



Latvijas Universitātes
Filozofijas un socioloģijas institūts

Reliģiski-
filozofiski
raksti

XXXII



Rīga
2022

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 2022. gada 1. jūnija sēdes lēmumu.

Galvenā redaktore: **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**
Redaktore: **Katrīna Teivāne**
Literārā redaktore: **Arta Jāne**
Maketētāja: **Margarita Stoka**
Vāka dizaina autori: **Kārlis Koņkovs, Matiss Kūlis**

Vākam izmantots *Pexels.com* autora *ThisIsEngineering* fotoattēls.

Zinātniskās redakcijas kolēģija

Latvijas Universitāte:

Dr. phil. **Ella Buceniece**; Dr. phil. LZA korespondētājlocekle **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, PhD., Associate Professor, Institute of Ethnology and Folklore Studies with the Ethnographic Museum at the Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria; **Eileen Barker**, PhD., OBE, FBA, Professor of Sociology with Special Reference to Study of Religion, *The London School of Economics and Political Science*, U.K.; **Gloria Durka**, PhD, Professor, Director, PhD. Program in Religious Education, Graduate School of Religion and Religious Education, Fordham University, U.S.A; **Massimo Introvigne**, PhD., Director of *The Center for Studies on New Religions (CESNUR)*, Torino, Italia; **Tõnu Lehtsaar**, PhD, Professor of Psychology of Religion, Faculty of Theology, *University of Tartu*, Estonia; **Massimo Leone**, PhD, Dr. hist. art, Research Professor of Semiotics and Cultural Semiotics at the Department of Philosophy, *University of Torino*, Italy; **Sebastian Rimestad**, PhD, *University of Erfurt*, Germany; **Dalia Maria Stančienė**, PhD, 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*, 2022

<https://doi.org/10.22364/rfr.32>

ISSN 1407-1908

SATURS/CONTENTS

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Vietas, to nozīmes un mūsu uzmanība pret sevi. 5

Places, Their Meanings and Our Attentiveness to Ourselves 8

Sebastián Ruiz-Pereira, Voltaire Alvarado Peterson

Global Threats and Concern: a Posthuman Place 11

Kopsavilkums. Globālie draudi un bažas: postcilvēciskā vieta 31

Gita Leitlande

Vai stoiķu ētikā var iztikt bez Zeva?. 32

Abstract. Can Stoic Ethics be Detached from Zeus? 50

Arnis Mazlovskis

Reliģiska un ateistiska neiecietība – demokrātiskās
sabiedrības problēma 53

*Abstract. Religious and Atheistic Intolerance as a Problem
to Democratic Society* 65

Inta Mieriņa, Anita Stašulāne

*Measuring Religious Belonging in Latvia: Controversies
and Debates.* 68

Kopsavilkums. Reliģiskās piederības mērišana Latvijā:
strīdi un debates 88

Liudmila Artamoshkina

Generational Aspects of Biographical Writing 90

Kopsavilkums. Paaudžu aspekts biogrāfiska rakstura tekstos 102

Remigijus Oželis

*Formation of the Pilgrimage Route through Lithuania
to Santiago de Compostela* 104

Kopsavilkums. Svētceļojumu maršruta izveidošana caur Lietuvu
uz Santjago de Compostela 120

Valdis Francisks Plenne

Uniāti Latvijas teritorijā 17.–19. gadsimtā 122

Abstract. The Uniate Church in the Territory of Latvia

in the 17th–19th Centuries 170

Maija Grizāne

Krievu vecticībnieku sociālais tēls Latvijas periodiskajā presē
1920.–1930. gados 173

Abstract. Portrayal of Social Identity of Russian Old Believers

in Latvian Periodicals in the 1920s–1930s 197

Jana Dreimane

Brīvdomātāja dzīve padomju okupācijas laikā Latvijā:
mācītāja, filologa un pedagoga Ādolfa Jēkaba Dzeguzes
piemērs 198

Abstract. The Life of a Free Thinker during the Soviet Occupation

in Latvia: the Case of the Pastor, Philologist and Teacher

Ādolfs Jēkabs Dzeguze 226

Personu rādītājs/Index of Persons 228

Autori/Authors 231

VIETAS, TO NOZĪMES UN MŪSU UZMANĪBA PRET SEVI

Šie *Reliģiski-filozofiski raksti* ir par vietu: par vietu kā kaut ko reizēm neizskaidrojamu, bet tikai nojaušamu. Par to, kas ir starp telpu, kuru mēs apdzīvojam, un laiku, kurā mēs dzīvojam. Par vietu, kas nav tikai apmešanās vieta ar savu lokāciju kartē un ģeogrāfiskām koordinātām. Tā nav tikai mūsu dzīves ietvars, bet ir daļa no mums – “kā cilvēka darbību, nozīmju un pieredzes sintēzes lokuss” (Donohoe 2017, xv).

Vieta ir kaut kas dzīvs un tāpēc mainīgs, un tās nozīmi un vērtību nevar atdalīt no mūsu pieredzes par to. Mūsu attiecības ar vietu ir dinamiskas, tās ir attiecības ar *savu vietu*. Tās veidojas mūsu pieredzē un iemiesojas mūsu atmiņās, kuras savukārt liek atcerēties šo vietu no jauna, jo atcerēšanās ir vietas vēlreiz izdzīvošana (Clingerman 2015, 122). Vieta ir telpa, kuru atceramies, un tieši tāpēc, ka mums ir dota spēja atcerēties, mūsu vietas vienmēr ir ar mums (Relph 2017, 7). Tieši tāpat kā vietas, kuras mēs neatceramies, pārvēršas par izdzēstām vietām ne tikai mūsu atmiņās, bet arī pieredzē un reizēm – esamībā.

Tātad *Reliģiski-filozofiski raksti XXXII* ir par telpas pieredzēšanu: par to, kā mēs izdzīvojam sevi vietā, kurā esam, un kā mēs izjūtam sevi šajā *savā* vietā vai vietā, kura tā arī nav kļuvusi vai nekad nebūtu varējusi kļūt par mūsu dzīves pasauli. Kā veidojas šī savas vietas izjūta? Vai vieta, kurā mēs dzīvojam, vienmēr ir mājas? Vai šo vietas izjūtu veido mūsu individuālā pieredze vai varbūt tā ir vairāk atkarīga no kādām kolektīvām prasībām? Varbūt to nosaka mūsu piederība tradīcijām, kurās esam audzināti

un kuras arī saucam par savām, bet varbūt tieši mūsu vietas pieredze ir tā, kas nosaka, kādai tradīcijai mēs izvēlamies piederēt vai kuras veidošanā piedalāmies?

Par tradīcijas iesakņošanas jaunā vietā raksta lietuviešu pētnieks, Klai-pēdas Universitātes asociētais profesors Remigijs Oželis. Atgādinot par to, kā iedibinājās Svētā Jēkaba kapa godināšana un ar to saistītā, no viduslaikiem izaugusi tradīcija doties svētceļojumā uz Santjago de Kompostelu, Oželis rāda, kā izveidojās *Svētā Jēkaba ceļa* atzari Baltijas valstīs 20. gadsimta beigās. Raksts ir arī par to, kā šo atzaru veidošanos un arī šajā ceļā esošo gājēju pieredzi ietekmē vietas, cauri kurām ved šis ceļš.

Gadījums ar senas tradīcijas iedzīvošanos jaunās vietās un ar jaunām pieredzēm, kuras tradīcija piešķir vietām un šajās vietās mājjošajiem cilvēkiem, ir uniātu (grieķu katoļu) 200 gadus ilgā klātbūtne Latgalē un dienvidaustrumu Zemgalē (Augšzemē, Sēlijā). To detalizēti, izmantojot unikālus arhīva materiālus, analizējis vēsturnieks Valdis Francisks Plenne. Līdzīgs piemērs ir Daugavpils Universitātes vēsturnieces Maijas Grizānes pētījums par Krievijas vecticībnieku sociālā tēla veidošanos Latvijā 1920.–1930. gados.

Mūsu attiecības ar savu vietu bieži vien nav vieglas, tāpat kā tās atrašana var būt sarežģīta izvēle, kas vienmēr ir saistīta ar to, cik gatavi mēs esam pieņemt ētiskus lēmumus un rīkoties morāli. Tā, piemēram, savas vietas un identitātes meklējumiem reliģiskajā dzīvē un ar tiem saistītās izvēles sarežģītību veltīts Daugavpils Universitātes profesores Anitas Stašulānes un Latvijas Universitātes asociētās profesores Intas Mieriņas pētījums par reliģisko piederību Latvijā, kā arī vairāku citu RFR XXXII autoru raksti.

Mūsu vieta nosaka to, kā mēs skatāmies uz pasauli, un to, kas mēs esam un kādi mēs esam. Iespējams, ka kāds no mums vietu uzlūko vienīgi kā kārtēju sociālu konstrukciju, taču kādam citam tā ir pamats viņa esamībai pasaulē, viņa priekšstatam par to, ka tieši piederība vietai ir tas, kas padara mūs par cilvēkiem, jo mūsu kā cilvēku esamību nosaka tas, ka tā ir esamība ar noteiktu vietu: mēs vienmēr ieņemam kādu vietu, esam piederīgi kādai vietai un esam norūpējušies par kādu vietu. "Mēs esam

nešķirami no vietām, un vietas ir nešķiramas no mums. Mūsu dzīves jēga un mūsu vietu nozīme dziļi sakņojas viena otrā...” (Donohoe 2017, xvi).

Tāpēc uzmanība pret vietu ir vērība pret sevi un bažas un rūpes par sevi. Par Antropocēnu un tā izaicinājumiem raksta čīliešu pētnieki – Sebastjans Ruizs-Pereira no Čīles Pontifikālās katoļu universitātes un Voltērs Alvarado Petersons no Konsepsjonas Universitātes. Viņu uzmanības fokusā ir cilvēka rūpes par to, kā saglabāt savu vietu situācijā, kad jāpārstāj uzskatīt sevi par pasaules centru, jo tikai tā ir iespējams pasauli (un tādējādi arī savu esamību) nepadarīt par neatgriezeniski izdzestu vietu.

Antropocēna hermeneitiku analizējis arī Ohaio Universitātes (ASV) reliģijas un filozofijas profesors Forests Klingermans, kurš secinājis, ka atšķirības šajā mūsu patiesībā globālajā izvēlē starp “labo” un “slikto” nav jautājums par ekosistēmu daudzveidību, cilvēku veselību, jūras līmeņa celšanos vai globālās temperatūras paaugstināšanos (Clingerman 2016, 236). Protams, arī šie jautājumi ir svarīgi, taču vēl svarīgāk ir tas, ka mūsu sevis pašu, pasaules un sevis-pasaulē interpretācijas ir veidi, kā mēs varam iztēloties *savu konkrēto vietu* cilvēces nākotnē. *Reliģiski-filozofiski raksti* aicina par to padomāt arī šī laidiena lasītājus.

Citētie darbi:

1. Clingerman, Forrest. (2015). Reviewed Work(s): Remembering Places: A Phenomenological Study of the Relationship Between Memory and Place by Janet Donohoe. *Environmental Philosophy*, Vol. 12, No. 1, 121–123.
2. Clingerman, Forrest. (2015). Place and the Hermeneutics of the Anthropocene. *Worldviews*, Vol. 20, No. 3, Special Issue: Spatial Turns. Brill, 225–237.
3. Donohoe, Janet. (2017). Introduction. *Place and Phenomenology*, edited by Janet Donohoe. London: Rowman & Littlefield International Ltd., vii–xvii.
4. Relph, Edward. (2017). The Openness of Places. *Place and Phenomenology*, edited by Janet Donohoe, 4–15.

Solveiga Krumina-Konkova

PLACES, THEIR MEANINGS AND OUR ATTENTIVENESS TO OURSELVES

The issue of the current *Reliģiski-filozofiski raksti* is about a place: about a place that at times cannot be explained and can only be experienced as something intuitive. In this issue the authors reflect on what is between the space and time we live in, thinking about the place not merely as an accommodation with a concrete location on the map and geographical coordinates that frames of our lives, but also as something that is part of us – as “the locus of a synthesis of human actions, meanings and experiences” (Donohoe 2017, xv).

A place is something alive and therefore subject to transformation, and its meaning and value cannot be separated from our experience. Our relationship with a place is dynamic; it is a relationship with *our place*. It is embedded in our experience and memories, making us remember this place anew because remembering is the survival of a place again (Clingerman 2015, 122). A place is a space we remember, and it is precisely because we are given the ability to remember; our places are always with us (Relph 2017, 7). Similarly, the places we do not remember turn into deleted places not only in our memories, but also experience, and sometimes in our existential *modus operandi*.

Consequently, the current *Reliģiski-filozofiski raksti* (RFR XXXII) is about experiencing space: how we live in the place we are in and how we feel in this place, or is it a place that has not become or could never have become the world of our lives? How does a sense of place develop? Is the place we live in always home? Is this sense of place shaped by our indivi-

dual experience, or is it more dependent on some collective demands? Maybe it is determined by our belonging to the traditions we are brought up with, which we also call our own. Or, perhaps it is the experience of our place that determines which tradition we choose to belong to or commit to?

Remigius Oželis, a Lithuanian researcher and associate professor at the Klaipėda University, writes about the rooting of a tradition in a new place. Recalling the establishment of the veneration of St. Jacob's tomb and the associated medieval tradition of pilgrimage to Santiago de Compostela, Oželis shows how the branches of St. Jacob's Way in the Baltics developed in the late 20th century. The author also examines how the formation of these branches and pilgrims' experience on St. Jacob's Way are affected by the places this road leads through.

The 200-year-old presence of Uniates (Greek Catholics) in Latgale and South-Eastern Zemgale (Augšzeme, Sēlija) presents a case of habituating an old tradition in new places. It demonstrates how a tradition provides new experiences to places and their inhabitants. It has been analyzed in detail using unique archival materials by historian Valdis Francisks Plenne. A similar example is the study of the Daugavpils University historian Maija Grizāne on the formation of the social image of Russian Old Believers in Latvia in the 1920s and 1930s.

Our relationship with our place is often complicated, just as finding the right place can be a difficult choice, since it is always related to how motivated we are to take ethical decisions and act in a morally justifiable way. For example, the Daugavpils University professor Anita Stašulāne and the University of Latvia associate professor Inta Mieriņa's research on religious belonging in Latvia, as well as articles by several other authors of RFR XXXII, are dedicated to the quest for one's place and identity in the religious life and the complexity of related choices.

Our place determines how we look at the world and who we are and what we are. Some of us might see the place merely as another social construction. Still, for someone else, it is the basis of his/her existence in the world, his/her idea that it is the belonging to the place that makes us human because our human existence is determined by it. It is an existence

with a particular place: we always occupy a place, belong to it, and are concerned about it. “We are inseparable from places, and places are inseparable from us. The meaning of our lives and the meaning of places are deeply embedded in one another...” (Donohoe 2017, xvi).

Therefore, the focus on the place is the attentiveness to oneself and the concern and care for oneself. Sebastián Ruiz-Pereira of the Pontifical Catholic University of Chile and Voltaire Alvarado Peterson of the University of Concepcion write about the Anthropocene and its challenges. The authors focus on human concern for maintaining their place in a situation where they must stop seeing themselves as the centre of the world. That is the only way not to make the world (and therefore its very existence) an irretrievably delated place.

Hermeneutics of the Anthropocene has also been analyzed by Forest Klingerman, a professor of religion and philosophy at the University of Ohio (USA). He concludes that the difference between the ‘good’ and ‘bad’ is not simply “a matter of ecosystem diversity, human health, sea-level rise, or increases in global temperature” (Clingerman 2016, 236). Of course, these problems are also significant, yet it is more important to acknowledge that our interpretation of ourselves, the world, and the self-in-the-world present ways how we can imagine our specific place in the future of humanity. The current issue of RFR XXXII invites readers to reflect on these questions as well.

References

1. Clingerman, Forrest. (2015). Reviewed Work(s): Remembering Places: A Phenomenological Study of the Relationship Between Memory and Place by Janet Donohoe. *Environmental Philosophy*, Vol. 12, No. 1, 121–123.
2. Clingerman, Forrest. (2015). Place and the Hermeneutics of the Anthropocene. *Worldviews*, Vol. 20, No. 3, Special Issue: Spatial Turns. Brill, 225–237.
3. Donohoe, Janet. (2017). Introduction. *Place and Phenomenology*, edited by Janet Donohoe. London: Rowman & Littlefield International Ltd., vii–xvii.
4. Relph, Edward. (2017). The Openness of Places. *Place and Phenomenology*, edited by Janet Donohoe, 4–15.

Sebastián Ruiz-Pereira,
Voltaire Alvarado Peterson

GLOBAL THREATS AND CONCERN: A POSTHUMAN PLACE

Threat convergence within the Anthropocene concept represents a source of technical extinction, a “way of being” exalting human inadequacy with the environment. Assuming it emerges as a dialectical revolt between technic and Nature, it could ultimately limit human experience by redefining the awareness of concerns.

We hereby analyse how threats and concerns interact, and focus on the inadequacy of human and non-human preservation efforts in dealing with strangeness, the ulterior translocation of configuration of human experience, its place.

Our analysis found that the most significant contingency is not the specific extinction but the impossibility of coping with placelessness, standing as another present beyond our current being in the world and towards a different human actuality of imponderable adequacy.

Keywords: threats, concern, Anthropocene, Posthumanism, place

Introduction

Despite formal abstractions, humans unequivocally locate within the Earth. However, the physical world only determines inner-worldly beings as present because “there is” a world; hence its modification should also represent an alteration in the containment of present beings (Heidegger, 1996, 68).

Nominally, life is threatened by possibilities of finitude, happening at unspecified locations, only grounded beforehand as the technical

experience of being humans. At the same time, this experience is rooted in the nature of thinking within subject-object duality, as conflicts between progression and the denial of progress (Loy, 1988, 164).

We relate this dissonance to concerns that might reorient historical-ontological fates and render us estranged in our present location. The issue with concern is explained as strangeness is domesticated by our modes of caring as becoming human itself is a domestic affair, much as a domestication drama (Lowenthal, 2015, 4; Sloterdijk, 2011, 40).

Hereby, we propose that the recent convergence of threats interferes at the level of existential concern and self-preservation, consequently on the practice of caring under current conditions. The significance of such an analysis, is the unearthing of the spatial concept of “place” in the enactment of the Anthropocene, which holds technical contradictions in shaping global dimensions without a human in the centre.

The consideration is as follows: if a concern always defines humanity, then it is immutable, and only the technical coupling to problems could vary. From here, we analyse how threats converge and stress the inadequacy in the context of preservation strategies and then analyse the configuration of strangeness and its relation to an ulterior enactment of places, beyond our current way of being and towards a different human actuality.

The Anthropocene risk

In 2008, the *Geological Society of London* announced a new geological epoch, the Anthropocene, in which humankind is foregrounded as a geological force or agent (Graham & Roelvink, 2010). Yet, the *International Commission on Stratigraphy* has not affirmed the existence of a new Anthropocene epoch.

Nevertheless, the *Working Group on the Anthropocene* voted in favour for the approval of the Anthropocene to be treated as a standard chrono-stratigraphic unit defined by the *Global Boundary Stratotype Section and Point* by presenting stratigraphic signals around the mid-twentieth

century of the Common Era, constituting the primary guide for the base of the Anthropocene (Zalasiewicz & Waters et al. 2017). The group defines physical evidence in sedimentary records representing the start of the epoch. It considers radionuclides from the 1945 atomic-bomb detonations until the *Limited Nuclear Test Ban Treaty* of 1963 (Subramanian, 2019).

Other Anthropocene interpretations declare a starting time coinciding with an expansion of agriculture and livestock cultivation more than 5000 years ago or a surge in mining more than 3000 years ago (Rudiman, 2013; Monastersky, 2015). For example, the CO₂ and methane peaked around 8000 BCE and declined until rising again; CO₂ around 6000 BCE and methane around 3000 BCE (Brooke & Otter, 2016). A slight rise in atmospheric methane beginning around 3000 BCE was driven by early agriculture, particularly the expansion of wet-rice agriculture in China around 3000 BCE as slash-and-burn agriculture was present in central China (Williams, 2003).

There are also opinions considering the new geological epoch as another name for a continued human impact on the terrestrial biosphere (Hamilton, 2016). For example, the dip in atmospheric CO₂ and changes marking the year 1610 AD as the beginning of the Anthropocene considering that in 1492 AD trade became global and arguably constituted the modern world-system (Lewis & Maslin, 2015; Wallerstein, 1974, 128).

Just until recent times, global temperature anomalies did not imply epochs of globally coherent and synchronous climate (Neukom & Steiger et al., 2019). Yet, human imprint on the global environment has now become so large that it rivals forces of Nature in terms of impacts on the Earth system (Steffen & Grinevald et al., 2011). For example, between the “Third Industrial Revolution” and the start of the new millennium, humans chewed a hole in the ozone layer over Antarctica, doubled the amount of methane in the atmosphere, and increased carbon dioxide concentrations by 30%, to a level not seen in 400,000 years (Monastersky, 2015). Nevertheless, dominant risk framings resulted inadequate for dealing with a new geological epoch where humans are a dominant force of change on our planet (Keys & Galaz et al., 2019).

Overall, hypotheses on what the Anthropocene is, are fixed on a positivist justification behind claims of a human responsibility but not on human reactions to threat convergence. However, acceptance of the Anthropocene captures global technical relationships projected onto other scenarios as well. For example, the hegemony-variable of sustainability emerges in the representational field of eager globalization at scales that drew new spheres of right and wrong (Agnew, 2015). These processes follow utilitarian ethics as ways of concern, significant for an understanding and pervasive feature of human existence (Stack, 1969).

Such instrumentalization of fear uses a biocentric mask, on the one hand, and the activation and exploitation of a global scale death-instinct, on the other. Upon crises, the problem of being in the world also brings forth normative dissonances as politics encapsulate positivist concerns and cause replicas (Hoffmann Pfrimer & Barbosa Jr, 2020; Neely & Lopez, 2020; Colson & Rolain et al., 2020; Lagier & Million et al, 2020).

In sum, climate threat comes not only as modern narratives concerning the usefulness of hope within the Anthropocene, but also internal understandings of humanity as apart from the non-human world (Helsing, 2017; 2019; Chandler, 2020). These processes often involve a denial of both outer reality and inner guilt to shift responsibilities as well as a remodelled valorisation of time (Dodds, 2019; Le Goff, 1984). Consequently, history shows how the world opens up, explaining a necessity for transfigurative processes, for example, the *Resurrection* and constitutive tensions between *metanoia* (new birth) and *epistrophē* (return, reintegration to original nature) (Von Der Luft, 1984; Platov, 2015). Succinctly, we deal with reactions to the possibility of an exacerbated impact on our situated experience of being humans.

Dichotomies

If the environment is no longer out there, then our place in nature is also a matter of critique (Dalby, 2007). Our modernity continually redefines preconceived dimensions bearing civilizing and civilized aggregates. One dimension is where the rustic and undesirable standards of develop-

ment exist, the other – where discourse exerts transformations of power relations, reassurance, and alleviation.

Both dimensions are faces of a planetary coin sharing the same present. Therefore, to think of a continuity of concern implies that scientific uncertainties divide communities into those favouring action (precaution) and those favouring inaction (to avoid over-caution) as the desirable outcome of a risk decision (Kramm & Völker et al., 2018).

We may argue that an artificial continuity within the Anthropocene discourse brought a geological legacy from urban rationalities where consumption and labour drew affections and values beyond good and evil (Anderson, 2012). Consequently, the humanism and anthropocentrism that marked Western thought needed to give way to a new relation to the environment, still dealing with many incompatible political entities being equally strong (Colebrook, 2014).

The entanglement of such entities represents networks of connections (an organization) in constant tension. This organization translates economic relationships to ethical prerogatives for a planetary conscience, synthesizing a univocal identity. Yet, frictions arise when considering that the planet is enough for individual acts deemed disconnected from peoples, species, and processes once rendered as “others”.

This incompatibility spans, for example, from inconsistent approaches analysing resilience (to rebound, to recoil) in the Anthropocene as they often originate from materialistic perspectives of failure and loss under modernist conceptions of the separation of culture and Nature (Chandler & Pugh, 2020). For example, the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations proposed the Sustainable Development Goal 11 (established in 2015) which uses sustainability and resilience interchangeably, even though resilience is a complex system property, fundamentally non-normative, and may undermine sustainability goals (Choi & Hwang et al., 2019; Elmqvist, 2017; Elmqvist, T., Andersson et al., 2019). This generalizing misconception represents another type of technical duality (normative/non-normative), where all threats are absorbed and aim to a putative location without a present.

Schmidt & Brown et al. (2016) discussed that aligning “many worlds” to “one Earth” proceeds by entrenching unequal power relationships of science with social orders in an “unfinished foundation”. This effort constitutes a flagging momentum for creating international environmental law and solid content in sustainable development efforts (Conca, 2015, 216).

Consequently, discursive tools can, to a certain extent, shape the structure of relational networks within a system despite their incongruences. Either by enacting a technical dissonance from human causality or by the technical inadequacy *per se*. Let’s suppose that the Anthropocene is about knowingly dealing with the Earth as a technical operation. In this case, it implies life-affirming narratives attempting to make sense even though the apocalyptic rhetoric is a critical contributor to their stories (Soloviy, 2015). The issue is that “modern” never ceases to be asymmetrical twice as it also designates a fight in which winners and losers struggle for grounding in a placeless solution (Latour, 2013). Hence, ways for technical salvation will irrevocably dwell synthetic spaces upon the translocation of our present.

Caring for the strange

Risks embody possibilities for decay as they inhabit the strangeness of technical uncertainty. To neglect situated risks represents the basis for a futureless place departing from our present, a change in the care-transactions topology. Yet, care cannot be transcendental without sacrificing its familiarity and stepping outside the present risk configuration; a localized, exposed, and vulnerable location. Therefore, if these transactions for self-preservation are constitutional to humanity, their dislocation could require a new reconnaissance for an equivalent human interpretation. Such a need could exacerbate the tension even further upon considering non-anthropocentric outlooks as mandatory since they ultimately represent other ways of being and familiarity.

In this sense, risk amplifies when unaccountable parameters define the scales of responsibility and solutions. Hence, from a global physical actu-

ality to a perceptual scale of operation, the need to overcome distress is only a present one. To avoid scale incompatibility on this issue, we briefly go through the univocal function of care in the structure of being human in the world.

First, we emphasize that modes of care belong to an “everydayness” of *being in the world* (Heidegger, 1996, 68). Here, *to care* (Sorgen) and *to be concerned/to take care* of something (Besorgen) are all matters of *solicitude* (Fürsorge) (Heidegger, 1996, 114); to be understood as an *existential*, meaning a fundamental structure of being (Ciocan, 2014). This characterization of human existence as a *concern* refers to integration in the world as what ultimately makes us human (Welz, 2013, 440; Dye, 2009).

Secondly, we approach the issue of *place* within concerns. Since latent risks derive from “exposure” changes, they will enable specific concerns. This articulation can be explained as an uprooting from a known (safe) place, an estrangement, which may reflect the insufficiency of a particular being for its self-preservation, its solicitude. Since the estrangement must occur “somewhere”, we think of this location as a *place*, but only because we assume it to be filled with this existential *concern*.

In such a case, we deal with the compulsion to restore a previous space. The estrangement required an abandonment, which led to “forgottenness” and revealed a structural, ontological origin (De Beistegui, 2003, 97). This origin predates the dislocation, the loss of the human *topos*, a change in a particular rootedness grasping autochthony as the name for understanding history as a destiny (Bambach, 2003).

Hence, this crisis (and maybe any crisis at different magnitudes) is implicitly a dislocation (put out of place) where an estrangement from the present and pessimism about the future aggravate today’s preservation zeal (Lowenthal, 2016).

An ontological fate should have the characteristic of being technically compatible with all parts of its existential structure. This condition includes the possibility to be cared for but also threatened. Consequently, the loss of an updated, compatible embodiment of risk is the abandonment as experienced by being put out from the context of preservation.

We see this distancing from autochthony (compatibility) as rooting in an estranged place, where the human question is redefined. Overall, the Anthropocene is a discussion on “the question of man” but in terms of a spatial configuration of familiarity.

Serenity

Upon following irrevocable threats of extinction, we recall R. Niebuhr’s (Serenity prayer): “*God, grant me the serenity (Gelassenheit) to accept the things I cannot change.*” This serenity stands as a non-focal mode of perceptual awareness or releasement (into openness) that is not *effected* but let in (Heidegger, 1969, 61; Odin, 1982, 33; 38). This mode of experience considers a correlate between “appearance-object” schema and the apprehending act as that within our grasp, circumscribed before as something familiar (Krysztofiak, 2020; Ihde, 1974). This intersection is the contemporary space where we are technically compatible and able to cope. Yet, there is still a transcendent, latent, and estranged *elsewhere* as *the things I cannot change*, the *strangeness* proper to any form of non-presence.

In other words, considering a triangulation of risk (vulnerability-exposure-threat), we argued that it could only be a place when intersected by concern, meaning, inhabited by a particular way of being. Consequently, the non-present *strangeness* can situate our triangulation elsewhere as it has dislocated the operational concern. Here we assume that the concern has the implicit necessity for the enactment of other non-synchronous spaces.

We indeed refer to the moment when concern and risk cohabit. A moment understood as the reaching range of concerns, and consequently their assumed ability to inhabit strangeness. Without this ability, the contrast between present familiarity and unaccountable strangeness could enact ontological despondency. This despondent insertion in the world vitalizes distress as a pessimist interaction conveying the experienced world.

Place and risk

The convergence of contemporary threats set a new scale of emerging concerns. As a result, post-humanist stances argue that our environmental connections would require methodological compatibility and not the alienation of the human subject (Ulmer, 2017; Wamberg & Thomsen, 2017). This alienation is intricate and can include moral tensions between population engineering and also criticisms on “populationisms”, often brought from neo-Malthusian responses to climate change challenges (Hickey & Rieder et al., 2016; Hendrixson & Ojeda et al., 2020).

Other tensions are concerns for moral hazards inherent to utilitarian mitigation measures as drivers of reproductive identity and consequently a change of foci for human rights and family structure in the coming future (Reynolds, 2015; Athan, 2020). These are all concern transaction units for the preservation of something, somewhere.

Consequently, we deem that warnings ushering risks for self-preservation imply a latent location. These risks are a common link between threats, vulnerability, and exposure (Keys & Galaz et al., 2019; Viner & Ekstrom et al., 2020). Risks are also a concrete testimony of the difficulty to assess the multifactorial complexity of events already happening, resulting from a human mode of socio-economic development, hence relating to a multidimensional conception of risk, considering familiarity factors and risk/fear factors (Heurtebise, 2017; Fleury-Bahi, 2008). Therefore, as a given exposure is embedded in a concern’s perspective, it becomes familiar, in opposition to strange. Thus, in the dynamic of risk, concerns will transform the unspecified somewhere to a given place.

For example, let us take Aristotle’s notion of place as the inner limit of a containing body and requiring ontological dependence (Mendell, 1987). Then we can consider the strangeness of a place as a measure of ontological compatibility. The issue with places can develop further by observing Anthropocene transformations from the known to the unknown. As referred to by Saldukaitytė (2019), a vulnerable *Other* condenses the oddity of place in spatial thinking, yet this vulnerability includes

all those sharing the exposure, also a spatial turn of unsettled grounds where nearness has been replaced by distribution as guiding metaphor and ambition (Thrift, 2006). In this sense, the causality behind estrangement is the realization of technical inadequacy and the clarity of our vulnerability. Thus, vulnerability links to exposure and threats as the default quality of any localized existing thing, which often is rather the power of objectification enabled by self-alienation of the lived-body (Sauka, 2020).

This existential moment is one place where the possibility of analysing planetary-scale changes. Threats open as utopias interlinking space and time at an unprecedented rate, unknown before pandemics and atmospheric threats. It is not just an analytical issue of mainstream speeches or environmental conditions, but rather questioning the foundations of a human place within the Anthropocene.

As place became the category bearing purpose for a location, cities became the symbolic container of properties and actions toward sense. Therefore, sustainability, resilience, and adaptation shape future places, idealized, and nominally immunized to threats. This conception of place departs from Yi-Fu Tuan's affiliative perspective from *topos* (Tuan, 2007, 138). The impossibility for tact and experience submits human consciousness to an unprecedented moment of structuring senses, hence its existence. However, resilience does include a displacement *per se*, as it implies leaping back from "somewhere".

Embodiment geographies reflect these conditions of experience transfer to other corporalities. For example, before, physical limits allowed places within the boundaries of the *topos* experience of senses and materials, but also polarized values and threats (Tuan, 2013, 108). Therefore, weighing in the survival expectancy will constrain the world as experienced by worried subjectivities.

Dealing with a threat convergence

We have discussed global threats and their implications in worldwide responses, which will affect our understanding as particulars. In our times,

the consortium of “concerned” nations dictates obligations in unison despite a non-synchronous development worldwide.

We could understand the Anthropocene (experience) as an endorsement to deal with a human “shelliness” in space through an artificial civilizatory world as the final horizon (Sloterdijk, 2011, 24). Our simplification is: beyond this horizon, this present world (our technical reach), there is only strangeness. Hence, a “greenhouse” global project is illusory unless it solves the estrangement many causalities have to one another. That is, in the most simplistic case, the world’s actual structure. Nevertheless, the catastrophic scenario that globalism has painted may still be subsidiary to the domestication of the world’s sub-systems by sustaining illusions of progress and community.

For example, the *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) prepares comprehensive Assessment Reports about knowledge on climate variations, causes potential impacts, and recommendations. It also includes types of vulnerabilities as aesthetic interpretation, intrinsic, ecological, and cultural value. These perspectives acknowledge a global continuum of common goals within the Anthropocene urgency. Here, care as solicitude overpasses the particularity and endorses action under global scale deontology.

Now, upon the upscaling morality from the particular to the impersonal, epistemic suicide is engaged. It finally implies a loss of *down-to-earthness* coming from the spirit of the age we are all born into (Heidegger, 2000, 522). Hence, the Anthropocene concept of down-to-earthness points to a new domain for technical operation, allowing differences between language to reveal particularities (Metcalf, 2012).

The management (care) of distress and abandonment is then a coercive prerequisite to address the urgency by disabling the former shared *way of being* behind. We recall that: Before the Nativity, technical ways allowed the individual experience to be conscious of God, after the Nativity to know God; and after the death of God, what it is to live without God (Von der Luft, 1984). In contrast, having no-interference (*apatheia*) from turbulent emotions would be a natural progression leaping outside

the Anthropocene's hegemony cycle, released from a fatalist risk perception (Parkes, 1990, 85). A pause outside the actuality of a technical period is a situational checkmate where the perception of openness/emptiness is possible if one finds the new position of the autochthonous-*self* inhabiting incompatibility. This pause would require shutting an alienated and fearful-*self* as the autochthonous one would be a future tense in a chronogram but not a retroactive operation, a rehabilitation bearing sense into a future place.

We also discussed that a future place for distress is "this" place, the present triangulation of imminent risk. Importantly, Fleury-Bahi explained how the localization factor's effect could explain risk perception regarding the representativeness of subjective possibilities (Fleury-Bahi, 2008). So, the risk issue is finally a position we can see as a "going toward" for designating the nature of knowledge (Heidegger, 1969, 88). Hence, we could say that it is impossible to stand outside of dominant discourses (and warnings) such as development (and prevention) but, there is a need to change discourses from within (McEwan, 2018, 117). Such an endeavour might stem as a common theme of post-development approaches, emphasizing the constructed nature of development and how it binds with knowledge and power (Hopper, 2018, 45).

Overall, modern humans exist in spaces where technical interactions allow their self-preserving organizations, either "within" or not. Either way, fates depend on current exchanges that operate where causalities and outcomes are incompatible with each other (*allotechnique*) or the opposite case (*homeotechnique*) (Sloterdijk, 2011, 90-91). In the context of our propositions, this means that deep interventions between materials and outcomes could produce finalities estranged from the initial ones as beyond technical compatibility.

Upon questioning this very modern human experience, we have examined modernity under threats as a dislocated fate. The global place is not a home to be rooted in, making the big difference for the type of vulnerability to which humans relate upon reviewing themselves. The biggest threat is not the specific extinction but the impossibility of coping

with *placelessness*, with another present. This locational dissensus entails the problem of how *concerns* can inhabit adequate dystopias.

A concerned being is only the seed for humanity's new senses, the new triangulation for a comfortable self-experiencing network of relations beyond risk. The acceptance of mystery and the transcendence of technological nihilism as something compatible (even if strange) could recapture the fading rootedness in a changed form and does not signify that being toward one's potentiality for being has been extinguished, but modified (Heidegger & Caputo et al., 1993, 182). In sum, we examined an opening towards a conceptual epistemological renewal where threats will diverge and become intangible again, even though still present.

Conclusions

The human experience of being in the world is a relational system that fixes properties upon technical urgencies. This characteristic allows leaping back from the strangeness and ultimately represents a technical relation for being in the world. In this sense, self-preserving humans are in constant displacement through an intermittent translocation of care-transactions as concerns.

Yet, the anthropocentric place has always been restrictive and exclusive, withholding technical predicaments as univocal ways to be in the world. The intersection turns out to be an experiential modulation of vulnerability and exposure, properties, and positions, which can only be a vital one since death is incognizable, a fate.

The critical issue is human compatibility with the future, understood as a technical coupling, as only now the risk became apparent. We highlight that this risk is also a matter of remaining human, and not only that, as humans, we fail. In this sense, we see that being human inside the world may have always been a latent incompatibility.

We also discussed how the impending threat convergence is a technical extinction source, portraying their inadequacy with the environment. Hence, there is also an issue of compatibility between origin and fate,

holding a resolution for present risks that is always somewhere else, ulterior to familiarity. Nevertheless, there are also “inhumane” acts, which we assume can eventually leap back (resilience) from an inadequate present to one that is compatible with the technical predicament. This duality has the problem of staying human and projecting an immovable place as the technical reconnaissance and approval that we ourselves cannot remain the same.

In sum, the silver lining in the Anthropocene discussion is self-preservation and implies shifts in human familiarity through care transactions, which could finally render this present (technically) inhumane. So, we deem these existential concerns to bear the knowledgeable “going toward” for a proper renovation as future reinsertion in a compatible, habitable place. In this case, discursive strategies enacting a redemptive revisit of the human realm may give rise to a post-humanity and enter a technical contradiction with the previous being in the world.

References

1. Agnew, J. (2015). *Geopolítica: una re-visión de la política mundial*. Madrid: Trama
2. Anderson, B. (2012). Affect and biopower: towards a politics of life. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 37(1), pp. 28–43 <https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2011.00441.x>
3. Athan, A.M. (2020). Reproductive identity: An emerging concept. *American Psychologist*, 75(4), pp. 445 <https://doi.org/10.1037/amp0000623>
4. Bambach, C. (2003). Heidegger, Technology, and the Homeland. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 78(4), pp. 267–282 <https://doi.org/10.1080/00168890309597477>
5. Brooke, J.L. & Otter, C. (2016). Concluding remarks: the organic Anthropocene. *Eighteenth-Century Studies*, 49(2), pp. 281–302 <https://doi.org/10.1353/ecs.2016.0010>
6. Chandler, D. & Pugh, J. (2020). Islands of relationality and resilience: The shifting stakes of the Anthropocene. *Area*, 52(1), pp. 65–72 <https://doi.org/10.1111/area.12459>

7. Chandler, D. (2020). Security through societal resilience: Contemporary challenges in the Anthropocene. *Contemporary Security Policy*, 41(2), pp. 195–214 <https://doi.org/10.1080/13523260.2019.1659574>
8. Choi, J., Hwang, M., Kim, G., Seong, J., & Ahn, J. (2019). Supporting the measurement of the United Nations' sustainable development goal 11 through the use of national urban information systems and open geospatial technologies: a case study of South Korea. *Open Geospatial Data, Software and Standards*, 1(1), p. 4 <https://doi.org/10.1186/s40965-016-0005-0>
9. Ciocan, C. (2014). *Heidegger et le problème de la mort. Existentialité, Authenticité, Temporalité*. Dordrecht: Springer <https://doi.org/10.1007/978-94-007-6839-0>
10. Colebrook, C. (2014). *Death of the PostHuman: Essays on Extinction (Vol. 1)*. London: Open Humanities Press
11. Colson, P., Rolain, J.-M., Lagier, J.-C., Brouqui, P., & Raoult, D. (2020). Chloroquine and hydroxychloroquine as available weapons to fight COVID-19. *International Journal of Antimicrobial Agents*, 105932(10), pp. 1016 <https://doi.org/10.1016/j.ijantimicag.2020.105932>
12. Conca, K. (2015). *An unfinished foundation: The United Nations and global environmental governance*. New York: Oxford University Press.
13. Dalby, S. (2007). Anthropocene geopolitics: globalisation, empire, environment and critique. *Geography Compass*, 1(1), pp. 103–118 <https://doi.org/10.1111/j.1749-8198.2007.00007.x>
14. De Beistegui, M. (2003). *Thinking with heidegger: Displacements*. Bloomington: Indiana University Press.
15. Dodds, J. (2019). Otto Fenichel and Ecopsychoanalysis in the Anthropocene. *Psychoanalytic Perspectives*, 16(2), pp. 195–207 <https://doi.org/10.1080/1551806X.2019.1601921>
16. Dye, E. (2009). Sorge in Heidegger and in Goethe's Faust. *Goethe Yearbook*, 16(1), pp. 207–218 <https://doi.org/10.1353/gyr.0.0009>
17. Elmqvist, T. (2017). Development: Sustainability and resilience differ. *Nature*, 546(7658), pp. 352 <https://doi.org/10.1038/546352d>
18. Elmqvist, T., Andersson, E., Frantzeskaki, N., McPhearson, T., Olsson, P., Gaffney, O., Takeuchi, K., & Folke, C. (2019). Sustainability and resilience

- for transformation in the urban century. *Nature Sustainability*, 2(4), pp. 267–273 <https://doi.org/10.1038/s41893-019-0250-1>
19. Fleury-Bahi, G. (2008). Environmental Risk: Perception and Target with Local versus Global Evaluation. *Psychological Reports*, 102(1), pp. 185–193 <https://doi.org/10.2466/pr0.102.1.185-193>
 20. Graham, J.K.G. & Roelvink, G. (2010). An economic ethics for the Anthropocene. *Antipode*, 41(1), pp. 320–346 <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2009.00728.x>
 21. Hamilton, C. (2016). Define the Anthropocene in terms of the whole Earth. *Nature*, 536(7616), pp. 251 <https://doi.org/10.1038/536251a>
 22. Heidegger, M. (1969). *Discourse on thinking*. New York: Harper and Row.
 23. Heidegger, M. (1996). *Being and time*. Albany: State University of New York Press.
 24. Heidegger, M. (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Klostermann.
 25. Helsing, D. (2017). Blues for a blue planet: Narratives of climate change and the Anthropocene in nonfiction books. *Evolutionary Studies in Imaginative Culture*, 1(2), pp. 39–57 <https://doi.org/10.26613/esic.1.2.47>
 26. Helsing, D. (2019). Beyond the End of the World: Narratives of Gain and Resilience in the Anthropocene. *Evolutionary Studies in Imaginative Culture*, 3(1), pp. 85–98 <https://doi.org/10.26613/esic.3.1.126>
 27. Hendrixson, A., Ojeda, D., Sasser, J. S., Nadimpally, S., Foley, E. E., & Bhatia, R. (2020). Confronting populationism: Feminist challenges to population control in an era of climate change. *Gender, Place & Culture*, 27(3), pp. 307–315 <https://doi.org/10.1080/0966369X.2019.1639634>
 28. Heurtebise, J.-Y. (2017). Sustainability and Ecological Civilization in the Age of Anthropocene: An Epistemological Analysis of the Psychosocial and ‘Culturalist’ Interpretations of Global Environmental Risks. *Sustainability*, 9(8), e1331 <https://doi.org/10.3390/su9081331>
 29. Hickey, C., Rieder, T. N., & Earl, J. (2016). Population engineering and the fight against climate change. *Social Theory and Practice*, 42(4), pp. 845–870 <https://doi.org/10.5840/soctheorpract201642430>

30. Hoffmann Pfrimer, M., & Barbosa Jr, R. (2020). Brazil's war on COVID-19: Crisis, not conflict—Doctors, not generals. *Dialogues in Human Geography*, 10(20), pp. 137-140 <https://doi.org/10.1177/2043820620924880>
31. Neely, A. H., & Lopez, P. J. (2020). Care in the time of Covid-19. Antipode Online Blog. <https://antipodeonline.org/2020/04/04/care-in-the-time-of-covid-19/>
32. Hopper, P. (2018). *Understanding development*. London: John Wiley & Sons.
33. Ihde, D. (1974). Phenomenology and the later Heidegger. *Philosophy Today*, 18(1), pp. 19–31
34. Keys, P. W., Galaz, V., Dyer, M., Matthews, N., Folke, C., Nyström, M., & Cornell, S. E. (2019). Anthropocene risk. *Nature Sustainability*, 2(8), pp. 667–673. <https://doi.org/10.1038/s41893-019-0327-x>
35. Kramm, J., Völker, C., & Wagner, M., “Superficial or substantial: Why care about microplastics in the anthropocene?”// *Environ. Sci. Technol.*, 2018 (Vol 52 No 6), pp. 3336–3337
36. Krysztofiak, W. (2020). Noema and Noesis. Part I: Functions of Noetic Synthesis. *Axiomathes*, 30(3), pp. 251–267 <https://doi.org/10.1007/s10516-019-09452-z>
37. Lagier, J.-C., Million, M., Gautret, P., Colson, P., Cortaredona, S., Giraud-Gatineau, A., Honoré, S., Gaubert, J.-Y., Fournier, P.-E., & Tissot-Dupont, H. (2020). Outcomes of 3,737 COVID-19 patients treated with hydroxychloroquine/azithromycin and other regimens in Marseille, France: A retrospective analysis. *Travel Medicine and Infectious Disease*, 36, pp. 101791 <https://doi.org/10.1016/j.tmaid.2020.101791>
38. Latour, B. (2013). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La découverte.
39. Le Goff, J. (1984). Le moyen âge entre le futur et l'avenir. *Vingtième Siecle. Revue d'Histoire*, 1984(1), pp. 15–22
40. Lewis, S. L., & Maslin, M.A. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature*, 519, pp. 171 <https://doi.org/10.1038/nature14258>
41. Lowenthal, D. (2015). *The Past Is a Foreign Country—Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press

42. Loy, D. (1988). *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*. London: Humanities Press
43. McEwan, C. (2018). *Postcolonialism, Decoloniality and Development*. London: Routledge
44. Mendell, H. (1987). Topoi on Topos: The development of Aristotle's concept of place. *Phronesis*, 32(1–3), pp. 206–231
45. Metcalf, R. (2012). Rethinking 'Bodenständigkeit' in the Technological Age. *Research in Phenomenology*, 42(1), pp. 49–66 <https://doi.org/10.1163/156916412X628748>
46. Monastersky, R. (2015). Anthropocene: The human age. *Nature*, 519(7542), pp. 144 <https://doi.org/10.1038/519144a>
47. Neukom, R., Steiger, N., Gómez-Navarro, J.J., Wang, J., & Werner, J.P. (2019). No evidence for globally coherent warm and cold periods over the preindustrial Common Era. *Nature*, 571(7766), pp. 550–554 <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1401-2>
48. Odin, S. (1982). *Process metaphysics and Hua-yen Buddhism: A critical study of cumulative penetration vs. interpenetration*. Albany: State University of New York Press
49. Parkes, G. (1990). *Heidegger and Asian thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
50. Platov, I. (2015). Pavel Florenski: la conversion comme metanoia et epistrophe. *Slavica Occitania*, 41, pp. 193–212
51. Reynolds, J. (2015). A critical examination of the climate engineering moral hazard and risk compensation concern. *The Anthropocene Review*, 2(2), pp. 174–191 <https://doi.org/10.1177/2053019614554304>
52. Ruddiman, W.F. (2013). The Anthropocene. *Annual Review of Earth and Planetary Sciences*, 41, pp. 45–68 <https://doi.org/10.1146/annurev-earth-050212-123944>
53. Saldukaitytė, J. (2019). The Place and Face of the Stranger in Levinas. *Religions*, 10(2), e67 <https://doi.org/10.3390/rel10020067>
54. Sauka, A. (2020). Life in process: The lived-body ethics for future. *Reliđiski-Filozofiski Raksti*, 28(1), pp. 154–183

55. Schmidt, J., Brown, P., & Orr, C. (2016). Ethics in the Anthropocene: A research agenda. *The Anthropocene Review*, 3(3), pp. 188-200 <https://doi.org/10.1177/2053019616662052>
56. Sloterdijk, P. (2011). *Bubbles: spheres I*. Los Angeles: Semiotext.
57. Soloviy, V. (2015). Reimagining sustainability science for life beyond the Anthropocene: multispecies conviviality, meaningful postmodernity and politics of 'otherwise-than-power.' Master Thesis Series in Environmental Studies and Sustainability Science. <http://lup.lub.lu.se/student-papers/record/7363571>
58. Stack, G. J. (1969). Concern in Kierkegaard and Heidegger. *Philosophy Today*, 13(1), pp. 26-35
59. Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P., & McNeill, J. (2011). The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369(1938), pp. 842-867 <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>
60. Subramanian, M. (2019). Anthropocene now: influential panel votes to recognize Earth's new epoch. *Nature News*. <https://doi.org/10.1038/d41586-019-01641-5>
61. Thrift, N. (2006). Space. *Theory, Culture & Society*, 23(2-3), pp. 139-146 <https://doi.org/10.1177/0263276406063780>
62. Tuan, Y-F. (2007). *Topofilia: un estudio sobre percepciones, actitudes y valores medioambientales*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
63. Tuan, Y-F. (2013). *Romantic Geography. In search of the Sublime Landscape*. Madison: The University of Wisconsin Press
64. Ulmer, J.B. (2017). Posthumanism as research methodology: Inquiry in the Anthropocene. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 30(9), pp. 832-848 <https://doi.org/10.1080/09518398.2017.1336806>
65. Viner, D., Ekstrom, M., Hulbert, M., Warner, N. K., Wreford, A., & Zommers, Z. (2020). Understanding the dynamic nature of risk in climate change assessments—A new starting point for discussion. *Atmospheric Science Letters*, 21(4), e958 <https://doi.org/10.1002/asl.958>
66. Von Der Luft, E. (1984). Sources of Nietzsche's "God is Dead!" and its Meaning for Heidegger. *Journal of the History of Ideas*, 45(2), pp. 263-276

67. Wallerstein, I. (1974). *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Los Angeles: University of California Press
68. Wamberg, J., & Thomsen, M.R. (2017). The posthuman in the anthropocene: A look through the aesthetic field. *European Review*, 25(1), pp. 150–165 <https://doi.org/10.1017/S1062798716000405>
69. Welz, C. (2013). *Kierkegaard and phenomenology*. In: J. Lippitt & G. Pattison (eds.). *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780199601301.013.0024>
70. Williams, M. (2003). *Deforesting the Earth: From Prehistory to Global Crisis*. Chicago: University of Chicago
71. Zalasiewicz, J., Waters, C. N., Summerhayes, C. P., Wolfe, A. P., Barnosky, A. D., Cearreta, A., Crutzen, P., Ellis, E., Fairchild, I. J., & Gałuszka, A. (2017). The Working Group on the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations. *Anthropocene*, 19, pp. 55–60 <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2017.09.001>

Sebastian Ruiz-Pereira,
Voltaire Alvarado Petersons

Globālie draudi un bažas: postcilvēciskā vieta

Kopsavilkums

Raksta autoru uzmanība pievērsta draudu konverģencei antropocēnā, kas atspoguļo cilvēka pieaugošo neatbilstību videi un jaunu esamības veidu – bez cilvēka šīs esamības centrā. Pieņemot, ka šī situācija var tikt skatīta kā dialektiska sacelšanās starp tehniku un dabu, pēc autoru domām, būtu jāfokusējas uz faktoriem, kuri galu galā varētu ierobežot cilvēku pieredzi, un no jauna jādefinē, kas ir rūpes un kā tās tiek apzinātas jaunajā cilvēka esamībā. Autori analizē to, kā mijiedarbojas draudi un bažas, piedāvā savu versiju par “vietas” jēdziena izmaiņām antropocēnā un aplūko ar to saistītās cilvēka pieredzes transformācijas. Rakstā tiek secināts, ka lielākais cilvēka izaicinājums ir nevis pati cilvēka izzušanas iespējamība, bet gan neiespējamība tikt galā ar bezvietas situāciju. Tādējādi cilvēka nozīmīgākās eksistenciālās rūpes ir saistītas ar zinošu “virzību” uz pareizu renovāciju kā no jauna sevis ievietošanu saderīgā, apdzīvojamā vietā.

Atslēgvārdi: draudi, bažas, antropocēns, posthumānisms, vieta.

VAI STOIĶU ĒTIKĀ VAR IZTIKT BEZ ZEVA?

Stoicisma filosofija, īpaši tās ētikas praktiskā piemērojamība, turpina piesaistīt sekotājus arī mūsdienās. Raksta problemātika saistāma ar jautājumu, vai stoiķu kosmoloģija, kas ir šķietami novecojusi, ir atdalāma no stoiķu ētikas. Rakstā analizēta stoicisma mācības trīs daļu – ētikas, kosmoloģijas un loģikas – savstarpējā saistība, lai izvērtētu stoicisma kosmoloģijas aktualitāti un nozīmi ētikā. Veiktā analīze norāda uz trīs mācību daļu integrēta redzējuma nozīmi, kā arī kosmoloģija ne tikai sniedz kontekstu, bet arī ētikas sasaiste ar pasaules uzskatu indivīdu aizrauj un pārlicina efektīvāk. Pamatojoties uz šo secinājumu, rakstā izvērtētas antīko stoiķu kosmoloģijas nostādnes un mūsdienu autoru stoicisma modernizācijas idejas nolūkā sniegt savu redzējumu par rekonstruētās stoiķu kosmoloģijas pamatatziņām, pielāgojot stoicisma kosmoloģiju mūsdienu realitājam.

Atslēgvārdi: stoicisms, ētika, kosmoloģija, pasaules uzskats, logoss.

Stoicisma filosofija arvien turpina piesaistīt interesentus un sekotājus, galvenokārt pateicoties tās praktiskajai piemērojamībai dzīvē. Par stoiķu ētiku var teikt, ka starp stoicisma filosofijas pētniekiem un sekotājiem pastāv konsensus, ka ētikas atziņas, pēc būtības, savu aktualitāti nav zaudējušas kopš trešā gadsimta pirms mūsu ēras, kad radās mācība. Tomēr to pašu nevar teikt attiecībā uz stoiķu kosmoloģiju. Ko mūsdienās, divdesmit pirmajā gadsimtā, darīt ar stoicisma kosmoloģiju, kas ir šķietami novecojusi? Piemēram, satur tādus elementus kā Zevu un bezgalīgu tukšumu, kas aptver pasauli. Virsrakstā uzdotais jautājums “Vai stoiķu ētikā var iztikt bez Zevas?” ir saistāms ar problemātiku, vai stoiķu kosmoloģija ir atdalāma no ētikas, kas mūsdienās ir stoicisma mācības centrālā ass.

Raksta mērķis ir izpētīt un meklēt atbildi uz diviem problēmjaudājumiem, kas izriet no pietiektās tēmas. Pirmais, attiecībā uz stoicisma kosmoloģijas aktualitāti un nozīmi ētikā, ir jautājums, vai stoīķu ētika ir nodalāma, var iztikt pavisam bez kosmoloģijas. Atbildot uz šo jautājumu, raksta pirmajā daļā ir analizēta stoicisma mācības trīs daļu – ētikas, kosmoloģijas un loģikas – savstarpējā saistība, tai skaitā mūsdienu autoru interpretācija, analizējot antīkos autorus. Otrais ir jautājums par kosmoloģijas mūsdienu saturisko piepildījumu – vai var iztikt tieši bez Zeva. Atbildot uz šo jautājumu, raksta otrajā daļā, pamatojoties uz antīko stoīķu kosmoloģijas nostādņēm, kā arī mūsdienu autoru stoicisma modernizācijas pieeju un idejām, izteikts piedāvājums rekonstruētas stoicisma kosmoloģijas pamatatziņām. Pielāgojot stoicisma kosmoloģiju mūsdienu reālījam, šis piedāvājums ņem vērā divus aspektus: kas ir nepieciešams pilnvērtīgai ētikas izpratnei (jo ne visi kosmoloģijas aspekti ir būtiski ētikai) un kuras kosmoloģijas nostādnes ir aizstāvas (nav novecojušas) arī šodien.

Klasiski stoicisma mācība tiek dalīta trīs daļās – ētikā, fizikā un loģikā. Šī raksta ietvaros par stoicisma mācības kosmoloģijas daļu tiek dēvēts tas, ko antīkie stoīķi sauca par fiziku. Tiesa, abi šie apzīmējumi pilnībā neapver antīko stoīķu izpratni, kas iekļaujas “fizikā” jeb “kosmoloģijā”, jo tās ir zināšanas gan par pasaules uzbūvi, gan to, kā tā funkcionē: mūsdienu izpratnē, ietverot zināšanu jomas, sākot no ontoloģijas un teoloģijas, līdz tādām dabaszinātnēm kā astronomija un meteoroloģija (Sellars 2006, 81). Rakstā abi jēdzieni ir lietoti kā savstarpēji aizstājami.

Stoicisma filosofijas trīs daļu savstarpējā saistība

Šīs sadaļas aplūkojamais jautājums ir – kādas antīko stoīķu izpratnē ir attiecības starp trīs stoicisma filosofijas daļām. Uzreiz jāatzīmē, ka viennozīmīgas atbildes uz šo jautājumu nav, ir iespējamās dažādas interpretācijas, kas arī veicina debašu turpināšanos mūsdienās par kosmoloģijas atdalāmību no ētikas.

To, ka stoīķi savu mācību dala trīs daļās (fizika, ētika un loģika), apliecina Diogēns no Lāertas (*Diogenēs ho Lāertios*), paskaidrojot, ka vismaz

daži stoiķi uzskatīja, ka “neviena no šīm daļām netiek izcelta no pārējām, bet tās ir sajauktas kopā” (Diogen Lajertskij 1995, 284). Šādu pieeju apstiprina arī Seksts Empīriķis (*Sextos Empēirikos*), stoiķu kontekstā minot, ka “filosofijas daļas nav nošķiramas viena no otras” (Sekst Empirik 1976, 64). Tam piekrīt arī mūsdienu analītiķi, secinot, ka “filosofijas daļu ‘sajaukšana’ vai vismaz cieša vērība attiecībā uz [tās daļu] ietekmi vienai uz otru, var pieņemt, ka tika atbalstīta no visiem [stoicisma] skolas vadītājiem” (Long & Sedley 1987, [Commentary to 26]). Šāda pieeja izriet arī no Marka Tullija Cicerona (*Marcus Tullius Cicero*) secinājuma, ka stoiķu sistēma ir “tik labi konstruēta, tik stingri savienota un sametināta vienā, [...] ar tādu tās daļu ciešu savstarpēju saistību, ka, ja Tu izmaini kaut vienu burtu, Tu satricini visu struktūru” (Cicero 1914, 295). Stoicisma mācība kā sistēma nozīmē, ka katrs tās elements (arī mācības trīs daļas) spēlē savu, konkrētu lomu sistēmas ietvaros.

Lai ilustrētu filosofiskās mācības trīs daļu saistību un katras lomu kopīgā sistēmā, ir saglabājušās vairākas antīko stoiķu piedāvātās līdzības. Pirmā no tām salīdzina filosofiju ar dzīvu būtni, kur loģiku var pielīdzināt kauliem un cīpslām, ētiku – miesai un fiziku – dvēselei. Otrā salīdzina filosofiju ar olu, kur loģika ir čaumala, ētika – olas baltums, bet fizika – olas dzeltenums. Trešā ir līdzība ar augļu dārzu, kur žogs ap to atbilst loģikai, augļi – ētikai, bet zeme un koki – fizikai. Ceturtā līdzība asociē filosofiju ar pilsētu, kurai apkārt ir stipras sienas, bet tajā valda prāts (Diogen Lajertskij 1995, 284). Redzams, ka šīs līdzības parāda atšķirīgu neatkarības pakāpi starp trijām stoiķu filosofijas daļām un ceturtā neizceļ vispār nevienu no tām. Šīs līdzības nesniedz atbildi, tieši kāda ir saistība starp trīs daļām un arī tajos antīko autoru tekstos, kas ir saglabājušies, nav skaidras norādes, ka dominētu kāds viens lasījums. Piemēram, Poseidonijs (*Poseidōnios*, stoiķu skolas vadītājs pirmajā gadsimtā pirms mūsu ēras) noraidīja salīdzinājumu ar augļu dārzu tieši tāpēc, ka šajā līdzībā ir pārāk viegli iedomāties citu no citas nošķiramas trīs daļas (Sekst Empirik 1976, 64). Tāpat gadu gaitā ir analizēts, vai šīs līdzības norāda uz kādas mācības daļas prioritāti pār citām, “bet, šķiet, tas, ko šie tēli vedina domāt, ir fundamentāla savstarpēja atkarība” (Sellars 2006, 43). Vispārīgi var

izsecināt, ka loģika ir tā, kas stiprina mācību (kauli, čaumala, žogs), bet tās vērtīgākais elements ir vai nu fizika (dvēsele dzīvas būtnes līdzībā), vai ētika (augļi augļu dārza līdzībā), vai arī fizika un ētika ir vienlīdz vērtīgas (līdzībā ar olas dzeltenumu un baltumu). Būtu pārsteidzīgi izdarīt tālejošus secinājumus par savstarpējās saistības ciešumu vai kādas daļas svarīgākumu pār citām. Pamatojoties uz šīm līdzībām, var secināt vienīgi to, ka visas daļas ir vajadzīgas un katrai ir sava funkcija.

Nākamais aspekts, kādā lūkoties uz filosofijas trīs daļu savstarpējo saistību, ir sasniedzamais mērķis – cik noderīga ir katra šī daļa ceļā uz mērķi. Diogens no Lāertas, kompilējot pirmo trīs stoiķu skolas vadītāju Zēnona (*Zēnon*), Kleanta (*Kleanthēs*) un Hrīsipā (*Khrusippos*) izteicienus, stoicisma filosofijas sasniedzamo mērķi apraksta šādi: “Galīgais mērķis ir dzīve saskaņā ar dabu (kā mūsu dabu, tā arī dabu kopumā). [...] Tas pats ir arī tikums un laimīga cilvēka mierīgi plūstoša dzīve” (Diogen Lajertskij 1995, 299). Kāda loma ir stoicisma trīs daļām, virzoties uz šo mērķi? Lai dzīvotu saskaņā ar dabu, jāzina, kāda ir veseluma daba un tās principi, saskaņā ar kuriem būtu jādzīvo (kosmoloģijas loma), jāspriež loģiski, modelējot savus spriedumus (loģika), un jādzīvo (īstenojot praksē savas zināšanas un spriedumus) saskaņā ar tikumu, optimāli izmantojot savu racionālo prātu (ētika).

Stoicisms ir ne tikai sistematizēta, bet arī praktiski orientēta mācība, tāpēc viss, kas tiek apgūts, ir iecerēts kā praktiski noderīgs, virzoties uz sasniedzamo mērķi. Katra no trim daļām dod savu ieguldījumu, lai saprastu, kas un kāpēc jā dara, un lai to arī īstenotu. Cicerons min piecus aspektus, kā praktiski noder kosmoloģijas zināšanas stoicismā. Pirmais, lai dzīvotu saskaņā ar dabu, ir jāzina visas pasaules sistēma un pārvaldība. Otrais, lai spriestu par labu un ļaunu, nepieciešamas zināšanas par veseluma dabu un atbilde uz jautājumu, vai cilvēka daba ir vai nav harmonijā ar Visumu. Trešais, šīs zināšanas ļauj pamanīt seno pamācību vērtību, tādas kā “izzini sevi” un “mērenību visās lietās”. Ceturtais, tikai šīs zināšanas ļauj novērtēt dabas nozīmi, veicinot taisnīgumu un uzturot draudzību. Piektais, ar šīm zināšanām var izprast sentimentus attiecībā uz godbijību pret dieviem vai pateicību dieviem (Cicero 1914, 293). Dzīvi saskaņā ar dabu

visvairāk atbalsta pirmais, otrais un ceturtais aspekts, apliecinot, ka kosmoloģijas zināšanas ir būtiska sastāvdaļa (ir pilnīgi noteikti noderīgas) ceļā uz laimīga cilvēka mierīgi plūstošu dzīvi.

Kosmoloģijas loma ētikā ir uzskatāmi demonstrēta vēlino, Romas stoīķu darbos, īpaši, Epiktēta (*Epiktētos*) un Marka Aurēlija (*Marcus Aurelius Antonius Augustus*) darbos. Epiktēts, piemēram, mēdz uzsvērt cilvēka lomu pasaulē, kas izriet no pašāvības uz likteni, logosu un dievu, savukārt Marks Aurēlijs uzsver, ka pasaulē viss ir savstarpēji saistīts, kā arī cilvēka pienākumus un atbildību par veselumu. Epiktēts saka: “Atceries, ka tu esi aktieris drāmā un tev jātēlo loma, kādu tev iedalījis dzejnieks [liktenis]. [...] Tas, lūk, ir tavs pienākums – labi notēlot iedoto lomu; izraudzīties tev lomu – tas ir cita ziņā” (Epiktēts 1991, 135–136). Šajā gadījumā to, ka jāpieņem dzīvē esošā situācija (uzskats, no kura attiecīgi izriet rīcība), Epiktēts pamato ar likteņa darbības principiem.

Mūsdienu interpretācija, analizējot antīkos avotus

Mūsdienu antīkās filosofijas pētnieku polemikas par kosmoloģijas nozīmi stoīķu ētikā diapazons svārstās starp tiem, kas uzskata, ka kosmoloģija veido stoicisma ētikas pamatus, un tiem, kas domā, ka stoicisma ētikā visas nostādnes var pamatot tikai ar ētikas argumentiem, bez kosmoloģijas palīdzības. Šīs sadaļas ietvaros analizēti divu autoru viedokļi, kas pārstāv atšķirīgus atzarus minētajā spektrā, iezīmējot iespējamās kopsaucējus debatēs.

Džūlija Annasa (*Julia Annas*) pamato viedokli (sk.: Annas 1995, Chapter 5), ka stoīķu kosmoloģija ētikai nepievieno neko ne saturiski, ne motivācijas ziņā. Viņa argumentē, ka, ja dzīvot saskaņā ar dabu ir pieskaņoties kosmosa dabai, kuras daļa ir cilvēka daba, tad tā nav ētiska nostāja. Jo šajā gadījumā tikums ir tikai pieskaņošanās ārējam standartam. Vienlaikus Annasa atzīst, ka kosmoloģijas zināšanas dod plašāku kontekstu, palielinot izpratni: tās palīdz ielikt cilvēka bažas plašākā kontekstā; tās palīdz atsevišķas ētikas nostādnes salikt vienotā ideju sistēmā; un zināšanas par kosmoloģiju dod pilnvērtīgāku izpratni par dažādiem morālās

dzīves fenomeniem, piemēram, taisnīgumu. Tomēr, viņasprāt, no kosmiskās dabas neizriet neviena ētiskā atziņa, kā arī kosmoloģija neizmaina vai nemodificē nevienu ētisko atziņu.

Annasa uzsver (Annas 2007), ka stoīķim ir jāapgūst visas trīs mācības daļas, jo tās veido veselumu. Ētika ir daļa no filosofiskā diskursa kopuma, tāpēc apgūt tikai filosofijas ētikas daļu nebūtu atbilstoši – pat lai pilnībā izprastu ētiku. Mērķis ir zināšanas no visām trim daļām integrēt vienotā redzējumā. Šajā kontekstā trīs filosofijas daļu saistības līdzības ar augļu dārzu un pilsētu īsti neparāda stoicisma filosofijas vienotību. Tomēr Annasa iestājas pret interpretāciju, ka fizika ir ētikas pamats. Jo integrētajā redzējumā nekas neatbalsta pieņēmumu, ka viena mācības daļa varētu būt atkarīga no otras. Ētikai ir savs pētāmo jautājumu loks: impulsi, tikums, emocijas, gudrā tēls un citi, bet tie neizriet no zināšanām par elpu un matēriju. Integrētā redzējumā nav nekas neparasts, ja ētiskas atziņas tiek atbalstītas ar fizikas atziņām. Tas saistāms ar cilvēku psiholoģiju, jo veselais “uzrunā daudz dziļāk un transformējošāk nekā tikums viens pats vai indivīda laimīga dzīve jēlkad varētu” (Annas 2007, 72). Annasa skaidro, ka šo pieeju daudz izmantoja vēlinie stoīķi, Marks Aurēlijs un Epiktēts, kuriem savukārt nebija intereses par stoīķu fizikas nostājām ārpus ētikas (respektīvi, atmetot pārējās kosmoloģijas daļas, kas neskāra ētiku atbalstošos apsvērumus). Jāsecina, ka Annasa, lai arī ir skeptiska par kosmoloģijas lomu ētikā, nenoliedz kosmoloģijas nozīmi stoicisma mācībā kopumā, veidojot indivīda pasaules uzskatu, jo kosmoloģija sniedz kontekstu, skaidrojumu (hierarhiju) par cilvēka lomu Visumā, un ētikas sasaiste ar pasaules uzskatu indivīdu aizrauj un pārliecina efektīvāk.

Analizējot antīko stoīķu nozīmīgākos avotus, kas izklāsta stoicisma ētiku, Annasa uzsver, ka arī tajos redzamas dažādas pieejas. Viņa secina, ka ir kļūda uzskatīt, ka ir kāds pareizais veids, kā izklāstīt stoīķu ētiku, – atbalstam izmantojot kosmoloģijas atziņas vai ētiku pamatojot tikai ar argumentiem no pašas ētikas. Iespējami ir abi varianti.

Annasa savā analizē uzsver tieši ētisku pieeju, kas ir vai nav ētiska atziņa, rīcība. Visticamāk, Annasa, piemēram, neiebilstu, ka no kosmoloģijas atziņām var izsecināt rīcību, tomēr – vai tā būtu rīcība, kas vērtējama

ētiskās kategorijās, vai vienkārši savas rīcības pieskaņošana kādam ārējam standartam? Šo uzstādījumu ir uztvēris arī Kristofers Gils (*Christopher Gill*). Viņa ieskatā (Gill 2004) tieši šis jautājums, kas ir īsteni ētiska teorija un kādi apsvērumi ārpus ētikas var vai nevar atbalstīt ētiskus secinājumus, mūsdienās ir atšķirību un interpretāciju pamatā par kosmoloģijas lomu stoiķu ētikā. Īpaši viņš koncentrējas uz aspektu – kā cilvēks savā attīstībā (stoiķiem ētiska attīstība ir dabiska) pāriet no izvēlēm, kas ir saskaņā ar dabu, uz vērtēšanu, kas ir tikums un labais, un kas – vienaldzīgais.

Izstrādājot savu atbildi uz šo jautājumu, Gils par pamatu izmanto to pētnieku argumentus, kuri uzskata, ka kosmiskā daba (Visums kā kārtība, racionāls veselums) funkcionē kā labā paraugs – tāpēc cilvēkam, apzinoties labo savā dzīvē, ir jāseko dabai, pieskaņojoties Visuma kārtībai. Divas tēmas, kuras šī viedokļa pārstāvji izmanto kā piemērus Visuma dabai kā normai, ir stoiķu uzskati par to, kā cilvēks iepazīst labo un likteni. Pirmais, attiecībā uz labā iepazīšanu. Gila interpretācijā cilvēks ceļā uz tikumu atpazīst kārtību, struktūru un racionalitāti kā pazīmes, kas saistās ar veselumu un labumu, tāpēc tās izvēlas. Tādējādi Visuma daba palīdz saprast labā ideju. Labais korelē gan ar praktisko dzīvi, gan teoriju un neattiecas uz vienu konkrētu filosofijas daļu. Tāpēc morālajai autonomijai (kā var raksturot Annasas nostāju) nav vietas stoicīsmā, jo ētiskais labums cilvēka tikuma formā ir tikai daļa no lielākas labā kategorijas. Otrais, par likteni. Gila ieskatā cilvēki ir atbildīgi par savu rīcību, jo tā ir atkarīga no viņu izvēlēm (ir viņu varā) un atspoguļo viņu ētisko raksturu. Vienlaikus cilvēku rīcība iekļaujas kauzālisma teorijā, atbilstoši stoiķu kosmoloģijas ārējiem un iekšējiem cēloņiem. Šajā gadījumā ētiskais iznākums izriet no integrēta redzējuma, proti, teorija pamatojas ne uz vienu vai otru filosofijas daļu (fiziku kā ētikas pamatu vai ētikas autonomiju), bet gan uz sistemātisku triju veidu argumentu (ētikas, fizikas, loģikas) integrēšanu. Pēc abu tēmu izvērtēšanas Gils secina, ka stoiķu ideāls dzīvot saskaņā ar dabu nenozīmē primāri, ka no Visuma dabas izriet normas. Tas nozīmē attīstības procesā apvienot praktisko līmeni ar trīs filosofijas daļu integrēšanu. Tieši teorētiskās un praktiskās izpratnes kombinēšana ved pie drošas izpratnes par labā ideju.

Tātad Gila pieeja ir skatīties caur cilvēka ētiskās attīstības prizmu, liekot kopā visus aspektus (praktiskos un teorētiskos, kas iekļauj ētiku, fiziku un loģiku) un no šī apvienojuma veidojot savu pasaules uzskatu un pamatu ētiskām izvēlēm. To var raksturot, ka ne tieši no Visuma dabas tiek ņemtas normas, bet Visuma daba ir daļa no kopuma, no kura cilvēks šīs normas izsecina. Citiem vārdiem, no Visuma dabas normas netiek izsecinātas tieši, bet gan netieši. Attiecībā uz rakstā izvirzīto pirmo problēmjautājumu, vai stoīķu ētika var iztikt pavisam bez kosmoloģijas, var rezumēt, ka atbilde ir negatīva, kosmoloģija pilnīgi noteikti nav atmetama. Jo (1) antīko tekstu un fragmentu analīze norāda uz trīs stoicisma daļu ciešu saistību (mācība kā sistēma, kuras daļas nav iecerētas autonomai izmantošanai ne teorijā, ne praksē), kā arī, (2) saskaņā ar mūsdienu autoru analīzi, vitāli svarīgs ir visu triju mācības daļu integrēts redzējums, jo kosmoloģija ne tikai sniedz kontekstu un izpratni par hierarhiju, bet arī ētikas sasaiste ar pasaules uzskatu ietekmē individu “dziļāk un transformējošāk” un stoicismā ētiskas atziņas un rīcība ir izsecināmi no integrēta pasaules uzskata.

Stoīķu kosmoloģijas nostādnes

Meklējot atbildi uz otro problēmjautājumu – stoīķu kosmoloģijas mūsdienu saturisko piepildījumu, pirmais solis ir noskaidrot, kādas ir antīko stoīķu kosmoloģijas nostādnes. Ņemot vērā, ka ne visa stoīķu kosmoloģija ir attiecināma uz rakstā izskatāmo tēmu, šajā sadaļā izskatītas atsevišķas nostādnes, kas atbilst diviem kritērijiem: tās atbalsojas stoīķu ētikā un tām bez lielām iebildēm var piekrist arī mūsdienās.

Pirmā šāda nostādne ir princips, ka Visums ir viens un visas tā sastāvdaļas sakļaujas vienā, vienotā sistēmā. Arī cilvēks. Stoīķi to skaidro, ka pastāv viena, vienota materiālā realitāte.

Stoīķi pārņēma arī pirms viņiem eksistējušās dabas filozofijas tradīcijas ar četriem elementiem: gaisu, uguni, ūdeni un zemi (Diogen Lajertskij 1995, 314). No to sajaukuma ir veidojies viss esošais. Ētikai ir būtisks aspekts, ka pasaulē viss ir nebeidzamā kustībā, ka veseluma dabi raksturīgas

ir pārvērtības un šie četri elementi kombinējas, izjūk un pāriet cits citā (Cicero 1896, [Book I, XXXIII]). Tas ir princips, ka viss pārvēršas, mainās.

Antikajiem stoiķiem aktīvais elements (matērijas veids), kas ir "ieaudies" un ir klātesošs pilnīgi visam pasaulē, ir radošā uguns jeb elpa. Tomēr radošās uguns klātesamība dažādos ķermeņos nav it visur vienādā formā, tā ir dažādās gradācijās (atkarībā no spriedzes), nodrošinot atšķirīgas funkcijas. Radošā uguns satur kopā un nodrošina izmaiņas nedzīvās lietās, piemēram, akmeņos. Tā veicina augšanu augos un ļauj tiem sevi uzturēt. Dzīvniekiem tā dod apzinātu dzīvi (uztveri, izjūtas, impulsus un kustības). Savukārt cilvēkiem tā ir sastopama tās augstākajā formā, ne tikai kā dzīvības devēja, kā tas ir dzīvniekiem, bet arī kā racionalitāte (Sellars 2006, 105; Frede 2003, 185). Tā kā atšķirības ir sarežģītībā, nevis veidā (jo tā ir tā pati radošā uguns), Džons Selarss (*John Sellars*) norāda, ka nav grūti iedomāties šo konstrukciju evolucionāras pieejas ietvaros kā attīstību no vienkāršākām uz augstākām dzīvības formām, palielinot to sarežģītību (Sellars 2006, 91).

Vēl viena nozīmīga nostādne ir pasaules sakārtotība (logoss). Saskaņā ar stoiķu uzskatiem, rast pamatojumu, ka pasaule vadās pēc vispārējiem kārtības principiem, var, skatoties zvaigžņotās debesīs, jo tur ir redzama kārtība, metode un sistemātiskums (Cicero 1896, [Book I, XXI]). Ja redzam pulksteņa mehānismu, nedomājam, ka tas būtu radies nejauši un darbojas pēc nejaušības principa (Cicero 1896, [Book I, XXXVIII]). Tāpat, skatoties uz debesu harmoniju, pastāvīgumu, konsekveci, ir skaidrs, ka arī šis kopums nedarbojas pēc nejaušības principa. Vispārējie kārtības principi skar ne tikai debesu ķermeņu sakārtotību, bet arī cēloņus, cilvēkus, likteni, tas ir, nepieciešamos un neizbēgamos likumus visam, kas eksistē. Pasaules sakārtotība, tajā valdošie principi atbalsojas arī ētikā, jo no pasaules sakārtotības izriet svarīgs princips – pasaules taisnīgums. Tāpēc, ka šie principi uz visiem attiecas vienādi, – valda principi, nevis izredzētība vai brīnumi. Taisnīguma princips ētikā ir svarīgs divējādi: (1) kā taisnīguma paraugs, uz ko tiekties, un (2) ka cilvēks var paļauties uz pasauli, jo tā ir taisnīga.

Stoiķu kauzālisms ir viens no vispārējiem kārtības principiem un to iezīmē uzskats, ka nekas pasaulē nerodas un nenotiek bez cēloņa. Jo nekas

nav atdalīts vai nošķirts no visa, kas ir bijis iepriekš. Viens cēlonis izraisa nākamo cēloni, veidojot savstarpēji saistītu norišu sērijas (Frede 2003, 181, 189; White 2003, 138–139). Cilvēki ir tādas pašas veseluma daļas kā viss cits un pakļaujas tai pašai kārtībai. Tomēr stoīķiem bija svarīgi norādīt arī uz cilvēka rīcības atbildību un šim nolūkam viņi izmantoja ētikā labi pazīstamo principu – kas ir manā varā un kas nav. Proti, ir cēloņi, kas nav cilvēka varā (ārējie cēloņi), bet ir arī tādi (iekšējie cēloņi), kas ir cilvēka varā. Patiesībā stoīķi izdomāja veselu “spietu” ar cēloņiem, sarežģītu sistēmu ar savstarpēju kauzālu ietekmi starp ķermeņiem pasaulē, lai pamatotu savu kompatibilismu un to, ka vienādās situācijās iznākums ne vienmēr būs identisks. Tādējādi cilvēks ir līdzatbildīgs par situācijas iznākumu (Frede 2003, 192–193, 203; White 2003, 144). Tāpēc, pretēji populārajam stereotipam par stoīķu fatālismu, stoīķu determinisms neaicina uz pasīvu samierināšanos un nekā nedarīšanu, “bet gan uz mūsu spēju un ierobežojumu uzmanīgu izpēti” (Frede 2003, 205).

No minētā izriet secinājumi par cilvēka lomu Visumā. Uz cilvēku dzīvi attiecas stoīķu princips, ka Visums ir veselums un ka viss ir savstarpēji saistīts. Cilvēks ir daļa no veseluma, viņš iekļaujas pasaules sakārtotībā, vienotā sistēmā, pakļaujas vispārējiem principiem. Epiktēts, raksturojot Visuma vienotību, par piemēru min, ka cilvēks ir kā pēda, kurai ir jāiekāpj dubļos, lai viss ķermenis tiktu uz priekšu (Epictetus 2014, 82). Bet cilvēks arī līdzdarbojas veselumā, atbilstoši stoīķu kauzālisma principiem. Arī cilvēku vidē valda savstarpēja mijiedarbība, gan starp cilvēkiem, gan ar pārējām dzīvām būtnēm, dabu un Visumu, un katra mūsu izvēle, rīcība, ir cēlonis tālākai situācijas attīstībai, citiem cēloņiem. Iznākumā “katrs ķermenis principā var ietekmēt visus citus ķermeņus un veselumu” (Salles 2009, 9). Marks Aurēlijs savās pārdomās pastāvīgi aicina cilvēkus apzināties, ka “viss pasaulē ir saistīts un savstarpējā sakarā” (Aurēlijs 1991, 71), un domāt par to kā par svarīgu cilvēka pašizpratnes principu, no kura tiek attiecīgi atvasināti arī ētiski secinājumi (piemēram, loma sabiedrībā un valstī, bet mūsdienās – arī atbildība par vidi).

Stoicisma kosmoloģijas interpretācija mūsdienās

Nākamais solis ir aplūkot stoicisma sekotāju un pētnieku pieeju un idejas stoicisma mācības modernizēšanai, ar domu stoicismu piemērot šodienas dzīves reālijām. Būtībā starp autoriem nav nopietnu domstarpību par antīko stoiķu kosmoloģijas izpratni, bet gan par tās aktualitāti un lietderību šodien. Par šiem abiem jautājumiem modernā stoicisma pārstāvji pārliecinoši argumentē gan par, gan pret.¹

Domājot par to, kā var kategorizēt mūsdienu stoicisma praktizētājus, atkarībā no viņu attieksmes pret antīko kosmoloģiju, var redzēt, ka ir stoicisma modernizētāji, kas tiecas uzskatīt, ka antīko stoiķu kosmoloģija ir atmetama kā neatbilstoša mūsdienu reālijām, vienlaikus turpinot piemērot stoicisma ētiskās nostājas. Piemēram, Tima Lebona (*Tim LeBon*) uzstādījums ir adaptēt stoicismu, lai tas būtu noderīgs lietošanai mūsdienās. Viņaprāt, ja logosu iekļautu mūsdienu stāstā, tad stoiķu vēstījums kļūtu mazāk iekļaujošs (tas ir, neuzrunātu visus) un mazāk ticams (LeBon 2016, 225). Šāda uzskata pamatā ir pieņēmums, ka mūsdienu cilvēki, arī agnostiķi vai ateisti, var ar labiem panākumiem izmantot praksē stoiķu ētiku un psiholoģiskās prakses, neatsakoties no sava pasaules uzskata (Robertson 2016, 242), respektīvi, ka viens vai otrs pasaules uzskats nemaina stoiķu ētikas nostādņu lietderīgumu.

Bet ir arī mērenāka pieeja stoiķu kosmoloģijai, izvērtējot, kas ir novecojis, atmetams, bet kas vēl ir derīgs un vajadzīgs ētikai. Piemēram, Masimo Piljuči (*Massimo Pigliucci*) atzīst, ka viņš kā zinātnieks piekrīt stoiķu uzskatam par universālo kauzālismu un tam, ka Visums ir organizēts, pamatojoties uz racionāliem matemātiskiem principiem (Pigliucci 2015a), vienlaikus norādot, ka šodien neviens pa īstam nepiekrīt visai stoiķu kosmoloģijai kopumā, tādām idejām kā Visuma sadegšana un mūžīgā atkārtosšanās identiski katru reizi. Tāpēc jautājums ir, cik daudz un tieši ko var noraidīt no stoiķu kosmoloģijas, neradot neatrisināmas nekonsekvences stoiķu sistēmas ietvaros (Pigliucci 2020).

¹ Ilustratīvus piemērus sk.: Ussher 2016, Part IV “Debating Stoicism Today”.

Un, protams, ir arī antīkās stoicisma kosmoloģijas aizstāvji, kuri uzskata, ka šim stāstam ir sava būtiska loma stoicisma filosofijā. Arī šīs nostājas pārstāvji neuzskata, ka ikviena antīko stoiķu kosmoloģijas atziņa ir akceptējama mūsdienu cilvēku skatījumā, tomēr aicina nemainīt oriģinālo stoiķu pieeju, lai nezaudētu šīs filosofijas būtību un pievilcību. Ilustrācijai, piemērojot šādu attieksmi: “Ja runas par dievu jums ir apgrūtinošas, tad viss, kas jums jāizdara, lai gūtu labumu no Epiktēta padoma, ir atzīt, ka esat nonācis Visumā, kuru pats neesat radījis un kas jums ir dots komplektā ar jūsu grūtību un nesaskaņu daļu, kā arī bagātīgām iespējām [...] priekam” (Garvey 2014, 60). Tas ir, piemērot stoicisma ētikas atziņas, fonā paturot antīko stoiķu izpratni par to, kā tās iederas plašākā pasaules uzskatā.

Dažādu nostāju pārstāvji uzsver, ka pozitīvais ir tas, ka stoicisma tikumu ētika nolūkā sasniegt laimīga cilvēka mierīgi plūstošu dzīvi pulcē ap sevi teistus, panteistus, agnostiķus un ateistus vienā lielā metafiziskā teltī. Un vienošanās, ka nav vienprātības par logosu, ir daudz labāka nekā asi savstarpēji strīdi (Pigliucci 2015b; Evans 2015). Šajā sakarā nereti tiek citēts Lūcijs Annejs Seneka (*Lucius Annaeus Seneca*): “Tie, kas pirms mums nodarbojušies ar attiecīgajiem jautājumiem, nav mūsu pavēlnieki, bet ceļveži. Patiesība pavērta visiem [...]: daudz kas no tās vēl palicis arī nākamajām paaudzēm” (Seneka 1996, 73). Tādējādi uzsverot, ka, ja filosofija ir dzīva, nav nepieciešama burtiska vadišanās pēc antīkajiem tekstiem.

Lorenss Bekers (*Lawrence Becker*) grāmatā “Jaunais stoicisms” ir devis būtisku ieguldījumu stoicisma modernizēšanā, pamatojot pārskatītu stoiķu ētikas teoriju. Pirmais, ko Bekers atmet no antīkā stoicisma, ir tieši kosmoloģija. Bekers to pamato tādējādi, ka, stoiķu kosmoloģija vairs neatbilst mūsdienu zinātniskajam redzējumam par Visumu. Viņš, īpaši nešķirojot, atmet visu stoiķu kosmoloģiju, pilnībā zaudējot stoiķu ētikas saikni ar pasaules uzskatu. Antīkās kosmoloģijas vietā Bekers piedāvā risinājumu, ka “dzīvot saskaņā ar dabu nozīmē dzīvot saskaņā ar faktiem. [...] Tas nozīmē, ja fakti mainās, tiem atbilstoši pielāgot normatīvos spriedumus” (Becker 2017, 46). Izvirzot principu “dzīvot saskaņā ar faktiem”, Bekers vienlaikus gan atmet vajadzību pēc stoiķu kosmoloģijas, gan pa jaunam interpretē, ko

nozīmē dzīvot saskaņā ar dabu. Šo piedāvājumu var uzskatīt par nozīmīgāko devumu mūsdienu stoiķu debatēs par kosmoloģiju, izvirzot priekšplānā argumentu – atmetams ir tas, kas neatbilst mūsdienu zinātnei.

Bekera ierosināta, izveidojusies interesanta polemika par to, kas tad tieši no antīko stoiķu kosmoloģijas atbilst mūsdienu zinātnei. Arī šajā jautājumā nav vienprātības. Selarss skaidro, ka stoiķu Visums, galīga, dzīva būtne, kuru ir cauraudusi radošā uguns, ir kas cits nekā magnētisks vai gravitācijas spēks, kas tur kopā Visumu (Sellars 2006, 97). Ir citi, kas argumentē, ka fizikas likumi ir kas līdzīgs logosam, pasaules kārtībai, jo arī tie ir principi, pēc kuriem darbojas Visums. Materiālistiskais determinisms, nepieļaujot dieva iejaukšanos jeb brīnumus, atbilst zinātniskajam reālismam. Arī princips, ka Visums ir vienots, joprojām ir spēkā – realitāte ir viens saistīts veselums, kam nav neatkarīgu daļu. Visas daļas ir fiziski saistītas – vai nu ar tiešiem kontaktiem, vai ar elektromagnētiskiem spēkiem (Daltrey 2019). No šīs polemikas ir skaidrs, ka apgalvot, ka visa stoiķu kosmoloģija neatbilst mūsdienu zinātnei, nav pamata. Tāpēc atmet visu antīko kosmoloģiju (kā to dara Bekers) ir konceptuāla izvēle, kuras neatbilstību zinātnei var interpretēt kā argumentu, kas pilnībā neizskaidro šo izvēli.

Mūsdienās jautājums par attieksmi pret antīko stoiķu kosmoloģiju, diezgan lielā mērā ir jautājums tieši par attieksmi pret dievu. Ir autori, kas uzskata, ka 21. gadsimtā runāšana pat par filozofisku dievu atgrūstu interesentus, ka skaidrošana, ka stoiķu dievs nav reliģisks, tas nav nekas ārpus dabas, to var zinātniski, racionāli pētīt, paliktu bez auditorijas (Whiting 2019). Viljams Ērvains (*William Irvine*) ir izvēlējies šādu interpretācijas ceļu: “Ja kāds man prasītu, kāpēc stoicisms darbojas, es nestāstītu stāstu par Zevu (vai dievu). Tā vietā es stāstītu par evolūcijas teoriju, saskaņā ar kuru, mēs, cilvēki, radāmies interesantu bioloģisku nejaušību rezultātā” (Irvine 2009, 231). Ērvains turpina domu, izklāstot savu stoiķu ētikas priekšlikumu, balstoties uz Čārlza Darvina (*Charles Darwin*) idejām, bet ne uz stoiķu kosmoloģiju.

Vēl viens virziens mūsdienu interpretācijā ir izvairīties tieši no vārda “dievs”, ne kosmoloģijas lietošanas. Proti, meklējot kopsaucējus, par kurām

no dieva dažādajām izpausmēm visvieglāk būtu vienoties par to, ka ir kas tāds, kas ir ārpus mūsu varas, darbojas pēc dabas likumiem (Anton 2016, 26). Tāpēc ir ierosinājumi vienoties par logosu vai dabu kā apzīmējumu dieva vietā. Piljuči, piemēram, uzskata, ka “dievam stoīķu ētikā nav reāla loma vai vismaz nav loma, ko nevarētu aizstāt ar analogiem konceptiem, kas ir savietojami ar moderno zinātņi un metafiziku” (Pigliucci 2019). Šī pieeja ir adaptēta rakstā, veidojot rekonstruētas stoīķu kosmoloģijas piedāvājumu.

Stoicisms mūsdienās piedzīvo jaunu interpretāciju arī citās kosmoloģijas jomās, piemēram, lai kļiedētu mītu par stoīķu nolemtību attiecībā uz likteni. Kad Epiktēts runā par likteņa pieņemšanu (“vēlies, lai viss notiek tā, kā tas notiek, un tavš mūžs ritēs mierīgi” (Epiktēts 1991, 133)), Ērvains (Irvine 2009, 104–108) rosina izšķirt fatālismu attiecībā uz pagātņi un tagadni no nākotnes. Viņš to skaidro šādi: fatālisms attiecībā uz pagātņi nozīmē, ka to nevar izmainīt. Fatālisms attiecībā uz tagadni (to, kas notiek tieši pašlaik) nozīmē pieņemt apstākļus, kādi tie ir, nevis iedomāties, ka varēja būt labāk. Bet mūsu nākotne, atbilstoši antīko stoīķu izpratnei par iekšējiem un ārējiem cēloņiem, ir atkarīga no tā, kā mēs paši izvēlamies rīkoties. Tāpēc arī pārņemst stoīķiem ambīciju trūkumu attiecībā uz nākotņi, ne tikai samierināšanos ar pagātņi un tagadni, nav pamata. To pierāda arī populārie vēlinie stoīķi: Marks Aurēlijs, Epiktēts un Seneka, kas bija sekmīgi un aktīvi savās darbības jomās, ne norobežojušies un pasīvi. Kajs Vaitings (*Kai Whiting*) savukārt aicina (Whiting 2015) pret dabas katastrofām, nāvi, slimībām izturēties ne kā kādu īpašu personīgu kaitējumu, bet gan kā pret Visuma notikumiem, kas attīstās atbilstoši savstarpēji saistītu cēloņu sērijām, bieži ārpus cilvēka kontroles. Stoīķi pieņem, ka tas ir Visuma darbības veids un grūtības uztver kā iespēju izaugsmei, iespēju piemērot tikumus. Šī nav samierināšanās, bet apziņa, ka ir arī ārējie cēloņi, kas ir ārpus mūsu varas. Šis likteņa interpretācijas atbilst antīko stoīķu mācības garam, to skaidrojot mūsdienīgā veidā. Šī izpratne arī atbilst to kritiķu uzstādījumam, kuriem ir svarīgs mūsdienu zinātnes redzējums, jo “šis sajaukums ar vēlamiem un nevēlamiem elementiem ir tieši tas, ko var sagaidīt no ne-rationāla Visuma, kas ir morāli neitrāls” (Pigliucci 2020).

Pašlaik nav laba, moderna, sistemātiska (izvērsta) piedāvājuma, kā izskatītos rekonstruēta stoiķu kosmoloģija. Tas, ka stoiķu kosmoloģijas stāsts var būt funkcionāls un aizraut cilvēkus, saprot arī mūsdienu stoicisma kosmoloģijas noliedzēji. Lorens Bekers atzīst: “Visuma tēls, kādu antīkie stoiķi mums parādīja [...], šodien joprojām ir pievilcīgs un iedvesmojošs daudziem cilvēkiem. [...] Tāpēc mums nevajadzētu pret atteikšanos [no kosmoloģijas] izturēties pavirši” (Becker 2017, xiii). Ņemot vērā rakstā analizēto, nav nepieciešams no šī stāsta atteikties pilnībā, bet gan to rekonstruēt no tādām antīkās kosmoloģijas atziņām, kuras var uzskatīt kā joprojām aktuālas. Šīs atziņas ir: (1) tas, ka viss ir savstarpēji saistīts; (2) cilvēks kā daļa no veseluma; (3) iekšējie un ārējie cēloņi no kauzālisma teroijas; (4) vispārīgi principi, kas darbojas, un kam visi ir vienlīdz pakļauti; (5) likteņa izpratne, kā to skaidro Ērvains un Vaitings; (6) viss pārvēršas, mainās; (7) sarežģītības pieaugums dzīvības formās. Šo atziņu kopums parāda Visuma darbības principus un cilvēka lomu Visumā. Tas varētu būt ejamais ceļš, lai nodrošinātu pietiekamu pamatu rekonstruētai stoiķu kosmoloģijai ētiku atbalstoša pasaules uzskata veidošanā (vajadzība pēc kura ir identificēta raksta pirmajā daļā).

Secinājumi

Meklējot īsu, kodolīgu rezumējumu uz virsrakstā uzdoto jautājumu “Vai stoiķu ētikā var iztikt bez Zeva?”, var teikt, ka nē, ja tiek jautāts par kosmoloģiju vispār. Jo – kā rakstā konstatēts – integrēts redzējums attiecībā uz visām trim stoicisma mācības daļām ir vitāli svarīgs. Savukārt, ja tiek jautāts tieši par Zevu kā vienu no kosmoloģijas elementiem, tad – jā, bez tā var iztikt, ja stoicismu uztveram kā dzīvu filosofiju, kas turpina attīstīties un pielāgoties. Jo ir iespējams izveidot kosmoloģijas atziņu kopumu, kas ētikai sniedz kontekstu, hierarhiju un pasaules uzskatu bez Zeva vai dieva.

Citētie darbi:

1. Annas, J. (1995). *The Morality of Happiness*. New York and Oxford: Oxford University Press.
2. Annas, J. (2007). Ethics in Stoic Philosophy. *Phronesis*, 52, pp. 58–87.
3. Anton, C. (2016). Responding to Providence. In Ussher, P. (ed.) *Stoicism Today: Selected Writings (Volume Two)*. Wrocław: Stoicism Today, pp. 26–29.
4. Aurēlijs, M. (1991). *Pašam sev*. Tulk. Ķemere, I. Rīga: Zvaigzne.
5. Becker, L. (2017). *A New Stoicism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
6. Cicero, M. T. (1896). *De Natura Deorum*. Transl. by Brooks, F. London: Methuen.
7. Cicero, M. T. (1914). *De finibus bonorum et malorum*. Transl. by Rackham, H. London and New York: William Heinemann; The Macmillan Co.
8. Daltrey, J. (2019). The Scientific God of the Stoics. *The Side View*, 20.12.2019. Lasīts 2021. gada 1. jūnijā elektroniskā formātā: <https://thesideview.co/journal/the-scientific-god-of-the-stoics/>
9. Diogen Lajertskij. (1995). *O zbizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filosofov*. Perv. Gasparov, M. L. Moskva: Tanais.
10. Epictetus. (2014). *Discourses, Fragments, Handbook*. Transl. by Hard, R. USA: Oxford University Press.
11. Epiktēts. (1991). Rokasgrāmata. Aurēlijs, M. *Pašam sev*. Tulk. Cīrule, B. Rīga: Zvaigzne, 1991, 130.–151. lpp.
12. Evans, J. (2015). The big, messy tent of modern Stoicism. *Philosophy for Life*, 12.11.2015. Lasīts 2021. gada 1. jūnijā elektroniskā formātā: <https://www.philosophyforlife.org/blog/the-big-messy-tent-of-modern-stoicism>
13. Frede, D. (2003). Stoic Determinism. In Inwood, B. (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. New York: Cambridge University Press, pp. 179–205.
14. Garvey, M. (2014). Gratitude and Wonder. In Ussher P. (ed.) *Stoicism Today: Selected Writings (Volume One)*. Wrocław: Stoicism Today, pp. 59–63.

15. Gill, C. (2004). The Stoic Theory of Ethical Development: In What Sense is Nature a Norm? In Lutz-Bachmann, M., Szaif, J. (eds.) *Was Ist Das Für den Menschen Gute? / What is Good for a Human Being?: Menschliche Natur Und Güterlehre / Human Nature and Values*. Walter de Gruyter, pp. 101–125.
16. Irvine, W. B. (2009). *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. New York: Oxford University Press.
17. LeBon, T. (2016). The Argument Against: In Praise of Modern Stoicism. In Ussher, P. (ed.) *Stoicism Today: Selected Writings (Volume Two)*. Wrocław: Stoicism Today, pp. 221–227.
18. Long, A.A., Sedley, D. (1987). *The Hellenistic Philosophers: Volume 1, Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*. Cambridge University Press: Cambridge, MA.
19. Pigliucci, M. (2015a). How To Be a Stoic. *The New York Times*, 02.02.2015. Lasīts 2021. gada 1. jūnijā elektroniskā formātā: https://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/02/02/how-to-be-a-stoic/?_r=0
20. Pigliucci, M. (2015b). Stoic Theology. *How to be a Stoic*, 27.05.2015. Lasīts 2021. gada 1. jūnijā elektroniskā formātā: <https://howtobeastoxic.wordpress.com/2015/05/27/stoic-theology/>
21. Pigliucci, M. (2019). The Stoic God Is Untenable in the Light of Modern Science. *The Side View*, 26.07.2019. Lasīts 2021. gada 1. jūnijā elektroniskā formātā: <https://thesideview.co/journal/the-stoic-god-is-untenable-in-the-light-of-modern-science/>
22. Pigliucci, M. (2020). Again: Modern Science Does not Support the Stoic God, and That's Okay. *The Side View*, 10.02.2020. Lasīts 2021. gada 1. jūnijā elektroniskā formātā: <https://thesideview.co/journal/again-modern-science-does-not-support-the-stoic-god-and-thats-okay/>
23. Robertson, D. (2016). Providence or Atoms? Atoms! A Defence of Being a Modern Stoic Atheist. In Ussher, P. (ed.) *Stoicism Today: Selected Writings (Volume Two)*. Wrocław: Stoicism Today, pp. 242–246.
24. Salles, R. (2009). Introduction: God and Cosmos in Stoicism. In Salles, R. (ed.) *God and Cosmos in Stoicism*. New York: Oxford University Press, pp. 1–19.

25. Sekst Empirik. (1976). *Sochineniia v dvukh tomakh* (tom 1). Perv. Losev, A. F. Moskva: Mysl.
26. Sellars, J. (2006). *Stoicism*. London and New York: Routledge.
27. Seneka, L. A. (1996). *Vēstules Lucīlijam par ētiku*. Tulk. Feldhūns, Ā. Rīga: Zinātne.
28. Ussher, P. (ed.) (2016). *Stoicism Today: Selected Writings (Volume Two)*. Wroclaw: Stoicism Today.
29. White, M. J. (2003). Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology). In Inwood, B. (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. New York: Cambridge University Presspp. 124–152.
30. Whiting, K. (2019). The Stoic God: A Call to Science or Faith? *The Side View*, 28.06.2019. Lasīts 2021. gada 1. jūnijā elektroniskā formātā: <https://thesideview.co/journal/the-stoic-god-a-call-to-science-or-faith/>

Can Stoic Ethics be Detached from Zeus?

Abstract

The philosophy of Stoicism continues to attract followers, mainly due to its practical applicability. Regarding Stoic ethics, it could be said that there is a consensus among scholars and followers of Stoic philosophy that ethical tenets have not, in essence, lost their relevance since the third century BCE, when Stoicism emerged. However, the same could not be said of Stoic cosmology. What to do today, in the twenty-first century, with the Stoic cosmology that is seemingly outdated? For example, it contains elements like *Zeus* and the infinite void that surrounds the world. The title of the article *Can Stoic Ethics be Detached from Zeus?* questions whether Stoic cosmology can be separated from ethics, which is the central axis of Stoicism today.

The aim of the article is to explore two related issues. The first, regarding the significance of Stoic cosmology in ethics, is the question of whether the Stoic ethics is separable from or can forgo cosmology altogether. Consequently, the first half of the article analyses the interrelatedness of the three parts of the Stoic teaching – ethics, logic, and physics (“physics” and “cosmology” are used interchangeably in the article) – including the interpretation of modern authors. The second issue, addressed in the second half of the article, is the issue of the modern content of cosmology – whether it is possible to do without *Zeus* himself. Based on the tenets of ancient Stoic cosmology, as well as contemporary authors’

ideas of modernization of Stoicism, a proposal is made containing the set of tenets that could form the basis of reconstructed Stoic cosmology. While adapting Stoic cosmology to realities of the twenty-first century, this proposal takes into account two aspects: what is necessary for a full understanding of ethics (since not all aspects of cosmology are essential to ethics) and which tenets of cosmology are defensible (not obsolete) even today.

As for the first question raised in the article, namely, whether Stoic ethics can forgo cosmology altogether, research in the article shows that the answer is negative, cosmology could not be abandoned. Because, firstly, the analysis of ancient texts and fragments points to close symbiosis between the three parts of Stoicism (Stoic doctrine as a system, parts of which are not intended for autonomous use in theory or practice), and, secondly, according to the analysis of contemporary authors (Julia Annas and Christopher Gill), an integrated vision of all three parts of the doctrine is vital, since cosmology not only provides context and understanding of hierarchy, but also linking of ethics with the worldview inspires and persuades the individual more effectively, and in Stoicism ethical tenets and actions are derived from an integrated worldview.

Currently, there is no good, modern, systematic proposal of what a reconstructed Stoic cosmology would look like. The fact that the account of Stoic cosmology can be functional and fascinate people is understood even by those who reject Stoic cosmology for today's purposes (like Lawrence Becker). Taking into account the research of the article (both analysing the tenets of ancient Stoic cosmology, and contemporary authors' ideas of modernization of Stoicism), it is not necessary to abandon this account completely, but to reconstruct it from tenets of ancient Stoic cosmology that can still be considered as relevant. These tenets would include: (1) a premise that everything is interconnected; (2) an individual as a part of the whole; (3) internal and external causes of causalism; (4) that there are general rules, and everyone is equally subject to them; (5) an understanding of fate as interpreted by contemporary authors (like William Irvine and Kai Whiting); (6) a premise that everything transforms

and changes; and (7) increasing complexity of life forms within nature. This set of tenets demonstrates how the universe operates and what the role of human in the universe is. This could be a way forward to provide a sufficient basis for a reconstructed Stoic cosmology, in order to form a worldview that supports ethics (a need identified in the first half of the article).

To summarize findings on the question posed in the title of the article *Can Stoic Ethics be Detached from Zeus?*, it must be concluded that the answer is “no” regarding the cosmology in general. For, as the article establishes, an integrated vision of all three parts of the Stoic doctrine is vital. Moreover, if we ask particularly about Zeus as one of the elements of cosmology, then – “yes”, we can do without it, if we perceive Stoicism as a living philosophy that continues to develop and adapt. It is possible to construct a set of tenets from Stoic cosmology (ancient and modern) that provides context (hierarchy, worldview) to ethics without Zeus or God.

Keywords: Stoicism, ethics, cosmology, worldview, logos.

Arnīs Mazlovskis

RELIGĪSKA UN ATEISTISKA NEIECIETĪBA – DEMOKRĀTISKĀS SABIEDRĪBAS PROBLĒMA

Apskatīta reliģiskās tolerances ideju attīstība Kūzas Nikolaja, Loka. Bodēna un Voltēra darbos. Ideoloģisks plurālisms un iecietība ir neatņemama brīvas sabiedrības iezīme. Zināmos nesenās vēstures piemēros izpaukušies reliģiski ekscēsi. Rakstā uzsvērts svētuma un ētiski labā autonomais raksturs, kas neļauj šīs vērtības pakļaut autoritāšu patvaļai. Demokrātiskā valstī pastāv plaša izteiksmes brīvība, tomēr tiek aizliegta dezinformācija un aicinājumi uz vardarbību. Ir atļauta antireliģiskā propaganda, taču sarkasms nav atzīstams par piemērotu attieksmi pret ticīgajiem. Kopīgas vērtības un savstarpēja empātija veicina sociālo mieru.

Atslēgvārdi: tolerance, reliģiski ekscēsi, vārda brīvība, antireliģiskā propaganda.

Plurālisma un globalizācijas apstākļos pieaug dažādu sabiedrības grupu civilizētas kopdzīves loma. Plašā migrācija rada ciešu saskarsmi starp populācijas slāņiem ar atšķirīgu vēsturi, kultūru un tradīcijām. Kad sociālā vide pieviļ kopienas cerības uz tajā pastāvošām un ievērotām normām, rodas kultūru sadursmes risks. Vājās integrācijas dēļ iedzīvotāju starpā veidojas bīstamas idejiskas plaisas, un zināmas aprindas baidās par pilsoņu kara iespēju. Neiecietības izraisītāji dažādās grupās ir atšķirīgi. Līdzās drastiskiem ekonomiskiem iemesliem svarīga nozīme ir ideoloģiskai izpratnei un savstarpējo kontaktu raksturam.

Klasiskajā 17. gadsimtā iecietība (tolerance) nozīmē neiejaukšanos norisēs, kas rada nepatiku vai ir pretīgas. Tai var būt vairāki veidi atkarībā no

spēku samēra. Ja ir stiprs varas nesējs (monarhs, tirāns, diktators), tolerancē izpaužas žēlsirdība pret disidentiem. Cits tolerances veids pastāv starp konkurējošām grupām, kas savukārt var būt dažādi motivēts. Miermīlības pamatā var būt gan pragmatiski apsvērumi (neapvaldīts naidīgums ir postošs), gan vispārīga indifferene. Individuālistiskā, liberālā postindustriālā sabiedrībā ir izplatīta vienaldzība pret reliģiju. Manāmas atšķirības pasaules uzskatā un dzīvesstilā ir paciešamas vienojošu, kopīgu mērķu vārdā. Iecietība neprasa vērtību nejutīgumu, bet liek ierobežot nepatīkamas pieredzes modināto negatīvo emociju pārmērīgas izpausmes. Tolerance ieņem izplūdušu nišu starp cieņu un atzišanu, no vienas puses, un vajāšanām un apspiešanu, no otras puses, tā var izpausties kā daļēji pozitīva vai negatīva attieksme.

Tolerances vēsture

Senajā Grieķijā un Romā valdīja vispārīga pārliecība par iespējam noskaidrot patiesību un īstenot ideālus. Atšķirīgu valsts iekārtu, filosofisko uzskatu un reliģisko ticējumu starpā pastāvēja spriegums, taču reizē tika pieļauta arī dažādība. Aristotelis (*Aristotelēs*, 384–322 p.m.ē.) norādīja, ka kopdzīves nosacījums ir draudzīgas attiecības (*Politica*, Γ, 1280β39). Sabiedrībā ar mītu autoritāti un politeistisku valsts reliģiju filosofi varēja netraucēti paust skeptiskus un ateistiskus viedokļus. Apsūdzība Sokratam (*Sokratēs*, 469–399 p.m.ē.), ka viņš neatzīst Atēnu dievus un sludina citas, jaunas dievības (Ksenofons, [1987]), ir izņēmums. Šajā gadījumā noteicošais apstāklis bija ne ideoloģija, bet sāncenšu naidis un līdzpilsoņu garīgais kūtrums. Romā uzplauka Tuvo un Vidējo Austrumu dievu kultī. Atšķirībā no modernās koncepcijas, kas toleranci saista ar morāli un tiesībām, klasiskajā laikmetā to pamatoja ar vispārīgu derīgumu (Van Nuffelen, Peter, 2018). Cicerons (*Marcus Tullius Cicero*, 106–43 p.m.ē.) pievērsās dažādības un vienotības problēmai sociālo slāņu starpā. Viņš neuzskatīja, ka visiem pilsoņiem jābūt visnotaļ līdzīgiem pienākumu un tiesību ziņā. Saskaņīga un taisnīga sabiedrība ir iespējama, saglabājoties tās locekļu sabiedriskā stāvokļa un ietekmes dažādībai (Cicerons, [2009]). Tomēr

harmonija (*concordia*) prasa vienotu ētiku, kas ietver kopīgas vērtības. Tās balstās vēsturiskā atmiņā un patriotisma jūtās. Tādēļ barbari un ieceļotāji atrodas ārpus pilsoņu saskanīgās kopienas (Urbanati, Nadia, 2014). Par vairiņanos atzīt valdnieka dievišķību kristieši tika vajāti, tomēr arī šajā situācijā ilgstoši vareja darboties kristīgie teologi, to skaitā Irenejs (*Eire-naios*, miris 202), Tertulliāns (*Quintus Septimius Florens Tertullianus*, 160–225) un Origēns (*Origenēs*, 185–254).

Par reliģiskās tolerances pirmo aizstāvi Rietumeiropā var uzskatīt Kūzas Nikolaju (*Nicolaus Cusanus*, 1401–1464). Darbā *Par ticības mieru* (sarakstīts 1453. gadā, kad turki iekaroja Konstantinopoli) viņš izteica pārliecību, ka gudri cilvēki dažādos ritos saskatīs harmoniju un tas ļaus iedibināt mūžīgu mieru reliģiju starpā. Atšķirīgu viedokļu atzišana, plurālisma pieļaušana ir pirmais solis ceļā uz sirdsapziņas brīvību. Tā kā patiesība ir viena, kas pieejama katram prātam, Kūzas Nikolajs domāja, ka var notikt visu reliģiju saplūšana. Ontoloģisko pamatu tam viņš saskatīja Garā, kura spēks aptver Visumu (Nicolaus Cusanus, [2000]).

16. gadsimtā tolerances bija divi aspekti: valsts vara sargāja sociālo mieru un reliģiskās kopienas apguva labvēlību pret citticībniekiem. Šajā periodā atšķirīgu viedokļu paudēji iesaistījās dialogos nolūkā pārliecināt citādi domājošos, jo pastāvēja uzskats, ka pretinieka viedoklis ir kļūdainš vai defektīvs. Toleranci šajā gadsimtā propagandēja Žans Bodēns (*Jean Bodin*, 1530–1596). Tēlodams diskusiju starp dažādas pārliecības pārstāvjiem: kalvinistu, musulmani, katoli, luterāni, jūdaistu, proto-deistu un skeptiķi, viņš tiecās parādīt to iespējamo samierināšanos (Bodin, Jean, 1588). Reliģijas nespēj izvīzīt epistēmiskas pretenzijas, ko visi pieņemtu kā racionāli pamatotas; tajās jāsamazina doktrinārais saturs un jāpastiprina savstarpēja cieņa un saskaņas centieni.

Liberālu ideju attīstībā nozīmīga ir Džona Loka (*John Locke*, 1632–1704) *Vēstule par toleranci* (Locke, John, 1689). Autors uzsver, ka laicīgajai varai jābūt šķirtai no reliģijas. Valdības mērķis ir nodrošināt brīvību un veicināt vispārēju labklājību. Cilvēku pārliecību nevar izmainīt ar spēku. Baznīca ir brīvprātīga sabiedrība, kas veidojas un saglabājas cilvēku pārliecināšanas ceļā. Noskaidrot patieso reliģiju ir grūti. Nesaskaņas un karus

nav izraisījušas domstarpības, bet savstarpēja neiecietība. Pieļaujama ir tikai to baznīcu darbība, kas izturas iecietīgi pret pārējām. Vispirms katram jārūpējas par sabiedrisko mieru. Ne reliģija iedvesmo dumpīgas sazvērētības, bet apspiestie un beztiesīgie izmanto ticību kā ieganstu savai pretestībai. Tomēr Loks nedomā, ka iecietību pelnītu arī ateisti, jo tos viņš uzskata par morāli neuzticamiem.

Iekšpolitikas sekulārā ievirze bija reakcija uz reliģiskiem kariem 16. un 17. gadsimtā. Antropocentrisko pieeju sabiedriskām vērtībām nostiprināja franču apgaismība. Voltērs (*Voltaire*, īstajā vārdā *Marie François Arouet*, 1694–1778) 1763. gadā publicētajā esejā par toleranci (*Voltaire*, 1763) rakstīja, ka ir ārkārtīgi cietsirdīgi šajā īsajā dzīvē vajāt tos, kas domā citādi nekā mēs. Nav šaubu, ka visi cilvēki, to skaitā turks, ķīniešs, siāmiešs, mums jāuzskata par saviem brāļiem. Voltēram pieder pazīstamais aforisms: tie, kas var jums likt ticēt aplamībām, var jums likt pastrādāt zvērības.

Ievērojamas liecības tolerantai varai vēsturē sniedz Indijas imperatora Ašokas (*Açoka*, 273–232 p.m.ē.) edikti.¹ Ašokas laikā cilšu kopienas bija nomainījuši heterogēna sabiedrība, kuras stabilitāte prasīja jaunas tiesiskās normas. Ašokam, kas pats bija budists, vajadzēja arī Vēdu reliģijas piekritēju atbalstu. Imperators citticībniekiem (*pāṣaṇḍā*) atļāva brīvi izvēlēties apmešanās vietu (VII edikts). Viņš visiem lika apvaldīt runu, izvairoties no savas ticības lielšanas un citu ticību noniecināšanas (XII edikts). Šāda politika iedibināja pamatus civilizētām attiecībām visu iedzīvotāju starpā. Āzijā reliģiju pretišķības vienmēr ir mikstinājis tur izplatītais sinkrētisms.

¹ Ašokas edikti (skaitā vairāk par 30) tika atklāti 18. gadsimta beigās – 20. gadsimta vidū dažādās vietās Indijā, Nepālā, Bangladešā, Pakistānā un Afganistānā uz klintīm, alu sienām un akmens stēlām. Tajos lielākoties lietots brāhmī raksts. Teksti rakstīti prakritā, sanskritā, grieķu vai aramiešu valodā. Tos atšifrēja britu vēsturnieks un arheologs Džeimss Prinseps (*James Prinsep*).

Valstu un sabiedrības attieksme sirdsapziņas jautājumos

Mūsdienu sabiedrībā likumisko kārtību parasti nosaka konstitucionālās tiesības. Demokrātisko valstu konstitucionālajām tiesībām ir kopīgi principi: domu, sirdsapziņas un ticības, izteikšanās un mediju, sakaru un biedrošanās brīvības. Šāda valsts iekārta sakņojas liberālās vērtībās.

Liberālisms atzīst uzskatu plurālismu un kopj iecietību. Liberāļi netiecas pēc vispārīgas intelektuālas nivelēšanas un vienveidības, un valsts iekšpolitikas funkcija šajā aspektā aprobežojas ar konfliktu novēršanu un sadursmju nepieļaušanu. Sabiedrības locekļiem savstarpēji jāciens tiesības paust atšķirīgu viedokli. Uz ētisku izvēli individuus orientē sirdsapziņa – jūtas un intelektuālas asociācijas rosinoša kognitīva spēja.

Sekulārā valstī nepastāv oficiāla reliģija – valsts vara ir neitrāla ticības lietās. Sekulāra valsts neatbalsta reliģiju nekādā tās izpausmē un reizē garantē brīvību reliģijas noliedzējiem. 20 Eiropas valstis, to vidū Latvija, ir deklarējušas, ka valsts un baznīca ir šķirtas. Reliģiskās brīvības reitings sabiedrībā visaugstākais ir šādās valstīs: ASV, Nīderlandē, Īrijā, Somijā, Norvēģijā. Valsts attieksme pret reliģiju ir skeptiska un noraidoša Ziemeļkorejā un Ķīnā. Bieži valstu attieksme pret ticībām un kultiem ir nekonsekventa. Arī sekulāras valstis reliģijas publiskās aktivitātes galīgi neizskauž: tās jūtas dažādos sociālos, kultūras un intelektuālos pasākumos. Reizē no pasaules 195 valstīm trīs ceturtdaļās pastāv kāda tās vai citas reliģijas ierobežošanas forma (General Comment 34 – Paragraph 48” on the International Covenant on Civil and Political Rights, 1976). Tajā pašā laikā daudzās zemēs valda aizspriedumi pret ateistiem. Viņiem piedēvē pieļāvību nemorālai rīcībai, kuras mērogs varētu būt no krāpšanās tirdzniecībā līdz masu slepkavībām. 13 islāma valstīs par ateismu var sodīt ar nāvi (Evans, Robert).

Demokrātiskā valstī katrs sabiedrības loceklis ir brīvs tiktāl, ciktāl viņš neierobežo citu cilvēku brīvību. Tomēr šī vispārīgā norma nenovērš strīdus par vārda brīvību. Liberāļi konsekventi iestājas pret izteiksmes brīvības iegrožošanu ar paternālismu vai moralizēšanu. Tomēr zināmā mērā jebkura sabiedrība samazina indivīda brīvību, jo neierobežota iecietība pieļauj

ieciētības pārkāpšanu – neieciētības sludināšana ir ārpus likuma (Popper, Karl, 1971). Demokrātiskā sabiedrībā necieš citu tiesību ierobežošanu. Nav atļauta tiša dezinformācija un naida runa, tomēr runas brīvību var ierobežot tikai gadījumos, kad vārdiski uzbrukumi mudina uz fizisku vardarbību. Par aizlieguma kritēriju bieži uzskata apsvērumu, vai cietušajam iespējams no aizskāruma izvairīties. Tādēļ grāmatas un filmas nemēdz aizliegt (Van Mill, David, 2021).

Agrāk daudzviet pastāvēja un arī tagad rindā valstu ir spēkā antiblasfēmijas likumi, kas vērsti pret svētu objektu vai neaizskaramu vērtību zaimošanu. Apvienotās Nācijas ir pieņēmušas vairākas rezolūcijas, kas nosoda reliģijas noniecināšanu, tomēr globālu aizliegumu svētumu zaimošanai nav izdevies panākt ANO dalībvalstu dažādās izpratnes dēļ. Par nepieņemamu tiek uzskatīta diskriminācija par labu vai sliktu tai vai citai reliģijai un tās piekritējiem, kā arī diskriminācija ticīgo un neticīgo starpā. 2011. gadā ANO Cilvēktiesību komiteja publicēja 52 paragrāfus saturošu paziņojumu, kurā vispārināta vārda brīvība un noraidīti likumi, kas aizliedz necieņas izrādīšanu kādai ticējumu sistēmai (General Comment 34 – Paragraph 48” on the International Covenant on Civil and Political Rights, 1976). Eiropas Padome zaimus neatzīst par krimināli sodāmiem.

2012. gadā franču antireliģiski noskaņotais satīriskais iknedēļas izdevums *Charlie Hebdo* publicēja karikatūru sēriju par pravieti Muhamedu (islāms aizliedz viņu attēlot). Izdevuma redaktors ar karikatūrām gribēja veicināt islāmticīgo kritisku attieksmi pret savu reliģiju. 2015. gadā izdevuma redakcijai notika teroristu uzbrukums, kurā dzīvību zaudēja 12 un tika ievainoti 11 darbinieki. Tas ir smags necilvēcīgs noziegums, tomēr uzmanību pelna arī tā motivācija, kas pastāvēja reliģisko jūtu aizskārumā. Antiislāmiskas izpausmes ir bijušas arī Rietumu kino un tēlotājā mākslā. Dāņu mākslinieks Larss Vilks attēloja Muhamedu nievājošos zīmējumos, par ko saņēma nāves draudus. Filma *Musulmaņu nevainība* nopēla islāmu un noveda pie traģiskām sekām – upuriem un traumām.

Satīriskā māksla kā ticīgo pāraudzināšanas metode ir stipri apšaubāma. Liekas, ka tā drīzāk panāk viņu noslēgšanos sevī un tālāku atsvešināšanos nekā reliģiskās dedzības mazināšanos. Vērtību izpratne ticīgajiem

veidojusies atbilstīgi reliģijas prasībām; reliģiju dibinātāji bijuši augstākā autoritāte, kam viņi centušies līdzināties. Sarkasms ir humora ietērpā pausts naidīgums, un nav šaubu, ka ticīgie to uztver ar sašutumu kā personīgu aizskārumu. Nereliģiozi cilvēki vāji saprot, cik lielas sāpes ticīgajiem var sagādāt viņu svētumu zākāšana. Izsmieklis izslēdz dialoga iespēju līdzīgi nāves draudiem un vardarbībai. Sašutuma gaisotnē attīstās terorisms, kas nav reta parādība musulmaņu vidē. Ar aizskartām reliģiskām jūtām šeit netiek mēģināts izskaidrot un vēl jo mazāk attaisnot terora aktus, taču objektivitātes nolūkā par nozieguma motīvu minami arī apstākļi, kas runā noziedznieku labā. Mūsdienu ultraliberālisms daudzreiz uzstājas kā reliģiskam fanātismam līdzvērtīga nejutīga ideoloģija. Izteikšanās brīvība nenozīmē praktizēt citu aizskaršanu. Sabiedriskās izpausmes regulē ne tikai likumi, bet arī takta un pieklājības paradumi (Webster, Richard). Sabiedriskā ētika kultivē atbildības jūtas, paškontroli, pieticību, augstsirdību, pacietību, piedošanu. Tolerance neatceļ emocionālas reakcijas pret negatīvām parādībām, bet prasa aprobežot mūsu emociju ārējās izpausmes, cienot citu sabiedrības locekļu vērtības. Citu cilvēku domas un jūtas izprot un izdzīvo ar empātiju. Empātiskai vērībai ir sākotnējā loma pozitīvu attiecību veidošanā. Tā mazīna aizspriedumus (Galinsky, Adam & Moskowitz, Gordon B., 2000) un saasina citu cilvēku piedzīvotās netaisnības uztveri (Decety, Jean & Yoder, Keith, 2016).

Cilvēkus visvairāk vieno dalība kopīgajā (Cicero, [1866]).

iecietības līmenis reliģijās

Etimoloģija norāda uz vārda *reliģija* atvasinājumu no latīņu valodas saknes ar nozīmi *saite: ligō, ligāre* – siet; *ligāmen, -inis* – aukla, saite. Ontoloģiski cilvēks ir saistīts ar absolūto, un *reliģija* ir šīs saistības atzīšana; *religō, religāre* – piesiet, sasaistīt (Lactantius). Gan fiziskās eksistences apstākļi, gan mūsu spējas nav pašu izvēlēti un noteikti – tie mums doti kopā ar dzīvību (Epictetus, Dissertationes, III, 13). Reliģija papildina konceptuālo eksistenciālās situācijas ieskatu ar individualizētu izjūtu (Whitehead, Alfred North, 1978). Tajā cilvēks apzinās savas vitālās attiecības ar šo

mistisko universu, savu likteni un pienākumus pasaulē (Carlyle, Thomas, 1841). Pašpietiekamas realitātes un savas atkarības subjektīvs pārdzīvojums ir pamats personas garīgumam. Reliģiskā pasaules uztverē, tāpat kā vispār augstāko vērtību pieredzē atbilstīga emocionāla attieksme ir godbijība. Tā ir vienpadsmitais jūtu veids līdzās mīlestībai, bailēm, skumjām, apmulsumam, ziņkārei, lepnumam, priekam, izmisumam, vainas apziņai un dusmām. Arī ateistiem nav sveša godbijība pret universu un būtņēm tajā (Dworkin, Ronald, 2012).

Dažādās reliģijās ir modeļi, kā cilvēks mēģina saprast pasauli un pats sevi. Modeļi īstenībai atbilst daļēji. Tie bieži balstās postulātos, ko ticīgie pieņem kā neapšaubāmus. Reliģijai raksturīga svētuma kategorija. Vispirms svētumu saista ar dievībām, bet kā svētus godina arī īpašus rakstus, vietas, būves, priekšmetus, dienas, adeptu kopienas. Sokrats majeitiskajā pārrunā ar Eutifronu izgaismoja svētuma autarko raksturu (Platons, [1997]). Svētums savienojams tikai ar citām cēlām īpašībām, un pretendenta nekrietnība to izslēdz. Līdzīgi oriģināla iedaba ir ētiski labajam; to nevar pamatot ar autoritāru pavēli – tieši par pavēlēm ir dibināts jautājums, vai tās ir taisnīgas (Lacey, A.R., 1982).

Ir vispārzināms, ka fanātiķi nemīl iesaistīties diskusijās ar citādi domājošiem (Marcel, Gabriel, 1951). Viņi vairāk nododas pretēju viedokļu apkarošanai. Reliģiskais fundamentālisms pārstāv tieksmi uzsvērti stingri ievērot negrozāmus principus un strikti nošķir savas mācības sekotājus no visiem pārējiem cilvēkiem. Atklāsmes reliģiju fundamentālisti ignorē zinātnes atziņas par pasauli, ieskaitot medicīnas ieteikumus, un ticību iracionālajam sludina kā liecību dedzīgai ticībai. Prāta ignorēšana ir bīstams drauds kultūrai.

Kristīgie fundamentālisti apgalvo, ka Kristus nāve bija vajadzīga cilvēces grēku izpirkšanai. Ticējums izlīdzināšanas upurim sakņojas Vecajā Derībā (Is. 53:10; 2Mak 7; 4Mak 17:21). Cilvēkiem piemīt instinktīva mīlestība pret bērniem, un uz to ir norādījis arī Jēšua (Mt 7:9-10). Daudziem domātājiem, to skaitā kristiešiem, nav pieņemams, ka Dievs savu dusmu remdēšanai būtu pieprasījis par cilvēku tapušā Dēla noslepkavošanu – tas degradē Dieva jēdzienu. "Īstenībā tā par Dievu nedrīkst domāt.

Bet šādam Dieva jēdzienam arī nav nekā kopīga ar Jaunās Derības priekšstatu par Dievu.” (Ratzinger, Joseph, 1968).

Eiropā pēdējais bruņotais konflikts reliģisku iemeslu dēļ bija “sarežģījumi” (angļu eifēmisms “Troubles”) Ziemeļīrijā (1960. gada beigas – 2005. gads). To cēlonis bija īru (katoļu) mazākuma diskriminācija, ko veica unionistu (protestantu) valdošais vairākums. Mieru starp kristīgām konfesijām veicina ekumēniskā kustība.

Saskaņā ar Korānu islāmticīgajiem ir pienākums pavēlēt piekopt pareizo dzīvesveidu un aizliegt slikto. Cīņa (arābu valodā *džihād*) notiek trīs veidos: ir iekšējā cīņa ticības uzturēšanai, cīņa par sabiedrības uzlabošanu un svētais karš. Pēdējo var saprast kā ticības aizstāvēšanu. Tomēr islāmā pastāv salafistu novirziens, kura mērķis ir nodibināt globālu kalifātu. Pazīstamas musulmaņu karojošās organizācijas ir Al-Kaīda un Dāiš (Islāma valsts). Islāma fundamentālisti mēdz iznīcināt ar savu reliģiju nesavietojamus pasaules kultūras pieminekļus.

Londonā (vēlāk Ņujorkā) dzīvojošais indiešu izcelsmes rakstnieks Salman Rušdi 1988. gadā publicēja vēsturiski fantastisku romānu “Sātana panti”.² Tas izraisīja plašus protestus islāma pasaulē, jo veids, kādā autors runā par Muhamedu, tika uzskatīts par nepiedienīgu. Rakstnieks žēlojas, ka musulmaņi joprojām tic Korāna dievišķai izcelsmei un nepieņem mūsdienu pētījumus par islāma sākumiem (Rushdie, Salmon & Viswanathan, Gauri, 2014). Klasiskajās islāma tiesībās pieauguša vīrieša apostāzija ir kriminālnoziedzums, kas sodāms ar nāvi. Toreizējais Irānas garīgais līderis (*ajatolla*) Rūhollāhs Mūsavī Homeinī 1989. gadā izdeva rikojumu (fatva), kas uzlika par pienākumu katram uz to spējīgam musulmanim nogalināt Rušdi un viņa grāmatas izdevējus.³ Šī tirāniskā pavēle bija nesamērīga un netaisna pat pēc islāma likumiem. Rušdi bija citas valsts pilsonis, un uzbrukums viņam ir pretrunā ar starptautiskām tiesībām. Korānā nav

² Darba nosaukums ņemts no strīdīgas musulmaņu tradīcijas. Muhameds būtu Korānam pievienojis pantus, kuros atzinis Mekā godinātas pagānu dievietes. Pēc leģendas Muhameds vēlāk šos pantus atsaucis, paskaidrodams, ka tos viņam ieteicis velns Mekas iedzīvotāju piesaistīšanai. Stāstītājs tos uzdod par erceņģeļa Gabriēla diktētiem.

³ Pateicoties apsardzei, Rušdi no uzbrukumiem necieta, bet daži viņa grāmatas tulkotāji un izdevēji tika ievainoti un pat nogalināti.

specificēts sods par zaimošanu; grāmatas izdevēji nebija islāmticīgie, un viņus nevarēja vainot apostāzijā. Arī islāma tiesības paredz, ka noziegumā apsūdzētā persona ir jātiesā un tai jāļauj aizstāvēties. Kā starptautisko tiesību subjekti reliģiski hierarhiskas valstis nedrīkst realizēt ekspansionistisku politiku: tām pilnībā jārespektē civilizētā kārtība un citu sabiedrību neaizskaramība. Arī šādu valstu valdībām jāgarantē citādi domājošiem zināma sirdsapziņas un domu brīvība. Tiesām pret disidentu lietām jāizturas nopietni un godprātīgi (Rawls, John, 2001). Reliģisko līderu pieļautie ekscesi grauj nāciju saprašanos un attālina apgaismības mērķu sasniegšanu. Garīgā apvāršņa paplašināšanās, pašāvība uz prātu un kritiskās domāšanas apguve mazina fanātismu un vairo iecietību. Cilvēci mūsdienās var vienot darbs, pildot vitāli svarīgus uzdevumus: izskaust nabadzību jebkur pasaulē, ierobežot vardarbību, aizsargāt biosfēru, uzturēt labvēlīgu klimatu, ievirzīt ilgtspējīgu attīstību.

Viena no mūsu civilizācijai risināmām problēmām ir postliberālais miers. Analītiķi jau sen ir prognozējuši, ka lielākie konfliktu riski pašlaik pastāv ne starp sociāliem slāņiem, bet dažādu kultūru nesējiem (Huntington, Samuel P., 1993). Stāvokli pasliktina lielais migrantu procents Eiropas populācijā. Sekulārisms kā tāds negarantē irenoloģisku ideālu īstenošanos. Saskaņīga sabiedrība nevar izveidoties tikai uz valsts varas sargātu tiesību pamata. Vajadzīga visu indivīdu iesaistīšanās kopīgu vērtību vārdā. Morālu līdzekļu skaitā ir empātija un labvēlība pret visiem sabiedrības locekļiem, no vienas puses, un uzticība vispārīgām normām, no otras puses.

Citētie darbi:

1. Bodin Jean. (1588). "Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis". *Project Gutenberg E book*. Retrieved 30.05.2021.
2. Carlyle Thomas. (1841). *On Heroes, Hero Worship and and the Heroic in History*. London: Chapman and Hall, p. 186.
3. Cicero, Marcus Tullius, *De officiis ad Marcum filium libri tres*. Erklärt von Otto Heine. 3., verbesserte Auflage. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1866, 1, 16–18.

4. Cicerons, Marks Tullijs. (2009). *Par valsti*. [s.l.:] Zvaigzne ABC, 63. lpp. ISBN 0-486-43752-3.
5. Decety, Jean, Yoder Keith. (2016). Empathy and motivation for justice, *Social Neurosci.*, 11: 1-11. DOI 10.1080/17470919.2015.1029593.
6. Dworkin, Ronald. (2013). *Religion Without God*, [s.l.: s.n.], 1. ISBN 978-0-674-72682-6.
7. Evans Robert. Atheists face death in 13 countries, global discrimination: study. Reuters. Retrieved 28.08.2021.
8. Galinsky Adam D., Moskowitz Gordon B. (2000). Perspective-taking: Decreasing stereotype expression, stereotype accessibility, and ingroup favoritism, *J. Personality and Social Psychology*, 78: 708–724. ISSN 0022-3514.
9. Huntington Samuel P. (1993). Clash of civilizations? *Foreign Affairs*, 72: No. 3, 22–49.
10. Ksenofons (1987). Atmiņas par Sokratu. *Netveramais Sokrats*. Rīga: Liesma, 56. lpp.
11. Lacey A.R. (1982). *Modern Philosophy: An Introduction*. Boston/London/Henley: Routledge & Kegan Paul, 48-49. ISBN 978-0710009746.
12. Lactantius. *Divinae Institutiones*, IV, 28.
13. Locke, John. (1688). *A Letter Concerning Toleration*, ed.by James H. Tully, [s.l.:] Hackett Classics, [s.a.]. ISBN-13: 978-0915145607.
14. Marcel Gabriel. (1951). *Les hommes contre l'humain*. Paris: La Colombe, 106.
15. Nicolaus Cusanus. (2000). *De pace fidei*, jasper-hopkins.info/De-Pace12-2000.pdf. Retrieved 31.05.2021.
16. Platons. [1997]. *Sokrata prāva: Eutifrons u. c.*, no sengrieķu valodas tulkojīs Ā. Feldhūns. Rīga: Zinātne, 215 lpp. ISBN 9785796611661
17. Popper, Karl R. (1971). *The Open Society and Its Enemies*, Vol.1, The Spell of Plato. Princeton: Princeton University Press, 265. ISBN 6-691-01968-1.
18. Ratzinger, Joseph. (1968). *Einführung in das Christentum*, [München:] Kösel, S. 274. ISBN 3-466-20455-0.

19. Rawls, John. (2001). *The Law of Peoples*. [s.l.:] Harvard University Press, 208 p. ISBN-10 0674005422
20. Rushdie Salman & Viswanathan Gauri. (2014). Religion and the imagination. *Boundaries of Toleration*, ed. by Alfred Stepan & Charles Taylor. New York: Columbia University, 7–34. ISBN 978-0-231-53633-2.
21. Urbinati Nadi. (2014). Half-toleration: concordia and the limits of dialogue. *Boundaries of Toleration*, ed. by Alfred Stepan & Charles Taylor. New York: Columbia University Press, 130–169. ISBN 978-0-231-53633-2.
22. Van Mill, David. Freedom of Speech//The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/freedom-speech/>>
23. Van Nuffelen, Peter. “Penser la tolérance durant l’Antiquité tardive”, *Les conférences de l’Ecole pratique des hautes études*. Paris: Edition du Cerf, 2018. ISBN 9782204126489. DOI 10.1353/earl.2019.0013
24. Voltaire. (1763). bibebook.com/files/ebook/libre/V2/voltaire_-_traite_sur_la_tolerance.pdf, 112–115. Retrieved 02.06.2021.
25. Webster, Richard. *A Brief History of Blasphemy*, [s.l.: s.n., s.a.], 53 ff.
26. Whitehead, Alfred North. (1978). *Process and Reality*. New York: Free Press, 16. ISBN 0-02-934580-4.

Religious and Atheistic Intolerance as a Problem to Democratic Society

Abstract

Toleration designates a willful permission for rival groups, beliefs, and practices to persist and function. In the ancient world, the diversities of views and social position were harmonized by virtue of patriotism and confidence in truth accessibility. Nicolaus of Cusa may be considered the first protagonist for religious toleration after the Middle Ages. He presumed that an evangelical core was present in all religions. He maintained the ancient conviction in just one wisdom. Jean Bodin, the next propagandist of toleration, argued that religions were incapable of epistemic claims therefore their doctrinal content should be minimized while ethics of coherence and mutual respect strengthened. For the development of liberal ideas, the contribution of John Locke is important. According to him, the secular power should be distinguished from religion. The State has no right to use force concerning faith. Men's conviction cannot be changed by violence. The Church is a voluntary society persisting and propagating by persuasion. The principle aim of everyone should be civil peace. The anthropocentric approach to social values was further developed during the French Enlightenment. For example, Voltaire wrote that all people should be considered our brethren. They who can make men believe in absurdities can make them commit atrocities. A relevant historical example of state tolerance is the rule of the Indian emperor Asoka. In a

heterogeneous society he prescribed temperance and granted freedom to religious dissidents.

Religion means acceptance of human existential contingency and dependence. It supplements the conceptual world view with subjective response. Awe and reverence lead to the appropriate attitude complying with the cognition of higher values. Religion addresses the holy, which as well as the ethical good is an autonomous value. Some claims of religious adepts are exaggerated. The assertion of Christian fundamentalists that the death of Christ was demanded to expiate sins of humankind degrades the idea of a just and merciful God. In Europe, the last armed conflict between denominations, *viz.* the Troubles in Northern Ireland, was terminated as late as in 2005. By allegedly religious motivation, Islamic terrorists have made individual attacks and waged wars. The tyrannical order of Iranian spiritual leader Homeini to kill the writer Salmon Rushdie is a notorious example of religious abuse. The excesses admitted by religious leaders contradict the ideals of Enlightenment. The extension of scientific approach and mastering critical thinking tend to reduce fanaticism.

In contemporary democratic states, the rule of law grants universal freedoms of conscience and belief, thought and expression, media and association. Our governments are not inclined to make population uniform, their task is to eliminate conflicts and clashes. The members of society are expected to admit and respect different views and traditions. Liberals strictly oppose to limitations of individual freedom because of moralistic or paternalistic considerations. Due to different understanding of the holy, United Nations could not adopt international blasphemy laws and consequently recommend their suspension in member states. The freedom of speech does not extend to intentionally false information and hate speech exciting violence. Public utterances offending group sentiments are permitted if they can be avoided at discretion. Therefore books and films are usually not prohibited. However, satire is a bad means of antireligious propaganda. Mockery excludes a dialogue with the faithful just as threats and violence do. Offences often occur because devout feelings are strange to irreligious people. Positive moral attitude is obtained

by empathy, which diminishes prejudices and reveals cases of injustice. Beside laws, the social life is regulated by norms of tact and decency. Religious authorities should be cautious to impose principles and sanctions diverging from folk moral sense and international law. Everyone's adherence to humanistic and patriotic values paves the path to social peace in the future.

Keywords: tolerance, religious excesses, freedom of expression, anti-religious propaganda

Inta Mierina,
Anita Stasulane

MEASURING RELIGIOUS BELONGING IN LATVIA: CONTROVERSIES AND DEBATES

This article aims to introduce the recent controversies and debates on measurement of religious belonging in Latvia, by providing historical insight, briefly examining legal aspects of data acquisition today and discussing the issue of sociological research into religious identity, religiousness and formal belonging. As religion is a multi-dimensional phenomenon, various approaches have also been used in Latvia for measuring religious belonging and religiousness. Talking about religion, most frequently a person's religious affiliation is the subject of research; however, due to the different ways the questions are framed, different responses can be received from respondents: the answers to open-ended questions will differ from closed-ended questions. The terminology which is used in the formulation of questions is also important. Furthermore, it is also influenced by socio-political aspects. The measurement of religious belonging has been undertaken with various political goals in different historical periods in Latvia, e.g., tsarist Russia was interested in an increasing number of Orthodox believers, while the Soviet authorities tried to achieve decrease in the number of believers. Today official religious statistics published by the Central Statistical Bureau of Latvia is obtained from the Office of Religious Affairs of the Ministry of Justice. However, the data only concerns religious organizations, not individual members. Currently the major controversy concerns whether data on individuals' religious affiliation should or should not be collected in surveys conducted by the Central Statistical Bureau. The issue is seen as potentially sensitive, similarly to ethnic belonging. On the other hand, it must be noted that in Latvia, there are no religious conflicts, and leaders of major religious denominations maintain positive relationships, hence, there are a few risks that revealing religious denomination could cause any potential harm to the respondents.

Keywords: measurement of religious belonging, religious affiliation, religious denomination, religiousness, number of believers

Introduction

Today, research on religions and social functions of religion in particular is undergoing changes, since the idea of irreversible secularization of society prevailing in the 20th century has become obsolete. Researchers focus on the question concerning the number of people who regard religion as an essential aspect of their lives. It is estimated that 68% of the world's population attach great importance to religion (Diener & Tay et al. 2011). To outline the global situation and have an in-depth understanding of the role played by religion, national data, including also data for Latvia, are required. This article aims to introduce the recent controversies and debates on measurement of religious belonging in Latvia. The article provides a historical insight into the measurement of religious belonging in Latvia, briefly examines the legal aspects of data acquisition today and discusses the issue of sociological research into religious identity, religiousness and formal belonging.

As religion is a multi-dimensional phenomenon, various approaches have also been used in Latvia for measuring religious belonging and religiousness. Talking about religion, most frequently a person's religious affiliation is the subject of research, however, due to the different ways the questions are framed, different responses can be received from respondents: the answers to open-ended questions will differ from closed-ended questions. The terminology which is used in the formulation of questions is also important. Furthermore, it is also influenced by socio-political aspects. The measurement of religious belonging has been undertaken with various political goals in mind in different historical periods in Latvia, e.g., tsarist Russia was interested in an increasing number of Orthodox believers, while the Soviet authorities tried to achieve a reduction in the number of believers. Due to these ideological reasons, differing approaches to obtaining data were used, as was the terminology.

Nowadays, surveys usually focus on the subjective, self-ascribed identity, asking questions such as 'Do you consider yourself as belonging to any particular religion or denomination?' In this way, a person can claim their

affiliation with a particular religion or denomination regardless of how frequently they attend religious services or how strongly they believe in God (or another deity).

Surveys differ in whether they use the word 'religion', 'denomination' or 'religious denomination'. International Social Survey Programme (ISSP) prefers to use the word 'religions', explaining that *religions* refers to major faiths or organized theological systems as opposed to *denominations* which are sub-divisions within a religion. It is typical for surveys to try to get as precise information about the person's religious affiliation as possible. For example, if a person identifies as a Christian, researchers would enquire 'Which particular denomination?'

It is important to note that the word 'belong' is used in most questions about the religious denomination, and European Social Survey (ESS) makes it a point to explain that by 'belonging' identification is meant, not official membership. This might be a good suggestion to include such explanation in future surveys, considering that religious practices are nowadays becoming much more individualized rather than strictly organized (Arnett & Jensen 2002).

Major international comparative surveys also often ask whether the respondent is a member of, or has been doing voluntary work for a variety of organisations, including religious or Church organisations. In Latvian 'church' is sometimes translated as *draudze*, a 'religious parish'. However, how the respondent interprets 'being a member of', is left to themselves. The number of people who consider themselves 'members' of a religious parish in Latvia is typically lower than the number of people who identify with some religion or denomination.

1. Availability of data: historical background and recent trends

The oldest information about the religious belonging of Latvia's population is stored in census documents. The registration of general civil registration records (births, marriages and deaths) is a comparatively new

phenomenon in Latvia, where “church books” or “church registers” only began to be introduced in the late 17th century.¹ Fragmentary data can be found in the so called “audit of souls”, for example, the town census in the western part of Latvia (Kurzeme) was compiled separately for Christians and Jews (*Radu raksti*).

The measurement of the religious belonging of population began along with the commencement of censuses in the mid-19th century, when Latvia was still part of the Russian Empire. The first census of population took place in western and central parts of Latvia in this period (1863, 1867 and 1881), whereas, the first census which covered the entire territory of Latvia in its current borders, only took place in 1897. A separate census form was filled in for each household, where *religion* was also indicated among other information. In the material available from the archives, it can be seen that in the Russian Empire, in the 1897 census, the registration unit for population in the country was the farm, but in the city – the apartment. The census took place in two stages: in the first, the census collectors made the rounds of households and filled in or distributed the census forms for completion (in the cities, they were usually filled in by the owners or tenants, in rural properties – by the collectors themselves). A week later, the forms were handed to the head of the census district for reassessment. In the second stage, the necessary corrections were made over three days: the census collectors did the rounds of households again or called the farmers together.

After the proclamation of the Republic of Latvia (1918), four population censuses were undertaken (1920, 1925, 1930 and 1935), and these also collected data about religious belonging. Even though the term *religion* was used in the surveys, it was explained that “the goal of the

¹ Civil registration records were registered in church books by denomination and congregation. The governmental authorities began to regulate this registration by law: for Lutherans – the Swedish government in the late 17th century, for the Orthodox – the Russian government in the early 18th century, but in the first half of the 19th century, these kinds of laws already applied to all of the largest denominations. Whereas, a law was issued in Russia in the mid-19th century about where “church books” or “church registers”, which also applied to the entire territory of Latvia.

population census was not to clarify people's faith, but only quite formal characteristics, with the assistance of which population could be divided up into larger units according to religion" (Skujenieks 1930, 154). Up until the Second World War, data about religious belonging, which was considered a socially important indicator, was obtained in Latvia every five years. One had to indicate "religion" in one's "Person's card" (the census collector formulated the question in an open manner for respondents or the respondents themselves could fill in the box). It is significant that the information about *religion* had to be indicated in the 7th box, i.e., immediately after the name/surname, gender, citizenship, date of birth, place of birth and family status (Salnītis & Skujenieks 1936).

The data about religious belonging obtained in 1920 was published without analytical explanation in the "Inhabitants' Religion" table, which showed how many in Latvia were "Lutherans, other Protestants, Catholics, Old Believers, Orthodox, other Christians, Jews, other non-Christians and unknown" (Valsts statistiskā pārvalde 1922, 5). Meanwhile, in the census data about religious belonging obtained in 1925, there was a comment explaining why the number of Catholics had not increased in Latvia in the five years, indicating that "the relatively small increase in the number of Roman Catholics can mainly be explained by the fact that there was only a small number of Catholics among the [First World War] refugees who had returned, as the movement of refugees in Latgale during the war was not as great as in the rest of Latvia" (Skujenieks 1925, 78). The analysis also included an expanded overview about the correlation between religious and ethnic belonging (Skujenieks 1925, 76).

The most expansive analysis of data (more than 50 pages) was published after the 1930 population census. It included a review of religious belonging according to age, gender and nationality in separate administrative units, and "internal colonisation" was also analysed, i.e., the internal migration of population (Skujenieks 1930, 173-176). In evaluating the credibility of the data, it was indicated that "for several reasons, members of various sects often refrain from naming their denominational belonging, but name the religion to which they formerly belonged instead. There

are reasons to believe that there are more Baptists and Adventists in Latvia than has been established in the population census” (Skujenieks 1930, 154). The data on non-believers was also questioned in the same way, as the notification “without religion” was also registered for children “who were registered only at a civil registry” and for those persons who “refused to name the denomination in which they had been baptized” (Skujenieks 1930, 154).

The data obtained in the 1935 population census was published with a reduced scope and in a narrower analytic overview, “Religious belonging according to age” (Salnītis & Skujenieks 1936, 156-160). A correlation between religious and ethnic belonging was only published for Latvians in the summary “Latvians according to religion and age” (Salnītis & Skujenieks 1936, 160-162), as after the establishment of the authoritarian regime (1934) a policy of “Latvianisation” began in Latvia.

Four population censuses were conducted after the Second World War in Soviet-occupied Latvia (1959, 1970, 1979 and 1989), and these did not include questions about religious belonging (Anonymous 1962, Anonymous 1974, Anonymous 1982, Anonymous 1990) as according to Communist ideology “religion was the opiate of the masses”, and therefore an exterminable phenomenon which had to be combatted. In 1970, the population census was conducted according to a unified method in the USSR by specially trained collectors, of whom 48% were Communists or Communist Youth (Blaus & Elksnis et al. 1978, 18). It is thought that Soviet authorities would have been unable to obtain credible data about religious belonging, as a proportion of respondents would have been afraid or would not have wished to reveal this. Whereas, employees of Soviet academic institutions had to propagate “scientific atheism” and to focus against religion as a factor which interfere with the development of society.

In Latvia, just like elsewhere in the USSR, religious organizations were controlled by the Council for the Affairs of Religious Cults, the plenipotentiary of which was usually a person who had experience in working at a state security institution (Šneidere 2002, 21). The repressive Soviet regime demanded data about the number of believers from the

heads of religious organizations, who, in turn, obtained these from the congregations which were under their jurisdiction. The Soviet authorities used this data for ideological rather than academic research goals.

In the population censuses (2000 and 2011) conducted after Latvia regained independence (1991), questions about religious belonging, religious identity or religious conviction have not been included. Latvian academic institutions have not conducted longitudinal quantitative research about religion and religiousness due to conditions of insufficient funding for science. However, every two years since 2014, the private research centre SKDS has posed a question in direct interviews with 1,000 randomly selected Latvian respondents aged from 18 to 74, which is as follows: "To which religion would you include yourself?" Unfortunately, a comparative analysis of the results of this research has not been published. Individual questions which touch on the religious sphere have been included in a survey conducted by researchers from the University of Latvia's National Research Programme within the framework of the Project "Innovation and Sustainable Development: Latvia's Post-Crisis Experience in a Global Context" (SUSTINNO, 2014-2018) (Zobena & Felcis 2018).

Data on religious affiliation of respondents in Latvia is collected in all major international comparative surveys: the European Social Survey (ESS), European Values Study (EVS), World Values Survey (WVS), and International Social Survey Programme (ISSP).² All of these surveys are based on nationally representative samples and are implemented following centralized guidelines on data collection, coding, translating, weighting, and an overall rigorous survey methodology. The effective achieved sample size in Latvia varies from approximately 1000 (ISSP) to 2000 (ESS) respondents. The lower age limit is typically 18 years of age, yet sometimes an upper limit of 74 years is also imposed (ISSP).

² In major international surveys the questionnaire is typically developed by an international team of scholars. There is no information available if any religious groups are consulted in regards to measuring religious affiliation, statements and positions on this subject. However, it must be noted that the 2008 EVS fieldwork in Latvia was conducted with the financial support of the Latvian Evangelical Lutheran Church.

The biggest drawback currently is the lack of recent data, as the latest ESS, EVS, as well as ISSP special survey ‘Religion’ data are only available for 2008. Internationally, the ISSP special survey ‘Religion’ that contains the most detailed information on various aspects of religiosity and religious praxis was last conducted in 2018, yet Latvia has been unable to find funding for the fieldwork. In 2019, ESS wave 9 fieldwork was recently completed in Latvia, and the data are deposited in the GESIS social sciences archive Online (European Social Survey Round 9 Data (2018). EVS wave 5 also was just completed in Latvia and the data will soon be available on the project’s website (European Values Study 2022). However, the information from these surveys on various measures of religiosity is comparatively limited. The latest internationally comparative survey conducted in Latvia that contains data on religious affiliation, alongside the frequency of churchgoing, and perceived discrimination in religious (and other) grounds is the ISSP 2016 survey. The data is available online in the GESIS social sciences archive (ISSP Research Group 2018).

Therefore, in addition to the aforementioned studies, this overview will also include a recent local representative survey SUSTINNO conducted in Latvia in 2016 (SUSTINNO 2019), as well as an international survey of young people conducted as part of FP7 project “MYPLACE: Memory, Youth, Political Legacy and Civic Engagement” (2011–2015) among young people in 15 European countries, including Latvia (MYPLACE 2019). Both datasets are available upon request.

2. Legal aspects: regulation and organization of the data collecting concerning religion

The collection of data in Latvia is regulated by the Law on Academic Research, which “prescribes the unity of science and higher education, the rights, liabilities, independence, and academic freedom of scientists, professional and social security, and the competence and obligations of State authorities in the ensuring of scientific activity” (Zinātniskās darbības likums). The Law does not contain regulations which apply specifically to

religion, but general scientific obligations have been prescribed (e.g., to ensure the objectivity of scientific research in performing scientific activity, 6.1) and responsibilities (e.g., a scientist shall be liable for the objectivity of the results of his or her scientific research and regarding his or her conclusions that have been reached on the basis of such results, 7.1; a scientist shall be held liable that the materials, financial resources, and information given to him or her for the performance of scientific activity are used only for achieving of the stated goals, 7.3), which also applies to research on religions.

Even though the Latvian Sociological Association's Code does not contain direct references in relation to research on religions, it does prescribe general principles, so that research is fair and objective, and does not cause harm to research participants and is based on their voluntary cooperation. One of the main principles in the Code is respect for human rights, dignity and diversity: sociologists "refrain from any sort of discrimination, such as – age, gender, race, ethnic belonging, national origin, religion, sexual orientation or state of health. In their work, sociologists respect the rights of others to values, attitudes and opinions" (Latvijas sociologu asociācija 2008). The Code requires that the protection of confidential information be provided and that personal information identifying a research participant should not be revealed. Informed consent is the main ethical principle of research. The Code also includes a section on the planning and conduct of research and about the dissemination of data.

The Law on Religious Organizations prescribes that: "State and local government institutions, public organisations as well as undertakings and companies shall be prohibited from requesting information from the employees thereof and other persons regarding their opinion towards religion or regarding denominational affiliation" (Section 4.4). Latvian legislation does not provide for restrictions which would apply to the measurement of religious belonging in a direct way, i.e., academic research could be actively undertaken, if only funding was to be available, and individual researchers from individual institutions did not misinterpret Section 4.4.

of The Law on Religious Organizations, holding the view that the law forbids state institutions from posing questions about religious belonging not just by their employees, but “other persons”, i.e. researchers as well.

3. Sociological aspect

Religiosity is a multi-dimensional concept and it is reflected both in theory and practical research, for example, exploring the effect of religiosity on participation, Mierina and Koroleva (2015) came to a conclusion that it is necessary to distinguish between: religious praxis, religious beliefs, and religious identity. Importantly, they argue that in order to fully understand the effect or religion on individual behaviour, it is also necessary to measure religiosity at the collective level, i.e., to measure the number of religious people in the community. Along with Ruiter and De Graaf (2006) they argue that the related structural factors (norms, books, education, available facilities) can have an impact on individuals' lives in various ways, regardless of whether the individual herself is religious.

3.1. Religious identity

In survey research, all the aforementioned studies include questions on self-ascribed religious denomination, i.e., how do the respondents identify themselves in terms of religious affiliation? Most major surveys (ESS, EVS and WVS) ask the question in two steps. First ‘Do you consider yourself as belonging to any particular religion or denomination?’ (ESS, WVS) or ‘Do you belong to a religious denomination (EVS) and only if then, if the answer is ‘Yes’ – ‘Which one?’ ISSP ‘Religion’ takes a somewhat unusual approach as it asks ‘What religion, if any, were you raised in?’ It is further explained that if a person was born a member of one religion, but then preferred or identified with another religion, the interviewer should ask about the latter. The MYPLACE youth survey conducted in 2015 also asked ‘What is your religion, even if you are not currently practicing?’ Here, the fact that a person might not be practicing religion is emphasized, in order to make it easier to answer for those who

rarely pray or attend religious services – a growing part of the population (Voas 2008). This approach could be considered for future studies as well.

As mentioned, most surveys choose the two-step approach which could be considered methodologically preferable. However, there are exceptions. The ISSP 2016 survey in Latvia combines the questions ‘Do you belong to any religious group (denomination) and, if yes, which one?’, and among others includes the category ‘non-religious’. Similarly, SUSTINNO – a representative survey conducted in Latvia in 2016 – asks simply ‘Which religion do you belong to?’ and includes ‘No particular religion’ and ‘I am an atheist’ as separate answer categories. In this case, inclusion of two non-religious categories is notable, as identification as an atheist requires a much stronger level of conviction regarding the existence of God and in one’s religious stance than simply stating ‘No particular religion’ which could also fit agnostics. Surveys that ask the question in two steps lose this important distinction. In order to compensate for that, WVS asks a separate question: “Independently of whether you go to church or not, would you say you are: 1) a religious person; 2) not a religious person; 3) a convinced atheist?”

The number of answer categories offered to respondents differs, but typically around 6-14 denominations are mentioned, in addition to ‘other’. Generally, all surveys suggest that it is important that these questions distinguish all relevant faiths, religions, denominations, groups, etc. that exist in each country. Afterwards, in all major comparative surveys, they are recoded in a common pre-defined classification scheme. The national teams provide a coding key, i.e., explanation what the original categories were and how they were recoded into the harmonized variable. In addition, open answers given under the category “Other” are checked to see if it is possible to include them in one of the existing categories. Almost all surveys only allow for one answer. Only the local SUSTINNO survey allowed for more than one answer to the question of religious denomination.

As the question about religious affiliation might be considered sensitive, an important decision researchers have to make is whether to include

the answer category ‘Refusal’ and/or ‘Don’t know’. Here the approaches differ. The major comparative surveys ESS, EVS as well as ISSP 2016 include ‘Refuse’ and ‘Don’t know’ only as hidden categories that can be marked but are not shown to the respondent on show cards. Yet, ISSP ‘Religion’ and the SUSTINNO local survey do show ‘Don’t know/ Difficult to say’ among other answer categories. Revealing these options increases the risk that respondents who prefer not to reveal their religious affiliation would be, in a way, encouraged to select the ‘don’t know’ or ‘refusal’ option, resulting in a larger number of missing values and less precise data. However, on the other hand, one could argue that, from an ethical standpoint it is the researcher’s responsibility to remind the respondent that they can choose to decline to answer to any question at any time.

3.2. Practicing religion

The next most frequently asked questions concern religious praxis.³ With very slight variations in wording, the ESS, WVS, EVS, ISSP 2016, and MYPLACE ask ‘Apart from weddings and funerals [EVS also mentions christenings], how often do you attend religious services these days?’ The scales used differ, but are generally a variation of: ‘More than once a week, Once a week, At least once a month, Only on special holy days, Less often, Never’ (ESS, WVS).

The local survey SUSTINNO asks the question in a very similar way yet specifies that it is about the frequency of attending religious services during the *last two years*. This explanation can make it clearer to people whose behaviour is or has been inconsistent.

ISSP ‘Religion’ is the only outlier. It does not ask about the respondent’s *current* frequency of attending religious services but rather ‘How often do you take part in the activities or organizations of a church or place of worship other than attending services?’ as well as ‘How often do you visit a holy place for religious reasons such as going to [shrine/temple/

³ The available surveys do not contain a description or definition of the group of people that attend religious sites (e.g., “churchgoers”). In everyday language as well as official statistics, it is common to refer to them as members of a parish.

church/mosque]? Please do not count attending regular religious services at your usual place of worship, if you have one'. This represents an attempt to acquire a deeper insight into how connected people are with the religious community. ISSP also considers it important to explain that "religious services" generally refers to organized, group worship activities like Muslims going to the mosque on Fridays, Catholic Mass, attending church on Sundays for Protestants, etc. in order to avoid any potential confusion.

Most major surveys (EVS, ESS, WVS) also include a question about the frequency of praying. With slight variations in question wording, the surveys ask (EVS): 'How often do you pray outside of religious services? Would you say...' or (ESS) 'Apart from when you are at religious services, how often, if at all, do you pray?' The latter version could be better methodologically as the addition of 'if at all' takes away some pressure from the respondent and reduces the risk of social desirability bias. Usually the same scale is used as for attendance of religious services.

ISSP 'Religion' asks the question somewhat differently, without excluding religious services, simply: 'About how often do you pray?' and the scale includes answers of a higher frequency up to 'several times a day': 'Never; Less than once a year; About once or twice a year; Several times a year; About once a month; 2-3 times a month; Nearly every week; Every week; Several times a week; Once a day; Several times a day.' Such scale provides a better opportunity to differentiate between answers if there are many very religious people in the society that tend to pray a lot. In case of Latvia, however, this is not crucial. Importantly, ISSP in other years does not include the question about praying, thus the last comparable data on praying in Latvia is available for year 2008.

ISSP 'Religion' also includes extra questions of religious praxis such as 'During the last 12 months, have you read or listened to the reading of any holy scripture such as the Bible, Buddhist Sutra, Koran, Sruti, Torah, or other religious scripture, not counting any reading that happened during a worship service?' and 'For religious reasons do you have in your home a shrine, altar, or a religious object on display such as a [COUNTRY-SPECIFIC LIST icon, retablo, mezuzah, menorah, or crucifix]?'

3.3. Religiosity

Neither attendance of religious services nor identification as a member of a certain religion or denomination is a perfect measure of one's religiosity. Therefore, most major surveys include additional questions that tackle religious beliefs. It is common to ask respondents themselves to evaluate their religiosity.

EVS and WVS simply note 'Are you a religious person?', yet other surveys are more specific. ESS and MYPLACE ask 'Regardless of whether you belong to a particular religion, how religious would you say you are?' and ask to provide an answer on a scale from 0 to 10. ISSP 'Religion' uses a Likert scale 'Would you describe yourself as: Extremely religious; Very religious; Somewhat religious; Neither religious nor non-religious; Somewhat non-religious; Very non-religious; Extremely non-religious; Can't choose.' They also explain that 'extremely non-religious' does not mean anti-religious or attacking religion, but being without any religious feelings, beliefs, or behaviours. Again, ISSP in other years does not include the question about religiosity, thus the last comparable data on this in Latvia is available for year 2008.

Except for ESS, other major comparative surveys use additional religiosity measures. Both EVS and WVS ask about general belief in God (yes/no) and in hell (yes/no), the importance of religion in respondent's life (Very important, Rather important, Not very important, Not at all important), as well as about the importance of God in respondent's life (on a scale from 0-10). Some surveys (e.g., EVS, ISSP 'Religion') ask further about beliefs in heaven, life after death, re-incarnation, religious miracles, etc.

The strength of belief in God is sometimes also measured in a more nuanced way, for example, in EVS: 'Which of these statements comes closest to your beliefs? There is a personal God; There is some sort of spirit or life force; I don't really know what to think; I don't really think there is any sort of spirit, God or life force.' A similar approach is favoured by ISSP 'Religion' which asks the respondent to indicate which statement

comes closest to expressing what they believe about God: 'I don't believe in God; I don't know whether there is a God and I don't believe there is any way to find out; I don't believe in a personal God, but I do believe in a Higher Power of some kind; I find myself believing in God some of the time, but not at others; While I have doubts, I feel that I do believe in God; I know God really exists and I have no doubts about it.' In addition, the survey asks 'What best describes you: I follow a religion and consider myself to be a spiritual person interested in the sacred or the supernatural; I follow a religion, but don't consider myself to be a spiritual person interested in the sacred or the supernatural; I don't follow a religion, but consider myself to be a spiritual person interested in the sacred or the supernatural; I don't follow a religion and don't consider myself to be a spiritual person interested in the sacred or the supernatural; Can't choose'. The latter questions could be better suited for "new" forms or religion or spirituality of respondents that might not believe in one God and might be difficult to capture by standard measures.

As many questions use the word 'God', ISSP explains that "God" refers to a supreme being. The term should refer to an entity rather than a non-sentient force, and that an encompassing, non-sectarian term is desirable if possible. All surveys take care to accommodate all possible religions in how the question is phrased, if necessary, substituting the word 'God' or 'church' with a functional equivalent.

3.4. Opinions about religion and other questions

It is interesting to note that several of the major surveys try to capture at least briefly respondent's past religiosity, religious identity and practices in addition to the current one, by asking those who currently do not identify with any particular religion or denomination if they ever belonged to a religious denomination (EVS, ESS, ISSP 'Religion') and sometimes even specifying which one (ESS). They also ask about attendance of religious services when the respondent was about 12 years old (EVS, ISSP 'Religion'). In addition, ISSP 'Religion' also attempts to find out about the religious upbringing of the respondent and asks about mother's religious

preference when the respondent was a child, as well as about the frequency of mother's and father's attending religious services.

There are also other questions often available in major international surveys that point to respondents' relationship with the church. For example, these surveys typically ask whether the respondent is a member of, or has been doing voluntary work for a variety of organizations, including the church (EVS, WVS, ESS, ISSP), as well as about trust in various organizations and institutions, including the church.

In several surveys some questions on the belief that 'there is only one true religion' or that 'the only acceptable religion is my religion' are included (WVS, MYPLACE), as well as about the belief that people should trust religion more than science (WVS, ISSP 'Religion').

A large number of questions on various opinions about religion are included in the ISSP 'Religion' survey. A lot of them concern opinions on the political role of the church: whether religious leaders should try to influence how people vote in elections, whether governments should not interfere with the attempts of any religion to spread its faith, whether religions bring more conflict than peace, whether people with very strong religious beliefs are often too intolerant of others, whether people belonging to different religions cannot get along with each other when living close together, whether churches and religious organizations in this country have too much power or too little power, whether religious extremists should be allowed to hold public meetings to express their views, and to publish their views on the Internet or social media. Some questions are also dedicated to the impact of religion on the equality between men and women.

The ISSP 'Religion' questionnaire also asks if the respondent would accept a person from a different religion or with a very different religious view from yours, marrying a relative of theirs, and their overall attitude towards members of various religious groups is measured. They are then asked about the meaning of life, their own way of connecting to God and whether religion helps people to make friends or gain comfort in times of trouble or sorrow. In order to capture the overall impression of religion among respondents, the survey asks the respondent if they agree or

disagree that religion represents the past and not the future and that religion is just as relevant to life today as it was in the past. Each country also had an option to add various extra questions suggested by the ISSP.

Conclusion

Official religious statistics published by the Central Statistical Bureau of Latvia is obtained from the Office of Religious Affairs of the Ministry of Justice. However, the data only concerns religious organizations (congregations by denomination), not individual members. Currently the major controversy concerns whether data on individuals' religious affiliation should or should not be collected in surveys conducted by the Central Statistical Bureau. The issue centres on the question being potentially sensitive, similarly to ethnic belonging. On the other hand, it must be noted that in Latvia, there are no religious conflicts, and leaders of the major religious denominations maintain positive relationships, hence, there are a few risks that revealing religious denomination could cause any potential harm to the respondents. Social surveys conducted by academic as well as market research institutions routinely include the question, and there have been no issues with it so far.

With the exception of Mierina and Koroleva (2015), publications by Latvian scholars usually do not dwell on the details of measurement of religious belonging. Hence, there is not much information about how closely linked the religious beliefs, identity, and practices in Latvia are. Indeed, their association is often assumed without much critical thought, and often just one of the measures is used. Our study illustrates how important it is to recognize that religiosity is a multidimensional concept and to pay attention to what is actually measured. The issue of multidimensionality was excellently addressed by a recent study by Lemos, Gore et.al. (2019) who tested factorial invariance of religiosity among Christians in 26 countries, including Latvia, using ISSP 'Religion' 1998 and 2008 data. Depending on questions, the 'religiosity' in various countries might appear differently.

Among the major publications aimed at religiosity in Latvia one should mention Aleksandrova and colleagues' (2012) book about religiosity and its history in Latvia that resulted from a conference section and contains articles on history of religious studies and theology in Latvia and their contemporary theoretical contexts, as well as on various specific topics of religious history in Latvia and current events in religious life. Another notable article is by the Head of the Institute of Philosophy and Sociology at University of Latvia Maija Kūle "New Religiosity in the View of Philosophy" (2003) where the author explains how phenomenology as philosophical outlook could be useful in analysing the phenomenon of new religiosity in the 21st century's cultural context. Overall, however, writings are typically by philosophers of religious scholars, they are descriptive and rarely use statistical data collected in surveys. Cooperation with sociologists and taking advantage of the quantitative, particularly comparative survey data, should be seen as an opportunity for future research and publications.

References

1. Aleksandrova, V., Avanesova, J., Geikina, L., Grīnfelde, M., Kiope, M., Krūmiņa-Koņkova, S., Runce, I. (2012). *Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija*. LU Filozofijas un socioloģijas institūts.
2. Anonymous (1962). *Itogi Vsesojuznoi perepisi naselenija 1959 goda: Latvijas-kaja SSR*. Moskva: Gosizdat.
3. Anonymous (1974). *1970. gada Vissavienības tautas skatīšanas rezultāti Latvijas PSR*. Rīga.
4. Anonymous (1982). *Itogi Vsesojuznoi perepisi naselenija 1979 goda po Latvijas-koj SSR*. Rīga.
5. Anonymous (1990). *1989. gada Vissavienības tautas skatīšanas rezultāti Latvijas PSR*. Rīga: Latvijas PSR Valsts statistikas komiteja.
6. Arnett, J. J., Jensen, L. A. (2002). A congregation of one: Individualized religious beliefs among emerging adults. *Journal of Adolescent Research*, 17 (5), pp. 451–467.

7. Blaus, I., Elksnis, J., Gromulsone, R., Vāvere, M., Vītoliņš, E. (1978). *1979. gada Vissavienības tautas skaitīšana Latvijas PSR*. Rīga: Liesma.
8. Diener, E., Tay, L., Myers, D. G. (2011). The religion paradox: If religion makes people happy, why are so many dropping out? *Journal of personality and social psychology*, 101 (6), pp. 1278–1290. DOI: doi.org/10.1037/a0024402
9. European Social Survey Round 9 Data (2018). *Data file edition 3.1*. NSD - Norwegian Centre for Research Data, Norway – Data Archive and distributor of ESS data for ESS ERIC. doi:10.21338/NSD-ESS9-2018.
10. European Values Study (2022). Full release EVS2017. Available at: <https://europeanvaluesstudy.eu/methodology-data-documentation/survey-2017/full-release-evs2017/>
11. ISSP Research Group (2018). *International Social Survey Programme: Role of Government V - ISSP 2016*. GESIS Data Archive, Cologne. ZA6900 Data file Version 2.0.0, <https://doi.org/10.4232/1.13052>.
12. Kūle, M. (2003). New Religiosity in the View of Philosophy. *Reliģiski-filozofiski raksti* VIII, pp. 178–183.
13. Latvijas sociologu asociācija (2008). *Latvijas Sociologu asociācijas (LSA) profesionālās darbības kodekss sociālo un tirgus pētījumu veikšanai*. Available at: <http://sociologija.lv/etika-2/lisa-kodekss/>
14. Lemos, C. M., Gore, R. J., Puga-Gonzalez, I., Shults, F. L. (2019). Dimensionality and factorial invariance of religiosity among Christians and the religiously unaffiliated: A cross-cultural analysis based on the International Social Survey Programme. *PLoS one*, 14 (5), e0216352. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0216352>
15. Mierīņa, I., Koroļeva, I. (2015). Religious Identity and Collective Action: The Mobilising Potential of Religion among Nowadays Youth. *Reliģiski-filozofiski raksti* XVIII, pp. 9–30.
16. MYPLACE (2019). Memory, Youth, Political Legacy and Civic Engagement. Available: <https://myplaceresearch.wordpress.com/>
17. *Radu raksti*. Available: <http://www.lvva-raduraksti.lv/lv/menu/lv/13/ig/13/ie/5505.html>

18. Ruiter, S., De Graaf, N. D. (2006). National context, religiosity, and volunteering: Results from 53 countries. *American Sociological Review*, 71 (2), pp. 191-210. DOI: <https://doi.org/10.1177/000312240607100202>
19. Salnītis, V., Skujenieks, M. (1936). *Ceturtais tautas skaitīšana Latvijā 1935. gadā*. Rīga.
20. Skujenieks, M. (1925). *Otrā tautas skaitīšana Latvijā 1925. gada 10. februārī*. Rīga.
21. Skujenieks, M. (1930). *Trešā tautas skaitīšana Latvijā 1930. gadā*. Rīga.
22. Šneidere, I. (2002). *Latvija Padomju režīma varā 1945–1986: Dokumentu krājums*. Rīga: Latvijas Vēstures institūts.
23. Valsts statistiskā pārvalde. (1922). *Latvijas statistiskā gada grāmata 1921*. Rīga.
24. Voas, D. (2008). The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe. *European Sociological Review*, 25 (2), pp.155–168. DOI: <https://doi.org/10.1093/esr/jcn044>
25. *Zinātniskās darbības likums*. Pieejams: <https://likumi.lv/doc.php?id=107337>
26. Zobena, A., Felcis, R. (2018). Ceļā no anomijas uz pašorganizāciju un kolektīvu rīcību. *Inovātivi risinājumi ceļā uz ilgtspēju: sabiedrība, ekonomika, vide*, red. A. Zobena. Rīga: LU, 2018, 144.–166. lpp.

Inta Mieriņa,
Anita Stašulāne

Reliģiskās piederības mērīšana Latvijā: strīdi un debates

Kopsavilkums

Raksts ir tapis nolūkā raksturot reliģiskās piederības mērīšanas problēmas Latvijā. Sniedzot vēsturisku ieskatu par reliģiskās piederības mērīšanu Latvijā un īsumā skarot datu iegūšanas juridiskos aspektus mūsdienās, raksts ir veltīts reliģiskās identitātes, reliģiozitātes un formālās piederības socioloģiskās izpētes problemātikai Latvijā. Tā kā reliģija ir daudzdimensionāls fenomens, arī Latvijā tiek lietotas dažādas pieejas reliģiskās piederības un reliģiozitātes mērīšanā. Pievēršoties reliģijas pētniecībai, uzmanība parasti tiek veltīta personas reliģiskajai piederībai, tomēr dažādo jautājumu veidu dēļ no respondentiem tiek saņemtas dažādas atbildes, jo atvērto jautājumu atbildes atšķiras no slēgto jautājumu atbildēm. Svarīga ir arī terminoloģija, ko izmanto jautājumu formulējumos. Turklāt to ietekmē arī sociālpolitiskie apstākļi. Latvijā dažādos vēsturiskajos periodos reliģiskās piederības mērījumi ir veikti dažādiem politiskiem mērķiem, piemēram, carisko Krieviju interesēja pareizticīgo skaita pieaugums, bet padomju vara centās panākt ticīgo skaita samazināšanos. Šo ideoloģisko iemeslu dēļ tika izmantotas dažādas datu iegūšanas pieejas un dažāda terminoloģija.

Senākās ziņas par Latvijas iedzīvotāju reliģisko piederību glabā iedzīvotāju uzskaites dokumenti. Vispārēja civiltāvoķļa aktu (dzimšanas,

laulību un miršanas) reģistrēšana ir samērā jauna parādība Latvijā, kur “baznīcas grāmatas” jeb “metriku grāmatas” (reģistrus) sāka ieviest tikai 17. gadsimta beigās. Fragmentāri dati atrodami “dvēseļu revīzijās” (cilvēku skaitīšanā), piemēram, Latvijas rietumdaļās (Kurzeme) pilsētu revīzijas bija atsevišķi kristiešiem un ebrejiem. Iedzīvotāju reliģiskās piederības mērišana aizsākās līdz ar tautas skaitīšanas uzsākšanu 19. gadsimta vidū, kad Latvija vēl ietilpa cariskās Krievijas impērijā. Šajā periodā tika veiktas pirmās tautas skaitīšanas (1863, 1867, 1881) Latvijas rietumu un centrālajā daļā. Savukārt pirmā tautas skaitīšana, kas aptvēra visu Latvijas teritoriju tās pašreizējās robežās, noritēja vien 1897. gadā. Par katru mājsaimniecību izpildīja atsevišķu uzskaites lapu, kurā līdzās citām ziņām norādīja arī “ticību” (jautājuma formulējums veidlapā – “Kādas ticības?”). Pēc Latvijas Republikas proklamēšanas 1918. gadā tika veiktas četras tautas skaitīšanas (1920, 1925, 1930, 1935), vācot datus arī par reliģisko piederību. Visizvērstākā datu analīze bija publiskota pēc 1930. gada tautas skaitīšanas. Tā ietvēra reliģiskās piederības pārskatu pēc vecuma, dzimuma un tautības atsevišķās administratīvajās vienībās, kā arī bija analizēta iekšējā iedzīvotāju migrācija. Pēc Otrā pasaules kara PSRS okupētajā Latvijā tika veiktas četras tautas skaitīšanas (1959, 1970, 1979, 1989) un tajās nebija ietverti jautājumi par reliģisko piederību, jo pēc komunistu ideoloģijas “relīģija ir tautas opijs”, tārad izskaužams un apkarojams fenomens. Pēc neatkarības atgūšanas 1991. gadā Latvijā veiktajās tautas skaitīšanās netiek iekļauti jautājumi par reliģisko piederību, reliģisko identitāti vai reliģisko pārliecību. Šī iemesla dēļ Latvijas Centrālās statistikas pārvaldes datu krājumos nav atrodami dati par iedzīvotāju reliģisko piederību. Latvijas likumdošana tiešā veidā neparedz ierobežojumus, kas attiektos uz reliģiskās piederības mērišanu, t. i., zinātniski pētījumi varētu tikt aktīvi veikti, ja vien būtu pieejams finansējums un atsevišķi pētnieki nepārprastu Reliģisko organizāciju likuma 4.4. punktu, uzskatot, ka likums aizliedz valsts institūcijām uzdot jautājumus par reliģisko piederību ne tikai saviem darbiniekiem, bet arī citām personām.

Liudmila Artamoshkina

GENERATIONAL ASPECTS OF BIOGRAPHICAL WRITING¹

Biography accumulates meanings that nourish every culture. Biography captures the cultural memory and contributes to the process of conveying the cultural memory to the posterity. How is an individual life formed by all its biographical parts connected with the world of others, the life of the generation? The boundaries between individual memory and cultural memory are penetrable. We consider the role of individual biography in the formation of generational biography, the role of individual memory in the formation of a group's memory and retention of this memory in cultural memory. The article deals with generational aspects of biography and the notion of biographical writing. The collective journal (Leningrad, 1925) is the main exemplar of biographical writing in the article.

Keywords: biographical writing, generation, individual memory, cultural memory, collective journal

Generational aspects of biography

The reason of researching generational aspects of memory in the context of modern culture is the demise of the testimony generation. The testimony generation has their own experience in preserving the memory, not only in mind but also in the body. After their demise, we have the next generations who preserve different images of the events, as well as expe-

¹ The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 22-18-00214, <https://rscf.ru/project/22-18-00214> / at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

riences (but not their own). The issue of cultural image is closely connected with memory. This research into the cultural image is especially important in view of the current crisis of historical consciousness. The crisis of historical consciousness gives rise to the awareness of the memory problem.

This crisis reveals itself as a crisis of metanarratives, according to Pierre Nora's concept of 'memory space', in rising cultural exclusion and frontier zones (Nora 1989).

The generational aspect of research into the memory problem is important for understanding ways of memory transition in culture where some traditions and images are eradicated (for instance, in the period of totalitarianism), or in case of cultural exclusion and frontier zones.

A new stage of work with the memory began: we are going from elaboration to the culture of memory.

The researches of generational aspect of the memory problem need to find out methodological basis. The concept of 'generation' has to be developed. Sociological and historical meanings of the concept do not allow to understand the role of the man with his own biography in the formation of generational biography, to understand the ways of preserving and translating individual memory to generational memory and then to cultural memory, to understand the role of a generation in the recalling and forgetting (oblivion) process.

What problems and questions require the methodological basis? We will try to select some of them: (1) the role of individual biography in the formation of generation biography; (2) how does the individual memory influence the generation memory: what are the ways of the influences, what is the research method to examine the influences and versification of such influences?

The methodological approaches and acquired results let us comprehend the specifics of cultural processes, the processes of culture meanings transmission, the character and direction of meaning-bearing machinery in unity of individual and collective, personal and social principles. The possibilities and features of personality's impact on culture, the degree of

conditionality of culture-creative processes by life-behaviour of a single person in the integrity of its self-realization are most distinctive. That is the foundation for applying of biographical text in its methodological foundation as a tool for comprehensive analysis of forms and phenomena of socio-economic and political life; it defines broad possibilities for developing of the strategy of such forms. The offered principles of analysis in a broad disciplinary field are helpful in the implementation of practical interdisciplinary studies.

Biography as a scientific problem

We are confident that biography as a scientific problem calls for validation of two primary levels that we consider it from: (1) a look at the notion of biography on its conceptual basis (what can be defined as biography; the correlation between narrative, sociocultural, and everyday behavioural principles in its making); (2) the biographical method and principles for its use in philosophy, sociology, history, political studies, and other humanities.

In order to analyse and understand biographical texts, we need additional notions and concepts. For this purpose, we introduce the notions of the biographical type and biographical writing. The body of concepts brought into research (biographical type, biographical writing) serves as basis for the development of specification procedure in biographical texts, as well as helps by precise definition and determination of limits by using the biographical method. The biographical method can be used in the analysis of cultural and historical discourse raising awareness of the present.

Research into memory problems leads us to the necessity to find ways to understand how cultural memory is preserved when certain traditions that used to warrant its preservation are broken or eradicated (the existence of totalitarian societies, as well as their demise, aggravates the problem of both preservation and translation of traditions in the cultural memory).

Individual experience stipulates the character of cultural memory formation, which, in its turn, makes us consider the role of individual memory in the formation of a group's memory and retention of this memory in the cultural memory. The modern culture has the material that obviously embodies these processes. There are various types of biographical writing: diaries, memoirs, notebooks, films or autobiographic novels. The analysis of biographical writing may confirm the processes we are considering and, at the same time, may encourage scientists to do research into the connection between autobiographical memory, generational memory, and cultural memory.

Image is the storage site for the cultural memory. That is why the significance of research into the origin of images in memory is constantly increasing. Diaries, memoirs, notebooks, films and autobiographical novels retain cultural images. But biographical writing performs another important function. The writing 'collects' life into biography, it forms the image of 'me' by that retrospective look back and at the same time 'dispatches' that image perspective into the future. In order to truly understand biographical writing, it is absolutely necessary to be aware of the writer's perspective and attitude.

Biographical writing functions like a historical document and 'educational novel'. The remote principle of biographical writing is discovered: writing as a 'moral issue'. Biographical writing implements the principle of 'sharing thinking', as Bakhtin defines it, in the very strategy of that writing (Bakhtin 2003, 68).

The analysis of biographical writing confirms some of the conclusions of our research: experience, reproduction, preservation of certain images in the topology of personal memory define both the strategy of life behaviour and the unity of biography of generation that incarnates the images, which is, in its turn, the condition for unity/integrity of generation image in culture.

The premise of 'generation' directs us to the problems of implementation of the inter-subjective world in Husserl's phenomenological tradition, Bakhtin's philosophy of behaviour, and Levinas' social ontology.

The flow that resembles human life befalls in the unity of volitional, conscious effort and is at the same time stipulated by involving the 'lives of other' and by the world. Thus, life develops into biography.

The needful premise of biography as a cultural text creates Levinas' ethical ontology. Ontology as ethics is possible in the mode of time. Time is manifested in our life through the encounter and event (the encounter, being already the event, forebodes the bigger encounter). The ethics of time born from the encounter/event/act directs us to Bakhtin's behaviour philosophy. Levinas speaks about creation of social ontology, the existence of which could be understood only as inter-subjective and interpersonal. Bakhtin understands the encounter in the certain place in terms of act. Levinas suggests it as a way out of the anonymous act-existence (Levinas 1999). The world deploys and uncovers as outflow of 'acting/taking part', as 'care about the Other'. Personification, co-creation of the self and of the other's world occurs.

The Other is not the society. The relations with the Other are individual relations. But the 'others' do form the society. Social and individual features define the generation.

There are strong connections between individual and collective thinking, taking into account the culture-creative function of image and more complex type of relations between personality and collective/society. Halbwachs' research into fundamental differences between historical and autobiographical memory is effective (Halbwachs 1992). The autobiographical memory is connected not only with the immediate participation in an encounter, but it also is part of the memory of Other/others important to us. This importance turns up biographically. The present reveals itself in urgency of our presence 'here and now', thanks to raising awareness of unexpectedly emerging images.

Halbwachs' idea of collective memory suggests that the past raises awareness of itself in the person through the co-reconstruction performed by all group members. It is simultaneous with its recreation. The reconstruction process is at the same time collective and individual, and the image is its 'tool'.

The notion of biographical writing

‘The biography of a generation’ concerns the correlation between the social and the individual in the formation of biography and elaboration of principles for the cultural and historical discourse. A generation finds its identity during the turning on the individual through the ‘vaccination’ of social in the history, and at the same time gives history the ‘face’, personifies it.

It was stipulated first of all by the works of W. Dilthey *The Formation of the Historical World in the Human Sciences* and *Hermeneutics and the Study of Literature*.² Dilthey points out the connection between experience, expression and cognition as the basis for studies of the human sciences in their fundamental correlation with ‘me’, with the Self. In a plot, the character and the action of the character are interconnected (the actions are consequences of inner correlation in the character of will, knowledge, feeling, and we ‘know’ that unity in us).

The biography of a generation is based on the theoretical construct of ‘generation’. For its analysis, we use the concepts of ‘collective memory’, ‘cultural memory’, and ‘individual memory’. We introduce the notion of biographical writing.

Forms of the ‘biographical’ appear in the culture revealing and at the same time creating the word of meaning which is common for me and others.

We believe that the problem of memory is becoming more and more challenging for the following reasons: the generation of those who witnessed important events and periods in history that were pivotal points for memory policies in certain institutions, as well as for memory’s preservation and transmission, is passing away.

The analysis of literary texts may confirm the processes we are considering and, at the same time, may encourage scientists to do research into

² See: Dilthey, W., *Collective Works*, in 6 volumes, vol. 3. *The Formation of the Historical World in the Human Sciences* (Moscow, 2004); Dilthey, W., *Collective Works*, in 6 volumes, vol 4., *Hermeneutics and the Study of Literature. Hermeneutics and the Theory of Literature* (Moscow, 2001).

points of intersection between autobiographical memory, generational memory, and cultural memory: *Kolima stories* by Varlaam Shalamov, *Is This a Man* by Primo Levi, autobiographical novels by Tamara Petkevich *Life is an Unpaired Boot*, Aldo del Monte *Sunflower cross*. *Chaplain diary*, Sebastian Hafner *The story of a German: a private man against the millennial Reich* etc. All these novels are devoted to life experiences. These experiences are pictured in the text's images.

We may notice how many precise images Tamara Petkevich used in her novels. Most of them were connected with pain. Petkevich recollects her experience of watching a documentary film back in the forced labour camp. This is how she remembers it:

“The motion picture machine whirred. The sheet that served as a screen featured the title of the documentary newsreel *The Leningrad News Film*. I felt the seizure of such a severe pain as if my chest had been ripped open. I bit my hand not to moan aloud. In that pre-war film, the Neva was flowing peacefully, all the bridges were intact, and all the palaces, squares, and embankments were stunningly beautiful. It was impossible to believe that my native city existed on the same planet as the camp. The thought of the war, the Leningrad siege, the death of Mum and my dear Rena pierced me through with thousands of splinters. The pain was unbearable, unimaginable. It was wild” (Petkevich 2015, 235).

All these images were imprinted in her mind.

Why did the author decide to write this novel? Research into memory problems leads us to the necessity to research the nature of an image. How are images in our mind and our body connected to each other? An image connects the body and mind through pain. But at the same time, it is a mental aspect because the pain is imprinted in our body and our mind. When we write, we create our own images. This way, we remove the image of pain from our mind and place it into writing. But why do literary images have stronger power to remove pain from our mind into the outer world?

We have evidence that the experience of writing has helped the authors to carry on living after the camps. For example, Primo Levi wrote about his experience in a concentration camp. He said that he had written those novels as evidence of crimes. Shalamov put this experience more precisely. The experience of writing is art, because the nature of art is to preserve life. That is why we have to research the nature of an image, because the image is preserved by art. Shalamov was in a labour camp for more than 15 years. He started writing there. The image was embodied in the process of remembering.

The generation of witnesses had the 'authenticity' of cultural memory. It was the experience imprinted in the body itself.

Biographical writing: a collective journal

The new generations do not have their own experience of living through these milestone events; they regard the experience of 'witnesses' generation' through the lens of their own experience and narrative practices. This process is reflected in biographical writing: memoirs, diaries, letters, autobiographic novels, films, thus reproducing individual experience. Individual experience stipulates the formation of cultural memory, which, in its turn, makes us consider the role of individual memory in the formation of a group's memory and retention of this memory in the cultural memory.

Collective memory and individual memory are different in terms of the quality of the representation of their subject; individual memory is always brightly coloured and coded in narratives offered to the relatives and the inner circle. The content of collective memory is coded symbolically and needs intermediaries; it is connected with the tradition of canonization of cultural knowledge, which stipulates the character of formation and preservation of cultural memory. However, oblivion zones appear when, for example, a document is irretrievably lost (destroyed), or when people who used to be guardians of cultural memory pass away. Aleida Assmann uses the term 'pole of forgetting' in this case (Assmann 2014).

However, historical/cultural oblivion initiated by social and political institutions may, on the contrary, enhance the process of individual remembrance and the desire to preserve it. The bearer of such individual memory acts as a scriptor, preparing the process of retention of the individual memory in the generational memory and incorporation of the generational memory into the cultural memory. Assman has analysed the problems with memory in the light of new and older concepts and in the light of new nationalism in Europe (Assmann, 2016).

Our main question is how we estimate the current memory: remember in order to never forget, remember in order to overcome or as dialogic memory? The way toward the dialogic memory requires a lot of contradictory personal reminiscences. For this purpose, we founded the Centre for Memory Studies four years ago – the Biography Research Centre AITIA (www.biographycentre.org).

We try to find and keep documents from family/private archives. The collective diary (journal) was kept by the Kansky family (St. Petersburg) and we published it with comments. The journal was written in 1925 in Leningrad (St. Petersburg) by members of the youth commune. After the 1917 October Revolution and the end of the 1922/23 Civil War a new state was formed – the USSR. A full-scale transformation of the state on a new ideological basis and principles took place: ideologically stipulated equality and non-class system, nationalization of the private capital and private ownership. There were created groups for the integration of people into a new type of society, and one of such projects was the communes. A commune in the USSR was a social phenomenon of collective housing, the embodiment of proletarian ideas of ‘common life’ and ‘creating of a new man’. The principle of the commune was a life based on the mutual aid of people that were living together, sharing common interests, having common values and beliefs, as well as shared property, possessions, resources, work and income and assets.

The journal of the commune (1925) represents the internal state of the youth commune that existed for more than one year. Members of the group, young women and men, were mostly painters and sculptors,

members of the Association of Artists of Revolutionary Russia, whose task was to create a new type of art, which would be consistent with the ideals of the Soviet Union. The youth was the main 'force' of the commune, because for young people it was easier to leave the traditions of the past behind and to accept a new order.

Some of the main authors of the journal include Podorozhnyi, Alekseeva, Tarnyagin. As regards their features, Podorozhnyi is a man, 'the old kommunar'. He relates to communism (ideologically stipulated as equal society) as a phenomenon that has already come. He does not tolerate negligence and preservation of remnants of the past. The main objective of the commune for him is to create a social group, which would give maximum scope for work and would provide all the necessary means for living. Whereas Alekseeva is a young woman, activist, chairman of the commune. She sees in the community first of all the support for studying; also, the commune must provide a person with collective education, to train to be considerate of others in society of equal. "Commune should be an example of the superiority of a new type of collective social life over the old form of individual life." Finally, Tarnyagin is a young man, activist. He is trying to build a commune not with the help of strict discipline and strict rules (as Podorozhnyi is trying, for example), but on the basis of equality and mutual respect. He opposes to any internal social division in the communist society and in commune too. "All are one. There is neither poor nor rich. There are only people who are working for a common goal."

There can be distinguished four main themes of the journal: (1) equalizing of gender, or equality of men and women. The new relationship between the sexes, devoid of old prejudices – to what extent people need to be liberated?; (2) conflict of different types of education and swearing. Swearing as a sign of freedom from the old habits or as a result of bad manners?; (3) organization of the commune. Common household and property and mutual aid to create ideal conditions for the artist's freedom; (4) question of the necessity of the commune itself – whether to build communism with small communes, or vice versa should it start through merging of large masses?

This journal was created as a source of information for the members of the commune, which would accumulate their experience to jointly solve problems. Its main task was a constant exchange of views and experiences. This journal is a wonderful opportunity to see the historical reality of the 1920s in Russia not like the result, but as a process that develops spontaneously, faced with difficulties. The journal illustrates that at that time not only the new world was in conflict with the old, but also different types of education, different characters and ideas were confronted, and the way they interacted has ultimately defined the history. The journal is a historical source and storage of a collective image – the image of generation. Our perception of historical epoch is not retrospective, there is a ‘present tense’, devoid of layering the later interpretations.

A collective journal recreates a lively dialogue, introduces the speech, attitudes and manners of the people of that time. This type of biographical writing is a valuable source for the cultural studies: the phenomena, movements, events of history are shown through personal experience (subjectivity). History is not represented as an outcome, but as a process, as opposed to the official propaganda. The embodiment of the policies is shown in all the pros and cons, in the perception of ordinary people.

References

1. Assmann, A. (2014): *Dlinnaya ten' proshlogo: Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [The long shade of the past: Memorial culture and historical politics]. Moskva: Novoye literaturnoye obozreniye, 2014
2. Assmann, A. (2016): *Novoye nedovol'stvo memorial'noy kul'turoy* [The new discontent with memorial culture]. Moskva: Novoye literaturnoye obozreniye 2016
3. Bakhtin, M. (2003): *The philosophy of the Act* [K filosofii postupka] In: Bakhtin M. *Sobranie sochinenii*, 7 t. [Collected Works, 7 vols.] Vol. 1 Moscow: Russkie slovari Publ. 2003, 7–68
4. Dilthey, W. (2004): *The Formation of the Historical World in the Human Sciences* *Collective Works*. Vol. 3 Moscow, 2004

5. Dilthey, W. (2001): *Hermeneutics and the Study of Literature. Hermeneutics and the Theory of Literature*. Vol. 4 Moscow 2001
6. Halbwachs, M. (1992): *The social frameworks of memory*. In: Halbwachs M. On collective memory. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, 37-189
7. Hafner, S. (2018): *The story of a German: a private man against the millennial Reich* [Istoria odnogo nemca. Chastnii chelovek protiv tisacheletnego Reicha] Sankt-Petersburg: Ivan Limbach 2018, 443
8. Husserl, E. (1998): *Cartesian meditations* [Kartezijskie razmishlenia] Sankt-Petersburg: Nauka, Juventa 1998
9. Levi, P. (2001): *If This is a Man* [Chelovek li eto] Moscow: Druzba narodov 2001, 205
10. Levinas, E. (1999): *Time and the Other* [Vremja I drugoi] Sankt-Petersburg: 1999, 266
11. Monte, A. (2000): *Sunflower cross. Chaplain diary (1942-1943)* [Krest na podsolnychach. Dnevnik kapellana] Moscow 2000, 375
12. Nora, P. (1989): *Between memory and history: Les Lieux de Mémoire*. Representations 1989 Vol. 26, 7-24.
13. Petkevich, T. (2015): *Life is an Unpaired Boot* [Zizn – sapozok neparnii] Sankt-Petersburg 2012, 502
14. Shalamov, V. (1989): *Kolima stories* [Kolimskii rasskasi] Moscow 1989, 495

Paaudžu aspekts biogrāfiska rakstura tekstos

Kopsavilkums

Biogrāfija uzkrāj nozīmes, kas uztur ikvienu kultūru. Biogrāfija aptver kultūras atmiņu un veicina kultūras atmiņas nodošanu nākamajām paaudzēm. Kā mūsu individuālo dzīvi veido tās biogrāfiskās daļas, kas saistītas ar citu pasauli, citas paaudzes dzīvi? Robežas starp individuālo atmiņu un kultūras atmiņu ir pārvaramas. Raksta autore aplūko individuālās biogrāfijas lomu paaudzes biogrāfijas veidošanā, kā arī grupas atmiņas veidošanā un šīs atmiņas saglabāšanu kultūras atmiņā. Rakstā analizēti biogrāfijas ģeneratīvie aspekti un biogrāfijas rakstīšanas jēdziens.

Galvenais biogrāfiskās rakstīšanas piemērs rakstā ir kolektīvais žurnāls (Leņingrada, 1925). Šis žurnāls tika izveidots kā informācijas avots komūnas biedriem, kuri aprakstīja savu pieredzi, lai kopīgi risinātu aktuālas problēmas. Žurnāla rakstīšanas galvenais uzdevums bija pastāvīga viedokļu un pieredzes apmaiņa. Šis žurnāls ir brīnišķīga iespēja redzēt 1920. gadu vēsturisko realitāti Krievijā nevis kā rezultātu, bet gan kā procesu, kas attīstās spontāni. Tas demonstrē, ka tajā laikā jaunā pasaule cīnījās ne tikai ar veco; notika arī sadursme starp dažādiem izglītības veidiem, dažādiem raksturiem un idejām. Šī konfrontācija galu galā noteica turpmāko vēsturi. Žurnāls ir liecība par kolektīvo tēlu – paaudzes tēlu. Kolektīvais žurnāls atjauno vitālu dialogu, atspoguļo 20. gadsimta sākuma cilvēku runu,

attieksmi un manieres. Šāda veida biogrāfiskie raksti ir vērtīgs kultūras pētījumu avots: vēstures parādības, kustības un notikumi tiek parādīti caur personīgo pieredzi (subjektivitāti). Vēsture tiek attēlota nevis kā iznākums, bet gan kā process, pretstatā oficiālajai propagandai. Politikas iemiesojums ir parādīts visos ‘par’ un ‘pret’ aspektos parasto cilvēku uztverē.

Atslēgvārdi: biogrāfijas rakstīšana, paaudze, individuālā atmiņa, kultūras atmiņa, kolektīvais žurnāls.

Remigijus Oželis

FORMATION OF THE PILGRIMAGE ROUTE THROUGH LITHUANIA TO SANTIAGO DE COMPOSTELA

For the period 1987–2019, the Council of Europe certified 40 cultural routes which, being linked to European history and heritage, contribute to the insight into today's European identity. The first cultural way certified in 1987 is the Camino de Santiago, leading to the city of Santiago de Compostela in Spain, where, according to the legend, the Tomb of the Apostle James is located.

This article presents the development of the pilgrimage route of Saint James: the formation of the cult at the Tomb of Saint James at the end of the first millennium – the beginning of the second millennium; the popularity of pilgrimage to Santiago de Compostela in the Middle Ages; the drawing of the branches of the way leading to the city of Santiago de Compostela in Spain throughout Europe and, at the same time, through the Baltic states – Estonia, Latvia, and Lithuania – at the end of the 20th century.

At the end of the 20th century – the beginning of the 21st century the pilgrimage route of Saint James to the city of Santiago de Compostela became a special element of cultural heritage and a spiritual asset of Europe. No other way in European history has played such a role in the formation and consolidation of a Christian European identity as the Camino de Santiago. On no other way will we find so many monuments of Christian culture. In 1993 the Camino de Santiago was added to the List of UNESCO Intangible Cultural Heritage of Humanity.

Keywords: the Way of St. James, the Camino de Santiago, St James the Apostle, pilgrim

Introduction

For the period 1987–2019, the Council of Europe certified 40 cultural routes which, being linked to European history and heritage, contribute to the insight into today's European identity. The first cultural way certified in 1987 is the Camino de Santiago, leading to the city of Santiago de Compostela in Spain, where, according to the legend, the Tomb of the Apostle James is located (Explore all the Cultural Routes of the Council of Europe 2021). The Apostle James was one of Jesus's closest disciples. It is believed that after the crucifixion of Jesus Christ he preached the Gospel in the Iberian Peninsula. After returning to Judea in about 44, he was executed (De Voragine Jacobus 2015, 636-637; Gitlitz, Davidson 2000, 13). "It was about this time that King Herod arrested some who belonged to the church, intending to persecute them. He had James, the brother of John, put to death with the sword. When he saw that this was met with approval among the Jews..." (Acts 12: 1-3).

According to the legend, Apostle James's disciples Theodore and Athanasius did not wish to leave the body of the murdered teacher in Jerusalem during the persecutions. They took the body to Jaffa where they boarded a ship and committed themselves to the will of Providence. After passing through the Strait of Gibraltar and the Portuguese coast, the ship reached the Port of Iria Flavia in Galicia located at the confluence of the Sar and Ulla rivers. They lifted the body out of the ship, and laid it on a stone, which then melted like wax into a shape of a coffin. After these magical adventures, the body of the apostle was eventually buried in the area of the present-day city of Santiago de Compostela. Later these events sank into oblivion, and up to the 9th century only oral tradition testified about the presence of the apostle's tomb in that territory (Starkie 1957, 1; Lanzi & Lanzi 2004, 63; Tūras 2014, 66).

At the end of the 20th century – the beginning of the 21st century the Way of St. James (Camino de Santiago) to Santiago de Compostela in Spain became a special spiritual asset of European cultural heritage. No

other way in European history has played such an important role in the formation and consolidation of a Christian European identity. On no other route will we find so many monuments of Christian culture. It was included in the UNESCO List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity in 1993 (Jokūbo kelias 2019). Following the Declaration of the Camino de Santiago by the Council of Europe on 23 October 1987, the official branches of the way were drawn across Europe and also through the Baltic states, at the time incorporated in the Soviet Union.

This article presents the evolution of the St. James's pilgrimage route: from the formation of the cult at Saint James's tomb, the popularity of the pilgrimage to Santiago de Compostela in the Middle Ages, to the drawing of the branches of the way through the Baltic states (Lithuania, Latvia, Estonia) to the city of Santiago de Compostela in Spain at the end of the 20th century.

Pilgrimage is one of the few phenomena that attracts the attention of scientists of different academic fields. Information from historical and theological sources provides an insight into the features of the development of the phenomenon of Camino de Santiago and explains it in the context of European culture. Studies on the Camino de Santiago reveal the importance of the first and the oldest European cultural route in Europe.

Formation of the Cult at the Tomb of Saint James in Spain

Due to ongoing wars in the 8th–10th centuries, popular pilgrimages from Western Europe to Jerusalem became difficult and dangerous. At the beginning of the 8th century, Islamic forces conquered North Africa, the eastern Mediterranean coast and most of Spain. However, Christian groups living in the mountainous areas in the north of Spain began an armed resistance and started pushing Muslims towards the South.

According to the legend, while small Christian kingdoms were fighting Muslims in the 9th century, a few believers saw a strange light on

Mount Pedroso near the city of Padron in Galicia in the north-west of Spain. Angels told Pelagius, a hermit who lived on the mountain at that time, that the light was coming from the nearby tomb of St. James the Apostle. The message was transmitted to bishop Theodomir of Galicia, who ordered a search for the remains of the holy apostle. In 830, the tomb of the apostle was discovered under some blackberry bushes (Oželis 2019, 50-51; Jokūbo kelias 2019). The spread of this miraculous story strengthened Christian beliefs and the spirit of combat.

As bishop Theodomir spread the news of the discovery of the tomb of St James the Apostle, in 834 the first pilgrim arrived – King Alfonso II of Asturias, who built a small shrine of stone and clay over the tombstone of the holy apostle. Soon a monastery was established on Mount Padron near the cell of the hermit Pelagius and twelve monks took turns guarding the site of the tomb as pilgrims from all over the Iberian Peninsula began to flock. The city of Santiago de Compostela rose around the temple. In Latin, *campus stellae* means ‘star field’, because it was a star that directed hermit Pelagius to this place. Thus, the composite name of the city of Santiago de Compostela, located in northwestern Spain, consists of the name of St. James (Span. *Santiago*) and the name of the place, which was called the star field (Lat. *campus stellae*) after the discovery of the tomb of this saint (Gitlitz, Davidson 2000, 14; Lanzi & Lanzi 2004, 64).

The vision that took place was interpreted as a sign from God to begin the liberation of Spain. James did not remain in the grave. Around 834, at the Battle of Clavijo, where the army led by Ramiro, King of Leon, met the army of Abdurrachman near the present-day city of Logron, James appeared on a white horse and, having raised a flag with the sign of the cross, he led Christians into battle against Muslims. He is therefore referred to as Santiago Matamoros, or Moorish murderer, and is perceived as a symbol of the fight against Muslims or Christians fight in general (Walter 1957, 1; Lanzi & Lanzi 2004, 63). After this legendary victory, St. James often appeared in various parts of the country supporting the Christian spirit until its final liberation in 1492. By the way, that year Christopher Columbus landed in America and the Spanish conquistadors

began to conquer the New World shouting loudly the name of St. James (Tūras 2014, 48).

In the 12th century Pope Alexander III declared Santiago de Compostela a holy city, i.e. the third after Jerusalem and Rome (the way to Jerusalem led to the tomb of Christ and the way to Rome led to the tomb of St. Peter). Numerous ways led to the city, which would take pilgrims on horseback or on foot from one monastery to another through Germany, Belgium and France until they reached Santiago de Compostela, where they could show respect to the relics of the saint stored in the Cathedral of St. James (Van Liere 2006, 523-525; Kanapka 2013, 18).

Popularity of Pilgrimage to the Tomb of the Holy Apostle James in the Middle Ages

The time period, appropriate historical circumstances and people's faith made the Tomb of the Holy Apostle James in Santiago de Compostela one of the main places of pilgrimage during the early Middle Ages.

The peak of the pilgrimage to Santiago de Compostela was in the 11th–12th centuries. Then, about half a million pilgrims visited the grave every year. Many famous people travelled to Santiago de Compostela in the Middle Ages. Some went on the pilgrimage of St. James as punishment for their sins or crimes, others travelled to ask St. James for health or grace for themselves and others to pray for salvation from plague and drought. Thanks to an abundant flow of pilgrims, settlements along this way flourished: churches, monasteries, shelters, hospitals, bridges were built. The peak of the pilgrimage coincided with the desire to see foreign lands that originated in the Middle Ages. The nobles would go on the pilgrimage on a horseback, sometimes holding tournaments on the way.

In the 11th–12th centuries, pilgrimages to Compostela became more popular than to Jerusalem or Rome, where people travelled to honor the tombs of the holy apostles Peter and Paul. The first written tour guides for

pilgrims also appeared in the Middle Ages. The French monk Aymeric Picaud, who traveled to Santiago as a pilgrim, wrote one of the most famous travel guides of that time. Aymeric Picaud's *Pilgrim's guide to Santiago de Compostela*, written around 1140, is considered the first tourist guide ever written (Who are the most Famous Pilgrims that Traveled the Camino? 2018; Jokūbo kelias 2019; Tūras 2014, 14).

Since the 12th century the pilgrimage to Santiago de Compostela has become international and people from all over Christian Europe have travelled here by land and sea. At the end of the 12th century, the Order of Saint James of Compostela was established to protect pilgrims and to wage war against Muslims (Tūras 2014, 14). The writer Dante Alighieri (1265–1321), who lived in the heyday of pilgrimage, pointed out two meanings of the Latin word *peregrinus* (travelling, wandering): in the broad sense, a pilgrim is a person who travels outside their homeland; in the narrow sense, a pilgrim is only the one who travels to the Tomb of Saint James or returns from there (Tūras 2014, 14).

Many medieval stories describe lives of kings who travelled along the Way of Saint James. For example, there is a story about how King James of Aragon (1208–1276) received the title of apostle. At the birth of the child, mother Maria of Montpellier (1182–1213) took twelve candles of equal size and gave them the names of the apostles. After lighting all the candles at the same time, eleven candles burned, but the candle named after James remained “three fingers long”. Then the little prince was called James by his mother. Therefore, all his life King James was a worshipper of the Apostle James (Starkie 1957, 4).

In the Middle Ages, pilgrimages were not an obvious deeper search for the meaning of life. People experienced real life troubles, and pilgrimage was a part of a hard life. On the one hand, it was the willingness of believers to suffer together with God, and on the other – God's opportunity to save people. One travels and the other heals – a mutual deal (Moreno 2021).

From Oblivion to a New Rebirth of the Way

The cult at the Tomb of Saint James in Spain began in the 9th century, when, according to the legend, the remains of the saint were discovered. But after experiencing the heyday of pilgrimage for several centuries, in the 16th century the cult of the saint began to sink again into oblivion. The wars of the 16th century and the Reformation movement in Europe diminished the importance of the St. James Way at European level. In other words, the pilgrimage route of Saint James became important only for the Catholic countries of Southern Europe (Millan-Mon 2013, 7). The educational era of the 18th century, the great French Revolution (1789–1794) and the wars of Napoleon Bonaparte (1792–1815) put an end to the pilgrimage to Santiago de Compostela as a European phenomenon. Only the inhabitants of Spain and Portugal continued pilgrimages to the Tomb of James (Jokūbo kelias 2019). Paradoxically, the collapse of the pilgrimage to Santiago de Compostela in 1858 was influenced by the apparition of the Virgin Mary at Lourdes in France, which strengthened the cult of the Mother of God in Europe. Santiago de Compostela almost ceased to exist. Only forty pilgrims came to the indulgences of the Holy Apostle James in July 1867 (Tūras 2014, 67).

In the second half of the 19th century the restoration work of the Cathedral of St. James in Santiago de Compostela began. In 1878 it was decided to conduct archaeological excavations under the basilica in order to finally clarify the mystery of the saint remains. Searches took place in five locations, but no remains were found. It was decided to look under the central altar. The searchers uncovered a tombstone slab of primitive decoration in Roman style. Unfortunately, there were no more traces of the Apostle James. Remembering the tradition that the place of the remains of the saints was often behind the central altar, in 1879 a small, roughly arranged niche was discovered under the medieval pavement 1.8 m deep, in which lay the bones of three skeletons mixed together, as if hastily cast. Identification of the find took five years. Finally, these remains were declared to be those of the Apostle James and his two disciples, Athanasius and Theodore (Tūras 2014, 67). So in 1879 the remains of Saint James were

rediscovered in the true sense of the word, since they had been considered missing since 1518. In 1884 a papal bull confirmed the authenticity of the remains. 1885 was declared the Holy Year of James, so pilgrims from all over Europe moved back to Santiago de Compostela (Jokūbo kelias 2019). Thus, thanks to local enthusiasts, with the support of the Catholic Church and local authorities, the Camino de Santiago was rediscovered.

In 1937, the Apostle Saint James was again proclaimed a saint and patron of Spain. In the 1960s great work was done by the pastor of the parish of O'Cebreiro, Don Elias Valina, who reconstructed the entire route of the Camino de Santiago. This further contributed to the revival of the Way of St. James. A special role was played and the main impetus and encouragement were given by the autonomous Galician government, which drew up plans for the Way of St. James (Millan Mon 2014, 52).

A special impetus for the pilgrimage to the Tomb of the Holy Apostle James was given by the Holy Pope John Paul II. The Holy Father visited here twice: in 1982 and 1989. When he first came here as the Bishop of Rome and the Shepherd of the Universal Church, he addressed Europe calling it to return to its Christian roots and to uphold its values (John Paul II in Santiago de Compostela, 2021). On November 9, 1982, in the famous speech *A European Act* in Santiago de Compostela, John Paul II emphasized that the history of the formation of European nations ran parallel with their evangelization (Jonas Paulius II ir “Europa su dviem plaučiais” 2014, 12). Speaking and praying in Santiago de Compostela, he highlighted the significance of the pilgrimage. The Holy Father said that Europe was born on pilgrimage, and its mother language was Christianity (Prayer of His Holiness John Paul II Before the Tomb of Saint James 2021; John Paul II in Santiago de Compostela. 2021; Millan Mon 2014, 52; Tūras 2014, 8; Jonas Paulius II ir “Europa su dviem plaučiais” 2014, 13). In April 1989, Pope John Paul II came back to Santiago to celebrate the World Youth Day, where thousands of young people gathered in the town of Monte do Gozo,¹ where pilgrims can first see from afar the

¹ Monte do Gozo is home to the largest 500-bed pilgrimage hostel. It is five kilometers from Monte di Gozo to Santiago.

city of Santiago and the cathedral towers.² John Paul II arrived in Santiago de Compostela with a sign of pilgrimage – a pinned shell. Symbolically performing the pilgrimage, he walked along a short part of the Way of Saint James, and addressing the pilgrims he claimed that Santiago de Compostela is not only a shrine, but also a way, a network of routes leading pilgrims to one goal, the Cathedral of Saint James, which he called the “spiritual heart of Europe” (John Paul II in Santiago de Compostela 2021).

Looking at the statistics of pilgrimage from the end of the 20th century to the beginning of the 21st century, there is a clear trend in the growth of the number of pilgrims (Jokūbo kelias 2019). Pilgrimages to Santiago de Compostela were and again are a place of meeting, dialogue and openness of Europeans. The statistics of the number of pilgrims reaching Santiago de Compostela in 2015 revealed that people of different vocations and ages travel along this way. 54 percent of the motives for travelling pilgrims were religious and other, 38 percent – only religious, and 8 percent of travellers were driven by non-religious motives (Ad Sancti Jacobi Limina Peregrinatio 2021; Liutikas 2016, 98). British physicist Stephen Hawking, who visited Galicia in August 2008 and travelled a symbolic part of the Camino de Santiago in his wheelchair, advised everyone to travel to Santiago (Stephen Hawking recomienda Compostela para una luna de miel 2020), because the Way is there for a person to follow it.

Camino de Santiago – Branches of the First European Cultural Route in Lithuania

In 1987, Marcelino Oreja Aguirre, secretary-general of the Council of Europe, prepared and presented a proposal to make the Way of Saint James the first cultural route in Europe. On 23 October 1987, a meeting of the Committee of European Ministers was held in Santiago de Compostela and the Declaration on the Camino de Santiago was published.

² And Pope Benedict XVI was wearing a shell during his visit to Santiago. In addition, he even had the sign of a pilgrim – a shell – on his coat of arms, as a reminder that all of us are only pilgrims on this earth.

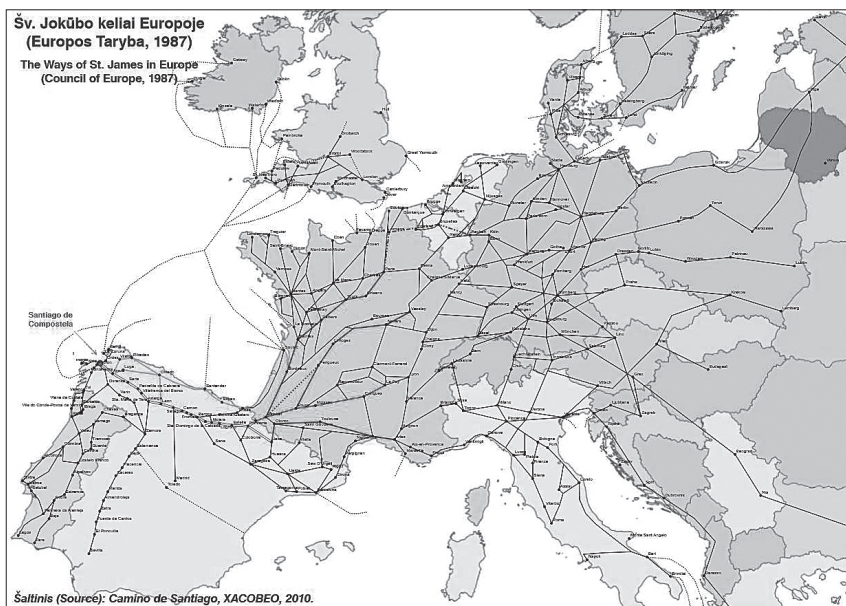


Figure No 1. St. James's routes in Europe approved by the Council of Europe in 1987³

Following the adoption of the declaration, the Council of Europe invited European states to revive the pilgrim route as part of a common European heritage. The roads that pilgrims travel to Santiago de Compostela form a network on a map drawn by the Council of Europe. Such a map is a parallel to the fishing net cast on the whole of Europe by the fisherman James. For this reason, one can talk about routes, and not about one way (Millan-Mon 2013, 7). The branches of the way from the North and East, passing through the Baltic states – Estonia, Latvia and Lithuania, run through Western Europe and lead to northern Spain (see Figure No 1).

³ The maps were created by Artūras Šiupis, a student at Kaunas University of Applied Sciences, under the direction of Birutė Nenortaitė, Head of the Geodesy Department. The maps for this publication are taken from Andrikienė Laima. *St. James Way – Lithuanian Way*, 6th Advisory Forum on “Expanding the Cultural Routes of the Council of Europe: challenges and opportunities”, 27 October, 2016. Vilnius. http://www.laimaandrikiene.lt/fileadmin/publikacijos/Andrikiene_StJamesWay_web.pdf Retr. 2018-08-25.

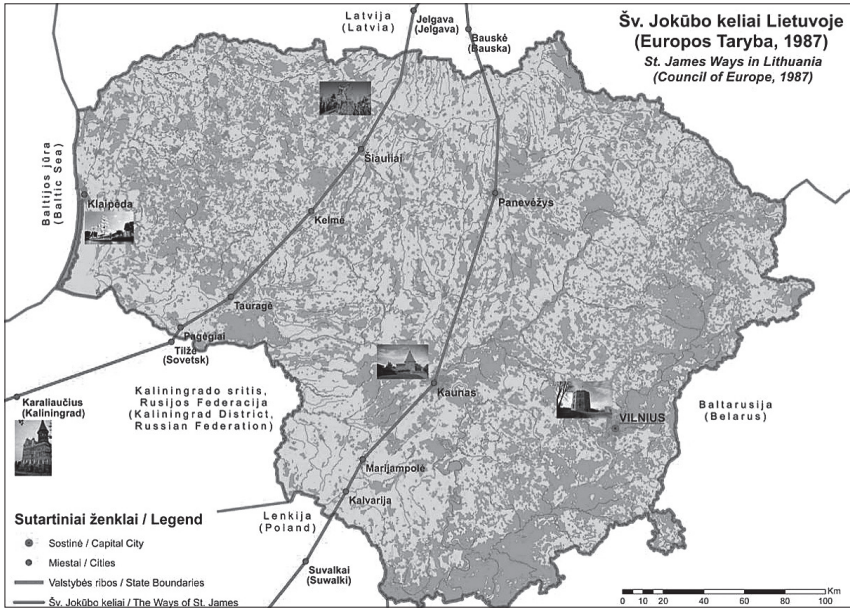


Figure No 2. St. James's routes in Lithuania approved by the Council of Europe in 1987

Following the adoption of the Declaration on the Way of St. James by the Council of Europe in 1987, two branches of the way start in Latvia and go through Lithuania (see Figure No 2). One branch from Riga crosses the Latvian–Lithuanian border, passes through Panevėžys, Kaunas and Marijampolė, and crosses the Polish–Lithuanian border in Kalvarija. The other route also comes from the Latvian capital Riga, where the Cathedral of St. James is located, crosses the Lithuanian border and heads South towards Königsberg (Andrikienė 2013, 25).

On 1 June 2016 the Government of Lithuania adopted a resolution (Resolution No. 532) concerning the Way of Saint James in Lithuania, which regulated pilgrimage routes in Lithuania (Lietuva įsijungė į Šv. Jokūbo kelių tinklą 2016). On 3 June 2016, during the General Assembly of the European Federation of St. James Way in Portugal,

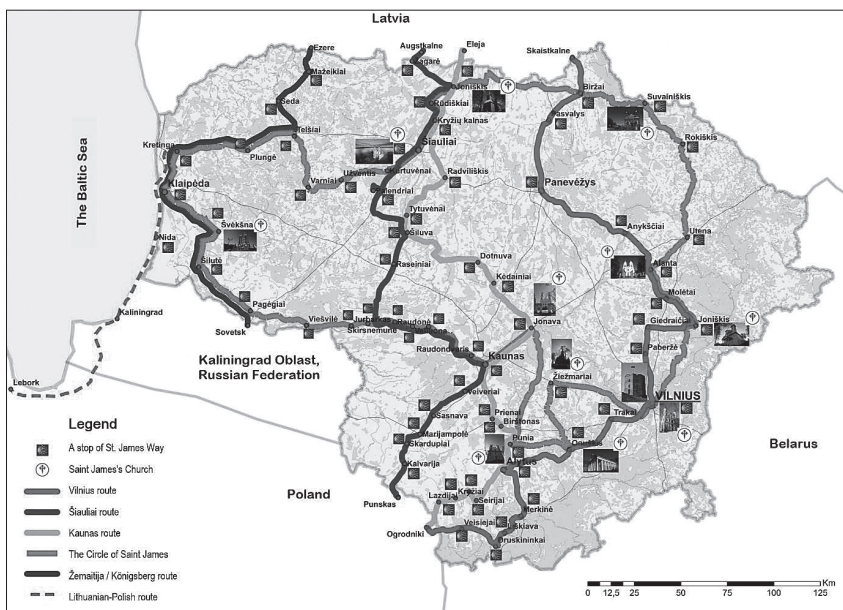


Figure No. 3. Branches of St. James Way in Lithuania

Lithuania was admitted to this federation (Lietuva įsijungė į Šv. Jokūbo kelių tinklą). This is how the certification of the branches of the Camino de Santiago was prepared. The International Certificate of a Culture Route of the Council of Europe provided visibility and new opportunities for communication.

Since 2016 there have been five pilgrim routes of St. James through Lithuania (see Figure No 3). Four of them are internationally certified routes: Žemaitija/Königsberg, Šiauliai, Kaunas and Vilnius. One is an inner route called the Circle of Saint James, which links eleven churches named after the Holy Apostle James in Lithuania.

St. James's routes in Lithuania were certified internationally for the first time in 2017. In 2020 they were certified for a new three-year period. All four international certified routes in Lithuania come from Latvia.

Lithuanian certified branches of St. James Way provide for an opportunity to develop cultural tourism between Latvia and Lithuania.

Camino de Santiago routes in Lithuania are the following: (1) Žemaitija / Kaliningrad (Königsberg) route: Ezere (Latvia) – Mažeikiai – Seda – Telšiai – Plunge – Kretinga – Klaipėda – Švėkšna – Šilutė – Pagėgiai – Sovetsk (Russian Federation). The length of the route is 269 km; (2) Šiauliai route: Augstkalne (Latvia) – Žagarė – Joniškis – Kryžių kalnas – Šiauliai – Kurtuvėnai – Palendriai – Šiluva – Raseiniai – Skirsnemunė – Raudonė – Veliuona – Seredžius – Raudondvaris – Kaunas – Veiveriai – Sasnava – Marijampolė – Skardupiai – Kalvarija – Puńsk (Poland). The length of the route is 403 km; (3) Kaunas route: Eleja (Latvia) – Joniškis – Kryžių Kalnas (Hill of Crosses) – Radviliškis – Tytuvėnai – Šiluva – Dotnuva – Kėdainiai – Jonava – Kaunas – Prienai – Birštonas – Punia – Alytus – Seirijai – Meteliai – Kryžiai – Lazdijai – Ogrodniki (Poland). The length of the route is 410 km; (4) Vilnius route: Skaistkalne (Latvia) – Biržai – Pasvalys – Panevėžys – Anykščiai – Alanta – Molėtai – Joniškis – Dubingiai – Giedraičiai – Paberžė – Vilnius – Trakai – Onuškis – Alytus – Merkinė – Liškiava – Druskininkai – Veisiejai – Ogrodniki (Poland). The length of the route is 493 km.

The inner circle of Saint James's pilgrims: Žiezmariai – Onuškis – Punia – Jonava – Kaunas – Raudondvaris – Seredžius – Veliuona – Raudonė – Skirsnemunė – Jurbarkas – Viešvilė – Pagėgiai – Šilutė – Švėkšna – Klaipėda – Kretinga – Plungė – Telšiai – Varniai – Užventis – Kurtuvėnai – Šiauliai – Kryžių Kalnas (Hill of Crosses) – Rudiškiai – Joniškis – Biržai – Suvainiškis – Rokiškis – Utena – Alanta – Joniškis (Molėtai District) – Vilnius. The length of the route is 1056 km.

Conclusions

The way of the pilgrims of Saint James, or Camino de Santiago, is the way leading to the Spanish city of Santiago de Compostela, where, according to the legend, the Holy Apostle James is buried. Since the early Middle Ages, the Way of St. James has become the counterpart of

faith-building and pilgrimage. Today the whole of Europe is marked by the branches of this way (they also run through the Baltic states – Estonia, Latvia and Lithuania) leading to Santiago de Compostela.

On 23 October 1987, the Council of Europe declared the Saint James Way the first cultural route in Europe. The roads, by which pilgrims travel to Santiago de Compostela, form a network over the whole of Europe. In 1987 two branches of the way starting in Latvia were also drawn through Lithuania. In 2016 the Lithuanian government approved five pilgrim routes of St. James in Lithuania. Four of these routes, coming from Latvia, are certified by the Council of Europe: Žemaitija/Königsberg, Šiauliai, Kaunas and Vilnius. One is an inner route connecting Lithuanian churches named after the Holy Apostle James and is called the Inner Circle of Pilgrims of Saint James.

Travelling along the Way of Saint James resembles cultural study and practice. Today it is a recognized cultural heritage – both spiritual and material. The search for values on the way has a positive impact on the human spiritual well-being. The branches of the way from Latvia to Lithuania can connect states and people through communication and co-operation. This is also useful for the Church, because knowing the traditions and customs of different countries enriches the religious experience and life of believers.

References

1. Ad Sancti Jacobi Limina Peregrinatio. (2021). *Informe estadístico Año 2015 Oficina del Peregrino*. <https://oficinadelperegrino.com/wp-content/uploads/2016/02/peregrinaciones2015.pdf> Retr. 2021-03-02.
2. Andrikiėnė, L. (2013). Mano Camino de Santiago Lietuvoje. In Andrikiėnė L. (ed.). *Šv. Jokūbo kelio šviesa. The Light of St. James Way*. Vilnius, pp. 25–30.
3. Andrikiėnė, L. (2018). *St. James Way – Lithuanian Way*, 6th Advisory Forum on “Expanding the Cultural Routes of the Council of Europe: challenges and opportunities”, 27 October, 2016. Vilnius. http://www.laimaandrikiene.lt/fileadmin/publikacijos/Andrikiene_StJamesWay_web.pdf Retr. 2018-08-25.

4. *Apāstalas Jokūbas*. (2019). <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2009-07-25-apastalas-jokubas/7133> Retr. 2019-07-25.
5. De Voragine, J. (2015). *The Golden Legend. Lives of the Saints*. London: Aeterna Press.
6. *Explore all the Cultural Routes of the Council of Europe*. (2021). <https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/by-theme> Retr. 2021-04-14.
7. Frey, N. L. (1998). *Pilgrim Stories. On and Off the Road to Santiago*. Los Angeles: University of California Press.
8. Gitlitz, M. D., Davidson, L. K. (2000). *The Pilgrimage Road to Santiago: The Complete Cultural Handbook*. New York: St. Martin's Griffin.
9. *John Paul II in Santiago de Compostela*. (2021). http://www.xelmirez.com/comeniusweb/pdf/JUAN_PABLO_II.pdf Retr. 2021-03-24.
10. *Jokūbo kelias*. (2019). <http://www.jokubokelias.eu/> Retr. 2019-07-18.
11. Jonas Paulius II ir "Europa su dviem plaučiais". (2014). In: *Bažnyčios žinios*, Nr. 5, pp. 12–15.
12. Kanapka, A. P. (2013). The pilgrims way of St. James the Apostle is expected in Lithuania. In: Andrikienė L. (ed.). *Šv. Jokūbo kelio šviesa. The Light of St. James Way*. Vilnius, pp. 16–22.
13. Lanzi, F., Lanzi, G. (2004). *Saints and their Symbols: Recognizing Saints in Art and in Popular Images*. Collegeville: Liturgical Press.
14. *Lietuva įsijungė į Šv. Jokūbo kelių tinklą*. (2016). http://lt.radiovaticana.va/news/2016/06/09/lietuva_įsijungė_į_šv_jokūbo_kelių_tinklą/1235860 Retr. 2016-06-09.
15. Liutikas, D. (2016). Lietuvių piligrimų dienoraščiai. Ieškant gyvenimo prasmės, Vilnius – Santjago de Kompostela. In *Soter*, Nr. 57 (85), pp. 96–101.
16. Millan Mon, F. (2014). Vienybės keliai. In: Andrikienė L. (ed.). *Vertybės ir politika II. Krikščioniškosios Europos šaknys*. Vilnius, pp. 48–54.
17. Millan-Mon, F. (2013). Ways of Saint James are the symbol of today's EU. In: Andrikienė L. (ed.). *Šv. Jokūbo kelio šviesa. The Light of St. James Way*. Vilnius: Baltijos kopija, pp. 6–9.

18. Moreno, C. (2021). Šv. Jokūbo kelias: sieloieska ir komercija, in <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2014-08-17-chuan-moreno-sv-jokubo-kelias-sieloieska-ir-komercija/120803> Retr. 2021-03-07.
19. Oželis, R. (2019). Šv. apaštalo Jokūbo Vyresniojo hagiografiniai bruožai, padarę įtaką Camino de Santiago formavimuisi. In: *Opera theologorum Samogitarum*, Nr. 6, pp. 41-61.
20. *Prayer of His Holiness John Paul II Before the Tomb of Saint James*. (2021). https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1989/august/documents/hf_jp_spe_19890819_prayer-santiago.html Retr. 2021-04-12.
21. Starkie, W. (1957). *The Road to Santiago: Pilgrims of St. James*. Los Angeles: University of California Press.
22. *Stephen Hawking recomienda Compostela para una luna de miel*. (2020). <http://www.abc.es/local-galicia/20141001/abci-hawking-recomienda-compostela-201409302049.html> Retr. 2020-06-24.
23. *The Holy Bible*. (1986). Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
24. Tūras, J. V. (2014). *Sapnuoju, kad einu. Vilnius – Santjago de Kompostela*. Vilnius: IN VIA Baltic leidykla.
25. Van Liere, K. E. (2006). The Missionary and the Moorslayer: James The Apostle in Spanish Historiography from Isidore of Seville to Ambrosio de Morales. In: *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, Vol. 37, pp. 519–543.
26. *Who are the Most Famous Pilgrims that Traveled The Camino?* (2018). <http://caminotravelcenter.com/who-are-the-most-famous-pilgrims-that-traveled-the-camino/> Retr. 2018-07-24.

Svētceļojumu maršruta izveidošana caur Lietuvu uz Santjago de Kompostela

Kopsavilkums

Laikā no 1987. līdz 2019. gadam Eiropas Padome ir sertificējusi 40 kultūras maršrutus, kas ir saistīti ar Eiropas vēsturi un tās mantojumu un palīdz atklāt mūsdienu Eiropas identitāti. Pirmais 1987. gadā sertificētais kultūras ceļš ir *Camino de Santiago*, kas ved uz Santjago de Kompostelas pilsētu Spānijā, kur, kā vēsta leģendas, atrodas svētā apustuļa Jēkaba kaps.

Šis raksts iepazīstina ar Sv. Jēkaba svētceļnieku ceļa evolūciju: kulta pie Sv. Jēkaba kapa veidošanās I gadu tūkstoša beigās – II gadu tūkstoša sākumā; svētceļojumu uz Santjago de Kompostelu Spānijā popularitātes pieaugums viduslaikos; 20. gadsimta beigās notika ceļa atzaru, kas ved uz Santjago de Kompostelu, novilkšana cauri visai Eiropai, kā arī caur Baltijas valstīm – Igauniju, Latviju, Lietuvu.

Ceļi, pa kuriem svētceļnieki dodas uz Santjago de Kompostelu, veido tīklu, kas aptver visu Eiropu. 1987. gadā divi ceļa atzari, kas sākas Latvijā, tika novilkti arī caur Lietuvu. 2016. gadā Lietuvas valdība apstiprināja piecus Sv. Jēkaba svētceļnieku ceļus, kas ved caur Lietuvu. Četrus ceļus, kas nāk no Latvijas, – Žemaitijas/Kaļiņingradas, Šauļu, Kauņas, Viļņas – ir sertificējusi Eiropas Padome. Viens ir iekšējais ceļš, kas savieno Lietuvā esošās Sv. apustuļa Jēkaba baznīcas, tas tā arī tiek saukts par Iekšējo Sv. Jēkaba svētceļnieku ceļu.

20. gadsimta beigās – 21. gadsimta sākumā Sv. Jēkaba svētceļnieku ceļš uz Santjago de Kompostelas pilsētu ir kļuvis par īpašu Eiropas materiālo kultūras mantojumu un garīgo dārgumu. Neviens cits ceļš Eiropas vēsturē nav bijis tik nozīmīgs kristīgās Eiropas identitātes veidošanā un nostiprināšanā kā Camino de Santiago. Ne pie viena cita ceļa neatradīsim tik daudz kristīgās kultūras pieminekļu. 1993. gadā Camino de Santiago tika iekļauts UNESCO pasaules mantojuma sarakstā. Ceļojums pa Sv. Jēkaba ceļu ir kā kultūras pētījums un prakse. Svētceļojums pa Sv. Jēkaba ceļu veido cilvēku vērtības un pozitīvi ietekmē cilvēku garīgo labklājību. Ceļa atzari no Latvijas uz Lietuvu var savienot valstis un cilvēkus ar saziņas un sadarbības saitēm. Tas ir izdevīgi arī Baznīcai, jo zināšanas par dažādu valstu tradīcijām un paražām bagātina ticīgo dzīvi un reliģisko pieredzi.

Atslēgvārdi: Sv. Jēkaba svētceļnieku ceļš, Camino de Santiago, Sv. apustulis Jēkabs, svētceļnieki.

UNIĀTI LATVIJAS TERITORIJĀ 17.–19. GADSIMTĀ

Neraugoties uz to, ka uniāti (grieķu katoļu) teju 200 gadus bija Latgales un dienvidaustrumu Zemgales (Augšzeme, Sēlija) iedzīvotāju kopienas neatņemama sastāvdaļa, Latvijas historiogrāfijā par viņiem atrodami tikai minējumi. Tam ir dažādi iemesli. Viens no tiem ir fundamentāls – Baznīcas vēsturei veltīto pētījumu trūkums, ko pagaidām nespēj ietekmēt pat pēdējā laikā notikušās izmaiņas šajā jomā. Cits iemesls ir tas, ka uniātu klātbūtne Latvijas teritorijā bija pamanāma, taču lokāla un laikā ierobežota parādība, jo pēc 1839. gada uniāti kā reliģiska apvienība Latvijas teritorijā oficiāli vairs nepastāvēja. Tomēr šīs lokālās kopienas pētīšana ļauj ieskatīties gan plaša mēroga procesos, kas risinājušies Austrumeiropas reģionā un mums tuvajos kaimiņos, gan Krievijas impērijas konfesionālajā politikā, gan notikumos, kas veidoja Latvijas konfesionālo un kultūrvēsturisko vidi.

Raksta mērķis ir sniegt vispārīgu ieskatu Austrumu kristietības tradīcijas un Uniātu (grieķu katoļu) baznīcas vēsturē Latvijas teritorijā, īpaši pievēršoties Kurzemes un Zemgales hercogistes (pēc 1795. gada Kurzemes guberņas datiem) uniātiem, jo tieši par viņiem Latvijas Nacionālajā arhīvā ir saglabājušies 17.–19. gadsimta dokumenti. Aplūkoti arī notikumi pēc Uniātu baznīcas likvidācijas 1839. gadā, kas parāda vietējo uniātu vajāšanas un viņu pretošanos deunizācijas procesiem.

Atslēgvārdi: kristietība, Baznīca, Uniātu baznīca, uniāti, grieķu katoļi, Austrumu rīts, Bazilīāņu ordenis, uniātu vajāšanas, Kurzemes un Zemgales hercogiste, Kurzemes guberņa, Jēkabpils.

Uniātu nosaukuma izcelšanās

Parasti par uniātiem sauc tos Kijevas Metropolijas bīskapus un ticīgos, kuri 1596. gadā Brestas koncila laikā pasludināja savu vienotību ar Romas apustulisko sēdekli un atzina pāvestu par Baznīcas galvu. Tajā laikā Metropolija atradās Žečpospolitas, tātad Polijas–Lietuvas valsts, sastāvā, kurā ietilpa arī daļa Latvijas teritorijas (Vidzeme un Latgale – Pārdaugavas Livonijas hercogiste). Šis notikums apzīmēts vēstures historiogrāfijā kā Brestas baznīcas ūnija, kuras rezultātā Polijas–Lietuvas valstī Bizantijas slāvu tradīcijas kristiešus, kas apvienojās ar Romu, sāka saukt par **uniātiem** (jeb unitiem, no latīņu vārda *unio* – vienotība), bet tos, kas noraidīja šo vienotību – par dezuniātiem (vai dezuniātiem). Nosaukums “uniāti” radies Baznīcas ūnijas pretinieku nometnē, kuri lietoja šo nosaukumu negatīvā izpratnē, gribēdami akcentēt uniātu “atkrišanu” no Austrumu kristietības tradīcijām. Tomēr ar laiku tas kļuva par pašnosaukumu, īpaši pēc tam, kad 17. gadsimta vidū Roma to akceptēja, jo tas vislabāk atspoguļoja uniātu reliģisko nostādni – vienotību ar Romas Baznīcu (Marozava 2001, 214).

Daži ukraiņu vēsturnieki norāda, ka Brestā Kijevas baznīca nevis “apvienojās” ar Romu, bet no jauna aktualizēja savu vienotību, kura, skatoties no juridiskā (kanoniskā) viedokļa, nekad nebija pārtraukta.¹ Līdz ar to

¹ Jaunākā historiogrāfija 1054. gada konfliktu starp Romas pāvestu un Konstantinopoles baznīcas patriarhu neuzskata par reālas Baznīcas shizmas (šķelšanās) sākumu, attiecības starp Romas un Grieķu Baznīcu nebija pārtrauktas. Tas bija gadsimtu garumā izstiepts atsvešināšanās process, kas tikai 13. gadsimtā, pēc Konstantinopoles ieņemšanas (1204. gadā) un Latīņu impērijas izveidošanās, kļuva par reālo shizmu, jo pastāvēja divi Konstantinopoles patriarhi – latīņu un grieķu. Bet šie procesi bija atšķirīgi pārējās Austrum- un Dienvidēiropas baznīcās, kas bija vēsturiski (un arī kanoniski) saistītas ar Konstantinopoles baznīcu. Jāņem vērā, ka šiem atsvešināšanās procesiem ir gan kultūrvēsturisks un psiholoģisks, gan kanonisks (juridisks) aspekts. Kas attiecas uz Kijevas Metropoliju, kura pirms savas galīgās un kanoniski noformētās sadalīšanas, ko veica pāvests Pījs II 1458. gadā, aptvēra gan Lietuvas, gan Maskavas valsts eparhijas (diecēzes), tad Romas pāvests Pījs XII savā apustuliskajā vēstījumā Krievijas tautām *Sacro vergente anno* (1952. g.) konstatē, ka: “katrā gadījumā līdz pat 1448. g. nav publisku dokumentu, kas liecinātu, ka jūsu baznīca ir atdalīta no Apustuliskās Katedras”. Par Kijevas Krievzemes attiecībām ar Romu sk.: Taube, M. (1993). Rim i Rus, v do mongol,skii period. Pokrov. *Al,manah rossiiskikh katolikov*, Moskva, № 3, s. 17–44; kā arī jaunākos krievu vēsturnieku

apzīmējums “uniāti” ir ne visai korekts, tomēr tas tiek plaši lietots avotos un historiogrāfijā.

Pēc Polijas dalīšanas 18. gadsimtā, kad Rietumukrainas zemes (Galičīna) tika inkorporētas Svētās Romas impērijas sastāvā valdnieces Marijas Terēzijas laikā (1740–1780), uniātus sāka saukt par **grieķu katoļiem**. Savukārt Krievijas impērijā, kuras teritorijā pēc Polijas dalīšanas arī dzīvoja daudz uniātu (Ukrainas, Baltkrievijas, Lietuvas un Latvijas teritorijā), tos oficiāli sauca par **grieķu unītiem**, kaut gan vārds uniāti arī tika plaši lietots. Mūsdienās Austrumeiropā vairāk izplatīts apzīmējums grieķu katoļi vai **austrumu** (piem., **Bizantijas slāvu** utt.) **rita katoļi**. Tātad uniāti pēc ticības ir **katoļi**, kas saglabā savas Austrumu kristietības garīgās, liturģiskās un kanoniskās tradīcijas.

Austrumu kristietība Latvijas teritorijā 11. gadsimta pirmajā pusē – 17. gadsimta sākumā

Latvijas teritorijā Austrumu kristietība ir pazīstama no 11. gadsimta otrās puses un izplatījās no Kijevas Krievzemes, galvenokārt no Polockas, Novgorodas un Pleskavas. Tomēr Polocka, kas atrodas uz Daugavas ceļa,

→ Aleksandra Nazarenko un Borisa Floria pētījumus. 1448. gadā Maskavas kņazs Vasilījs II, noraidot Florences ūniju (1439. g.) starp Romu un Grieķu baznīcu un ignorējot Konstantinopoles patriarhu, ieceļ par Kijevas metropolitu bīskapu Jonu. No kanoniskā viedokļa tas bija šizmatisks akts, jo bija dzīvs likumīgais Kijevas metropolīts kardināls Izidors. Tādējādi 1448. gadā faktiski izveidojās Maskavas baznīca, apvienojot senās Kijevas Metropolijas eparhijas, kuras atradās Maskavas valstī. No 1461. gada Maskavas baznīcas galva sāka saukties par Maskavas metropolitu. Savukārt Kijevas Metropolijas eparhijās Lietuvas valstī (tagadējās Ukrainas un Baltkrievijas teritorijās) Florences ūnija nekad formāli nebija noraidīta. Sk.: Dmitriev, M. (2003). *Mezhdu Rimom i Tsar'gradom: genezis Brestskoi tserkovnoi unii 1595-1596 g.g.* Moskva: MGU, s. 264. Kā atzīmē daži ukraiņu vēsturnieki, mums nav 15.–16. gadsimta dokumentu, kas norādītu uz Kijevas baznīcas šķelšanos ar Romu. Šīs baznīcas bīskapi pirms Brestas notikumiem un Brestas koncila laikā regulāri atsaucās uz Florences ūniju. Tas ļauj 1596. gada notikumus uzskatīt par vienotības atjaunošanu, aktualizēšanu starp Kijevas Metropoliju un Romu. Sk., piem.: Velikij, A. (1999). *Z litopisu hristianskoi Ukraini*. Rim-L., viv, T. 3, c. 164., Gudziak, B. (1998). Kievskai ierarchii, Konstantinopol,skii Patriarhat i unii s Rimom. *400 let Brestskoi tserkovnoi unii*. Sbornik materialov mezhdunarodnogo simpoziuma. Neimegen–Moskva, s. 29–59, šajā rakstā ir plaša historiogrāfija par Brestas notikumiem.

bija galvenais centrs, no kurienes Austrumu kristietības ietekme varēja sasniegt Austrumlatvijā dzīvojušās ciltis. 13. gadsimta sākumā, saskaņā ar liecībām, ko sniedz Indriķa hronika, Latvijas teritorijā bija divi ar Polocku saistīti Bizantijas kristīgās tradīcijas centri – Koknese un Jersika, kur bija arī baznīcas (Indriķa hronika 1993, 111, 129).²

Diskusijas līmenī paliek jautājums, cik liela bija šī kristietības ietekme vietējās sabiedrībās. Arheoloģisko materiālu – senkapos atrastos no Krievzemes ievestos krustiņus vai pēc to paraugiem uz vietas darinātos izstrādājumus – vēsturnieki interpretē dažādi. Pētot apbedīšanas tradīcijas šajā periodā, vairums vēsturnieku tomēr uzskata, ka krustiņi vai krustiņveida piekariņi ienāca Austrumbaltijā nevis ar ticību, bet ar tirdzniecību un drīzāk bija modes un gaumes lieta, un liecināja par turību (Šnē 2009, 29–44).³

Ir vēl viens svarīgs aspekts, kas liecina, ka Kijevas baznīca nebija nopietni izvērsusi misijas darbu Latvijas teritorijā. Viens no veiksmīgas misijas faktoriem ir Baznīcas struktūras izveidošana misijas zemē, jo “Baznīca ir tur, kur ir bīskaps”, kā rakstīja apustuliskā laikmeta Baznīcas tēvi. To paveica Meinards, kad tika nodibināta Livonijas bīskapija ar sēdekli Iksķilē. Tomēr līdz šim nav atrasta neviena dokumentāla liecība, ka šāda iecere būtu bijusi Polockas vai Novgorodas–Pleskavas bīskapiem

² Tomēr arheoloģiski šīs baznīcas eksistēšana pagaidām nav pierādīta. Sk.: Šnē, A. (2009). Ticība, vara un tirdzniecība: kristietības loma vietējo iedzīvotāju sabiedrībās Latvijas teritorijā 11.–13. gadsimtā. *Latvijas Universitātes raksti*, 725. sēj., Vēsture, Latvijas Universitāte, 29.–44. lpp.

³ Jautājumā par Austrumu kristietības izplatīšanu Latvijas teritorijā vēsturniekiem ir atšķirīgi viedokļi. Vieni uzskata, ka arheoloģiskais materiāls un valodnieku atzinumi liecina par zināmu Austrumu kristietības izplatīšanos galvenokārt starp latgaļiem un sēļiem. Sk. piem.: Mugurēvičs, Ē. (1993). Kristietības misija Baltijā un krustkaru sākums. *Indriķa hronika*. Priekšvārds, Rīga: Zinātne, 8.–10. lpp., citi noliedz Austrumu kristietības izplatību Austrumlatvijā 11.–13. gadsimta sākumā, uzskatot, ka šī kristietība varēja ietekmēt vietējos iedzīvotājus un viņu valodu vienīgi no rutēņu tirgotāju baznīcas Rīgā, kura pastāvēja no 13. līdz 16. gadsimta beigām. Sk.: Šterns, I. (1996). Pareizticība Senlatvijā. *Latvijas vēsture*, nr. 5 (24), 70.–72. lpp. Savukārt pareizticīgie autori (piem., Antonijs Pommers) 20. gadsimta 20.–30. gados savos populārzinātniskajos rakstos, gribēdami pierādīt “pareizticības” seno vēsturi Latvijas teritorijā, apgalvoja, ka 11.–13. gadsimtā bija ne tikai “pareizticīgo” baznīcas un draudzes, bet arī priesteri no vietējiem iedzīvotājiem. Šādiem rakstiem ir nevis zinātnisks, bet drīzāk propagandistisks raksturs. Sk.: Gavrilin, A. (1999). *Očerki istorii Rīzhskoi eparhii. 19 vek.* Rīga: Filokaliia, s. 9.

(Priede 2011, 28–34). Rutēņu⁴ kņazu nevēlēšanos izplatīt kristietību ar izbrīnu konstatē arī hronists Indriķis, atzīmēdams šo valdnieku vienīgi materiālās intereses (Indriķa hronika 1993, 171).

Katrā ziņā gan rakstītās liecības, gan arheoloģiskais materiāls ļauj secināt, ka Austrumlatvijas iedzīvotājiem bija saskarsme ar Austrumu (Bizantijas slāvu) kristīgo tradīciju. Ir svarīgi apzināties, ka tā nebija nekāda “pareizticība” mūsdienu izpratnē. Baznīcietiskā aspektā, kā jau minēts, Kijevas Metropolija nebija sarāvusi savas attiecības ar Romu. Īpaši jāatzīmē, ka Krievzeme pirms mongoļu iebrukuma bija integrēta Eiropas reliģiskajā, dinastiski politiskajā un ekonomiskajā dzīvē.⁵ Apzinoties šo faktu, neizbrīna, kāpēc Polockas kņazs Vladimirs ne tikai atļāva Meinardam 1184. gadā sākt misiju starp līviem, kuri atradās meslu atkarībā no Polockas, bet arī atbalstīja viņu materiāli (Mugurēvičs 1993, 47–49). Savukārt 1225. gadā Romas pāvesta legāts Guljelmo nenošķīra latīņu un grieķu rīta kristiešus, kad Kokneses apkārtnē katehezēja gan vienus, gan otrs (Indriķa hronika 1993, 315).⁶ Iespējams, tas ir arī viens no pēdējiem minējumiem senajos avotos par Austrumu kristiešu klātbūtni Livonijā ārpus Rīgas. Par galveno Austrumu kristietības centru paliek rutēņu tirgotāju svētā Nikolaja baznīca Rīgas pilsētā.⁷ Šo dievnamu apkalpoja priesteri no Polockas arhibīskapijas.

Interesanti bija Rietumu un Austrumu Baznīcu kontakti 15. gadsimta Livonijā. 1438.–1439. gadā Kijevas metropolīts Izidors, nākamais kardīnāls, pāvesta legāts Lietuvai, Livonijai un Krievzemei, devās uz

⁴ Latīņu avotos Krievzemes iedzīvotājus sauc par rutēņiem (*rutheni*), bet slāvu avotos – *rusin* vai daudzskaitlī *rus*, jeb *rus, skye*. Nav korekti Kijevas Krievzemes iedzīvotājus saukt par krieviem, jo mūsdienās ar šo etnonīmu no 20. gadsimta 20. gadiem apzīmē Krievijas Federācijas pamattautu.

⁵ Sk., piemēram: Nazarenko, A. (2001). *Drevniaia Rus, na mezhdunarodnyh putiakh: Mezhdistsiplinarnye ocherki kul,turnyh, torgovyh, politicheskikh sviazei IX- XII vv.*. Moskva: Iazyki russkoj kul,turi, 784 s.

⁶ Avotā minēti *rutheni*, kas varētu būt nevis etniskis, bet baznīcietiskis apzīmējums. Sk.: Šnē 2009, 29–44.

⁷ Jaunākos pētījumos ir ziņas par vēl diviem slāvu tirgotāju baznīcām Livonijas laikā, proti, Cēsis un Koknesē. Sk.: Caune, A. Ose, I. (2010). *Latvijas viduslaiku mūra baznīcas. 12. gs. beigās–16. gs. sākums. Enciklopēdija*. Rīga.: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 132.–135., 169.–170. lpp.

Ferāras–Florences koncilu caur Livoniju. Pie Rīgas mūriem viņu sagaidīja Rīgas arhibīskaps Henings Šarpenbergs (Selart 2009, 1–31). Neapšaubāmi, metropolīts apmeklēja arī svētā Nikolaja baznīcu. No Daugavgrīvas viņš tālāk devās ar kuģi uz Lībeku, bet viņa eskorts – pa sauszemes ceļu cauri Prūsijai. Vācu ordeņa lielmeistrs personīgi atbalstīja metropolīta ceļojumu, dodot rekomendācijas tālākajam ceļam. Ir pamats uzskatīt 1443.–1448. gada karu starp ordeni un Novgorodu par reliģiski motivētu, jo Novgorodas arhibīskaps noraidīja Florences koncilā panākto vienošanos ar Romas pavēstu. Pleskava, kas sākotnēji atbalstīja Izidoru, palika neitrāla. Tieši 15. gadsimta četrdesmito gadu ordeņa dokumentos Novgorodas rutēņi tiek saukti par shizmatīķiem (Selart 2009).

Polockas arhibīskapu rakstos, kas adresēti Rīgas rātskungiem 15. gadsimta otrajā pusē, rekomendējot viņiem uz svētā Nikolaja baznīcu nosūtīto priesteri, vairākkārt atzīmēts, ka šis priesteris lūgsies arī par viņiem un par visiem rīdziniekiem, kas, protams, bija katoļi. Arhibīskaps Simeons II (?–1488) arī prasīja, lai pret viņa priesteri attiektos tāpat kā pret latīņu priesteriem,⁸ tādējādi atgādinot metropolīta Isidora apkārtraksta vārdus, ko viņš nosūtīja savam ganāmpulkam Krievzemē 1440. gadā, pats būdams vēl atpakaļceļā no Florences koncila.⁹ Savus rakstus Polockas arhibīskapi iesāk ar svētību rātskungiem, saucot viņus par saviem mīļotajiem dēliem. Polockas hierarhu valoda norāda, ka tā nav tikai pieklājības paušana, bet drīzāk liecina par to, ka viņi raksta savas ticības brāļiem. Iespējams, Polockas arhibīskapu nostāju ietekmēja tieši Florences ūnijas notikumi, jo Lietuvas lielkņazistē esošās Kijevas baznīcas eparhijas (diecēzes) atbalstīja metropolītu Izidoru pēc viņa atgriešanās no Romas un arī vēlāk formāli nenoraidīja Florences ūniju (Floria 2007, 436).

Rīgas baznīcu apmeklēja arī tirgotāji no Novgorodas un Pleskavas, bet mums nav ziņu par viņu attieksmi pret notiekošo. Tomēr nav šaubu, ka

⁸ Sk.: Infant, ev, V. (2004). *Gramoty polotskib Vladik kak istochnik svedenii o pravoslavnyh sviasbchennikov v Rige na protiazhenii XV i pervoi treti XVI vekov*. Pieejams: http://www.russkije.lv/ru/pub/read/boris_infantjev_nauchnie_statji/ (26.08.2015.)

⁹ Okruzhnoe poslanie mitropolita Isidora. Floria, B. (2007). *Issledovania po istorii Cerkvi. Drevnerusskoe i slavianskoe srednevekov'ia*. Sbornik. Moskva: Pravoslavnaia enciklopediia, s. 397.

Florencē noslēgtā ūnija un ar to saistītie notikumi Kijevas Metropolijā kādu laiku ietekmēja arī Rīgas Austrumu kristiešu reliģisko dzīvi. Sākoties Livonijas karam, Rīgas slāvu baznīcu un to īpašumus savā pakļautībā pārņēma pilsēta. 1588. gadā sākās baznīcas īpašumu sadale un pārdošana un acīmredzot drīz vien baznīcas celtni nojauca (Caune, Ose 2010, 321-325).¹⁰

Uniātu parādīšanās Latvijas teritorijā 17. gadsimtā

17. gadsimts bija laiks, kad Latvijas teritorijā Austrumu kristietības klātbūtne atkal kļūst pamanāma. Šo Bizantijas slāvu kristīgo tradīciju pārstāvēja galvenokārt uniāti un vecticībnieki. Viņu parādīšanos senajā Livonijas zemē noteica reliģiskie un politiskie notikumi Polijas–Lietuvas un Maskavas valstī.

Maskavas valstī notika reliģiskā šķelšanās (*Raskol*), veco tradīciju piekritēji tika nežēlīgi vajāti un bija spiesti meklēt patvērumu arī tuvākajās kaimiņvalstīs – Polijas–Lietuvas valstī un Kurzemes hercogistē.

17. gadsimtā Ūnija izplatījās pirmām kārtām tagadējās Baltkrievijas un Lietuvas teritorijā. Bet tieši šīs zemes kļuva par karalauku asiņainajai cīņai starp Maskavu un Polijas–Lietuvas valsti 1654.–1667. gadā. Maskavas okupētajās teritorijās sākās uniātu vajāšanas, jo cara Alekseja Mihailoviča ukaza vārdi “Ūnijai – nebūt!” skaidri iezīmēja jaunās varas politiku.¹¹ Kara darbības rezultātā Lietuvas lielkņazistes teritorija bija stipri izpostīta,

¹⁰ Literatūrā ir minējumi, ka Daugavas labajā krastā Kārļa vārtu tuvumā (aptuveni tagadējās Rīgas autoostas vietā) 1754.–1773. gadā pastāvējusi uniātu Sv. Nikolaja baznīca baltkrievu tirgotāju un plostnieku vajadzībām. Par šo uniātu baznīcu rakstīja arī J. Broce, komentējot savu 1786. gada Sv. Trejādības baznīcas (Kliversalā, Daugavas kreisajā krastā) zīmējumu. Arī šī baznīca, celta 1779.–1780. gadā, sākotnēji bija domāta baltkrievu uniātiem un līdz 1812. gadam to apkalpoja priesteri no Baltkrievijas. Vēl ilgi pēc tam, kad uniātu Rīgā vairs nebija, šo baznīcu sauca par “baltkrievu” un “uniātu” baznīcu. Sk.: Apine, I., Volkovs, V. (1998). *Slāvi Latvijā. Etniskas vēstures apcerējums*. Rīga: IU Mācību apgāds, 80. lpp. Tas, ka varēja eksistēt baltkrievu uniātu baznīca 18. gadsimta otrajā pusē, netieši apstiprina īpaši aktīvie tirdznieciskie sakari starp Rīgu un baltkrievu pilsētām (piem., Vitebsku) šajā periodā. Sk.: Levko, O. (1989). *Torgovye sviazi Vitebska v 10.–18. vv.* Minsk: Nauka i tehnika, s. 80–81.

¹¹ Taras, A. (2006). *Voiny Moskovskoi Rusi s Velikim kniazbestvom Litovskim i Rech,iu Pospolitoi v XIV–XVII vekab.* Moskva–Minsk: AST-Harvest, s. 677.

sekoja bads un epidēmijas.¹² Tas veicināja iedzīvotāju, īpaši uniātu, bēgšanu uz kara salīdzinoši mazāk skartajām zemēm – Kurzemes un Zemgales hercogisti un Latgali (Poļu Livonija, Inflantija). Turklāt, kad pēc kara beigšanās Maskavas valstij palika daļa no Smoļenskas, Čerņigovas un Kijevas Žečpospolitas vaivadijām, uniāti un arī latīņu rita katoļi (Romās katoļi) no šīm zemēm devās jaunas dzīvesvietas meklējumos, nonākot arī līdz Inflantijai un Kurzemes un Zemgales hercogistei.¹³ Šo procesu iznākumā Kurzemes un Zemgales hercogistē un Latgalē 17. gadsimtā sāka veidoties uniātu reliģiskie centri.

Uniāti Latgalē (Poļu Livonijā)

Pēc literatūrā atrodamām ziņām, pirmā uniātu draudze Latgalē un acīmredzot vispār Latvijas teritorijā izveidojās Piedrujā. Šī vieta ietilpa magnātu Sapegu dzimtas privātās pilsētas Drujas teritorijā, kas 1618. gadā ieguva no Polijas–Lietuvas valsts karaļa Magdeburgas tiesības. Aptuveni šajā laikā, 17. gadsimta sākumā, pilsētā tika celta uniātu baznīca. Savukārt 18. gadsimta vidū uz akmens pamatiem tika izveidota jauna Svētā Nikolaja baznīca. Draudzei bija arī divas kapličas (Taivan 1988, 26–28; LNA LVVA 7469:1:151), un tā ietilpa Polockas arhibīskapijas Drisnas (tagad – Baltkrievijas teritorija) dekanātā.

Savukārt Krievijas Valsts vēstures arhīvā (Sanktpēterburgā) nesen atrastais Polockas uniātu diecēzes 1680. gadu vizitācijas materiālu fragments arī apliecina uniātu draudžu un baznīcu esamību 17. gadsimtā Poļu Livonijā. Atrastajā dokumentā uzskaitītas 1684. gadā Latgalē (*w Inflanciech*)

¹² Baltkrievu vēsturnieks Saganovičs raksturo šo karu kā lielāko katastrofu Baltkrievijas vēsturē, jo karadarbībā un deportācijās, Maskavai realizējot amatnieku un dažādu speciālistu izvešanu, tika zaudēts ap 53% iedzīvotāju. Daudzas pilsētas, pilis un saimniecības bija pilnīgi izpostītas. Šīs intervencijas sekas bija jūtamas arī nākamajos gadsimtos. Sk.: Saganovich, G. (1995). *Neviadomaia vaina: 1654–1667*. Pieejams: <http://jivbelarus.net/history/gistografia/unknown-war-1654-1667.html> (28.08.2015.)

¹³ *Woliniak*. (1894). Unici w Kurlandyi. *Przegląd Powszechny*, Krakow, Tom XLIII, s. 199–223. Raksta autors patiesībā bija grāfs M. Giżickis, šis poļu aristokrātu dzimtas pārstāvis dzīvoja Podolijā un Voliņā (tagad – Ukrainā), tāpēc acīmredzot pieņemts pseidonīms *Woliniak*.

esošās baznīcas un kapelas. Kā pirmā minēta baznīca Jaunajā Slobodā (dokumentā arī Ludzas Sloboda, Sļadzevas Sloboda jeb Sloboda).¹⁴ Historioģrafijā pastāv divas versijas, kur šī apdzīvotā vieta, 17. gadsimta beigās acīmredzot lielākā visā Inflantijas vaivadijā, lokalizējama mūsdienās. Pētnieki nosauc tagadējo Sļadzevas ciemu (Zilupes novada Zaļesjes pagastā) vai Pasiēni (Zilupes novada Pasiēnes pagastā). Spriežot pēc Ludzas stārstijas inventāra, ko bija publicējis Boļeslavs Brežgo, draudze Jaunā Slobodā pastāvēja vismaz no 1646. gada, jo šajā gadā tur parādījās priesteris ar savu palīgu (*Pop z Dziakiem*).¹⁵ Nav šaubu, ka uniāti šeit dzīvojuši vēl pirms garīdznieka ierašanās. Baznīca Slobodā bija apgādāta ar visu nepieciešamo liturģisko inventāru un grāmatām. Šajā parafijā (draudzes teritorijā) ietilpa arī Vecslabadas kapela, kas, pēc dokumenta vārdiem, šē bijusi no “nezināmiem” laikiem. Slobodas draudzē, kurā kalpoja priesteris Stepans Obuhs, bija ap 100 māju, un draudzes locekļi bija ne tikai zemnieki, bet arī šļahta. Vecslabadā bija 12 māju un tur uzturējās draudzes vikārs Matvejs Obuhs. Starp citu, šo priesteru dzimtas pārstāvji kalpoja Latgales uniātu draudzēs vēl 18. gadsimta beigās. Kaut gan parafija, pēc ticīgo skaita, bija salīdzinoši liela, priesteriem, lai iegūtu iztikas līdzekļus, vajadzēja pašiem arī apstrādāt savus zemesgalus. Dokumentā vēl minēta tobrīd jau veca uniātu kapela Meikšānos un kapela Šķaunē, kuru izmantoja gan latīņu, gan grieķu rita katoļi. Vizitācijas dokumentos minēts arī, ka laikā no 1667. līdz 1680. gadam Ludzas pili maskaviešu uzceltajā svētā ercengēļa Mihaila baznīcā kalpoja jau minētais tēvs Stepans Obuhs (Liseichykou 2017, 141–167).

Pēc Sergeja Saharova¹⁶ ziņām, uniātu baznīcas pastāvējušas arī Daugavpili un Rēzeknē. 1656. gadā Maskavas cars okupētajā Daugavpili uzcēla

¹⁴ Liseichykau, D. (2017). Ad Nevelia da Lutsyna: vizity uniiatskih tserkvau Polatskai pratapopii 1684 g. No *Arhivaryus: zb. navuk. pavezaml. i art.*, vyp. 15, Minsk: NGAB, s. 141–167.

¹⁵ Brežgo, B. (1944). *Latgolas vēstures materiāli. VI*. Loča izdevnīceiba, 16. lpp.

¹⁶ Sergejs Saharovs (1880–1954) – Latvijas Pareizticīgās baznīcas vēstures pētnieks, baltkrievu folklorists, etnogrāfs un pedagogs. No 1935. līdz 1938. gadam Latvijas Pareizticīgo baznīcas sinodes uzdevumā vāca ziņas par Pareizticīgo baznīcas vēsturi Latvijā. Grāmatu *Rizšskie pravoslavnye arhīpastyri za sto let (1836–1936)* (1937) un *Pravoslavnye cerkvi Latgalii* (1939) autors. Saharova savāktie materiāli glabājas LNA Latvijas Valsts vēstures arhīvā.

baznīcu, bet pēc tam, kad 1667. gadā pilsēta tika atdota atpakaļ Lietuvas–Polijas valstij, baznīca pēc kāda laika pārgāja uniātu īpašumā. 1778. gada pilsētas plānā atzīmēta uniātu koka baznīca, kas, pēc Saharova domām, bija jau minētā 1656. gadā celtā baznīca. 18. gadsimta beigās pēc Polijas–Lietuvas valsts dalīšanas, kad Latgale tika pievienota Krievijas impērijai (1772. g.), baznīca tiek atņemta, bet 1817. gadā tā nodega (LNA LVVA 7469:1:154, 5). Rēzeknē uniātu baznīcas celšanas laiks nav zināms, bet tā minēta jau 1786. gadā. Šī koka baznīca atradās netālu no pils teritorijas un tika slēgta 1834. vai 1839. gadā (LNA LVVA 7469:1:157a, 5). Ziņas par uniātu baznīcām Daugavpili un Rēzeknē balstās tikai Saharova teiktajā un pagaidām cita dokumentāla apstiprinājuma nav. Tiesa, 1756. gadā Daugavpils stārstijas revīzijas dokumentos minēta “prezbiteram” iedalīta zeme.¹⁷ Tas var liecināt par ieceri te dibināt uniātu draudzi, bet, iespējams, ka Polijas–Lietuvas valsts dalīšanas notikumi izjauca šos plānus.

Pētot pareizticīgo draudzes arhīvus, Saharovs ir atstājis ziņas par vēl piecām Latgales uniātu lauku baznīcām, kuru celšanas vai draudzes dibināšanas gads nav zināms, bet kuras pastāvējušas 18. gadsimta otrajā pusē. Šādas uniātu draudzes bija Brodaižos,¹⁸ Vertulovā,¹⁹

¹⁷ *Istoriko-iuredicheskie materialy, izvlechnyye iz aktovyh knig gubernii Vitebskoi i Mogilevskoi.* (1903). Pod red. D.I. Dovgiallo, vypusk 31, Vitebsk, s. 20.

¹⁸ Draudzes arhīvos glabājas ziņa par muižnieka Jana fon Veisenhofa 1751. gada zemes dāvinājuma aktu baznīcai grieķu rīta katoļu priesteri Daniela Bljaduha uzturēšanai. No dāvinājuma akta izriet, ka pirms jaunuzceltā dievnama šeit bijusi kapliča. Tomēr, saskaņā ar 1761. gada vizitācijas dokumentiem, Poļu Livonijā (Latgalē) minēts tikai viens uniātu priesteris Laudeross, acīmredzot vizitācijas laikā Brodaižos uniātu priesteris nebija. 1778. gadā Mogiļevas bīskapijas katoļu draudžu sarakstā skaitījās Pasienes draudzes filiālbaznīca, kas nodota uniātu priesteri aprūpei. Sk.: Kučinskis, S. (1981). Latvijas zemju katoļu draudžu attīstība un kultūra pēc reformācijas. *Dzimtenes kalendārs 1982. gadam.* Vesteross, 57.–177. lpp. 1795. gadā baznīca bija atņemta ar varu un nodota pareizticībai. Pēdējais Brodaižu uniātu draudzes priesteris Ļevs Obuhs uzturējās Bukmuižā un Kautnātā, vēlāk kalpojis Laudeross (LNA LVVA 4754:2:72, 1; 4038:2:726, 87).

¹⁹ Nav zināms, kad uzcelts dievnams un izveidojās draudze, katrā ziņā – ne vēlāk par 1783. gadu, jo tajā gadā ir eksistējušas metrikas grāmatas. Kādu laiku Vertulovas uniātu draudzei nebija sava dievnama, jo tas esot sabrucis, un draudzes prāvests kalpoja Bukmuižas baznīcā. 1826. gadā tika uzcelta jauna baznīca, kuru nomainīja 1866. gadā celtais pareizticīgo dievnams (LNA LVVA 7469:1:157; Svilāns 1995, 48–52).

Lauderos,²⁰ Vecslabadā (Istra)²¹ un Bukmuižā (Ezernieki).²² Uniātu baznīcas vēstures speciālists Deniss Liseičikovs savos pētījumos par uniātu draudzēm Baltkrievijas un Lietuvas teritorijā arī min četras jau nosauktās lauku draudzes Latgalē, izņemot Lauderu.²³ Tomēr Lauderu uniātu priesteris Piotrovskis minēts Daugavpils pilstiesas 1727. gada dokumentā (LNA LVVA 712:1:81). Tātad skaidrs, ka jau tajā laikā tur bijusi arī draudze. 1761. gada Livonijas, Kurzemes un Piltenes diecēzes vizitācijas dokumentos arī atzīmēta uniātu priestera klātbūtne Lauderos (LNA LVVA 4038:2:726, 87). Diemžēl pagaidām precīzi nav daudz zināms par šo draudžu etnisko un sociālo sastāvu, bet acīmredzot to locekļi pārsvarā bija baltkrievu zemnieki. Šīs piecas Latgales uniātu draudzes arī bija pakļautas Polockas arhibīskapam un, pēc 1797. gada vizitācijas datiem, ietilpa Osvejas (tagad Asveja, Baltkrievijas teritorijā) protopopijā (dekanātā).

Baznīcas vēsturnieks Staņislavs Kučinskis, kas vienīgais latviešu historiogrāfijā bija pievērsies uniātu jautājumam Latvijas teritorijā, atsaucoties uz 1758. gada bīskapa Ostrovska baznīcu un kapelu sarakstu un 1778. gada

²⁰ Dievnama celšanas un draudzes dibināšanas gads nav zināms. 1758. gada bīskapa Ostrovska pārskatā Lauderos ir katoļu kulta vieta, bet uniāti nav minēti. Sk.: Kučinskis 1981, 57–177. Tomēr jau 1761. gadā vizitācijas dokumenti atzīmē uniātu priesteru esamību Lauderos. Draudzes hronikā saglabājies viņa vārds – Bazīlijs Točickis. Baznīca, kā jau vairums lauku uniātu baznīcu, bija no koka, tā bija celta ar muižnieka Kublicka atbalstu (LNA LVVA 7469:1:157; 4038:2:726, 87; 4754:2:73, 2).

²¹ Vecslabadā jau 1710. gadā pastāvējusi Pasienes dominikāņu kapela, arī 1758. gada pārskatā tā pazistama kā katoļu kulta vieta. Sk.: Kučinskis 1981, 57–177. Nav zināms, kad dievnams nonāk uniātu rokās un izveidojas uniātu draudze. Iespējams, tas notika 18. gadsimta vidū, draudzes metrikas grāmatas ir no 1798. gada (LNA LVVA 7469:1:157).

²² Kāda katoļu svētvieta Bukmuižā bija jau 1710. gadā. Bukmuižā dievnams minēts arī 1750. gada baznīcu sarakstā, savukārt 1751. gadā zināms, ka bīskaps te atļāvis noturēt svēto misi. Ar 1759. gadu datēts Jana Augusta Hilzena Dagdā rakstīts dokuments par Bukmuižas prezbitera pienākumiem un nodrošinājumu, kurā minēts, ka Bukmuižā ceļama jauna baznīca. 18. gadsimta otrajā pusē Bukmuižas dievnamu izmantoja abu rītu katoļi. Bukmuižā reizē iecelti divi prāvesti: katoļiem prāvests no jezuītu misijas Dagdā, bet uniātiem – no Polockas. Saharovs uzskatīja, ka 1829. gadā uzbūvētā Romas katoļu baznīca uzcelta bijušā uniātu koka dievnama vietā. Tomēr jezuītu tēvs Mārtiņš Heikings vēl 19. gadsimta sākumā dokumentāri pierādīja, ka baznīca no seniem laikiem piederējusi Romas katoļiem, bet ne uniātiem (Svilāns 1995, 48–52; LNA LVVA 7469:1:157).

²³ Baltkrievu vēsturnieka, uniātu baznīcas vēstures pētnieka Denisa Liseičikova elektroniska vēstule 29.11.2015.

Mogiļevas bīskapijas katoļu draudžu sarakstu, uzskatīja, ka Austrumu rita katoļu dievnami Latgalē parādījušies tikai 18. gadsimta septiņdesmitajos gados.²⁴ Tās bija Romas katoļu kapelas vai filiālbaznīcas, kas bija nodotas uniātu priesteru aprūpē (LNA LVVA 96:1:10150, 4). Šāda prakse bija izplatīta tajās vietās, kur dzīvoja abu ritu katoļi un uniātiem pašiem nebija savu dievnamu. Šādos gadījumos uniātu priesteri palīdzēja arī latīņu rita ticīgo aprūpē. Piemēram, pēc tam kad 1795. gadā Brodaižu baznīca tika nodota pareizticīgajiem, pēdējais šis uniātu draudzes prāvests Ļevs Obuhs kādu laiku uzturējās Kaunatā, pildot pienākumus vietējā Romas katoļu draudzē (LNA LVVA 4754:2:72, 1op). Vispār uniātu priesteru parādīšanos Latgalē Kučinskis saista ar vajāšanām, kas bija izvērkušās Baltkrievijā Katrīnas II valdīšanas laikā. Tomēr, pirmkārt, kaut gan jau no 1774. gada sākās mēģinājumi pievērst uniātus pareizticībai, tikai 1780.–1783. gadā valdība oficiāli iniciēja plašu kampaņu uniātu pāriešanai Pareizticīgajā baznīcā un pirmoreiz tiek runāts par ūnijas likvidāciju (Marozava 2014, 37–39). Un, otrkārt, gan jaunatrastais 1684. gada vizitācijas dokuments, gan revīzijas materiāli, gan Latvijas vēstures arhīvā glabājama 1761. gada vizitācijas manuskripts skaidri apliecina uniātu draudžu, baznīcu un priesteru esamību no vismaz 17. gadsimta vidus un visu 18. gadsimtu – ilgi pirms uniātu vajāšanas sākuma Katrīnas II valdīšanas laikā.

1780.–1783. gada kampaņa pret uniātiem, par spīti eksciesiem un vietumis arī administratīvo resursu izmantošanai, kopumā mēģināja akcentēt brīvprātīgas “apvienošanās” raksturu, nedeva gaidītos rezultātus. 1794. gadā Krievijas impērijas valdība iniciēja uniātu “apvienošanās” jauno akciju, kas ilga faktiski līdz Katrīnas II valdīšanas beigām 1796. gadā, kuras gaitā tika izmantots gan administratīvais, gan militārais spēks (Marozava 2014, 39–50). Iespējams, tieši šajā laikā Latgalē parādījās uniātu priesteri no Baltkrievijas,²⁵ kuriem Romas katoļu arhibīskaps Sestžencevičs deva

²⁴ Pirmajā dokumentā uniāti Latgales teritorijā nav minēti, bet otrajā ir minētas Brodaižu, Bukmuižas, Launderu un Riebiņu filiālbaznīcas, kuras apkalpoja uniātu priesteri (Kučinskis 1981, 57–177).

²⁵ Piemēram, Minskas guberņā 1799. gadā bija 41 uniātu priesteris, kas palika bez savām draudzēm, jo tās bija ar varu atņēmtas un nodotas pareizticībā. Kopā ar ģimenes locekļiem tie bija 195 cilvēki, 16 ģimenēm nebija nekāda īpašuma (Liseichykau 2011, 127).

patvērumu Latgales draudzēs un kuriem vajadzēja kalpot latīņu ritā. Cik tādu priesteru ir bijis un kur viņi tikuši izvietoti, nav zināms, bet, iespējams, Kučinska minētā Riebiņu filiālbaznīca (Feimaņu draudze) bija viena šāda vieta (Kučinskis 1981, 57–177), jo par uniātu draudzi šeit nav nekādu ziņu.

Šī raksta autoram pieejamajos 1797. gada vizitācijas dokumentos, kas glabājas Krievijas Vēstures arhīvā Sanktpēterburgā, ir materiāli par uniātu draudzēm Lauderose, Vecslabadā un Bukmuižā (РГИА 824:2:113, 760–765). Diemžēl nav dokumentu par Vertulovas draudzi, bet uniātu draudze Brodaižos, kā jau minēts, piespiedu kārtā 1795. gadā bija pievienota Pareizticīgo baznīcai. Savukārt Lauderu draudzei bija vēl divas koka kapličas bez liturģiskā inventāra Romašenkos un Sološā (tagad – Sološnieki). Bukmuižā un Vecslabadā priestera pienākumus pildīja mums jau pazīstamās, pēc 1684. gada vizitācijas dokumentiem, Obuhu dzimtas pārstāvji – Semjons Dmitrija dēls un Ivans Jēkaba dēls. Var pieļaut, ka Vecslabadas draudzē šis priesteru dzimtas garīdznieki kalpoja jau vairāk nekā simts gadus, jo pēc Ludzas stāstījuma 1772. gada dvēseļu revīzijas datiem Vecslabadā uzturējās priesteris Jēkabs (Jakub) Obuhs (LNA LVVA 713 :2 :1, 490), acīmredzot iepriekš minētā garīdznieka tēvs. Arī vizitācijas dokumentos norādīts, ka priesteriem liturģiskajā darbībā parasti palīdzēja viņu pašu dēli. Bukmuižas uniātu draudzei, pēc vizitācijas ziņām, jau sen nebija sava dievnama, un uniātu priesteris pildīja kapelāna pienākumus Brodaižu Romas katoļu baznīcā, apkalpojot grieķu katoļu ticīgos. Visi trīs draudžu priesteri bija ieguvuši izglītību senās un cienījamās Polockas jezuītu mācību iestādēs. Kopā visās minētajās draudzēs bija 4826 cilvēki (Lauderos – 1824, Vecslabadā – 2207, Bukmuiža – 795; РГИА 824:2:113, 761,763,764). Tomēr šeit nav uzskaitīti visi Latgales uniāti, jo trūkst ziņu par Vertulovas draudzi. Nav zināms arī Brodaižu uniātu liktenis, cik cilvēku palika nu jau pareizticīgā draudzē vai pievienojās kādai citai uniātu draudzei, vai drīzāk pārgāja latīņu ritā. Un beidzot nav arī ziņu par Piedrujas uniātu draudzi. Tātad kopumā 18. gadsimta beigās uniātu skaits Latgales teritorijā bija ne mazāks par 5000 ticīgo, bet pēc aptuveniem aprēķiniem varēja būt līdz 7000 cilvēku.

Vērts pieminēt vienu epizodi no Latgales Austrumu katoļu vēstures, kas risinājās Uniātu baznīcas likvidācijas priekšvakarā 1838. gada rudenī. Šajā laikā 111 Austrumbaltkrievijas (Baltkrievijas diecēze) uniātu priesteru parakstīja petīciju Krievijas imperatoram, kurā lūdza atstāt impērijā Uniātu baznīcu un atvērt tipogrāfiju tās liturģisko grāmatu drukāšanai un mācību iestādes priesteru sagatavošanai, bet, ja tas nav iespējams, atļaut viņiem pāriet latīņu ritā un palikt Katoliskajā Baznīcā. Tā bija lielākā uniātu garīdzniecības protesta akcija pret gaidāmo Ūnijas likvidāciju. Jo-projām nav zināmi visi priesteru uzvārdi, kas parakstījuši šo petīciju, bet starp viņiem bija arī trīs priesteri no Ludzas apriņķa. Tā kā Latgales teritorijā (Ludzas apriņķi) 1834. gadā pavisam bija trīs priesteri (Liseichykau 2015, 39), tad jāsecina, ka šajā akcijā vienprātīgi piedalījās visa Latgales uniātu garīdzniecība. Drīz sekoja represijas un aptuveni 92 priesteri tika sodīti, atcelti no saviem amatiem, aizsūtīti uz klosteriem vai uz citu, Lietuvas, diecēzi zemākā amatā, vai uz Krievijas iekšējām gubernām.²⁶ Ir ziņas par vienu šīs akcijas dalībnieku, Vertulovas draudzes priesteri Jāni Ščerbinski, kurš astoņus gadus bija izsūtīts uz “tālajām gubernām” (LNA LVVA 7469:1:157).

No Uniātu baznīcas mantojuma Latgalē līdz mūsdienām saglabājušās tikai atsevišķas detaļas tagadējo pareizticīgo baznīcu iekārtās un svētgleznu kolekcijās, īpaši Brodaižu un Lauderu baznīcās (Kaminska 1994, 130 134).

Diemžēl pagaidām nav ziņu par grieķu rita ticīgo skaitu Latgales teritorijā Ūnijas likvidācijas priekšvakarā. Pēc krietni vēlākām – 1871. gada ziņām Vecslabadas (2910 ticīgie), Lauderu (1768 ticīgie), Brodaižu (1839 ticīgie), Vertulovas (1036 ticīgie) draudzēs kopā bija 7553 ticīgo (LNA LVVA 4754:2:79, 18op., 24, 40op., 43op.).

Paši garīdznieki savās atskaitēs atzīmē, ka šo draudžu locekļi līdz 1839. gadam bija no “uniātu ticības” (LNA LVVA 4754:2:79, 18op.). Taču šeit jāņem vērā arī tie uniāti, kas bija pārgājuši latīņu ritā, īpaši

²⁶ Shchavel'skii, G. (1910). *Poslednee vossoedinenie s Pravoslavnoi tserkov ,iu uniatov Belorusskoi eparhii (1833–1839 g.g.)*. S.-Peterburg, s. 286–293.; Marozava 2014, 164–166; Radvan, M. *Pratest uniātskogo dubavenstva (1834–1839)*. Pieejams: <http://media.catholic.by/nv/n13/art6.htm> (25.10.2017.)

Bukmuižā, un Piedrujas uniāti, par kuriem mūsu vēstures arhīvā ziņu nav. Savukārt Brodaižu baznīca jau 1795. gadā bija ar varu atņemta pareizticībā. Var spriest, ka uniātu skaits Latgalē pirms Ūnijas likvidācijas 1839. gadā acimredzot nebija daudz palielinājies salīdzinājumā ar 18. gadsimta beigām un varēja būt ap 7000 ticīgo.

Latvijas Nacionālā arhīva Latvijas Valsts vēstures arhīvā ir ļoti pieticīgas ziņas par uniātiem Latgales teritorijā. Tās neļauj precīzi noteikt nedz Austrumu rita katoļu parādīšanās un draudžu izveidošanās laiku, nedz ticīgo skaitu un to etnisko un sociālo sastāvu. Nav arī dokumentu par draudžu iekšējo dzīvi un attiecībām ar latīņu rita katoļiem un pārējām reliģiskajām kopienām reģionā. Tomēr ziņas Krievijas (Pēterburgas) un Baltkrievijas (Minskas) arhīvos ļauj secināt par uniātu parādīšanos Latgales teritorijā jau 17. gadsimta pirmajā pusē, un tās liecina, ka 18. gadsimta beigās šeit bija visai daudz grieķu rita katoļu. Laika periodā no 17. gadsimta līdz 19. gadsimta sākumam Latgalē pastāvēja aptuveni astoņas uniātu lauku draudzes, neilgu laiku uniātu dievkalpojumi notika Ludzas pilī un ir iespējams, ka šajā periodā kādu laiku pastāvēja uniātu draudzes arī Dauvgapilī un Rēzeknē.

Uniāti Kurzemes un Zemgales hercogistē (17. gadsimtā – 1795. gadā)

Pirmie apgabali Kurzemes un Zemgales hercogistē, kur sāka veidoties uniātu draudzes, bija Jēkabpils un Ilūkste. 1670. gadā pēc hercoga Jēkaba privilēģijas Holmhofas slobodas²⁷ vietā tika nodibināta Jēkab-

²⁷ Neskaidra ir šī slobodas izcelšanās vēsture. Literatūrā tiek apgalvots, ka jau 16. gadsimtā tur apmetušies "krievu" plostinieki, loči un tirgotāji. Sk.: Sapunov, A. (1893). *Reka Zapadnaia Dvina. Istoviko-geograficheski obzor*. Vitebsk, s. 471–472. Ja tas atbilst patiesībai, tie nebija nekādi "krievi" mūsdienu izpratnē, bet gan rutēņi (rusīni), acimredzot no Polockas, Vitebskas un Smoļenskas. Tādā gadījumā daži no viņiem jau 17. gadsimta sākumā varēja būt uniāti. Tomēr slobodas izvēršanās acimredzot saistīta ar vecticībnieku un bēgļu no Lietuvas lielkņazistes parādīšanos 17. gadsimta 50.–60. gados. Etniskā ziņā vairums iedzīvotāju, izņemot vecticībniekus, drīzāk jāsauc par "baltkrieviem". Mūsdienās veiktie arheoloģiskie pētījumi ļauj secināt, ka sloboda izveidojusies ne agrāk par 17. gadsimtu. Sk.: Muižnieks, V., Engēzere, A., Zariņa, G., Rudoviča, V. (2013). Jēkabpils 17.–18. gs. iedzīvotāji (pēc arheoloģisko un bioarheoloģisko pētījumu rezultātiem). *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*, nr. 3, 5.–30. lpp.

pils (Jakobstadt) pilsēta. Pamatojoties uz šo privilēģiju,²⁸ kas atļāva brīvi noturēt dievkalpojumu un bez samaksas izmantot hercoga mežus baznīcu, skolu un hospitāļu būvēšanai,²⁹ uniāti tūlīt pēc 1670. gada uzsāka savas baznīcas celtniecību. Līdzekļus ziedoja vietējais tirgotājs Jans Verpiehovskis. 1678. g. 15. jūnijā tika pabeigta uniātu svētā Nikolaja baznīcas celtniecība. Priesteris, kurš kalpoja šajā baznīcā, bija pakļauts Polockas arhibīskapam (LNA LVVA 7363:5:237, 420; Woliniak 1894, 199–223). 1713. gadā svētā Nikolaja brālība, kas sastāvēja no latīņu un grieķu rita katoļiem, noteica priesterim uzturēšanas līdzekļus (LNA LVVA 2728:2:267, 460). Jāatzīmē, ka latīņu rita katoļiem savas baznīcas

²⁸ Līdz mūsdienām saglabājušies tikai šīs privilēģijas noraksti. 1700. gada norakstu vācu valodā sk. LNA LVVA 649:1:63.

²⁹ Pareizticīgie autori attiecina šo hercoga Jēkaba privilēģiju tikai uz “krievu pareizticīgajiem”, balstoties uz privilēģijas vārdiem, ka tā tiek dota “kopienai, kas sastāv tikai no krievu, nevis vācu vai citām mūsu tautām” (LNA LVVA 554:3:141, 9op). Jautājums, kā interpretēt šo vārdu “krievi”. Privilēģijas poļu tulkojumā lietots vārds “ruski” (LNA LVVA 4038:2:2218, 86), bet tas nozīmē nevis krievus, bet Žečpospolitas “ukraiņus” un “baltkrievus”, jo krievus sauca par moskovītiem, Maskavas tautu. Faktiski tajā laikā ar metaetnonīmu “krievs” (*rusin, ruski*) bieži vien apzīmēja gan ukraiņus un baltkrievus, gan tagadējos krievus, bet Žečpospolitā un arī citur Eiropā, runājot par Maskavas “krieviem”, lietoja politonīmu moskovīts. Sk.: Hrapachevskii, R. (2004). Rus., Malaia Rus, и Ukraina: proishozhdenie i stanovlenie etnonima. *Rossiiskie i slavianskie issledovania: Sb. nauč. statei*. Vyp. 1, Minsk, s. 34–43; Marozava 2001, 225. Tālākie privilēģijas vārdi atklāj šīs kopienas konfesionālo raksturu. Privilēģija dota “Romās katoļu, grieķu un krievu ticību” pārstāvjiem (LNA LVVA 554:3:141, 9op). Iespējams, ka ar “krievu ticību” tiek domāta vecticība. Bet par “grieķu rita”, “grieķu likuma” ticīgiem bieži sauca uniātus. Gan uniātu svētā Nikolaja baznīcas celšana, gan vēlākā Jēkabpils bazilīņu klostera dibināšana pamatojas uz hercoga Jēkaba privilēģiju, par ko liecina vizitācijas dokumenti (LNA LVVA, 4038:2:2218, 86; 6550:1:302, 11). Daži autori pat uzskata, ka šī privilēģija attiecās vienīgi uz uniātiem un tikai vēlāk parādījušies neuniāti (pareizticīgie) un 1761. gadā apelācijas kārtā no hercoga tiek panākts apstiprinājums, ka par “grieķu ticīgiem” jāuzskata arī pareizticīgie (Woliniak 1894, 199–223; *Działność XX. Misjonarzy w Jakobsztacie*. (1914). Krakow, s. 1.). Tomēr 1713. gada ziņojumā nuncijam Polijā kardinālam Odešalco (*Odeschalco*) par reliģisko stāvokli Livonijā 1712. gadā atzīmēts, ka Jēkabpili (dokumentā Krustpili) ir pareizticīgo dievnams ar diviem mūkiem (*monachi schismatici*). Sk.: LNA LVVA 6894:1:34, 107. Pareizticīgo klātbūtne un viņu dievnams minēti arī 1710. un 1715. gada avotos. Sk.: Kučinskis 1981, 57–177. Tātad vismaz no 18. gadsimta sākuma pareizticīgajiem Jēkabpili bija sava baznīca, un acīmredzot viņi šeit dzīvojuši jau pirms tam.

un priestera Jēkabpili nebija līdz pat 19. gadsimtam, un kopš pašas pilsētas dibināšanas viņi apmeklēja uniātu baznīcas, kur pieņēma arī sakramentus.³⁰

Nav precīzi zināms, kad Jēkabpili ieradās baziliāņu mūki un tika dibināts klosteris. Ir saglabājusies svētā Nikolaja uniātu baznīcas metriku grāmata, kuru 1700. gadā iesāka rakstīt baziliāņu mūks Izaja Kozells (LNA LVVA 232:2:66). Pagaidām tā ir pirmā rakstītā liecība par baziliāņu klātbūtni pilsētā, kaut gan, iespējams, viņi bija apmetušies Jēkabpili jau pirms tam. Baziliāņu mūku kapitulā, kas norisinājās 1703. gadā Novogrudokā (tagad – Baltkrievija), minēts par ordeņa rezidenci Krustpili, acīmredzot tā bija domāta Jēkabpils.³¹

Svētā Nikolaja baznīcas metriku grāmatā 17. gadsimta sākumā ir atrodami četru baziliāņu mūku vārdi (LNA LVVA 232:2:66), bet nav

³⁰ Iespējams, Jēkabpils baziliāņu mūki, ņemot vērā situāciju, celebrēja arī latīņu ritā, jo pēc 1939. gada klostera apraksta starp liturģiskām drēbēm atzīmētas arī vecas, vairs nelietojamas "latīņu rizas" (acīmredzot ornāti). Sk.: LNA LVVA 6550:1:302, 8op. Šo praksi Baznīcas vara oficiāli neveicināja, bet realitātē tā pastāvējusi tajās vietās, kur latīņu katoļiem nebija savu priesteru. Tas attiecās galvenokārt uz ordeņa Lietuvas provinci, kurā ietilpa Baltkrievijas un Lietuvas (arī Latvijas) teritorijas. Starp baziliāņu mūkiem daudzi paši bija dzimuši un audzināti latīņu ritā. Pēc 18. gadsimta astoņdesmito gadu datiem Lietuvas ordeņa provincē tādu bija vairāk nekā puse. Sk.: Guculiak, L. (2004). *Bozbestvenna Liturgija Ioana Zolotoustogo v Kievs, koi mitropolii pislia Unii z Rimom (period 1596–1839)*. L., viv: Svichado, s. 52, 119. Pastāvēja arī cita prakse, kad grieķu rita priesteri Svēto Komūniju Romas katoļiem pasniedza latīņu ritā. Ir zināms, ka Jēkabpils baziliāņi gadiem ņēmuši komunikantus no Ilūkstes (Woliniak 1894, 199–223). 19. gadsimta trīsdesmito gadu sākumā uz Jēkabpili brauca tēvi lāzaristi (lācarieši) no Ilūkstes (*Congregatio Missionis*, šo kongregāciju 17. gadsimtā nodibināja svētais Vincents no Paulas, pēc jezuītu ordeņa slēgšanas 1773. gadā lāzaristi tika aicināti viņu vietā), lai apkalpotu pilsētas latīņu rita katoļus. Savām vajadzībām viņi izmantoja Jēkabpils uniātu klostera kapliču. Laikā, kad 19. gadsimta trīsdesmito gadu otrajā pusē tika gatavota Ūnijas likvidācija, šāda prakse bija aizliegta. 1837. gadā lāzaristu tēvs Matejs Miškievičs izveidoja Jēkabpili latīņu rita kapliču un organizēja regulārus dievkalpojumus (Dzialnosc xx. Misionarzy 1914, 10–11).

³¹ *Koe-čto iz prezhibih zaniatii Pskovskogo i Porhovskogo episkopa Pavla*. (1872). Pskov: Slavianskaia tipografija, s. 78–79. Bīskaps Pāvils Dobrohotovs (1814–1900) bija viens no galvenā Ūnijas likvidatora bīskapa Jāzepa Semaško līdzgaitniekiem, tajā pašā laikā viņu interesēja Ūniātu baznīcas, īpaši baziliāņu ordeņa, vēsture. Bīskapa Pāvila savāktajā kolekcijā (pašlaik glabājas Krievijas Zinātņu akadēmijas Vēstures institūtā Pēterburgā) ir unikāli dokumenti par šo tēmu.

skaidrs, vai viņi uzturējušies pilsētā visi kopā, vai, drīzāk, aizstāja cits citu. 1708. gadā, pēc Jēkabpils iedzīvotāju “svinīgas prasības”, ordeņa Lietuvas provinciāls Antonijs Zavadskis atsūtīja uz pilsētu jau minēto tēvu Izaju Kozellu, kurš bija Viļņas pontifikālā semināra audzēknis. Acīmredzot viņš bija atstājis labu iespaidu uz Jēkabpils iedzīvotājiem, ja tieši viņu pilsētnieki gribējuši par savu garīgo tēvu. Tiek uzskatīts, ka šajā laikā svētā Nikolaja baznīca un draudze pāriet baziliāņu aprūpē (LNA LVVA 7363:5:237, 420), tomēr vēl 1710. gadā tur savus pienākumus veica laicīgais priesteris Pēteris Bohuševičs (LNA LVVA 232:2:66, 10). Livonijas un Kurzemes (Piltenes) bīskapa Poplavska 1710. gada diecēzes draudžu baznīcu un kapelu pārskatā Jēkabpili minēts viens grieķu rita priesteris, kurš atzīst bīskapa jurisdikciju (garīgo varu) (Kučinskis 1981, 57–177).

1713. gadā Jans Dominiks Borhs, Kurzemes muižnieks un Ludzas stārasts, ziedoja svētā Nikolaja baznīcai māju un zemi un 1715. gadā tiesā viņš apstiprināja dāvinājuma nodošanu svētā Bazilija mūkiem (LNA LVVA 2728:2:267, 420). Tādējādi 1715. gadā tika likti pamati baziliāņu kopienas pastāvīgai eksistēšanai. Pateicoties Borha ziedojumiem, tika uzcelta vēl viena – Dievmātes Patvēruma – uniātu baznīca, kuru aprūpēja baziliāņi, draudzes skola un hospitālis. 1727. gadā par ordeņa līdzekļiem un ziedojumiem tika uzbūvēts baziliāņu klostera komplekss, kurā ietilpa piecas istabas: priora (klostera priekšnieka) istaba, trīs mūku celles, ēdamzāle, kapliča un saimniecības ēkas. 1787. gadā ar ordeņa un draudzes pūlēm tika uzcelta jauna Dievmātes Patvēruma mūra baznīca 1772. gadā nodegušās koka baznīcas vietā (LNA LVVA 2728:2:267, 453,457). Pēc 1761. gada vizitācijas datiem Jēkabpils parafijā, tātad visā draudzes teritorijā (pilsētā un laukos), bija ap 4000 abu rita ticīgo, bet pašā Jēkabpils pilsētā, pēc 1790. gada vizitācijas dokumentiem, dzīvoja 400 latīņu un 200 grieķu rita katoļu (LNA LVVA 4038:2:726, 14–15; 4038:2:2218, 87). Baznīcas celšanas laikā dievkalpojumi tika noturēti klostera kapličā (*oratorium*) (Woliniak 1894, 199–223). Šī mūra baznīca, kaut arī ļoti sliktā stāvoklī, ir saglabājusies līdz pat mūsu dienām un ir pazīstama Jēkabpili kā

“uniātu baznīca”.³² 1790. gada dokumentos bija minēta arī svētā Nikolaja kapliča, kurai blakus ir kapi.³³ Atzīmēts, ka kapliča jau ir veca un atrodas grūstošā stāvoklī (LNA LVVA 4038:2:2218, 87). Acīmredzot tā bija 17. gadsimtā celtā pirmā uniātu baznīca.³⁴ Jēkabpils pilsētas 1797. gada plānā šī baznīca nosaukta par “vecu katoļu baznīcu”, bet 1830. gada pilsētas plānā – par baziliāņu baznīcu. Dievnams atradās pretī pareizticīgo klosterim, blakus vecajam tirgus laukumam (LNA LVVA 1679:162:6662–6666). Kapsētā blakus baznīcai apbedīšana vairs nenotika.

Ir saglabājušās dokumentāras liecības, ka jau 1691. gadā divi baziliāņu mūki, kurus uzaicināja muižnieki Zībergi savā īpašumā, aprūpēja Ilūkstes pilsētas un novada uniātus (LNA LVVA 6550:1:302, 24op). 1703. un 1709. gada baziliāņu ordeņa kapitula dokumentos minēti Ilūkstes klosteris un klostera priekšnieku vārdi (Koe-čto iz prezhikh zaniatii 1872, 73). Jau minētā bīskapa Poplavska 1710. gada dokumentā rakstīts par trim uniātu priesteriem, acīmredzot baziliāņiem, kas uzturējās Ilūkstē (Kučinskis 1981, 57–177). Tomēr klostera materiālais stāvoklis bija ļoti trūcīgs līdz tam laikam, kad 1717. gadā Katrīna Zīberga ziedoja līdzekļus trīs mūku uzturēšanai (LNA LVVA 6550:1:302, 24op). Pateicoties Zībergu dzimtas ziedojumiem, īpaši jāizceļ Josafata Zīberga vārds, tika uzcelts klosteris un koka baznīca, kas bija veltīti Dievmātes dzimšanai. Nav zināms, kad tika uzcelta baznīca, bet 1750. gada 20. septembrī notika Ilūkstes baziliāņu baznīcas iesvētīšanas svētki, kuros piedalījās abu ritu garīdzniecība, bet sprediķi lasīja baskāju karmelīts.³⁵ Jans Zībergs 1791. gadā ziedoja

³² 1820. gados baznīcas ēkai bija nepieciešams steidzams remonts, ko 1829. gadā konstatēja komisija, kuras sastāvā bija Kurzemes dekāns Anselms Lečicks un Ilūkstes klostera priekšnieks Iraklijs Lebls. Bet pēc vietējā arhitekta aprēķiniem remontam bija vajadzīgi divi tūkstoši sudraba rubļu. Klosterim tādu līdzekļu nebija, tāpēc 21 Baltkrievijas klosteriem bija noteikts nodot konkrētu summu Jēkabpils klostera kompleksa remontam. Tomēr naudas vākšana ieilga un līdz 1839. gadam bija veikti tikai neatliekamie darbi. Šo jautājumu par klosteru remontu mēģināja risināt jau Pareizticīgā baznīca līdz pat 19. gadsimta piecdesmitajiem gadiem (LNA LVVA 2728:2:267, 29–30).

³³ 2011. gadā šajā senās kapsētas teritorijā – tagadējās Jēkaba un Brīvības ielas krustojumā – veikti arheoloģiski pētījumi. Apbedīšana kapsētā bija pārtraukta 18. gadsimta beigās (Muižnieks 2013, 5–30).

³⁴ 1839. gadā Jēkabpils uniātu klostera aprakstā minēta svētā Nikolaja kapliča, kas atrodas pie tirgus un no kurienes notiek mirušo izvadīšana (LNA LVVA 6550:1:302, 9op).

³⁵ Viļņas Universitātes bibliotēkas Rokrakstu nodaļa, F3-993, fol. 107.–118.

līdzekļus, lai klosterī varētu uzturēties seši mūki. Kad 1792. gadā nodega koka baznīca, 1816. gadā, atkal pateicoties grāfu Plāteru–Zībergu atbalstam, tika uzcelta jauna, mūra baznīca.³⁶ 1824. gadā bija uzbūvēts jauns klostera komplekss ar klostera priekšnieka istabu, sešām mūku cellēm, ēdamzāli un arī saimniecības ēkām (LNA LVVA 6550:1:17, 14–15).

Jēkabpils un Ilūkstes klosteri bija centri, no kurienes baziliāņu mūki veica savu pastorālo un misijas darbu hercogistes teritorijā. Vērts atzīmēt, ka baziliāņu darbības lauks bija diezgan plašs. Kā jau minēts, 1761. g. vizitācijas materiāli liecina, ka Jēkabpils baziliāņu apkalpotajā teritorijā dzīvoja ap 4000 abu ritu ticīgo, bet klosterī tajā laikā bija tikai trīs tēvi baziliāņi. Nav zināms, cik grieķu rita katoļu atradās Ilūkstes baziliāņu klostera aprūpē, vizitācijas dokumenti ziņo, ka Ilūkstes draudzē (parafijā) ietilpa 20000 katoļticīgo, kurus apkalpoja desmit jezuīti un trīs baziliāņu tēvi (LNA LVVA 4038:2:726, 14–15). Tomēr tieši Ilūkstes novadā 18. gadsimta otrajā pusē un 19. gadsimta sākumā veidojās lauku uniātu draudzes ar savām baznīcām un kapelām. Baziliāņu tēvu darbības lauks bija ne tikai uniātu garīgā aprūpe, sakramentu administrēšana, draudžu izveidošana un lauku baznīcu celšanas organizēšana, viņi piedalījās, cik tas bija viņu spēkos, arī reģiona rekatolizācijā. Šo darbu hercogistē bija sākuši jezuīti un katoļticīgie muižnieki 17. gadsimtā, un tas nebija iedomājams bez misijas vietējo iedzīvotāju – latviešu vidē, kuri pēc hercogistes izveidošanas, vismaz formāli, bija luterticīgie. Tā Jēkabpils uniātu klosterī bija latviešu misionāra amats (*missionarius Linguae Lottavicos*), kuru 18. gadsimta sešdesmitajos gados pildīja baziliāņu tēvs Marciāns Cibulskis (LNA LVVA 232:2:67, 67, 72).³⁷ Tātad latvieši, galvenokārt no Jēkabpils

³⁶ 1839. gadā pēc Ūnijas likvidācijas baznīca un klosteris oficiāli kļūst par pareizticīgo, bet 1921. gadā baznīca tika nodota Ilūkstes Romas katoļu draudzei un ir saglabājusies līdz mūsdienām.

³⁷ Tēvs Marciāns Cibulskis pildīja arī Jēkabpils uniātu draudzes prāvesta (paroha) pienākumus. Ir interesanta liecība par baziliāņu mūku darbību luterticīgo latviešu vidē. Tā 1836. gadā Jēkabpils baziliāņu klostera priekšnieks Aleksandrs Voinovskis, labi pārvaldot latviešu valodu, pēc latviešu luterticīgo zemnieku pieprasījuma veica ekzorcismus, svētīja mājas, lopus, dodot arī citas svētības, preti saņemot pārtikas produktus. Tiesa, to viņš esot darījis nevis katoļu misijas nolūkā, bet lai sagādātu uzturu klosterim (LNA LVVV 6550:1:297, 12). Tomēr tas liecina par komunikāciju starp uniātu tēviem un latviešu zemniekiem.

apkārtnes, varēja būt par Austrumu katoļiem. Nav šaubu, ka arī kāds no Ilūkstes baziliāņiem pārvaldīja latviešu valodu, jo starp Ilūkstes uniātu draudzes locekļiem bija arī latvieši. Tā 1730. gadā viens no Ilūkstes klostera tēviem savā vēstulē baziliāņu klostera priekšniekam Berezvečjā (tagad Baltkrievijas teritorijā) rakstīja, ka viņiem ļoti vajadzīgs mūks no latviešiem tāpēc, ka pie viņiem ir daudz latviešu (Koe-čto iz prezhikh zaniatii 1872, 76). Ilūkstes novads jau tajā laikā izcēlās ar savu raibo konfesionālo un nacionālo sastāvu, iespējams, ka vismaz daļa latviešu kļuva par grieķu rita katoļiem jauko laulību dēļ, citi bija konvertēti no luterisma.

Arī vietējā muižniecība zināja un cienīja svētā Bazilija ordeni. Kurzemes aristokrātija ne tikai materiāli atbalstīja tā darbību, kā to darīja Borhi un Zībergi, bet slaveno vietējo muižnieku dzimtu pārstāvji arī paši iestājās Svētā Bazilija ordenī, dodot tam priekšroku no katoļu garīgo ordeņu vides. Tā 1739. gadā Jēkabpils baziliāņu klosterī darbojās tēvs Ipolits Felkerzams (Felkerzāms), pazīstamu Baltijas muižnieku dzimtas pārstāvis (LNA LVVA 232:2:66, 65). Iespējams, ka baziliāņu mūks bija arī Gedeons Mēdems no slavenās Kurzemes muižnieku dzimtas, kurš konvertējās no luterisma un 1726. gadā iestājās Viļņas pontifikālajā seminārā.³⁸

Baziliāņu klosteri bija vietējie izglītības centri, jo Ilūkstē un Jēkabpilī baziliāņi organizēja draudzes skolas (Liseichykau 2011, 45). Pie klosteriem pastāvēja arī bibliotēkas. Pēc 1839. gada nodošanas aprakstiem, kas bija sastādīti sakarā ar klosteru nodošanu jauniem nu jau pareizticīgiem priekšniekiem, klosteru bibliotēkās Jēkabpilī bija 109, bet Ilūkstē – 129 grāmatu. Lielākā šo krājumu daļa bija Svētie Raksti dažādās valodās, teoloģiska, askētiska un homilētikas satura grāmatas, bija arī daudz filozofijas, vēstures (Jēkabpilī pat 11), ētikas, poētikas, retorikas un pat matemātikas grāmatas, klasisko autoru, piemēram, Cicerona, darbi. Jēkabpils bibliotēkā vairākas grāmatas bija vācu valodā (tādas bija 18) (LNA LVVA, 6550:1:302, 11, 24). Protams, salīdzinājumā ar jezuītu bibliotēku hercogistes galvaspilsētā Jelgavā, kur glabājas ap 1500 grāmatu, baziliāņu tēvu krājumi neizskatās tik nozīmīgi, bet, salīdzinot ar Skaistkalnē un Kuldīgā

³⁸ Henryk Litwin. Katalog alumnów seminarium papieskiego w Wilnie 1582–1798. Czesc II. *Przegląd Wschodni*, t. IX, z. 2 (34), s. 301–377.

jezuītu atstātajām bibliotēkām, kurās bija attiecīgi 184 un 180 sējumu (Plenne 2002, 24–36), un, ņemot vērā nelielo bazilīaņu mūku skaitu, viņu ieguldījums izglītības izplatīšanā šķiet pārliecinošs.

1761. gada vizitācijas dokumentos, ko veica Livonijas un Kurzemes (Piltenes) diecēzes pārstāvis kanoniķis Jēkabs Štoltmans, izņemot bazilīaņu tēvus Jēkabpili un Ilūkstē, trīs cilvēki no katra klostera (kopā 6), norādīts arī viens uniātu draudzes priesteris, kurš kalpo Ilūkstes novadā (LNA LVVA 4038:2:726, 15), diemžēl dokumentā draudze nav nosaukta, bet, iespējams, tā bija Fabianova draudze.

Pēc pirmās Polijas–Lietuvas valsts dalīšanas 1772. gadā bija sadalīta arī liela un sena Polockas arhidiecēze. No tām diecēzes teritorijām, kuras bija palikušas Žečpospolitas sastāvā, tika izveidota Polijas–Polockas diecēze, tajā ietilpa arī hercogistes zemes. Šīs diecēzes 1789. gada vizitācijas dokumentos Kurzemē minētas sešas uniātu lauku kapličas: Fabianovā, Červonkā, Salienā, Siķeles muižā, Kaplavā un Engelsbergā, kas atrodas Braslavas dekanāta sastāvā.³⁹

1790./92. gadā kanoniķis Goldbergers veica Kurzemes hercogistes un Piltenes apgabala katoļu draudžu vizitāciju. Šīs vizitācijas dokumentos bez Jēkabpils un Ilūkstes klosteriem un baznīcām bija minēti arī lauku uniātu dievnami (*oratorium*) Kaplavā, Červonkā, Jakubovā (*Ilgen*, Ilgas muiža), Salienā, Fabianovā (Janovka), arī Engelsbergā.⁴⁰ Salienas baznīcas priesteris apkalpoja arī kapelas Siķeles muižā un Kulakovā (dokumentā *Kulakovska*), kas bija Molu (*von der Mohl*) dzimtu īpašumi (LNA LVVA 4038:2:2218, 65).⁴¹ Materiālos atrodas informācija par Kuremuižas

³⁹ Archiwum Państwowe w Lublinie, zespół nr. 95, sygnatura nr. 143, 19–22. a.

⁴⁰ Engelsberga ir tagadējā Priedaine – Krāslavas priekšpilsēta Daugavas kreisajā krastā. 1916. gada kartē tā saukta par Pristaņu. To apliecina arī Jana Juzefa Jalovecka raksts par Varnaviču draudzi (iespiests 19. gadsimta septiņdesmitajos gados avīzē *Przegląd Katolicki*). Tajā viņš norāda, ka par Engelsbergu pārdēvētā Borhu sloboda (*borchowska sloboda*) viņa laikos veido Krāslavas priekšpilsētu no Kurzemes puses (LU Teoloģijas fakultātes doktoranta Reiņa Norkārklā elektroniskā vēstule 30.11.2016.).

⁴¹ Pēc ziņām 19. gadsimta garīdznieku atskaītēs Fabianovā dievnams bija uzcelts 1743. gadā, Salienā – 1760. gadā un Červonkā – 1769. gadā (citviet minēts 1756. gads), Jakubovā bija metrikas no 1794. gada. Baznīcas uzceltas, pateicoties vietējo muižnieku Molu, Engelhartu un Felkerzāmu dotajiem līdzekļiem (LNA LVVA 4754:2:54, 203, 213, 226; 4754:2:53, 168; 4754:2:220, 209).

(Kurcuma muiža) baznīcu (tag. Kščeva, 19. gadsimtā lietots nosaukums Hrščeva), kas bijusi Lauceses Romas katoļu draudzes filiāle. Pēc vizitācijas datiem tur dzīvoja ap 1000 abu rita katoļu, tomēr latīņu rita ticīgie bija vairākumā (LNA LVVA 4038:2:2218, 71). Draudzi apkalpoja baziliāņu tēvs. Acīmredzot ar laiku situācija mainījies par labu grieķu rita ticīgiem, jo 19. gadsimta sākumā Hrščevas draudze jau ietilpst Kurzemes uniātu dekanāta sastāvā. Diemžēl ticīgo skaits norādīts tikai draudzēm Jēkabpilī (400 latīņu un 200 grieķu rita), Kaplavā (47 latīņu un 68 grieķu rita), Engelsbergā (600 dvēseles), Kuremuižā. Pārējiem ticīgo skaits nav uzrādīts, tikai atzīmēts, ka Salienas draudze bija daudzskaitlīga (*multo plures*), tāda acīmredzot ir bijusi arī Ilūkstes draudze. Fabianovas, Červonkas, Jakubovas draudzes lielums nav zināms. Gandrīz visas draudzes pēc sava sastāva bija jauktas un latīņu rita ticīgie, pēc vizitācijas materiāliem, domineja Jēkabpilī un Kuremuižā, pārējiem šīs proporcijas nav zināmas (LNA LVVA 4038:2:2218, 65,71,87). Tāpēc noteikt uniātu skaitu šajā laikā praktiski nav iespējams. Saliekot kopā visus četrām draudzēm norādītos datus, iegūstam 2315 dvēseles. Pieņemot, ka pārējās piecās draudzēs ir vismaz tikpat daudz cilvēku, tad ticīgo skaits sasniegs ap 5000, no viņiem grieķu rita varētu būt ap 2000 – 2500 ticīgo. Bet tas, protams, ir tikai minējums. Izņemot jau nosauktos, ir ziņas arī par citiem uniātu dievnamiem. Netālu no Červonkas, Tartakā, 1785. gadā par Salienas draudzes locekļu līdzekļiem bija uzcelta neliela filiālbaznīca (LNA LVVA 4754:2:54, 206op). Vēstures literatūrā minēts, ka 18. gadsimta otrajā pusē pastāvēja uniātu baznīca Matulišķos (netālu no Vecbornes) (Woliniak 1894, 199–223). Tomēr šis dievnams drīzāk bija latīņu kapliča, kur notika arī uniātu dievkalpojumi.⁴²

1798. gadā bija atjaunota Katrīnas II valdīšanas laikā likvidētā Brestas diecēze. Acīmredzot tieši šajā laikā bija izveidots Austrumu katoļu Kurzemes dekanāts, kurā ietilpa jau iepriekš minētās draudzes un dievnami, un šis dekanāts tika pakļauts atjaunotai diecēzei. Dekanāta priesteri apkalpoja arī Mankoviču draudzi, tagadējās Lietuvas teritorijā (LNA LVVA 232:2:85). Vēlāk, kad 1809. gadā bija izveidota neliela Lietuvas–Viļņas diecēze, Kurzemes dekanāts bija pakļauts tai.

⁴² Kapliču Matulišķos 1845. gadā slēdza, toreiz tas bija Romas katoļu dievnams (LNA LVVA 6550:1:26, 45).

Vēl hercogistes pastāvēšanas laikā 18. gadsimta otrajā pusē Jēkabpils baziliāņiem notika konfrontācija ar pareizticīgo (neuniātu) mūkiem.⁴³ Tajā laikā uniāti skaitliskā ziņā, salīdzinājumā ar pareizticīgajiem, dominēja pilsētā, pilsētas galva un maģistrāta locekļi bieži nāca no uniātiem (LNA LVVA 554:3:143, 88).⁴⁴ Uniātu skaita palielināšanās, cik var spriest, bija saistīta ar baziliāņu misijas darbu starp neuniātiem, vismaz tā to traktēja pareizticīgo Svētā Gara klostera mūki, un, domājams, tā arī bija.⁴⁵ Tas radīja pareizticīgo mūku neapmierinātību, un viņi vērsās gan pie hercoga, gan pie Pēterburgas varas orgāniem, gribēdami panākt baziliāņu tiesību ierobežošanu, apvainojot uniātus pareizticīgo klosteru zemes īpašumu piesavināšanā. Pēdējais, iespējams, bija saistīts ar bijušo pareizticīgo pilsētnieku, kas bija pievienojušies Ūnijai, vēlēšanos pārrakstīt savus iepriekšējos dāvinājumus baziliāņu klostera labā. Šajā laikā, kad Kurzemes hercogiste atradās pieaugošā Krievijas impērijas ietekmē, šādām sūdzībām bija lielas izredzes būt uzklausītām. Lietā iesaistījās arī Krievijas impērijas sūtnis Jelgavā. Lai nomelnotu baziliāņus arī politiski, pareizticīgie mūki nevairījās rakstīt kompromitējošus ziņojumus, apvainojot baziliāņus Krievijas valdnieces vārda zaimošanā (LNA LVVA 554:3:141, 33). Bija izveidota komisija, lai atrisinātu šo lietu, tomēr šīs komisijas darbība neapmierināja pareizticīgos (Koe-čto iz prezkhk zaniatii 1872, 88). Bet jau drīz sekoja trīs Polijas–Lietuvas valsts dalīšana, kuras gaitā Baltkrievijas, Lietuvas un arī Latvijas uniāti kļuva par Krievijas impērijas pavalstniekiem.

⁴³ Nav precīzi zināms, kad Jēkabpili parādījušies pareizticīgie mūki (sk. 29. atsauci) un ticis uzcelts Svētā Gara klosteris. Literatūrā par tā uzcelšanas gadu minēts 1703. gads, bet šis gads avotos sastopams sakarā ar klostera kapelas antiminsa (bīskapa iesvētīta zīda vai lina drēbe, kur iešūtas svēto relikvijas) svētīšanas datumu (LNA LVVA 4754:2:54, 195). Svētā Gara baznīcas metrikas grāmatas saglabājušās tikai no 1800. gada (LNA LVVA 232:1:149). Blakus Svētā Gara baznīcai 1774. gadā par klostera līdzekļiem bija uzcelta Svētā Nikolaja mūra baznīca (LNA LVVV 4754:2:54, 195).

⁴⁴ Pēc pareizticīgo mūku stāstītā, uniātiem Jēkabpili bija vairāk nekā 100 māju (*dvorov*), bet pareizticīgiem ne vairāk par 20 (LNA LVVA 554:3:142, 35).

⁴⁵ Interesanti, ka pareizticīgie mūki bija gatavi sadzīvot ar Romas katoļiem, jo latīņu rits nevarēja piesaistīt krievus. Bet Ūnija tiek vērtēta kā drauds pareizticībai tieši rita līdzības dēļ (LNA LVVA 554:3:141, 33).

Kurzemes guberņas uniāti Krievijas impērijā (1795–1839)

Lai gan pēc 1793. gada Grodņas traktāta, kas sankcionēja otro Žečpospolitas dalīšanu, abu ritu katoļticīgajiem tika garantēta ticības brīvība, jau Katrīnas II valdīšanas laikā sākās pirmās plašas uniātu vajāšanas. 1795. gadā bija likvidētas visas uniātu diecēzes Krievijas impērijā, izņemot Polockas arhidiecēzi. Šajā procesā tika iesaistīta gan administrācija, gan, ja tas bija nepieciešams, īpaši pareizticīgo jauno draudžu organizēšanā, arī policijas spēki un armijas komandas (Velikiū 1975, 121–125). Pēterburgas valdība neslēpa, ka šie pasākumi vērsti uz “ērtāku Ūnijas likvidāciju”, bet jebkura pretošanās šai politikai tika kriminalizēta.⁴⁶

Protams, Katrīna II uniātu jautājumu uztvēra nevis reliģiski, bet politiski. Valdnieces attieksmi pret pareizticību raksturo kaut vai Melissino projekts, kas paredzēja valsts Pareizticīgo baznīcu pilnīgi reformēt protestantisma garā (Gavrilin 1999, 18–19). Bet pareizticība tiek uztverta valstiskā garā kā lojalitātes apliecinājums Krievijas impērijai un Rietumu guberņu iedzīvotāju integrācijas pamats, ņemot vērā arī politisko situāciju reģionā, proti, 1794. gada Kostjuško sacelšanos.

Kurzemes uniātus šis vajāšanu vilnis praktiski nebija skāris, jo līdz 1795. gadam, vismaz formāli, Kurzemes un Zemgales hercogiste bija patstāvīga, bet 1796. gadā tronī nāca imperators Pāvils I, kurš pārtrauca Katrīnas II represiju politiku pret uniātiem. Tieši pēc 1795. gada pastiprinājās baltkrievu ieceļošana Kurzemē, to veicināja hercogistes pievienošana Krievijas impērijai (Strods 1996, 198) un viens no iemesliem bija uniātu vajāšanas Baltkrievijas teritorijā Katrīnas II laikā. Tas savukārt palielināja uniātu skaitu Kurzemes guberņā, jo 19. gadsimta sākumā tika organizētas jaunas uniātu draudzes un celtas baznīcas. 1800. gadā ar muižnieces Ievas Felkerzāmas gādību bija uzcelta baznīca un izveidota draudze Skrudalienā, bet 1815. gadā Hrščevā (Kščevā) par grāfa Simona Zabellas piešķirtajiem

⁴⁶ Katrīnas II rīkojums Minskas ģenerālgubernatoram Tutolminam. Sk.: *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii 1649–1825, 1794*. (1830). T. 23, Sankt-Peterburg., s. 509.

līdzekļiem tika uzcelta jauna baznīca (LNA LVVA 4754:2:54, 209, 225). Uniātu skaits ar laiku kļūst tik ievērojams, ka Kurzemes guberņas Ilūkstes novadu, kas tajā laikā ietilpa Sēlpils apriņķī, 19. gadsimta sākumā dažreiz sauca par “uniātu novadu” (“*uniatskaia storona*”).

Pēc 1816. gada dvēseļu revīzijas datiem Jēkabpils klosterī dzīvoja seši baziliāņu mūki (pieci priesteri un viens diakons), bet Ilūkstē – četri mūki (visi priesteri), kas apkalpoja vietējās draudzes. Vēl Kurzemes guberņā, Sēlpils apriņķī, pastāvēja piecas lauku draudzes Salienā, Kaplavā, Hrščevā, Skrudalienā un Fabianovā. Kaplavas draudzi apkalpoja divi priesteri, pārējās pa vienam (LNA LVVA 630:2: 280, 2–15). Tātad kopā bija 10 baziliāņu mūki un seši lauku draudzes priesteri, kas ir diezgan ievērojams skaits salīdzinoši nelielam Kurzemes dekanātam. Salīdzinājumam jāatzīmē, ka, piemēram, vēl 1830. gadā Pareizticīgo baznīcai Kurzemes guberņā bija tikai divas draudzes Jelgavā un Jēkabpilī (pareizticīgo klosteris Jēkabpilī jau bija beidzis pastāvēt) ar diviem priesteriem un diviem diakoniem (LNA LVVA 6550:1:10, 2–3).⁴⁷ Visi uniātu priesteri, pēc 1819. gada datiem, bija ieguvuši tam laikam labu izglītību. Nerunājot par baziliāņiem, kas bija Uniātu baznīcas elite, arī visi diecēzes priesteri Kurzemes dekanātā bija beiguši garīgo semināru vai baziliāņu klostera vidusskolu. Šajās skolās 19. gadsimta sākumā mācīja teoloģiju, vēsturi (Baznīcas un vispārējo), matemātiku, fiziku, retoriku, poētiku, jurisprudenci, ģeogrāfiju, latīņu, poļu, franču un krievu valodu (Liseichykau 2011, 45–47).

1834. gada revīzijas dati uzrāda jau mazāku baziliāņu skaitu: pa trim priesterim Jēkabpilī un Ilūkstē, tātad kopā seši mūki. Tas izskaidrojams ar represijām, kas skāra baziliāņus, jo valdība apvainoja ordeni par piedalīšanos 1830. gada sacelšanās. Bija likvidēts ordeņa priekšnieka amats, konfiscēti īpašumi un slēgts noviciāts, kas neļāva uzņemt ordenī jaunus locekļus (Velikii 1975, 253). Lauku draudžu skaits saglabājās bez izmaiņām, proti, pastāvēja jau minētās draudzes Salienā, Kaplavā, Hrščevā, Skrudalienā un Fabianovā, kuras apkalpoja 5 priesteri (LNA LVVA 630:2:280, 2–15). Tātad 1834. gadā Kurzemes dekanātā bija 6 baziliāņu mūki un 5 lauku

⁴⁷ 1834. gadā jau bija izveidota pareizticīgo draudze Liepājā (LNA LVVA 6550:1:1, 3.–4.).

draudzes priesteri. No diecēzes priesteriem, kas kalpoja dekanātā, īpaši jāmin Kotlinsku priesteru dinastijas pārstāvji. Garīdznieki no šīs dzimtas šajā laikā vienlaikus apkalpoja trīs draudzes (Kaplavā, Skrudalienā un Hrščevā), tātad gandrīz pusi dekanātu draudžu un lielāko daļu lauku draudžu. Viens no pieciem diecēžu priesteriem Jans Kotlinskis Kaplavā dzīvoja celibātā, parējiem bija ģimene. Arī Kurzemes dekanātā bija vērojama tradīcija, ka tēva kalpošanas vietu mantoja dēls. Tā Salienas draudzē pēc tēva priestera Filipa Lečicka nāves kalpošanu turpināja viņa dēls priesteris Anselms Lečickis (LNA LVVA 630:2:280, 2–15). Šāds draudzes un priesteru skaits bez izmaiņām saglabājās līdz 1839. gadam. Ticīgo skaits visās septiņās uniātu draudzēs, pēc 1841.–1842. gada datiem, tūlīt pēc Ūnijas likvidācijas bija 3585 cilvēki (LNA LVVA 4754:2:53, 14–15, 17, 25–26, 29, 33–34, 38). Bet šeit jāņem vērā, ka daudzi uniāti tajā laikā jau bija pārgājuši latīņu ritā un tāpēc sākotnēji netika uzskaitīti, vēlāk noskaidrojās, ka šo ticīgo skaits bija 933 cilvēku. Tātad Austrumu rita katoļu skaits Kurzemes dekanātā pirms 1839. gada bija ap 4500 ticīgo.⁴⁸ Pēc sociālā sastāva tie bija galvenokārt zemnieki, bet bija arī pilsētnieki, māju īpašnieki (*mesbchane odnodvortsy*), vispirms jau Jēkabpils pilsētas un Ilūkstes miesta iedzīvotāji un atsevišķi sīkmuižniecības (šļahtas) pārstāvji (piemēram, Ilūkstes draudzē minēti četri cilvēki, bet Kaplavas draudzē – 11) (LNA LVVA 4754:2:53, 14–15, 17, 25–26, 29, 33–34, 38). Atšķirībā no Latgales, uniātu skaits Kurzemes guberņā salīdzinājumā ar 18. gadsimta beigām bija ievērojami pieaudzis, iespējams, pat divkārtšojies. Acimredzot galvenokārt tas saistīts ar plašām 1795. gadā notikušajām uniātu vajāšanām Krievijas impērijā, kas piespieda viņus meklēt patvērumu Kurzemes hercogistē. Kopējais uniātu skaits Latvijas teritorijā, Latgalē un Kurzemes guberņā, ņemot vērā iepriekš minētos skaitļus, varēja būt apmēram 12000 ticīgo.

18. gadsimta beigās – 19. gadsimta sākumā sākās uniātu masveida pāriešana latīņu ritā. Katrīnas II valdīšanas laikā bija izplatīts uzskats, ka Krievijas impērijā varēs pastāvēt tikai Pareizticīgā un Romas katoļu baznīca, to veicināja gan vajāšanas un Pēterburgas valdības nostāja, gan netieši

⁴⁸ Salīdzinājumam: 1855. gadā Kurzemes guberņā dzīvoja 3609 vecticībnieki (Ante 2011, 110).

arī Katrīnas II ieceltā Romas katoļu Mogiļevas arhibīskapijas arhibīskapa Sestženceviča ambīcijas, kurš gribēja kļūt par metropolitu visiem Krievijas impērijas abu ritu katoļiem (Gutsuliak 2004, 115–116). Kaut gan Pāvila I un Aleksandra I valdīšanas gados uniātu stāvoklis uzlabojās un pēc vajāšanām lielākai daļai ticīgo izdevās atrieties atpakaļ Ūnijā, bija atjaunotas dažas uniātu bīskapijas un pat Uniātu baznīcas metropolija (1806. gadā),⁴⁹ tomēr uzticēšanās cara valdībai nebija un pāriešana latīņu ritā turpinājās. Piemēram, 1838. gadā Baltkrievijas bīskaps Vasiļijs Lužinskis rakstīja Kurzemes gubernatoram, ka no 880 cilvēku lielās Salienas uniātu draudzes puse pārgājusi latīņu ritā (LNA LVVA 1:5:3952, 30op).

Ūnijas likvidācija Krievijas impērijā 1839. gadā un tās sagatavošanas process

Otrs posms Ūnijas likvidēšanā attiecas uz imperatora Nikolaja I valdīšanas laiku, kad, saskaņā ar impērijas ideoloģijas pamatprincipiem, ko bija formulējis cara valdības ministrs grāfs Sergejs Uvarovs, pareizticībai bija atvēlēta impērijas politiskās un reliģiskās konsolidācijas loma. Valsts līmenī Pareizticīgā baznīca bija valdošā (*gospodstvuiushchaia*) starp citām atļautajām (*terpīmye*) baznīcām. Pareizticībai vienīgai bija jārepresentē Bizantijas slāvu kristīgā tradīcija impērijā. Konkurenti šajā ziņā bija impērijā samērā daudzskaitlīgie uniāti un vecticībnieki, līdz ar to neizbēgami sekoja viņu vajāšanas.

Atšķirībā no Katrīnas II brutālās politikas, Nikolaja I laikā Ūnijas likvidācija tika īstenota pakāpeniski no 1827. līdz 1839. gadam. Šajā periodā tika īstenoti pasākumi, kam vajadzēja sagatavot Uniātu baznīcas likvidāciju. Šie pasākumi bija vērsti divos virzienos.

Vispirms vajadzēja nošķirt abu ritu katoļu kopējo reliģisko dzīvi. Kā atzīmēja Viļņas Romas katoļu bīskaps 1840. gadā, pirms Ūnijas likvidācijas uniātu priesterus, īpaši svētkos, aicināja Romas katoļu baznīcās, lai palīdzētu latīņu priesteriem pieņemt grēksūdzes, un otrādi: latīņu priesteri

⁴⁹ Tomēr ne ar veco nosaukumu Kijevas, Galīcijas un visas Krievzemes metropolīts, bet gan visu Grieķu unītu baznīcu Krievijas impērijā metropolīts.

celebrēja grieķu rita baznīcās, atstājot konsekkrētus komunikantus, lai uniātu priesteri pēc tam varētu tos izmantot latīņu rita ticīgo Komūnijai (LNA LVVA 6550:1:23, 2). Kurzemes guberņas teritorijā Jēkabpili un Augšzemē katoļu draudzes bieži vien bija jauktas, un abu ritu katoļi vērsās pie priestera, kurš tajā laikā bija sasniedzams, respektīvi, tuvāks, neatkarīgi no rita. Kurzemes uniātu dievnamos celebrēja latīņu priesteri un otrādi (LNA LVVA 6550:1:23, 15, 53op). Tāda pati situācija bija raksturīga arī Latgalei un šim reģionam vispār. Tagad valsts vara gribēja tam darīt galu un izolēt Uniātu un Romas katoļu baznīcas.

1827. gadā bija izveidota jauna atsevišķa Uniātu baznīcas pārvaldes iestāde – Grieķu uniātu kolēģija (Unia v dokumentakh 1997, 56). Vēlāk, 1837. gadā, vēl pirms Uniātu baznīcas oficiālās likvidācijas, šī kolēģija tika pakļauta Pareizticīgas baznīcas sinodes oberprokuroram,⁵⁰ kas bija absurdi no baznīcas likumu (kanonu) viedokļa, bet skaidri parādīja šo pārveidojumu mērķi. Visas Uniātu bīskapijas tika likvidētas, un to vietā bija izveidotas divas Baltkrievu un Lietuvas bīskapijas. Austrumu rita katoļi, kas atradās Kurzemes guberņas un Latgales teritorijā, bija pakļauti Baltkrievijas bīskapam.

Viena no šim procesam raksturīgajām iezīmēm bija pašu uniātu darbinieku, kas dažādu iemeslu dēļ atbalstīja cara politiku, izmantošana. Tādi bija bīskapi Jāzeps Semaško un Vasilijš Lužinskis, kas tikai nomināli skaitījās uniāti, bet faktiski jau bija atkrituši no katoļticības. Šie bīskapi piekopa abu ritu katoļu separācijas politiku.

Sakarā ar to, ka Kurzemes uniātu, salīdzinoši ar Baltkrievijas uniātiem, nebija daudz⁵¹ un viņi dzīvoja tālāk no bīskapijas centra, Kurzemes guberņā šīs pārmaiņas tika izjustas vēlāk, tikai 19. gadsimta trīsdesmito gadu otrajā pusē. Viens no šīs politikas piemēriem bija 1837. gada notikumi Jēkabpils baziliāņu klosterī, kad tika atklāts, ka klostera kapelā celebrē latīņu rita priesteri, bet paši baziliāņi veic liturģiskas darbības latīņu ritā

⁵⁰ *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii 1825–1881, 1837.* (1838). T. 12, Otd. 1, Sankt-Peterburg, s. 1.

⁵¹ 18. gadsimta beigās 80% baltkrievu zemnieku, daļa pilsētnieku un mazās un vidējās muižniecības (šļahtas) bija uniāti (Marozava 2000, 213–222).

(aizlūgumi par mirušiem u. c.). Notika izmeklēšana, un klostera priekšnieks tika sodīts (LNA LVVA 2728:2:267, 357–362; Dzialnosc 1914, 10–11). Jau tajā laikā prāvestiem bija uzdots meklēt un sastādīt to uniātu sarakstus, kas praktizē latīņu ritā, lai atgūtu viņus atpakaļ grieķu ritā (LVA LVVA 6550:1:421, 15–16).

Otrs svarīgs Ūnijas likvidācijas sagatavošanas virziens bija tā saucamā Austrumu rita “atjaunošanas” politika. Uniātu baznīcā laika gaitā izveidojās sava liturģiskā tradīcija ar aizguvumiem no latīņu rita liturģiskās prakses, turklāt ukraiņu un baltkrievu liturģiskā tradīcija atšķīrās no Maskavas baznīcas tradīcijas vēl pirms Brestas ūnijas noslēgšanas 1596. gadā. Atsaucoties pat uz Romas pāvesta rīkojumiem par Austrumu liturģisko tradīciju ievērošanu (LNA LVVA 7363:4:88), cara valdība īstenoja uniātu liturģiskās tradīcijas revīziju, kas faktiski nozīmēja tā saucamā sinodālā rita ieviešanu, identisku tam, ko lietoja Krievijas Pareizticīgo baznīca. Šajā uniātu rita “atjaunošanā” ietilpa gan liturģiskās telpas rekonstrukcija (ikonostasu ierīkošana, sānu altāru un ērģeļu likvidācija u. c.), gan izmaiņas liturģiskajās darbībās pēc Pareizticīgajā baznīcā lietotām liturģiskajām grāmatām un paražām. Tieši šī valdības politika radīja lielāko neapmierinātību ticīgās tautas un garīdzniecības vidē. Kaut gan valdība mēģināja uzsvērt, ka pārmaiņas skar tikai rituālo pusi un ka tas nozīmē atgriešanos pie vecajām tradīcijām, tā gribēja novērst uzmanību no tā, ka patiesībā notiek Uniātu baznīcas kanoniskā statusa maiņa un tiek prasīta atsacīšanās no katoliskās mācības. “Maskavas” liturģisko grāmatu ieviešana radīja lielu pretestību uniātu garīdzniecībā. Daudzi priesteri uzskatīja, ka izmaiņas liturģiskajos tekstos (piemēram, liturģijas laikā vairs netiek pieminēts Romas pāvests) faktiski nozīmēja reliģijas maiņu (Liseichykau 2011, 93).

Kurzemes uniātu dekanātā šīs izmaiņas aktīvi sāka ieviest tikai 1838. gadā. Rīgas ģenerālgubernators barons Kārlis Magnuss fon der Pālens saņēma no Sinodes virsprokurora grāfa Protasova slepenu rīkojumu pastiprināt uzraudzību Sēlpils apriņķī un novērst jebkādu pretdarbību Uniātu baznīcas pārveidošanai un sinodālā rita ieviešanai. Tādu pašu rīkojumu ģenerālgubernators nosūtīja Kurzemes gubernatoram (LNA LVVA 1:10:333, 1–3).

Tomēr Kurzemes guberņas Uniātu baznīcas pārveidošana un apgādāšana ieilga gan draudžu nabadzības dēļ, gan muižnieku dažādu iemeslu izraisītās nevēlēšanās dēļ dot šim nolūkam līdzekļus, jo valsts uzņēmās nepieciešamības gadījumā materiāli atbalstīt šīs liturģiskās reformas tikai valsts muižās. Daži muižnieki, kā, piemēram, muižniece Doroteja Komarovska, kuras īpašumos atradās Kaplavas baznīca, nevēlējās to darīt reliģiskās pārliecības dēļ, jo bija katoliete (LNA LVVA 1:12:772, 1-3; 96:1:10592, 1-2, 4-5). Šī “pārveidošana” turpinājās jau pēc Ūnijas oficiālas likvidācijas 19. gadsimta četrdesmitajos gados, liturģisko inventāru bijušajām uniātu baznīcām ziedoja pat baznīcas no Maskavas (LNA LVVA 6550:1:290, 1-5). Iespējams, tieši tāpēc, ka šīs reformas norisinājās lēni un notika jau pašas Ūnijas likvidācijas priekšvakarā, tās nepaspēja radīt aktīvu pretestību starp ticīgajiem, kā tas bija Baltkrievijas teritorijā, un tā izpaudās tikai pēc 1839. gada.

Uniātu vajāšanas un pretošanās Kurzemes guberņā

Ūnijas likvidācijas sagatavošanas ietvaros, īpaši intensīvi tas norisinājās 1834.–1839. gadā, notika aktīva uniātu garīdzniecības ietekmēšana nolūkā panākt piekrišanu gaidāmajai “apvienošanai” ar Pareizticīgo baznīcu. Ar katru bīskapu runāja atsevišķi, ar solījumiem un draudiem mēģinot panākt garīdznieku piekrišanu, ko vajadzēja apliecināt ar savu parakstu. 1838. gada gaitā 1305 garīdznieki un mūki bija devuši piekrišanu, bet 593 atteicās “dot parakstu” (Marozava 2011, 155–158).

1939. gada 12. februārī notika tā saucamais Polockas baznīcas koncils, kurā bija parakstīts no Pēterburgas atvestais “apvienošanās akts” ar Pareizticīgo baznīcu un nodots Sinodei. 25. martā to apstiprināja imperators Nikolajs I ar savu rīkojumu (Unia v dokumentakh 1997, 59).

Tā bija likvidēta Uniātu baznīca Krievijas impērijā, palikusi tikai Holmas bīskapija Polijas teritorijā, ko valsts likvidēja 1875. gadā. Bija paredzēta noteikta kārtība šī lēmuma īstenošanai. Bīskapi iepazīstināja ar imperatora rīkojumu dekānus (jau toreiz viņus pēc pareizticības parauga sauca *blagochinnye*), viņi savukārt – prāvestus, kas jau bija devuši piekrišanu

pievienošanai Pareizticīgo baznīcai. Prāvestiem bija jā sagatavo savas draudzes ticīgie gaidāmajam pārmaiņām. Šajā laikā tie, kuri joprojām neatbalstīja Ūnijas likvidāciju un negribēja mainīt savu nostāju, tika atcelti no amatiem un aizsūtīti uz klosteriem Krievijas iekšējās gubernās. Un tikai ar 1. oktobra Senāta rīkojumu bija pasludināta Grieķu unītu un Pareizticīgās baznīcas “pilnīga apvienošana” un kopš šī brīža bija aizliegts lietot “grieķu unītu nosaukumu” (Chistovich 1889, 64).

1839. gada pavasarī Ūnijas likvidācijas pēdējais posms sasniedza arī Kurzemes gubernu. Aprīlī Jēkabpils un Ilūkstes baziliāņu klosteru priekšniekiem Heraklijam Lebelam un Mihailam Strželeckim, kas nepiekrita “apvienošanai” ar Pareizticīgo baznīcu un negribēja mainīt savu nostāju, bija pavēlēts ierasties Polockā, kur viņi nonāca stingrā uzraudzībā (LNA LVVA 2728:2:2, 444–446).

Vēlāk nepakļāvīgie baziliāņi tika aizsūtīti uz klosteri Kurskā (tagad Krievijas teritorijā).⁵² Uz Jēkabpils klosteri uzraudzībai aizsūtīja bijušo Tadolinas (tagad Baltkrievijas teritorijā) klostera priekšnieku Silvestru Bukovski, kas atteicās pieņemt pareizticību un sava ordeņa likvidāciju (LNA LVVA 2449:1:2, 4–5). Šajā laikā Kurzemes gubernators, saskaņā ar Krievijas impērijas Iekšlietu ministrijas Garīgo lietu departamenta rīkojumu, lika gubernas policijas priekšniekiem un pilskungiem (hauptmaņiem) slepeni novērot vietējos Romas katoļu priesterus (LNA LVVA 412:2:1167).

Jaunais Jēkabpils klostera priekšnieks Aleksandrs Voinovskis 1839. gada augustā sūdzējās bīskapam Polockā, ka pilsētas uniāti un Romas katoļi viņu apvainojuši nodevībā un prasīja attiecīgi rīkoties. Sašutumu Jēkabpils iedzīvotājos radīja Voinovska, bijušā baziliāņu mūka, pāriešana pareizticībā (LNA LVVA 6550:1:4, 5). Notika izmeklēšana, un, kaut arī neizdevās pierādīt pilsētnieku “nepieklājīgo uzvedību”, tomēr Kurzemes gubernas administrācija atskaitījās Rīgas ģenerālgubernatoram K. M. fon der Pālenam, ka katoļi tiek “stingri ietekmēti” un viņiem atgādināts, ka pretdarbošanās gadījumā tiks veikti stingri pasākumi (LNA LVVA, 6550:1:4, 13). Vēl viens neapmierinātības gadījums šajā pašā laikā

⁵² Radvan, M. Pratest uniiatskaga duhavenstva (1834–1839). Pieejams: <http://media.catholic.by/nv/n13/art6.htm> (10.09.2015.)

konstatēts Skrudalienā. Astafijs Moložavijs, kurš bija atsūtīts no Perebrodjes (tagad Baltkrievijas teritorijā), lai pildītu ponomara, baznīcas kalpotāja, pienākumus Skrudalienas draudzē, stāstīja vietējiem iedzīvotājiem, ka viņa dzimtajā ciemā neatzina priesteri, kurš “deva parakstu” (tātad bija piekritis pāriešanai pareizticībā), tas samulsināja ticīgos. Acīmredzot vietējiem lauku iedzīvotājiem, atšķirībā no pilsētniekiem, nebija informācijas par Uniātu baznīcā notiekošajiem procesiem, jo baznīcu pārkārtošana reāli vēl nebija viņus sasniegusi. Skrudalienas prāvests, sūdzoties Polockas konsistorijā, rakstīja, ka pat viņa paša mājkalpotāji izvairījās no grēksūdzes, jo viņš bija “devis parakstu”. Moložavijam piesprieda mēnesi “melnos darbus” pie vietējā prāvesta,⁵³ bet par draudzes ticīgajiem nekas nebija pateikts. Jāatzīmē, ka salīdzinājumā ar Latgales priesteriem Kurzemes dekanātā nav zināmi diecēzes priesteru pretestības gadījumi, izņēmums bija jau minētie baziliāņi.

Pēc Ūnijas formālās likvidācijas sākās diezgan ilgstošs deunizācijas process, jo vajadzēja bijušos uniātus, kam bija savas reliģiskās un kultūras tradīcijas, piesaistīt Krievijas pareizticībai. Uniātu pretdarbību šim procesam var nosacīti nošķirt aktīvajā un pasīvajā pretestībā. Aktīvā pretošanās izpaudās pāriešanā latīņu ritā, lai saglabātu savu katolisko identitāti.

Vēl 1827. gadā, lai atrisinātu jautājumu par uniātiem, kas bija pārgājuši latīņu ritā, bija nolemts veidot komisijas no Romas katoļu un uniātu priesteru pārstāvjiem. Uniātu priesteriem tika uzdots sagatavot latīņu ritā pārgājušo ticīgo sarakstus. Tomēr reāli lieta iekustējās tikai 1836. gadā, neilgi pirms Ūnijas likvidācijas. Pēc 1839. gada notikumiem šis process radikāli mainīja savu būtību, jo tagad bijušos uniātus gribēja piespiest atgriezties ne tikai Austrumu ritā, bet citā konfesijā, proti, pareizticībā. Šis moments, protams, netika akcentēts, bet tika gan uzsvērts, ka ticīgie atgriežas savā dzimtajā baznīcā. Pēc Iekšlietu ministrijas 1842. gada 17. aprīļa rīkojuma sākās šo cilvēku rūpīga meklēšana, izmantojot esošās metriku grāmatas un ticīgo sarakstus, kurus tagad bija pavēlēts sastādīt Kurzemes guberņas

⁵³ Tiesa gan, Moložavijs bija saņēmis sodu ne tik daudz par savām mulsiņošajām runām, bet par bēgšanu no Skrudalienas uz savām dzimtajām mājām Perebrodjē (LNA LVVA 6550:1:300, 20–22).

Romas katoļu priesteriem (LNA LVVA 1:10:799, 1, 5–6, 8; 1:6:860, 1–5, 8; 412:2:1162, 6–7).

Šo cilvēku skaits nemitīgi pieauga, jo bija noteikts, ka visiem uniātiem, kas pēc 1798. gada bija pārgājuši “latiņos”, “jāatgriežas” pareizticībā. Pieauga arī bijušo uniātu skaits, kas vairs neapmeklēja tagad jau oficiālo pareizticīgo baznīcu, bet piedalījās dievkalpojumos Romas katoļu baznīcās. Pēc 1836. gada saraksta Ilūkstes draudzē tādu bija 12, pēc 1842. gada saraksta – 62, bet 1866. gadā – jau 183 ticīgo un vēl 35 ticīgie bija ierakstīti “strīdīgo” sarakstā, jo bija problemātiski noskaidrot viņu piederību bijušajai Uniātu baznīcai (LNA LVVA 6550:1:420, 45–46; 6550:1:423, 318–330). Jau 1840. gadā tika ierosināta lieta par Ilūkstes draudzes locekļiem nolūkā piespiest viņus apmeklēt savu, nu jau pareizticīgo, baznīcu. Visus šos ticīgos izsauca uz Ilūkstes pilskunga (hauptmaņu) tiesu un pēc pārliecināšanas (*“ubeditelno go uveshchevaniia”*) pieprasīja viņiem “atgriezties” Pareizticīgajā baznīcā. Kā vēlāk ziņoja pilskungs fon Taube, no 62 cilvēkiem tikai 22 izteica savu piekrišanu (LNA LVVA 6550:1:420, 40). Iemeslu, kāpēc viņi neparko neapmeklēs Grieķu krievu baznīcu, ticīgie minēja “izmaiņas”, kas bija notikušas viņu kādreiz dzimtajā Uniātu baznīcā (LNA LVVA 6550:1:420, 50). Protams, šeit domātas vispirms ārējās liturģiskās izmaiņas, kas ir vieglāk pamanāmas, bet, domājams, ar to ticīgie gribēja izteikt savu piederību Katoliskajai Baznīcai.

Pēc 1843. gada Polockas konsistorijas rīkojuma šādus nepakļāvīgos uniātus pēc “pārliecināšanas” tiesā vajadzēja ar policijas palīdzību nogādāt konsistorijā turpmākai pārliecināšanai. Bet šeit jāņem vērā, ka Kurzemes guberņas ierēdņi, pēc ticības galvenokārt luterticīgie, nevarēja īpaši dedzīgi strādāt Pareizticīgās baznīcas ietekmes palielināšanas labā. To saprata arī augstākā vara, prasot, lai ar to nodarbotos kāds pareizticīgais ierēdnis. Bet, kā norādīja Kurzemes gubernators, viņiem tādu neesot, bet, ja būšot iespējams, tad sūtišot kādu no Rīgas (LNA LVVA 1:12:772, 42). Tomēr bija jāiztieks ar saviem spēkiem, kaut gan varas bažas izrādījās pamatotas. Kad 1843. gadā par Ilūkstes hauptmani kļuva Edvards fon Bolšvings, viņš atļāva uniātiem pašiem ierasties konsistorijā, bet, kad viņi dažādu iemeslu dēļ izvairījās to darīt, lika viņus mierā (LNA LVVA 6550:1:420, 59). Kā

ziņoja Ilūkstes klostera priekšnieks igumens Porfirijs, to redzot, arī pārējie, kas jau bija piekrituši pāriet pareizticībā, no tās atsacījās (LNA LVVA 6550:1:420, 59).

Līdzīgs stāvoklis bija arī citās bijušajās uniātu draudzēs. 1853. gadā Kaplavas draudzē gavēņa laikā sakramentos nepiedalījās 224 ticīgie (draudzē, pēc 1849. gada datiem, skaitījās 739 cilvēki), bet Salienas draudzē 105 (pēc 1849. gada datiem draudzē bija 983 cilvēki). Kad draudzes prāvests mēģināja noskaidrot iemeslus, ticīgie viņam atbildēja, ka neatzīst sevi par pareizticīgiem (LNA LVVA 6550:1:423, 97–98, 102–106; 4754:1:2, 19–20, 30p–31).

Lai atrisinātu jautājumu par šo cilvēku konfesionālo piederību, pareizticīgiem priesteriem bija uzdots salīdzināt savas draudzes metrikas ziņas ar katoļu priesteru sastādītajiem ticīgo sarakstiem un atrast latīņu ritā pārgājušos uniātus. Vēlāk, jau 19. gadsimta sešdesmitajos gados, šīs lietas izskatīšanai (razbor prikhozhan) bija izveidotas speciālas komisijas, kurās ietilpa pareizticīgo un katoļu garīdzniecības pārstāvji. Šis process Kurzemes guberņā, sākot no 1842. gada 17. aprīļa rīkojuma, ilga 35 gadus un oficiāli beidzās tikai 1877. gada decembrī, jo bieži trūka drošu pierādījumu ticīgo piederībai kādai no bijušajām uniātu draudzēm (kas pēc 1839. gada nozīmēja automatisku piederību Pareizticīgai baznīcai), bija problemātiski noteikt jauktu, starp abu ritu katoļiem, laulību bērnu statusu, ņemot vērā atšķirīgo likumdošanu pirms un pēc 1832. gada (Ante 2011, 183–185), un tamlīdzīgi. Pareizticīgie priesteri norādīja arī uz savu aizņemtību, laika apstākļiem, sliktiem ceļiem un katoļu garīdzniecības pretdarbību. Kā pareizticīgo priesteri ziņoja savai priekšniecībai, šī pretdarbība izpaudās gan lietu novilcināšanā, neiesniedzot laikā draudzes ticīgo sarakstus, gan tiešā veidā atbalstot bijušos uniātus, sniedzot tiem sakramentus un aicinot palikt katoļiskajā ticībā. Īpaši aktīvs šajā ziņā bija Elernes draudzes prāvests Leščinskis, kurš, kā apgalvoja pareizticīgo priesteri, aicināja uniātus palikt katoļticībā, pat ja viņus oficiāli pieskaitīs pareizticībai un, lai viņus slēptu, mainīja ticīgajiem uzvārdus. Klīda valodas, ka prāvests pat ieteicis uniātiem vajadzības gadījumā, lai saglabātu savu ticību, bēgt uz ārzemēm, šīs runas tomēr netika pierādītas (LNA LVVA 6550:1:423, 429–430; 6550:1:397, 34–45).

Pareizticīgo baznīcas vadība saprata, ka, pirmkārt, lieta par bijušo uniātu konfesionaļo piederību ir pāraķ ieilgusi un, otrkārt, ka šie ticīgie, kurus piespiedis pievienoties Pareizticīgai baznīcai, diez vai būs labi pareizticīgie. 1867. gadā Rīgas garīgā konsistorija rakstīja pareizticīgiem komisijas locekļiem, aicinot izbeigt šo lietu pēc iespējas miermīlīgi, skatoties uz eksuniātu reliģisko noskaņojumu, proti, ja kāds neatļaidīgi grib palikt katolicismā, tad nav vajadzības uzstāties par šādu cilvēku pievienošanu pareizticībai. Tomēr šo principu varēja izmantot ar vienu atrunu – ja tas nedos iemeslu citiem atstāt pareizticību (LNA LVVA 6550:1:423, 310). Šeit acīmredzot tiek domāti tie bijušie uniāti, kas neizrādīja aktīvu pretošanos un turpināja apmeklēt savas nu jau pareizticīgās baznīcas. Pret šādu pieeju protestēja komisijas loceklis Jēkabpils prāvests Haritons Gerbačevskis. Viņš norādīja, ka visiem ticīgiem, kas bija pārgājuši latīņu ritā, ir viens noskaņojums – “viņi neatļaidīgi turas pie katolicisma” un tādējādi nevar gaidīt, ka viņi mainīsot savu nostāju (LNA LVVA 6550:1:423, 311–312). Īpaši jāuzsver, ka, ja par šādu pozīciju uzzinās katoļu priesteri, pareizticību atstās vēl tikpat daudz cilvēku, kas nozīmēs pareizticības galu Kurzemē (LNA LVVA 6550:1:423, 437). Priestera H. Gerbačevska argumenti acīmredzot ietekmēja konsistoriju, jo tā precizēja, ka tas bija tikai padoms, nevis rīkojums un šāda pieeja piemērojama tikai komplicētos gadījumos (LNA LVVA 6550:1:423, 437).

Kopumā minētās komisijas izskatīja sarakstus par 933 ticīgiem, kas tiek uzskatīti par pārgājušiem latīņu ritā. No tiem 525 cilvēkiem bija pierādīta, pēc pareizticīgo garīdznieku viedokļa, piederība bijušajām uniātu draudzēm. Par spīti katoļu priesteru protestiem un tam, ka paši ticīgie uzskatīja sevi par katoļiem un vēlējās palikt Romas katoļu baznīcā, šie ticīgie tika pierakstīti pareizticībai. 1877. gadā Rīgas Pareizticīgo konsistorija prasīja Telšu Romas katoļu konsistoriju izslēgt šos cilvēkus no Romas katoļu ticīgo saraksta, ja viņi oficiāli par tādiem bija uzskaitīti, un aizliegt katoļu priesteriem šo cilvēku garīgo aprūpi. Tiesa, Telšu konsistorija atstāja šo prasību bez atbildes (LNA LVVA 6550:1:423, 442).

Tālākais šo cilvēku liktenis varēja būt dažāds. Vieni, pakļaujoties spiedienam, varēja pievienoties pareizticībai, praktizējot ticību savās bijušajās

uniātu draudzēs, bet cenšoties saglabāt savu katolisko identitāti. Citi mēģināja apmeklēt Romas katoļu baznīcas, bet, pieņemot tur sakramentus, tika uzskatīti par “atkritējiem” no pareizticības, savukārt pāreja no pareizticības kādā citā ticībā saskaņā ar impērijas likumiem nebija pieļaujama. Šī reliģiskā kolīzija un impērijas likumi reliģijas lietās tādējādi sekmēja arī tādu ticīgo grupu veidošanos, kuru vidū vēlāk izplatījās sekularizācijas un pat dekristianizācijas tendences. Vēl 1845. gadā Ilūkstes pilskungs fon Bolšvings rakstīja, ka daudzi aprīņķi dzīvojošie bijušie uniāti, kas bija izvairījušies pāriet pareizticībā un tādējādi bija palikuši bez jebkādas garīgās aprūpes, “ar asarām acīs un krītot ceļos” vērsušies pie viņa pēc palīdzības un padoma. Ierēdnis varēja ieteikt tikai paklausību priekšniecībai (LNA LVVA 6550:1:415, 17). Negribot pieņemt pareizticību, bet nedrīkstot arī apmeklēt katoļu baznīcu, par ko viņus varēja sodīt kā “atkritējus”, cilvēki nepraktizēja savu ticību un ar laiku varēja to zaudēt. Līdzīgu ticīgo grupu veidošanās vērojama arī Vidzemē pēc masveida pāriešanas pareizticībā 19. gadsimta četrdesmitajos gados. Daļa pareizticīgo latviešu dažādu iemeslu dēļ ar laiku gribēja atgriezties luterticībā, bet pēc impērijas likumiem oficiāli tas nebija iespējams. Galu galā, kā rakstīja Vidzemes gubernators Zinovjevs 1885. gadā, šie cilvēki, atrodoties it kā “starp divām baznīcām”, neapmeklējot nevienu, pamazām zaudēja ticību un kļuva par ateistiem (Gavrilin 1999, 211).

Citu ticīgo grupu veidoja apmēram 408 cilvēki, kas nonāca “strīdīgo” sarakstos. Šo ticīgo piederību likvidētajai Uniātu baznīcai dokumentu trūkuma dēļ pareizticīgiem priesteriem pierādīt neizdevās. 1877. gadā Rīgas Garīgā konsistorija, konstatējot, ka par šiem cilvēkiem iestājas katoļu priesteri un ka viņi paši nevēlas būt par pareizticīgiem, nolēma, ka prasīt, lai viņi kļūtu par pareizticīgiem, nav jēgas. Tomēr konsistorija rekomendēja saviem priesteriem, izmantojot pastorālos līdzekļus, panākt šo cilvēku atgriešanu pareizticībā, bet acīmredzot arī labi saprata, kā šis ieteikums domāts tikai papīram (LNA LVVA 6550:1:423, 443–444). Šie ticīgie saglabāja savu katolisko identitāti, kļuva par latīņu katoļiem, kas jau 20. gadsimtā vairs neatcerējās savu uniātu pagātņi.

Pasīvā pretošanās Ūnijas likvidācijai bija daudz masveidīgāka un plaši izpaudās bijušo uniātu reliģiskajā dzīvē. Būdami oficiāli pareizticīgie, viņi

turpināja apmeklēt Romas katoļu baznīcas (LNA LVVA 6550:1:17, 16op), izmantoja vecās lūgšanu grāmatas, ievēroja uniātu reliģiskās tradīcijās – tas konstatēts pat 1907. gada ziņojumos (LNA LVVA 7462:1:434, 129op). Viņi centās apmeklēt tikai bijušos uniātu priesterus, kas īpaši spilgti izpaudās Jēkabpilī, kur blakus pastāvēja senā pareizticīgā Svētā Gara draudze un bijusi uniātu Dievmātes Patvēruma draudze. Kā ziņoja 1869. gadā pareizticīgais priesteris Haritons Gerbačevskis, daudzi, īpaši vecie, ticīgie uzskatīja par grēku apmeklēt Svētā Gara baznīcu. Kā konstatē pats priesteris, “apvienošana” pagaidām ir tikai nomināla (LNA LVVA 6919:1:6, 1), kaut gan jau bija pagājuši 30 gadi. Svarīgs moments savas identitātes saglabāšanā bija orientācija uz Rietumu, respektīvi, poļu kultūru un valodu, izmantojot to par lūgšanu valodu.

Pats par sevi saprotams, ka gan valsts, gan Pareizticīgās baznīcas pārvaldes orgāni veica virkni pasākumu, lai eksuniātus ciešāk piesaistītu pareizticībai. Tieši ar šādu nolūku bijušās uniātu draudzes bija pakļautas tikko izveidotai Rīgas pareizticīgo bīskapijai. Rīgas militārais ģenerālgubernators kņazs Aleksandrs Suvorovs, Sinodes virsprokuroram grāfam Nikolajam Protasovam pamatojot šādu soli, atzīmēja, ka šo draudžu pakļautība Polockas bīskapam atgādina par viņu uniātu pagātni, bet ar pievienošānu Rīgas bīskapijai varēs panākt tās ciešāku piesaistīšanu pareizticībai un tādējādi izzudīs minēto draudžu īpatnības (LNA LVVA 1:10:982, 1–2). Šajā laikā Sēlijas draudzēs sāka parādīties priesteri – Pleskavas un citu Krievijas garīgo semināru audzēkņi, kas pēc tautības bija krievi un, protams, nekādā ziņā nebija saistīti ar Ūnijas mantojumu. Visādi tika mēģināts ierobežot Romas katoļu baznīcas ietekmi, aizliedzot celt katoļu dievnamus vai slēdzot jau esošos tajās vietās, kur dzīvoja daudz bijušo uniātu. Tā Pareizticīgās baznīcas vadība 1845. gadā panāca katoļu kapliču slēgšanu Lielbornē un Matulišķos, jo tās atradās bīstamā tuvumā Kaplavas draudzei, bet 19. gadsimta piecdesmito gadu sākumā centās panākt katoļu baznīcas celšanas aizliegšanu Smelinā (tagad Lietuvas teritorijā), jo blakus bija Hrščevas un Fabianovas draudzes (LNA LVVA 6550:1:26; 6550:1:27).

19. gadsimta sešdesmitajos gados Sēlijas pareizticīgie priesteri savos ziņojumos priekšniecībai, lai bijušie uniāti pārtrauktu apmeklēt katoļu

dievnamus, piedāvāja slēgt tuvākās “latiņu” kapličas. Tā uz kādu laiku, pēc priestera Haritona Gerbačevska ziņojuma, bija slēgts dievnams Jaunbornē, kas atrodas tuvu Kaplavas un Salienas draudzēm (LNA LVVA 4754:1:206, 57).

Par svarīgu līdzekli pievēršanai pareizticībai un reizē pārkrievošanai, kas bieži vien bija saistītas, bija jāklūst draudzesskolām. Kurzemes gubernators Konstantīns Pančenko 1885. gadā izteica viedokli, ka tieši skola un Baznīca, darbojoties kopīgi, var kļūt par iedarbīgu ieroci vietējo iedzīvotāju iekļaušanai krievu valstiskajā organismā (Gavrilin 1999, 282–283). Vēl 1844. gadā Ilūkstes klostera priekšnieks Porfirijs rakstīja Polockas bīskapam Vasilijam par nepieciešamību ierīkot draudzesskolu Ilūkstē, lai vietējos ticīgos, ne tikai bijušos uniātus, bet arī vecticībniekus tuvinātu pareizticībai, lai šajā skolā tiktu mācīta ticības mācība un skaidroti Pareizticīgās baznīcas dievkalpojumu pamati (LNA LVVA 6550:1:300, 1). Īstenot šos plānus dzīvē izdevās tikai 19. gadsimta otrajā pusē. 1868. gadā piecās kādreizējās uniātu draudzēs jau darbojās skolas, kurās mācījās 62 bērni (52 zēni un 10 meitenes) (LNA LVVA 4754:1:208, 71). 1880. gadā visās bijušajās uniātu draudzēs bija izveidotas draudzesskolas, kurās mācīja krievu un slāvu (baznīcslāvu) valodu, aritmētiku, glītrakstīšanu, Krievijas vēsturi, dziedāšanu un ticības mācību. Skolas apmeklēja 110 bērni (94 zēni un 16 meitenes) no dažādām konfesijām. Tomēr 1880. gada ziņojumā Rīgas bīskapam Filaretam Sēlpils baznīcas iecirkņa (*Zelburgskoe blagochinnie*) priekšnieks (*blagochinnyi*) Haritons Gerbačevskis atzīmēja, ka šo lauku draudžu ticīgie nezina Dieva baušļus un lūgšanas krievu valodā un lieto poļu, tātad katoļu, lūgšanu grāmatas (LNA LVVA 4754:1:227, 132–133). Kā redzams, skolas spēja aptvert tikai nelielu, pašu jaunāko draudžu locekļu daļu, to ietekme pagaidām bija ierobežota un tā izpaudās tikai nākamā gadsimta sākumā, mainoties paudzēm.

Vēl viens svarīgs aspekts iekļaušanai pareizticīgā vidē bija arī sakrālās telpas maiņa. Kā jau tika atzīmēts, šis process bija iesākts vēl Ūnijas likvidācijas sagatavošanas stadijā. Kurzemes gubernā tas turpinājās pēc 1839. gada, 19. gadsimta otrajā pusē tas, iegūstot jaunu dimensiju, bija saistīts ar jaunu baznīcu celšanu (vai pārbūvēšanu) veco, Ūnijas laikā celto

dievnamu vietā. Protams, tam bija arī objektīvs aspekts, jo bijušajiem uniātu dievnamiem, kas bija celti 19. gadsimta sākumā vai pat 18. gadsimtā, bieži vien bija nepieciešams kapitālais remonts. Bet komisijas, kas 19. gadsimta septiņdesmitajos gados apsekoja šīs baznīcas, savos atzinumos kā papildargumentu celtniecības darbiem minēja dievnama “katolisko raksturu” un piedāvāja dažādus risinājumus, “lai piešķirtu baznīcai pareizticīgu izskatu” (LNA LVVA 1:12:1304, 92–93). Šo procesu norisē līdz 19. gadsimta beigām bija nojauktas vecās un uzceltas jaunas draudzes baznīcas Fabianovā, Skrudalienā, Salienā un Kaplavā, bet Hrščevā, Jēkabpilī un Ilūkstē esošās baznīcas tika attiecīgi pārbūvētas (LNA LVVA 4754:2:180, 165, 170, 175, 192; 4754:2:198, 7). Tas pats liktenis sagaidīja senos, 18. gadsimtā celtos kādreizējos uniātu dievnamus Tartakā, Jakubovā (Ilgas muiža), Červonkā, kas bija Skrudalienas un Salienas draudzes filiālbaznīcas. Červonkas dievnama vietā pēc tā nojaukšanas uzstādīja krustu (LNA LVVA 4754:2:220, 209).

Tomēr pēc visiem veiktajiem pasākumiem vēl 20. gadsimta sākumā bija konstatēta Ūnijas mantojuma saglabāšana bijušo uniātu draudžu vecākajā paaudzē, bet jaunā paaudzē, kas tika audzināta skolās, pēc pareizticīgo priesteru ziņojumiem, garīgajā ziņā bija jau pareizticīga (LNA LVVA 7462:1:434, 129op). Patiesībā tas varēja liecināt ne tik daudz par jaunatnes reliģiozitāti, bet gan par to, ka viņi ir kļuvuši par “krieviem”.

Noslēgums

1905. gada 17. aprīli tika izdots ukazs par ticības brīvību Krievijas impērijā. Tas kļuva par robežšķirtni ilggadējam uniātu pretošanās periodam. Tie, kas saglabāja savu katolisko ticību, oficiāli būdami Pareizticīgās baznīcas locekļi, varēja pāriet Romas katoļu baznīcā, jo Uniātu baznīca joprojām palika aizliegta. Bet tie, kas bija zaudējuši savu katolisko identitāti, asimilējās pareizticībā.

Sākotnēji valdība nedeva nekādus norādījumus, kādā kārtībā ir veicama šī pāriešana, tāpēc katoļu bīskapi bija spiesti paši noteikt procedūru, kas paredzēja, ka ticīgie, kuri vēlējās pāriet katoļticībā, rakstiski vēršas pie

bīskapa un pēc konsistorijas rīkojuma viņi tiek ierakstīti draudzes sarakstos. Tomēr valdība negribēja pieļaut šādas prakses īstenošanu un jau 1905. gada 15. augustā izdeva cirkulāru nr. 4628, kas skaitījās īslaicīgs administratīva rakstura dokuments, bet patiesībā regulēja konvertācijas kārtību līdz pat 1917. gadam. Cirkulārs paredzēja, ka tiem, kas vēlas pāriet no pareizticības citā konfesijā, jāraksta iesniegums gubernatoram, kurš mēneša laikā nodod šo iesniegumu citas konfesijas vadībai. Tas bija noteikts, vadoties pēc vēlmes rast iespēju pareizticīgajam priesterim pārliecināt ticīgo palikt pareizticībā. Gubernatora kompetencē nebija kaut kādas atļaujas došana, viņš pildīja tikai vidutāja lomu šajā procesā un veica reģistrāciju. Tomēr šī cirkulāra prasības katoļu garīdzniecība sāka pildīt tikai 1908. gada beigās (Vert 2005, 447–474). Kad 1909. gada februārī Kurzemes gubernators pieprasīja no Telšu Romas katoļu konsistorijas ziņas par ticīgajiem, kuri guberņā pēc 1905. gada 17. aprīļa pārgājuši no pareizticības katolicismā un kuri pēc pārliecības esot katoļi, bet oficiāli skaitoties pareizticīgie, konsistorija atbildēja, ka tai šādu datu neesot (LNA LVVA 412:2:1162, 24). Acīmredzot šeit parādījās ilgus gadus krātā neuzticība starp katoļu garīdzniecību un impērijas vadību, jo principā, pat pēc 1909. gada, kad impērijas konfesionālā politika kļuva stingrāka, valdība neapšaubīja notikušo pāriešanu, kas bija izdarīta, neievērojot cirkulārā minētās formalitātes, un vēlējās tikai tās “likumīgu reģistrāciju” (Vert 2005, 447–474).

Kopumā visā impērijā no 1905. līdz 1916. gadam no pareizticības katolicismā pārgāja 249818 cilvēki, galvenokārt bijušie uniāti. Vitebskas guberņā (1905–1912) tādu bija 4831. Kā norāda vēsturnieks Pols Verts, šie dati ir tikai aptuveni, bet par Kurzemes guberņu ziņu nav. Tomēr šīs ziņas var atrast Sēlijas priesteru atskaitēs par viņiem uzticēto draudžu skaitu. 1904. un 1905. gadā sešas bijušajās uniātu draudzēs – Ilūkstes, Kaplavas, Salienas, Skrudalienas, Fabianovas un Htščevas – bija ap 4700 cilvēku, neskaitot militārpersonas (1904. gadā – 4683, 1905. gadā – 4665 cilvēki) (LNA LVVA 4754:2:205, 204op, 211, 217op, 223op, 233op, 241op; 4754:2:208, 89op, 101op, 105, 111op, 119op, 127op). 1908. gadā šis skaits ir sarucis līdz 3296 ticīgajiem. Nākamajos gados tas būtiski nav mainījies: 1910. gadā – 3261, 1914. gadā – 3115 (LNA LVVA 4754:2:220,

193op, 199op, 207op, 213op, 227op, 235op; 4754:2:228, 233, 242, 251, 261, 273, 285; 4754:1:470). Šīs tendences sakrīt ar vēsturnieku atziņām, ka pāriešana pamatā notikusi uzreiz pēc ukaza parādīšanās. Kopumā no 1905. līdz 1914. gadam minēto draudžu ticīgo skaits samazinājās par aptuveni 1500 cilvēkiem, tātad gandrīz par vienu trešdaļu, kas ir ļoti daudz, ņemot vērā draudžu un reģiona lielumu. Protams, šai tendencei varēja būt arī blakusiemesli, piemēram, ekonomiskie, tomēr, šķiet, pamatā tai bija tieši reliģiskie cēloņi. Arī pareizticīgo priesteri draudžu hronikās rakstīja par savu ticīgo pāriešanu katolicismā (LNA LVVA 7469:1 :156, 92op). Tas nozīmē, ka šis process bija pamanāms. Iespējams, šos datus var precizēt Telšu konsistorijas arhīvos. Kas attiecas uz Latgales situāciju, tad šeit katolīcībā pārgājušo skaits var būt mazāk precīzs. Vēstures arhīvā ir saglabājušies dati par četrām bijušajām Latgales uniātu draudzēm Ludzas apriņķī – Vecslabadas, Launderu, Brodaižu un Vertulovas – par 1898. gadu un 1914.–1915. gadu. Draudžu locekļu skaits samazinājās par aptuveni 1000 cilvēkiem (1898. g. – 10765, 1914.–1915. g. – 9690 cilvēki) (LNA LVVA 4752:2:177, 13op, 21op, 51op, 76op; 4752:2:231, 139, 345; 4752:2:232, 110, 121). Ja šī samazināšanās saistīta ar 1905. gada ukazu, tadā gadījumā tas liecina, ka šeit dzīvojošie uniāti drīzāk asimilējās pareizticībā nekā Sēlijā. Protams, jāatceras, ka Latgalē uniātu pievēršana pareizticībai bija sākusies agrāk – jau 18. gadsimta beigās.

Pirmais pasaules karš un tālākās politiskās kataklizmas, bez šaubām, ietekmēja cilvēku atmiņu, aizēnojot iepriekšējā gadsimta notikumus. Par to liecina kāds 20. gadsimta divdesmito gadu sākuma strīds jaundibinātajā Latvijas Republikā par kādreizējo Kščevas (Hrščeva) uniātu 1815. gadā celto baznīcu un zemi. Šī baznīca, starp citu, bija vienīgais bijušais lauku uniātu dievnams, kas netika nojaukts 19. gadsimta otrajā pusē – 20. gadsimta sākumā, bet sagrauts Pirmā pasaules kara laikā. Uz baznīcas zemi pretendēja gan vietējie katoļi, gan pareizticīgie. Patiesībā viņi visi lielākoties bija kādreizējie uniāti, bet interesanti, ka, rakstot iesniegumus un vēstules varas orgāniem, ne vieni, ne otri par to nerunā. Skaidrs, ka atcerēties par to pareizticīgajiem šajā situācijā nebūtu izdevīgi. Viņu atmiņā Kščeva ir viena no vecajām pareizticīgo draudzēm. Taču arī katoļi vairākās

prasībās rakstīja, ka šis dievnams kādreiz piederējis viņiem un ticis “atņemts un nodots pareizticībai” “krievu valsts” laikos. Norādot uz bijušo baznīcas ārējo izskatu un torņa krusta formu, nosaucot pat pēdējā “ksendza”, patiesībā uniātu priestera Kotlinska, uzvārdu, viņi nemin ne vārda par savu uniātu pagātņi (LNA LVVA 1370:1:87). Tātad var secināt, ka šajā laikā kādreizējie uniāti un viņu pēcteči, kas dzīvoja Latvijas teritorijā, apzinājās sevi vairs tikai par Romas katoļiem vai pareizticīgajiem. Par to liecināja arī 1930. gadu otrās puses katoliskās Bizantijas slāvu rita misijas rezultāti. Bija izveidoti divi darbības punkti – Rīgā un Daugavpilī. Šajā misijā Daugavpilī iesaistījās ļoti maz cilvēku, kurus var nosaukt par bijušo uniātu pēctečiem. Pārsvārā šīs misijas auditorija tajā laikā bija samērā daudzskaitlīga krievu emigrācija.

Citētie darbi:

1. Ante, K. (2011). *Kurzemes guberņas kristīgās draudzes 19. gs. otrajā pusē: konfesionālisma iezīmes. Promocijas darbs*. Rīga: Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultāte.
2. Apine, I. Volkovs, V. (1998). *Slāvi Latvijā. Etniskās vēstures apcerējums*. Rīga: IU Mācību apgāds.
3. Archiwum Państwowe w Lublinie, zespól nr. 95, sygnatura nr. 143, 19–22. a.
4. Brežgo B. (1944). *Latgolas vēstures materiāli. VI*. Loča izdevniecība.
5. Velikii, A. (1975). *Z litopisu bristianskoj Ukraini*. Rim: Vidavnitstvo oo. Vasiliiian. T. 7.
6. *Dzialnosc xx. Misionarzy w Jakobsztacie*. (1914). Krakow.
7. Caune, A. Ose, I. (2010). *Latvijas viduslaiku mūra baznīcas. 12. gs. beigās–16. gs. sākums. Enciklopēdija*. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds.
8. Chistovich, I. (1889). *Piatidesiatiletie vozsoedineniia s Pravoslavnoi cerkov'iu zapadno-russkikh uniatov. Obzor sobitii vozsoedineniia v carstvovanie imperatora Nikolaia I*. Sankt-Peterburg.
9. Floria, B. (2007). *Issledovania po istorii Cerkvi. Drevnerusskoe i slavianskoe srednevekov,ia. Sbornik*. Moskva: Pravoslavnaia enciklopediia.

10. Gavrilin, A. (1999). *Očerki istorii Rizhskoi eparhii. 19 vek.* Rīga: Filokaliia.
11. Gutsuliak, L. (2004). *Bozhestvenna Liturgii Ioana Zolotoustogo v Kievs, koï mitropolii pislia Unii z Rimom (period 1596–1839).* L.,viv: Svichado.
12. Henryk Litwin. Katalog alumnov seminarium papieskiego w Wilnie 1582–1798. Czesc II. In: *Przeglad Wschodni*, t.IX, z.2 (34), s. 301–377.
13. *Indriķa hronika.* (1993). Ā. Feldhūna tulk., Ē. Mugarēviča koment. Rīga: Zinātne.
14. *Istoriko-iuredicheskie materialy, izvlechennye iz aktovyh knig gubernii Vitebskoi i Mogilevskoi.* (1903). Pod red. D.I. Dovgiallo, vypusk 31, Vitebsk.
15. Kaminska, R. (1994). *18. gadsimta gleznieciba Latgalē.* Rīga: Zinātne.
16. *Koe-čto iz prezhikh zaniatii Pskovskogo i Porhovskogo episkopa Pavla.* (1872). Pskov: Slavianskaia tipografia.
17. Kučinskis, S. (1981). Latvijas zemju katoļu draudžu attīstība un kultūra pēc reformācijas. No *Dzimtenes kalendārs 1982. gadam.* Vesterosa.
18. Latvijas Nacionālais arhīvs Latvijas Valsts vēstures arhīvs (turpmāk LNA LVVA), 1. fonds, 5. apraksts, 3952. lieta.
19. LNA LVVA, 1.f., 6. apr., 860. l.
20. LNA LVVA, 1. f., 10. apr., 333. l.
21. LNA LVVA, 1. f., 10. apr., 799. l.
22. LNA LVVA, 1. f., 10. apr., 982. l.
23. LNA LVVA, 1.f., 12.apr., 772.l.
24. LNA LVVA, 1 .f., 12. apr., 1304. l.
25. LNA LVVA, 96. f., 1. apr., 10150. l.
26. LNA LVVA, 96. f., 1. apr., 10592. l.
27. LNA LVVA, 232. f., 2. apr., 66. l.
28. LNA LVVA, 232. f., 2. apr., 67. l.
29. LNA LVVA, 232. f., 1. apr., 149. l.
30. LNA LVVA, 412. f., 2. apr., 1162. l.
31. LNA LVVA, 412. f., 2. apr., 1167. l.

32. LNA LVVA, 554. f., 3. apr., 141. l.
33. LNA LVVA, 554. f., 3. apr., 142. l.
34. LNA LVVA, 554. f., 3. apr., 143. l.
35. LNA LVVA, 630. f., 2. apr., 280. l.
36. LNA LVVA, 712. f., 1. apr., 81. l.
37. LNA LVVA, 713. f., 2. apr., 1. l.
38. LNA LVVA, 1370. f., 1. apr., 87. l.
39. LNA LVVA, 1679.f., 162.apr., 6662. l.
40. LNA LVVA, 1679.f., 162.apr., 6666. l.
41. LNA LVVA, 2449. f., 1. apr., 2. l.
42. LNA LVVA, 2728 .f., 2. apr., 2. l.
43. LNA LVVA, 2728. f., 2. apr., 267. l.
44. LNA LVVA, 4038.f., 2.apr., 726.l.
45. LNA LVVA, 4038. f., 2. apr., 2218. l.
46. LNA LVVA, 4754. f., 1. apr., 2. l.
47. LNA LVVA, 4754. f., 1. apr., 206. l.
48. LNA LVVA, 4754. f., 1. apr., 227. l.
49. LNA LVVA, 4754. f., 1. apr., 470. l.
50. LNA LVVA, 4754. f., 2. apr., 53. l.
51. LNA LVVA, 4754. f., 2. apr., 54. l.
52. LNA LVVA, 4754. f., 2. apr., 72. l.
53. LNA LVVA, 4754. f., 2. apr., 73. l.
54. LNA LVVA, 4754. f., 2. apr., 79. l.
55. LNA LVVA, 4752. f., 2. apr., 177.l.
56. LNA LVVA, 4754. f., 2. apr., 180. l.
57. LNA LVVA, 4754. f., 2. apr., 198. l.
58. LNA LVVA, 4754. f., 2. apr., 205. l.

59. LNA LVVA, 4754. f., 2. apr., 208. l.
60. LNA LVVA, 4754. f., 2. apr., 220. l.
61. LNA LVVA, 4754. f., 2. apr., 228. l.
62. LNA LVVA, 4752. f., 2. apr., 231. l.
63. LNA LVVA, 4752. f., 2. apr., 232. l.
64. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 1. l.
65. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 4. l.
66. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 10. l.
67. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 17. l.
68. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 23. l.
69. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 26. l.
70. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 290. l.
71. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 297. l.
72. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 300. l.
73. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 302. l.
74. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 397. l.
75. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 415. l.
76. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 420. l.
77. LNA LVVA, 6550. f., 1. apr., 423. l.
78. LNA LVVA, 6919. f., 1. apr., 6. l.
79. LNA LVVA, 7363. f., 4. apr., 88. l.
80. LNA LVVA, 7363. f., 5. apr., 237. l.
81. LNA LVVA, 7462. f., 1. apr., 434. l.
82. LNA LVVA, 7469. f., 1. apr., 154. l.
83. LNA LVVA, 7469. f., 1. apr., 155. l.
84. LNA LVVA, 7469. f., 1. apr., 157. l.
85. LNA LVVA, 7469. f., 1. apr., 157a. l.

86. Levko, O. (1989). *Torgovye sviazi Vitebska v 10.–18. vv.* Minsk: Nauka i tekhnika.
87. Liseichykau, D. (2011). *Shtodzennae zhytstse uniiatskaga parafial ,naga sviatara belaruska-litouskikh ziamel , 1720–1839 gg.* Minsk: Medysont.
88. Liseichykau, D. (2015). *Sviatar u belaruskim socyume: prasapafrafiia uniiack-aga dubavenstva 1596–1839 gg.* Minsk: Belarus,.
89. Liseichykau, D. (2017). Ad Nevelia da Lutsyna: vizity uniiatskih tserkvau Polatskai pratapopii 1684 g. No: *Arhivaryus: zb. navuk. pavedaml. i art.*, vyp. 15, Minsk: NGAB.
90. Muižnieks, V., Engīzere, A., Zariņa, G., Rudoviča, V. (2013). Jēkabpils 17.–18. gs. iedzīvotāji (pēc arheoloģisko un bioarheoloģisko pētījumu rezultātiem). *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*, Nr. 3.
91. Marozava, S. (2000). Dzeinasts, uniiatskai tsarkvy u kansalidatsyi belaruskaga naroda. In: *Belaruskaia natsyianal,naia ideia: Materyialy mizhnarodnai navukava–praktychnai kanferentsyi, 18–19 krasavika 1999 g. Grodna.* Pad red. A. Astrouskaga, V. San,ko. Minsk.
92. Marozava, S. (2001). *Uniiatskaia carkva u etnakul ,turnym razvitstsi Belarusi (1596–1839 gady).* Grodna: GrDU.
93. Marozava, S. (2011). Soprotivlenie deunizatsii v Belarusi (1833–1839 gg.): novye istochniki. In: *Sovremennye problemy izucheniia istorii Cerkvi. Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia: Tezisy dokladov.* Moskva: Istoricheskii fakul'tet MGU im. M. V. Lomonosova.
94. Marozava, S. (2014). “*Svaei very lamats, ne budzem...*”: *Supratsiu deunizatsyi u Belarusi (1780 – 1839 gady).* Grodna: UrSaPrynt.
95. Plenne, V. Fr. (2002). Jēzus biedribas darbiba izglitibas veicināšanā Latvijas teritorijā (16. gs. beigās – 19. gs. sākumā). No: *Latvijas Arhīvi*, Nr. 1, 24.–36. lpp.
96. Priede, A. (2011). Latvijas pirmajai diecēzei – Ikšķiles bīskapijai 820. No: *Svētais bīskaps Meinards un Karmela klosteris Ikšķilē.* Ikšķile, 28.–34. lpp.
97. *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii 1649–1825, 1794.* (1830). T. 23, Sankt-Peterburg.

98. *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii 1825–1881, 1837.* (1838). T. 12, Otd. 1, Sankt-Peterburg.
99. Rossiiskii gosudarstvenyi istoricheskii arhiv, fond 824, opis, 2, delo 113.
100. Selart, A. (2009). Schismatiker, Vereinigung der Kirchen und das Geld. Livland und die Union von Florenz (1439). In: *Zeitschrift für Historische Forschung*: Vol. 36, No. 1, S. 1–31.
101. Svilāns, J. (1995). *Latvijas Romas-katoļu baznīcas un kapelas*. Rīga: Rīgas Metropolijas kūrīja.
102. Strods, H. (1996). *Latvijas Katoļu Baznīcas vēsture. 1075–1995*. Rīga.
103. Šnē, A. (2009). Ticība, vara un tirdzniecība: kristietības loma vietējo iedzīvotāju sabiedrībā Latvijas teritorijā 11.–13. gadsimtā. No: *Latvijas Universitātes raksti*, 725. sēj., Vēsture. Rīga: Latvijas Universitāte, 29.–44. lpp.
104. *Taiwan, L.* (1988). *Po Latgalii*. Moskva: Iskusstvo.
105. *Unia v dokumentakh. Sbornik.* Sost. V. A. Teplova i dr. (1997). Minsk: Luchi Sofii.
106. Viļņas Universitātes bibliotēkas Rokrakstu nodaļa, F3-993, fol. 107.–118.
107. *Woliniak.* (1894). Unici w Kurlandyi. In: *Przegląd Powszechny*, Krakow, Tom XLIII.
108. Vert, P. (2005). Trudny put, k katolitsismu. Veroispovedal'naia prinadlezhnost, i grazhdanskoe sostoianie posle 1905 goda. In: *Lietuvių katalikų mokslų akademijos metraštis*, T. 26., Vilnius, p. 447.–474.
109. Shchavel'skii, G. (1910). *Poslednee vossoedinenie s Pravoslavnoi tserkov'iu uniatov Belorusskoi eparhii (1833–1839 g.g.)*. S.-Peterburg.

The Uniate Church in the Territory of Latvia in the 17th–19th Centuries

Abstract

The article is dedicated to the history of the Uniate Church in the territory of Latvia in the 17th–19th centuries, mainly Duchy of Courland and Semigallia (after 1795 it is Courland Governorate incorporated into the Russian Empire).

First, the author provides an insight in the history of nascence of Byzantine-Slavonic Christianity in the territory of Latvia in the late 11th century. Its influence was crucial in Eastern Latvia and the water areas of the River Daugava. In the 13th century as a result of purposeful activities of the missionaries from the Holy Roman Empire and the creation of conglomerate of Livonian Church states, the territory of Latvia came under the influence of Latin Christianity. In medieval Livonia there were several Christian churches of Eastern rite for Slavic merchants from Rus. The town residence of Slavic merchants with St. Nicholas Church in Riga was a very important center of Eastern Christianity. The church was served by a priest from Polotsk. As a result of the war (1558–1583), the Livonian confederation was liquidated. At the same time the Slavic merchant churches stopped functioning.

The new period of the history of Eastern Christianity in the territory of Latvia began in the 17th century. At that time Eastern Latvia (Latgale,

Inflanty) was integrated into the Polish-Lithuanian Commonwealth, and the newly formed Duchy of Courland and Semigallia became a vassalage to this state. In 1596 the bishops of Kiev Metropolis headed by the metropolitan acknowledged the authority of Roman Pontiff as the head of Church. This event became known as the Union of Brest; consequently the so-called Uniate Church was established in the Polish-Lithuanian Commonwealth.

In the 17th century the Uniates emerged in the territory of current Latvia in the Duchy of Courland and Semigallia and Inflanty (Latgale). In Latgale the Uniates appeared in Piedruja at the border of Latvia and Belarus. Obviously in the mid-17th century there was a large Uniate parish in Jaunā Sloboda. At the end of the 17th century, the Uniate held divine service in four churches and chapels in the east of Latgale. There were six rural parishes altogether in the territory of Latgale by the end of the 18th century, and it is possible that the Uniate parishes functioned in Daugavpils and Rezekne. In 1772 after the Polish-Lithuanian Commonwealth partition, the territory of Latgale was annexed by the Russian Empire. At the end of the reign of Catherin II, the local Uniates were subjected to repressive measures carried out by the Russian government towards the Uniate Church.

In the territory of the Duchy of Courland and Semigallia two main Uniates centers arose in Jēkabpils and Ilukste in the latter half of the 17th century. In Jēkabpils, the Uniate Church of St. Nicolas was built in 1678 and its priest obeyed the archbishop of Polotsk. As far back as 1691 the monks of the Basilian order appeared in Ilukste. Apparently, they came to Jēkabpils at the same time. The first documentary evidence about the Basilian monks in Jēkabpils is dated in 1700. The Basilians undertook pastoral care of the Uniates, participated in the process of recatholization of the region, established rural parishes, and were engaged in religious schooling. In the territory of the Duchy by the end of the 18th century according to the church visitations documents there were 10 rural churches (oratoriums) which were served by the Uniate priest and two monasteries as well. The parishioners of these churches were also local Catholics of the

Latin rite. In the early 19th century in the territory of Courland Governorate in Sēlpils district there was Courland Uniate deanery with two Basilian monasteries (with churches) and five churches of rural parishes with tree affiliate churches. There were 4500 believers.

The approximate number of the uniates in the territory of Latgale and Courland Governorate constituted about 12000 people.

In 1839 after the ten-year-preparation, the Tsarist government eliminated the Uniate Church in the Russian Empire; the only exception was the Holmskaya diocese in the territory of modern Poland. The Uniates became orthodox officially and their resistance to inclusion in the Orthodox Church began.

Due to the failure of some former Uniates to attend Orthodox churches and their attempt to move into the Latin rite, the so-called process of “snapping up parishioners” started. It lasted in the Courland Governorate until 1877. As a result, about 480 ex-uniates of the former Courland deanery that were able to remain in the Catholic Church had moved to the Latin rite. The passive protest was that the majority of the former Uniates, although they were recorded in Orthodoxy, continued to adhere to their religious traditions. Documents record this trend in the older generation up to the beginning of the 20th century.

The Freedom of Religion Ordinance of 1905 became a frontier in the long struggle of the Uniates for their faith. About 1500 people in the Courland Governorate preserved catholic identity and were able to move to the Catholic Church, and perhaps there were about 1000 believers in Latgale. Others assimilated in Orthodoxy. After the First World War and the subsequent political cataclysms, few of them still remember their Uniate past, considering themselves Roman Catholics or Orthodox.

Keywords: Christianity, Church, Uniate Church, Uniates, Greek Catholics, Eastern Rite, Order of the Basilians, Uniate persecution, Duchy of Courland and Semigallia, Courland Governorate, Jēkabpils.

Maija Grizāne

KRIEVU VECTICĪBNIKU SOCIĀLAIS TĒLS LATVIJAS PERIODISKAJĀ PRESĒ 1920.–1930. GADOS

Latvijas starpkaru perioda sabiedrībā bija krasi iezīmējušies pamatnācījas un citu etnisko grupu kolektīvās identitātes meklējumi. Vecticībnieku savrupējais dzīvesveids un vēlme saglabāt savas kopienas viendabīgumu, no vienas puses, un aktīvā politiskā un sabiedriskā darbība, no otras puses, ir unikāls pētnieciskais materiāls, lai izzinātu kādas sabiedrības grupas iekļaušanas procesu jaunizveidotajā valstī. Sociālā tēla veidošana ir svarīga šī procesa sastāvdaļa. Ar kvalitatīvās kontentanalīzes metodes palīdzību ir izpētīts vairāk nekā simts latviešu, latgāliešu un krievu valodā izdoto rakstu nacionālajos un reģionālajos periodiskajos izdevumos, kuri aktīvi piedalījās vecticībnieku sociālā tēla veidošanā. Ir atklāti vecticībnieku sociālā tēla stereotipizācijas virzieni, to veidošanās un attīstība ne–vecticībnieku vidē, nosakot sabiedriskā viedokļa atkarību no personīgās pieredzes un ārējiem apstākļiem.

Atslēgvārdi: Latvija, krievu vecticībnieki, masu saziņas līdzekļi, kolektīvā identitāte, sociālais tēls.

Latvijas krievu vecticībnieki dzīvo līdzās latviešiem vairāk nekā divus gadsimtus, kopš pirmie viņu pārstāvji 17. gadsimtā ieceļojuši Latvijas teritorijā (Podmazov 2010, 10). Bēgdami no Krievijas impērijas reliģiskās un sekulārās varas institūciju varmācīgiem pasākumiem “atdabūt” viņus atpakaļ Pareizticīgo baznīcā, vecticībnieki izvēlējās savrupu dzīvesveidu, kas palīdzēja saglabāt viņu īpatnējo pasaules redzējumu, sadzīves un kultūras, tai skaitā arī reliģiskās, tradīcijas.

Latvijas krievu vecticībnieki ir divu sociālo grupu – etniskās un reliģiskās – pārstāvji. Etniski viņi ir piederīgi krievu minoritātei, savukārt reliģiskajā ziņā viņi pārstāv kristīgo konfesiju, kuru paši sauc par seno pareizticību (*drevlepravoslavie*), veidojot tā saucamo *bezpriesteru* (*bezpopovcu*) pomoriešu denomināciju. Vecticībnieku savdabīgums, pēc viņu pašu pārliecības, ir tas, ka, lai arī ir iestājusies garīgā Antikrista valstība, viņi turpina cīņu par Patiesās ticības (Senās krievu pareizticības) saglabāšanu (Pazuhina 2006, 42). Laika gaitā vecticībnieki ir izveidojuši virkni noteikumu, kas regulēja ne tikai reliģisko praksi, bet arī uzvedību sadzīvē, tai skaitā attiecības ar ārējo – laicīgo – pasauli. Pastāvēšana kādā *iekšgrupā* (*in-group*) un sevis salīdzināšana ar *ārgrupu* (*out-group*) palīdzēja vecticībniekiem kāpināt pašcīņu un nodalīties no citām grupām (Branscombe et al. 1999). Šāda nodalīšanās, kas bieži vien pārtapa par apzinātu izolāciju, nodrošināja vecticībnieku īpatnējās kultūras saglabāšanu. Vecticībnieku gadījums ir jo īpaši unikāls tāpēc, ka viņi varējuši apvienot noslēgto dzīvesveidu, kas nodrošināja reliģiski tikumiskās sadzīves saglabāšanu bez būtiskām izmaiņām, ar spēju efektīvi reaģēt uz izmaiņām ārējā pasaulē, tai skaitā tehnoloģiskajā progresā. Nadežda Pazuhina ir apzīmējusi šādu praksi par *kultūras diglosiju*, kuras ietvaros paralēli pastāv šķietami nesavienojami pasaules uzskati (Pazuhina 2006, 41). Šo tēzi var papildināt ar vēl vienu Latvijas vecticībnieku sociālās uzvedības īpatnību – tā ir aktīvā politiskā darbība, kas plaši izpaudās 20. gadsimta 20.–30. gados (Podmazovs 2001).

Izveidojoties Latvijas neatkarīgajai valstij, kolektīvās identitātes veidošanas jautājums multietniskajā un multikonfesionālajā vidē izvirzījās priekšplānā. Kolektīvo identitāti ietekmē gan personīgā subjektivitāte attiecībā uz pieredzēto, gan nacionālo valdību un vietējo minoritāšu pārstāvju priekšstati, kas ir īpaši aktuāli postkoloniālajā kontekstā (Antweiler 2015, 26). Sabrūkot Krievijas impērijai, Latvijas vecticībnieki, no vienas puses, saglabāja savu noslēgto dzīvesveidu, bet, no otras, daži viņu pārstāvji sāka aktīvu politisku un sabiedrisku darbību, tādā veidā motivējot vecticības sekotāju integrēšanos Latvijas sabiedrībā un sekmējot noteikta sociālā tēla rašanos. Sociālais tēls (*social image*) ir citu priekšstati par mums un mūsu grupām, kas spēlē svarīgu lomu virknē psiholoģisko procesu, kuri

ietver savstarpējas attiecības starp sabiedrības grupām un to iekšienē, kā arī sociālā statusa veidošanos (Rodriguez Mosquera 2011). Ja Krievijas impērijas pastāvēšanas laikā vecticībnieki, tāpat kā latvieši, lielākoties bija zemnieki un pamatiedzīvotājiem viņi neasociējās ar cara varas struktūrām (Feigmane 2005), tad jaunizveidotajā neatkarīgajā valstī vecticībnieku minoritātei bija vitāli svarīgi ieņemt un noturēt tādu sabiedrisko pozīciju, kas pasargātu viņu kultūras (arī reliģisko) identitāti un vienlaikus iekļautu viņus Latvijas iedzīvotāju kolektīvajā identitātē. Šajā rakstā kolektīvajā identitātē iekļauta ideja par to, ka šī identitāte neattiecas tikai uz etniskām grupām, bet ir vispārīga parādība, kura sastopama arī citu veidu grupās (piemēram, nācijās) (Antweiler 2015, 32). Kolektīvās identitātes veidošanās procesā par svarīgu ietekmes faktoru kļūst masu saziņas līdzekļi, to skaitā arī periodiskā prese, kas piedalās kādas sociālās grupas tēla veidošanā un veicina stereotipu (gan pozitīvo, gan negatīvo) rašanos, izplatīšanos un nostiprināšanos sabiedrības aprindās (Katz et al. 2012).

Vecticībnieku sociālā tēla veidošanos lielā mērā ietekmēja periodiskās preses izdevumi, atspoguļojot vecticībnieku kaimiņu – latviešu katoļu un luterāņu, kā arī krievu pareizticīgo priekšstatus, kuri sekmēja vai traucēja Latvijas iedzīvotāju kolektīvās identitātes veidošanos. Latvijas periodiskajos izdevumos oficiālās varas pārstāvji, ziņojot par tiesas prāvām, izsolēm, likumiem, kā arī rakstnieki un žurnālisti, aprakstot vecticībnieku dzīvesveidu, kultūru, rakstura īpašības, ietekmēja Latvijas iedzīvotāju priekšstatus par vecticībniekiem. Tādējādi aizsākās zināma vecticībnieku tēla stereotipizācija, kuras ietvaros izšķirami trīs virzieni: (1) vecticībnieki kā latviešu sadarbības partneri un draugi; (2) vecticībnieki kā latviešu ienaidnieki un “krievu gara” nesēji; (3) vecticībnieki kā krievu minoritātes neatņemama daļa un pareizticīgo krievu politiskais sāncensis.

Raksta mērķis ir izpētīt Latvijas krievu vecticībnieku sociālā tēla veidošanas pamatelementus, balstoties uz Latvijas periodiskajiem izdevumiem: *Brīvā Zeme, Daugava, Golos naroda, Iekšlietu Ministrijas Vēstnesis, Jaunā Diena, Jaunākās Ziņas, Jēkabpils Vēstnesis, Latgales Ziņas, Latgalits, Latgolas Dorbs, Latvijas Kareivis, Māras Vēstnesis, Nacionālais Darbs, Segodnja, Tēvijas Sargs, Večernee vremja, Zemņika Ziņas*. Izmantojot

kvalitatīvās kontentanalīzes metodi, analizējot dažādus rakstus latviešu, latgaliešu un krievu valodā, ir iespējams izsekot, kā veidojies un attīstījies vecticībnieku tēls ne-vecticībnieku uztverē atkarībā no ārējiem apstākļiem un personīgās pieredzes. Tādā veidā vecticībnieku sociālais tēls tiek izskatīts, nevis analizējot pašu vecticībnieku pieredzi, bet caur viņu līdzcilvēku pieredzi.

Raksti tika atlasīti, izmantojot Latvijas nacionālās digitālās bibliotēkas "Periodika.lv" datubāzes, ievadot meklēšanas formā vārdus, pēc kuriem tika atrasti raksti par vecticībniekiem. Kopumā bija izpētīti vairāk nekā simts rakstu un atlasīti tie, kuros atspoguļojas attieksme pret Latvijas krievu vecticībniekiem un viņu sabiedrisko aktivitāšu vērtējums, kas ļauj izveidot priekšstatu par vecticībnieku kopīgo sociālo tēlu Latvijas preses izdevumu skatījumā. Publikāciju meklēšanas gaitā ir izdevies atrast vairākus vecticībnieku un viņu dievnamu apzīmējumu variantus, par kuriem joprojām tiek diskutēts mūsdienu vecticībnieku sabiedrībā un kuri rada papildus vielu pārdomām par vecticībnieku vietu Latvijas kolektīvajā identitātē.

Staroveri un vecticībnieki

Mūsdienu Latvijas teritorijā pastāv vairāki vecticībnieku apzīmējumi, no kuriem paši vecticībnieki labprāt akceptē divus: senpareizticīgie un *staroverci*. Minētie termini ir atspoguļoti vecticībnieku draudžu pārvaldes institūcijas nosaukumā – Latvijas Senpareizticīgo Pomoras baznīca (*Drevlepravoslavnaja Cerkov' Latvii*) – un tās oficiālajā mājaslapā "*Staroverci Daugavpilsa*" (Zhilko 2013). Šie nosaukumi uzsver vecticībnieku ciešo saikni ar pareizticības tradīcijām, kuras pastāvēja pirms 17. gadsimta otrās puses Krievijas Pareizticīgās baznīcas patriarha Nikona reformām. Līdz ar senču tradīciju kultu, uz kuru bieži atsaucās vecticības sekotāji, "senās" pareizticības Kristus mācības izpratne un reliģiskā prakse kļuva par vecticības teoloģijas pamatu. Lai gan oficiāli ir reģistrēta "Latvijas Vecticībnieku Pomoras Baznīca" (Latvijas Vecticībnieku Pomoras Baznīcas likums 2007), publikajā telpā bieži tiek izmantots nosaukums "Latvijas Senpareizticīgo Pomoras baznīca" (Ivana Ņikiforoviča Zavoloko... 2017)

vai paralēli tiek izmantoti abi nosaukumi (Latvijas Vecticībnieku Pomoras Baznīca 2013). 1994. gadā tika reģistrēta “Latvijas Vecticībnieku biedrība”, kura krievu valodas tulkojumā (*Staroobrjadcheskoe obshhestvo Latvii*) aktualizē 19. gadsimtā un 20. gadsimta sākumā pieņemto vecticībnieku apzīmējumu – *staroobrjadci*. Mūsdienās ir izdotas vairākas publikācijas, kurās Latvijas vecticībnieki ir apzīmēti kā *staroobrjadci*.¹ Ja tulkot burtiski, *staroobrjadci* ir vecrituālisti – tie, kas piekopj vecos rituālus. Šāds nosaukums sastopams Rietumu historiogrāfijā angļu valodā – *Old Ritualists* (Scheffel 1991), tomēr plašāk tiek lietots apzīmējums *Old Believers* (Blackwell 1965; Michels 1992; Robson 1993; Rogers 2009) un *Altgläubiger* (Schmidt 2015), kas līdzīgi latviešu valodai akcentē “veco ticību” un nevis “veco rituālu”. Paliek atklāts jautājums: kāpēc latviešu valodā ieviesies nosaukums “vecticībnieki” nevis “vecrituālisti”? Dibinoties pirmajām vecticībnieku biedrībām Latvijas teritorijā, tika izmantots apzīmējums *staroobrjadci*² – pēc pastāvošā oficiālā apzīmējuma Krievijas impērijas likumdošanā.³ Taču, izveidojoties Latvijas Republikai, 1920.–1930. gadu oficiālajos dokumentos tika izmantots apzīmējums “vecticībnieki”,⁴ kas liek izdarīt pieņēmumu, ka “vecticībnieki” ir tiešs tulkojums no vācu *Altgläubiger*. Šī jautājuma izskaidrošana būtu iespējama, pētot 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā vācu valodā izdotās publikācijas. Privātās sarunās daudzi vecticībnieki atzīmējuši, ka viņiem nepatīk apzīmējums *staroobrjadci*, jo tas uzsver vecos rituālus un nevis veco ticību, kas, pēc vecticībnieku viedokļa, nav pareizi, jo, viņuprāt, vecticībā galvenais ir senās pareizticības būtība, ko viņi saglabājuši, nevis rituāli. Tomēr iepriekš minēto pastāvošo biedrību nosaukumi norāda uz to, ka 19. gadsimta vecticībnieku apzīmējums turpina pastāvēt, tādā veidā saglabājot senāko

¹ Piemēram: Rizhskij staroobrjadcheskij sbornik. Vypusk 1. Rīga, 2011.

² *Dvinskoe staroobrjadcheskoe bratstvo* (1907); *Staroobrjadcheskoe obshhestvo v Latvii* (1908).

³ Piemēram, 1906. gadā pieņemtais likums regulēja vecticībnieku draudžu darbību: “*Imennoj Vysochajshij Ukaz 17 Oktjabrja 1906 goda o porjadke obrazovanija i dejstvija staroobrjadcheskih i sektantskih obshhin i o pravah i objazannostjah vbodjashhjih v sostav obshhin posledovatelej staroobrjadcheskih soglasij i otdelivshihsia ot pravoslavija sektantov*”.

⁴ Piemēram, sk.: Likums par vecticībnieku draudzēm. *Valdības Vēstnesis*, 19.02.1935.

tradīciju pārmantošanu, kas ir viens no būtiskiem vecticības sekotāju principiem.

Ja Latvijas oficiālajos izdevumos lietoja nosaukumu “vecticībnieki”, tad periodiskajā presē palika populārs rusisms *staroveri*, kuru līdzās “vacticībnieks” visbiežāk lietoja latgaliešu laikrakstos (Pabolsti baznicom 1925; Saeimas darbeiba 1930; Pijemti kandidatu saraksti 1931), kā arī latviešu rakstnieki. Aleksandrs Čaks laikrakstā *Daugava* publicētajā dzejoļu ciklā “Mieram” raksta: “Nomalēs, kur dzīvo staroveri, garos šķūņos smaržo savests siens. Vēsam stabam piekļāvos ar pieri, gaidīju, līdz naktī nosit viens” (Čaks 1939). Jāņa Klidzēja stāstā “Kvēlošais krusts”, kuru publicēja *Tēvijas Sargs*, sastopams emocionālāks vecticībnieku tēlojums: “Stingrs vectēvs, bārdā ieaudzis, kā staroveru Dieva vietnieks”, kurš ar lielgabala šāvienu palīdz armijai iznīcināt pretinieka māju (Klidzējs 1937). “Staroveru Dievs” ir Jēzus Kristus, kas parāda, ka rakstnieka iztēlē vecticībnieku varonim piemīt izcilas īpašības. Pavisam citu kontekstu apzīmējumam *staroveri* iedod Aleksandrs Grīns “Jaungada stāstā”, kas bija publicēts *Latvijas Kareivī* (Grīns 1933). Tur vecticībnieki ir apzīmēti ne tikai kā *staroveri*, bet arī kā “razbainieki”, “krievi” un “laupītāji”.

Paši Latvijas vecticībnieki, organizējot savu pirmo kongresu un dibinot pārstāvniecības orgānu – Centrālo komiteju Latvijas vecticībnieku lietās (*Central'nyj komitet po delam staroobradcev Latvii*), izmantoja apzīmējumu *staroobradci* (Vnimaniju staroobradcev 1920). Visdrīzāk tas bija mantojums no Krievijas impērijas laikiem un diskusija par “veciem” rituāliem un “veco” ticību nebija tik aktuāla kā mūsdienās. Krievu valodā izdots laikraksts *Segodnja* arī lietoja Krievijas impērijā pieņemto apzīmējumu – *staroobradci* (Kreslavka 1923). Retajos rakstos tiek izmantots nosaukums *starostil'niki* (Rozhdestvo Hristovo u starostil'nikov 1925), kas norāda uz vecticībnieku tradīciju sekot “vecajam” Jūlija kalendāram un svinēt svētkus pēc vecā stila, kas vienoja viņus ar pareizticīgajiem.

Latviešu presē rakstos par kādām oficiālām lietām parasti lietoja apzīmējumu “vecticībnieki”. Piemēram, *Latvijas Kareivis*, informējot par kara ministra rīkojumu vecticībnieku un pareizticīgo karavīrus “atsvabināt no dienesta gaitām” Lieldienu laikā vai nodrošināt viņiem iespējas “reliģisko

pienākumu izpildīšanai” Ziemassvētku laikā (Pareizticīgo un vecticībnieku Lieldienas 1926; Telegramma Nr. 1 1931). Šādu praksi iniciēja vēl 1925. gadā Saeimas deputāts Meletijs Kaļistratovs, kurš bija viens no ievērojamākajiem vecticībniekiem–deputātiem (Pashal’nye prazdniki... 1925).

Vienlaikus ar pašu vecticībnieku apzīmējumu daudzveidību pastāvēja nenoteiktība, kā apzīmēt viņu dievnamus un garīgos vadītājus. Sakarā ar to, ka Latvijas vecticībnieku priekšteči atteicās no priesteriem, uzskatot, ka viņi zaudējuši dievišķo svētību līdz ar reformu pieņemšanu pareizticībā, *bezpriesteru* vecticībnieku draudzēs bija izveidojusies tradīcija vēlēt savus garīgos vadītājus (*nastavniki*), kurus apstiprina citu draudžu garīgie vadītāji, atļaut viņiem vadīt dievkalpojumus un pildīt noteiktus sakramentus. Latviešu presē sastopami apzīmējumi – draudzes mācītājs un draudzes sludinātājs, kas atkārtο katoļu un luterāņu tradīcijās pieņemtos apzīmējumus (Apzags vecticībnieku mācītājs 1931; No svētbildes spuldzes... 1937). Ir izdevies atrast vienu rakstu latviešu valodā, kur vecticībnieku garīgais vadītājs nosaukts par garīdznieku, bet iekavās ir iedots krievu tulkojums “nastavnik” (Kā rodas “salaulātie”... 1931).

Vecticībniekiem līdz ar atteikšanos no priesterības bijā jāatsakās arī no baznīcām, jo bez priesteriem nevarēja būt altāra, kas ir galvenais baznīcas atribūts. Vecticības sekotāji atstāja tikai ikonostasus un sāka saukt savus dievnamus par lūgšanas namiem (*molennaja, molitvennyj dom*). Apzīmējumu “lūgšanas nams” pārņēma latviešu prese (No svētbildes spuldzes... 1937), reti sastopama “maļeļņa” (Priesteru likumi un tikumi 1932) vai baznīca (Vispārējās Ziņas 1923), bet latgaliešu izdevumos bieži sastopami krievu nosaukuma atdarinājumi: “moļebna” (Sikais feļetons 1934) un “moļenna” (Cik nūzigumu un nūtykumu Reigā 1927). Savukārt krievu izdevumos ir *molel’nja* (Dela staroobrjadcheskie 1921) un *molitvennyj dom* (Proshloe staroobrjadcev v Rige 1927), kas pēc būtības ir lūgšanas nams.

Var secināt, ka 1920.–1930. gados vienlaikus pastāvēja vairāki vecticībnieku apzīmējumi. Latviešu un latgaliešu izdevumos izmantoja latviski tulkotu apzīmējumu “staroveri” – vecticībnieki, vacticībnieki vai rusismu – *staroveri*. Savukārt krievu presē bija izplatīts apzīmējums “staroobrjadci”, ko lietoja arī paši vecticībnieki, dibinot savas organizācijas. Vecticībnieku

garīgie vadītāji latviešu valodā tika nosaukti pēc katoļu un luterāņu parauga – mācītāji vai sludinātāji, bet lūgšanas nami lielākoties tika tulkoti korekti. Tādējādi preses izdevumos iezīmējās tendence, no vienas puses, uzskatīt vecticībniekus par krievu tautai piederīgajiem un pārveidot krievu nosaukumus atbilstoši latviešu valodas īpatnībām, taču, no otras puses, oficiālajos izdevumos, tai skaitā likumdošanas aktos, visi ar vecticību saistītie apzīmējumi tika tulkoti latviski, tādā veidā integrējot vecticībniekus latviešu kultūrtelpā un padarot viņus par piederīgajiem Latvijas kontekstam.

Vecticībnieku sadzīves paradumi

Vecticībnieku savrupais dzīvesveids, savdabīgais izskats, cita etniskā piederība un mentalitāte izraisīja gan interesi, gan bažas. Viena no spilgtākajām atšķirībām bija vecticībnieku, kā arī pareizticīgo, kristiešu svētku svinēšana pēc sava kalendāra. *Segodnja* apraksta Ziemassvētku svinības un atzīmē, ka Rīgā dzīvo daudz “vecstilnieku” (starostilņiki) – vecā stila sekotāju, kuri svin Kristus piedzimšanas svētkus janvārī, nevis decembrī. Vecticībnieku apdzīvotajos rajonos svētku dienā ir slēgtas tirdzniecības vietas un daudzi uzņēmumi, dievnami pārpildīti ar dievlūdžējiem, mājas logos mirdz egles, bet ielās pastaigājas cilvēki svētku drēbēs (Rozhdestvo Hristovo u starostil’nikov 1925). Interesants ir raksta autora komentārs par to, ka lielākā daļa Rīgas pareizticīgo pieņēmuši jauno stilu, lai nezaudētu darbdienas. Savukārt tie, kuri svin Ziemassvētkus pēc vecā stila, bija ļoti izdevīgi iegādājušies egles, jo tad tās tika pārdotas lēti vai atdotas par velti. Rakstā “Rozhdestvo v Rige” autors jūt līdzīgu vecticībniekiem, kuri nevar kopā ar pārējiem (latviešiem – M.G. piezīme) svinēt Ziemassvētkus pēc jaunā stila un, pēc autora viedokļa, jūtas šajās dienās sliktāk nekā pārējie, taču labprāt apciemo paziņas pareizticīgo vidē (Rozhdestvo v Rige 1925). Autora skatījumā šāda vecticībnieku nepiedalīšanās Ziemassvētku svinēšanā kopā ar pārējiem Rīgas iedzīvotājiem sekmēja viņu sabiedriskās dzīves pasliktināšanos, taču piezīme par pareizticīgo paziņu apciemošanu liecina par draudzīgām attiecībām ar kaimiņiem, kuri arī svinēja Ziemassvētkus pēc vecā stila.

Ja Ziemassvētku svinēšana pēc vecā stila likās savāda, tomēr saprotama vecticībnieku reliģiskās dzīves sastāvdaļa, tad tāda tradīcija kā sievu zagšana noteiktai sabiedrības daļai izraisīja īpašu interesi. Spriežot pēc publikācijas *Brīvajā Zemē*, sievu zagšana vecticībnieku vidē notika rudens gadatirgū, kur jaunieši “pastaigājās” un meklēja savas izredzētās, bet vecticībnieku vecākā paaudze “baudu meklēja traktieros” (Rudens gada tirgus... 1937). Sīkāk šī tradīcija ir aprakstīta laikrakstā *Jaunākās Ziņas* 1938. gadā publicētajā rakstā “Kā Latgalē “zog” līgavas”. Autors komentē, ka šī senā tradīcija piekopta tirgus laikā, taču parasti sievu zagšanas gadījumu nav daudz. Pati “zagšana” ir vienkāršs process, bet pēc tam seko sarežģīta rituālu procedūra, kuras laikā notiek iepazīšanās ar jaunieša un jaunietes vecākiem. Nākamajā dienā notiek sievas novērtēšana: pēc tā, kā vīrietis ēd brokastis, nosaka, vai viņš ir apmierināts ar savu izvēli. Nepatikas gadījumā sievu atdeva atpakaļ viņas vecākiem un viņas mājas vērtus nosmērēja ar darvu, lai citi zinātu, ka “skaistule neatbilst namamātes stāvoklim” (Kā Latgalē “zog” līgavas 1938). Raksta autors apraksta vecticībnieku sievu zagšanas tradīciju kā kādu neparastu notikumu, pievēršot uzmanību noteiktām darbībām un to simboliskai nozīmei, tādējādi norādot uz senāko tradīciju līdzāspastāvēšanu ar tolaik ierasto kāzu ceremoniju.⁵

Cita neparasta tradīcija, ko pierakstīja vecticībniekiem, bija tradīcija rīkot “kaktu ballītes”. Tas tiek atklāts rakstos, kuros latgalieši tiek salīdzināti ar vecticībniekiem un latgaliešiem tiek pārņemts, ka viņi pārņēmuši dažas vecticībnieku ieražas. Aprakstot latgaliešu ieceļotājus Kurzemē 1929. gadā, *Māras Vēstnesis* min viņu jauno ieradumu rīkot “kaktu ballītes” ar dzeršanu pēc *staroveru* parauga. Raksta autors norāda, ka “sen jau bija laiks aizmirst vecas krievu ieražas”, kuras izskatījās “pavisam riebīgi” (Jaunākie notikumi iekšzemē 1929). Jāatzīmē, ka Latgales darbaspēka – zemes raceju – migrācija uz Kurzemi bija ierasta lieta (Latgal'cy tronulis' 1925). Sakarā ar latgaliešu ieceļošanu Latvijas rietumu daļā iezīmējās interesanta

⁵ Kopš 1928. gada vecticībniekiem dāvāja tiesības slēgt laulības dievnamos pēc savām tradīcijām bez reģistrācijas dzimtsarakstu nodaļās; paralēli pastāvēja gan senākie kāzu tradīciju elementi (sievu zagšana), gan 19. gadsimtā izstrādātā reliģiskā vecticībnieku kāzu ceremonija, gan civilā kāzu procedūra (Korolova et al. 2021).

tendence: Latgales krievu vecticībnieku ciešā saikne ar latgaliešiem, kas atklājās, latgaliešiem un vecticībniekiem izceļojot uz Latvijas rietumu daļu, atspoguļojās “baltiešu” un latgaliešu preses izdevumos. Vairākos rakstos ir minēts, ka ļoti bieži “baltieši” pieskaita Latgales vecticībniekus latgaliešiem un tādā veidā pasliktina latgaliešu tēlu (Baltišu bezkauneība 1930).

Lai gan latgaliešu izdevumos ir vērojama vēlme nodalīt sevi no vecticībniekiem, paši latvieši mēdza neatdalīt vecticībniekus no Latgales un pat romantizēja viņu tēlu. Aprakstot Latvijas armijas ceļojumu Latgalē, J. Čermaks pievērs īpašu uzmanību krievu vecticībniekiem, kas viņu laipni sagaidīja netālu no Līvāniem. Viņš stāsta savas pārdomas: “Vai šie varēja būt sveši ļaudis? Vai tikai tie nebija kādi no tiem, kuru dzīslās rit latviešu asinis? Un, ja arī tie bija īsti krievi, tad viņiem latviešu armija ir mīļa un šī zeme tāpat” (Kara kumeļā 1937). Lai gan vecticībniekiem Latvijas zeme bija mīļa, bija novērots, ka, tikai pārņemot latviešu zemnieku apsaimniekošanas metodes, ienācējiem izdevies izdzīvot (Tikai latvietis spēj apkopt Latvijas zemi 1936).

Vecticībnieku reliģiskā dzīve bija slēgta no citu acīm, tāpēc sadzīves paradumi bija tas, kas bija pieejams vērotājiem un kas izraisīja gan interesi, ja tas likās kaut kas neparasts, gan negatīvas izjūtas, ja šķita nepieņemams. Jo īpaši tas skāra latgaliešus, kuri preses publikācijās cīnījās par to, lai viņus nošķirtu no krievu vecticībniekiem un nepierakstītu vecticībniekiem raksturīgās ierāžas.

Vecticībnieki kriminālziņās

Priekšstati par kādu kolektīvu, grupu parasti tiek veidoti no personiskās saskarsmes pieredzes, kā arī pārņemot citu pieredzes iespaidus. Ar publicitātes palīdzību kādi vienreizējie gadījumi, kuri tiek attiecīgi aprakstīti, spēj pārnest individuālo pieredzi uz visiem kādas kopas pārstāvjiem: ja kāds vecticībnieks pārkāpa likumu, tad tas nereti tika attiecināts uz visu vecticībnieku kopienu, veidojot vecticībnieku “razbainieku” tēlu. Nereti avižrakstos viena vecticības pārstāvja rīcība, jo īpaši negatīva, tika ekstrapolēta uz visiem vecticības sekotājiem. Zādības un slepkavības notika visu

laiku, un to darītāji pārstāvēja visas etniskās grupas, taču daži tendenciozi laikraksti laiku pa laikam publicēja izvērstus rakstus, kur detalizēti un emocionāli pārstāstīja kādu notikumu, īpaši uzsverot, ka tieši krievu vecticībniekiem piemītot īpašs noziedznieku gars.

Lasot atsevišķas kriminālziņas, rodas iespaids, ka vecticībnieki ir agresīvi dzērāji, kuri neciena varas pārstāvjus. 1929. gada 12. martā vecticībnieks K. B. “pārdzēries un bez iemesla” uzbruka garāmbraucējiem, kurus sita ar dūri. Izsauktais policists aizveda K. B. uz iecirkni, bet pa ceļam viņam uzbruka citi vecticībnieki, kuri mēģināja atbrīvot K. B. ar varu (Vecticībnieki uzbrukuši policistam 1929). No vienas puses, ir attēlots sabiedrībai bīstams cilvēks, bet, no otras, parādīta vecticības sekotāju saliedētība un gatavība aizstāvēt savus līdzbiedrus, pat ja viņi ir vainīgi likuma priekšā.

Rakstā “Zvēriskā slepkavība divu latu dēļ” autors visu notiekošo skaidro ar “staroveru” īpašu psiholoģiju, kuras dēļ pēcpusdienā kāršu spēles laikā viens meža strādnieks – vecticībnieks – nogalināja otru – katoli (Zvēriskā slepkavība divu latu dēļ 1932). Taču pirms gada notikušo vecticībnieka slepkavību *Jēkabpils Vēstnesis* komentēja pavisam citādi: bez emocijām pārstāstot, ka kautiņa laikā nogalināja “staroveru”, kuru latvieši uzaicināja uz ģimenes ballīti spēlēt balalaiku (Kaušanās noslēgums tiesā 1931).

Mūsdienās ir pieņemts runāt par Latvijas vecticībnieku lojalitāti valstij, uzsverot, ka viņi labprāt atbalstīja jaunās republikas izveidošanos. Šādu atbalstu oficiāli pasludinājis vecticībnieku deputāts Fjodors Pavlovs Pirmais Latvijas vecticībnieku kongresā 1920. gadā Rēzeknē (I-j staroobrijadčeskij s”ezd v Latvii 1920). Taču bija arī tādi vecticībnieki, kuri līdz 1921. gadam lielnieku pusē karoja pret Latvijas armiju. 1929. gadā *Iekšlietu Ministrijas Vēstnesi* izvērstā publikācijā aprakstīts “slepkavas-vecticībnieka” V.⁶ liktenis. V. bija rūdīts slepkava, kurš nošāvis gūstā saņemtos Latvijas virsniekus un karavīrus, un, bīdamies no soda, nomainīja savu uzvārdu, kuru oficiāli apliecināja pagasta valde un izdeva viņam jaunu pasi. Taču pastāvīgās ķildas ar māti, kuru viņš mēdza piekaut, un māsu par mantojumu noveda V. pie vēl vienas slepkavības: viņš nošāva zvērīnāto

⁶ Rakstā ir minēts pilns vārds, taču ētisko apsvērumu dēļ autore atstāja tikai iniciāli.

advokātu, kurš palīdzēja V. mātai tiesāties par savu mantotās zemes daļu. Šis gadījums tika ātri atklāts un V. nodeva karatiesai (Zvērinātā adv. Taņina slepkavu nodod Kara tiesai 1929). Raksta autors vairākkārt norāda uz aprakstītās situācijas negatīvo "brīnišķīgumu": "... ir tiešām jābrīnās par to brīnumu zemi, kāda ir Latvijas pierobežas apgabals ar Krieviju". Gan V. personība, gan viņa attiecības ar ģimeni un karalaikā nodarītais latviešu gūstekņiem rāda visai neglīto vecticības pārstāvja, kas ilgu laiku mēģināja tikt vaļā no tiesas spriešanas, tēlu.

Kriminālziņu hronika apraksta ne tikai vecticībnieku draudžu locekļu noziegumus, bet arī garīgo vadītāju un draudžu padomju locekļu likumu pārkāpumus. Ir aprakstīts 1928. gadā Tiskādu vecticībnieku draudzē notikušais gadījums: vietējais garīgais vadītājs ziņojis policijai, ka viņam no-laupīti 140 lati, taču izmeklēšanas procesā izrādījās, ka gadījums bijis izdomāts ("Moderns" vecticībnieku mācītājs 1928). Zīmīgs ir raksta nosaukums "'Moderns' vecticībnieku mācītājs", kas skan kā zināms kompliments, lai arī ar negatīvu nokrāsu. 1936. gadā Kampišķu vecticībnieku draudzes padomes loceklis N. D. piesavinājis apdrošināšanas maksājumus, kurus iztērējis savu vecāku bērēm (Vecāku bērēm iztērējis... 1936). Taču gadījās, ka vecticībnieku garīgos vadītājus un lūgšanas namus patiešām apzaga. 1931. gadā tika apzags Puderevas draudzes vecticībnieku garīgais vadītājs (saukts par mācītāju): zagļi ienāca viņa dzīvoklī un iznesa gan mantu, gan naudu "par vairākiem tūkstošiem latu" (Apzags vecticībnieku mācītājs 1931). 1937. gadā tika apzagtas Lomu un Makarovska vecticībnieku *baznīcas*, no kurām iznesa divieļus un sveces, kuras pēc tam mēģināja pārdot Tiskādu vecticībnieku draudzes mācītājam, bet viņš ziņoja policijai (Baznīcās zadzis divieļus... 1937).

Tomēr lielākās problēmas vecticībnieku draudžu garīgie vadītāji sagādāja valsts iestādēm sakarā ar civilstāvokļa aktu reģistrāciju. 1928. gada martā tika pieņemti Laulības likuma grozījumi, kuri noteica vecticībnieku un citu kristīgu konfesiju garīdzniecības tiesības slēgt laulības pēc savām tradīcijām bez papildu reģistrācijas dzimtsarakstu nodaļā (Laulību likums 1928). Taču katram vecticībnieku draudzes garīgajam tēvam bija jānodod ziņas par noslēgtajām laulībām valsts iestādēs 14 dienu laikā pēc notikuma

(Pārgrozījumi un papildinājumi... 1928). Pēc preses ziņojumiem var redzēt, ka garīgie vadītāji netika galā ar saviem pienākumiem un tika vairākkārt sodīti. 1931. gadā Rēzeknes apriņķa vecticībnieku draudzēs konstatēja desmitus gadījumu, ka vecticībnieku *garīdznieki* “it nekādu laulāšanu neizdara, bet vienīgi uzprasa jauniešiem, no kura laika tie kopā gul”, un pēc tam pieraksta viņus kā laulātus (Kā rodas “salaulātie”... 1931). Raksta autors norāda arī uz būtisku problēmu: “Daudzi vecticībnieku draudzes locekļi un viņu garīdznieki (..) pat lāgā nezin, vai viņiem laulība kā sakraments ir jeb nav”. Tas ir saistīts ar to, ka sākotnēji Latvijas vecticībnieki piederēja fedosejevišu denominācijai, kura neatzina laulības, taču kopš 20. gadsimta sākuma viņi sāka pieņemt pomoriešu tradīciju, kurā atzina laulības, taču sakarā ar priesteru trūkumu laulāšanas kā sakraments nepastāvēja (Korolova et al. 2021). 1933. gadā pieci vecticībnieku garīgie vadītāji tika tiesāti par to, ka ierakstīja ziņas reģistros krievu valodā un daudz svītroja, turklāt kā kuriozums tiek minēts fakts, ka vairākas laulības neilgi pēc slēgšanas tika šķirtas bez apgabaltiesas atļaujas (Tiesai nodoti 5 vecticībnieku... 1933). Lai gan laulību varēja reģistrēt draudzes lūgšanas namā, šķiršanas procesam bija jānotiek civiliestādē.

Kriminālziņās attēloti vecticībnieku pārstāvji rada negatīvu iespaidu. Nodarot gan smagus noziegumus, kas saistīti ar slepkavošanu un zagšanu, gan administratīvus pārkāpumus, vecticībnieki neizcēlās no pārējām sabiedrības grupām, taču dažas viņu darbības tika iezīmētas kā tipiskas, tieši viņiem raksturīgas.

Vecticībnieku politiskā darbība krievu minoritātes ietvaros

Līdz ar Latvijas neatkarīgās valsts izveidi sākās aktīva vecticībnieku politiskā darbība, kura bija veltīta ne tikai vecticībnieku, bet arī krievu kultūras tradīciju saglabāšanai un krievu minoritātes interešu aizstāvēšanai. Vecticībniekiem bija jāiekļaujas lielākajā grupā – krievu etniskajā minoritātē, kurā lielākais pārstāvju skaits bija pareizticīgie. Ilgu laiku pareizticīgo garīdznieki un misionāri bija galvenie vecticības sāncenši un pat

ienaidnieki, kuri pastāvīgi mēģināja novājināt vai pat iznīcināt vecticības tradīcijas un panākt vecticībnieku konvertēšanos pareizticībā (Grizāne 2017). Jaunizveidotajā Latvijas Republikā visām konfesijām bija iedotas vienādas tiesības, un pareizticīgie zaudēja savas privilēģētās pozīcijas, kuras viņiem bija Krievijas impērijas pastāvēšanas laikā.

1920.–1930. gados Latvijas krievu vecticībnieki aktīvi piedalījās valsts politiskajā dzīvē: rīkoja priekšvēlēšanu kampaņas, strādāja Saeimā, ietekmēja krievu minoritātei svarīgāko likumu pieņemšanu, kā arī cīnījās par ietekmi pašu vecticībnieku kopienā (Podmazovs 2001). Vecticībnieki tiecās pierādīt, ka ir “savējie”, bet vienlaikus vēlējās saglabāt savu īpašo stāvokli kā etniskā un reliģiskā minoritāte. No vienas puses, vecticībnieki ir krievu minoritātes daļa, kas vieno viņus ar Latvijas krievu lielāko – pareizticīgo daļu. No otras puses, vēsturiski vecticībnieki nodalījās no pareizticīgajiem un pat naidojās, pretojoties Pareizticīgo baznīcas centieniem piespiest vecticībniekus konvertēties pareizticībā (Grizāne 2017). Vecticībnieku nodalīšana no pareizticīgajiem bija vērojama jau 1920. gadu pirmajā pusē. *Segodnja* 1923. gada rakstā piekrīt tam, ka, lai gan pareizticīgie un vecticībnieki ir krievi (tolaik nereti izmantoja apzīmējumu “lielkrievi” – M.G. piezīme), viņus nedrīkst uztvert par vienotu kopieni vai vienotu politisku spēku. Tomēr pastāvošā sadrumstalotība nav tik dziļa un var būt salīdzināma ar latviešiem katoļiem un latviešiem protestantiem (Novoe otkrytie... 1923). Taču vēlāk, pretstatot pareizticīgos un vecticībniekus, tika atzīmēts, ka pareizticīgo krievi labprāt pievērsās latviešu laicīgajai kultūrai un vispār vieglāk latviskojās nekā vecticībnieki (Aiz mākoņa Kacēnos 1937).

Periodiskā prese plaši aprakstīja vecticībnieku politisko darbību. Liela nozīme bija tam, kādus politiskos spēkus pārstāvēja noteiktais laikraksts, jo no tā bija atkarīgs izdevuma vērtējums par vecticībnieku līderu darbiem. Galvenās apspriežamās tēmas bija krievu minoritātes tiesības un kultūras autonomija, kura paredzēja izglītību krievu valodā, kā arī vecticībnieku politiķu sadarbība ar pareizticīgajiem krieviem. Var pat sastapt interesantu pretstatu “krievi – vecticībnieki”, kurā ar krieviem tiek domāti pareizticīgie, taču tiek akcentēta viņu etniskā piederība, savukārt “vecticībnieki”

vispirms liek domāt par noteiktu konfesijālo grupu (Starobrjadci i ruskie 1925). Politiskajā dzīvē šāds pretstats bija bieži sastopams: lai gan sākumā Latvijas krieviem bija iecere veidot vienotu politisko frakciju, drīz vien vecticībnieki nodalījās un sāka attīstīt neatkarīgu politisko kampaņu. Avīze *Segodnja* 1922. gadā asi kritizēja Latvijas vecticībnieku lēmumu izveidot savu sarakstu, norādot uz to, ka vecticībniekiem bija vairāk jādomā par kopīgajām krievu minoritātes vajadzībām, nevis vienīgi par savām (Dva s'ezda 1922). Vēlāk *Segodnja*, aprakstot sarunu ar vecticībnieku deputātu Meletiju Kaļistratovu (1896–1941), pauda, ka Latvijas vecticībnieki bija vienoti, jo bija izvirzījuši vienotu sarakstu vēlēšanām. M. Kaļistratovs izteica ieceri, ka vecticībnieku deputāti Saeimā ne tikai aizstāvēs vecticībnieku intereses, bet spēs sadarboties ar citiem krievu deputātiem (Starobrjadci i russkie 1925). Taču turpmākie notikumi parādīja, ka vecticībnieki centās visiem spēkiem saglabāt savu neatkarību no pareizticīgajiem krieviem (Podmazovs 2001). Šādi vecticībnieku centieni kļuva par ieganstu publicēt periodiskajos izdevumos, kas pārstāvēja pareizticīgo krievu viedokli, vairākus rakstus, kuros skaidri iezīmējās vēlme parādīt vecticībnieku politiķu neveiksmes un akcentēt viņu nespēju veikt krievu pareizticīgajiem līdzvērtīgu politisko darbību. Piemēram, raksts “Poboishhe v Dvinskoj dume” detalizēti apraksta vecticībnieku politiķa Grigorija Jeļisejeva (1896–1967) strīdu ar Daugavpils domes poļu kolēģi Zēbergu,⁷ kurš “ar stipru grūdienu” tika nogrūsts no tribīnes, izraisot “izbailes un apmulsumu” klātesošajos (Poboishhe v Dvinskoj dume 1925).

Vecticībnieku piedalīšanās politiskajā dzīvē lielā mērā ietekmēja pašu vecticībnieku draudžu dzīvi. Draudžu un organizāciju “šķelšanās politisko uzskatu dēļ nebija reta parādība. Raksta “Raskol” autors atzīmēja: kopš vecticībnieki sāka aktīvi piedalīties politikā un sūtīt savus pārstāvjus Saeimā, sākās strīdi un šķelšanās pašās draudzēs (Nikitin 1933). To demonstrēja arī vecticībnieku sabiedrisko organizāciju šķelšanās: 1929. gadā Centrālā komiteja vecticībnieku lietās (turpmāk – Komiteja), kuru vadīja

⁷ Visticamāk – šeit domāts Konstantīns Zēbergs (1895–?/1941. gadā deportēts), Daugavpils pilsētas domnieks un valdes loceklis no 1922. līdz 1925. gadam, kandidēja Saeimas vēlēšanās Latvijas poļu sarakstā.

aktīvs vecticībnieku politiskais darbinieks Fjodors Pavlovs (1872–1933), sašķēlās un tika izveidota otra vecticībnieku organizācija – Latvijas Vecticībnieku konferenču un kongresu padome (turpmāk – Padome) ar Stepanu Kirilovu (1877–1960) priekšgalā. Kopš 1920. gadiem Komiteja atbildēja par valsts līdzekļu sadalīšanu vecticībnieku draudzēm un pārstāvēja vecticības intereses komunikācijā ar valsts institūcijām. Jaunizveidoto Padomi atbalstīja 33 vecticībnieku draudzes, mazliet vairāk draudžu palika Komitejas paspārnē.⁸

Viens no galvenajiem vecticībnieku politiķu darbības virzieniem bija krievu minoritātes tiesības uz izglītību krievu valodā. Vecticībnieku pasaulē redzējumā izglītība ieņēma ļoti īpašu un nozīmīgu vietu. Jau no pašiem sākumiem, kad vecticība ieguva tiesības uz legālu pastāvēšanu, tās vadītāji akcentēja izglītības būtisko lomu vecticības tradīciju saglabāšanā (Potashenko 2005). Krievu minoritātes izglītošanas problēmas aktīvi apsprieda Saeimas deputāts Pēteris Koreckis (1877–1929) no Apvienotā krievu saraksta (*Russkie v Latgalii* 1924). Pēc viņa viedokļa, valsts statistiskajos datos bija ieviesies kļūda, kuras dēļ ievērojama daļa Latgales krievu bija ierakstīti baltkrievos, tādējādi samazinot krievu iedzīvotāju kopskaitu. Tas izraisīja valsts finansējuma samazināšanos, kas sekmēja to, ka, pēc Korecka domām, Latgales krieviem trūka vairāk nekā 50 procentu likumā paredzēto līdzekļu. Īpašas problēmas sagādāja vecticībnieku izglītības trūkums, kuru sauca par “tumsonību”; to bieži aprakstīja žurnālisti un tā, pēc viņu domām, bieži kļuva par iemeslu vecticībnieku nepieņemamai uzvedībai. Komentējot tiesas prāvu, *Segodnja* žurnālists atzīmē vecticībnieku analfabētismu, likumu nepārziņāšanu, pēckara bailes un “boļševisma pēdas”. Vecticībnieki tiek pretstatīti latviešiem, kuri ir ar “labu stāju” (*Delo “japonchikov”* 1924). Krievu skolu trūkums veicināja analfabētisma saglabāšanos (*Russkie v Latgalii* 1924). Krievijas impērijā vecticībnieki nedrīkstēja uzturēt savas izglītības iestādes, taču pastāvošās valsts un pareizticīgo baznīcu draudzesskolas vecticībnieku bērni apmeklēja nelabprāt, jo tur tika

⁸ Sikāk par Latvijas vecticībnieku politisko dzīvi sk.: Feigmane T.D. (2002). *Deputaty-staroobryadcy v Latvijskom Sejme. Russkie v Latvii. Vyp. 3. Iz istorii i kul'tury staroverija*. Rīga: SOL, ss. 183–205.

sludināta pareizticība. Viens no vecticībnieku politiķu galvenajiem uzdevumiem bija panākt vecticībnieku skolotāju izglītošanu, kas varētu mācīt vecticībnieku bērnus. Kopš 1921. gada Rīgā strādāja Krievu Universitātes kursi, kur sagatavoja skolotājus darbam krievu skolās (Coja & Zigmunde 2012). Taču ar to nepietika. Vecticībnieku deputāts F. Pavlovs Ceturtajā vecticībnieku kongresā 1924. gadā norādīja, ka kopumā no 200 krievu pamatskolām tikai četras bija vecticībnieku, kaut arī vecticībnieku īpatsvars Latvijas krievu sabiedrībā bija krietni lielāks. Vissliktāk gāja Latgalē: vairākās vietās vecticībnieki vispār nesūtīja bērnus skolā, jo izglītošanu vadīja “nikoniane”⁹ (4-j Vselatvijskij s”ezd staroobrjadcev 1924).

Pēc Latvijas likumdošanas visiem bērniem bija jāiegūst pamatizglītība, taču krievu skolu trūkums saglabājās, un, pēc Krievu departamenta priekšsēdētāja Ivana Jupatova (1865–1944) viedokļa, šo situāciju varēja atrisināt tikai krievu kultūras nacionālā autonomija, uz ko valdība nebija gatava (*V staroobrjadcheskij s”ezd v Latvii* 1925). Aktīva Latgales vecticībnieku darbība krievu izglītības jautājumu risināšanā izraisīja asu kritiku vietējā presē. Raksta “Kū veļ prosa minoritātes”, kuru publicēja *Zemņika Ziņas*, autors secināja, ka minoritāšu “apetītei” nav robežu (Kū veļ prosa minoritātes 1927). Bija pat novērots, ka Latgales iestādēs vietējie vecticībnieki palikuši “tik uzpūtiģi”, ka pagastu pašvaldībās atteicās ne tikai paši runāt, bet pat dzirdēt latviešu valodu un pieprasīja runāt krieviski (Jauns Latgolas apriņķu pašvaldību protests 1927). Līdzās jautājumam par minoritāšu skolām un par mācību priekšmetu mācīšanu krievu valodā vecticībniekiem bija svarīgi panākt ticības mācības pasniegšanu vecticības tradīcijā. 1930. gadā tika organizēti kursi vecticībnieku garīgajiem vadītājiem un ticības mācības skolotājiem (Podmazovs 2001).

1935. gadā tapa jauns izglītības likums, kas noteica vienādu pieeju visu konfesiju ticības mācības pasniegšanā. Pēc likuma ieviešanas katras konfesijas pārstāvji paši varēja regulēt šo jomu pēc vienošanās ar Izglītības ministriju (*Vienotās Latvijas izglītības...* 1935). Lai pilnveidotu krievu skolotāju – vecticībnieku un pareizticīgo – skolēnu mācīšanas līmeni,

⁹ Nikoniane – Pareizticīgo baznīcas patriarha Nikona reformu piekritēji – mūsdienu pareizticīgie.

valsts organizēja vairākus kursus (Metropolīts Augustīns... 1937; Izbraukums...1937; Kursi skolotājiem 1938; Angļu valodas kursus 1938; Sarikojumi... 1938). Rakstos par šādu kursu sarikošanu autors bez emocijām sniedz informāciju un vairs neakcentē savu attieksmi pret krievu minoritāti, tai skaitā – pret vecticībniekiem. Par vecticībnieku savdabīgo attieksmi pret skolu liecina gadījums, kuru aprakstījusi *Brīvā Zeme*: Sakstagalas pagasta Puderevas ciemā gājis bojā 14 gadus vecs vecticībnieku zēns. Viņa vecāki sarīkoja dēla piemiņas mielastu, kura laikā uzcienāja viņa klasesbiedrus un skolotājus un uzdāvināja viņiem sava bērna fotogrāfijas, kancelejas preces un grāmatas (Īpatna vecāku draudzība ar skolu 1938). Autors nosaucis rakstu “Īpatna vecāku draudzība ar skolu”, tādā veidā demonstrējot aprakstāmā notikuma savdabīgumu, kas liek pabrīnīties.

Vecticībnieku izglītošanas jautājums kļuva par vienu no prioritātēm vecticības pārstāvju politiskajā darbībā. Krievu minoritātes tiesību aizstāvēšana, uzsverot valodas lietošanas un izglītošanas jomas, bieži tika novērtēta pozitīvi pareizticīgo krievu periodiskajā presē, bet daži jautājumi tika asi kritizēti latviešu un latgaliēšu izdevumos. Tomēr kopumā periodiskajos izdevumos Latvijā vecticībnieku politiskā darbība 1920.–1930. gados tika atspoguļota kā aktīva un pašaiizdziedzīga, tendēta uz vecticības kā etniskās un reliģiskās minoritātes saglabāšanu un attīstīšanu.

Secinājumi

Latvijas 1920.–1930. gadu periodiskās preses analīze dod iespēju izpētīt vecticībnieku sociālo tēlu viņu kaimiņu acīm, kuri pārstāv dažādas etniskās un reliģiskās grupas. Pamatojoties uz vairāk nekā simts periodisko izdevumu rakstu saturu, ir izpētītas dažas vecticībnieku sociālā tēla raksturojošās iezīmes, kuras atklājas ar vecticību saistītās terminoloģijas lietošanā un krievu valodā esošo apzīmējumu latviskošanas mēģinājumos, kā arī aprakstot un vērtējot vecticībnieku pārstāvju publiskās aktivitātes. Vispārīgais Latvijas krievu vecticībnieku vērtējums nebija viennozīmīgs, to lielā mērā ietekmēja rakstu autoru personīgā pieredze un nostāja, kā arī periodiskā izdevuma sociāli politiskā pozīcija un mērķi. Vecticībnieki noteikti

tika uzverti kā krievu minoritātes pārstāvji, taču viņus acīmredzami nošķīra no pareizticīgajiem krieviem, kuri kļuva par vecticībnieku politiskajiem sāncensiem. Latvijas periodiskie izdevumi ne tikai atbalstīja, bet arī kritizēja vecticībnieku līderu darbību, ja saskatīja tajā nepamatotas prasības Latvijas valdībai.

Svarīga vecticībnieku sociālā tēla sastāvdaļa ir saistīta ar likumu pārkāpumiem, par kuriem informējot, pēc tā laika ierastās tradīcijas pievērsa uzmanību pārkāpēju etniskajai un reliģiskajai piederībai. Kopumā šo gadījumu nav daudz, un viņi nonāk pretrunā ar tolaik izplatīto viedokli par to, ka vecticībnieki ir strādīgi, godīgi, atbildīgi un dievbijīgi cilvēki, kuri stingri seko savai reliģiskajai tradīcijai. Rakstu autori, kuri izcēla vecticības sekotāju negatīvās rakstura īpašības, mēģināja tās ekstrapolēt uz visiem grupas locekļiem un pārliecināt lasītājus, ka tieši šāda uzvedība būtu raksturīga visiem vecticībniekiem. Tas ir tipisks aizspriedumains attieksmes piemērs, kas tomēr norāda uz vecticībnieku kopienas ēnas pusi, kura ir jebkurai sociālai grupai. Atsevišķi izdalāma latgaliešu vēlme atdalīties no Latgales vecticībniekiem Rietumlatvijas iedzīvotāju acīs, kas atklāj starpkaru periodā pastāvošo problēmu par Latgales iekļaušanu Latvijas kultūrtelpā. No vienas puses, latgaliešu periodiskajos izdevumos pasvītota vecticībnieku un latgaliešu tuvība, no otrās – vērojamas skaidras norādes uz latgaliešu pašidentitātes meklējumiem un nepārprotamu cenšanos noteikt robežas starp Latgalē dzīvojošām etniskām grupām. Kopumā periodisko izdevumu rakstos vērojama pastāvīga vecticībnieku salīdzināšana ar citu etnisko un reliģisko grupu pārstāvjiem, tādā veidā akcentējot viņu tuvību vai atšķirību no citiem Latvijas iedzīvotājiem. Vecticības sekotāju lielākoties veiksmīgā iekļaušanās Latvijas kolektīvās identitātes veidošanas procesā sekmēja vecticībnieku pozitīvā sociālā tēla veidošanos, apstiprinot viņu miermīlīgumu un atbalstu latviešu tautai un valstij. Izpētītais piemērs parāda, kā no pamatnācijas atšķirīga etniskā un reliģiskā grupa ir spējīga iekļauties valsts un sabiedrības attīstības procesos, kļūst par to neatņemamo daļu un tajā pašā laikā saglabāt savu etnoreliģisko identitāti.

Citētie darbi:

1. Antweiler, C. (2015). Ethnicity from an anthropological perspective. *University of Cologne Forum "Ethnicity as a Political Resource" (Ed.), Ethnicity as a Political Resource: Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods*, pp. 25–38.
2. Blackwell, W. (1965). The Old Believers and the Rise of Private Industrial Enterprise in Early Nineteenth-Century Moscow. *Slavic Review*, 24(3), pp. 407–424.
3. Branscombe, N. R., Ellemers, N., Spears, R., & B. Doosje, (1999). The context and content of social identity threat. *Social identity: Context, commitment, content*. N. Ellemers, R. Spears, & B. Doosje (Eds.). Blackwell Science, pp. 35–58.
4. Coja, S., Zigmunde, A. (2012). Krievu Universitātes kursu Pedagoģijas nodaļas loma skolotāju sagatavošanā (1922–1929). *Scientific Journal of Riga Technical University Vol. 20*, pp. 72–76.
5. Feigmane, T. (2002). Deputaty-staroobrjadcy v Latvijskom Sejme. *Russkie v Latvii. Vyp. 3. Iz istorii i kul'tury staroverija*. Riga: SOL, ss. 183–205.
6. Feigmane, T. (2005). Staroobrjadchestvo: opyt politicheskoy integracii v gody Pervoj respubliki. *Staroverie Latvii*. Sost. Il. Ivanov. Riga.
7. Grizāne, M. (2017). Pareizticīgo misionāru darbība vecticībnieku vidū Vitebskas guberņas Režicas, Dvinskas un Ļucinas apriņķos (1894–1901). *Reliģiski-filozofiski raksti XXII*, 142.–163. lpp.
8. Ivana Ņikiforoviča Zavoloko 120 gadu jubilejai veltītā konference. 13.11.2017. [Skatīts: 05.08.2020.] <http://www.fsi.lu.lv/?sadala=1&id=846>.
9. Katz, V.S., Matsaganis, M. D. & S. J. Ball-Rokeach (2012). Ethnic Media as Partners for Increasing Broadband Adoption and Social Inclusion. *Journal of Information Policy*, 2, pp. 79–102.
10. Korolova, J., Kovzele, O., Kacane, I. & M. Grizane (2021). Transformations of Old Believer Wedding Rites in Latvia: The Case of Latgale. *Journal of Ethnology and Folkloristics, [S.l.]*, v. 15, n. 2, pp. 159–178.
11. Latvijas Vecticībnieku Pomoras Baznīca. (2013). Drevlepravoslavnaja Pomorskaja Cerkov' Latvii. [Skatīts: 05.08.2020.] <http://www.staroverec.lv/latvijas-vecticibnieku-pomoras-baznica>

12. Latvijas Vecticībnieku Pomoras Baznīcas likums. (2007). [Skatīts: 05.08.2020.] <https://likumi.lv/ta/id/159066-latvijas-veciticibnieku-pomoras-baznijas-likums>
13. Michels, G. (1992). The First Old Believers in Ukraine: Observations about Their Social Profile and Behavior. *Harvard Ukrainian Studies*, 16(3/4), pp. 289–313.
14. Pazuhina, N. (2006). Krievu vecticībnieki Latvijā: savējie vai svešie? *Miti Latvijas vēsturē*. Sast. Kaspars Zellis. Rīga: Žurnāla “Latvijas Vēsture” fonds, 39.–47. lpp.
15. Podmazov, A. (2010). *Rizhskie staroveri segodna*. Rīga: Latvijas vecticībnieku biedrība.
16. Podmazovs, A. (2001). *Veciticība Latvijā*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts.
17. Potashenko, G. (2005). Staroobrjadcheskoe obrazovanie v nachale XX veka. 1-j Vserossijskij s’ezd po narodnomu. obrazovaniju (Dvinsk, 1911 g.) *Pomorskij vestnik*, 2005, № 4 (19).
18. *Rizhskij staroobrjadcheskij sbornik*. (2011). Vypusk 1. Rīga.
19. Robson, R. (1993). Liturgy and Community among Old Believers, 1905–1917. *Slavic Review*, 52(4), pp. 713–724.
20. Rodriguez Mosquera, P.M., Uskul, A.K. & S.E. Cross. (2011). The centrality of social image in social psychology. *European Journal of Social Psychology*, 41, pp. 403–410. <https://doi.org/10.1002/ejsp.820>
21. Rogers, D. (2009). *The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals*. Cornell University Press.
22. Scheffel, D. (1991). Russian Old Ritualists. *Anthropology Today*, 7(2), pp. 20–21.
23. Schmidt, H. (2015). *Glaubenstoleranz und Schisma im Russländischen Imperium: die staatliche Politik gegenüber den Altgläubigen in Livland, 1850–1906*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
24. Zhilko, A. (2013). Drevlepravoslavnaja Pomorskaja Cerkov’ Latvii. [Skatīts: 05.08.2020.] <http://www.staroverec.lv/drevlepravoslavnaya-pomorskaya-cerkov-latvii>

Periodika

1. "Moderns" vecticībnieku mācītājs. *Iekšlietu Ministrijas Vēstnesis*, 16.11.1928.
2. 4-j Vselatvijskij s"ezd staroobrjadcev. *Segodnja*, 13.01.1924.
3. Aiz mākoņa Kacēnos. *Brīvā Zeme*, 21.08.1937.
4. Angļu valodas kursus. *Brīvā Zeme*, 25.05.1938.
5. Apzagts vecticībnieku mācītājs. *Iekšlietu Ministrijas Vēstnesis*, 05.06.1931.
6. Baltiņu bezkauneība. *Zemņika Ziņas*, 31.10.1929.
7. Baznīcās zadzis divieļus un sveces. *Jaunākās Ziņas*, 11.11.1937.
8. Cik nūzigumu un nūtykumu Reigā. *Zemņika Ziņas*, 22.09.1927.
9. Čaks Al. Dzejoļu cikls "Mieram". *Daugava*, 01.10.1939.
10. Dela staroobrjadcheskie. *Segodnja*, 08.02.1921.
11. Delo "japonchikov". *Segodnja*, 10.07.1924.
12. Dva s"ezda. *Segodnja*, 30.11.1922.
13. Grīns Al. Jaungada stāsts. *Latvijas Kareivis*, 01.01.1933.
14. I-j staroobrjadcheskij s"ezd v Latvii. *Segodnja*, 10.11.1920.
15. Izbraukums uz Nāves salu. *Brīvā Zeme*, 21.07.1937.
16. Īpatna vecāku draudzība ar skolu. *Brīvā Zeme*, 27.06.1938.
17. Jaunākie notikumi iekšzemē. Lēnas. *Māras Vēstnesis*, 20.02.1929.
18. Jauns Latgolas apriņķu pašvaldību protests. *Zemņika Ziņas*, 24.03.1927.
19. Kara kumeļā. *Brīvā Zeme*, 3.11.1937.
20. Kaušanās noslēgums tiesā. *Jekabpils Vēstnesis*, 09.07.1931.
21. Kā Latgalē "zog" ligavas. *Jaunākās Ziņas*, 7.02.1938.
22. Kā rodas "salaulātie" vecticībnieku draudzēs. *Latgales Ziņas*, 17.04.1931.
23. Klīdzējs J. Kvēlošais krusts. *Tēvijas Sargs*, 05.03.1937.
24. Kreslavka. *Segodnja*, 8.11.1923.
25. Kursi skolotājiem. *Latvijas Kareivis*, 26.05.1938.
26. Kū veļ prosa minoritates? *Zemņika Ziņas*, 24.02.1927.

27. Laikmeta parodeibas. *Zemnika Ziņas*, 04.12.1930.
28. Latgal'cy tronulis'. *Segodnja*, 16.04.1925.
29. Laulību likums. *Latvijas Kareivis*, 08.03.1928.
30. Likums par vecticībnieku draudzēm. *Valdības Vēstnesis*, 19.02.1935.
31. Metropolīts Augustīns skolotāju kursu atklāšanā. *Brīvā Zeme*, 29.06.1937.
32. Nikitin V. S. Raskol. *Golos naroda: vestnik Russkoj krest'janskoj frakcii Sejma*, nr. 3., 13.05.1933.
33. No svētbildes spuldzes nodedzis lūgšanas nams. *Brīvā Zeme*, 14.12.1937.
34. Novoe otkrytie "Latw. Wehstn.". *Segodnja*, 17.10.1923.
35. Pabolsti baznicom. *Latgalits*, 20.05.1925.
36. Pareizticīgo un vecticībnieku Lieldienas. *Latvijas Kareivis*, 24.03.1926.
37. Pashal'nye prazdniki i voennosluzhashhie staroobrjadcy. *Segodnja*, 16.04.1925.
38. Pārgrozījumi un papildinājumi likumā par laulību. *Latvijas Kareivis*, 07.03.1928.
39. Pijemti kandidatu saroksti. *Latgolas Dorbs*, 10.08.1931.
40. Poboishhe v Dvinskoj dume. *Večernee vremja: ezhednevnaja russkaja gazet*, nr. 489, 04.11.1925.
41. Priesteru likumi un tikumi. *Jaunā Diena*, 20.10.1932.
42. Proshloe staroobrjadcev v Rige. *Segodnja*, 12.02.1927.
43. Rozhdestvo Hristovo u starostil'nikov. *Segodnja*, 9.01.1925.
44. Rozhdestvo v Rige. *Segodnja*, 28.11.1925.
45. Rudens gada tirgus un sievu zagšana. *Brīvā Zeme*, 22.09.1937.
46. Russkie v Latgalii. *Segodnja*, 18.01.1924.
47. Saeimas darbeiba. *Zemnika Ziņas*, 30.10.1930.
48. Sarikojumi, priekšlasījumi un kursi. *Jaunākās Ziņas*, 25.05.1938.
49. Sikais feļetons. *Latgales Ziņas*, 13.04.1934.
50. Staroobrjadci i russkie. *Segodnja*, 13.09.1925.

51. Telegramma Nr. 1. *Latvijas Kareivis*, 4.01.1931.
52. Tiesai nodoti 5 vecticībnieku draudžu mācītāji. *Jēkabpils Vēstnesis*, 30.11.1933.
53. Tikai latvietis spēj apkopt Latvijas zemi. *Latvijas Kareivis*, 24.01.1936.
54. V staroobrjadcheskij s'ezd v Latvii. *Segodnja*, 24.05.1925.
55. Vecāku bērēm iztērējis apdrošināšanas s-bas naudu. *Jaunākās Ziņas*, 22.10.1936.
56. Vecticībnieki uzbrukuši policistam. *Iekšlietu Ministrijas Vēstnesis*, 15.03.1929.
57. Vienotās Latvijas izglītības un kultūras politikas pirmais gads. *Latvijas Kareivis*, 15.05.1935.
58. Vispārējās Ziņas. *Nacionālais Darbs*, 22.11.1923.
59. Vnimanu staroobrjadcev. *Segodnja*, 14.12.1920.
60. Zvērinātā adv. Taņina slepkavu nodod Kara tiesai. *Iekšlietu Ministrijas Vēstnesis*, 22.11.1929.
61. Zvēriskā slepkavība divu latu dēļ. *Jēkabpils Vēstnesis*, 14.04.1932.

Maija Grizāne

Portrayal of Social Identity of Russian Old Believers in Latvian Periodicals in the 1920s–1930s

Abstract

Quest for the collective identity of the dominant nation and other ethnic groups was manifested in Latvian interwar society. Russian Old Believers differed in that they represented not only an ethnic minority but also a particular religious group within their ethnic minority, thus separating themselves from the rest of society.

An independent way of life of Old Believers and their desire to maintain the homogeneity of their community on the one hand, and active political and social activity, on the other hand, provide unique research material to examine the process of inclusion of a group in a newly formed country. Social image building is an essential part of this process. With the help of qualitative content analysis, the author has examined more than a hundred articles published in Latvian, Latgalian and Russian from national and regional periodicals that actively contributed to the formation of the social image of Old Believers. The directions of stereotyping the social image of Old Believers, their formation and development in the environment of non-Old Believers have been revealed, determining the dependence of public opinion on personal experience and external conditions.

Keywords: Latvia, Russian Old Believers, social identity, periodicals.

Jana Dreimane

BRĪVDOMĀTĀJA DZĪVE PADOMJU OKUPĀCIJAS LAIKĀ LATVIJĀ: MĀCĪTĀJA, FILOLOGA UN PEDAGOGA ĀDOLFA JĒKABA DZEGUZES PIEMĒRS

Pētījuma mērķis – padziļināti izziņot viena cilvēka biogrāfiju, skaidrot, vai padomju okupācijas laikā Latvijā (1940–1941, 1944–1990) bija iespējams saglabāt brīvdomību, nonkonformismu, kāda bija gara un rīcības brīvības cena. Pētījumā analizēta padomju varai nepakļāvīgā Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (LELB) mācītāja, filologa un pedagoga Ādolfa Jēkaba Dzeguzes dzīve, izmantojot galvenokārt viņa personālfondu Latvijas Nacionālajā bibliotēkā, dokumentus Latvijas Nacionālajā arhīvā (LNA), viņa paša, kā arī viņam veltītās publikācijas. Otrās padomju okupācijas sākumā, staļinisma laikā, kad ar represiju palīdzību tika veikta Latvijas sovetizācija, Dzeguzi arestēja un tiesāja par aizliegtās “kontrrevolucionārās un fašistiskās” literatūras glabāšanu. Viņa krimināllietas materiāli LNA Latvijas Valsts arhīvā liecina: gan labošanas darbu nometnēs Vorkutā, PSRS tālajos ziemeļos, gan vēlāk, pēc atgriešanās no ieslodzījuma, Dzeguze centās dzīvot saskaņā ar savu pārliecību un nenovirzīties no izvēlētā dzīves ceļa. Viņš pabeidza teoloģijas studijas, ko bija sācis neatkarīgajā Latvijas Republikā, un 1982. gada maijā kļuva par pilntiesīgu mācītāju LELB Rīgas Misiones draudzē. 1966. gadā viņam izdevās panākt pilnīgu rehabilitāciju, tomēr viņš aizvien bija Latvijas PSR Valsts drošības komitejas redzeslokā. Neraugoties uz to, 1974. un 1975. gadā trimdas presē nonāca divi Dzeguzes raksti, kuros tika asi kritizētas padomju okupācijas laikā pieņemtās latviešu valodas rakstības reformas. Dzeguzes biogrāfija liecina, ka ilgstošās padomju okupācijas laikā pastāvīga nonkonformisma saglabāšana tomēr bija ļoti problemātiska, dažkārt nācās noslēgt kompromisu ar okupācijas varu.

Atslēgvārdi: staļinisms, nepakļaušanās, politiskās represijas, pretpadomju literatūra, Latvijas PSR Valsts drošības komiteja, mācītāji, biogrāfiskā metode

Cilvēka dzīve – mikrokosms – var kalpot vesela laikmeta – makrokosma – labākai izpratnei. “Ja pieņem, ka vēstures process ir cilvēku darbību summa, vislabākais veids, kā to izprast, ir izzināt šo darbību veicējus,” uzsver vēsturnieks, Portugāles Katoļu universitātes mācībspēks, vēsturnieks Hosē Migels Sardika (Sardica 2013, 383). Individīda dzīvesstāsts ir viens no instrumentiem labākai laikmeta politisko, sociālo, kultūras, ekonomisko norišu izpratnei.

Padomju okupācija (1940–1941, 1944–1990), sevišķi tās pirmie gadi, kad valdīja staļinisma režīms, bija sarežģīts pārmaiņu laiks, kad liela Latvijas iedzīvotāju daļa tika pakļauta represijām, amorālam attiecību modelim, turklāt uzspiesto noteikumu ietekmē mainījās pašu iedzīvotāju vērtības, attieksme citam pret citu. Latvijas Nacionālā arhīva Latvijas Valsts arhīvā rodami Latvijas PSR Valsts drošības ministrijas (kopš 1954. gada aprīļa – Valsts drošības komiteja, turpmāk LPSR VDK) krimināllietu dokumenti visā savā daudzveidībā atspoguļo tiesas procesos iesaistīto personu morāles normas, priekšstatus par “pareizu” vai “nepareizu” uzvedību. Nenoliedzami, VDK krimināllietu dokumentu saturs ir tendenciozs – apsūdzēto personu darbība interpretēta tā, lai prāvā tiktu sasniegts apsūdzētājiem vēlamais rezultāts, izmantota ideoloģizētā padomju jurisprudences terminoloģija. Jāņem vērā, ka procesā iesaistīto personu liecības ietekmēja bailes – bailes iegūt padomju varai neuzticamas personas statusu, zaudēt darbu, nokļūt uz apsūdzēto sola vai apcietinājumā. Tomēr nereti liecinieki sniedza plašākas ziņas nekā nepieciešams tiesvedībai. Tās papildina informāciju gan par apsūdzēto un lieciniekiem, gan procesiem okupētajā Latvijā.

Pēdējās trijās desmitgadēs Latvijā dažādos rakursos pētīta bruņotā un pasīvā pretošanās (pilsoniskā nepakļaušanās) padomju okupācijas varai, apzināta, apkopota, publicēta informācija par represētajiem iedzīvotājiem.¹ Kā norāda vēsturnieki, pretošanās un nepakļaušanās totalitārai valstij pastāv dažādos līmeņos, virzienos un veidos (Nicosia 2015, 1–2). Individu

¹ Skatīt, piemēram, “Latvijas Politiski represēto apvienības” piedāvāto monogrāfiju, rakstu un dokumentu krājumu apkopojumu, kas sniedz nelielu ieskatu plašajā publikāciju klāstā: Latvijas Politiski represēto apvienība. 3. sadaļa: Pretošanās kustības dalībnieku – atmiņas, literārie darbi, dokumenti. Lasīts 2022. gada 5. martā elektroniskā formātā: <http://www.represetie.lv/katalogs/3-sadala/>

attiecības ar varu ir neskaidrību, sarežģītu līkloču un pavērsienu pilnas (Ledeneva 2018, 374). Nonkonformisms – atteikšanās pieņemt sabiedrībā dominējošo vai politiskās varas uzspiesto viedokli un normas bez kritiskas apjēgsmes. Tas var izpausties gan aktīvā, gan pasīvā pretestībā, gan vienkārši – nepakļāvībā, bez apzināta un mērķtiecīga protesta varai (Ramet 2020, 1–2). Nonkonformists ir brīvdomātājs, savrupnieks, kas cenšas dzīvot saskaņā ar patstāvīgi pieņemtiem, ne sabiedrības vai varas uzspiestiem lēmumiem. Nonkonformisms visspilgtāk izpaužas mākslā, mūzikā, literatūrā, taču tas neapšaubāmi konstatējams arī citās jomās. Padomju okupācijas laikā, kad valsts īstenoja antireliģisku politiku, kontrolējot, ierobežojot reliģiskās organizācijas un represējot ticīgos (ja tie nesadarbojās ar varas iestādēm) (Sildegs 2006, 14–20), reliģiskā darbība pati par sevi bija spilgta nonkonformisma pazīme. Afroamerikāņu cilvēktiesību kustības vadītājs, baptistu mācītājs Mārtins Luters Kings (*Martin Luther King jr.*, arī *Michael King, Jr.*, 1929–1968) savulaik uzsvēra, ka kristiešu pienākums ir būt nonkonformistiem, “[..] lai piepildītu nekristīgo pasauli ar augstākas kārtības un cēlākas valstības ideāliem un dzīvesveidu” (King 1962). Reliģiskais nonkonformisms padomju okupētajā Latvijā patlaban ir plaši aprakstīts gan atsevišķos rakstos (Pazuhina 2021; Grizāne 2021), gan grāmatās, gan citos darbos (jāuzsver, ka lielāko ieguldījumu sniegusi baptistu konfesija) (Ginters 2005; Kļaviņš u. c. 2012; Brūnava 2019). Taču nepieciešami plašāki akadēmiski pētījumi, fokusēti uz viena cilvēka dzīvi kopumā, ne tikai uz tās atsevišķām epizodēm, balstoties gan viņa paša un tuvāko līdzgaitnieku atmiņās, gan arī citos avotos, piemēram, dienasgrāmatās, autobiogrāfiskos dokumentos, intervijās, padomju iestāžu arhīvu materiālos. Daudzveidīgu avotu izmantojums ļautu iegūt plašāku priekšstatu par nonkonformista situāciju kā totalitārā, tā posttotalitārā valstī.

Līdz šim termins “nonkonformists” (*nonconformist*) padomju okupācijas perioda pētniecībā attiecināts uz varai nepakļāvīgiem māksliniekiem. Grāmatā “Patība” apkopotas 16 ievērojamu latviešu laikmetīgo mākslinieku biogrāfijas, ko papildina intervijas ar viņiem pašiem un viņu līdzgaitniekiem (Demakova 2011). Izvēlēti mākslinieki, kuri “[..] savā attiecīgajā mākslas virzienā vai profilā ieguvuši lielāku ietekmi uz oficiāla-

jiem un neoficiālajiem procesiem” (Demakova 2011, 16), pieņemot, ka “[...] ikviens liels mākslinieks ir nonkonformists, jo nav pieļāvis mākslinieciskos kompromisus” (Demakova 2011, 13). Darba uzdevums: “dot atbildi uz jautājumu par personības un apkārtējās vides attiecību relativitāti [...] personības izvēles iespēju paralēli ārējiem sabiedriskajiem apstākļiem” (Demakova 2011, 19). Tomēr viennozīmīgas atbildes grāmatā nav, jo atšķirīgs viedoklis par nonkonformismu ir gan māksliniekiem, gan viņu līdzgaitniekiem. Tā mākslinieks Miervaldis Polis uzskata, ka “Tādu nonkonformistu nebija. [...] Nonkonformisma jēdziens, tāpat kā sociālistiskais realisms, ir fikcija” (Demakova 2011, 81). Savukārt mākslas zinātniece Laima Slava, raksturojot Borisa Bērziņa darbību, norāda: “Ja esi arī publiska persona, nevis pagrīdē nolīdis pretnis, tad līdz ar to savā ziņā esi gan “konformists”, gan pie gadījuma arī “nonkonformists”. Nonkonformisms tomēr izriet no konkrētās situācijas, kad saduras sabiedrības uzliktie noteikumi un personības stāja” (Demakova 2011, 110). Atšķirīgie viedokļi mudina pētījumus turpināt. Šī darba mērķis: skaidrot, vai padomju okupācijas apstākļos bija iespējams saglabāt brīvdomību, nonkonformismu un kādas bija tā konsekvences, padziļināti izziņot viena indivīda dzīvi.

Pētījumam izvēlēta personība ar neparastu dzīvesstāstu – LELB mācītājs, filologs un pedagogs Ādolfs Jēkabs Dzeguze (1913–2008), kurš piedzēja gan Latvijas Republikas neatkarības periodu, gan padomju okupāciju un nacistisko okupāciju, gan Latvijas valstiskās neatkarības atjaunošanu. Represēts par “kontrrevolucionārās un fašistiskās” literatūras glabāšanu 1948. gadā, viņš ar apbrīnojamu neatlaidību panāca rehabilitāciju 1966. gadā, tomēr neatsacīdamies no jaunībā iecerētā mērķa – kļūt par mācītāju. Par spīti VDK uzraudzībai padomju okupācijas laikā viņš ieguva teoloģisko izglītību un 1982. gada 16. maijā tika ordinēts par mācītāju, līdz pat 1996. gadam kalpoja LELB Rīgas Misiones draudzē. Kā baltu filologam viņam bija arī savi, neatkarīgi uzskati par latviešu valodu, kurus viņš atklāti proponēja gan publiskos priekšlasījumos Rīgā (Bērziņa-Baltiņa 1992, 3), gan trimdas presē (Dzeguze 1974, 1–7; 1975, 55–62). Aizliegtās literatūras glabāšana, darbība mācītāja amatā, publikācijas aiz “dzelzs priekšvara” trimdas izdevumos ļauj hipotētiski pieņemt, ka Dzeguze bija nonkonformists.

Īsa informācija par viņu rodama plašajā somu teologa Jouko Talonena monogrāfijā “Baznīca staļinisma žņaugos” (Talonen 2009, 176) un mācītāja Edgara Ķiploka (1907–1999) sastādītajā represēto luterāņu mācītāju biogrāfiskajā vārdnīcā “Taisnības dēļ vajātie” (Ķiploks 1993, 220–221). Abās grāmatās izcelti galvenokārt Dzeguzes represēšanas iemesli, citus biogrāfijas faktus atstājot bez ievēribas. Šajā pētījumā mēģināts aptvert Dzeguzes dzīvi kopumā, lai arī mūsu rīcībā diemžēl nav tādu personiskās izcelsmes dokumentu kā dienasgrāmatu vai atmiņu pierakstu, kas ļautu labāk izprast viņa rīcības motīvus, izjūtas, attiecības ar laikabiedriem, dzīves apstākļus. Pētījumā izmantoti galvenokārt Dzeguzes krimināllietas materiāli, kas atrodami Latvijas Nacionālā arhīva Latvijas Valsts arhīvā, viņa publikācijas, kā arī raksti par viņu. Dzeguzes krimināllietā ietver apsūdzētā nopratināšanas dokumentus, viņa mājokļa inventāra sarakstu, daudzu laikabiedru liecības par Dzeguzi, kā arī viņa autobiogrāfiju. Tā sastādīta nolūkā panākt rehabilitāciju, tātad rakstīta ar krietnu pašcenzūras devu. Tādēļ tā salīdzināta ar Dzeguzes interviju, ko 2007. gadā pierakstījis teologs Jānis Tolpežņikovs (Tolpežņikovs 2007). Vietām Tolpežņikovs interviju papildinājis ar LELB arhīvā atrodamās Dzeguzes autobiogrāfijas datiem.

Atsevišķi Dzeguzes dzīves fakti precizēti viņa personālfondā Latvijas Nacionālās bibliotēkas (LNB) Reto grāmatu un rokrakstu krājumā (RXA 279), kas ietver astoņas vienības, galvenokārt Dzeguzes materiālus par valodnieku Jāni Endzelīnu (1873–1961).

Labākai Dzeguzes darbības izpratnei pētījumā izziņāta viņa dzīve līdz padomju okupācijai.

Dzeguzes dzīve līdz padomju okupācijai

Ā. Dzeguze dzimis 1913. gada 8. novembrī (pēc jaunā stila) Valkas apriņķa Lejasciema pagasta “Pincikāju” mājās. Viņa vecākiem – Jānim (1862–1955?) un Paulīnai (dz. Rubene, 1872–1965) Dzeguzēm – piederēja neliela lauku saimniecība: 19 hektāru zemes, dažas govīs, zirgi un siklopi (LNA-LVA, 1986-2-4762, 23). Ģimene bija bērniem bagāta: tēva pirmajā laulībā bija dzimuši četri bērni, bet otrajā laulībā – trīs. Ādolfs bija

jaunākais bērns, pastarītis, kura dzīve izvērtās citāda nekā pārējām atvašēm – gandrīz visi gāja vecāku pēdās un palika uzticīgi lauksaimniecībai.

1929. gada pavasarī, kad Dzeguze pabeidza otrās pakāpes pamatskolu dzimtajā pagastā, Lejasciema un Velēnu mācītājs Ernests Ādolfs Putniņš (1904–1997) rekomendēja trūcīgajam jauneklim turpināt izglītību nesen atvērta LELB ģimnāzijā Rīgā, kur bija bezmaksas internāts un iespēja saņemt stipendiju. Ar nelielu mācītāja un vecākās māsas Emmas materiālu pabalstu piecpadsmit gadu vecais Dzeguze devās uz Rīgu un iestājās ģimnāzijā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 160).

Mācības tajā norisinājās pēc valsts ģimnāziju programmas, lielu uzmanību pievēršot klasisko valodu apguvei. Skolas dzīve ritēja “stingrā baznīcas garā, jo par savu galveno uzdevumu mācības iestāde uzskat[īj]a noteikti kristīgu un ticīgu raksturu izveidošanu” (Svētdienas Rīts, 1939, 203). Dzeguze bijis labākais skolēns klasē, tādēļ allaž saņēmis stipendiju (Tolpežņikovs 2007, 4). Viņš tomēr alcis pēc aktīvākas sabiedriskās darbības, tālab pēdējā mācību gadā iepazīnās ar Saeimas Strādnieku un zemnieku frakcijas priekšsēdētāju Oskaru Gulbi (1906–1941), kurš viņam devis lasīt politisko literatūru, aicinājis uz kreiso studentu korporācijas “Zemgalija” un studentu biedrības “Klints” priekšlasījumiem (LNA-LVA, 1986-2-4762, 161). 1933. gadā Dzeguze absolvēja ģimnāziju un iestājās Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē (LNA-LVVA, 7427-1-17991, 1).

1934. gada janvārī viņš kļuva par Latvijas Sociāldemokrātiskās strādnieku partijas (LSDSP) Torņakalna nodaļas biedru, taču bija tajā neilgi, jo pēc 1934. gada 15. maija apvērsuma partijas darbība tika apturēta. Dzeguze pārtrauca studijas un augustā uzsāka obligāto dienestu Latvijas armijas 7. Siguldas kājnieku pulkā Gulbenē (LNA-LVVA, 7427-1-17991, 5). Dzeguzem kā studentam vajadzēja būt labām militārās karjeras izredzēm, tomēr dienests armijā izrādījās sarežģīts. Neilgi pēc dienesta uzsākšanas pulka komandiera vietnieks, pulkvežleitnants Jēkabs Pone (1892–1942) bija izvaicājis Dzeguzi par viņa piederību LSDSP un sakariem ar vecāko brāli Pēteri, kurš kopš 1919. gada dzīvoja Krievijā un bija docētājs M. Frunzes Kara akadēmijā Maskavā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 178–179). Pēc sarunas, atgriezies kazarmās, Dzeguze citu kareivju klātbūtnē bija nicinoši

izteicies par pulka vadību. Tas nonāca pulka komandieru ausīs, tādēļ 1935. gada janvārī Dzeguze tika tiesāts par necieņas izrādīšanu vadībai un sodīts ar trim mēnešiem kara cietuma. Vēlāk sods mikstināts – Dzeguzem piesprieda dažas nedēļas stingrā aresta telpās. Taču atlikušo dienesta laiku viņam nācās pavadīt darba vadā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 179), kas bija paredzēta kreisi noskaņoto un nepakļāvīgo kareivju “pāraudzināšanai”. Šauteņu vietā viņiem izsniedza darbarīkus un norīkoja smagos, netīros darbos.

1935. gada septembrī Dzeguzes armijas dienesta laiks bija noslēdzies. Viņš atsāka teoloģijas studijas (LNA-LVVA, 7427-1-17991, 12), jo “Teoloģijas fakultātes diploms pēc tā laika noteikumiem [...] dotu tiesības strādāt par mācītāju, ja tiktu ordinēts, par ticības mācības [...], kā arī par vēstures, filozofisko priekšmetu un psiholoģijas un loģikas skolotāju ģimnāzijā” (LNA-LVA, 1986-2-4762, 165).

1936. gada janvārī Dzeguze iestājās Latvijas pretalkohola biedrībā (LPB) (LNA-LVVA, 2397-1-121, 1), kur sākumā viņam bija strauja karjera, jo viņš bija “idejisks atturībnieks, kas realizēja dzīvē doto solījumu, tātad pret darbu bija godīgs un apzinīgs, neuzskatot savu amatu tikai par peļņas avotu” (LNA-LVA, 1986-2-4762, 277). Maijā LPB centrālā valde viņu iecēla par akadēmiskās sekcijas kasieri (LNA-LVVA, 2397-1-121, 3), bet 1938. gada septembrī – par sekcijas priekšsēdētāju (LNA-LVVA, 2397-1-121, 16). 1938. gada 1. jūlijā pēc organizācijas darbveža Kārļa Krankovska (kopš 1940. gada – Drava, 1911–?) ieteikuma viņš tika pieņemts pagaidu darbā par nodaļu un jaunatnes vienību instruktoru biedrības centrālajā valdē (Jaunā Balss 1938, 204). Viņa uzdevums bija apmeklēt reģionālās nodaļas, sniegt ieteikumus, lai kustībā iesaistītos vairāk jaunatnes. Kādā centrālās valdes sēdē biedrības sekretārs, publicists Konstantīns Vilde (kopš 1940. gada – Vilnis, 1879–1968) ziņojis, ka gandrīz visi Jelgavas nodaļas valdes locekļi esot bijušie sociāldemokrāti, kuriem draud izmeklēšana un tā var ietekmēt biedrības darbu kopumā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 180). Dzeguzem uzdeva noskaidrot situāciju un delikāti panākt, lai Jelgavas nodaļas vadībā nonāktu citas, centrālajai valdei pieņemamākas personas. Par šādu plānu Dzeguze bija informējis Jelgavas nodaļas valdes locekli Almu Znotiņu (1913–1991), kura kopā ar savu tēvu,

nodaļas priekšnieku Gustavu Znotiņu (1888–1965?) kā bijušie sociāldemokrāti arī bija atceļamo amatpersonu skaitā. Znotiņa par centrālās valdes nodomu nekavējoties bija informējusi pārējos nodaļas biedrus un steigusies uz Rīgu izskaidroties ar organizācijas vadību (LNA-LVA, 1986-2-4762, 311). 1938. gada 12. decembrī Dzeguzi atbrīvoja no akadēmiskās sekcijas priekšsēdētāja amata (LNA-LVVA, 2397-1-121, 25), bet 1939. gada 18. janvārī – no darba par dienesta noslēpuma izpaušanu (oficiāli – par dienesta pienākumu nepildīšanu) (LNA-LVA, 1986-2-4762, 24).

Sarūgtināts par netaisno atlaišanu, Dzeguze par to bija pasūdzējies turpat biedrības telpās sastaptajam organizācijas kurjeram Oto Pellem (1916–196?), kurš iedevis Dzeguzem biedrības darbvedim Krankovskim piederošu sociāldemokrātiskās organizācijas “Darba Jaunatne” biedra karti līdz ar nelegālās Latvijas komunistiskās partijas literatūras saini. Dzeguze šos materiālus tūlīt aiznesis uz Politisko pārvaldi, lai Krankovskim radītu nepatikšanas (LNA-LVA, 1986-2-4762, 316). Politiskā pārvalde pret Krankovski nekādas represijas neuzsāka, darbu biedrībā viņš turpināja, taču centrālajai valdei Dzeguzes rīcība acīmredzot kļuva zināma, jo tās iespiestajā apkārtrakstā 1939. gadā norādīts, ka “Par apzinātiem un atkārtotiem mēģinājumiem kaitēt biedrībai L. P. B. Iekšrīgas biedrs Ādolfš Dzeguze ar Centr. valdes vienbalsīgu lēmumu izslēgts no biedrības” (LNA-LVVA, 2397-1-346, 11).

Dzeguzes dzīves gājums līdz padomju okupācijai apliecina viņa nepakļāvīgo raksturu – viņš necentās izpatikt līdzcilvēkiem, bet rikojās vienīgi atbilstoši saviem uzskatiem vai acumirkliģu impulsu ietekmē. Savukārt centieni iegūt vispirms ģimnāzijas izglītību, pēc tam augstāko izglītību Latvijas Universitātē par spīti nabadzībai rāda, ka Dzeguzem piemita arī mērķtiecība un neatlaidība.

Dzeguze pirmās padomju okupācijas laikā

Pazemojumi (pratīnāšana saistībā ar vecākā brāģa militāro karjeru Padomju Savienībā, karatiesa un sods Latvijas armijā, publiska izslēģšana no LPB), ko Dzeguze pārcieta autoritārisma periodā, varēja raisīt sarūģtināģumu

un mazināt viņa uzticību neatkarīgajai Latvijas valstij. Iespējams, ar to izskaidrojama sākotnējā lojalitāte padomju okupācijas varai.

Okupācijas sākumā Sabiedrisko lietu ministrijas Propagandas nodaļas vadītājs Oskars Gulbis viņu iekārtoja ideoloģiskā darbā – savā struktūrvienībā par lektoru. Tomēr jau augsta vidū nodaļa tika likvidēta (Komunists 1940, 1), tādēļ ar Gulbja rekomendāciju Dzeguze kļuva par bibliotekāru Rīgas pilsētas 7. bibliotēkā Ilģuciemā. Šeit viņš iepazinās ar literātu, literatūrkritiķi Alfrēdu Gobu (1889–1972), kuram netālu no bibliotēkas bija neliela savrupmāja (LNA-LVA, 1986-2-4762, 231). Uzzinājis, ka Dzeguze meklē mājokli, Goba viņam piedāvājis brīvu istabu. Sākumā Gobam bija radies iespaids par Dzeguzi kā pārliecinātu komunistu. Tuvāk iepazīstoties, viņš sapratis, ka Dzeguze ir ticīgs, jo paudis uzskatu, ka pastāv augstāka Dieva vara (LNA-LVA, 1986-2-4762, 233). Te jāatzīmē, ka pēc Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes slēgšanas pirmās padomju okupācijas gadā Dzeguze pārgāja uz Vēstures un filoloģijas fakultāti, lai sāktu baltu filoloģijas studijas (LNA-LVVA, 7427-1-17991, 21).

Bibliotēku nozarē Dzeguze strādāja neilgi. 1941. gada jūnijā viņu pārcēla uz jaundibināto 12. bibliotēku vecākā bibliotekāra amatā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 166). Rīgai nonākot nacistiskās okupācijas varā, 12. bibliotēka tika likvidēta un Dzeguze darbu zaudēja.

Nacistiskās okupācijas gados

Pirmos mēnešus Dzeguze bija strādnieks “Mazbalderu” saimniecībā Bērzes pagastā, pēc tam – Rīgas arsenāla galdniecībā. Drīz viņš nokārtoja pārbaudījumus skolotāja tiesību iegūšanai un jau novembrī ar ģimnāzijas biedra, LELB Zūru un Landzes draudzes mācītāja Jāņa Pilmaņa (1912–1983) gādību kļuva par ticības mācības un latviešu valodas skolotāju Ventspils apriņķa Zūru sešgadīgajā pamatskolā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 167). Taču arī šeit, it kā klusajā Kurzemes nostūrī, Dzeguzem nebija mierīgas dzīves. Zūru pagastā atvaļinājumu pavādīja nacistiskās armijas kājnieks Fricis Vēlte (1903–1943?), kuru 1941. gada novembrī Pilmanis turpat skolā salaulāja ar skolas pārzini, vācu valodas pedagoģi Paulīnu

Ozolāni (prec. Vēlte, 1905–1986). Dzeguze bija laulību liecinieks (LNA-LVA, 1986-2-4762, 170). Kad 1942. gada pavasarī F. Vēlte dezertēja no armijas, jo bijis noskaņots pret nacistiskās Vācijas vadītāja Hitlera politiku, Dzeguze viņam pats piedāvājis atbalstu: aizdevis savu uzvalku un mēteli, ar kuru nomainīt armijas uniformu (LNA-LVA, 1986-2-4762, 299–301).

Tā kā bija paredzama dezertiera lietas izmeklēšana Zūru pagastā, P. Vēlte un Dzeguze steigšus meklēja citu dzīvesvietu. No 1942. gada rudens līdz 1943. gada janvārim Dzeguze turpināja pedagoga darbu Melnsila skolā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 171). Te koridoros un katrā klasē bijis pa ierāmētai Hitlera ģimietnei. Kā latviešu valodas un literatūras skolotājs Dzeguze atļāvis vairākus attēlus aizvietot ar latviešu rakstnieku – Rūdolfa Blaumaņa un Jāņa Raiņa – portretiem. Kāds par to bija ziņojis nacistu varas pārstāvjiem, tādēļ, lai izvairītos no represijām, Dzeguze atstājis darbu skolā, atgriezies Rīgā un apmeties pie Gobas Ilģuciemā. 1944. gada sākumā viņš ieguva rezerves skolotāja amatu, neilgi strādāja Ķekavas un Lauberes tautskolās (LNA-LVA, 1986-2-4762, 172).

Kā redzams, arī nacistiskās okupācijas gados Dzeguze pieņēma patstāvīgus lēmumus, nerēķinoties ar pastāvošās politiskās varas prasībām. Nacistiskā vara nekādas represijas pret brīvdomīgo skolotāju neuzsāka, iespējams, tādēļ, ka nebija oficiālu denunciacijas rakstu.

Atkārtotā padomju okupācija, staļinisma laiks

Atkārtotās padomju okupācijas sākumā dzīve šķita ieejam stabilākās sliedēs. 1945. gada janvārī Dzeguze atsāka baltu filoloģijas studijas Latvijas Valsts universitātē (LNA-LVVA, 7427-1-17991, 33), turklāt tika atsvabināts no mācību maksas un saņēma nelielu stipendiju (LNA-LVVA, 7427-1-17991, 42). 1946. gada septembrī pavērās pastāvīga darba iespējas: Dzeguze kļuva par latviešu valodas un literatūras, kā arī PSRS vēstures skolotāju jaunatvērtajā Rīgas 1. darba jaunatnes vakara vidusskolā Ilģuciemā. 1947. gadā viņš uzņēmās arī psiholoģijas, loģikas pedagoga darbu Rīgas 5. vidusskolā un klubu inspektora pienākumus Ļeņina rajona Izpildu komitejas (IK) Kultūrizglītības nodaļā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 174).

Izglītības un kultūras organizācijas bija pakļautas striktai ideoloģiskai un politiskai kontrolei, tādēļ Dzeguzes nepakļāvība drīz tika pamanīta un viņš zaudēja visus trīs amatus. 1948. gadā, nokļūstot apcietinājumā, atlaišanu no darba viņš skaidroja kā pārpratumu, tomēr viņa krimināllietas materiāli liecina, ka tam par iemeslu bija padomju amatpersonu viedoklis – Dzeguze ir “buržuāziskais nacionālists”, kas nespēj audzināt jaunatni komunistiskā garā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 57).

Plašu Dzeguzes raksturojumu sniedza Rīgas pilsētas Izpildkomitejas Kultūras un izglītības iestāžu nodaļas vadītājs, Krievijas latvietis, bijušais Sarkanās armijas virsnieks Kārlis Grasbergs (1895–1962). Dzeguze, viņš uzsvēra, atstājis dīvainu un smagu iespaidu. Viņš esot paziņojis, ka kultūrizglītības iestāžu sistēmā nevēlas strādāt, jo neesot apmierināts ar Latvijā īstenoto politiku: amatos tiekot pieņemti gandrīz vienīgi krievi, par valsts iestāžu saziņas valodu kļuvusi krievu valoda. Apgalvojums, ka Latvija tagad esot nacionāla pēc formas un sociālistiska pēc satura – neatbilstot patiesībai. Grasbergs Dzeguzem aizrādījis, ka tā runā tikai lielākie latviešu tautas ienaidnieki, uz ko Dzeguze atbildējis: “Ja viņi tā saka, tad viņi saka patiesību” (LNA-LVA, 1986-2-4762, 58). 1947. gada 10. decembrī Rīgas pilsētas IK sanāsmē, kur apspriests kultūrizglītības iestāžu darbs, Dzeguze atklāti paziņojis, ka krievu valodu nemācīšoties un neesot arī vajadzības, jo viņš protot vācu un angļu valodu, lietuviešu valodu, kā arī klasiskās valodas (LNA-LVA, 1986-2-4762, 59). Sanāsmē piedalījies Rīgas pilsētas darbaļaužu deputātu padomes IK priekšsēdētājs Arnolds Deglavs (1904–1969), kurš nekavējoties pieprasījis Dzeguzes atlaišanu, kas arī ticis izpildīts.

Dzeguze šim skaidrojumam nepiekrita. Sanāsmē viņš lūdzis Grasbergu runāt latviešu valodā, jo to pratuši visi sanāksmes dalībnieki, toties ne visi – krievu valodu (ieskaitot Dzeguzi, kurš krievu valodas apguvi bija sācis tikai augstskolā padomju okupācijas laikā). Grasbergs tomēr turpinājis priekšlasījumu krievu valodā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 33).

Otra raksturojuma autore – Rīgas pilsētas Tautas izglītības nodaļas vadītāja Marta Duškina (1901–1986) ar Dzeguzi bija iepazinusies tikai 1948. gada februārī, kad viņu vajadzējis atlaist no Rīgas 5. vidusskolas skolotāja amata (LNA-LVA, 1986-2-4762, 49). Viņa uzsvēra, ka

Dzeguzem esot nacionālistiski uzskati, jo viņš apgalvojis, ka pilsētas IK un citās padomju iestādēs vajadzētu runāt tikai latviski.

Latvijas K(b)P Rīgas pilsētas Ļeņina rajona komitejas sekretārs Jānis Kacens (arī Kacēns, 1909–1992) Dzeguzes izteikumus jau interpretēja kā “buržuāziski nacionālistisku uzstāšanos” un Dzeguzi – kā latviešu un krievu nacionālā naida kurinātāju (LNA-LVA, 1986-2-4762, 50). Šāds cilvēks padomju izglītības iestādēs nedrīkstēja strādāt, tādēļ 1948. gada februārī viņš tika atlaists arī no pedagoga darba.

Apsūdzība un ieslodzījums

Apsūdzība par “kонтрреволюcionāras un fašistiskas” literatūras glabāšanu tika safabricēta Dzeguzes “nacionālistisko” uzskatu un nepakļāvības dēļ. Padomju varai brīvdomātāji bija ļoti traucējoši.

Nav skaidrs, kurš bija informējis VDM par pretpadomju literatūru viņa dzīvoklī, taču krimināllietā norādīts, ka tiesvedības ierosināšanai kalpojis kāds ziņojums (LNA-LVA, 1986-2-4762, 20). Gandrīz visi liecinieki apgalvoja, ka Dzeguze bija kluss un noslēgts cilvēks, tomēr savā askētiskajā vienistabas dzīvoklī uzņēmis kolēģus, skolēnus un citus paziņas, lai palīdzētu viņiem mācībās vai studijās.

1948. gada 22. jūnijā Dzeguzes mājvietā tika veikta kratīšana, kurā starp kādas grāmatas lapām atrada Latvijas valsts sarkanbaltsarkano galda karodziņu, virkni pretpadomju grāmatu, Latvijas un Eiropas politiķu portretus, izgriezumus no aizliegtām avīzēm (LNA-LVA, 1986-2-4762, 4). Kratīšanas protokols ļauj ieskatīties Dzeguzes privātbibliotēkā: tajā bija gan Ādolfā Hitlera darbs “Mein Kampf” un Alfrēda Rozenberga “Mythos des 20. Jahrhunderts”, gan Hugo Vītola “Staļina impērija patiesības gaismā” (1943) un Jāņa Kronlīna “379 dienas” (1944), gan Artura Krodera “Pa jaunās ideoloģijas ceļiem” (1938) un Aleksandra Plensnera “Latvijas atbrīvošanās” (1928). Papildus šai pretkomunistiskajai literatūrai Dzeguze glabājis izgriezumus no neatkarīgās Latvijas Republikas laikrakstiem “Jaunākās Ziņas”, “Brīvā Zeme”, “Rīts”, kā arī nacistiskās okupācijas perioda avīzēm “Tēvija” un “Līdums”. Starp izgriežumiem bijuši arī raksti ar asu pretpadomju saturu,

piemēram, “Kā čekisti “apstrādāja” Baltijas valstis” (Līdums, 1944, 4), “Sarkanie mori” (Vītols 1944, 2–3) un “Somija cīņā par brīvību” (Čaks 1943, 3). Šo materiālu atlase, kā arī sarkanbaltsarkanais karodziņš skaidri apliecina, ka Dzeguzem nebija pieņemama Latvijas okupācija. Vēlāk Dzeguze norādīja, ka viņa mājās bijusi arī komunistiskā literatūra, piemēram, Maskavas latviešu laikraksts “Komunāru Cīņa”, Krievijas latviešu izdevniecības “Prometejs” iespieddarbi, taču tas netika ņemts vērā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 145). Grāmatu krājuma daudzveidību apstiprināja arī Goba, kurš to bija iepazinis laikā, kad Dzeguze īrēja istabu viņa mājās. “[..] grāmatu starpā es redzēju gan bībeles, gan Komunistiskās partijas vēstures īso kursu, gan gramatikas grāmatas, gan arī grāmatas par pensijas lietām,” apgalvoja literatūrzinātnieks (LNA-LVA, 1986-2-4762, 234). Pēc dažām dienām, 25. jūnijā, Dzeguzi arestēja, izvirzot viņam apsūdzību pēc Krievijas PFSR Kriminālkodeksa 58.10 panta pirmās daļas – par pretpadomju literatūras glabāšanu un propagandu. Vairākus mēnešus pirms tiesas Dzeguze pavadīja Latvijas PSR VDM pagrabā, pēc tam viņu pārveda uz Rīgas Centrālcietumu. Nopratināšanas reizēs Dzeguze atkārtoja, ka visus materiālus glabājis vēstures un filoloģijas studijām un nav zinājis, ka šāda literatūra dzīvoklī nedrīkst atrasties. Tomēr Dzeguzes raksturojumi par viņu kā pastāvošajai iekārtai nelojālu personu un aizliegtās literatūras glabāšana bija pietiekams pamats LPSR Augstākās tiesas Krimināllietu tiesas kolēģijas lēmumam 1948. gada 5. oktobrī: desmit gadi apcietinājumā labošanas darbu nometnēs (LNA-LVA, 1986-2-4762, 82). 1948. gada novembrī Dzeguzi pārveda uz Vorkutu – lielāko soda nometņu centru PSRS Tālajos Ziemeļos (LNA-LVA, 1986-2-4762, 351). Lai arī Dzeguzem jau 1935. gadā bija konstatēta saslimšana ar izkaisīto sklerozī (LNA-LVA, 1986-2-4762, 51), sākumā Vorkutā viņu nodarbināja arī akmeņogļu ieguvē un transportēšanā. Vēlāk viņu pārcēla vieglākā darbā – viņš kļuva par bibliotekāru un pedagogu, mācīja nometnes analfabētiem lasīt (Dzeguze 2007, 8). Kaut gan Dzeguzem bijis nometnes vadības atbalsts, viņa dzīvība bijusi pastāvīgi apdraudēta, jo viņš mēģinājis atmāskot personas, kas nometnē ienesa alkoholu (LNA-LVA, 1986-2-4762, 338).

Izvirzīt savu kandidatūru apžēlošanai Dzeguze varēja tikai 1954. gadā, kad liela daļa nometnes ieslodzīto jau bija saņēmuši 1953. gada 27. martā

izsludināto "Berijas amnestiju". 1954. gada jūlijā LPSR Augstākās tiesas vecākais revidents A. Grīnvalds atzina, ka Dzeguzes "noziedzums" kvalificēts pareizi, taču kontrevolucionāro literatūru viņš neesot izplatījis, turklāt guvis pozitīvu nometnes vadības vērtējumu. Tādēļ LPSR Augstākā tiesa Dzeguzes sodu samazināja līdz faktiski izciestajam (LNA-LVA, 1986-2-4762, 87). 5. decembrī Dzeguze atgriezās Latvijā.

Kā bijušam ieslodzītajam viņam nebija ļauts apmesties uz dzīvi Rīgā, pabeigt studijas vai iegūt pastāvīgu kvalificētu darbu (LNA-LVA, 1986-2-4762, 352). Tādēļ viņš bieži mainījis darbavietas. 1961. gada 24. aprīlī viņš devās pensijā, tomēr bija sabiedriski aktīvs: kopš 1960. gada darbojās LPSR Dabas un vēstures biedrības Vēstures sekcijā, 1965. gadā ierosināja un organizēja tajā filoloģijas grupu, uzņemoties sekretāra pienākumus (LNA-LVA, 1986-2-4762, 280).

1959. gadā LPSR Zinātņu akadēmijā dibinātās Dabas un vēstures biedrības uzdevums bija iesaistīt plašāku sabiedrību "Latvijas dabas un kultūras pieminekļu sabiedriskā aizsargāšanā un apkopšanā, kultūrvēsturisku vērtību savākšanā" (Graudonis 1959, 2). Biedrība deva iespēju pētniekiem-entuziastiem, kuriem pieskaitāms arī Dzeguze, sapulcēties, ievadīt aprītē sava darba rezultātus, apspriest aktuālos procesus zinātnē un kultūrā. Tādēļ sākumā organizācija bija plaša, ar reģionālajām nodaļām un nozaru sekcijām. Tomēr neformālisms, vārda brīvība tajā bija iluzora. Neskaidru iemeslu dēļ pēc pirmā darbības gada tika slēgta filoloģijas grupa (LNB RXA 279-8, 2). Viens no iespējamiem cēloņiem – Dzeguzes priekšlasījums grupai 1966. gada 25. maijā, kurā viņš atklāti kritizēja okupētās Latvijas valodnieku atteikšanos no Endzelīna vadībā izstrādātajiem un apstiprinātajiem latviešu ortogrāfijas principiem (Dzeguze 1974, 1).

Darbodamies Dabas un vēstures biedrībā, Dzeguze centās panākt Endzelīna muzeja atvēršanu zinātnieka vasaras mājā "Nāka" Koknesē. Savā ziņā tā bija pateicība izcilajam valodniekam par to, ka 1949. gada 7. aprīlī, kad Dzeguze jau bija Vorkutā, Endzelīns bija uzrakstījis iesniegumu LPSR Ministru padomei un atsevišķi – tās priekšsēdētāja vietniekam Jānim Ostrovam (1896–1966), kurā lūdza atļaut aktīvajam studentam pabeigt filoloģisko izglītību kādā no Savienības republiku universitātēm

(LNA-LVA, 1986-2-4762, 98). Lūgums netika izpildīts, tomēr politiseslodzītā aizstāvība Staļina laikā bija drosmīgs solis.

Endzelīna muzeja atvēršanai tika saņemts valodnieka meitas, gleznotājas Līvijas Endzelīnas (1927–2008), LPSR Kultūras ministrijas Kultūrizglītības iestāžu pārvaldes un Stučkas (Aizkraudzes nosaukums līdz 1990. gadam) rajona Darbaļaužu deputātu padomes IK akcepts, taču biedrība muzeja izveidi neatbalstīja (LNB RXA 279-8, 1–2). 1970. gada aprīlī Dzeguze atkāpās no Endzelīna muzeja komisijas priekšsēža amata un izstājās no biedrības.

Reabilitācija 1966. gadā

Atgriezies no Vorkutas, Dzeguze neatlaidīgi centās panākt savas krimināllietas pārskatīšanu. Viņš iesniedza sūdzības LPSR prokuratūrai un Augstākajai tiesai 1961., 1963. un 1965. gadā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 95). 1963. gadā daži liecinieki tika nopratināti, tomēr faktiski lietu nepārskatīja. Jauns pavērsiens bija 1965. gadā, kad pēc advokāta ieteikuma tiesai tika iesniegtas Latvijas Valsts universitātes (LVU) profesora valodnieka Jāņa Lojas (1896–1969) un literatūrzinātnieka Jāņa Alberta Jansona (1892–1971) atsauksmes par Dzeguzes studiju darbu “Latviešu ideoloģijas vēsture”. Jansons atzina, ka tas ir “[..] ļoti vajadzīgs pētījums par latviešu ideoloģijas vēsturi, izsekojot sabiedriskās domas attīstībai no folkloras līdz jaunākajiem laikiem” (LNA-LVA, 1986-2-4762, 135). Abi profesori uzsvēra, ka pētījumam nepieciešama speciālajos fondos glabājamā un ierobežoti pieejamā (aizliegtā) literatūra (LNA-LVA, 1986-2-4762, 134). Dzeguze skaidroja, ka 1947.–1948. gadā, būdams students, nebūtu saņēmis atļauju tās izmantošanai, tādēļ viņam bija jāiztiek ar savu privātbibliotēku (LNA-LVA, 1986-2-4762, 197).

Dzeguzes lietas atkārtotu izskatīšanu veicināja arī LPSR VDK atteiksmes maiņa. Pēc Dzeguzes ierosinājuma liecības sniedza viņa bijušie kolēģi, skolēni, kas viņu pazina personīgi. Pirmo nopratināšanas protokolu – biogrāfijas izklāstu – bija ļauts izpildīt pašam; arī jurists, vēsturnieks, LPSR Valsts bibliotēkas galvenais bibliogrāfs Jānis Tāivaldis Zemzaris (1902–1996) liecību uzrakstīja pats. Lietas izmeklēšana tika uzticēta

latvietim, VDK vecākajam izmeklētājam Elmāram Bērziņam. Iespējams, tādēļ gandrīz visi dokumenti sastādīti latviešu valodā. Nosacīti brīvā liecību sniegšanas gaisotne gan varēja būt apzināta VDK taktika, lai vedinātu lieciniekus sniegt vairāk informācijas. Tomēr viņi apjauta situācijas nopietnību: neviens neatzinās, ka būtu zinājis par pretpadomju literatūras esamību Dzeguzes dzīvoklī vai dzirdējis no viņa pretpadomju izteikumus.

1966. gada liecības atspoguļo aizdomu pilno atmosfēru staļinisma laikā. Starp Dzeguzes kolēģiem gan nebija neviena, kurš 1947. vai 1948. gadā būtu dzirdējis “kaitīgas” runas stundās vai ārpusklases komunikācijā. Taču aizdomas par Dzeguzes neloyalitāti bija. Piemēram, Rīgas 5. vidusskolas direktors Nikolajs Daugovišs (1906–?) no saviem “personīgajiem novērojumiem” bija secinājis, ka psiholoģijas skolotājs Dzeguze nav “padomju laikmeta” cilvēks (LNA-LVA, 1986-2-4762, 243). Daugovišu kāds bija aplami informējis, ka Dzeguze pēc 1934. gada 15. maija apvērsuma strādājis Sabiedrisko lietu ministrijā. Daugovišs par to bija ziņojis Ļeņina rajona TIN vadītājam Vladislavam Fiļipovičam (1898–1959), kuram savukārt “neuzticamais” skolotājs jau bija palicis atmiņā no 1945. gada. Toreiz Dzeguze bija ieradies pie viņa, lai pārliecinātu par LPSR VDM aizturētā Gobas atbrīvošanas nepieciešamību (LNA-LVA, 1986-2-4762, 57).

LPSR VDK atzinums par Dzeguzi arī 1966. gadā nebija labvēlīgs: drīz pēc atgriešanās no apcietinājuma 1956. gadā viņš bija atsācis teoloģijas studijas, mācītāju vidē izplatījis idejas par baznīcas reformēšanas nepieciešamību un savām paziņām paudis neapmierinātību par krieviem Latvijā (LNA-LVA, 1986-2-4762, 328–329). Jāatzīst gan, ka 1962. gada 24. aprīlī pēc “profilaktiskas” sarunas ar VDK Jūrmalas nodaļas darbiniekiem Dzeguze no reliģijas un baznīcas rakstiski atteicās un apliecināja, ka esot internacionālists, kuram svarīgs cilvēka godīgums, ne tautība (LNA-LVA, 1986-2-4762, 335–336).

PSRS Augstākā tiesa, kas 1966. gada vasarā pārskatīja Dzeguzes lietu, LPSR VDK atzinumu neņēma vērā. Izšķiroša nozīme bija LVU profesoru Lojas un Jansona atsauksmēm, kā arī 1963. gadā iesniegtajai vecākā brāļa Pētera liecībai, ka Dzeguze glabājis pretpadomju literatūru vienīgi zinātniskiem mērķiem (LNA-LVA, 1986-2-4762, 345). Dzeguzes apsūdzība

pretpadomju aģitācijā tika atzīta par nepamatotu, lieta tika pārtraukta pierādījumu trūkuma dēļ (LNA-LVA, 1986-2-4762, 342). Oficiālu lēmumu par Dzeguzes rehabilitāciju PSRS Augstākā tiesa pieņēma 1966. gada 10. augustā.

Diemžēl nedz Dzeguzes intervijās, nedz citos dokumentos, kas tapuši pēc Latvijas Republikas neatkarības atjaunošanas, nav izdevies atrast skaidrojumu, kādēļ rehabilitācija viņam bija tik svarīga. Visticamāk, tās labad viņš iepriekš bija rakstiski atteicies no saviem uzskatiem. Iespējams, ka tā bija nepieciešama, lai sodāmība par pretpadomju aģitāciju un propagandu nebūtu traucēklis LELB mācītāja amata iegūšanai. LPSR reliģijas lietu pilnvarotais, kurš pieņēma lēmumu par mācītāju reģistrēšanu vai svītrošanu no reģistra, bija saistīts ar LPSR VDK, tātad būtu saņēmis izsmelošu informāciju par Dzeguzes pagātņi (Brūnava 2014, 177).

Nonkonformists laikabiedru skatījumā

Individu, kurš tiecas pēc personīgās brīvības autoritārā vai totalitārā režīmā, vara uzskata par patvaļīgu, dumpīgu, pat dīvainu personu, norāda sociālās psiholoģijas pētnieks G. Barijs Moriss (Morris 1976). Dzeguzes krimināllietas materiāli liecina, ka viņu par savādnieku uzskatīja arī citi laikabiedri.

P. Vēlte, kuras vīram Dzeguze bija palīdzējis nacistiskās okupācijas laikā, atzina, ka viņš bijis gauss, kluss un īpatnējs. Tabakas talonus iemainījis pret pienu, bet degvīna talonus iznīcinājis, uzsverot, ka citi neesot jāapdzirda (LNA-LVA, 1986-2-4762, 300). Arī bijusi kolēģe, bibliotekāre Zenta Pusaudze (1903–1980) viņu raksturoja kā savdabi, kurš dzīvojis ļoti trūcīgi. Ēdis sausu maizi, piedzerot pienu. Dzīvokļa iekārta askētiska: dzelzs gulta, drēbju skapis, neliels galdiņš. Toties grāmatu bijis daudz, tās novietotas kaudzē pat uz grīdas (LNA-LVA, 1986-2-4762, 282–283).

Vēsturnieks, bibliogrāfs Jānis Tāļivaldis Zemzaris bija iepazinies ar Dzeguzi jau 1938. gadā LPB. Padomju laikā viņš bija ieteicis Dzeguzes kandidatūru LPSR Zinātņu akadēmijas Vēstures un materiālās kultūras institūta laboranta amatam, taču direktors Kārlis Strazdiņš (1890–1964)

to noraidījis. Arī Zemzaris uzsvēra, ka Dzeguze bijis nabadzīgs, tomēr labprāt pircis un krājis grāmatas. Rakstura ziņā Dzeguze esot bijis liels filozofs. “Sarunās par savu dzīvi bija diezgan atturīgs, bet vienmēr centās izvirzīt kādas valodnieciskas vai vēsturiskas problēmas,” tā Zemzaris (LNA-LVA, 1986-2-4762, 279).

Citu liecinieku viedoklis nebija tik tolerants. “Dzeguze nebija mūsdienu cilvēks, viņa uzskatos bija buržuāziski nacionālistiskas tendences”, stāstīja bijušais Rīgas 1. darba jaunatnes vakara vidusskolas skolēns Jēkabs Barišņikovs (1922–1996). Dzeguze slavējis “vecos” rakstniekus, kas bija darbojušies tā sauktās buržuāziskās Latvijas laikā, piemēram, rakstnieku Aleksandru Grīnu (1895–1941) (LNA-LVA, 1986-2-4762, 241). Turpretī padomju rakstnieku Jāni Niedri (1909–1987) kritizējis par viņa darbu zemo kvalitāti (LNA-LVA, 1986-2-4762, 256–257).

Vakara vidusskolas mācību pārzīne Elizabete Saulīte (1902–?) neslēpa, ka skolotāju vidē valdījis uzskats, ka Dzeguze nav psihiski vesels. Saulītei bija nepatīkams Dzeguzes tiešums. Kad viņa kolēģiem stāstījusi par Staļina laikā Krievijā represēto vīru un viņa pāragro aiziešanu mūžībā, Dzeguze atklāti pavaicājis – vai viņas stāstījuma nolūks neesot provocēt citus paust patiesās domas par padomju varu, lai vēlāk viņus denuncētu drošības iestādēm (LNA-LVA, 1986-2-4762, 263–264)?

1948. gada augustā veiktā ambulatorā psihiatriskā ekspertīze tomēr liecina, ka Dzeguzes kolēģu viedoklim nebija pamata. Dzeguze tika atzīts par psihiski veselu – intelektuāli attīstītu, zinātkāru, ar kritisku domāšanu apveltītu cilvēku (LNA-LVA, 1986-2-4762, 55).

No Dzeguzes bijušajiem kolēģiem vakara vidusskolā tikai viena pedagoge – Magdalēna Robežniece (1912–1993) viņam veltīja atzinīgus vārdus. Viņš esot bijis aktīvs un taisnīgs skolotājs, labs orators (LNA-LVA, 1986-2-4762, 270–271). Neilgi pēc Dzeguzes atgriešanās no apcietinājuma abi reģistrēja laulību. Tomēr drīz tā tika šķirta, jo laulība ar represētu personu apdraudējusi Robežnieces karjeru LVU, kur viņa bijusi angļu valodas docētāja (LNA-LVA, 1986-2-4762, 352).

Savukārt studiju biedrs, vēlāk literatūrzinātnieks Vitolds Valeinis (1922–2001) uzsvēra, ka Dzeguzem bijuši neatkarīgi, dziļi, apolītiski literatūras vērtējumi. Zīmīgi – Dzeguze Valeinim bija paudis neapmierinātību

par docētājiem, kas piemērojušies jaunajiem politiskajiem apstākļiem, taču patiesībā uzskatus nebija mainījuši (LNA-LVA, 1986-2-4762, 268-269). Dzeguzem konformisms nebija pieņemams.

Dzīve pēc rehabilitācijas

1974. gadā Dzeguze uzsāka kalpošanu LELB draudzēs, bet 1975. gadā – studijas LELB Teoloģijas seminārā, lai kļūtu par mācītāju (Dzeguze 2007, 8). Jau studiju laikā par viņa galveno kalpošanas vietu kļuva LELB Rīgas Misiones draudze, kur sākumā viņš bija sprediķotājs, bet kopš ordinācijas 1982. gada maijā – pilntiesīgs mācītājs. Arī šeit viņš saglabāja neatkarīgu nostāju. No mācītāja algas viņš gandrīz vienmēr atteicies, jo uzskatīja, ka pietiekamu baznīcas atbalstu – stipendiju – saņēmis ģimnāzista gados. “Kurpnieks var pārtikt no sava darba, skolotājs no sava. Bet dzīvot no Evaņģēlija pasludināšanas man izlikās smieklīgi. Man likās, ka ir nepareizi, ja mācītāja amats ir maizes pelnīšanas amats,” skaidroja Dzeguze (Tolpežņikovs 2007, 11). Tiesa, uzsākot mācītāja darbu, Dzeguzem jau bija neliels, pastāvīgs iztikas avots – pensija, kas deva viņam iespēju atteikties no mācītāja algas.

Kaut arī Dzeguzem neizdevās iegūt baltu filologa diplomu LVU, viņš bija dedzīgs Endzelīna skolnieks, kurš atklāti protestēja pret padomju okupācijas laikā ieviestajām latviešu valodas “praktiskās” rakstības reformām. Latvijā rakstus par šo tematiku nebija iespējams publicēt, tādēļ tie slepeni tika izvesti uz ārzemēm un publicēti trimdas presē. Pirmpublicācija trimdā bez LPSR VDK akcepta okupētās Latvijas autoram varēja radīt lielas nepatīkšanas – līdz pat brīvības zaudējumam, taču Dzeguzem tas acīmredzot nedraudēja, jo rakstos viņš bija izvairījies no tiešas padomju varas kritikas.² Turpinājumi izdevuma “Universitas” 1974. gada pirmo numuru ievadīja Dzeguzes raksts “Endzelīns un daži latviešu ortogrāfijas jautājumi”, kurā tika analizēti izcilo valodnieku – Jāņa Endzelīna un Kārļa Milēnbaha (1853–1916) – vadībā izstrādātie un 1922. gadā neatkarīgajā Latvijā

² Piemēram, Zviedrijā, apgādā “Ziemeļblāzma” publicētās “Okupētās Latvijas dienasgrāmatas, 1944–1972” autoram Žanim Skudram (1924–1994) 1978. gadā LPSR Augstākā tiesa piesprieda 12 gadus apcietinājuma.

Republikā apstiprinātie principi, kas pareizrakstības “vienkāršošanas” labad padomju varas laikā tika atcelti (Dzeguze 1971, 1–7). Atsakoties no šiem principiem – mīkstinātā “r”, kā arī “ch” un diftongu “uo” un “eu” lietošanas, neievērojot konsekvenci vienas saknes svešvārdu rakstībā, valodas lietojumā rodas pārpratumi, tā vairs nekalpo savstarpējai sapratnei, uzsvēra Dzeguze. Viņš aicināja atgriezties pie Endzelīna norādījumiem, jo tie “[..] nav nekādas kaprīzes, tie izriet no jautājumu patiesas būtības” (Dzeguze 1971, 7).

Otrs Dzeguzes raksts bija veltīts Endzelīna “Darbu izlases” pirmajam, 1971. gadā Rīgā iznākušajam sējumam (Dzeguze 1975, 55–62). Dzeguzes skatījumā šis Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas A. Upīša Valodas un literatūras institūtā gausi tapušais darbs bija uzskatāms par neveiksmi, jo tā veidošanā nebija ņemti vērā autora noteiktie pareizrakstības, kā arī izlases sastādīšanas, rediģēšanas un komentēšanas principi. Puse izcilā valodnieka komentāru nebija iekļauta, raksti bija pārveidoti padomju laika reformētājā latviešu valodā. Pirmo sējumu Dzeguze nodēvēja par Endzelīna un izdevuma pirmās sastādītājas, redaktora Rasmus Grīslis (1922–2013) autoritātes pārkāpumu, tādejā tas būtu labojams un izdodams no jauna (Dzeguze 1975, 61–62). Abi Dzeguzes raksti izpelnījās trimdinieku plašu ievēribu, jo acīmredzot raisīja cerības par atgriešanos pie Endzelīna ortogrāfijas principiem okupētajā dzimtenē. Diemžēl šīs cerības neattaisnojās.

Abu Dzeguzes rakstu nonākšana trimdas presē, to nozīme valodniecības vēsturē un ietekme uz Dzeguzes dzīvi pagaidām nav noskaidrota, tam būtu nepieciešams atsevišķs pētījums.

Nenoliedzami, abi raksti un Dzeguzes sodāmība varēja apturēt viņa ceļu uz pilntiesīga mācītāja darbu, tā kā ordinācijai bija nepieciešams LPSR reliģisko lietu pilnvarotā akcepts. Pēc Dzeguzes stāstītā viņam izdevies to panākt ar nelielu viltību: pārbaudes sarunā baznīcā viņš padomju amatpersonai bija pateicis savu otro vārdu (Jēkabs), kas viņai acīmredzot nebija zināms (Dzeguze 2007, 8). Ar šo vārdu viņš Dzeguze kļuva pazīstams LELB vidē.

Kad 80. gadu sākumā daļa mācītāju nostājās opozīcijā pret LELB vadības autoritārisma, Dzeguze pievienojās šai neformālajai grupai (Balode 2021). Solidarizējoties ar mācītājiem, kas vēlējās LELB atbrīvošanos no padomju varas ietekmes, 1988. gada pavasarī viņš aizgāja no darba Teoloģijas seminārā, kur divus gadus bija docējis grieķu valodu (Tolpežņikovs 2007, 6).

LELB Rīgas Misiones draudzes baznīca bija viena no pirmajām vietām Latvijā, kur sabiedriskā pasākumā – Vides aizsardzības kluba (VAK) zaļbaltzaļā karoga iesvētē 1988. gada februārī, vēl padomju okupācijas laikā –, bija publiski izvietots arī neatkarīgās Latvijas Republikas simbols, sarkanbaltsarkanais karogs (VAK 1988). Tā sistemātiska izmantošana un izvērtēšana sabiedrībā sākās vairākus mēnešus vēlāk, 1988. gada vasarā (Pumpuriņš 2021). Šī ir viena no pirmajām video dokumentētajām Latvijas neatkarības atjaunošanas laika epizodēm, kas būtu pelnījusi vēsturnieku lielāku ievēribu.

Rīgas Misiones draudzes mācītāja amatā Dzeguze kalpoja līdz 1996. gadam (Dzeguze 2007, 9). 2007. gadā laikrakstā “Svētdienas Rīts” publicētā intervija liecina – par spīti pārbaudījumiem emeritētais mācītājs bija saglabājis možu garu un kritisku domāšanu arī mūža nogalē, ļoti cieņamā vecumā. 2008. gada 1. decembrī Ādolfs Jēkabs Dzeguze tika aizsaukts mūžībā.

Secinājumi

Ādolfs Jēkabs Dzeguze bija neparasta personība – viņš centās saglabāt gara brīvību un dzīvot saskaņā ar savu pārliecību kā padomju, tā nacistiskās okupācijas laikā, par spīti cenzūrai un citiem ierobežojumiem. Tādēļ viņa sodīšana par aizliegtās literatūras glabāšanu, faktiski – arī par “buržuāziski nacionālistiskiem” uzskatiem atkārtotās padomju okupācijas sākumā bija likumsakarīga. Dažus gadus pēc atgriešanās no ieslodzījuma Dzeguzes attieksme pret padomju varu šķietami mainījās, kļuva it kā lojālāka – viņš pauda atteikšanos no kristīgās ticības, “nacionālistiskiem” uzskatiem, vairākkārt rosināja savas krimināllietas pārskatīšanu. Šī lojalitāte vainagojās panākumiem – Dzeguze tika reabilitēts. Tomēr teoloģijas studijas, darbība mācītāja amatā vairāku desmitu gadu garumā, atbalsts LELB demokratizācijai un neatkarīgās Latvijas Republikas simbola – sarkanbaltsarkanā karoga izvietošana publiskā pasākumā pirms valsts neatkarības atjaunošanas – liecina, ka Dzeguze nebija padomju varas atbalstītājs.

Patlaban pieejamie pētījumi liecina, ka LELB mācītāji vismaz līdz 20. gadsimta 80. gadu vidum nevarēja nostāties atklātā opozīcijā padomju

varai, pārāk liela bija tās kontrole un ietekme. Tādēļ kļūst saprotams arī Dzeguzes epizodiskais konformisms, kaut gan kopumā viņš centās saglabāt kritisku attieksmi pret okupētajā Latvijā notiekošiem procesiem, īpaši vērsoties pret rusifikāciju un latviešu valodas deformēšanu.

Nonkonformists bija neērts gan padomju varas amatpersonām, gan citiem sabiedrības locekļiem, kas bija izvēlējušies kolaborācijas ceļu. Pielāgošanās, konformisms tolaik tika uzskatīts par “normāla” cilvēka pazīmi, savukārt nepakļāvība un atklātība – par psihiskas saslimšanas simptomu. Arī Dzeguze tika uzskatīts par īpatnēju, psihiski slimu individu, no kura daudzi laikabiedri centās norobežoties. Vēlākās okupācijas desmitgadēs, kopš 1960. gadu beigām, nepakļāvīgajiem režīma oponentiem jau piemeklēja oficiālu diagnozi – gausi ritošā šizofrēnija, un tā piespiedu kārtā bija ārstējama psihiatriskajā slimnīcā (Šāberte 2013, 139). Tā daudzi nonkonformisti tika diskreditēti “vienkāršās” tautas acīs, turklāt psihiatru noteiktā diagnoze “šizofrēnija” nav atcelta arī pēc valsts neatkarības atgūves.

Ņemot vērā nonkonformistu dzīves grūtības, jo augstāk vērtējams viņu ieguldījums Latvijas Republikas neatkarības atjaunošanā – viņi iedrošināja arī citus laikabiedrus patstāvīgi vērtēt politiskos, sociālos, kultūras procesus, neatkarīgi no padomju medijos paustās informācijas.

Nelielais Dzeguzes biogrāfijas pētījums parāda plašo darbalauku, kas paveras padomju okupācijas perioda vēsturniekiem. VDK zinātniskās izpētes komisija, kas darbojās Latvijas Universitātes paspārnē no 2015. līdz 2018. gadam, sagatavojusi un publicējusi LPSR VDK vadītāju biogrāfijas. Tikpat svarīga būtu izmeklētāju, protokolētāju, tulku un pārējā atbalsta personāla biogrāfiju apzināšana, jo šie darbinieki īstenoja VDK mērķus un uzdevumus. Pēc iespējas būtu noskaidrojams, kā notika represējamo personu atlase, vai un kādas bija apsūdzēto iespējas ietekmēt tiesvedību staļinisma un poststaļinisma periodā (Dzeguzes gadījumā rodas iespaids, ka apsūdzētā liecības un argumenti netika ņemti vērā), kādi faktori ietekmēja tiesas spriedumu? VDK zinātniskās izpētes komisijas iesāktais pētnieciskais darbs būtu turpināms, meklējot atbildes uz šiem un daudziem citiem jautājumiem par padomju okupācijas ietekmi uz Latvijas sabiedrību.

Citētie darbi:

1. Balode, Dace. (2021). *Latvijas Eвангēliski luteriskā baznīca*. Pieejams: <https://enciklopedija.lv/skirklis/22210-Latvijas-Eva%C5%86%C4%A3%C4%93liski-luterisk%C4%81-bazn%C4%ABca> [Skatīts 22.04.2021.].
2. Bariņņikova Jēkaba nopratināšanas protokols, 28.01.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 240.–241. lp.
3. Bērziņa-Baltiņa, Valērija. (1992). Mūsu valoda. *Laiks*, 22.04.
4. Bērziņš, Elmārs. Apskates izziņa, 7.02.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 328.–329. lp.
5. Brūnava, Madara. (2019). Reliģiju politika LPSR (sešdesmito gadu vidus – astoņdesmito gadu sākums): baptistu piemērs: maģistra darbs. Rīga: Latvijas Universitāte.
6. Čaks, Raimunds. (1943). Somija cīņā par brīvību. *Laikmeti*, Nr. 48, 26.11.
7. Daugoviša Nikolaja nopratināšanas protokols, 21.01.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 242.–243. lp.
8. Demakova, Helēna, sast., red. (2011). *Patība: personības ceļā uz laikmetīgo mākslu – Padomju Latvijas 60.–80. gadi*. Rīga: Latvijas Republikas Kultūras ministrija.
9. Dušķinas Martas nopratināšanas protokols, 21.09.1948. LNA-LVA, 1986-2-4762, 49. lp.
10. Dušķinas Martas nopratināšanas protokols, 24.01.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 244.–246. lp.
11. Dzeguze, Ā. (2007). Mācītāja pieredze, izturība un padoms. *Svētdienas Rīts*, 16.06.
12. Dzeguze, Ā. Bij. LVU Vēstures un filoloģijas fakultātes Baltu filoloģijas nodaļas eksterna lūgums, 4.11.1944. LNA-LVVA, 7427-1-17991, 33. lp.
13. Dzeguze, Ā. Endzelīna muzeja komisijas locekļiem [1970. gads]. Latvijas Nacionālā bibliotēka, Vienkāršoti apstrādātais rokrakstu fonds RXA 279, Nr. 8, 2. lp.
14. Dzeguze, Ā. Endzelīns un daži latviešu ortogrāfijas jautājumi. *Universitas*, 1974, Nr. 34, 1.–7. lpp.

15. Dzeguze, Ā. Filoloģijas fakultātes II kursa studenta lūgums, 4.11.1946 [uz lūguma zīmogs: atsavināts no lekciju naudas samaksas]. LNA-LVVA, 7427-1-17991, 41. lp.
16. Dzeguze, Ā. Iesniegums Latvijas Republikas Augstākās tiesas priekšsēdim, 8.07.1994. LNA-LVA, 1986-2-4762, 351.–352. lp.
17. Dzeguze, Ā. Iesniegums LPSR Augstākajai tiesai par lietas izskatīšanu, 1965. gads. LNA-LVA, 1986-2-4762, 145. lp.
18. Dzeguze, Ā. Iesniegums LPSR prokuroram [1961. gads]. LNA-LVA, 1986-2-4762, 95. lp.
19. Dzeguze, Ā. Iesniegums LPSR prokuroram [1963. gads]. LNA-LVA, 1986-2-4762, 98. lp.
20. Dzeguze, Ā. Iesniegums Politiskai pārvaldei: kopija, 18.01.1939. LNA-LVA, 1986-2-4762, 311.–314. lp.
21. Dzeguze, Ā. Jaņa Endzelīna darbu izlase un tās kritika. *Ceļa Zīmes*, 1975, Nr. 56, 55.–62. lpp.
22. Dzeguze, Ā. Latviešu valodas un literatūras nodaļas II kursa studenta lūgums, 7.06.1946. LNA-LVVA, 7427-1-17991, 42. lp.
23. Dzeguze, Ā. Lūgums LPSR Valsts drošības ministrijai paātrināt lietas izskatīšanu, 10.07.1948. LNA-LVA 1986-2-4762, 51. lp.
24. Dzeguze, Ā. Lūgums par uzņemšanu Latvijas Universitātē, 11.08.1933. LNA-LVVA, 7427-1-17991, 1. lp.
25. Dzeguze, Ā. Lūgums par uzņemšanu Latvijas Universitātē studiju turpināšanai Teoloģijas fakultātē, 9.08.1935. LNA-LVVA, 7427-1-17991, 12. lp.
26. Dzeguze, Ā. Paskaidrojums VDK pilnvarotajam Jūrmalas pilsētā 24.04.1962: noraksts. LNA-LVA, 1986-2-4762, 335.–338. lp.
27. Dzeguze, Ā. Pieteikums Latvijas Valsts Universitātes rektoram, 10.02.1941. LNA-LVVA, 7427-1-17991, 21. lp.
28. Dzeguzes Ā. karaklausības apliecība: izraksts, 21.07.1938. LNA-LVVA, 7427-1-17991, 5. lp.
29. Dzeguzes Ā. nopratināšanas protokols, 23.06.1948. LNA-LVA, 1986-2-4762, 13. lp.

30. Dzeguzes Ā. nopratināšanas protokols, 7.07.1948. LNA-LVA, 1986-2-4762, 21. lp
31. Dzeguzes Ā. nopratināšanas protokols, 27.07.1948. LNA-LVA, 1986-2-4762, 23.-24. lp.
32. Dzeguzes Ā. nopratināšanas protokols, 18.09.1948. LNA-LVA, 1986-2-4762, 32.-33. lp.
33. Dzeguzes Ā. nopratināšanas protokols 20.01.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 186.-197. lp.
34. Dzeguzes Ā. nopratināšanas protokols, 17.01.1966. LNA LVA, LNA-LVA, 1986-2-4762, 177.-184. lp.
35. Dzeguzes Ā. nopratināšanas protokols: autobiogrāfija, 11.01.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 160.-167. lp.
36. Dzeguzes Ā. nopratināšanas protokols: autobiogrāfija, 12.01.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 168.-176. lp.
37. Fiļipoviča Vladislava nopratināšanas protokols, 26.08.1948. LNA-LVA, 1986-2-4762, 57. lp.
38. Ginters, Modris, sast. (2005). *Vai tie bijām mēs: atmiņu dialogs: atmiņu, liecību un dokumentu krājums par draudžu dzīvi Latvijā padomju gados, 1940–1990*. Rīga: Autorizdevums.
39. Gobas Alfrēda nopratināšanas protokols, 4.02.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 231.-236. lp.
40. Gorkins, A. PSRS Augstākās tiesas slēdziens [krievu val.], 26.07.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 342. lp.
41. Grasbergs, Kārlis. Bijušā Rīgas pilsētas Leņina rajona kultūras un izglītības darba inspektora Ā. Dzeguzes raksturojums [krievu val.], 13.09.1948. LNA-LVA, 1986-2-4762, 58.-59. lp.
42. Graudonis, Jānis. (1959). Nodibināta Latvijas Dabas un vēstures biedrība. *Padomju Jaunatne*, 29.11.
43. Grizāne, Maija. (2021). Soviet Schools and the Religiosity of the Old Believers' Children. *Reliģiski filozofiski raksti*, XXXI sēj., 303.-321. lpp.
44. Jansons, Jānis A. Atsauksme par Ā. Dzeguzes manuskriptu "Latviešu ideoloģijas vēsture", 28.06.1965. LNA-LVA, 1986-2-4762, 135. lp.

45. Jaunā Balss. (1938). Biedrības dzīve: Iecelts L. P. B. nodaļu instruktors. *Jaunā Balss*, Nr. 8, 204. lpp.
46. Kacens, Jānis. Ziņojums [krievu val.], 21.09.1948. LNA-LVA, 1986-2-4762, 50. lp.
47. King, Martin Luther, Jr. (1962). Draft of Chapter II, "Transformed Non-conformist". Pieejams: <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/draft-chapter-ii-transformed-nonconformist> [sk. 26.04.2021.].
48. Kļaviņš, Pauls, Liepiņa, Liene, sast. (2012). *Gaismas akcija*: liecības un dokumenti par Gaismas akcijas slepeno un atklāto darbību dzelzs priekšskara abās pusēs, 1969–1989. Mārupe: Drukātava.
49. Komunisti. (1940). Propagandas nodaļa likvidēta. *Komunisti* (Liepāja), 17.08.
50. Kļiploks, Edgars. (1993). *Taisnības dēļ vajātie: luterāņu mācītāji ciešanu ceļā*. B.v.: Latviešu Ev. Luteriskā Baznīca Amerikā.
51. Ledeneva, Alena, ed. (2018). *The Global Encyclopaedia of Informality*. Vol. 1. London: UCL Press.
52. Līdums. (1944). Kā čekisti "apstrādāja" Baltijas valstis. *Līdums*, 1944, 6.07.
53. Loja, Jānis. Atzinums par A. Dzeguzes manuskripta "Latviešu ideoloģijas vēsture" 1. daļu, 28.06.1965. LNA-LVA, 1986-2-4762, 134. lp.
54. LPB. Visām L. P. B. nodaļām: paziņojums, 1939. LNA-LVVA, 2397-1-346, 11. lp.
55. LPB Akadēmiskās sekcijas prezidija sēdes protokols 29.01.1936. LNA-LVVA, 2397-1-121, 1. lp.
56. LPB Akadēmiskās sekcijas prezidija sēdes protokols 13.05.1936. LNA-LVVA, 2397-1-121, 3. lp.
57. LPB Akadēmiskās sekcijas prezidija sēdes protokols, 6.09.1938. LNA-LVVA, 2397-1-121, 16. lp.
58. LPB Akadēmiskās sekcijas prezidija sēdes protokols 13.09.1938. LNA-LVVA, 2397-1-121, 16. lp.
59. LPB Akadēmiskās sekcijas prezidija sēdes protokols 23.01.1939. LNA-LVVA, 2397-1-121, 25. lp.

60. LPSR Augstākās tiesas kolēģijas atklātās tiesas sēde [krievu val.], 5.10.1948. LNA-LVA, 1986-2-4762, 79–82. lp.
61. LPSR Augstākās tiesas slēdziens, 14.07.1954. LNA-LVA, 1986-2-4762, 87. lp.
62. LPSR VDM. Apsūdzības slēdziens [krievu val.], 25.09.1948. LNA-LVA, 1986-2-4762, 20. lp.
63. LPSR VDM. Kratišana dzīvoklī Purva ielā 27–2: protokols [krievu val.], 22.06.1948. LNA-LVA, 1986-2-4762 (uzraudzības lieta), 4. lp.
64. Morris, Barry G. (1976). *Human behavior in an emerging totalitarian society*. Pieejams: <https://cjc-ccc.ucalgary.ca> [sk. 24.04.2021.].
65. Nicosia, Francis R., Stokes, Lawrence D., ed. (2015). *Germans Against Nazism: Nonconformity, Opposition and Resistance in the Third Reich: Essays in Honour of Peter Hoffmann*. New York, Oxford: Berghahn Books.
66. Pazuhina, Nadežda. (2021). Everyday religiosity as ‘Elsewhere’ of Socialist Reality: Spoken Narratives of the Orthodox Old Believers in Latgale. *Reliģiski filozofiski raksti*, XXXI sēj., 287.–302. lpp.
67. Politiskā pārvalde. Dienesta atzīme, 26.01.1939: kopija. LNA-LVA, 1986-2-4762, 315.–316. lp.
68. PSRS Augstākā tiesa. Izziņa [krievu val.], 29.08.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 347. lp.
69. PSRS Augstākā tiesa. Plēnuma lēmums [krievu val.], 10.08.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 345. lp.
70. Pumpuriņš, Tālis. (2021). Latvijas valsts karogs. Pieejams: <https://enciklopedija.lv/skirklis/8867-Latvijas-valsts-karogs> [sk. 22.04.2021.].
71. Pusaudzes Zentas nopratināšanas protokols, 11.01.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 282.–283. lp.
72. Ramet, Sabrina P. (2020). *Nonconformity, Dissent, Opposition, and Resistance in Germany, 1933–1990*. B.v.: Palgrave Macmillan.
73. Rīgas 1. psihiatriskās slimnīcas ārstes Emīlijas Stumbures slēdziens, 7.09.1948 [krievu val.]. LNA-LVA, 1986-2-4762, 55. lp.
74. Robežnieces Magdalēnas nopratināšanas protokols, 15.01.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 270.–272. lp.

75. Rozentāls, Linards. (2014). Sinodālais pārvaldes princips Latvijas evaņģēliski luteriskajā baznīcā 1948.–1984. gadā : promocijas darbs. Rīga: Latvijas Universitāte.
76. Sardica, José M. (2013). The content and form of ‘conventional’ historical biography. *Rethinking History*, No.17(3), pp. 383–400.
77. Saulītes Elizabetes nopratināšanas protokols, 25.01.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 262.–265. lp.
78. Sildegs, Uģis. (2006). *Nikolajs Plāte – padomju Latvijas luterāņu baznīcas darbinieks un teologs*: maģistra darbs. Rīga: Latvijas Universitāte.
79. Svētdienas Rīts. (1939). Latvijas evaņģēliskās luteriskās baznīcas ģimnāzija. *Svētdienas Rīts*, 7.06.
80. Svētiņa Jāzepa nopratināšanas protokols, 24.01.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 256.–257. lp.
81. Šāberte, Baiba. (2013). *Brīvības cena: Lidijas Lasmanes–Doroņinas ticība, cērība un mīlestība*. Rīga: Jumava.
82. Talonen, Jouko. (2009). *Baznīca Staļinisma žņaugos: Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca padomju okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam*. Rīga: Luterisma mantojuma fonds.
83. Tolpežņikovs, Jānis. (2007). *Intervijas ar mācītāju Ādolfu Jēkabu Dzeguzi*: [nepublicēts] pētniecības darbs. Rīga: LELB GPMI Luterā Akadēmija.
84. Valeiņa Vitolda nopratināšanas protokols, 25.01.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 268.–269. lp.
85. Vēltes Paulīnas nopratināšanas protokols, 24.01.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 298.–303. lp.
86. Vides aizsardzības klubs. (1988). Karoga iesvētīšana. Pieejams: <http://videsklubs.blogspot.com/2008/01/vak-karoga-iesvtana-1988.html> [sk. 22.04.2021.].
87. Vītols, Hugo. (1944). Sarkanie mori: Padomijas latviešu Bērtuļu gads. *Tēvija*, 1944, 02.09.
88. Zemzara Jāņa nopratināšanas protokols, 2.02.1966. LNA-LVA, 1986-2-4762, 277.–280. lp.

Jana Dreimane

**The Life of a Free Thinker during
the Soviet Occupation in Latvia: the Case
of the Pastor, Philologist and Teacher
Ādolfs Jēkabs Dzeguze**

Abstract

The aim of the research is to examine the biography of one person, to explain whether during the Soviet occupation of Latvia (1940–1941, 1944–1990) it was possible to preserve freedom of thought and expression, what was the price of this freedom. The study analyzes the life of a man who was not obedient to Soviet power – the pastor, philologist, teacher Ādolfs Jēkabs Dzeguze, using mainly the documents of the National Archives of Latvia (NAL), his file at the National Library of Latvia, as well as articles and publications about him. At the beginning of the second Soviet occupation, during Stalinism, when Latvia was sovietized through repressions, Dzeguze was arrested and tried for keeping the forbidden “counter-revolutionary and fascist” literature. The materials of his criminal case at the (NAL) Latvian State Archives provide evidence that both in labor camps in Vorkuta in the far north of the USSR and later, after returning to Latvia from prison, Dzeguze tried to follow his convictions and chosen life path. Despite close surveillance of the State Security Committee of the Latvian SSR, he completed the theological studies he had begun in the independent Republic of Latvia, and in May 1982 he became a full-fledged pastor at the Riga Missones congregation of the

Evangelical Lutheran Church of Latvia. In addition, complete rehabilitation was achieved in 1966. Nevertheless, in 1974 and 1975, two articles by Dzeguze were published in the exile press, in which the Latvian language writing reforms adopted during the Soviet occupation were fiercely criticized. Dzeguze's biography shows that persistent nonconformism during the long Soviet occupation was very problematic; in order to be able to continue the path of life he had chosen, sometimes he had to find a compromise with the occupying power.

Keywords: Stalinism, disobedience, anti-Soviet literature, Committee of State Security of the Latvian SSR, political repression, pastors, biographical method.

PERSONU RĀDĪTĀJS

A

Annasa, Džūlija (*Julia Annas*) 36–38, 51
Aristotelis (*Aristotelēs*) 54
Asmane, Aleīda (*Aleida Assman*) 97, 98, 100

B

Bekers, Lorenss (*Lawrence Becker*) 43, 44, 46, 47, 51
Bodēns, Žans (*Jean Bodin*) 53, 55, 65
Brežgo, Boļeslavs 130

C

Cicerons (*Marcus Tullius Cicero*) 34, 35, 40, 54, 59, 142

Č

Čaks, Aleksandrs 178, 194, 210

D

Dante Aligjēri (*Dante Alighieri*) 109
Darvins, Čārlzs (*Charles Darwin*) 44
Deglavs, Arnolds 208
Diogens no Lāertās (*Diogenēs ho Lāertios*) 33–35, 39
Duškina, Marta 208, 220

E

Endzelīns, Jānis 202, 211, 212, 216, 217, 220, 221
Epiktēts (*Epiktētos*) 36, 37, 41, 43, 45, 47

Ē

Ērvains, Viljams (*William Irvine*) 44–46, 48, 51

G

Gils, Kristofers (*Christopher Gill*) 38, 39, 48, 51
Goba, Alfrēds 206, 207, 210, 213, 222

Grasbergs, Kārlis 208, 222
Grīns, Aleksandrs 178, 194, 215
Gulbis, Oskars 203, 206

H

Halbvahs, Moriss (*Maurice Halbwachs*) 94, 101
Hrīsīps (*Khrusippos*) 35
Huserls, Edmunds (*Edmund Gustav Albrecht Husserl*) 93, 101

J

Jupatovs, Ivans (*Иван Ферапонтович Юпатов*) 189

K

Kacens, Jānis 209, 223
Kaļiņstratovs, Meletijs (*Мелетий Архипович Калистратов*) 179, 187
Kings, Mārtins Luters (*Martin Luther King jr.*) 200, 223
Kleants (*Kleanthēs*) 35
Klingermans, Forests (*Forrest Clingerman*) 5, 7, 8, 10
Koreckis, Pēteris (*Петр Анатольевич Корецкий*) 188
Koroļeva, Ilze 77, 84, 86
Kučinskis, Staņislavs 131–134, 137, 139, 140, 165
Kūle, Maija 85, 86
Kūzas Nikolajs (*Nicolaus Cusanus*) 53, 55, 63

Ķ

Ķiploks, Edgars 202, 223

L

Lebons, Tims (*Tim LeBon*) 42, 48
Levi, Primo (*Primo Michele Levi*) 96, 97, 101
Levins, Emanuels (*Emmanuel Levinas*) 93, 94, 101
Loks, Džons (*John Locke*) 53, 55, 56
Lūcijs Annējs Seneka (*Lucius Annaeus Seneca*) 43, 49

M

Marks Aurēlijs (*Marcus Aurelius Antonius Augustus*) 36, 37, 41, 45
Meinards (*Meinhard von Segeberg*) 125, 126, 168

N

Nībūrs, Reinholds (*Karl Paul Reinhold Niebuhr*) 18

Nora, Pjērs (*Pierre Nora*) 91, 101

O

Oreha Agirre, Marselino (*Marcelino Oreja Aguirre*) 112

P

Pavlovs, Fjodors (*Фёдор Семенович Павлов*) 183, 188, 189

Petkeviča, Tamāra (*Тамара Владимировна Петкевич*) 96, 101

Piljuči, Masimo ((*Massimo Pigliucci*) 42, 43, 45, 48

Piko, Eimeriks (*Aymeric Picaud*) 109

Pilmanis, Jānis 206

Polis, Miervaldis 201

Poseidonijs (*Poseidōnios*) 34

R

Rušdi, Salmans (*Abmed Salman Rushdie*) 61, 64, 66

S

Saharovs, Sergejs (*Сергей Петрович Сахаров*) 130–132

Sardika, Hosē Migels (*José Miguel Sardica*) 199, 225

Seksts Empīriķis (*Séxtos Empeirikós*) 34, 49

Selarss, Džons (*John Sellars*) 33, 34, 40, 44, 49

Slava, Laima 201

Š

Šarpenbergs, Henings (*Henning Scharpenberg*) 127

T

Talonens, Jouko 202, 225

Tolpežņikovs, Jānis 202, 203, 216, 217, 225

V

Vaitings, Kajs (*Kai Whiting*) 44–46, 49, 51

Vilks, Larss 58

Voltērs (*Voltaire*) 7, 10, 53, 56, 64, 65

Z

Zēnons (*Zēnon*) 35

AUTORI /AUTHORS

Alvarado Peterson, Voltaire

Konsepsjonas Universitāte, Čīle/ University of Concepcion, Chile

Artamoshkina, Liudmila

Sanktpēterburgas Valsts universitāte, Krievija/ Saint Petersburg State University, Russia

Dreimane, Jana

Latvijas Nacionālā bibliotēka/ National Library of Latvia

Grizāne, Maija

Daugavpils Universitāte/ Daugavpils University, Latvia

Krūmiņa-Koņkova, Solveiga

Latvijas Universitāte/ University of Latvia

Leitlande, Gita

Latvijas Universitāte/ University of Latvia

Mazlovskis, Arnis

Mieriņa, Inta

Latvijas Universitāte/ University of Latvia

Oželis, Remigijus

Klaipēdas universitāte, Lietuva/ Klaipėda University, Lithuania

Plenne, Valdis Francisks

Latvijas Nacionālais arhīvs/ National Archives of Latvia

Ruiz-Pereira, Sebastián

Čīles Pontifikālā katoļu universitāte/ Pontifical Catholic University of Chile

Stašulāne, Anita

Daugavpils Universitāte/ Daugavpils University, Latvia

Reliģiski-filozofiski raksti XXXII

Izdevējs LU Filozofijas un socioloģijas institūts

Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1940

Tālr. 67034861, e-pasts *fsi@lza.lv*

www.fsi.lv

Iespiests SIA “Drukātava”

PVN reģistrācijas numurs LV40003744728

“Rasmaņi”, Grēnes, Olaines novads, LV-2127

Tālr. +371 23477000

e-pasts *info@drukatava.lv*