmija, ģenētika, salīdzinošā anatomija, salīdzinošā embrioloģija, taksonomija, neirofizioloģija, etoloģija un salīdzinošā psiholoģija. Iedzimtības nesejos – gēnos, kas nosaka organismu īpašības, notiek sporādiskas izmaiņas (mutācijas). Gēnu mutāciju pārmantojamību nosaka organismu spējas izdzīvot un reproducēties. To sauc par pielāgotību videi (adaptāciju), un morfoloģisko, fizioloģisko un izturēšanās atšķirību dēļ indivīdiem tā ir dažāda. Ja kāda no gēna variācijām (alēle) pielāgotību pastiprina vairāk par citām tā paša gēna variācijām, tad tā ar katru paaudzi tiek pārstāvēta biežāk. Šis process izraisa dabisko izlasi, sugu turpinot labāk pielāgotiem īpatņiem. Secīgās paaudzēs uzkrājoties izdevīgai iedzimtībai, notiek bioloģisko taksonu evolūcija. Tās procesus reizē virza nejaušības un nepieciešamība. Komplicētas struktūras attīstās kā blakusparādības organismu kopējā populācijā. Uzskatāms evolūcijas pierādījums ir fosilijas – pārkmeņoti kauli un zobi, kas ļauj izsekot sugu izcelsmei no kopīgiem senčiem. Pētot izmaiņas alēļu biežumā, evolūcija ir apstiprināta eksperimentāli. Mūsdienu biologi neapšaubā ne dzīvās dabas evolūciju, ne dabiskās izlases nozīmi tajā, kaut arī nav vienprātības par visiem šā procesa faktoriem. Indivīdiem ir dažādas iespējas izdzīvot un vairoties savās grupās, tāpat arī grupām – globālajā populācijā. Pārindividuāla līmeņa izlasē (grupu selekcijā) izpaužas sadarbības loma.³

² Ellis Brian. *Truth and Objectivity*. Cambridge (MA): Wiley Blackwell, 1990, p. 19. ISBN-13: 978-0631153979.

³ Sober Elliot & Wilson David Sloan. *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press, 1999, p. 331. ISBN 0-674-93047-9.

Morālās izjūtas rašanās

Dzīvnieki parasti nenogalina savas sugas īpatņus. Visi sabiedriskie dzīvnieki no skudrām līdz ziloņiem apspiež pārmērīgu savtīgumu sugas interesēs. Zoologi pazīst metaforiska altruisma piemērus – indivīdu izturēšanos, riskējot ar savu dzīvību citu īpatņu labā. Dažu insektu (bišu, termītu, skudru) sterilo kastu piederīgie uztur reproducējošās kastas. Darbabites sargā spietu un dzīvo tikai dažus mēnešus; pēcnācējus rada tikai trani un bišu māte, kuras mūžs ir līdz pieciem gadiem. Ja zeburu baram uzbrūk plēsēji, pieaugušie indivīdi cenšas aizsargāt jaunākos īpatņus neatkarīgi no tā, kuras zeburas tos laidušas pasaulē. Kad prēriju suns pamana koiļotu, viņš brīdina sugas brāļus ar briesmu kaucieni, kaut pats ar to kļūst pamanāmāks un apdraudētāks. Ir dokumentēta empātiska izturēšanās pērtiķu starpā. Rēzus makaki pārtrauca vilkt ķēdi, ar ko varēja saņemt barību, ja šī kustība vienam no viņiem izraisīja elektrošoku.⁴ Šimpanzes apgādā ar ūdeni nespēcīgākos savas sugas pārstāvjus.⁵ Šiem cilvēkpērtiķiem piemīt komunikatīvas spējas, un tie piedalās “politiskās spēlēs”, vājākiem īpatņiem apvienojoties grupās sacensībai ar stiprākiem.

Mūsu pasugas *Homo sapiens sapiens* rasu tuvā anatomiskā uzbūve un radniecīgā mentalitāte norāda uz kopīgu izcelšanos. Pastāv uzskats, ka jebkurš pašlaik dzīvojošs cilvēks ir cēlies no viena sieviešu dzimuma hominīda, kas dzīvojis Austrumāfrikā pirms 150 tūkstošiem gadu. Mūsdienai biologijai ir zināms scenārijs, kā hominīdu paaudzes ģenētisku izmaiņu un dabiskās izlases ceļā nonāca pie kooperējošu locekļu kopām.⁶ Bioloģiskais sākums simpātijām un palāvivībai ir mātes instinkts. Mīlestība pret bērniem attīsta viņos empātiju un sabiedriskumu un vēlāk viņi kļūst par atsaucīgiem

⁴ Wechkin Stanley, Massarman Jules H., Terris William Jr. Shock to a conspecific as an aversive stimulus. *Psychonomic Science*, 1964, 1, p. 47–48.

⁵ Paulson Steve. *Empathy, morality, community, culture – apes have it all*. nautilus.us/issue70/variables/empathy-morality-community-culture-apes-have-it-all. Retr. 21.03.2019.

⁶ Rosenberg Alex. Will genomics do more for metaphysics than Locke? In: *Evolutionary Ethics in Contemporary Biology*, ed. by Giovanni Boniolo & Gabriele de Anna, [Cambridge:] Cambridge University Press, 2006, p. 178–198. ISBN 978-0-521-12270-2.

subjektiem. Solidāra attieksme veidojās kā iemaņa koalīciju spēlēs. Vājiem organismiem, kam pieejami tikai trūcīgi resursi, konflikti ir ļoti postoši. Pozitīvs risinājums ir visiem konkurentiem pieņemama situācija, ko apraksta ϵ -līdzsvars jeb tuvināts Neša (*John Nash*) līdzsvars.⁷ Šajā gadījumā līdzsvars attiecas uz varas un ietekmes sadalījumu grupā.⁸

Katrs indivīds cenšas biedroties ar altruistisku partneri. Pirmcilvēku sadarbība varēja notikt vairākos veidos. Viens no tiem ir ietverošā pielāgotība,⁹ tuviniekiem kopīgi izpildot uzdevumu, kas atsevišķam ģints loceklim ir par grūtu. Šās pielāgotības sekas ir sekmīga reprodukcija. Otrs veids ir tieša savstarpēja palīdzība. Trešais veids ir netiešās izdevīgās attiecības, kad indivīds par pakalpojumu saņem atlīdzību, taču ne no labuma guvēja, bet ar citu subjektu starpniecību. Ceturtais veids ir grupu izlase, kurā izdzīvo grupa, kam ir altruistiski locekļi. Izpalīdzot citiem, īpatnis var mazāk vai vairāk ciest, bet viņa grupa no tā iegūst. Cilts ar daudziem pārstāvjiem, kas vienmēr gatavi upurēties kopēja labuma dēļ, pārspēj citas ciltis, kurās altruistisku indivīdu nav. Šādā veidā turpinās dabiskā izlase.¹⁰ Protomorāles izveidošanos nevajag uzskatīt par metodiskas indukcijas iznākumu. Mazattīstīta prāta stadijā morāles normas tika apgūtas neartikulētos mēģinājumos. Nomadi vācēji pakāpeniski iedibināja līgumattiecības; bari, kas to nespēja, izmira.

Starp cilvēka specifiskajām īpašībām izceļas morālā izjūta jeb sirdsapziņa.¹¹ Sociālās normas ļoti ietekmē cilvēku izturēšanos visā pasaulē un varbūtīgi arī visā cilvēces vēsturē. Ētisku attiecību izcelsmei ir trīs nosacījumi; 1) subjektam jāparedz savas darbības sekas; 2) viņam jāsaprot morāli spriedumi; 3) viņa darbības izvēlei jābūt apzinātai.¹² Morāle vārda tiešā

⁷ Spēļu teorijā Neša līdzsvars apzīmē situāciju, kad spēlētājiem ir izslēgta iniciatīva to mainīt.

⁸ Kitcher Philip. Between fragile altruism and morality. In: *Evolutionary Ethics*, p. 159–177.

⁹ V. Hamiltona (*W. Hamilton*) termins *inclusive fitness*.

¹⁰ Darwin Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. New York: Appleton & Co, 1880, p. 127–131.

¹¹ *Ibid.*, p. 97.

¹² Ayala Francisco J. The difference of being human: morality// *Proc. Natl.Acad.Sci. USA* (2010), 107, Suppl. 2. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3024030/>

nozīmē parādījās līdz ar spēju savu rīcību normatīvi vadīt. Morāles attīstībā būtiska loma ir simboliskās komunikācijas (valodas) apguvei un mācību ceļā pārmantojamai pieredzei. Ar valodas palīdzību uzvedības normas izplatījās ātrāk nekā biogēnētiskās izlases gaitā. Cilvēku evolūcija notika mazās grupās, kuru locekļiem bija labas iespējas savstarpēji komunicēt. Dzīvnieki kritiskos brīžos darbojas, instinktu un afektu vadīti; attīstoties kultūrai, sociālos instinktus pārspēja normu ievērošana. Hipotētiski varētu pastāvēt daļēji racionāla dzīvības forma, kuras sociālo organizāciju regulētu tīri instinktīvi mehānismi. Šādiem indivīdiem nebūtu iespēja novirzīties no attiecīgas paradigmas. Cilvēka kā saprātīgas būtnes iespējas ir plašākas un viņam ir ētiskas izvēles iespēja un pienākums.¹³

Neviens pērtiķis nespēj negatīvu reakciju pieņemt par pelnītu, ne arī kādu rīcību saprast kā pārkāpumu; viņš nepazīst nekādas subjektu tiesības un nevar taisnīgu sadalījumu atšķirt no netaisnīga.¹⁴ Cilvēku bioloģiskā daba un kultūra nav krasi nošķiramas. Sadarbības pastāvēšanai ir vajadzīgi gan gēni, kas atbild par vispārīgām intelektuālām spējām (domāšanu, atmiņu, runu), gan tādi, kas izsaka ar attiecībām saistītas jūtas (mīlestību, kaunu, vainas apziņu). Par cilvēka dabu ir izteikti pretēji viedokļi. Tomass Hobss (*Thomas Hobbs*) uzskatīja, ka cilvēks visumā ir savtīgs un morāle ir sistēma, kas apvalda un ierobežo dabiskos impulsus. Turpretī Deivids Hjūms (*David Hume*) bija pārliecināts, ka svarīga mūsu dabas iezīme ir cilvēcība un biedriskums.¹⁵

Vecāku pieķeršanās bērniem piemīt cilvēcei kopš pirmsākumiem. Seksuāla vairīšanās brāļu un māsu starpā ir bioloģiski ieprogrammēta. Greizsirdības jūtas ir "savtīgo gēnu" izpausme. Vairāki faktori, tostarp arī tieksme pēc drošības par bērnu piederību un varas pār viņiem, veicināja monogāmijas nostiprināšanos. Pirmie noteikumi attiecās uz varmācības ierobežošanu, dzimumsakaru kontroli un īpašuma aizsardzību. Sieva bija pastāvīgs

¹³ Bunge Mario. *Treatise on Basic Philosophy*. Vol. 8. *Ethics*: The Good and the Right. Dordrecht/Boston/Lancaster: Dr. Reidel Publ. Co., 1989, p. 49.

¹⁴ Joyce Richard. *The Evolution of Morality*. Cambridge/London: MIT Press, [2006], p. 93. ISBN 0-262-10112-2.

¹⁵ Hume David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). [S. 1.:] Hackett, 1983, p. 43.

jutekliskas baudas avots un darbaspēks. Mātes pienākums bija kopt bērnus, tēva funkcija bija gādāt atbalstu ģimenei un tās aizsardzība. Ģimenes izdzīvošanai sievietes ir nepieciešamākas nekā vīrieši, viņas arī vairāk iegūst no ģimenes dzīves priekšrocībām.¹⁶ Nevienā sabiedrībā netiek pieļauta patvaļīga slepkavība un incests. Seksuālu impulsu apvaldīšana tiek psiholoģiski ieaudzīnāta un sociāli uzturēta. Sadarbība prasa uzticēšanos, bet tā nav iespējama bez godaprāta. Visur tiek augsti vērtēts taisnīgums, mērenība, izturība, miermīlība. Pirmatnējā sabiedrībā cilvēki mēdz būt savstarpēji laipni savas ģints vai cilts robežās. Devību cildina kā tikumu un izpalīdzību uzskata par pienākumu.¹⁷ Izturēšanās pret citām kopienām mēdz būt mazāk labvēlīga. Atšķirības indivīdu starpā tiek atzītas tiktāl, ciktāl tās nāk par labu ģintij kopumā. Uz normu pārkāpējiem ģints sabiedrība kopumā iedarbojas ar tenkām, izsmieklu un izraidīšanu. Sociālo normu nostiprināšanos veicina tas, ka kopienai nav grūti būt pret kādu locekli labvēlīgai vai pretēji – to sodīt.¹⁸

Darvins uzskatīja, ka izturēšanās paradumi var iedzimt.¹⁹ Attieksme, kas sekmē sabiedrības izdzīvošanu un reprodukciju, tiek pārmantota ģenētiski. Morālās izjūtas iedzimtība pierādās vieglumā, kādā bērni apgūst ētiskus vērtējumus, un dažādu kultūru pārsteidzošajā konverģencē attiecībā uz pārestību un nekrietnības nosodījumu. Tagad mēs personu un notikumu morālo kvalitāti vērtējam intuitīvi – a priori.²⁰

¹⁶ Eme Robert. Evolutionary roots of the sex difference in the prevalence of severe anti-social behavior. *Psychology and Cognitive Sciences* (2016), 2, 2, 49–53. ISSN 2380-727X.

¹⁷ Westermarck Edward. *The Origin and Development of Moral Ideas*. London: Macmillan & Co., 1906, p. 330.

¹⁸ Knauff Bruce M. Violence and sociality in human evolution. *Current Anthropology* (1991), 32, 4, 391–428.

¹⁹ Darwin Charles, op. cit. Amherst (NY): Prometheus Books, 1998, p. 606–612.

²⁰ Stratton-Lake Philip. "Intuitionism in Ethics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/intuitionism-ethics/>>

Morālo vērtību raksturs un to īstenošanas motivācija

Morālie spriedumi ir kognitīvi izteikumi. Reizē katrs no tiem ir imperatīvs, kas izsaka kādu pienākumu.²¹ Šo spriedumu īpatnība ir ciešā saistība ar attiecīgu emocionālu dispozīciju.²²

Jebkurš vērtību spriedums vismaz neizvērstā veidā ir vispārīgs. Atzīt kādu vērtību nozīmē pieņemt, ka arī mēs zināmos apstākļos esam gatavi to apliecināt darbībā.

Filosofijā svarīgs princips ir Hjūma likums, saskaņā ar ko no aprakstotajām premisām nevar secināt normatīvas prasības.²³ To, ka ētiskās vērtības nav ne uz ko citu atvedināmas, īpaši uzsvēra Džordžs Edvards Mūrs (*George Edward Moore*).²⁴ Viņš pasvītvoja, ka morālās vērtības nespēj ietekmēt ne bauda, ne sāpes. Centienus izskaidrot morāli ar evolūciju Mūrs dēvēja par “naturālistu alošanos”.

Diskusija starp dažādu virzienu morālfilosofiem turpinās. To dažkārt apgrūtina literatūras neakurāta interpretācija un šķietami nesavienojamas alternatīvas. Morālais reālisms ir pārstāvēts filosofijas vēsturē kopš antīkajiem stoiķiem. Viņi saprata morālo likumu kā objektīvu, absolūtu, mūžīgu, cilvēku aktivitātēm nepakļautu.²⁵ Šā uzskata piekritēji mēdz arī atzīt, ka tas visiem prātiem dabiski pieejams.^{26, 27} Mūsdienu reālisti uzsver morāles autonomo raksturu un ētisko atziņu aprioro izzīņu. Oponenti viņiem pārmet, ka starp abstraktām vērtībām, kas pašas par sevi ir kauzāli inertas, un cilvēku darbības lauku paliek neizskaidrojams pārrāvums. Intuitīvais

²¹ Hare R.M. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1952, p. 91–119.

²² Prinz J.I. The emotional basis of moral judgments. *Philosophical Explorations* (2006), 9, 1, 29–43.

²³ Hume David. *A Treatise of Human Nature* (1740). [S. l.:] Clarendon, 1978, p. 469.

²⁴ Moore George Edward (1903). *Principia Ethica*. Dover: Dover Publications, 2004. ISBN 0-486-43752-3.

²⁵ Cicerons Marks Tullijs. Par valsti. [S. l.:] Rīga: Zvaigzne ABC, [2009], 78. lpp. ISBN 978-9984-40-732-6.

²⁶ Apustulis Pauls. Vēstule romiešiem, 2, 14–15.

²⁷ Julianus Imperator. *Gegen die Galiläer*. Berlin: Nordland Verlag, 1941, S. 38.

vērtību ieskats paliek stigmatisks bez ģenealoģiskas sapratnes. Evolucionisti morāles izcelsmi iztulko kā izdzīvošanai nepieciešamu adaptāciju. Viņu kritiķi ieilst, ka evolūcija nespēj sagādāt pietiekamu pamatu morāles beznosacījumu prasībām. Ētisko normu izcelsmi evolucionisti saprot kā jaunradi,²⁸ viņu pieceja vieš pragmatisku attieksmi pret morāli. Kā galējs variants tiek izteikts viedoklis, ka evolūcijas spēcīgās ietekmes dēļ objektīvu ētiku izveidot mēs nespējam.²⁹ Šāda skepse nav pamatota, jo uzskatu etioloģija nav arguments pret to pārļaicīgo nozīmību.

Evolucionārā ētika un morālais reālisms ir epistemoloģiski savienojami.³⁰ Arī reālisti atzīst, ka tikumi lielā mērā balstās apdomībā un labvēlībā – īpašībās, kas ir radniecīgas adaptācijai. Faktoloģiski identas pasaules nevar atšķirties tikai pēc normatīva raksturojuma. Normu īstenošanās mūsu pasaulē ir metafiziski iespējama.³¹ Kontingentu notikumu un kategorisko pienākumu kvalitatīvā atšķirība neizslēdz iespēju interpretēt vienus un tos pašus piemērus abējādi.³² Atskaitījumi sociālajā fondā ir reizē uzkrājums personīgajā kontā un solidaritāte ar pašreizējiem sociāli nodrošināmajiem. Pārliecība par evolūciju nedegradē ētisko apziņu un nenoraida morāles objektivitāti.³³

Pastāv analogija starp morāles normu un citu vispārīgu principu filoģenētisko apguvi. Izdzīvošanas grūtības ir attīstījušas mūsu doksiskās spējas, lai tās pasaules vērojumos un piedzīvojumos atklātu patiesības. Nepareizi priekšstati par vidi varēja būt bīstami. Savus gēnus pēctečiem sekmīgāk nodeva īpatņi, kas pareizāk saprata pasauli. Savstarpēji līdzīgas

²⁸ Street Sharon. A Darwinian dilemma for realist theories of value. *Philosophical Studies* (2006), 127, 109–166.

²⁹ Joyce Richard, op. cit., p. 222.

³⁰ Skarsaune Knut Olav. *Darwin and moral realism: survival of the fittest*. [http://link.springer.com/article/10.1007\\$2Fs11098-009-9473-8](http://link.springer.com/article/10.1007$2Fs11098-009-9473-8). Retr. 25.11.2019.

³¹ Coons Christian. How to prove that some acts are wrong (without using substantive moral premises). *Philosophical Studies* (2011), 155, 1, 83–98.

³² Suikkanen Jussi. *Naturalism in Metaethics*. <https://doi.org/10.1002/9781118657775.ch25>. Retr. 13.08.2019.

³³ Lutz Matthew & Lenman James. “Moral Naturalism”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>>

parādības prāts attēlo ar idealizētiem modeļiem, kuros valda noteiktas likumības. Izziņas spēja ir faktors, kas veido objektīvo sakarību mentālus referentus.³⁴ Arī ētiskajai attiecību paradigmai ir ontoloģisks pamats. Darbīgais cilvēks pieredzē mācās ievērot citiem indivīdiem pieņemamu uzvedību. Vairāk vai mazāk stabilai sabiedrībai var būt dažāda, taču ne patvaļīga iekārta. Minētais Neša līdzsvars nav konvencionāls, bet ir definēta objektīva relācija, līdzīga, piemēram, spēku vai momentu vienādībai (zināšanas par to, piemēram, izmanto svaru pagatavošanai un svēršanai). Kādā mērā ir attaisnotas aprioras zināšanas vispār, tādā ir arī pamats aprioriem ētiskiem imperatīviem.³⁵ Sociāli vēlamās kārtības pieredze vēsturiskajā atmiņā saglabājas kā obligātas kopdzīves normas. Tiesa, ir zināmi piemēri, kad dabiskā izlase izveidojusi objektivitātei neatbilstošu attieksmi. Tāda ir selektīva kļūmīgu pagātnes epizožu atcerēšanās riska situācijās un vecāku pārliecība par savu bērnu izcilām pozitīvām īpašībām, tas pastiprina indivīdu uzmanību un pūles sevis un pēcnācēju interesēs. Šie gadījumi uzskatāmi par izņēmumiem.³⁶

Var atzīmēt, ka sentimentalisms (ekspresīvisms) ne vienmēr apstrīd vērtību realitāti. Emociju perceptīvā teorija māca, ka tām piemīt reprezentējoša loma; specifiski morālās jūtas ietver evaluatīvu aspektu.³⁷ Domātājiem, kas ētikas pamatu redz cilvēku morālā izjūtā, jāpieļauj, ka šī izjūta nav patvaļīga, bet sakņojas mūsu mentalitātē. Arī sabiedriskajam līgumam ir nozīme tikai tad, ja tā priekšmets ir objektīvas vērtības, citādi zūd jebkāda noteiktība.³⁸

³⁴ Wielenberg Erik J. On the evolutionary debunking of morality. *Ethics* (2010), 120, 441–461.

³⁵ Shafer-Landau R. Evolutionary debunking moral realism and moral knowledge. *J.Ethics & Social Philosophy* (2012), 7, 1, 1–37.

³⁶ De Cruz H e.a. Evolutionary approaches to epistemic justification. *Dialectica* (2011), 65, 4, 517–535.

³⁷ Tappolet Christine. Values and emotions. In: Iwao Hirose & Jones Olson (eds.). *The Oxford Handbook of Value Theory*. [Oxford:] Oxford University Press, 2015, p. 80–95.

³⁸ Sayre-McCord, Geoff. "Metaethics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>>

Kā atspēkojumu objektīvai morālei mēdz minēt Darvina piemēru par hipotētisku sabiedrību, kuras sociālā regulācija līdzinātos bišu saimes iekārtai.³⁹ Tad neprecētām sievietēm būtu pienākums nogalināt savus brāļus, bet mātes censtos iznīcināt auglīgas meitas. Tomēr jāņem vērā, ka bišu spiets sastāv no kukaiņu kastām ar bioloģiski atšķirīgām funkcijām. Individīdi spieta labā ziedo dzīvības daudz biežāk nekā cilvēki kopīgu mērķu dēļ. Savukārt arī cilvēku sabiedrībā, kur bioloģisku kastu nav, pastāv atšķirīgas prasības un tiesības konkrētu uzdevumu izpildītājiem. Sievietēm mēdz piešķirt atvaļinājumu sakarā ar grūtniecību un dzemdībām; kamēr morāle vispār neļauj citiem nepelnīti nodarīt sāpes un Hipokrāta zvērests to īpaši attiecina uz ārstiem, dažās manipulācijās ir pieļaujams no šā principa atkāpties. Morāles principi cilvēku sabiedrībā izrādās stipri saistīti ar rindu bioloģisku īpatnību: mūža ilgumu, mirstības procentu, bērnu skaitu un viņu atkarību no vecāku rūpēm, ķermeņa izmēru, vertikālo gaitu.⁴⁰ Daba ir spiedusi hominīdus gādāt par kopējo labumu, un morālā izjūta ir izveidojusies, regulējot attiecības sugas saglabāšanās, turpināšanās un uzplaukuma interesēs. Zemākās dzīvības formas līdzīgas funkcijas veic pilnīgi instinktīvi. Neatkarīgi no tā, vai pastāv metaētisks pamatojums morāles normām, nav noliedzams, ka pašsaglabāšanās un vairošanās ir piederīgas dzīvības pamatraksturojumam.

Platoniskā izpratnē vērtības ir ideālas būtības, kas nepilnīgi kopējas reālajā pasaulē. Platons tām piedēvēja radošu darbību savu attēlu veidošanā. Sākot ar Aristoteli, filosofi šo priekšstatu ir atmetuši kā mitoloģisku. Ja ideālās būtības arī pastāv, tās nav ne telpā, ne laikā un ir kauzāli inertas. Aristotelis darbīgos cēloņus meklēja reālajā pasaulē.⁴¹ Motivējošā rakstura dēļ vērtības ar priekšstatu un domu starpniecību cilvēkā iedarbina gribu, kas izraisa atbilstīgas pārmaiņas organiskajā substrātā.⁴² Neirofizioloģiskie procesi smadzenēs pakļaujas vispārīgajiem materiālās pasaules likumiem.

³⁹ Darwin Charles, op. cit. New York: Appleton & Co, 1880, p. 99.

⁴⁰ Schloss J. Evolutionary accounts of morality: accounting for the normal but not the normative. In: Putnam H., Neiman S., Schloss. J (eds.). *Understanding Moral Sentiments: Darwinian Perspectives*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2016, p. 81–121.

⁴¹ Aristoteles. *Metaphysica*, M, 1080a2–4.

⁴² Aristoteles. *De anima*, III, 433a23–b20.

No nervu centriem saņemot ierosas impulsus, muskuļu šķiedras saīsinās, muskuļi saraujas un pārvieto ķermeni telpā vai kādu tā daļu attiecībā pret citām daļām. Jāpastāv saskaņai starp ētiskām vērtībām un cilvēka bioloģisko dabu; nesavietojamība nepieļauj vērtību īstenošanos.⁴³ Endogēna rīcība konstatēta daudzās dzīvnieku sugās. Izturēšanās dažādība stipri paplašinās, attīstoties prefrontālajai smadzeņu garozai.⁴⁴ Iekšēju motivāciju pozitīvi ietekmē saņemtā atdeve.

Cilvēka smadzenēs nav definētas sistēmas, kas būtu morālās izjūtas korelāts. Signāli par atšķirīga satura nemorālu rīcību (pāridarījumiem, negodīgu attieksmi, derdzīgu seksuālo uzvedību) aktivizē dažādus smadzeņu apgabalus.⁴⁵ Sāpju empātija ir saistīta ar pastiprinātu aktivitāti frontāli-insulārajā garozā un priekšējā garozas joslā. Signālus par atlīdzību saņem mugurējais svītrainais ķermenis. Sakars ar sadarbību ir smadzeņu rajoniem, kas apliecina uzticēšanos (tādi ir *nucleus accumbens*, ventromediālā prefrontālā garoza un orbitālā frontālā garoza). Saliņas intensīva aktivitāte notiek negatīvu emociju gadījumā. Labējā laterālā prefrontālā garoza ir atbildīga par impulsīvu vēlmju ierobežošanu. Pacientiem, kam bojāta ventromediālā prefrontālā garoza, nav jūtu, kas vada veselīgu individu darbību. Psihopātiju raksturo gan selektīvi, tomēr lieli emocionāli defekti. Līdzās bezatbildībai un noslieci uz risku mēdz pastāvēt pārsteidzošs empātijas trūkums; šajos gadījumos rīcības raksturu nosaka tikai paredzamais sods vai atziņa.⁴⁶ Psihopāti atšķir labu no ļauna, bet citu cilvēku nelaime viņiem ir maznozīmīga. Šie defekti saistīti ar saišu trūkumu starp mugurējo augšējo deniņu kroku/temporoparietālo savienojumu un priekšējo saliņu.⁴⁷

⁴³ Ayala Francisco. An evolutionist's view of human nature. In: *Evolutionary Ethics*, p. 141–158.

⁴⁴ Frith Chris. The psychology of volition. *Exp. Brain Res.* (2013), 229, 3, 289–299.

⁴⁵ Parkinson Carolyn e.a. Is morality unified? Evidence that distinct neural systems underlie moral judgments of harm, dishonesty, and disgust. *J.cognitive Neuroscience* (2011), 23, 10, 3162–3180.

⁴⁶ Greene Joshua D. *The cognitive neuroscience of moral judgment*. www.antoniocasella.eu/dnlaw/Greene_2009.pdf. Retr. 24.04.2019.

⁴⁷ Yoder Keith J., Decety Jean. *The neuroscience of morality and social decision-making*. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6372234/> Retr. 09.07.2019.

Slepkavām ir samazināta pelēkā viela iecirkņos, kam ir kritiska nozīme izturēšanās kontrolē un sociālās attiecībās (ventromediālā prefrontālā garozā un saliņā).⁴⁸ Nav šaubu par iedzimtības lielo ietekmi uz morāli. Pie-tiek ar viena gēna ietekmi, lai drastiski mainītos rīcības morālais raksturs (tas notiek koprolalijas, pašsakropļošanās, agresivitātes, ekshibicionisma, vājprāta, uzbudinājuma, sociālās atmiņas zuduma gadījumos).⁴⁹

Morālfilosofiem arvien nākas risināt sarežģīto jautājumu par tikumī-bas attiecībām pret derīgumu un laimi. Iepriekšējais apskats norāda gan uz to daļēju sasaisti, gan antinomiju. Morāle ir sociāls regulējums, laime – indivīda subjektīvs stāvoklis. Morāle, kas vērsta uz kopīgiem mērķiem, personīgo laimi šā jēdziena ikdienas nozīmē nenodrošina un pat prasa indivīda ziedošanos. Ādams Smits (*Adam Smith*) apņēmīgi uzstājās pret egoisma pārvērtēšanu sabiedriskajās attiecībās; konsekvenciālistu viedokli viņš uzskatīja par balstītu nenovērtētā simpātiju nozīmē.⁵⁰ Kopš pastāv intuitīva morālā izjūta, pragmatiski apsvērumi bieži traucē ētiskai rīcībai. Lai gribu atzītu par ētisku, to nedrīkst noteikt egoistisks aprēķins, bet vienīgi morāles normas. Pretējā gadījumā ētiskā motivācija kā tāda vispār nedarbojas. Absolūtu morāles dominanci izvirza Kanta ētika: pienākums jāpilda nevis ar zināmiem nosacījumiem, bet kategoriski, bez jebkādiem nosacījumiem.⁵¹

Tikuma un derīguma, respektīvi, pienākuma un pragmatisku izvēļu dialektika bija populārs temats antikajā ētikā.⁵² Stoiķi⁵³ un Spinoza⁵⁴ no minētās antinomijas atbrīvojās, laimi un tikumu identificēdami. Arī mazāk

⁴⁸ Sajous-Turner Ashly e.a. Aberrant brain gray matter in murderers. *Brain Imaging and Behavior*. [S. l.] Springer, 2019, p. 1–12. ISSN 1931-7557.

⁴⁹ Boniolo Giovanni & Vezzoni Paolo. Genetic influences on moral capacity. In: *Evolutionary Ethics*, p. 77–96.

⁵⁰ Smith Adam. *The Theory of Moral Sentiments* (1759). São Paulo: MetaLibri, 2006, p. 290.

⁵¹ Kant Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Berlin: Contumax GmbH & Co. [s. a.], S. 18–19. ISBN 978-3-8430-1511-0.

⁵² Cicero Marcus Tullius, *De officiis ad Marcum filium libri tres*. Erklärt von Otto Heine. 3., verbesserte Auflage. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1866, S. 36–39.

⁵³ Επικτήτου διατριβαί (Epiktēta Pārrunas), Δ. 4, 39.

⁵⁴ Spinoza Benedictus. *Ethices*, V pars, propositio XLII.

radikālos uzskatos tiek norādīts uz tikumību kā laimes nosacījumu. Miermīlīga un mērena dzīve garantē drošību.⁵⁵ Platons uzsver, ka tie, kas nav labi, nav arī laimīgi. Mērenā dzīvē prieks pārsver nepatikšanas, nesavaldīgā dzīvē bēdas pārsver priekus gan pēc lieluma, gan daudzuma, gan biežuma.⁵⁶ Aristotelis definē laimi kā darbošanos saskaņā ar tikumu.⁵⁷ Arī mūsdienās Kornella universitātes ētiskie realisti balsta morāli ar tās pozitīvajām sekām: morāla attieksme stiprina mieru, uzlabo dzīves kvalitāti un veicina kultūras uzplaukumu.

Morālās apziņas izaicinājumi mūsdienās

Bioloģiskais sugas saglabāšanas instinkts cilvēku sabiedrībā nozīmīgi pārveidojas. Izdzīvošanas iespējas dažādos apstākļos cilvēks nodrošina, pielāgojot vidi savām vajadzībām. Sevis apstiprināšana ar plašu pēcnācēju pulku lielā mērā zaudē vērtību. Zināšanas un prasmes kļūst par pamatu neģenētiskām kopām. Spēju attīstība uz vitalitātes rēķina cilvēka gadījumā nav unikāla. AIDS vīruss ir dzīvotspējīgāks nekā gorilla, taču tas ir ļoti primitīva dzīvības forma, salīdzinot ar pēdējo. Savulaik sauszemē pārvaldīja rāpuļi, bet attīstība tiešā līnijā neturpinājās: smadzeņu masas relatīvs pieaugums pārsniedza šīs klases dzīvnieku evolūcijas iespējas.⁵⁸

Morāles apguves laikā viens no faktoriem normatīvas regulācijas labā bija miera uzturēšana. Spinoza raksta, ka biedriskums un draudzība ir cilvēkiem labvēlīgi, jo tie rada mieru.⁵⁹ Kamēr impulsi ir epizodiski un mainīgi, sociālais regulējums ir noturīgs. Cilvēkiem ievērojot sadzīves normas, attiecības kļuva mierīgākas un parādījās lielākas iespējas progresam dažādās jomās.

Lielā loma kultūras vēsturē vispār un attiecībā uz ētiku it īpaši ir reliģijām. Personīgo atbildību veicināja reliģiskā pārliecība par to, ka

⁵⁵ Dhammapada, XV, 197; 201.

⁵⁶ Plato. *Nomoi*, 734a; 743c.

⁵⁷ Aristoteles. *Ethica Nicomachea*, K, 1177a12–18.

⁵⁸ Ruse Michael. Is Darwinian metaethics possible (and, if it is, is it well taken)? In: *Evolutionary Ethics*, p. 13–26.

⁵⁹ Spinoza Benedictus. *Ethics*, V pars, propositio X, Scholion.

pārdabiski spēki atlīdzinās par nopelniem un sodīs par grēkiem. Buda mācīja ienaidu uzveikt ar labestību, mantkārību – ar devību un melus – ar patiesību.⁶⁰ Dusmas un aizvainojumu var dzēst ar pretējām jūtām un pārdomām.⁶¹ Budistu mūkiem ar neierobežotu laipnību jāizturas pret visām būtnēm – kā esošām, tā topošām.⁶² Bībele sludina nesavtību, devību, piedošanu un līdzcietību (Mt 18:22; 19:21; Lk 3:11; 6:36; 11:41; 12:33; 17:3-4), ieteic cilvēcīgu, iejūtīgu attieksmi arī pret ienaidniekiem (Sakām-vārdi 25:21); ētisku pilnību Kristus sekotāji sasniedz, mīlot ienaidniekus (Mt 5:44; Lk 6:35).

Ētiskais progress notiek, morālajai izjūtai pievēršoties jomām, pret ko tā agrāk bija vienaldzīga. Šis process ir lēns, nevienmērīgs un atkarīgs no kultūru un indivīdu īpatnībām. Garīgajam apvārsnim paplašinoties, sociālās vienības, kurās valda viena morāle un juridiskā iekārta, kļūst arvien lielākas. Ģinšu un cilšu lomu savulaik pārņēma valstis un impērijas, un pēdējos gadsimtos parādās tiesiska regulācija, kas iet pāri valstu robežām. Mūsdienu cilvēks kā morālus pienākumus izjūt savam kladam maznozīmīgas prasības: neitrālu labvēlību pret visiem, rūpes par svešām tautām un nākamajām paaudzēm, piedalīšanos citu posta mazināšanā, saudzību pret dzīvniekiem.

Ir vispār atzīts, ka vissvētākais pienākums pret citiem ir ļaut viņiem dzīvot. Kopš apgaismības laikmeta neatsavināmās cilvēka tiesībās ir iekļauta personas cieņa – tiesības būt novērtētai un respektētai viņas pašas dēļ. Cilvēktiesību aktivisti tiecas pēc tā, lai nāvēssodu tā cietsirdīgā, necilvēcīgā un pazemojošā rakstura dēļ atceltu visur pasaulē. Starptautiskā cilvēktiesību organizācija *Amnesty International* iestājas pret nāvēssodu neatkarīgi no likumpārkāpēja īpašībām, nozieguma apstākļiem un soda izpildes veida.⁶³

Filosofu kritiskās atziņas rosina tiesvedībā nepiemērot soda retributīvo funkciju. Tā balstās pirmsreflektīvajā uzskatā, ka likumpārkāpējam

⁶⁰ Dhammapada 5; 223.

⁶¹ Anguttara Nikāya 5:161.

⁶² Sutta Nipāta, 1.8 (Mettā Sutta).

⁶³ Amnesty International. Death Penalty. Retr. 22.06.2020.

nozieguma izdarīšanas brīdī ir bijusi pieejama alternatīva un par izvēlēto rīcību viņš ir personīgi atbildīgs. Šo viedokli aizbildina doktrīna par cilvēka brīvo gribu. Pretēji tam striktie deterministi ir pārliecināti, ka cilvēka lēmumu konkrētos apstākļos pilnīgi nosaka cēloņu kopums. Dziļākā līmenī tie ir personību veidojoši faktori: iedzimtība, temperaments, dispozīcijas, audzināšana, izglītība, dzīves pieredze. Uz izaicinājumu cilvēks atbild ar reakciju, kas viņa atmiņu, uzskatu, nodomu un cerību kontekstā ir optimāla.⁶⁴ Determinisms saskan ar atklājumiem par gribas procesiem korelatīvām neirofizioloģiskām norisēm smadzenēs, kas pakļautas termodinamikas likumiem. No trešās personas viedokļa katrā situācijā reāls ir tikai viens lēmums. Taisnīgs sods prasa personīgās vainas pierādījumu, bet tas mūsu labāko zināšanu ietvarā nav iespējams. Arī pašpārliecinātiem retributīvistiem jāatzīst savu pozīciju vājums epistemoloģiskā aspektā: nav dabiskas sakarības starp nozieguma smagumu un piespriežamā soda lielumu. Atteikšanās no atriebības kā represiju motīva harmonizē ar soda minimālisma principu. Atzīstot pārkāpumu par cēloņu virknes izraisītu, deterministi neveic nekādas izmaiņas tā vērtējumā: noziegums tāpat paliek pretīgs, nicināms un ar tiesisko kārtību nesavienojams. Netiek arī celti iebildumi pret cilvēka dabiskajām reakcijām sadzīves konfliktu gadījumā, bet tikai pret tiesu varas apsvērtu atmaksu. Saglabājas sabiedriskās kārtības sargāšanas uzdevums un iespējas piemērot drošības līdzekļus preventīvas (profilakses), izolācijas (inkapacitācijas) un it īpaši rehabilitācijas nolūkā.⁶⁵

Par līdzcietīgu attieksmi pret dzīvniekiem iestājās daži antīkās pasaules domātāji (Pitagors, Empedokls, Teofrasts, Porfirījs, Jamblihs, Plūtarhs) un vairākas reliģiskās tradīcijas: džainisms, budisms, hinduisms. Mūsdienās zināmas juridiskās skolas māca, ka personas pamattiesības jāattiecina arī uz šimpanzēm un bonobo. Pasaulē turpinās dzīvnieku tiesību atzīšanas process. Labturības prasības īpaši jāievēro attiecībā uz dzīvniekiem, kas jūt

⁶⁴ Platons. Gorgijs, 468b.

⁶⁵ Mazlovskis Arnīs. On free will and determinism. *Reliģiski-filozofiskie raksti*, XIX, 2015, 22.–45. lpp. ISSN 1407-1908.

cilvēka izturēšanos pret viņiem. Pastāv sakarība starp cietsirdīgu attieksmi pret dzīvniekiem un varmācību cilvēku sabiedrībā.⁶⁶

Evolūcijas mācība un ģenētika ir atklājušas morālās izjūtas izcelsmi. Kopdzīvē un sadarbībā pirmatnējie cilvēki sākumā instinktīvi, bet vēlāk apzināti apguva sabiedrisko kārtību stabilizējošas attiecības. Laika gaitā morālo spriedumu izziņa kļuvusi intuitīva. Evolucionārā interpretācija nedegradē morāles deontisko savdabību un atbilstību pārļaicīgām paradigmām. Filosofija rosina konsekventi atzīt kauzalitātes lomu cilvēku rīcībā un koriģēt jurisdikciju attiecībā uz patvaļīgiem pieņēmumiem par lēmēja pārspilētām iespējām.

⁶⁶ Lockwood Randall, Ascione Frank R. *Cruelty to Animals and Interpersonal Violence*. Purdue University Press, 1960.

The Evolutionary, Timeless and Current Ethos

Summary

In this article, the author draws attention to morality as both a value system and social property outlining the neo-Darwinian view on the origin of morality. According to this view, conflicts were disastrous for weak organisms looking for scanty resources. In rivalry, an approximate Nash equilibrium – the influence and dominance partition acceptable to all competitors – was established. As a relation paradigm, it is analogous to other examples of equilibrium in inanimate and animate nature and displays the objective, unconventional character of social regulation. In the hard struggle for survival, the individuals and groups that were cooperating had the best chance to persist and propagate. A tribe having many members ready for mutual aid and self-sacrifice succeeded in fulfilling joint ventures and could leave more offspring. In this way, protomorality functioned as an instrument of natural selection.

The development of morality should not be deemed a result of methodological induction. At the stage of the undeveloped mind, this process means an instinctive, non-linguistic mechanism. Indirect reciprocity is a serious step towards moral behaviour. To form moral judgments, both general intellectual capacity (mind, memory, speech) and specific feelings (love, guilt, shame) are necessary. The acquisition of the capacity for normative guidance was the turning-point in moral development. Viable

habits were maintained in the collective memory as social norms. Our moral intuitions about the goodness of survival and reproduction have a genetic heritage. Moral judgments are cognitive statements, which at least implicitly are universal.

The metaethical nature of moral values is continuously discussed. Moral realists stress the objective, irreducible character and *a priori* cognition of moral norms. Their opponents point out that an unexplained gap remains between the ideal, causally inert values and real events. Evolutionists treat morality as biological adaptation and admit subjective creation of moral judgments. The synthesis of moral realism and evolutionary interpretation of moral sense is not impossible. The phylogenetic comprehension of values at a certain time does not degrade them as independent eternal patterns.

Historical beliefs may rather be treated as the instantiation of moral paragons. A parallel is drawn with general theoretical principles, which being unchangeable in themselves are discovered during the investigation. Scrutinising similar situations, human mind ponders idealised models subject to definite laws. Ethical *a priori* cognition is vindicated to the extent to which general theoretical knowledge is justified. Only a few inadequate beliefs provided by natural selection are known: parents' conviction about the exclusive properties of their children and predisposed recollection of unfortunate experience in risky situations.

Stable social order may be diverse, however not arbitrary. Axiological representations motivate the human will, and correlated neurophysiological processes occur in the organism. There is no particular system for a moral sense in the brain. The scope of available reactions considerably increases with the development of the prefrontal cortex. Brain areas responsible for reliance have bearing to host cooperation. The dextral prefrontal cortex controls voluntary impulses. For psychopaths, a disposition to risk and irresponsibility coexist with deficient empathy.

Throughout times, morality has promoted peace. The social unit obeying the same basic moral norms and laws has expanded during history. Today aims are being set comprising the global community and affecting

future generations. Critical revision of punitive motives suggests the inconsistency of the retributive function of punishment. Retribution relies on the prereflexive view that the offender has had a free choice at the moment of transgression. Determinists emphasise that in any given situation, a person's decision is necessarily formed by a set of different causes. The neurophysiological correlate of volition is governed by the laws of nature and admits no alternatives. If no choice is available, it is inadequate to impose legal responsibility on agents. Discarding retributivism may lead to the exclusion of punitive excesses. However, no reassessment of values is claimed, and the justified motives of punishment, viz. prevention (deterrence), isolation (incapacitation), and above all rehabilitation remain applicable.

Jānis Meļņikovs

DŽONS MILBANKS: RADIKĀLĀS ORTODOKSIJAS PERSPEKTĪVA

Radikālās ortodoksijas perspektīva ir Džona Milbanka iniciēta intelektuāla nostāja, kas analizē liberālismu, post-modernismu, sekulārismu un cenšas piedāvāt alternatīvu skatījumu. Tiek izvirzīta pamattēze, ka teoloģija ir sava veida sociāla teorija, kas var piedāvāt visaptverošu pasaules realitātes skaidrojumu. Turklāt šajā skaidrojumā pretstatā liberālismam, kas balstās ļaunuma ontoloģijā, individuālismā, birokratizēšanā, tehnokratizēšanā, pamatā liktas vērtības, kas ir vērstas uz kopīgo labumu un savstarpīgumu. Milbanks ļoti niansēti analizē teoloģiskās izmaiņas, kas ietekmēja vēsturisko domas izmaiņu un iniciēja liberālisma attīstību, kā arī piedāvā savu risinājumu pastāvošajām problēmām. Aicinājums ir atgriezties pie pareizās teoloģijas un kristīgajām vērtībām.

***Atslēgvārdi:** Džons Milbanks, sociālā teorija, teoloģija, radikālā ortodoksija, politika.*

levads

Šajā esejā es vēlētos iepazīstināt Latvijas akadēmisko vidi ar Džona Milbanka (*John Milbank*) teoloģisko perspektīvu, kas ietver vērtīgu sociālās teorijas, modernisma, postmodernisma, sekulārisma un liberālisma kritiku. Tematiku sašaurinot, īpaši pievērsīsimies tādām mūsdienās aktuālam jautājumam kā sekulārisma un liberālisma kritika. Lai šo uzdevumu paveiktu, piedāvāšu ieskatu Milbanka idejās, kas izklāstītas viņa darbā “Teoloģija un sociālā teorija: viņpus sekulārā prāta”.¹ Komentēšu arī citu darbu ar nosau-

¹ Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006.

kumu “Tikumu politika: postliberālisms un cilvēces nākotne”,² ko viņš izdeva 2016. gadā kopā ar līdzautoru Adrianu Pabstu (*Adrian Pabst*). Tas darīts, lai ieskicētu Milbanka teorijas plašo izpētes materiālu, kas fokusējas uz liberālismu. Milbanka darbi ir apjomīgi un komplicēti un to studēšanai nepieciešama rūpīga iedziļināšanās. Šobrīd piedāvāšu vispārīgu ieskatu viņa domā, kas, cerams, varētu raisīt plašāku interesi par teologa devumu arī Latvijā. Uzreiz gribu uzsvērt, ka Milbanka darbi ir visai pretrunīgi vērtēti. Viņa perspektīvai ir gan savi atbalstītāji, gan arī noliedzēji, kuri norāda uz kļūdām interpretācijās, taču šīs esejas ietvaros Milbanka kritikai uzmanība netiks pievērsta.

Džona Milbanka darbu konteksts

Džons Milbanks ir britu teologs, kopš 2018. gada emeritētais Notingemas Universitātes politikas un ētikas profesors. Viņš ir viens no mūsdienu ietekmīgākajiem teologiem. 1990. gadā publicējot darbu “Teoloģija un sociālā teorija: viņpus sekulārā prāta”, viņš aizsāka teoloģijas atjaunošanas un radikālās ortodoksijas kustības izveidošanu laikā, kad teoloģija tika uzskatīta par sevi izsmēlušu un modernajai pasaulei nevajadzīgu zinātnei. Komentējot Milbanka darbu, Džeimss Smits (*James Smith*), kanādiešu filozofs un radikālās ortodoksijas popularizētājs, norāda, ka radikālā ortodoksija ir 21. gadsimta “teoloģisks noskaņojums”, kas noraida duālismu starp dabu un žēlastību vai matēriju un garu.³ Tas ir mēģinājums atjaunot teoloģiju par derīgu zinātnei. Radikālo ortodoksiju var definēt kā teoloģisku ietvaru un kristīgajos principos balstītu sociālpolitisku darbību.⁴ Pēc Milbanka daudzi teologi sākuši rakstīt teoloģiskus darbus radikālās ortodoksijas garā.

² Milbank, John, and Adrian Pabst. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International, 2016.

³ Smith, James K. A. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2004, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

Milbanka mērķis politiskās teoloģijas laukā ir formulēt metodoloģiju, kura varētu dot “jaunu izpratni par attiecībām starp teoloģiju, sabiedrību un darbību (angļu val. – action) un padarītu teoloģiju par efektīvu spēku, kas raisa vēsturiskas pārmaiņas, nepārtopot ideoloģijā”⁵ (Scott and Cavanaugh 2006:457). Modernā filozofija uzskata metafiziku par pagātnes palieku. Tā tiek aizstāta ar sociāli kritiskām teorijām, no kurām ir izslēgta teoloģijas eshatoloģiskā perspektīva. Taču Milbanka liberālisma un sekulārisma kritika cenšas formulēt “kristiešu eshatoloģisko vēsti mūsdienu sabiedrībā”⁶ (Scott and Cavanaugh 2006:458). Tātad Milbanks piedalās kustībā, kur, līdzīgi daudziem citiem, piemēram, Rutgeram Bregmanam (*Rutger Bregman*) viņa darbā “Utopija reālistiem” vai Patrikam Denī (*Patrick J. Deneen*) darbā “Kādēļ liberālisms izgāzās”, cenšas skatīties uz sabiedrības procesiem un piedāvāt citādu perspektīvu.

Milbanks ļoti spēcīgi piesaka teoloģiju nevis kā sen pagājušu vēstures posmu zinātnē, bet gan kā metazinātni, kas var dot savu, no citām zinātnēm neatkarīgu realitātes izvērtējumu. Viņš analizē teoloģijas un sociālās teorijas attiecības, norādot, ka teoloģija jau ir sociāla teorija, kurai nav vajadzīgas citas zinātnes. Šī vienkāršā tēze tiek pierādīta, dodot apjomīgu ideju vēstures pārskatu no antīkās filozofijas līdz pat mūsdienām. Uz šī pamata Milbanks izvērsē daudz detalizētāku kultūras, politikas, ekonomikas un reliģijas kritiku arī citos darbos. Viņš analizē liberālās pasaules uzbūvi no politiskā, ekonomiskā un kultūras viedokļa un norāda, ka liberālās nostādnes kļuvušas iespējamās, pateicoties izmaiņām teoloģijā, kuras ieviesis Dunss Skots un kuras detalizētāk aprakstīšu mazliet tālāk. Pēc viņa domām, tas pavēra iespēju tādiem filozofiem kā Loks un Hobss attīstīt politisko teoriju, ko pazīstam kā liberālo. Milbanks apgalvo, ka liberālisma redzējums ir sevi izsmēlis un vajadzīgs kaut kas jauns, ko var piedāvāt kristīgā teoloģija. Citiem vārdiem sakot, kristīgā ortodoksija ir “radikālais”, kas spēj risināt liberālisma problēmu mūsdienās.

⁵ Scott, Peter Manley. Cavanaugh, William T. *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden, Wiley-Blackwell, 2006, p. 457.

⁶ *Ibid.*, p. 458.

Teoloģija un sociālās teorijas pamattēze

Milbanka darbā “Teoloģija un sociālā teorija” norādīts, ka teoloģija ir sava veida sociālā teorija, kurai jāatrisinās no socioloģijas un citām zinātnēm, kas mēģina visaptveroši izskaidrot pasaules uzbūvi, un jāatjauno teoloģijas metanaratīva pozīcijas.⁷ Uz šīs tēzes pamata Milbanks pievēršas mūsdienu liberālisma un sekulārisma izcelsmes un problemātikas analīzei, kā risinājumu piedāvājot kristīgās teoloģijas ortodoksu perspektīvu, kuru Milbanks saskata katoļu Baznīcā. Ortodoksija tiek interpretēta kā tradicionālisms un nevis kā konservatīvisms vai liberālisms. Teoloģiskās ortodoksijas pamatproblemātika balstās izpratnē par esamību. Milbanks norāda, ka tieši kļūdaina esamības interpretācija ir novedusi pie sekulārisma un vēlāk – liberālisma attīstības.

Milbanks analizē tādus modernismu raksturojošus fenomenus kā liberālisms, pozitīvisms, dialektika, lai norādītu uz modernisma iekšējo kļūdu. Viņš uzsver, ka šāda perspektīva rada nihilismu, kas visu reducē uz varas attiecībām. Milbanks saskata saistību starp modernismu un antīko filozofiju, kurā balstās “sākotnējā ļaunuma” teorija. Viņš norāda uz liberālisma un sekulārisma pretrunām, kas traucē risināt šībrīža krīzes. Viņaprāt, vienīgi teoloģija spēj piedāvāt ko radikāli citādu.

Izmantojot arheoloģisko metodi, Milbanks analizē sociālo zinātņu uzbūves pieņēmumus un tādējādi atklāj sekulārās racionalitātes maldīgo diskursu ģenēzi. Prakse un diskurss ir cieši saistīti, un tas ir veids, kādā sociālās teorijas sevi uztur un atražo. Vienlaikus Milbanka metodoloģija izgaismo sekulārajā netveramo vai mānīgo dabu, kas padara to grūti definējamu. Visbeidzot viņš norāda uz “zinātniskajām” sociālajām teorijām kā sava veida teoloģiju vai antiteoloģiju, ko viņš mēģina atmākot.⁸ Citiem vārdiem sakot, sociālās teorijas balstās uzskatos un priekšstatos, kam ir teoloģiska izcelsme, bet tās to neapzinās un vienlaikus pozicionējas pret teoloģiju.

⁷ Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006, p. 1; 383.

⁸ Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006, p. xii.

Ģenealoģiskā metodoloģija

Lai atklātu modernisma problemātiku, Milbanks izmanto ģenealoģijas pieeju modernisma pētniecībā. Ja ģenealoģija tiek lietota, lai atmaskotu kristietības/relīģijas kultūras uzbūvi, tad līdzvērtīgi ģenealoģija var tikt lietota, lai norādītu uz modernisma izcelsmi un tā aizspriedumiem, kas apstrīd oficiālo versiju un atklāj citādu skaidrojumu lietām.⁹ Milbanks analizē tādus filozofus kā Hēgeli, Niči, Delēzu, Liotāru, Heidegeru un Deridā. Viņš uzskata, ka Niče un Fuko ar ģenealoģijas palīdzību atmasko kultūras fenomenu izcelsmi, ģenealoģiju saprotot tādējādi, ka pastāv nevis fakti, bet tikai interpretācijas un attiecības starp cilvēku kultūru un tās mantojumu.¹⁰ Ģenealoģija ir nepārtraukts process, kas palīdz risināt varas apslēptās attiecības starp noteiktiem diskursiem un praksēm, vienlaikus atmaskojot netaisnīgās sociālās struktūras. Tā, piemēram, Niče norāda uz visu veidu varas attiecību mākslīgumu un netaisnību, kas raksturo cilvēcisko dzīvi. Taču, kritiski vērtējot šādu pieeju, Milbanks secina, ka šī metodoloģija – ģenealoģija – ir vēl viena nihilisma forma, kas pozitīvisma gaismā skaidro ikvienas sociālās attiecības ar varas attiecībām.

Ģenealoģija tiek uzskatīta par neitrālu vērtību attiecībā pret dažādo stāstu, naratīvu un situāciju vērtībām. Milbanks uzstāj, ka, lai šis pieņēmums būtu paties, ģenealoģijai kritiski jāizturas pret visiem stāstiem, modernisma naratīvu ieskaitot. Jo, ja kāds naratīvs tiek uzskatīts par “dabisku dzīves formu”, tad ģenealoģija kļūst par vēl vienu perspektīvu. Tādējādi ģenealoģiska kristietības analīze ir tikai viens no interpretācijas stāstiem bez pretenzijām uz lielākām tiesībām uz patiesību.¹¹ Tā ir patiesība arī apgrieztā variantā, kad Milbanks piedāvā kristīgo modernisma un sekulārisma ģenealoģiju.

⁹ Smith, James K. A. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2004, p. 94.

¹⁰ Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006, p. 281.

¹¹ Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006, p. 282.

Sekulārisma problemātika

Milbanka darba “Teoloģija un sociālā teorija: viņpus sekulārā prāta” pirmais teikums sākas ar apgalvojumu: “Reiz nedzīvoja sekulārais.” Tā ir norāde uz pamatkategoriju, uz kuru tiek balstītas visas sociālās zinātnes un izprasta mūsdienu pasaule un kas cenšas aizstāt teoloģiju un reliģisko perspektīvu. Sākotnējais ir kā pirmsreliģijas stāvoklis, kad reliģija neeksistēja, un, attīrot visu sociālo no reliģiskā, tiek apgalvots, ka ir iespējams nonākt līdz pamatstāvoklim, kas ir neitrāls un dabisks – sekulārs.¹² Britu teologs un Oksfordas Universitātes profesors Saimons Olivers (*Simon Oliver*), komentējot Milbanka darbu, skaidro, ka sekulārais skatīts pārsvarā mūsdienu Rietumu kultūras ietvarā kā reliģijas un politikas nošķirums. Politika, ekonomika un likums nebalstās teoloģiskās patiesībās par Dievu. Reliģiskā prakse tiek nostumta privātajā sfērā un ir pieņemama, ja tā netraucē citiem. Fundamentālie jautājumi par cilvēku un pasauli tiek risināti bez atsauces uz transcendentālu pirmsākumu vai mērķi.

Sekulārismam ir ļoti senas saknes, bet Milbanks mudina domāt par citu pirmsākumu – apgaismību 18. gadsimtā. Nenoliedzot, ka Kants un Dekarts bija nozīmīgas figūras sekulārisma un modernisma izveidē, Milbanks meklē dziļāk, analizē un jautā, kas darīja iespējamu Kanta un Dekarta rašanos? Sekulārisms piedzīvo teorētisku konceptualizēšanu līdz ar modernisma rašanos un dabaszinātņu attīstību 16. un 17. gadsimtā, taču tā pirmsākumi meklējami jau antīkajos (Aristoteļa) uzskatos par dabas novērojumiem, kas var atklāt pasaules uzbūvi. Vēlāko laiku filozofi, balstoties šajā Aristoteļa tēzē, attīstīja tādas dabaszinātnes, kādas mēs tās pazīstam šodien – kā eksperimentālas zinātnes. Eksperimentālā metode ļauj zinātniekiem atklāt faktus par dabu, bet cilvēka domai attīstīties solis soli ar atklājumu izdarīšanu, padarot Biblii, teoloģiju un kristīgo tradīciju par nesvarīgu un no zinātnes nošķiramu. Lai arī saprāts tika uzskatīts par būtisku kristīgās domas daļu kā dalība dievišķajā saprātā – logosā, tas tika realizēts caur tradīciju, kamēr apgaismības laikmetā virsroku ņēma jauna

¹² Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006, p. 9.

izpratne par saprātu. Tā nebija piesaistīta nevienai tradīcijai vai jomai un tika pozicionēta kā neatkarīga no jebkādam kultūras vai vēstures ietekmēm, neitrāla, “neieinteresēta”. Sekulārisma rašanos pavada teoloģijas un reliģijas atkāpšanās no publiskās sfēras, un to dažkārt dēvē par desakralizāciju. Jautājums par cilvēces izcelsmi un mērķi tiek pakārtots cilvēces dabas izziņai, bet jautājumi par dabas faktiem ir nošķirti no jautājumiem par vērtību un mērķi. Šo attīstību nekritiski uzskata par dabiski neizbēgamu cilvēces attīstības virzienu, kur pārākā kategorija ir zināšanas un domāšana.

Milbanks norāda, ka šāda veida sekulārā – kā neitrālas, neieinteresētas un objektīvas realitātes – nav un nekad nav bijis.¹³ Pretēju uzskatu viņš sauc par ideoloģiju, kas sagroza patiesību, uzstājot, ka sekulārisms ir mākslīgi radīta kategorija, kura balstās noteiktos pieņēmumos un priekšstatos par cilvēci un pasauli:

Sekulārajam kā domēnam jābūt izveidotam vai iztēlotam kā teorijā, tā arī praksē. Šis veidojums nav pareizi saprasts tikai negatīvā veidā kā desakralizācija. Tas ir piederīgs socioloģiskajai gudrībai – pašu kristietību interpretēt kā sekulārisma aģentu.¹⁴

Tātad Milbanks apgalvo, ka sekulārisms ir radīta realitāte, kas balstīta teoloģiskos apgalvojumos, ar to saprotot apgalvojumus par izcelsmi un mērķi. Taču viņš arī norāda, ka sekulārisms ir slikta teoloģija jeb pseido-teoloģija, kas balstīta kristīgās teoloģijas sagrozīšanā.

Izslēdzot teoloģisko perspektīvu vai padarot to par marginālu indivīda personīgās dzīves jomu, tās vietu ieņem modernisma perspektīva, kas ir balstīta varas attiecībās. Protams, arī reliģiskajā perspektīvā eksistē varas attiecības, piemēram, līdzsvars kosmiskajā kārtībā vai politiskā iekārta, taču Milbanks norāda uz atšķirību, ko aizsācis sekulārais modernisms, par pamatstāvokli dēvējot “ontoloģisko ļaunumu”, kas jākontrolē ar varas/

¹³ Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006, p. xvii.

¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

spēka pielietošanu. Kristietībā ontoloģiskais pamats ir miers, kas izriet no dievišķās Trīsvienības koncepta:

*“Kristietība neatzīst pirmatnējo vardarbību. Kristietība neizprot bezgalīgo kā haosu, bet gan kā harmonisku mieru, kas ir pāri visām totalizējošām prāta varām.”*¹⁵

Šī izpratne ir radikāli pretēja tai, ko piedāvā modernisma attīstība. Kristietība kā sākotnējo ontoloģisko stāvokli definē mieru. Sākotnējais stāvoklis nav haoss, ko izceļ antikie mīti, bet gan sākotnējā stāvokļa apjēga par mieru.

Ļaunuma ontoloģija

Milbanks balstās Augustīna darbā *Civitas Dei* (Dieva pilsēta), kur teikts, ka vardarbība ir sākotnējās kārtības, miera izjaukšana. Augustīns analizē romiešu tikumus, atklājot to ierobežotību, jo romiešiem tikumisks cilvēks ir tāds, kas spēj pārvaldīt savas vēlmes. Taču šāds skatījums politiskā līmenī liek secināt, ka pārākais tikums ir uzvara konfliktā kā metaforisks sevis pārvaldes veids. Tādējādi miers tiek sasniegts ar vardarbīgu līdzekļu palīdzību.¹⁶

Tātad modernā sekulārā sabiedrība vardarbību pasludina par pamatkategoriju, kura jākontrolē ar varas palīdzību. Atšķirības tiek uzskatītas par pamatu varas attiecībām, vardarbībai un konfliktam, tādēļ, novēršot jebkādu atšķirību, var tikt atrisināts sākotnējais konflikts, un tas tiek pasniegts kā mīts – *mythos*. Šīs varas attiecības tiek mitoloģizētas, un tādējādi tās ienāk cilvēku zemapziņā kā normējoša kategorija. Tieši tādēļ modernismā atšķirības tiek aizstātas ar vienveidību.

Saimons Olivers kā piemēru šādai izlīdzinošai vienveidībai min kapitālistisko politiku ar to raksturojošo individuālismu, kas sabiedrību redz kā

¹⁵ Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006, p. 5–6.

¹⁶ Milbank, John. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*. 1 edition. Hoboken, NY: Wiley-Blackwell, 2014, p. 405.

indivīdu kopumu bez vienota mērķa. Indivīda dominēšanas pamatā ir nominālisms – 14.–15. gadsimta filozofijas strāvojums, kas uzskatīja, ka nepastāv nekas universāls, viss ir tikai individuālu grupu apraksts, sabiedrība, piemēram, ir indivīdu kopums. Nekas universāls indivīda identitātei nav būtisks. Indivīdi, kuri realizē savas vēlmes, vajadzības, nepieciešamības, nav nekādā veidā saistīti ar kolektīvām vajadzībām, vēlmēm vai mērķiem, tāpēc neizbēgami rodas vardarbība un konflikti. Sabiedrība ir jārada, un agrīnajā modernismā tas noticis ar nācijvalsts veidošanos. Tiek radītas sabiedriskā līguma attiecības, kurās indivīds daļu savu tiesību nodod valstij vai monarham, lai pretī saņemtu savu interešu un miera nodrošinājumu. Tādējādi valsts pastāv, lai nodrošinātu mieru starp tās pamatvienībām – indivīdiem.

Arī agrīnajā modernajā zinātnē pastāvēja tendence traktēt atšķirības tieši tāpat – kā konflikta cēloni. Zinātnē uzsvēra, ka saprāts un patiesība nebalstās subjektīvos, konkrētu apstākļu un vēsturiskā konteksta apstākļos, bet ir objektīva, neitrāla un neieinteresēta realitāte. Atšķirībām un nesaskaņām šādā izpratnē nav vietas un tādēļ tika radītas zinātniskās darbības prakses, kuras meklēja zinātniskos faktus nolūkā izslēgt dažādību.

Hobss uzskatīja, ka no sociālajām atšķirībām izriet konflikts, un viņš šo situāciju definēja kā “dabisku stāvokli” starp indivīdiem. Viņš uzsvēra, ka bez valsts indivīdi tiecas īstenot savas intereses pat vardarbīgā veidā. Izeju no šī dabiskā vardarbības stāvokļa nodrošina sabiedriskais līgums, kas paredz spēka un likuma varas tiesības nodot valstij vai suverēnai varai. Suverēnā vara nodrošina mieru ar likuma un soda starpniecību. Tādējādi attiecības sabiedrībā sāk regulēt politika, ekonomika un likums, ko nodrošina sabiedriskais līgums. Reliģijai tiek ierādīta valstij pakārtota loma.

Modernisms atšķirības uzskata par draudu politiskajai un sociālajai kārtībai, un, lai izvairītos no šāda apdraudējuma, jānotiek atšķirību “izlīdzināšanai”. Milbanks konfrontē šo modernisma pieņēmumu ar teoloģijas pamatuzstādījumu par mieru, kas izriet no Trīsvienības attiecībām. Trīsvienības koncepts norāda uz dažādību un arī uz vienību. Turklāt, pēc analogijas, radība atspoguļo šo vienību atšķirībās. Milbanks uzstāj uz atšķirību kā ontoloģisku pasaules realitāti, kas nodrošina mieru.¹⁷ Baznīca ir šis vie-

¹⁷ Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006, p. 434.

nības un atšķirības piemērs. Uzsverot miera ontoloģisko raksturu, viņš norāda uz radīšanas doktrīnu, tas ir, Dievs radīja no nekā – *ex nihilo*, un ļaunums ir Dieva noliegšana, tātad tam nav būtības pašam sevi. Ļaunums nav realitāte, kas pastāvētu pati par sevi un īstenotos kosmiskā konfliktā, kā to vēsta senie mīti.

Milbanks raksturo, kā antīkās filozofijas mācības atšķiras no kristīgās teoloģijas. Ja Platons un Aristotelis radīšanas mītos izcēla, ka radības rašanās sakārto haosu, tad judokristīgajā tradīcijā Dievs rada no nekā. Nav haosa, no kā kaut kas tiek radīts. Tātad kristīgajā teorijā Dieva darbībā nepastāv pirmatnējā vardarbība, kas ievieš kārtību, bet gan dāvāšanas darbība, kas rada. Teoloģijā šo mācību par radīšanu no nekā definē kā Dieva doktrīnu: “Radīšana ir Dieva suverenitātes, brīvības mierīga izpausme”.¹⁸

Platons un Augustīns izvērš mācību par labo kā ontoloģisku pirm-sākumu. Ļaunums nepastāv pats par sevi, bet ir labā trūkums. Augustīns noraida mācību par labā un ļaunā cīņu kā pamatstāvokli. Vienlaikus viņš norāda, ka cilvēciskā pieredze mudina ļaunumu uzskatīt par reālu un spēcīgu, tomēr redz to metafiziskā skatījumā – lai ļaunums varētu būt, vispirms ir jāpastāv labajam. Milbanks apgalvo, ka Augustīna un Platona teoriju par labā primāro un sākotnējo stāvokli modernisms aizstāja ar ļaunuma ontoloģiju, bet šāds uzskats ir sekulārā pasaules skatījuma pamatā.

Milbanks definē radušos sekulārismu kā telpu, kas ir autonoma, bez piesaistes transcendentālajam. Tā pirmsākumi ir meklējami teoloģiskajās izmaiņās, kuras raksta turpinājumā iztirzāšu sīkāk. Tā kā sekulārisms tiek uzskatīts par metafizisku kategoriju, kas izriet no teoloģiskās paradigmas maiņas, tad tas nespēj pats sev noteikt diagnozes vai arī rast risinājumus problēmām.¹⁹ Visbeidzot šādas teoloģiskas izmaiņas Milbanka skatījumā noved pie sekulārismam un modernismam tik raksturīgā nihilisma. Milbanks piedāvā risināt modernisma problēmas ar kristīgās ortodoksālās teoloģiskās un filozofiskās tradīcijas palīdzību.

¹⁸ Milbank, John, and Simon Oliver. *The Radical Orthodoxy Reader*. 1 edition. London; New York: Routledge, 2009, p. 11.

¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

Univokalitātes problemātika

Milbanka skatījumā sekulārisma rašanos izraisīja teoloģiska kļūda Duns Skota teorijā par esamību.²⁰ Olivers palīdz izprast Milbanka domu gājienu, skaidrojot terminus *analogs*, *univokāls*, *ekvivokāls*. Tie jāsaprot Akvīnas Toma dalības metafizikas kontekstā ar analogijas konceptu. Koncepti *analogija* un *dalība*, saskaņā ar Akvīnas Toma atziņu, apraksta cilvēka spēju runāt par Dievu. Darbs *Summa Theologiae* risina jautājumu par teoloģisko valodu un tās lietojumu. Lai runātu par Dievu, cilvēki lieto tos pašus terminus, ar kuriem tiek aprakstīta pasaule jeb radība, lai arī Dievs pārsniedz šo konceptu spēju aprakstīt realitāti. Taču Akvīnas Toms pieļauj iespējamību šādi runāt, balstoties neoplatonisma idejā par cēloņa un seku attiecībām. Viņš norāda, ka sekas kaut ko pauž par to cēloņiem. Tātad Dievs ir radījis pasauli, un tā pauž Dievu raksturojošas lietas, lai arī ierobežotā veidā.

Lai runātu par Dievu, tiek lietoti tēlaini izteiksmes līdzekļi. Bībelē, par Dievu runājot, lietotas daudzas metaforas, piemēram, Dievs ir klints, dzīvības maize vai ceļš. Lai arī metafora kaut ko pasaka par būtisku Dieva īpašību, tomēr tā nav jāsaprot burtiski, jo tā tikai palīdz atklāt burtiski grūti izsakāmo. Taču, kad runājam par Dievu kā labu un gudru, tad tā nav tikai metafora.

Runājot par Dieva labestību, Akvīnas Toms noraida divus nozīmes veidus. Pirmkārt, tas, ka Dievs ir labs, norāda, ka Dievs ir labā cēlonis, tātad – izcelsmes avots. Bet šāda izpratne ir problemātiska, jo pieņem, ka Dievs ir labā avots, vienlaikus norādot, ka labestība ir radības īpašība un tikai pastarpināti šī Dieva īpašība izraisa labestību. Akvīnas Toms uzstāj, ka Dievam piemīt labestība pašam sevī un tikai tad Viņš ir tās izraisītājs radībā. Bet otra izpratne ir skatīties uz Dievu caur negatīvo prizmu, Dievu saprotot tādējādi, ka Dievs ir labs, kā norādi uz to, ka Viņš nav slikts, jo Dieva labestību mēs nespējam aptvert. Lai arī Akvīnas Tomam šī pieeja šķiet saistoša, jo, izceļot mūsu valodas ierobežotību, mēs tomēr varam

²⁰ Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006, p. 305.

runāt par Dievu arī pozitīvā veidā. Akvīnas Toms analizē valodas izteiksmes formas, izmantojot teoriju par *ekvivokālo* un *univokālo* principu.

Termins “ekvivokāls” tiek lietots, ja to izmanto dažādās nozīmēs. Termins “univokāls” nozīmē, ka termins dažādās situācijās tiek lietots vienā, identiskā nozīmē. Akvīnas Toms uzsver, ka, runājot par Dievu, nevar tikt lietots neviens no šiem principiem. Piemēram, sakot, ka Dievs ir labs un Samuēls ir labs, nav runa par vienu un to pašu labumu, pat ja tiek lietots viens termins ar vienu nozīmi. Dieva labestība nav tāda kā Samuēla, pat ja tā pauž kaut ko no dievišķās labestības. Akvīnas Toms ierosina, runājot par Dievu, lietot analogijas principu.

Analogijai ir vairākas nozīmes un Akvīnas Toms norāda uz tām. Viena ir analogijas proporcionalitāte. Apgalvojot, ka Dieva labestība ir neizmērojami lielāka par cilvēcisko labestību, Dievs savā ziņā tiek padarīts par radību ar kvantitatīvi lielākām īpašībām, turklāt šajā gadījumā tiek salīdzināti it kā līdzvērtīgi un nevis pēc būtības atšķirīgi lielumi. Akvīnas Toms attīsta atribūcijas analogiju, kas izsaka attiecību īpatnību: Dievs ir labs pats par sevi, bet cilvēks ir labs kā Dieva radība un attiecībās ar Dievu, un nevis pats sevī. Tādējādi pastāv analogija starp univokālītāti un ekvivokālītāti, kas norāda, ka pasaule savu attiecību ar Dievu dēļ ir analogiski līdzīga Dieva īpašībām.²¹ Dievs ir labs, bet cilvēks iegūst labestību, pateicoties atribūcijas analogijas principam vai attiecībām ar Dievu. Cilvēka labestība ir tikai Dieva labestības zīme.

Džona Dunska Skota teoloģiskā kļūda

Pēc Milbanka domām, sekulārisma veidošanos veicināja būtiska teoloģiskās interpretācijas kļūda. Milbanks analizē Džona Dunska Skota domu attīstību kā noteicošo šīs jaunās idejas virziena iniciatori. Skots pretēji neoplatoniskajam un Aristoteļa skatījumam attiecības starp Dievu un cilvēku interpretēja no univokālītātes perspektīvas. Skots uzskatīja, ka Dieva un cilvēka esamība ir viena un tā pati. Akvīnas Toms saskatīja radikālu

²¹ Milbank, John, and Simon Oliver. *The Radical Orthodoxy Reader*. 1 edition. London; New York: Routledge, 2009, p. 15.

atšķirību starp Dievu un cilvēku, bet Skots uzskatīja, ka ir tāda pati esamība, taču Dievam tā piemīt pārākā pakāpē.

Skota interpretācijā attiecības starp Radītāju un radību tiek skatītas pilnīgi citādāk. Tā vietā, lai redzētu Dievu kā daudz tuvāku cilvēkiem, univokālītātes principa dēļ Dievs kļūst pilnīgi svešs un nesasniedzams, jo Dieva esamība ir neizmērojami pārāka par cilvēka esamību. Lai ko arī cilvēks darītu, viņš nespēj šo citādību mazināt, līdz beidzot izvēlas pārraut attiecības, jo nepārvaramā distance neļauj tuvoties Dievam. Tādējādi Dievs kļūst par no saprāta nodalītu ticības priekšmetu.²² Milbanka skatījumā Skota teorija ir pārrāvuma punkts teoloģijā, kas iniciēja modernisma attīstību. Modernismā Dievs paliek nesasniedzama, kā arī nebūtiska realitāte. Dieva neaizsniedzamības dēļ parādās autonoma un pašregulējoša telpa, ko Milbanks klasificē kā sekulārismu. Univokālā principa teorijā Dievs ir “radība” – kā visas citas, tikai daudz pārāka, cēlonis līdzās citiem cēloņiem un objekts starp citiem objektiem. Taču Milbanks apgalvo, ka šāda Dieva izpratne pirms modernisma teoloģijas nav pastāvējusi un nav ortodoksa.

Otrs būtisks koncepts, ko Skots lieto, ir zināšanu reprezentācija. Līdz 14. gadsimtam kristīgā platonisma tradīcijas pārstāvji zināšanas uzskatīja par abstrakciju. Pasaulē esošās lietas cilvēka prātā tiek pārvērstas intelektuālās formās jeb idejās par lietām. Tika uzskatīts, ka šī forma ir ne tikai lieta pasaulē, bet arī cilvēka prātā. Tādējādi zināšanas nav vis tikai reprezentācija, bet gan reāla lieta. Skotam zināšanas, lietu reprezentācija bija kā fotogrāfija, bet ne lietu pazišana pēc būtības. Šādā izpratnē zināšanas var tikt apšaubītas, jo tās ir tikai reprezentācija. Milbanks atzīmē, ka šis ir aizmetnis modernisma skepticīsmam. Tas noved pie secinājuma, ka zināšanas ir problemātiskas, un jautājumu “ko mēs zinām?” aizstāj jautājums “kā mēs zinām?”. Šādi tiek likti pamati neatkarīgai filozofijas nozarei epistemoloģijai, kas pēta zināšanu procesu. Reprezentācijas izpratnē zināšanas par lietām, kādas tās ir, var tikt iepazītas bez atsaucē uz Dievu.

²² Milbank, John, and Simon Oliver. *The Radical Orthodoxy Reader*. 1 edition. London; New York: Routledge, 2009, p. 22.

Teoloģiskās perspektīvas pamatojums

Milbanks attīsta tālāk savu teoriju, balstoties Platona un neoplatonisma interpretācijā Akvīnas Toma teorijā. Dalības metafizika norāda, ka pasaule ir matērija, ja tā piedalās Dieva dzīvības dāvāšanā. Dievs dāvā ierobežotu dalību savā substancē. Tātad pasaule eksistē tādēļ, ka Dievs tai dāvā eksistenci. Tātad pasaules eksistence nav autonoma. Pasaule nav paralēla vai ārpus Dieva esoša realitāte. Dalības teorija norāda, ka radība/pasaule ir reāla, bet vienlaikus tai nepiemīt autonoma realitāte. Tā pastāv Dieva nepārtrauktā sevis došanā. Tādējādi Milbanks apgalvo, ka sociālās teorijas ir pamatotas vienīgi tad, ja balstās teoloģijā. Pretējā gadījumā tās sevi veido kā paralēlas, autonomas nozares bez pamata.

Milbanks norāda, ka teoloģijai nav specifiska izpētes objekta, bet par tādu var kļūt viss, jo viss eksistē Dievā. Tieši attiecību dēļ ar Dievu teoloģija var izteikties par visu. Jebkurai citai zinātnei ir noteikts izpētes lauks: fizika, medicīna, psiholoģija, vēsture utt., bet vienlaikus, apzinoties savu ierobežotību, tām ir jānorāda uz transcendentu. Citiem vārdiem sakot, Milbanks norāda, ka jebkura zinātne, kas cenšas būt patiesa, nevar izvairīties no teoloģiskas perspektīvas, kas tām norāda uz transcendentu izcelsmi un jēgu. Šis apgalvojums nenozīmē, ka Milbanks visu grib reducēt uz teoloģiju vai teoloģiju sadalīt starp citām zinātnēm, bet viņš gan tikai norāda uz teoloģijas nozīmi un lomu starp zinātnēm. Viņš atzīst, ka Dievs ir saistošs patiesības meklējumos, bet arī uzsver, ka cilvēks var saprast pasauli tikai kā spriestspējīga būtne attiecībās starp ticību un prātu. Milbanks noraida teoloģijas neīsto pazemību, kad tā sevi pozicionē starp citām zinātnēm un piedāvā savu diskursu tikai kā alternatīvu. Šāda pieeja radīja vakuumu, kuru aizpildīja vardarbības pseidoteoloģija, bet tā savukārt radīja sekulārismu.

Radikālā ortodoksija

Milbanks apgalvo, ka kristietībai ir jāpiedāvā viendabīgs redzējums, kas aptver visu eksistenci. Tam jābūt tādām, lai reliģiskā prakse un uzskati tiktu saistīti ar visaptverošo cilvēka realitāti, piemēram, kā dzīvot sabiedrībā, kā izprast vēsturi un dabu.²³

Lai kristietība varētu būt vērā ņemama alternatīva sekulārismam, Milbanks norāda uz trīskāršu teoloģijas atšķirību no sociālajām teorijām: pretvēsturi, pretētiku un pretonoloģiju. Tādējādi Milbanks teoloģijas nošķirumu no sociālo teoriju piedāvātās perspektīvas – ģeoloģijas, antīkā tikuma un ļaunuma ontoloģijas iezīmē kā radikāli citādu.

Pretēja vēsture/pretvēsture ir Jēzus un Baznīcas vēsture, kas var piedāvāt metanaratīva reālismu, interpretējošu un regulatīvu vēstures skaidrojumu. Jēzus un Baznīca var citādi interpretēt notikumus, jo tā ir jauna sociāla prakse.²⁴ Citiem vārdiem sakot, nevis Bībeles stāsti jāinterpretē vēstures kontekstā, bet gan otrādi – vēsture jāinterpretē Bībeles stāstu kontekstā. Tādējādi šie stāsti pilda metanaratīva funkciju un definē realitāti. Milbanks norāda, ka Bībeles stāsti ir kompleksi un ir jāveic rūpīga izvērtē, lai tos nepadarītu nevēsturiskus. Tādā gadījumā sanāk, ka kristieši dzīvo pēc fiksētiem stāstiem, kas pilda shēmas funkciju, un tādi Bībeles stāsti nav spējīgi ietekmēt vēsturi, nedz arī paši ļaujās vēstures plūdamam. Tie kļūst par noslēgtu vēsturisku atgadījumu un nekas vairāk.

Arī šajā skaidrojumā Milbanks balstās Sv. Augustīna *Civitas Dei*, kur tiek dekonstruēta vēstures pagāniskā uzbūve, kur dominē varas attiecības, atklājot antīkās pasaules prāta duālismu, kas ir ielikts antīkajos mītos. Tā kā mīti un rituāli darbojas zemapziņas līmenī, tad izmaiņas iespējamās un vajadzīgas vispirms šajā dimensijā, un to kristietība piedāvā. Līdzīgi arī Milbanks cenšas dekonstruēt sekulārisma mītus, lai piedāvātu ilgtspējīgu cilvēces nākotni.

²³ Milbank, John, and Simon Oliver. *The Radical Orthodoxy Reader*. 1 edition. London; New York: Routledge, 2009, p. 29.

²⁴ Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006, p. 390.

Pretēja ētika, Milbanka skatījumā, ir arī pārrāvums gan ar antīko, gan ar moderno ētiku. Lai arī kristietība nenoraida antīko ētiku un politisko kopieni, tomēr jaunā ētika visā krāšņumā atklājas citā kopienā – Baznīcā.²⁵ Šajā jaunajā kopienā rodas arī citas sociālās prakses, kas ir balstītas piedošānā. Tās ir vērstas uz vienprātības un sociālās harmonijas meklēšanu, aizstājot sāncensību un vardarbību. Jaunais Baznīcas pastorālais pārvaldīšanas modelis ietekmē arī politiskās struktūras, kas tiek balstītas brīvībā un vienlīdzībā.

Kā pretētika, tā pretvēsture balstās pretējā ontoloģijā, ontoloģijā, kas ir miers. Atšķirībā no antīkās un modernās pasaules kristietība balstās nevis ļaunuma ontoloģijā, bet mierā un noraida atšķirību kā ļaunuma un konflikta avotu. Gluži otrādi – dažādība un atšķirības tiek uzskatītas par nosacījumu mieram un harmonijai. Tas tiek balstīts Trīsvienības teoloģijā, kur trīs dievišķo personu atšķirības rada nevis sāncensību vai konfrontāciju, bet vienību un harmoniju.

Analīzes turpinājums – liberālisms

Vēlos, šoreiz neizvēršot savu analīzi, iezīmēt Milbanka teorijas turpmāko attīstību darbā “Tikumu politika”. Tajā Milbanks pievēršas liberālisma kritikai. Milbanks atzīst liberālisma sasniegumus, bet vienlaikus norāda uz tā kļūdām un vajībām. Liberālisma pamatproblēma ir, ka centrā kā atskaites punkts tiek nostatīts individuālais cilvēks. Liberālisms pārdefinē cilvēka stāvokli pasaulē kā individuālu realitāti. Milbanks raksta: “Cilvēka daba ir fundamentāli individuāla eksistence, kas abstrahēta no sociālās iemiesošanās (*embeddedness*). Lai cilvēku atbrīvotu, vajadzību pēc savstarpējas atpazīšanas un savstarpējas izaugsmes prakse ir aizstājusi ar tiekšanos pēc bagātības, varas un baudas.”²⁶ Tiek pilnīgi pārcelti uzsvāri tajā, kā cilvēks tiek saprasts sociālajā vidē, par centrālo nosakot cilvēka individualitāti ar tās vēlmēm un vajadzībām.

²⁵ Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006, p. 403.

²⁶ Milbank, John, and Adrian Pabst. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International, 2016, p. 2.

Milbanka darbā uzsvērts, ka liberālisma krīze ir metakrīze, jo liberālisms iestājas pret tā radītāju jūdo-kristīgajām un grieķu-romiešu tradīcijām. Citiem vārdiem sakot, metakrīze ir tādēļ, ka liberālisms cenšas atbrīvoties no tradīcijām un stāstiem, kas to ir radījis, un tādējādi nonāk iekšējā pretrunā. Līdzīgi kā Milbanka pamatteorijā, arī šajā darbā tiek izcelta teoloģiskās perspektīvas nobīdīšana malā, lai to aizstātu ar moderno liberālisma perspektīvu. Milbanks apgalvo, ka liberālisms ir radījis abstrahēšanos no realitātes un visa reducēšanu uz materiālo. Tādējādi liberālisms iet pretēji daudz vecākai tradīcijai – kristietībai. Turklāt atšķirība starp cilvēka gribu un “mākslīgo dabas likumu” pieprasa valsts kontroles sistēmas izveidi un tirgus ekonomiku. Rezultātā notiek pāreja no pozitīvas cilvēka un realitātes izpratnes uz ļaunuma ontoloģiju un pesimistisku antropoloģisku izpratni.

Liberālismu definēt ir grūti, jo nav vienotas izpratnes par šo fenomenu, kas vēsturiskos apstākļos ir mainīga parādība. Taču Milbanks kopā ar Pabstu iezīmē noteiktas liberālismu raksturojošas pazīmes, kas novērojamas visās liberālisma izpratnēs. Liberālisms tiek definēts kā “*modus vivendi*”, kultūras un metafiziskā realitāte. Citiem vārdiem sakot, liberālisms ir universāls režīms, kura mērķis ir nodrošināt lielāku iespējamo cilvēces progresu caur personas labas dzīves prizmu. Tas tiek iesakņots Loka un Hobsa uzsvērtajos racionālās vienošanās principos, kuri savukārt definēti utilitārajās kategorijās.²⁷ Milbanks paskaidro, ka liberālisms ir vienota ideoloģija, kas ietver ekonomiskas, politiskas un kultūras izpausmes.

Milbanks liberālismā redz uzsvāru uz individuālismu, specifisku moderno racionalitāti un opozīciju Baznīcai. Tādējādi turpinot iesākto domu, darbā “Teoloģija un sociālā teorija” viņš izceļ sekulārisma visaptverošo klātbūtni modernisma definēšanā. Vienlaikus notiek valsts un tirgus ekonomikas “dabiskošana”. Balstoties Hobsa un Loka liberālajā koncepcijā par īpašumtiesībām un valsts kontroli pār vardarbību, lai nodrošinātu īpašumtiesības, tiek panākta šo attiecību padarīšana par dabiskām. Individuāla attiecības ar valsti tiek veidotas un kontrolētas ar tirgus attiecību iedibinā-

²⁷ Milbank, John, and Adrian Pabst. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International, 2016, p. 3.

šanu, kur “pieprasījuma un piedāvājuma mehāniska līdzsvarošana” nodrošina mieru un labklājību. Lai varētu nodrošināt un uzturēt šo liberālo sistēmu ar tirgus ekonomiku, tiek lietoti tehnokrātiski līdzekļi, ko Fuko dēvē par cilvēka “dzīvnieciskās” dzīves kontroles un manipulācijas mehānismu. Turklāt valsts kontrole notiek veselības aprūpes, izglītības nozarē, izklaides nodrošināšanā utt. ar līdzekļiem, ko agrāk nodrošināja ar sociālās pārvaldīšanas starpniecību, piemēram, Baznīcu vai pilsētvalstīm. Ja senāk mērķis bija veicināt cilvēcisko izaugsmi un tikumisku dzīvesveidu, tad tagad tas ir aizstāts ar jauna “cilvēka-dzīvnieka hibrīda” radīšanu, lai uzturētu materiālās intereses.

Milbanks piedāvā labot izveidojušos krīzi ar atgriešanos pie senajiem konceptiem – tādiem kā “politiskais dzīvnieks” un “sociālais dzīvnieks”, kas veido politisko vidi, balstoties sociālajās konvencijās. Līdztekus šim risinājumam viņš aicina atgriezties arī pie kristīgās izpratnes par cilvēka unikālo un universālo vērtību, kas tiek īstenota attiecībā ar līdzcilvēkiem un transcendentālo realitāti. Turklāt tāpat kā Milbanka pamatdarbā arī šeit tiek ieteikts labot teoloģisko izpratni.

Noslēgums

Apkopojot iepriekš izklāstīto Milbanka teoriju, jānorāda, ka šim skatījumam ir gan daudzi piekritēji, gan arī noliedzēji, kuri apgalvo, ka Milbanks ir kļūdījies vai nepareizi interpretējis Dunsu Skotu, kuru viņš uzskata par galveno vaininieku teoloģiskajās izmaiņās, kas ļāva izveidoties sekulārismam. Taču šajā rakstā vēlējos sniegt tikai Milbanka domas pārskatu, lai iepazīstinātu ar viņa teoloģisko un filozofisko devumu. Kādā citā rakstā, iespējams, varētu tikt skatīta arī Milbanka teorijas kritiska analīze.

Milbanks parāda, kā teoloģiskie strāvājumi ar savu teorētisko perspektīvu ir apšaubāmi autentiskas kristietības perspektīvas skatījumā; līdzīgi kā noteikts teoloģisks skatījums radīja sekulārismu, kas attīstījās par agnostisku un ateistisku skepticismu, bet beigās radīja nihilismu kā teoloģisku *via moderna*. Problēmas pamatā ir izpratne par šādiem jautājumiem, ko Milbanks raksturo kā moderno ontoloģiju: univokalitāti, nevis esamības

analoģiju, zināšanas caur reprezentāciju, nevis identitāti, prioritizējot iespējamību attiecībā pret esošo, kauzalitāti kā sakritību tā vietā, lai to pieņemtu par ietekmi. Šīs izmaiņas nosaka pieņēmums par “tīru dabiskumu”, kas ir nošķirts no cilvēka dabiskās tieksmes uz pārdabisko, kā to māca Baznīcas tēvi un viduslaiku teologi.²⁸

Milbanks apgalvo, ka jebkura individuālā vai sociālā struktūra ir balstīta noteiktās zināšanās un pārliecībā. Neitrālas pozīcijas nav. Tā var būt vai nu liberāla, vai kristīga. Taču Milbanka pārliecība ir, ka kristīgajai pozīcijai ir daudz lielākas iespējas ieteikt risinājumus esošajai krīzei nekā liberalisma aizvien lielākai liberalizācijai.

Izmantotā literatūra

1. Milbank, John. 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
2. Milbank, John. 2014. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*. 1 edition. Hoboken, NY: Wiley-Blackwell.
3. Milbank, John, and Simon Oliver. 2009. *The Radical Orthodoxy Reader*. 1 edition. London; New York: Routledge.
4. Milbank, John, and Adrian Pabst. 2016. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International.
5. Scott, Peter Manley. Cavanaugh, William T. 2006. *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden, Wiley-Blackwell.
6. Smith, James K. A. 2004. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic.

²⁸ Milbank, John. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*. 1 edition. Hoboken, NY: Wiley-Blackwell, 2014, p. 3.

John Milbank: The Perspective of Radical Orthodoxy

Summary

In this essay, the author will outline John Milbank's theological perspective on liberalism and postmodernity. Milbank is not a well-known thinker in Latvia; however, he has shaped and influenced thought beyond theology and therefore, he is an interesting thinker to be looked at. The author of the essay is going to introduce J. Milbank's seminal work *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* to Latvian academic environment. Milbank has not been ignored completely, yet he deserves more attention in the context of modern-day issues.

John Milbank, a British theologian, up to 2018 worked as a professor of theology, politics, and ethics at the University of Nottingham. He is one of the most influential theologians nowadays, who had achieved worldwide recognition by 1990 by publishing work *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. The work was published at the time when theology was struggling on the brink of irrelevance to the modern world and science. Milbank's work is considered as a source of inspiration for the movement of Radical Orthodoxy, which is described as "theological sensitivity" (Smith 2004: 11) rejecting duality between nature and grace or materiality and spirit. It is an attempt to restore theology back into the field of science as a valid discipline of science that can give analyses of the overall human life and deeds. Radical Orthodoxy tries to give an alternative

version of modernity while criticising liberalism and secularism. Smith describes Radical Orthodoxy as “a call to look again at things one has too often assumed. [Radical Orthodoxy is] a hermeneutic disposition and a style of metaphysical vision” (Smith 2004: 65). By employing genealogy and deconstructionist methodology, Milbank is exposing the prejudice of modernity and liberalism and proposing a different perspective.

Milbank takes a very broad view on the issue and by analysing thinkers starting from the antiquity up to nowadays shows the ill logic that has shaped the world of liberalism. The basic theses of Milbank are that secularism is the state that was provoked by bad theology or Christian heresy. A significant turning point in the theological perspective is John Duns Scotus, who saw the relationship between the infinite and finite beings as having a univocal meaning. God and creation have the same being but God’s being is quantitatively bigger. Consequently, God is turned into an object of faith, yet is distant and separated from rationality. Impossibility to breach the gap between the infinite and finite makes one reject the religious domain and hence creates the secular one. It is an autonomous human being ridden of all religion. In combination with the ontology of violence perpetuated since the antiquity, human development has taken a trajectory that brings development to humanity yet now has exhausted itself and requires certain replacement or renewal. Milbank opposes to the secular power of social sciences as the only way to interpret society. Milbank proposes restoration of theology returning to the meta-narrative positions in giving overall analysis and explanation of humanity (Milbank 2006: 383). By doing so, Milbank suggests, societies might be able to find the way out of the current crisis of liberalism.

Milbank’s co-authored work *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future* is focused on an in-depth analysis of liberalism. Admittedly, it is not an easy task to define liberalism. However, Milbank describes it as ideology and *modus vivendi* as metaphysical reality centred on individualism and higher possible progress of humanity via the prism of the personal good life. Rational consent guided by utilitarian categories is at the basis of liberalism (Milbank and Pabst 2016: 3). Similarly to secular

analysis, Milbank claims that liberal development is founded on theological misinterpretation. Ontology of violence with crooked theology makes way for the development that is unable to respond to the needs of humanity. The politics of virtue is providing the need for the virtues perspective. It is understood as a method of analysis of society as opposed to moralisation and should be seen along with the concepts of reciprocity, sociality, and mutuality that are proposed as the post-liberal future.

Milbank emphasises that all individual and social structures are based on concrete knowledge and beliefs. There is not a neutral position but the one chosen regardless of the secular or religious perspective. However, Milbank proposes a religious perspective as the one able to provide a different and sustainable future.

Keywords: John Milbank, social theory, theology, Radical Orthodoxy, politics.

MODERNITĀTE, POSTEKOĻĪJA, BIOKAPITĀLISMS, NĀKAMĀIS CILVĒKS, VĒSTURES GALS

Mūsdienu zinātņu un filozofijas jaunu intra- un interdisciplināru savijumu meklējumos rodas ne tikai jauni kompleksi koncepti vai jaunas profilētas metodes, bet arī tiek ieskicētas veselu izpētes lauku aprises, kuras vairs nesakrīt ar 19. un 20. gadsimta zinātņu nozaru vai filozofijas disciplīnu robežām. Modernitātes ekonomisko, politisko, institucionālo un sociālo pārmaiņu dinamikai raksturīgā veidā notiek pētniecības transformācijas, kuras, no vienas puses, saglabā work in progress nenoslēdzamību un atvērtību nākotnei, taču, no otras puses, – aizvien jaunās formās reģenerē modernitātes iekšējās aporijas. Šajā rakstā iecerēts pievērsties būtiskam topošam moderno pētījumu laukam un aprakstīt tās modernitātes aporijas, kuras top redzamas, šim pētījumu laukam metodoloģiski un saturiski konstituējoties. Citiem vārdiem sakot: runa ir par šobrīd dinamiski evolucionējošu pētījumu jomu, kurā saskaras dažādas zinātnes nozares un filozofijas disciplīnas, bet kuras pamatojumi un risinājumi vienlaikus uzrāda modernitātes iekšējās aporijas un neskaidrības. Šis pētījumu lauks, kuram iecerēts pievērsties rakstā, ir biofilozofija. Ir skaidrs, ka biofilozofija ir apzīmējums drīzāk pētījumu sazarotam un interdisciplināram laukam, nevis kādai atsevišķai filozofijas disciplīnai. Pašu pētnieku paustie izteikumi par šo pētījumu lauku parāda gan lauka robežu problemātiskumu, gan iekšējās integritātes problēmas, kuras var uztvert kā indikācijas modernitātes attīstības kontekstā. Biofilozofija ir lauks, kurā saskaras ne tikai zinātnes filozofija, dabas filozofija, biosemiotika, medicīnas un tehnikas filozofija, bioētika, vides ētika, dzīvnieku ētika, socioloģija, ideju vēsture, bet arī biopolitika, kultūrkritika, filozofiskā antropoloģija un modernitātes vēstures filozofija.

Atslēgas vārdi: biofilozofija, modernitāte, postekoloģija, biokapitālisms, vēstures gals.

Mūsdienu zinātņu un filozofijas jaunu intra- un interdisciplināru savijumu meklējumos rodas ne tikai jauni kompleksi koncepti vai jaunas profilētas metodes, bet tiek ieskicētas arī veselu izpētes lauku aprises, kuras vairs nesakrīt ar 19. un 20. gadsimta zinātņu nozaru vai filozofijas disciplīnu robežām. Modernitātes ekonomisko, politisko, institucionālo un sociālo pārmaiņu dinamikai raksturīgā veidā notiek pētniecības transformācijas, kuras, no vienas puses, saglabā *work in progress* nenoslēdzamību un atvērtību nākotnei, taču, no otras puses, – aizvien jaunās formās *reģenerē* modernitātes iekšējās aporijas. Tā vien šķiet, ka šīs aporijas “savu spēku smeļ no sistēmas, kurā [tās] radu[šās], un laika gaitā ir spējīg[as] atdzīvoties kā jauna konfigurācija”.¹

Šajā rakstā iecerēts pievērsties būtiskam topošam moderno pētījumu laukam un aprakstīt tās modernitātes aporijas, kuras kļūst redzamas, šim pētījumu laukam metodoloģiski un saturiski konstituējoties. Citiem vārdiem sakot: runa ir par šobrīd dinamiski evolucionējošu pētījumu jomu, kurā saskaras dažādas zinātnes nozares un filozofijas disciplīnas, bet kuras pamatojumi un izvērsumi vienlaikus uzrāda modernitātes iekšējās aporijas un neskaidrības.

1. Biofilozofija

Pētījumu lauks, kuram iecerēts pievērsties šajā rakstā, ir biofilozofija. Ir skaidrs, ka biofilozofija ir apzīmējums drīzāk pētījumu sazarotam un interdisciplināram “laukam”, nevis kādai atsevišķai filozofijas “disciplīnai”. Izteikumi par šo pētījumu lauku uzrāda gan lauka robežu problemātiskumu, gan iekšējās integritātes problēmas. Piemēram, Kaseles Universitātes Filozofijas institūtā nodibinātās pētnieciskās darba grupas nosaukums

¹ Frančesko Alfjēri, Martina Heidegera piezīmju burtnīcas. Domāt viņpus aklas polemikas. *Reliģiski-filozofiski raksti XXII* (2017), 17. lpp. Šie vārdi teikti Heidegera “Mēlo burtnīcu” sakarībā: Heidegers saskata nacionālsociālisma eksperimentā vienu izpausmi no daudz dziļākas un plašākas norises (“sistēmas”), kura spējīga ģenerēt citus, līdzīgus fenomenus, kuriem nebūt nav jābūt identiskiem lielajiem totalitārajiem 20. gadsimta eksperimentiem (boļševisms, nacionālsociālisms), bet kuri tomēr pakļauj un indoktrinē cilvēku ne mazāk totālā veidā. Sk. arī šī raksta 27. zemsvītras piezīmi.

(kas vienlaikus ir piedāvājums biofilozofijas pētījumu lauka aprakstam) skan “integratīvā biofilozofija”.² Šī darba grupa visai aktīvi darbojas jau vairākus gadus un tās darbības aprakstā uzsvērts, ka biofilozofijas gadījumā runa ir par dažādām pieejām dzīvajam (*bios*).

Vispirms var palūkoties, ko un kādas pieejas – saskaņā ar pašu pētnieku un filozofu izteikumiem³ – būtu jāintegrē biofilozofijā. Skaidrs, ka atbilde uz šo jautājumu jau paredz zināmu metodoloģiski un teorētiski pamatotu (un tāpēc arī fundamentāli strīdīgu) nostādņu un izvēļu kopu, no kuras patlaban var akcentēt tikai galvenos aspektus, kuri *ievērojami pārsniedz* biofilozofijas pētījumu laukā sagaidāmos (01) dabasfilozofijas, (02) biozinātņu epistemoloģijas, metodoloģijas un konceptu veidošanas (biozinātņu filozofijas), (03) biozinātņu socioloģijas un historiogrāfijas, (04) bioētikas, (05) vides ētikas, (06) dzīvnieku ētikas, (07) cilvēka-dzīvnieku studiju, (08) dzīvā hermeneitikas, biosemiotikas un (09) biofenomenoloģijas, kā arī (10) biomedicīnas un (11) biotehnikas problēmu lokus. Šie “pārsniedzšie” – un savstarpēji saistītie – aspekti, kurus jāpievieno uzskaitījumam, ir šādi:

(12) biofilozofija nav izplatīto apzīmējumu “biozinātņu filozofija” vai “bioētika” aizvietoājums: biozinātņu filozofijas un bioētikas jēdzienu un pieeju analīze, kā arī ar dzīvību saistītie ētiskie jautājumi ietilpst daudz *plašākā* pētījumu un refleksiju laukā, kurā piederas arī “dzīvā” un “dzīvības” izpratnes vēsture un tās sabiedrības analīze, kurā noteiktā veidā tiek runāts

² Integrative Biophilosophy <https://www.uni-kassel.de/fb02/en/institute/philosophie/schwerpunkte-projekte/integrative-biophilosophie.htm> (pēdējo reizi skatīts: 01.04.2020.).

³ Izteikumu kompendijam, kuram ir propedeutiski tipoloģisks, nevis sistemātiski izsmelošs raksturs, daļēji izmantoti Kaseles Universitātes integratīvās biofilozofijas pētījumu grupas (sk. 1. zemsvītras piezīmi), Hamburgas Universitātes J. fon Ikskila Vides izpētes un biosemiotikas arhīva (<https://www.hs.uni-hamburg.de/DE/GNT/research/uexkuell.htm> (pēdējo reizi skatīts 01.04.2020.)), D. L. Smita veidotās grāmatas “Ievads biofilozofijā” (*Introduction: Biophilosophy*. Ed. by David Livingstone Smith. Cambridge, 2016), Ņujorkas pētnieciskās universitātes New School profesora J. Takeras raksta “Biofilozofija 21. gadsimtam” (Eugene Thacker, *Biophilosophy for the 21st Century* http://ctheory.net/ctheory_wp/biophilosophy-for-the-21st-century/#bio (pēdējo reizi skatīts: 02.04.2020.)) formulējumi.

(vai klusēts) par šiem fenomeniem. Te nevar aprobežoties tikai ar biozinātnu socioloģijas aspektu: biofilozofija saskaras un pārklājas ar *biopolitikas* un *kultūrkritikas* tematiku, kura – reiz uzplaukusi 19. gadsimta pašās beigās un 20. gadsimta sākumā – uz mūsdienu ekoloģiskās, medicīniskās un kultūrpolitiskās problemātikas fona iegūst atkal jaunu relevanci un jaunu profilu (un no kuras biofilozofija nevar vienkārši atbrīvoties tā, ka pašaizmirstīgi iekļaujas *normal science* plūsmā vai/un slēpjoties aiz modernitātes zinātnes ētosa ideāliem);⁴

(13) biofilozofijas uzmanības laukā jānonāk ne tikai “zinātniskai” pieejai dzīvības fenomenam, bet arī tam, kā “dzīvais” un “dzīvība” ir tematizēti ārpus (bio)zinātnēm literatūrā, mākslā un ikdienas valodiskajās un komunikatīvajās formās; runa te ir par dzīvā, dzīvības poetoloģiju un pragmatiku; šis aspekts noteikti saskaras ar biofenomenoloģijas un, piemēram, ar vēsturiskās biosocioloģijas pētījumu laukiem, taču nesakrīt ar tiem pilnībā; te piederas arī mediju un komunikācijas filozofija un teorija, kura citstarp tematizē imagināros resursus un simboliski producētus tēlus;⁵

(14) Plaša saskares josla biofilozofijas pārdomu laukam ir ar filozofisko antropoloģiju, jo 20. gadsimta ietekmīgās cilvēka koncepcijās to autori (M. Šēlers, Ā. Portmans, H. Plesners, A. Gēlens, Ē. Rothakers, P. Alsbergs, H. E. Hengstenbergs)⁶ centušies integrēt cilvēka problēmu plašākā “dzīvības” un vēl plašākā “dabas” kontekstā, kuru šobrīd izvērs filozofiskās

⁴ Sīkāk sk.: Raivis Bičevskis. Dzīvības gnostika pret prāta gribu: sabiedrības bez pasaules kritika Ludviga Klāgesa darbos/The Gnosis of Life versus the Will of the Mind. *Reliģiski-filozofiski raksti*, 20 (2016), 11.–43. lpp.

⁵ Sīkāk par to sk.: Raivis Bičevskis. Īstenība un vērtības sabiedrībā bez pasaules. *Vērtības: Latvija un Eiropa. 1. sēj. Vērtību pētījumi – filosofiskie aspekti*. Sast. Maija Kūle. Rīga: LU FSI, 2016, 43.–54. lpp.

⁶ Sk. standartdarbu par filozofisko antropoloģiju 20. gadsimtā: Joachim Fischer. *Philosophische Anthropologie – Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München, 2008. 684 lpp. (sagaidāms papildinātais darba jaunizdevums). Lielisku piebildi, kas uzbūvē tiltu starp Niči un filozofisko antropoloģiju, modernitātes tendenču kontekstā šī darba autors sniedz rakstā: Joachim Fischer. “Utopischer Standort” und “Urphantasie” des “noch nicht festgestellten Tieres”. Nietzsche-Transformationen in der Philosophischen Anthropologie Plessners und Gehlens. *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, 7 (2017), 155.–174. lpp.

antropoloģijas diskusijas transhumānisma, posthumānisma, biokapitālisma, moderno mediju un tehnikas kontekstā (J. de Muls, H. P. Krīgers, P. P. Verbeks, J. Fišers, P. Kokelkorens, H. Delics u. c.).⁷

Pat sīkāk neiztīrējot nosauktos biofilozofijas pētījumu lauka aspektus, ir acīmredzams, ka biofilozofijas jautājumu katalogs ir daudz plašāks par tikai “bioētikas” un pielietojamās biomedicīnas jautājumiem. Šis plašākais katalogs (01-14) – vismaz pēc vairāku tā sastādītāju domām – arī ieskicē “biofilozofiju” kā pētījumu lauku. Lai cik plašs šodien būtu šāda kataloga jautājumu loks – no biosemiotikas problēmām, dzīvības zinātņu konceptu analīzes, bioētikas un ekoloģiskās problemātikas līdz antropoloģijai, biopolitikai un sociāli konstruētu priekšstatu par dzīvību hermeneitikai –, ikviens biofilozofijas jautājums *turklāt* ir kultūrkritiski un politiski angažēts – angažēts, *jo* tāda ir modernitātes laikmeta konstelācija. Dzīvība (un arī zinātniskas pieejas tai) ir kļuvušas par polittehnoloģiju un antropotehniku jautājumu. Šī angažētība ir saistīta ar noteiktu nākotnes prognostiku, kā arī ar to utopiju kritiku, kuras savieno savus mērķus ar dažādām dzīvības izpratnēm un dzīvības transformācijām, kā arī ar modernitātes pamatos guldītām antropoloģiskām vēlmēm.⁸ Biofilozofijas jautājumu loks skar ne tikai pagātņi vai tagadni, bet meandriski ietiecas nākotnē: nodarboties šodien ar biofilozofiju nozīmē spert soli bīstamā zonā, kurā liktenīgā mūdzekli sapinušies modernā laikmeta sapņi un ilgas ar ideju vēstures un zinātnes ētikas jautājumiem, biopolitikas un biomedicīnas problēmas – ar fundamentālām antropoloģiskām nostādnēm un tik asu dzīvības izpratņu sadursmi, ka top skaidrs: biofilozofijas gadījumā runa ir par pašreizējās vēstures neskaidrajā situācijā topošu un tāpēc agonāli labilu spēles lauku, kurā tiek producēta nākotne.

Šādi aprakstīts, biofilozofijas jautājumu katalogs ir pietiekami plašs, “izstiepts”, lai tajā parādītos plaisas, caur kurām kļūst saskatāmas modernitātes aporijas.

⁷ Šādas saskaršanās un tendence labi redzama mēģinājumos aktualizēt 20. gadsimta filozofiskās antropoloģijas klasiskus. Sk.: *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Edited by Jos de Mul. Amsterdam, 2014; *Mensch und Welt im Zeitalter der Digitalisierung. Perspektiven der Philosophischen Anthropologie Plessners*. Hrsg. von Johannes F. Burrow et al. Baden-Baden, 2019.

⁸ Sk. šī raksta 25. zemspējas piezīmi.

2. Modernitātes sapņi un to loģikas

Dažādi ilgpilni sapņi un tos producējošās vēlmes ir temati, par kuriem savulaik plaši interesējušies un runājuši – paliekot modernitātes ietvaros – gan romantiķi, gan psihoanalīze, gan 20. gadsimta kultūrkritika. Tik tiešām, pati modernitāte, aizsākusies ar lieliem sabiedrības satricinājumiem (Lielā franču revolūcija) un ne tik vienreizēji uzskatāmiem, tomēr ilglaicīgākā izteiksmē prātus, sirdis un vidi ietekmējošiem procesiem (tirgus ekonomikas kapitālisms), ir bijusi un joprojām ir vērsta uz noteiktu sapņu piepildījumu. Modernitāte kopš 18. gadsimta noslēguma eiropeiskā tipa kultūrā ir stājusies īpašās, līdz tam tādā intensitātē cilvēces vēsturē nebijušās attiecībās ar *iespējamo* un *vēl nebijušo*.

Taču, *kādi* sapņi un *kādas* tos producējošās vēlmes ir bijušas tās, kuru piepildījumu nākotnē sagaidījis modernitātes konstruētais un tajā sevi konstruējošais cilvēks? Par šo cilvēku un viņa vēlmēm, kurām jāpiepildās nākotnē, asi un sarkastiski nepārspējami reiz izteicās Frīdrihs Niče, “Tā runāja Zaratustra” Ievadrunā (1883) aprakstot t. s. pēdējo cilvēku.⁹ Viņa sapņi ir lielā mērā jau sasniegti sapņi, kuru dēļ arī laikam gan reiz iekustināta visa varenā progresa straume: Šis cilvēks ir patīkami iekārtojies modernās civilizācijas vidē – veselības apdrošināšana, uz baudu un baudījumu gūšanu orientēta brīvā laika pavadīšana, sociāli pozitīva izturēšanās, emocionālā un ekonomiskā labklājība, atbrīvošanās no sāpēm un ciešanām līdz pat paliatīvajai aprūpei – sekošanai nāves procesam un tā uzraudzībai (“pa brīšņiem nedaudz indeves: tas sapņus tikamus dara. Bet beigās jau indeves daudz, lai tikamāka miršana”¹⁰). Ničes pēdējais cilvēks ir, Zaratustras vārdiem runājot, atradis laimi (“mēs laimi esam atraduši, saka pēdējie cilvēki un blisinās”¹¹). Pagātnes lielās cīņas ir izcīnītas (asiņainas sociālas un politiskas revolūcijas, emancipācijas cīņas, arodbiedrību un darbavējū konflikti un šķiru cīņa) un tagad iestāties pēdējā, no vēstures konfliktiem

⁹ Frīdrihs Niče. *Tā runāja Zaratustra*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 14. lpp. un tālāk.

¹⁰ Turpat, 14. lpp.

¹¹ Turpat, 15. lpp.

paglābtā, vēstures gala cilvēka laikmets, kas laikam gan drīzāk ir “viena un tā paša” mūžīgā atkārtotāšanās: vairs nav mērķu, vairs nav – izņemot nelielu baudu optimizēšanu detaļās (“savš prēcīņš dienai, savš prēcīņš naktij: bet veselība tiek godāta”¹²) – kur tiek ties; vēsture kā konfliktu un pretrunu plosīts laiks ir *beigusies*.

Bijušais mediju vēstures un mediju teorijas profesors Švēbišhalles augstskolā Folkers Demūts savā grāmatā “Nākamais cilvēks” (2018) atgriežas pie Ničes Zaratustras runām un par Ničes ironiskā izsmieklā aprakstīto “pēdējo cilvēku” izsakās šādi: bīdermeieriskais pēdējais cilvēks (un vēstures gals, ko tas anticipē) visdrīzāk pat paša Ničes laikā ir *iluzors*. Drīzāk jāsaprot, ka pats sapnis par vēlamu vēstures galu (galvenokārt ietekmīgu Hēgeļa sekotāju prātos un runās, taču ne tikai) – sapnis par vēstures konfliktu *atcelšanu* un vēstures beigām tad, kad vēstures procesā nākotnē šāds atcēlums varēs iestāties, ir viens no modernitātes sapņiem, kas varbūt daudz pastāsta par tās iekšējo dzīves izjūtu, taču *neappraksta* reālo situāciju 19. gadsimta beigās un 20. gadsimtā. F. Demūts atgriežas pie modernās kultūras sākumiem, lai iedziļinātos, kāda ir reālā situācija. Viņš piesauc Mandevilu un citus pirmos dzimstošā kapitālisma cilvēkprojektus: individuālu vēlmju apmierināšana – kā to var izlasīt jau Mandevila “Fabulā par bitēm” (1705) – ir iluzora, taču šis iluzorums rada kopējo labklājības vidi, kurā vēlmes turpina parādīties un tiek izgudrotas aizvien *jaunas* vēlmes.¹³ Vēlmes un to producētie sapņi, kas dzen pēc to piepildījuma, ir nebeidzami. Tā ir arī kapitālisma burvju formula: nevis reiz visu sasniegušais, bet gan tas, kurš nemitīgi *vēl kaut ko vēlas* un kurš *sapņo par vēlmju piepildījumu*, ir modernais cilvēks. Pašreizējā patērētājkapitālisma masu kultūra tādējādi nebūt nav ieciklēta uz to, kas ir sasniegts, “un ar to diezgan”, kā izsakās trollis Ibsena “Pērā Gintā”.¹⁴ *Nevis “apmierinājums”, bet “vēlmes nemiers” joprojām ir faktiskās modernitātes situācijas apraksts*. F. Demūts atgādina par

¹² Frīdrihs Niče. *Tā runāja Zaratustra*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 15. lpp.

¹³ Bernard Mandeville. *The fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*. London, 1714.

¹⁴ Henriks Ibsens. *Izlase*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1956, 276. lpp.

modernitātes cerībām un apsvērumiem tās sākumos: “Nav tā, ka cilvēki būtu pēkšņi [t. i., modernitātē – R. B.] pazaudējuši māku būt apmierinātiem vai pieticīgiem savās vēlmēs. Ir tā, ka noteikta ekonomiskās modernizācijas iekšējā loģika viņiem neļauj tādiem būt aiz apsvērumiem, kam reiz bija savs pamatojums.”¹⁵ Šie apsvērumi saistīti ar modernitātes programmatiku.

Izsekojot F. Demūta domu gaitai un ņemot vērā vairāku autoru (Heidegers, Emots, Bolcs, Sloterdaiks, de Muls) asredzīgos izteikumus, pievērsīsimies uz mirkli modernitātes sapņu “iekšējai loģikai” (jeb “loģikām”) un to konfigurācijai šobrīd un tam, kurp šīs loģikas ved. Kļūs redzams, ka raksta sākumā raksturotais biofilozofijas pētījumu lauks ir modernitātes loģiku pašreizējās īstenošanās lauks, kurā gan dzimst jauni koncepti, gan – vienlaikus – tiek reproducētas modernitātes pretrunas un neskaidrības.

3. Nebeidzamības, ierobežošanas, pārveides loģikas

“Brīvība” ir viens no spēcīgākajiem modernitātes vārdiem. Taču tās reālās vēsturiskās īstenošanas modernie ceļi ir aporētiski. Lielās franču revolūcijas lozungs “brīvība” modernitātei piederīgajā kapitālisma spogulī parādās, tiek interpretēts un izvērsti kā iespēju, opciju klāsta plašums. Kā dzīves kvalitātes zīme panākamais iespēju plašums šodien, protams, ir nonācis zināmā dreifa zonā, par ko liecina diskusijas par kapitālisma atbrīvoto spēku sagraujošo, destruktīvo ietekmi, par ekocīdu, par dabisko resursu izsmelšanu, par globālās visa-pieejamības un visur-pieejamības ēnas pusēm. Tādējādi kādreiz ar racionāliem argumentiem pamatotā un modernitātes brīvības idejā balstītā tirgus ekonomikas un kapitālisma jaunu iespēju loģika kopumā aizvien vairāk un skaidrāk parādījusies kā *entropisks, izsmelošs* mīts. Uz patēriņu orientētā pilsoniskuma un konsekventa visu cilvēku attiecību monetarizēšanas kā kosmopolītiska ideāla piedāvājums modernitātes sākumā šobrīd atklāj savas neracionalizējamās un ekoloģiski destruktīvās puses. Modernitātes ceļš vedis pie

¹⁵ Volker Demuth. *Der nächste Mensch*. Berlin, 2018, 16. lpp.

antropocēna,¹⁶ pie ģeobioloģiskās vides pārmaiņām, kuru galvenais ietekmes faktors ir pats cilvēks. Šādi atbrīvojoties no aklas pakļautības dabai, cilvēks iznīcina arī pats savas pastāvēšanas nosacījumus. Antropocēns ir – sākotnēji gribēts vai negribēts – modernitātes īstenojums.

Kādi ir antropocēna situācijas scenāriji? No šīs situācijas apraksta izriet nākotnes prognozes un nākotnes projekti, kuru versijas pagaidām, tiesa, vēl ir tikai sapņi. Šo sapņu tēli tomēr ir ieguvuši pietiekami daudz “miesas”, lai par tiem jau varētu runāt kā par ietekmīgām vīzijām ar savu iekšējo loģiku.

- (1) Viena vīzija ir šāda: var mēģināt turpināt modernitātes vēlmju *nebeidzamības loģiku* un ar moderno tehnoloģiju palīdzību ieiet post-ekoloģijas laikmetā, kurā tiek atmesta cerība samazināt dabisko resursu patēriņa apjomus un cilvēka ietekmi uz planētu Zeme kopumā, un visus spēkus veltīt jaunu tehnoloģiju izstrādei, kuras aizvien lielākā mērā sniegtu iespēju kļūt *neatkarīgiem* no dabiskiem resursiem un dabas kopumā. Pie tā pieder arī kosmosa apguve un transhumānisma projekti.
- (2) Cits scenārijs ir videi draudzīgs kapitālisms, resursu patēriņu *ierobežošanas loģika*; taču arī šajā gadījumā neiztiek bez jaunu tehnoloģiju attīstīšanas. Grāmatas “10 miljardi” (2013) sarakstītājam Stīvenam Emotam līdzīgi autori gan ir skeptiski par *tehnoloģisko* ceļu, kas izvestu no *tehnoloģiju radītā* ekocīda.¹⁷ S. Emots raksta: “Protams, neviens nevar izslēgt to, ka tuvākā vai tālākā nākotnē tiks attīstītas idejas un tehnoloģijas, par kurām šodien mēs pat nenojaušam. Jā, ar šo argumentu viņi, šie racionālie optimisti, vienmēr atkal ir klāt: pateicoties mūsu saprātīgumam un iztēles bagātībai, mēs atradīsim izeju, t. i., nekādu bažu! Kaut ko jau iz-

¹⁶ Sal. ar Pētera Sloterdaika pārdomām vismaz kopš “Tev jāmaina tava dzīve. Par antropotehniku” (2009) līdz pat esejai par antropocēnu: Peter Sloterdijk. *Das Anthropozän – Ein Prozeß-Zustand am Rande der Erd-Geschichte* (Peter Sloterdijk. *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Frankfurt a. M., 2016, S. 7. un tālāk). Par antropocēnu filozofiskās antropoloģijas perspektīvā: *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Hrsg. von Hannes Bajohr. Berlin, 2020.

¹⁷ Stephen Emmot. *Ten Billions*. London, 2013.

domāsim, kas mūs izvilks no tās drūmās situācijas, kurā patlaban esam. Šī cerība ir pavedinoša – pat man tas jāatzīst. Taču īstenībā tā ir domāšana vēlmēs – īsta vēlmju domāšana. [...] Ņemot vērā tās zināšanas, kas šobrīd mums ir, es uzskatu par ļoti neticamu to, ka mēs spēsim ar tehnoloģiju palīdzību izkļūt no posta.”¹⁸

- (3) Vēl viens scenārijs ir – atkal neapstādinot modernitātes iekšējo vēlmju loģiku principā – atrast jaunus, lielus vēlmju laukus, kuri vēl nav apstrādāti un kuri ierautu cilvēku jaunā vēlmju viesulī, kas noslāpētu bažīgus, pārāk piesardzīgus jautājumus; šis scenārijs mudina ļauties *pārveides loģikai*. Šis viesulis jau sācies līdz ar veselības, sporta, fitnesa bumu, līdz ar ķermeņa uzlabošanas medicīniski fizioloģiskiem un ģenētiski transformējošiem piedāvājumiem, kas aizvien straujāk top par veselu gigantisku *biokapitālisma* dimensiju, kurā notiek ķermeņa, gēnu un dzīvības transformācijas monetāri virzītā vēlmju realizācijas medijā.

Šīs trīs vēlmju loģikas (nebeidzamības, ierobežošanas un pārveides loģika) turklāt sarosās laikā, kad nestabilāki kļūst priekšstati par noteiktu politisku un sociālu ideālu eiropeiskā tipa sabiedrībās. Modernitātes sapņu un to īstenojuma radītā sociāli konstruētā (un ekoloģisku debašu ietekmētā) īstenība aizvien vairāk uzrāda līdztiesības, vienlīdzības, demokrātijas *iluzorumu* bagātības koncentrēšanās un nabadzības eskalācijas veidā. Šai politiski sociālajai eskalācijai pievienojas tirgus ekonomikas biedējošās svārstības, panikas lēkmes biržās un tirgos raisoši finanšu “burbuļi” un satricinājumi, ko rada veselu valstu iedzišana milzīgos parādos. Šī īstenība nu reiz ir tā, kas nostata vienkārša jautājuma priekšā: kāds būs modernitātes turpinājums?

4. Nākamais cilvēks

F. Demūts šo “turpinājumu” mēģina aprakstīt ar vienu daudzdimensionālu, kompleksu jēdzienu “*nākamais cilvēks*”. Šis jēdziens aptver tik daudz dimensiju, ka to varētu uzskatīt vienlaikus par *visa* biofilozofijas lauka skices un tā aktuālās problemātikas mēģinājumu.

¹⁸ Stephen Emmot. *Ten Billions*. London, 2013, 172.–173. lpp.

“Nākamais cilvēks” nav koncepts ar jau tagad pilnībā skaidri noteiktu saturu, bet gan drīzāk apzīmē meklēto un nojausto – iezīmē, vienā vārdā izsakot, biofilozofijas kā nākotnes cīņu lauku. Joss de Muls – Plesnera antropoloģijas sakarībā – pievērsis uzmanību tam, ka cilvēka “būtība” modernitātes antropoloģiju ietvaros kļuvusi ļoti fleksibli mainīga un nenosakāma. Ekscentriskā pozicionalitāte, pasaulsekscentriskums, bioloģiskās neotēnijas radītā nenovietojamība ir tikai daži modernitātes antropoloģiju jēdzieni, kas uzrāda šo tendenci. Turklāt cilvēka “patība”, “Es”, “subjektivitāte” kā zināšanu par pasauli un sevi centrs parādās kā valodas, tehnikas inovāciju un kultūras prakšu lietojums medijā un kā šo mediju *produkts*.¹⁹

Uz šī fona vēl jo lielāku spēku iegūst nākamā cilvēka modelēšanas un tēlrades straume. Pieminētās modernitātes stratēģijas, kam piemīt iekšēja pakļaujoša loģika (modernitāti turpinoša, lai arī vai nu apzināti to ierobežojoša, vai paātrinoša), *vienlaikus* ir arī nākamā cilvēka meklējumi un vīzijas, modelēšana un vēlmes. Tās ir biopolitiskas un biotehnoloģiski vērstas; tās ir arī utopiskas, taču tieši utopiskajā un vēl neiespējamajā tās smeļ savu spēku tikpat lielā mērā kā faktiskās situācijas problēmu (ekoloģija, sociālā nevienlīdzība, veselība, medicīna u. tml.) apziņā. Vēlmes un cerības te sajaucas nenoskaidrā amalgamā. “Humāntehnoloģiskās cerības iesūkušās visā sabiedrības laukā. Šī gadsimta meistarstāsts – un līdz ar to arī sabiedrisku un individuālu pašsaprotamu alku virziens – neiekļauj tikai sociālas vai politiskas vīzijas – kā tas [modernitātē – R. B.] bija agrāk. Valdošais stāsts tagad ir bioutopija. Un tas ir tā jau tāpēc vien, ka globālās komunikācijas monopolisti ir daļa no stāsta un viņiem ir vitāla ieinteresētība šajā stāstā. Šodien mēs atrodamies nepārprotami jaunas, humāntehnoloģiskas apburtības spēka laukā. Mūsu kultūras centrā mēs uz savas ādas (vai pareizāk sakot – ar savu miesu) piedzīvojam vecās eiropeiskās perfekcionistisku sevis izmaiņu programmas bio-tehniskas un medijtehniskas interpretācijas.”²⁰

¹⁹ Jos de Mul, *Artificial by Nature. Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Edited by Jos de Mul. Amsterdam, 2014, 31. lpp.

²⁰ Volker Demuth. *Der nächste Mensch*. Berlin, 2018, S. 182–183.

Nākotnes cīņu lauks, šo cīņu arēna ir nākamais cilvēks. Kāds tas būs? Varbūt savulaik Niče, kad domāja par šo vēl nezināmo cilvēku kā Pārcilvēku un drūmi pravietoja, ka mēs vēl nenojaušam tās nebijušās cīņas un to apjomus, kas sagaida mūs nākotnē, bija pietiekami asredzīgs. Demūta re-frēns Ničes izteikumu kontekstā skan: “Pēc neolibērālās pasacīņas par pār-varētiem politiskiem ekstrēmismiem un mērenu, uz brīvību orientētu demokrātiju pēdējās vēsturiskās stadijas mēs pamazām sākam saprast, ka nebrīvības scenāriji, individuālas un kolektīvas katastrofas un ekstrēmi politiski lēmumi (kas var būt arī politiskās ekonomijas lēmumi) *atkal kļūst par tādas vēstures reālām iespējām* [izcēlums – R. B.], kuras perifērijā mēs jau esam un kuras virpuļviesuļa centram mēs ātri tuvojamies. Fundamentālu cilvēka uzlabojumu humāntehtnoloģiskajai spēlei šajā dinamikā var būt galvenā loma. Tai ir iezīmes, kas to padara par [...] draudīgas realitātes ideoloģiju. Un tā pastāv – pat neatkarīgi no tā, cik lielā mērā uz dzīvību vērstie tehnoloģiskie, robotikas un biomedālie jauninājumi jau ir (vai vēl nav) mūsu pasaules daļa. Biokapitālismam ir augstas *ideoloģiskas iedarbības aspekts* [izcēlums – R. B.], it īpaši lielā mērā nekādas kārtības nepārvaldītā pasaulē, kurai trūkst globālās valdības un politisko elišu veidojoša spēka.”²¹

Manuprāt, te rodas būtisks jautājums: kas ir šie “spēki”, kuri kādu sapni artikulē(s)? Lai cik sapnis būtu vilinošs un savā ziņā autopoētisks, pašpietiekams, sevī ievelkošs, kādam tas jāartikulē. Iluzori būtu uzskatīt, ka šie sapņi tiks artikulēti “demokrātijas” ceļā. Grētas Tūnbergas gadījums varētu te būt daudz ko izsakošs piemērs. Pati demokrātija vienmēr ir bijusi “labi artikulētu elišu sabiedrība” (Norberts Bolcs),²² kurā šīs elites labi (vai labāk) artikulējušas savas idejas, intuīcijas, vēlmes un arī sapņus, kurus tad pārņem un par saviem sapņiem uzskata sabiedrības lielākā daļa. Demokrātija uz šī fona izskatās pēc pasacīņas, kuru labi stāstīt masām, lai tās paliek kā patērētājsabiedrības ilūzijas, kurās ik pa brīdim tiek iemesta jauna “mode”, ko patērēt, un jauns dzīvesstils, kurā “iedzīvoties”.

²¹ Volker Demuth. *Der nächste Mensch*. Berlin, 2018, 173.–174. lpp.

²² Norbert Bolz. *Die ungeliebte Freiheit. Ein Lagebericht*. Paderborn, 2010, S. 82. un tālāk.

Taču, kuri *tieši* būs tie varas un līdzekļu koncentrācijas *reālie* centri un virzītājspēki, kas iesaistīsies (un ir jau iesaistījušies) cīņā par nākamo cilvēku? Kuri no tiem ietekmēs nākamā cilvēka vaibstus un *tieši* kuras vīzijas un kuri sapņi radīs viņā savu piepildījumu? *Sapņi var arī konkurēt*; taču – kurās vietās tie pietiekami koncentrēti savelsies, sablīvēsies, lai īstenotos? Un – vai notiks tā, ka šādi sapņu sablīvējumi būs pietiekami alternatīvi vai arī tie būs monomāni apsēsti un koncentrēti tikai vienā vai pāris varas centros? F. Demūts izsakās: “Daži tehnoloģiski pravietojumi un biznesa plāni, un gaidas nepiepildīsies. Taču, ja “nostalģija pēc nākotnes” ir daļa no psihosociālās atmosfēras, kura strauji mainās, nākamā cilvēka daudz dziļākā spēle tāpēc nebeigsies. Spēles vaibsti mainīsies, izredzes un peļņas aprēķini arī, taču ne cilvēka bioloģiska optimizācija kopumā. Dizainētā evolūcija ir tikko sākusies. *Tomēr postekoloģiskās vēstures meandra veidojas, sasķīstot un izjūtot pretestību* [izcēlums – R. B.]. [...] Vai [nākotne] būs biokapitalistiska un tuvosies [kādam noteiktam] nākamajam cilvēkam, *lielā mērā atkarīgs no tā, kādi sapņi stāsies konkurences attiecībās* [izcēlums – R. B.] un vai ir *vietas, kurās* [izcēlums – R. B.] sapņi savācas un savijas [ricībaspējīgā] vilkmē?”²³

Šie ir nākotnes jautājumi nākamā cilvēka ēnā. Biofilozofijai te paveras plašs pārdomu un diskusiju lauks. Tāds ne tikai paveras; tas steidzina biofilozofisku jautājumu formulēšanu un nostiprina biofilozofiju kā modernās sabiedrības pašapjēgsmes formu. Nākamā cilvēka sagaidāmā ausma varbūt ir arī jauns filozofu rīts. Tiesa, nav zināms, vai tie, kuru rīts būs nākamā cilvēka ausma, vairs sauksies par “filozofiem”. Nosaukt tos par, piemēram, “bio-tehno-logiem” vai “trans-humano-logiem” nav lielas jēgas. Tiesa, šajos apzīmējumos varētu tomēr uzplaiksnīt tas, ka noteiktas filozofiskas domas Eiropas filozofijas vēsturē *liktenīgi* tiekušās šo “-logu” virzienā, kā to uzsver *Martins Heidegers*, kurš pūlējies saskatīt Eiropas civilizācijas iekšējo dziļāko loģiku vēl *aiz* modernitātes loģikām, proti, esamības aizmiršanas loģiku.

²³ Volker Demuth. *Der nächste Mensch*. Berlin, 2018, S. 184–185.

5. Ekskurss: vēstures gals

Iepriekšējās nodaļas beigās atsauce uz Heidegeru ir mēģinājums palūkoties uz nākamā cilvēka konceptu un uz biofilozofijas topošo pētījumu lauku no modernitātes un jaunlaiku civilizācijas kritikas skatpunkta.²⁴ Heidegers nebūt nav retrogrāds domātājs, kurš ir naidīgs teknikai un zinātnei. Tieši Heidegers ir tas filozofs, kurš intensīvi domā par modernās kultūras iespējām, domā par eiropeiskā tipa civilizācijas vēstures gaitu. Viņa vēsture noteikti nebeidzas ar kādu post-vēstures sabiedrību, t. i., sabiedrību pēc beigām, pēc kuras vairs nav vēstures mērķu, kas aizrautu, nav nodomu, kas liktu izšķērdēt sevi, nav ideju, kas iesniegtos viņpus izklaidēm. Heidegera doma neapšaubāmi drīzāk *iesaistās* cīņā par nākamo cilvēku 20. gadsimta 30. un 40. gadu tekstos (kuru rezultāti redzami, piemēram, viņa “Vēstulē par humānismu”) un vienlaikus – esot šajā cīņā – pūlas izvest no šīs cīņas *neizbēgamības* vai, pareizāk sakot, pūlas izvest no šīs cīņas kā Eiropas civilizācijas *vienīgās* iespējas. Citiem vārdiem sakot: nākamais cilvēks (kā apzīmējums biofilozofijas pētījumu laukam) *un* modernitātes vēsturiskais liktenis uz Heidegera pārdomu fona iegūst kopīgu konfigurāciju un savienojošu tiltu.

Lai šo tiltu parādītu, vispirms jāatsaucas uz mēģinājumu satuvināt diskusiju par “vēstures galu” (kura ir būtisks modernitātes diskurss) un Heidegera domu. Grāmatā “Kas notika 20. gadsimtā?” viens no mūsdienu asredzīgākajiem, taču arī kritizētākajiem filozofiem Pēters Sloterdaiks pievēršas vēstures gala diskusijai un tekstā “Heidegera politika” atsaucas uz

²⁴ Heidegera “Melnās burtnīcas” uzlūkot kā civilizācijas kritiku piedāvā Silvio Vjeta. Sk.: Silvio Vietta, “Etwas rast um den Erdball...”. Heidegger: Ambivalente Existenz und Globalisierungskritik. Paderborn, 2015. Par debatēm ap “Melnajām burtnīcām” latviski sk.: Raivis Bičevskis “Par visu vairāk zvērinu es jūs – ar citiem nesajauciet mani!”: Pārdomas par Frīdriha Vilhelma fon Hermana un Frančesko Alfēri grāmatu “Martins Heidegers: Patiesība par ‘Melnajām burtnīcām’”. *Reliģiski-filozofiski raksti*, XXIV, 2018, 124.–151. lpp. (Rakstā atrodamas arī bibliogrāfiskas norādes uz citiem rekursiem par Heidegera “Melnajām burtnīcām” latviešu valodā.)

Heidegera jaunlaiku diagnozi.²⁵ P. Sloterdaiks labi parāda modernitātē lolotos nākotnes scenārijus, nošķirot *divus* vēstures filozofijas tipus. Viņš

²⁵ Silvio Vjeta, reaģējot uz pārlieku histēriskiem Frankfurtes skolas kreisā profila filozofu sašutumu pēc Sloterdaika tā saucamās Elmauas runas ("Likumi cilvēku parkam" (1997, 1999), rakstīja: "Reakcija uz Elmauas runu uzrādīja Vācijas Federatīvās republikas filozofijas (jo īpaši – Hābermāsa skolas) deficītus. Kā tad trūkst? Trūkst tādas modernitātes teorijas, kura ļautu filozofiski aplūkot tādus modernus fenomenus kā gēnu tehnoloģija. [...] Trūkst apgaismības dabaszinātniski konstruktivistiskās pieejas zinātniski vēsturiskas apceres. Ne par Dekartu, ne par Hobsu, ne Leibnicu Hābermāss un viņa skolnieki nav snieguši kaut cik nopietnu analīzi. Tā komunikācija bez varas, kuru Hābermāss ieskicēja kā "modernitātes projektu" un apgaismības mantojumu, bija tikai projekcija, kura debatēs zem kritikas svāra ātri izčākst. Ne jau Niče pirmais sapņoja par cilvēka bioloģisko konstruēšanu no jauna. Šāda ideja rodas agrīnās apgaismības universālajā filozofijā, kura sevi iecēļ "dabas pavēlnieka un kunga" (Dekarts) tronī un visu padara par matemātisku konstruktū: izziņas objektu, taču arī subjektivitāti, ekonomiku, sabiedrību un arī cilvēka ķermeni. Jau Dekarts gribēja to atbrīvot no neskaitāmām slimībām un vecuma nespēka. Tādējādi šausminoties par Sloterdaika "fašistisko" runu, pilnībā tiek aizmirsts vēsturiskais apstāklis: cilvēka bioloģiskās transformācijas projekts nav vis apgaismības gals, bet gan tās apogēja. Kur viss kļūst par tehnisku konstruktū, arī cilvēka ķermenis nedrīkst būt izslēgts no šīs konstruēšanas. Pret cilvēka ģenētisku pārveidi nevar iebilst neko daudz vairāk kā pret dzelzceļa būvi. Iet kājām varbūt būtu gudrāk, taču de facto cilvēce izvēlējusies paātrinājumu un dzīves pagarināšanas programmu. Šie filozofijas deficīti skar vēl divus citus: Heidegera uztveri un nacionālsociālismu. Sloterdaika runas skandalozums ir laikam gan šāds: viņa gēnu inženierijas ideja atkal ievēlnot fašistiskā murgā. Atkal jau – te trūkst modernitātes teorijas, kas atpazītu Trešā Reiha modernitāti tā tehniskās darāmības konceptā (Ralfs Dārendorfs to gan skaidri saskatīja savā grāmatā "Sabiedrība un demokrātija Vācijā"). Vismaz jau 1936. gadā šo saistību pamana Heidegers. Otrā pasaules kara laikā viņš rakstīja: "Karš kļuvis par esošā izmantošanas paveidu, kas tiks turpināts arī tad, kad iestāsies miers." Un par cilvēka manipulāciju ar gēnu tehnoloģiju palīdzību: "Cilvēks ir svarīgākā iezīve; tāpēc jāpieņem, ka, balstoties pašreizējos ķīmiskajos pētījumos, reiz nonāks līdz cilvēkmateriāla ražošanas fabrikām [...]". Heidegera tālejošos ieskatus Trešā Reiha tehniskajā modernitātē Hābermāsa skola nespēja uztvert, jo bija pasauluzskatiski ideoloģiski nofiksēta. Sloterdaika debates parāda arī vēl citus trūkumus: [...] Pārmetumu par fašismu bārstišana ir viena no nejaukātajām 68. gada paaudzes iezīmēm. Kaut ko nodēvēt par "fašistisku" ir kā nodarboties ar tā eksorcismu, ko nevar saprast, bet kas ir briesmīgs un tuvojas. Tur vairs nav runas par kritisku domāšanu. [...] Tad, kad Heidegers saskatīja savu politisko kļūdu, viņš intensīvi sāka nodarboties ar zinātnes vēstures studijām, lai labāk saprastu to tehnisko pasauli, kuras graužošo potenciālu tik baisi inscenēja Trešais Reihs (<https://literaturkritik.de/id/4554>; pēdējo reizi skatīts 22.03.2020.). Tādējādi Vjetam izdevās labi raksturot biofilozofijas kā "kaut kā briesmīga tuvošanos" un vienlaikus raksturot filozofiju Vācijā un Eiropā.

vispirms ieskicē Hēgeļa liberāli ievirzīto sekotāju perspektīvu uz vēsturi un tās beigām: tās skatījumā vēsture var beigties, ja tā sasniegusi noteiktu punktu, kurā rodas un pastāv, piemēram, tiesiska valsts, vai tiek sasniegta atzīšana (liberāli definēta indivīda tiesību un brīvību nozīmē), vai sasniegts stāvoklis, kurā nav iespējams konflikts starp politiskām iekārtām vai pasauluzskatiskiem tipiem. Vēsturiskās cīņās tiek sasniegts, citiem vārdiem sakot, noteikts apmierinājuma stāvoklis, kurā likvidēti visi nemiera, cīņas un diferencu perēkļi. Vēlinā kapitālisma patērētājsabiedrība šķiet esam tieši šādas sabiedrības modelis. Pirms tam citētajās pasāzās F. Demūts parāda šādas vēstures filozofijas iluzorumu.

Cita vēstures versija ir neskaidrāka un radikālāka secinājumos par vēstures iespējamo atsākšanos. *Heidegers* te parādās kā tas, kas vērsās pret iluzoro antropoloģiju, kas ir pamatā posthēgeliskajam vēstures noslēguma scenārijam un kuru apgāz dumpīgais cilvēks, kas saceļas pret modernajiem laimes solījumiem un piedāvājumiem. Sloterdaiks raksta: “Šodien toni nosakošie [...] tirgus, izklaižu un universalizētas cilvēkmīlestības ideologi ir sagatavojuši savu rēķinu bez īstā cilvēka, skaidrāk: bez šī cilvēka nepateicīgās un dumpīgās brīvības, kas nenozīmē neko citu kā vienmēr no jauna [iracionāli] uzrodošos spontanitāti sacelties pret visām esošajām kārtībām un pat ja tā būtu vispārējas laimes kārtība”,²⁶ jo (un Sloterdaiks te atsaucas uz Dostojevskā “Vēstulēm no pagrīdes”) “ciešanas, posta darbi un haoss pieder cilvēka dzīvei un brīvībai kā viņa apziņas nosacījumi”.²⁷

Ikvienā iecerētā postvēstures sabiedrībā (saskaņā ar šo dumpīgo haosa antropoloģiju) vēl slēpjas un var vulkāniski izlauzties šīs sabiedrības anestetēto pašreferencialitāti *pārtraucoši* spēki un enerģijas. Šodien runā, piemēram, par reliģijas renesansi, par ekoloģiskās problemātikas un resursu nepietiekamības aktualitāti, par civilizāciju konfliktu. Šim uzskaitījumam šodien var pievienot bioloģisku pandēmiju reālumu. Šīs versijas (reliģija, ekoloģija, civilizāciju karš, pandēmijas) varētu norādīt uz to, ka šķietami

²⁶ Peter Sloterdijk. *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Frankfurt a. M., 2016, S. 231.

²⁷ Turpat, 235. lpp.

sasnigtā postvēstures sabiedrība savā apogejā balansē uz naža asmens un var iegāzties atkal atnākošo dievišķo spēku vai bioloģiskā faktiskuma, vai citādo kultūrtehniku, vai vīrusu mutāciju neprognozējamās apskāvienos. Šos visus biedus gan patērētājsabiedrība mēģina atkal iekļaut sistēmā: konsums pastāv un izvēršas arī kā reliģiskā patērniecība, bioproduktu un biodzīves veidu proreklamēšana un citu kultūru iepazīšanas un globālā tūrisma formas; tiek pieteikts ekspertu vadīts un kontrolēts “cilvēces” karš vīrusiem un slimībām.

Sloterdaika acīs nevis Hēgelis vai hēgelieši, bet gan Heidegers ir tas, kurš – jau 20. gadsimta apstākļos – radikāli risina “izpētes programmu”, kas saucas “Kā turpināt vēsturi?” jeb “Varbūt sākt citu/vēl vienu vēsturi?”. To darot, Heidegers vairākkārt nonāk aporētiskā strupceļā jeb – nonāk tieši pie *modernitātes* fundamentālajām aporijām.

Pirmais ceļš, kā turpināt vēsturi, tiek pieteikts “Esamības un laika” eksistences ontoloģijā, kur Heidegers nonāk pie jautājuma par individuālās temporalitātes (t. i., klātesamības kā “esamības-uz-nāvi” un laika piepildījuma ar projektu, kas esmu es pats) un kolektīvās temporalitātes (t. i., piederības kādam vēsturiski dzīvojošam, pastāvošam kolektīvam) attiecībām. Šis ceļš ved pie “tautas”, kuru atklāju kā savu bijušo, liktenīgo pagātni, un ved pie neskaidrās, neizšķirtās nākotnes iespējas (t. i., vēstures), kuru šī tauta varētu veidot. Šis vēstures atsākšanas scenārijs ved dažādu vairāk vai mazāk radikāli noskaņotu Heidegera lasītāju prizmās pie nacionālo valstu lomas pieauguma, pie nacionālo robežu atgriešanās, pie politiskajām ontoloģijām un metapolitikas.

Otrs ceļš, kuru Heidegers atklāj, P. Sloterdaika skatījumā, ir noskaņojumu, noskaņotības tēma. Heidegera lekciju kursā “Metafizikas pamatjēdzieni” (1929/1930)²⁸ tas tik tiešām labi redzams, ka indivīds jūt sevī to, ko jūt visa sabiedrība: tur Heidegers raksturo laikmeta noskaņojumu – “garlaicību”. “Mēs dzīvojam laikā bez evidences, t. i., bez saistoša uzdevuma. Vēstures bulta ir palidojusi mērķim garām un pazudusi

²⁸ M. Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt a. M., 1983.

post-vēsturiskā miglā. Kas palicis, ir mulsinošs sajaukums no uzbudinātības un neieinteresētības. Vēsturiskais laiks stāv mierā – un šī tukšgaita veido mūsu eksistenciālo [garlaikoto] noskaņotību.”²⁹ Mēs esam nolemti “laika pavadišanai”, jo “tuvu un tālu nav saredzams nekāds projekts, kas mūs skartu, aizrautu līdzī un iesaistītu”.³⁰ Jā, varbūt (sekojot šai loģikai) tieši vēstures beigas arī ir mirklis, kad sabiedrība var tā pa īstam satrūkties no sava bezmērķīguma. Gan progresa partijas, gan liberāļi, gan sociālisti – visi ir apelējuši pie tā, ka cilvēkam ir vajadzības un tās var apmierināt. No šī pieņēmuma izrietējušas apmierinājuma politikas, kuras tikai stratēģiski ir atšķirīgas, bet pamatā vēlējušās panākt vienu un to pašu, proti: galējo progresīvās dzīves robežu – apmierinātā, aprēķinātā, legalizētā un diskrēti animalizētā cilvēka projektu, kurā viņš tiek pierunāts atteikties no nekontrolējamas brīvības “ekstravagantuma”.³¹ Turklāt šī atteikšanās varētu notikt nevis dramatiski uzskatāmā un atpazīstamā formā, bet gan pakāpeniski sociālu un politisku mikronobīžu līmeņos. Šajā visaptverošajā post-ekstra-brīvību sabiedrībā būtu jāizlidzinās vēsturiskajām spriedzēm un neatliktu nekas cits kā kļūt par postvēsturisku *homo ludens*: kontemplatīvi vai rotaļīgi uzvesties, lai kaut kā piepildītu “garo postvēstures pēcpusdienu”. P. Sloterdaiks rezumē: “Mums neatliek nekas cits (paralēli vairs ne-verdziskam, jo mašīnu veiktam, darbam) kā māksla, seksualitāte un nonsensi.”³² Vēl ir konflikti un tehnika progresē, bet principā vēstures beigas ir te, lai arī vēl nav sasniegušas finālu, t. i., beigu beigas.

Heidegers nekādi nevar akceptēt šo postvēstures programmu un modernā, vēstures beigu cilvēka emancipācijai no metafizikas un pašapjēgsmes pretim liek savu “pretošanās programmu”.³³ Viņa “Melno burtņīcu” uzmetumi, kas izraisījuši jaunas debātes ap Heidegera mantojumu, *ir* šī

²⁹ P. Sloterdijk. *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Frankfurt a. M., 2016, S. 225.

³⁰ Turpat, 226. lpp.

³¹ Turpat, 233. lpp.

³² Turpat, 238. lpp.

³³ Turpat, 241. lpp.

pretošanās programma,³⁴ kurai atkal jāiedveš ilgas pēc “Esamības”. Sloterdaiks ir pārliecināts, ka arī pats Heidegers nezina, kāds ir šis “adventes” saturs, jaunā esamības imperatīva skanējums, “citas pasaules vējš”, kuram jāizrauj no postvēstures miega. Tomēr runa te ir par gatavību no postvēstures atslābuma atkal nonākt pie, Sloterdaika vārdiem runājot, cilvēka “atkal-apgrūtinājuma”, brīvprātīga apgrūtinājuma.³⁵ Tad filozofija atkal iznāks no modernās patērnieciskās kultūras ēnas, izlauzīsies no slazda, kurā tai jāsēž kopā ar apdullušo un demoralizēto, anestezēto un vienlaikus animalizēto publiku. Filozofija *bio*filozofijas veidolā nevar palikt pie šo publiku apkalpojošas (tai jaunas bio-dizaina iespējas piedāvājošas) pētnieces lomas; tā nevar – saskaņā ar atkal-apgrūtinājuma imperatīvu – arī palikt pie biozinātnes, biomedicīnu un biotehniku apkalpojošas metalīmeņa ekspertes lomas. Taču, arī nesamierinoties ar šīm lomām, filozofija *bio*filozofijas veidolā joprojām paliek modernitātes saules radiācijas apmirdzēta. Tai acimredzot jāuzdod vēl radikālāki jautājumi.

Rezumējot šīs raksta nodaļas ekskursu un atgriežoties pie *bio*filozofijas un nākamā cilvēka, var izmēģināt šādu radikālāku jautājumu formulējumu: vai nākamā cilvēka ausma būs *tāds* rīts, kas būs brīvprātīga vēsturiska “atkal-apgrūtinājuma” (Sloterdaiks) mirklis, kuru paši filozofi gaidījuši un par kura iespējamo atnākšanu *sapņojuši*? Vai cīņa par nākamo cilvēku būs arī cīņa par modernitātes likteni? Šiem jautājumiem var pie-

³⁴ Heidegera “Melno burtnīcu” sakarībā P. Sloterdaiks izsakās: “Tas, ka no dažām šaubīgām “Melno burtnīcu” piezīmēm viegli var nonākt pie pārmetuma “antisemītismā”, ir skaidrs. Taču būtu gudrāk pārbaudīt, vai Heidegera diagnoze ir trāpīga: vai nodarījuma (*Machenschaft*) sabiedrotie, proti, metafizika un tehnika, tik tiešām ved pie visu lietu izpostīšanas (un nav tik svarīgi, vai izpostīšanas aģentūras saucas vai nesaucas kādu konkrētu vēsturisku kolektīvu vārdā)” (turpat, 242.–243. lpp.). Un no Heidegera apsūdzībām nacismā var vairāk uzzināt par “interpretu intencēm, nevis par attiecīgo autoru” (turpat, 248. lpp.). Sloterdaiks uzskata, ka nav “nekādas iekšējas saiknes, kas vienotu Heidegera mācību par esamības vēsturiskumu ar viņa iesaistīšanos nacionālsociālisma kustībā” (turpat, 247. lpp.). Viss, kas kalpotu “vēstures atsākšanai”, Heidegeram labi noderētu. Sloterdaiks domā, ka tikpat labi šajā vilkmē atpakaļ pie vēstures Heidegeram tobrīd noderētu pilnīgi citas kustības, kas kaut ko tādu piedāvātu. Filozofa izteikumu okazionālā saistība ar nacionālsociālismu ir nejausa.

³⁵ Turpat, 244., 245. lpp.

vienot vēl vienu: vai cīņa ap nākamo cilvēku ir arī agons ap *filozofijas* būtību un iespējām modernitātes loģiku un aporiju saasinājuma laikmetā? Vai šis “agons” būs agonija vai jaunu iespēju kalve? Vai tā būs iespēja izdzīvot modernitāti “līdz galam”, iespēja “izslimot” modernitāti? Un tādējādi “izslimot” noteiktu cilvēka tēlu un ar to saistītās gaidas? Varbūt “nākamais cilvēks” biofilozofijas laukā ir vēl viena iespēja šos jautājumus uzdot.

“Vēstulē par humānismu” Heidegers rakstīja, ka humānismi (cilvēka definējumi) ir atbildējuši uz jautājumu par cilvēka būtību, “izejot no jau pastāvošās dabas, vēstures, pasaules, pasaules pamata, t. i., esošā veseluma interpretācijas”.³⁶ Lai izkāptu no šīs interpretācijas, nepieciešams spert “soli atpakaļ”³⁷ – pietiekami tālu soli, kas vajadzīgs, lai nebūtu verdziski vai pārņemti piekalti tikai tiem skaidrojumiem, kuri producēti modernitātes ietvaros un drīzāk aizsedz noteiktu priekšstatu un izpētes programmu, kas saucas “dzīvais”, “dzīvība” un “cilvēks”, izcelsmi un likteni.

³⁶ Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*. 11. Aufl., Frankfurt am Main, 2010, S. 13.

³⁷ Turpat, 35. lpp.

Modernity, Postecology, Biocapitalism, the Next Human, and the End of History

Summary

The search for new intra- and interdisciplinary intertwining of modern sciences and philosophy not only leads to new complex concepts or new profiled methods but also outlines the entire fields of research that no longer coincide with the boundaries of the 19th and 20th century sciences or philosophical disciplines. The dynamics of economic, political, institutional and social change in modernity are characterised by transformations of research, which, on the one hand, maintain the incompleteness of the work in progress and openness to the future, but, on the other hand, regenerate the internal aporias of modernity in new forms. The author of this article will focus on one important emerging field of modern research, namely, biophilosophy. This field of research is providing an opportunity for various scientific disciplines and philosophical sub-fields to meet; however, the rationales and projects simultaneously show the internal aporias and ambiguities of modernity. It is clear from the outset that 'biophilosophy' is a designation for a branched and interdisciplinary field of research, rather than for a single discipline of philosophy. Statements about this field of research on the part of the researchers themselves show both the problematic nature of the field boundaries and the problems of internal integrity, which can be perceived as indications in the context of the development of modernity. 'Biophilosophy' is a field which

synthesises not only philosophy of science, philosophy of nature, bio-semiotics, philosophy of medicine and technology, bioethics, environmental ethics, animal ethics, sociology, history of ideas, but also biopolitics, cultural criticism, philosophical anthropology and historiosophy of modernity.

Keywords: Biophilosophy, modernity, Biocapitalism, Postecology, The End of History.

Krišjānis Lācis, M. phil.

THE CONCEPT OF LIFE IN CONTEMPORARY CHRISTIAN BIOPHILOSOPHY

In the lively debates of the first decade of the 21st century over the relationship between religion and science, whereby Christian thought was pushed? in the apologetic corner when discussing the matters of biology, evolution, the origin and functioning of life, two important, undisputed premises remained in the background: (1) that this debate was and continues to be a fight between different biophilosophies and (2) that these biophilosophies operate under the guidance of different notions of life. This article focuses on some of the most influential figures in the Christian biophilosophy of the last decade, who in their work thematize the concept of life – shifting the question from the usual 'how life originated' to 'what is life?'. Biophilosophy as a metaphysically broader, more fundamental and more inclusive concept is used in the article to distinguish it from the philosophy of biology as a sub-discipline of the philosophy of science, which is subjected to the theoretical questions of the relatively recently emerged biological science. This allows us to talk about various biophilosophies, such as Kantian, Cartesian, Aristotelian or Christian, whereby the conceptual center is determined by the characteristic concept of life, from which further philosophical questions related to the problematics of living beings are derived hierarchically. Christian biophilosophy, on the other hand, refers to the use of philosophy as a discursive, rational, hermeneutic, or heuristic means for Christian ends (based on Christian presuppositions and conceptual field derived from the faith in Revelation) that focus on the notion of life and reflection about living beings. This article examines the latest Christian biophilosophy through such influential trends and thinkers as neoscholastics, Edward Feser, Alvin Plantinga, Michael Hanby, phenomenology, Michel Henry and Jean-Luc Marion.

Keywords: *Christianity, biophilosophy, life, neoscholastics, phenomenology, self-movement, teleology, affectivity, irreducibility.*

It seems that dust has settled after the heated discussions concerning the rise of 'New Atheism' and Neodarwinism that spanned over the first decade of the 21st century, giving space and time for the relative serenity of the last decade to reflect on those residues of the debate that are to last a little longer. Such periods of relative serenity after protracted polemical noise and rhetorical battles call for summarising overviews in order to understand what really has remained in the realm of thought. The defending or the *apologetic* side in the fight was comprised of thinkers, academic philosophers, scientists and various polemicists referring to themselves as Christian. Since one of the main contested fields was biology and the wider implications of it, the central issue in the battle could be seen as a clash between different notions of biology, or rather, the clash between different *biophilosophies*. A recurring loudly contested motif on the plainly empirical, thus scientific level of reasoning concerned the question about the supposed origin of life from inanimate matter, in comparison to which the philosophically relevant and central question about the meaning, definition or essence of life as such rather remained in the implicit, silent background. That is, both warring parties unavoidably operated with their own mostly implicit concepts of life, without which other hierarchically derived biological concepts, arguments and the overall stakes and wider implications of the debate would be simply unintelligible.

The aim of this paper is not give a recap of these debates, rather, the chronological focus falls on the subsequent contributions, which raised the question about the very concept of life, thus giving a meta-dimension to the whole strife. In the following, I will give a summarising overview on the main trends in understanding life among the defending – *apologetic* side of debate. This side was criticized and the participants of the debate have consciously perceived themselves as Christian, namely, Christian philosophers, trying to work under a notion of life informed by a supposedly specifically Christian-biophilosophical preconceptions.

Before we proceed, two clarifications regarding terminology must be provided. First, why Christian *biophilosophy*, not philosophy of biology? There is a strong tendency to conflate both concepts, tending to view

biophilosophy as merely another designation for philosophy of biology as a subfield of wider philosophy of science. In this conflated guise, it serves as an analysis of biological statements including the reasoning through which they have become established, concerning logical patterns of explanation, construction of scientific concepts, and validation of scientific conclusions.¹ Even if devoted to the questions about the foundations of biology as a science, for instance, life as *the basic* foundational concept, this conflation would not permit differentiation of biophilosophy from philosophy of biology, which, according to most authoritative accounts, simply operates as a meta-level analysis of methods, foundations, history, and logical structure of biology in relation to other sciences and disciplines so as to better clarify the nature and purpose of biological science and its practices.² There is another offer on the table, which allows one to escape the trap of anachronism, since the term ‘biology’ was only introduced at the beginning of the 19th century when it was founded as a separate scientific discipline. This approach allows describing biophilosophy as “a philosophic tradition existing since antiquity which includes a set of very different, heterogeneous philosophic considerations of life. From this point of view, philosophers of biology constitute only one subgroup within the broader category of biophilosophy, even though they are arguably the most influential group today.”³ It considers biophilosophy to be the metaphysically more broadly conceived field, which allows one to talk of different Kantian, Aristotelian and even Christian biophilosophies, without anachronistically characterizing them as ‘philosophies of biology’. In contrast to most contemporary philosophers of biology, who, in their reflections about matter and causality, almost never contravene the basic metaphysical framework dictated by today’s mainstream biology, the philosophical presuppositions of the biophilosophers can follow very different

¹ Sattler, Rolf. *Biophilosophy: analytic and holistic perspectives*. Springer Science & Business Media, 2012, p. 6.

² Ayala, Francisco J., and Robert Arp, eds. *Contemporary debates in philosophy of biology*. John Wiley & Sons, 2009, p. 3.

³ Koutroufinis, Spyridon A., ed. *Life and process: towards a new biophilosophy*. Vol. 26. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2014, p. 2.

metaphysical systems.⁴ All forms of biophilosophy, including philosophy of biology, deal with the questions that arise out of biology but which biology cannot answer. Christian biophilosophy tries to provide just one possible set of answers to the central question revolving around the meaning or semantic extension of the concept of life.⁵

Second, if I claim that there, indeed, are various Christian biophilosophies with corresponding concepts of life, then the whole relation between Christianity or theology and philosophy must be clarified. For the purpose of brevity, bypassing the nuances and controversies of the ancient debate, in the following overview I will simply consider Christian philosophy as the use of philosophical means for Christian ends.⁶ In some cases it would mean the use of reason, rational argumentation, hermeneutics or heuristics for such Christian ends as apologetics or the defending of Christian basic truths against the objections of secular thinkers;⁷ in other cases it would involve more proactive approach by directly challenging, criticizing or exposing the inadequacies or inconsistencies of secular thinking; yet on other occasions it would denote an even more synthetic approach where a strict demarcation line between philosophy and theology has not been drawn, thus allowing for a wider theologically informed philosophical speculation, theology of nature and reason, theological ethics, philosophical theology etc.⁸ Sometimes it would just also mean a form of philosophizing which is based on Christian presuppositions. Thus, Christian biophilosophy can be understood as the use of philosophy for such Christian ends (grounded in basic Christian presuppositions issuing from faith in Revelation), which consider the meaning of the concept of life and living beings.

⁴ Koutroufinis, Spyridon A., ed. *Life and process: towards a new biophilosophy*. Vol. 26. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2014, p. 2.

⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁶ See the overall argument of Plantinga, Alvin. "Advice to Christian philosophers". *Faith and Philosophy* 1.3 (1984), pp. 253–271.

⁷ Marion, Jean-Luc. "Christian Philosophy': Hermeneutic or Heuristic?" in *The Visible and the Revealed*. Fordham University Press, 2009, pp. 66–80.

⁸ Simmons, J. Aaron. "The strategies of Christian philosophy" in *Christian philosophy: Conceptions, continuations, and challenges*. Oxford University Press, 2018, pp. 187–208.

I. The Concept of Life in Contemporary Neoscholasticism and Alvin Plantinga

Sometimes 'Christian philosophy' has been divided along confessional or denominational lines, thus highlighting, for example, Catholic philosophy or Protestant philosophy, each regulating their use of philosophy under corresponding denominational assumptions, but the question concerning the notion of life does not permit such a simple division. At most, it would be possible to divide the wide field and subsequent overview along different philosophical approaches or schools of thought, sometimes practiced also within confines of a single denomination. Thus there are Catholic analytic philosophers and Catholic phenomenologists, which could also be said of any other denomination. Although undoubtedly there are different opinions in terms of confessional lines about the possibility and capacity of sinful man to reason on his/her own about the fundamental questions of reality, thus determining the options, role and possibilities allotted to philosophical reflection and work in each confession, for the following overview the emphasis on these differences will not take a particularly determinative role.

Thus we begin with the historically most classical and today still prominent, even rejuvenated type of Christian philosophy – Neoscholasticism, also Neo-Thomism, working under the auspices of recalibrated Neo-Aristotelianism and Neo-Essentialism, which is almost exclusively practiced by Catholic thinkers. Since most of these thinkers channel their Neo-Aristotelianism through the lens of analytic tradition, it is worthwhile subsequently to contrast their ideas with the work of probably the most notable contemporary self-professed Christian analytic philosopher Alvin Plantinga who is a Reformed Calvinist.

One of the most prominent historical representatives of Neo-Scholasticism as an influential movement before World War II, Étienne Gilson (1884-1978) in his 1971 work basically carves the axiomatic boundaries for the future Neo-Scholastic biophilosophy which has started to thrive during 2010s. Two recurring Aristotelian motifs define the thinking about

life in Neoscholastic thought from Gilson up to such contemporary authors as Edward Feser (b. 1968): life as self-movement and teleology or final causality inherent in every living being. Gilson sees biophilosophy as the philosophical interpretation of the characteristic proper to living beings, where life “is an effect of the soul, the idea [notion] of which is something else.”⁹ This proper action of living beings mean that they have in themselves the principle of their own movement.¹⁰ Gilson claims that final causality as characteristic of every living being is a philosophical inevitability and, consequently, “a constant of biophilosophy”, which is not really a question of theology, since “[I]f there is teleology in nature, the theologian has the right to rely on this fact in order to draw from it the consequences which, in his eyes, proceed from it concerning the existence of God. But the existence of teleology in the universe is the object of a properly philosophical reflection, which has no other goal than to confirm or invalidate the reality of it.”¹¹ The “order of final causality” is attested by the fact that the living organism is structured “as if the parts were there only in view of the whole, or at least as required by it”¹² and it seems that “the vital phenomena tend toward a precise end, from which tendency the name of ‘final causes’ is derived.”¹³ Thus “finalism encompasses every doctrine which admits that there are facts in the universe which reveal direction.”¹⁴ Nature does not assemble parts but produce totalities whose existence implies the existence of what we call their parts. Plants or animals are not built out of organs; rather the organs are made in the process of producing animals and plants. It is as if nature wills the parts in her willing of the whole.

Regarding Christian implications of final causation in living beings, Gilson notes that “[L]ike the God of Thomas Aquinas, nature does not

⁹ Gilson, Etienne. *From Aristotle to Darwin and back again: A journey in final causality, species, and evolution*. Ignatius Press, 2009, p. 120.

¹⁰ *Ibid.*, p. 108.

¹¹ *Ibid.*, p. XIX.

¹² *Ibid.*, p. 122.

¹³ *Ibid.*, p. 120.

¹⁴ *Ibid.*, p. 132–133.

will this in view of that, but she wills that this may be in view of that. It is significant that thought should feel the same need to escape to anthropomorphism in speaking of nature and in speaking of God.”¹⁵ Though it does not mean that “creationism is not necessarily connected to finalism anymore than vitalism is. Finalism does not even require that the phenomena of life tend toward a ‘preconceived’ end. Whether in fact they do or not is up to the theologians to decide. When the moment arrives for them to search out whether final causes have as their origin divine thoughts and intentions, the philosopher of nature will have decided long ago about their existence on the basis of fact drawn from the observation of nature herself.”¹⁶ Gilson does not tire to repeat that a biophilosopher is not a theologian.

This train of thought which sees inherent teleology as an essential feature of all living beings is taken up against Neodarwinism by the most prominent contemporary analytic Neothomist Edward Feser. He notes that Gilson in his work has extensively documented how teleological concepts have permeated the supposedly mechanistic Darwinian theory from the beginning.¹⁷ Even after Darwin, it is impossible to give an adequate description of an animal’s organs, behavioral patterns, and the like except in terms of what they are *for*, and thus in teleological language. Although contemporary philosophers of biology try to employ non-teleological language, by arguing, for example, that those ancestors who first developed kidneys (as a result of a random genetic mutation) tended to survive in greater numbers than those without kidneys; causing the gene for kidneys to get passed on to the future organisms, Feser argues that such accounts of the origins of biological traits actually do not provide an ‘analysis’ or ‘explanation’ of the teleological functions of biological traits in question at all, but rather simply *eliminates* the notion of teleology altogether, treating it as at best a kind of useful fiction. As Feser writes: “To use Aristotelian

¹⁵ Gilson, Etienne. *From Aristotle to Darwin and back again: A journey in final causality, species, and evolution*. Ignatius Press, 2009, p. 96.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 120–121.

¹⁷ Feser, Edward. *Aquinas: A Beginner’s Guide*. Oneworld Publications, 2009, p. 118.

terminology, they are attempts to discard final causality and explain biological phenomena entirely in terms of efficient causality, not attempts to reduce final causality to efficient causality (a project which seems incoherent in any event).”¹⁸

Demonstrating and arguing for inherent teleology, final causality and purposiveness of life animating all living beings as evidenced in their structuredness and subordination of parts in view of the *telos* of structural whole is a standart theme of contemporary Neo-Aristotelian renaissance in biophilosophy.¹⁹ Many secular scientists and philosophers of biology are also forced to admit the unavoidable and utility of teleology in contrast to the powerty of purely mechanistic explanations.²⁰ The purposiveness, directedness of life describes one important feature of living organisms, but the real question, mostly omitted during the debate about ‘New Atheism’ and Neodarwinism, concerns attempts to provide an answer about the essence, definition or meaning of life as such. Once again, Neo-Aristotelian categories and reasoning lately provides the clearest and most articulate frame of reference.

The summary view of the latest trends in the field can be found in the recent polemical work of Edward Feser, where he attempts to show the thoroughly Aristotelian-metaphysical framework and assumptions of all contemporary physical science, including biology. There, reiterating his previous work and basing it on Aristotelian methodological reasoning,²¹

¹⁸ Feser, Edward. *Aquinas: A Beginner's Guide*. Oneworld Publications, 2009, p. 118.

¹⁹ See, for example, the second part of Simpson, William MR, Robert C. Koons, and Nicholas J. Teh, eds. *Neo-Aristotelian perspectives on contemporary science*. Routledge, 2018. devoted to life sciences. See also Oderberg, David S. *Real Essentialism*. Routledge, 2007, pp. 177–200.

²⁰ See, e. g., Henning, Brian G., and Adam Christian Scarfe, eds. *Beyond Mechanism: Putting Life Back into Biology*. Rowman & Littlefield, 2013, p. 226. Older classical work by a secular scientist, highlighting the basic teleological structure of everything alive, and cited by most contemporary authors, is Davies, Paul Charles William, and Paul Davies. *The fifth miracle: The search for the origin and meaning of life*. Simon and Schuster, 2000. See also Feser, Edward. *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism*. St Augustine Press Inc, 2008, pp. 244–245.

²¹ Feser, Edward, ed. *Aristotle on Method and Metaphysics*. Springer, 2013, p. 14.

he gives arguably the most essential, foundational and coherent definition of life: a living being is a “self moving thing”,²² where this movement in Scholastic language is understood as *immanent causation*.²³ A causal process is immanent when it originates within the agent and terminates within it in a way that tends toward the agent’s own self-perfection or completion. This is to be contrasted with *transeunt (or transient) causation*, which terminates outside the agent.

When this basic Aristotelian view is supplanted by a Thomistic, namely, Christian-philosophical view, it adds that nothing can move or change itself in the strict sense; even the self-movement of an animal ultimately involves one part being moved by another.²⁴ Inanimate things are moved only from outside, while the word *life* is used of all things which have in them the principle of their own activity. A living thing is just the sort of thing whose activities spring from *within*. “When a dog races down a hill chasing a cat, its movement is of a different sort than that of a rock which rolls down a hill as a result of an earthquake; there is something *internal* to the dog that causes its movement in a way there is nothing internal to the rock that causes its movement.”²⁵ This is so even though the dog’s motion involves one internal part moving another, and even though for Thomists it is ultimately God, as the first unmoved mover, who is responsible for the motion of both the rock and the dog.

What specifically distinguishes living things is that they exhibit both immanent *as well as* transeunt causation. In exactly this sense they are self-movers. They move or change themselves in the sense that they “carry out activities that contribute to their own completion or perfection.”²⁶ As

²² Feser, Edward. *Aristotle’s Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*. Editiones scholasticae, 2019, p. 375.

²³ “Life is the natural capacity of an object for self-perfective immanent activity” and as such it is a “basic essence and an irreducible category in the material universe”. Oderberg, David S. *Real Essentialism*, 2007. Pp. 177-83; Oderberg, David S. “Synthetic life and the bruteness of immanent causation.” *Aristotle on Method and Metaphysics*. Palgrave Macmillan, London, 2013, pp. 206–235.

²⁴ Feser, Edward. *Aquinas: A Beginner’s Guide*, 2009, p. 133.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Feser, Edward. *Aristotle’s Revenge*, 2019, p. 375.

the talk of completion and self-perfection indicates, immanent causation is *teleological*. Coffee machines, computers are examples of artifacts, which have merely accidental forms and derivative teleology. Living things, by contrast, are “true substances, with substantial forms and intrinsic teleology”.²⁷ The parts of a coffee machine or a computer have no *built in* tendency to pursue the ends distinctive of those kinds of devices. They have to be made to do so by human designers. A snake *does* have a built in tendency to pursue ends such as digestion. Machines seem life-like only if this crucial distinction between the substantial and accidental form is ignored. Although the phosphorus in the head of a match *aims* or *points toward* the outcome of generating flame and heat; and the brittleness of a glass *aims* or *points toward* a manifestation such as shattering; these are examples of transeunt causation despite their teleological character, because they do not involve anything like the *perfection* or *completion* of an agent in the way that digestion involves the perfection or completion of a snake. It is directedness toward that particular *sort* of end – again, the perfection or completion of the causal agent itself – that is definitive of immanent causation and thus definitive of life.²⁸ Even if non-biological phenomena can be teleological or governed by the principle of finality, it is *immanent* teleology or finality that is definitive of life.²⁹

Feser and Oderberg argue that such classical definitions of life as used in biological sciences like metabolism, simple adaptation, reproduction and purposeful behaviour actually *presuppose* rather than replace the notion of immanent causation.³⁰ For example, metabolism “is probably the paradigmatic example of immanence: the organism takes in matter/energy, uses it for its sustenance, growth, and development, and expels what is noxious or surplus.”³¹ All these accounts of the nature of life focus on what

²⁷ Feser, Edward. *Aristotle's Revenge*, 2019, p. 376.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Feser, Edward. *Aquinas: A Beginner's Guide*, 2009, p. 133.

³⁰ Feser, Edward. *Aristotle's Revenge*, 2019, p. 378. Oderberg, David S. “Synthetic life and the bruteness of immanent causation, 2013, pp. 214–216.

³¹ Oderberg, David S. “Synthetic life and the bruteness of immanent causation, 2013, p. 214.

are at best *properties* of life rather than the *essence* of life. By contrast, the Aristotelian account of life in terms of immanent causation captures precisely the essence of which the other characteristics are properties. Since we come to know essences via the properties of things, we come to know life too *via the characteristic behaviour of living things* like growth, adaptation, nutrition, reproduction, and other vital powers, which are not *parts* of the essence of life, but rather the manifestations of the life principle of organic beings.³² We know the essence of the organism however incompletely via its properties and powers, but the essence is not identical to those powers. The essence or rather the “substantial form” – immanent causation – is the metaphysical principle from which the properties and powers flow. For example, the reason some individual organisms and species of organism do not reproduce is not because reproduction is not a true property of living things, but rather because in some living things the manifestation of this property has been blocked (for example, by chromosomal abnormalities).³³

Furthermore, this Neo-Aristotelian-Neothomistic approach to life is strictly non-reductionist, since for Feser and others it is impossible to reduce immanent causation to transeunt causation.³⁴ Living substances are not reducible to non-living ones. Because immanent causation cannot be reduced to transeunt causation, they are *different in kind*, not merely *in degree*. This fact has nothing to do with complexity. An extremely simple thing will exhibit immanent causation and therefore life as long as its activity is self-perfective. A thing will fail to be alive as long as it exhibits only transeunt causation, no matter how many and how complex are the chains of transeunt causation to be found within it. “The difference between a circle and a polygon has nothing to do with the former having greater complexity; indeed, there is an obvious sense in which it is simpler. Similarly, the difference between immanent and transeunt causation, and thus between living and non-living things, has nothing essentially to do

³² Oderberg, David S. *Real Essentialism*, 2007, p. 177.

³³ Feser, Edward. *Aristotle's Revenge*, 2019, p. 379.

³⁴ *Ibid.*, p. 380.

with complexity.”³⁵ The difference in kind, according to Oderberg, is because “in immanent causation a being does things to itself for itself. In transient causation a being does things to another being, and even in cases where the being does things to itself, this can be explained without remainder in terms of transient causation among the parts of the thing in question.”³⁶ Another difference between immanent and transeunt causation is that the latter always involves the actualization of a potential, whereas the former, at least in principle, need not.

Any reductionist account of an entity is going to fail whenever it has properties and causal powers that are unanalyzable in terms of the sum of the properties and causal powers of its parts. But we clearly do have that in the case of living things. For example, the self-perfecting or completing nature of an immanent activity like a snake’s digestion of a mouse cannot be captured except by reference to the snake considered as a whole. Feser writes that “it is true that the parts of the snake – eyes, skin, and so on – are also thereby nourished, but since these parts themselves exist only for the sake of the whole, that they are nourished is not the primary end of the immanent activity, but a secondary end, subordinate to the end of nourishing the snake.”³⁷ If irreducible higher-level causal powers of a non-immanent kind already pose a problem for reductionism in chemistry, higher-level features are hardly going to be less of a problem for reductionism in biology, where immanent causation is added to the mix. In the case of machines the most one can get is something that might *look like* immanent causation, “just as a polygon with sufficiently many sides might look like a circle.”³⁸ But as artifacts they are not truly alive, since they are endowed only with mere accidental forms rather than genuine substances with substantial forms, and a living thing is a kind of substance.

This metaphysical notion of a substantial form as something irreducible to its parts permit contemporary Aristotelians to rehabilitate the

³⁵ Feser, Edward. *Aristotle’s Revenge*, 2019, pp. 381–382.

³⁶ Oderberg, David S. *Real Essentialism*, 2007, p. 196.

³⁷ Feser, Edward. *Aristotle’s Revenge*, 2019, p. 381.

³⁸ *Ibid.*, p. 380.

concept of *soul* as the animating principle of all living beings.³⁹ “The soul is the [substantial] *form* of the [living] body”, which means that neither for Aristotle or Neo-Thomists soul suggests some spooky, immaterial, non-physical or postulated stuff, rather by soul they just *mean* the form of a living thing, so that anything with such a form has a soul by definition. “Attributing souls to living things is thus no more mysterious than saying that rubber balls and rocks each have forms that set them apart from other kinds of thing.”⁴⁰

So far on a purely Neo-Aristotelian level contemporary Christian biophilosophers denote such supposedly neutral basic features of life – self-movement or immanent causation, teleology or purposiveness and irreducibility – which could be observed and recognized also by secular and atheistic scientists and thinkers. But for Christian biophilosophical endeavour the stakes are higher. Especially in Feser’s case, these indications usually play a part in a larger picture, enabling rationally demonstrable arguments for the existence of God.

If living beings and life itself can be understood as self-movement or immanent causation, then, given the Aristotelian language, it can play an apologetic role in Aquinas argument from motion (the so called First way) and argument from causality (Second way), to which Feser in his recent work has given an updated, elaborated and strenghtened exposition.⁴¹

The observable self-movement of living beings indicates that motion or change is just the reduction of something from potentiality to actuality. Yet nothing can be reduced from potentiality to actuality except by something in a state of actuality; hence, what ever is in motion must be put in motion by another. By the same token, if that which puts something else in motion is itself moving, there must be yet something further moving it, and so on. But if such a series went on to infinity, then there would be no

³⁹ Oderberg, David S. *Real Essentialism*, 2007, p. 182. Feser, Edward. *Aquinas: A Beginner’s Guide*, 2009, p. 133.

⁴⁰ Feser, Edward. *Aquinas: A Beginner’s Guide*, 2009, p. 133.

⁴¹ Feser, Edward. *Five Proofs for the Existence of God*. Ignatius Press, 2017, p. 44, p. 174.

first mover; and if there was no first mover, there would be no other movers, for subsequent movers move only inasmuch as they are put in motion by the first mover; as the staff moves only because it is put in motion by the hand. It follows that “it is necessary to arrive at a first mover, put in motion by no other; and this everyone understands to be God”.⁴² Given their essentially instrumental character, all causes in such a series other than the first cause are referred to by Aquinas as ‘second causes’ (‘second’ not in the sense of coming after the first but before the third member of the series, but rather in the sense having their causal power only in a secondary or derivative way). It is worth emphasizing that it is precisely this instrumental nature of second causes, the dependence of whatever causal power they have on the causal activity of *the first cause*, that is the key to the notion of a causal series per se.⁴³ Thus the supposed self-movement of life attests to God as the prime mover.

When considering the immanent causality of life, the proof begins by noting that by observing living beings, senses reveal to us an order of efficient causes. But nothing can be the cause of itself, for if it were then it would be prior to itself, which is impossible. Now in a series of efficient causes, the first cause is the cause of the intermediate cause or causes, which are in turn the cause of the ultimate cause. So if there was no first cause, then there would be no intermediate or ultimate causes at all (and thus no causes of the sort we started out acknowledging that we know through the senses). But if the series of efficient causes regressed to infinity, then there would be no first cause. Hence the series cannot go on to infinity, and “therefore it is necessary to admit a first efficient cause, to which everyone gives the name of God”.⁴⁴ Feser contends that for Aquinas it does not mean that ‘everything has a cause’; rather, he begins the argument by saying that there are efficient causes and that nothing can cause

⁴² Feser, Edward. *Aquinas: A Beginner's Guide*, 2009, p. 122.

⁴³ *Ibid*, p. 123. The same argument in the form of a “Cosmological argument” is elaborated in a more formal and abstract way in Feser, Edward. “The New Atheists and the Cosmological Argument”. *Midwest studies in philosophy* 37.1 (2013), pp. 154–177.

⁴⁴ Feser, Edward. *Aquinas: A Beginner's Guide*, 2009, p. 124.

itself. The implication is that, for instance, if life is caused, then it is something outside the thing being caused that is doing the causing. Aquinas is committed in particular to the principle of causality, according to which *that which comes into being*, or more generally *that which is contingent*, especially living beings, must have a cause. Needless to say, this is not the same thing as to claim that *everything* without exception has a cause. So the argument is in no way vulnerable to the stock objection aimed at the stock caricature of cosmological arguments, such as “If everything has a cause, then what caused God?”⁴⁵

The argument which directs the reason towards acknowledging God as the source of the self-movement and immanent causality of life, suggests the notion of God Himself as the most alive being existing, or, in a way, *via* analogy, to understand God as the Life (the real animating principle) itself. A fallacy of accident is committed by those who claim that if God were immutable, then he could not be said to have life. For while the living things of our experience change in various ways (by growing, eating, moving), it does not follow that any possible living thing must undergo a change. What is essential to a thing’s being alive is that the thing operates on the basis of an internal principle, as opposed to being entirely dependent on external forces. Hence, an animal can be said to be alive if its actions does flow from its own nature, whereas a stone is not alive because it is entirely passive, and can do things (such as breaking a window) only insofar as other things act upon it. Now, as the uncaused cause of all things, God certainly acts in a way, which does not require his being acted upon by anything else. Hence, he can certainly be said *to have life*. Indeed, unlike other living things (all of which to some extent, even if not entirely, require being acted upon by other things, insofar as they need to eat, breathe, and so forth), God acts in a way which is completely independent of anything else. Hence, concludes Feser, “He can be said to have life in the fullest way possible.”⁴⁶

⁴⁵ Feser, Edward. *Aquinas: A Beginner’s Guide*, 2009, p. 124.

⁴⁶ Feser, Edward. *Five Proofs for the Existence of God*, 2017, pp. 198–199.

Another Christian use of Aristotelian-philosophical notion of life appears when one considers the teleology, finality or the inherent purposiveness of living beings. The so-called 'Fifth way' or the proof from finality starts with the observation that things which lack intelligence, such as natural and living bodies, act for an end, and this is evident from their acting always, or nearly always, in the same way, so as to obtain the best result. From this it is plain that they act "not fortuitously, but designedly"⁴⁷. But whatever lacks intelligence – as most living beings for Aristotle do – can only act for an end if it is directed by something which has intelligence, "as the arrow is shot to its mark by the archer"⁴⁸. Therefore, together with Aquinas, Feser concludes that "some intelligent being exists by whom all natural things are directed to their end; and this being we call God".⁴⁹ However, Feser puts a lot of effort into showing that this does not entail supporting most of the Intelligent Design theories, which will become clearer if at first we pay attention to one of the most notable contemporary defenders of the Intelligent Design argumentation – Alvin Plantinga.

Surprisingly, perhaps the best known living angloamerican analytic Christian philosopher who has as engaged in broad apologetic effort and dialogue with natural sciences through all his works does not provide a clear philosophical definition of life. In his recent work Plantinga also engages biology, with the main claim suggesting that "there is superficial conflict but deep concord between science and theistic religion, but superficial concord and deep conflict between science and naturalism."⁵⁰ In relation to life, Plantinga aims to debunk as inconsistent the "naturalistic origins" assumption that "life itself developed from nonliving matter without any special creative activity of God but just by virtue of processes described by the ordinary laws of physics and chemistry: call this the

⁴⁷ Feser, Edward. *Aquinas: A Beginner's Guide*, 2009, p. 124.

⁴⁸ ST 1.2.3. Aquinas, Thomas. *Summa Theologica* [transl. by Fathers of the English Dominican Province.]. New York: Benzinger Bros, 1948.

⁴⁹ A detailed elaboration is given in Feser, Edward. *Between Aristotle and William Paley: Aquinas's Fifth Way*. *Nova et Vetera* 11 (3). 2013.

⁵⁰ Plantinga, Alvin. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. OUP USA, 2011, p. 9.

naturalistic origins thesis.”⁵¹ That life in all its variety has come to be in this unguided fashion is of course inconsistent with Christian belief, as well as other kinds of theistic belief. For, according to Christians and other theists, God has designed and created the world; he intended that it takes a certain form and then caused it to take that form, also creating, causing and preserving living beings.⁵² Of course, Plantinga convincingly tries to prove it by dissecting and refuting the contrary thesis but it seems a bigger attention is devoted to the questions about the *origin* of life, not about what life actually *is*.

Furthermore, a large part in the contemporary dialogue between Christianity and science is devoted to the notion of “fine tuning”⁵³, of which Plantinga is also an advocate. Fine-tuning suggests that “nature’s fundamental constants turn out to possess reassuringly life-friendly values. The existence of carbon-based life on Earth depends upon a delicate balance of physical and cosmological forces and parameters, which are such that were any one of these.”⁵⁴ For example, if the force of gravity were even slightly stronger, all stars would be blue giants; if even slightly weaker, all would be red dwarfs; in neither case could life have developed. The same goes for the weak and strong nuclear forces; if either had been even slightly different, life, even remotely similar to the sort we have, could probably not have developed.⁵⁵ For Plantinga the fine-tuning of life, the fact that cosmological and physical constants are friendly to the life on Earth can serve as an argument for theism: “God presumably would want there to be life, and indeed intelligent life with which (whom) to communicate and share love. Of course, this life could take many different forms (indeed, perhaps it has taken many forms). But it doesn’t seem at all

⁵¹ Plantinga, Alvin. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. OUP USA, 2011, p. 21.

⁵² *Ibid.*, p. 41.

⁵³ McGrath, Alister E. *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*. John Wiley & Sons, 2011, p. 230.

⁵⁴ McGrath, Alister E. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. John Wiley & Sons, 2011, p. 241.

⁵⁵ Plantinga, Alvin. *Where the Conflict Really Lies*, 2011, p. 155.

improbable that God would want to create life, both human life and life of other sorts; and if he wanted to create human life in a universe at all like ours, he would have been obliged to fine-tune the constants.”⁵⁶ On the other hand, according to Plantinga, on the atheistic hypothesis according to which these constants have their values by chance (that is, those values are not the result of anyone's choice or intention) it is exceedingly *improbable* that they would be fine-tuned for life. “This seems to offer support for theism: given theism, fine-tuning is not at all improbable; given atheism, it is; therefore theism is to be preferred to atheism.”⁵⁷ Furthermore, Plantinga has repeatedly defended the rational validity of belief about God as someone regularly interfering in the natural world by creating life out of inorganic matter and preserving life every next moment.⁵⁸ However, such considerations from Plantinga indicate more of a scientific-probabilistic, not philosophical reasoning regarding the definition of life. At most, what can be summarized as the Plantingian concept of life, would be that life is something surely *caused* and preserved by God. In this sense, of course, the Reformed-Calvinist Plantinga would be similar to the Catholic Neothomist Feser, but there are crucial differences of opinion.

Edward Feser in a concise review of Plantinga's recent work has given a summary and friendly criticism towards Plantinga's approach.⁵⁹ The main line of criticism is directed towards Plantinga's advocacy of some forms of Intelligent Design as a supposedly scientific argument for the existence of God, inferred from the design-like features of natural world, including living beings. Just as you can perceive that someone is angry from the expression on his face, so too, Plantinga writes, can you perceive that an organ was designed from the order it exhibits. And just as the former perceptual belief is rational despite its typically not involving an inference or argument, so too is the latter rational even if it does not involve an inference or argument. Feser comments: “As any Aristotelian can

⁵⁶ Plantinga, Alvin. *Where the Conflict Really Lies*, 2011, p. 158.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Plantinga, Alvin. “What is “intervention?””. *Theology and Science* 6.4, 2008, pp. 369–401.

⁵⁹ Feser, Edward. “Conflict resolution.” *First Things* 228, 2012, p. 61.

tell you, it is one thing to attribute a *function* to something, but quite another to attribute *design* to it. That roots have the functions of anchoring a plant to the ground and taking in nutrients may well be something we just perceive on close examination. But that is precisely because having such functions is of the nature of roots – something built into them, as it were. In that respect, they are very different from an artifact like a watch, whose metallic parts do not have a time-telling function built into them by nature. That function has to be *imposed* on them from the outside, which is why a watch requires a designer.”⁶⁰

Because living beings are not artifacts, to perceive functionality or order in them is not *ipso facto* to perceive design. While Plantinga’s famous evolutionary argument against naturalism and defense of the rationality of ‘perceiving’ functionality in nature strike a blow against the naturalist’s dogmatic rejection of teleology, they do not by themselves constitute reasons to embrace theism. That is not to say that a divine intellect is not ultimately responsible for the order of things. But for the Aristotelian – and for such Thomists as Feser, who build on an Aristotelian foundation—that claim certainly does require an argument, and an argument that does not conflate function and design. As Feser argues, too many Christian apologists have done this, at least since the time of William Paley, but which Aquinas’s Fifth Way⁶¹ – though often mistakenly associated with Paley’s argument – does not. This conflation is of a piece with another conflation bemoaned by Thomists, also in evidence in Plantinga’s book. Aquinas distinguished between God as primary cause and created things as secondary causes. Such features of living beings as digestion, growth, photosynthesis, erosion, genetic mutation, human action, and so on and so forth are all causal processes within the natural, created order. But, Feser reminds, God is not merely one cause within the natural order

⁶⁰ Feser, Edward. “Conflict resolution.” *First Things* 228, 2012.

⁶¹ Feser recapitulates his defense of Aquinas’s Fifth Way, namely, the argument from finality or purposiveness of life against Plantinga’s Intelligent Design of living organisms. See Feser, Edward. *Aquinas: A Beginner’s Guide*, 2009. A detailed elaboration is given in Feser, Edward. Between Aristotle and William Paley: Aquinas’s Fifth Way. *Nova et Vetera* 11 (3). 2013.

acting alongside these others, not even an especially grand and powerful cause. He is, rather, the cause of there being any natural order and life as such in the first place. Created, secondary causes, including the immanent causality of life, are like the characters and events in a novel. God as primary cause is like the author of the novel. God's effects are therefore not to be sought merely in otherwise unexplained natural phenomena, any more than an author's influence extends only to unusual plot points. Just as a novelist is responsible for every aspect of the story, God is the source of all causality, including ordinary, everyday causes regarding living beings for which we already have good scientific descriptions.⁶²

For exactly that reason, contrary to Plantinga, Feser argues that it is not to science that we should look for evidence of God's existence, no more than we deduce the existence of a novel's author from a detailed description of the content of the story, or as an explanation of odd story elements. That there is any story at all, even the most simple or pedestrian one, is reason enough to affirm the existence of an author. And that there is any world at all, or any causality at all, as especially evidenced in the self-movement and teleology of life, is the proper starting point for an argument for God as first cause. To appeal to God as an explanation of specific aspects of nature that have yet to be given a satisfactory scientific account is to reduce him to the level of a secondary cause, a lame 'God of the gaps'. For the Thomist, it is to metaphysics – rather than to intelligent design arguments in physics, astronomy, or biology – that we must look for the rational foundations of theism, for example, via considering and rationally contemplating the metaphysical notion of life. If Plantinga thinks of God as 'guiding', 'directing', or 'orchestrating' the course of evolution of life by causing the right mutations to arise at the right time, preserving certain populations from extinction, and so on, then from a Thomist point of view God does not have to 'guide' or 'control' anything, just as "the screenwriter of the movie does not need to guide, control, cajole, or threaten the characters to do what they wanted them to do.

⁶² Feser, Edward. "Conflict resolution". *First Things* 228, 2012, p. 61.

God's causality, like theirs, is far more radical than that."⁶³ From Feser's work it can be extrapolated that exactly the self-movement, immanent causality, irreducibility and purposiveness of life testifies to this 'radical causality' of God.

II. Concept of life in the Christian Neoplatonism of Michael Hanby

In a way, Michael Hanby (b. 1966) who has worked both in Protestant and Catholic institutions, reiterates and agrees with the main points defended by Feser, however, Hanby deepens them through historical-genealogical and ontological approach, avoiding the strict methodological separation between theology and philosophy practiced by Neo-Scholastic thinkers. If a label must be found for this approach, which, thanks to Hanby's seminal work, has started to gain a traction,⁶⁴ then the closest that comes to mind might be Christian Neoplatonism, since Hanby repeatedly uses such classically Platonic notion as 'participation', for example, living beings by their very being alive "participate in the unity of God".⁶⁵

Hanby describes the methodologically critical nature of his interest in biology as establishing biology's constitutive relation to metaphysics and theology, thus enabling one to expose and criticize the latent metaphysics and theology of Darwinian biology, and to show their theoretical and biological implications. He shows the philosophical confusion in the notions of transmutation and natural selection, for instance, by jumbling together causes and effects and blurring the difference between the change

⁶³ Feser, Edward. "Conflict resolution." *First Things* 228, 2012, p. 61.

⁶⁴ For example, Norwegian Lutheran philosophizing theologian Knut Alfsvag has elaborated Hanby's approach by incorporating classical Chalcedonian Christology – the notion of incarnated God, the unity of infinite God with the finite created world through Jesus Christ – into dialogue with modern metaphysics, thus showing Christological reasoning as an integral part of a more truthful understanding and perception of surrounding world, including living beings. Alfsvag, Knut. *Christology as Critique: On the Relation between Christ, Creation, and Epistemology*. Wipf and Stock Publishers, 2018.

⁶⁵ Hanby, Michael. *No God, No Science: Theology, Cosmology, Biology*. John Wiley & Sons, 2013, p. 363.

of a species and the difference between species. He argues that Darwinism's latent metaphysics and theology terminate in a 'pragmatic' self-contradiction and in a reductive – and thus biologically inadequate – gaze upon living things.⁶⁶ Hanby defends the philosophical and rational superiority of the doctrine of creation in comparison to Darwinian biology. It is not because theology and science – or creation and evolution – are juxtaposed in principle. Rather, it is “because creation can account for the truth of the world in which there are actually living organisms and whatever truth there might be in Darwinism, better than Darwinism itself can.”⁶⁷ He argues that to ask Darwinians and other scientists to acknowledge creation is not to ask biologists or physicists to give up on science; it is to ask them to relinquish their bad theology in exchange for a better one, and thus to reintegrate their science within a more comprehensive conception of reason and an order of wisdom. “It is to ask them to be better biologists and scientists, to be more rigorously and comprehensively empirical, more agnostic and pluralistic about causes, less dogmatic, and more adequate both to the nature of the act of scientific cognition and to its objects.”⁶⁸

For Hanby, in contrast to most contemporary biology, it is important to recognize that the ontological order (what *is* life) and the historical order (how life *persists* and *came* to be) are not identical, there is no reason to restrict the understanding of ‘life’ to an understanding of organism’s genetic history and adaptive functions; nor is it necessary to identify life with its most primitive instances. “Distinguishing the ontological from the historical order liberates us to understand life from within the confines of what is in fact most immediately intelligible to us, confines that determine all of our theorizing, namely, our experience as persons.”⁶⁹ If the historicist restrictions upon ontology are removed, then the person through the exemplar of his psychophysical totality represents the maximum of concrete

⁶⁶ Hanby, Michael. *No God, No Science: Theology, Cosmology, Biology*. John Wiley & Sons, 2013, p. 345.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 398.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 405.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 349.

ontological completeness known to us through which other living beings can also be comprehended.

Hanby argues that Darwinian reductionism comes to grief at the living organism, and, in particular, at the human person, whether we consider the phenomenon of life from the first person vantage point or from the side of the manifest world. Two centuries of evolutionary biology have failed to yield an adequate account of the organism in view of the phenomenon of life as lived. This failure for Hanby is not a matter of incomplete research but of a faulty ontology. "The formal and existential identity characteristic of a *per se unum*, and of life as lived, will remain forever 'more' than any account of the organism given by orthodox Darwinism because it is ontologically incapable of regarding the intelligibility which is experientially basic as ontologically basic."⁷⁰ Hanby sees evolutionary biology as presently confined to these fundamental options: either the 'more' that is the organism's unity, interiority, and intelligibility is dismissed as nonevidentiary and, therefore, effectively unreal, so it ends up being relegated to 'folk' status as in genetic reductionism, or its explanation is endlessly deferred, in which case it is also nonevidentiary.⁷¹

For Hanby each living being exhibits an interiority, an 'in-itselfness' that can never be fully communicable, and as such, is attributable to their being. Life is the "being of living things".⁷² Hanby tries to demonstrate the philosophical and scientific relevance of the doctrine of creation as subordinated to the doctrine of Christian God, which, contrary to the finite God of modern science in the radical distinction between infinite God and the finite world brings to light the intimacy of their union. Created living things, by participating in the unity of God reveal the irreducibility of life through the fact each finite living thing is intensively infinite simply in virtue of its incommunicable being. As Hanby explains, "for at the heart of each thing is the mystery of being, and at the heart of

⁷⁰ Hanby, Michael. *No God, No Science: Theology, Cosmology, Biology*. John Wiley & Sons, 2013, p. 219.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, pp. 351–352.

the mystery of being is the mystery of God. This mystery does not lie inaccessible behind the empirical but is manifest in the empirical. It presents itself to us in each human face, and analogously in the life of every organism. It shows itself wherever an interior life finds outward expression in visible and intelligible form, provided that reason takes its form from the creation in which it is a participant and allows things to be instead of first regarding them as matter to be worked upon.”⁷³

Through the act of being every living creature receives *interiority* from God, thus every *ens* is constituted in a unique existential identity and in an infinity of relations to the community of beings, apart from which it never actually exists. Substantial identity, interiority, and relationality are proportionally, not inversely, related. “The more profoundly a thing ‘possesses’ its own being, the more integral its unity and the deeper its interiority, the more profound is its capacity to transcend itself in relation to what is other: in self-movement, respiration, metabolism, sensation, knowledge, love, and prayer.”⁷⁴

It is important to understand how Hanby connects the interiority, indivisibility, irreducibility of living beings with the corresponding self-transcendence of life through his criticism of Darwinian mechanistic metaphysics. In this way, Hanby gives an ontological interpretation – considering life as *the being* of living things – to standard Aristotelian notion of teleological structuredness espoused by living beings.

Hanby argues that the Darwinian notion of nature as a mechanistic artifice is defective insofar as it is inadequate both to living organisms as dramatic centers of action and identity persisting across time and to our perception and lived experience of the natural world as an intelligible whole comprised of intelligible wholes.⁷⁵ With Darwin’s conflation of nature and art, being and history, the living organism begins to disappear as the subject matter of biological science, thus organism as the subject of its

⁷³ Hanby, Michael. *No God, No Science: Theology, Cosmology, Biology*. John Wiley & Sons, 2013, p. 363.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 392.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 200.

own being and action also recedes in oblivion. This disappearance is never total, partly because it is never really possible in principle to dispense with the 'what knowledge' corresponding to teleological wholes that lies at the foundation of inquiry. It means that Darwinian biology inevitably proposes an authoritative answer to a question in which it feigns no interest. It does so by reducing the 'what' to the 'how', by equating the identity and unity of its subjects, the unity of a mechanical aggregate, with the sum of its interacting component parts, and the history of causes which produced it. Eventually, all moderns lack articulated sense of the substantial identity of the organism as an *unum per se*: a whole which, though depending upon the material interactions of its parts, transcends them as their subject. Lacking is "the self-transcending unity and interiority which for Aristotle distinguished 'things existing by nature' from artifacts. The hollow universe of mechanistic materialism is populated with equally hollow organisms."⁷⁶

This self-transcending unity, which emerges from the interiority of living beings corresponds to teleology ignored by Darwinism. Teleology cannot be translated without remainder into mechanistic function (or functionless effect), without at the same time depriving evolutionary theory of the animating principle which it continues to assert as 'the struggle for life'. This is because teleology cannot be reduced to function or effect without depriving biology of its very subject matter: "Organisms that are the subjects of their own being, for the sake of which they grow and act in characteristic ways. It is this 'sake' which gives rise to the possibility of struggle in the first place."⁷⁷

The mechanistic ontology which Darwin inherited from William Paley and the tradition of British functionalism led him to view the living organism as the accidental aggregation of parts outside of parts. Pushed to logical conclusion, the 'universal acid' of Darwinism dissolves the very subject and presupposition of Darwinian theory: living unities who have a stake in being.⁷⁸ Hanby never tires to stress that by converting nature to

⁷⁶ Hanby, Michael. *No God, No Science: Theology, Cosmology, Biology*. John Wiley & Sons, 2013, p. 208,

⁷⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 217.

artifice, this tradition emptied living things of the self-transcending unity and incommunicable interiority conferred on them by Aristotelian form and Christian *esse*, which is affirmed in the very fact of our thinking and acting.⁷⁹ “As Paley brought to term the seventeenth-century conflation of nature and artifice, transposing Aristotelian form from an interior principle of motion into an extrinsic arrangement imposed from without on parts essentially external to each other, he completed the reduction of creation to manufacture and emptied living entities of the remainder of self-transcending unity and incommunicable interiority previously conferred upon them by essence and *esse*.”⁸⁰

In order for development and growth to be the development and growth of a living being, this development must presuppose an ‘indivisible’ unity or identity that ontologically precedes and transcends its historical unfolding, a unity and identity that is the principle of integration for the parts as they develop and for whose sake they develop. Hanby argues that “it is indeed precisely the full realization of this identity and unity – its perfect actuality – that all things ‘seek’ in their endeavor to be. It is this identity of what a thing actually is and this unity for whose sake it unfolds what Aristotle meant when he called the ‘soul’ (anima) the actuality of a body”.⁸¹ In the actual living of an organism’s life, “biological insides and environmental outsides”⁸² are not two contiguous, but externally related realms, otherwise separated by an abyss and requiring some mechanism as a *tertium quid* to account for their artificial ‘interaction’ or ‘relation’. Rather, inasmuch as they are in act – being, doing, living – they comprise a single actuality, maintaining distinction without separation. Teleology in this sense simply affirms the primacy of actual living things and the fact that they always already have the world as their essential presupposition. To deny teleology then is to deny the actual world or to exchange it for a counterfactual abstraction. Hanby speculates that “the frustrated attempt

⁷⁹ Hanby, Michael. *No God, No Science: Theology, Cosmology, Biology*. John Wiley & Sons, 2013, p. 226.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 252.

⁸¹ *Ibid.*, p. 157.

⁸² *Ibid.*, p. 162.

to transform and supplant teleology is a subset of modernity's metaphysical decision to give possibility ontological priority over actuality".⁸³

If life is conflated with mechanistic artifact, it means that is not the subject of its own being and does not therefore possess itself in the way a real living thing does. Hanby illustrates the distinction by invoking Thomas Nagel's question, "What is it like to be a bat?" He argues that it even makes sense to ask what it is like to be a plant or the 1-mm-long roundworm *Caenorhabditis elegans* (*C. elegans*). Even a *C. elegans* has a certain unity and transcends itself in appetitive relation to its 'world' of ambient bacteria. Even though *C. elegans* is somewhat unique in the fact that each possesses an identical number of cells (935), this *C. elegans* can never be that *C. elegans*, in more than a functional or formalistic sense for 'purposes' other than 'its own'. But it makes no sense to ask what it is like to be a car. 'Being a car' is not like anything, because a car does not exist in other than a purely logical sense. Why? Because an artifact such as a car is not a subject of its own being and end; its form and purposes are accidental and extrinsic to its matter. An organism, by contrast, has or rather is its own project, and this is because its *being* is incommunicably proper to it. An organism, however primitive, thus possesses an interiority that an artifact lacks.⁸⁴

In the end, Hanby offers various creative examples of how his approach towards life as the indivisible, self-transcending, interior being of living things could be used to deepen empirical research. He invites readers to imagine how mechanical analysis could flourish without reductionist fantasies. For instance, life as the being of living things could be manifested in biochemical regularities and somatic integration, and yet remain irreducible to biochemical analysis that always abstracts from the actual living whole. A form of organic unity could be conceived that would be more than a unity of organization and aggregation. Such a form of biological science could be imagined in which understanding organisms

⁸³ Hanby, Michael. *No God, No Science: Theology, Cosmology, Biology*. John Wiley & Sons, 2013, p. 213.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 210.

is not simply a matter of reducing them to the average genotypic profile of their populations, or reducing the semantic aspects of animal form and the lived lives of organisms to just-so stories of functional utility. Furthermore, it could be possible to perceive living things as objectively beautiful, meaningful in themselves and to us, and not merely the accidental but useful by-product of their survival value.⁸⁵

III. The Concept of life in Christian phenomenology: Michel Henry and Jean-Luc Marion

Although recently there has been a significant wave of ‘eco-phenomenology’ which has given considerable attention to the notion of life,⁸⁶ in the works of Anna Theresa Tymieniecka, the dominant figure of the field, one can hardly discern anything specifically Christian regarding the concept of life. Her approach might be called more Schellingian,⁸⁷ (life is not ‘created’, God is not distinct from the world, rather life itself gradually ascends from the ‘womb of the universe’ and through human creativity transforms into divinity and the sacred sphere of life) in which the basic rules of the Christian ‘language game’ or sometimes even those of the classical phenomenology seem regularly to be trespassed.

On the other hand, the last 30 years of phenomenology have been characterized by the debate about the ‘religious’ or rather ‘theological turn’

⁸⁵ Hanby, Michael. *No God, No Science: Theology, Cosmology, Biology*. John Wiley & Sons, 2013, p. 404.

⁸⁶ Smith, William S., Jadwiga S. Smith, and Daniela Verducci, eds. *Eco-Phenomenology: Life, Human Life, Post-Human Life in the Harmony of the Cosmos*. Vol. 121. Springer, 2018. Brown, Charles S., and Ted Toadvine, eds. *Eco-phenomenology: Back to the earth itself*. SUNY Press, 2012.

⁸⁷ “In Tymieniecka’s philosophy one can discern Schelling’s soundings about the potentiality of life, the presence of logos in the Universe, thus imparting meaning to human qualities as a result of the development of logos. The philosopher discerns moral sense as potentially existing in live forms of nature and their yearning towards the divine becomes really apparent in the human world” as noted by Kūle, Maija. “Eco-Phenomenology: Philosophical Sources and Main Concepts.” *Eco-Phenomenology: Life, Human Life, Post-Human Life in the Harmony of the Cosmos*. Springer, Cham, 2018, p. 53.

in French phenomenology⁸⁸, where one can encounter prominent self-professed Christian thinkers working in the phenomenological tradition. Although there are several thinkers adhering to this school of thought, in relation to Christianly determined concept of life it is impossible to ignore Michel Henry (1922-2002) who made 'life' into the basic notion of his phenomenology, while perhaps the most famous contemporary Christian (Catholic) phenomenologist Jean Luc-Marion (b. 1946) is more elusive regarding life, even if in many aspects he is in debt to Henry. It is to these two thinkers to whom our attention now will be drawn.

Henry explores a very phenomenological theme: what it is for something to be made manifest? Or, as Marion will later put it, building upon Henry's work, what it is for something to be given? By criticizing the privileging of the subject in both Husserl and Heidegger, Henry clearly champions the phenomenality of the phenomenon. His focus is the very phenomenon of 'manifestation', which, in effect, is the revelation of life itself, as he will come to term it in his later work. For Henry, manifestation is fully immanent, so much so that there is nothing transcendent.⁸⁹ But then the question is: manifestation of what? Ultimately, the answer turns out to be manifestation of manifestation itself, which turns out to be alternatively referenced as 'Life' and/or later 'God'.

Henry engaged in a study of affectivity in order to make life accessible to an adequate understanding. The phenomenon of life, strictly speaking, is indescribable, inapparent, deprived of phenomenalization. Even if clearly indicated by certain appearances, life itself withdraws from appearing. A phenomenologist is supposed to describe phenomena, to grasp appearances, but how to grasp the inapparent, how to describe the indescribable? Moreover, "phenomena that are withdrawn from phenomenalization

⁸⁸ Janicaud, Dominique, et al. *Phenomenology and the "theological turn": the French debate*. No. 15. Fordham Univ Press, 2000. Benson, Bruce. *Words of life: New theological turns in French phenomenology*. Fordham University Press, 2010. Schrijvers, Joeri. *Ontotheological turnings?: the decentering of the modern subject in recent French phenomenology*. SUNY Press, 2011.

⁸⁹ Simmons, J. Aaron, and Bruce Ellis Benson. *The new Phenomenology: A Philosophical Introduction*. A&C Black, 2013, p. 95.

are encountered without being constituted by an intentional consciousness".⁹⁰

In Henry, "life" has therefore no biological meaning, but an exclusively phenomenological one, which means that it refers to this fundamental mode of appearing that is, as self-appearing, radically distinct from the ek-static nature of intentionality.⁹¹ It is not the opening to an other, but enclosed in itself, undergoing itself in self-experience (*épreuve de soi* that Henry distinguishes from *conscience de soi*, self-awareness), which is precisely for Henry the condition of possibility of any experience of an other or *hetero-affection*. As Henry illustrates through the example of a biology student, none of the forms of intentional directedness – including the most elaborate forms of scientific knowledge – would be possible if they were not revealed as such to a living subject that is characterized by auto-affection or, better yet, that *is* auto-affection. Henry also uses the term 'transcendental affectivity' to characterize this self-appearing proper to his phenomenological concept of life: it is *transcendental* in the sense that it is the condition of possibility of every possible phenomenon, and it is *affectivity* because the self-experience that characterizes the living (*vivant*) is a form of primal suffering (*souffrir originaire*) or *pathos*.⁹²

During the last phase of his life, Henry pursued the project of a philosophy of Christianity by focusing on the concepts of flesh and revelation. But what does a philosophical or even a phenomenological 'reading' of Christianity mean here? To be sure, Henry's philosophical approach does not rely on religious faith in the sense that his phenomenology of life would presuppose Christian faith. It is rather the other way round: as Henry himself admitted, it is the development of his phenomenology that led him to discover in the Scriptures an intuition of life that, although

⁹⁰ Tengelyi, László. "New Phenomenology in France." *The Southern Journal of Philosophy* 50.2, 2012, p. 299.

⁹¹ Simmons, J. Aaron, and Bruce Ellis Benson. *The New Phenomenology*, 2013, p. 96.

⁹² Seyler, Frédéric, "Michel Henry", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/michel-henry/>

written in a non-philosophical language, corresponds to his own phenomenological concept of immanent affectivity.⁹³

From a philosophical perspective, the turning point that leads Henry to his interpretation of Christianity is the need to account for individual subjectivity as rooted in life, a life that is common to all the living and therefore transcends the living while remaining at the same time immanent. This is why auto-affectation is, for Henry, essentially tied to a form of passivity: subjectivity is characterized by a dimension of suffering, namely, of pathos, without which it would simply not be living subjectivity. Subjective powers of the 'I can' therefore always refer to a deep-seated and original powerlessness of a life that cannot escape from itself. It is this relation between the living and life that Henry seeks to describe through the concept of 'transcendental birth'. Transcendental birth, which is identical to the birth of subjectivity, cannot be understood with reference to the world, for instance as 'being-in-the-world'.⁹⁴ In other words, the status of auto-affectation as immanent self-appearing – i.e., Henry's definition of transcendental subjectivity or ipseity (from *ipse*, self) – cannot be engendered by something of an entirely different nature (the exteriority or 'externality' of the world), but must be engendered 'within' auto-affectation itself, i.e., within and through life.

Life as capable of engendering the form of ipseity is, for Henry, absolute life, which transcends each individual living being.⁹⁵ Subjective powers described by the 'I can' thus take place when the 'I' is given to itself in auto-affectation. By engendering individual life, absolute life engenders in fact itself.⁹⁶ This is, however, only possible in the form of ipseity, since life, for Henry, equates with auto-affectation, which in turn equates with ipseity.

⁹³ O'Sullivan, Michael. *Michel Henry: Incarnation, Barbarism, and Belief: an Introduction to the Work of Michel Henry*. Peter Lang, 2006, p. 182.

⁹⁴ Henry, Michel. *I am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*. Stanford University Press, 2003, p. 71.

⁹⁵ Seyler, Frédéric, "Michel Henry", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/michel-henry/>

⁹⁶ Henry, Michel. *I am the Truth*, 2003, p. 152.

In the language of Christianity, absolute life is God and the original form of ipseity (or 'archi-ipseity') is Christ as the 'First living'. Christianity for Henry thus provides a radical phenomenology that reveals God, contrary to Levinas and Marion, as something deeply immanent to us – there is nothing closer to us than our own life as lived.⁹⁷

Although Marion builds upon the work of Henry, the concept of life does not play a vital role in his oeuvre. If Henry considered the immanent auto-affectivity of life as the ground of manifestation, then Marion takes a step further, announcing *givenness* as the real logically and phenomenologically prior source and horizon of appearing. Thus the phenomenon of life, according to Marion, would rather receive its meaning from the sheer givenness of life. The most persistent traces of Henry's notion of life in Marion's work can be seen in his understanding of flesh as a kind of *saturated phenomenon*, in which the surplus or overflow of meaning or intuition saturates and exceeds the subject's capacity of conceptualization. The immanent auto-affectivity of living flesh, which senses itself sensing, embodies such overflow of meaning, saturating experience and intentionality. Through the living flesh the immensity of self is given to itself.⁹⁸

Recently Marion has considered birth as a paradigmatic case of an *event* proper to and definitive of all living beings, which is as such is unforeseeable (without cause, without conditions of possibility, etc); which always provokes an excessiveness (my life itself, which develops without common or foreseeable measure); that is capable of more than it is able (the im-possible); it happens once for everyone, and is therefore perfectly unrepeatable, irremediable, and irreversible, thus justifying what metaphysics never explains about time: its irreversible orientation. As Marion writes, "More than one event among others, more than the paradigmatic event, more even than the first among all events that affect me, birth puts into operation the *eventness* that sustains and triggers every phenomenon as an event that passes (of) *itself*."⁹⁹

⁹⁷ Simmons, J. Aaron, and Bruce Ellis Benson. *The New Phenomenology*, 2013, p. 96.

⁹⁸ Marion, Jean-Luc. *In excess: Studies of Saturated Phenomena*. Fordam University Press: New York, 2002, pp. 82–104.

⁹⁹ Marion, Jean-Luc. *Negative certainties*. University Of Chicago Press, 2015, p. 193.

However, Marion mostly tries to methodologically separate the work of philosophy from that of theology, thus, unfortunately, the potential role of his rudimental thoughts about the concept of life in relation to his wider project of a hypothetical Christian philosophy informed by phenomenology of givenness require a far too speculative inference with a large degree of conjecture.

Conclusion

The main trends of the latest Christian-biophilosophical thinking about the concept of life can be summarized as follows. On the one hand, life is something self-moving, an immanent causation, and inherently teleological, which nevertheless is caused and moved by God. Contemplating the nature of living beings can give some indirect analogical glimpses of a being which, as uncaused, yet radically causing, is the one most alive, indeed, Life itself, which directs all living beings in their inherent purposiveness towards their finality. While this Neoscholastic reasoning highlights the proactive aspects of life, the phenomenological approach points toward the immanently auto-affective, *passive*, sensory nature of life, in which the incarnated, crucified God appears as the fullest manifestation of this passionary and affective, yet vivifying dimension of life. Another approach sees life as the *being* of living things, emphasizing the wholeness, indivisibility, interiority, irreducibility and self-transcendence of life. One problem with all these explicitly philosophical approaches can be brought from the theological or rather Christian flank of the equation, asking: but what really *is* specifically or exclusively *Christian* in these kinds of reasoning? Because so far they mostly operate on the level of common theism – shared by all Abrahamic faiths and some other religions – omitting or leaving in background those aspects, namely, the most crucial aspect – Jesus Christ as the incarnated Son of God – which would really set apart and differentiate Christian Biophilosophy from other religions. It remains to be seen, whether a consequently Christological approach towards the concept of life can be constructed with the help and in the framework of possibilities enabled by philosophical toolkits.

Dzīvības jēdziens jaunākajā kristīgajā biofilozofijā

Kopsavilkums

Nesenās ar “jaunā ateisma vilni” un neodarvinisma saistītās plašās debatēs par reliģijas un zinātnes attiecībām, kristīgo nostādņu pārstāvjus nostatot aizstāvības pozīcijās, tika piemirsts jautājums par implicīto dzīvības izpratni kā konceptuālu stūrakmeni “kaujās” starp dažādām, bieži vien nesavietotām biofilozofijām. Biofilozofijas kā atsevišķas, metafiziski fundamentālākas disciplīnas nojēgums ļauj to nošķirt no bioloģijas filozofijas kā zinātnes filozofijas apakšdisciplīnas, kas piesaistīta bioloģijas kā salīdzinoši nesenās, atdalītas dabaszinātņu nozares teorētiskajām problēmām. Tā, piemēram, var runāt par dažādām biofilozofijām, kā aristotelisko, kantisko, kartēzisko vai kristietisko, kuru centrā kā pamatjēdziens ir noteikta dzīvības izpratne, no kuras hierarhiski tiek atvasināti tālāki ar dzīvo būtņu un dzīvības fenomena problemātiku saistīti filozofiski jautājumi. Vienkāršības labad rakstā ar kristietisko biofilozofiju saprasts filozofijas kā diskursīvas, racionālas, hermeneitiskas vai heuristiskas disciplīnas lietojums tādiem kristīgiem mērķiem (kas balstīti no ticības Atklāsmei izrietošajos kristīgos priekšpieņēmumos un jēdzieniskajā laukā), kas pievēršas dzīvības izpratnei un refleksijai par dzīvām būtnēm.

Attiecīgi galvenās jaunākās (2005–2020) kristīgās biofilozofijas iezīmes dzīvības jēdziena izpratnē var kopsavilkt šādi: lielu daļu jaunākās filozofiski augstvērtīgākās un polemiski ievirzītākās kristīgās biofilozofijas

lauka aizņem neosholastika, kas cieši saistīta ar šobrīd plaukstošo neoaristotelismu, neotomismu un neoreālismu. Jaunākās neosholastiskās tradīcijas galvenais pārstāvis, kurš anglofonās analītiskās pieejas ietvaros konsekventi pievērsies biofilozofiskai problemātikai, ir Edvards Fēzers (*Edward Feser*). Sekojot citam prominentam neosholastiķu biofilozofijas praktizētājam Etjēnam Žilsonam (*Étienne Henri Gilson*), Fēzers dzīvību saprot kā paškustību, imanentu cēlonību, pastāvīgi izceļot dzīvības teleoloģisko, mērķtiecīgo un mērķvērsto raksturu, ko izraisa, uztur un “kustina” Dievs. Tādējādi dzīvības fenomena metafiziskā apcere uzreiz ļauj to iesaistīt dažādās argumentācijās par labu Dieva eksistencei. Dzīvās būtnes netiešas analogijas ceļā norāda uz būtņi, kas neizraisīta, tomēr radikāli izraisīša ir visdzīvākā, proti, ir pati Dzīvība, kura visas dzīvās būtnes to iekšēji piemītošā mērķtiecībā virza pretim galejām mērķim. Fēzers, sekojot Aristotelim un Akvīnas Tomam, kritizē arī dzīvības redukcionistiskās definīcijas.

Lai gan par slavenāko mūsdienu kristīgo filozofu un apoloģētu nereti tiek uzskatīts Alvins Plantinga (*Alvin Plantinga*), viņa darbos pārstaidzoši maz rodamas atsevišķas atziņas, kas pievērštos dzīvības jēdzienam. Pretstatā darvinismam un vispārējam naturālismam, Plantinga norāda uz dzīvības “pārdabisko” izcelsmi un evolūcijas procesu mērķtiecīgo virzību, tāpat izceļot t. s. *Fine Tuning* jeb smalkās salāgotības argumentu par labu Dieva eksistencei, kas paredz, ka Visuma fundamentālās kosmoloģiskās konstantes apbrīnojamā kārtā ir uzstatītas par labu dzīvības iespējamībai uz Zemes. Taču šie un citi Plantingas argumenti drīzāk uzdod jautājumu par dzīvības izcelsmi, nevis jautā “kas dzīvība ir?”. Fēzers kritizē Plantingu par piekāpšanos mehānistiskajam pasaules uzskatam, kas Dievu saredz tikai kā vienu lielu iekšpasaulisku cēloni, kurš iekustina citus hierarhiski mazākus cēloņus, vienlaikus kritizējot Plantingas praktizēto t. s. *Intelligent Design* argumentāciju. Fēzers norāda, ka, tā kā Dievs ir iemesls pasaules un cēlonības kā tādas pastāvēšanai vispār, proti, Dievs ir ārpusstēmisks un ārpasaulīgs, apoloģētiskais uzsvars ir jāvirza uz daudz radikālākas cēlonības un mērķtiecības (teleoloģijas) kā metafizisku lielumu izcelšanu, kuri, iespējams, visskaidrāk parādās tieši dzīvās būtnes un dzīvības fenomenā.

Ja neosholastiskā ievirze izceļ dzīvības proaktīvos aspektus, tad fenomenoloģija kā cita ietekmīga kristīgās biofilozofijas pieeja Mišela Anrī (*Michel Henry*) darbos izceļ dzīvības imanenti auto-afektīvo, pasīvo, sensoro aspektu, kurā iemiesotais, krustāsistais Dievs parādās kā vispilnīgākā pasionārās un afektīvās dzīvības manifestācija. Lai gan Žans Liks Marions (*Jean Luc-Marion*) dzīvības fenomenam atsevišķi nepievēršas, viņa fenomenoloģijas ietvaros dzīvību var tematizēt kā tādu piesātināto fenomenu kā notikums vai miesa (un tās afektivitāte) paveidu, izceļot dzīvības radikālo dotību, intuīcijas pārmēru, neparedzamību, nenoteiktību, nepārskatāmību un pretintencionalitāti. Maikla Hanbija (*Michael Hanby*) praktizētā kristīgā neoplatonisma ietvaros, kas vēsturiski ģenealoģiskas pieejas ceļā atsedz darvinistisko bioloģiju kā “sliktas” mehānistiskas metafizikas un noklusētas teoloģijas paveidu, dzīvība ir izprasta kā pati dzīvo būtņu esamība, uzsverot dzīvības veselumu, nedalāmību, nereducējamību, iekšējību un paštranscendenci.

Atslēgas vārdi: kristietība, biofilozofija, imanentā cēlonība, paškustība, teleoloģija, afektivitāte, nereducējamība.

Anne Sauka

LIFE IN PROCESS: THE LIVED-BODY ETHICS FOR FUTURE

The article explores the concept of 'life' via processual ontology, contrasting the approaches of substance and processual ontologies, and investigates the link between ontological assumptions and sociopolitical discourses, stating that the predominant substance ontologies also promote an objectifying and anthropocentric framework in sociopolitical discourses and ethical approaches. Arguing for a necessary shift in the ontological conceptualization of life to enable environmentally-minded ethics for the future, the article explores the tie between the sociopolitical discourses embedded in a worldview that is grounded in substance ontology and ethical frameworks. Whilst affirming this tie, this study also explicates the limitations and potential feasibility of a processual understanding of life, in the context of the existential disposition of the self-alienated lived-body self that is ontologically predisposed to objectification as a necessary pre-condition to human self-awareness.

Keywords: *life, lived-body, ethics, process, ontology, Posthumanism*

Introduction

In this article, I will explore the difference between substance and process ontologies in understanding life, and their corresponding influence on the sociopolitical discourse, arguing that environmental solidarity might function better if a profound change was implemented in the ontological understanding of life, moving toward a post-anthropocentric shift away from ego-centeredness. In addition, a processual understanding

of life, might also positively affect societal relationships, mitigating social alienation and the feeling of isolation, and human (as well as nonhuman) wellbeing in general.

This view is based upon the assumption that our understanding of life (and death) is, in the last instance, dependent upon the ontological disposition of the ‘understanding-agent’, i. e. the human self, and, thus, to a certain limit always context-dependent and socially constructed, yet, at the same time also materially embedded – namely, related to the actual material perceptual possibilities of humans, as materially embedded and enfolded¹ (processual) beings.

Hence, it is understandable that to a certain limit the decentering of the ego position (as proposed by different authors in environmental ethics and Posthumanism) is problematic, and our perceptual position always already takes part in reality-construction, even before clear and conscious decision-making is possible. Yet, at the same time, it seems plausible to assume that decentering of the ego-position is possible, as (1) the cultural limitations of the ontologically bound ego position are unclear and culturally varied – namely, different cultures already have varied perceptions of life and the self, and (2) the discursive praxis and attitudes, related to the understanding of life and matter have variously affected human-environment relationships, as well as human-human relationships over different time periods and spaces.

The proposal of the lived-body ethics, thus, considers both the necessity to acknowledge human selfhood, without which, any conversation of human responsibility and ethical stance is entirely impossible, as well as proposes a reconsideration of the self within a broader context of a processual philosophy of biology, thus, moving beyond an ego-centered, substance-bound ontology, to delineate the processual character of life and the self. In this context, ‘post-anthropocentric’ designates an attempt to

¹ This concept is used in place of the concept ‘embodied’, as a way to designate the carnality (*Leiblichkeit*) of the self, rather than a mechanical ‘embodiment’ of a self. Rather than being ‘endowed’ *with* a body, the self is to be understood as an intrinsic part of the processually constituted and perpetually maintained lived-body.

balance the traditional Western conceptualization of a world viewed via the ego-function of a lived-body self, by the processual instability of the selfhood, demonstrating 'life' beyond a 'life and death' dichotomy, funded by the ego-function of a self.

In an ethical context, at least two reasons for such reconsideration are apparent: a processual understanding of the self allows (1) to demonstrate human-environment interaction and interdependency, facilitating environmental solidarity,² as well as a posthuman understanding of nature, as a natureculture continuum, where human processes and natural processes are profoundly interwoven, and (2) to cultivate environmentally-minded attitudes and praxes in dealing with our life-world, thus, influencing the material conditions and human relationships. The second reason is linked to the ontological assumption of the naturecultured meaningful materiality, which rests on the observation that the influence of ideas on matter is undeniable as well as self-evident in different forms, for example, in agriculture and medicine, where the form of vegetables, as well as illnesses, are often humanly co-created in undeniably natural environments.

An ethical stance can, thus, not only facilitate a change in the conduct of individual human agents but also promote the development of otherwise-oriented technologies and ultimately change the material conditions themselves, mimicking the predominant ontological assumptions. For this reason, a change in the ethical paradigm principally requires a change in the ontological assumptions of a society, which is a stance that will be further argued in this article. Thus, the first part of the article articulates the concept of life within the processual philosophy of biology, beyond the dichotomy of life and death and considers the understanding of a 'self' in the context of the understanding of life. The second part of the article

² This term, first introduced in 2006, is coined to designate a compromise between ecocentric and anthropocentric ethics and highlights social and ecological interdependency. This article explores the lived-body ethics as such a compromise, based on the ontological position of a lived-body self in the context of the perception of the notion of 'life'. Mathevet R., Thompson J., Bonnin M., "La solidarité écologique: prémices d'une pensée écologique pour le xxi^e siècle ?" // *Ecologie & politique*, 2012/1 (No 44), pp. 127–138.

contextualizes this view with the concept of life in context with the experienced lived-body self via the notions of *being*, *becoming* and *having*, building a connection between the ontological disposition and the ethical sphere. In the concluding part of the article I then address some concrete ethical issues related to the currently predominant discursive perceptions of life and the self, in dealing with environmental, scientific and socio-political matters and argue for a refutation of substance ontology and dualism in dealing with today's ethical issues, by broadening the perceptual horizons towards the lived-body ethics built upon the concepts of senseful materiality and process ontology, i.e. life understood as a perpetual change of matter and energy beyond the dichotomy of life and death or nature and culture.

I. The Processuality of Life

What is life? Probably the ultimate question of this age, the answer to which might profoundly influence our future relationship with the world and with ourselves – i. e. our societal and environmental wellbeing. This question might seem too abstract to matter in the everyday life situations that pertain to ethics; yet, its philosophical consideration is necessitated by the ontological disposition of the human being, as well as emerges in the sociopolitical and ethical contexts of the Anthropocene.

In a traditional philosophically anthropological context, 'life' usually emerges in a dichotomic relationship with 'death' – this dichotomy, however, is unbalanced and ultimately adheres to the perception and experience of a self. How is life the opposite of death, if not through the eyes of an observer, for whom 'life' is a stable, substantial state, destroyed and ruined in death?

However, whereas the experience of 'life' can be attributed to materially embedded situations, the ontological status of 'death' might be overvalued,³ if a post-ego-centered approach is adopted. Ultimately, whereas

³ See Braidotti R. "The Inhuman: Life Beyond Death"// *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press, 2013, pp. 105–142.

‘death’ has an important sociopolitical value, ‘life’ is a concept that goes beyond the circumstantial viewpoint of a species-perception. A dying entity compels us to experience the dispersion of life forces within a certain presupposed ‘being’ – i. e. the end of life in a perceptually stable form. It is certainly a particular kind of process with a meaningful impact on the ecosystem or societal system, where it occurs, yet, the energy, driving the particular form of life, cannot be said to be finished or ceased to be – the quantity of life on earth does not diminish, it is rather transformed in different processes, continued elsewhere and otherwise. This can be viewed from different perspectives, allowing a pluralistic interpretation. Thus, on a biological level, a blade of grass is ‘reincarnated’ in a cow’s stomach, whilst a store-bought salmon becomes a part of me. Simultaneously, a philosophical or chemical perspective might allow a different interpretation.

Thus, when viewed from a critical posthumanist standpoint, life does not stand in a dichotomy with death, but rather includes death as one of its principle expressions.⁴ Rosi Braidotti states:

“Life is desire which essentially aims at expressing itself and consequently runs on entropic energy: it reaches its aim and then dissolves, like salmon swimming upstream to procreate and then die. The wish to die can consequently be seen as the counterpart and as another expression of the desire to live intensely. The corollary is more cheerful: not only is there no dialectical tension between Eros and Thanatos, but these two entities are just one life-force that aims to reach its fulfilment. Posthuman vital materialism displaces the boundaries between living and dying. ‘Life’, or *zoe*, aims essentially at self-perpetuation and then after it has achieved its aim, at dissolution. It can be argued, therefore, that Life as *zoe* also encompasses what we call ‘death’.”⁵

⁴ The logical relationship here might be analogical to the relationship of good and evil in a theological position where evil is only circumstantial, whereas good encompasses the whole of creation.

⁵ Braidotti R. *The Posthuman*, 2013, p. 134.

Such a stance might seem counterintuitive at first and should be examined more closely. How do we arrive at the dichotomy of life and death and why is it so important to us? First, certain kinds of presuppositions are needed to arrive at this dichotomy at all – most important of these is the presupposition of a substance ontology. One of the most notable philosophers, discussing human life as a way towards death is Martin Heidegger, and for him another question – ‘What is a thing?’⁶ is of the greatest importance. His work seems to reflect the whole Western tradition of philosophy and he is certainly not alone in asking: “Why is there something, rather than nothing?”⁷ When life is looked upon as a path towards death, the questioning of existence itself seems to logically follow, but rather than addressing that question, we might try to question its founding paradigm instead.

Western tradition of philosophy has hitherto been permeated by seemingly unanswerable questions – ‘what is a thing?’, ‘what is life?’, ‘what is anything?’ – these are all questions that seem to point out the indiscernibility of any life phenomena, leading philosophy further and further towards the instability of meaning – both the instability of the self as well as the unreliability of knowledge itself, reflected by the existential, psychoanalytical and poststructural traditions. The problem with this questioning, however, lies in the fact that rarely has the issue been raised, as to why the question of ‘what?’ superimposes all others, including, the question of ‘how?’, by delegating it to other sciences that deal with the more ‘pragmatic’ aspects of life. Rather than criticizing philosophy for being too ‘abstract’ or ‘inapplicable’, which is an aspect addressed by Heidegger, who states that the question ‘what is a thing?’ is one that makes housewives laugh, I want here to highlight the fact that the problematization when it occurs through the lens of a ‘what’ already presupposes a substance ontology, where

⁶ Heidegger M. *Die Frage nach dem Ding*, 1935/36, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

⁷ “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?” See, for example, Heidegger, M. *Was ist Metaphysik?* (1929), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955, p. 21.

processes are always already hierarchically subjected to objects, and a 'how' is already an attribute and a consequence of lesser importance that can be dealt with outside and without the help of philosophical discussion.

Thus, the question 'what is a thing' and the understanding of life and death are significantly linked, as Heidegger's philosophy rightly reveals. By asking this question in this way, one already presupposes that thingness and fixedness precede process and transformation, thus, implementing an object-oriented substance ontology. Death here acquires a primary role, as the ultimate signifier of what it means to be alive. 'Being alive' becomes an attribute, a fixed state of being 'undead', 'being-towards-death' or rather 'being not-yet-dead', and all processes are subjected to the analysis of the 'on/off' functions of substance realities.

Yet, as already mentioned, this kind of argumentation has run its course towards a realization of the instability and unreliability of the self and knowledge of objects. Often, it also stifles philosophical investigation: one argues – if we cannot even understand what a thing is, how could we take upon us other, more complicated questions, how can we problematize the processes, in which these 'things' are involved?

This kind of complication might be a significant pointer that the whole underlying premise is wrong. What if, the self is undiscernible and indescribable precisely because of its actual instability, as it might be a part of interwoven processes that bear thingness only to our perception? What if things do not exist before processes and are only circumstantial bearers of meaning in our lifeworld? In *Everything Flows* John Dupré and Daniel J. Nicholson have published a 'Manifesto for a Processual Philosophy of Biology', in which they write:

"More generally, as we have already emphasized, the near universality of symbiosis makes the delineation of biological individuals to some degree indeterminate. Given all this, we should certainly not expect the tracking of entities over time to be a fully determinate matter. This may strike us as a problem, but the truth is that it is only a problem if we already assume that it should be possible to perfectly track entities through time in the first place, per the

essentialist stance generally associated with substance ontology. An ontology of processes, besides conforming to what biological research actually tells us about the living world, liberates us from the burden of this expectation.”⁸

These are the premises that allow viewing philosophical problems in a different light, from the viewpoint of a processual philosophy of biology, which proposes that the living world is a hierarchy of stabilized and actively maintained processes, rather than things.⁹ This position is supported by the biological science, where the processuality of life is self-evident – on all levels of organization, processes seem to underlie any sort of organizational forms that we have accustomed to regard as the foundational substances or particles. Cells, molecules, organs, and organisms are all stabilized processes, functioning via symbiotic relationships with their surrounding environments.

The authors write: “At no level in the biological hierarchy do we find entities with hard boundaries and a fixed repertoire of properties. Instead, both organisms and their parts are exquisitely regulated conglomerates of nested streams of matter and energy.”¹⁰ This observation, which, in the first instance, is predominately related to biological research, is foundational for the process ontology.

The broadly accepted substance ontology rests on the primary status of things and particles and highlights differentiation and branching – most significant processes for the distinguishing of individual organisms, objects and entities. In broader context, substance ontology is foundational for the subject/object distinction of Western philosophical thought, which is also at the basis of a reductionist scientific worldview resting upon the objectification of the world and leading to an objectification of the subjectivity or the self as well.

⁸ *Everything Flows*, p. 26.

⁹ Dupré J., Nicholson D.J., “A Manifesto for a Processual Philosophy of Biology”// *Everything Flows. Towards a Processual Philosophy of Biology*, ed. by Daniel J. Nicholson and John Dupré, 2018, p. 26.

¹⁰ *Everything Flows*, p. 27.

Contemporary biology, however, places a larger focus on symbiosis – a stance, championed, for example, by the endosymbiotic biology of Lynn Margulis,¹¹ who has dedicated her life to the research of symbiotic processes in bacteria at the core of all macrobe¹² life. In the words of Dupré and Nicholson:

“One of the most significant consequences of the processual hierarchy of the living world, then, is that it makes the physicalist dream of absolute reductionism impossible. The complex web of causal dependencies between the various levels means that we cannot fully specify the nature of an entity merely by listing the properties of its constituents and their spatial relations. It also means that we cannot pick out any level in the hierarchy as ontologically or causally primary. Whereas a substance ontology that presupposes a structural hierarchy of things only allows bottom-up causal influences, a process ontology has no trouble in recognizing that causal influences can flow in different directions.”¹³

Thus, in clear opposition to the reductionist or mechanical worldview, process ontology permits defending a neomaterialist naturalism or vitalism, which places meaning in matter itself, permanently tying the biosphere and cultural sphere together in an indistinguishable continuum.

The prevalence of symbiosis in the constitution of life forms and the ecological interdependency to which it is tied, together with the process ontology demonstrates life as a process, a perpetual motion of matter and energy. This has various philosophical implications. Three of them, which seem especially significant for building a bridge between ontological and ethical discussion, will be discussed further on in the article.

¹¹ Margulis L. *The Symbiotic Planet. A New Look at Evolution*, London: Phoenix, 2001.

¹² “The third domain, the Eukarya, is also mostly composed of microbes, so-called protists, but also includes multicellular organisms, animals, plants, and some fungi. To emphasize their almost cameo role against the backdrop of microbial life, I and my collaborator on this topic Maureen O'Malley are attempting to popularize the word 'macrobe' to refer to those organisms, such as ourselves, that are not microbes. It seems absurd that we should have a word for the great majority of life-forms, but none for the small minority that this word excludes.”// Dupré J. *Processes of Life, Essays in the Philosophy of Biology*// New York: Oxford University Press, 2012, p. 75.

¹³ *Everything Flows*, p. 27.

First, based on the abovementioned processuality it is possible to form a pluralist¹⁴ materialism, vitalist in the sense that it sees meaning in the flesh¹⁵ and beyond the human ego-function. Second, building upon this neomaterialist worldview, the ecological interdependency allows formulating a connection between ethical and ontological discussion (especially, in environmental ethics), and, hence, shows a possibility to build environmental solidarity upon the basis of such a process ontology. Namely, if we accept a processual worldview, which places culture in nature, as nature-culture,¹⁶ it logically follows that the ecological interdependency cannot be *only* natural, and cultural processes take (equal) part in the life cycles of the environments. Thus, the cultural presuppositions also take part in building our environments, which, seemingly paradoxically, would mean that an inadequate ontological premise might result in conditions that, although probably do not change the underlying constitution of the world (as far as physical laws go), nevertheless transform the materiality of our environments according to that ontological premise at hand. History, then, is written not only in the flesh¹⁷ – it is also written in nature, forming it according to our image, or rather – our image of nature.

¹⁴ Pluralist in the sense that it does highlight immanence (in a Deleuzian sense) but does not require reductionist realism and focuses on the different perspectives (in line with Nietzschean perspectivism) in which reality can be viewed, without reducing any of them to the others. See Dupré J. *Processes of Life*, Chapter 1 “The Miracle of Monism”, pp. 21-39, for a critique of reductionism and its monistic characteristics.

¹⁵ See, for example: “My vitalist brand of materialism could not be further removed from the Christian affirmation of Life or the transcendental delegation of the meaning and value system to categories higher than the embodied self. Quite the contrary, it is the intelligence of radically immanent flesh that states with every single breath that the life in you is not marked by any master signifier and it most certainly does not bear your name.” Braidotti R. *The Posthuman*, p. 138.

¹⁶ “Natureculture is a synthesis of nature and culture that recognizes their inseparability in ecological relationships that are both biophysically and socially formed.” See Malone N., Ovenden K. “Natureculture”// *The International Encyclopedia of Primatology*. Edited by Agustín Fuentes, John Wiley & Sons, 2017. See also: Haraway, Donna J. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Vol. 1., Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

¹⁷ Sarasin Ph. *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

And, finally, symbiosis as a founding principle of life-forms, stresses the intercardinality of all life as primary to the individuation processes, blurring the boundaries of individual lifeforms. Process ontology further destabilizes selfhood and demands a new problematization of the enfleshed selfhood – as the body does not provide the certainty of a ‘meat sack’ that it seemed to have. Porous, watery,¹⁸ home to microbial life forms – it is a conglomerate of life beyond death, a vehicle of constant change, both extenuated, as well as open to the world.

With this instability, a new kind of intercardinality and ‘ecological networking’ might also be demonstrated, as the image of a ‘porous body’, which might instil fear from the unknown and the unbounded, namely, expose the enfleshed vulnerability of the self, also opening up the horizon for a new kind of openness to the world. The body is not only constantly invaded by the world, but simultaneously also extended into the world. Thus, what constitutes individual life and self, is not only the inside processes of a body but also the outside, the environment at large, in which the individual is interwoven.

Characterized by process and meaningful materiality (namely, energy and matter), life here brings forth the earthly embeddedness as an important constituent of the human self, connecting the spheres of ethics and ontology.

However, it can be still questioned why and how substance ontology comes to the fore in the everyday discourse, and usually lays a foundation for the ethical discussion we, as a society, already have. Why does it seem impossible to think in any other way, besides the ego-function of our selves? How is it that the self is always seen as the ultimate source of ethical and cultural action and decision, and are we, in fact, able to take an epistemological leap and see the world via process ontology as meaningful materiality, or are we bound to objectify the world via our perceptual dualism?

To answer some of these questions, the concept of life should now be approached from the perspective of the enfleshed self – the site of experience, where life and death acquire their dichotomic status.

¹⁸ Neimanis A. *Bodies of Water. Posthuman Feminist Phenomenology*, London: Bloomsbury, 2017.

II. The Becoming Self

A paradox lies not only in the way in which humanity insists on destroying the grounds of its existence but also in the way existence has enabled the very force (namely, human cognition and self-awareness) that is now annihilating it. For what else is the fundamental source of the human mind, if not nature itself? It seems to be a dark Schellingian twist, lacking harmonious completeness.

The most significant constituent here is the becoming, namely, the historical, lived and enfolded self and the way life and death are experienced via individual selfhood. The instability of the self seems as old as philosophy, making it the most prominent evidence against substance ontology and its focus on concrete things and beings, but – perhaps paradoxically – this instability is also the source of dualist thinking that enables substance ontology in the first place.

The experienced instability of selfhood has become increasingly prominent in the course of the 20th and 21st centuries. On the one hand, due to a reductionist objectification of the surrounding world, which gradually crept into all levels of the human body, enacting an objectification of the subjectivity itself, and, on the other hand, due to the increasing individualism, which has resulted in a growing need of a stable identity and selfhood, thus, making the instability of such a selfhood more apparent.

The underlying paradox of the formation of a self as a process, which tends toward fixation, however, remains the same – the flow of life, when experienced via the self-awareness of an acting agent, such as the human being, is simultaneously the source as well as the main threat for the human self. Life presupposes living, and hence, is only thinkable as a process, while selfhood presupposes structure, something that maintains its stability. Life emanates as a formation of a self as an entity (a structure), yet, a structure presupposes a process – a change, which is destructive for the identity of a self that wishes to sustain its presumed stability. Life, in our experience, becomes the counterpart of death and acquires meaning only via its potential annihilation.

Traditionally philosophical anthropology posits human selfhood as an *inbetweenness* between *being* and *having*, nature and culture, etc. This scheme is reproduced in many philosophical traditions, including psychoanalysis (*being* a phallus and *having* a phallus for Lacan) and phenomenology of *Leib* (carnal or lived-body) – in the formulas of *Leibsein* and *Körper Haben*.¹⁹ On the whole, although the lived-body phenomenology refutes the mind-body dualism, both these schemes reproduce a human-environment dualism, either by attributing culture to the realm of *having* and symbolization (as largely in the case of Lacan) or by opposing nature to technology²⁰ and advocating a ‘return to nature’ (largely the case of *Leib* phenomenology), namely, a sort of bioconservatism.

If we accept human *inbetweenness* via the capability to objectify, it logically follows that the cultural abilities of humanity are transmitted only via the *having* orientation of life. For Freud, it, for example, means that civilization ‘and all its discontents’ as a clear derivative of the repressive powers²¹ – grim, but unavoidable destiny, the alternative of which would be an ‘animalistic’ life without culture.

The development of science today, however, forces to admit both these versions as naïve in their anthropocentrism,²² and the environmental crisis has exposed both a transhuman technopositivism (facilitated by a dualist ontology) as well as bioconservative naturalism as very problematic extremes. On the one hand, technopositivism and dualist thinking have produced many of today’s problems, but, on the other hand, it is

¹⁹ Böhme G. *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003, pp. 25–29, pp. 63–72.

²⁰ Böhme G. 2019: *Leib. Die Natur, die wir selbst sind*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag: Berlin, pp. 30–38.

²¹ Freud S. *Das Unbehagen in der Kultur*, Wein: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.

²² Anthropocentrism appears also in critiques of humankind that condemn our destructiveness toward our environments, as these critiques often undermine the role of unconscious forces that lead us in the formation of culture, which is apprehended and rationally evaluated only post-factum, as in the case of the climate crisis or the ‘sixth extinction’, but also in some clearly human occurrences, such as economic crisis, etc.

almost certain that most can only be mitigated by these same civilizatory forces and technologies – a life ‘after nature’²³ has already begun²⁴ and technology has become a significant part of our ecosystems. A different conceptualization, leaning heavily on Deleuzian themes, has, thus, become prominent – one that stresses life as *becoming* and could rightly be supposed as the counterpart of the process ontology in the field of ethics.

The focus on *becoming* refutes the dualism of *being* and *having*, by stressing the mere perceptuality of the *inbetweenness*. Namely, self-awareness is at the core of human inbetweenness, as it enables perceiving the world as an object. In this sense, the self is a self-alienation of the lived-body, by which it loses the ability to perceive *immediately*.²⁵ The cultural potential, however, is not conceived only via the ability to objectify – it is rather already present in nature. The reasons for this are at least twofold: (1) cognitive revolution could not be possible, if sensefulness and meaning would not be *before* the I-consciousness and objectifying power, thus, nature is the source of cultural activity and (2) today it becomes clearer than ever before that nonhuman life is not lacking in cultural and symbolic activity.

What makes humans *human* is, thus, not their culture *per se*, but rather the power of objectification enabled by self-alienation of the lived-body. The human/nonhuman distinction is, thus, blurred and less discernible than often imagined, at least as far as capabilities and ‘ethical life’ are considered as the defining factor. The power of objectification is also the source of substance ontology that enables human desire for fixation of the self, which is then threatened by the potentiality of ‘death’ – as expressed even in the ancient Epic of Gilgamesh, where the hero already strived for immortality.

²³ Purdy J. *After Nature. A Politics for the Anthropocene*. Harvard University Press, 2015.

²⁴ Although a different one might have never been possible – the human awareness, after all, is not unnatural.

²⁵ For a more elaborate analysis see lectures on lived-body phenomenology: Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.

The closest illumination of this scheme is conceived in the way Erich Fromm conceptualizes *being* and *having*. For him, both *being* as well as *having* are cultural, human modes or directionalities of behaviour, and he differentiates between pathological and existential *having* orientations. Thus, he reflects the human potential for pathologically clinging to the wish to fixate one's identity, based on the actual ontological inevitability of objectification (the *existential having*) that enables it.²⁶ On the one hand, *existential having* is inevitable – it is the self-alienation of the lived-body that results from the objectification of one's self in an image of the anatomical/functional body. Via this existential having orientation a human being can perform difficult analytical tasks, build science and civilization, etc. Yet, on the other hand, this capability of the cognitive functions is not the only transmitter of culture, present *in the flesh*. A human being, living solely via *having orientation* would be impossible, but, imagining it, Fromm would characterize such a person like this: "When he thinks he grasps reality it is only his brain-self that grasps it, while he, the whole man, his eyes, his hands, his heart, his belly grasp nothing—in fact, he is not participating in the experience which he believes is his."²⁷

The feeling, thinking and sensing is already present *in the flesh*, namely, an inherent characteristic of the lived-body, partly transmitted through the objectifying self-awareness, and partly immediately felt and experienced and or thought preconsciously. Both directionalities are, therefore, deeply connected, yet, the distinction of *existential having* can explain the ego-centricity and anthropocentrism of the human being, as well as provides the opportunity to consider the limits of post-anthropocentric thinking.

Namely, if we assume life as a process beyond the dichotomy of life and death, we are nevertheless to accept that the formation of selfhood

²⁶ "...human existence requires that we have, keep, take care of, and use certain things in order to survive. This holds true for our bodies, for food, shelter, clothing, and for the tools necessary to produce our needs. This form of having may be called existential having because it is rooted in human existence. It is a rationally directed impulse in the pursuit of staying alive—" Fromm E. *To Have or to Be*, 1976a, p. 85

²⁷ Fromm E. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, 1960h, p. 109.

presumes the configuration of such a dichotomy, which is then perceived as the *existential having* – the human desire for self-preservation, stability, and property. As humans we are oriented towards acquiring things, data, researching concrete objects and distinguishing them from others. Ontologically the boundaries of the self and the world are much more blurred than we would like to believe. Julia Kristeva, for example, has expressed this problem with the notion of ‘abject’. *Abject*²⁸ for her is something that reminds us of the instability of our subject-boundaries, and the necessity to perpetually maintain and rebuild these boundaries, by differentiating ourselves from the world. Most prominently the bodily fluids, such as menstrual blood or urine are often recognized as such an *abject*. *Abjection* is the process of differentiation and becoming subject via the negation process of pushing out all reminders of our vulnerability. Thus, the process of *abjection* for Kristeva similarly describes the tension of the self, experienced where the transformation and creativity of *becoming* meet the objectifying desire for identity and fixation in the self-awareness marked by *existential having*.

The concept of *being* for Fromm, loosely corresponds to the posthumanist *becoming*,²⁹ as it designates the process and experience of being rather than a natural state or an entity. As such, it enables conceiving the lived-body self beyond the having orientation, thus, enabling a conceptualization of ethics beyond anthropocentrism, in as much as the lived-body self can be taken into account as a site for cultural agency and creativity, outside the dichotomy of life and death. The ability to conceive such a

²⁸ Kristeva J. *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (1980), Trans. by Roudiez L. S., New York: Columbia University Press, 1982.

²⁹ Fromm does not write from the standpoint of current ethical discussion, but such an interpretation is valid, taking into account that Fromm characterizes the mode of being as a mode of ‘activity’ and ‘creativity’, as well as views the human being as a being in process, for example: “Indeed, if we look at man’s development in terms of historical time, we might say that man proper was born only a few minutes ago. Or we might even think that he is still in the process of birth, that the umbilical cord has not yet been severed, and that complications have arisen that make it appear doubtful whether man will ever be born or whether he is to be stillborn.” Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973a, p. 251.

processuality already indicates that the ego-centricity, although inevitable, is not all-encompassing, and the limits of the self are flexible and allow a different, processual self to be conceived, beyond the dichotomies set by a substance ontology.

Thus, whilst *existential having* indicates an inevitable objectification of the human lifeworld, it is not the only transmitter of culture, as already noted by prominent feminist thinkers, such as Julia Kristeva or Luce Irigaray. This 'other', enfolded, felt and experienced cultural agency is immediately carnal (*leiblich*) and ontologically, phylogenetically and ontogenetically funds the human self-awareness and its objectifying functions. Conceived this way, the investigation and deeper understanding of the life as a process and the lived-body self as a processual, unfinished *becoming* might be a sufficient platform for building environmental solidarity between human and nonhuman actors, as the lived-body self is the site that allows us to feel and experience the processuality of life. At the same time, the lived-body self-alienation is also of importance in building such an ethical platform, as the existential having enables the conception of 'death' and is a unique cognitive instrument for the awareness of the instability and limitations of the self. Namely, without self-awareness and objectification, the perception of the processuality would also not be possible.

Simultaneously, this scheme also allows viewing human agency as culture-natured, without automatically condemning all civilizatory forces as unethical or contrary to nature, which makes this position suitable for contemporary ethical discussions. Whilst it acknowledges societal orientation toward a pathologization of the having orientation, it does not segregate this orientation from the rest of life's occurrences, either by attributing to it the whole cultural sphere or by condemning it as the sole source of destructive tendencies in humanity. Rather via an enfolded conception of the self, it is possible to appreciate the importance of the experienced lived-body, to value both the creativity and destruction of life forces and to critically assess humanity's achievements, judging from how these affect our relationships with the world and ourselves.

In the final part of this article, I will, thus, turn to the existing socio-political discourses, indicating the importance of the lived-body ethics in assessing various issues that have hitherto been conceptualized mostly from the standpoint of a substance ontology that presumes a kind of dualism, either in the form of a reductionist or a mind-body dualism.

III. A Lived-Body Ethics for Future

Thus far, I have considered a processual understanding of life, as well as the limits of such an understanding in context with the self-awareness of the humankind and its place in the formation of substance ontology and the consequences of an objectifying view of the world. However, it remains to explain the necessity of a different conceptualization, namely, the issues regarding the predominant ontological and ethical views.

In the first part of the article, it was established that there are at least two viable ways in which to view life, both accessible to our everyday experience, without further scientific experimentation or study. Both views are almost unavoidably present in human self-perception of the world that exposes itself as both substantial and processual and, thus, enables two different ways of understanding life as either a perpetual process of creativity and dispersion (symbiosis and branching) or a state of 'being' (a fixation, a certainty, a self-evidence) in opposition to destruction, which is experienced as death. The second part of the article strived to conceptualize 'the self' with respect to 'life'. Selfhood is experienced as a tension between the desire for structure and fixation, i.e. the wish to perpetually *have* the experience of life and the experience of inevitable change and transformation further facilitated by the awareness of an inevitable (and perpetual) disintegration of life's forces. In short, 'life' is experienced both in its processuality, as the source of change and creativity and, thus, the founding principle of the self, as well as in the dichotomy of life and death, as something to hold on to, to try to grasp and insure. Seemingly paradoxical this tension of *becoming* and having is also at the core of the

self's paradoxical instability.³⁰ Thus, the flow of life acquires a fragility only with respect to a self-aware self, which enables the *having* directionality of human experience – a perpetual search for fixity and everlasting existence, which, if found, would also be the end of life – as life is only in motion.

This tension, however, is necessary, as, without the search for fixity and stability, identity would also be impossible. The *having* directionality is, thus, inevitable and necessary, but can also become pathological, if life's processuality is to be shut out of the equation, putting too much stress on the self-preservatory and controlling objectifying powers. A shift away from ego-centricity, therefore, cannot be complete annihilation of the human ego and place for subjectivity and the self must still be sought for,³¹ yet the processuality of life allows viewing the self in context with its founding powers, whereupon the lived-body ethics comes into focus.

To understand its importance, first the *pathological having* must be described. This strain of *having* directionality has been thoroughly analyzed by Erich Fromm in *The Anatomy of Human Destructiveness*,³² *To Have or to Be?*³³ and other works, as well as criticized by various poststructural and posthumanist authors, in their critiques of capitalism, patriarchy, reductionism and their underlying substance or object ontologies.

Pathological having refers to humanity's unique capability for destruction and claiming ownership, via its objectifying cognitive powers. On an existential level, this 'skill' has resulted in the Anthropocene, where adjustment in our species has been replaced by transformation and adaptation – by control, and when left to its whims, it has obvious disastrous consequences for the planet in general, as well as human-human and human-nonhuman interactions. Erich Fromm especially accentuates the

³⁰ Paradoxical, especially in the sense that something perpetually changing is still signified as a 'self', i. e. as a unity, a certain oneness.

³¹ On the possibility and necessity of conceptualizing a subjectivity in posthuman context see: Braidotti R. *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press, 1994.

³² Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973a-eng.

³³ Fromm E. *To Have or to Be?* 1976a-eng.

capitalist society as permeated by a pathological form of *having*. This pathology arises from the imbalance in *being* (or *becoming*) and *having*, namely, from an overvaluation of objects *before* processes, and a focus on the preservation and cultivation of objectifiable valuables.

One could also characterize the *pathological having* in Deleuzian terms, as a *cancerous*³⁴ fixation, a self-replication, a lethal immobilization of all processes, which is often referred to as the ‘death drive’,³⁵ but actually strives for the preservation of life within the dichotomy of life and death. Life understood as a process ‘beyond death’ might, therefore, provide the necessary balance for this mainly mind-centered and disembodied perception of the fragile selfhood that feels threatened even by its bodily being.

For a more concrete description of the importance of the lived-body ethics, I will here, however, refrain from further theoretical explanation and provide some examples of sociopolitical discourse overridden by dualist imagery that, although scientifically implausible, continues to dominate the social sphere, hoping to provide sufficient evidence for the usefulness of a shift in thinking in favour of a process ontology and the lived-body ethics. Moreover, if the first part of this article discusses ontological dimension and the second – the existential dimension, now it seems necessary to turn to the social dimension of the problematic at hand, to provide another perspective on the importance of the perception of life in ethics.

³⁴ *Cancerous* is a concept here adapted from Deleuze and Guattari’s *Capitalism and Schizophrenia*. Cancer points toward a multiplication of fixedness, self-preservation for its own sake, similar to a pathological *having* orientation shows a pathological (imbalanced) preference of fixedness or self-preservation in an objective form, i.e., a striving to overcome the transformative, processual nature of the human self. See Deleuze G., Guattari F. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, 1987, p. 163.

³⁵ Fromm here insists on viewing the ‘death instinct’ as psychopathology: “In this view the ‘death instinct’ is a malignant phenomenon which grows and takes over to the extent to which Eros does not unfold. The death instinct represents psychopathology and not, as in Freud’s view, a part of normal biology. The life instinct thus constitutes the primary potentiality in man; the death instinct is a secondary potentiality.” Fromm E. *The Heart of Man*, 1964a, pp. 19–20.

The ethically problematic discourses today are certainly manifold, yet, they all seem to share one common characteristic – an inherent dualism (or a reversed, reductionist dualism), which highlights the necessity for a process ontology in the ethical sphere. These issues of the 21st century could be named as ‘the dangers of dualism’, and I will introduce some of their features here. These ‘dangers of dualism’ are thought to be threats to human dignity and integrity, as well as environmental solidarity. They are very diverse but could be categorized into two main groups: (1) threats to human dignity and intercarnal relationship, namely, human relationships with social environments, (2) threats to environmental wellbeing and solidarity, namely, human relationships with ecosystems. Both groups are interrelated and overlapping, yet, could be said to be chronologically distinct, as the first group adheres to problems already realized by Michel Foucault, Gilles Deleuze, Luce Irigaray, and other poststructural authors, whereas the second group takes up a new direction, in line with critical Posthumanism, Neomaterialism, and environmental ethics. As Mark Halsey puts it: “Where once the sole objective was to control the insane, the young, the feminine, the vagrant and the deviant, the objective in recent times has been to arrest the nonhuman, the inorganic, the inert – in short, the so-called ‘natural worlds’.”³⁶

Parallelism, thus, is identified between the disciplining attitudes of biopolitics and the controlling praxis in managing our environments. I would like to argue that in both cases the dualism that still permeates human thinking, often prevents the society to acknowledge the actual amount of damage, and, thus, process ontology that also logically requires a lived-body approach is an invaluable asset to an ethical reconfiguration of our preset perceptions of the world.

This situation might be best demonstrated through the stories we (as a society) tell. Dystopian novels, such as *Brave New World*, *Do Androids Dream of Electric Sheep?* and *The Clockwork Orange* – all share a common factor – a chemical or mechanical medium for transforming and influ-

³⁶ Halsey M. *Deleuze and Environmental Damage*. London: Ashgate, 2006, p. 15.

encing human subjectivity (mood, aggressiveness, etc.). All these novels have a certain ‘uncanny’ feel about them, enabled precisely via the use of chemical means for the transformation and disintegration of that, which feels like the most sacred as well as fragile possession – i.e. the human self, which seems to designate an invisible boundary for the use of technology, as well as surgical and chemical interference. Paradoxically this boundary today is still present in our thinking despite its actual and factual non-existence.

What might be astonishing, thus, is to realize that these kinds of stories tell a tale, not unlike real-life occurrences in the 21st century, but, like the main characters of the novel *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, we seem content to allow control permeate every aspect of our lives, or rather – we are not even aware of such control, as long as a certain level of a free subjectivity is retained. Used to the dualist paradigm of mind/body distinction, we are fine with allowing the control of our bodies – from security cameras to mood stabilizers,³⁷ if the ‘rational’ subjectivity is left untouched. This is, however, one of the main reasons capitalism as an institution continues to function and proliferate – by ignoring our *Leiblichkeit* we allow it to consume us without reflection, confident that this is not happening.

The only difference between *Brave New World* and us is here precisely the no-difference-at-all – we are identically unaware of the gravity of our situation. The danger in dualism is thus that an attack can be launched at our self-integrity without the society even noticing it as such an attack, masking it as an attack or a therapy or a praxis directed toward the ‘body’. Thus, when China employs a one-child policy, even overtly attacking women by forced abortions, it seems horrible, yes, but not the *Clockwork Orange* level horrible, as an illusionary free subjectivity is supposed to be left untouched. The same can be said about forced sterilizations in

³⁷ See Donnelly L. “Record Number on Happy Pills”// *The Telegraph*, April 20, 2014, accessed March 15, 2020. <https://www.telegraph.co.uk/news/nhs/10775085/Record-numbers-on-happy-pills.html>

India and other countries, but what about our capitalist societies of the West?³⁸

History provides us with many similar examples, such as lobotomy, eugenics, male and female genital mutilations, and circumcisions as well as the 19th-20th century ovariectomies³⁹ - another exemplifying case that demonstrates the way Western objectification of the 'body' works, though, what is particularly astounding – today's data processing and resource management have not changed for the better, yet, except for academic and scientific circles and a few government policies in data protection, it goes largely unnoticed, as a sort of inevitability for social interaction and resource gathering.

If, however, the 20th century slowly exposed the dangers of valuing only the rational subjectivity of a person as the source and cornerstone of human dignity, the 21st century reveals a new threat to human-human and human-nonhuman interaction. Even if, to some extent, the mind-body dualism seems to be refuted and assumes a less threatening position in social interaction, medicine and the treatment of ecosystems, the outer boundaries of individual bodies still form a certain human-environment dualism that rests on a reductionist substance ontology, and is lacking a more nuanced view of the lived-body situatedness, an admission of the processuality of life, namely, the interconnectedness of all processes.

It is especially noticeable in the mental health sector, where the pharmaceutical treatment of patients often disregards the interconnectedness of the environment and the body. John Dupré especially accentuates the situation in the ADHD drug implementation on children – we are readily drugging millions of children by accepting a clinical explanation of the ADHD, without further analysis of the environment and human interconnectedness with the lived situations, which cause these phenomena: "It

³⁸ Christ A., Dörholt D., dir. *A Lack of Women in Asia*. Bildersturm Filmproduktion, 2018. Video, 42:25. From Internet Archive, February 27, 2019, accessed March 5, 2020. <https://archive.org/details/ALackOfWomenInAsiaDWDocumentary>.

³⁹ Laqueur T.W. *Making Sex: Body and Gender from Greeks to Freud*, London: Harvard University Press, 1992, p. 176.

is of course true that drug companies make many billions of dollars from their expertise in adjusting people's minds to the demands of the environment, and it is surely also true that it is much easier and generally cheaper for governments to point to the defects of individuals than to attempt to make positive changes in the environments to which people appear maladapted."⁴⁰

A similar lack of processual assessment is observable also in the treatment of depression, which, although accounts for the mind-body link of the human individual, often lacks the consideration of lived-body – social environment interconnectedness that will probably become increasingly important in future.

What would be gained by the lived-body ethics here is not the prohibition of any pharmaceutical, mechanical or technological means of invading our selfhoods or privacy – after all, the selfhood's instability and porousness already anticipate such an invasion and interconnectedness with the world, including with the cultural environment around us – rather, the deconstruction of the illusionary dualism would facilitate a more balanced, mutual participation in what we would like our lives to be and become and also raise the awareness of the actual invasiveness of any such means on all levels of being, eliminating the illusion of being affected on a strictly restricted physiological or societal level that does not affect our 'actual' subjectivity.

With this human-environment interconnectedness, we reach the site of overlapping in both initially distinguished categories of ethical interest, namely, the processuality, porousness and vulnerability of the human self translates also to the environment in general, and the same substance ontology related issues can be observed also in the management of our ecosystems on a planetary level, outside of narrower societal or psychological problems.

Immanuel Kant, in the Introduction of *The Critique of Pure Reason* writes: "Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren

⁴⁰ Dupré J. *Processes of Life*, p. 36.

Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luft-leeren Raum noch viel besser gelingen werde.”⁴¹ Although this citation further discusses Plato’s disregard for the senses, it could also characterize the whole Western tradition of science and transhumanist neo-Kantian attitudes in controlling and transcending nature in particular and demonstrates the self’s wish to be ‘free’ from the founding forces of its existence, which is illustrated by Fromm as the directionality of *pathological having*. The main concept here, again, is the disregard of the metaphorical ‘dove’ for the interconnectedness of life processes – the same air that makes the dove possible could also be regarded as a hindrance to its flight – a situation, not unlike the human predicament of the annihilation of natural ecosystems that are also our natural home and part of what gives us life in the first place. The air that we breathe, the water that we consist of – it is all part of us, as well as our ecosystems, yet, our object-oriented thinking has hitherto excluded this kind of interrelatedness to be taken into serious account.

Thus, it is only today that science starts to notice the “wood wide web”⁴² and forest ‘communication’ systems, as well as discuss the role of biodiversity in farming, and despite the co-constitution of human selves by the surrounding world, with no clear boundaries between what we can call a ‘self’ and what counts as the ‘other’, ‘natural worlds’ are still seen as an objectifiable resource. Invasive technologization, urbanization, and overproduction threaten not only our planetary environment, but also ourselves, and could well constitute part of the sociopolitical issues, discussed in context with the first category of ethical problems. For example, the causes for depression might have similarities with causes for cancer or

⁴¹ Kant I. *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1956, p. 43.

Translation: “The light dove, in free flight cutting through the air the resistance of which it feels, could get the idea that it could do even better in airless space.”// Kant I. *Critique of Pure Reason*. Translated by Guyer P., Wood A. W., Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 129.

⁴² Giovannetti M., Avio L., Fortuna P., Pellegrino E., Sbrana C. and Strani P. “At the Root of the Wood Wide Web”// *Plant Signaling & Behavior*, 1:1, 2006, pp. 1–5.

other sicknesses, and, thus, societal alienation or mental health issues might also be part of environmental problems.

The importance of the processual account, however, highlights the need to reconsider our technologies and management systems in context with the *becoming*, enfolded and embedded self. This does not mean a 'return to nature', for this is impossible, as the ontological disposition of humans is already culture-endowed by nature itself, but a repositioning of the self in a non-dualist, processual context to ensure further existence of our planetary home and, thus, also ourselves.

Conclusion

In this article I have tried to demonstrate the interconnectedness of the understanding of life in substance and process ontologies and the sociopolitical sphere, as well as delineate the tie between the processual approach in philosophy and today's ethical sphere, to urge a broader application of lived-body ethics in dealing with future challenges in environmental and sociopolitical matters.

It could be rightly argued that this project is incomplete – it is still unclear as to how this ethical approach will function, and the limits of its applicability are still to be set. In this regard, I might say that (1) this is, of course, not a study without context – many have already contributed to the description of an enfolded and embedded selfhood and its ethical applicability in their work,⁴³ and (2) that this article still meets its aim to demonstrate the necessary link between the lived-body self and the ethical situation today, highlighting the processual aspects of selfhood as significant in ethical discussion and outlining the dangers of the previously dominant substance ontology. Furthermore, the article also strived to explicate the ontological limits and potential accessibility of a processual

⁴³ For example, in context with affirmative ethics of joy, and the ethics of care. See Bellacasa M.P. *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. University of Minnesota Press, 2017, Braidotti, R. (2018). "Ethics of joy". *Posthuman Glossary*, edited by Braidotti R. & Hlavajova M., London: Bloomsbury Academic, pp. 221– 224.

view of life, trying to build a usable platform for further ethical explorations.

In this article I have, thus, established the inherency of a dichotomy of life *vs* death in terms of formation of selfhood, as well as the possibility to view life in a processual manner, outside and beyond such a dichotomy. Both these dimensions of thought cut across our self-formations and the prevalence of either does seem to affect our sociopolitical discourse and ethical decisions and codes of conduct. For this reason, it seems necessary to highlight life's processuality in the wake of today's societal and environmental problems. The experience of this processuality, however, seems to relate to the view of senseful materiality and is more prominently noticed via the experience of an enfolded and embedded self, whilst the dualist imagery of a mind-body or human-environment distinction leads the society towards pathologization of the *having* directionality of the self, namely, alienates and isolates the human actor from the surrounding environments, including from one's bodily being.

The substance ontology also leads us toward reductionist attitudes and praxis on societal, environmental and ethical levels, leading to the production of alienating and invasive technologies for the control and discipline of populations and ecologies. In contrast, a focus on the *becoming* and interconnectedness of the enfolded and embedded selves could facilitate environmental solidarity, reestablish intercarnal relationships and build healthier societal environments for future generations. As the processual view does not institute strict boundaries between human and nonhuman lives or natural and cultural spheres, this approach in lived-body ethics also escapes the impossible decision between invasive technologization and bioconservative naturalism – both of which are built upon a variant of dualism – escapes utopian imageries and promises hope for the future ahead.

Anne Sauka

Dzīvība procesā: miesiskās patības ētika nākotnei

Kopsavilkums

Rakstā “Dzīvība procesā: miesiskās patības ētika nākotnei” aplūkota Džona Duprē pieeja procesu ontoloģijā, tās pielietojamība dzīvības izpratnē un atšķirības no substanču ontoloģijas, īpaši pievēršoties ontoloģiju un sociālpolitisko diskursu savstarpējības problēmai. Saikne starp sociālpolitisko situāciju un ontoloģiskajiem priekšpieņēmumiem rakstā tiek aplūkota caur miesiskās patības skatījuma prizmu. Raksta mērķis ir parādīt pastāvošo saikni starp miesisko patību un mūsdienu ētisko situāciju, akcentējot patības procesualitātes izpratnes nozīmi ētisku diskusiju kontekstā un iezīmējot līdz šim dominējošās substanču ontoloģijas fundētā duālisma bīstamību.

Raksta pirmajā daļā “Dzīvība procesā” problematizēta dzīvības izpratne viņpus dzīvības un nāves dihotomijas. Te komentēta procesu un simbiozes vērtībnostība dzīvības jēdziena izpratnē, pretstatot procesualitāti tradicionāli “lietiskai” pasaules izpratnei. Tradicionālā filozofiskās antropoloģijas kontekstā dzīvība bieži parādās binārās attiecībās ar nāvi, taču šī dihotomija ir ontoloģiski nelīdzvērtīga un attiecas galvenokārt uz patības pieredzi un uztveri. Kur gan vēl dzīvība parādās kā pretēja nāvei, ja ne novērotāja skatienā, kam “dzīvība” apzīmē stabilu, substancio-nālu stāvokli, ko iznīcina un izjauc nāves iestāšanās? Ontoloģiskā nozīmē “nāve” ir tikai dzīvības procesus raksturojošs mehānisms, kas neaptur un

neapstādina dzīvību (enerģijas nezūdamības likums), bet gan izkļiedē un transformē pastāvošās (nosacīti stabilās) dzīvības formas. Tad kāpēc lielākoties izprotam dzīvību kā pretstatu nāvei?

Filozofijā tradicionāli tiek uzdots jautājums par substanci – esamību, lietu, būtību. Kāpēc ir kaut kas, nevis nekas? Kas ir lieta? Uz dodot jautājumu šādā veidā, pats jautājums pozicionē “lietiskumu” kā fundamentālu, pakārtojot tam procesus. Līdz ar to filozofija un zinātne uzlūko dzīvību caur substanču ontoloģijas prizmu, kas orientēta uz objektu, pūloties fiksēt dzīvības lietiskumu. Šādā skatījumā dzīvības pastāvīgā transformācija un dzīvības formu nestabilitāte kļūst problemātiska, jo būtiski kavē vēlamu fiksējamību. Līdz ar to priekšplānā izvirzās nāves jēdziens, kas iezīmē nevēlamo patības stabilitātes sabrukumu un rada šaubas par esamības iespējamību nebūtības priekšā.

Džona Duprē piedāvājums procesuālā pieejā bioloģijas filozofijā parāda procesu primaritāti. Pretēji substanču ontoloģijas pieejām, procesuālitāte ļauj skatīt dzīvību ārpus dzīvības un nāves dihotomijas. Līdzīga ir arī kritiskā posthumānisma pieeja, kas ir balstīta galvenokārt jaunā materiālisma idejās un akcentē dabkultūras jēdzienu. Posthumānisma pieensums ļauj apsvērt ontoloģisko pieņēmumu nozīmi sociālpolitisku diskursu kontekstā – lietisks pasaules uztvērums liek uzlūkot pasauli atsvešināti un izturēties pret to kā pret “svešo”, turklāt ontoloģisko priekšstatu radītā pasaules aina pieļauj arī objektivizējošu iedarbi uz appasauli, kam ir reālas un bieži vien graužošas “taustāmas” sekas – izpostītas ekosistēmas, sociālā atsvešināšanās u. c.

Lai arī mūsdienu kritiskais posthumānisms akcentē postantropocentrisku skatījumu, joprojām neatrisināts ir jautājums par šāda skatījuma iespējamību, tāpēc otrā daļa “Patība tapšanā” aplūko procesuālās ontoloģijas uztvēruma ierobežojumus – proti, to, ciktāl cilvēka Es-apziņas pasaules objektivizācijas funkcija (uztvērums “ķermenis kā piederošais”) ļauj pieņemt un apzināt miesisko un materiālo pasauli tās procesuālitātē.

Procesu ontoloģija patības izpratnē ļauj izcelt nestabilitātes nozīmi – dzīvības kustība un transformācijas ir jebkuru dzīvības formu veidošanās iespējamības pamatā, līdz ar to patības nestabilitāte ir neizbēgamība, kas

vienlaikus nodrošina jebkuras patības/lietiskošanas dzīvības formas veidošanos. Es-apziņa miesiskajā patībā nodrošina iespēju konstituēt savu patību, nošķirot “es” no “cita”, un tādējādi radot pamatu substanču ontoloģijas postulēšanai. Tāda miesas pašatsvešināšanās savukārt ir neizbēgama, īpaši, ciktāl runa ir par cilvēka patību. Līdz ar to miesiskā patība, lai arī mainīga, apzinās savu nestabilitāti un vienlaikus pieredz tiecību uz pašsaglabāšanos, vēlēšanos “fiksēt” sevi konkrētās formās.

Šo patības pašobjektivizāciju filosofiskajā antropoloģijā iezīmē jēdziens “ķermenis kā piederošais” (*Körper Haben*), ko pretstata procesuālajai daudzējādībai, kas ir miesa (*Leib Sein*). Lai domātu procesuālu ontoloģiju un postantropocentrisku skatījumu kā tādu, ko iespējams integrēt ikdienas pašizpratnē un ētikas diskursos, šajā raksta daļā ar būšanas, tapšanas un piederēšanas jēdzieniem, kas skatīti caur Ēriha Fromma skatījuma prizmu, miesiskā patība parādīta kā tāda, kuras kultūras dzīve domājama arī ārpus es-apziņas objektivizējošās darbības. Konstituējot miesisko patību ārpus dabas un kultūras duālisma, patību arī apziņas un kultūras dimensijā iezīmē ne vien tās objektivizējošā tieksme uz pašsaglabāšanos, bet arī dzīvības procesualitāte, kas ļauj domāt jaunas ontoloģiskās pieejas iespējamību arī uztveres līmenī, vienlaikus rādot procesuālas ontoloģijas uztvērumu kā ierobežotu, ņemot vērā apziņas nepieciešamo pašobjektivizāciju.

Visbeidzot, raksta trešā daļa “Miesiskās patības ētika nākotnei” pievērsta procesuālas un miesiskās patības ētiskajām konsekvencēm un tiek analizēta eksistenciālās objektivizējošās uztveres kustības (*existential having*) patoloģizācija Rietumu sabiedrībā, ko Ērihs Fromms apraksta kā “patoloģisku” tieksmi uz “piederēšanu” (*pathological having*). Te aplūkotas arī duālisma reālā bīstamība un substanču ontoloģijas dominances saikne ar patoloģiskas objektivizācijas funkcijas vairošanos – kancerogēnu tiecību uz pašsaglabāšanos un fiksējamību – un tās izpausmēm cilvēku attiecībās ar vidi un līdzgaitniekiem (cilvēkiem un ne-cilvēkiem), pamatojot procesu ontoloģijas un miesiskās patības izpratnes nepieciešamību ekoloģiskās solidaritātes veidošanā nākotnē.

Atslēgas vārdi: dzīvība, miesiskā patība, ētika, process, ontoloģija, posthumānisms.

Toms Stepiņš

BIOSEMIOTISKA INFORMĀCIJA: JĀKOBŠ FON IKSKILS UN GREGORIJS BEITSONS

Mūsdienu biosemiotikas jomā novērojamā tendence, kas iedvesmojas no tā dēvētā informācijas pavērsiena filozofijā, ir mēģinājums skaidrot komunikācijas fundamentālo iedabu, abstrahējoties no organiskiem procesiem uz visaptverošākajiem informācijas apstrādes procesiem. Parādības informacionāla redukcija ir izrādījusies visai nozīmīgs metodisks manevrs tehnoloģiju un dzīvības zinātņu jomās, tomēr šādas redukcijas loma semiotikā un biosemiotikā paliek kontroversiāla. Rakstā aplūkoti divi ievērojamākie iedvesmas avoti biosemiotiskajam informācijas pavērsienam, proti, pirmkārt, vācbaltiešu biologa Jākoba fon Ikskila appasaules jēdziens un funkcionālā cikla modelis un, otrkārt, amerikāņu antropologa Gregorija Beitsona kibernetiskās informācijas jēdziens. Darba ietvaros šie konceptuālie rīki tiek izmantoti dažādu vienkāršu sistēmu uzvedības aprakstīšanai un eventuāli tiek sintezēti, lai iegūtu vispārīgu un minimālistisku informācijas jēdzienu (Ikskila–Beitsona informāciju), kas, šķiet, kalpo par atskaites punktu tālākam informācijas jēdziena lietojumam un tā analīzei biosemiotikā. Raksta noslēgumā no Ikskila–Beitsona informācijas jēdziena tiek ekstrahētas elementāras metodiskas mācības, kā arī, ņemot vērā tā pārlietu abstrakto un metafizisko iedabu, motivēta piesardzība tā turpmākajam lietojumam.

Atslēgas vārdi: Jākobs fon Ikskils, Gregorijs Beitsons, informācija, appasaule, biosemiotika

Ievads: semiozes naturālistiskā pamata meklējumos

Biosemiotika – semiotikas joma, kas pēti zīmju sistēmas dzīvajā dabā – jau kopš tās pirmsākumiem vācbaltiešu teorētiskā biologa Jākoba fon Ikskila (*Uexküll*) darbos ir tiekusies ne tik vien aprakstīt starp organismām būtņēm pastāvošo komunikāciju, bet vienlaikus un, iespējams, vēl

būtiskāk – meklēt jebkuras komunikācijas fundamentālo iedabu tieši organiskos procesos. Aktuāla tendence mūsdienu biosemiotikā, sekojot tā dēvētajam informācijas pavērsienam filozofijā,¹ ir mēģinājums abstrahēt šo komunikācijas fundamentālo iedabu no organiskiem procesiem uz visaptverošākajiem informācijas apstrādes procesiem. Centrālā argumentācijas līnija šādi ievirzītā semiotikā tiecas pamatot iespēju analizēt jebkuru semiozi, t. i., zīmju nodošanas un interpretēšanas procesu informācijas nodošanas un apstrādes jēdzienos.² Par sloganu šādiem semiotiskiem projektiem bieži kalpo amerikāņu antropologa un kibernetiķa Gregorija Beitsona (*Bateson*) izteikums, ka

“[...] komunikācijas, organizācijas, domas, mācīšanās un evolūcijas pasaulēs ‘nekas netaps no nekā’ bez informācijas”.³

Tiesa, lai gan ir visai skaidrs, kā saprast un lietot dažādus dabaszinātnēs esošos kvantitatīvos informācijas jēdzienus, piemēram, Fišera informācija, Šanona entropija vai Kolmogorova kompleksitāte, biosemiotiskās informācijas nojēgums ir salīdzinoši neskaidrs.

Šī darba ietvaros tiks aplūkoti daži biosemiotiskās informācijas jēdziena fundamentāli aspekti, kas ir kalpojuši par atskaites punktiem turpmākai šī jēdziena izstrādei. Darba pirmajā sadaļā tiks aplūkots biosemiotikas jomas iedvesmotāja Jākoba fon Ikskila appasaules jēdziens un ar to cieši saistītais funkcionālā cikla modelis, uzrādot jēdzienisku pamatu un kontekstu tālākai sarunai par biosemiotisko informāciju. Darba otrajā sadaļā tiks aplūkots Gregorija Beitsona izstrādātais informācijas jēdziens, iezīmēts tā iespējamais lietojums, kā arī piedāvāts pamats Ikskila

¹ Adams D., 2003, The Informational Turn in Philosophy. *Minds and Machines*, 13 (4), pp. 471–501.

² Sk., piemēram: Hoffmeyer J., Emmeche C. Code-duality and the Semiotics of Nature. In: Anderson M., Merrell F. (Eds.) *On Semiotic Modeling*, Berlin & New York: De Gruyter, 1991; Deacon T. Shannon – Boltzmann – Darwin: Redefining Information I. *Cognitive Semiotics*, Vol. 1, 2007; Deacon T. Shannon – Boltzmann – Darwin: Redefining Information II. *Cognitive Semiotics*, Vol. 2, 2007; Rohr D. A Theory of Life as Information-based Interpretation of selecting environments. *Biosemiotics*, Vol. 7, Iss. 3, 2014.

³ Bateson G. *Mind and Nature*, New York: E. P. Dutton, 1979, p. 46.

appasaules jēdziena analīzei Beitsona informācijas elementārajās vienībās – atšķirības izraisošajās atšķirībās. Noslēdzošajā – trešajā sadaļā Ikšķila-Beitsona iedvesmotais biosemiotiskās informācijas jēdziens tiks izvērtēts, uzrādot nelielu metodoloģisko skaidrību, ko iespējams gūt no tā apsvēršanas, kā arī tā nozīmes pārlietu vispārīgo iedabu.

I. Organisma appasaule kā biosemiotiskās informācijas aizmetnis

Ikšķila ieviestais un lietotais appasaules (*Umwelt*) jēdziens parādās kā biologa reakcija uz sava laika perioda, proti, 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta pirmās puses, dzīvības zinātnēs pastāvošo tendenci aprakstīt dzīvnieku uzvedību, izmantojot antropocentriskus psihe jēdzienus, piemēram, “apziņa”, “atmiņa”, “saprātne” u. c.⁴ Motivāciju šī jēdziena izstrādei var meklēt galvenokārt divos avotos. Pirmkārt, biologa dedzīgi pārstāvētajā neovitalisma nostājā, kas ar eksperimentālu metožu palīdzību tiecas demonstrēt papildus dzīvības funkcijām būtiskajiem bioķīmiskajiem procesiem arī esenciāla dzīvības spēka pastāvēšanu.⁵ Otrkārt, spēcīgu iespaidu

⁴ Brentari C. *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt Between Biosemiotics and Theoretical Biology*. Heidelberg, New York, London: Springer, 2015, p. 76.

⁵ Būtisks konteksts appasaules jēdziena izcelsmes saprašanai ir 17.–19. gadsimta dzīvības zinātnēs pastāvošais mehānisma-vitalisma disputs. Minētajā laika periodā bioloģijai trūkst vienota un saskanīga teorētiskā kodola (mūsdienu bioloģijā par šādu kodolu ir uzskatāma ģenētika un evolūcijas teorija); šī trūkuma dēļ tās centrā plosās diskusijas, kuru fokuss ir teorētiskais un savā ziņā arī filozofiskais jautājums “kas ir dzīvība?” jeb, precīzāk, “kas atšķir dzīvu organismu no nedzīvas matērijas?”. Mehānisma nostājas pārstāvji organisma funkcijas un uztūvi skaidro, atsaucoties vienīgi uz mehāniskiem un ķīmiskiem principiem, kamēr vitalisti papildus tiem pieņem, ka dzīvībai esenciāls ir kāds nefizikāls spēks, kas pazīstams ar dažādiem vārdiem, piemēram, *élan vital*, enteleheija, dominējošais spēks, dabiskais faktors. Ikšķila pārstāvētā neovitalisma nostāja tiecas apvienot abu sākotnējo nostāju elementus, kas lielākoties izpaužas kā vienlaikus daļēja piekāpšanās mehānismam, atzīstot vairāku organisko funkciju mehānisko iedabu, un nepiekāpīgi mēģinājumi eksperimentāli demonstrēt dzīvības spēka klātbūtni (sk.: Kull K. Jakob von Uexküll: An Introduction. *Semiotica*, Iss. 134, Berlin: De Gruyter, 2001, pp. 6–7; Brentari C. *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt Between Biosemiotics and Theoretical Biology*, pp. 47–53; Agutter P. S., Wheatly D. N. *Thinking about Life: The History and Philosophy of Biology and Other Sciences*, Springer Science, 2008, pp. 99–109).

uz Ikskila domas attīstību atstāj Imanuela Kanta transcendentālfilozofija,⁶ ko vācbaltiešu biologs visai savdabīgi uzskata par īsteno teorētisko pamatu dzīvības zinātņu tālākai pilnveidei.⁷

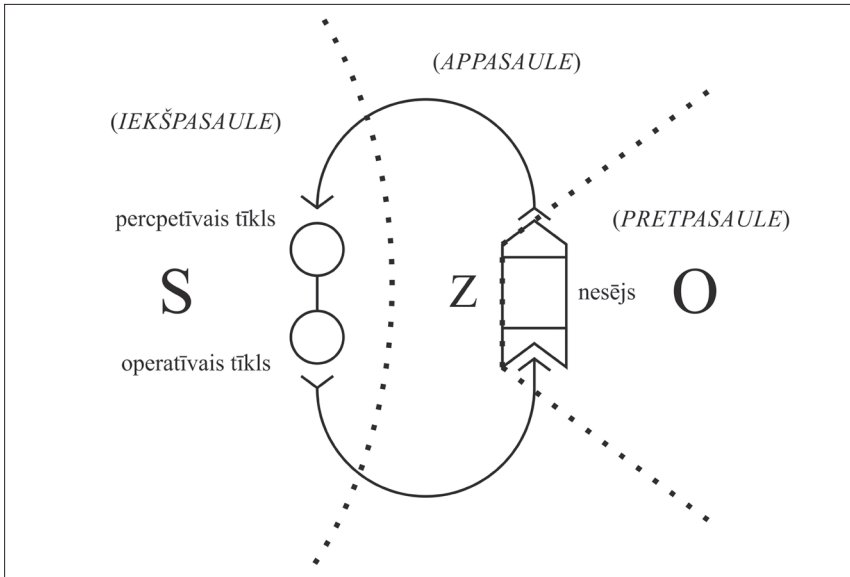
Appasaule, kā to definē Ikskils, ir tā vides daļa, kas noteiktam organismam ir pieejama un kuru tas ir spējīgs ietekmēt. Vadoties pēc Ikskila teiktā, šī abpusējā iedarbība, proti, organisma īstenotā zīmju patērēšana un jaunu zīmju radīšana, veido slēgtu vienību – izmantojot paša biologa metaforu, “burbuli” –, kas plešas ap subjektu, kurš tajā mitinās.⁸ Šis “burbulis” ir uzskatāms par dotajam organismam visu saistošo zīmju kopumu, proti, pasauli – tādu, kāda tā paveras no paša organisma perspektīvas.

Tiesa, organisma patērētās zīmes jeb, izmantojot paša Ikskila terminoloģiju, tā uztveres pasaule (*Merkwelt*) un šī organisma radītās zīmes jeb tā iedarbes pasaule (*Wirkwelt*) nav statisks kopums, bet gan dinamiska sistēma, kurā katra uztvertā zīme ir cikliskā veidā savienota ar katru atstāto zīmi. Šo sistēmisko saiti starp uztveri un darbību Ikskils apraksta, izstrādājot teorētisku modeli – funkcionālo ciklu, kas savieno uztverošo un darbīgo subjektu ar tā vides objektiem. Šis modelis ievieš nošķirumu vispirms starp subjektu un objektu, kur objekts sastāv no uztveres zīmes nesēja, iedarbības zīmes nesēja un abus savienojošās kontrastruktūras, savukārt subjekts – no maņu orgāniem un iedarbības orgāniem. Funkcionālais cikls savieno šos elementus cilpā (1. attēls), kas ved no zīmes nesējiem pie to

⁶ Imanuela Kanta transcendentālfilozofija paredz, ka cilvēki, pateicoties to pieredzi un domāšanu strukturējošajām transcendentālajām (t. i., pirms pieredzes pastāvošajām) formām, pieredz tikai fenomenus, proti, lietas tādas, kādas tās parādās subjektam, tomēr ne lietas pašas par sevi, proti, lietas tādas, kādas tās ir ārpus subjekta pieredzes. Telpa un laiks ir šādas transcendentālas formas, t. i., mūsu uztveres un domāšanas struktūras, kas nosaka to, kā pieredzam pasauli – kā telpisku un laicisku. Telpa un laiks nav lietas par sevi, kas paliktu, ja kāds abstrahētos no visiem subjektīvajiem cilvēka prāta nosacījumiem (sk.: Kants I. *Tīrā prāta kritika*. Rīga: Zinātne, 2011, 61.–62. lpp.).

⁷ Favareau D. The Evolutionary History of Biosemiotics. In: Barbieri M. (Ed.) *Introduction to Biosemiotics: The New Biological Synthesis*. Dordrecht: Springer Ltd., 2007, p. 32; Brentari C. *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt Between Biosemiotics and Theoretical Biology*, pp. 47–53.

⁸ Von Uexküll J. A Foray Into the Worlds of Animals and Humans (Transl. Stone B., Weiner H.). *Semiotica*, Vol. 42, Iss. 1, Berlin: De Gruyter, 1982, p. 43.



1. attēls

ierosinātajām zīmēm maņu orgānos, pie šo zīmju transformācijas iedarbības orgānu aktivitātē, visbeidzot pie objekta izmaiņšanas, radot tajā iedarbības zīmju nesējus, kuri savukārt var pārvērsties jaunās uztveres zīmēs, turpinot ciklu un virzot organisma darbību pretim kāda (tam un tikai tam būtiska) mērķa sasniegšanai.⁹

Papildus uztveres un iedarbes zīmju nesējiem funkcionālā cikla modelis piedēvē objektam arī kontraststruktūru. Vadoties pēc Ikskila, kontraststruktūra ir tāda objekta daļa, kas savieno objektā uztveres un iedarbes zīmju nesējus šajā objektā, tomēr pašam organismam nav pieejama kā tā appasaules daļa.¹⁰ Piemēram, odam par veiksmīgu barošanos vēstošās

⁹ Von Uexküll J. *Theoretical Biology*. London: Kegan Paul, Trubner & Co, 1926, pp. 127–132.

¹⁰ Tā kā dotā organisma appasaule veido tikai zīmes nesēji, kontraststruktūra nav uzskatāma par tā appasaules daļu, bet gan par pētnieka – cilvēka – appasaules sastāvdaļu. Šis piešķir kontraststruktūras jēdzienam metodisku nozīmību: ja novērotājs uzrāda, ka organisms O reaģē uz objektu X, tas vēl nenozīmē, ka X ir daļa no O appasaules (X ir gluži

zīmes nesēji ir tikai un vienīgi sūktās asins temperatūra un viskozitāte, kamēr visas pārējās šī ķermeniskā šķidrums īpašības – tajā esošās barības vielas, skābeklis, hormoni, to blīvums vai atstarotā gaisma – odam ir nebūtiskas. Šo apstākli ir iespējams demonstrēt, novietojot oda vidē mākslīgu membrānu, kas pārklāj šķidrumu, kas nav asinis, bet kura temperatūra un viskozitāte pielīdzināta asinīm. Saskaroties ar šādi imitētu zīdītāja miesu, ods sūks jebkuru tajā plūstošo šķidrumu, kamēr vien tā temperatūra būs analogiska dzīvā būtne plūstošo asiņu temperatūrai un viskozitātei.¹¹ Tādējādi visas pārējās šim šķidrumam piemētošās īpašības ir novērotāja, nevis novērotā organisma, appasaulei piederīgas zīmes.

Funkcionālo ciklu ir iespējams ilustrēt ar dažādiem piemēriem no organiskās pasaules. Pats vācbaltiešu biologs raksta, piemēram, par ērces medībām,¹² tomēr, ņemot vērā, ka Ikskila jēdzieniskais aparāts ir izrādījies noderīgs arī mākslīgu sistēmu aprakstīšanai, īpaši, robotikas un biorobotikas jomās,¹³ turklāt tādas mākslīgas sistēmas kā organismus simulējoši roboti ir daudz vienkāršākas par pašiem simulētajiem organismiem, par piemēru var izvēlēties V. Braitenberga transportlīdzekli – minimālistisku iekārtu, kuras uzvedība atdarina fototropismu, proti, dažos organismos, piemēram, medūzās un lidojošos kukaiņos sastopamo tendenci kustēties pretim vai prom no gaismas stimula. Braitenberga transportlīdzeklis sastāv

vienkārši novērotāja appasaules elements). Šī iemesla dēļ, pētot organisma un tā vides mijiedarbi, novērotājam ir svarīgi nošķirt interesējošā objekta kontrastruktūru no tā zīmes nesējiem, lai novilktu skaidrāku robežu starp, no vienas puses, pētāmajam organismam būtiskajām zīmēm un, no otras puses, organismam nebūtiskajām (un pētniekam jeb cilvēkam būtiskajām zīmēm) (Von Uexküll, J. *Umwelt und Innenwelt der Tiere, Vermehrte und Verbesserte Auflage*. Berlin: Springer, 1921, p. 46; Brentari C. *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt Between Biosemiotics and Theoretical Biology*, p. 101).

¹¹ Brentari C. *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt Between Biosemiotics and Theoretical Biology*, p. 101.

¹² Sk.: Von Uexküll J. A Foray Into the Worlds of Animals and Humans. *Semiotica*, p. 52.

¹³ Sk.: Emmeche C. Does a Robot have an Umwelt? Reflections on the Qualitative Biosemiotics of Jakob von Uexküll. *Semiotica*, Vol. 134., Iss. 1/4, 1998; Ziemke T., Sharkey N. E. A Stroll Through the Worlds of Robots and Animals: Applying Jakob von Uexküll's Theory of Meaning to Adaptive Robots and Artificial Life. *Semiotica*, Vol. 134, Iss. 1/4, 2001.

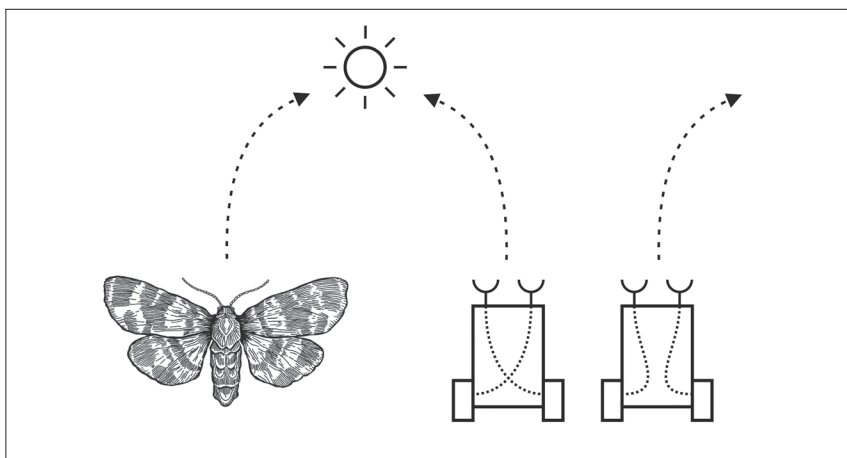
no diviem sensoriem, kas uztver gaismas spožumu noteiktā amplitūdā, un diviem motoriem, kas darbina katrs savu riteni.¹⁴ Katrs sensors ir savienots ar vienu no motoriem tādējādi, ka, jo spožāku gaismu tas uztver, jo ātrāk griežas attiecīgā motora darbinātais ritenis. No aplūkotajiem elementiem var iegūt pozitīvu fototropismu, proti, kustību pretīm gaismai, ja sensori ir savienoti ar motoriem diagonālā veidā, savukārt negatīvu fototropismu, proti, kustību prom no gaismas, ja savienojums ir paralēls (2. attēls). Ja šāda iekārta atrodas vidē ar pietiekami spožu gaismas avotu un tās sensora-motora sistēmas parametri ir uzstādīti atbilstošā veidā, tad tās pārvietošanās būs analogiska fototropiska dzīvnieka uzvedībai, piemēram, naktstauriņa lidošanai ap lampu.¹⁵

V. Braitenberga transportlīdzeklis ir uzskatāms piemērs, jo, izmantojot Ikskila terminoloģiju, var apgalvot, ka to raksturo tikai divi funkcionāli cikli – viens cikls katrai no iekārtas sensora-motora sistēmām. Transportlīdzekļa fototropiskā uzvedība attiecīgi izriet no šo divu vienkāršo funkcionālo ciklu mijiedarbes.¹⁶ Abos šajos ciklos vienīgais zīmes nesējs ir gaisma

¹⁴ Braitenberg V. *Vehicles: Experiments in Synthetic Psychology*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986, pp. 6–9.

¹⁵ Jāmin, ka pats Ikskils kritizē Vācijā dzimušā amerikāņu biologa Žaka Lēba (*Loeb*, 1859–1924) tropismu teoriju, apsūdzot to mehānicismā un mēģinājumos reducēt dzīvnieku uzvedību uz fizikāli-ķīmiskiem procesiem. Ikskilaprāt, tropismu teorija apmierinās ar mehāniski skaidrojamo iedarbības pasauli, ignorējot organismu uztveres pasauli – daļu no pašam būtiskā appasaules jēdziena. Tiesa, neskatoties uz Ikskila iebildumiem, viņa izstrādātais jēdzieniskais aparāts ir lieliski piemērojams mehānisku tropismu simulējošu sistēmu uzvedības aprakstīšanā. Sk.: Brentari C. *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt Between Biosemiotics and Theoretical Biology*, pp. 158–159.

¹⁶ Funkcionālos ciklus ir iespējams piedēvēt organismam (vai šajā gadījumā – robotam) kā veselumam, piemēram, vadoties pēc Ikskila, viens no ērces funkcionālajiem cikliem kā objektu ietver gaisā esošas sviestskābes molekulas (zīdītāju sviedru dziedzeru izdalījumus), kas, nokļūstot ērces ožas receptoros, liek ērci atlaist kājas un krist no zara vai lapas, kurā tā iepriekš uzrāpusies, lai, vēlams, piezemētos uz garām ejošā medījuma ādas. (Von Uexküll J. *A Foray Into the Worlds of Animals and Humans. Semiotica*, 1982, pp. 47–48). Tomēr, kā norāda Ikskils, visi šādi liela mēroga funkcionālie cikli, kas raksturo dzīvnieka percepciju un rīcību, ir reducējami uz elementāriem funkcionālajiem cikliem, kurus īsteno atsevišķas šī dzīvnieka šūnas. Šo elementāro funkcionālo ciklu kooperācija. Sk.: Von Uexküll T. Introduction: The Sign Theory of Jakob von Uexküll. *Semiotica*, Vol. 89, Iss. 4, 1992, pp. 285–286.



2. attēls

noteiktā spožuma amplitūdā. Šis starojums iedarbojas uz transportlīdzekļa gaismas sensoru, transformējoties signālā, kas tiek pārraidīts uz tam piesaistīto nelielo datoru un saskaņā ar šī datora programmējumu, transformējoties attiecīgā motora darbības ātrumā, kas visbeidzot transformējas riteņa griešanās ātrumā. Mainoties šim ātrumam, mainās arī paša transportlīdzekļa kustības ātrums un, ņemot vērā otras sensora-motora sistēmas darbību, tā kustības virziens. Šīs izmaiņas savukārt ir atbildīgas par izmaiņām transportlīdzekļa novietojumā pret gaismas avotu un tātad arī par izmaiņām uztvertās gaismas spožumā. Transportlīdzekļa sensori reģistrē minēto izmaiņu un, funkcionālajam ciklam uzsākot jaunu loku, noved pie jaunām izmaiņām transportlīdzekļa kustībā. Šī vienkāršā atgriezeniskā cilpa ļauj izrietēt kompleksai un neprognozējamai sistēmas uzvedībai.

Atgriežoties pie appasaules jēdziena, var norādīt, ka gaismas spilgtums ir vienīgais elements (t. i., zīmes nesējs), kas veido nabadzīgo Braitenberga transportlīdzekļa appasauli; viss pārējais, piemēram, uz sensoru krītošās gaismas viļņa garums, virsma, ar kuru saskaras transportlīdzekļa riteņi, gaisa temperatūra, mitrums vai blīvums nav nekādā veidā klātesoši robota appasulē (t. i., tie neveido sistēmai būtiskas zīmes un ir uzskatāmi par kontrastruktūru).

Saprotot acīmredzamo faktu, ka jebkuras būtnes appasaules saturu un struktūru – tās uztverto zīmju un izraisīto seku iedabu – neizbēgami nosaka tās fizioloģiskā (vai mehāniskā) uzbūve jeb, Ikskila vārdiem izsakoties, iekšpasaule (*Innenwelt*),¹⁷ var nonākt pie visai interesantiem apsvērumiem par organisma un tā vides semiotiskajām attiecībām. Tas, kādas modalitātes īpašības organisms izšķir savā vidē, tas, kādos objektos tas apvieno šīs īpašības (ja tā perceptuālās vai kognitīvās funkcijas vispār ļauj savienot vidē izkaisītas īpašības saliedētos objektus), tas, kādas plašākas struktūras veido tā appasauli – tas viss acīmredzami ir atkarīgs no šī organisma uzbūves. Piemēram, Braitenberga transportlīdzekļa iekšpasaule sastāv no gaismas sensoriem, kas uzbūvēti gaismas spožuma reģistrēšanai noteiktā amplitūdā, no datoriem, kas, balstoties programmētās kārtulās, transformē ziņas par gaismas intensitāti ziņās par riteņu griešanās ātrumu un visbeidzot par pašiem riteņiem. Ņemot vērā šo uzbūvi, proti, izmantojot to kā sava veida norādi, nezinātājs varētu spriest, ka iekārta paredzēta operēšanai vidē ar gaismas avotu un gludu virsmu braukšanai.¹⁸

Ikskils izmanto līdzīgus appasaules-iekšpasaules komplementāro attiecību piemērus, lai vedinātu lasītāju pārdomāt kādu semiotiski nozīmīgu apsvērumu. Piemēram, zirneķļa pītais tīkls, ņemot vērā tā lielisko pielāgotību lidojošu kukaiņu ķeršanai, varētu tikt uzskatīts par zīmi jeb, izmantojot

¹⁷ Von Uexküll J. *Theoretical Biology*. London: Kegan Paul, Trubner & Co, 1926, pp. 146–148.

¹⁸ Piedāvājot piemērus no organiskās pasaules, var minēt putnu, sikspārņu, kā arī dažu reptiļu sugu pārstāvjus, kuri ir spējīgi noteikt Zemes magnētiskā lauka nolieces leņķi ar to šūnās esošu magnetīta minerālu palīdzību, piemēram, lai meklētu atpakaļceļu uz mājvietu vai sezonālās migrācijas virzienu. Tādējādi šo dzīvnieku bioķīmiskās un, plašāk, funkcionālās uzbūves elements atrodas specifiska veida korespondences attiecībās ar noteiktu to uztvertās vides elementu (magnetīta kristāls – magnētiskā lauka nolieces leņķis). Šo iekšpasaules-appasaules struktūras atbilstību Ikskils apraksta ar no mūzikas teorijas aizņemtā metaforu, norādot, ka starp organisma uzbūves elementiem un tā appasaules elementiem pastāv punkta un kontrapunkta attiecības. Sk.: Von Uexküll J. *The Theory of Meaning* (Transl. Stone B., Weiner H.). *Semiotica*, Iss. 42 (1), Berlin: De Gruyter, 1982, pp. 52–53; Holland R. *Blind as a Bat? The Sensory Basis of Orientation and Navigation at Night*. In: Berthoz A., Christen Y. (Eds.) *Neurobiology of Umwelt: Now Living Beings Perceive the World*, Berlin/Heidelberg: Springer, 2009, p. 129.

Ikskila terminoloģiju, primitīvu atveidu (*Urbild*) tās upuriem.¹⁹ Zinot zirnekļa fizioloģisko uzbūvi, kas tam ļauj pīt tīklus, kā arī pašu tīklu strukturālās iezīmes, būtu iespējams atveidot vispārīgus secinājumus par specifiskiem zirnekļa apkārtējās vides elementiem, šajā gadījumā – tā ķertajiem kukaiņiem. Tīkla acs izmērs varētu liecināt par mediējuma aprisēm, savukārt tā forma un krāsa – par ķerto kukaiņu vizuālās percepcijas spējām un uz pavedieniem esošās līmes īpašības – par to masu un pārvietošanās ātrumu. Šo secinājumu vispārina Ikskila interprets, viņa dēļ Tūre fon Ikskils, rakstot, ka

“Šī korelācija [starp būtnes iekšpasauli un tā appasauli] ir pārformulējama tādejādi, ka dzīvas būtnes organiskās iezīmes un tā appasaule ir savstarpēji komplementāras, kas nozīmē, ka appasaule, kā zīme, norāda uz dzīvās būtnes organismu tāpat kā organisms, kā zīme norāda uz tā appasauli.”²⁰

Vadoties pēc šīs biosemiotiskās tēzes, proti, apgalvojuma, ka organisma uzbūve kalpo par zīmi tā appasaulei un, *vice versa* – organisma appasaule kalpo par zīmi tā uzbūvei, tādas organisma iezīmes kā morfoloģiju, fizioloģiju vai uzvedību var uzskatīt par netiešām norādēm uz, piemēram, šai būtnei redzamajām vides īpašībām, tās migrācijas tendencēm vai ekoloģiskajā nišā pastāvošiem draudiem; citiem vārdiem sakot: tur, kur ir acs ar dažādi pigmentētām tīklenes vālītēm, tur ir appasaule ar krāsām, kur ir knābī novietotas šūnas ar magnetīta minerāliem, tur ir appasaule ar magnētiskā lauka nolieces leņķi, kur ir ar vasku klāts eksoskelets un ar matiņiem klātas kājas, tur ir appasaule ar bīstamu ūdens virsmas spraigumu. Pie šīs biosemiotiskās tēzes atgriežas, īpaši Čārlza Sandersa Pīrsa triādiskās zīmes kontekstā, arī vairāki mūsdienu biosemiotiķi.²¹

Ņemot vērā šo, var teikt, ka organismam un tā appasaulei piemīt duāla semiotiska iedaba. Pirmkārt, izšķirot dotam organismam būtiskos tā vidē

¹⁹ Von Uexküll J. A Foray Into the Worlds of Animals and Humans. *Semiotica*, p. 159.

²⁰ Von Uexküll T. Introduction: The Sign Theory of Jakob von Uexküll. *Semiotica*, Vol. 89, Iss. 4, 1992, p. 300.

²¹ Sk., piem., Hoffmeyer J., Emmeche C. *Code-duality and the Semiotics of Nature*; Deacon T. Shannon – Boltzmann – Darwin: Redefining Information I. *Cognitive Semiotics*; Rohr D. A Theory of Life as Information-based Interpretation of selecting environments. *Biosemiotics*, 2014.

esošos zīmes nesējus un rekonstruējot funkcionālos ciklus, kuros tie ir iesaistīti, ir iespējams (aizsteidzoties priekšā šī jēdziena definēšanai) uzrādīt to, kas *informē* šo būtni. Otrkārt, saprotot dotā organisma fizioloģisko uzbūvi un tās formēšanos dabiskās atlasēs kārtā, ir iespējams attiekties pret pašu organismu (atkal aizsteidzoties priekšā šī jēdziena definēšanai) kā pret *informāciju* – šoreiz informāciju par vidi, kurā šis organisms mitinās un kurai tas ir pielāgojies.

II. Atšķirību izraisošā atšķirība – appasaules elementārā vienība

Aplūkoto funkcionālā cikla jēdzienu un appasaules-iekšpasaules semiotisko attiecību nojēgumu ir iespējams tālāk analizēt, izmantojot amerikāņu antropologa un biosemiotiskā informācijas jēdziena iedvesmotāja Gregorija Beitsona domas gaitu. Beitsons lakoniski definē informāciju – precizāk, informācijas elementāro vienību – kā atšķirību, kas izraisa kādu citu nozīmīgu atšķirību (“*a difference that makes a difference*”).²² Svarīgākais un, šķiet, neskaidrākais nojēgums minētajā definīcijā ir abstraktais jēdziens “atšķirība”. Tā izgaismošanas nolūkiem Beitsons aizņemas ilustratīvu metaforu no poļu domātāja Alfrēda Korzybska (*Korzybski*). Saskaņā ar to atšķirība ir tas, kas nokļūst no teritorijas kartē; teritorija šeit ir saprotama kā jebkura reāla virsma ar tās fizikālajām iezīmēm, piemēram, reljefu, sastāvu, temperatūru, savukārt karti var domāt kā jebkuru šo iezīmju reprezentāciju, piemēram, papīrā, datora elektronikā vai prātā.²³

Acīmredzami kartes nerodas pašas no sevis, tās sastāda atjautīgi kartogrāfi, kas, vadoties pēc noteiktas metodikas, pārnes teritorijas iezīmes kādā no iespējamajiem kartes medijiem. Vadoties pēc Beitsona, vienkāršākā iespējamā sastāvdaļa, pie kuras varam nonākt, analizējot šo kartēšanas procesu, ir atšķirību transformācija – kartēšanas procesā atšķirība, kas pastāv starp diviem dažādiem teritorijas punktiem, tiek transformēta atšķirībā,

²² Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. San Francisco: Jason Aronson Inc., 1987, p. 321.

²³ *Ibid.*, p. 230.

kas pastāv starp diviem dažādiem kartes medija punktiem, kur šo pārnesi nodrošina un regulē kāds noteiktumu kopums jeb transformācijas kārtulas.²⁴ Šī atšķirība, kas pārnesta no teritorijas kartē, var būt, piemēram, atšķirība starp diviem dažādiem sauszemes punktiem to pacēlumā virs jūras līmeņa – kad šāda tipa atšķirības starp pietiekami daudziem dažādiem teritorijas punktiem tiek apkopotas un pārnestas papīrā, tās sniedz primitīvu topogrāfisku karti. Šajā gadījumā var teikt, ka tas, kas ir kopīgs aplūkotajai topogrāfiskajai kartei un teritorijai, ko tā reprezentē, ir specifiska tipa atšķirību savstarpējās attiecības.

Tomēr informācija nav atšķirība pati par sevi, bet gan, kā uzsver Beitsons, atšķirība, kas izraisa kādu tālāku nozīmīgu atšķirību.²⁵ Šķiet, apgalvojums, ka atšķirības nepastāv pašas par sevi, ir truisms – var jēgpilni runāt par atšķirību starp divām īpašībām, piemēram, divu sauszemes punktu pacēlumu virs jūras līmeņa, tikai tad, ja pastāv kāds konteksts, kurā tiek veikta šo īpašību nošķiršana (kartēšana vai kartes lasīšana), un, jāuzsver, šāds konteksts nepieciešami pieprasa kādu sistēmu, kas minēto nošķiršanu īsteno. Izsakoties nedaudz vienkāršāk, tomēr, visticamāk, arī noslēpumaināk: nav atšķirību bez atšķirēja. Tādējādi atšķirība ir relacionāls jēdziens, proti, jēdziens, kas nosauc triādisku attiecību starp, minimālā gadījumā, diviem atšķirtajiem objektiem un, daudz svarīgāk, vienlaikus arī nošķiruma veicēju.²⁶ Beitsona vārdiem sakot:

“Lai radītu ziņas par atšķirību, t. i., informāciju, ir jāpastāv diviem objektiem (īstiem vai iedomātiem) tādējādi, ka atšķirība starp tiem var būt imanenta to savstarpējās attiecībās, un visam šim lietu stāvoklim ir jābūt tādām, ka ziņas par to atšķirību var tikt reprezentētas kā atšķirība kādā informācijas apstrādes sistēmā, piemēram, smadzenēs vai, iespējams, datorā.”²⁷

²⁴ Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. San Francisco: Jason Aronson Inc., 1987, p. 324.

²⁵ Ibid., p. 321.

²⁶ Bateson G. *Mind and Nature*, p. 99; Hoffmeyer J. From Thing to Relation: On Batesons Bioanthropology. In: Hoffmeyer J. (Ed.) *A Legacy for Living Systems: Gregory Bateson as Precursor for Biosemiotics*. New York: Springer, 2008, pp. 31–32.

²⁷ Bateson G. *Mind and Nature*, p. 68.

Izmantojot paša Beitsona piemēru, ko šoreiz iedvesmojis filozofs Imanuels Kants, var teikt, ka krīta gabalu, kā fizikālu objektu, raksturo bezgalīgi daudz dažādu potenciālo atšķirību²⁸ – atšķirības starp punktiem uz krīta virsmas to savstarpējos attālumos vai augstumā virs krīta gabala masas centra vai jebkura cita patvaļīgi izvēlēta punkta, atšķirības to atstarotās gaismas viļņu garumā, atšķirības starp dažādiem krīta reģioniem to blīvumā, temperatūrā vai ķīmiskajā sastāvā. To, kādas atšķirības dotajā krīta gabalā aktualizējas (proti, tiek reāli nošķirtas), nosaka tas, kāda sistēma ar šo objektu mijiedarbojas un kādas īpašības tās funkcionālā uzbūvē ļauj tai izšķirt. Ārpus šāda konteksta, varētu domāt, krīta gabalu raksturo vai nu bezgalīgi daudz potenciālu atšķirību, vai arī it nekādas atšķirības; vai, drīzāk, ārpus šāda konteksta “atšķirības” jēdziens gluži vienkārši nav jēgpilni lietojams.

Neviena no šīm potenciālajām krīta gabalā pastāvošajām atšķirībām, kā norāda Beitsons, nav lokalizēta telpā un laikā, t. i., lai gan atšķirtās īpašības pašas par sevi var būt novietotas telpā un ilgstošas laikā, tomēr pati atšķirība starp tām nav nedz telpiska, nedz laiciska.²⁹ Informācija, kā to norāda Beitsons, ir nulle-dimensiju mainīgais, līdzīgi kā, piemēram, simetrija, ekvivalence vai funkcija,³⁰ ar to saprotot, ka informācija ir nevis daļa no novērotāja neatkarīgas fizikālās pasaules, bet drīzāk skaidrojuma elements, kas meklējams dažādu parādību modeļos. Ņemot vērā šo, šķiet, izteikums “atšķirība, kas izraisa atšķirību” ir liekvārdība; vienīgā iespējamā atšķirība ir tāda, kas izraisa kādu jaunu atšķirību sistēmā, kas veic atšķiršanu. Citiem vārdiem izsakoties, visas atšķirības ir tādas, kas izraisa kādas tālākas atšķirības, citādi atšķirības nemaz nebūtu iespējamās.

Beitsons, lai ilustrētu šādi definētu informācijas jēdzienu, mēdza ar krīta gabalu ielikt prāvu punktu tāfeles vidū un, aizvēris acis, vilkt ar roku

²⁸ Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, p. 99.

²⁹ Bateson G. *Mind and Nature*, p. 99.

³⁰ Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, p. 293.

pāri tās virsmai, kamēr tā uzduras uzliktajam punktam.³¹ Ar krītu noklātais tāfeles reģions, salīdzināts ar visiem pārējiem tāfeles virsmas reģioniem, sastata atšķirību, kas izšķirošajai sistēmai (šajā gadījumā Beitsonam un viņa rokai) izraisa jaunu atšķirību, proti, atšķirību starp, no vienas puses, meklējošu rokas vilkšanu gar tāfeles virsmu un, no otras puses, rokas apstādināšanu, visticamāk, kopā ar kādu atjautīgu piezīmi par tikko demonstrēto piemēru.

Skaidrības labad Beitsona domas gaitu var ilustrēt ar vienkāršāku piemēru – jau aplūkoto Braitenberga transportlīdzekli. Šajā gadījumā izšķirošā sistēma ir uzbūvēta tādejādi, ka vienīgās apkārtējās vides īpašības, kuras tā spēj izšķirt, ir atšķirīgas intensitātes gaismas starojums noteiktā amplitūdā, piemēram, atšķirībā starp viena gaismas sensora uztverto 100 luksus spožo gaismu un otra sensora uztverto 110 luksus spožo gaismu (transportlīdzeklim, kas uzbūvēts, lai uztvertu šādas atšķirības, piemēram, amplitūdā no 1–500 luksiem). Atšķirības, precīzāk, pakāpeniskās izmaiņas atšķirībās starp abu sensoru uztverto gaismas spožumu, ir uzskatāmas par informāciju Braitenberga transportlīdzeklim, jo tās, saskaņā ar Beitsona definīciju, sastāda atšķirības, kas izraisa tālākas būtiskas atšķirības mums interesējošajā sistēmā, šajā gadījumā – pakāpeniskās izmaiņas atšķirībās starp abu transportlīdzekļa riteņu griešanās ātrumiem. Izraisītā atšķirība ir būtiska, jo tā nodrošina fototropisko uzvedību. Jāievēro, ka aplūkotā cēloniskā ķēde, kas ved no uztvertajām atšķirībām gaismas spožumā pie atšķirībām riteņu griešanās ātrumos, ir cirkulāra un tādejādi aprakstāma, izmantojot Ikskila funkcionālo ciklu, šoreiz aizvietojojot iepriekš neskaidro zīmes jēdzienu ar vairāk formālo atšķirības jēdzienu. Braitenberga transportlīdzekļa fototropiskā uzvedība ir aprakstāma kā cikliska atšķirību transformācija: atšķirības uztvertās gaismas spožumā transformējas atšķirībās riteņu ātrumā, kuras savukārt transformējas citādās atšķirībās

³¹ Bateson G. *Mind and Nature*, p. 96; Cashman T. What Connects the Map to the Territory? In: Hoffmeyer J. (Ed.) *A Legacy for Living Systems: Gregory Bateson as Precursor for Biosemiotics*. New York: Springer, 2008, p. 50.

uztvertās gaismas spožumā, kas transformējas citādās atšķirībās riteņu griešanās ātrumā utt.³²

Atgriežoties pie Korzibska metaforas, var teikt, ka dinamiskās izmaiņas vidē esošās gaismas spožumā tiek kartētas dinamiskajās izmaiņās transportlīdzekļa riteņu griešanās ātrumā. Tiesa, šī attiecība, līdzīgi kā Ikskila apsvērumā par appasaules-iekšpasaules komplementārajām attiecībām, ir apvēršama, apgalvojot, ka Braitenberga transportlīdzekli novērojamās izmaiņas riteņu griešanās ātrumā ir kartējamas izmaiņās iekārtas uztvertajā gaismas spožumā, piemēram, zinot pakāpeniskās izmaiņas abu riteņu griešanās ātrumā noteiktā laika periodā, būtu iespējams projicēt transportlīdzekļa novietojumu attiecībā pret gaismas avotu. Tādējādi tāpat kā Ikskilam organisms kalpoja par zīmi tā videi, arī Beitsona informācijas apstrādes nojēguma konsekvence ir teritorijas un kartes savstarpējā komplementaritāte – atšķirības teritorijā reprezentē atšķirības tai domātajā kartē un, *vice versa*, atšķirības kartē reprezentē atšķirības tās atveidotajā teritorijā. Šādi, ja organisma-vides mijiedarbība tiek skatīta kā informācijas apstrādes process, tad jāatzīst, ka starp organisma funkcionālo uzbūvi un vides struktūrām pastāv savstarpēji reprezentējošas attiecības.

Tiesa, šo konsekvenci Beitsons apzinās, rakstot, ka organisma fenotips, saprasts kā ziņojums, kas tiek dublēts atkal un atkal genotipa replikācijas procesā, nes informāciju cauri laikam (filoģenēzes veidolā) par tā vides apstākļiem:

³² Ja Renē Dekarts novelk ontoloģisku līniju starp matēriju un dvēseli, tad Beitsons velk epistemoloģisku, tomēr vienlaikus, šķiet, tikpat ontoloģiski stingru līniju starp to, ko pats nodēvē par *pleroma* un *creatura*. Šeit *pleroma* ir pasaule jeb, precīzāk izsakot, skaidrojuma paradigma, kurā notikumus izraisa fizikāli spēki un sadursmes un kurā vēl nepastāv atšķirības, savukārt *creatura* ir pasaule, kurā notikumus, pateicoties kibernetiskām sistēmām, kas veic nošķiršanu, izraisa tieši atšķirības (Sk.: Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, pp. 288–290, pp. 322–323). Beitsons, līdzīgi Dekartam, uzskata, ka šī līnija iezīmē radikālu atšķirību starp nodalītajām parādībām: šajā gadījumā, nevis matēriju un dvēseli, bet enerģiju un informāciju. Jāatzīmē, ka, vadoties pēc Beitsona, informācija nevar pastāvēt bez fizikāliem un ķīmiskiem spēkiem, tomēr tā ir kategorāli atšķirīga parādība (Sk.: Cashman T. *What Connects the Map to the Territory?*, pp. 46–47).

“Sistēmā, ko veido organisms, plus tā vide, pastāv dublēšana [redundance] tādējādi, ka, spriežot pēc morfoloģijas un organisma uzvedības, novērotājs var ar lielāku varbūtību izdarīt veiksmīgu minējumu par šīs vides iedabu nekā tad, ja minējums būtu nejaušs. Šī ‘informācija’ par vidi ir iesēdusies organismā ilga filoģenētiskā procesa gaitā un tās kodējums ir piederīgs īpašam veidam. Novērotājam, kurš spriestu par zemūdens vides iezīmēm, vērojot haizivs ķermeņa formu, ir jāizsecina šī hidrodinamika no adaptācijām, kas palīdz izdzīvot ūdenī. Haizivs fenotipā ietvertā informācija ir implicita formās, kas komplementāras citviet pasaulei piemītošām iezīmēm, proti, fenotipam plus videi, kuras dublēšanos [redundanci] palielina fenotips.”³³

Ir pamats domāt, ka informācijas jēdziens – definēts kā atšķirība, kas izraisa kādu citu atšķirību – ir pārlietu vispārīgs, un, lai gan, piemēram, Braitenberga transportlīdzekļa uzvedības kontekstā tas šķiet iederīgs, ir jāsaprot, ka, balstoties tā definīcijā, šis jēdziens ir lietojams jebkuru cēlonisku izmaiņu aprakstīšanai. Piemēram, atšķirība spiedienā, ko Braitenberga transportlīdzeklī uzliek kurpes pazole, ir, saskaņā ar definīciju, atšķirība, kas izraisa kādu tālāku atšķirību, proti, atšķirību starp tā plastmasas korpusa un elektronikas sašķīšanu vai nesašķīšanu. Tomēr, nāksies atzīt, ka robota samīšanu nevēlēsimies uzskatīt par informācijas apstrādi. Beitsons, šķiet, apzinās šādi definēta informācijas jēdziena abstrakto un pārlietu vispārīgo iedabu, tādēļ vietām norāda, ka tādi vienkārši atšķirību izraisošu atšķirību procesi kā iepriekš aplūkotās iekārtas piemērā nav uzskatāmi par patiesiem informācijas apstrādes gadījumiem.³⁴ Kā to precizē Terenss Dikons (*Deacon*), lai sistēmai būtu piedēvējama patiesa informācijas apstrāde, papildus atšķirībām, kas izraisa jaunas atšķirības, ir nepieciešams pieņemt kādu mērķi jeb mūs interesējošās sistēmas teleoloģiju, relatīvi kurai noteiktas atšķirības veido informāciju, bet citas – neveido.³⁵

³³ Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, p. 298.

³⁴ Bateson G. *Mind and Nature*, p. 92; Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, p. 289, p. 325.

³⁵ Deacon T. Shannon – Boltzmann – Darwin: Redefining Information II. *Cognitive Semiotics*, pp. 16–17.

Braitenberga transportlīdzekļa gadījumā (patvaļīgi) pieņemtais sistēmas mērķis ir spēja imitēt fototropismu dzīvnieku uzvedībā, tādēļ atšķirības, kas ir būtiskas šī mērķa sasniegšanai, t. i., atšķirības starp gaismas spožumu dažādos telpas punktus, ir uzskatāmas par informāciju šai sistēmai. Turpretim visas tās atšķirības, kas nav būtiskas iecerētā mērķa sasniegšanai, piemēram, atšķirība spiedienā, ko robotam uzliek kurpes pazole, nav uzskatāma par patiesu informāciju šai sistēmai.

Tomēr Braitenberga transportlīdzekļa teleoloģija (t. i., fototropisma simulēšana), kurai relatīvi ir iespējams runāt par informācijas apstrādi šajā sistēmā, ir pilnībā atkarīga no tās radītāja ieskatiem un klātbūtnes – ja eksperimenta veicējs, kurš spēj ieklēt šo iekārtu vai nepieciešamības gadījumā uzlādēt tās akumulatoru, nav klātesošs vai motivēts, tad arī pašas sistēmas informācijas apstrādes process ir lemts pārtrūkumam. Braitenberga transportlīdzeklis šajā aspektā ievērojami atšķiras no tā organiskā analoga – naktstauriņa. Organismi, atšķirībā no robotiem, pateicoties vairāk nekā četrus miljardus gadu ilgam evolūcijas procesam, ir autopoētiskas sistēmas – tie, pretojoties ārēju spēku iedarbei, ir spējīgi uzturēt noteiktu iekšēju kārtību (homeostāze) un ļoti precīzi radīt pašiem savas kopijas (reprodukcija). Homeostāze nodrošina organisma kā atsevišķa indivīda noturību laikā, savukārt reprodukcija – sugas noturību laikā. Šo īpašību dēļ naktstauriņu, pretēji Braitenberga transportlīdzeklim, raksturo specifiska nepatvaļīga teleoloģija,³⁶ ko (bez evolūcijas procesa liekas mistifikācijas) varētu nodēvēt par tendenci izdzīvot un pielāgoties videi.³⁷

Atgriežoties pie Ikskila appasaules jēdziena un ņemot vērā tikko aplūkoto informācijas jēdzienu, var teikt, ka jebkuras (organiskas vai māc-

³⁶ Biologs Kolins Pitendrājs (*Pittendrigh*) organisku sistēmu mērķtiecīgo īpašību aprakstīšanai izmanto nevis arhaisko, filozofiski un teoloģiski noslogoto terminu “teleoloģija”, atstājot to sistēmām, kuru mērķtiecīgums implicē radītāju, bet gan ievieš neoloģismu “teleonomija”, kas apraksta no radītāja neatkarīgu mērķtiecīgumu (sk.: Pittendrigh C. S. *Adaptation, Natural Selection, and Behavior*. In: Roe A., Simpson G. G. (Eds.) *Behavior and Evolution*. New Haven: Yale University Press, 1958).

³⁷ Jāatzīst, ka teleoloģiski (vai teleonomiski) noslogotas valodas lietošana ir aktuāla problēma modernajā teorētiskajā bioloģijā un bioloģijas filozofijā (diskusijai sk.: Hanke D. *Teleology: An Explanation that Bedevils Biology*. In: Cornwell J. (Ed.) *Explanations: Styles of Explanation in Science*. Oxford: Oxford University Press, 2004).

slīgas) būtnes appasaules fundamentālās sastāvdaļas ir atšķirības, kas izraisa tālākas šī organisma teleoloģijai būtiskas atšķirības. Braitenberga transportlīdzekļa appasauli pilnībā veido gaismas spožumā uztvertās atšķirības, kas izraisa tālākas atšķirības subjekta kustībā, kur šī kustība ir būtiska tās radītāja patvaļīgi izvēlētā mērķa, proti, fototropisma simulēšanas, saņemšanai. Savukārt, piemēram, bioloģiska naktstauriņa appasauli daļēji veido uztvertās atšķirības gaismas spožumā, kas, nodrošinot nakts medniekam nemainīgu orientieri (kas pirms cilvēku mākslīgā apgaismojuma parādīšanās bija Mēness), izraisa tālākas atšķirības subjekta kustībā, kur šī kustība ir būtiska organisma izdzīvošanai. Izmantojot Beitsona terminoloģiju, abos gadījumos aplūkotās atšķirību transformācijas ir uzskatāmas par patiesu informācijas apstrādes procesu.

III. Biosemiotiskās informācijas jēdziena lietojamība

Šeit aplūkotā biosemiotiskās informācijas jēdziena saprašanu pavada visai vienkārša – tomēr būtiska – metodoloģiska rakstura mācība, tomēr tā skaidrojošais spēks un lietojamība dzīvības zinātnēs, jāatzīst, ir gaužām ierobežota.

Ideja par organisma appasauli, ko veido elementārās informācijas vienībās (t. i., atšķirības apkārtējā vidē, kas izraisa teleoloģiski nozīmīgas atšķirības organisma funkcionālajā organizācijā, kas savukārt izraisa jaunas šim organismam būtiskas atšķirības tā vidē) var palīdzēt novērotājam aprakstīt organisma-vides semiotiskās attiecības, nesapludinot tās ar novērotāja-vides semiotiskajām attiecībām. Sintezējot Ikskila metodiskos apsvērumus par organismu appasaļu pētīšanu³⁸ ar Beitsona apsvērumiem par kibernetiska skaidrojuma iedabu,³⁹ var formulēt šādus metodiskos ieteikumus: (1) ņemt vērā, ka noteiktam organismam pieejamās informācijas

³⁸ Von Uexküll J. A Foray Into the Worlds of Animals and Humans. *Semiotica*, p. 53; Brentari C. *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt Between Biosemiotics and Theoretical Biology*, p. 80.

³⁹ Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, pp. 138–139, pp. 290–291.

pētīšana ir vienlaikus šīs informācijas kā cilvēkam pieejamās informācijas pētīšana (jo organisma izšķirtajām atšķirībām tā vidē ir jābūt vienlaikus izšķiramām arī novērotājam); (2) identificēt vietas, kur pārklājas organismam un novērotājam pieejamā informācija, un vēlāk identificēt tikai organismam būtisko informāciju; (3) izslēgt visu novērotājam pieejamo informāciju, kas nav pieejama pētāmajam organismam. Sekojot šiem ieteikumiem, ir iespējams izvairīties, piemēram, no pētāmās būtnes antropomorfizēšanas, t. i., tikai novērotājam pieejamās informācijas piedēvēšanu pētāmajam subjektam. Piemēram, naivs novērotājs, skatoties uz Braitenberga transportlīdzekļa nemierīgo kustību ap gaismas avotu, varētu domāt – iespējams, spriedzams pēc savas pieredzes –, ka tas ietur noteiktu distanci no karstās spuldzes, jo nevēlas apdedzināties. Zināšanas par to, kāda veida atšķirības šī primitīvā sistēma spēj izšķirt, kopā ar metodiskajiem apsvērumiem (1)–(3), visticamāk, novērstu minēto pārpratumu.⁴⁰

Tomēr, neskatoties uz šīm metodiskajām atskārsēm, aplūkotais informācijas jēdziens ir pārlietu abstrakts, lai tam piemistu kāds dzīvības zinātnēm būtisks skaidrojošs spēks. Nedz Braitenberga transportlīdzeklī,

⁴⁰ Piemērs grūtāk pamanāmam pārpratumam, ko izraisījušas mūsu domāšanas antropomorfiskās tendences un kas kļiedējams ar šeit piedāvātajiem metodiskajiem apsvērumiem, ir saistīts ar 1970. un 1980. gados etoloģijas un lingvistikas jomā populārajiem tā dēvētajiem pērtiķu valodas projektiem, piemēram, Alena un Beatrisas Gārdneru (*Gardner*) pētījumi par šimpanzēm Vašo (*Washoe*), Kodžo (*Kojo*) un Pili (*Pili*) vai Deivida un Annas Džeimsas Primaku (*Premack*) pētījumi par šimpanzi Sāru (*Sarah*). Šajos projektos par centrālo uzdevums tika izvirzīta lielo pērtiķu sugu lingvistisko kompetenču pētīšana, mācot tiem lietot zīmju valodas, piem., amerikāņu zīmju valodu kurlajiem (ASL) vai mākslīgas leksigrammu sistēmas. Vairums minēto pētnieku, pamatojoties savu eksperimentu rezultātos, secināja, ka pērtiķi, līdzīgi cilvēkiem, ir spējīgi apgūt un lietot valodu komunikatīvu mērķu sasniegšanai. Mūsdienu etoloģijas un lingvistikas jomās vērojama vienprātība par šāda secinājuma nepamatotību, un viens no atpazīstamākajiem domātājiem, kas uz to norādījis, ir ungāru izcelsmes amerikāņu semiotiķis Tomass Sebeoks (*Sebeok*). Balstoties metodiskos apsvērumos, kas līdzīgi šeit piedāvātajiem, Sebeoks argumentē, ka viss, ko pierāda iepriekš minētajos projektos īstenotie eksperimenti, ir pērtiķu spēja iemācīties un atcerēties izolētas verbālas zīmes, kamēr ilūziju par pērtiķu spēju lietot šīs zīmes komunikatīvu mērķu sasniegšanai izraisa pašu pētnieku neapzinātā semiotiskā mijiedarbe ar pētāmajiem dzīvniekiem. Detalizētu argumentu sk.: Sebeok T., Umiker-Sebeok J. (Eds.) *Speaking of Apes: A Critical Anthology of Two Way Communication with Man*, New York: Plenum Press, 1980.

nedz arī bioloģiskā naktstauriņā notiekošo procesu aprakstīšana, izmantojot atgriezeniskas saites ar atšķirību transformācijām, nepalīdz labāk saprast šos procesus, t. i., robota gadījumā efektīvāk vai ekonomiskāk to konstruēt, savukārt dzīvnieka gadījumā precīzāk modelēt tā fizioloģiju vai prognozēt tā uzvedību. Braitenberga transportlīdzekļi līdz šim ir konstruēti un naktstauriņu fizioloģija, uzvedība un evolūcija ir pētīta bez atsaucēm uz atšķirību izraisošām atšķirībām. Šo iemeslu dēļ nav skaidrs, kāds skaidrojošs pienesums ir iepriekš aplūkotojumiem teorētiskajiem apsvērumiem.

Secinājumi

Iedvesmas avots biosemiotiskās informācijas jēdzienam ir meklējams Ikskila appasaules jēdzienā, kas palīdz nošķirt dotam organismam būtisko zīmju pasauli no ārējam novērotājam būtiskās zīmju pasaules, un ar to cieši saistītajā funkcionālā cikla modeli, kas skaidro sasaisti starp organisma uztveri, funkcionālo organizāciju un darbību vides ietvaros. Beitsona informācija, definēta kā atšķirība, kas izraisa tālāku nozīmīgu atšķirību, un, kalpodama par atskaites punktu tālākai informācijas jēdziena attīstībai semiotikā, izgaismo un konkretizē Ikskila teorētisko rāmi. Appasaules jēdziens ir tālāk analizējams Beitsona informācijas terminos, t. i., appasaule var tikt saprasta kā visas tās vidē pastāvošās atšķirības, kas izraisa tālākas teleoloģiski būtiskas atšķirības interesējošajā organismā, savukārt funkcionālais cikls var tikt saprasts kā elementāra informācijas apstrādes atgriezeniskā cilpa, kas transformē atšķirības apkārtējā vidē atšķirībās būtnes funkcionālajā organizācijā, kas savukārt transformējas atšķirībās tās uzvedībā.

Šiem jēdzieniem piemīt duāla biosemiotiska nozīmība, proti, aprakstot organismus šādos biosemiotiskās informācijas terminos, nākas atzīt, ka organismās sistēmās informācijas apstrāde norit divos būtiski atšķirīgos līmeņos. Pirmkārt, noteikta veida atšķirības informē organisma funkcionālo organizāciju, transformējas cita veida atšķirībās tā fizioloģijā, kas eventuāli transformējas atšķirībās organisma uzvedībā – uzvedībā, kas ir

būtiska tā sugas diferenciālajai izdzīvošanai un reprodukcijai. Šo informācijas apstrādes līmeni, t. i., atšķirību izraisošas atšķirības jebkurā šīs atgriezeniskās cilpas punktā, var dēvēt par ontogēnētisko informāciju tiktāl, ciktāl šī informācija ir būtiska galvenokārt pašam organismam. Otrkārt, pats organisms, saprasts kā evolūcijas kārtā kristalizējušos atšķirību kopums genotipa un fenotipa formā, nes informāciju par vidi un tās atlasas spiedieniem, kuru ietvaros šīs atšķirības ir kristalizējušās. Šajā līmenī informācijas apstrādi īsteno nevis atsevišķs organisms, bet gan vesels filoģenētiskais radurakstu koks; atšķirības vidē pastāvošajos atlasas spiedienos izraisa tālākas atšķirības organismu diferenciālajā izdzīvošanā un reprodukcijā. Informāciju šajā atgriezeniskajā cilpā var dēvēt par filoģenētisko informāciju.

Pārdomas par biosemiotiskās informācijas jēdziena formulēšanu noved pie vienkāršiem, tiesa, metodoloģiski nozīmīgiem apsvērumiem, kas novērotājam, pētot organismu mijiedarbību ar vidi, var palīdzēt nesajaukt sev būtiskos vides aspektus ar pētāmajam organismam būtiskajiem vides aspektiem. Tomēr šī jēdziena skaidrojošais spēks, tā abstraktās un vienlaikus kvalitatīvās iedabas dēļ, ir niecīgs; nav skaidrs, kādā veidā komunikācijas procesu skaidrošana ar biosemiotiskās informācijas jēdziena palīdzību ļauj labāk saprast attiecīgo parādību.

Bibliogrāfija

1. Adams, D. The Informational Turn in Philosophy. *Minds and Machines*, 13 (4), 2003, pp. 471–501;
2. Agutter, P. S., Wheatly D. N. *Thinking about Life: The History and Philosophy of Biology and Other Sciences*, Springer Science, 2008;
3. Bateson, G. *Mind and Nature*, New York: E. P. Dutton, 1979;
4. Bateson, G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. San Francisco: Jason Aronson Inc., 1987;
5. Braitenberg, V. *Vehicles: Experiments in Synthetic Psychology*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986;

6. Brentari, C., *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt Between Biosemiotics and Theoretical Biology*. Heidelberg, New York, London: Springer, 2015;
7. Cashman, T. *What Connects the Map to the Territory?* In: Hoffmeyer J. (Ed.) *A Legacy for Living Systems: Gregory Bateson as Precursor for Biosemiotics*. New York: Springer, 2008, pp. 45–58;
8. Deacon, T. Shannon – Boltzmann – Darwin: Redefining Information I. *Cognitive Semiotics*, Vol. 1, 2007, pp. 123–148;
9. Deacon, T. Shannon – Boltzmann – Darwin: Redefining Information II. *Cognitive Semiotics*, Vol. 2, 2007, pp. 167–194;
10. Deacon, T. *What is Missing from Theories of Information?* In: Davies P. C. W., Gregersen N. H. (Eds.) *Information and the Nature of Reality: From Physics to Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 123–142;
11. Emmeche, C. Does a Robot have an Umwelt? Reflections on the Qualitative Biosemiotics of Jakob von Uexküll. *Semiotica*, Vol. 134., Iss. 1/4, 1998, pp. 653–693;
12. Favareau, D. *The Evolutionary History of Biosemiotics*. In: Barbieri M. (Ed.) *Introduction to Biosemiotics: The New Biological Synthesis*. Dordrecht: Springer Ltd., 2007, pp. 1–69;
13. Hanke, D. *Teleology: An Explanation that Bedevils Biology*. In: Cornwell J. (Ed.) *Explanations: Styles of Explanation in Science*. Oxford: Oxford University Press, 2004;
14. Hoffmeyer, J. *Signs of Meaning in the Universe*. Bloomington: Indiana University Press, 1993;
15. Hoffmeyer, J. *From Thing to Relation: On Batesons Bioanthropology*. In: Hoffmeyer J. (Ed.) *A Legacy for Living Systems: Gregory Bateson as Precursor for Biosemiotics*. New York: Springer, 2008;
16. Hoffmeyer, J., Emmeche C. *Code-duality and the Semiotics of Nature*. In: Anderson M., Merrell F. (Eds.) *On Semiotic Modeling*, Berlin & New York: De Gruyter, 1991, pp. 117–166;
17. Holland, R. *Blind as a Bat? The Sensory Basis of Orientation and Navigation at Night*. In: Berthoz, A., Christen, Y. (Eds.) *Neurobiology of Umwelt*:

- Now Living Beings Perceive the World*, Berlin / Heidelberg: Springer, 2009, pp. 125–139;
18. Kants I. *Tīrā prāta kritika*. Rīga: Zinātne, 2011;
 19. Kull, K. Jakob von Uexküll: An Introduction. *Semiotica*, Iss. 134, Berlin: De Gruyter, 2001;
 20. Pittendrigh, C. S. *Adaptation, Natural Selection, and Behavior*. In: Roe A., Simpson G. G. (Eds.) *Behavior and Evolution*. New Haven: Yale University Press, 1958;
 21. Rohr, D. A Theory of Life as Information-based Interpretation of selecting environments, *Biosemiotics*, Vol. 7, Iss. 3, 2014, pp. 429–446;
 22. Tønnesen, M. *Introduction: The Relevance of Uexküll's Umwelt Theory Today*. In: Brentari C., *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt Between Biosemiotics and Theoretical Biology*. Heidelberg, New York, London: Springer, 2015;
 23. Von Uexküll, J. *Theoretical Biology*. London: Kegan Paul, Trubner & Co., 1926;
 24. Von Uexküll, J. *A Foray Into the Worlds of Animals and Humans* (Transl. Stone B., Weiner H.). *Semiotica*, Vol. 42, Iss. 1, Berlin: De Gruyter, 1982;
 25. Von Uexküll, T. Introduction: The Sign Theory of Jakob von Uexküll. *Semiotica*, Vol. 89, Iss. 4, 1992, pp. 279–315;
 26. Von Uexküll, J. *Umwelt und Innenwelt der Tiere, Vermehrte und Verbesserte Auflage*, Berlin: Springer, 1921;
 27. Von Uexküll, J. The Theory of Meaning (Transl. Stone B., Weiner H.). *Semiotica*, Iss. 42 (1), Berlin: De Gruyter, 1982;
 28. Ziemke, T., Sharkey, N. E. A Stroll Through the Worlds of Robots and Animals: Applying Jakob von Uexküll's Theory of Meaning to Adaptive Robots and Artificial Life. *Semiotica*, Vol. 134, Iss. 1/4, 2001, 701–746.

Biosemiotic Information: Jakob von Uexküll and Gregory Bateson

Summary

A tendency in the contemporary field of biosemiotics, following the so-called informational turn in philosophy, is an attempt to explain the fundamental nature of communication by abstracting from mere organic processes to the more basic phenomena of information processing. This informational reduction has turned out to be a critical theoretical move in different fields of technological sciences as well as in some parts of life sciences. However, the scope and role of this reduction in semiotics and biosemiotics remain controversial; the question whether a sign and semiosis – in art or life – is reducible to abstract information processing and whether this reduction has an explanatory value remains open.

The first two parts of this paper are dedicated to an examination of the two most important sources of inspiration for the informational analysis of signs: first, the concept of the surrounding-world (Umwelt) and the model of functional circle devised by the Kantian biologist Jakob von Uexküll and, second, the concept of cybernetic information introduced by the Kantian anthropologist Gregory Bateson. These concepts are used to describe the behaviour of simplistic systems, both artificial such as Braintenberg vehicles and biological such as moths, showing that they capture the interaction between an agent and its environment on a functionally basic level that involves what might be called ontogenetic information,

and at the same time implies the curious double signification between the agent and environment or what might be called phylogenetic information. The examination of these notions and the descriptions they allow is completed with a synthesis of both von Uexküll and Bateson's ideas that yield a minimalistic concept of biosemiotic information (or Uexküll-Bateson information) – a concept that, albeit minimalistic, can be considered a fundamental part and a point of reference for further and more complex elaborations on the topic of biosemiotic information.

The last part of this paper explores the utility of the concept of Uexküll-Bateson information briefly examining its methodological implications that might rule out an anthropomorphic bias, and, on a more critical note, draws attention to its explanatory power that, due to the concept's abstract and somewhat metaphysical nature, might turn out to be insignificant, hindering any attempts of informational reduction in bio-semiotics stemming from this or essentially similar concepts.

Keywords: Jakob von Uexküll, Gregory Bateson, information, Umwelt, biosemiotics.

Svetlana Ryzhakova

**THE CONCEPT OF ANIMISM AND THE PRACTICE
OF SPIRIT-POSSESSION: REFLECTIONS BASED
ON THE ETHNOGRAPHIC STUDY
OF LAI-HARA OBA (IN MANIPUR) AND
DAIVA-ARADHANE (IN TULUNADU), INDIA¹**

Nowadays the concept of animism experiences a period of a certain 'revival'. Over the last decade several approaches towards the usage and application of the term have been developed. In India the term 'animism' was a part of the social and political distinction between 'tribe' / 'caste' (fixed in colonial Census of India, and still in use), 'non-Aryan' / 'Aryan', 'non-brahmanical' / 'brahmanical' etc. In this paper I question whether there is any kind of ethnographic reality beyond the definition of animism in contemporary India. What kind of practices in particular communities can 'justify' the statement of their members 'being an animist'? Is it possible to make a distinction between a 'Hindu' and an 'animist' on the basis of anything other than just a statement? Spirit-possession is a widespread reality which is not necessarily connected to animism in any of its given interpretations. However, an aspect of fluidity and formlessness of soul/spirit and a practice of arriving of a deity/spirit/soul/etc. into a human body are very important for the agenda of animism and shamanism. I am drawing attention to the sacred institutions of two very

¹ This paper was a part of the conference *Socio-Political and Religious Ideas and Movements in the 20th-21st Centuries*, held in Riga, Latvia, on 4–5 October 2018. I am grateful to the organizers (Dr. Inese Runce, Dr. Solveiga Krumina-Konkova, Dr. Nadezhda Pazukhina) for the invitation to take part. This article is a part of a research project by Dr. Svetlana Ryzhakova at the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science; the fieldwork material was collected and reflected in the framework of her project *Possession, devotion, performance: borders and interconnections of personal self-possession, worship and artistic experience in Indian artistic traditions* supported by Russian Foundation for Fundamental researches, grant No 18-09-00389.

distant places in contemporary India – Manipur and Tulunadu – as the examples of preserving very specific local religious traditions along with indigenous languages and peculiar social set-ups. Both have a strong animistic character, and both are the traditions of invocation of deities, who are formless and do not have constant image or idol (murti). Both have a very strong connection to a particular locus and ethnic and social group, and – which is more important – to a specific ritualistic drama, conducted by mediums, ritualistically possessed by the spirits of the deities. I am arguing that the idea of personality seems to be very important here, and an ontology of animism based on the phenomenon of an unstable soul created by the many contexts, is fused with many other outlooks – Hindu, Christian or else. Worshipping of local formless deities, like in lai-haraoba of Meitei of Manipur, or daiva-aradhane of the Tulu-speaking people of South Karnataka and North Kerala, can serve as two examples of animism with a positively interpreted spirit-possession in slightly ‘Hinduised’ societies and religious cultures of border localities of India.

Keywords: *animism, spirit-possession, India, deities, worship, lai-haraoba [festival], daiva-aradhane [daiva worship].*

Introduction

In March 2016, I spent a warm evening in one of the oldest houses of Kolkata (earlier Calcutta), a private mansion which belongs to a family of Maharaja of Tripura (Hill Tippera), a former princely state of Eastern India under the protectorate of the British Empire, incorporated into the Republic of India in 1949. I had a long conversation with Kirit Pradyot Kishore Manikya Debburman, a last male offspring of the royal family. To my question regarding his religious identity and mother tongue, His Highness answered without any hesitation, that he is ‘an animist’, and his native tongue is ‘Tibeto-Burman’, a Kok-Borok language. These two statements seemed to me quite interesting and worthy of reflection.

The royal family of Tripura Kingdom never denied their tribal origin of Twipra or Debburman ethnic community, however, since the 16th century they have welcomed heavy Bengali cultural influences and embraced Hinduism to a certain extent. ‘Hinduisation’ of many rituals, invention of the cult of 14 deities with the main seat in Old Agartala (an amalgam of the local and Hindu deities; see Laloo 2011: 108–110), royal marriages to

Meitei princesses from the neighbouring 'Hinduised' Manipur – all this provided the royal Manikya dynasty a political acknowledgement. Hinduism was a significant political point for the royal houses of Tripura, Manipur and partly Koch-Bihar (Cooch-Behar), which brought them to a circle of others, Hindu rajas. At the same time, the tribal origin of the royal families justified a continuation of local pre-Hindu practices and beliefs (see Bhattacharjee 2103). The very name 'Tripura' appeared to bear multiple meanings – as corrupted Tibeto-Burman *Twipra*, and as a Sanskrit name of mythic heavenly kingdom *Tripura*, known in *puranas*, mythological epic texts. A very similar situation can be observed in neighbouring Manipur and Koch-Bihar, former princely states, under certain conditions joined the Republic of India. However, the strategy 'to go animist' or 'to go Christian' corresponds with the tribal solidarity movements (Chakraborty 2004) and the shaping of tribal ethnic communities and their territories – districts and states.

Animism versus Hinduism: visions and practices

The opposition 'animism' versus 'Hinduism' in India seems to be a case of a broad social and political distinction between such entities as a 'tribe' and 'caste' (fixed in colonial Census of India), 'Non-Brahmanical' and 'Brahmanical'. I am questioning whether there is some kind of ethnographic reality beyond the definition of 'animism' in contemporary India. What kind of practices of particular communities can 'justify' the statement of their members 'being an animist'? Is it possible to make a distinction between a 'Hindu' and an 'animist' on the basis of anything other than a statement?

'Hinduism reconsidered' is already a known trope in the anthropology of Indian religions (see a seminal book by Kulke, H. and Sontheimer, G.-D. 2001). It stresses and explores a non-ontological highly discursive character of the very term 'Hinduism'. Yet, Brian K. Pennington in his book *Was Hinduism invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion* argues against the common idea that 'Hinduism' was

simply fabricated; he says, it involved the active agency and engagement of Indian authors as well, who interacted, argued, and responded to British authors over key religious issues, such as image-worship, tolerance, conversion etc. (Pennington 2005).

'Animism reconsidered' is also very much a part of academic discussions today. Over the last two decades it has become a trend to talk about animism. The term originated in *Primitive Culture* by Sir Edward B. Tylor (Tylor 1871), who proposed the term and the view that animism is the first stage in the development of religion as such, in the frame of evolution of religions. Animism stays for the 'minimum definition of religion', 'an elementary (primitive) form of religion', a 'doctrine of souls' arising from reflection upon death, dreams, and apparitions to a wider 'doctrine of spirits'. Beyond the anthropological circles, the concept of animism retains much of its original Tylorian connotations as an elementary form of religion, "involving the attribution of life or divinity to such natural phenomena as trees, thunder, or celestial bodies" (Hunter and Whitten 1976: 12).

One reason for the apparent resilience of the concept of animism for a long time would seem to be that the phenomenon to which it refers is *extremely widespread*. Its main phenomenological features were, in fact, rather accurately described by Tylor. Beings and objects in nature, just like humans, have a 'soul', a spiritual aspect, which confers upon them human-like, and therefore 'supernatural', capacities and powers.

On the one hand, certain animistic elements have survived in the practice of almost all 'great' religions. On the other hand, some areas of South and South East Asia are still home for small ethnic groups with exclusively local, say, animistic traditions, with less or almost no impact of 'big' religions. However, even relatively well-known local traditions attached to 'Hinduism', as well several essential practices considered today as a part of Hinduism, could easily be observed as a part of 'animism' as well. The ethnographic studies of those cultures were very much engaged in providing a new perspective to the theory of 'animism'.

Revised, a new notion of animism was offered by Philippe Descola (1996), Tim Ingold (2000), N. Bird-David (1999), E. Viveros de Castro

(1998), Kay and Nikolas Arhem (1996; 2015). Animism is the central point of the dissertation thesis of Nikolas Arhem (2015). It is the documentation and analysis of the animistic cosmology of Katuic speaking peoples inhabiting the Central Annamitic Cordillera in the borderline between Laos and Vietnam. Nikolas Arhem proposes a certain typology of animism, with a 'Hierarchical animism' on the top, in case when spirits are not equal. Landscape spirits could stay 'on top' of the level, domestic life and spirits of grains, people, wild animal, cattle, other plants can even be offered to higher spirits.

As classifications 'animism' and 'Hinduism' stand for the religious identities of the particular ethnic groups, 'tribal' or 'caste'. The content of both can be highly loose. One can put the problem of 'animism' / 'Hinduism' and an opposition between gods versus spirits, which is never clear and easy to distinguish, and which is also a matter of classification. Then, while Hinduism is supposed to be gods / goddesses based religion, animism is a spirit-ruled agenda and related to an animated landscape. As interpretation – in case we assume, both can be the segments of one religious reality. Animism can be observed as a supplementary part of Hinduism (as well as Christianity and any other religion), not exactly as a separate 'faith', religious denomination, but as a certain agenda, attitude, relation and behaviour. In this case, we should rather discuss the core idea of animistic approach, which is a bond between living beings, environment and the behaviour of any agent. The idea, that events or moods are caused by spirits, that there is no distinction between human and non-human agents. This is very much an issue of the contemporary discourse of animism – not as a distinct 'religion', but as a certain mode of interaction. According to Nikolas Arhem, spirits could serve as a conceptual categories of ecosystems (hills, forests, rivers), and the animism could be understood as the resistance to 'objectification', as a radical propensity towards the 'subjectification' of reality (Nikolas Arhem 2015: 58). The idea of personality seems to be very important here and needs a close investigation: who is an agent of an action? An answer could be an ontology of animism based on the phenomenon of soul, which is "highly unstable and

mutually created by the many contexts through which it emerges”, as Corsín-Jiménez and Willerslev (2007) suggest. These multiple contexts are composed of both “the visible and hidden sides of people, places, practices, concepts, traditions, fieldwork, publications, and relationship” (Swan-cutt, Mazard 2018: 11). Animistic approach is a physical connection of apparently different spheres of the reality. Like shamanism is not a name of a particular religion with a locality and community behind.

The modern epistemology of animism (or ‘new animism’) examines it from various angles. Rane Willerslev, Director of the National Museum of Denmark and an author of several works on this topic (Willerslev 2011, 2013), brings it to a level of abstract thinking: “Animism comes to be seen as an intellectual endeavour [an] intellectual explanation for the causal workings of the world by invoking images of spirits, souls, and the like” (Willerslev 2018). The more widespread view, however, has linked animism with ‘efficacy’, that is, its practical application, its inseparable connection with the everyday life (Humphrey and Onon 1996; Ingold 2000). I think these two visions are not competitive: animism is not a denotation of a particular religious denomination, it can be observed as an outlook with deep historical roots and broad cultural context in the day-to-day life (S. Simon, G. Sprenger, N. Arhem). The main idea of this new ‘reading’ of animism is the sense of intimate connection between humans and non-humans, actor and environment (‘environmentalisms’ as a way of thinking and mode of life, which seems to be sometimes linked to an animistic approach, is another phenomenon of today’s world) resulting in immediate actions. Once in Yakutia (Republic of Sakha, in the Russian Federation), known by strong shamanic traditions, I visited a holy place, making some little donation. Afterwards I had to drive to another place with my friends, but the car would not start for at least fifteen minutes or something. Luckily, after many attempts made by our driver, we left. On the way my friend told: “Did you ask for something? Did you make any wish? Ok, you see, your wish will come true, but quite in a time, not now, not soon.” Thus, the driving mode considered to be a result of passengers’ moods, wishes and destiny, turning into a certain divination.

In animistic outlook everything is interconnected and in move, in transformation: people, wild animals, shifting villages, space, beings and things. Eventually, the very territory and landscape been regarded as the manifestation of spirits or souls. Actually, they are the ‘embodied territory’, and therefore they are the main actors here. One of the essential aspects of the animistic approach is the idea that each spirit (fluid and never fully fixed in a form of idol) belongs to the particular places and has the particular territory or family or clan or sphere of activity of jurisdiction.

Spirit-possession is a widespread reality which is not necessarily connected to an animism in any of its given interpretations. It is very well known in Muslim and Christian religious practices, where it is mostly seen negatively: it is a subject of exorcism, a special spiritual treatment done by experienced persons. Yet the religious trance with the positive evaluation is a core issue of almost any religion; though, it is usually considered to be ‘good’ not at all to anyone. However, an aspect of fluidity and formlessness of soul/spirit and a practice of arriving of a deity/spirit/soul/ etc. into a human body are very important for the agenda of animism and shamanism, a ‘twin concept’ of the former (Willerslev 2018: ix). It is a subject of an opposition to exorcism – an adorcism, voluntary, desired or curative spirit possession, and expressed also through the term ‘self-possession’, used by F.M. Smith in his book *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization* (Columbia University Press, 2006). In a broad sense, it is a complex of spiritual practices, special knowledge and skills often related to performance and ritual drama, including dance, music, and artistic presentation.

Lai-haraoba and *daiva-aradhana*: two cases of animistic institutions and spirit-possession

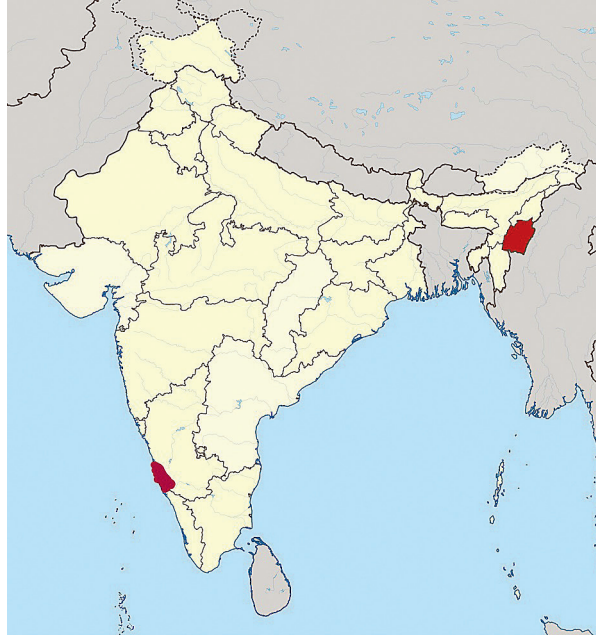
Here I want to draw attention to the sacred institutions of two extremely distant places in contemporary India – Manipur and Tulu Nadu – as the examples of preserving very specific local religious traditions along with indigenous languages and peculiar social set-ups.

Both have a strong animistic character, and both are the traditions of invocation of deities, who are formless and do not have constant image or idol, *murti*. Both have a very strong connection to a particular locus and ethnic group, and – which is more important – to a specific ritualistic drama, conducted by mediums, who are ritualistically possessed by the spirits of the deities.

In Manipur, among Meitei, it is known as a tradition of *lai-haraoba*, ‘pleasing of gods’,² a major community ritual, elaborated fertility rite and ritualistic drama, quite often (almost always) marking the beginning of spring and awaking of the nature. *Amaibis*, female priestesses and mediums, who have intimate connection with the *lai*, deities or spirits, play the crucial role in this festival lasting for several days. In 2014 I met several ladies, *amaibis*, in Imphal and other places of Manipur. Among these ladies, Baroni Ashopi was the most senior (97 years old), but she was able to talk and to show several gestures of the dance, dedicated to the invisible deities. She was residing along with a few other *amaibis*, who did not have their families, in a house built by the royal family near to Sri Sri Govinda-jeet temple, the major Hindu temple of Imphal. Another *amaibi*, Hemolata (in 2014 she was in her fifties), was a dance teacher in Jawaharlal Nehru Manipuri Kala Kendra; her subject was mainly *lai-haraoba* as a dance style, and she used to perform extensively in both secular and ritualistic programs, organized in various occasions in Manipur and sometimes outside the state. The main task of *amaibi* during the ritual is an evocation to deities, making them awaken, active and also benevolent to the people. *Amaibis* are mediums, sometimes they fall in trance. Mostly they wear white dresses, during the ritual – compulsory (adding a red short skirt over the white *phanek* – long skirt), but even in the day-to-day life many of them (like Hemolata) prefer white colour only.

² My sincere thanks to a historian, Prof. Lokendra Arambam (Imphal, Manipur) for the discussions and lectures, given to me personally in 2012, 2014 and 2016, recorded and kept in my visual archive. The subject of *lai-haraoba* as a phenomenon of Meitei culture was very important and special. A good description is written by Meitei theater person Premchand, (see Nongthombam 2005: 32–88).

Map of India, showing state of Manipur in the North-East (the area of *lai-baraoba* ritual) and Tulunadu in the South-West (southern part of Karnataka and north Kerala, area of *daiva-aradhane*).



In Tulunadu, it is a tradition of *daiva-aradhana*, local deities or spirits worship, named variously as *bhoota-kolam*, or *daiva-nema*,³ or *maime*, or *kaliyattam*, or *teyyam*.⁴ The main role of male impersonators here is been performed by members of particular castes: *pambada*, *parava*, *nalke*, *vannan*, *malayan* and some others. They are not mediums but rather impersonators, they let deities ‘take a sit’ in their bodies. Performers are vehicles for the *daivas* or *bhutas* (*bhootas*), which are just two of possible general names of various local deities and deified historical figures. In 2014 and from 2018 to 2019 I did several field studies to explore this tradition.

Manipur was an independent Kangleipak princely state, suffering from Burmese invasions in middle of the 18th century, but later under the British protectorate it was integrated into the Republic of India in 1949. Tulunadu has a different faith altogether: an ethnographic area of the Tulu-speaking population with several tiny kingdoms (today the families

³ The literature on this subject today is vast; see one of the earliest publications (Navada, Fernandes, no date; Upadhyaya, Upadhyaya, 1984); among recent books very valuable – despite different approaches and agenda – are (Chinnappa Gowda 2005; Rao, Kundanthaya, 2016; Amin, 2018). See also (Ryzhakova, 2017: 84–98).

⁴ Tradition of Teyyam is described in details in literature, (see Ashley, Holloman 1982, 1993; Nambiar B. 1982; Nambiar S. 1996; Chandran 2006; Kurup 1972; Claus 1979; Freeman 1993, 2003).



Baroni Ashopi, a 97 years old *amaibi* of Imphal, Manipur. March 2014. Photo by Svetlana Ryzhakova



Ritualistic dance and gestures of *amaibi*, performed by Hemolata as an invocation of the deities. Imphal. March 2014. Photo by Svetlana Ryzhakova

Suresh, an impersonator of Panjurli from *kopalan* caste. 19-20 February 2019. Photo by Svetlana Ryzhakova.



claim their origin come from the successors of the famous Vijayanagar empire), it never has a single power core which would unite its territory. Now it encompasses Udupi, Dakshina Kannada districts of Karnataka and Kasargod district of the extreme north Kerala. However, religious culture typologically seems to carry some very similar points in these two otherwise very distant and different areas. Hinduism in these two areas visibly shares the space with local, vernacular religious life. The local deities carry different names, have different ‘biographies’, but – what seems to be more important – settled to a particular outlook, which is clearly different from the orthodox Hindu model of worship. The cult of Krishna (Govinda) in Manipur, introduced by a royal family, however, became very popular, have not fully replaced the more ancient traditions of veneration of *lai* – deities or spirits, dispersed all around; Hindu cults of Shiva, Vishnu, Ganesha, Lakshmi etc. never overcame local *daivas* in Tulunadu. What is important for these two areas, in a contrast with the other places in India, the local

and animistic traditions have not fully vanished, merging in an all-encompassing framework of 'Hinduism'. Both Manipur in its central, Meitei part, and Tulunadu were slightly 'Hinduised': Brahman's culture and Hindu cults were established, but to a certain extent and in a specific manner since the local pre-Hindu deities and institutions never merged fully with them.

Divine cults with the worship of local spirits (*bhoota* or *daiva* in Tulu, *teyyam* in Malayalam, *lai* in case of Meitei) appear to be the most important feature of the Tuluva culture of coastal Karnataka, as well as in the traditional faith of Meitei. The elements of animistic beliefs can be observed here in quite a few cases. These local spirits are worshipped periodically with great pomp and festivity by the entire community of the particular areas, usually once a year. These events can be either quite simple and short, or long and elaborate. The core of the worship is quite similar: it entails an overnight ritualistic performance of welcoming the spirit or deity, complete with the impersonation of the gods-spirits in case of Tulunadu. In Tulu language it is *kolam*, 'form, embellishment, decoration, pantomime, festivity, beauty, gorgeous attire'.

The whole event happens near the small huts where deities temporary reside; in Tulu language it is called *bhoota- or daivasthana* where the gods are installed (usually small huts) or in front of that shrine, or just a little bit away, in an open yard.

However, each spirit and 'his' or 'her' ceremony deserve special attention: dresses, colours, make-up, headgear, ornaments, types of oracles, etc. These can vary significantly. It is a complex institution, vibrant, well-guarded and fully patronized by villagers whose ranks include a variety of different castes and social groups. In case of *lai-haraoba*, it is, too, a communal ritual of several days with the participation of all the people; the masks of the deities could be installed in small huts. An important part is *amaib's* ritualistic dance-drama, where they depict the myth of the world creation, invention of agriculture and the birth of human being.

A researcher has to fall back on folklore as the major available local resource (Tulu is a language with a long history, but it has been written



Decorations of the sacred space for *lai-haraoba* in a sacred grove in Indira Gandhi Rashtriya Manav Sangrahalaya, Museum of Man. Bhopal, Madhya Pradesh. October 2018. Photo by Svetlana Ryzhakova.

Tiri, a sacred tool made of split palm leaves, for the worship during aradhane. Dharmashree Nilayam, Blarkode, Kudlu. Kasargod district, Kerala. 19-20 February 2019. Photo by Svetlana Ryzhakova.





Temporal sacred space for *bhoota-kolam* in Perra-Balandi, Mangalore district, Karnataka. 14 February, 2014. Photo by Svetlana Ryzhakova

down only very recently; *lai-haraoba* is also largely an oral tradition). In Tulu Nadu valuable studies have been undertaken by Lauri Honko and a group of Finnish and Indian folklorists; as a result, one orally transmitted Siri epic was published by the Finnish Academy of Science in 1998.⁵ *Aradhane* is a ritual but it can also be a kind of 'psychodrama',⁶ a tool to deal with family and personal problems (Carstairs, Kapoor 1976) and today it can also consist of a stage performance. The same can be said about *lai-haraoba*: it is a format for enactment of a myth, for community

⁵ Siri Epic (Honko et al. 1998) is worth to compare with the very different methodological approach of European study of ballads, (see Atkinson 2002).

⁶ According to Brenda Beck (my personal interaction), this most interesting issue deserves a special attention and proper investigation. Here I can only point the context of future study and to compare the way of Siri enactment with that of Mahabharata, as in 'Pandava-lila' in Garhwal, (see Sax 2002) or Draupadi cult based ritualistic drama form various localities in India, (see Hildebeitel 1991).



Lai-haraoba ritual performed for the deity invisibly residing in a Meitei sacred grove in Indira Gandhi Rashtriya Manav Sangrahalaya, Museum of Man, Bhopal, Madhya Pradesh. October 2018. Photo by Svetlana Ryzhakova

to join, as well as for different psychological and legal problems to be settled. What actually legitimates both institutions is their encompassing character, similar to a Melanesian *kula* analysed by Bronislaw Malinovsky, or *potlatch* of Indians of Pacific North-West Coast of today's USA and Canada. Also, both *dai-va-aradhane* and *lai-haraoba* are based on the practice of adorism and spirit worship, which involves a number of spectacular actions and rites. These include the singing of an epic, or ballads, which depict the story of the spirit, his/her adventures, and associated miracles, struggles, love affairs, etc. Medium-impersonators, male in the case of Tulunadu and female in Manipur, become possessed by the spirits. These mediums are given roles that lie at the centre of this spectacular ritual.

The event includes music, dance, dialogues, exchange of gifts and many other activities (see Brückner 2009 and compare it with Smith 2006 and Wikan Unni 1990).



Ritualistic discussion between deity and worshiper. Perra-Balandi. Mangalore district. Karnataka. 14 February, 2014. Photo by Svetlana Ryzhakova

Performers wear special costumes, enact the story of the spirit, and deliver its divine messages. A myth is being explored and brought into life in various ways, not only by the medium but also by comments and gestures occurring amongst the members of audience. Apart from enacting the story, both are holistic, joint performances, providing an opportunity for inter-caste communication, mantic practices, etc. They also carry a strong aesthetic idea.

I have studied *lai-haraoba* and *dai-va-aradhane* extensively since 2012. Here I am going to offer several observations regarding the features, which unite them, at the same time connecting them to what one can define as an animistic outlook.

First, deities or spirits never constitute a particular single entity. They have biographies, but either very sketched or very complicated, which opens up a lot of possibilities for improvisation and application of different meanings during the performance – a major form to unfold the myth. Second, to conduct these rituals, joint efforts of all the residents of an area are required. Their religious affiliation does not matter. To begin the transformation, a performer asks permission from the audience, and each person who presents is to a certain extent responsible for the success of the entire ritual. Third, any single place has its own spirit with a different

character that can influence the entire scenario. Forth, spirit-possession, accompanied by music and dance, is a major part of the ritual; sometimes it is a real possession, but at the same time it is framed, structured by a certain 'script', curated by experienced participants. I would call it *fractal character of a sacred entity*, which can assume any form needed.

There are particular people-mediums, who connect the world of deities-spirits with the human, or earthly world. It is interesting, that in the case of *lai* worship they are almost exclusively ladies, *amaibis*, both married and non-married; in case of *daiva-aradhane* they are male only, belonging to a particular castes, very low in a social hierarchy.

The practice of *haraoba* and *aradhane* does not constitute a separate religious denomination; instead, it has survived differently. Theoretically, I can presume, it could be a part of Christianity or any other religion. Many practices, which are supposed to be Hindu, consist of a large amount of what we call animism. The tradition of having *gharam taan*, an important sacred place of each house of Rajbansis (formally, a schedule caste of North Bengal and Western Assam), in fact, an empty space, usually a slightly raised mud platform, sometimes with a roof on bamboo pillars. Each part of *gharam taan* is ascribed to a certain Hindu deity, but no permanent image of this deity normally is placed. Temporary and extremely fragile figures made out of plant *sola* are installed here for the particular festivals and worships. Cults of Tista Burhi (goddess of the Tista river) among Rajbansis, and Manasa (or Bisahari), a snake-goddess, and *masaans* (evil spirits, the cause of illness, misfortunes and any bad cases) all over Bengal and West Assam shows many animistic features. Such Tibeto-Burman folks as Bodo, Mech, Rabha, Toto, Dhimal, Garo of North Bengal are characterized by even more *mixed type* of Hindu and animistic traditions, beliefs and practices. The ethnographic literature describes it in details. J. Friend Pereira in 1912 about Rabha notes: "Although they take part in popular Hindu religious festivals, like Durga puja and Kali puja, the Rabha are in reality pure Animists" (Friend Pereira 1912: 144). Rev. Endle states in 1911: "The general type of the Rabha

religion is distinctly animistic; but one or two of the higher sub-divisions, specially the Patis, are said to show a learning towards Hinduism of Shakta form” (Endle 1911: 35).

In both cases of worshiping – Meitei *lai* or Tulu *daiwa* – the idea of multiplicity is very essential: there are hundreds of them, and each combines both concrete and abstract features. Animistic approach could be summed up as a set of the following elements. First, *the deities have no particular and permanent image*; however can be manifested in any form (a mountain, stone, tree, human being, animal, mask etc.) and usually have a rich and detailed biography. Second, *localization and proper jurisdiction*: these spirits or deities are associated with a particular time and place, and have no business outside of their territory or sphere of legitimized activity. Third, within the territory of jurisdiction, *all realities* – animated landscape, human’s body, life and fate, day-to-day routine, any activity etc. – *are strongly interconnected*. Whatever happens in one person’s life, whether human or not, immediately reflects other beings and things. That makes people to be alert and pay attention to the minute details of the changing reality around.

Mediums like *amaibi* in Meitei *lai-haraoba*, or impersonators of Tulu *daiwas*, are not priests; they have some other profession outside the ritualistic domain. However, they have the ecstatic experience and artistic training needed to bring the deity into ‘this’ world.

Coming back to the questions raised in the beginning of our journey, regarding a reality beyond the definition of animism in contemporary India, we can presume, that it could be ‘discovered’ in very different places and cases, among tribal and caste folks. Yet so to say the full-flagged, or ‘evident’ animism is expressed in several institutes, which strongly differs from the neighbours’ ones. People who follow these practices can call themselves Hindu, they can worship Hindu deities, arrange Hindu rites inviting Brahman priests and maintaining certain rules which connect them to the other Hindus. Yet in many cases there is a full right for a separation; the fact of spirit-possession supports it. Still, mostly people are

not very much engaged in finding out the only and single name for the denotation of their religious practice. Thus, ‘Hinduism’, ‘animism’ and many other concepts often remain as generalisations in India, needed mostly for the representation in discussions with outsiders – like in the case of my talk with Pradyot, prince of the former Tripura kingdom.

References

1. Amin, Ganesh Sankamar. *Saavirada Sathyagalu. Folkloristic Study. Doctoral Dissertation submitted to Mangalore University*. 3rd revised Impression. Mangaluru; Siri Prakashina, 2018. (in Kannada language).
2. Arhem, Klaus. 1996. The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In Descola Philippe, and Palsson Gisli (eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
3. Arhem, Nikolas. 2015. *Forest, Spirits and High Modernist Development. A Study of Cosmology and Change among the Katuic Peoples in the Uplands of Laos and Vietnam*. Uppsala, Acta Universitatis Uppsalensis. Uppsala Studies in Cultural Anthropology # 55. Uppsala universitet.
4. Ashley, W., Holloman R. 1982. From Ritual to Theatre in Kerala. In *The Drama Review*. # 26 (2), pp. 59–72.
5. Ashley, W., Holloman, R. 1993. Teyyam. In F. P. Richmond, D. L. Swann, P. B. Zarrilli (eds.). *Indian Theatre: Tradition of Performance*. 2nd ed. Delhi: Motilal Banarasidas Publishers Private Ltd, pp. 131–150.
6. Atkinson, D. 2002. *The English Traditional Ballad. Theory, Method and Practice*. Aldershot: Ashgate.
7. Berkes, Fikret. 2008. *Sacred Ecology*. New York: Routledge
8. Bhattacharjee, Pratip Brata. 2013. *The religious life of Tripura. Special Emphasis on Tribal Beliefs and Practices*. Agartala, Tripura: Naba Chandana Prakashani.
9. Bird-David, N. 1999. Animism revisited: personhood, environment, and relational epistemology. In: *Current anthropology*. Vol. 40 (Supplement), pp. 67–91.

10. Brückner, H. 2009. *On an Auspicious Day, at Dawn. Studies in Tulu Culture and Oral Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz.
11. Carstairs, G.M., Kapoor, R.L. 1976. *The Great Universe of Kola: Stress, Change and Mental Disorder in an Indian village*. Berkeley, C.A.: University of California Press.
12. Chakraborty, Amalendu Kishore. *The Quest of Identity. The tribal solidarity movement in North-East India. 1948–1969*. Kolkata: The Asiatic Society, 2004.
13. Chandran, T.V. 2006. *Ritual as ideology. Text and Context in Teyyam*. New Delhi: IGNCA, D.K. Printworld (P) Ltd.
14. Chinnappa Gowda, K. *The Mask and the Message*. Mangalagamgothri: Madipu Prakashana, 2005.
15. Claus, P. J. 1979. Spirit Possession and Spirit Mediums from the perspective of Tulu Oral Traditions. In *Culture, Medicine and Psychiatry*. Vol. 3, pp. 29–52.
16. Corsín-Jiménez, Alberto, and Rane Willersley. 2007. “An Anthropological Concept of the Concept”: Reversibility among the Siberian Yukaghirs. In *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 13 (3), pp. 527–544.
17. Das, Amal Kumar; Raha, M.K. 1967. *The Rabhas of West Bengal*. Calcutta: SC & ST Welfare Dept., Govt. of West Bengal.
18. Descola, Philippe 1996. Constructing natures: symbolic ecology and social practices. In: Descola Philippe, and Palsson Gisli (eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
19. Elvin Mark. 2004. *The retreat of the elephants: An environmental history of China*. New Haven: Yale University Press.
20. Endle, Rev. Sidney. 1911. *The Kacharis*. London: MacMillan and Co. Ltd.
21. Freeman, J. R. 1993. Performing Possession: Ritual and Consciousness in the Teyyam Complex of Northern Kerala. In H. Brückner, L. Lothar, M. Aditya (eds.). *Flags of Flame: Studies in South Asian Folk Culture*. New Delhi: Manohar, pp. 109–138.
22. Freeman, J. R. 2003. The Teyyam Tradition of Kerala. In G. Flood (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 307–326.

23. Friend-Pereira, J.E. 1912. The Rabha: 1911. Assam. In *Census of India 1911*. Vol. III. Pt. I, pp. 141–143.
24. Gottowik, Volker. 2014. *Dynamics of Religion in Southeast Asia. Magic and Modernity*. Amsterdam; Amsterdam University Press.
25. Hildebeitel, Alf. 1991. *The Cult of Draupadi. Mythologies: from Gingee to Kuruksetra*. 1st Indian ed. Delhi: Motilal Banarasidas Private Lt.
26. Honko Lauri. 1998. *The Siri Epic as performed by Gopala Naika by Lauri Honko in collaboration with Chinnappa Gowda, Anneli Honko and Viveka Rai*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. Part 1–2.
27. Humphrey, Caroline, with Urgunge Onon. 1996. *Shamans and elders: Experience, Knowledge, and Power among the daug Mongols*. Oxford: Clarendon Press.
28. Hunter, David E., and Whitten, Phillip (eds.) 1976. *Encyclopedia of anthropology*. New York: Harper and Row.
29. Ingold, Tim 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London and New York: Routledge.
30. Kulke, H., Sontheimer, G.-D. (eds.). 2001. *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar.
31. Kurup, K.K.N. 1972. *The Cult of Teyyam and Hero Worship in Kerala*. Calcutta: Indian Publications.
32. Laloo, Betty. 2011. *Sacred Persons. Tribal priests of North–East India*. Mawlai, Shillong: DBCIC Publication.
33. Nambiar, B. 1982. Gods and Ghosts – teyyam and bhuta rituals. In Dr. N. Menon, S. Doshi (ed.). *The Performing Arts*. Bombay: Marg Publication Guest, pp. 62–73.
34. Nambiar, S.K. 1996. *The ritual art of Teyyam and Bhutaradhane*. New Delhi: IGNCA, Navrang.
35. Navada A.V., Fernandes D., ed. *The Devil Worship of the Tuluvas. From the Papers of Late A.C. Burnell*. Mangalore: Karnataka Tulu Sahitya Academy. First impression 1894–1897 in the Indian Antiquary. No date.
36. Nongthombam, Premchand. 2005. *Rituals and performances. Studies in Traditional Theatres of Manipur*. Manipur: Cultural Resource Centre, pp. 32–88.

37. Pennington, Brian K. 2005. *Was Hinduism invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
38. Raha M.K. 1963. The Rabhas of West Bengal. In: *Bull. of the Cultural Research Inst.* Vol. I. No.3, pp. 24–29.
39. Rao H.B.L. (Chief Editor), Kundanthaya K.L. (editor). *Ani Aradala – Siri Singara. A Documentary volume of Paintings and Costumes in Bhutha Worship*. Mangaluru: Aakrithi Prints; Mumbai: Sahithya Balaga, 2016 (in Kannada language).
40. Ryzhakova S. A Folkloristic and Anthropological Approach To the Study of Ritual and Performance in India: Cases of *Daiva-Nyama (Bhoota-kolam)* and *Yakshagana*. *Letonica*. 2017. N.36, pp. 84–98.
41. Sax, W.S. 2002. *Dancing the Self: Personhood and Performance in the Pandav Lila of Garhwal*. Oxford: Oxford University Press.
42. Sinha, Surajit. 1972. Tribal solidarity movements in India: A Review. In: K. Suresh Singh (ed.). *The Tribal Situation in India*. Delhi – Simla: Motilal Banarasidas, Indian Institute of Advance Studies, pp. 410–422.
43. Smith, F.M. 2006. *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*. New York: Columbia University Press.
44. Swancutt, Katherine, Mazard, Mireille. 2018. Introduction In Swancutt, Katherine, Mazard, Mireille (ed.). *Animism beyond the Soul. Ontology, Reflexivity, and the Making of Anthropological Knowledge*. New York – Oxford: Berghahn, pp. 1–17.
45. Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray.
46. Upadhyaya U.P., Upadhyaya S.P. *Bhuta worship. Aspects of a ritualistic theatre*. Udupi: The Regional Resources Centre for Folk Performing Arts, 1984.
47. Viveros de Castro, E. 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. In: *Journal of Royal Anthropological Institute*. Vol. 4, pp. 469–488.
48. Wikan, Unni. 1990. *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living*. Chicago: University of Chicago Press.
49. Willerslev, Rane. 2011. Frazer Strikes Back from the Armchair: A New Search for the Animist Soul. In *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (n. s.), 17 (3), pp. 504–526.

50. Willerslev, Rane. 2013. Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously! In *Religion and Society: Advances in Research*. 4 (1), pp. 41–57.
51. Willerslev, Rane. 2018. Foreword. The Anthropology of Ontology Meets the Writing Culture Debate – Is Reconciliation Possible? In Swancutt, Katherine, Mazard, Mireille (ed.). *Animism beyond the Soul. Ontology, Reflexivity, and the Making of Anthropological Knowledge*. New York – Oxford: Berghahn, pp. vii–xii.

Animisma ideja un pārņemtības ar gariem prakse. Pārdomas pēc etnogrāfiskajiem pētījumiem Indijā: *lai-haraoba* Manipurā un *daiva-aradhane* Tulu Nadū

Kopsavilkums

Mūsdienās animisma jēdziens pārdzīvo zināmu “atdzimšanas” periodu. Pēdējās desmitgades laikā ir izstrādātas vairākas pieejas šī termina lietojumam. Indijā termins “animisms” bija (un ir) daļa no sociālā un politiskā nošķiruma starp “cilti”/ “kastu” (fiksēta Indijas koloniālajā tautas skaitīšanā un joprojām tiek izmantota), “ne-āriešiem”/ “āriešiem”, “nebrahmanisko”/ “brahmanisko” utt. Rakstā autore pievēršas tam, kāda veida etnogrāfiskā realitāte mūsdienu Indijā slēpjas aiz animisma definīcijas. Kāda veida prakse konkrētās kopienās var apstiprināt tās locekļu apgalvojumus “esmu animists”? Vai ir iespējams nošķirt ‘hinduistu’ un ‘animistu’, pamatojoties uz kaut ko citu, nevis tikai uz šo apgalvojumu? Pārņemtība ar gariem ir plaši izplatīta realitāte, kas nevienā tās interpretācijā nav obligāti saistīta ar animismu. Tomēr dvēseles / gara mainības un bezveidības aspekts un dievības / gara / dvēseles / utt. iemiesošanās cilvēka ķermenī animisma un šamanisma ikdienā ir ļoti nozīmīgs. Autore pievērsusi īpašu uzmanību divu ļoti no galvaspilsētas attālu mūsdienu Indijas vietu – Manipuras un Tulu Nadu – sakrālajām institūcijām kā ļoti specifisku vietējo reliģisko tradīciju, pamatiedzīvotāju valodas un savdabīgas sociālās struktūras

piemēriem. Abām tradīcijām ir spēcīgs animistisks raksturs; abas tradīcijas piesauc dievības, kurām nav noteiktas formas, nemainīga tēla vai elka (*murti*). Abām tradīcijām ir ļoti cieša saikne ar konkrētu vietu un etnisko un sociālo grupu un, kas ir vēl svarīgāk, tām raksturīgas īpašas rituālās drāmas, kuras vada rituālo dievību garus pārņēmušie mediji. Autore apgalvo, ka personības ideja, šķiet, šeit ir ļoti svarīga, un animisma ontoloģija ar tās pamatu veidojošo nestabilas dvēseles fenomenu, ko rada dažādie konteksti, ir sapludināta ar daudziem citiem – hinduistu, kristiešu – pasaules skatījumiem. Bezveidīgo dievību pielūgšana vietējās valodās, piemēram, *lai-haraobā* Manipuras Meitei vai *daiiva-aradhane* Dienvidkarnatakas un Ziemeļkeralas tulu valodā runājošajiem cilvēkiem, var kalpot kā divi interesanti animisma piemēri.

Roberts Spirģis

INDRIĶA HRONIKA PAR LATIŅU UN BIZANTIEŠU RITA BAZNĪCU LĪDZĀSPASTĀVĒŠANU AUSTRUMLATVIJĀ 13. GADSIMTA SĀKUMĀ: HISTORIOGRĀFIJA UN TURPMĀKĀS IZPĒTES PERSPEKTĪVAS¹

Indriķa hronika ir viens no nozīmīgākajiem latviešu "vēsturiskās atmiņas" stūrakmeņiem. Raksts ir veltīts jautājumam par attiecībām starp latīņu ienācējiem un vietējiem Bizantijas rita kristietības adeptiem. Tēma ir cieši saistīta ar kristīgās ticības izplatības apjomu vietējo iedzīvotāju vidū pirms vācu misijas. Pašlaik lielākā daļa latviešu pētnieku burtiski pārņem hronikas ziņas, ka libiešiem pirmie misionāri bija vācieši, bet latgaļu zemēs austrumu kristietība bija izplatījusies vienīgi valdnieku aprindās. Pēdējās desmitgadēs viduslaiku hroniku pētniecība ir sasniegusi jaunu avota izpratnes līmeni, kas ļauj atgriezties pie Livonijas naratīva analīzes. Tāpēc rakstā lokāli politiski notikumi Livonijā tiek apskatīti, izejot gan no viduslaiku teoloģijas postulātu analīzes, gan ņemot vērā latīņu baznīcas globālās politikas redzējumu.

Livonijas izveidošana noritēja laikā, kad Konstantīnopolis iekarošana 1204. gadā pavēra neredzētas politiskas iespējas, kuras vairākās zemēs (Grieķija, Bulgārija, Serbija, Galīcija) realizējās Bizantijas rita zemju pievienošanā Romai. Gan iekarotajā Grieķijā, gan brīvprātīgi pievienojušajās zemēs latīņi neprasiya mainīt ne liturģijas valodu, ne rituālu. Tika prasīta vienīgi garīga pakļausanās Romai, kas iezīmēja arī administratīvu vienotību ar Rietumiem. Savukārt rituāla izmaiņas tika atliktas uz vēlāku laiku. Šāda latīņu baznīcas prakse norāda uz to, ka arī Livonijā pēc pievienošanas latīņu konfesijai

¹ Raksts sagatavots LU bāzes finansējuma ietvaros, projekta # ZD2015/AZ85: Latvijas teritorija kā dažādu kultūrtelpu, reliģiju, politisko, sociālo un ekonomisko interešu saskarsmes zona no aizvēstures līdz mūsdienām.

vietējo valdnieku uzturētie pareizticīgie garīdznieki varēja palikt savos amatos un turpināt kalpošanu baznīcslāvu valodā. Tas izskaidro informācijas trūkumu par baznīcu celtniecību, draudžu izveidi un desmitās tiesas ieviešanu gan Jersikas kņazistē, gan Tolovas austrumdaļā.

Livonijas politisko aktu retorikas teoloģiskā dominante parāda, ka aiz rakstīto avotu formulējumiem slēpjas vienīgi juridiski-diplomātiski nosacījumi Austrumbaltijas iekļaušanai Rietumu garīgās un laicīgās varas sistēmas hierarhijā. Pati kristianizācija šeit notika agrāk, reālas liecības par to sniedz arheoloģiskais materiāls. Gan apbedīšanas tradīciju pārmantojamība no 12. līdz 14. gadsimtam, gan pareizticīgie simboli viduslaiku pieminekļos ir mēmi liecinieki sarežģītajam Bizantijas rīta nomaļo zemju integrācijas procesam latīņu Livonijas veidošanas laikā.

Atslēgas vārdi: kristianizācija, baznīcas vēsture, Indriķa hronika, Livonija, arheoloģija.

Bez šaubām svarīgākais latviešu “vēsturiskās atmiņas” atskaites punkts ir 13. gadsimtā notikušī Austrumbaltijas iekarošana.² Kā zināms, vēsturi raksta uzvarētājs un mūsu pamatzināšanas par tā laika procesiem balstās uz vācu iekarotāju avotiem, starp kuriem īpašu vietu ieņem tāds izcils naratīvs kā Indriķa hronika. Jebkurš vēsturnieks labi apzinās, ka viduslaiku avoti balstīti uz sava laika ideoloģiskajiem postulātiem jeb *a priori*, bez pierādījumiem par patiesību pieņemtajām tēzēm un ataino notikumus kādam grupējumam labvēlīgā gaismā. Tomēr joprojām paliek kārdinājums gan pašus notikumus, gan tekstā pausto interpretāciju pieņemt tā, it kā mūsu priekšā būtu, kaut gan ar zināmiem trūkumiem kristīgās retorikas nokrāsas veidā, patiesi informācijas avots mūsdienu izpratnē.

Viena no būtiskākajām problēmām, kas jau kopš 12./13. gadsimta mijas ir maksimāli pakļauta ideoloģijas žņaugam, ir jautājums par attiecību būtību starp latīņu iebrucējiem, no vienas puses, un gan vietējiem, gan Senkrievijas zemju pareizticīgajiem valdniekiem, no otras puses. Pašlaik problēmas redzējums pētniekiem bieži vien izriet no vēlāko laiku

² Ar iekarošanu šeit jāsaprot vācu krustnešu agresijas rezultātā notikušī vardarbīgā teritorijas piesavināšana un vietējo iedzīvotāju iekļaušana Rietumu pasaules sistēmā, kas notika kristīgās ticības (latīņu konfesijas formā) izplatīšanas vārdā.

vēsturiskās pieredzes, kas rāda abu konfesiju savstarpējo naidu un nesamierinātību.³ Šis kļūdainais, bet *a priori* pieņemtais redzējums noved pie neizpratnes un interpretācijas grūtībām veselai notikumu virknei, piemēram:

- Tālibalda (Talibaldus, Thalibaldus) dēlu pāreja latīņu konfesijā;⁴
- bruņinieku žēlsirdība pret krieviem Koknesē un Jersikā;⁵
- latīņu ticībā visdrīzāk tā arī nepārgājušā Tālibalda nāves apraksts, kurā hronists viņu tikpat kā ieceļ svēto mocekļu kārtā;⁶
- Pleskavas kņaza Vladimira pieņemšana fogta dienestā Idumejā;⁷
- Polockas Vladimira izrādītā godbijība pret bīskapu Albertu;⁸
- iecietīgā attieksme pret Livonijas teritorijā dzīvojošiem pareizticīgajiem garīdzniekiem, kuri *nolādot latīņu kristību, neievērojot gavēni un šķīrot jaunkristīto laulību*;⁹
- pāvesta legāta Viļuma no Modenas svētruna Koknesē 1225. gadā, kas bija sprediķis ne tikai vāciešiem, latgaļiem un sēļiem, bet arī tur dzīvojošajiem krieviem, tātad viennozīmīgi pareizticīgajiem.¹⁰ Šādus piemērus varētu saukt vēl un vēl.

Ņemot vērā visu kontaktu spektru, kā jau atzīmējis igauņu vēsturnieks Anti Selarts, Livonijas dibināšanas laikā politiskās attiecības starp konfesijām bija vērstas ne tikai uz konfrontāciju, bet arī uz sadarbību un

³ Šterns I. Pareizticība Latvijā. *Latvijas Vēsture*, 1996, Nr. 1 (20). Rīga: Latvijas Universitāte, 4. lpp.

⁴ *Indriķa Hronika* (turpmāk – *IH*, norādot paragrāfu un nodaļu). Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1994, XVIII: 3.

⁵ *IH*, XI: 8, XVIII: 4.

⁶ *IH*, XIX: 3.

⁷ *IH*, XV: 13, XVI: 1, 7.

⁸ *IH*, XVI: 2.

⁹ Pāvesta Honorija III bulla Livonijas tiesnešiem, pēc: *Senās Latvijas vēstures avoti II* (turpmāk – *SLVA*, norādot gadu, lappusi un dokumenta numuru), 1. burtnīca (lidz 1237. gadam). Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1937, 76. lpp., dokuments nr. 101.

¹⁰ *IH*, XXIX: 5.

abpusēju cieņu.¹¹ Kādi apstākļi veicināja šādu sadarbību? Respektīvi, kāds tai bija starptautiski politiskais fons un ideoloģiskā bāze? Atbildes uz šiem jautājumiem noteikti ļaus labāk izprast tā laika politiskos procesus.

Pētījuma mērķi un metodoloģiskā bāze

Raksta mērķis ir noskaidrot procesus, kas norisinājās mūsdienu Latvijas teritorijas austrumu daļā 11.–13. gadsimtā sakarā ar Austrumu baznīcas rituāla apgabalu inkorporāciju Rietumu valstiskajās un garīgajās sistēmās. Jāatzīmē, ka no vēsturiski teoloģiskā aspekta pati Austrumbaltijas pakļaušana gan laicīgajām, gan garīgajām Rietumu varas struktūrām un šī notikuma militārais raksturs ir plaši pētīta tēma.¹² Turpretim jautājums par abu šajā telpā konkurējošo konfesiju baznīcu savstarpējo attiecību nostādnēm, tai skaitā arī politisko mērķu ideoloģiskais pamatojums, atbilstošā līmenī vēl nav izanalizēts. Savukārt, ja vēsturniekiem jautājums par pareizticības ietekmi pirms vācu misijas sākšanās reģionā un tās noturību vietējo iedzīvotāju vidū Livonijas laikā veido tikai vienu no epizodēm Livonijas valsts izveides gaitā, tad arheoloģijā atbilde uz šiem jautājumiem nozīmē daudz ko vairāk. Tēmas aktualitāti arheoloģiem nosaka tas, ka lielākā materiālo liecību daļa nāk no apbedīšanas pieminekļiem, kas atspoguļo cilvēku reliģiskos priekšstatus par aizkapa dzīvi, un tāpēc atbilde uz jautājumu par apbedīto piederību vienai vai citai konfesijai, vai vispār – elkdievībai ieliek stūrakmeni visas konkrētās arheoloģiskās kultūras izpratnei.

Lai sasniegtu izvirzīto mērķi, pētījumā paredzēts izskatīt līdzšinējos vēsturnieku un arheologu uzskatus un konfrontēt tos ar pēdējiem sasniegumiem viduslaiku naratīva kritikā. Piemēram var minēt Gēteborgas (Zviedrija) profesora Henrika Jansona darbu par dāņu un polabu slāvu

¹¹ Selart A. Confessional Conflict and Political Co-operation: Livonia and Russia in the thirteenth century. *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500*. Aldershot: Ashgate Publ., 2001, p. 173.

¹² Tyerman C. Henry of Livonia and the ideology of crusading. *Crusading and chronicle writing on the medieval Baltic frontier: a companion to the Chronicle of Henry of Livonia*. Farnham: Ashgate, 2011, pp. 23–44.

kristianizācijas jautājumiem¹³ un Oslo Universitātes profesora Ildara Garipzanova rakstu par Ādama Brēmenes hronikas teoloģiski-simbolisko fonu.¹⁴ Abās minētajās publikācijās naratīvu kritikā tiek pievērsta pastiprināta uzmanība tā laika avotu teoloģiskajai nostādnei.

Metodoloģijas ziņā autors ievēros viduslaiku pētniecībā nepieciešamo vēsturiskuma principu un avotu stingru kritiku. Kaut gan piedāvātais raksts nav tieši saistīts ar teoloģijas vēstures disciplīnu, tomēr pētījums izskata vienu baznīcas vēstures epizodi reģionā, arī galvenie rakstītie avoti ir no baznīcas darbinieku kancelejas, tāpēc ir lietderīgi paturēt prātā viduslaiku hroniku rakstīšanas teoloģisko aspektu. Šis darbs tapis, iedvesmoties no lieliska Latvijas historiogrāfijas piemēra veiksmīgai avota iztirzāšanai no viduslaiku teoloģijas viedokļa – Viļa Biļķina uz vācu profesora Ernsta Bernheima mācības balstītas monogrāfijas par sv. Augustīna doktrīnas atspoguļojumu Indriķa hronikas tekstā.¹⁵

Arheologi par pareizticības izplatību Austrumlatvijā pirms 13. gadsimta

Problēma cieši saistīta ar jautājumu par kristīgās ticības izplatību vietējo iedzīvotāju vidē pirms vācu misijas. Ņemot vērā 13. gadsimtā rakstīto avotu nepilnību vai gandrīz pilnīgu to trūkumu iepriekšējos gadsimtos, svarīgu lomu iegūst arheoloģija. Tomēr arī šeit par atskaites punktu lietisko materiālu interpretācijām kalpo vācu naratīvā smeltās vēsturiskās liecības.

Latvijas neatkarības pirmajās desmitgadēs (20. gadsimta 20.–30. gados) vēsturnieki diezgan bieži pētījumos par pareizticības ietekmi Austrumbaltijā pirms krusta kariem izmantoja kā arheoloģiskās, tā arī rakstītās liecības,

¹³ Janson H. Paganism and Christianity. Cultural Identity and Exclusion Around the Baltic in the Early Middle Ages. *The reception of Medieval Europe in the Baltic Sea Region*. Visby: Gotland University Press, 2009, p. 171–191.

¹⁴ Garipzanov I. H. Christianity and Paganism in Adam Bremen's Narativs. *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070–1200)*. Turnhout: Brepols, 2011, pp. 13–28.

¹⁵ Biļķins V. *Indriķa Līvoniņas hronika*: Vidus laiku gara gaismā. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1931, 112 lpp.

kas, pretstatā baltvāciešu kultūrtrēģerisma centieniem, izcēla vietējo iedzīvotāju augsto kultūras līmeni. Priekšstats par to, ka pareizticība mūsdienu Latvijas teritorijas austrumu daļā bijusi diezgan plaši izplatīta un vietējos iedzīvotājus vairs nevarēja uzskatīt par tīriem pagāniem,¹⁶ dominēja 20. gadsimta otrajā pusē. Šāda tendence vērojama arī emigrācijā tapušajos darbos.¹⁷ Savukārt pašlaik akcenti aizvien vairāk tiek novirzīti uz šādu kristianizācijas stāvokļa redzējumu vācu kundzības sākumā:

- 1) lielākā daļa pētnieku sliecas uzskatīt, ka libiešiem pirmie un vienīgie misionāri bija vācieši;¹⁸
- 2) Tolovu pievērša pareizticībai vienīgi tad, kad 12. gadsimta astoņdesmitajos gados Daugavas lejtecē jau bija parādījušies vācu sludinātāji.¹⁹ Tādējādi tiek pamatots viedoklis, ka kristietība tik īsā laika brīdī tautā nevarēja nostiprināties un tāpēc Tālibalda dēli viegli pārgāja latīņu konfesijā. Īpaši atzīmēts, ka, atskaitot formāli nokristīto valdnieku, pārējiem iedzīvotājiem pareizticība palika nepazīstama.²⁰ Ir pat

¹⁶ Mugurēvičs Ē. Kristīgās ticības izplatība Latvijas teritorijā 11.–12. gs. un katoļu baznīcas ekspansijas sākums. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*, Nr. 5 (478), 1987. Rīga: Zinātne, 14.–17. lpp.

¹⁷ Anderson E. Early Danish Missionaries in the Baltic Countries. *Gli inizi del cristianesimo in Livonia – Lettonia*. Atti del colloquio internazionale di storia ecclesiastica in occasione dell'VIII centenario della chiesa in Livonia (1186–1986), Roma, 24–25 Giugno 1986. Vaticano: Liberia editrice Vaticana, 1989, p. 245–248.

¹⁸ Šterns I. Pareizticība Latvijā, 3., 4. lpp.; Šnē A. Divas ticības, divas kultūras, divas identitātes: kristietība un pagānisms Livonijā 12. un 13. gadsimtā. *Iksšķiles almanahs 3*. Iksšķile: Iksšķiles novada pašvaldība, 2010, 72.–74. lpp.

¹⁹ Priekšstats balstās uz pieņēmumu, ka toloviēšu kristīšana notika krievu hronikā minētā Mstislāva Drošsirdīgā karagājiena laikā uz Igauniju un Atzeli 1180. gadā. (Švābe A. Krievu mesli. *Straumes un avoti II*. Rīga: A. Gulbis, 1940, 326.–324. lpp.). Argumentāciju papildināja I. Šterns (Šterns I. Pareizticība Latvijā. *Latvijas Vēsture*, Nr. 3 (22), 1996, Rīga: Latvijas Universitāte, 5. lpp.), kurš Indriķa hronikas vārdus *savā laikā – eorum tempore* fragmentā par Tolovas kristīšanu pareizticībā (*IH*, XI: 7) izlasīja kā *viņu laikā*, ar to saprotot – vācu laikā. Tomēr, spriežot pēc konteksta, teikumā ir runa tieši par Pleskavas krieviem: *krievi savā laikā bija ieradušies un kristījuši savus Tālavas latgaļus*.

²⁰ Šterns I. Pareizticība Latvijā. *Latvijas Vēsture*, Nr. 4 (23), 1996, Rīga: Latvijas Universitāte, 20. lpp.; Zemītis G. Iksšķiles vieta un loma 12. un 13. gadsimta Baltijas notikumu kontekstā. *Iksšķiles almanahs 3*. Iksšķile: Iksšķiles novada pašvaldība, 2010, 84. lpp.

izteikts viedoklis, ka pats Tālibalds nav bijis pareizticīgs, bet uzreiz pieņēmis latīņu ticību;²¹

- 3) runājot par Koknesi un Jersiku, pareizticību atzinuši vienīgi valdnieki un viņu tuvinieki,²² bet pavalstnieki tika uzlūkoti par pagāniem. Turklāt, tā kā atšķirībā no libiešu zemēm, kur hronika atzīmē latīņu draudžu izveidi, par Koknesi un Jersiku šādu ziņu nav, parastos iedzīvotājus turpina uzskatīt par politeistiem arī pēc vācu uzkundzēšanās.²³

Tātad pēc būtības šeit redzam vēl Indriķa Livonijas hronikas foliantos radīto ainu, kuru pētnieki pārņem burtiski, un daži iet pat vēl tālāk, nonākot pie pilnīgi absurdi skanošas atziņas – vienīgie īsti ticīgi pareizticīgie latgaļi bijuši tie krievi, kuri ir minēti starp Kokneses un Jersikas iedzīvotājiem! Priekšstats balstās pieņēmumā, ka tikai šajā konkrētajā lokālajā gadījumā (Koknese un Jersika) etnonīms *rutheni* ir reliģiozs, nevis etnisks apzīmējums. Šāds redzējums parādījās 20. gadsimta trīsdesmitajos gados, kad veidojās nacionālas ievirzes vēsture un arheoloģija un vajadzēja pamatot Latvijas teritorijā abu pirmo zināmo valstisko veidojumu latgalisko izcelsmi.²⁴ Pašlaik, ar retiem izņēmumiem,²⁵ šis uzskats ir vispāratzīts.²⁶

²¹ Šterns I. Tālavas Tālibalža ticība. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*, Nr. 2 (35), 2000, Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 28. lpp.; Šnē A. Divas ticības, divas kultūras, divas identitātes, 67. lpp.

²² Šterns I. Pareizticība Latvijā. *Latvijas Vēsture*, Nr. 1 (20), 1996, 5.–6. lpp.; Šterns I. Pareizticība Latvijā. *Latvijas Vēsture*, Nr. 3 (22), 1996, 3.–4. lpp.; Šterns I. Pareizticība Latvijā. *Latvijas Vēsture*, Nr. 4 (23), 1996, 22. lpp.; Matuzova V. I., Nazarova E. L. *Krestonostsy i Rus'*, s. 30; Šnē A. Divas ticības, divas kultūras, divas identitātes, 68. lpp.; Zemītis G. Ikšķiles vieta un loma 12. un 13. gadsimta Baltijas notikumu kontekstā, 83. lpp.

²³ Šterns I. Pareizticība Latvijā. *Latvijas Vēsture*, Nr. 3(22), 1996, 4. lpp.; Šnē A. Divas ticības, divas kultūras, divas identitātes, 74.–75. lpp.

²⁴ Švābe A. Jersikas karaļvalsts. *Senatne un Māksla*, Nr. 1, 1936, Rīga: Pieminekļu valde, 15. lpp.; Švābe A. Krievu mesli, 353.–354. lpp.

²⁵ Šterns I. Pareizticība Latvijā. *Latvijas Vēsture*, Nr. 1(20), 1996, 6. lpp.

²⁶ Rādiņš A. *10.–13. gadsimta senkapi latgaļu apdzīvotajā teritorijā un Austrumlatvijas etniskās, sociālās un politiskās vēstures jautājumi*. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 1999, 143. lpp.; Matuzova V. I., Nazarova E. L. *Krestonostsy i Rus'*, s. 30; Šnē A. Divas ticības, divas kultūras, divas identitātes, 83. lpp.; Zemītis G. Ikšķiles vieta un loma 12. un 13. gadsimta..., 83. lpp. u. c.

Jautājums par vietējās kultūras kontinuitāti no 12. līdz 14. gadsimtam

Latvijas austrumu daļa un īpaši Daugavas krasti, pateicoties glābšanas darbiem HES celtniecības zonās, arheoloģiski ir visplašāk pētītais reģions: Daugavas lībiešu senkapos ir izpētīti ap 1500 apbedījumu,²⁷ bet Latgalē – ap 2200 laika posmā no 10. līdz 14. gadsimtam datējamo kapu.²⁸ Tomēr historiogrāfijā trūkst skaidras atbildes uz jautājumu, kāpēc mūsdienu Latvijas teritorijas austrumu daļas iedzīvotājiem līdz pat 16. gadsimtam saglabājās pareizticīgā kulta priekšmeti.²⁹ Šī parādība nepastarpināti saistīta ar apbedīšanas rituāla kontinuitātes fenomenu no 12. līdz 14. gadsimtam.³⁰ Respektīvi, mūsdienu pētnieki gaida no arheoloģiskā materiāla precīzu vācu iekarošanas un vietējo iedzīvotāju vardarbīgās kristīšanas atspoguļojumu. Viņuprāt, uzreiz būtu jāparādās baznīcām un kapsētām ar kristietības normām atbilstošu apbedīšanas rituālu tajās. Realitātē 13. gadsimtā latīņu baznīcas ar kapsētām var konstatēt vienīgi latgaļu apdzīvotajā rietumu teritorijā un nozīmīgākajos krustnešu atbalstpunktos.³¹ Savukārt galvenajā areālā, vismaz līdz 14. gadsimta pirmajai pusei, līdztekus lidzenajiem turpina izmantot arī uzkalniņu kapulaukus, kuru apbedījumos vērojama zināma pareizticības ietekme.³² Vēl vairāk, neraugoties uz to, ka latīņu baznīcas ar kapsētām Daugavas lejtecē parādījās jau 12. gadsimta beigās, arī lībieši nav atstājuši savus turpat līdzās izvietotos uzkalniņu

²⁷ Spirģis R. *Bruņrupuču saktas ar krūšu važiņrotām un lībiešu kultūras attīstība Daugavas lejtecē 10.–13. gadsimtā*. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 2008, 437. lpp.

²⁸ Radiņš A. *10.–13. gadsimta senkapi latgaļu apdzīvotajā teritorijā*, 17., 35. lpp.

²⁹ Mugurēvičs Ē. Krustiņveida piekarīni Latvijā laikā no 11. līdz 15. gs. *Arheoloģija un Etnogrāfija*, Nr. 11. Rīga: Zinātne, 1974, 232. lpp.

³⁰ Snē A. Divas ticības, divas kultūras, divas identitātes, 60. lpp.

³¹ Mugurēvičs Ē. Vidus- un Austrumlatvija 13.–14. gs. (Par dažām izmaiņām iedzīvotāju dzīves veidā un kultūrā). *Arheoloģija un Etnogrāfija*, Nr. 10. Rīga: Zinātne, 1973, 32. lpp.

³² Radiņš A. *10.–13. gadsimta senkapi latgaļu apdzīvotajā teritorijā*, 127., 129.–130. lpp.

kapulaukus, kur mirušo apbedīšana konstatēta vēl 14. gadsimtā,³³ atsevišķos gadījumos pat 15. gadsimtā.³⁴

Šāda latīņu rituāla izplatības aizture literatūrā tiek skaidrota gan ar Latgales vēlāko iekarošanu un tās tālo ģeogrāfisko izvietojumu, gan ar 13./14. gadsimtu mijā uzliesmojušo militāro konfliktu starp ordeni un Rīgas pilsētu, kuras pusē bija nostājies arī arhibīskaps, kā arī vietējo iedzīvotāju it kā tikai formālo kristīšanu un turpmāko dubultticību.³⁵

Tomēr, pēc autora domām, tas problēmu neatrisina. “Dubultticības” koncepcija kā reliģiska sistēma, kad it kā tikai formāli pieņemtā kristietība vecos pagāniskos ticējumus nav skārusi, pēdējās desmitgadēs tiek aizvien vairāk noraidīta.³⁶

Karadarbība starp ordeni un Rīgu, ar kuru iezīmējās cīņas sākums par kundzību pilsētā, pārsvarā notika pašā pilsētā un tās apkārtnē.³⁷ Savukārt dvēseļu glābšanas lietas Livonijas austrumu nomalēs šī kungu ķilda diez vai bija ietekmējusi. Tieši tāpēc tiek uzskatīts, ka 1314. gada pāvesta bullā, kur atzīmēta vietējo iedzīvotāju atgriešanās pie pagāniskajiem māņiem un pareizticības, runā vienīgi par Daugavas lejteci.³⁸

Savukārt Livonijas iekarošanas gaita 13. gadsimtā liecina, ka lielākā daļa latgaļu apdzīvoto zemju tika pakļauta vēl bīskapa Alberta laikos, jo latgaļu teritoriju ziemeļaustrumu nomali – Atzeli – bruņinieki sasniedza jau 1224. gadā.³⁹ Tad sekoja vistālāk austrumos izvietotā Latgale

³³ Šnore E. Daugavas lībieši Doles salā. *Arheoloģija un Etnogrāfija*, Nr. 18. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1996, 114. lpp.

³⁴ Spirģis R. Viduslaiku zvēru grāmatu tēli Ikšķiles Kābeļu uzkalniņu kapulauka materiālā. *Ikšķiles almanahs* 5. Ikšķile: Ikšķiles novada pašvaldība, 2015, 67.–68. lpp.

³⁵ Mugerēvičs Ē. Krustiņveida piekariņi Latvijā, 232. lpp.; Rādiņš A. *10.–13. gadsimta senkapi latgaļu apdzīvotajā teritorijā*, 127.–128., 130. lpp.

³⁶ Khamayko N.V. Drevnerusskoye «dvoeveriye»: proiskhozhdeniye, soderzhaniye i adekvatnost' termina. *Ruthenica*. Nr. 6. Kyev: NAN Ukrayiny. Instytut istoriyi Ukrayiny; Tsentr doslidzhen' z istoriyi Kyiviv'koyi Rusi, 2007, ss. 86–114.

³⁷ Šterns I. *Latvijas vēsture, 1290–1500*. Rīga: Apgāds “Daugava”, 1997, 369.–374. lpp.

³⁸ Mugerēvičs Ē. Krustiņveida piekariņi Latvijā, 232. lpp.

³⁹ *SLVA* 1937, Nr. 106, 79.–80. lpp.

(*Ломыгола*), kuru krustneši galīgi ieguva kaut kad pirms 1263. gada.⁴⁰ Tas nozīmē, ka visās šajās vācu kontrolē nonākušajās latgaļu zemēs vairs nekas netraucēja izveidot baznīcai nepieciešamās struktūras tādā pašā kārtībā kā mēs to redzējam pie lībiešiem:

*bīskaps, priedādamies par līvu pievēršanu ticībai un kristīšanu, aizsūtīja priesterus pie visiem – gan uz Turaidu, gan Metsepoli, gan Idumeju un gar Daugavu, un, kad tur bija uzceltas baznīcas, priesteri tika iecelti savās draudzēs,*⁴¹

Tomēr rakstītie avoti to neaplicina. Kas tam varēja traucēt?

Avotpētniecība un Indriķa hronikas valoda

Mēģināsim šo jautājumu apskatīt no citas puses, caurskatīsim apstākļus un to, kas 13. gadsimtā vispār notika latīņu ticībā pārgājušajās pareizticīgo zemēs. Tā kā līdzīgi procesi abu konfesiju sadures zemēs Eiropā toreiz skāra plašas teritorijas, tad par to nevarēja nedomāt arī latīņu baznīcas ideologi. Arī pētījumā paplašināts ģeogrāfiskais areāls, piesaistot salīdzināšanai plašāku latīņu un pareizticīgās baznīcas pierobežu zonu, tādējādi palielinot arī analizējamo avotu bāzi. Tāpat apskatīta Indriķa hronikā sniegtā informācija par starpkonfesionālajiem notikumiem Livonijā no tā laika latīņu baznīcas teoloģijas viedokļa.

Turklāt, tā kā pēdējās desmitgadēs viduslaiku hroniku pētniecība ir sasniegusi jaunu avota izpratnes līmeni, zīmīgi avotpētniecības sasniegumi vērojami arī attiecībā uz Baltijas reģiona naratīviem, kas daudziem notikumiem piešķir jaunu jēgu. Pašlaik var novērot tendenci saskatīt Indriķa hronikā nopietnus literārus, teoloģiskus, politiskus un polemiskus uzslāņojumus. Šajā rakstā pārsvarā skarsim tikai četrus saturiskus līmeņus: 1) hronikas valoda, 2) teoloģija, 3) lokālā politika Livonijā, 4) globālās politikas ietekme uz norisēm Livonijā.

⁴⁰ Mugurēvičs Ē. Vidus- un Austrumlatvija 13.–14. gs., 28.–29. lpp.; Rādiņš A. *10.–13. gadsimta senkapi latgaļu apdzīvotajā teritorijā*, 146. lpp.

⁴¹ IH, XI: 2.

Īpaši svarīgi ir sasniegumi, kas vērojami hronikas valodas analīzes jomā, jo iepriekš dominējušās nostādnes vēsturniekiem daudzos jautājumos vairs neļāva pavisam tālāk. Vilis Biļķins⁴² un vācu vēsturnieks Alberts Bauers⁴³ jau pagājušā gadsimta pirmajā pusē pierādīja, ka hronika ir burtiski pārpildīta ar citātiem no Bībeles un alūzijām uz citiem reliģiskiem tekstiem: pētnieki saskaitījuši līdz 1100 citātu no Svētajiem rakstiem.⁴⁴ Tādējādi stāstījuma ritms un valoda imitē vulgātu. Agrāk to skaidroja ar autora izglītības nepilnībām: viņa kā zema ranga garīdznieka latīņu valodas zināšanas veidojās reliģiskās literatūras studijās, bet viņa domāšanas veids bija bibelisko kategoriju aprobežots. Pilnīgi dabiski un neapzināti tas tika pārnests tekstā. Piemēram, ar šādiem vārdiem Indriķi raksturo pazīstamais Latvijas vēsturnieks Arvīds Švābe:

*chronikas autors bij vienkāršs lauku mācītājs un viņa saprašana valsts un politikas lietās ļoti maza.*⁴⁵

Vēl skarbāki ir hronikas krievu tulkojuma autora Sergeja Anņinska (Аннинский) vārdi:

*Savas pasaules uztveres pēc Hronikas autors, bez šaubām, ir primitīvs. Viņš nav nedz domātājs, nedz zinātnieks, vienīgi 13. gs. garīdznieks, katolis un vācietis.*⁴⁶

Kaut gan jau 20. gadsimta trīsdesmito gadu sākumā ir publicēta lieliskā V. Biļķina monogrāfija par Sv. Augustīna mūku ordeņa doktrīnas konsekvento atspoguļojumu Indriķa hronikā,⁴⁷ tomēr tikai jaunākie pētījumi parāda, ar kādu rūpīgumu hronists savā darbā atlasīja no Bībeles

⁴² Bilkins V. *Die Spuren von Vulgata, Brevier und Missale in der Sprache von Heinrichs Chronicon Livoniae*. Rīga: Walters & Rapa, 1928.

⁴³ Bauer A. Einleitung. *Heinrichs Livländische Chronik*. Bearbeitet von L. Arbusow und Albert Bauer. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1955, S. XXXV.

⁴⁴ Ibidem, S. XXXV, Anmerkung 3.

⁴⁵ Švābe A. Jersikas karaļvalsts, 6. lpp.

⁴⁶ Tulkots no: Anninskiy S. A. Vvedeniye. *Genrikh Latviyskiy*, Khronika Livonii. Moskva, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1938, s. 47.

⁴⁷ Biļķins V. *Indriķa Livonijas hronika*.

aizgūtus tēlus un simbolus. Tā, ja hronikā aprakstīta kāda neizdošanās vai neveiksme, tad arī citāts vienmēr piemeklēts no tāda fragmenta, kura sīzetiskā līnija beidzas slikti. Līdz ar to Indriķis, kā pieredzējis sholasts, rēķinoties ar Svētos rakstus teicami zinošu lasītāju, veikli žonglē ar jēdzieniskām alūzijām un simboliem, meistarīgi iepin stāstā slēptās asociācijas. Ne velti pastāv varbūtība, ka ārpus savas pamatizglītības augustīniešu klosterī viņš papildus “stažējies” pie Dāņu arhibīskapa Andreja, kurš ir studējis Oksfordā, Parīzē, Boloņā un bija heksamērona autors.⁴⁸ Tāpēc šobrīd ir tendence hroniku no “literāri publicistiskā” viedokļa vērtēt ļoti augstu:

*as we see in the example given above, the context was not forgotten and has been precisely chosen by the chronicler. Typologically, Henry is brilliant.*⁴⁹

Tāpat jāņem vērā, ka viduslaiku lasītāja uztvere būtiski atšķīrās salīdzinājumā ar mūsdienām. Šodien mums liekas visai dīvaini, kad lietuvietis Svelgats izsakās kā Izraēlas ienaidnieks Sīrijas cars Ben-Hadads,⁵⁰ ka libieši citē Jūdu Iskariotu⁵¹ vai Visvaldis apraud savu Jersiku Makabeja vārdiem.⁵² Savukārt toreiz pat izglītoti cilvēki Bībeli uztvēra kā svaigu avīzi – “ists speciāls izlaidums”!⁵³ Arī tiešās runas izmantošanai tekstā bija sava funkcija – tā kalpoja stāstījuma kvēlināšanai. Turklāt runu sacerēšana

⁴⁸ Nielsen T. K. The Missionary Man: Archbishop Andres Sunsen and the Baltic Crusade, 1206–1221. *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500*. Aldershot: Ashgate Publ., 2001, p. 57. Citāts attiecas uz Sateseles pils aizstāvēšanas epizodi (IH XVI: 4), kad libieši viens otru uzmundrināja (“Esiet drosmīgi, līvi, un cīnieties, lai nebūtu par kalpiem vāciešiem!”) ar filistiešu vārdiem no Pirmās Samuēla grāmatas (IV: 9): – “Esiet stipri un turaties kā vīri, jūs filistieši, lai jums nebūtu jāklūst par vergiem ebrejiem.”

⁴⁹ Undusk J. Sacred History, Profane History: Uses of the Bible in the Chronicle of Henry of Livonia. *Crusading and chronicle writing on the medieval Baltic frontier: a companion to the Chronicle of Henry of Livonia*. Farnham: Ashgate, 2011, p. 57.

⁵⁰ IH, IX: 1.

⁵¹ IH, I: 11.

⁵² IH, XIII: 4; Undusk J. Sacred History, Profane History, p. 59.

⁵³ Gurevich A. YA. *Kategorii srednevekovoy kul'tury*. Moskva: Iskusstvo, 1972, s. 126.

vēsturiskajām personām bija standarta uzdevums viduslaiku skolās.⁵⁴ Savukārt gan Bībeles varoņu izteikumi, gan jebkura Svēto rakstu dzīvo vārdu izmantošana bija līdzvērtīga paša svētuma ieviešanai.⁵⁵

Ko mums sniedz šis atziņas? Ja mēs, vadoties pēc tradicionālā priekšstata, uzskatām, ka Indriķis bija tikai vientiesis garīdznieks no lauku draudzes, kas vienkārši ar savu “profesionālo”, tas ir, “baznīcas” valodu, aprakstīja notiekošo sev apkārt, tad tiešām visa informācija, tajā skaitā arī par vietējo iedzīvotāju pagānismu un pareizticīgās misijas pasivitāti, jāuztver burtiski. Savukārt, kad mēs esam nonākuši pie atziņas par hronista augsto profesionalitāti un talantu, tad jāmaina arī attieksme pret pētāmo tekstu, jo tajā aprakstītā patiesai jēgai jābūt daudz dziļākai.

Hronikas teoloģija lībiešu un latgaļu zemju juridiskā statusa pamatošanai Livonijā

Viduslaiku hronika nav vēstures pētījums mūsdienu izpratnē, jo tās uzdevums ir nevis atspoguļot realitāti, bet atainot notikumus tā, kā tiem pēc hronista domām būtu bijis jānotiek. Vēsturi uztvēra kā Dieva plāna realizāciju, un katras hronikas galvenais uzdevums bija ievietot lokālo notikumu virkni cilvēces glābšanas globālās vēstures tecējumā. Hronistus ne pārāk satrauca vēstures falsifikācija augstāka mērķa vārdā. Tāpēc viduslaiku naratīvs jāuztver vienīgi kā literāri idejisks konstrukts, kurā notikumi var būt tiktāl sagrozīti, ka to vispār nevar izmantot misijas vēstures izpētē.⁵⁶

Saskaņā ar tā laika vēstures filosofiju, Evaņģēlija vēstij bija jāizplatās pa visu pasauli, jo, kā Jēzus Kristus teica saviem apustuļiem:

⁵⁴ Mažeika R. Pagans, Saints, and War Criminals: Direct Speech as a Sign of Liminal Interchanges in Latin Chronicles of the Baltic Crusades. *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, 2014, Vol. 45, Nr. 2. Brepols: Brepols Publishers, pp. 272–273.

⁵⁵ Undusk J. Sacred History, Profane History, pp. 59, 68.

⁵⁶ Winroth A. *The conversion of Scandinavia: Vikings, merchants, and missionaries in the remaking of Northern Europe*. London: Yale University Press, 2012, pp. 118–122.

*Tāpēc eita un darait par mācekļiem visas tautas, tās kristīdami Tēva,
Dēla un Gara Vārdā.⁵⁷*

Savukārt pēc tam, kad visas tautas pieņems kristietību, iestāsies vispārējais miers – Otrās Atnākšanas priekšvēstnesis, ko pārtrauks otrais apokalipses jātņieks:

*Izgāja cits zirgs, ugunssārts, un tam, kas sēdēja zirgā, tika dots
atņemt mieru, lai cilvēki nokautu cits citu.⁵⁸*

Līdzīgi arī Indriķa hronikas vēstījums sākas ar vācu misionāru parādīšanos Daugavas krastos. Vēlāk uzsāktais nepārtrauktais, netīrais lokālais karš tiek iekļauts vispārējā apokalipses finālā: ienaidnieki tiek salīdzināti ar atklāsmes drakonū, bet Rīga – cildināta kā Ciāns, kā jaunā Dieva pilsēta.⁵⁹ Tad:

*Sākās bīskapa [Alberta] divdesmit septītais gads [1225.], un nu līvu
zemē bij miera un klusuma laiki.⁶⁰*

Iestājoties vispārējam mieram, pāvesta uzdevumā Livonijā ieradās legāts Modenas Viļums (*Guljelmo, Gviljelm, Vilhelm*), kuram bija jāveic zemes valstiskā iekārtošana. Augstā sēdekļa sūtnis⁶¹ kā apustulis:

izgāja un mācīja visās malās⁶²

un kā Jēzus sprieda vietējiem patiesu tiesu.⁶³

Es likšu uz Viņu Savu Garu, un Tas pasludinās tautām tiesu.⁶⁴

⁵⁷ Mt XXVIII: 19. Šeit un turpmāk Bībele citēta pēc 1965. gada izdevuma: *Bībele. Vecās un jaunās derības svētie raksti*. London: The British and foreign Bibel Society, 1965. Šis izdevums pēc būtības ir pēdējā Ernsta Glikes latīņu Vulgātas tulkojuma redakcija. Tieši Vulgātas teksts visvairāk izmantojams viduslaiku vēstures pētniecībai.

⁵⁸ Atkl VI: 4.

⁵⁹ Tyerman C. Henry of Livonia and the ideology of crusading, pp. 26–27.

⁶⁰ IH XXIX: 1.

⁶¹ IH XXIX: 3, 5, 7.

⁶² Mk XVI: 15.

⁶³ IH XXIX: 4.

⁶⁴ Mt XII: 18.

Šādā veidā, pamatojoties uz Livonijas vēstures piemēru, tiek atklāti dievišķās ieceres vispārējie likumi.

Hronists Indriķis, kā Brēmenes Zēgebergas klostera skolas audzēknis, pārstāvēja tradīcijām bagātu vēstures naratīva skolu ar tai raksturīgu “bīskapu darbu” aprakstošu pieeju. Hamburgas–Brēmenes arhibīskapija tika dibināta kā misijas bīskapija Ziemeļu un Baltijas jūras piekrastes iedzīvotāju kristianizācijai. 11. gadsimtā – pēc Skandināvijas kristīšanas radās iespēja, apvienojot zem savas metropoles pārvaldes 12 bīskapijas, izveidot arhibīskapiju *Primus* jeb “Ziemeļu patriarhātu”. Tas būtu ļāvis saglabāt kontroli pār Skandināvijas un Dienvidbaltijas slāvu zemju bīskapiem un kļūt par politisku starpnieku starp Skandināvu karaļiem un impēriju.⁶⁵

Tomēr cerības nepiepildījās. Kristietības nostiprināšana neizbēgami noveda pie tā, ka skandināvu karaļi, ne bez Romas pāvesta krēsla atbalsta, sāka aizdomāties par savu “nacionālo”, no vācu metropoles neatkarīgo, baznīcu izveidi. Šos draudus Hamburgas–Brēmenes garīdzniecība centās novērst, akcentējot arhibīskapijas vēsturiskos nopelnus Eiropas ziemeļu kristianizācijā, tādējādi apelējot pie Rietumu baznīcā praktizētās formulas “kas kristīja, tam arī valdīt”. Šajā kanvā Doma baznīcas skolas vadītāja Brēmenes Ādama ap 1072.–1076. gadu uzrakstītajā hronikā tiek formulēta arī arhibīskapijas misijas globālvēsturiskā nozīme. Tās 4. grāmatā tiek sniegts misijai paredzēto Baltijas jūras krastos dzīvojošo tautu apraksts. Pārvietojot slaveno antīko autoru Hiperborēju uz Baltijas telpu, hronists it kā iespiež savas metropoles jurisdikcijā visu toreiz zināmo pasauli ar viduslaiku ģeogrāfijai tradicionāli austrumiem raksturīgajiem teiksmainajiem brīnumiem: uzreiz aiz Zviedrijas tiek novietotas amazones, suņgalvji, ciklopi, čuskkāji un citi brīnumi. Vadoties pēc viduslaiku ģeogrāfijas pamatprincipiem, šādas anomālijas parādīšanās tekstā norāda uz to, ka aprakstītās zemes ir tuvas pasaules malai.⁶⁶ Bībelē tieši ziemeļi tiek norādīti kā ļaunuma lokācijas vieta:

⁶⁵ Trillmich W. Einleitung (Adam von Bremen. Bischofsgeschichte der Hamburger Kirche). *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*. Berlin: Rütten & Loening, 1961, S. 140–142.

⁶⁶ Garipzanov I.H. Christianity and Paganism in Adam Bremen's Narativs, pp. 13–14, 22.

“Tad Tas Kungs sacīja uz mani: “No ziemeļu puses izplūdis ļaunums, virdams pār visiem zemes iedzīvotājiem.” (Jer 1: 14)

Brēmenes Ādama darbā “ziemeļi” kļūst par pagānisma sinonīmu. Pat vēl vairāk, tieši Skandināvijā hronists lokalizē sātana ieslodzīšanas vietu, par ko vēsta Jāņa Apokalipse:

“Viņš satvēra pūķi, veco čusku, kas ir velns un sātans, un sasēja to uz tūkstoš gadiem” (Atkl 20: 2).

Savukārt paši zviedri Brēmenes Ādamam ir tie paši Gogs un Magogs (uzskatam par pamatu bija senā tradīcija identificēt abas teiksmainās tautas ar no Skandināvijas pussalas izceļojušiem gotiem), kas stāsies nelabā pusē pēdējā cīņā pastardienā:⁶⁷

“Un tas ies pievilt tautas, kas dzīvo četros zemes galos, Gogu un Magogu, un tos sapulcināt karam; viņu skaits ir kā jūras smiltis” (Atkl 20: 2).

Savu hroniku Brēmenes Ādams veltīja jaunajām arhibīskapam Liemaram (?–1101), kuram pēc trim iepriekšējiem “Ziemeļu evaņģēlistiem” – Ansgaram (801–865), Rimbertainam (~830–888) un Unniam (?–936) – bija jāveic misijas brauciens uz Zviedriju un pie citām ziemeļu tautām, tādējādi kļūstot par ceturto un pēdējo apustuli, piepildot arhibīskapijas eshatoloģisko uzdevumu.⁶⁸

Vēlāk Hamburgas–Brēmenes metropoles ideologu uzskati par uzdevumiem Skandināvijā tika pārnesti uz Austrumbaltiju, kur vācu garīdznieki un bruņinieki, tagad jau pret Eiropas pēdējiem pagāniem⁶⁹ vesto krusta karu apstākļos, realizēja globālvēsturiskās nolemtības priekšpēdējo

⁶⁷ Garipzanov I.H. Christianity and Paganism in Adam Bremen's Narativs, pp. 16, 23.

⁶⁸ Ibidem, pp. 22, 23.

⁶⁹ Tā kā islāms pēc būtības ir monoteisms, bizantieši uzskatīja islāmu par “aplamu mānītību”, nevis citu reliģiju vai elkdievību. No Bizantijas šis priekšstats pārgāja arī Rietumeiropas domātājiem. Tomēr daudziem ar to nebija gana un 12. gadsimtā sāka parādīties doma, ka islāms ir ļaunāks par vienkāršo ķecerību un pielīdzināms (tikai pielīdzināms!) pagānismam (Montgomery Watt W. *Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 2002, S. 105). Tāpēc par Eiropas pēdējiem pagāniem pilntiesīgi varēja uzskatīt tikai Austrumbaltijas iedzīvotājus.

cēlienu.⁷⁰ Arī šeit vācu bīskapus sagaidīja sīva konkurence par varu gan ar zviedriem un dāņiem, gan Polockas, Pleskavas un Novgorodas kņaziem (kas, protams, atkarībā no politisko spēku līdzsvara, neizslēdz visdažādākās savstarpējās alianses pret kādu kopīgu ienaidnieku). Tāpēc, tāpat kā priekšgājēji, arī Indriķis Livonijas hronikā mēģināja visādi mazināt vai noklusēt konkurējošo tautu misionāru panākumus un izcelt Ikšķiles/Rīgas bīskapijas nopelnus. Rezultātā stāsts bija nevis par katoļu ticības izplatīšanu vispasaules reliģijas izpratnē, bet gan par “teitoņu dieva” uzspiešanu.⁷¹ Tādējādi hronikas sastādīšana viduslaikos vienmēr bija ļoti politizēta teoloģiskā plāna darbība un tāpēc pētniekam jāpatur prātā kopējā politiskā situācija Eiropā, jāņem vērā vispārējās garīgās tieksmes, kanoniskās normas un laika meta retorikas īpatnības.

Respektīvi, aiz garīgās formas augstā stila slēpjas konkrēti politiski centieni. Indriķa hronika praktiski bija topošās Livonijas manifests. Tā tapusi bīskapa Alberta uzdevumā, lai varētu pasniegt pāvesta legātam. Ieceres mērķis – pamatot Rīgas metropoles izveidi ar četrām sufragānām bīskapijām.⁷² Tāpēc, ja par reālo kristietības izplatīšanas līmeni un vāciešu nopelniem vietējo iedzīvotāju pievēršanā hronika sniedz visai apšaubāmu informāciju, tad par dažādu teritoriju pievienošanas juridiskajām niansēm Livonijas tapšanas procesā tā ir maksimāli precīza. Tomēr uztvert šo informāciju neļauj tas, ka viduslaikos jurisprudences normas izrietēja no teoloģiskās pasaules uztveres. Tādējādi istā reliģiozi-tēlaino un alegorisko formulējumu nozīme mūsdienu lasītājam bieži vien paslīd garām.

Lībieši “Dieva bērnu brīvībā”

Jaunpievienotās teritorijas un tautas viduslaikos pēc sava tiesiskā statusa viena no otras varēja atšķirties. Tas tika marķēts un pamatots ar atbilstošām teoloģiskām nostādnēm. Tā, tēze par to, ka lībieši Dieva vārdu

⁷⁰ Gurevich A.YA. *Kategorii srednevekovoy kul'tury*. Moskva: Iskusstvo, 1972, S. 119.

⁷¹ Janson H. Pagani and Christiani, p. 178.

⁷² Anninskiy S. A. Vvedeniye, s. 58; Matuzova V. I., Nazarova E. L. *Krestonostsy i Rus'*, s. 32.

pirmo reizi izdzirdējuši no vāciešiem, ir skaidra norāde, ka tiem piešķirts īpašs statuss – pēc pāvesta Honorija III 1225. gada un Gregora IX 1227. gada bullu formulējuma:

*Dieva bērnu brīvība.*⁷³

Tas nozīmē, ka mūsu priekšā ir ne kas cits kā tautas juridiskais statuss, kas viduslaikos deva tiesības atrasties tiešā Romas pāvesta aizsardzībā, pret šādu tautu nevarēja vērst krusta karu un tai bija iespēja nemaksāt desmito tiesu.

Saistībā ar šo, hronikas tekstā skaidri redzamas grūtības, kuras nācies pārvarēt Indriķim, cenšoties pamatot karadarbību pret lībiešiem. Balstoties uz viduslaiku teoloģijas nostādnēm, laicīgās varas politiskā ģeogrāfija bija Dieva ieviesta kārtība, un kādas svešas zemes iekarošana varēja notikt vienīgi ar nopietnu teoloģisku pamatojumu. Te kā piemēru var minēt 1242. gada līgumu ar Novgorodu, kurā īpaši atrunāts, ka krustneši atsakās no zemēm, kuras iekarojuši ar zobenu, tātad – nelikumīgi:

*Tanī pašā vasarā vācieši atsūtīja [sūtņus] klanīties, – ka viņi ieņēma
Votiju, Lugu, Pleskavu, Lotgali, ar zobenu, no visām tagad
atkāpjas.*⁷⁴

Viens no kara iegānšiem varēja būt ienaidnieku pasludināšana par neticīgajiem, ķeceriem vai pagāniem. Savukārt *dieva bērnu* statuss ļāva izvairīties no iekarošanas draudiem, jo pievērst kristietībai varēja vienīgi ar vārdiem, nevis ar spēku.⁷⁵ Hronists pats stāstījumā ieliek it kā lībiešu teiktos, bet īstenībā Cicerona vārdus “*verbis non verberibus*” – vārdu spēli, kuru parasti tulko kā “ar vārdiem, nevis zobenu”.⁷⁶ Tāpēc, lai pamatotu

⁷³ *SLVA*, 1937, 83., 126. lpp., nr. 110, 150.

⁷⁴ Tulkots no: *SLVA*, 1940, nr. 248, 237. lpp.

⁷⁵ Tyerman C. Henry of Livonia and the ideology of crusading, pp. 35–37; Jensen S.J. ‘Verbis non Verberibus’: the representation of Sermons in the chronicle of Henry of Livonia. *Crusading and chronicle writing on the medieval Baltic frontier: a companion to the Chronicle of Henry of Livonia*. Farnham: Ashgate, 2011, pp. 183–184.

⁷⁶ Matuzova V. I., Nazarova E. L. *Krestonostsy i Rus'*, s. 67.

krustnešu iekarojumus, Indriķa hronikā ieviests stāsts par kristīšanas noskalošanu Daugavā⁷⁷ un virkne citu nepakļaušanos vācu garīdzniecības varai.⁷⁸ Tādējādi, sekojot jau sv. Augustīna izstrādātai doktrīnai, lībieši tiek pārvērsti ticības atkritēju kategorijā ar visām no tā izrietošām sekām:

*ticības atkritējs, kurš no atkritēja kļuvis par tās apspiedēju, protams, sliktāks par to, kurš no tās nekad nav atkritis, jo nekad tai nav piederējis.*⁷⁹

Hronistam bija vērts papulēties, jo baznīcas kanona ievērošana visos oficiālajos dokumentos Rīgai bija īpaši svarīgi – Livonijas iekarošanu krustnešiem apmaksāja ar indulgencēm.⁸⁰ Tas nozīmē, ka jaunās Livonijas baznīcas dibinātājiem vajadzēja pārliecinoši pierādīt, ka dvēseles glābšanas nolūkos Austrumbaltijas “militārais svētceļojums” bija ekvivalents karagājienam uz Palestīnu. Citādāk iekarotāju spēks varētu sarukt.

Jāatzīmē, ka Rietumu “misiju” hronikās jebkuru nepakļaušanos legītimai varai, kas nozīmēja Dieva dotu varu, uzreiz pielīdzināja elkdievībai, bet sekojošie notikumi tika atainoti kā kristietības cīņa ar pagānismu.⁸¹ Turklāt Indriķa stāstījumā par vietējo iedzīvotāju pretestību vācu misijai skaidri redzama literāri mākslinieciskā kaislību uzkurināšana:

*Salas kapsētas iesvētīšanā [lībieši] savā starpā strīdējās: vieni gribēja viņu baznīcā sadedzināt, citi – nosist, vēl citi – noslicināt.*⁸²

Citētajā fragmentā hronists norāda uz to, ka lībieši it kā pārvalda trīs stihijas: uguni, zemi un ūdeni. Šāds simbolisms viduslaikos bija

⁷⁷ IH, I: 9

⁷⁸ IH, II: 5; XVI: 4

⁷⁹ Tulkots no: Saint Augustine. *The city of God against the pagans*. Vol. 7. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1972. Book XXI, Chapter XXV, p. 135.

⁸⁰ Fonnesberg-Schmidt I. Riga and Rome: Henry of Livonia and Papal Curia. *Crusading and chronicle writing on the medieval Baltic frontier: a companion to the Chronicle of Henry of Livonia*. Farnham: Ashgate, 2011, p. 214.

⁸¹ Winroth A. *The conversion of Scandinavia*, pp. 118, 122–123.

⁸² IH, II:2.

pašsaprotams.⁸³ Tas lasītājam uzreiz norādīja uz vācu tābrīža bezspēcību lībiešu priekšā.

Pats motīvs par pakļaujamās tautas periodiskajām “atkrišanām” no kristīgās ticības bija plaši izplatīts un tā pamatos ir stāsts par kristietībai lojālo un imperatoru-vajātāju nomaiņu Romā:

*Jo par pirmo vajāšanu uzskata to, kas bija no Nerona, otrā – no Domiciāna, trešā – no Trajāna, ceturta – no Antonīna, piektā – no Severa, sestā – no Maksimīna, septītā – no Decija, astotā – no Valeriāna, devītā – no Aurēlijāna, desmitā – no Diokletiāna un Maksimiliāna.*⁸⁴

Turklāt pēc kristīgas eshatoloģijas pēdējais vajātais būs pats anti-krists:

*Šī pēdējā vajāšana, būs no antikrista, ... jo tā ir teikts ... Daniēla grāmatā*⁸⁵ (ar to domāti vārdi no Dan 8: 23–25: *Šo valstu pastāvēšanas pēdējā laikā ... celsies bargs un viltīgs ķēniņš. Viņam būs liela vara, ... viņš ārkārtīgi daudz postīs, ... postīs varenos un arī svēto tautu. ... viņš paliks augstprātīgs un pavisam negaidīti daudzus pazudinās. Bet, kad viņš sacelsies pret Valdnieku, kas ir visu valdnieku Valdnieks, tad Tas to satrieks bez cilvēku roku palīdzības).*

*Minēto pēdējo vajāšanu, kurai būt no antikrista, ar Savu atnākšanu izbeigs pats Jēzus. Jo rakstīts, ka Viņš “iznīcinās viņu (netaisno) ar Savas mutes elpu un izdeldēs viņu, kad pats atnāks godībā (2 Tes 2: 8)”*⁸⁶

⁸³ Andreyeva L. A. *Sakralizatsiya vlasti v istorii khristianskoy tsivilizatsii*. Latinskiy Zapad i pravoslavnyy Vostok. Moskva: Nauchno-issledovatel'skiy tsentr «Ladomir», 2007, s. 109.

⁸⁴ Tulkots no: Saint Augustine. *The city of God against the pagans*. Vol. 6. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1971. Book XVIII, chapter LII, p. 73.

⁸⁵ Ibidem, book XX, chapter XIII, p. 327.

⁸⁶ Ibidem, book XVIII, chapter LIII, p. 79.

Tāpēc nav šaubu, ka lībiešu vidū bija ļoti stipra latīņu atbalstītāju grupa, un īstenībā apstākļi misijai bija daudz labvēlīgāki nekā mums censtās iestāstīt Indriķis. Par to liecina pašas hronikas teksts:

Lielaajā gavēnī [1199. g.] sapulcējās visi līvi un nosprieda, ka ikviens garīdznieks, kas pēc Lieldienām vēl būšot palicis viņu zemē, tikšot sodīts ar nāvi. Tāpēc garīdznieki, gan baidīdamies no nāves, gan nolūkā sameklēt sev ganu, devās ceļā uz Saksiju.⁸⁷

Savukārt tikai dažas rindkopas tālāk par 1200. gada vasaras notikumiem lasām:

bīskaps [Alberts] un viņa ļaudis, kaut ar grūtībām, nokļuva Ikšķilē. Brāļi [Augustīniešu klostera mūki], kas tur uzturējās kopš pirmā bīskapa laika, un citi viņu uzņēma ar prieku.⁸⁸

Tātad, pēc Bertolda nāves 1199. gadā uz Vāciju, pēc jaunā bīskapa, aizceļoja garīdznieku delegācija. Visi pārējie palika Ikšķilē un sagaidīja Albertu tur. Indriķis savukārt visu pārvērš par kristiešu dramatisku padzišanu. Zīmīgi, ka hronikā vietējie “pagāni”, kas grasījās “iznīdēt kristietību”, tomēr strikti ievērojot galvenos kristiešu svētkus un ar Lieldienām saistīto Dieva miera likumu.

Kā jau bija minēts, viena no svarīgākajām *Dieva bērnu* statusa priekšrocībām bija iespēja nemaksāt desmito tiesu. Viduslaikos visu ienākumu desmitās daļas atdošanu baznīcai uzskatīja par Vecās Derības laikos ieviestu un Dievam tīkamu nastu, ar kuru cilvēkiem bija jāizpērk pirmatnējais grēks.⁸⁹ Tomēr jaunkristītās un ticībā vēl nenostiprinājušās tautas varēja panākt desmitās tiesas samazināšanu. Tā, sākot ar 1211. gadu, lībiešiem, atskaitot Sateseles dumpiniekus, desmitās tiesas vietā tika uzlikta daudz vieglākā nodeva – labības pūrs no zirga jeb zemes arkla,⁹⁰ kas, pēc

⁸⁷ IH, II: 10.

⁸⁸ IH, IV: 2.

⁸⁹ Ibidem, book XX, chapter XIII, p. 327.

⁹⁰ IH, XV: 5; XVI: 4, 5.

zinātnieku aprēķiniem, varēja būt tikai trešā daļa no “pilnās” desmitās tiesas.⁹¹

Līdz ar to nodevu atvieglojums kalpoja kā spēcīgs ekonomisks instruments, kuru savā politikā aktīvi izmantoja Roma. Piemēram, lai nostiprinātu latīņu ticības pozīcijas, samazinātu bruņotās pretestības iespējas un neitralizētu iespēju pāriet pareizticībā, to piešķīra dažām Viduseiropas slāvu tautām, kuras nemaksāja “pilnu” desmito tiesu līdz pat 11. gadsimta otrai pusei.⁹² Dānijā desmito tiesu ieviesa tikai 12. gadsimtā, kas nekavējoties noveda pie nemieriem valstī.⁹³ Tāpēc šāda nodeva varēja būt vienlīdz liela vai pat mazāka par Polockas mesliem, kas padarīja vācu varu lībiešiem izdevīgāku arī no materiālās puses.

Desmitās tiesas jautājums un latgaļu iekļaušana Livonijā

Nodokļu nastas sakarā jāatzīmē, ka atšķirībā no Rietumeiropas, kur kopš Kārļa Lielā likumdošanas iedzīvotājiem bija jādod garīdzniekiem desmitā tiesa no visiem ikgadējiem ienākumiem, pareizticīgajās zemēs šāds vispārējais nodoklis nepastāvēja. Tur darbojās tā saucamā “centralizētā” desmitā tiesa un baznīca tika uzturēta no kņaza ienākumiem.⁹⁴ Tāpēc latīņu desmitā tiesa Austrumbaltijā vietējiem iedzīvotājiem nešķīta vilinoša perspektīva. Gan Austrumbaltijā, gan citās zemēs, par kurām cīnījās abas konfesijas, jautājumā par nodokli kulta uzturēšanai pareizticīgai baznīcai bija zināma priekšrocība. Tādējādi Rīgas bīskapam nācās būt elastīgam. Savukārt, ja pēc jauniegūto zemju pārdales kāda teritorija nonāca

⁹¹ Matuzova V. I., Nazarova E. L. *Krestonostsy i Rus'*. Konets XII v. 1270 g., s. 68.

⁹² Ronin V.K. Prinyatiye khristianstva v Karatanskom knyazhestve. *Prinyatiye khristianstva narodami Tsentral'noy i Yugo-Vostochnoy Yevropy, i kreshcheniye Rusi*. Moskva: Nauka, 1988, s. 115, 117.

⁹³ *Sakson Grammatik. Deyaniya Danov*. Tom 2. Moskva: «SPSL» – «Russkaya panorama», 2017, §11.11.6, 11.14.5, 15.4.17, 15.4.30.

⁹⁴ Florya B.N. O material'nom obespechenii tserkvi na Rusi i v zapadnoslavjanskikh gosudarstvakh v period rannego feodalizma. *Drevneyshiy gosudarstvo na territorii Vostochnoy Yevropy* 1985. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka», 1986, s. 116; Artamonov YU.A. Kto v Drevney Rusi mog rasschityvat' na polucheniye desyatiny? *Rus' epokhi Vladimira Velikogo: gosudarstvo, tserkov', kul'tura*. Moskva, Vologda: Drevnosti Severa, 2017, s. 229–230.

ordeņa pārvaldībā, tur desmitā tiesa bija jāmaksā obligāti. Tas, pat ņemot vērā Dieva apsolīto kompensāciju:

– Kungs jums vairoš pārejās deviņas daļas, tā ka jums būs lielāka pārpilnība mantā un naudā nekā agrāk. Un Dievs jūs glābs no citu tautu uzbrukumiem un no visām jūsu likstām,⁹⁵

varēja novest pie dumpja.

Jautājums par desmitās tiesas lielumu abām konfesijām kļūst sevišķi svarīgs, skarot jautājumu par latgaļu zemju pievienošanu. Gan Koknese,⁹⁶ gan Jersika iestājās Livonijā saskaņā ar feodālām tiesībām. Tas nozīmē, ka pareizticīgais kņazs, saglabājot savu ticību, deva zvērestu latīņu bīskapam:

Jersikas pilsētu, kas viņam pieder par dzimtu, līdz ar novadu un visiem pie šīs pilsētas piederīgiem labumiem viņš nodeva kā likumīgu dāvinājumu svētās Māras baznīcai ... Pēc tam, zvērējis mums vasaļa uzticību, viņš svinīgi saņēma no mūsu rokas minēto Jersikas pilsētu ar piederīgo novadu un labumiem kā lēni ar trim karogiem.⁹⁷

Savukārt Tālavas rietumu daļas valdnieki pēc pašu gribas pārgājuši latīņu baznīcā:

pie viņa [bīskapa Alberta] atnāca Tolovas Tālibalda dēli, Ramēķis un viņa brāļi, un pakļāvās bīskapa varai, apsolīdami no krieviem saņemt kristīgo ticību apmainīt pret latīņu rituālu un no katriem diviem zirgiem ik gadu maksāt mēru labības, lai bīskaps viņus allaž, kā mierā, tā kara laikā, sargātu.⁹⁸

Tādējādi Tālibalda dēli kļuva par vāciešu sabiedrotajiem un pievienojās krustnešu kustībai pret igauņiem. Kā izriet no citētā fragmenta, minētie

⁹⁵ IH, XVI: 4.

⁹⁶ Kokneses gadījumā gan tikai uz īsu brīdi pirms Vetsekas sacelšanās un aiziešanu uz Krievzemi.

⁹⁷ No akta par Jersikas Visvalža stāšanos lēņu attiecībās ar Rīgas bīskapu Albertu, pēc: Švābe A. Jersikas karaļvalsts, 17. lpp.

⁹⁸ IH, XVIII: 3.

valdnieki par savu rīcību un lojalitāti saņēma no vāciešiem divreiz izdevīgākus baznīcas nodevu nosacījumus nekā lībieši.⁹⁹

Jāatzīmē, ka aktos, kas saglabājušies par pievienoto zemju padošanos un sadali, baznīcas nodevu jautājums tiek atrunāts vienīgi par rietumu apgabaliem, turklāt, kā parāda 1209. gada akts par Jersikas padošanos un izlēņošanu, sākotnējais nodevu pamatojums bija latīņu rituāla ieviešana:

... bet tos savus meslu devējus, kas saņēmuši ticību no mums [bīskapa Alberta], viņš [Jersikas Visvaldis] atbrīvoja un nodeva mums līdz ar viņu mesliem un novadu, proti Autinas pilsētu, Cesvaini un citas ticībai piegrieztās.¹⁰⁰

Tālāk, Indriķa hronikā par 1212. gada notikumiem lasām:

Ari idumieši un leti, kas neieradās uz karu un nepārkāpa ticības sakramentus, līdz šai dienai dod ik gadu četru bīskapu noteikto pirmo mēru.¹⁰¹

Tad 1224. gada aktā par Jersikas sadali:

Bez tam Cesvaines pils novads dos joprojām mums desmitās tiesas labību pēc mēra, ko dod Ikšķile. Paši viņi [kņazs Visvaldis un bruņinieks Konrads] pienācīgi rūpēsies par baznīcas nodevām.¹⁰²

Tā paša 1224. gada akts par Tolovas sadali liecina:

... tā vīra īpašumu robežas, kuru sauc par Ramēķi, un visu, kas pirms šīs dalīšanas bija mūsu valdījumā līdz pat Burtniekiem, ar baznīcām, desmito tiesu un visiem laicīgiem ienākumiem viņi [ordeņa brāļi] valdīs līdz ar civilo tiesas varu.¹⁰³

⁹⁹ Tik zemu nodokļa likmi noteica arī tas, ka Tolova nav atbrīvojusies no krievu mesliem.

¹⁰⁰ Citēts pēc: Švābe A. Jersikas karaļvalsts, 17. lpp.

¹⁰¹ IH, XVI: 5.

¹⁰² Citēts pēc: Švābe A. Jersikas karaļvalsts, 27. lpp.

¹⁰³ No 1224. g. akta par Tolovas sadali pēc: Radiņš A. 10.–13. gadsimta senkapi latgaļu apdzīvotajā teritorijā, 151. lpp.

Visbeidzot 1239. gada dāvinājuma līgumā Rīgas bīskaps Nikolajs piešķīra ordenim Jersikas pils pusi līdz ar visiem lauku piederumiem, tiesībām un desmito tiesu.¹⁰⁴ Savukārt nodevas gan attālākajos Tolovas apgabalos, kur valdīja pats Tālibalds,¹⁰⁵ gan Visvalža un viņa mantinieku rīcībā palikušajās zemēs minētie līgumi neapspriež. Tas varētu norādīt uz to, ka saskaņā ar pareizticīgo zemēs ierasto praksi, tur baznīcas uzturēšana palika vietējā valdnieka aizgādībā – tāpat šis jautājums bija ārpus Rīgas bīskapa kompetences.

Kristītāja tiesības un vācu konkurenti Livonijā

Saskaņā ar rietumu tradīciju, tiesības kristietībai jaunpievērsto teritoriju iekļaut savā jurisdikcijā bija tai bīskapijai, kura pirmā tur sāka sludināt ticību, iecēla savus garīdzniekus un iesvētīja jaunuzceltās baznīcas par godu saviem svētajiem aizbildņiem. Tā kā misiju hroniku tiešais praktiskais uzdevums bija slavināt savu metropoli, apmelot konkurentus un noklusēt to panākumus rietumu naratīvam bija pilnīgi normāla parādība.¹⁰⁶

Krusta kara gājienu laikmetā Livonijā visas pretenzijas uz teritoriju, protams, īstenoja ar ieroču spēku, bet līgumā vai hronikas tekstā jaunā statusa juridiskais pamatojums vienmēr bija pakārtots kristietības izplatīšanas jautājumam. Tā Polockas Vladimira militārās neveiksmes beigušās ar senās meslu kundzības zaudēšanu pār lībiešiem:

... viņš [bīskaps Alberts] neiebilda par [lībiešu] meslu maksāšanu kņazam saskaņā ar to ko tas Kungs atkal saka savā evaņģēlijā:

¹⁰⁴ *SLVA* 1940, 223. lpp., Nr. 234.

¹⁰⁵ Tā kā Indriķis par paša Tālibalža pāriešanu latīņu konfesijā neko nesaka, pēc lielākās vēsturnieku daļas uzskatiem, viņš tā arī palika pareizticībā. Sk.: Rādiņš A. *10.-13. gadsimta senkapi latgaļu apdzīvotajā teritorijā*, 151. lpp.; Tamm M. *Martyrs and Miracles: Depicting dead in the chronicle of the Henry of Livonia. Crusading and chronicle writing on the medieval Baltic frontier: a companion to the Chronicle of Henry of Livonia*. Farnham: Ashgate, 2011, p. 151; Matuzova V.I., Nazarova E.L. *Krestonostsy i Rus'*, s. 169.

¹⁰⁶ Ronin V. K. *Prinyatiye khristianstva v Karatanskom knyazhestve*, s. 112; Winroth A. *The conversion of Scandinavia*, pp. 123–124.

“Dodiet ķeizaram, kas ķeizaram pieder, un Dievam, kas Dievam pieder!”

... Viņi [bīskaps Alberts un kņazs Vladimirs] kādu laiku palika kopā un savā sarunā rūpīgi apsvēra visu, kas skāra mieru. Tad kņazs, laikam gan Dieva iedvesmots un pamācīts, bīskapam beidzot atstāja visu Līvzemi brīvu.¹⁰⁷

Šādu zaudējumu varēja pamatot vienīgi ar Polockas kņazu nevēlēšanos nest Evaņģēlija gaismu:

Krievu kņazi raduši, pieveicot kādu pagāntautu, nepakļaut to kristīgajai ticībai, bet piespiest maksāt meslus un naudu.¹⁰⁸

Ko laikabiedru acīs nozīmēja valdnieka nevēlēšanās izplatīt kristīgo vārdu savu pagānisko pavalstnieku vidū? Ar šādu rīcību tika pārkāpta Dieva griba:

Dievs pats ir norādījis savā evaņģēlijā, sacīdams: “Ejiet māciet visas tautas, kristīdami tās Tēva, Dēla un Svētā Gara vārdā!”¹⁰⁹

kas tika uzskatīta par smagākā nāves grēka – lepnības – izpausmi.¹¹⁰ Par “neapgāzamo” pierādījumu noziedzīgā lepnībā, kas tika uzskatīts par Sātānu un Ādamu pazudinājušo grēku, kalpoja Polockas Vladimira “sliktā” nāvē – neapšaubāmais Dieva sods:

kņazs jau dzīrās kāpt kuģī, lai dotos ar viņiem ceļā, viņš pēkšņi saļima un izlaida garu, nomirdams pēkšņā un negaidītā nāvē, un viss viņa karaspēks izklīda.¹¹¹

Saprotams, ka šādā rīcībā apsūdzētā vara neskaitījās leģitīma. Pēc būtības, Indriķa apgalvojums, ka krieviem bija paradums nekristīt savus

¹⁰⁷ IH, XVI: 2.

¹⁰⁸ Turpat.

¹⁰⁹ Turpat.

¹¹⁰ Biļķins V. *Indriķa Līvonijas hronika*, 30., 32. lpp.

¹¹¹ IH, XIX: 10.

meslu maksātājus, ir viduslaiku literatūrā izplatīta sižetiska līnija. Pēc hronista ziņām, ar to pašu zviedri grēkoja Igaunijā:

*kamēr notika sarunas ar viruiešiem par ticības pieņemšanu, hercogs, labprātāk saņēmis no viņiem meslus, pacēla buras un vāciešiem par nepatiku aizbrauca.*¹¹²

Tos pašus vārdus, bet jau attiecībā uz sakšu darbību rietumslāvu zemēs, Brēmenes Ādams ieliek Dānijas karaļa mutē:

*Viņu [sakšu] domas – teica viņš [Svens II], – vairāk vērstas uz meslu ievākšanu, nevis uz pagānu pievēršanu.*¹¹³

Savukārt vēl dažus gadsimtus iepriekš Kārļa Lielā padomdevējs Alkuins rakstīja, ka neizglītoto franku garīdznieki jau pašu sakšu zemēs koncentrējās vairāk uz desmitās tiesas ievākšanu, nevis kristietības pamatu pasniegšanu.¹¹⁴

Kā izriet no minētajiem piemēriem, šeit ir runa par sāncensību starp garīgo un laicīgo varu. Arī Livonijā Indriķim savā hronikā bija jāpamato Rīgas bīskapa pretenzijas uz laicīgo varu pār iekarotajām zemēm, uz ko pretendēja arī Dānija un Senkrievijas kņazistes. Pats Alberts, piekrtot maksāt Polockai lībiešu meslus, faktiski uz neilgu laiku kļuva par krievu kņazistes vasali.¹¹⁵

Tolovas gadījumā Indriķim gluži otrādi nācās atzīt vietējo latgaļu pāreizticīgo kristīšanu no sendienām, jo hronikas uzrakstīšanas brīdī šis apstāklis bija aktuāls, 1224. gadā noslēgtā, miera līguma pamatā starp Rīgu, no vienas puses, un Novgorodu ar Pleskavu, no otras, saskaņā ar kuru ridzinieki atzina krievu meslus no toloviešiem:

¹¹² IH, I: 13.

¹¹³ Tulkots no: Adam von Bremen. Bischofsgeschichte der Hamburger Kirche. *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*. Berlin: Rütten & Loening, 1961. Buch III: 23, S. 357.

¹¹⁴ Kuznetsova A. M. Missii latinskoy tserkvi: opyt khristianskogo zapada i Tsentral'naya i Yugo-Vostochnaya Yevropa na rubezhe vtorogo tysyacheletiya. *Khristianstvo v stranakh Vostochnoy, Yugo-vostochnoy i Tsentral'noy Yevropy na poroge vtorogo tysyacheletiya*. Moskva: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2002, s. 42.

¹¹⁵ Matuzova V. I., Nazarova E. L. *Krestonostsy i Rus'*, s. 163.

Novgorodas un Pleskavas krievi norīkoja sūtņus uz Rīgu un lūdza mieru. Rīdzinieki viņus pieņēma, salīga mieru un atjaunoja viņiem meslus, ko krievi vienmēr bija saņēmuši Tolovā.¹¹⁶

Tātad hronista acīs pretenzijas uz mesliem varēja būt pamatotas tikai tajā gadījumā, ja attiecīgajā reģionā krievi būtu izplatījuši kristietību.

Starp divām konfesijām

Kas izmainījās līdz ar pareizticīgo zemju pievienošanu? Lai atbildētu uz šo jautājumu, īsi jāiepazīstas ar vispārējo attiecību ainu starp abām konfesijām. Daudz nekavējoties pie baznīcas šķelšanās peripetijām, īsi jāatzīmē, ka, saskaņā ar kristīgo doktrīnu, pasaule ir ambivalenta. Tas nozīmē, ka visu labo un dievišķo pasaulē iemieso kristīgā baznīca, bet pagāniem, ķeceriem un shizmatīķiem ir Sātana būtība. Respektīvi, šķelšanās rezultātā notikušajā abpusējā nolādēšanā katra no pusēm sāka raudzīties uz otru kā uz Sātana piekritējiem – oponentu dievnami pārvērtās par pagānu tempļiem, svētie attēli – par elkiem, bet rituāli pārstāja nest svētību un sāka kalpot nelabajam.¹¹⁷ Savukārt sadzīves līmenī, ja jau sātāniskās viltības dēļ antagonistu dvēseles tik un tā bija nolemtas, pret pretējās konfesijas adeptiem rekomendēja attiekties iecietīgi un labvēlīgi.¹¹⁸

Ja līdz 11. gadsimta vidum Bizantijas un pareizticības pozīcijas globāli politiskajā līmenī izskatījās nesatricināmas, tad gadsimta otrajā pusē Romeju impērijā sākās ilgstoša krīze.¹¹⁹ Turklāt latīņu baznīcas autoritāti būtiski palielināja pirmā krusta kara gājiena panākumi. Savukārt par

¹¹⁶ IH, XXVIII: 9.

¹¹⁷ Janson H. Pagani and Christiani, p. 179.

¹¹⁸ Podskal'ski G. *Khristianstvo i bogoslovskaya literatura v Kijevskoy Rusi* (988–1237 gg.). Sankt-Peterburg: Vizantinorossika, 1996, s. 300; Florya B. N. *U istokov religioznogo raskola slavjanskogo mira* (XIII v.). Sankt-Peterburg: Aleteya, 2004, ss. 24–25.

¹¹⁹ Slyadz' A.N. *Vizantiya i Rus'*: opyt voyenno-politicheskogo vzaimodeystviya v Krymu i Priazov'ye (XI – nachalo XII veka). Sankt-Peterburg, Moskva: Yevraziya, ID Klio, 2014, s. 64.

pagrieziena punktu ar apokaliptisku piegaršu kļuva “Otrās Romas” – Konstantinopoles – krišana 1204. gadā un t. s. Latīņu impērijas izveide Griekijā. Kopš šī brīža pāvestu kūrīja iezīmēja tālāko darbības kursu – pievienot pareizticīgos Romas baznīcai: tanī pašā gadā Bulgārijas cars saņēma no pāvesta kroni, 1217. gadā Romas supremātiju atzina Serbija.¹²⁰ Līdzīgi centieni notika arī ziemeļu virzienā: zināmi Romas izteikti aicinājumi Senkrievijas kņaziem,¹²¹ bet Kijevā un Gaļičā parādījās dominikāņu misijas.¹²² Ja Senkrievijas ziemeļrietumos pāvesta politikai nebija panākumu, tad 1253. gadā, noslēdzot ūniju ar Galīcijas-Volinijas zemi, Danielam Romanovičam tika piešķirts nedzirdēts tituls – *Rex Ruthenorum*.¹²³

Rezultātā teritoriāli Romas garīgās virsvaldības paspārnē nokļuva ap tuveni viena trešdaļa no kādreizēja Bizantijas patriarhāta jurisdikcijas Austrumeiropā. Ņemot vērā to, ka pirms tam pāreja pretējā konfesijā tika uzskatīta par dvēseles pazudinošu grēku un abas baznīcas aktīvi vērsās viena pret otru ar polemisku propagandu,¹²⁴ šāds pavērsiens uzskatāmi parāda izmisumu bizantiešu rituāla zemju nometnē. Nevar noliegt arī pāvesta kūrījas aktīvu politiku, kas nodrošināja šādu strauju savas ietekmes pieaugumu. Piemēram, līdz mūsdienām saglabājusies virkne Romas pāvestu sūtījumu Senkrievijas kņaziem ar aicinājumiem pāriet Romas

¹²⁰ Florya B. N. *U istokov religioznogo raskola slavyanskogo mira*, ss. 38–40, 56, 80.

¹²¹ Matuzova V. I., Nazarova E. L. *Krestonosty i Rus'*, ss. 216–222; Mayorov A. V. Pis'ma papy Innokentija IV k Daniilu Galitskomu i vsem khristianam Rusi ot 3 maya 1246 g. (bullā “Cum is qui”): tekst, perevod, kommentarij. *Rusin*, Nr. 4 (42). Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskij gosudarstvenny universitet, 2015, ss. 12–36.

¹²² Shchhaveleva N. I. Kiyevskaya missiya pol'skikh dominikantsev. *Drevneyshiye gosudarstva na territorii SSSR*, 1982 g. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka», 1984, s. 139–151; Florya B. N. *U istokov religioznogo raskola slavyanskogo mira*, ss. 140–143, 205.

¹²³ Florya B. N. *U istokov religioznogo raskola slavyanskogo mira*, ss. 165, 166; Mayorov A. V. Byl li Daniil Galitskiy koronovan papoy Innokentiyem IV? *Rusin*. Nr. 3 (25). Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskij gosudarstvenny universitet, 2011, ss. 42–49.

¹²⁴ Podskal'ski G. *Khristianstvo i bogoslovskaya literatura v Kiyevskoy Rusi*, s. 250.

aizgādībā.¹²⁵ Kopumā avoti ļauj vēsturniekiem izsekot pāvestu politikas stratēģiju izmaiņām 13. gadsimtā – laikā, kad miermīlīga aģitācija un dažādu preferenču solīšana pareizticīgajiem valdniekiem pakāpeniski pārāuga militārajos draudos. Līdz atkal jaunu pagriezienu stratēģijā ienesa mongoļu invāzija, kas galīgi izjauca līdzšinējo spēku samēru Austrumeiropā.¹²⁶

Kādi bija pareizticīgo zemju pievienošanas nosacījumi?

Runājot par noteikumiem, kādi tika piedāvāti tautām, kas bija gatavas pāriet Romas baznīcas paspārnē, nozīmīgu liecību sniedz Livonijas vēstures kontekstā līdz šim vēl neapspriestā informācija no Nikolosa da Kalvas (*Niccolo da Calvi*) sastādītā Romas pāvesta “Inokentija IV dzīvesstāsta”. Avota 17. nodaļā «Par to, kā pāvests norīko sūtņus dažādām tautām» atrodams pāvesta uzdevuma īss atreferējums pirmajam Rīgas arhibīskapam Albertam Zauerbēram Krievijas pievienošanas lietā:

*Pie krieviem, kuri atsūtīja uz Romas kūrīju savu svinīgu sūtniecību, [pāvests] arī aizsūtīja savu legātu [Livonijas un Prūsijas arhibīskapu Albertu Zauerbēru], caur kuru viņi tika instruēti un informēti par katolisko ticību ar grieķu paražu un rituālu saglabāšanu.*¹²⁷

Tātad latīņi neko neprasīja mainīt: ne liturģijas valodu, ne rituālu. Tikai zvērestu un pakļaušanos pāvestam. Līdzīgi tam, kāda bija prakse gan krustnešu iekarotajā Grieķijā, gan Romas supremātijā pārgājušajās Bulgārijā un Serbijā, galvenais bija administratīvā vienotība un pakļaušanās Romai, bet visas izmaiņas rituālā tika atliktas uz vēlāku laiku. Savukārt latīņu konfesijas izplatīšanas misijā uz Bizantijas rituāla piekritēju zemēm

¹²⁵ Matuzova V. I., Nazarova E. L. *Krestonosty i Rus'*, ss. 216–222; Mayorov A. V. Pis'ma papy Innokentija IV k Daniilu Galitskomu i vsem khristianam Rusi ot 3 maya 1246 g.

¹²⁶ Florya B. N. *U istokov religioznogo raskola slavyanskogo mira*.

¹²⁷ No “Inokentija IV dzīvesstāsta”, tulkots pēc: Mayorov A. V. Byl li Daniil Galitskiy koronovan papoy Innokentiyem IV?, s. 45.

ziemeļaustrumu Eiropā jaundibinātai Rīgas arhibīskapijai tika atvēlēta īpaša loma.

Paralēli straujajai invāzijai Romas kūrīja notiekošajam pielāgoja arī tiesisko bāzi: Laterāna koncilā, kurā piedalījās arī mūsu “prastais lauku garīdznieks” Indriķis,¹²⁸ shizmatiskus pielīdzināja ķeceriem, turklāt nevis rituālo vai dogmatisko atšķirību dēļ, bet gan par pāvesta virskundzības neatzīšanu. Tādējādi rietumu baznīcas ietvaros juridiski tika atzīta dažādu rituālu un liturģijas valodu līdzaspastāvēšana.¹²⁹

Informācijas trūkums par baznīcu celtniecību, draudžu darbības organizāciju un desmitās tiesas noteikumiem gan Jersikas kņazistes, gan Tolovas austrumdaļā ir likumsakarīgs, ņemot vērā latīņu praksi jaunpievienotajās pareizticīgajās zemēs, kur vietējā valdnieka uzturētie pareizticīgie garīdznieki varēja palikt savos amatos un turpināt kalpošanu Livonijā baznīcslāvu valodā. Tieši šī iemesla dēļ Latgales pamatteritorijas latinizācija sākās vēlāk un notika pakāpeniski. Pamatlomu šajā procesā spēlēja garīgie ordeņi. Kopš vācu misijas sākuma vieni no aktīvākajiem misionāriem bija cistercieši. Latgalē šī ordeņa mūkiem misijas iespējas pavērās pirms 1230 gadiem, kad Jersikas Visvaldis savā kņazistē piešķīra viņiem zemi:

*Rīgas bīskapa Nikolaja liecība, ka Jersikas karalis Visvaldis nodevis Daugavgrīvas klostera abatam un kapitulam Wolfholm'a salu un zemi šaipus Daugavai, kas atrodas starp divām upītēm, proti, Liksnu un Riešu, un Caffēr'a ezeru.*¹³⁰

¹²⁸ Mugarēvičs Ē. *Rietumeiropas hronikas par baltu apdzīvotām zemēm*. 9.–13. gs. hroniku fragmenti, tulkojumi un komentāri. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2015, 84. lpp.

¹²⁹ Florya B. N. *U istokov religioznogo raskola slavyanskogo mira*, ss. 57, 88.

¹³⁰ Švābe A. Jersikas karaļvalsts, 28. lpp. Starp dokumentā minētajiem vietvārdiem mūsdienu kartē atrodama vienīgi Liksnas/Lieksnas upīte, kas ietek Daugavā tādā pašā vārdā sauktajā ciemā – Daugavpils novada Liksnas pagastā. Vilku sala, iespējams, identificējama ar 1,8 kilometrus garu un 0,5 km platu Ploņu (Jersikas) salu, kas sākas 0,5 km augšup Jersikas pilskalnam (Jēkabpils novada Dunavas pagasts), Caffer – var būt Kāšu, Stropu vai Kolupa ezers (<http://www.upes.lv/informacija/daugavas-baseins>) (skatīts 03.10.2020.).

Ir zināmas norādes arī par cisterciešu klostera celtniecību Viļākā, Atzelē 1293. gadā.¹³¹

Pastāv priekšstats, ka atšķirībā no bīskapijām ordenis savās zemēs maz rūpējās par vietējo iedzīvotāju garīgo dzīvi. Nevar nepieņemt, ka bruņiniekiem bija cita funkcija, taču kā paši brāļi-bruņinieki, tā arī Teitoņu ordeņa pavalstnieki Livonijas provincē atradās lielākoties t. s. sprediķotāju jeb dominikāņu ordeņa garīgajā aprūpē.¹³² Tātad tieši tā pati – cīņā ar herētiķiem specializējusies ubago mūku brālība,¹³³ kas 13. gadsimta pirmajā pusē sākusi latīņu misiju Kijevā, – parādījās Rīgā jau 1234. gadā.¹³⁴

Protams, pievēršana latīņu rituālam varēja notikt ne tikai mūku miermīlīga sprediķa veidā. Citu zemju pieredze rāda, ka tika izmantoti arī radikālāki līdzekļi, kas vispirms tika vērsti pret pareizticīgā rituāla izplatīšanos: garīdzniekiem bija aizliegts noturēt dievkalpojumus ārpus savām baznīcām; bez latīņu bīskapa atļaujas nebija ļauts iegādāties jaunas celtnes; latīņiem bija aizliegts apmeklēt citas konfesijas dievkalpojumus un pieņemt sakramentus. Ar laiku noteikumi kļuva aizvien bargāki: nelatīņu rituāla ietvaros notikušās kristības varēja atzīt par nederīgām un piespiest pārkristīties vai varēja aizliegt laulības ar pareizticīgajiem, no garīdzniekiem varēja prasīt publiski atteikties no tām apsūdzībām, kurus pareizticīgie izvirzīja pret latīņiem, vai ielikt cietumā par pāvesta nepieminēšanu dievkalpojuma laikā utt.¹³⁵

¹³¹ Caune A., Ose I. *Latvijas viduslaiku mūra baznīcas*, 12. gs. beigas – 16. gs. sākums: Enciklopēdija. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2010, 552. lpp.

¹³² Milicers K. *Vācu ordeņa vēsture*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2009, 97. lpp.

¹³³ Voraginskiy Iakov. *Zolotaya legenda*. Tom 2. Moskva: Izdatel'stvo frantsiskantsev, 2018, s. 146.

¹³⁴ Ose I. *Mittelalterliche Klöster in Riga 13.–16. Jahrhundert. Lübecker Kolloquium zur Stadtarchäologie im Hanseraum IX: die Klöster*. Lübeck: Schmidt-Römhild, 2014, S. 511.

¹³⁵ Florya B.N. *U istokov religioznogo raskola slavyanskogo mira*, ss. 114, 116–118, 135.

“Jersikas” Evaņģēlijs kā liecība bizantiešu rituāla
baznīcas pastāvēšanai 13. gadsimtā
Historiogrāfiska skice

To, ka vācu misionāri pārkristīja jau kristītos latgaļus un šī pāreja no bizantiešu ticības uz latīņu rituālu nenotika strauji, rakstīja Arvīds Švābe.¹³⁶ Par galveno argumentu šādai pozīcijai kalpoja dažreiz par “Jersikas” Evaņģēliju (arī: “Jurģa”, “Lotiša”, “Simona” vai “Novgorodas” Evaņģēlijs) sauktais Jaunās Derības rakstu apkopojums, t. s. aprakoss, iknedēļas lasīšanai baznīcā.¹³⁷ Šis 1270. gadā pārrakstītais senslāvu valodas rokraksts mums ir nozīmīgs ar tā noslēdzošo pierakstu:

*... Rakstija šis grāmatas es, Jurģis, mācītāja, sauktā Latvieša¹³⁸ dēls,
no Gorodišes ar mūka Sīmaņa līdzekļiem no Sv. Georgija sev par
pestīšanu un visiem kristītiem par prieku.¹³⁹*

Apspriežamais manuskripts Krievijas zinātniskajā literatūrā bija labi pazīstams jau 19. gadsimtā,¹⁴⁰ bet latviešu pētnieku vidē radījies īstu ažiotažu, pateicoties publicista Jāņa Kreica 1931. gadā izteiktajai hipotēzei,¹⁴¹ ka manuskripta tapšanas vieta – Городище – var būt identificējama ar Jersikas pilskalnu. Šāda lokalizācija un piedāvātais pareizticības nozīmes redzējums seno latgaļu garīgajā dzīvē toreiz izraisīja pat polemiku ar pazīstamu latviešu valodnieku profesoru Jāni Endzelīnu, kurš apstrīdēja gan

¹³⁶ Švābe A. *Latvijas vēsture* II. Pamatskolas 5. klasei. Rīga: AS Valters un Rapa, 1921, 18., 140. lpp.

¹³⁷ Rokraksts glabājas Maskavā, Krievijas Valsts bibliotēkas Rokrakstu zinātniskās pētniecības nodaļā, fonds 256, nr. 105.

¹³⁸ Iespējams, senākais etnonīma “Latvietis” – “Lotiš” pieminējums.

¹³⁹ Citēts pēc: Švābe A. Jersikas karaļvalsts, 28. lpp.

¹⁴⁰ Literatūras sarakstu par Simona jeb Jersikas Evaņģēliju (līdz 1978. gadam) sk.: http://mns.udsu.ru/gospel/SK_180.html (skatīts 03.10.2020.)

¹⁴¹ J. Kreics. Ģersikas evaņģēlijs. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, 5.–6. Rīga: Izglītības ministrija, 1931, 558.–562. lpp.

Evaņģēlija saistību ar Jersiku, gan iesaukas “Lotiš” interpretāciju etnonīma “Latvietis” nozīmē.¹⁴²

Ja pirms Otrā pasaules kara un arī vēlāk, emigrācijā, J. Kreica interpretāciju un ziņas no “Jersikas” Evaņģēlija savos darbos aktīvi izmantoja un propagandēja vadošie Latvijas zinātnieki – A. Švābe¹⁴³ un Francis Balodis,¹⁴⁴ tad padomju varas okupētajā Latvijā informācija no šī rakstības pieminekļa latviešu pētnieku darbos neparādījās. Pašlaik tas liekas paradoksāli, jo tas bija pateicīgs laiks izvērst austrumu kaimiņu seno ietekmju liecības. Tomēr vēstures rakstīšanas procesu ietekmēja virkne citu faktoru. 20. gadsimta sešdesmitajos un septiņdesmitajos gados iznāca virkne šim piemineklim veltītu pētījumu, kuros krievu zinātnieki uzstāja uz šī krāšņā Evaņģēlija izcelsmi Novgorodas Rjurika pilskalnā (*Рюриково Городище*), un, zūdot pamatojumam tā saistībai ar Jersiku, informācija no šī rakstības pieminekļa pārstāja parādīties Latvijas vēsturnieku un arheologu darbos. Turklāt brīvi atsaukties uz “nacionālistiskās Latvijas” zinātniekiem un izvērst viņu iesāktās tēmas nevarēja. Arī pareizticīgās baznīcas vēstures tematika Latvijā nevarēja būt apsveicama tēma dziļākiem pētījumiem.

Jāatzīmē, ka pats rokraksts ir nozīmīgs un labi saglabājies piemineklis – nenovērtējams Senkrievu rakstniecības un grāmatas miniatūras piemērs. Ne tikai izcilās paleogrāfiskās īpašības, bet arī izsmalcinātais noformējums ar miniatūrām un daudziem fantastiskiem briesmoņiem, augiem, zoomorfiem un antropomorfiem motīviem rotātie iniciāļi noteica pētnieku uzmanības pievēršanu grāmatai. Evaņģēlijs ir ne tikai pieminēts

¹⁴² Endzelīns J. Vai senajā Polockas valstī ir bijuši latviešu tautības mācītāji? *Latvijas Karavīrs*, Nr. 105, 1938, 11. maijs, 2. lpp.; Kreics J. Vai senajā Polockas valstī bijuši latviešu tautības mācītāji? Atbilde prof. J. Endzelīnam. *Latvijas Karavīrs*, Nr. 230, 1938, 09. oktobris, 2. lpp.; Endzelīns J. Atbilde J. Kreica kungam. *Latvijas Karavīrs*, Nr. 230, 1938, 09. oktobris, 3. lpp.

¹⁴³ Švābe A. Jersikas karaļvalsts, 28., 29. lpp.

¹⁴⁴ Balodis F. Senākie laiki. Latviešu senvēsture. *Latviešu vēsture*, 1. sēj., 1. daļa. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. apgāds, 1938, 14. lpp.; Balodis F. *Senā Latvija*. Cīkāga: Dzimtā zeme, 1956, 14. lpp.

gandrīz katrā apkopojošā darbā par Senkrievijas grāmatniecību,¹⁴⁵ bet ir kļuvis par virkni speciālo pētījumu objektu.¹⁴⁶

Jautājumu loks ap “Jersikas” Evaņģēliju ir visai plašs un daudzpusīgs. Pētniecībā parādījās virkne argumentu gan “par”, gan “pret” rokraksta

¹⁴⁵ Nekrasov A. I. *Očerki dekorativnogo iskusstva Drevney Rusi*. Moskva: t-vo «V. V. Dumnov, nasl. br. Salayevykh», 1924, s. 38, ris. 38; Nekrasov A. I. *Drevnerusskoye izobrazitel'noye iskusstvo*. Moskva: Izogiz, 1937, ss. 140–141, ris. 89, 90; Svirin A. N. *Iskusstvo knigi Drevney Rusi XI–XVII vv.* Moskva: Iskusstvo, 1964, s. 70, 185; Zhukovskaya L. P. Tipologiya rukopisey drevnerusskogo polnogo aprakosa XI–XIV vv. v svyazi s lingvisticheskim izucheniyem ikh. *Pamyatniki drevnerusskoy pis'mennosti*: Yazyk i tekstologiya. Moskva: Nauka, 1968, ss. 237, 261, 269, 272, 275–290, 305; Popova O. *Les miniatures russes du XIe au XVe siecle*. Leningrad: Éditions d'art Aurore, 1975, pp. 47–50, 52; Zhukovskaya L. P. *Tekstologiya i yazyk drevneysbikh slavyanskikh pamyatnikov*. Moskva: Nauka, 1976, ss. 223, 227, 240, 286 i t.d.; Smirnova E. S. *Zhivopis' Velikogo Novgoroda*. Seredina XIII–nachalo XV veka. Moskva: Nauka, 1975, ss. 32–34; Il'ina T.V. *Dekorativnoye oformleniye drevnerusskikh knig*. Novgorod i Pskov. XII–XV vv. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, 1978, ss. 47–53; Stolyarova L. V., Kashtanov S. M. *Kniga v Drevney Rusi (XI–XIV vv.)*. Moskva: Russkiy fond Sodeystviya Obrazovaniya, 2010, s. 133, 134, 160, 258, 264, 268–282, 341, 389, ris. 3, 5; Petrova L. A. Dlya vashego preuspevaniya v delakh dukhovnykh (iz istorii biblioteki Yur'yego monastyrya). *Istoriya. Literatura*: al'manakh NGU im. Yaroslava Mudrogo, i administratsii Novgorodskoy oblasti, 2001, № 3 (22), s. 25; Stolyarova L. V. *Svod zapisey pistsov, khudozhnikov i pereplechikov drevnerusskikh pergamennykh kodeksov XI–XIV vekov*. Moskva: Nauka, 2000, ss. 83, 123–125, 246, 445, 450, 453 un citi.

¹⁴⁶ Popova O. S. Novgorodskaya rukopis' 1270 g. (miniatury i ornament). *Zapiski Otdela rukopisey GBL*. Moskva, 1962, vyp. 25, s. 184–219; Sedova O. N. Sokrashcheno napisannyye slova v drevnerusskom ustavnom pis'me kontsa XIII v.: (na materiale novgorodskogo Yevangeliya 1270 g.). *Problemy paleografii i kodikologii v SSSR*. Moskva: Nauka, 1974, s. 77–89; Ryabova Ye. V. Grafiko-orfograficheskiye osobennosti drevnerusskogo Yevangeliya-aprakosa v svete lingvotekstologii (na materiale Simonovskogo Yevangeliya (1270 g.)). *Yazyk v prostranstve i vremeni*. Tezisy i materialy konferentsii 29–30 oktyabrya 2002 g., Ch.1. Samara, SGPU, 2002, s. 55; Molčanovs V. 1270. gada Latvieša Evaņģēlijs no Krievijas Valsts kanclera N. Rumjanceva rokrakstu grāmatu kolekcijas. *Svyatoye Yevangeliye Aprakos polnyy 1270 goda*: unikal'naya istoricheskaya rukopis', imenuyemaya «Yevangeliye Lotysha», («Yersikskoye Yevangeliye», «Simonovskoye Yevangeliye»). Nauchnije issledovaniya. Rīga: Latvijskaya Pravoslavnaya tserkov', 2016, ss. 82.–95.; Kocere V. Jersikas Jurģa 1270. gada Evaņģēlijs. *Svyatoye Yevangeliye Aprakos polnyy 1270 goda*, 96.–101. lpp. un citi.

saistību ar Latgali un latgaļu izcelsmes garīdzniekiem.¹⁴⁷ Diemžēl šī raksta ietvaros visos aspektos iedziļināties nevar. Prieccē, ka šis avots atkal ir atgriezies Latvijas zinātnieku aprītē, un cerams, ka 2016. gadā izdots lie-liskais «Jersikas Evaņģēlija» faksimilizdevums¹⁴⁸ raisīs lielāku interesi par šo nozīmīgo rokrakstu.

Valodniecības liecības

Tēmas apskats nebūtu pilnīgs, ja vismaz īsumā netiktu skarts jautājums par slāviskās izcelsmes kristiešu reliģisko terminu lielo skaitu lībiešu un latviešu valodā. Šeit svarīgi atzīmēt, ka latviešu vēsturnieku vidū pašlaik popularitāti guvusi Indriķa Šterna hipotēze par to, ka minētie vārdi:

*ieviesti latviešu valodā no vācu viduslaiku Rīgas, nevis aizgūti pirmsvācu laikos.*¹⁴⁹

Pēc autora domām, šāds apgalvojums veidojies no nopietnas metodo-lōģiska rakstura kļūdas, pēc būtības anahronisma, jo minētais autors savās konstrukcijās, izmantodams ar kristīgo ticību saistītos jēdzienus un apzīmējumus, tos lieto kā parastus sadzīviskus vārdus mūsdienu ateistiskā izpratnē, ignorējot, ka šajā gadījumā runa ir par reliģiju, kuras terminoloģija pauz cilvēku dvēseles glābšanas kodu. Turklāt, ņemot vērā viduslaiku totālās reliģiozitātes apstākļus, nav skaidrs, kā lai latīņu draudzēs laukos varētu brīvi ieviesties ķecerīgi “vārdiņi”, kas nozīmētu ņirgāšanos par rituāliem un svētuma pazušanu. Uz šo nav atbildes arī I. Šternam:

¹⁴⁷ Aleksandrs (Mitropolīts). Senā Jersika un tās garīgais mantojums. *Svyatoye Yevangeliye Aprakos polnyy 1270 goda*, 71.–81. lpp.

¹⁴⁸ *Svyatoye Yevangeliye Aprakos polnyy 1270 goda*: unikal'naya istoricheskaya rukopis', imenuyemaya «Yevangeliye Lotysha», («Yersikskoye Yevangeliye», «Simonovskoye Yevangeliye») / [perepischik Yevangeliya Yurgis, Lotysh]. Rīga: Latviyskaya Pravoslavnaya tserkov', 2014, 334 s.

¹⁴⁹ Šterns I. Pareizticība Latvijā. *Latvijas Vēsture*, 1996, Nr. 5 (24). Rīga: Latvijas Universitāte, 72. lpp.

Kā tie [ar kristietību saistītie aizguvumi no senkrievu valodas] izplatījušies pa visu zemi, ir valodnieku pētīšanas lauks.¹⁵⁰

Savukārt valodnieku pētījumos šāda iespēja netiek izskatīta un joprojām:

... part of the Latgalian or Eastern Latvians were baptized Orthodox. Linguistic data are also more than convincing, because the base of the Christian lexicon in the Latvian language consists of borrowing from the Old Russian language.¹⁵¹

Turklāt filologi atzīmē, ka latviešu kristīgo vārdu vārdnīcā ir gandrīz visi iespējamie aizguvumu veidi: leksikas aizguvumi jeb tieši no senkrievu valodas pārņemtie vārdi (piemēram, *grēks*); aizguvumi–tulkojumi (piemēram, *Lieldiena*); radītie aizguvumi, kas cēlušies neatkarīgi no svešvārda, bet veidoti, lai aizstātu svešvārdu (piemēram, *žēlastība* no senkrievu *milostb*), kā arī semantiskie aizguvumi, kad vietējā vārdā tiek pārnesta svešvārda nozīme (piemēram, *bauslis*). Leksikā pārstāvēti vārdi, kas atspoguļo gan sākotnējo iepazīšanos ar jauno reliģiju, gan tādi, kurus varēja lietot jau kristītie iedzīvotāji. Turklāt jaunākie pētījumi parādīja, ka arī ticības apliecinājuma tekstu un tēvreizi vietējie iedzīvotāji vispirms iepazīuši no bizantiešu konfesijas pārstāvjiem. Arī fonētika liecina, ka aizguvumi ienāca pirms vecajā krievu valodā notika patskaņu artikulācijas vājināšana – t. s. reducēto patskaņu krišanas process, kas norisinājās no 11. līdz 13. gadsimta beigām. Tāpēc valodniecības dati kristīgās terminoloģijas aizguvumus joprojām attiecina uz 11.–12. gadsimtu.¹⁵²

¹⁵⁰ Šterns I. Pareizticība Latvijā. *Latvijas Vēsture*, 1996, Nr. 5 (24). Rīga: Latvijas Universitāte, 72. lpp.

¹⁵¹ Vanags P. German Influence on the Christian Discourse of Earle Written Latvian. *Languages in the Lutheran reformation: textual networks and the spread of ideas*. Amsterdam: Amsterdam University press, 2019, p. 274.

¹⁵² Ibidem, pp. 275–277.

Secinājumi

Mūsdienu sasniegumi viduslaiku rakstīto avotu kritikā un Austrumbaltijā notikušā ievieošana kopējā Eiropas vēsturiskajā kontekstā parāda Livonijas vēstures naratīvu pavisam citās krāsās. Konstantinopoles krišana, Romas globālā politika, latīņu misijas plāni Senkrievijā – tās ir vadlīnijas, kuras ļauj labāk izprast, kāpēc pareizticīgie valdnieki Baltijā, redzot, ka Dievs acīmredzami ir latīņu pusē, bija gatavi sadarboties ar Rīgu. Konsekventā norāde uz vietējo iedzīvotāju pagānismu nebūt nenozīmē, ka viņi nebija kristieši. Tā lībiešiem, bez kuru, vismaz daļējas, lojalitātes krustneši diez vai varētu nostiprināties Daugavas lejtecē, pagānisms tika piedēvēts vienīgi, vadoties pēc nepieciešamības juridiski pamatot tiem sniegtās preferences.

Veiktā analīze ļauj pieņemt, ka 13. gadsimta sākumā Latvijas austrumdaļā notika austrumu kristietībai piederošo iedzīvotāju inkorporācija latīņu baznīcas pasaulē. Izejot no tā laika sarežģītās politiskās un militārās situācijas, dažādām pakļautajām zemēm šī pievienošanās nozīmēja atšķirīgus priekšnosacījumus.

Pirmkārt, Vidzemes lībiešiem un latgaļu apdzīvotās teritorijas rietumu daļā notika pāreja uz latīņu dievkalpojumu un latīņu draudžu izveide.

Otrkārt, latgaļu apdzīvotās teritorijas austrumos, kur vācu piļu un baznīcu izbūve sākās vēl un viduslaikos nebija tik blīva, ir reģions, kur vietējie pilskungi savas pozīcijas saglabāja visilgāk un kur pēc formālas iekļaušanas Romas baznīcas sistēmā dievkalpojumi joprojām notika baznīcslāvu valodā.

Treškārt, garīgi no latīņu baznīcas pilnīgi neatkarīga bizantiešu rita dievnami viduslaiku Livonijā varēja palikt vienīgi krievu tirgotāju sētu baznīcas lielākajās pilsētās kā Rīgā, Koknesē,¹⁵³ Cēsīs,¹⁵⁴ kuru garīdzniecību aizsargāja tirdzniecības līgumu nosacījumi.

Tātad Bizantijas rita Austrumlatvijas iedzīvotāji tika iekļauti Livonijas lēņu sistēmā un feodālajā struktūrā, bet baznīcslāvu valodas saglabāšana

¹⁵³ Caune A., Ose I. *Latvijas viduslaiku mūra baznīcas*, 169. lpp.

¹⁵⁴ Turpat, 132.–135. lpp.

liturģijā tika pieļauta, vienīgi pateicoties tā brīža situācijai kā pagaidu parādībai, kamēr vietējo valdnieku un iedzīvotāju atbalsts bija vitāli nepieciešams vācu ienācējiem. Ar to situācija Livonijā radikāli atšķīrās no vēlāko gadsimtu ūnijām, kad, pievienojot Rietumu baznīcai kādu lielāku Austrumu konfesijas reģionu ar nosacījumu atzīt latīņu eklezioloģiju un dogmātu (ieskaitot pāvesta primātu), bet, saglabājot austrumu liturģiju un citas īpatnības, tika veidotas jaunas austrum-katoļu baznīcu metropoles (piemēram, Brestas ūnijas rezultāts – Krievijas uniātu baznīca).

Iespējams, ka rakstā izdarītie secinājumi kādu nepārsteidz vai var šķist, ka uz kopējā krustnešu iekarošanas rezultātā notikušo pārmaiņu fona austrumu konfesijas rituāla pagaidu saglabāšana ir tikai mazsvarīga detaļa. Tā tas nav. Sevišķi svarīga šī atziņa kļūst viduslaiku arheoloģisko materiālu interpretācijas kontekstā. Nepiekrītot tradicionālajam uzskatam, ka vienīgais un pilnīgākais avots par vietējo iedzīvotāju pievēršanu jaunajai reliģijai ir latīņu naratīvs, kurā, pēc autora domām, aiz rakstīto avotu teoloģiskajiem formulējumiem slēpjas vienīgi juridiskie nosacījumi Austrumbaltijas iekļaušanai latīņu baznīcas hierarhijā un atzīstot, ka pati kristianizācija šeit notika agrāk, kā kristianizācijas procesa galvenais avots priekšplānā izvirzās arheoloģiskās liecības.¹⁵⁵ Savukārt gan apbedīšanas tradīciju pārmantojamība no 12. līdz 14. gadsimtam, gan vēlīe pareizticīgie personīgās dievbijības priekšmeti ir mēmi liecinieki sarežģītajam bizantiešu rituāla nomaļu integrācijas procesam latīņu Livonijas veidošanās laikā.

¹⁵⁵ Spīrģis R. Kristieši pirms krusta kariem Latvijas teritorijā? Kristietības izplatība Daugavas lībiešu zemēs 11.–12. gs. *Arheoloģija un Etnogrāfija* 26. Rīga: Zinātne, 2012, 113.–142. lpp.

Roberts Spīrgis

The Livonian Chronicle of Henry about the coexistence of Latin and Byzantine rite churches in Eastern Latvia at the beginning of the 13th century: historiography and future research perspectives

Summary

The Livonian Chronicle of Henry is one of the most important cornerstones of Latvian “historical memory”. One of the most ideologically problematic issues is the question of the relationship between invaders and local Orthodox rulers. This topic is closely related to the extent of the Christian faith among the local population before the German mission. Currently, most Latvian researchers literally take over the chronicle that the first missionaries to the Livs were Germans, but in Latgale lands Orthodoxy had spread only into the ruling circles. Archaeologists, on the other hand, lack a clear answer to the question: Why up to the 16th century cult items of the Byzantine rite survived to the inhabitants of today’s Eastern part of Latvia? Furthermore – Why was the creation of Latin dioceses and the dissemination of the Latin burial ritual in the area delayed? These phenomena are related to the continuity of the burial ritual from the 12th to the 14th century, which is usually associated with the supposedly formal Christianity of the natives in the 13th century and their subsequent double faith.

As medieval chronicle research has reached a new level of understanding of the source in recent decades, it would also be time to look at the highlighted issues differently. The article addresses the local political events of interest to us in Livonia, based both on medieval theological postulates and in the context of global political developments of the time, which were of particular concern to the spiritual authorities.

It is important to note that the establishment of Livonia took place at a time when the Roman Church was beginning active efforts to join the Byzantine rite Church. The Conquest of Constantinople in 1204 opened up unprecedented political opportunities that were realised in church unions in several countries (Greece, Bulgaria, Serbia, Galicia). In both the conquered Greece and the lands of the union, the Latin did not require a change in the language or ritual of the liturgy. Subordination to Rome and administrative unity with the West were immediately demanded, but the changes were postponed. Thus, the lack of information on church construction, congregation formation, and tithe enforcement in both the Jeršik Principality and eastern Tolova is logical: Latin practice in the newly joined Byzantine rite lands shows that in Livonia, in the Slavic language.

These facts show that behind the theological formulations of the written sources lies only the legal conditions for the inclusion of the East Baltic in the hierarchy of the system of the Roman Church. Christianization itself took place here earlier, the real testimony to which is provided by archaeological material. In turn, both the inheritance of burial traditions from the 12th to the 14th century and the Orthodox symbols are silent witnesses to the complex process of integration of peripheral orthodox areas during the formation of Latin Livonia.

Nikolay Bogomazov,
Ivan Petrov

VLADIMIR LVOV: FORMER CHIEF PROCURATOR OF THE MOST HOLY SYNOD TURNING TO THE SOVIETS¹

This article focuses on the controversial figure of the 'revolutionary Chief Procurator' of the Most Holy Synod of the Russian Orthodox Church Vladimir Lvov. A large landed proprietor, a member of the 'Union of October 17' party, a religious expert, he was brought up to the foreground of Russian politics by the Revolution of 1917 and became the first Chief Procurator of the 'non-Tsarist' period. However, his excessive radicalism regarding the Church issues, his open hatred of the episcopate very quickly nullified many of the achievements of the March-June 1917 reforms. Lvov also failed to work adequately at the Local Council of 1917-1918. Having arrived in emigration after the Russian civil war, he took up the position of Smenovekhovtsy and wished to return to Soviet Russia. The main supporters of the return of Lvov among the Soviet leadership were the Soviet envoy to Germany Nikolai Krestinsky and Lev Trotsky. Vladimir Lenin, who was sceptical and ironic about Lvov, nevertheless allowed his return to Russia. Having returned to Russia, Lvov was able to take an active part in the work of renovationists only for a few years. He was arrested and expelled to Siberia, where he died in 1930. Vladimir Lvov became one of the symbols of the Russian re-emigration (vozvrashchentsy).

Keywords: re-emigration, Russian Orthodox Church, emigration, Russia, Soviet, Chief Procurator, Synod, Renovationism

¹ This research was supported by Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 18-39-00033 "The phenomenon of 'returnees' the first wave of Russian emigration in the Soviet Union: a prosopographic analysis of the problem. 1920-1930s".

The 'revolutionary Chief Procurator' in modern Russian historiography

The year 1917 raised high hopes and aspirations within the Russian Orthodox Church. However, the Revolution brought not only bitter disappointment, but also marked the beginning of total persecution against the faith, which became apparent after the Bolsheviks seized power. Still, for the short period of eight months (from March to the end of October 1917) the largest Orthodox Church in the world had a chance to feel the relative freedom. That is the reason why a prominent contemporary Russian historian of Orthodoxy Pavel Rogozny called this period of church history the 'Church Revolution'.² Among those who made this Church Revolution, one of the key figures was the Chief Procurator of the Most Holy Synod Vladimir Lvov.

Vladimir Lvov till our days remains a very controversial personality for Russian historians and specialists studying the Church history. Sergey Firsov underlines that the main desire of Lvov as a 'revolutionary' Chief Procurator was the rapid liberation of the Orthodox Church from the so-called 'reactionary episcopate', which, in his opinion, did not meet the spirit of the new 'free' era that occurred after February 1917.³ Many bishops then perceived most of the decisions adopted by Vladimir Lvov as the dictate of the secular authorities. His reliance on the 'white clergy' and the laity was caused by a desire at any cost to oppose the episcopate with the *sobornost*, thereby returning it to the life of the Russian Orthodox Church. Of course, in the sense in which it was perceived by V.N. Lvov himself.

Arseniy Sokolov, another historian from St. Petersburg, draws much attention to biography of Vladimir Lvov in his study on the role of events

² Rogoznyi P.G. *Tserkovnaia revoliutsiia 1917 goda: vysshee dukhovenstvo Rossiiskoi Tserkvi v borbe za vlast v eparkhiiakh posle Fevral'skoi revoliutsii* (St. Petersburg, 2008).

³ Firsov S.L. *Tserkov v Imperii. Ocherki iz tserkovnoi istorii epokhi imperatora Nikolaia II* (St. Petersburg, 2007), p. 437.

of 1917–1918 in understanding of the history of the Orthodox Church in the 20th century.⁴ He notes that for some contemporaries, as well as for many modern historians, Vladimir Lvov as the Chief Procurator of the Most Holy Synod was a ‘persecutor of the Church’, comparable only with the Bolsheviks in terms of the radicalness of his views.⁵ Arseniy Sokolov has dedicated to Lvov a paragraph in his book, starting the description of Lvov’s biography from the period of his activities in the Duma, when he worked in the Duma commission for the affairs of the Orthodox Church and dreamed that deputies would play a much larger role both in the policy of the tsarist government towards the Orthodox Church, and in the activities of the Most Holy Synod. In 1916 the State Duma deputy Vladimir Lvov attacked his predecessor the Chief Procurator of the Most Holy Synod Alexander Volzhin with extremely harsh criticism and ‘revealed’, as it seemed to him, the relations of the Orthodox hierarchs with Grigori Rasputin. The church hierarchs also fell under his criticism for overt inaction and cowardice before Rasputin and his henchman Prince Zhevakhov, who, in fact, was almost dictating the main decisions to the Most Holy Synod. According to Sokolov, it was then that the main idea of Vladimir Lvov was formed, to which he would devote himself during the period of his service as the Chief Procurator – the liberation of the Orthodox Church from the ‘Rasputin legacy’.⁶

Having become the Chief Procurator of the Most Holy Synod after the February Revolution, Lvov at first did not express any apparent discontent with the Synod activity, rejoicing at the fact that the Church so quickly adopted the new political situation, but then decided to strike the old Synod members in order to begin the widespread reforms of the Orthodox Church that seemed necessary to him. Conflicts between the Chief Procurator Lvov and representatives of the Russian Orthodox

⁴ Sokolov A.V. *Gosudarstvo i Pravoslavnaia tserkov v Rossii v fevrale 1917–ianvare 1918 godov* (St. Petersburg, 2015).

⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁶ *Ibid.*, p. 163.

Church were actively covered in the Petrograd press and soon they became known to public. One of the mainstays of the Chief Procurator Lvov were the secretaries of the consistories and he planned to implement his policy with their help.⁷ Lvov also wanted to get the support of his reforms by the Renovationist movement that was emerging within the Church. He immediately adopted many postulates of this movement, trying to fight for the rights of monks and the white clergy and literally 'fighting' for the adoption of the possibility for an Orthodox priest to voluntarily leave the priesthood. Another victory of the Chief Procurator Lvov were the diocesan congresses of April–May 1917, designed, as it seemed then, to strengthen the relationship between clerics and people. Vladimir Lvov at that time became a real 'revolutionary dictator' of the Russian Orthodox Church. His overtly unceremonious behaviour towards the Church high hierarchs and their dismissal from the Synod made the compromise between the majority of the episcopate and the Chief Procurator absolutely impossible. From mid-April 1917, a regrouping of forces began within the Orthodox Church, which led to the consolidation of not only supporters of Lvov's reforms, but also to tighter unification of conservatives, who started to exert their influence.

A more radical view on the personality of Vladimir Lvov and his activities in 1917 is given by Mikhail Babkin, an author of a recent book on confessional policy of the Provisional Government.⁸ It seems that Babkin was right in his assessments on the reasons of Lvov resignation from the Chief Procurator's office, pointing at the Local Council of the Russian Orthodox Church which was preparing to open soon after.⁹ The moment came when both the Russian Orthodox Church and secular authorities needed a reset of relations, including the change of the Chief Procurator.

⁷ Sokolov A.V. *Gosudarstvo i Pravoslavnaiia tserkov v Rossii v fevrale 1917-ianvare 1918 godov* (St. Petersburg, 2015), p. 175.

⁸ *Konfessionalnaia politika Vremennogo pravitelstva Rossii. Sb. dokumentov*, comp. and comm. M.A. Babkin (Moscow, 2018).

⁹ *Ibid.*, pp. 26–27.

His successor, Anton Kartashev, a church historian,¹⁰ suited well for this role and was able to re-establish good relations with the Church hierarchs, who were dissatisfied with radical Lvov's reforms.

Vladimir Lvov — biography, personality, reasons for emigration

Vladimir Nikolaevich Lvov was born on 2 April 1872 in Moscow. The family of the future Chief Procurator owned a considerable fortune – their land plots in different Russian provinces reached 75 thousand *dessiatins*. His grandfather, Alexander Nikolaevich Lvov, was a lieutenant colonel of the Horse-Jaeger (*Konno-Egerskiy*) Regiment and participant of the Patriotic War of 1812. His grandmother, Natalya Nikolaevna Lvova (Mordvinova), was the daughter of the first Russian Naval Minister Nikolai Mordvinov. His father, Nikolai Alexandrovich Lvov, a retired guards lieutenant, apparently inherited from his parents the passion to art: he was a philanthropist and collector of paintings. He bequeathed about 40 paintings by both Russian and Western artists to the Rumyantsev Museum. His mother, Maria Mikhailovna, was from the famous landowning Chelishchev family.¹¹

Vladimir Lvov was a well-educated person. In the 1880s he studied in several famous Moscow gymnasiums: in the Second classical gymnasium from 1885 to 1886; in the Fifth classical gymnasium from 1886 to 1888; and, finally, in the Moscow private gymnasium of L. I. Polivanov from 1888 to 1891. Having finished this gymnasium, Vladimir Lvov entered the Faculty of Philology and History of the Moscow University. After graduating from it, he decided to devote himself to Christianity and became a student of the Moscow Theological Academy. In the fall of 1898, he changed his status at the Academy from a regular student to an external

¹⁰ See, for example, his famous book “Essays on History of Russian Church”, first published in 1959 in Paris: Kartashev A. V. *Ocherki po istorii russkoi tserkvi*, 2 vols. (Moscow, 1991).

¹¹ Lavrinov V. *Obnovlenncheskii raskol v portretakh ego deiatelei* (Moscow, 2016), p. 341.

student.¹² At this moment Lvov showed the desire to become a monk, but *starets* Varnava (Merkulov) dissuaded him from such a radical turn of life.

Soon Vladimir Lvov married Maria Alekseevna Tolstaya and spent the beginning of the turbulent 20th century in her estate Krotkovo in the Samara province. The life of Lvov during this period was diverse, but calm: he wrote poetry and music. Yet the rapid development of political and public life in Russia at the beginning of the 20th century could not leave Lvov indifferent. In 1905, in Samara, he took an active part in the creation of the local offices of the 'Union of October 17', a moderate liberal constitutional monarchist party. Having become a large landed proprietor of the Samara province (4608 *dessiatins* of land) after marriage, he was elected deputy of the representative council (*uezdnoe zemskoe sobranie*) of the Buguruslan district and later deputy of the representative council (*gubernskoe zemskoe sobranie*) of the entire Samara province. In 1907 he became a member of the executive board (*gubernskaya zemskaya uprava*) of the Samara province.¹³

In 1907 he entered the Russian political scene: he was elected deputy of the III State Duma (as representative of the Samara province). Joining the Octobrist faction first, Vladimir Lvov then left it in April 1910 and joined the Russian National Faction, but then moved to a faction of independent nationalists. In 1912 Vladimir Lvov was elected deputy of the IV State Duma.¹⁴

It is interesting to note that Vladimir's brother Nikolai was also involved in the political life of the Russian Empire – he also was a deputy of the III and IV State Dumas (as a representative from another Volga region – the Saratov province), he was a member of the liberal Constitutional Democratic Party, but then left the faction and became one of the founders of the Progressive Party. The two brothers even received the corresponding nicknames in the Duma: the elder Nikolai was called 'Lvov the First', the younger Vladimir – 'Lvov the Second'.

¹² Lavrinov V. *Obnovlencheskii raskol v portretakh ego deiatelei* (Moscow, 2016), p. 341.

¹³ *Gosudarstvennaia Duma Rossiiskoi Imperii, 1906–1917: entsiklopediia*, ed. V.V. Shelokhaev (Moscow, 2008), pp. 336–337.

¹⁴ *Ibid.*, p. 337.

Vladimir Lvov chose the issues of faith and questions related to the Russian Orthodox Church as his specialty in Duma. In the III Duma, he was the chairman of the commission for the affairs of the Orthodox Church and a member of the commission for religious affairs. In the IV Duma, retaining both of these positions, he also became a member of the commission on the Old Believer affairs.¹⁵ Being a deputy of the State Duma, Vladimir Lvov positioned himself as a supporter of the convocation of the Local Council and as opponent of the so-called 'dark forces'. During World War I he joined the Progressive Bloc and entered the Bloc's Bureau as the representative of Faction of Centre. Considered as a potential candidate for the post of Chief Procurator of the Most Holy Synod already in 1915, he did not succeed to take the office in tsarist Russia. He got this position only after the February Revolution, holding the post of Chief Procurator in the first and second cabinets of the Provisional Government. In July 1917 Vladimir Lvov resigned, but already in August 1917 he was again at the foreground of Russian politics playing his fatal and destructive role during the 'Kornilov affair'. It is obvious that this is the most widely known episode in the entire life of Vladimir Lvov, which is vastly covered in historiography and memoirs, so we can skip it in this short essay.¹⁶ However, it is important to note that Lvov even had to spend some time in custody, and was he released only thanks to the efforts of his wife. Lev Zinoviev, a deputy of the IV State Duma and also a member of Progressive Bloc, described in his memoirs Vladimir Lvov in 1917 in the following way: "Being a very ardent and impetuous person, he was at that time completely charmed by Kerensky, considering him a genius and the only person who can save Russia... But despite his impetuosity and perhaps indocility he was a deeply honest man."¹⁷

¹⁵ *Gosudarstvennaia Duma Rossiiskoi Imperii, 1906–1917: entsiklopediia*, ed. V.V. Shelokhaev (Moscow, 2008), p. 337.

¹⁶ A brief essay of the latest studies on the "Kornilov affair" see: Gagkuev R.G. 'Berdicevskie uzniki: arest generala A. I. Denikina i ofitserov shtaba Iugo-Zapadnogo fronta v dni Kornilovskogo vystupleniia (avgust – sentiabr 1917 g.)', *Modern History of Russia*, vol. 9, no. 2, 2019.

¹⁷ Zinoviev L.A. *V ognie trekh revoliutsiy* (St. Petersburg, 2017), p. 271.

We also have to say a few words about Vladimir Lvov as a participant of the Local Council of the Russian Orthodox Church. He was one of the leaders of the 'left wing' of the Local Council, which was the minority and did not play a decisive role. Most eyewitnesses noted that Lvov continued the struggle against the Orthodox episcopate at the Council. Lvov's openly boorish behaviour set the participants of the Council not only against him personally, but also against the ideas that he and his supporters defended at the Council.¹⁸ Many participants of the Council openly expressed their dissatisfaction with the policy of Lvov as the Chief Procurator, therefore the Local Council provided, in fact, the first serious assessment of Lvov's reforms. As a result, Vladimir Lvov who advocated the convocation of the Local Council long before the Revolution and then prepared it as the Chief Procurator became, in fact, the *persona non grata* at the Council and was pronounced as retired from the Local Council already in 1917.

Retiring after the October Revolution to his Buguruslan estate in the Samara Province, Lvov witnessed the uprising of the anti-Bolshevik movement there in the spring of 1918. In September 1918, the retreat of the White Army forced him to leave the Samara Province and go eastwards. While staying in Omsk and Tomsk, the former Chief Procurator refused to actively participate in political activities. Moving to the East with the retreat of the White Army, Lvov found himself in Vladivostok in the end of 1919. At the very beginning of the year 1920 he emigrated to Japan and afterwards to France. His wife with six children also came to China, but Lvov, having moved to Europe, abandoned his family forever.

In France Lvov all of a sudden changed his political views completely: in 1920 he began to openly advocate the refusal of any support to general Pyotr Wrangel, who fought against Bolsheviks in Crimea. Above other, Vladimir Lvov was unsatisfied about the sympathies that French authorities had for Wrangel.¹⁹ Such a position contradicted the moods of most Russian anti-Bolsheviks and émigrés, both of left and right camps.

¹⁸ Sokolov A.V. *Gosudarstvo i Pravoslavnaiia tserkov v Rossii v fevrale 1917-ianvare 1918 godov*, pp. 395-396.

¹⁹ Lavrinov V. *Obnovlencheskii raskol v portretakh ego deiatelei*, p. 341.

The return of the former Chief Procurator of the Most Holy Synod to Soviet Russia

In 1922 Vladimir Lvov returned to Soviet Russia. Why? Partly the answer to this question can be found in the funds of the Russian State Archive of Socio-Political History (RGASPI) in Moscow. The key figure that helped Lvov to return was Nikolai Krestinsky, an old Bolshevik, former People's Commissar of Finance, who was the appointed Soviet ambassador to Germany at the end of 1921. It was Nikolay Krestinsky who tried to convey to the Bolshevik leadership in Moscow the reasons why it would be important for the new authorities to allow the former Chief Procurator of the Most Holy Synod to return.

In October 1921 Krestinsky mentioned Lvov for the first time, informing Moscow that Vladimir Lvov was in Washington in connection with the Washington Naval Conference, convened to solve problems in the Pacific and Far East.²⁰ In December 1921, Nikolai Krestinsky wrote a letter from Berlin to Lenin explaining the need for Lvov to come to Russia.²¹ Krestinsky noted that Vladimir Lvov was close to the '*Smekhovekhovtsy*' — a group of Russian emigrants that supported the ideas expressed in the book *Smena Vekh* (The Change of Milestones), published in Prague in July 1921.²² The authors such as Nikolai Ustlyarov,²³ Sergey Chakhotin, Alexander Bobrishchev-Pushkin and others believed that the proclamation of the New Economic Policy (NEP) indicated the degeneration of Bolshevism and that Bolsheviks had started to abandon the communist ideology, so authors came up with the idea of recognizing the Soviet power. As it can be understood from Krestinsky's letter, Lvov apparently

²⁰ RGASPI, f. 17, op. 3, d. 216, p. 4, l. 2.

²¹ Ibid., op. 163, d. 226, p. 35.

²² *Smena vekh: Sb. st. Iu. V. Kliuchnikova, N. V. Ustrialova, S. S. Lukyanova, A. V. Bobrishcheva-Pushkina, S. S. Chakhotina i Iu. N. Potekbina* (Smolensk, 1922).

²³ On Nikolai Ustrialov see: Romanovskiy V. K. *Zhiznennyi put i tvorchestvo Nikolaia Vasilievicha Ustrialova: (1890–1937)* (Moscow, 2009); Prigodich N. D. 'Vozvrashchentsy iz Kharbina i ikh sudba na Rodine na primere biografii N. V. Ustrialova', *Innovacionnyye podbody v sovremennoy nauke*, no. 24 (36), 2018.

came into conflict with the '*Smekhovekhovtsy*', who considered his articles too 'leftist'. In Berlin Vladimir Lvov told Krestinsky that he considered his further stay in Paris simply impossible and wanted to return to Russia. Moreover, Lvov wants to offer his services to the Soviet government. Above Krestinsky's phrase that Lvov, being a "deeply religious man [by his] political and social conditions" is a Bolshevik, Lenin wrote "Haha".²⁴

After returning to Russia, Lvov was planning to propagandize the recognition of Soviet power among those Russian emigrants that had not yet 'evolved' enough to support Bolshevism. Another reason for returning was called the desire to work in the 'Soviet service', in particular in helping the new government in matters of 'strengthening freedom of conscience' and ensuring 'complete separation of the church from the state'. Krestinsky ended his letter with the following assessment of Lvov's personality and the benefits he could bring to the young Soviet state: "Of course, he sits here without money, we will give him some help somehow, but there's no need in him here. In my opinion, he, like the other *smenovekhovtsy*, could bring more benefit to Russia, where there is a wider and more grateful field for their work."²⁵ Lenin, however, insisted that the letter of Krestinsky must be sent to all members of the Politburo for discussion. Lenin himself gave a rather harsh assessment of Lvov's personality: "This is the most stupid *smenovekhovets* and I'm afraid he will not help, but harm us."²⁶

From these letters of Krestinsky one can see how quickly the political degradation of the 'revolutionary' Chief Procurator was developing. He used to be an active supporter of the Church reforms, a moderate liberal deputy of the State Duma and the unbending 'dictator over the Synod', and now turned into a man offering his services to the Soviet authorities, from whom he once fled to emigration. Moreover, he was now asking Bolsheviks for money.

In March 1922, Krestinsky sent a letter to the Secretary of the Central Committee of the RCB(b), Vyacheslav Molotov, with copies to the

²⁴ RGASPI, f. 17, op. 163, d. 226, p. 35.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

People's Commissar of Foreign Affairs Georgy Chicherin and Lev Kame-nev.²⁷ Krestinsky wrote that Lvov has been living on the Soviet money in Berlin for three months now. He took a little money, but at the same time he was an extremely impractical person and was in extreme 'mental oppression'. The reason for this condition was his yet unrealized desire to return to Russia and serve the Soviet authorities. Krestinsky described Lvov as a good orator and a temperamental person, and suggested to use all the abilities that Vladimir Lvov had for the benefit of Soviet power. For example, Krestinsky considered it very useful to organize a public lecture of Vladimir Lvov. To confirm his words, the Soviet ambassador in Berlin sent to Moscow Lvov's recently published pamphlet called *Soviet Power in the Struggle for Russian Statehood*.²⁸ Krestinsky also wanted to organize a tour, during which Lvov would give a series of public lectures on different political issues. In addition, Vladimir Lvov was ready to issue another pamphlet and even pledged to write his memoirs in three volumes. After several months of lecturing, Lvov promised to continue to work for the Soviet government in a permanent position. According to Lvov, the 'earnings' received from the publication of these books should go to the Soviet government for reimbursement of the money that the Soviet state was now spending on Lvov. If Krestinsky's plan had not been approved, the envoy proposed to give Lvov a visa, since he considered it almost a crime to refuse an entrance to Soviet Russia to a person who had changed his attitude towards RSFSR so quickly. "But in Russia in wintertime, without certain occupations, without close people, Lvov, with his helplessness, will certainly perish. Therefore, I think that the best decision is to accept my proposal," ended Krestinsky.²⁹

The State Political Directorate (GRU) was against Lvov's return to Soviet Russia, considering that he could not be a real supporter of Soviet power. Krestinsky, however, pointed to the extreme radicalism of the

²⁷ RGASPI, f. 17, op. 163, d. 263, p. 57.

²⁸ Lvov V.N. *Sovetskaia vlast v borbe za russkuiu gosudarstvennost (Dokl., chit. v "Salles des Sociétés savantes" v Parizhe 12 noiabria 1921)* (Berlin, 1922).

²⁹ RGASPI, f. 17, op. 163, d. 226, l. 57-ob.

former Chief Procurator, who was now ready to “persuade priests to drop their robes and beards [and] to radically reorganize the Church” and at the same time felt himself a real Bolshevik.³⁰ Krestinsky literally ‘bombarded’ the Politburo with his letters demanding that such an influential emigrant as Vladimir Lvov be allowed to enter Soviet Russia.

This demands of Krestinsky were supported by Lev Trotsky, who wrote to the Politburo the following: “I believe that it would be possible to allow Lvov to come to Moscow. At the present stage of development of the church issue, it may even be useful. If there is no objection, I will give the telegram to Krestinsky in Berlin. I ask for an early reply”.³¹ On June 16, 1922, the Politburo voted on the issue. Joseph Stalin, Lev Kame-nev, Vyacheslav Molotov, Mikhail Tomsy and Alexei Rykov voted in favour of the return of Vladimir Lvov to Soviet Russia.³² The issue was resolved positively.

Afterword. Vladimir Lvov in Soviet Russia

After returning to Russia, Vladimir Lvov instantly began to fulfil the promises he gave. At the suggestion of the People’s Commissar of Justice Petr Krasikov, in 1922 he supported the Renovationist Supreme Church Administration. At the end of July 1922 Lvov became a chairman of the Pre-Council Board of the Renovationists, then he participated in the All-Russian Church Congress of renovationists. The career of the former Chief Procurator was developing rapidly: by the end of 1922 he had taken up the post of manager of the affairs of the Renovationist Supreme Church Administration. In the years 1922-1923 Vladimir Lvov also was in charge of construction of local renovationist churches.³³

Did such a career meet his true desires? A prominent specialist in the history of Renovationism Archpriest Valery Lavrinov notes that already

³⁰ RGASPI, f. 17, op. 163, d. 226, p. 282.

³¹ Ibid., p. 35.

³² Ibid., p. 36.

³³ Lavrinov V. *Obnovlencheskii raskol v portretakh ego deiatelei*, p. 342.

in 1923 Vladimir Lvov had thoughts about returning to emigration, but an OGPU officer Evgeny Tuchkov persuaded Lvov to stay.³⁴ After a year in Soviet Russia, Vladimir Lvov became a simple instrument of the Soviet propaganda. The exile of Vladimir Lvov could have had negative consequences for the image of Soviet Russia abroad and among the Russian emigration.

It is interesting to note that as a deputy member of the Renovationist Synod, Vladimir Lvov received the right to reside on the territory of the Holy Trinity compound in Moscow. However, when in 1924 he was removed from the Renovationist Synod, the former Chief Procurator and once large landed proprietor of the Samara Province was forced to seek a new place of residence. In the following years, he lived at the expense of lecturing activities and, as it was originally planned, actively toured the USSR with lectures devoted mainly to Renovationism. He also became a member of the editorial board, preparing the book *The Revival and Development of Industry, Trade and Finance in the USSR in 1917-1927* and he was admitted to the literary and artistic cooperative 'Iskra'.³⁵ He moved away from the Church politics.

Yet, in the late 1920s the political situation in the USSR had changed, and Soviet authorities became suspicious about the re-emigrants. On 3 February 1927 Vladimir Lvov was arrested. However, he was charged not with a political crime, but with a financial crime (in connection with his work in a cooperative). On 29 April 1927 he received a rather mild sentence: the OGPU collegium sentenced the former Chief Procurator to administrative expulsion to Siberia. Already in April 1928, the OGPU collegium softened the sentence and reduced the expulsion term by a quarter, but on 9 August 1929 Lvov was deprived of the right to reside in many territories of the Soviet Union and had to determine himself his new place of residence. He selected Tomsk. It is quite surprising that he was permitted to live there, having in mind that Vladimir Lvov lived in Tomsk during the Russian Civil War, when the city was under control of

³⁴ Lavrinov V. *Obnovlencheskii raskol v portretakh ego deiatelei*, p. 342.

³⁵ Ibid.

the White Army. Soon, however, in February 1930 he was arrested again. His health had already seriously deteriorated and in September 1930 he died in a hospital of the Tomsk prison. It was diagnosed that the cause of death was acute heart failure.³⁶

So what could the 'revolutionary Chief Procurator' achieve with his return to Soviet Russia in 1922? Initially, he was used by the Bolshevik authorities as an ideological tool in promoting the ideas of Renovationism within the Russian Orthodox Church. However, the renovationists, who existed in a state of constant squabble, very quickly squeezed Lvov out of their ranks. As a propagandist of the 'success' of the new Bolshevik Russia he was also needed to the Soviet government for a very short time. It was followed by the ordeals – arrests, expulsions to Siberia and death in a prison hospital.

The biography of Vladimir Lvov is tragic, but in a sense, it expresses his controversial personality. Brought up to the foreground of Russian politics by the 1917 Revolution, he did not succeed as the Chief Procurator of the Most Holy Synod. He did not fit into either White Russia or Soviet Russia, nor could he find his place in emigration or the USSR. Having betrayed everyone, including his wife and children, he became one of the symbols of the Russian re-emigration (*vozvrashchentsy*).

Surprisingly or not, but son of Vladimir Lvov, Vasily Lvov, dedicated his life to Orthodox Church, having become Archbishop Nafanail (Lvov) in the jurisdiction of the Russian Orthodox Church Outside of Russia. Unlike his father, Vasily had conservative political and church views.

³⁶ Lavrinov V. *Obnovlencheskii raskol v portretakh ego deiatelei*, p. 342.

Nikolajs Bogomazovs,
Ivans Petrovs

Bijušais Svētās Sinodes virsprokurors pievienojas padomju varai

Kopsavilkums

Raksts veltīts Krievijas Pareizticīgās Baznīcas Svētās Sinodes ‘revolucionārā oberprokurora’ Vladimira Ļvova pretrunīgajai personībai. 1917. gada revolūcija viņu – lielu zemes īpašnieku, partijas “17. oktobra savienība” biedru, reliģijas ekspertu – izvirzīja Krievijas politikas priekšplānā, un viņš kļuva par pirmo “necariskā” perioda virsprokuroru. Tomēr viņa pārmērīgais radikālisms Baznīcas jautājumos, atklātais naidis pret episkopātu ļoti ātri likvidēja daudzus 1917. gada marta – jūnija reformu sasniegumus. Ļvovs nespēja pienācīgi strādāt arī 1917.–1918. gadā vietējā padomē. Pēc pilsoņu kara Krievijā, atrazdamies emigrācijā, viņš ieņēma amatu krievu emigrantu politiskajā kustībā *Smenovekhozovcy* un tai pašā laikā vēlējās atgriezties Padomju Krievijā. Galvenie Ļvova atgriešanās atbalstītāji padomju vadībā bija padomju sūtnis Vācijā Nikolajs Krestinskis un Ļevs Trockis. Vladimirs Ļeņins, kurš bija skeptiski un pat ironiski noskaņots pret Ļvovu, tomēr ļāva viņam atgriezties Krievijā. Taču, atgriezies dzimtenē, Ļvovs tikai dažus gadus varēja aktīvi piedalīties atjaunotās baznīcas kustības (*obnovl'enchestvo*) darbībā. Viņu arestēja un izsūtīja uz Sibīriju, kur 1930. gadā viņš mira, kļūdamas par vienu no Krievijas reemigrācijas (*vozvrashchentsy*) simboliem.

Atslēgas vārdi: reemigrācija, Krievijas Pareizticīgā Baznīca, emigrācija, Krievija, Padomju Savienība, virsprokurors, Sinode, atjaunotās baznīcas kustība

Henrihs Soms

DAUGAVPILS VISSVĒTĀKĀS JAUNAVAS MARIJAS BEZVAINĪGĀS IEŅEMŠANAS DRAUDZE UN TĀS PRIESTERI ANTONIJS URBŠS, KONSTANTĪNS KANGARS, IZIDORS LIVČĀNS DAUGAVPILS VĒSTURES KONTEKSTĀ (1915–1920)

Latvijas 20. gadsimta sākuma vēsturē organiski iekļaujas Latgales Pirmā atmoda (1904–1917) un tās izraisītās daudzveidīgās aktivitātes līdz Neatkarības kara noslēgumam un Latgales atbrīvošanai 1920. gadā. Latgales atmodas centri bija Pēterpils un Rēzekne. No šī viedokļa tāpēc ne mazāk svarīgi ir izpētīt procesus arī Daugavpilī (toreiz – Dvīnska) – lielākajā reģiona pilsētā.

Raksta mērķis – paplašināt priekšstatus par 20. gadsimta otrās desmitgades Latvijas vēstures procesiem, vispirms Daugavpilī, īpaši akcentējot vietējās katoļu draudzes priesteru aktivitāšu lomu Latgales sociāli politiskajā vēsturē, nacionālā valstiskuma un latviešu nācijas tapšanā. Pētījumā pārsvarā izmantotas vēstures zinātnē vispāratzītas pētniecības metodes, kas orientētas uz vēstures naratīva veidošanu, balstoties uz vēstures avotu (šajā rakstā tās ir lielākoties publikācijas sava laika presē, kā arī laikabiedru un aculiecinieku atmiņas) sniegtu fragmentāru informāciju, kurai bieži vien ir pretrunīgs raksturs. Tādējādi, veicot tā saukto vēsturisko sintēzi,¹ vienlaikus tiek izmantotas tradicionālās vēstures avotu ārējās un iekšējās kritikas metodes, kas dod iespēju verificēt informācijas avotu liecības. Mūsdienu vēstures pētniecības paradigmai atbilst situatīvā

¹ Langlois Ch.-V., Seignobos Ch. *Introduction aux études historiques*. Paris: Editions Kimé, 1992, 284 p. (Le édition Librairie Hachette, Paris, 1898).

pētījuma (case study) metodoloģija,² kura dod pamatu plašāku secinājumu un vispārinājumu ģenerēšanai, pamatojoties uz vienas nelielas pilsētas un reģiona piemēra.³

Atslēgas vārdi: *Latvijas valsts, Latvijas Romas katoļu baznīca, Latgales vēsture, Daugavpils Vissvētākās Jaunavas Marijas bezvainīgās ieņemšanas draudze.*

Mūsdienu zinātnieki norāda, ka, pētot lokālas telpas, kuru līmenis tādā ir zemāks par nacionālo, uzmanība bieži fokusējas uz sabiedrību kādas noteiktas draudzes robežās.⁴ Pasaules vēstures, tostarp arī Latgales vēstures piemēri liecina, ka šīs sabiedrības aktīvākie darbinieki bija vietējie garīdznieki. Viņi prata vietējo valodu, zināja tradīcijas, intereses un sekmeja gan katolicisma izplatību, gan tautas garīgo izaugsmi.⁵ Latgales pirmo garīdznieku savas tautas patriotiskā mīlestība pārsniedza priesteriskā pienākuma robežas.⁶ Kā spilgti 20. gadsimta sākuma piemēri šajā ziņā literatūrā tiek minēti, piemēram, Rīgas Sāpju Dievmātes baznīcas prāvests Miķelis Dukaļskis,⁷ Līksnas prāvests Antonijs Springovičs,⁸ Rēzeknes Jēzus Sirds baznīcas prāvests Nikodems Rancāns,⁹ Kalupes prāvests Jānis Velkme.¹⁰

² Stake R. E. *The Art of Case Study Research*. London, etc.: Sage Publications, 1995, 192 p.; Gerring J. *Case Study Research: Principles and Practices*. Cambridge University Press, 2007, 265 p.

³ Sk. arī: Gunn S., Faire L., eds. *Research Methods for History*. Edinburgh University Press, 2012, 246 p.

⁴ Rutz A. Landesgeschichte in Europa. Traditionen – Institutionen – Perspektiven. *Handbuch Landesgeschichte*. Herausgegeben von Werner Freitag, Michael Kißener, Christine Reinle, Sabine Ullmann. Berlin/Boston, 2018, S. 102–125.

⁵ Strods H. *Latvijas katoļu baznīcas vēsture 1075–1995*. Rīga, 1995, 8.–9., 225. lpp.

⁶ Čakuls J. *Latvijas Romas Katoļu Baznīcas vēstures materiāli. XX gadsimts*. Rīgas Metropolijas kūrīja, 2001, 37. lpp.

⁷ Vaivods J. *Katoļu Baznīcas vēsture Latvijā*. Rīgas Metropolijas kūrīja, 1994, 235.–237. lpp.

⁸ Rancāns J. Dievam un tautai veltīts mūžs. *Bīskaps Jāzeps Rancāns. Rakstu izlase*. H. Tihovska redakcijā. Toronto: Apgāds Astra, 1977, 13.–14. lpp.

⁹ Nikodems Rancāns. *Latgaļu rakstnieks un tautas audzinyntōjs. Rokstu krōjums*. Red. M. Bukšs. [B. v.]: P/s Latgaļu izdevnīceiba, 1971, 263 lpp.

¹⁰ *Prelāts Jānis Velkme. 1876–1962*. Sakārtojis un izdevis Antons Zarāns, rediģējus Antonija Millere. ASV, 1995, 28.–45. lpp.

Tajā pašā laikā jāatzīst, ka Latvijā publicētajos materiālos par katoļu draudzēm 20. gadsimta sākumā prevalē dievnamu apraksti, statistiskas ziņas par draudzi, prāvestu un atsevišķu garīdznieku biogrāfiskie dati. Mazāk tiek skatīta draudzes priesteru loma vietējā sabiedriskajā dzīvē.

Pētījumos, kas veltīti Daugavpils vēsturei 20. gadsimta sākumā (līdz 1920. gadam), nav speciāli analizēti procesi pilsētā Latvijas valsts dibināšanas kontekstā. Šis jautājums tika noklusēts padomju laika autoru darbos.¹¹ Pēc 1990. gada vēsturnieks J. Šteimans, balstoties uz Latvijas ebreju kopienas vēsturi, ir ieskicējis atsevišķas epizodes no Latgales un Daugavpils ebreju aktivitātēm pirms Latvijas Republikas dibināšanas.¹² Savukārt šī perioda latviešu sabiedrības vēstures apraksti fokusējās uz Daugavpils Latviešu biedrību, kuras pirmais protokols bija uzrakstīts 1917. gada 13. aprīlī, biedrības pārstāvji esot piedalījušies 1917. gada aprīļa (maija) Latgales kongresā, bet reālu darbību biedrība uzsāka tikai 1920. gada martā.¹³ Latgales kongresa simtgadei veltītajos jaunākajos pētījumos ir minēti fakti par Daugavpils latviešu organizēšanos.¹⁴

Pievēršanos novadam, reģionam, lokālai telpai (pilsētai, pagastam, draudzei, ciemam) nosaka ne tikai interese par vēsturisko pagātņi, bet arī šodienas realitāte un nākotnes paredzējumi. Šāda doma bieži izskan pētnieku – reģionālistu darbos. Mūsdienu sabiedrības straujās modernizācijas un informācijas sabiedrības veidošanās apstākļos “neapturamā tuvošanās

¹¹ Muzikantiks J., Pakalns J., Šteimans J. *Daugavpils senāk un tagad*. Rīga, 1959, 106 lpp.; Steprāne I., Treijs R. *Daugavpils 700. Ceļvedis*. Rīga: Liesma, 1973, 46 lpp.; *Daugavpils 1917.–1919. gadā. Bibliogrāfiski bronoloģiskais rādītājs*. Daugavpils Centrālā pilsētas zinātniskā bibliotēka, 1980, 16 lpp.

¹² Šteimans J. *Latvijas ebreju vēsture*. Daugavpils, 1995, 54.–60. lpp.

¹³ Barkovska G. *Gadsimts atmiņu virpulī. Daugavpils Latviešu biedrības simtgadei*. Daugavpils, 2017, 13.–14. lpp. Vēstures avotos trūkst drošu ziņu par biedrības pārstāvju dalību Latgales kongresā.

¹⁴ Soms H. Latgale ceļā uz Latvijas valsti: 1917. gada diskusijas par novada nākotni. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa. Sociālās un Humanitārās zinātnes*. 2017, 71. sēj., Nr. 40., 25.–35. lpp.

atsevišķajam” ļauj mums labāk paciest vienveidīgo pasauli.¹⁵ Vienlaikus skaidrs un saprotams ir arī kas cits – līdz ar skatu uz reģionu nedrīkst pazust skatu uz pasauli un nākotni, jo tikai tā reģionālās identitātes saglabāšanai un kopšanai var rast attaisnojumu.

Daugavpils vēstures notikumos: 1915–1920

1914. gada sākumā Daugavpils bija otrā lielākā Latvijas pilsēta, kurā dzīvoja 105700 iedzīvotāju.¹⁶ Turpmāko vēstures notikumu gaitā daugavpīliešu skaits ievērojami samazinājās. 1920. gadā Daugavpils bija trešā lielākā Latvijas pilsēta, kurā dzīvoja 29000 iedzīvotāju.¹⁷ Kopš 19. gadsimta otrās puses Daugavpils bija ievērojams transporta mezgls. Daugavpils jau daudzus gadsimtus atrodas nozīmīgu tranzīta ceļu krustpunktā, tāpēc dzelzceļa izbūve te bija pilnīgi loģiska. Gandrīz vienlaicīgi Daugavpils tika savienota ar divām sākotnēji nesaistītām dzelzceļa līnijām: Rīga–Daugavpils un Sanktpēterburga–Daugavpils–Varšava.¹⁸ Visvairāk strādnieku, kuru skaits ievērojami atpalika no amatniecībā un tirdzniecībā nodarbinātajiem, strādāja dzelzceļa vagonu un lokomotīvu remonta darbnīcās. Gandrīz 1000 pilsētas strādājošo bija nodarbināti intendantūras darbnīcās karavīru tērpu un apavu izgatavošanai impērijas rietumu daļā izvietotajām karaspēka vienībām.¹⁹

Pirmā pasaules kara gaitā 1915. gadā austrumu frontē Krievijas armija Latvijas teritorijā atkāpās līdz Daugavai un uzsāka smagas aizstāvēšanas kaujas. Vācijas karaspēks ieņēma Ilūksti un kaujas turpinājās Daugavas kreisajā krastā aptuveni 25 kilometru no pilsētas. Daugavpils aizstāvēšanas kaujas turpinājās no 1915. gada septembra līdz 1918. gada februārim,

¹⁵ Kuroпка J. Thesen zur regionalen Identität. *Region und Regionalismus*. Herausgegeben von Volker Schulz. Cloppenburg: Runge GmgH, 1994, S. 32.

¹⁶ Bērziņš V. *Latvija Pirmā pasaules kara laikā*. Rīga: Zinātne, 1989, 26. lpp.

¹⁷ Maldups A. (red.). *Latvija skaitļos 1938*. Valsts statistiskās pārvaldes izdevums. Rīga, 1938, 44. lpp.

¹⁸ Altbergs T. Daugavpils dzelzceļa mezgls. *Latvijas Dzelzceļnieks*, Nr. 12, 2019, 26. lpp.

¹⁹ Bērziņš V. *Latvija Pirmā pasaules kara laikā*, 51. lpp.

kad vācu karaspēks ieņēma Daugavpili, ko nespēja nosargāt jaunizveidotās Padomju Krievijas bruņotie spēki. Karadarbība Daugavpils apkārtnē turpinājās arī 1919. gadā, kad septembrī pilsētu centās ieņemt lietuviešu un poļu karaspēks. Sīvajās cīņās vienīgo reizi Latvijas Neatkarības kara laikā tika lietoti tanki. 1920. gada janvārī pilsētu atbrīvoja Polijas un Latvijas armijas. Tādējādi ar dažiem pārtraukumiem tā bija karadarbības zonā vairāk nekā četrus gadus; turklāt pilsēta piedzīvoja vairākas politiskās varas maiņas, jo te 1917. gada beigās un 1919. gadā valdīja padomju vara, 1918. gadā – vācu vara. Minētie faktori būtiski ietekmēja dzīvi Daugavpilī.²⁰

²⁰ Sīkāk par Daugavpils vēsturi 1915.–1919. gadā sk.: Soms H. Latviešu periodiskā prese par kaujām Daugavpils apkārtnē 1915. gadā. *Vēsture: Avoti un cilvēki: Humanitārās fakultātes XXV starptautisko zinātnisko lasījumu materiāli. Vēsture XIX.* Daugavpils Universitāte; atb. red. I. Saleniece. Daugavpils: Saule, 2016, 312.–324. lpp. Lasīts 2020. gada 20. martā elektroniskā formātā http://du.lv/wp-content/uploads/2016/01/Vesture_XIX_2016_DRUKA.pdf; Soms H. Latviešu periodiskā prese par kaujām Daugavpils apkārtnē 1916. gadā. *Vēsture: Avoti un cilvēki: Humanitārās fakultātes XXVI starptautisko zinātnisko lasījumu materiāli. Vēsture XX.* Daugavpils Universitāte; atb. red. I. Saleniece. Daugavpils: Saule, 2017, 363.–374. lpp. Lasīts 2020. gada 20. martā elektroniskā formātā https://du.lv/wp-content/uploads/2016/01/Vesture_XX_2017_tirraksts-1.pdf; Soms H. Latviešu periodiskā prese par kaujām Daugavpils apkārtnē 1917. gadā. *Vēsture: Avoti un cilvēki: Humanitārās fakultātes XXVII starptautisko zinātnisko lasījumu materiāli. Vēsture XXI.* Daugavpils Universitāte; atb. red. I. Saleniece. Daugavpils: Saule, 2018, 348.–358. lpp. Lasīts 2020. gada 20. martā elektroniskā formātā https://du.lv/wp-content/uploads/2018/01/Vesture_XXI_2018_internets.pdf; Soms H. Latviešu periodiskā prese par kaujām Daugavpils apkārtnē 1918. gadā. *Vēsture: Avoti un cilvēki: Humanitārās fakultātes XXVIII starptautisko zinātnisko lasījumu materiāli. Vēsture XXII.* Daugavpils Universitāte; atb. red. I. Saleniece. Daugavpils: Saule, 2019, 239.–248. lpp. Lasīts 2020. gada 20. martā elektroniskā formātā https://du.lv/wp-content/uploads/2019/01/Vesture_XXII_2019_DRUKA.pdf; Soms H. Latviešu periodiskā prese par kaujām Daugavpils apkārtnē 1919. gadā. *Vēsture: Avoti un cilvēki: Humanitārās fakultātes XXIX starptautisko zinātnisko lasījumu materiāli. Vēsture XXIII.* Daugavpils Universitāte; atb. red. I. Saleniece. Daugavpils: Saule, 2020, 231.–242. lpp. Lasīts 2020. gada 20. martā elektroniskā formātā https://du.lv/wp-content/uploads/2020/01/Vesture_XXIII_2020_DRUKA.pdf

Daugavpils Vissvētākās Jaunavas Marijas bezvainīgās ieņemšanas draudzes priesteri

Pēc tā laika preses aplēsēm Daugavpili pirms Pirmā pasaules kara dzīvoja ap 30.000 katoļticīgo, no kuriem aptuveni 15.000 – 20.000 bija latvieši.

1905. gadā pilsētā tika uzcelta Vissvētākās Jaunavas Marijas bezvainīgās ieņemšanas Romas katoļu baznīca, kurai raksturīgi baroka izteiksmes līdzekļu “pārcēlumi” eklektisma stila ietvaros. Tā būvēta pēc ievērojamā arhitekta un kultūrvēsturnieka Vilhelma Neimaņa (*Wilhelm Neumann*) projekta.²¹ Pēc daudziem latviešu lūgumiem un sūdzībām 1911. gada beigās pilsētā tika izveidota jauna katoļu draudze un kopš tā brīža vecās Svētā Pētera baznīcas draudze orientējās uz poļu vajadzībām, bet jaunā Jaunavas Marijas draudze – uz latviešu un lietuviešu vajadzībām.²² Jaunajā draudzē 1913. gadā bija ap 11000 draudzes locekļu.²³ Tie bija dievlūdžēji – lielākoties Jaunbūves un Vecās forštates (priekšpilsētas) iedzīvotāji. Priekšpilsētas cita daļa ietilpa kaimiņu – Liksnas katoļu draudzē. Šis ģeogrāfiskais stāvoklis ietekmēja arī Jaunavas Marijas draudzi. Piemēram, par to rakstīja literāts un preses darbinieks Ontons Laizāns (1884–1954), kurš laikrakstā “Drywa” 1913. gadā publicēja nelielu ieskatu divu kaimiņu draudžu dzīvē. Viņš pievērsa uzmanību tam, ka liksniešu pašapziņas garu, ciemojoties savās dzimtajās mājās, esot cēlis literāts un ārsts Ontons Skrinda (1881–1918). Pēc O. Laizāna domām, Daugavpili “dizgon lels apspīstu latvišu mīļotojs un apgaismotojs” esot jaunās baznīcas saimnieks baznīckungs Antonijs Urbšs.²⁴

Antonijs Urbšs (1879–1965) par Jaunavas Marijas draudzes prāvestu tika norīkots 1911. gadā. A. Urbša ierašanās Daugavpili drīz tika komentēta latgaliešu presē. Laikraksta “Drywa” skatījumā Daugavpils latviešiem

²¹ Krastiņš J. *Latgales arhitektūras pērles*. Lasīts 2020. gada 20. martā elektroniskā formātā http://www.lza.lv/LZA_VestisA/71_4/2_Janis_Krastins.pdf

²² Dzimtenes Vēstnesis, 1912, 22. maijs.

²³ Cakuls J. *Latvijas Romas Katoļu Baznīcas vēstures materiāli*, 133. lpp.

²⁴ Drywa, 1913, 3. janvāris.

vajadzējis ilgi ciest un gaidīt, līdz draudzē ieradās jaunais prāvests, kurš protot latviešu valodu.²⁵ Jānorāda, ka A. Urbšs bija lietuvietis, bet, dzīvodams pie sava radnieka Vārkavas prāvesta K. Dovgioloviča, apguva latviešu (latgaliešu) valodu. Savukārt Rīgā iznākošais dienas laikraksts “Dzimtenes Vēstnesis”, aprakstot situāciju Daugavpils katoļu draudzēs un A. Urbša darbības sākumu, bija piesardzīgs savos vērtējumos, jo latviešu centienus joprojām ierobežojot vietējā poliskā garīdzniecība Daugavpils dekāna vadībā.²⁶ 1913. gadā bijis gadījums, kad A. Urbšam neļāva strādāt par ticības mācības skolotāju vietējā dzelzceļnieku skolā.²⁷ Daugavpils prāvestu A. Urbšu aizstāvēja laicīgā virziena laikraksts “Jaunas Zinias”, kas mēdza polemizēt ar katoliskās orientācijas izdevumu “Drywa”. “Jaunas Zinias” kritizēja Viļņā iznākušo poļu laikrakstu “Kurier Litewski”, kas “dyžan dusmojās” uz A. Urbšu par viņa centieniem ļaut pārpoļotajiem latviešiem baznīcā lietot latviešu valodu.²⁸

Kaut arī jaunā Daugavpils baznīca tika iesvētīta 1905. gadā, tomēr arī pēc tam A. Urbša vadībā turpinājās baznīcas iekārtošana un priesteru mājas celtniecība. Prāvests ieviesa savā baznīcā vietējiem latviešiem svarīgu jauninājumu – sprediķošanu latviešu valodā, kas noritēja pēc dievkalpojuma ik pārsvētdienas. Līdz tam Daugavpils vecajā baznīcā sprediķis latviski skanēja tikai reizi gadā – 1. augustā 40 stundu atlaidu laikā.²⁹ 1916. gadā korespondencē no Daugavpils tika norādīts, ka jaunās baznīcas saimnieks A. Urbšs esot latviešiem labvēlīgs un draudzes latvieši “naciš nikaidas nataisnības: jim ir latwyska mociba, barnu katekizešona un latwyskas diwakolpošonas”.³⁰ Diskusijas par valodas lietošanu Daugavpils baznīcās turpinājās arī turpmāk. 1917. gada 14. (27.) novembrī Daugavpilī notika latviešu un lietuviešu sabiedrības pārstāvju sanāksme, kura nosodīja Daugavpils dekāna nevēlēšanos pilsētas baznīcās lietot lat-

²⁵ Drywa, 1911, 23. novembris.

²⁶ Dzimtenes Vēstnesis, 1912, 22. maijs.

²⁷ Drywa, 1913, 30. oktobris.

²⁸ Jaunas Zinias, 1913, 11. septembris.

²⁹ Dzimtenes Vēstnesis, 1915, 16., 17. februāris.

³⁰ Drywa, 1916, 6. jūlijs.

viešu un lietuviešu valodu. Kā pozitīvs piemērs tika minēts A. Urbšs, kura pārraudzītajā baznīcā pietiekami daudz dzird latviešu un lietuviešu valodu.³¹

A. Urbšs Daugavpili kalpoja līdz 1920. gada maijam, kad tika norikots par Ludzas prāvestu un dekānu. 1938. gadā priestera A. Urbša dzīvē notika vairāki pavērsieni. 1938. gada 29. jūnijā A. Urbšu konsekrēja par bīskapu un 1938. gada 23. oktobrī viņš pārņēma Liepājas diecēzi. Liepājā 80 gadu vecumā nomira bīskapa māte Ursula, kuru 1938. gada 24. novembrī apbedīja Daugavpili ģimenes kapos. Bērēs piedalījās 20 priesteri un ap pieci tūkstoši dievlūdzēju.³²

1944. gadā Latvijas bīskapi, ieskaitot A. Urbšu, tika izvesti uz Vāciju. Kopš 1949. gada A. Urbšs dzīvoja Monseratas klosteri Spānijā, kur miris 1965. gada 17. augustā. Klosters bibliotēkā glabājas A. Urbša atstātais mantojums, kurā, iespējams, ir atrodamas kādas ziņas par viņa darbības periodu Daugavpili.³³

1914. gada sākumā par vikāru Daugavpils Marijas draudzē tiek norīkots Konstantīns Kangars (1886–1949).³⁴ Pirms tam viņš darbojās Krāslavā, kur par savu latvisko stāju izpelnījies vietējās garīdzniecības un poļu aprindu kritiku, tāpēc pārcelts uz Daugavpili.³⁵ “Priesteris, Dieva bučas skūpstīts, bijis izcils runātājs, dedzīgs, cīnījies par latviešu valodu, kultūru,

³¹ Drywa, 1917, 6. decembris. Ar pretestību latviešu valodas ieviešanai baznīcā 20. gadsimta 20. gadu sākumā sastapās arī nākamais bīskaps un kardināls Julijans Vainovs (1895–1990), kurš bija kapelāns Daugavpili (1921–1924). Sk.: Neaizmirsīsim viņu! *Katoļu kalendārs 1991. gadam*. Red. J. Broks. Romas katoļu Rīgas Metropolijas kūrīja, 74. lpp.

³² Latgales Vēstnesis, 1938, 25. novembris; Rīgas Vēstnesis, 1938, 24. novembris.

³³ 2017. gadā Latvijas vēstniece Spānijā Argita Daudze apmeklēja Monseratas klosteri, godināja bijušā Liepājas diecēzes bīskapa Antonija Urbša piemiņu, noliekot ziedus pie viņa kapavietas, tikās ar klostera prioru Ignasi M. Fosasi i Kolē (*Ignasi M. Fossas i Colet*), apskatīja klosteri, baziliku, bibliotēku un muzeju. Tika pārrunātas iespējas apzināt bīskapa A. Urbša atstāto mantojumu, kas atrodas klostera bibliotēkā. Lasīts 2020. gada 20. martā elektroniskā formātā: <https://www.mfa.gov.lv/spain/aktualitates/56768-latvijas-vestniec-espanija-akreditācijas-vizite-andora>

³⁴ Jaunas Zinias, 1914, 3. janvāris; Drywa, 1914, 1. janvāris.

³⁵ Jaunas Zinias, 1914, 9. janvāris.

biedrībām, skolām, spēlētājiem vijoli, gleznojis, tulkojis, publicējies presē. Konstantīns Kangars bijis kasmīgs, nelokāms un drosmīgs, gājis nestaigātus ceļus.” Šādu K. Kangara vērtējumu ir devusi mūsdienu māksliniece Laine Kainaize.³⁶

K. Kangara ierašanās Daugavpilī, pēc preses ieskata, iedrošināja vietējos latviešus aizstāvēt savu dzimto valodu, uzskatot to par savu godu un lepnumu.³⁷ Jaunais vikārs bija kā “jauns iepriecinājums” draudzes katoļiem, jo viņš Jaunavas Marijas baznīcā pēc dievkalpojuma lasīja latviski sprediķi, kuru apmeklēja ap 500 – 600 klausītāju.³⁸ 1915. gada pavasarī K. Kangars tika pārcelts no Daugavpils uz Eleonorvili, par ko daugavpilieši puda lielu nožēlu un, izteikdami viņam pateicību, nosauca tautā iecienīto priesteri par pirmo celmlauzi pamestajā Daugavpilī.³⁹ Jāpiebilst, ka K. Kangara brālis Jezups Kangars bija aktīvs bēgļu palīdzības organizētājs un LgBPB komitejas (valdes) loceklis.⁴⁰

K. Kangara vietā Daugavpilī no Preiļiem ieradās Izidors Livčāns (1888–1966), pirmais garīdznieks no Krāslavas latviešiem. Iepriekšējā kalpošanas vietā, darbojoties īsu periodu, I. Livčāns bija spējīgs iegūt atzīnību, tāpēc laikraksta “Drywa” publicētajā ziņā par norikojumu uz Daugavpili viņš raksturots kā ļoti centīgs un labs latviešu baznīckungs.⁴¹ Drīz laikraksts “Drywa” vairākos numuros ievietoja sludinājumu par Daugavpils jaunās baznīcas vikāra I. Livčāna vadītājam nodarbībām latviešu bērnu sagatavošanai pirmajai komūnijai.⁴²

³⁶ K. Kangara piemiņai veltītā L. Kainaizes darbu izstāde “Ticība un Patiesība” tika atklāta 2013. gadā Rēzeknē, kas bija priesteri pirmā kalpošanas vieta no 1911. gada līdz 1913. gadam. Sk.: Rēzeknē atklās priesteri Konstantīna Kangara (1886–1949) piemiņai veltītu gleznu izstādi. Lasīts 2020. gada 20. martā elektroniskā formātā: <http://katolis.lv/en/news/article/rezekne-atklas-priesteri-konstantina-kangara-1886-1949-pieminai-veltitu-gleznu-izstadi.html>

³⁷ Drywa, 1914, 12. februāris.

³⁸ Dzimtenes Vēstnesis, 1915, 17. februāris.

³⁹ Drywa, 1915, 1. aprīlis.

⁴⁰ Seile V. *Latgolas likteņi bēgļu laikmetā*, 19., 28., 31. lpp.

⁴¹ Drywa, 1915, 1. aprīlis.

⁴² Drywa, 1915, 24., 29. aprīlis.

Vikārs I. Livčāns Daugavpili pavadīja piecus gadus, kuru laikā aktīvi iesaistījās daudzās sabiedriskajās aktivitātēs, kuras norisinājās uz kara un revolūcijas notikumu fona. Piemēram, I. Livčāna uzvārds tika minēts 1917. gada maijā Daugavpili poļu sabiedrības pārstāvju sanāksmē, kurā tika dibināta poļu biedrība tautiskas apziņas uzturēšanai un kopšanai. Sēdē izcēlušās diskusijas par attieksmi pret vietējiem latviešiem un lietuviešiem. Daži klātesošie izteikušies, ka latvieši pēdējā laikā esot palikuši dumpīgi, jo organizējot savas skolas, biedrības, meklējot sev tiesības baznīcā. Lai Daugavpili viss atkal būtu mierīgi, vajagot uz citu vietu pārcelt baznīckungu I. Livčānu un dažus citus latviešus.⁴³

Kādu laiku Daugavpils Jaunavas Marijas draudzē bez amata pavadīja Latgales vecākās paaudzes garīdznieks Kazimirs Dovgiolovičs (1863–1947).⁴⁴ Viņš darbojās draudzē bez amata, bija apmeties pie sava radnieka prāvesta A. Urbša pēc sešu mēnešu ieslodzījuma Aglonas klosterī sakarā ar apsūdzību pretvalstiskajā darbībā. K. Dovgiolovičs savā dzīvē daudz uzmanības bija veltījis tautas izglītošanai. Kalpojot Vārkavas draudzē (1900–1906), viņš 1905. gada revolūcijas ietekmē un Oktobra manifestā pasludināto brīvību ietekmē nodibināja vietējo katoļu skolu, skubināja vecākus sūtīt talantīgākos jauniešus izglītoties dažādās skolās. Taču skolu drīz slēdza, K. Dovgioloviču aizsūtīja uz Krievijas draudzi un vajāja par viņa uzskatiem. Daugavpili K. Dovgiolovičs bija bēgļu palīdzības biedrības vietējās nodaļas kasieris.⁴⁵ 1915. gada rudenī viņš atstāja Daugavpili, jo tika nozīmēts par prāvestu Bikovā.⁴⁶

Minēto Daugavpils priesteru darbība bija spilgts apliecinājums katoļu garīdzniecības ievērojamajai nozīmei pilsētas un visa Latgales novada vēsturē. Pētnieks P. Zeile, analizējot reliģijas un Latgales kultūras mijiedarbību,

⁴³ Drywa, 1917, 1. jūlijs.

⁴⁴ "Katoļu Dzeives" 1939. gada 5. numura publikācijā norādīts, ka Kazimirs Dovgiolovičs Daugavpili pavadījis divus gadus, "Dzeives" 1957. gada 27. numurā – ka nepilnu gadu. Ticamāka ir pēdējā versija, kas balstīta uz K. Dovgioloviča radnieka A. Urbša sniegto informāciju.

⁴⁵ Seile V. *Latgolas likteni bēgļu laikmetā*, 94. lpp.

⁴⁶ Škutāns S. Dažas piēzemes par bk. Dovgioloviču. *Dzeive*, Nr. 27, 1957, 9.–10. lpp.

secina, ka Latgales katoļu priesteru kalpošana kristietībai apvienojas ar kalpošanu “vispārējai lietai” – savai tautai, tās atmodai, apgaismībai, brīvībai.⁴⁷

Bēgļi Daugavpilī un to aprūpes organizēšana. Bērnu patversme

Frontei strauji tuvojoties Daugavpilij, 1915. gada 22. augustā tika izdota pavēle par pilsētas evakuāciju. No Daugavpils un tās apriņķa izveda ap 60 rūpnīcu un darbnīcu iekārtas. Uz Iekšskrieviju no Daugavpils izbrauca vairāk nekā 5000 strādnieku ar ģimenēm. Lielais vairums Daugavpili bija atstājuši uz visiem laikiem, daļa pilsētnieku atgriezās, kad 1915. gada beigās stabilizējās frontes stāvoklis.⁴⁸ “Paliksim dzimtenē” aicināja latgaliešu laikraksts “Drywa” 1915. gada augustā.⁴⁹ Ja Rēzeknē bija vērojams Kurzemes bēgļu pieplūdums, tad ieilguša kara apstākļos Daugavpili no tuvākās apkārtnes sāka pakāpeniski ieplūst ļaudis, kuru lielākā daļa bija katoļticīgie latgalieši.

Bēgļu palīdzībai izveidojās dažādu bēgļu aprūpes organizāciju sazaroti tīkli. Tādi veidojās gan Iekšskrievijā, gan Latvijā. Turklāt Latvijā šis process norisa atsevišķi Latgalē un Vidzemē. 1915. gada septembrī sāka darboties Latviešu bēgļu apgādāšanas centrālkomiteja.

Toreiz latgaliešu laikraksts “Drywa” rakstīja, ka vēl nav izveidojusies cieša sadarbība ar vidzemniekiem un kurzemniekiem, kuri tāpat tiek uzskatīti par ciltsbrāļiem.⁵⁰ Tāpēc Latgalē bēgļu aprūpi uzņēmās jaundibinātā bēgļu organizācija – Latgaliešu bēgļu palīdzības biedrība (LgBPB),⁵¹ dēvēta arī par bēgļu komiteju, kura darbojās patstāvīgi, deleģējot divus pār-

⁴⁷ Zeile P. *Latgales kultūras vēsture*. Rēzekne: Latgales kultūras centra izdevniecība, 2006, 388. lpp.

⁴⁸ Seile V. *Latgolas likteņi bēgļu laikmetā*, 98. lpp.

⁴⁹ Drywa, 1915, 19. augusts.

⁵⁰ Drywa, 1915, 14. oktobris.

⁵¹ Biedrības oficiālais nosaukums, kā jau tiešs tulkojums no krievu valodas, skanēja neveikli – Latgatišu bīdreiba paleiģa kara uperem, bet tautā tika lietots nosaukums – Latgaļu paleidzeības bīdreiba karā cītušim.

stāvjus Latviešu bēgļu apgādāšanas centrālkomitejā. LgBPB sekretāre bija pazīstamā Latgales sabiedriskā darbiniece Valerija Seile (1891–1970), kura biedrībai veltītajā izdevumā raksturojusi 31 nodaļas darbību.⁵² Latvijas vēstures pētnieki norāda, ka Latviešu bēgļu apgādāšanas centrālkomitejā darbojās sabiedrībā pazīstami darbinieki, pārsvarā liberāli orientēti, kas baudīja lielas sabiedrības daļas uzticību.⁵³ Savukārt LgBPB nodaļu vadībā bija draudžu prāvesti, kuri labi pārzināja vietējos apstākļus, nepieciešamības gadījumā baznīcās vāca ziedojumus.⁵⁴ Piemēram, Eleonorvīles nodaļu kopš tās dibināšanas 1915. gada oktobrī vadīja vietējās draudzes prāvests, pirms tam – vikārs Daugavpilī K. Kangars.⁵⁵

1915. gada 20. oktobrī tika atvērta Latgaliešu bēgļu palīdzības biedrības Daugavpils nodaļa, kuras mājoklis atradās Jaunavas Marijas baznīcas tiešā tuvumā – Šosejas (tagad 18. novembra) ielā 96. Turpmākie notikumi parādīja, ka bēgļu palīdzības biedrības un tās nodaļu paspārnē tika organizēti un vadīti pasākumi, kas pēc sava satura bija daudz plašāki nekā sākotnēji iecerētā palīdzība bēgļiem. Ievērojamākie Latgales sabiedriskie darbinieki bija iesaistīti Latgaliešu bēgļu palīdzības biedrībā, kura kopdarbojās ar Latviešu bēgļu apgādāšanas centrālkomiteju. Tās darbinieki ieguva organizatorisko pieredzi un atpazīstamību, kas vēlāk bija noderīga sabiedriskajā un arī politiskajā dzīvē.

Daugavpils nodaļa, kuras vadībā un valdē visu tās darbības laiku bija Jaunavas Marijas draudzes priesteri, aktīvi iesaistījās skolu veidošanā. Ir informācija, ka Jaunavas Marijas priesteri A. Urbšs un I. Livčāns bija iecerējuši vēl pirms kara – 1914. gadā ierīkot latviešu skolu Daugavpilī, lai pasargātu bērnus no pārtautošanas.⁵⁶ Paradoksāli, ka šīs idejas īstenošanu pasteidzināja kara laika apstākļi un nepieciešamība aprūpēt bēgļu bērnus.

⁵² Seile V. *Latgolas likteņi bēgļu laikmetā. Latgališu bidreibas paleiga kara upeirim darbeiba*. Daugavpils: Latgališu Centrālō skolotōju bidreiba. [B. g.], 121 lpp.

⁵³ Šalda V. *“Bēgļu laiki” Latvijā jeb kurzemnieki Vidzemē. 1915–1918*. Daugavpils: Saule, 2005, 59., 60. lpp.

⁵⁴ Seile V. *Latgolas likteņi bēgļu laikmetā*, 82.–96. lpp.

⁵⁵ Seile V. *Latgolas likteņi bēgļu laikmetā*, 88. lpp.

⁵⁶ Drywa, 1916, 2. novembris.

1915. gada novembrī bēgļu palīdzības biedrības Daugavpils nodaļa A. Urbša vadībā dibināja patversmi-skolu 120 bēgļu bērniem, kurā uzturējās galvenokārt bērni no kara izpostītajām pilsētas apkārtnes mājām. Tā kā mājas bija izvietotas Daugavas krastos, šos bērnus mēdza saukt par daugmaliešiem. Skola bija izvietota privātmājā Šosejas ielā 96, kur bija arī bēgļu palīdzības biedrības nodaļas mītne. Skolā strādāja divas skolotājas un viena audzinātāja. Skolas uzturēšanai pietrūka naudas, tāpēc tā 1916. gadā tika īslaicīgi slēgta. Priesteris I. Livčāns šajā situācijā uzskatīja, ka skolai darbs jāturpina, iekasējot pat nelielu skolas naudu. Skolā tika pieņemti 180 bērni, no tiem 90 palika patversmē. Tika saņemts valdības organizācijas “Ziemeļu palīdzība” finansējums.⁵⁷ Organizācija drīz tika likvidēta, tāpēc no 1917. gada skolai naudu piešķīra Krievijas Pilsētu savienība. Taču tā paša gada vasarā šī organizācija atteicās atbalstīt skolu.⁵⁸ No 1917. gada decembra skolu uzturēja jaundibinātā katoļu biedrība “Saule”. Piefrontes apstākļos bēgļu palīdzības biedrības darbība ar oficiālu rīkojumu tika sašaurināta un šajā situācijā biedrības Daugavpils nodaļa kopš 1917. gada sākuma galveno uzmanību veltīja pašu dibinātajai skolai.

Pamatojoties uz vairāku jaunievēlēto valdes locekļu sūdzībām par biedrības biedru it kā simpatizēšanu vecajam režīmam, 1917. gada 24. oktobrī (6. novembrī) Daugavpils nodaļu slēdza. Šo sūdzību rakstītāju uzvārdi tika minēti presē.⁵⁹ Nodaļas slēgšana apdraudēja arī skolas likteni. Par spīti politiskajām pārmaiņām skola ar dažādiem nosaukumiem (9. latviešu tautskola, 5. latviešu skola-komūna, 1. pakāpes 14. apvienotā darbaskola) turpināja darboties arī lielinieku un vācu varas laikā. Trijās klasēs mācījās 70 – 80 bērni. 1918. gada pavasarī skolā notika pirmais izlaidums.⁶⁰ Lielinieku valdīšanas laikā skola bija spiesta pārcelties uz tuvumā esošajām telpām – Varšavas ielā 4. Šajā laikā par bērnu patversmes pārzini bija pie-

⁵⁷ Drywa, 1916, 2. novembris.

⁵⁸ Drywa, 1917, 2. augusts

⁵⁹ Drywa, 1917, 6. decembris.

⁶⁰ Latgolas Škola, 1926, Nr. 5, 24.–27. lpp.

redzējusi izglītības un sabiedriskā darbiniece Amālija (arī Amēlija, Emīlija) Bžezinska (1880–1919). Līdz tam viņa dzīvoja Pēterpilī, 1907. gadā vadīja K. Skrindas skolotāju kursus, bija latgaliešu bērnu patversmes pārzine, darbojās Latgaliešu bēgļu biedrības nodaļas valdē un citās latgaliešu organizācijās, publicēja rakstus preses izdevumos.⁶¹

Pēc skolotājas Annas Vonogas (Dabares) atmiņām – 1920. gada janvārī skolas telpās Varšavas ielā apmetās poļu armijas karavīri, kuri malkas vietā sadedzinājuši grāmatas un skolas arhīvu.⁶² Latvijas Republikas laikā skola pārtapa par Daugavpili pazīstamu mācību iestādi – 1. latviešu pamatskolu, 1938. gadā tai tika piešķirts Fridriha Briēža vārds.⁶³ Skola bija izvietota Baznīcas (tagad – Strādnieku) ielā 16. Ēka pārbūvētā veidā ir saglabājusies līdz mūsdienām, tajā izvietots Daugavpils tehnikums; skolas sākotnējā trīsstāvu sarkano ķieģeļu ēka 18. novembra ielā 96 šodien nav apdzīvota.

1916. gadā bēgļu palīdzības biedrības nodaļa Daugavpili atvēra pieaugušajiem vakara kursus, kuros mācīja lasīšanu, rakstīšanu, rēķināšanu. Ar labvēļu atbalstu tika ierīkota arī bibliotēka un lasītava.⁶⁴

Latgales latviešu apgaismošanas biedrība “Saulē” un tās iniciatīvas izglītības jomā

Rosīgā Jaunavas Marijas draudzes garīdznieku darbība sekmēja Latgales latviešu apgaismošanas biedrības “Saulē” dibināšanu Daugavpilī 1917. gada 16. (29.) aprīlī.⁶⁵ Dibināšanas sanāksme notika Šosejas ielā 96. Dibinātāju vidū bija arī priesteris I. Livčāns, kurš darbojās biedrības valdē

⁶¹ Latgalīts, 1921. 1921, 28. jūlijs. Pēc katoļu biedrības “Saulē” ierosinājuma A. Bžezinska 1933. gadā Daugavpils katoļu kapos uzstādīts piemiņeklis.

⁶² Latgolas Škola, Nr. 5, 1926, 24. lpp.

⁶³ Daugavas Vēstnesis, 1938, 9. novembris.

⁶⁴ Seile V. *Latgolas likteņi bēgļu laikmetā*, 97. lpp.

⁶⁵ Drywa, 1917, 24. maijs. Ir nepārbaudītas liecības, ka mēģinājumi organizēt biedrību bijuši agrāk, 1915.–1916. gadā. Acīmredzot tie bija nesekmīgi sakarā ar kara sākumu. Sk.: Soms H (red.) *Biedrība “Saulē”: dibināšana, darbinieki, notikumi*. Lasīts 2020. gada 20. martā elektroniskā formātā: <http://latgalesdati.du.lv/notikums/4312>

arī pēc 1919. gada, kad bija prāvests Višķu draudzē. Kā izrietēja no 1917. gada preses sludinājuma, I. Livčāns pirms nozīmētās sanāksmes apzināja tās dalībniekus, vāca ziedojumus un dāvanas jaunajai biedrībai.⁶⁶ Sapulces noslēgumā nodziedāta “Dievs, svētī Latviju”, kas laikraksta “Drywa” skatījumā skanējusi Daugavpilī pirmo reizi.⁶⁷ Jaunā biedrība izvirzīja mērķi – sekmēt savu biedru un vietējo iedzīvotāju nacionālo garu un vispārīgo izglītību.⁶⁸ Par to liecināja biedrības plašā darbības programma, kura paredzēja organizēt pilsētā vairākas izglītības programmas, tostarp vakara kursus pieaugušajiem un pirmsskolu bērniem. Biedrība solīja dažādu atbalstu tiem latviešu bērniem, kuri pēc tautskolas beigšanas vēlējās iestāties ģimnāzijā vai reālskolā. Kultūras programmā bija paredzēts dibināt biedrības kori, organizēt bibliotēku un lasītavu, izplatīt latviešu laikrakstus un grāmatas, organizēt teātra izrādes un priekšlasījumus.⁶⁹ Biedrība aicināja savās rindās izglītotus darbiniekus un šī saraksta pirmajā vietā bija Daugavpils apriņķa garīdznieki. Nākamajā mēnesī pēc dibināšanas dzelzceļnieku teātrī notika biedrības sarīkojums ar teātra izrādi, dziedāšanu, dejām un rotaļām. Pasākums pulcēja ap 800 apmeklētāju. Izrādītā luga “Verītes nuslapums” bijusi pirmā latgalešu teātra izrāde Daugavpilī.⁷⁰

Biedrības “Saule” pirmsākumi skaidri parādīja tās ciešo saikni ar Daugavpils jaunās baznīcas draudzi. Var apgalvot, ka šīs draudzes locekļi veidoja biedrības biedru rindas. Par to liecināja kāds zīmīgs notikums draudzes dzīvē 1917. gada jūlijā, kad Krievijas armijas karavīri aplenca Jaunavas Marijas un tuvumā esošo luterāņu baznīcu, lai tajās veiktu kratīšanu un it kā paslēptu sprāgstvielu un citu ierīču meklēšanu. Priesteru mājā veikta kratīšana, kuras laikā kareivji centušies piesavināt draudzes naudu. Pēc trīs dienām notika biedrības “Saules” kopsapulce, kurā tika asi nosodīta armijas rīcība un izsūtītas vēstules Krievijas Pagaidu valdības

⁶⁶ Drywa, 1917, 29. marts.

⁶⁷ Drywa, 1917, 24. maijs.

⁶⁸ Daugavpils latgalešu Romas katoļu kultūrveicināšanas biedrība “Saule”. *Nedēļa*, Nr. 3, 1925, 14. lpp.

⁶⁹ Drywa, 1917, 29. marts.

⁷⁰ Drywa, 1917, 24. maijs.

ministru prezidentam, Daugavpils garnizona priekšniekam, Daugavpils strādnieku un kareivju deputātu padomei, latviešu strēlnieku izpildkomitejai. Pati draudze no sava vidus deleģēja četrus pārstāvjus vizītei pie Paгаaidu valdības vadītāja.⁷¹

1917. gadā biedrības “Saule” valde sāka apspriest jautājumu par cita nama īri, jo Šosejas ielas 96. nama īres noteikumi nebija izdevīgi. Taču drīz šī ideja pārtapa par vēlmi iegādāties savu namu. Pēc valdes aicinājuma sāka pieteikties ziedotāji mājas pirkuma aizdevumam. Viens no dāsnākajiem ziedotājiem bija baznīckungs I. Livčāns, kurš atvēlēja biedrībai 500 rubļu.⁷² Nams biedrības vajadzībām tika nopirkts 1924. gadā pilsētas centrā, Pēterpils ielā 6. Šajā namā norisinājušies nozīmīgi kultūras un izglītības notikumi Daugavpils vēsturē.

Biedrības “Saule” viens no lolojumiem bija sieviešu arodskola. “*Škola ir dybynota 1917. g. septembra mēneša 1. dīnā*”. Tā arodskolas darbības sākumu norādīja 1927. gada skolas statūtos tās dibinātājs – Latgales latviešu Romas katoļu kultūrveicināšanas biedrība “Saule”. Raksturīgi, ka tajā laikā daudzi par savu organizāciju nosaukumiem izvēlējās debess spīdekļu nosaukumus – “Gaisma” (pirmais latgaliešu laikraksts), “Auseklis” (“Gaismas” turpinājums), “Zvaigzne” (pirmais latgaliešu žurnāls), arī “Saule” (biedrība Daugavpilī). Šie nosaukumi apliecināja organizāciju biedru vēlmi tiekties pēc jauniem apvārsņiem.

Arī Daugavpils sieviešu arodskolu 20. gadsimta 20.–30. gados sauca par “Saules” skolu. Tās pirmsākumi bija 1917. gadā biedrības “Saule” organizētie šūšanas un piegriešanas kursi, kas izrādījās dzīvotspējīgi un 1927. gadā pārtapa par arodskolu. Šūšanas un piegriešanas kursiem Latgalē bija sava priekšvēsture. Zināms, ka tādi kursi pirms Pirmā pasaules kara privātā kārtā darbojušies gan Rēzeknē, gan Daugavpilī. Arī citviet šūšanas darbnīcas nepieciešamības gadījumā organizējušas mācekļu kursus. Savukārt biedrība “Saule” 1917. gadā šo kursu organizēšanā varēja iesaistīt plašāku interesentu loku, darbā aicinot pieredzējušus skolotājus.

⁷¹ Drywa, 1917, 13. jūlijs.

⁷² Drywa, 1917, 5. jūlijs.

Zīmīgi, ka 1924. gadā Pēterpils iela, kur bija izvietota biedrība un darbojās skola, tika pārdēvēta par Saules ielu, tādējādi novērtējot biedrības un skolas nozīmi pilsētas dzīvē. Interesanti, ka bijis piedāvāts arī cits ielas nosaukums – Ģenerāļa Jāņa Baloža iela.⁷³ Jāpiezīmē, ka arodskolas saikne ar Jaunavas Marijas draudzi saglabājās 30. gados, kad par skolas direktoriem bija draudzes prāvesti Alfons Vaivods, Kazimirs Duļbinskis, Pēteris Rudzītis. Rokdarbu arodskolas tradīciju turpinātāja mūsdienās ir Profesionālās izglītības kompetences centra Daugavpils Dizaina un mākslas vidusskola “Saules skola”, kas 2017. gadā atzīmēja mācību iestādes 100 gadu jubileju.⁷⁴

Izglītības jomā ievērojams notikums Latgales dzīvē bija 1918. gada skolotāju sagatavošanas kursi Daugavpili, kuri noritēja Šosejas ielas 96. namā. Viens no kursu organizētājiem bija I. Livčāns, kas tolaik presē minēts kā biedrības “Saule” priekšsēdētājs.⁷⁵ Minētos kursus pabeidza vairāki pazīstami sabiedriskie un kultūras darbinieki – Andrejs Švirks (Daugavpils apriņķa valdes priekšsēdētājs, Daugavpils pilsētas galva), Pēteris Baško (redaktors, skolotājs, Latvijas Universitātes Zinātniskās bibliotēkas direktors), Bronislavs Spūlis (skolu pārzinis, literāts, Izglītības ministrijas ierēdnis), Vikentijs Latkovskis (1940. gada Tautas Saeimas deputāts, LPSR iekšlietu ministra vietnieks), Tekla Ruštāne (skolu pārzine, Latvijas Katoļu skolotāju savienības valdes locekle, Otrā pasaules kara laikā Rāznas valsts bērnunama pārzine) un citi.⁷⁶

⁷³ Valdības Vēstnesis, 1924, 21. oktobris; Daugavas Vēstnesis, 1924, 24. oktobris.

⁷⁴ *Vēsture*. Lasīts 2020. gada 20. martā elektroniskā formātā: <http://www.saules.lv/lv/vesture>

⁷⁵ Spuļš (Spūlis) B. Školotoju sagatavošanas kursi 1918. godā Daugavpili. *Latgolas Škola*, Nr. 3, 1929, 4., 24.–26. lpp. Publikācijai pievienotajā fotogrāfijā Livčāna uzvārds minēts kļūdaini – Lucans.

⁷⁶ Spuļš (Spūlis) B. Školotoju sagatavošanas kursi 1918. godā Daugavpili, 26. lpp.

Daugavpils “brīvais pulciņš” un Latgales latviešu kongress Rēzeknē

1917. gada 28. martā (10. aprīlī) Daugavpils latgaliešu sanāksmē tika dibināts “brīvais pulciņš”, lai apspriestu Daugavpils latviešu un visas Latvijas vajadzības, “par latvīšu – un latvīšu–baltīšu apvinošonu un par breivōs Latvijas pašvaldeību”.⁷⁷ Sanāksmes vadītājs bija priesteris I. Livčāns. “Brīvā pulciņa” vadībā (komitejā) iesaistījās arī Daugavpils bērnu patversmes-skolas skolotāja, vēlāk F. Brieža pamatskolas pārzine Anna Vonoga-Brauere (1895–1977). Sanāksmē izskanēja prasība dibināt latviešiem savu bīskapiju. “Brīvā pulciņa” komiteja bija iecerējusi organizēt 1917. gada 9. (22). aprīlī apspriedi kopā ar Daugavpils baltiešiem – latviešiem. Par šīs sanāksmes norisi presē ir skopas ziņas. Laikraksta “Drywa” skatījumā – sapulcē lemts jautājums par autonomiju, kurā būtu Latgale kopā ar citām Latvijas daļām, saglabājot Vidzemes, Kurzemes, Latgales pašvaldības tiesības.⁷⁸

Svarīgi atzīmēt, ka minētās aktivitātes Daugavpilī notika laikā, kad tika aktualizēts jautājums par Latgales apvienošanu ar pārējo Latviju. Latgaliešu organizēšanās aizsākās Pēterpilī, pēc tam tā sasniedza arī Latgali. Sanāksmes notika Rēzeknē, arī Rīgā. Ziņas par “Brīvo pulciņu” Daugavpilī ir pierādījums tam, ka arī Latgales lielākajā pilsētā vietējie sabiedriskie darbinieki centās iekļauties latviešu tautas saliedēšanas procesā. Pēc divām nedēļām 1917. gada 26. aprīlī (9. maijā) tika atklāts Latgales kongress Rēzeknē, kas pieņēma lēmumu par apvienošanu. Aktivitātes Daugavpilī, tāpat kā citās Latgales vietās un ārpus tās, bija liecība, ka novadu tuvināšanās iniciatori nāca no Latgales.⁷⁹ Šīs aktivitātes rezumējās 1917. gada maijā Latgales kongresā, kur delegātu vidū bija arī Daugavpils Svētās Marijas draudzes vikārs I. Livčāns, kā arī

⁷⁷ Drywa, 1917, 12. aprīlis.

⁷⁸ Drywa, 1917, 24. maijs.

⁷⁹ Soms H. Latgale ceļā uz Latvijas valsti: 1917. gada diskusijas par novada nākotni. *LZA Vēstis. A daļa*, 2017, Nr. 4, 25.–34. lpp. Lasīts 2020. gada 20. martā elektroniskā formātā http://www.lza.lv/LZA_VestisA/71_4/3_Henrihs_Soms.pdf

bijušais draudzes vikārs K. Kangars, kurš tolaik jau bija Eleonorviles prāvests.⁸⁰

Secinājumi

Ieskats Daugavpils Vissvētākās Jaunavas Marijas bezvainīgās ieņemšanas draudzes vēsturē salīdzinoši īsā laikposmā (1915–1920) ļauj izsekot daudzajām pārmaiņām draudzes un pilsētas dzīvē, kuru ietekmēja Pirmais pasaules karš, demokrātisko tiesību realizēšana pēc 1917. gada Februāra revolūcijas, Latgales nacionālās atmodas ideju rezumējums 1917. gada maijā Latgales kongresā, lielinieku valdīšana un pilsētas atbrīvošana 1920. gadā. Šajā laikā draudzē darbojās priesteri Antonijs Urbšs, Konstantīns Kangars, Izidors Livčāns, kuru rosīgais darbs jaunizveidotajā draudzē un ārpus tās stiprināja vietējo latviešu nacionālo pašapziņu. Draudzes priesteri aktīvi iesaistījās Bēgļu palīdzības biedrības Daugavpils nodaļas darbā, kuras paspārnē tika dibināta skola-patversme. Pārvarot finansiālās un sociālpolitisko pārmaiņu radītās grūtības, skola spēja aprūpēt un izglītot draudzes un pilsētas tuvākās apkārtnes bērnus.

“Tiesību pavasara” apstākļos pēc 1917. gada Februāra revolūcijas Jaunavas Marijas draudzes pārstāvji iesaistījās Daugavpili kultūrizglītības biedrības “Saule” dibināšanā. Izmantojot biedrības iespējas skolotāju un naudas līdzekļu piesaistē un atsaucoties uz tā laika sabiedrības pieprasījumu, mācību gada sākumā Daugavpili tika organizēti šūšanas un piegriešanas kursi, kuriem turpmāk būs lemts kļūt par Latgalē pazīstamu sieviešu “Saules” arodskolu.

Vairāku objektīvu iemeslu dēļ (valdības iestāžu pastiprināta kontrole Vitebskas guberņas lielākajā pilsētā, nelabvēlīga demogrāfiskā situācija un mazskaitlīgs latviešu slānis, latviskās kultūras tradīciju trūkums) Daugavpils 20. gadsimta pirmajā desmitgadē nekļuva par Latgales atmodas

⁸⁰ Soms H. (red.) Latgales kongresam – 100. Faktu lapa par Latgales kongresu Rēzeknē 1917. gada aprīli/ maijā kongresa dalībniekiem. Lasīts 2020. gada 20. martā elektroniskā formātā <http://latgalesdati.du.lv/temati/1917-dot-gada-latgales-latviesu-kongress>

centru. Tas tomēr nenozīmēja, ka Daugavpils joprojām bija klusa un mierīga guberņas nomale. Latgales kongresa priekšvakarā vietējās latviešu sabiedrības aktīvākie darbinieki, tostarp arī Jaunavas Marijas draudzes pārstāvji, organizējās “brīvajā pulciņā”, kas demonstrēja lokālās sabiedrības centienus iekļauties Latvijas novadu tuvināšanas procesā un Latvijas valsts izveidē.

Henrihs Soms

**The Congregation of Daugavpils
Immaculate Conception
of the Blessed Virgin Mary Roman
Catholic Church and Its Priests in
Sociopolitical Changes (1915–1920):
Antonijs Urbšs, Konstantīns Kangars,
Izidors Livčāns**

Summary

At the beginning of 1914, Daugavpils was the second biggest city in Latvia, having a population of 105,7 thousand. During WWI, in October 1915, the battles fought in defence of Daugavpils started. With some intervals, Daugavpils was in the zone of hostilities for more than four years, when the city was liberated by the Polish and Latvian armies in 1920.

About 30,000 Catholics lived in Daugavpils before WWI. In 1911, the congregation of Daugavpils Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary Roman Catholic Church was founded in Daugavpils, and its activities were oriented towards meeting the needs of the Latvians and the Lithuanians. The priests of the new congregation – Antonijs Urbšs (1879–1965), Konstantīns Kangars (1896–1949), Izidors Livčāns (1888–1966) – did much to introduce the Latvian Language into church life. Preaching

was done in Latvian after the divine service every other Sunday, and Latvian children were prepared for the First Communion in their native tongue.

Priests of the congregation actively participated in social activities. The problem of that time was social care of the war refugees, and in Latgale it was organised by the Latgale Refugee Assistance Society. The Dean A. Urbšs managed the Daugavpils section of this organisation, I. Livčāns was a cashier and secretary. The section organised a children's home in Daugavpils - a school, where resided 120 children from the city vicinity houses destroyed during the war. Overcoming different difficulties, the school continued working during the time of political changes, and in the time of the Republic of Latvia it became a recognised education institution in Daugavpils – the First Latvian Elementary School, which in 1938 was given the name of Fridrihs Briedis, colonel of the Latvian riflemen. Well-known education workers, such as Amālija Bžezinska (1880–1919) and Anna Vonoga (1895–1977), had worked in this school.

In 1916, the section of the Refugee Assistance Society in Daugavpils opened evening courses for the adults and taught to them reading, writing and arithmetic. With the support of patrons, a library and a reading-hall were organised as well.

The active work of priests of the Virgin Mary's congregation significantly contributed to the foundation of the Latgale Latvian enlightenment society "Saule" in Daugavpils, 1917. The new society set as its task the enhancement of national spirit and general education among its members as well as among a local population in general. The origins of the society "Saule" clearly showed its close ties with the new church congregation. Priest I. Livčāns was on the board of the society, and many people belonging to the congregation were the members of the society.

One of the cherished things of the society "Saule" was dressmaking courses opened in 1917. They turned out to be viable and in 1927 transformed into a vocational school for women – into "Saule" school. In our time, the traditions of this handicraft vocational school are continued by the professional education competence center "Daugavpils Design and

Art Secondary School *Saules skola*”, which in 2017 celebrated the 100-year jubilee of the education institution.

The opening of teacher training courses in Daugavpils, 1918, was a significant event in the field of education of Latgale life. One of the organisers of these courses was I. Livčāns, who in the press of that time is mentioned as chairman of the society “Saule”. The list of the course graduates contains several names of people who later became well known educational, cultural and municipal workers.

On March 28 (April 10), 1917, the meeting of the Daugavpils Latgalians founded a “free group” to discuss the needs of the Latvians in Daugavpils as well as those of the whole Latvia. The chairman of the meeting was priest I. Livčāns. On April 9 (22), 1917, the committee of the “Free Group” organised a conference of Daugavpils Latvians. This conference discussed the issue of autonomy, which would include Latgale together with other parts of Latvia, safeguarding the local government rights of Vidzeme, Kurzeme, and Latgale. The above activities took place in Daugavpils just at the time when the issue about Latgale’s uniting with other parts of Latvia was brought to the foreground. The organisation of the Latgalians was started in Petersburg, later it reached Latgale, too. The information about a “Free Group” in Daugavpils testifies to the fact that the local social workers of larger Latgale cities also tried to join the consolidation process of Latvian nation.

This insight into the comparatively short period (1915–1920) of the history the congregation of Daugavpils Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary Roman Catholic Church allows tracing the multiple changes in the life of congregation, city and Latgale.

Due to several objective reasons (strict control of government institutions in larger cities of Vitebsk province, unfavourable demographic situation and the small number of the Latvians, lack of Latvian cultural traditions) Daugavpils did not become the center of Latgale awakening in the first decade of the 20th century. However, Daugavpils did not remain a quiet and calm provincial city, either. On the eve of the Latgale Congress, the local Latvians – the more active people from the Latgalian

society, among them also the representatives of Virgin Mary's congregation – demonstrated the attempts of local society to join the process of uniting the regions of Latvia and creating the state of Latvia.

Keywords: State of Latvia, Latvian Roman Catholic Church, history of Latgale, Daugavpils Congregation of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary.

PERSONU RĀDĪTĀJS

A

Aizpuriete, Amanda 22

Akvīnas Toms (*Sanctus Thomas Aquinas*) 50, 84, 85, 87, 123–127, 130–133, 136, 152

Alberts (*Adalbertus Canonicus Rigensis*) 236, 242, 247, 250, 254, 256–260

Anri, Mišels (*Michel Henry*) 153

Arhems, Nikolass (*Nikolas Århem*) 213, 214

Aristotelis (Ἀριστοτέλης, *Aristotelēs*) 13, 27, 64, 67, 79, 83, 85, 118, 122, 124, 125, 128–130, 133, 135, 136, 141, 143, 152

Augustīns (*Aurelius Augustinus Hipponensis*) 81, 83, 88, 125, 238, 244, 252, 253

B

Babkins, Mihails (*Михаил Анатольевич Бабкин*) 278

Bauers, Alberts (*Albert Bauer*) 244

Beitsons, Gregorijs (*Gregory Bateson*) 184–186, 194–199, 201, 203

Berelis, Guntis 23

Bergsons, Anrī Luijs (*Henri Louis Bergson*) 34–43, 45–49, 52–54

Bīļķins, Vilis 238, 244, 259

Borhess, Horhe (*Jorge Borges*) 23

Braitenbergs, Valentino (*Valentino Braitenberg*) 189–192, 197–204, 207

Brauns, Frenks Bērčs (*Frank Burch Brown*) 25, 26

Bregmans, Rutgers (*Rutger Bregman*) 76

Bžezinska, Amālija 303, 311

D

Demūts, Folkers (*Volker Demuth*) 102, 103, 105–108, 111

Delēzs, Žils (*Gilles Deleuze*) 41, 48, 78, 173, 174

Denī, Patriks (*Patrick J. Deneen*) 76

Dikons, Terenss (*Terrence Deacon*) 185, 193, 199
Dovgiolovičs, Kazimirs 296, 299
Dukaļskis, Miķelis 291
Duļbinskis, Kazimirs 306
Duprē, Džons (*John Duprè*) 160–163, 176

E

Eko, Umberto (*Umberto Eco*) 22
Emots, Stīvens (*Stephen Emmot*) 103–105

F

Fēzers, Edvards (*Edward Feser*) 118, 123–133, 135–138, 152
Fišers, Joahims (*Joachim Fischer*) 99, 100, 185
Frajs, Norsrops (*Herman Northrop Frye*) 14
Fromms, Ēriks (*Erich Fromm*) 168, 169, 172, 173, 178, 183
Fuko, Mišels (*Michel Foucault*) 78, 91, 163, 174

G

Garipzanovs, Ildars (*Ildar Garipzanov*) 238, 248, 249
Greims, Gordons (*Gordon Grabem*) 17

H

Hanbijs, Maikls (*Michael Hanby*) 118, 138–145, 153
Heidegers, Martins (*Martin Heidegger*) 29, 30, 36, 78, 97, 103, 108–115, 146, 159, 160
Herders, Johans Gotfrīds (*Johann Gottfried von Herder*) 19–22, 29
Hjūms, Deivids (*David Hume*) 59, 61
Hobss, Tomass (*Thomas Hobbs*) 59, 76, 82, 90, 110
Huserls, Edmunds (*Edmund Husserl*) 13, 26, 27, 29, 33, 146

I

Ikskils, Jākobs fon (*Jakob Johann Freiherr von Uexküll*) 98, 184–190, 192, 193, 197, 198, 200, 201, 203
Iskils, Tūre fon (*Karl Kuno Thure Freiherr von Uexküll*) 193

J

Jansons, Henriks (*Henrik Janson*) 237, 238, 250, 261

K

Kangars, Konstantīns 290, 297, 298, 301, 308, 310
Kants, Imanuels (*Immanuel Kant*) 13, 17–22, 29–31, 33, 38, 41, 66, 79, 118, 120, 177, 178, 187, 196, 207
Kartaševs, Antons (*Антон Владимирович Карташев*) 279
Kristeva, Jūlija (*Julia Kristeva*) 169, 170

L

Lakāns, Žaks (*Jacques Lacan*) 166
Livčāns, Izidors 290, 298, 299, 301–308, 310–312

Ļ

Ļvovs, Vladimirs (*Владимир Николаевич Львов*) 275–289

M

Maļinovskis, Bronislavs (*Bronisław Kasper Malinowski*) 223
Mandevils, Bernards (*Bernard Mandeville*) 102
Marions, Žans Liks (*Jean-Luc Marion*) 118, 121, 145, 146, 149, 150, 153
Milbanks, Džons (*John Milbank*) 74–95
Muls, Joss de (*Jos de Mul*) 100, 103, 106
Mūrs, Džordžs Edvards (*George Edward Moore*) 61

N

- Neimanis, Vilhelms (*Wilhelm Neumann*) 164, 295
 Nešs, Džons (*John Nash*) 58, 63, 71
 Niče, Fridrihs (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*) 78, 99, 101, 102, 107, 110, 163

O

- Olivers, Saimons (*Simon Oliver*) 79, 81, 83–86, 88
 Ostins, Džeimss (*James Austin*) 22
 Outka, Elizabete (*Elizabeth Outka*) 5–7, 9–11

P

- Pabsts, Adrians (*Adrian Pabst*) 78, 89, 90, 92, 94
 Parjamači, Rauls (*Raúl Pariamachi*) 7, 11
 Pīrss, Čārlzs Sanderss (*Charles Sanders Peirce*) 193
 Plantinga, Alvins (*Alvin Plantinga*) 118, 121, 122, 133–137, 152
 Platons (Πλάτων, *Plátōn*) 64, 67, 69, 83, 87, 138
 Plesners, Helmutš (*Helmut Plessner*) 99, 100, 106
 Poppers, Karls (*Karl Popper*) 34–37, 40, 41, 43–46, 49–54

R

- Rancāns, Nikodems 291
 Rasputins, Grigorijs (*Григорий Ефимович Распутин*) 277
 Rikērs, Pols (*Paul Ricœur*) 7, 8, 12–15, 26–33
 Rogoznijs, Pāvels (*Павел Геннадиевич Rogozный*) 276
 Rubene, Māra 7, 11

S

- Skrinda, Kazimirs 303
 Skrinda, Ontons 295
 Sloterdaiks, Pēters (*Peter Sloterdijk*) 103, 104, 109–114
 Smits, Ādams (*Adam Smith*) 66
 Smits, Džeimss (*James Smith*) 75, 78

Spinoza, Benedikts (*Benedictus de Spinoza*) 64, 66, 67
Springovičs, Antonijs 291

Š

Šteimans, Josifs 292
Švābe, Arveds 239, 240, 244, 256, 257, 264, 266, 267

T

Tailors, Edvards Bērnets (*Edward Burnett Tylor*) 212
Tālibalds (*Talibaldus, Thalibaldus*) 236, 239, 240, 256, 258
Tillihs, Pauls (*Paul Tillich*) 15, 16
Tūnberga, Grēta (*Greta Thunberg*) 52, 107

U

Urbšs, Antonijs 290, 295–297, 299, 301, 302, 308, 310, 311

V

Vaivods, Alfons 306
Velkme, Jānis 291
Viļums, arī Vilhelms no Modenas (*Willelmus/Wilhelm von Modena*) 236, 247
Vladimirs (*Woldemarus de Plosceke*) 236, 258, 259
Volžins, Aleksandrs (*Александр Николаевич Волжин*) 277
Vonoga, Anna 303, 307, 311

Z

Zeile, Pēteris 299, 300

Ž

Žilsons, Ertjēns (*Étienne Henri Gilson*) 122–124, 152

Izdevējs **LU Filozofijas un socioloģijas institūts**

Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1940

Tālr. 67034861, e-pasts *fsi@lza.lv*

www.fsi.lv

Iespiests **Europrint, SIA**

Reģ. nr. 40003954874

Artilērijas iela 40/10, Rīga, LV-1009