



Periodiskais izdevums ir sagatavots LU aģentūrā *Filozofijas un socioloģijas institūts* projektā № 09. 1043 *Reliģiski filozofisko ideju attīstība Rietumu kultūrā 20.–21. gadsimtā un to iespāidi Latvijā*

Galvenā redaktore: Dr. phil. Solveiga Krūmiņa-Koņkova  
Redaktori un sastādītāji: Solveiga Krūmiņa-Koņkova, Māra Grīnfelde

Literārā redaktore: Arta Jāne

Korektore: Arta Jāne

Maketētāja: Anita Daugule

Anotāciju tulkojumi angļu valodā: Jānis Nameisis Vējš, Agita Misāne, Māra Grīnfelde

Zinātniskās redakcijas kolēģija:

Latvijas Universitāte:

Dr. phil., asoc. profesore Ella Buceniece; Dr. habil. phil., akadēmiķe, profesore Maija Kūle;  
Dr. habil. phil., profesore Māra Rubene; Dr. phil., profesors Igors Šuvajevs

Ārzemju locekļi:

Eileen Barker, Ph. D., OBE, FBA, Professor of Sociology with Special Reference to Study of Religion, *The London School of Economics and Political Science*, U.K.; Massimo Introvigne, Ph. D., Director of *The Center for Studies on New Religions (CESNUR)*, Torino, Italia; Jean-François Mayer, Dr., *University of Fribourg*, Switzerland

*Reliģiski-filozofiski raksti* ir recenzējams izdevums ar starptautisku zinātniskās redakcijas kolēģiju.

Visi iesniegtie raksti pirms to publicēšanas ir recenzēti.

Izdevums rekomendēts publicēšanai projekta № 09. 1043 sēdē 2011. gada 2. februārī.

*Religious-Philosophical Articles* is a double-blind peer reviewed issue with international editorial board.

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

Editions of *Religious-Philosophical Articles* are available in Central and Eastern European Online Library, CEEOL.

Izdevumā reproducētas fotogrāfijas no Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas arhīva, kā arī Gintera Menšinga, Māra Vecvagara un Aidās Rancānes personīgā arhīva

© Latvijas Universitātes aģentūra *Filozofijas un socioloģijas institūts*

© Projekts *Reliģiski filozofisko ideju attīstība Rietumu kultūrā 20.–21. gadsimtā un to iespāidi Latvijā*, 2011

© Vāka un titullapas noformējums: Matīss Kūlis, 2011

## Saturs

Priekšvārds .....	5
<b>Māra Grīnfelde</b> .....	7
Transcendences izpratne un tās nozīme Ž. L. Mariona fenomenoloģijas kontekstā	
<b>Ilze Jansone</b> .....	31
„Mēmā Dieva” problēma un trīs tās iespējamie risinājumi „klasiskās” un „anarhistiskās” ateoloģijas kontekstā	
<b>Arnīs Mazlovskis</b> .....	55
Velīno stoīķu un budistu ētikas paralēles	
<b>Māra Grīnfelde</b> .....	77
Gustavs Menšings un viņa Latvijas periods	
<b>Hamīds Reza Jusefi / Ina Brauna</b> .....	84
Fragments no grāmatas „Gustavs Menšings. Dzīve un darbi. Pētījums par tolerances koncepciju”	
<b>Aīda Rancāne</b> .....	99
Zemes un auglības kults masku gājienos Latvijā	
<b>Agita Misāne</b> .....	131
„Dievturības pionieris” vai luterāņu draudžu darbinieks? Ieskats Jura Leca dzīvesgājumā un domu pasaulē	
<b>Māris Vecvagars</b> .....	143
Piecu vārdu vērtais bīskaps	
<b>Hannes Korjus</b> .....	165
Baznīcas mediju apustulāts 1920.–1940. gados: Rīgas arhidiecēzes un Liepājas diecēzes ordināriju un garīdznieku nostāja. Nobeigums	

## Recenzijas

Jānis Nameisis Vējš .....	187
Patiesības izaicinājums. Polemiskas pārdomas saistībā ar M. Kiopes monogrāfiju „Patiesība un valoda”	
Juris Rozenvalds .....	204
Recenzija par Valda Tēraudkalna grāmatu „Kristus un Cēzars. Kristietība un vara vēsturē”	
Agita Misāne .....	208
Ciešanas pēc komunisma	
Summary .....	211
Indekss .....	223

## Priekšvārds

Kad pēc avārijas japāņu atomstacijā „Fukušima 1”, vietā, kur, kā to dzejiski raksturoja kāda lasītāja replika Austrālijas ziņu portālā,<sup>1</sup> „pat eņģeļi baidās tuvoties”, parādījās pirmie glābēji, arī Latvijā, tāpat kā citviet pasaulē daudzi atcerējās vārdus „pēdējie samuraji”. Jā, par samuraju garu tiek runāts atkal un atkal, jo japāņu glābēji, lieliski apziņoties, ka viņi ir nolemti nāvei tuvākajos mēnešos, turpina darīt savu darbu, tā piešķirot savai dzīvei jaunu jēgu un simbolisku nozīmi. Vai viņi nebaidās no nāves? Vai varbūt baidās mazāk par mums? Droši vien ne. Tad, kas ir tas, kas liek viņiem pieņemt to tik šķietami viegli? Kas liek viņiem bailēs no nāves tomēr nebaidīties? Samuraju kodeksā *Bushido Shoshinshu* rakstīts: „Ir arī tādi, kas vilcinās briesmu brīdī. Viņu sirdis un ceļgali trīc pat tad, ja viņi iet uz priekšu kopā ar drošminiekiem; viņu rīcību diktē bailes no apsmiekla, jo saprot – ja viņi paliks iepakaļ, viņu biedri to ieraudzīs. Lai arī šie karotāji ir daudz sliktāki par īstiem drošminiekiem, taču, kad viņi izturēs šo pārbaudījumu atkal un atkal, pastāvīgi piedaloties kaujās, viņi pieradīs tā rīkoties – viņu prāts nomierināsies un viņi kļūs par izciliem bruņiniekiem. Un nemaz neatšķirsies no tiem, kas ir dzimuši drošminieki. Tāpēc, kad pienāk laiks rīkoties pareizi un būt drošmīgiem, citas izejas nav, citādāk – kauns un negods. Ja jūs rīkojaties netaisnīgi un jūs neuztrauc tas, ka citi cilvēki var jūs par to pelt vai arī jūs esat bailīgi un vienaldzīgi pret to, ka ļaudis smiesies par jūsu mazdūšību, jums vairs neviens un neko nespēs iemācīt.”<sup>2</sup>

1 Talmadge Eric, Yamaguchi Mari. *Fukushima emergency workers dubbed modern-day samurai for heroic efforts at nuclear plant*. Lasīts 2011. gada 5. aprīlī elektroniskā formātā: <http://www.news.com.au/world/japan-nuclear-crisis-50-brave-men-the-last-hope-in-crisis/story-e6frfkyi-1226022944149#ixzz1IgPIyU6b>

2 Citēts pēc: <http://www.e-mistika.lv/?txt=522> Lasīts 2011. gada 5. aprīlī.

Vai mēs, pasargāti no līdzīgiem nāves izaicinājumiem, taču, izmisīgi meklējot izeju no sev draudošām briesmām, kādreiz esam uzdevuši jautājumu par to, kāda ir mūsu baiļu cena? Vai mūsos ir samuraju gars vai varbūt (mēs taču paši par sevi tā mēdzam teikt) vergu gars? Vai ir kādas vērtības, no kurām mēs neesam gatavi atkāpties un kuras nodot būtu mūsu kauns un negods? Tā ir tikai daļa no jautājumiem, kurus mums vajadzētu sev uzdot, kad tautājam pēc savas nacionālās identitātes, kas galu galā ir arī atbilde uz pavisam vienkāršu jautājumu – kas mēs esam kā tauta? Savā īpašā veidā uz šo jautājumu cenšas atbildēt arī „Reliģiski-filozofiski raksti”. Tā mēs sevi no malas varam ieraudzīt materiālā par izcilā vācu reliģijas fenomenologa Gustava Menšinga Rīgas periodu un arī Māra Vecvagara raksts par Baznīcas un valsts attiecībām 20. gadsimta 20.–30. gados rāda mums mūsu portretu, vienlaikus atgādinot, ka vēsturiskā atmiņa tautai ir dota, lai tā atcerētos kaut vai to, ka no kļūdām tomēr ir jāmacās. No neierasta skatpunkta mēs ieraudzīsim sevi arī Agitas Misānes un Aīdas Rancānes rakstos, kas veltīti Latvijas reliģiju vēstures mazāk zināmām lapaspusēm. Savukārt Māras Grīnfeldes pētījums par transcendences nozīmes izpratni mūsdienu fenomenoloģijā un Ilzes Jansones raksts par „mēmā Dieva problēmu” piedāvā mums dažādas iespējas saprast sevi ārpus šaurās cilvēka esamības pašpietiekamības, jo, kā, atsaucoties uz Žana Lika Mariona pozīciju, savā rakstā uzsver Māra Grīnfelde, gan pētniekam, gan, jādūmā, cilvēkam vispār viņa mērķu realizācijā ir jābūt „atvērtam pret visa veida pieredzes, dotības un fenomenalitātes formām, bez ierobežojumiem un nosacījumiem”.

„Reliģiski-filozofisku rakstu” XIV laidienā parādās jauni autori, jaunas idejas un pirmoreiz **visi** oriģinālraksti ir recenzēti. Taču vienlaikus esam centušies saglabāt vārņņus atvērtus filozofisko meklējumu brīvībai, jo tajā mēs saredzam vismaz „Reliģiski-filozofisku rakstu” garu.

Redakcijas vārdā  
Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Māra Grīnfelde

## Transcendences izpratne un tās nozīme Ž. L. Mariona fenomenoloģijas kontekstā

Fenomenoloģijā Francijā un Vācijā kopš pagājušā gadsimta otrās pusēs, pievērsoties tādiem fenomeniem kā Cits, Dievs un neredzamais, no jauna aktualizējas jautājums par transcendences izpratni un tās attiecībām ar imanences sfēru. Fenomenoloģijas uzmanības lokā ienāk tādi jautājumi kā – vai tiešām transcendences iespējamības nosacījumi meklējami subjektā? Vai šāda nosacīta transcendence maz ir transcendence? Neskatoties uz dažādajām pieejām un jautājumiem, pastāv vienojošs uzskats par transcendenci kā to, kas atrodas pāri vai ir kas cits nekā es.<sup>1</sup> Runa ir par citādību, kas nepakļaujas subjekta intencionāli priekšmetiskojošajam tvērienam un ko nevar atvedināt uz subjekta konstituējošo darbību. Viens no centrālajiem jautājumiem, kas rodas, ir: kā domāt šādu transcendences pieredzi, nepārsniedzot fenomenoloģijas lauku? Atbildot uz šo jautājumu, vairāki mūsdienu fenomenologi, tostarp arī Mišels Anri (*Henry*), Žans Frānsiss Kurtēns (*Courtine*), Žans Luī Kretjēns (*Chrétien*), Žans Liks Marions (*Marion*), Bernhards Valdenfelss (*Waldenfels*), Marks Riširs (*Richard*) u. c., transformē fenomenoloģiju, izmainot tās pamatjēdzienus.

Viens no šī raksta uzdevumiem ir sniegt ieskatu transcendences izpratnē mūsdienu fenomenoloģijā, pievērsoties franču fenomenologa Mariona transcendences izpratnei, kas tiks aplūkota, salīdzinot to ar transcendences

1 Moran D. Immanence, Self-Experience, and Transcendence in Edmund Husserl, Edith Stein, and Karl Jaspers / *The American Catholic philosophical quarterly*. Vol. 82, Nr. 2, 2008. – P. 267. „Es” šajā kontekstā attiecas uz imanences jeb apziņas pārdzīvojuma (*Erlebnis*) sfēru.

izpratni Huserla fenomenoloģijā. Ar šādu izvēli nav apgalvots, ka Marions pārstāvētu visu mūsdienu fenomenoloģiju. Mūsdienu fenomenoloģiju nevar uzskatīt par vienotu projektu, daudz lielākā mērā tā ir raksturojama kā atsevišķu domātāju pieejas, kuras daļēji pārklājas.<sup>2</sup> Izvēli par labu Mariona transcendences izpratnes aplūkojumam noteica tas, ka Marions ir viens no ievērojamākajiem mūsdienu fenomenoloģiem, kura darbos uzskatāmi atklājas centieni tematizēt transcendenci, neatstājot fenomenoloģijas lauku.

Transcendences izpratne ir cieši saistīta ar to, kādu nozīmi tai piešķir noteikta fenomenoloģiskā projekta ietvaros. Aplūkojot Mariona fenomenoloģiju, tiks parādīts, ka viņa darbos jautājums par transcendenci ir saistīts galvenokārt ar jautājumu par reliģisko pieredzi un reliģijas fenomenoloģijas iespējamību. Līdzīgi jautājumi ienāk arī Anrī, Kretjēna, Kurtēna u. c. mūsdienu domātāju pārdomu lokā. Tieši šī Mariona un citu minēto domātāju interese par reliģijas fenomenoloģijas iespējamību, kas ietver jautājumu par transcendences iespējamības nosacījumiem, ir izraisījusi virkni iebildumu, veidojot vienu no mūsdienu plašākajām diskusijām, proti, diskusiju par „teoloģisko pavērsienu franču fenomenoloģijā”.<sup>3</sup> Ņemot vērā šo diskusiju, kuras izvērsumam būtu nepieciešams atsevišķs pētījums, šī raksta uzdevumos ietilpst parādīt, ka nepriekšmetiskās transcendences izpratne mūsdienu fenomenoloģijā ne vienmēr saistās ar jautājumu par reliģisko pieredzi. Pastāv domātāji, kas transcendences izpratni saista ar jautājumu par pieredzes jēdziena kā tāda pārskatīšanu (neatsaucoties uz specifiski reliģisko pieredzi) fenomenoloģijā, proti, šī jēdziena pārveidošanu attiecībā pret Huserla fenomenoloģijā atrodamo pieredzes jēdzienu. Tas uzskatāmi atklājas beļģu fenomenologa Marka Rišīra darbos, par kuriem izvērsti reflektē ungāru fenomenologs Lāslo Tengēli (*Tengelyi*).

2 Mūsdienu jeb „jaunās fenomenoloģijas” raksturojumu sk.: Tengelyi L. *Neue Phänomenologie in Frankreich. Die Renaissance einer Denkströmung*. 2003. – <http://www2.uni-wuppertal.de/fba/philosophie/dfgprojekt/dfglang.pdf> (Sk. 2010.06.08.)

3 Prusak B. Translator's Introduction // *Phenomenology and the „Theological Turn”: the French Debate*. – New York: Fordham University Press, 2001. – Pp. 3–15.

Raksta mērķis ir parādīt, ka reliģiskās pieredzes tematizācija, kas ir nozīmīga Mariona darbos, iekļaujas plašākā jautājumā par pieredzes vispār tematizāciju. Šis aspekts ir pētīšanas vērts kontekstā ar citiem mūsdienu fenomenoloģijā esošajiem pieredzes izpratnes piedāvājumiem.

## I

Viens no centrālajiem jautājumiem Mariona filozofijā ir jautājums par transcendences pieredzi un tās nosacījumiem. Marions uzskata, ka Huserla fenomenoloģija ar tajā atrodamo uzticību jebkura fenomena ietvertībai horizontā un redukcijai uz konstitūjošo ego – kā to parādīšanās nosacījumiem – izslēdz transcendences kā radikālas transcendences iespējamību.<sup>4</sup> Rodas jautājums – kā Marions saprot transcendenci? Kas, pēc viņa domām, ir radikāla transcendence? Lai atbildētu uz šo jautājumu, ir jāpievēršas Huserla fenomenoloģijā iestrādātajam transcendences jēdzienam, jo tieši konfrontācijā ar Huserlu izgaismojas Mariona un, kā atklāsies, arī Rišīra transcendences izpratne.

Nepretendējot atklāt daudzās transcendences nozīmes Huserla fenomenoloģijā,<sup>5</sup> šī raksta ietvaros būtiskākais ir nošķirt divas transcendences izpratnes, uz kurām ir norādījis pats Huserls un vairāki viņa darbu pētnieki. Huserla fenomenoloģijas pētnieks Dermots Morans (*Moran*) atzīmē, ka termins „transcendence” Huserla fenomenoloģijā parādās vienlaicīgi ar redukcijas jēdzienu un ir izvērsts darbā „Fenomenoloģijas ideja” (1907).<sup>6</sup> Šajā darbā Huserls aplūko jautājumu par izziņas iespējamību, norādot uz izziņas priekšmetu jeb objektu<sup>7</sup> dotības izziņā mīklu, proti, viņš izvērza jautājumu – „kā izziņa var tikt skaidrībā par savu saskaņu ar izzinātajiem objektiem,

4 Marion J.-L. Das dem Menschen Unmögliche – Gott // *Unmöglichkeiten. Religion in Philosophy and Theology 38*. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. – S. 233–234.

5 Romāns Ingardens (*Ingarden*) norādījis uz četrām transcendences nozīmēm Huserla fenomenoloģijā, Teodors Celms – uz septiņām.

6 Moran D. *Immanence, Self-Experience, and Transcendence...* – P. 271.

7 Šī raksta ietvaros priekšmets (*Gegenstand*) un objekts (*Objekt*) lietoti kā sinonīmi.

kā tā var iziet ārpus sevis un droši tvert savus objektus?”<sup>8</sup> Veicot izziņas kritiku, Huserls piesaka *epochē* likumu, kas skar visas transcendences. Runa ir par visu transcendentu pieņemumu izslēgšanu, kas līdz šim ir darbojušies izziņas teorijās un veidojuši iepriekšminēto „izziņas objektu dotības izziņā mīklu”. Redukcijā atceltā transcendence apzīmē priekšmeta ārpus apziņas eksistenci jeb tā esamību par sevi.<sup>9</sup> Veicot fenomenoloģisko redukciju, jautājums par priekšmeta ārpus apziņas eksistenci (un, plašāk skatoties, par visas dabiskās pasaules eksistenci) paliek iekavās. Pēc Huserla domām, tikai atceļot šāda veida transcendences (ārup izdomāto), ir iespējams novest izziņu līdz evidentai pašdotībai.<sup>10</sup> Tas, kas paliek, kā norāda Huserls, ir kāda absolūta dotība, kas vairs nepatur neko no transcendences.<sup>11</sup>

Huserls savu transcendentālo fenomenoloģiju sāk ar transcendences izslēgšanu un vēršanos pie absolūti dotā, kas ir imanenti dotais, tomēr viņš pie tā neapstājas. Viņš paplašina fenomenoloģijas lauku no šī imanenti dotā līdz tam, kas to pārsniedz, proti, līdz tam, kas pārsniedz apziņas pārdzīvojumu kā tīrās imanences sfēru. Šis ceļš uz transcendenci nav atpakaļceļš uz redukcijā atstādināto transcendenci. Kā norāda Morans, „runa ir par transcendenci *epochē* ietvaros; par „transcendenci imanencē”.”<sup>12</sup> Imanences sfērā iekļaujas ne tikai pārdzīvojums (piemēram, uztvērum), bet arī jebkurš priekšmets (piemēram, uztvertais), lai arī tas pastāv kā transcendence.<sup>13</sup> Kā iepriekš norādīts, pēc fenomenoloģiskās redukcijas veikšanas ir izslēgta tikai priekšmeta ārpus apziņas eksistence. Tādējādi ir redzams, ka Huserla fenomenoloģijā ir jārūnā par vēl vienu transcendences jēdziena izpratni – par to, kas ir transcendentis imanencei, bet kas tomēr nepastāv bez imanences

8 Huserls E. Fenomenoloģijas ideja. Pieci priekšlasījumi // Huserls E. *Fenomenoloģija* / Tulk. R. Kūlis, A. Dāboliņš. – Rīga: FSI, 2002. – 26. lpp.

9 Costa V. *Immanenz/Transzendenz* // Husserl-Lexikon. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 2010. – S. 151.

10 Huserls E. *Fenomenoloģijas ideja*... – 17.–18. lpp.

11 Ibid. – 39. lpp.

12 Moran D. *Immanence, Self-Experience, and Transcendence*... – P. 268.

13 Costa V. *Immanenz / Transzendenz*... – S. 150.

jeb kas pastāv tādā mērā, kādā pastāv imanence. Tātad var runāt arī par divām imanences jēdziena izpratnēm, proti, lietojot Huserla terminoloģiju, – par „reēlo imanenci” un „intencionālo imanenci” jeb „ideālo imanenci”.<sup>14</sup> Ikviens transcendence, kas pēc fenomenoloģiskās redukcijas ir dota evidenti, ir dota imanenti un tomēr transcendences nav dotas reēli (*reell*) imanenti – kā aktuāli uztvertais mūsu pārdzīvojuma saturs, bet ideāli – kā tas, kas ir apziņā kā viens un tas pats, neskatoties uz apziņas plūsmas izmaiņām.

Kā fenomenoloģiskajā projektā apstiprināmās imanentās transcendences piemēru var minēt tādu intencionālo priekšmetu kā „fizisku lietu” (teiksim, bumbu). Tā ir apziņai transcendentā, tā nav reēla apziņas daļa, tomēr ir ar to nepieciešami saistīta – bumba nav pārdzīvojums, tomēr tā ir dota tikai un vienīgi tajā. Runa te ir par divām savstarpēji saistītām sfērām – apziņas pārdzīvojuma sfēru (*cogitatio*) un priekšmeta, uz kuru pārdzīvojums ir vērst, sfēru (*cogitatum*). Pārdzīvojumu raksturo tā iekļautība nepārtrauktā apziņas plūsmā, kas piederīga tīrajam ego. Savukārt priekšmets pastāv kā apziņas korelāts un nav atdalāms no tās, lai gan nav tajā reēli pastāvošs, proti, tādā pašā veidā, kādā pastāv pats intencionālais pārdzīvojums kā pārdzīvojums. Tas ir nošķirums starp pārdzīvojumiem kā apziņas nepārtrauktu plūsmu un pārdzīvoto priekšmetu, kas transcendē šo plūsmu un var pastāvēt nemainoties.<sup>15</sup> Lai arī pastāv dažādi bumbas pieredzējumi (mainoties perspektīvai, apgaismojumam, novietojumam utt.), tā man ir dota kā viena un tā pati bumba. Apziņas priekšmetu raksturo zināms nemainīgums jeb idealitāte. Svarīgi ir uzsvērt, ka šī lieta un, plašāk skatoties, jebkurš *cogitatum* kā priekšmetiskais manu pieredzējumu identitātes pols ir nešķirams no *cogitatio* (apziņas jeb pārdzīvojuma, kas nemitīgi mainās) un tieši tāpēc ir raksturots kā imanents. Ikviens priekšmets vienmēr ir pārdzīvojumā dots priekšmets.

14 Ibid. – S. 151.

15 Horner R. *Introducing Phenomenology* // Horner R. *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction*. – Burlington: Ashgate Publishing, 2005. – P. 28.



Absolūta esamība raksturo tikai *cogitatio* un nevis *cogitatum*,<sup>16</sup> jo *cogitatum* ir dots tikai caur pieredzē ietvertajiem nemitīgi mainīgajiem noēnojumiem. Citiem vārdiem sakot, apziņas pārdzīvojums savā esamībā nav atkarīgs ne no kāda cita nosacījuma ārpus tā paša, savukārt tā intencionālais korelāts, transcendence jeb lieta pastāv tikai relatīvi, proti, ir atkarīga no apziņas pārdzīvojuma. Huserls raksta: „Mana imanencē tvertā apziņa eksistē absolūti, savukārt noēnojumos un parādībās tvertā materiālā lieta neeksistē absolūti.”<sup>17</sup> Lietas esamību nosaka caur apziņas esamību, kuras korelāts tā ir. Lieta jeb transcendence eksistē tikai kā korelāts un tikai šādā veidā. Tas attiecas ne tikai uz „fiziskās lietas” transcendenci, bet arī uz jebkura cita veida transcendenci.<sup>18</sup>

Kā norāda Morans, zinot Huserla fenomenoloģijas premisas, ir saprotams arī apgalvojums, ka visas transcendences konstituējas transcendentālās subjektivitātes sfērā.<sup>19</sup> Darbā „Kartēziskās meditācijas” Huserls raksta, ka transcendence ir „imanenta esamības raksturizpausme, kas konstituējas ego iekšienē. Katra iedomājama jēga, katra esamība, ko vien varam iedomāties, – vienalga, imanenta vai transcendentā, – attiecas uz transcendentālo subjektivitāti kā jēgu un esamību konstituējošo jomu”.<sup>20</sup> Tādējādi var teikt, ka transcendence, kas saglabā savu nozīmi fenomenoloģijas projektā, ir nesaraucjami saistīta ar imanenci. Runa ir par imanentu transcendenci. Tāpat būtiski ir uzsvērt, ka imanentās transcendences iespējamības nosacījums ir transcendentālā subjektivitāte kā jebkuru jēgu un esamību konstituējoša joma.<sup>21</sup>

16 Ingarden R. Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl // *Analecta Husserliana*. Vol. 1, 1971. – S. 73.

17 Ibid. – S. 68.

18 Darbā „Idejas I” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*) Huserls sniedz transcendences imanencē piemērus. Sk.: §27–55 (par fizisko un psihisko faktu transcendenci), §57 (par tīrā ego transcendenci), §58 (par Dieva transcendenci), §59 (par eidētiskā transcendenci), §67 (par svešā tīrā ego transcendenci).

19 Moran D. *Immanence, Self-Experience, and Transcendence*. – P. 279.

20 Huserls E. Kartēziskās meditācijas // Huserls E. *Fenomenoloģija*. – 288. lpp..

21 Jāatgādina, ka fenomenoloģiskā redukcija attiecināta arī uz teoloģiju, proti, iekavās liekami epistemoloģiski un ontoloģiski spriedumi par Dieva eksistenci. Darbā „Idejas

## II

Šajā vietā var pievērsties Mariona fenomenoloģijā lietotajam transcendences jēdzienam. Marions piedāvā runāt par fenomenoloģisku transcendenci citādākā nozīmē nekā Huserls. Savā radikālās transcendences izpratnē viņš nepieņem Huserla transcendences kā intencionālā korelāta izpratni ar tā atkarību no transcendentālās subjektivitātes. Huserla gadījumā var teikt, ka transcendentais vismaz vienā nozīmē tiek domāts kā priekšmetiskais, kas stāv pāri pārdzīvojumam, reizē paliekot ar to saistīts, savukārt Marions raksturo transcendenci kā nereducējamu un nenosacītu dotību (*donation, givenness, Gegebenheit*)<sup>22</sup>, kas atrodas pāri priekšmetiskajai pieredzei, kuras iespējamības nosacījumi atrodami transcendentālajā subjektivitātē.<sup>23</sup> Runa ir par transcendenci kā nepriekšmetisku dotību, kuru, pretstatot priekšmetiskajai sfērai, Marions raksturo kā neredzamu<sup>24</sup> un kuras iespējamības nosacījumi nevar tikt atvedināti uz transcendentālo subjektivitāti. Mariona filozofijā transcendence, pirmkārt, ir nošķirta no jebkura paredzama un konstituēta priekšmeta un raksturota kā tīra intuitīva dotība<sup>25</sup> jeb notikums. Otrkārt, būdama atbrīvota no subjekta konstituējošās

I” (§58) Huserls norāda, ka Dieva transcendencei jāpaliek izslēgtai no jaunā pētījumu lauka, kas tiek saprasts kā tīrās apziņas lauks. Neskatoties uz to, transcendence kā imanenta transcendence, t. i., kā intencionāls priekšmets, paliek spēkā. Citiem vārdiem sakot, runa ir par jēgdošanu jeb jēgas konstituēšanos. Tas gan nekādā gadījumā nenozīmē, ka Dievs Huserla fenomenoloģijā būtu jāuzskata par mentālu fikciju, ko izgudrojis cilvēks. Šāda interpretācija būtu nevietā, jo Huserla fenomenoloģija atceļ nošķirumu starp intencionālo jeb imanento priekšmetu, no vienas puses, un reālo, transcendentu jeb ārējo priekšmetu, no otras puses. Viss, kas mums ir dots, to skaitā ārējās pasaules lietas, ir dots kā intencionālais priekšmets. Sk.: Tze-wan K. *Intentionality and Religiosity*. – P. 91.

22 Iekavās ir norādīts ne tikai jēdziens oriģinālvalodā (franču), bet arī angļu valodā, jo visi nozīmīgākie Mariona darbi ir tulkoti šajā valodā un dažkārt arī vācu valodā, jo daļa Mariona lietoto jēdzienu ir pārņemti no Huserla fenomenoloģijas.

23 Marion J.-L. The Saturated Phenomenon // *Phenomenology and the „Theological Turn”*: the French Debate. – New York: Fordham University Press, 2001. – P. 209.

24 Ibid. – Pp. 77; 197; 211–212.

25 Ibid. – P. 210.

darbības, tā raksturota kā absolūta.<sup>26</sup> Treškārt, pārsniedzot iespējamības nosacījumus, kas pamatotos subjektivitātē, transcendence raksturota kā citādība, proti, notikums, kas iziet ārpus ego sfēras.<sup>27</sup>

Lai aprakstītu transcendenci, Marions izmanto piesātinātā fenomena (*phénomène saturé, saturated phenomenon*) jēdzienu. Ņemot vērā to, ka piesātinātā fenomena raksturojumam Marions ir veltījis vairākus darbus,<sup>28</sup> šī raksta ietvaros nav iespējams veikt izvērstu tā analīzi. Svarīgi ir norādīt uz tā galvenajiem raksturojumiem. Piesātinātais fenomēns ir fenomēns, kuru raksturo intuīcijas pārpilnība (*excédent, excess, Überschuss*) attiecībā pret nozīmi.<sup>29</sup> Intuīcijas pārpilnība, kas raksturīga piesātinātajam fenomenam, pārsniedz jebkuru nozīmi un šādi iztrūkst jebkāda veida priekšmeta dotība. Marions piesātināto fenomēnu raksturo kā neredzamu (nepārredzamu), nepanesamu (tas tiek uztverts kā apžilbinājums), horizonta nenosacītu un nereducējamu uz Es.<sup>30</sup> Runa ir par fenomēnu, kura parādīšanās nosacījumi neatrodas ārpus viņa paša, t. i., par absolūtu fenomēnu. Šāds fenomēns, pēc Mariona domām, apvērš gan horizonta nosacījumu (pārsniedzot to tā vietā, lai būtu ietverts tajā), gan redukciju (netiekot

26 Ibid. – P. 204.

27 Ibid. – P. 212.

28 Sk.: Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon // Phenomenology and the „Theological Turn“: the French Debate.* – Pp. 176–216; Marion J.-L. *The Event, the Phenomenon, and the Revealed // Transcendence in philosophy and religion.* – Bloomington: Indiana University Press, 2003. – Pp. 87–105; Marion J.-L. *The Banality of Saturation // Counter-experiences: reading Jean-Luc Marion.* – South Bend: University of Notre Dame Press, 2007. – Pp. 383–418 u. c. Jāmin arī Mariona grāmatas: Marion J.-L. *Being Given: Towards Phenomenology of Givenness.* – Stanford: Stanford University Press, 2002; Marion J.-L. *In Excess: Studies in Saturated Phenomena.* – New York: Fordham University Press, 2004.

29 Marion J.-L., Kearney R. *Hermeneutics of Revelation // After God: Richard Kearney and Religious Turn in Continental Philosophy.* – New York: Fordham University Press, 2005. – P. 319.

30 Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon...* – P. 198. Sk.: 42. zemsvītras piezīmi.

reducēts uz Es).<sup>31</sup> Runājot par piesātinātā fenomena pieredzēšanu, Marions piedāvā lietot pret-pieredzes jēdzienu,<sup>32</sup> ar to saprotot notikumu, kas pārsniedz priekšmetu pieredzes nosacījumus, tajā pašā laikā nezaudējot savu dotību.

Lai attīstītu fenomenoloģiju, kas paliek atvērta transcendences kā nepriekšmetiskas dotības iespējamībai, Marions piesaka apvērstās intencionalitātes jēdzienu. Apvērstās intencionalitātes būtību var izteikt šādi: „Es nedrīkstu sagrābt citādību, bet man jāļauj, lai tā sagrābj mani.”<sup>33</sup> Lai transcendence būtu dota, tai ir jāpārsniedz intencionalitātes noētiski noemātiskā struktūra Huserla izpratnē, proti, to nevar reducēt ne uz priekšmetu kā intencionālo korelātu, ne uz jēgdodošo subjektu. Raksturojot transcendences pieredzi, no priekšmeta skatpunkta, runa ir par piesātināto fenomēnu, proti, fenomēnu, kas nav konstituēts, nav apziņas pārdzīvojuma korelāts, savukārt no subjekta skatpunkta, runa ir par uzrunāto (*interloqué, interlocuted*), atbrīvoto subjektu.<sup>34</sup>

Ir skaidrs, ka, piesakot transcendences kā piesātinātā fenomena izpratni un subjekta kā uzrunātā izpratni, Marions pārsniedz Huserla fenomenoloģijas robežas. Huserla fenomenoloģijā tas, kas neparādās kā apziņas intencionālais korelāts horizonta ietvaros, tiek izslēgts no pētījuma loka.<sup>35</sup> Bet vai tiešām viss, kas mums ir dots, parādās intencionāla priekšmeta jeb jēgas veidā un ir atvedināms uz subjektivitātes nosacījumiem, proti, ir vairāk vai mazāk iepriekš paredzams un iekļaujas priekšmetiskajā horizontā kā lieta starp citām lietām? Marions ir pārliecināts, ka ir iespējamas pieredzes, kurās fenomēns neparādās kā priekšmets, savukārt subjekts neparādās

31 Ibid. – P. 184.

32 Marion J.-L. *The Banality of Saturation...* – Pp. 401–402.

33 Westphal M. *Vision and voice: Phenomenology and theology in the work of Jean-Luc Marion // International Journal for Philosophy of Religion.* Nr. 60, 2006. – P. 125.

34 Ibid. – P. 124.

35 Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon...* – P. 183.



kā šī fenomena pamats, bet gan kā uzrunātais.<sup>36</sup> Kā vienu šādas pieredzes veidu viņš min reliģiskā fenomena pieredzi.<sup>37</sup> Tiesa, tūlīt ir jānorāda, ka piesātināto fenomenu nav nepieciešami domāt reliģiski, bet tā iespējamība ļauj mums domāt reliģisko, kas Mariona filozofijā tiek vienādots ar Atklāsmi. Lai nerastos pārpratumi, reliģiski izprastu atklāsmi es turpmāk apzīmēšu kā Atklāsmi ar lielo burtu.

Lai izprastu pēdējos apgalvojumus, jānorāda uz to, ka piesātināto fenomenu Marions raksturo arī kā atklāsmi fenomenoloģiskā nozīmē.<sup>38</sup> Jebkurš piesātinātais fenomēns ir atklāsmē, jo tas atklāj sevi, izejot pats no sevis, nepakļaujot savu iespējamību nekāda veida iepriekšējiem nosacījumiem.<sup>39</sup> Šis raksturojums ir nozīmīgs reliģijas fenomenoloģijas iespējamībai, jo reliģija, pēc Mariona domām, sniedz savu jēgu tikai tad, kad tā tiek iedibināta caur Atklāsmi un tiek saprasta kā Atklāsmē, kurā tas, kas transcendē pieredzi, tomēr atklāj sevi pieredzē.<sup>40</sup> Tieši šāds raksturojums attiecas uz piesātinātā fenomena izpratni Mariona fenomenoloģijā, proti, tas transcendē pieredzi kā noteikta veida pieredzi, kas paredz ietvertību horizontā un redukciju uz subjektu (pieredzi kā pārdzīvojumu), reizē atklājoties subjekta nenosacītā intuitīvas dotības pieredzē (pieredzē kā pret-pieredzē), piesātinot jeb saraujot esošo horizontu un apvēršot subjektu, padarot to par uzrunāto. Marions raksta: „Pret-pieredze nav pretrunā ar pieredzes iespējamību, bet, tieši pretēji, atbrīvo to tādā mērā, kādā tā

36 Marion J.-L. Introduction: What Do We Mean by „Mystic”? // *Mystics: Presence and Aporia*. – Chicago: University of Chicago Press, 2003. – P. 3. Jāpiebilst, ka tas, ka pastāv nepriekšmetiski fenomeni, nenozīmē, ka Marions noliegtu objektīvas pieredzes iespējamību. Piesātinātu fenomenu dotība neparedz priekšmetiskā horizonta noliegumu, bet gan fenomenalitātes izpratnes maiņu. Paplašinātā fenomenalitātes izpratne ietver arī ko tādu, kas ir dots, nebūdam dots objekta veidā priekšmetiskās pieredzes kopsakarā.

37 Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon...* – P. 207.

38 Marion J.-L. *The Possible and Revelation...* – P. 16.

39 Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon...* – P. 215.

40 Marion J.-L. *The Possible and Revelation...* – P. 2.

darbojas pretī tās noteikšanai caur priekšmetu un tādējādi tās pakļaušanai transcendentālajam subjektam.<sup>41</sup>

Ņemot vērā minēto reliģijas raksturojumu, ir skaidrs, kāpēc Marions uzskata, ka reliģijas fenomenoloģijas iespējamība balstās jautājumā par piesātinātā fenomena iespējamību. Jāpiebilst gan, ka, kaut arī ikvienu piesātināto fenomenu var raksturot kā atklāsmi, ne ikviens no tiem attiecas uz reliģijas sfēru. Atklāsmes jēdziens Mariona darbos lietots divās nozīmēs. To var saprast fenomenoloģiski – 1) kā piesātināto fenomenu un reliģiski – 2) kā noteikta veida piesātināto fenomenu – teofāniju.<sup>42</sup>

Šeit jānorāda uz Mariona teoloģiskajām interesēm. Mariona „mērķis ir pieļaut tāda pilnīgi Cita parādīšanos, kas atrodas ārpus jebkura mana lēmuma un pat ārpus konstituēšanās fenomenoloģiskajā nozīmē un kas

41 Marion J.-L. *The Banality of Saturation...* – P. 402.

42 Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon...* – P. 215. Jautājums par Atklāsmes fenomena reliģiskā nozīmē atšķirību no cita veida piesātinātajiem fenomeniem Mariona darbos ir tematizēts vairākkārt. Pamatā tas ir reducējams uz jautājumu par piesātinātā fenomena veidiem jeb tipiem, kā tos dēvē Marions. Vienojošais princips, kā domāt piesātinātā fenomena tipus, ir rakstā „*The Saturated Phenomenon*” atrodamais priekšlikums domāt tos attiecībā pret Kanta iedibinātajām sapratnes kategorijām, piebilstot, ka, ņemot vērā intuīcijas pārpilnību attiecībā pret jēdzienu, kas raksturo jebkuru piesātināto fenomenu, tas tiek darīts negatīvā veidā. Marions raksta: „Piesātinātais fenomēns pārsniedz kategorijas un sapratnes principus – tāpēc tas būs neredzams (nepārredzams) attiecībā pret kvantitāti, nepanesams attiecībā pret kvalitāti, absolūts attiecībā pret relāciju un tāds, uz kuru nav iespējams paskatīties, attiecībā pret modalitāti.” Sk.: Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon...* – P. 198. Darbā „*Being Given*” Marions izšķir četrus piesātinātā fenomena tipus, izejot no tā, attiecībā pret kuru kategoriju (kvantitāte, kvalitāte, relācija, modalitāte) īstenojas piesātinājums, proti, 1) vēsturisks notikums (piesātināta kvantitātes kategorija), 2) elks (piesātināta kvalitātes kategorija), 3) miesa (piesātināta relācijas kategorija) un 4) ikona jeb cits (piesātināta modalitātes kategorija). Kā pēdējo viņš min Atklāsmes fenomenu, kas koncentrē sevī iepriekš minētos četrus piesātinātā fenomena tipus un kas ir dots kā vēsturisks notikums, elks, miesa un ikona reizē. Ar Atklāsmi Marions te domā Jēzus Kristus Atklāsmi un raksturo to kā piesātināto fenomenu *par excellence*. Lai gūtu ieskatu piesātinātā fenomena tipu raksturojumā, skat.: Marion J.-L. *Being Given...* – Pp. 225–245.

pats piesaka sevi man".<sup>43</sup> Iemesls, kāpēc Marions pārskata fenomenalitātes nosacījumus, ir, lai tā „spētu kā iespēju iekļaut sevī Atklāsmes (saprastas kā Jēzus Kristus Atklāsmes) fenomenu”.<sup>44</sup> Jo tad, ja Dievs ir (par ko Marions nešaubās), viņš noteikti ir absolūts, nenosacīts un nereducējams. Dievs, kas būtu subjekta konstituēts, nebūtu Dievs.<sup>45</sup> Tieši šī Mariona teoloģiskā motivācija, kas balstās personīgajā ticībā, ir izraisījusi pārmetumus par fenomenoloģijas teoloģizēšanu.<sup>46</sup>

Par spīti šai teoloģiskajai motivācijai, kuru Marions pats neslēpj, viņš kategoriski noliedz to, ka, pievēršoties transcendences kā absolūtas dotības izpratnei, viņš teoloģizētu fenomenoloģiju. Viņš raksta: „Te nav nekāds pavērsiens, pat ne „teoloģisks”, bet, tieši pretēji, norāde uz faktu, ka zināmos dotības gadījumos intuīcijas pārpilnība vairs nespēj apmierināt ikdienas pieredzes nosacījumus.”<sup>47</sup> Viens šādas dotības gadījums, kad tas, kas parādās, neparādās kā horizontā ietverts priekšmets, ir Atklāsmes, kuras fenomenalitāti, pēc Mariona domām, nevajadzētu ignorēt, pat ja tas nozīmē

43 Zarader M. Phenomenality and Transcendence // *Transcendence in philosophy and religion*. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003. – P. 113.

44 Ibid. – P. 112.

45 Smith J. Liberating religion from theology: Marion and Heidegger on the possibility of a phenomenology of religion // *International Journal for Philosophy of Religion*, Nr. 46, 1999. – P. 20.

46 Pirmais domātājs, kas izvirzīja šādu pārmetumu, ir Dominiks Žaniko (*Janicauld*) savā 1991. gada rakstā „*Le tournant théologique de la phénoménologie française*”. (Raksts ir tulkots angļu valodā. Sk.: *Phenomenology and the „Theological Turn”*: the French Debate. – New York: Fordham University Press, 2001.) Žaniko mēģina parādīt, ka franču fenomenoloģijā, sākot jau ar vēlinā Merlo-Pontī un Levina darbiem, bet it īpaši M. Anrī, Mariona un Ž. L. Kretjēna darbos, ir vērojama tieksme transcendent parādību sfēru (runājot par Dievu, Citu, Dzīvi u. tml.), ko viņš apzīmē kā „teoloģisko pavērsienu”. Pēc viņa domām, pieņemot fenomenoloģiski nepierādāmus postulātus, kas vērojams minēto domātāju darbos, notiek fenomenoloģijas robežu pārkāpšana. Citiem vārdiem sakot, pārmetums fenomenoloģijas teoloģizēšanā būtībā nozīmē to, ka runa vairs nav par fenomenoloģiju, bet gan par metafiziku.

47 Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon...* – P. 211.

fenomenoloģijas pārveidošanos.<sup>48</sup> Pieņemot, ka Mariona intence ir ļaut fenomeniem parādīties tā, kā tie dod sevi, neierobežojot tos ar kādiem apriorem to parādīšanās nosacījumiem, nav nekāda nepieciešamība izslēgt Dieva fenomena iespējamību. Jāpiebilst, ka Marions runā tieši un tikai par iespējamību. Fenomenoloģija, lai tā nepārietu teoloģijā, var aprakstīt Dieva pieredzi tikai kā iespējamību. Marions ir norādījis, ka „starp fenomenoloģiju un teoloģiju pastāv robeža, kuras vienā pusē atrodas Atklāsmes kā iespējamība, savukārt otrā pusē – Atklāsmes kā vēsturisks notikums”.<sup>49</sup> Fenomenoloģija spriež vienīgi par fenomenalitātes, kas padara šo fenomenu domājamu, veidu.<sup>50</sup> Citā vietā Marions norāda: „Šeit [darbā „*Étant donné*” – M. G.] es nepiesaku Atklāsmi tās teoloģiskajās pretenzijās uz patiesību, kaut ko tādu, ko iespēj tikai un vienīgi ticība. Es iezīmēju to kā fenomenalitātes iespējamību...”<sup>51</sup> Tiesa, kad Marions runā par Dievu, kas mums ir dots kā piesātinātais fenomens, viņš runā, izejot no kristīgās, konkrētāk, katoliskās tradīcijas pozīcijām. Tomēr tas, ka piesātināto fenomenu var atpazīt un var nosaukt par Dievu vai, konkrētāk, par Abrama Dievu, manuprāt, norāda nevis uz fenomenoloģijas lauka teoloģizēšanu, bet gan uz fenomenoloģijas nesaraucamo saistību ar hermeneitiku.

Arī Marions norāda, ka piesātinātā fenomena pieredzes situācijā, ko raksturo intuīcijas pārpilnība, rodas nepieciešamība pēc hermeneitikas.<sup>52</sup> Uzrunātais nepārstāj domāt šo pārpilnību, vērsties pie visiem viņam

48 Marion J.-L. *Being Given...* – P. 4. Varētu izvirzīt pieņēmumu, ka te ir runa nevis par fenomenoloģijas atstāšanu, bet, tieši pretēji, tās patiesu istojumu (līdz galam sekojot aicinājumam „Atpakaļ pie pašām lietām!”). Šādu argumentāciju izvērs Dž. A. Simmons (*Simmons*) rakstā „*Continuing to Look for God in France*”. Sk.: Simmons J. A. *Continuing to Look for God in France: On the Relationship Between Phenomenology and Theology // Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology* – New York: Fordham University Press, 2010. – P. 15–29.

49 Westphal M. *Vision and voice...* – P. 128.

50 Ibid.

51 Marion J.-L. *Being Given...* – P. 5.

52 Marion J.-L., Kearney R. *Hermeneutics of Revelation...* – P. 319.

pieejamiem jēdzieniem, centienos, kurus var raksturot kā „nebeidzamu hermeneitiku”.<sup>53</sup> Citiem vārdiem sakot, piesātinātais fenomens kā intuitīvas dotības pārpilnība, kas neļauj identificēt priekšmetu, izraisa mēģinājumus to darīt, proti, mēģinājumus saprast nesaprotamo. Šos mēģinājumus var raksturot kā interpretāciju, ko vienmēr noteic pastāvošā tradīcija. Piemēram, piesātinātā fenomena kā Jēzus Kristus Atklāsmes fenomena interpretācija ir iespējama tikai noteiktas tradīcijas, proti, jūdo-kristīgās tradīcijas, ietvaros.

Tiesa, piesātinātā fenomena kā Atklāsmes fenomena interpretācija ir iespējama arī tāpēc, ka tas, kas ir dots Atklāsmē, ir tieši tas, kas pārsniedz jebkādas gaidas un ko nevar atvedināt uz subjektu kā tā iespējamības nosacījumu.<sup>54</sup> Tomēr jāpatur prātā, ka tā nav vienīgā piesātinātā fenomena interpretācija. Marions pats norāda: „Tā, kas ir bezgalīgs, pieredze [piesātinātā fenomena jeb transcendences pieredze – M. G.] [...] neliek mums izvēlēties starp šo vai citu tradīciju.”<sup>55</sup> Tai nav nepieciešami jābūt kristīgajai tradīcijai, tomēr jāpiebilst, ka, lai interpretācija īstenotos, kaut kādai tradīcijai<sup>56</sup> jeb lietu horizontam ir jābūt.

Pārskatītājā fenomenalitātes izpratnē, kas pieļauj nepriekšmetiska un absolūta fenomena dotību, Marions saskata reliģijas fenomenoloģijas iespējamību. Ja ir iespējams fenomens, kas dod sevi jeb atklājas absolūti, tad ir iespējama arī reliģijas fenomenoloģija, jo reliģijas būtību Marions saskata tieši Atklāsmes notikumā. Rodas jautājums – kāda izskatītos reliģijas fenomenoloģija? Kāds būtu tās priekšmets? Balstoties uz Mariona darbos

53 Marion J.-L. *The Banality of Saturation...* – P. 408.

54 Marion J.-L., Kearney R. *Hermeneutics of Revelation...* – P. 321.

55 Ibid. – P. 322

56 Te tradīcija lietota H. G. Gadamera izpratnē, proti, tradīciju šajā gadījumā nevar jādzētu saprast kā to, ko kāds apzinās kā savu mantojumu [*Herkunft*] tādā veidā, ka viņš spēj to pieņemt vai noraidīt. Tradīcija ir vēsture, kas darbojas mūsos, t. i., tā nosaka mūsu saprašanu neatkarīgi no tā, vai mēs to apzināmies vai ne, pieņemam vai noraidām. Sk.: Gadamer H. G., Dutt C. *Hermeneutics // Gadamer H. G., Palmer R. E. Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary.* – London: Yale University Press, 2001. – P. 45.

atrodamajām norādēm, ir skaidrs, ka tās priekšmetam ir jābūt piesātinātajam fenomenam, lai gan, kā norāda Marions, ne visi piesātinātie fenomeni ir reliģiski fenomeni.<sup>57</sup> Ja pieņem, ka reliģijas fenomenoloģijas priekšmets ir piesātinātais fenomens kā reliģisks fenomens, tad rodas vairāki jautājumi, piemēram, kas ir piesātināti ne-reliģiski fenomeni? Vai pastāv kāds nošķirums starp reliģisko fenomenu veidiem?

Kaut arī Marions runā par „reliģisku fenomenu”, viņš ar to saprot neko citu kā tikai Atklāsmes jeb Dieva fenomenu.<sup>58</sup> Ja pieņem, ka reliģijas fenomenoloģijas priekšmets ir Atklāsmes fenomens, rodas jautājums – vai tā ietver reliģiskā fenomena iespējamības noskaidrošanu (kas savukārt ietvertu: 1) jautājumu par piesātinātā fenomena iespējamības nosacījumiem un 2) jautājumu par piesātinātā fenomena veidiem) vai konkrēta reliģiskā fenomena (Atklāsmes) aprakstu, balstoties tā iespējamības aprakstā? Marions savos darbos lielāku uzmanību velta pirmajam jautājumam, pārdomājot piesātinātā fenomena kā tāda iespējamību un mēģinot izšķirt dažāda veida piesātinātos fenomenus, tomēr pirmā jautājuma risinājums sagatavo otro, kurā viņš pievēršas Jēzus Kristus Atklāsmes fenomena kā piesātinātā fenomena aprakstam.<sup>59</sup> Citiem vārdiem sakot, abi aspekti ir savstarpēji saistīti.

Tieši šī pēdējā piegājiena dēļ, proti, Jēzus Kristus Atklāsmes apraksta dēļ, Marions ir saņēmis asu kritiku. Pirmkārt, kā jau norādīts, Marions tiek kritizēts tāpēc, ka, privileģējot Jēzus Kristus Atklāsmi kā piesātinātā fenomena piemēru, viņš esot atstājis fenomenoloģiju. Šis iebildums aplūkots jau iepriekš. Galvenais Mariona paša pretarguments ir tāds, ka, pat aprakstot Jēzus Kristus Atklāsmi, viņš apraksta tās fenomenoloģisko iespējamību un nevis tās aktuālo notikumu vai ontisko statusu, kas paliek Atklāsmes teoloģijas uzdevums.<sup>60</sup> Otrkārt, rodas jautājums, vai, padarot

57 Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon...* – P. 215.

58 Ibid.

59 Šāds apraksts atrodams Mariona darbā „*Étant donné*”. Sk.: Marion J.-L. *Being Given...* – Pp. 234–247.

60 Marion J.-L. *Being Given...* – P. 236.

par savu priekšmetu Atklāsmes fenomenu, reliģijas fenomenoloģija netiek ierobežota ar pārāk šauru tradīciju? Vai reliģijas fenomenoloģijas priekšmets nevarētu ietvert arī, teiksim, hinduistu reliģiskās pieredzes iespējamības aprakstu? Šī raksta ietvaros nav iespējams izvērtēt daudzos argumentus par Mariona reliģijas fenomenoloģijas izpratni un robežām, tomēr ir jānorāda, ka Marions pats nenoliedz, ka viņš darbojas noteiktas tradīcijas ietvaros, tāpat kā viņš neapgalvo, ka šī tradīcija būtu vienīgā iespējamā tradīcija.

Manuprāt, lai izprastu Mariona domu gājienu, ir jāņem vērā divas noturīgas, savstarpēji saistītas intereses, kas atspoguļojas viņa darbos. Pirmā ir viņa teoloģiskā interese (kas ir konkrētas tradīcijas noteikta), kā ietekmē viņš uzdod jautājumu par reliģiskā fenomena, konkrētāk, Atklāsmes (Jēzus Kristus Atklāsmes) fenomena iespējamību. Mēģinot atbildēt uz šo jautājumu, parādās Mariona otrā interese – par fenomenu iespējamības nosacījumiem un galu galā par fenomenoloģiju un tās robežām. Atbildot uz šo otro jautājumu, kas aizņem lielāko Mariona darbu daļu un kura ietvaros viņš mēģina pamatot absolūtu jeb piesātinātu fenomenu iespējamību un to nepieciešamo saistību ar nebeidzamu hermeneitiku, viņš paver iespēju interpretēt piesātināto fenomenu kā reliģisku fenomenu arī citu tradīciju ietvaros. Tas, ka Marions pats neuzņemas šo darbu, manuprāt, liecina nevis par tā neiespējamību, bet gan norāda uz Mariona interesēm. Kā noprotams, Marionu neinteresē kaut kas tāds kā salīdzinošās reliģijpētniecības izveide, bet drīzāk jautājums par piesātinātā fenomena un Atklāsmes attiecībām, pārskatot Rietumu tradīcijā pastāvošo teoloģijas un metafizikas saistību.<sup>61</sup>

Atstājot jautājumu par reliģijas fenomenoloģiju atvērtu, jāatgādina, ka, pārdomājot transcendences pieredzi, Marions nepārprotami pastāv uz to,

61 Marion J.-L., Kearney R. *Hermeneutics of Revelation...* – P. 322. Marions mēģina atbrīvot teoloģiju no metafiziskās tradīcijas, piedāvājot to domāt kā *teo*-loģiju (tikai Dievs var runāt par Dievu). Iespēju īstenot šo atbrīvošanu viņš saskata fenomenoloģijā, tā kā tā specifiscē sākotnējo fenomena dotību, nepieņemot nekāda veida aprioros nosacījumus, kas to noteiktu.

ka tas tiek darīts fenomenoloģijas ietvaros, proti, tas ir jautājums par nepriekšmetiskojošas un absolūtas dotības iespējamību, uz ko viņš atbild, iesaistot redukciju. Mariona filozofijā transcendence jeb piesātinātais fenomens raksturota kā redukcijā atklāta intuitīva dotība, kas ir pieredzēta un šādā nozīmē imanenta.<sup>62</sup> Marions stingri ievēro redukcijas principu un nebūt neatgriežas pie Huserla lietotās transcendences tās pirmajā nozīmē. Redukcija Marionam, tāpat kā Huserlam, atceļ visa veida transcendences, kas nav intuitīvi dotas pieredzē. Neiedziļinoties jautājumā par redukciju, tomēr jānorāda, ka Marions radikalizē Huserla redukciju un ar to saprot došanos atpakaļ pie fenomena pašdotības (*Selbstgegebenheit*), neņemot vērā ne tā redukciju uz Es, ne ietvertību jebkāda veida horizontā.<sup>63</sup> Pēc Mariona domām, jāļauj fenomenam parādīties nevis tā, kā tam ir jāparādās (pamatojoties it kā aprioros pieredzes un tās priekšmetu nosacījumos), bet tā, kā tas dod sevi, izejot pats no sevis.<sup>64</sup> Ja pastāv fenomeni, kas dod sevi, pārraujot horizontu (un tādi, pēc Mariona domām, pastāv), tad tos nevajadzētu reducēt uz priekšmetisko un paredzamo.

Tādējādi var teikt, ka arī Mariona filozofijā runa ir par imanentu transcendenci, lai gan citā nozīmē nekā Huserla darbos. Ja Huserla fenomenoloģijā transcendence (otrajā nozīmē) bija ideāla jeb priekšmetiska imanence, tad Mariona fenomenoloģijā ir runa par transcendenci kā nepriekšmetisku imanenci. Piesātinātais fenomens ir imanents, jo tas ir intuīcijas pārpilnība, un tas ir transcendentis, jo tas ir nepriekšmetisks un pārsniedz redzamā, ko var pielīdzināt paredzamajam ar visiem tā nosacījumiem, sfēru. Kā jau norādīts, Marions šādi izprastu transcendenci uzskata par absolūtu, t. i., atbrīvotu no jebkādiem iepriekš nosakāmiem tās parādīšanās nosacījumiem, un tomēr kā absolūta tā atklājas tikai imanenti – sākotnējā pašdotībā, pārsniedzot horizontu. Novietojot transcendenci ārpus tā, ko fenomenoloģija līdz šim ir uzskatījusi par iespējamās

62 Marion J.-L. *Being Given...* – P. 242.

63 Hart K. Introduction // *Counter-experiences: reading Jean-Luc Marion.* – South Bend: University of Notre Dame Press, 2007. – P. 13.

64 Marion J.-L. *Being Given...* – Pp. 183–184.

pieredzes nosacījumiem, tā saglabā savu citādību (un šajā nozīmē raksturota kā radikāla), tajā pašā laikā, paliekot intuitīvi dota, tā saglabā savu imanento raksturu.<sup>65</sup> Šādi raksturojumi paredz izmaiņas gan subjekta izpratnē, jo ne jau ego konstituē transcendenci, bet tā uzrunā mani, padarot mani par liecinieku, gan arī pieredzes izpratnē, jo runa vairs nav par subjekta konstituētu pārdzīvojumu, bet gan par notikumu, kuru Marions raksturo kā nepriekšmetisku pret-pieredzi.

### III

Transcendences pieredze jeb pieredze, kurā fenomens neparādās kā priekšmets un subjekts neparādās kā šī fenomena pamats, tematizēta ne tikai Mariona fenomenoloģijā un nav saistīta vienīgi ar jautājumu par reliģiskiem fenomeniem un to iespējamību. Kā norādīts raksta sākumā, beļģu fenomenologa Marka Rišīra un viņa darbu interpretēja ungāru fenomenologa Lāslo Tengēļi darbos jautājums par pieredzi, kas pārsniedz transcendentālās subjektivitātes jēgdodošo lauku un līdz ar to priekšmetisko dotību ar ietvertību horizontā, ir viens no centrālajiem jautājumiem. Šī raksta ietvaros svarīgi ir norādīt uz nozīmīgākajiem saskares punktiem jautājumā par transcendences pieredzi Mariona un šo domātāju pieejās.

Rišīra un Tengēļi darbos var saskatīt vienojošu izejas punktu pārdomās par pieredzi. Runa ir par noteiktiem pieredzes momentiem, kuros pazūd intencionālais priekšmets. Šādas situācijas raksturo nespēja jēdzieniski tvert to, kas piesaka sevi subjektam. Rišīrs šo situāciju raksturo šādi: trūkst vārdu, lai izteiktu pieredzēto.<sup>66</sup> Gan Rišīrs, gan Tengēļi uzskata,

65 Mariona darbu pētniece franču filozofe M. Zaradere (*Zarader*) savā rakstā „*Phenomenality and Transcendence*” norāda uz šiem diviem transcendences raksturojumiem, proti, citādību un imanento raksturu, kā nepieciešamiem nosacījumiem tās kā fenomenoloģiskas tēmas aplūkošanai. Sk.: Zarader M. *Phenomenality and Transcendence*... – P. 110.

66 Richir M. *Das Abenteuer der Sinnbildung*. – Wien: Turia & Kant, 2000. – S. 105.

ka fenomenoloģija tās klasiskajā variantā ar savu uzticību jēgdodošajam subjektam ignorē šādus pieredzes momentus, tādējādi noplicinot pieredzes izpratni.<sup>67</sup> Kā norādīts iepriekš, tādu pašu pārmetumu Huserla fenomenoloģijai izsaka arī Marions.

Atšķirībā no Mariona, Rišīru interesē nevis jautājums par kāda reliģiska fenomena iespējamību, bet gan jautājums par pieredzes būtību vispār. Ņemot vērā Tengēļi interpretāciju, var apgalvot, ka Rišīra darbu centrā izvirzās nošķīrums starp pieredzi kā apziņas pārdzīvojumu (*Erlebnis*), kas izsaka apziņas intencionālo veikumu<sup>68</sup> un ko var raksturot kā notikumu, kurā konstituējas jēga, un pieredzi kā spontānu jēgveidošanos (*Erfahrung*), ko var raksturot kā jēgas veidošanās notikumu, kuru nevar reducēt uz apziņas jēgdošanu. Huserla intencionālā analīze, pēc Rišīra domām, ignorē jeb neitralizē tos jēgas avotus, kas paliek nepieejami subjektīvās refleksijas skatpunktam. Viņš runā par pašradošu jēgu – *sens se faisant* – par jēgu, kas ir atbrīvota no ego piesaistes, jeb jēgu, kurai sākotnēji trūkst piederības.<sup>69</sup>

Šo spontāni topošo jēgu Rišīrs un Tengēļi raksturo kā notikumu (*Ereignis*), kas piesaka sevi apziņai. Ņemot vērā šī notikumu atbrīvotību no piesaistes subjektivitātei, ir skaidrs, ka tematizēt to ir iespējams tikai netieši, proti, norādot uz šī notikuma iedarbību. Spontāni topošā jēga ielaužas un izjauc iepriekš noteikto korelāciju starp noēzi un noēmu.<sup>70</sup> Tengēļi to apraksta kā „starpintencionālu” spontānās jēgveidošanās momentu.<sup>71</sup> Šajā brīdī var runāt par noēmas un noēzes līdzsvara sabrukumu,

67 Tengelyi L. Sinnbildung als Ereignis. Zu Marc Richirs Phänomenologie des Sprachlichen // Rölli M. (Hrsg.) *Ereignis auf Französisch*. Von Bergson bis Deleuze. – München: Wilhelm Fink Verlag, 2004. – S. 288.

68 Tengelyi L. *The Wild Region in Life-History*. – Evanston: Northwestern University Press, 2003. – P. xxxiii.

69 Tengelyi L. *Sinnbildung als Ereignis*... – S. 288.

70 Tengelyi L. *The Wild Region in Life-History*... – P. 20.

71 Tengelyi L. *Erfahrung und Ausdruck*. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. – Dordrecht: Springer, 2007. – S. xi.



ko var raksturot kā situāciju, kurā iztrūkst intencionālais priekšmets, jeb kā situāciju, kurā nav iespējams izteikt pieredzēto. Šāds jēgas sabrukums nebūt nav jēgas iznīcināšana, bezjēga, bet norāde uz jēgu kā topošu jēgu, uz nenoteiktu jēgas pārpilnību. Šo spontāni topošo jēgu jeb jēgas pārpilnību var raksturot arī kā transcendenci, jo tā pārsniedz priekšmetisko pieredzi, kuras iespējamības nosacījumi ir atrodami transcendentālajā subjektivitātē. Runa ir par transcendenci kā apziņas jēgdošanu pārsniedzēju spontānas jēgas notikumu, kas tomēr kā kaut kas nepriekšmetisks (nenoteikta jēgas pārpilnība) piesaka sevi apziņā (izjaucot pastāvošās gaidas) un var novest pie jaunas jēgas rašanās, kas nesakrīt ar sākotnēji iecerēto nozīmi.<sup>72</sup> Ņemot vērā to, ka šī transcendence ir dota tikai un vienīgi attiecībā ar imanenci (intencionālo pārdzīvojumu), runa ir par transcendenci imanencē. Citiem vārdiem sakot, jēgas pārpilnība jeb transcendence nav domājama atdalīti no intencionālā pārdzīvojuma, kuru tā pārsniedz.

Tengēļi kā šādas jēgas pārpilnības, kas piesaka sevi, izvairoties no mūsu jēdzieniskā tvēriena, piemēru min rakstīšanas pieredzi.<sup>73</sup> Bieži vien ir tā, ka, rakstot, teiksim, rakstu, mūs pārņem neskaidra nojausma (Rišīrs to dēvē par jēgas iedīgli), kas vēl nav noteikta, bet it kā tiecas tāda kļūt. Tā neatņem aktivitāti, drīzāk to izaicina: ar tās rašanos ir saistīta prasība

72 Gan Rišīra, gan Tengēļi darbos būtisks ir nošķirums starp jēgu (*Sinn*) un nozīmi (*Bedeutung*). Rišīra darbu tulkotājs un pētnieks J. Trinkss (*Trinks*) raksta: „Jēgveidošanās vispirms ir skaidri jānošķir no tās iespējamā rezultāta. Jēgveidošanās ir nepieciešami laiciska un aktīva, savukārt tās rezultāts nošķiras no attīstības laiciskajiem apstākļiem, nokļūstot nebeidzamas atkārtotības sfērā.” (Sk.: Trinkss J. *Einführung* // Richir M. *Das Abenteuer der Sinnbildung...* – S. 18.) Runa ir par pretstatu starp pieredzes jēgu (*Erfahrungssinn*), kura atrodas tapšanas procesā un tāpēc ir nenoteikta, un izteiksmes nozīmi (*Ausdrucksbedeutung*), kura ir noteikta un savaldīta jēga, ko iespējams vairākkārt atkārtot. Pieredzes jēga raksturota arī kā nesavaldīta, nevalodiska, nenoteikta, daudznozīmīga un nelīdzsvarota jēga, savukārt nozīmi šie autori raksturo kā artikulētu, tapšu jeb nostiprinātu jēgu.

73 Sk.: Tengelyi L. *The Wild Region in Life-History...* – P. 34.

to izvērst un izsacīt.<sup>74</sup> Šī nojausma mūs nodarbina un tādējādi sākas aktīvi centieni noteikt nenoteikto – citiem vārdiem sakot, sākas mēģinājumi izvērst šo nojausmu man un citiem saprotamā jēgā. Šos centienus pavada apziņa, ka es (t. i., rakstītājs) vairs nevaru izteikties par kaut ko tā kā līdz šim. Citiem vārdiem sakot, lai varētu izteikt vēl nenoteikto nojausmu, nav pieejami jau gatavi līdzekļi – ir jālauž izteikšanas jaunas (kas ietver topošās jēgas savaldīšanu, t. i., noteikšanu) takas.<sup>75</sup> Tieši tāpēc, ka reiz jau pateiktais un nostiprinātais neder, nav iespējams paredzēt, pie kā novedīs šis izteikšanas notikums. Ideja, kas rodas kā atbilde šai nojausmai, nav paredzama.

Neiedziļinoties niansēs, var teikt, ka to, kas interesē gan Marionu, gan Rišīru, var raksturot kā „neredzamo”, kas attiecīgi tematizēts vai nu kā piesātinātā fenomena notikums, vai arī kā spontānā jēgveidošanās norise, turklāt abas šīs norises paliek nepieejamas intencionālajai konstituēšanās analīzei. Tāpat kā Marionam, arī Rišīram svarīgi ir neignorēt pieredzi, kura pārsniegtu priekšmetiskās pieredzes nosacījumus un kuru tādējādi nevarētu raksturot, atsaucoties uz ietvertību priekšmetiskajā horizontā un redukciju uz konstituējošo subjektu.<sup>76</sup>

74 Trinkss J. *Einführung...* – S. 19.

75 Tengelyi L. *Sinnbildung als Ereignis...* – S. 292.

76 Interesanti ir tas, ka atšķirībā no Mariona, Rišīrs, raksturojot transcendences pieredzi, nemin reliģisko pieredzi. Manuprāt, tas tā ir tāpēc, ka Rišīru interesē jautājums par pieredzes būtību, kuru viņš saskata tās kā jaunas jēgas rašanās notikuma izpratnē. Tiesa, arī reliģisko pieredzi varētu raksturot kā šāda jaunas jēgas rašanās pieredzi, tomēr tā paredz kaut ko vairāk. Runājot par reliģisko pieredzi (Atklāsmes pieredzi), netiek uzsvērts, ka šajā pieredzē rodas jauna jēga – tas ir nebūtisks reliģiskās pieredzes aspekts. Priekšplānā izvirzīti pavisam citi šādas pieredzes aspekti, piemēram, uzsvērta piesātinātā fenomena kā mīlošā izpratne. Sk.: Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon...* – P. 215. Tomēr, kā norāda Tengēļi, bieži vien netiek ievērots tas, ka arī Rišīru, tāpat kā Marionu, nodarbina teoloģiskas problēmas, tiesa, plašā un relatīvi nenoteiktā nozīmē. Sk.: Tengelyi L. *An der Grenze von Phänomenologie und Theologie. Neuere Bestrebungen in Frankreich // Phänomenologie und Theologie.* – Verlag Herder GmbH, 2009. – S. 135.



Atsaucoties uz šādu pieredzi, Rišira fenomenoloģijā var saskatīt mēģinājumus pārskatīt fenomenoloģijā pastāvošo pieredzes jēdzienu, pat vairāk – pieteikt jaunu pieredzes fenomenoloģiju. Kā norādīts, pieredze viņa skatījumā nav jādama kā apziņas pārdzīvojums, bet gan kā jaunas jēgas rašanās notikums, kas norit iepretim gaidītajam.<sup>77</sup> Jāpiebilst, ka runa nav par kādu īpašu, reti sastopamu pieredzes paveidu. Tieši pretēji. Pēc Rišira domām, jebkuras man dotas jēgas sākotne ir jēga, kas pati sevi rada. Citiem vārdiem sakot, jebkuras jēgas sākotne ir meklējama „neredzamā” laukā, ko nevar reducēt uz apziņas jēgdošanu, kaut arī tā paliek noteikti ar to saistīta.

Lai arī Marionu īpaši interesē reliģijas fenomenoloģijas iespējamība, tomēr, pārdomājot piesātinātā fenomena pieredzi, viņš ne tikai mēģina pavērt ceļu reliģijas fenomenoloģijas iespējamībai, bet vienlaikus, līdzīgi Riširam, tematizē jaunu pieredzes izpratni, kuru raksturo kā pretpieredzi. Neskatoties uz Mariona interesi par reliģisko fenomenu, viņš norāda, ka piesātinātie fenomeni ne vienmēr un pat ne lielākoties ir reliģiski fenomeni (pēdējie drīzāk ir izņēmuma gadījums).<sup>78</sup> Pieredze, kurā fenomēns neparādās kā priekšmets un subjekts neparādās kā šī fenomena pamats, caurstrāvo visas cilvēka dzīves sfēras. Kā piemēru Marions min vēsturisko pieredzi, mākslas darbu pieredzi, literāro darbu pieredzi, galu galā otras personas un savas miesas pieredzi.<sup>79</sup>

Visbeidzot es gribētu uzsvērt, ka, lai arī Mariona un Rišira fenomenoloģijās ir atšķirības, abu šo domātāju pieejās ir saskatāmi mēģinājumi aprakstīt tādas pieredzes iespējamību, kas ir mana, neesot mans veikums, kas noved gan pie fenomenoloģijā esošās pieredzes izpratnes pārskatīšanas, gan pie pašas fenomenoloģijas pārveidošanās. Es uzskatu, ka jautājumam par reliģiskās pieredzes iespējamību Mariona fenomenoloģijā, nevajadzētu aizēnot jautājumu par jaunas pieredzes jēdziena veidošanos, jautājumu, kas, kā jau norādīts, iezīmējas arī citu mūsdienu fenomenologu darbos.

77 Tengelyi L. *Sinnbildung als Ereignis...* – S. 299.

78 Marion J.-L. *Introduction: What Do We Mean by „Mystic”?* – P. 6.

79 Ibid. – P. 4.

Apkopojot iepriekš rakstīto par transcendences izpratni Mariona fenomenoloģijā, jāsecina, ka Marions, tāpat kā Huserls, atsakās no fenomenoloģiskajā redukcijā atceltās transcendences, un transcendence viņa fenomenoloģijā vienmēr ir imanenta transcendence. Neskatoties uz šo līdzību, pastāv arī būtiska atšķirība. Huserla fenomenoloģijā imanentā transcendence ir jādama kā intencionāls priekšmets, kura iespējamības nosacījums ir transcendentālā subjektivitāte. Savukārt Mariona fenomenoloģijā imanentā transcendence ir jādama kā nepriekšmetiska dotība, kas pārsniedz intencionālo jeb priekšmetisko pieredzi ar tās ietvertību horizontā un redukciju uz transcendentālo subjektivitāti. Marions šo dotību raksturo, izmantojot piesātinātā fenomena jēdzienu, uzsverot tajā atrodamo intuīcijas pārpilnību attiecībā pret nozīmi.

Raksta gaitā tika uzsvērts, ka Marionu īpaši interesē viens šādas nepriekšmetiskas un nenosacītas dotības veids – reliģiskā pieredze. Tā kā mūsdienu diskusijās par Mariona fenomenoloģiju uzmanība pievērsta galvenokārt jautājumam par reliģiskā fenomena iespējamību, kas savukārt ietverts plašākā jautājumā par metafizikas, fenomenoloģijas un teoloģijas attiecībām,<sup>80</sup> novārtā paliek atstāts jautājums par pieredzes izpratni Mariona darbos, tās dažādajām izpausmes formām un būtību. Es uzskatu, ka jautājums par reliģisko pieredzi Mariona filozofijā, kaut arī tas ir nozīmīgs, neizsmēļ jautājumu par pieredzes izpratni. Mariona mērķis, uz kuru viņš atkārtoti norāda savos darbos, ir būt atvērtam pret visa veida pieredzes, dotības un fenomenalitātes formām, bez ierobežojumiem un nosacījumiem,<sup>81</sup> kas paredz transcendences jēdziena pārskatīšanu un noved pie jauna pieredzes jēdziena – pieredzes kā nenosacītas dotības, kas neļauj sevi reducēt uz apziņas pārdzīvojumu, – tematizēšanas mēģinājumiem, kas iezīmējas arī citu mūsdienu fenomenologu darbos.

80 Ari Tengēli, rakstot par Marionu, centrā izvirza jautājumu par teoloģijas, fenomenoloģijas un metafizikas attiecību pārskatīšanu Mariona darbos, nepievēršot uzmanību pieredzes izpratnei. Sk.: Tengelyi L. *An der Grenze von Phänomenologie und Theologie*. – S. 133–153.

81 Westphal M. *Vision and voice...* – P. 130.

Līdzīgi kā Rišira fenomenoloģijā, kas runā par pieredzi kā spontāni topošas jēgas notikumu, arī Mariona fenomenoloģijā ir atrodamas norādes, ka jebkurai priekšmeta pieredzei pamatā atrodas notikums,<sup>82</sup> proti, priekšmeta sākotnējā fenomenalitāte balstās notikumā kā tajā, kas dod sevi, nebalstoties nekādos nosacījumos ārpus sevis. Šī pēdējā norāde varētu pavērt ceļu pētījumiem par pieredzes būtības izpratni Mariona filozofijā un attiecībām starp dažādiem pieredzes veidiem.

Ilze Jansone

**„Mēmā Dieva” problēma  
un trīs tās iespējamie risinājumi „klasiskās”  
un „anarhistiskās” ateoloģijas kontekstā**

**Ievads. Terminu izskaidrojums un problēmas izklāsts**

Mūsdienu reliģiskās domāšanas aktuālie jautājumi atšķiras no refleksijām, kas bija svarīgas 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā. Pateicoties tādiem domātājiem kā Ludvigs Vitgenšteins, Žaks Deridā, Emanuēls Levins, kā arī daudziem citiem, reliģijas filosofijas centrā izvirzījies jautājums – kas ir „reliģija” gan plašākā, gan specifiskā kontekstā – un ar ko tā „nodarbojas”? Un modernais skepticisms sniedz atbildi – nav galējas vai apriori atbildes uz šo jautājumu; objektīvus kritērijus reliģijas „būtības” izvērtēšanā nav iespējams izvirzīt, jo mums jāuzņemas atbildība par nozīmi(-ēm), ko piešķiram jēdzieniem, reliģiskām shēmām vai sistēmām, kuras pieņemam vai atzīstam.<sup>1</sup> Raksta kontekstā šī atziņa ir būtiska, paturot prātā, ka kristīgā teoloģija savukārt pievēršas svarīgam jautājumam – kādā veidā, izsverot konsekvences, iespējams domāt par Dievu postmodernā pasaulē? Lai gan uz šo jautājumu centušās atbildēt neskaitāmas filosofijas un teoloģijas skolas, šoreiz pievērsīsimies postmodernā laikmeta relatīvā datējuma sākuma teoloģiskajai disciplīnai, ko dēvē par „Dieva nāves” teoloģiju (arī par ateoloģiju; ASV uz visu šo teoloģijas skolu tiek attiecināts jēdziens „kristīgais ateisms”. Rakstā kā sinonīmi lietoti apzīmējumi „Dieva nāves” teoloģija un ateoloģija).

82 Marion J.-L. *The Event, the Phenomenon, and the Revealed...* – P. 92.; Marion J.-L. *Being Given...* – P. 227.

1 de Vries H. Introduction. Why Still Religion? // de Vries, H., ed. *Religion Beyond Concept*. – New York: Fordham University Press, 2008. – 32 p.

Vispirms, neiedziļinoties šī jautājuma finesēs, īss ieskats postmodernisma definīcijā. Šo jēdzienu pieņemts izmantot, lai apzīmētu plašu kultūras un domāšanas skolu, kas sākas 20. gadsimta 60. gados un savā dažādībā turpinās līdz pat 21. gadsimta sākumam. Pats termins etimoloģiski nozīmē „modernisma” pārvarēšanu (un arī paši „Dieva nāves” teologi uzsver, ka viņu disciplīna attīstās pasaulē „pēc” modernisma<sup>2</sup>), taču robežšķirtne starp šiem jēdzieniem ir sarežģīti definējama un ir ierobežojama.<sup>3</sup> Postmodernā domāšana ir decentralizēta un var tikt aprakstīta kā vienlaikus līdzās pastāvošu kulturālu un kognitīvu paradigmu kopums, kurā nav dominantes. Taču „konceptuālā postmodernisma” saknes meklējamas lielo modernisma domātāju uzskatos. Jo īpaši vācu filozofs Frīdrihs Vilhelms Niče (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*, 1844–1900) sāka radikālu kriticismu, kas bija vērstas pret apgaismības domātāju ideāliem par absolūto patiesību, universālo morāli un vēsturi pārdzīvojošām vērtībām. Niče ieviesa galēji daudzslāņainu perspektīvisma izpratni par cilvēka zināšanām, morāli un kultūru.<sup>4</sup> Arī „Dieva nāves” teoloģijā Niče domāšanai ierādīta nozīmīga vieta, un nereti pašu terminu saista ar viņa filozofiju, lai gan filozofs pats nav šī pasludinājuma pirmavots.<sup>5</sup> 20. gadsimta domāšanā lielu nozīmi ieguvušas abas Niče filozofijā reflektētās Dieva nāves versijas: darbā „Jautrā zinātne” (*Froeliche Wissenschaft*, 1882) Dievu nogalinājuši cilvēki, bet monumentālajā vēlākā laikposma darbā „Tā runāja Zaratustra” (*Also sprach*

2 Altizer T. *Godhead and the Nothing*. – New York: State University of New York Press, 2003. – xii.

3 Cline Horowitz M., ed. in chief. *Gale Dictionary of the History of Ideas*. – New York: Thomson Gale, 2005. Vol. 5. – 1867 p.

4 Cline Horowitz M., ed. in chief. – Op. cit. Vol. 5. – 1868 p.

5 Gandrīz trīsdesmit gadus pirms Niče sarakstīja „Jautro zinātne” cits vācu filozofs – Makss Štirners rakstīja, ka cilvēks ir nogalinājis Dievu (skat.: Stirner M. *The Ego and His Own*, transl. S. T. Byington. – London: Cape, 1971. – 25 p.). Nav tiešu pierādījumu, kas apliecinātu vai noliegtu Štirnera ietekmi uz Niči, taču zināms, ka viens no Štirneram aktuālajiem jautājumiem bija Dieva nāve. (Skat.: Safranski R. *Nietzsche. A Philosophical Biography*, transl. S. Frisch. – New York, London: W. Norton&Company, 2002. – P. 126–129.)

*Zarathustra*, 1883–1885) Dievs ir miris no vecuma nespēka. Lai arī Niče „Dieva nāves” koncepts dažādi, plaši un dziļi interpretēts, ateoloģijas kontekstā būtisku niansi sniedz viens no iespējamiem skaidrojumiem – „Dieva nāvi” var uzskatīt par kristietības sekām.<sup>6</sup> Savā attīstībā kristietība ir radījusi konceptu pēc koncepta: Dievu [kā elku/dogmu], morāli, grēku, žēlastību, pestīšanu u. c., turklāt tās vēsturiskā attīstība un ideoloģija iezīmējas kā ārkārtīgi pretrunīgi lielumi.<sup>7</sup> Detaļās nepievēršoties tieši Niče uzstādījumu popularitātes iespējamiem iemesliem, šoreiz uzmanība tiks koncentrēta uz diviem Niče domas turpinājumvirzieniem, ko, atbilstoši raksta ierobežojumiem un izvirzītajiem uzstādījumiem, nosacīti saukšu par „klasisko” un „anarhistisko” ateoloģiju. „Klasisko” pieeju pārstāv ASV radies ateoloģijas novirziens. Tās nosacītais rašanās laiks ir 20. gadsimta sešdesmitie gadi, kad par savām teoloģiskajām nostādnēm plašākai sabiedrībai pastāstīja trīs amerikāņu protestantu teologi – Tomass Alticers (*Thomas Altizer*), Pols van Barens (*Paul Van Buren*) un Viljams Hamiltons (*William Hamilton*). Pateicoties Alticera un Hamiltona uzstādījumiem, ir iespējams runāt par diviem „klasiskās” ateoloģijas virzieniem, kas tomēr saglabā kopīgu punktu (t. i., koncentrēšanos uz Jēzus Kristus notikumu), kas mazliet tuvāk aplūkots raksta trešajā un ceturtajā daļā. Savukārt V. Hamiltona uzskatu savpata (gan ar V. Hamiltona pētījumiem nesaistīta) Niče „Dieva nāves” interpretācija atrodama arī franču brīvdomīgā rakstnieka un domātāja Žorža Bataja (*Georges Bataille*, 1897–1962) darbos; viņa pieeju, ko nosacīti dēvēju par „anarhistisko ateoloģiju”, tuvāk aplūkošu raksta noslēdzošajā daļā.<sup>8</sup>

Kā ikviens teoloģijas novirziens, arī „Dieva nāves” teoloģija nav radusies tukšā vietā, un tās aizsākumus un iedvesmas avotus iespējams atrast gan modernā, gan arī pirmsmodernā laika teologu un domātāju darbos.

6 Benson B.E. *Graven Ideologies*. – Illinois: InterVarsity Press, 2002. – P. 113.

7 Jaspers K. *Nietzsche und das Christentum*. – Hameln: Verlag der Buecherstube Fritz Seifert, [1938]. – S. 16.

8 Gan „Dieva nāves” teologi ASV, gan Ž. Batajs ietekmējušies arīdžan no Hēģeļa domāšanas un jo īpaši no Dieva atsvešinātības un viņa Absolūta. Rakstā tuvāk šīs ietekmes nav apskatītas, taču pavisam īsi ir aplūkota Alticera interpretācija par Hēģeli.

Pret modernismu vērstā „domāšanas revolūcija”, kas sākās pēc teoloģijas krīzes straujas attīstības, saskaroties ar Pirmā pasaules kara faktu un tā konsekvencēm, vērsās pret ikvienu ticības formu, kas iemiesoja cilvēka apziņu un modernās pasaules sabiedrības aktualitāti vai reflektēja par to. Šī laikposma protestējošā teoloģiskā doma meklēja autonomu ticības formu, kas balstītos tikai Dieva Vārda atklāsmē un būtu attīrīta no cilvēcisko iezīmju piejaukuma.<sup>9</sup> Protams, strikti raugoties, šāda pozīcija ir utopiska un sevišķi neatšķiras no dogmatiskās „patiesības”, kas teorētiski valdīja modernajā protestantiskajā teoloģijā, kuras variācijas balstās interpretācijās un jautājumos par Dieva vai kristietības raksturu un izpausmēm un nevis jautājumā par šīs reliģijas funkcijām eksistenciālā un metafiziskā kontekstā. Faktiski šāds pavērsiens, teoloģijas „nodarbošanās ar sevi ārpus pasaules”, kā arī citi 18.–19. gadsimta notikumi (kā apgaismības domātāju darbi, jauni pavērsieni uzstādījumos par „vēsturisko Jēzu”<sup>10</sup> u. c.) nozīmēja līdzšīņējās protestantiskās teoloģijas galu un vienlaikus arī galu līdzšīņējai Rietumu kristietībai.

Savukārt pēc Otrajā pasaules karā pārciestajām cilvēces katastrofām saasinājās jautājumi par Dieva mīlestību pret cilvēci, kā arī par ciešanu dabas problēmu. Ejot šādu ceļu, teoloģiskā domāšana ieguva citu pavērsieni, pateicoties mēģinājumiem atgriezties pie kristīgās ticības sākotnes, no vienas puses, un „pasaulīgā” kontekstā korelatīvai pieejai pēc Otrā pasaules kara, no otras puses. Te minami tādi teologi kā Rūdolfs Bultmans un Karls Barts, kā arī Pauls Tilihs un Dītrihs Bonhēfers. Uz šīs pētnieciskās bāzes radās teoloģijas skola, kas savos uzstādījumos iedvesmojās ne vien no pirmsmodernā laika teologiem (Lutera, Kalvina u. c.), bet arī no tiem 19. gadsimta praviešiem, kas bija pareģojuši kristietības galu, – Marksa, Ničes, Kirkegora vai Dostojevskā. Savukārt uz šo ideju interpretācijas apvienojuma radās jau minētā „klasiskā” ateoloģija. Lai gan katru

9 Introduction to the Readings // Altizer T., ed. *Toward a New Christianity. Readings to the Death of God Theology*. – New York: Harcourt, Brace&World, Inc., 1967. – P. 3.

10 Skat., piemēram: Strauss D. F. *Der alte un der neue Glaube. Ein Bekenntnis*. – Stuttgart: Kroener, 1938.

šeit minēto ateoloģijas „celmlauzi” būtu interesanti aplūkot „Dieva nāves” teoloģijas kontinuitātes kontekstā, tomēr rakstā sašaurināšu ieskatu „Dieva nāves” idejas attīstībā, pastiprinātu uzmanību pievēršot jau minētajiem „Dieva nāves” teoloģijas tiešajiem iedibinātajiem, kā arī netiešajam tās ideju paudējam Žoržam Batajam. Bataja domāšanas un savā ziņā arī „teoloģiskā” metode ir viņa literārā daiļrade.<sup>11</sup> Pētnieciskajos darbos, bet jo īpaši romānos, Batajs nodarbojas gan ar vienu, gan otru Ničes „Dieva nāves” versiju, kā arī risina jautājumu, ko īsti nozīmē Dieva nāves fakts, kādā veidā pēc tā ir iespējama ticība un kā šis fakts maina cilvēka eksistenciālo pozīciju. Arīrdzan „klasiskās” ateoloģijas centrā ir noticis fakts, tomēr tā mazāk pievēršas jautājumiem par to, *kādā veidā* Dievs ticis nogalināts un, salīdzinot ar Bataju, izvairās no vardarbības anatomijas analīzes, vairāk koncentrējot uzmanību uz Dieva pietrūkumu, tā iespējamiem iemesliem, kā arī jautājuma par cilvēka (kristieša) pozīcijas maiņu un Dieva pārdefinēšanas nepieciešamību. Batajs turklāt iztēles un literārā darba – kā reliģiskas metodes perspektīvai – pievieno papildu dimensiju, norādot uz erotisma nozīmi. Erotisma nozīmīgumu cilvēces kontekstā nav iespējams izpētīt ar zinātniskām metodēm – tas ir cilvēka iekšējās, reliģiskās dzīves aspekts un kā tāds ir subjektīvs pēc savas dabas.<sup>12</sup> Nereti izmantojot de Sada tradīcijās balstītu erotisku izteiksmi, Batajs attīsta literāro naratīvu kā subjektīvu pētniecības metodi. Viņa centrālā problēma ir Dieva pietrūkums, klātneesamība, tātad tas vismaz mērķa, ja ne metodes ziņā sakrīt ar ateologu pētniecisko lauku.

Atrast un fiksēt paša „Dieva nāves” jēdziena rašanās brīdi ir grūtāk nekā izsekot tā attīstībai „Dieva nāves” teoloģijas kontekstā. Ir versijas, ka šī jēdziena saknes meklējamas sengrieķu mistērijās vai arī seno alu zīmējumos, kur rituālai nogalināšanai bija piešķirta sakrāla nozīme. „Dieva nāves” teoloģijas būtību iespējams izteikt vairākos paplašinātos apgalvojumos, taču viens no precīzākajiem ir saistāms ar cilvēka eksistenciālo pozīciju, proti,

11 Jāpiezīmē, ka, lai gan noteiktās robežās ir iespējams runāt par Bataja teoloģiju, viņš pats sevi par teologu neuzskatīja, bet par Ničes mantinieku un viņa domas turpinātāju gan.

12 Bataille G. *Eroticism, Death and Sensuality*, transl. M. Dalwood. – San Francisco: City Lights Edition, 1986. – P. 7–8, 30–31.

tiek runāts par neesamības, neticēšanas izjūtu, zaudējuma izjūtu, turklāt šis zaudējums ietver ne vien dogmatiski būvēto Dievu vai, balstoties kristietības dažādās interpretācijās, attīstīto elku kultu, bet gan Dievu pašu.<sup>13</sup> Jautājums, kas atrodams šī domāšanas virziena centrā, ir – kā kristīgā ticība ir iespējama un var tikt uzskatīta par reālu pasaulē un vēsturē, kurā Dievs ir miris? Faktiski „Dieva nāves” teoloģija balstās kristīgā Dieva nāvē jeb sabrukumā; tā pieprasa līdzšinējās reliģijas pozitīvo jeb „jā” apgalvojumu atcelšanu gan ticības, gan teoloģijas kontekstā. Un šī raksturiezīme savukārt norāda, ka „Dieva nāves” teoloģija nepieņem neko no tā, ko par Dievu vēsta Bībele vai kristīgā tradīcija, – ar Jēzu Kristu kā vienīgo izņēmumu. Lai gan vairums teoloģisko (un, kā redzēsim vēlāk, ne tikai) „Dieva nāves” teoloģijas oponentu uzsver Dievu kā mistēriju, tādējādi izvēloties misticisma ceļu, arī šajā izvēlē iespējams saskatīt ateoloģijas raksturiezīmes. Otrs ar ateoloģiju pastarpināti saistīts risinājums noraida ikvienu mēģinājumu runāt par Dievu, izmantojot valodu kā instrumentu.<sup>14</sup> Tādējādi pamatproblēma, ko dažādos veidos cenšas atrisināt „Dieva nāves” teoloģija, ir jautājums par Dieva idejas pārdefinēšanas ierobežošanu, un tāpēc ateoloģija nespēj pilnībā izvairīties no lingvistikas jautājumiem. Šie teologi uzsver, ka nav iespējams vienkārši pārdefinēt vai pārsaukt Dievu tā, lai tas atbilstu mūsdienu cilvēka korektajām ideoloģiskajām vajadzībām.<sup>15</sup> Nevar ne noliegt, ne izmainīt vēsturisko faktu, ka kristietību tās vēsturiskajā attīstības ceļā iezīmē neārstējams seksisms un antisemitisms, taču „Dieva nāves” teoloģija, iespējams, var palīdzēt mazināt šīs postošās slimības sekas.<sup>16</sup>

13 Peterson D. J. *Speaking of God after the Death of God // Dialog: a Journal of Theology*. No. 44.3 (fall 2005). – P. 207.

14 Introduction to the Readings. – Op. cit. – P. 11.

15 Hamilton W. *Death of God Theology*; Raschke C. *Deconstructionism // Musser D. W., Price J. L. A New Handbook of Christian Theology*. – Nashville: Abingdon Press, 1992. – P. 120–122.

16 Protams, „vēsturiskā kristietība” iepretim „modernā cilvēka liberālismam” aptver daudz dziļāku problēmu loku, kas uz šeit aplūkojamo tēmu attiecas tikai pastarpināti, tāpēc rakstā šis jautājums tuvāk nav aplūkots.

Tā kā jēdziens „Dieva nāve” ietver sevī divus nesavienojamus fenomenus, piedāvāju pavisam vienkāršotu skaidrojumu savai turpmākajai terminu izvēlei. No vienas puses, nāve faktiski nozīmē visu dzīvībai svarīgo un to nodrošinošo funkciju pārtraukšanu. Kristīgajā tradīcijā (Rom. 5–8) nāve nozīmē arī grēku (izvēloties grēkot, cilvēks attālinās no Dieva). Turklāt kristīgā tradīcija papildus izšķir pirmo (fizisko) un otro nāvi, kas nozīmē „galējo stāvokli” cilvēkiem, kuri nesaņem mūžīgo dzīvību no Dieva Jēzu Kristū.<sup>17</sup> No otras puses, jēdzienu „Dievs” vienkāršoti var skaidrot kā „visa radītāju un pārvaldītāju”, taču šī jēdziena dimensionalitāte ir teju bezgalīga (piemēram, visu Dieva atribūtu uzskaitīšana un to skaidrojums vien prasa sējumiem grāmatu, tieši tāpat arī Trīsvienības aprakstīšana un analīze, transcendences jēdziena skaidrojums u. c.).<sup>18</sup> Sanāk, ka šī teoloģija šķietami absurdā veidā nodarbojas ar divu, kristietības kontekstā skatītu, pretēju jēdzienu savienošanas rezultātu. Tāpēc savu pieeju „Dieva nāves” teoloģijai šoreiz izvēlos, balstoties burtiskā jēdziena izpratnē, – Dievs ir miris; tas, kas ir miris, nerunā, tātad ateoloģijas objekts vismaz vienā perspektīvā ir Dievs, kas nerunā. Rakstā šo fenomenu nosacīti saukšu par „mēmo Dievu”. Lai gan „mēmā Dieva” problēmai ir iespējamas daudzas interpretācijas un risinājumi, šoreiz pievērsīšos tikai vienam, galveno uzsvaru liekot uz „anarhistisko” ateoloģiju. Skaidrības labad tiks ieskicēti vēl divi iespējamie risinājumi, kas precīzāk ilustrē „klasiskās” ateoloģijas pieeju, neiedziļinoties specifiskos teoloģiskos jautājumos, bet palīdzot trešā aplūkotā risinājuma skaidrošanai. Jāpiebilst, ka vairumā gadījumu šīs metodes savstarpēji pārklājas, tomēr neveido vienu daudzslāņainu pieeju „mēmā Dieva” problēmai.

17 McKim D. *Westminster Dictionary of Theological Terms*. – Louisville, London: Westminster John Knox Press, 1996. – P. 71.

18 McKim D. Op. cit. – P. 114–118.



### Pirmais „mēmā Dieva” problēmas risinājums: individuāla „nojaušamība”

Pirmais ir jau minētais misticisma ceļš, kura saistība ar „klasisko” ateoloģiju parādās galvenokārt koncentrētībā uz Jēzus Kristus personu, atšķirīgi to interpretējot. Sīkāk šī pieeja iedalāma nopietnajā un nenopietnajā virzienā. Vispirms pavisam īsi par nenopietno, kas raksta ietvaros dziļāk aplūkots netiks. Attīstoties virspusīgā un nereti no „vēsturiskās kristietības” attālinātā versijā, radikālākos gadījumos „mistiskais risinājums” pārlietu aizraujas ar cilvēka personiskās Dieva pieredzes izcelšanu un uzsvēršanu, iegūstot „Dievu iespējams sajūst tikai istenam kristietim” toni. Nereti šīs teorijas saistās ar ezoteriskiem raksturlielumiem. Tādējādi vairs nevar būt runas par teoloģiju kā daudz maz nopietnu refleksijas metodi, jo „kristīgajai ezoterikai” raksturīgā veidā tiek uzdoti tikai tādi jautājumi, uz kuriem ir iespējamas iepriekš sagatavotas atbildes. Piemēram, uzsvars likts uz apgalvojuma „mēs esam pilnīgi Kristū, jo Kristus ir pie devis mūsu grēkus un devis jaunu dzīvi, kā arī spēju garīgi augt un mainīties” neapšaubāmību. Praktiskās teoloģijas jautājumi risināti, ņemot vērā vienīgi Bībelē rakstīto un ignorējot mūsdienu nereti strīdīgo situāciju. Šādās teoloģijas skolās lielākoties ignorē arī kristīgās teoloģijas vēsturiskās iekšējās, dziļās pretrunas, izvēloties vienu no iespējamiem veidiem par „pareizo” un turpmāko mācību attīstot tikai uz tā pamata. Pavisam neliels piemērs – Kolosas draudzes alternatīvā teoloģija, kas uzsvēra, ka cilvēkā jāapvienojas filosofijai, labajiem darbiem, citu reliģiju mācībām un Kristus nopelnam, tiek noraidīta kā maldu mācība, jo Pāvils ir sludinājis, ka cilvēks var kļūt pilnīgs tikai un vienīgi Kristū. Šādā situācijā faktiski tiek pasludināts savdabīgs „Pāvila nemaldības princips”, vienlaikus izslēdzot diskusiju par alternatīvas ticības iespējamību.<sup>19</sup> Pretēji ateoloģijai, kas nopūlas atrast iespējamo dialoga pozīciju starp kristietību, kāda tā parādās Rakstos, un mūsdienu liberālisma un cilvēktiesību situāciju, šāds „meklē

19 Makgijjs R. *Nozīmīguma meklējums*. / Tulk. Ģ. Balodis. – Rīga: Agape Latvija, 2006. – 137. lpp.

Rakstos, klausies Kristū” ceļš ignorē arī manis izvirzīto pamatproblēmu jeb „mēmo Dievu”, pavisam vienkārši neuzskatot to par problēmu un Dieva vietā ļaujot „runāt” inspirētam cilvēkam (šajā gadījumā – Pāvilam).<sup>20</sup>

Savukārt otrs, nopietnākais „mēmā Dieva” nosacītais risinājuma veids ir kristīgais misticisms, kas turpina attīstīt seno un dziļo Rietumu kristīgā misticisma tradīciju, izvēloties ceļu, kuru gāja Avilas Terēze, Jānis no Krusta, Ignācijs no Lojolas un daudzi citi. Misticisma jēdziena definēšana ir visai plaša un sarežģīta, tāpēc šī raksta ietvaros termins „misticisms” lietots, runājot par cilvēka un Dieva tiešām, nepastarpinātām attiecībām, par misticismu kā mēģinājumu izteikt Dieva tiešas klātbūtnes apziņu.<sup>21</sup> Šī pieeja uzsvēra, ka cilvēka attiecības ar Dievu faktiski notiek divos līmeņos – „pārdabiskās kopības” (jeb plašākā izpratnē – „draudzes”) līmenī, pakļaujoties tās gribai un vajadzībām, un personiskā līmenī, „pazemīgi apzinoties tiešas, vissvētākās attiecības ar Dievu un ziedojoties viņa gribai”.<sup>22</sup> Protams, par ideālu uzskatīta situācija, kurā ir izveidojies šādu nemitīgi lūdzošu dvēseļu kopums, kas uztur kontaktu ar dievišķo katru par sevi un kopā. Šādā veidā „mēmā Dieva” problēma risināta tieša, personīga un individuāla kontakta meklējumos, spēku šai lūgšanai un kontaktam gūstot individuālas ziedošanās (dievišķajam) aktā un meditācijā. Tiek konstruēts dvēseles dialogs ar dievišķo, saruna starp diviem vienlīdz netveramiem komponentiem, kas tomēr vairumā gadījumu paliek veselā saprāta robežās un neizvirza „vienīgās patiesības” par šādas individuālas komunikācijas kritēriju, gan nemainīgi paturot

20 Piebilde, ka šim teoloģijas virzienam svarīga ne tikai kanonisko tekstu autoru un „autoru” inspirācijas neapšaubīšana. Nereti par nemaldīgi inspirētiem uzskatīti arī sludinātāji, mūsdienu teologi, mācītāji u. c. Lieki piebilst, ka līdz šim nav izstrādāti nekādi kritēriji, pēc kuriem būtu iespējams veikt inspirācijas verifikāciju.

21 Rahner K. *Opportunities for Faith. Elements of a Modern Spirituality*. Transl. E. Quinn. – New York: Seabury, 1974. – P. 123.

22 Underhill E. *Worship*. – New York: Crossroad, 1984. – P. 165.



prātā kopuma ideju.<sup>23</sup> Faktiski šī individuālā pieredze ir personiska, līdz ar to unikāla un bieži vien objektīvai verifikācijai nepakļaujama. Tās būtību lieliski ilustrē franču mistiķe Lūsija Kristīne (1844–1908): „Kad visa spriešana cieš neveiksmi, kad dvēsele ir tik noraizējusies, ka nespēj pat izskaidrot, kas to nomāc, parādās Dievišķā Klātesamība. Un pēkšņi reibonis pazūd un miers ir atjaunots.”<sup>24</sup> Pat ja Dievs kopumā ir mēms un līdz ar to vispārīgu uzstādījumu izvirzīšana ir sarežģīta, – paliek individuālā pieeja, kas tomēr nekļūst „anarhistiska” tā dēvētās garīgās pārraudzības dēļ (ikvienam mistiķim ir garīgais tēvs vai māte, ar kuru ideālā variantā veidojas dialogs par saņemtajām reliģiskajām atklāsmēm). Protams, mūsdienu misticismā ir arī citi piemēri (viens no tādiem ir Tomass Mērtons), taču „mēmā Dieva” problēmas kontekstā jāuzsver, ka klasiskais misticisms tomēr operē ar objektīvi nepierādāmiem, bet filosofiski reflektējamiem terminiem un jēdzieniem, kuru nozīme ir nosacīta attiecīgajā [kristīgajā] kontekstā. Ir bijuši mēģinājumi mistiķa iezīmes piedēvēt arī Ničē un Batajam, taču te rodama kāda nianse – Bataja „mistiskā interpretācija” ir attālināta no kristīgā misticisma raksturlielumiem, centrā izceļot klusēšanu un rakstīšanu kā meditācijas veidu (tātad tikai daļēji misticisma metodi), – jo tikai rakstīšana, kas pati sevi veido, kombinācijā ar šaubīgu lasītāju var novest pie iekšējās pieredzes.<sup>25</sup> Pie Bataja „literārā misticisma” nedaudz sikāka izklāsta vēl atgriezīsimies noslēguma daļā. Faktiski par misticisma un „klasiskās ateoloģijas” kopīgo punktu var uzskatīt „apslēptā Dieva” jēdzienu, kuru savukārt var interpretēt kā plašāku „klasiskās ateoloģijas” jēdzienu un rakstā tas pamatīgāk nebūs aplūkots.

23 Turpat, p. 166–167.

24 Underhill E. *The Mystics of the Church*. – Southampton: James Clarke&Co, 1975. – P. 247.

25 Vairāk par Bataju un misticismu sk.: Hollywood A. *Bataille and Mysticism: A „Dazzling Dissolution” // Amy Hollywood Diacritics*. No. 26.2. (Summer 1996). – P. 74–87.

### Otrais „mēmā Dieva” problēmas risinājuma veids: valoda kā instruments

Atgriezīsimies pie otrā „mēmā Dieva” problēmas risinājuma veida. Pirmais solis ir atzīt faktu – ja reiz mēms ir kļuvis Dievs, tad arī teoloģijai ir jāklūst mēmai un par tās galveno uzdevumu kļūst ticības centrālā objekta pasargāšana no svešās un naidīgās pasaules ietekmes.<sup>26</sup> Šāds uzstādījums liek uzdot jautājumu – vai valodas laiks patiešām jau pagājis? Šim virzienam, skaidrojot valodas struktūru un mērķi, pievēršas gan dažādas lingvistikas skolas, gan filosofi, gan arī teologi. Viens no iespējamiem risinājumiem ir negatīvā teoloģija, kur par Dievu iespējams izteikties noliedzīgos terminos (paturot prātā, ka cilvēks – kā galēji ierobežota būtne – nav spējīgs paskaidrot, kas Dievs *ir*, tādējādi vienīgais iespējamais veids, kā runāt par Dievu, ir skaidrot, kas Dievs *nav*).<sup>27</sup> Negatīvās teoloģijas un teoloģijas vērtīgās metodes attīstītas, pateicoties Sosira un Jakobsona būvētajām valodas struktūrām, kā arī Vitgenšteina „spēlei” un Deridā iedibinātajai dekonstrukcijas skolai. Taču daudz būtiskāks par metodēm ir iemesls, kāpēc pat Dieva nāves situācijā ir jāturpina runāt par Dievu, – un šeit reliģiskās valodas pētnieki izmanto frāzi „apslēptā klātbūtne” (vai: mistērija, kas mazliet citā rakursā aplūkota raksta iepriekšējā punktā). „Apslēptā klātbūtne” norāda uz izšķirošu valodas funkciju un spēku. Tā padara par klātesošu to, kas nešķiet nekavējoties ieraugāms. Tādējādi par valodas funkciju kļūst pašreizējā mirklā pārvarēšana. Ir iespējams izmantot valodu kā radīšanas instrumentu un padarīt par klātesošu to, kā vairs nav vai vēl nav. Bez valodas cilvēkam nebūtu attiecību ar pagātni un nākotni; mēs būtu ieslodzīti šajā mirklī un piesieti tiešai vides pieredzei. To pašu iespējams apgalvot par transcendenci, kas vada visu apstākļu kompleksu, kurā atrodas tas, kas ir klātesošs, un tādējādi – to, ko tā apzīmē, to, kas tajā tiek sludināts, un domas, ko tā raisa. Vārds „Dievs” nozīmē valodas

26 Introduction to the Readings. – Op. cit. – P. 12–13.

27 McKim D. K. Op. cit. – P. 184.

galējo „tīro iespēju”.<sup>28</sup> Šis vārds būtu jālieto pretēji tam, uz ko tas attiecas, ja tas apzīmē izolētu objektu un nevis visu realitāti kopumā. Runāt par Dievu nozīmē runāt par realitāti kā kopumu, tādējādi – runāt par cilvēku, kas ir pakļauts šīs realitātes kā kopuma iedarbībai. Tātad runāt par Dievu nozīmē noliegt, ka ir iespējams runāt par pasauli kā vienotu veselumu, runājot tikai un vienīgi par pasauli, – vai arī, ka būtu iespējams runāt par cilvēku „kā tādu”, runājot tikai un vienīgi par cilvēku.<sup>29</sup>

Jānorāda, ka tieši šo „mēmā Dieva problēmas” risinājuma versiju, kurā saskatāma kristīgā misticisma ietekme un tā „pārņemšana” kultūrvēsturiskā plāksnē, pārstāv amerikāņu „Dieva nāves” teoloģija. Ja ticība ir pārvarējusi izšķirīgu lūzumu, atraujoties no vēsturiskās lineārās pagātnes, un ja kristīgā Dieva tēla ideja ir pagātnes ticības pamats, tad teoloģijas vienīgais attīstības ceļš ir noliegt kristīgo Dievu. „Klasiskajā” ateoloģijā to uzskata par pamatojumu, kāpēc kristīgajiem teologiem ir jārunā par Dieva *nāvi*.<sup>30</sup> Kā jau minēts iepriekš, šai skolai nosacīti izšķirami divi virzieni, ko dziļāk iespējams izprast, aplūkojot T. Alticera un V. Hamiltona studijas atsevišķi. Viens no Alticera filosofijas pamatiem ir Hēgeļa dialektika; sekojot Hēgeļa uzskatiem, Dieva realitāte skatīta kā dialektiskā procesā iesaistīta, un tas savukārt noliedz Dieva transcendentu citādību dievišķajā Kristus inkarnācijā un vēsturiskajā sabiedrībā.<sup>31</sup> Tieši Hēgelis spēra izšķirošos soļus, saistot Dieva jēdzienu ar noteiktiem sociāliem apstākļiem un uzsverot filosofiskā teisma un kristietības vēsturisko saistību. Hēgeļa agrīnie darbi sniedz šādai pieejai ne vien plašu vēsturisko bāzi, bet ievieš arī atsvešinātības jēdzienu. Saikne starp teismu un kristietību, viņa izpratnē, nozīmē, ka teisma filosofiskos elementus var reducēt kristietībā kā sociālā kustībā. Tādējādi viņš varēja izveidot filosofisku doktrīnu par personisku Dievu, kuru var

28 Ebeling G. *Introduction to a Theological Theory of Language*. – Philadelphia: Fortress Press, 1971. – P. 54–55.

29 Turpat, p. 55.

30 *Introduction to the Readings*. Op. cit. – P. 12–13.

31 Altizer T. *Godhead and the Nothing*. – Op. cit. – xii.

viegli ievainot kritika, ja to pielāgo kristietībai kā pozitīvai vēsturiskai reliģijai.<sup>32</sup> Hēgelis saprata Dieva nāvi kā abstrakta Gara pašnoliegumu vai pilnībā pašatsvešinātu Dievu. Pateicoties šim domātājam, Rietumu filosofijā ienākusi doma par absolūti pašatsvešinātu Dievu, ko Hēgelis pazina kā absolūto tukšumu.<sup>33</sup>

Alticers norāda, ka radot un iemiesojoties Dievs ir kļuvis konkrēts un tādējādi sevi iztukšojis, tā zaudējot transcendenci, un tātad – līdzšinējo atsvešinātību no pasaules, vienlaikus kļūstot par daļu no tās, tādējādi aizsākot vēsturi kā neatgriezenisku kustību. Dieva nāve Alticeram nozīmē svešā, transcendentā debesu valstības Dieva pārvarēšanu un noraidījumu, skaidrojot, ka Dievs ir Kristū (un krustāsišanā) kā pilnīgi viss. Skaidrojot krustāsišanu kā notikumu, kas iezīmē Dieva nāvi Rietumu kultūras kontekstā, Alticers noraida transcendentā Cita „esamību”, kas savukārt ļauj pārvarēt lingvistisko barjeru un runāt par Dievu kā vēsturiskās realitātes kopumu. Vēstures uzsvērumus nozīmē arī apokalipses apzināšanos, kas Alticera izpratnē ir (cilvēka) ceļojums „nekādība” (*nothingness*). Viņa izpratnē „nekādība” padara par iespējamu to, ko cilvēce līdz šim saukusi par brīvību, uzsverot dievišķo „nekādību” kā tīru brīvību divu Ničes sludināto ideju – „varasgribas” un „mūžīgās atgriešanās” kontekstā. Viņš norāda – ja pasaule ir uzskatāma par konservatīvu, tad pozitīvu zīmi teoloģijas attīstībā var sniegt teoloģijas klātneesamība tajā. Citiem vārdiem sakot, – pasaulē apvērsumu var veikt vienīgi teoloģiskā domāšana, izaicinot to, kas pasaulē ir „citākais”. Šāda domāšana ir iespējama, pateicoties valodai, kas spēj runāt par absolūtu [historiogrāfiskās pārvarēšanas] „nekādību”. Šādai valodai jābūt ne vien noliedzošai, bet arī tādai, kas spēj pārvarēt cilvēcisko „nekādību”.<sup>34</sup> Alticers uzsver, ka Dieva nāve vēsturē ir jūtami aktualizējusies kopš

32 Collins J. *God in Modern Philosophy*. – Chicago: Henry Regner Company, 1959. – P. 203.

33 Altizer T. *The Gospel of Christian Atheism*. – <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3379>, skatīts 17.12.2010.

34 Altizer T. *Godhead and the Nothing*. – Op. cit. – xii.

krustāšanās.<sup>35</sup> Tomēr viņa skatījuma perspektīva aizvien atrodas kristīgās tradīcijas „iekšpusē”. Viņš uzstāj, ka mūsdienu pasaulē kristietība ir iespējama tikai kā Dieva noraidījums. Skaidrojot „Dieva nāves” teoloģijas un dekonstruktīvistu literārā kriticisma attiecības, Alticers uzsver, ka dekonstrukcija teoloģijā nozīmē „„Dieva nāves” hermeneitiku” vai „„Dieva nāves” aprakstīšanu”.<sup>36</sup> Faktiski viņa piedāvātais veids „mēmā Dieva” problēmas risinājumam ir – runāt par problēmu, risinot to kultūrvēstures un modernās pasaules kontekstā. Ja kristietība ir Dieva noraidījums, tā nozīmē dialoga konstruēšanu starp moderno pasauli un noraidījumu, paturot prātā Kristus notikumu. Īpaši svarīga ir pēdējā piebilde, pretējā gadījumā „klasiskajai” ateoloģijai pastāv risks kļūt par vienu no sociālām metodēm sabiedrības modeļu skaidrošanai. Vienlaikus Alticers uzsver distancēšanos no mistiskās pieejas, noliedzot savas aprakstītās „nekādības” saistību ar mistisko absolūtu vai „literāro” nekādību – pateicoties Kristus notikumam, viņa sludinātā „nekādība” izprotama kā pasaules kontekstā unikāla savā manifestācijā. Šī manifestācija izslēdz to, kas līdz šim teikts par Dievu un liek meklēt jaunus teoloģiskās izteiksmes veidus.<sup>37</sup> Par „tīrās” (jeb, izmantojot manu piedāvāto terminoloģiju, „klasiskās”) ateoloģijas trūkumu varētu uzskatīt jautājumu: vai kristīgajai teoloģijai ir iespējams turpinājums, ja nav jēgpilna veida, kā apstiprināt Dieva realitāti?<sup>38</sup> Pirms steigties ar atbildi, paturot prātā Hamiltona un Alticera kā „neobleikista” piedāvātos ceļus, palūkosimies uz vēl vienu iespēju, kādā risināma „mēmā Dieva” problēma.

35 Livingston J. C., Schuessler Fiorenza F., Coakley S. and Evans J. H. Jr. – *Modern Christian Thought. Twentieth Century*. Vol. 2. – Minneapolis: Fortress Press, 2006. – P. 502–503.

36 Hamilton W. *Death of God Theology*; Raschke C. *Deconstructionism* // Musser D. W., Price J. L. *A New Handbook of Christian Theology*. – Nashville: Abingdon Press, 1992. – P. 120–122.

37 Altizer T. J. *Godhead and Nothing*. – Op. cit. – P. 13.

38 Tracy D. *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*. – New York: A Crossroad Book, 1975. – P. 32.

### Trešais „mēmā Dieva” problēmas risinājums: klātneesamības klātesamība literārā naratīvā

Trešais veids, kādā iespējams risināt „mēmā Dieva” problēmu, vismaz vienā punktā ir cieši saistīts ar otro; kā jau sākumā norādīts, šo risinājumu dēvēšu par „anarhistiskās ateoloģijas” ceļu. „Dieva nāvi” var skaidrot, atrodoties ārpus kristīgās tradīcijas – piemēram, kā Dieva „noriets” kultūras priekšā, reliģiskās valodas krīze, nespējot jēgpilni spriest par Dievu u. tml.<sup>39</sup> Protams, ateoloģijas nosacītie virzieni nav uzskatāmi par pretējiem; tajos ir daudz kopīga, taču atšķiras noteiktas „Dieva nāves” pētīšanas un risinājuma metodes. Šo otru, „kulturoloģisko” virzienu pārstāv V. Hamiltons – mazāk metodiski viņš pēta „Dieva nāves” ideju, kā metodi izmantojot literatūru un kultūrvēsturi. Hamiltons koncentrē uzmanību uz „Dieva nāves” pieredzi, izšķirot divus tās veidus, ko nosacīti dēvē par „slepkavu” (*murderer*) un „detektīvu” (*detective*).<sup>40</sup>

Gadu desmitiem apoloģētiskie teologi aizstāvēja Dieva esamību pret loģiskā pozitīvisma vai modernā eksistencialisma ateistisko virzienu uzbrukumiem, pamatojot savu aizstāvību Dieva klusumā vai apslēptībā, tā nespējot apstiprināt Dieva īstumu par spīti šķietamajam Dieva pietrūkumam, klātneesamībai. Šis uzstādījums mainījās, kad Alticers un līdz ar viņu Viljams Hamiltons apgalvoja – Dieva klātneesamības sajūta nav vis atkarīga no Dieva apslēptības, bet gan no dievišķās realitātes kā tādas pilnīgas iznīkšanas. Alticers to formulē kodolīgi: „Mēs runājam nevis par Dieva pieredzes trūkumu, bet gan par Dieva pietrūkuma pieredzi.”<sup>41</sup> Dievs atkal ir attālinājies no amerikāņu un eiropiešu dvēseles; šis attālināšanās izskaidrojums prasa rūpīgu vēsturisku un sistēmisku izpēti, kas līdzinās detektīva darbam.<sup>42</sup> Taču „Dieva nāves” teoloģija, runājot par dievišķās realitātes nāvi, tomēr patur prātā augšāmcelšanos, kas darītu galu Dieva

39 Livingston James C., et.al. Op. cit. – P. 500–501.

40 Hamilton W. *Death of God Theology*. – Op. cit. – P. 121.

41 Peterson D. J. Op. cit. – P. 207.

42 Hamilton W. *Death of God Theology*. – Op. cit. – P. 121.

nāves izraisītajai naktij, uzsverot, ka vienīgais, ko iespējams darīt, ir – gaidīt.<sup>43</sup> Savukārt citi sešdesmito gadu teologi uzsvēra, ka Dievs ir nevis miris un drīz augšāmcelsies, bet gan ir paslēpies, tā atgriežoties pie pieredzes, kurā ir Dieva pieredzes trūkums. 20. gadsimta neortodoksālie teologi uzsvēra, ka Dievs ir transcendentis, tik transcendentis, ka nav sasniedzams cilvēka izpratnei.<sup>44</sup> „Anarhistiskās ateoloģijas” piedāvāto veidu „mēmā Dieva” problēmas risinājumam visspilgtāk ilustrē raksta sākumā pieminētā Žorža Bataja literārā darbība – Batajs padziļināti pievērsās „Dieva nāves” skaidrojuma, izmantojot literāru darbu kā metodi. Protams, arī šeit viņš nav celmlauzis – jau 18.–19. gadsimtā angļu dzejnieks un filozofs Viljams Bleiks (*William Blake*, 1757–1827) uzsvēra dzejas valodas nozīmi. Dievs kā cilvēka *genus* rada cilvēka identitāti ar savas būtības jeb esences palīdzību; cilvēks nespēj to uztvert, taču tāpēc Dievs viņam ir „devis” iztēli. Ir tikai viena iespēja, kā domāt par pilnīgu Dievu, proti, – pilnīga cilvēka **iztēles attīstība** [izcēlums mans – I. J.], izmantojot to kā „dzīves [dzinēj]spēku”.<sup>45</sup> Bleika idejas dziļāk attīstīja T. Alticers, tapdams par savdabīgu „neobleikieti” un uzsvērdams iztēli kā konstruktīvu komunikācijas līdzekli. Bleika uzstādījums balstās apgalvojumā, ka neviens cilvēks nav Dievu redzējis – cilvēks var uztvert [kaut ko] kā Dievu, taču ne pašu Dievu. Dievišķā šķautni objektā iespējams pamanīt vien tad, ja to pamanījis adekvāts dievišķā aspekts subjektā. Tieši tāpēc, attēlojot Dievu zīmējumā vai literatūrā, cilvēka vienīgā izeja ir izmantot tam pieejamos, cilvēciskos līdzekļus un alūzijas, nereti apveltot Dievu ar tikai cilvēkam piemērošām kvalitātēm. Šāds uzdevums pieprasa ļaut pilnībā attīstīties cilvēka iztēlei.<sup>46</sup> Žoržs Batajs ir labs šādas uzdevuma izpildes piemērs.

Ja reiz par Dievu nav iespējams runāt teoloģiskos terminos, jo tie visi satur jēdzienisku nozīmi, kas attiecināma uz modernās, pirmsnīčeāniskās

43 Peterson D. J. – Op. cit. – P. 210.

44 Turpat.

45 Frye N. The Religious Vision of William Blake // Thomas J. Altizer, ed. *Toward a New Christianity*. – Op. cit. – P. 21, 25–26.

46 Turpat, p. 21–24.

pasaules dogmatisko un konceptuālo Dievu, varbūt ir iespējams runāt par Dievu, izmantojot mākslinieciskos izteiksmes līdzekļus? Varbūt Dieva meklējumi ir nevis jāpārtrauc vai jāaizsargā, bet jārada to iespējamība, izmantojot tekstu kā vietu, kur notiek domāšanas, psiholoģijas un kultūrvēsturiskās interpretācijas simbolos balstīta Dieva rekonstrukcija? Viens no pamatapgalvojumiem, ko par filosofiju ir izteicis Batajs, ietver domu, ka filosofija ir nevis konstants veidojums vai shēma, bet gan *vieta*, kur notiek konstrukcija.<sup>47</sup> Paužot idejas ar literāra naratīva palīdzību, Batajs ir labs paraugs ne vien iztēlei kā domāšanas par Dievu dzinējspēkam, bet arī pārstāv iztēli kā konstruktīvas komunikācijas līdzekli. Daiļliteratūrā viņš kā mākslinieciskās izteiksmes līdzekli izmanto cilvēkam raksturīgo zemāko emociju un instinktu raksturojumu, tā parādot nemitīgu individu mijiedarbību. Šāda mijiedarbes komunikācija ļauj vēstījuma gaitā attīstīt ne vien tipiskus raksturus un tēlus, bet arī noteiktu piecu dievišķajam, kas lielā mērā ir (ne)ieraudzīts caur otra tēla dziļi cilvēcisko un nereti ārkārtīgi viegli ievainojamo prizmu.

Izmantodams šo metodi, Batajs simboliskā valodā izspēlē „Dieva nāvi” vairākos savos darbos. Spilgtākās situācijas atrodamas īsromānā „Acs stāsts” (*Histoire de l'huile*, 1928) un romānā „Abats K.” (*L'Abbe C*, 1950). Viņa centrālais refleksijas objekts ir „klātneesošais Absolūts”. Tā, piemēram, romāns „Edvardas jaunkundze” (*Madame Edwanda*, 1941) sākas ar īsu ievadu:

Ciešanas [mokas, sāpes] ir augstākais absolūts. Augstākais vairs nav valdnieks: tas mājo lielpilsētu zemākajās paslēptuvēs. [...] Pieplacis pie zemes [...], tas gaida, guļ, gaidīdams savu atnākšanu, kas izraisīs vispārējās bailes. Taču pa to laiku un pat tad viņa žēlabas nicīgi ņirgājas par visu, kas notiks, par visu, kas ir.<sup>48</sup>

47 Bataille G. *Theory of Religion*. Transl. R. Hurley. – New York: Zone Books, 1992. – P. 11.

48 Bataille G. *My Mother. Madame Edwanda. The Dead Man*. Transl. A. Wainhouse. – London: Marion Boyars Publishers, 2003. – P. 147.

Palūkosimies uz šo rindkopu ateoloģijas kontekstā – Absolūts, ko šajā gadījumā iespējams skaidrot kā Dievu, gaida, ieņēmis pasīva novērotāja pozīciju. Tas ir zaudējis savu aktivitāti, vienlaikus gaida uz to, un pats ir kļuvis par ciešanām, par kurām ņirgājas. Kas radījis šīs ciešanas? Vai tām ir kāds sakars ar visa bezjēdzības un Dieva trūkuma pieredzi?<sup>49</sup> Kara laikā tapušās piezīmēs Batajs sniedz īsu ieskatu savās teoloģiskajās nostādnēs, norādot, ka cilvēka domāšanai ir divi noteikumi – Dievs un apziņa par Dieva trūkumu.<sup>50</sup> Tas sasauca ar Alticera–Hamiltona uzstādījumu par Dieva trūkuma pieredzi. Taču Batajs, pretēji „Dieva nāves” teologiem, negaida augšāmcelšanos vai Dieva nāves izraisītās nakts beigas, šajā rindkopā „atnākšana” parādās kā laikā neierobežota nenovēršamība. Viņš norāda, ka Dievs ir tikai juceklis starp sakrālo (religiģisko aspektu) un saprātu (instrumentālo, noderīgo aspektu) – tādējādi viņam var tikt ierādīta vieta tikai tādā pasaulē, kur noderīgais un sakrālais saplūst vienā, radot mierinājumu. Kad Dievs vairs nav pielīdzināms saprātam, tajā parādās kaut kas biedējošs.<sup>51</sup> Tas varētu būt viens iemesls, kāpēc „atnākšana” izraisīs vispārējas bailes – Batajam Dievs nekādā ziņā nav tas pats, kas saprāts. Un, ja tā, tad cilvēks ir spiests saskarties ar Dieva pietrūkumu – un šis trūkums savukārt saplūst ar pasaules „pēdējo stadiju”, kurā vairs nav nekā noderīga un kura tādējādi nevar solīt nākotnes apbalvojumus vai sodu.<sup>52</sup> Formulējums „viss, kas notiks” zaudē jēgu vai, precīzāk sakot, saplūst ar to, „kas ir”, jo no pasīvā Absolūta pozīcijas laiks netiek diferencēts, nākotne ir zaudējusi savu nozīmi. Vai šādā situācijā cilvēkam ir jāpieņem „apslēptā Dieva” fakts kā negrozāms un jāmēģina dzīvot ar apziņu par Dieva klātneesamību? Tieši Dieva trūkumam jeb klātneesamībai Batajs piešķir ievērojamu nozīmi – Dieva klātneesamība spēj izpausties valodā, bet pats

49 Interpretācijas sašaurināšanas labad rakstā atturos no šī Bataja romāna vēl vienas interesantas interpretācijas, kas balstītos romāna vēsturiskās tapšanas laikā un dziļi skartu cilvēka eksistenciālās un reliģiskās refleksijas kara apstākļos.

50 Bataille G. *Guilty*. Transl. B. Boone. – Venice, CA: The Lapis Press, 1988. – P. 6.

51 Turpat.

52 Turpat.

Dievs – caur vērojumu. Dievs ir atbrīvojies no sava dievišķuma, tas ņirgājas par esošo pasauli, vienlaikus gaididams pats savu atnākšanu. Iespējams, ka šeit iezīmējas cilvēka vienīgās iespējamās aktivitātes ekvivalents „Dieva nāves” situācijā – gaidīt, atrodoties „klātneesamības pieredzē”, vienlaikus fiksējot šo „Dieva trūkumu” vērojumā. Gaidīšana nereti ietver vilcināšanos, bailes un priekšnojautas, kas dievišķā atnākšanas gadījumā skan līdzīgi draudam.

„Edvardas jaunkundze” atšķiras no citiem Bataja romāniem arī ar interesantu formu, – pirmkārt, autors tā publicēšanai izvēlēties lietot pseidonīmu (Pjērs Anželike); otrkārt, – romānu ievada Žorža Bataja priekšvārds. Treškārt, neraksturīgi literāram darbam sižeta plūdumu vietām pārtrauc nelieli iespraudumi kvadrātikavās, kuros parādās tieša refleksija, kas lielā mērā saistīta ar dievišķā izjūtu cilvēciskās pozīcijas kontekstā. Tieši tāpēc mazliet vairāk par šīm „kvadrātikavu refleksijām”.

Pavisam īsi par romāna sižetu, neiedziļinoties tā interpretācijās. Romāna centrā ir Batajam raksturīga literāra tēla, ko sauca par „libertīnu”, un prostitūtas Edvardas vienreizējs sakars un saruna, kas noslēdzas ar libertīna pozīcijas maiņu, no seksuāli aktīva spēka pārvēršoties pasīvā novērotājā.<sup>53</sup>

Pirmajās kvadrātikavās autors uzsver sāpes, ko sagādā atgadījuma ar Edvardas jaunkundzi pārstāstīšana. Turklāt viņš norāda, ka šim stāstam nav sākuma.<sup>54</sup> Šajā romānā, līdzīgi kā citviet Bataja daiļradē, erotisms izpaužas kā cilvēciska pieredze, kas ir vienlaikus biedējoša, ārpus saprāta robežām un fatāla. Šī fatalitātes apziņa, kas nereti pārsteidz Bataja varoņus, savā nenovēršamībā un „ārpus saprāta” pozīcijas dēļ liek apsvērt domu, vai precīzāks tās apzīmējums nebūtu „dievišķā pieredze”. Nākamajās kvadrātikavās, kas ilustrē galvenā varoņa un Edvardas jaunkundzes mīlas aktu, redzami vien daudzpunkti, kas, domājams, uzsver pauzi, un,

53 Bataja „kanonā” arī libertīnam-novērotājam ierādāma nozīmīga vieta, sevišķi, ja runā par cilvēciskās eksistences apzināšanos (piemēram, Robērs jau pieminētajā romānā *L'Abbe C* ir viens no spilgtākajiem libertīna-novērotāja raksturiem).

54 Bataille G. *My Mother. Madame Edwarda. The Dead Man*. – Op. cit. – P. 148.



kā izrādās vēlāk, arī statusa maiņu – pēc notikušā milas akta abi saskaras ar „debesu tukšumu”<sup>55</sup>. Šķiet, šajā aktā abi cilvēki ir izjutoši dievišķā *trūkumu*, pateicoties savas cilvēciskās esamības miesiskumam. Vienlaikus Edvardas jaunkundze ir paspējusi pasludināt sevi par Dievu: „Dievs bija iedomāts kā ielasmeita un sajuka prātā, – no filosofijas viedokļa raugoties, tam nav nekādas nozīmes.”<sup>56</sup> Parādot filosofijas neieinteresētību šajā jautājumā, vispirms nāk prātā Ničes pasludinātā Dieva nāve, kur ārprātīgais, paziņojot Dieva nāvi, tātad pats uz šīs ārprātības pamata kļūst par Dievu. Un, ja tā, tad Dievs mirst līdz ar cilvēku – kad tas pārtop rituālu, liturģijas un dogmatikas automātā, pārstāj domāt, dzīvo veltīgos mēģinājumos izvairīties no grēka un tādējādi vispirms kļūst par ētisku būtni, nevis ticīgo vai neticīgo. Vieta netiek atvēlēta nedz iekšējai pieredzei, nedz dievišķā klātesamībai vai klātneesamībai. Šāds Dievs nevar būt Absolūts, tas ir pārāk cilvēcisks. Turklāt tam raksturīgs vēl kas, kas var tapt nozīmīgs tā godīguma dēļ, – krustāsišana kā ievainojums, caur kuru ticīgie komunicē ar Dievu.<sup>57</sup> Atšķirībā no Alticera, kas aizvien vēl saglabā ticīgā statusu, uzsverot krustāsišanu kā būtisku notikumu Rietumu kultūras izpratnē un kristietības galīgajā atsvešinātībā no pasaules, Batajs par dievišķā un cilvēciskā vienīgo saskares punktu izvirza ciešanas un ievainojumu. Savā attālinātībā un apslēptībā dievišķais ir smagi ievainojis romāna „Edvardas jaunkundze” galvenos varoņus, liekot tiem apzināties savas cilvēciskās esamības galīgumu. Erotisms šajā kontekstā parādās kā ievainojuma ierocis, savveida ceļš pretim fatalitātes un „ārpus saprāta” izjūtai (šis termins ir adekvātāks ārpus saprāta pozicionētas eksistences apzīmēšanai). Un vienlaikus ir panākts arī pretējais – šī ievainojuma dēļ viņi spēj saskarties ar apziņu par klātneesošu Absolūtu, par tā trūkumu. Tādā veidā subjekts ir izpostīts meditācijā, bet objekts kļūst par mirstošu upuri. Faktiski meditācija jeb apziņa par universāla subjekta–objekta

55 Turpat, p. 151.

56 Turpat, p. 155.

57 Bataille G. *Guilty*. – Op. cit., p. 31.

„nepastāvēšanu” ievaino un posta kā vienu, tā otru.<sup>58</sup> Tādējādi krustāsišanas notikums nepadara Dievu nedz dzīvu, nedz klātesošu, taču ļauj apzināties tā trūkumu un līdz ar to neapsīkt centienos apzināties savu esamību. Batajs norāda, ka Visuma aklajā naktī var atklāt tā daļas un tādā veidā – atklāt sevi, pietuvoties sev kā eksistenciālai vienībai, kas cilvēciskās eksistences kontekstā, iespējams, ir lielākais iespējamais sasniegums.<sup>59</sup>

Paradoksāli, ka šajā Dieva pietrūkuma pieredzē, kas izkristalizējas prostitūtas Edvardas un galvenā varoņa (Batajam tipiskais „libertīns”) sakarā un sarunās, kā būtisks elements veidojas rakstīšanas process. Dievs ir mēms un nerunā, taču literatūra nav zaudējusi balsi. Turklāt konstruētais sižets nedarbojas kā naratīvs (ja īsi definējam naratīvu kā komunikācijas līdzekli starp autoru un lasītāju) bez teksta dekonstrukcijas. „Ja jānogulstas kailam, nav iespējams spēlēties ar vārdiem, niekoties ar lēni plūstošiem teikumiem. [...] Ja neviens neatklās, ko esmu pateicis, es būšu rakstījis veltīgi. [...] Šai grāmatai ir savs noslēpums, es to neatklāšu.”<sup>60</sup> Batajs tiecas uz pilnību, uzsverot romāna naratīva funkcijas – nav iespējams atklāt domu, nepaturot prātā mijiedarbību par pretējo. Līdzīgu ideju Batajs pauž arī romānā „Abats K.”:

Vienīgais veids, kā iespējams izpirkt rakstīšanas grēku, ir iznīcināt uzrakstīto. Taču to var izdarīt vienīgi autors; sagraušana atstās neskartu to, kas ir nozīmīgs. Taču es varu piesaistīt noliegumu tik cieši, lai mana pildspalva pamazām izdzēs uzrakstīto. Tādējādi tā pabeidz to, ko kopumā jau pabeidzis „laiks” [...]. Es ticu, ka literatūras noslēpums slēpjas tur un ka grāmata nav skaistumlieta, ja vien tā nav prasmīgi izrotāta ar krāsmatu vienaldzību.<sup>61</sup>

58 Turpat, p. 45.

59 Turpat, p. 24.

60 Bataille G. *My Mother. Madame Edwarda. The Dead Man*. Op. cit. – P. 156.

61 Bataille G. *L'Abbe C.*, transl. P. A. Facey. – London: Marion Boyars Publishers, 2001. – P. 128.



Šī alūzija, skatīta Dieva trūkuma kontekstā, paver interesantu lauku interpretācijai – tieši tāpat kā teksts nepilda savu funkciju, ja netiek vienlaikus iznīcināts (piemēram, autora tekstā „ielikto domu” naratīva komunikācijā var iznīcināt dzīvīgs lasītājs, saskatot tajā pavisam ko citu u. tml.), arī Dievs zaudē savu dievišķumu, ja vienlaikus nav dzīvs un miris. Padarīt mirušu Dievu dzīvu bez augšāmcelšanās parādības iespējams, tikai apzināti pārvarot klātneesošo Dievu. Tas ir vienlaikus destruktīvs un kreatīvs spēks, kas jebkurā gadījumā paliek cilvēcisks. Par Dievu mums ļauj runāt tikai apmulsums un pakļaušanās. Arī šeit iezīmējas spēcīga atsauce uz erotiku, kas visbiežāk tiek saistīta ar mulsumu un fizioloģiskām „grūtībām pretoties”. „Dieva nāve” Batajam nozīmē atgriešanos „mainīgā, sadalītā un neizprotamā īstenībā”.<sup>62</sup> Dievs atklājas tekstā, jo tas tāpat ir vienlaikus destruktīvs un kreatīvs spēks; tas pats sevi izposta un tādā veidā pretendē uz absolūtu nozīmi, kas var tikt izskaidrota tikai ar klusuma palīdzību. Un vienlaicīgi tāds teksts var tikt izmantots kā mūžīgā saikne uz Neko, kas, no savas puses, kļūst absolūts. Cilvēks apzinās savas eksistences galīgumu, un tas liek viņam veltīgi ilgoties pēc Dieva. Esamības galīguma apziņa savukārt liek cilvēkam apzināties savu neesamību un tas ir mokoši. Tomēr Dievu iespējams sasniegt caur savas neesamības apzināšanos, sevis atrašanu Visuma naktī un nenovēršami – caur bailēm, ko rada šī saskarsme ar pašu. Mirt iespējams, tikai apzinoties savu nāvi.<sup>63</sup> Savukārt „Dieva nāvi” iespējams „apzināties” tikai caur savējo.

„Dieva nāves” teologi skaidro, ka runāt par Dievu nozīmē balstīt visu, ko par to sakām, Jēzus notikumu modeli. Šeit parādās jautājums – vai to iespējams paveikt, vai Jēzus notikums ļauj atcelt Dieva attālināšanās un klusēšanas problēmu? V. Hamiltons skaidro, ka Dieva nāves laika Dievs un Dievs, kura atnākšanu Jēzū Kristū cilvēks gaida, ir klātesoši vienlaikus un ka nepastāv jēdzienisks veids, kas ļautu piešķirt katram šim „fenomenam” savu vietu. Lēmums pieņemt Jēzu par savu Kungu

62 Turpat, p. 31.

63 Turpat, p. 7.

ir brīdis, kad cilvēks saskaras ar grūtībām, kas tomēr dod iespēju atlikt neticības draudus vai sadumpošanos pret cita veida dievišķumu. Pašreizējā situācijā abi klātesošie koncepti viens otru iespaido, labo un pārkāpj. Viņš uzsver, ka skaidri zināms ir tikai viens – cilvēks šajā gadījumā ir izvēlēties ticēt, ka krustāšanās bija Dieva brīva izvēle; tādējādi izsakot divus apgalvojumus, – pirmkārt, ka Jēzus nekad neatlaidis ticīgo; vienlaikus tas liek apgalvot, ka Dieva varu nevar ietekmēt, tātad, otrkārt, Dieva nolūks attiecībā uz radību ir skaidrs, viņa spēks stāv pāri zemes spēkiem. Tomēr, Hamiltons norāda, ņemot vērā kara un ciešanu fenomenu, šādam apgalvojumam teoloģiskā kontekstā trūkst ticamības. Dieva spēks faktiski definēts kā vājums un sekošana šādam uzstādījumam atņem daudz no drošības, ko kristieši izjūtuši citos laikos. Faktiski Hamiltons konstatē „Dieva nāves” situāciju, taču nepiedāvā tai nekādu risinājumu ārpus jau zināmās kristīgās tradīcijas.<sup>64</sup> Protams, šeit vietā ir jautājums, vai „Dieva nāves” faktam/situācijai ir nozīme ārpus kristietības konteksta? Atšķirībā no Hamiltona, Bataja piedāvājums „mēmā Dieva” problēmas risinājumam nostājas soli ārpus „klasiskās” ateoloģijas uzstādījumiem – galveno uzmanību rakstnieks koncentrē uz „Dieva trūkuma” cilvēcisko pieredzi un tās aspektiem, tādējādi par centrālo punktu izvirzot nevis kristietības uzstādījumu Kristus notikumā, bet gan paša cilvēka reliģisko pieredzi, kuru „mēmā Dieva” problēma neizslēdz. Bataja skatījums šķiet plašāks, jo skar dievišķo kā reliģisku fenomenu ne tikai kristietības kontekstā. Postmodernais pasaules skatījums koncentrējas uz cilvēku kā starpdimensionālu un grūti definējamu, taču galīgu esamību. Pretēji 20. gadsimta sākuma teoloģijai, kas centās atbrīvoties no cilvēcisko iezīmju piejaukuma ticības formās, Batajs reliģisko pieredzi skata primāri kā cilvēcisku fenomenu, kas faktiski arī ir loģiskais kritērijs „Dieva nāves” izvērtējumam – Dievs paliek miris, ciktāl cilvēciskā esamība ierobežo tā meklējumus. Būtiska ir individuāla aprakstītās klātneesamības apzināšanās (vai izjūta) un komunikācija caur sāpēm un ievainojumu, atrodoties „ārpus

64 Hamilton W. *The New Essence of Christianity // Toward a New Christianity*, ed. T. J. Altizer. – Op. cit. – P. 281–283.

saprāta” pozīcijā, kas paradoksālā veidā cilvēcisko un dievišķo savieno. Gluži kā misticismā, šī personiskā pieredze ir dziļi individuāla, tomēr kopīgais punkts ir cilvēciskās esamības galīguma kā cilvēci vienojoša faktora apzināšanās. Batajs runā par Dievu, izmantojot par atskaites punktu cilvēku, kas ir pakļauts realitātes iedarbībai. Atšķirībā no Alticera, Batajs necilvēcisko Dievu Kristū un tādējādi attālinās no kristīgās tradīcijas, vienlaikus to noliedzams vai pat iestādamies pret vēsturisko kristietību (kas, vismaz teorētiskajos uzstādījumos, ir arī „klasiskās ateoloģijas” mērķis).<sup>65</sup> Batajs nostata dievišķā un cilvēciskā saskarsmes punktu ārpus cilvēka, atsvešinādams dievišķo tik ļoti, ka dievišķā pieredze balansē uz valodā grūti raksturojama misticisma robežas. Cilvēks ir vienlaikus Dieva slepkava un, dzīvodams ar šo apziņu, kļūst arī par slepkavības izmeklētāju, vaicājot pēc transcendentālās atsvešinātības cēloņiem; tādējādi šī „Dieva nāves” apziņa jeb apziņa par klātneesamības klātesamību izvirzās „anarhistiskās ateoloģijas” centrā. Faktiski Batajs „mēmā Dieva” problēmu risina ar iztēles, literāra naratīva un erotisma kā pieredzes „ārpus aprāta” metodēm. „Dieva nāves” situācijā, kurā Dievs ir apklusis un paliek miris, par komunikācijas līdzekli ceļā uz Dieva klātneesamības apzināšanos kļūst cilvēks un viņa paša sevis izpēte uz lielā Nekā fona. Jautājums, vai Bataja uzsvērtajai dievišķā klātneesamībai tomēr varētu būt kādas kopīgas iezīmes ar Alticera apspēlēto „nekādību” un „nekā” konceptu, pagaidām paliek neatbildēts.

65 Spēcīga ilustrācija Bataja pozīcijai attiecībā uz vēsturisko kristietību rodama viņa romānā „Abats K”.

Arnis Mazlovskis

## Vēlino stoīķu un budistu ētikas paralēles

**D**ivām pazīstamām ētikas sistēmām – vēlinās Stojas un budisma – piemīt tālejoša līdzība, neskatoties uz atšķirībām to izcelsmes ģeogrāfiskajā areālā un kultūras kontekstā.

Stoicisma pamatus lika Zēnons no Kitijas 3. gs. p.m.ē. Šajā filosofijā saskatāma atkarība no diviem vēsturiskiem avotiem – Hērakleita mācības par pasaules prātu un Sokrata ētikas, ko stoīķi pārņēma ar kiniķu starpniecību. Agrīnā perioda stoīķiem, īpaši Hrisipam, bija lieli nopelni loģikas attīstībā. Vēlīnie stoīķi Seneka (ap 4 p.m.ē.–65 m.ē.), Epiktēts (ap 55–138) un Marks Aurēlijs (121–180), kuri darbojās Romas impērijā, filosofijas centrā izvirzīja ētiku; arī viņu morālie vērtējumi ievērojami atšķirās no šīs skolas uzskatiem iepriekšējos periodos. Pretēji asociāli orientētajiem kiniķiem stoīķi atzina iesaistīšanos sabiedriskā dzīvē. Stoīķu ētika balstījās uz diviem Sokrata principiem – ka moralitāte ir absolūti vērtīga<sup>1</sup> un ka tikums ir pašpietiekams laimei.<sup>2</sup> Jau Aristotelis mācīja, ka tikumībai ir suverēna motivācija<sup>3</sup> un ka pastāv autonomas moralitātes īstenošanas iespējas.<sup>4</sup> Griba nosaka darbības ētisko raksturu: tikums un netikums balstās pareizā vai nepareizā izvēlē.<sup>5</sup> Stoīķi strikti nošķīra nodoma ētisko

1 Ksenofons. *Atmiņas par Sokratu*, III, 9, 5; grāmatā: *Netveramais Sokrats*: Sokrats sengrieķu domātāju un rakstnieku atmiņas. – Rīga: Liesma, 1987. 113. lpp.

2 Platons. *Gorgijs*. / No sengrieķu valodas tulkojis Ābrams Feldhūns. – [Rīga:], Zinātne, [2004], 470e.

3 Aristotelis. *Nikomaha ētika*. – Rīga: Zvaigzne, 1985. VIII (Θ), 15 (XIII): 1162b36.

4 <http://www.Informationphilosopher.com./solutions/philosophers/epictetus/> (16.11.2010).

5 Epictēte. *Entretiens*. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé. – 2-ème édition, revue et corrigée. – Paris : Les Belles Lettres», 1975. I, 29, 1.

vērtību un tā faktisko realizāciju, ko ietekmē liktenis.<sup>6</sup> Sengrieķu pirmo pamattikumumu – gudrību Epiktēts saskatīja morālā izvēlē jeb nodomā – προαιρεσις. Uzsverdam apzinātas attieksmes indeterminisko raksturu, viņš anticipēja moderno brīvās gribas konceptu.<sup>7</sup> Daudzu labumu (mantiskā un sociālā stāvokļa, veselības, tuvinieku un pašas dzīvības) nenovēršamā pakļautība svešai varai motivē laimes meklējumos uz tiem neorientēties. Specifisku cilvēka īpašību (το οικειον) stoīķi redzēja prātā, un tas liek gribai rūpēties tikai par jomu, kas atkarīga no morālā subjekta (savu attieksmi un lēmumiem).<sup>8</sup> Tikumu viņi uzskatīja par vienīgo labumu, netikumu – par vienīgo ļaunumu, visu pārējo – par ētiskā ziņā neitrālu, kura vērtību nosaka izraisītās sekas.<sup>9</sup>

Ap 5. gs. p.m.ē. Ziemeļindijā radās reliģiski filosofiska mācība, kam Rietumos piešķirts *budisma* nosaukums. Tās dibinātājs Siddhārtha Gautama (sanskrita versijā) jeb Siddhattha Gotama (pāli versijā) bija cēlies no sākju cilts valdošās ģimenes, tādēļ pazīstams arī ar pievārdu Sākjamuni – sākju gudrais. Ar epitetu Buda (*buddha* – apskaidrotais) viņu godina kā vēstītāju par cilvēka eksistences liktenīgu problēmu risinājumiem. Par tuvāku viņa dzīves hronoloģiju ir lielas domstarpības. 1956. gadā dienvīdu budisms svinēja viņa nāves 2500. gadadienu. Ilgu laiku vēsturnieki Rietumos šo notikumu datēja ar 480 p.m.ē., bet nesen kā varbūtīgāks viņa dzīves laiks norādīts 463–383 p.m.ē.<sup>10</sup> Sanskritā Budas mācība saucas *buddhadharma*, pāli valodā – *dhamma (sāsana)*. Jāatzīmē, ka vārds *dharma* ir daudznozīmīgs. Tas atvasināts no saknes *dhar* – turēt, balstīt; lietvārds *dharman*

6 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules Lucīlijam par ētiku*. / Ābrama Feldhūna tulkojums un komentāri. – Rīga: Zinātne, 1996, 14. vēstule, 16.

7 Christopher Gill. *The school in the Roman imperial period // The Cambridge Companion to the Stoics*. / Ed. Brad Inwood. – Cambridge University Press, [2005]. P. 47.

8 Epiktēts. Rokasgrāmata, I // Marks Aurēlijs. *Pašam sev*. – Rīga: Zvaigzne, 1991. 130.

9 Lūcijs Annējs Seneka. *Dialogi*. No latīņu valodas tulkojis Ābrams Feldhūns. – [Rīga:] Zinātne, [2001]. Par laimīgu dzīvi, IV.

10 Hajime Nakamura. *The historicity of Gotama Buddha*. Dharma World, March/April 2005, p. 28.

nozīmē balstu, nesēju. Filosofijā ir svarīgs dharmas lietojums ne tikai mācības, likuma vai patiesības, bet arī esamības elementa – noteiktas pazīmes nesēja nozīmē.<sup>11</sup> Budas vēstījuma pilnīgākais un autentiskākais izklāsts ir plašā pāli tekstu krājumā *Tipitaka* ([Mācības] trīs grozi). Tas sarakstīts starplaikā no Gotamas nāves līdz III vispārējam budistu koncilam Pātaliputrā ap 245 p.m.ē. un starp citām atziņām ietver arī morāles normas (*sīla*). Šajā rakstā izmantoti minētā avota tulkojumi; specifiskie termini doti attiecīgi to pāli formā. Budas reliģiski ētiskajai mācībai pilnīgi atbilstošs dzīvesveids iedibināts mūku kopienā (*sangha*). Nosacījumi pieņemšanai kopienā, mūku disciplinārais kodekss (*pātimokkha*) un grēksūdzes kārtība noteikti *Tipitakas* pirmajā daļā – *vinaya-pitaka*. Otra daļa (*sutta-pitaka*) sastāv no Gotamas un viņa mācekļu runām, kurās dots mācības daudzpusīgs skaidrojums mūkiem un lajiem. Visiem budistiem jāizpilda pieci priekšraksti – atturēties no dzīvības iznīcināšanas, sveša īpašuma piesavināšanās, nekārtīgām dzimumattiecībām, meliem un apreibināšanās. Trešā daļa (*abhidhamma-pitaka*) veltīta metafizikai un psiholoģijai.

Tāpat kā vairākas citas indiešu reliģiski ētiskās mācības budisms atzīst dzīvo būtņu pārdzimšanu, nosoda vardarbību un slavē vienaldzību pret laicīgiem labumiem. Garīgās pilnveidošanās praksei Gotama sludināja *vidējo ceļu*, noraidīdams gan hedonismu, gan pārspīlētu askēzi un uzsvērdams personīgu atbildību.<sup>12</sup> Budas mācības pamatā ir *četras cēlās patiesības*: ka universāla dzīves pieredze ir ciešanas, ka ciešanu cēlonis ir dziņas, kaislības (*tanhā*) un pieķeršanās, ka no ciešanām var atbrīvoties, atmetot dziņas, vēlmes un kaislības, un ka pastāv metode iekšējas brīvības un miera sasniegšanai. Ciešanas rada ne tikai mokoši notikumi un atgadījumi, bet arī laimīgo pārdzīvojumu nedrošais un pārejošais

11 Б.В. Семичов. Элемент сознания (по палийским первоисточникам). // *Материалы по истории и филологии Центральной Азии*, вып. 3. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1968. С. 22.

12 *Дхаммапада*. Перевод с пали, введение и комментарии В.Н. Топорова. – Москва: Институт востоковедения, 1960. С. 165.

raksturs.<sup>13</sup> Budistu sapratnē pasaules process (*samsāra*) ir esamības elementu neprātīga plūsma, kurā cēloņi un sekas virknējas augošās ķēdēs,<sup>14</sup> bet kurā valda objektīva tiesiska kārtība (*kamma* likums).<sup>15</sup> *Kamma* budismā nozīmē apzināto aktu morālo raksturu: „ļauņai darbībai ir ļaunas sekas [...], ja kāds rada sāpes ar darbiem, vārdiem un domām [...], viņš pārdzimst sāpju pilnā pasaulē [...], ja kāds veic nesāpīgu darbību [...], tas pieredz nesāpīgas sajūtas.”<sup>16</sup> Atbildīga par kammu ir griba – tā ir pamats domām, runai un darbiem.<sup>17</sup> Individuālajā dzīvē iespējama impulsu apņemšana, tā ir budistu mērķis (*nibbāna* – izdzišana).<sup>18</sup> Pamats cilvēku kļūmīgajai situācijai ir neziņa; glābšanās ceļa pirmais posms ir pareizs redzējums.<sup>19</sup> Budismam tālu izplatoties – robežās no Kalmikijas līdz Japānai un no Burjatijas līdz Malaizijai, tajā iezīmējās vairāki virzieni ar savdabīgām reliģiskām idejām un radās plaša literatūra, ieskaitot lielas ideālistiskas sistēmas. Tomēr Gotamas mācība šķiet senākais vēsturiskais avots visiem novirzieniem un skolām, viņa iespaids un autoritāte jūtama visā tradicionālajā budisma areālā.

13 *Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung Majjhimanikāya des Pāli-Kanons*. Übersetzt von Karl Eugen Neumann. II Auflage. – München: R. Piper Co., 1921. – IV, 6.

14 Васубандху. *Абхидхармакоша*. / Перевод Б.В. Семичова и М.Г. Бряского. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1980. С. 116, 149.

15 Dalai Lama XIV. *Das Auge der Weisheit: Grundzüge der Buddhistischen Lehre für den westlichen Leser*. – Bern, München, Wien: Otto Wilhelm Barth Verlag, 1989. S. 79.

16 *Die Lehrreden des Buddha aus der angereichten Sammlung Anguttara-Nikāya*. – Neue Gesamtausgabe in 5 Bd. / Aus dem Pāli übersetzt von Nyanatiloka. 4-te, rev. Auflage. – Freiburg in Breisgau: Aurnum, 1984. IV, 231.

17 Turpat, VI, 63.

18 Ф. И. Щербатской. *Философское учение буддизма*. – Петербург: [s. n.], 1919. С. 43–45.

19 K. Sri Dhammananda. *Treasure of the Dhamma*. – [Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1994]. P. 54–56, 146.

### Nevēriba pret ārējiem labumiem un jūtu ierobežošana

Attīstīdami pieņemtās atziņas par vērtību struktūru, stoīķi izveidoja „terapeitisko” ētiku.<sup>20</sup> Gribas pakļaušanu prātam viņi atzina par pieņākumu (καθηκον) – kā nosacījumu dzīvei saskaņā ar dabu – vispārīgo dievišķo kārtību.<sup>21</sup> Līdzās gudrībai tika transformēti arī pārējie galvenie tikumi: mērenība tika pārveidota labprātīgā paciešanā, drosme saprasta kā kaislību apspiešana un taisnīgums – kā pašaieliedzība. Bagātība un bauda vismaz teorētiski tika nievātas, vienkāršība un pieticība – slavētas.<sup>22</sup> Seneka ieteica tikumu izkopšanas nolūkā periodiski ievērot gavēņa dienas, kurās pārtikt no ūdens un vislētākās barības – rupjas maizes, grūbu zupas.<sup>23</sup> Impulsu ierobežošana, alku izskaušana ir mērķis tipiskiem stoīķu pamudinājumiem.<sup>24</sup> Par labu tiesnesi uzskatīja tādu, kas noziedznieku notiesā, bet neienīst,<sup>25</sup> un par gudru labvēli – to, kas nelaimīgajiem palīdz, nedalīdamies ar tiem satraukumā un bēdās.<sup>26</sup> Ciktāl valda instinkti un dziņas, pastāv verdzība. Mazāk pievērsties ārējiem labumiem, palielinās iekšējā brīvība. „Kāds tirāns, kāds zaglis un kāda tiesa var būt bīstama tiem, kam tik maz nozīmē viņu ķermeņi un īpašums?”<sup>27</sup> Pār to, kas nebaidās nāves, nav nekādas varas.<sup>28</sup> Pēc Epiktēta domām, cilvēkam

20 Malcolm Schofield. *Stoic ethic//: The Cambridge Companion to the Stoics*. Ed. Brad Inwood. – Cambridge University Press, [2005]. P. 253.

21 Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum*, VII, 86–87.

22 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 104. vēstule, 34.

23 Turpat, 18. vēstule, 10.

24 Marks Aurēlijs. *Pašam sev*. – Rīga: Zvaigzne, 1991, IX, 7.

25 Lūcijs Annējs Seneka. *Dialogi: Par dusmām*, I, 16, 6.

26 Annaeus Lucius Seneca. *Opera quae supersunt*. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1871. Vol. I. *De clementia*, 5.

27 Epictète. *Entretiens*, I, 9, 16–17.

28 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 26. vēstule, 10.

dzīvē jāizturas kā ciemiņam viesībās.<sup>29</sup> Īsteni Sokrata garā stoiķi sludināja, ka ļaunu pieredzēt ir labāk nekā ļaunu darīt.<sup>30</sup>

Budistu mūkiem jāievēro daudzi noteikumi, citstarp – arī par apģērbu un personīgās lietošanas priekšmetu inventāru. Viņi pārtiek no ziedojumiem, ēd tikai pirms dienasvidus, dzīvo bez dzimumsakariem, guļ šaurās, cietās gultās. Barībai nav jāsniedz izprieca vai bauda, tā ir tikai veselības uzturēšanas līdzeklis. Pašdisciplīna prasa laiku un pūles, vēlmju pārvarēšana nav viegla, bet ieguvums no tās ir izturība pret badu un slāpēm, karstumu un aukstumu, fiziskām sāpēm, nelabvēlību pret sevi, paša impulsiem. Kā ieteicama attieksme tiek kultivēta lēnprātība. Arī darbotamies citu dzīvu būtņu labā, mūks ierobežo savas jūtas.<sup>31</sup> Cēls, saprātīgs Budas māceklis nepieķeras panākumiem vai slavai, un viņam nekremt zaudējumi un paļā. <sup>32</sup> Vēl vairāk: būdams bez vainas, viņš pacieš pārmetumus, sodu un ieslodzījumu. Viņš netiecas pēc uzvaras pār citiem – tā rada uzvarētā naidu; vislielākā uzvara ir uzvara pār sevi. Nav vēlams tiekties pēc patīkamā: tam seko bailes, tā zaudējums ir sāpīgs.<sup>33</sup>

Kā zināms, pozitīvas jūtas – labvēlība, līdzjūtība un solidaritāte – mēdz stimulēt ētisku rīcību. Peripatētiķi jūtas uzskatīja par pieļaujamām un varbūtīgi derīgām. Aristotelis mācīja, ka atkarībā no apstākļiem oratoram jārosina ne tikai žēlums vai nepatika, bet arī dusmas, naids, skaudība, nenovēlība un niknums.<sup>34</sup> Viņš pat uzskatīja, ka dusmu trūkums sašutumu izraisošā situācijā ir morāliski nosodāms.<sup>35</sup> Platons ieteica

29 Epiktēts. *Rokasgrāmata*, XV // Marks Aurēlijs. *Pašam sev*.

30 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 95. vēstule, 52.

31 Volker Zotz. *Geschichte der Buddhistischen Philosophie*. – [Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1996]. S. 113.

32 *Anguttara-Nikāya*, III, 16, 93; IV, 162, 198; VI, 58; VIII, 6, 86; X, 99.

33 *Дхаммапада*, 103, 201, 211, 212, 399.

34 Aristoteles. *De arte rhetorica*. – Lipsiae: Car. Tauchnitius, 1831. III, 19, 3.

35 Aristotelis. *Nikomaha ētika*, 1126a4-6.

jūtas vienmēr kontrolēt,<sup>36</sup> bet reizē pieļāva dusmas pret nekrietnu cilvēku, kas nelabojas.<sup>37</sup> Vairīšanās no jūtām šķiet atņemam psiholoģisku balstu morālai darbībai. Apskatāmo mācību paudēji apzinājās šo iespējamo pārmetumu un uzsvēra aktivitātes nozīmi. Marks Aurēlijs rakstīja, ka ne tikai nemorāla darbība, bet arī pasivitāte var radīt netaisnību.<sup>38</sup> Epiktēts tieši atzina, ka cilvēkam nav jābūt nejūtīgam kā statujai, bet jādzīvo sabiedrībā atbilstoši savam raksturam, izpildot dabīgās vai uzņemtas dēla, tēva, pilsoņa, laulātā, kaimiņa, ceļabiedra, pārvaldītāja vai pavalstnieka saistības.<sup>39</sup> Dižs cilvēks augstu vērtē savu laiku un to pilnīgi izmanto.<sup>40</sup> Viņš „vienmēr domā tā: tagad nu ir laiks cīnīties, klāt ir olimpiskās spēles, un tās vairs nav atliekamas. Turklāt domā vēl tā: ar vienu pašu dienu un ar vienu pašu darbību līdz šim izcīnīto var vai nu zaudēt, vai noturēt!”<sup>41</sup> Pilnīga gribas izskaušana neatbilst ne Budas mācībai, ne viņa sekotāju reliģiskajai praksei. Buda uzsvēra, ka griba ir jāpārspēj ar gribu un ka viņš neslavē apstāšanos, bet tikai progresu garīgās pilnveidošanās ceļā; lai sekotu patiesībai, ir jāstrādā. Budistiem, kas nekļūst par mūkiem, jānodarbojas ar zemkopību, tirdzniecību, lopkopību, apsardzi, amatniecību vai jābūt ierēdņiem. Viņiem jāstrādā čakli un līdzekļi jātērē atbilstoši ienākumiem, nepieļaujot ne izšķērdību, ne pārāku pieticību.<sup>42</sup>

36 Platons. *Valsts*. – Rīga: Zvaigzne, 1982. IV grāmata, XIV–XVI.

37 Plato. *Opera omnia*. Vol.10. – Gothae-Erfordiae: Hennings, 1860. Leges, 731d.

38 Marks Aurēlijs. *Pašam sev*, IX, 5.

39 Epiktēts. *Entretiens*, III, 2, 4; II, 14, 8.

40 Lūcijs Annējs Seneka. *Dialogi. Par dzīves isumu*, I, 7, 5.

41 Epiktēts. *Rokasgrāmata*, LI.

42 *Anguttara-Nikāya*, VIII, 54; X, 5, 53.



### Attieksme pret dzīvību, sadzīves normas un sabiedriski valstiskie uzskati

Pēc vēlīno stoiķu uzskata, visi cilvēki kā saprātīgas būtnes ir radnieki, rūpes par citiem atbilst cilvēka dabai,<sup>43</sup> iecietība un samērīga līdztiesība pieder pie taisnīguma.<sup>44</sup> Tikumīgi var būt visi cilvēki: brīvi dzimušie, brīvlaistie, vergi, karaļi, trimdinieki, bagātie un nabagie. Vergu pakļautība vergturiem nevar būt pilnīga: no vergiem nedrīkst prasīt pretvalstisku vai noziedzīgu rīcību. Viens no cilvēka pienākumiem ir labdarība. Diža, augstsirdīga dvēsele palīdz, nāk pretī.<sup>45</sup> Cilvēcība nepieļauj nesaudzīgu, ciet-sirdīgu attieksmi pret pārējiem – viņu asinis jāsargā kā savējās.<sup>46</sup> Seneka nosodīja genocīdu un karus (*occisarum gentium scelus*), kuros mēdz cildināt briesmu darbus, ko uzskatītu par noziegumiem, ja tos pastrādātu civilpersonas.<sup>47</sup> Viņš slavēja sievietes, kas atturējušās no embrija iznīcināšanas.<sup>48</sup> Reizē viņš dzīvības atņemšanas jautājumā respektēja romiešu tiesības: kroplīgus vai nenormāli veidotus jaundzimušos var noslīcināt,<sup>49</sup> un nāvessods nelabojamiem noziedzniekiem ir labākais līdzeklis kopīgā labuma interesēs.<sup>50</sup> Pašnāvību stoiķi uzskatīja par pilnīgi pieņemamu un pat ieteicamu (*ευλογος εξαγωγη*), ja dzīve kļūst nepanesama vai arī to prasa tēvija, draugi vai paša gods: „Galvenais – atceries, ka durvis ir atvērtas”;<sup>51</sup> „izeja ir atvērta; ja negribat cīnīties, var bēgt”;<sup>52</sup> „ja [...] dzīvot nav vērts,

43 Marks Aurēlijs. *Pašam sev*, III, 4 un 9; VII, 22; VIII, 59; XI, 18.

44 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 30. vēstule, 11.

45 Annaeus Lucius Seneca. *Opera quae supersunt*. Vol. II. *De beneficiis*, III, 15, 4; 18, 2-4; 20, 1-2; IV, 12, 5.

46 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 88. vēstule, 30.

47 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 95. vēstule, 30.

48 Lūcijs Annējs Seneka. *Dialogi: Mierinājums mātei Helvijai*, XVI, 3.

49 Lūcijs Annējs Seneka. *Dialogi: Par dusmām*. I, 15, 2.

50 Annaeus Lucius Seneca. *De beneficiis*. VII, 20, 3.

51 Epictète. *Entretiens*, I, 24, 20.

52 Annaeus Lucius Seneca. *Opera quae supersunt*. Vol. II *De providentia*, VI, 7.

tad ej no dzīves projām labprātīgi”.<sup>53</sup> Nodzīvot līdz krusta nāvei Seneka atzina par ļoti nicināmu izvēli.<sup>54</sup>

Marks Aurēlijs domāja, ka cēlam cilvēkam jābūt gatavam aiziet no dzīves, taču aiziešanai jānotiek nosvērti un cienīgi. Kristiešu piekopto savas ticības absolutizēšanu viņš uzskatīja par lieku ķildīgumu un tās appliecināšanu ar dzīvību – par teatrālismu, kas nepelna atdarināšanu.<sup>55</sup>

Cilvēka daba netiecas pēc sodīšanas, arī dusmas, kas tiecas sodīt, nav saskaņā ar cilvēka dabu. Krietns cilvēks neievēro viņam nodarīto netaisnību: pirmkārt, mums jāatzīst, ka paši neesam bez vainas; otrkārt, arī kāda cilvēka atzišana par atreibības necienīgu ir atreibība, kas viņu pazemo; treškārt, nožēla ir smags sods.<sup>56</sup> Tikai necīgi un dumji cilvēki uzskata, ka, nekaitējot ienaidniekam, paši kļūstam nicināmi.<sup>57</sup> Svarīgs ir Senekas nošķīrums starp lēnprātību un saudzību, no vienas puses, un līdzcietību un žēlošanu, no otras puses. Pirmās divas ir tikumi, otrās divas – netikumi. Lēnprātībai viņš dod divas definīcijas: tā ir mērenība no tā puses, kurš spēj atmaksāt; vai saudzība, varenākiem sodot vājākos. Lēnprātība ir saskaņā ar prātu – tai valdot, tiek uzturēta pareizā kārtība. Žēlošana tiecas atlaist pelnītu sodu; tā ņem vērā tikai pašreizējo stāvokli un ignorē cēloņus. Līdzcietība ir jūtas, kas satrauc dvēseli; satraukums ir gudrā necienīgs.<sup>58</sup>

Stoicisma dibinātāji uzskatīja, ka daba dzīvniekus radījusi, lai cilvēks tos izmantotu. Arī Epiktēts nesaredzēja būtisku atšķirību starp darba un dabas veidojumiem, tomēr viņš uzstājās pret vēršu un aitu ganāmpulku izkaušanu, bezdelīgu un stārķu ligzdu izpostīšanu un sadedzināšanu.<sup>59</sup>

53 Marks Aurēlijs. *Pašam sev*, VIII, 47.

54 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 101. vēstule, 12.

55 Marks Aurēlijs. *Pašam sev*, XI, 3.

56 Lūcijs Annējs Seneka. *Dialogi: Par dusmām*, II, 10, 2; 28, 8; I, 6, 4; III, 26, 2.

57 Epiktēt. *Was von ihm erhalten ist nach der Aufzeichnungen Arrians*. – Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1940. Fragmente, VII.

58 Annaeus Lucius Seneca. *De clementia*, 4-6.

59 Epictète. *Entretiens*, I, 28, 15.



Epiktēta skolotājs Musonijs Rufs ieteica atturēties no gaļas ēdieniem. Viņš mācīja, ka sievietēm jābūt morāliski skaidrām un nav jāaizraujas ar greznošanos. Zēniem un meitenēm vajadzētu dot vienādu izglītību, ieskaitot arī zināšanas filozofijā. Darbos jāiesaistās kā vīriešiem, tā sievietēm, tikai daži darbi ir piemērotāki vienam dzimumam: mājsaimniecība – sievietēm, āra darbi – vīriešiem.<sup>60</sup> Seneka jūsmoja par dzidriem, nepiesārņotiem avotiem, brīvi plūstošiem strautiem un skaistām pļavām un pēla pilsētas ar augstiem, nedrošiem namiem un caurulēs iedzītu iesmaržinātu ūdeni.<sup>61</sup>

Seksuālas attiecības un laulību stoiķi uzskatīja par ētiskā ziņā neitrālām. Saprātīgo principu, ka no dabīgā nav jākaunas (*naturalia non sunt turpia*), agrīnais stoicisms dažreiz traktēja kā pieļāvumu barības un partnera neizvēlēbai un atteikšanās no diskrēcijas. Skolas attīstības vēlākā posmā attieksme kļuva smalkjūtīgāka, tika uzsvērtā atturība un atbildība. Epiktēts ieteica pirmslaulības no seksuālām attiecībām atturēties; tiem, kam tādas ir, jāievēro likumi; vientuļajiem nevajag ar savu stāju lielīties un kļūt neciešamiem.<sup>62</sup> Seneka pieļāva vīna lietošanu retos gadījumos atslābināšanās nolūkā. Dažreiz nepieciešams novirzīties no ikdienas rutīnas un skatīties no tik augsta redzespunkta, kādā citādi nebūtu drosme pacelties. Taču bieža apreibināšanās nav pieņemama jau pieraduma riska dēļ. Arī miegs ir vajadzīgs, lai atsvaidzinātos, bet dienu un nakti guļ tikai mironis.<sup>63</sup> Epiktēts brīdināja mācekļus, ka filozofijai nevar nodoties, ja nav atmetti slikti ieradumi.<sup>64</sup> Marks Aurēlijs rakstīja, ka tas, kurš mānās, nostājas pret Visuma dabu un vērsas arī pret sevi.<sup>65</sup>

60 *Muse, Mutter, Megäre: Was Philosophen über Frauen denken* / Zusammengefaßt und erläutert von Annegret Stopczyk. – [Berlin:] Aufbau Taschenbuch Verlag, [1997]. S. 33–38.

61 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 90. vēstule, 43.

62 Epictetus. *Encheiridion*, XXXIII, 7–8.

63 Lūcijs Annējs Seneka. *Dialogi: Par dvēseles mieru*, XVII, 4–11.

64 Epictète, *Entretiens*, III, 15, 10.

65 Marks Aurēlijs. *Pašam sev*, IX, 1.

Stoiķiem ir nopelni cilvēku pārnacionālas kopības veidošanā: uz jaunatjumu par piederību kādai zemei viņi atbildēja ar Sokrata vārdiem – pasaulei.<sup>66</sup> *Patriam meam esse mundum sciam* – par savu tēviju lai uzskatu pasauli.<sup>67</sup> Pasaule ir visu cilvēku kopīgās mājas.<sup>68</sup> Katrs cilvēks ir divu valstu pilsonis. Vienai viņu piesaistījusi dzimšana. Epiktēts atzina, ka par savu valsti mums jābūt gataviem pārciest vislielākās grūtības.<sup>69</sup> Seneka un Marks Aurēlijs Romas impērijā ieņēma augstu sabiedrisku stāvokli un apzinīgi tai kalpoja. Bet ir otra valsts, kuras robežas iezīmē saules ceļš debesīs.<sup>70</sup> Tā ir visaugstākā valsts (*ανωτατη πολις*), kas aptver visu cilvēci. Jāizkopj kopības sajūta (*κοινωνικον παθος*) ar visu cilvēci.<sup>71</sup> Aleksandrijas un Romas skolas attīstīja Platona un Aristoteļa sporādiski ieskicēto mācību par *dabiskām tiesībām*. To ontoloģisko bāzi stoiķi saskatīja prātā, kas ir viens un tas pats visām domājošām būtnēm, kopīgās dabīgās idejās un cilvēka rāmajā, sabiedriskajā un uzticīgajā raksturā.<sup>72</sup> Valsts likumu avots ir dabiskās tiesības, kas pastāvējušas pirms valsts rašanās.<sup>73</sup> Atbilstoši tām romiešu tiesībās tika atzīts, ka visi cilvēki sākotnēji ir dzimuši brīvi un vienlīdzīgi; viņiem ir neatsavināmas tiesības uz laulību, bērnu radīšanu un audzināšanu. Gaiss, plūstošs ūdens, jūra un jūras krasts pieder kopīgi visām dzīvām būtnēm.<sup>74</sup> Cilvēku varā nav mainīt dabiskās tiesības, tās ir spēkā mūžīgi visā pasaulē. Dabisko tiesību pārkāpšana nozīmē novēršanos no cilvēka dabas, un tas ir vissmagākais

66 Epictète, *Entretiens*, I, 9, 1.

67 Annaeus Lucius Seneca. *Opera quae supersunt*. – Vol. I. *De vita beata*, XX, 5.

68 Annaeus Lucius Seneca. *De beneficiis*, VII, 1, 7.

69 Epictète, *Entretiens*, III, 20, 4–14.

70 Annaeus Lucius Seneca. *Opera quae supersunt*. Vol. II. *De otio*, IV, 1.

71 Marks Aurēlijs. *Pašam sev*, III, 9 un 11; IV, 4; VII, 9.

72 Epictète, *Entretiens*, I, 22, 1; IV, 1, 126.

73 M. Tullius Cicero. *Opera omnia*. – Tomus IX. – Lipsiae: Otto Holtze, 1867. *De legibus*, I, 6 (19).

74 Ulpianus. *Digesta seu Pandecta*, I, 1; 4; L, 17, 32. – Gaii Institutionum iuris civilis commentarii quattuor, 2, 1, 1.

sods, ja pat no konkrēta soda izdodas izvairīties.<sup>75</sup> Dabisko tiesību jēdziens ir vēsturisks pamats mūsdienu cilvēktiesību principam. Garantējot visu cilvēku cieņu un drošību, virkne pamattiesību un brīvību tagad tiek juridiski aizsargātas. Papildus vispārīgām tiesību normām dažādām ļaužu grupām morāles un reliģijas jautājumos ir īpaši, vairāk vai mazāk atšķirīgi uzskati, kam ir dziļas vēsturiskas saknes. Augstas ētiskas normas savu vajadzību ierobežošanā, dziņu apspiešanu, lēnprātību un saudzību, pārestību piedošānu, sevis vainošanu un cilvēku vērtēšanu vispirms pēc viņu morāles savulaik sludināja vēlīnie stoiķi Eiropā un budisti Austrumos. Daudzas stoiķu maksimas vēlāk saplūda ar analogiem kristīgiem tikumiem, kamēr citas, atšķirīgās īpatnības, tāpat kā viņu panteistiskais pasaules uzskats saglabājās stipri ierobežotā veidā. Āzijā budistu ētika turpina pastāvēt kā tradicionāls mantojums, neskatoties uz sākotnējās mācības diversifikāciju un pārveidi. Plaša sadarbība starp dažādu uzskatu cilvēkiem ir iespējama, pastāvot pamatnostādņu vienībai. Tā apstiprina stoiķu uzskatu par kopīgu prātu visām domājošām būtnēm. Tuvi viedokļi var parādīties bez tiešas vēsturiskas atkarības; par to liecina vairākkārtēji atklājumi (*multiple discoveries*) zinātnē. Līdzīgi notiek arī ar paralēliem ētiskiem uzskatiem, par ko runāts šajā rakstā. Pēc budistu priekšstata, visās dzīvās būtnēs ir garīgs iedīgļis – „Budās sirds”, ko iespējams kopt un attīstīt līdz Apskaidrotā pilnībai. Gotamas pieredze un mācība šajā ceļā ir gan vēlāma, bet nav obligāta – *nibbāna* ir sasniedzama pilnīgi savrupi.

Buda sludināja labvēlīgu attieksmi pret visu dzīvo. Kā māte aizsargā savu vienīgo bērnu ar pašas dzīvību, ar tādu pašu neierobežotu mīlestību viņa sekotājiem jāizturas pret visām dzīvām būtnēm.<sup>76</sup> Budas sekotāji nedrīkst apzināti izdzēst dzīvību nevienai jūtošai būtnēi, arī skudrai ne. Viņi var lietot uzturā gaļu, ja viņiem nav aizdomu, ka dzīvnieks nogalināts viņu dēļ. Saudzīga attieksme tiek prasīta arī pret augiem un

75 Marks Tullijs Cicerons. *Par valsti*. – [Rīga:] Zvaigzne ABC, [2009], III grāmata, XXII.

76 *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Sammlung der Bruchstuecke (Suttanipāto) des Pāli-Kanons*. – Übersetzt von Karl Eugen Neumann. / Zweite Auflage. – München: Piper & Co., 1924. I, 8 (149).

sēklām. Ar ziedojumiem attiecīgos apstākļos var gūt neizmērojamus nopelnus.<sup>77</sup> „Lai kādi būtu tikumi, kas *samsārā* sagādā nopelnus, tie visi nav vērti sešpadsmitās daļas<sup>78</sup> no laipnības (*mettā*), sirds atvērtības [...] kā visu zvaigžņu spīdums nav vērts sešpadsmitās daļas mēness spožuma. [...] Kā lietus perioda beigās, rudenī no mākoņiem atbrīvotajās debesīs saule izklīdina tumsu [...], tā laipnība, sirds atvērtība [...] tos pārspēj, mirdzot, kvēlojot un starojot.”<sup>79</sup> Budistam jājūt līdzīgu citu būtnu sāpēm un jāpriecājas kopā ar tām. Sākotnējais budisms izslēdza vardarbību, pilnīgi noraidot pretošanos. Pat ciešot no vardarbības, Budas māceklim jābūt labvēlīgam; viņam jāzaglabā miers, jāatturas no skarbas runas un jāpaliek draudzīgam.<sup>80</sup> Vēlākā laikā tika atzīta spēka lietošana, lai aizsargātu, piemēram, svētnīcas un radniekus.<sup>81</sup> Pašnāvību Buda pieļāva nedziedināmas slimības un neciešamu sāpju gadījumos, ja cilvēks beidz dzīvi apdomāti, nepadodamies jūtām.<sup>82</sup> Pārmantotu īpašību, īpaši kastas piederības, nozīme tiek noliegta; augsts dzimums, neparasts skaistums, liela bagātība nedara cilvēkus ne labākus, ne sliktākus.<sup>83</sup> Personīgā morāle tiek atzīta par vienīgo cilvēka vērtības un nopelnu pamatu.<sup>84</sup> Taisnīgi un likumīgi ar piepūli iegūta bagātība dod prieku un gandarijumu.<sup>85</sup> Apreibināšanās paradums ir seškārt bīstams: tas izšķiež bagātību, vairo strīdus, bojā veselību, sagrauj reputāciju, pārkāpj pieklājību, mazina prāta spējas.<sup>86</sup>

77 *Anguttara-Nikāya*, III, 335.

78 Eiropā pierastāk sacīt *desmitā daļa*.

79 *Itivuttaka*, 27. sutta.

80 *Majjhima-Nikāya*, III, 1.

81 *Selected Writings of Nichiren*. – New York: Columbia University Press, 1990, 142–146.

82 *Majjhima-Nikāya*, XV, 2.

83 *Anguttara-Nikāya*, III, 58; VI, 57.

84 *Suttanipāto*, I, 7.

85 *Anguttara-Nikāya*, II, 68.

86 *Die Reden Gotamo Buddhos aus der längeren Sammlung Dighanikāyo des Pāli-Kanons, übersetzt von Karl Eugen Neumann. Zweite Auflage*. – München: R. Piper & Co., 1927–1928. – III, 182.

Buda ir devis daudz norādījumu par vecāku un bērnu, skolotāju un skolnieku, dzīvesbiedru, draugu, darba ņēmēju un devēju, reliģisko vadītāju un laju savstarpējiem pienākumiem. Mūkiem pilnīgi jāatturas no seksuāliem sakariem, to skaitā – arī no homoseksuālām attiecībām un zoolofilijas. Mūks nedrīkst palikt divatā ar sievieti, arī ar mūķeni ne. Spožs tikums ir kautrība, kas sargā dzīves pareizo kārtību. Nav atļauts patvaļīgi stāties intīmās attiecībās ar sievieti, kurai ir pienākumi pret vīru vai tēvu. Ja netiek pārkāpta šī norma, ierobežojumu nav (netiek nosodīta ne poligāmija, ne poliandrija), tomēr orientācija uz juteklisku baudu var cilvēku iesaistīt *samsārā* un traucēt atbrīvošanos. Mūki nedrīkst atļauties asus vai rupjus izteicienus, celt neslavu un radīt nesaskaņas. Viņiem jāveicina vienprātība: strīdniekus viņi samierina, vienotos iedrošina.<sup>87</sup> Apziņīgi budisti rūpējas par savu kļūdu izskaušanu tā vietā, lai pārvestu vainu citiem.<sup>88</sup> Jārespektē tie, kas palielina savas zināšanas, kas gūst uzticību, pieņemamas tikumos, paplašina pieredzi, ir gatavi uzpurēties.<sup>89</sup> Budisma ievērojamā izplatīšanās un izveidošanās par pasaules reliģiju lielā mērā izskaidrojama ar vienaldzību pret prozelītu nacionālo un sociālo piederību. Valstu pārvaldītājiem ieteikta izsvērtā un augstsirdīga attieksme pret padotajiem un rūpes par viņiem.<sup>90</sup> Kamēr valsts saglabā vienprātību, savu satversmi, ciena vecus cilvēkus, garantē drošību, sargā svētvietas un kapus, aizstāv svētceļniekus, var paredzēt tās saglabāšanos un nostiprināšanos.<sup>91</sup>

87 *Anguttara-Nikāya*, IV, 198; X, 99.

88 *Дхаммапада*, 50; 252.

89 *Majjhima-Nikāya*, X, 6.

90 *Dīgha-Nikāya*, 5. runa.

91 Turpat, II daļa, 3. runa.

### Ētisko mācību problēmas un ideālo īpašību nesējs

Agrīnie stoīķi noliedza, ka cilvēkiem varētu būt pienākumi pret dzīvniekiem. Vēstures gaitā šajā sakarībā ir pausti dažādi uzskati. Antīkajā pasaulē Porfirijš sajūtīgumā saskatīja dzīvo būtņu vienību. Jauno laiku zinātnē un veterinārajā praksē ilgi noturējās Dekarta uzskats par dzīvniekiem kā automātiem. 19. gadsimta beigās parādījās darbi, kuros bija uzsvērtas dzīvnieku tiesības tainīguma aspektā atšķirībā no to labturības un līdzcietības pret viņiem (*Edward Nicholson*, 1879; *Henry Salt*, 1894). Mūsdienās ētisku izturēšanos pret dzīvniekiem uzskata par nopietnu problēmu, kam ir praktiska nozīme vispirms jaunu zāļu un kosmētisko preparātu izmēģinājumos. Eksperimenti ar primātiem ir izbeigti. Austrāliešu filosofš Pīters Singers raksta, ka nepastāv nozīmīgas morālas īpašības, kuras piemistu visiem cilvēkiem un nepiemistu nevienam dzīvniekam un tādēļ loģiski būtu attaisnojams, ka konfliktu gadījumos starp cilvēku un dzīvnieku interesēm pēdējās nenozīmētu neko. Pašlaik dzīvnieku tiesības apskata daudzos augstskoluursos. Tām ir tādas konotācijas kā apziņa, individualitāte un personība. Attiecīgi tiesību filosofi apgalvo, ka tiesības piemīt visām būtnēm, uz kurām var iedarboties veidā, kam ir nozīme no viņu viedokļa.<sup>92</sup>

No Sokrata sekotājiem stoīķi bija visciešāk pārliecināti, ka morāles progress ir atkarīgs no domāšanas sekmēm.<sup>93</sup> Atklātās patiesības loma personīgajā liktenī, pēc budistu uzskatiem, ir gluži drastiska. Tā kā Budas mācības izejas punkts ir empīrisks fakts – ciešanas un tās dabiski prasa izbeigšanu, subjektam ir loģiski izmantot norādīto glābšanās ceļu, ko veido ētiski psiholoģiska prakse, vispirms vēlmju aplāpēšana. Tādējādi šeit būtu iedibināta pāreja starp tīro izziņu un morāli. Uz minēto

92 *Animal-Human Relationships: An Ethical Overview*. – Horsham (West Sussex): RSPCA.

93 Christopher Rowe. *Ethics in ancient Greece*. In the book: *A Companion to Ethics*. Edited by Peter Singer. – [Oxford/Malden:] Blackwell Publishers Ltd, [1997].

sasaistījumu filosofiskajā literatūrā ir norādīts gan sen,<sup>94</sup> gan nesen.<sup>95</sup> Tomēr šī budistu morāles priekšrocība šķiet pieejama kritikai divu iemeslu dēļ. Pirmkārt, atteikšanās no vēlmēm nav ikkatras morāliskas gribas pamatā; piemēram, uzņemšanās kopt slimnieku ir disparāta savu vēlmju atcelšanai. Otrkārt, vērtību izvēlei sāpju novēršanas dēļ nav specifiski ētiskas motivācijas. Buda pats spekulatīvus jautājumus mēdza atstāt neatbildētus. „Es sludinu šodien tāpat kā agrāk tikai vienu: ciešanas un ciešanu iznīcināšanu.”<sup>96</sup>

Atšķirībā no Platona un Aristoteļa, kuri domāja, ka laimei bez tikuma nepieciešami arī citi labumi, stoiķi pieņēma tikumu par laimi konstituējošu *in toto*.<sup>97</sup> Tikojums, lai tikums nodrošinātu laimi, izraisīja jau tā atbalstītāju laikabiedru nopietnu kritiku. Jaunās Akadēmijas pārstāvis Karneads asprātīgi piezīmēja, ka atteikšanās no labklājības ir pretrunā ar aicinājumu dzīvot saskaņā ar dabu, jo organiskās vajadzības ir piederīgas cilvēka dabai. Aristotelis izšķīra pēdējos un pastarpinātos mērķus; piemēram, taisnīgajam ir daudz vajadzību, bet laimīgajam vairs neko nevajag.<sup>98</sup> Iebildzams domātājiem (varbūt kiniķiem), kas apgalvoja, ka tikumīgs cilvēks ir laimīgs, arī ciešot spīdzināšanu vai būdams lielā nelaimē, Aristotelis uzsvēra, ka viņi tīši vai netīši runā aplamības. Tā kā cilvēka daba nav pašpietiekama, viņam ir nepieciešami labvēlīgi ārējie

94 „Budistu morāle no visām citām morālēm atšķiras nevis ar tās simptomātisko cēlumu. [...] Piemēram, Epiktēta, Marka Aurēlija principi simptomātiski ir nepārspējami [...], šeit [budismā] morāle ir kļuvusi par izziņas funkciju.” Paul Dahlke. *Buddhismus als Religion und Moral*. – Leipzig: Walter Markgraf, 1914. S. 371.

95 „...fakti sniedz vērtībām sava veida pamatojumu.” Padmasiri de Silva. *Buddhist ethics*. In the book: *A Companion to Ethics*.

96 Majjhima-Nikāya, III, 2.

97 M.Tullii Ciceronis *Tusculanarum disputationum libri quinque*. – Editio quinta auctior et emendatio. – Hannoverae: sumptibus bibliothecae aulicae Hahnianae, 1874. Liber V, 35 (XII).

98 Aristoteles. *Magna Moralia*. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1883. 1184a8–11.

apstākļi: veselība, uzturs un aprūpe.<sup>99</sup> Cicerons norādīja, ka tikums vien nerada cilvēkam apmierinājumu, vēl vajadzīga vismaz brīvība no sāpēm.<sup>100</sup> Lai atspēkotu kritiku, stoiķi, no ētiskā viedokļa un tāpat savā sapratnē, laimes izredžu ziņā neitrālus apstākļus iedalīja trīs veidos: vēlamos, nevēlamos un neitrālos, šā vārda šaurākā nozīmē. Vispārīgi labumi – tādi kā dzīvība, veselība un drošība – uzskatāmi par vēlamiem apstākļiem, to pretstati – par nevēlamiem apstākļiem. Vēlamos apstākļos iekļauts arī apmierinājums, kas rodas no tikumīgas rīcības. Lai arī stoiķi mēģināja nostiprināt savu paradoksu ar vērtību diferencēšanu, aporija nebija novērsta. Aprakstījis tikumu un labumus, Panaitijs apsolīja izskaidrot, ka starp tiem nav neatbilstības, tomēr palikušajos savas dzīves trīsdesmit gados viņš nespēja šo uzdevumu izpildīt.<sup>101</sup> Pretruna ar parasto laimes sapratni paliek neatrisināta: vai nu tikums pats par sevi nav pietiekams laimei, vai arī laime nozīmē tikai ētisko normu īstenojumu.

Budistu raksti apgalvo, ka viņu dzīvesveidu pieņēmušie dzīvo laimīgi.<sup>102</sup> Reizē atzīts, ka pat augstā garīgās pilnības pakāpē pēc vēlmju izdzīšanas šajā dzīvē saglabājas apgrūtinājums (tā ir *sa-upādisesa-nibbāna*) – arahati var just fizisku nogurumu, viņi noveco un mirst. Intervijās ar budistu mūkiem konstatēts psiholoģisks fakts, ka disciplīnas ievērošana dažkārt ir smaga.<sup>103</sup>

Stoiķu un budistu ētisko ideālu nesējiem piemīt kopīgas iezīmes. Pilnīgo personību statuss ir tik ekskluzīvs, ka to nevar uzskatīt tikai par augstu attīstības stadiju – tas jāsaprot kā progresa absolūta robeža. Stoiķi domāja, ka cilvēks kļūst par *gudro* pēkšņi un neatgriezeniski. Viņi

99 Aristotelis. *Nikomaha ētika*. VII (H), 14 (XIII): 1153b19–21; X (K), 9: 1178b33–35.

100 M.T. Cicero. *De finibus bonorum et malorum*, IV, 14 (36). // M.T. Ciceronis. *Opera omnia*. Tomus VIII. – Lipsiae: Sumptibus Ottonis Holtze, 1866.

101 M.T. Cicero. *De officiis ad Marcum filium libri tres*. / 3., verbesserte Auflage. – Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1866. III, 2, 5–14.

102 Дхаммапада, 79, 197–201.

103 Gothóni René. *Modes of Life of Theravada Monks*. – Helsinki: Societas Orientalis Fennica, 1982. 243.

pieņēma, ka tas apveltīts ar visām iespējamām fiziskām un intelektuālām spējām. Lepns un laimīgs, viņš līdzinās dieviem, atšķirdamies no tiem tikai ar savu mirstību.<sup>104</sup> Zināmā nozīmē viņš pat pārspētu dievus, jo izcilās īpašības viņam nav dāvājusi daba, bet tās viņš īsā laikā ieguvis pats savu nopelnu dēļ.<sup>105</sup> No vēsturiskām personām par *gudrajiem* dažreiz uzskatīja Sokratu, pirmos kīniešus – Antistenu un Sinopes Diogenu, romiešu republikāni Katonu Jaunāko. Lai popularizētu intelektuālā un morālā progresu, stoīkiem nācās iedibināt terminu *προκοπτοντες*, ar to apzīmējami ļaužu grupu starp parastajiem cilvēkiem un *gudrajiem*.

Buda mācīja, ka gudrību ātri nevar sasniegt – *dhamma* un *vinaya* ir tikai pakāpeniski apgūstamas.<sup>106</sup> Garīgā virzība beidzas ar apskaidrību (*bodhi*). Apskaidrība nozīmē vairāk nekā to, ka kāda individuāla personība ir atrisinājusi savas liktenīgās problēmas un atbrīvojusies no ciešanām. *Bodhi* tiek saprasta kā pārdzimšanas iterāciju vienas konkrētas ķēdes gals – pēc tās nāk pēdējā nāve un *nibbāna*, mūžīgais nemainīgais miers.<sup>107</sup> Budisms atzīst garu un dievu pastāvēšanu, taču arī dievu ilgā un laimīgā dzīve reiz beidzas; Budas pārspēj dievus.<sup>108</sup>

### Filosofiskais konteksts

Pēc stoīku domām, dabu uztur un pārvalda pasaules dvēsele jeb pasaules prāts, ko viņi dzejnieku garā personificēja un godināja kā Zevu. Citi dievi un pārējās būtnes būtu viņa izpausmes. Pirmo cilvēku paaudzi, atbilstoši Hēsioda mītam, radījuši dievi.<sup>109</sup> Tā dzīvojuši zelta laikmetā,

104 Lūcijs Annējs Seneka. *Dialogi: Par gudrā nelokāmību*, VIII, 2; IX, 2–3.

105 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 53. vēstule, 11.

106 Anguttara-Nikāya, VIII, 19.

107 Дхаммапада, 153–154.

108 Pēc budistu priekšstatiem, ir dzīvojuši Budas pirms Gotamas. Daži no viņiem paliek nepazīstami, un tiek gaidīts nākotnes Buda – Maitreja.

109 Hēsiods. *Teogonija. Darbi un dienas*. Augusta Ģiezena atdzejojums. – [Rīga:] Zinātne, [1998]. *Darbi un dienas*, 109–111.

ar dabas bagātībām apmierinot cilvēku fiziskās vajadzības un nepastāvot sociālajam ļaunumam. Par cilvēka iedabu un iemesliem, kādēļ ideālais stāvoklis iznīcis, stoīkiem nebija kopīga uzskata. Skolas agrīnie pārstāvji domāja, ka pāreju tagadējā savtības un nesaskaņu laikmetā ir noteikuši tikai ārēji cēloņi. Vidējās Stojas filozofs Poseidonijs, līdzīgi Platonam, pieļāva cilvēka būtībā psiholoģisku noslieci uz ļaunumu.<sup>110</sup> Seneka izšķīra sākotnējo nevainību un tikumību: pirmie cilvēki bijuši nesamaitāti, taču ne gudri un ne tikumīgi; tikums kā brīvprātīgas izvēles rezultāts ir iespējams tikai augstākā kultūras līmenī.<sup>111</sup> Mūsu nepilnīgajā pasaulē pastāv spēki, kuru dēļ iespējams morāls progress. Katram cilvēkam būtu gars (*δαιμων*), kas ir pasaules prāta atspulgs. Šis gars vēro cilvēka rīcību un izsargā viņu no pārkāpumiem. Kad virsroku draud ņemt neprātīgas kaislības, parādās instinktīva nepatika un varu atgūst prāta skaidrība.<sup>112</sup>

Pasaules uzskatos, kuru daļa ir apskatāmās vērtību sistēmas, uzsvērts cilvēka traukslums, viņa dzīves īslaicīgais un pārejošais raksturs. Viss, kas radies, iznīkst (*φθαρτα τα γενομενα*), es iesākos tikai reizi kā stunda un izzūdu kā stunda.<sup>113</sup> Esošais plūst līdzīgi upei, liktenis ir neizzināms, cēloņsakarību virkne nav pārrēdzama ne pagātnē, ne nākotnē, un drīzāk var sagaidīt sevis aizmiršanu nekā pateicīgu piemiņu. Mirstot dzīvās būtnes sadalās elementos, ko daba nemītīgi pārkārto. Gudrais gaida signālu, kas viņu atsauks no dzīves.<sup>114</sup> Visu mūžu jāmacās mirt un katra diena jādzīvo kā pēdējā.<sup>115</sup> Absolūti nenovērtamā perspektīva, ka nākotnē būs jāzaudē viss, mazina tieksmi uz nevērtīgiem mērķiem. Šķirties no tuviem cilvēkiem

110 G.R.Boys-Stones. *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of Its Development from the Stoics to Origen*. – [Oxford:] Oxford University Press, [2001]. P. 44–49.

111 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 90. vēstule, 44–46.

112 Marks Aurēlijs. *Pašam sev*, V, 27.

113 Epictēte, *Entretiens*, II, 5, 13; III, 24, 20.

114 Marks Aurēlijs. *Pašam sev*, II, 17; V, 23; III, 5.

115 Lūcijs Annējs Seneka. *Dialogi: Par dzīves īsumu*, VII.



nozīmē atdot atpakaļ to, kas mums piešķirts uz laiku.<sup>116</sup> Stoiķi centās pieskaņoties pasaules procesiem, izkoptami *amor fati* – mīlestību pret likteni. Viņi bija pašlāpības pilni uz kosmisko kārtību un nevēlējās neko, kas viņiem nebija iedalīts.<sup>117</sup>

Pats atklājis un izzinājis, Buda māca, vēsta, pauž, sludina, izskaidro un izplata patiesību, ka visi veidojumi ir nestipri (*sabbe sankkhārā aniccā*), saistīti ar sāpēm (*dukkha*) un nav nekas cits kā sastāvdaļu pārejoša kombinācija (*anattā*). Dvēsele budistu sapratnē nav garīga substance, bet ir psihisku elementu plūsma, kurā tie nepārtraukti mainās savstarpējā atkarībā. Tādēļ dvēseļu kā tādu pārceļošana nav iespējama. Budismam simpaticējošais Šopenhauers uzskatīja, ka šiem priekšstatiem atbilstoša pārdzimšana būtu jāsauc par *palingenēzi*.<sup>118</sup> Budisms noraida pārliecību par pasaules radītāju kā nesavienojamu ar ļaunuma pastāvēšanu tajā, tādēļ nav personīga tiesneša, kas varētu atmaksāt par labiem un sliktiem darbiem. Taisnīgumu pasaulē nodrošina *kammas* likums. Buda ieteica pastāvīgi apcerēt piecas atziņas: visi cilvēki noveco, visi ir pakļauti slimībām, visi nomirs, būs jāšķiras no visa mīlotā un patīkamā, vienīgais mantojums būs pašu darbi. Slavas un algas dēļ ievērota tikumība ir nevērtīga, cēla ir tikumība pienākuma apziņas un svētuma dēļ.<sup>119</sup> Tiem, kas zina, ka mums šeit lemts iet bojā, tūlīt izbeidzas strīdi.<sup>120</sup> Labi cilvēki, kas nav darījuši neko nekrietnu, gaida nāvi bez bailēm.<sup>121</sup>

116 Epiktēts, *Rokasgrāmata*, XXI, XI.

117 Hauskeller Michael. *Geschichte der Ethik: Antike*. – München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997. 208.

118 Arthur Schopenhauer. *Über den Tod*. – Berlin: Hyperion-Verlag, [s. a.]. S. 162.

119 [Buddhaghosa.] *Visuddhi-Magga* oder *Der Weg zur Reinheit*: die grösste und älteste systematische Darstellung des Buddhismus. Zum ersten Male aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka. / I Band. – München-Neubiberg: Benares-Verlag, 1931, I Teil 5 (18).

120 Дхаммапада, 6.

121 Anguttara-Nikāya, III, 137; IV, 184; V, 57.

Tāpat kā daudzu senatnes reliģiski filosofisku mācību piekritēji, gan stoiķi, gan budisti pieņēma, ka kosmiskajiem procesiem un indivīda dzīvei ir ciklisks raksturs. Šo dzīvi stoiķi uzskatīja par priekšspēli nākamai: no mazotnes līdz vecumam mēs nobriestam jaunai piedzimšanai.<sup>122</sup> Visas lietas atdzimst pēc noteiktiem periodiem.<sup>123</sup> Tāpat budisti tic kosmisko sistēmu regulāriem veidošanās un sabrukšanas procesiem. Katra dzīva būtne līdz apskaidrības sasniegšanai nepārtraukti klaiņo *samsārā* – katrai nāvei seko jauna dzimšana.<sup>124</sup>

Izteikti praktiskās ievirzes dēļ apskatāmās mācības novērsās no tīri teorētiskiem jautājumiem. Seneka uzsvēra, ka pasaules problēmu apjoms pārsniedz cilvēka prāta spējas; rakstura krietnumam ir lielāka nozīme nekā augstai izglītībai.<sup>125</sup> Jautājumus par pasaules mūžību un galīgumu, dvēseles un miesas attiecībām, būtņu identitāti pārdzimstot un par apskaidroto eksistenci pēc nāves Buda atstāja neatbildētus.<sup>126</sup> Arī cilvēks ar trūcīgām zināšanām ir cienījams un slavējams, ja viņš dzīvo saskaņā ar *dhammu*.<sup>127</sup>

Stoiķi ceļā uz pilnību pašlāpās tikai uz pašu spēkiem, lūgties palīdzību no dieviem viņi uzskatīja par nepiemērotu.<sup>128</sup> Buda izteicās līdzīgi – ka nekādas lūgšanas nevienu neatbrīvos no *samsāras*.<sup>129</sup> Arī Buda pašu pēc ieiešanas *anupādisesa-parinibbānā* (apgrūtinājumu izbeigšanās) budisti uzskata par lūgšanām nepieejamu.

122 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 102. vēstule, 23.

123 Marks Aurēlijs. *Pašam sev*, XI, 1.

124 Treasure of the Dhamma, 221.

125 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 88. vēstule, 35.

126 Treasure of the Dhamma, 66.

127 Majjhima-Nikāya, XII, 3.

128 Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules*. 41. vēstule, 1.

129 Dīgha-Nikāya, 13.

Tā kā stoiķi labprātīgi pakļāvās liktenim un ticēja labai providencei, viņu pasaules uzskatu bieži dēvē par optimistisku, turpretī ciešanu izcelšanas dēļ budismu mēdz saukt par pesimistisku. Šie viedokļi nešķiet pilnībā pieņemami. Vērtējot dzīvi, stoiķiem nācās atzīt cilvēka ķermeņa nepilnības un to, ka morālais klimats pasaulē ir daudz sliktāks par iespējamo. Taču budisti skatās pesimistiski tikai uz faktisko situāciju pasaulē, kurā sākas patiesības meklējumi un glābšanās ceļš. Šī ceļa mērķi – *nibbāna* – dēvē par *svētlaimi*, par *augstāko labumu*. *Nibbānas* pielīdzināšanu neesamībai budisti uzskata par maldīgu, tikai aprakstīt to nav iespējams, jo tā ir absolūti transcendentā. Tātad šajā nozīmē budistu dzīves izpratni nevar uzskatīt par pesimistisku. Ētikas kontekstā vēlnajiem stoiķiem un budistiem ir daudz līdzīga: viņi sludināja humānu morāli visiem cilvēkiem un parādīja, ka savu vēlmju ierobežošana spēj sagādāt apmierinātību.

Māra Grīnfelde

## Gustavs Menšings un viņa Latvijas periods

Latviešu reliģijpētnieks N. Gills savos rakstos vairākkārt ir norādījis uz reliģijas fenomenoloģijas nozīmi Latvijas garīgajā dzīvē 20. gadsimta pirmajā pusē.<sup>1</sup> Starp pazīstamākajiem šī laika reliģijas fenomenologiem, kas ietekmējuši reliģiski filozofiskās pārdomas Latvijā, minēti vācu pētnieki R. Oto (*Otto*, 1869–1937), F. Heilers (*Heiler*, 1892–1967), nīderlandiešu domātāji H. fan der Lēvs (*van der Leeuw*, 1890–1950) un V. Kristensens (*Kristensen*, 1867–1953), kā arī zviedru teologs N. Sēderblūms (*Söderblom*, 1866–1931). Minētie reliģijpētnieki liek akcentu uz reliģisko pārdzīvojumu aprakstīšanu, meklējot tajos reliģijas noteiksmi. Uzmanības centrā izvirzās pārdzīvojumā ietvertā saskarsme ar svēto jeb numinozo, kā arī cilvēka rīcība, atbildot uz šo saskarsmi. Pieeja tēmu lokam, kas koncentrējas ap svētā pārdzīvojuma būtības tveršanu, balstoties reliģiju vēstures materiālā un izmantojot salīdzinošo reliģiju pētniecības metodi, ir pazīstama kā reliģijas fenomenoloģija.

Šī pētniecības virziena nostiprināšanās un uzplaukums Latvijā ir saistāms ar R. Oto skolnieka, reliģijpētnieka Gustava Menšinga (*Mensching*, 1901–1978) vārdu. Šis ievērojamais vācu reliģijpētnieks, salīdzinošās reliģijas zinātnes pārstāvis bija viens no tiem, kas savas dzīves laikā nostiprināja salīdzinošo reliģijas zinātņu kā patstāvīgu akadēmisku disciplīnu, kā

1 Gills N. Reliģijas fenomenoloģija 20.–30. gados reliģiju pētniecības attīstības kontekstā Latvijā // *Mūžīgais un laicīgais*. Rīga: Lielvārds, 1995. – 149.–173. pp.; Gills N. Iracionālisma motīvi luterisma morāloteoloģijā // *Viņpus laba un ļauna?: morāle un reliģija pasaulē un Latvijā*. Rīga: Avots, 1989. – 212.–247. lpp.

arī viens no tiem, kas līdzās R. Oto, F. Heileram, J. Vaham (*Wach*, 1898–1955), H. J. Šepam (*Schoeps*, 1909–1980), K. Goldammeram (*Goldammer*, 1916–1997) un M. Eliadem (*Eliade*, 1907–1986) attīstīja reliģijas fenomenoloģiju.

G. Menšinga ietekme Latvijā saistās ar viņa darbību Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes Vispārīgās reliģiju vēstures katedrā laikā no 1927. gada līdz 1935. gadam. Kā norāda L. Adamovičs, starpkaru periodā LU Teoloģijas fakultāte ir divreiz lēmusi par ārzemju mācībspēku uzaicināšanu strādāt fakultātē. Pirmais lēmums pieņemts 1921. gadā – pēc tam, kad baznīcas administratīvu reformu gaitā no fakultātes bija aizgājuši divi pētnieki. Pēc Marburgas profesora M. Rādes (*Rade*, 1857–1940) ieteikuma darbam fakultātē uzaicināja pazīstamo Vecās Derības speciālistu un austrumu pētnieku Imanuelu Bencingeru (*Benzinger*, 1865–1935), kas nostrādāja fakultātē līdz savai nāvei 1935. gadā. 1927. gadā otrreiz apsvēra jautājumu – uzaicināt strādāt fakultātē ārzemju speciālistu. Šoreiz pēc R. Oto rekomendācijas uzaicināja viņa jauno skolnieku G. Menšingu.<sup>2</sup>

Latvijas Valsts vēstures arhīvā ir saglabājusies 1927. gada 22. aprīlī R. Oto rakstītā vēstule Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes pārstāvjiem. Vēstules saturs liecina, ka LU Teoloģijas fakultāte bija lūgusi R. Oto ieteikt kādu pētnieku štata profesora vietai. Lai gan R. Oto iesākumā iesaka F. Heileru, viņš tūlīt arī piebilst, ka F. Heilers vairāku apstākļu dēļ šo vietu, visticamāk, nepieņems. Tā vietā par ārstata profesoru viņš rekomendē 26 gadus veco, ļoti apdāvināto, ideju pilno un centīgo, ar labām pasniegšanas spējām apveltīto G. Menšingu.<sup>3</sup>

1927. gada 1. jūlijā G. Menšings kļūst par LU Teoloģijas fakultātes jaunāko docentu vispārīgajā reliģiju vēsturē. 1928. gada 1. aprīlī viņu ievēl par Teoloģijas fakultātes vecāko docentu. Par darbu „*Die Idee der Sünde. Ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Occidents*”

2 Adamovičs L. Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte 1919–1939. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1939, 34. lpp.

3 LVVA, f. 7427, a. 13, l. 1140, 14. lp.

1932. gada 23. februārī viņš iegūst LU teoloģijas doktora grādu. Pēc doktora grāda iegūšanas fakultātes padome trīs reizes izvirza G. Menšingu profesora amatam: 1932. gada 30. septembrī un 1933. gada 24. februārī un 2. novembrī, taču visos gadījumos priekšlikums negūst apstiprinājumu augstākajās universitātes instancēs. Pēc vairākkārt atkārtota līguma pagarināšanas pēdējo reizi LU līgumu ar G. Menšingu pagarina 1933. gadā uz diviem gadiem, t. i., līdz 1935. g. 1. jūlijam. Pēc 1934./1935. mācību gada beigām G. Menšings atstāj Latviju.

Strādājot LU Teoloģijas fakultātē, G. Menšings praktiski izveidoja Vispārīgās reliģiju vēstures katedru un pilnīgi patstāvīgi vadīja to. Starp tēmām, kuras G. Menšings aplūkoja savosursos, jāmin vispārīgās reliģiju vēstures problēmas, babiloniešu un ēģiptiešu reliģiju teksti, hinduisma reliģijas teksti, grēka idejas attīstība reliģiju vēsturē, Bhagavadgītas filozofiskās sistēmas u. c.<sup>4</sup> Dzīvodams un strādādams universitātē Latvijā, G. Menšings nepārtrauca sadarbību ar R. Oto,<sup>5</sup> kā arī sarakstīja un izdeva vairākus darbus, starp kuriem īpaši jānosauca jau minētais „*Die Idee der Sünde*” (1931) un „*Zur Metaphysik des Ich*” (1934).<sup>6</sup> Nozīmīgs notikums Latvijas reliģiski filozofiskajā domā ir 1935. gadā publicētā G. Menšinga grāmata latviešu valodā „*Vispārīgā salīdzināmā reliģiju vēsture*” (H. Butules tulkojumā). Šī grāmata ir nozīmīga ar to, ka tajā pirmo reizi latviešu sabiedrībai ir iespēja iepazīties ar reliģijas fenomenoloģiju nevis

4 Gills N. Gustav Mensching and University of Latvia // *Humanities and Social Sciences. Latvia*. The European connection: Baltic intellectuals and the history of western philosophy and theology. Vol. 2. – 2006. P. 50.

5 Viens šīs sadarbības moments bija G. Menšinga sastādītais un rediģētais rakstu krājums „*Religion und Leben*” (1931), kurā ievietoti trīs R. Oto raksti: „*Auferstehung*”, „*Zum geschichtlichen Verständnis des Abendmahles*”, „*Ein Bund der guten Willen in der Welt*”, kā arī G. Menšinga raksts par R. Oto un viņa darbiem.

6 G. Menšinga publicēto darbu saraksts laikā no 1927. gada līdz 1935. gadam apkopots N. Gilla rakstā. Sk.: Gills N. Gustav Mensching and University of Latvia // *Humanities and Social Sciences. Latvia*. The European connection: Baltic intellectuals and the history of western philosophy and theology. – P. 54–57.

fragmentāri, bet sistemātiski.<sup>7</sup> Strādājot Teoloģijas fakultātē, G. Menšings ietekmēja arī jauno latviešu teologu un pētnieku paaudzi, par kuras pārstāvjiem ir uzskatāmi tādi domātāji kā A. Freijs (1903–1968) un H. Biezais (1909–1995), kuru darbos saskatāma reliģijas fenomenoloģijas ietekme. Diemžēl Otrais pasaules karš aprāva reliģijas fenomenoloģijas strāvājuma attīstību Latvijā un tā recepcija un aktualizācija atsākās tikai pēc neatkarības atgūšanas, īpaši jau minētā reliģijas pētnieka N. Gilla zinātniskajā darbībā.

G. Menšinga zinātniskās darbības ražīgākais periods sākās pēc Otrā pasaules kara Vācijā. Šajā dzīves periodā tapa tādi darbi kā „*Soziologie der Religion*” (1947, 1968), „*Toleranz und Wahrheit in der Religion*” (1955, 1966) un „*Die Weltreligionen*” (1972). Savas dzīves laikā G. Menšings saraksta ap 600 lielāka un mazāka apjoma darbu, starp kuriem atrodami pētījumi salīdzinošajā reliģiju vēsturē, reliģijas fenomenoloģijā, reliģijas socioloģijā, kā arī apcerējumi par toleranci un tekstu apkopojumi no dažādu reliģiju svētajiem rakstiem.

Apmēram desmit gadus pēc G. Menšinga nāves, 20. gadsimta 80. gadu beigās, viņa skolnieks profesors reliģijpētniecībā Jēnas Universitātē U. Tvoruška (*Tworuschka*, 1949) uzsāka apkopot G. Menšinga zinātnisko mantojumu. 1993. gadā Jēnas Universitātes Teoloģijas fakultātes paspārnē viņš nodibināja un vēl joprojām vada „Gustava Menšinga arhīvu” (*Gustav-Mensching-Archiv*), kurā apkopoti ne tikai G. Menšinga zinātniskie darbi, bet arī ar G. Menšinga dzīvi un viņa zinātnisko darbību saistītie publicistiskie un biogrāfiskie materiāli. Ar to arī Vācijā aizsākās sistemātiska G. Menšinga pētniecība, kura jo strauji attīstījās, sākot ar 20./21. gadsimta miju. Īpaši šeit jāmin tādi pētnieki kā U. Tvoruška, Irānā dzimušais H. R. Josefi (*Yousefi*, 1967) un Vācijā dzimusi I. Brauna (*Braun*, 1963). Par G. Menšinga pētniecību var runāt arī Latvijas kontekstā. Par viņa dzīvi un pētniecisko darbību Latvijā daudz ir rakstījis N. Gills.<sup>8</sup>

7 Gills N. Reliģijas fenomenoloģija 20.–30. gados reliģiju pētniecības attīstības kontekstā Latvijā // *Mūžīgais un laicīgais*. – 171. lpp.

8 Skatīt: Iracionālisma motīvi luterisma morāloteoloģijā // *Viņpus laba un ļauna?*:

G. Menšinga pētniecības ietvaros 2001. gada 9. maijā Bonnas Universitātē notika konference „*Religionswissenschaft im historischen Kontext. Ringvorlesung zum 100. Geburtstag von Gustav Mensching*”,<sup>9</sup> kuras laikā aktualizējās jautājums par G. Menšinga pētniecības pašreizējo stāvokli un it īpaši par viņa izstrādātās tolerances jēdziena recepciju un nozīmi. Pēc H. R. Josefi iniciatīvas no 2002. gada līdz 2006. gadam 12 sējumos iznāca G. Menšingam veltīta darbu sērija „*Bausteine zur Mensching-Forschung*”, kuras mērķis bija sniegt visaptverošu un tālākai pētniecības attīstībai pamatus liekošu šī 20. gadsimta reliģijpētniecības klasiķa dzīves un darbu atainojumu, kā īpaši nozīmīgu mūsdienu kontekstā izceļot viņa izstrādāto tolerances jēdzienu.<sup>10</sup>

Sērijas „*Bausteine zur Mensching-Forschung*” pirmajā sējumā „*Leben und Werk. Ein Forschungsbericht zur Toleranzkonzeption*” H. R. Josefi un I. Brauna apraksta G. Menšinga dzīvi un zinātnisko darbību kopumā, atsevišķu uzmanību veltot viņa tolerances izpratnei. Vienu daļu šajā darbā atainotās biogrāfijas veido viņa dzīves un pētniecības atspoguļojums Latvijas periodā. Šī darba daļa, kas tulkojumā piedāvāta šī „Reliģiski-filozofisku

morāle un reliģija pasaulē un Latvijā. – 212.–247. lpp.; The beginnings of research in religion at the University of Latvia 1919–1940 // *Humanities and Social Sciences. Latvia*. – 1994. – Nr. 3. – P. 48–63.; Reliģijas fenomenoloģija 20.–30. gados reliģiju pētniecības attīstības kontekstā Latvijā // *Mūžīgais un laicīgais*. – 149.–173. lpp.; Evaņģēliski luteriskā Baznīca Latvijā (1918–1940) // *Reliģija. Vēsture. Dzīve. Reliģiskā dzīve Latvijā*. Rīga: FSI, 1993. – 25.–48. lpp.; Rūdolfis Oto un Latvija. – *Ceļš*. – 1995. – Nr. 2. – 25.–45. lpp.; „Reliģiski-filozofisko rakstu” (1925.–1936. g.) autori un „Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrība” (1922.–1940. g.) Latvijā // Reliģiski-filozofiski raksti. VI. – 1997. – 32.–95. lpp.; Gustav Mensching and University of Latvia // *Humanities and Social Sciences. Latvia*. The European connection: Baltic intellectuals and the history of western philosophy and theology. – 2006. – P. 44–57.

9 Pēc konferences 2003. gadā iznāca rakstu krājums „*Religionswissenschaft im historischen Kontext. Beiträge zum 100. Geburtstag von Gustav Mensching*”.

10 Yousefi H. R., Braun I. *Gustav Mensching. Leben und Werk. Ein Forschungsbericht zur Toleranzkonzeption* // *Bausteine zur Mensching-Forschung*. Bd. 1. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. – S. 17, 20.

rakstu” izdevuma lasītājiem, saucas „*Bekleidung des Lehrstuhles in Riga*”.<sup>11</sup> Jānorāda, ka par šo pašu periodu rakstījis N. Gills rakstā „*Gustav Mensching and University of Latvia*”, balstoties galvenokārt Latvijas Valsts vēstures arhīva materiālos.<sup>12</sup>

Šeit publicētajā fragmentā izmantoti vairāku Vācijas arhīvu krājumi, bet īpaši jāizceļ Gustava Menšinga arhīva materiāli, kuros ir arī G. Menšinga dēla Gerharda Menšinga atmiņu pieraksti. Tādējādi šis fragments, atšķirībā no N. Gilla raksta, piedāvā G. Menšinga Rīgas periodu aplūkot ne tikai plašākā ģeogrāfiskā kontekstā, bet arī caur viņa personīgo skatījumu uz sociālpolitisko noskaņojumu tā laika Latvijā, kā arī uz attiecībām ar kolēģiem Latvijas Universitātē un it īpaši Teoloģijas fakultātē.

Liela uzmanību H. R. Josefi un I. Brauna velta vispārīgā politiskā noskaņojuma un latviešu attieksmes pret vāciešiem tā laika Latvijā raksturojumam, lai parādītu, kā esošā situācija atspoguļojas G. Menšinga dzīvē un akadēmiskajā karjerā. Izvērsti aprakstīta G. Menšinga cīņa par profesora vietu, kas cieši saistīta ar viņa nesaskaņām ar fakultātē strādājošo tautieti I. Bencingeru. Šis apraksts sniedz vismaz daļēju atbildi uz L. Adamoviča norādi, ka profesora amatā G. Menšings netiek ievēlēts tikai formālu un personīgu šķēršļu dēļ,<sup>13</sup> un arī uz N. Gilla pausto neizpratni: „Grūti tagad konstatēt patieso iemeslu, kāpēc LU padome tomēr neapstiprināja G. Menšingu par profesoru, bet, kā liecina viņa zinātniskā darbība, dzīvojot Latvijā un it sevišķi pēc aizbraukšanas uz dzimteni, viņš profesora līmeni bija sasniedzis.”<sup>14</sup>

11 Yousefi H. R., Braun I. *Bekleidung des Lehrstuhles in Riga* // Yousefi H. R., Braun I. *Gustav Mensching. Leben und Werk. Ein Forschungsbericht zur Toleranzkonzeption*. Bausteine zur Mensching-Forschung. Bd. 1. – S. 41.–52.

12 Gills N. *Gustav Mensching and University of Latvia* // *Humanities and Social Sciences. Latvia*. The European connection: Baltic intellectuals and the history of western philosophy and theology. – P. 44–57.

13 Adamovičs L. *Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte 1919–1939*. – 22. lpp.

14 Gills N. „Reliģiski-filozofisko rakstu” (1925.–1936. g.) autori un „Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrība” (1922.–1940. g.) Latvijā // *Reliģiski-filozofiski raksti*. VI. – 75. lpp.

Jāpiebilst, ka, lai arī H. R. Josefi un I. Brauna, pamatojoties uz G. Menšinga paša rakstīto 1933. gada 27. februārī, norāda, ka G. Menšings no 1933. gada vienu mācību gadu strādā par profesoru,<sup>15</sup> Latvijas Valsts vēstures arhīva materiālos šim faktam nav apstiprinājuma. Tiesa, ka 1933. gada 24. februārī Teoloģijas fakultātē G. Menšingu ievēlēja par profesoru, taču Universitātes Padome šo fakultātes lēmumu tā arī neapstiprināja.<sup>16</sup> Ņemot vērā to, ka H. R. Josefi un I. Brauna neizmanto Latvijas Valsts vēstures arhīva materiālus, šajā fragmentā sniegtais ieskats kļūst pilnīgāks, ja to aplūko kopā ar jau minēto N. Gilla rakstu, tādējādi iegūstot izsmeļošāku un aptverošāku G. Menšinga Latvijas perioda raksturojumu.

15 Yousefi H. R., Braun I. *Bekleidung des Lehrstuhles in Riga* // Yousefi H. R., Braun I. *Gustav Mensching. Leben und Werk. Ein Forschungsbericht zur Toleranzkonzeption*. Bausteine zur Mensching-Forschung. Bd. 1. – S. 50.

16 LVVA, f. 7427, a. 13, l. 1140, 82. lp.



Hamids Reza Josefi, Ina Brauna

## Gustavs Menšings. Dzīve un darbi. Pētījums par tolerances koncepciju

<... >

### 1.2. Katedras iegūšana Rīgā

Menšinga slava bija izplatījusies līdz Latvijai, un 1927. gada 1. augustā,<sup>1</sup> tieši pēc habilitācijas, viņš saņēma uzaicinājumu no Latvijas Kultūras ministrijas Rīgā. Tur viņš kļuva par štata profesoru un Vispārīgās reliģijas vēstures katedras vadītāju. Pēc mācītāja Dr. Gelderbloma nāves viņš labprātīgi uzņēmās mācītāja pienākumus vācu, holandiešu un angļu tirgotāju un jūrnieku dibinātajā reformātu draudzē, kur ik mēnesi noturēja dievkalpojumu.<sup>2</sup> Rīgā viņš uzturēja sakarus arī ar citiem vācu kultūras pārstāvjiem: viņš bija saistīts ar turienes vācu republikāņu savienību un uz Baltiju orientēto Herdera institūtu,<sup>3</sup> kā arī kontaktēja ar vietējo vācu teātri, turklāt viņa draugu lokā bija kāds austriešu aktieris.<sup>4</sup>

1 Šeit saskaramies ar datējuma problēmu: 1939. gada 9. maijā Menšings paziņoja Bonnas Universitātes Filozofijas fakultātes dekanam, ka darba piedāvājumu no Rīgas viņš saņēmis 1927. gada 1. jūlijā. Sal.: PABO, Mensching, 09.05.1939.

2 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 15.04.1932.

3 To apliecina sarakste ar Rādi (Rade). Sal.: UBMAR, MS 839. Menšingam bija draudzīgas attiecības ar šo sistemātiskās teoloģijas profesoru no Marburgas un, uzturoties Rīgā, viņš ar Rādi sarakstījās. Rāde bija arī žurnāla „Die christliche Welt” (Kristīgā pasaule) izdevējs. Menšings bija uzaicinājis Rādi uz Rīgu lasīt lekcijas, un viņš vēlējās Rādi iepazīstināt ar minētajām aprindām. Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 22.10. 1931., kā arī 12. 03. 1932. No tālākās sarakstes izriet, ka dažādu iemeslu dēļ šis brauciens nav noticis.

4 Sal.: GMAJ, Gerharda Menšinga nepublicētais referāts (1985. g. vasara).

Menšinga uzaicināšana uz Rīgu bija cieši saistīta ar pavērsieniem bagātā Latvijas vēsturē. Tajā laikā viena no zīmīgākajām šīs valsts, kā arī citu Baltijas valstu īpašībām bija to etniskā un konfesionālā daudzveidība. Vairāk nekā puse iedzīvotāju bija latvieši, otru lielāko grupu – aptuveni trešdaļu iedzīvotāju – veidoja krievi, bet pārpalikumu savā starpā sadalīja baltkrievi, ukraiņi, lietuvieši un vācieši.<sup>5</sup> Tie visi veidoja divas lielas reliģiskas kopības – protestantiskas, katoliskas vai arī ortodoksālas piederības kristiešus (no vienas puses) un jūdus, kas bija mazākumā (no otras puses). Vairāk nekā puse latviešu bija protestanti.

Ar 1920. gada 11. augustā Rīgā noslēgto miera līgumu mazā Baltijas valsts uzsāka jaunu savas vēstures posmu. Padomju Krievija atzina Latvijas neatkarību. 1922. gadā bija izveidota parlamentāri demokrātiska republika, kas pārstāvēja līdz 1934. gada 15. maijam, kad prezidents Kārlis Ulmanis (1877–1942) kopā ar armiju izdarīja valsts apvērsumu un nodibināja pusfašistisku diktatūru.

Latvijas Universitāti nodibināja 1919. gadā. 1920. gadā jau pastāvošajām fakultātēm pievienojās Teoloģijas fakultāte, kuras štatus varēja nokomplektēt, balstoties tikai uz ārzemju speciālistiem. Latviešu mērķis bija ar svešo speciālistu palīdzību izglītēt vietējos spēkus, lai iespējami drīzi pārņemtu mācību procesu savās rokās. Gandrīz neviens vācu vai krievu tautības speciālists neprata latviešu valodu, turklāt, ņemot vērā studentu dažādo etnisko piederību, kuri lielākoties runāja krieviski, sākumā bija grūti izpildīt prasību, ka mācībām jānotiek latviešu valodā. Taču vietējo mācībspēku skaits ar atbilstošu kvalifikāciju auga no gada gadā.

Savā veidā tā bija garīga atbalsta programma, ko latvieši paši sev bija sagādājuši. Cik īstenībā īsa būs šī nacionālās suverenitātes fāze, to toreiz vēl nenojauta neviens. Visas Menšinga darbības laikā Rīgā latvieši cēla savu Brīvības pieminekli, kuru nekādi nevarēja pabeigt. Gerharda Menšings stāsta, ka viņa tēvs esot par to uzjautrinājies: „Kad tas būs gatavs,” mans tēvs nevilus pravietiski jokojā, „būs galā arī viņu brīvība.”<sup>6</sup>

5 Sal.: Lettland, 1992. S. 1 f.

6 Sal.: GMAJ, Gerharda Menšinga nepublicētais referāts (1985. g. vasara).



Gustavs Menšings Rīgā.

Foto no Gustava Menšinga dēla Gintera Menšinga (*Günther Mensching*) personīgā arhīva.

No 1933. gada Latvijā valdīja politisks satraukums, jo latvieši baidījās, ka spēkus uzkrājusī vācu valsts ar savu „spiedienu uz Austrumiem” varētu tos anektēt. It īpaši pēc prezidenta Ulmaņa īstenotā apvērsuma parādījās tādas paroles kā „Latviju latviešiem”.<sup>7</sup> Mērķis bija radīt vienotu latviešu kultūru, kurai būtu jāved pie nelatviešu tautību asimilācijas. Autoritāri nacionālistiskā valdība aizvien izteiktāk kavēja vāciešu kultūras darbu. Turklāt jaunajai valstij bija jākaro ar finansiālām grūtībām, un taupības kurss neapstājās arī Universitātes durvju priekšā.<sup>8</sup> Tādēļ tā sauktais Vācijas vācietis Menšings varēja pretendēt tikai uz terminētu lekciju slodzi reliģijas vēsturē.

Savā turienes lekcijā par „Kristietību pasaules reliģiju vidū” (*Das Christentum im Kreise der Weltreligionen*), kuru viņš nolasīja, stājoties amatā 1927. gada 3. oktobrī, viņš mēģināja parādīt un koncentrēti izklāstīt ar kristietības absolūtuma pretenzijām saistītās problēmas. Šo tēmu viņš jau bija aplūkojis darbā „Ciešanu nozīme budismā un kristietībā” (*Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum*).<sup>9</sup> Minēto lekciju var uzskatīt par šī darba papildinājumu.<sup>10</sup> Turpmākajos priekšlasījumos Menšings nodēvēs teorētiskām pārdomām par kristīgās Dieva un pasaules izpratnes centrālajām problēmām. Tur priekšplānā ir iecietības tēma. Agrīnie šīs tēmas iztirzājumi ir uzskatāmi par viņa TolKon [saīsinājums no Menšinga tolerances koncepcijas – Red.] priekštečiem. Rīgā Menšings ir laidis klajā arī divas savas apceres un sešus citu autoru rakstus „Reliģijā un dzīvē”

7 Sal.: Hehn Jürgen von. *Lettland zwischen Demokratie und Diktatur*, 1966. S. 17.

8 Rādem, kuru Menšings 1932. gada rudenī bija uzaicinājis uz Rīgu lasīt lekcijas, viņš lūdza braucienu pārcelt, tādēļ ka „šoreiz izdevīgāk ir <.. > pavasarī, jo lielu iespaidu atstāj akūtā finansiālā krīze”. Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 15. 04.1932. 1932. gadā līdzekļu trūkuma dēļ arī Herdera Institūts nevarēja noturēt lekcijas. Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 31.10.1932.

9 Sal.: *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum*, 1924.

10 Menšings ir publicējis savu Rīgas lekciju un sprediķu izlasi krājumā „*Ticība un doma*” (*Glaube und Gedanke*). Sal.: Glaube und Gedanke, 1929.

(*Religion und Leben*, 1931).<sup>11</sup> Viņa galvenā vēlēšanās bija norādīt uz tagadnes krīzi un piedāvāt pozitīvus meklējumus un atradumus reliģiskās dzīves un reliģijas zinātnes jomā, tādējādi līdzinot ceļu tolerancei.

Kā augstskolas mācībspēks Menšings ir ļoti iemiļots.<sup>12</sup> Profesionālā ziņā „par Menšinga darbību Rīgā [...] ir zināms tikai tas labākais”.<sup>13</sup> Gerhards Menšings stāsta, ka vēlāk tēvs Rīgā aizvadītos gadus „vienmēr saucis par savas dzīves skaistāko posmu”.<sup>14</sup> Tas bija saistīts ar to, ka jaunajam vīrietim pārceļšanās uz ārzemēm nozīmēja pilnīgi negaidītas pārmaiņas visā viņa dzīves standartā: „No sīkpiļsoniskas šaurības nākušam, viņam šis plašais, tolerantais, baudītpriecīgais, saviesīgais baltiešu latviskais dzīvesveids iesākumā šķita šokējošs un biedējošs, taču drīz tas viņu sajūsmināja un fascinēja aizvien vairāk. Sabiedriskajā satiksmē viņš bija izteikti bezpalīdzīgs, baidījās no cilvēkiem, un pirmajā laikā pat, aizbildinoties ar slimību, sūtīja uz pasākumiem, kuros viņš bija ielūgts, savu sievu, taču pamazām no tā atbrīvojās, lai tad sāktu baudīt dzīvi tā kā nekad iepriekš, un diez vai arī pēc tam, nebija nācies.”<sup>15</sup>

Toreiz Latvijā vēl esot atlicis laiks cilvēkam. Nelūgtu ciemiņu vēl neesot bijis, bez pieteikšanās varēja ierasties visur un tūdaļ ticis klāts galds, un [parādījušies] ēdieni krievu gaumē, kas toreiz bijuši nesalīdzināmi labāki nekā tolaik vēl ierastā vācu virtuve. „Zakuska”<sup>16</sup> – vodkas dzeršana, kur katram malkam sekoja treknis kumosiņš, lai neitralizētu alkoholu, – ir bijis

11 Sal.: *Mensching Gustav: Religion und Leben*, 1931.

12 Sal.: PANW Strik-Strikfeld, 10.09.1946.

13 Sal.: PABO, Tackenberg, 07.08.1940. Sakarā ar Menšinga iecelšanu Salīdzināmās reliģijzinātnes katedras vadītāja amatā to apliecināja Filozofijas fakultātes dekāns Bonnā. Šeit „jānorāda uz profesora [Kārļa] Kundziņa atzinīgo vērtējumu”. Sal.: UBMAH, MS 999, Heiler. Kārlis Kundziņš bija Menšinga latviešu kolēģis. 1953. gadā Menšings piedalījās ar rakstu Kundziņam veltītajā izdevumā „Spiritus et Virtus. Studies offered to P. Karli Kundzinu”. Sal.: TUI, 1953.

14 Sal.: GMAJ, Gerharda Menšinga nepublicētā lekcija (1985. g. vasara).

15 Turpat

16 Tekstā: „sakousa”.

patīkams ēšanas un dzeršanas paradums. Arī no korektā [uzvedības] veida – ierasties ciemos ne vēlāk kā ceturdaļstundu pēc noliktā laika – ir bijis drīzi vien jāatradinās, jo saimnieki tik agri vēl nebija pat sapucējušies.<sup>17</sup>

Menšings guvis lielus panākumus arī ar sprediķiem. Runādams no kanceles, viņš atstājis lielu iespaidu uz publiku, un īpaši dāmas esot par viņu interesējušās. Menšinga Rīgas laika draugam, tiesu mediķim un kolēģim no Austrijas Ferdinandam fon Noireiteram (*Neureiter*), kāda entuziastiska Menšinga cienītāja reiz jautājusi: „Nu, un ko citu viņš vēl dara?” Noireiters, kuru ākstīgā pielūgsmē kaitinājusi un kurš vēlējies šo dāmu pārmācīt, atbildējis: „Galvenokārt žūpo.” Ar to viņš bija sagrāvis tēlu un reizē ātri atgriezis istajā vietā to, kas sāka iegūt ezoterisku noslieci.<sup>18</sup>

Rīgas gadi atnesa Menšingam cilvēcisku un zinātnisku briedumu. Garaļos vasaras mēnešos, kurus ģimene allaž pavadīja pie jūras, Menšings sacerēja savas monogrāfijas un rakstus.<sup>19</sup> Tomēr viņam nācās saskarties arī ar grūtībām, kuru cēlonis bija vispārīgā politiskā situācija un kolēģu ķildas. Astoņos uzturēšanās gados [Rīgā] šķēršļi viņa darbībai palielinājās tik ļoti, ka viņam radās vēlēšanās Latviju atstāt, un viņš sāka meklēt vietu Vācijā.

### 1. 2. 1. Politiskais šovinisms Rīgā

Augošais nacionālisms sagādāja Menšingam vērā ņemamas problēmas. Vāciešu privilēģijas Latvijā aizvien vairāk tika ierobežotas. Menšings nožēloja, ka vācu evaņģēliskajai baznīcai Rīgā tika atsavināts Doms, un, rikodams lekcijas, viņš centās pievērst uzmanību šai problēmai. Vāciešiem šī atsavināšana „protams, nozīmēja smagu triecienu”,<sup>20</sup> jo vācu evaņģēliskā baznīca zaudēja savu neatkarību un pati savu bīskapu.

17 Sal.: GMAJ, Gerharda Menšinga nepublicētā lekcija (1985. g. vasara).

18 Turpat.

19 Turpat.

20 Sal.: UBMAH, MS 839, Mensching, 22.10.1931.

Arī profesionālā ziņā Menšingam nācās cīnīties pret šovinistiskām tendencēm, kas bija vērstas uz viņa kā vācieša atstādinašanu.<sup>21</sup> Lai varētu saglabāt štata profesora vietu Latvijas Universitātē, fakultāte mudināja viņu iegūt akadēmisko doktora grādu teoloģijā. Teoloģijas licenciāta grāds, kuru viņš jau bija ieguvis, šeit doktora grādam netika pielīdzināts.<sup>22</sup> Tādējādi Dr. theol. grāda iegūšana nozīmēja Menšingam ko vairāk nekā tikai nākamo akadēmisko grādu. 1931. gada beigās vēstulē Martinam Rādem viņš apraksta savu situāciju šādi: „Politiski stāvoklis kļūst aizvien sarežģītāks. Šeit šovinisms svin īstas orgijas. Vārdu sakot, ļoti daudz kas ir diezgan bēdīgi.”<sup>23</sup>

Atbildīgais par to, ka fakultāte pieprasīja doktora diplomu, pēc Menšinga uzskata, bija viņa vienīgais kolēģis no Vācijas Imanuels Bencingers (*Benzinger*; 1865–1935). Attiecības starp Menšingu un Bencingeru, kurš Rīgas universitātē kopš 1921. gada ieņēma štata profesora vietu<sup>24</sup> Vecās Derības jautājumos, bija saspīlētas. Bencingers izmēģināja visu, lai atbrīvotos no, viņaprāt, apgrūtinošā reliģijas vēsturnieka. Bencingers, pēc Menšinga domām, esot paziņojis, ka „Vācijā iegūtais licenciāta grāds atbilstot vien šejienes teoloģijas kandidāta grādam, tas esot ļoti vienkārši un viegli iegūstams, tā sakot, tiekot gandrīz vai dāvināts. Latvieši šo komplimentu, protams, labprāt ņēma preti”.<sup>25</sup>

21 Sal.: PANW, Mensching, 28.09.1937.

22 Turpat. Runa ir par praksi, kas bija mantota no krievu laikiem un (saskaņā ar kuru) Dr. theol. grādu mēdza iegūt tikai pēc vairākiem akadēmiskās darbības gadiem. Tādēļ limeņa ziņā šis akadēmiskais grāds neatbilda citviet ierastajam doktora nosaukumam. Minēto apstākli Menšings attēloja savā vēstulē Valsts un Prūsijas ministram zinātnes, audzināšanas un tautas izglītības lietās, jo vēlāk viņam radās problēma, pierādot šī nosaukuma iegūšanu.

23 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 22.10.1931.

24 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 06.10.1931.

25 Turpat.

Sākumā Oto (*Otto*) un Heilers (*Heiler*) aizbilda par Menšingu, cenšoties izgādāt viņam goda promociju Marburgā.<sup>26</sup> Vairāku iemeslu dēļ šī iecere cieta neveiksmi. Menšings stāsta: „Viss pavērsās uz labu, kad prof. Heilers iesniedza pieprasījumu manam latviešu kolēģim [Kārlim] Kundziņam. Vispirms tas atstāja pozitīvu iespaidu. Taču, tā kā profesora Heilera iesniegums Kundziņam un bīskapam Irbem nebija konfidenciāls un turklāt šī pieprasījuma mērķis bija minēts arī atklātībā, tad drīzi vien lieta kļuva vispārzināma un tagad, kad plāni sabrukuši (kā es to uzzināju no sūtniecības un kā latviešu kolēģi to, protams, sen jau bija nojautuši), tas, man par lielu nožēlu, izpaužas negatīvi.”<sup>27</sup>

Bencingers centās Menšinga promocijas plānus aizkavēt. Kā iemesls, kādēļ Menšingu nevarot ievēlēt atkārtoti, tika minētas viņa [nepietiekamās] ebreju valodas zināšanas, kas bija izskaidrojams ar to, ka viņam šī valoda bija jāapgūst ļoti īsā laika posmā.<sup>28</sup> Menšings raksta: „Pirms kāda laika kongresā Vīnē B. [Bencingers] bija ticis ar slepenpadomnieku Budi [*Budde*] no Marburgas un tur, acīmredzot, runājis par mani. Katrā ziņā viņš uzzināja, ka tolaik, kad kārtoju savu licenciātu, manas ebreju valodas zināšanas bijušas nepilnīgas. [...] Tas B. [Bencingeram] bija, bez šaubām, interesants atklājums. Viņš lūdza prof. Budes kungam uzrakstīt vēstuli, kurā Bude apstiprinātu šo klajā nākušo faktu rakstiski. Un nu, kad fakultātē pirmo reizi apsprieda manus promocijas plānus, Bencingers, bruņojies ar minēto vēstuli, stājās fakultātes priekšā, lai, kā viņš cerēja, ar šī noslēpuma atklāšanu diskreditētu mani galīgi. Taisnīgi domājošiem kolēģiem tas, protams, arī bija par daudz.”<sup>29</sup>

Heilera un Oto lūgumu, kā arī Vācijas sūtniecības Rīgā pieprasījumu Marburgas Universitātes Teoloģijas fakultātes dekānam noraidīja tolaik

26 Ieskatu šai neveiksmīgajā pasākumā sniedz HstPro dokumenti.

27 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 28. 01. 1932.

28 Sal.: UBMAH, MS 999; šķiet, Heilers. No šī dokumenta izriet, ka Oto un Heilers ir iestājušies par doctor honoris causa (goda doktora) piešķiršanu.

29 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 06. 10. 1931.



dekāna amatā esošais profesors Vecajā Derībā Emīls Balla (*Balla*, 1885–1965).<sup>30</sup> Šo lēmumu viņš pamato šādi: „Pēdējā laikā mūsu fakultātē kļuva zināms, ka mēs vēlamies piešķirt viņam goda doktora nosaukumu teoloģijā. Politisku iemeslu dēļ pret to ir izvirzījis apsvērumus viens no fakultātes locekļiem.”<sup>31</sup> Noraidījuma pamatojums rāda, ka Menšings ar savu nekonformistisko stāju jau toreiz Vācijā piesaistījis sev uzmanību.<sup>32</sup> Vispār sakot, Menšinga mēģinājumi nodrošināt sev palikšanu universitātē Rīgā, pamatojoties uz goda promociju, bija cietuši neveiksmi. Par tā laika neciešamo situāciju viņš izteicās: „Cik briesmīgi smags stāvoklis ir šeit, to nevar pat iedomāties.”<sup>33</sup>

Nākamo soli Menšings spēra, 1931. gadā iesniedzams kā disertāciju savu apcerējumu „Grēka jēdziens”, lai paredzētajā kārtībā ar to iegūtu šeit prasīto akadēmisko grādu.<sup>34</sup> Un atkal tas bija Bencingers, kurš, vairākkārt

30 HstPro dokumentos atrodas arī ar 16.01.1932. datētais Vācijas sūtniecības Rīgā pieprasījums Nr. A-973, citēts pēc: Raueiser Stefan. „*Schweigemuster*”, 1996. S. 239. Uz tā – ar Ballas roku rakstīta piezīme: „Doktora godinājums nav noticis” 10. 02. 1932. datumā.

31 Sal.: HstPro, Balla, 23.11.1931., citēts pēc: Raueiser Stefan. „*Schweigemuster*”, 1996. S. 239.

32 Rāde paskaidro: „Promocija šeit (Marburgā) ir izgāzusies tikai fakultātes iekšienē. [...] Es šo promociju uztvēru un apzīmēju kā atklātu atmaksu par pagātņi, tāpat jutās arī citi, taču viņi bija mazākumā.” Sal.: UBMAR, MS 839, Rade, 01.02. 1932. Tālāk viņš turpina: „Jūs zināt, ka šodien komisijas [lēmumu] nevar aizkavēt ar vienu balsi „pret”. Taču tāda fakultāte kā mūsējā, kas principā un praktiski orientējas uz vienprātību, ņem pārāk nopietni pat viena locekļa iebildumus. Tad vienmēr vienam piepulcējas šaubīgie, neieinteresētie elementi: prieks, objektivitāte izzūd, promocijai nav jānotiek, un tāpat tā tiek atbīdīta malā. [...] Ja fakultātes sēdē Oto būtu aizstāvējis savu priekšlikumu personīgi, tad pretestība varbūt nebūtu tik liela.” – Turpat.

33 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 28.01.1932.

34 Menšingam vajadzēja saņemt piekrišanu no Marburgas Universitātes Evaņģēliski teoloģiskās fakultātes, ka viņš var pretendēt uz Dr. theol. Rīgā, jo licenciāta grādu viņš 1924. gadā bija ieguvis Marburgā. Šāda piekrišana viņam tika izsniegta. Sal.: UBMAR, MS 839, Rade, 01.11.1931. Par pašu procesu Rāde sarakstījās ar Menšingu: „Ko nozīmē jūsu fakultātē [Rīgā] aizstāvēt D. [doktoru]? Vai tas ir

atsaukdamies uz ārzemju ekspertu atsauksmēm, kavēja veikt šo procesu līdz galam.<sup>35</sup> Par Bencingera nekoleģiālo rīcību Menšings sūdzas: „Šis aizdomīgums pret mani un ar to saistītais aizvainojums, kas visā šai pret-darbībā izpaužas ikreiz no jauna, – tas, protams, nav aptverams.”<sup>36</sup> Beigu beigās Menšinga darbs tika pieņemts. 1932. gada 23. februārī Teoloģijas fakultāte Rīgā piešķīra Menšingam teoloģijas doktora grādu.<sup>37</sup>

1933. gadā, izmainoties politiskiem apstākļiem, latviešu studenti nekurnējot vairs necieta pasākumus citās valodās, bet gribēja tos tikai savā –

Dr. theol. kā, piem., Heidelbergā, proti, Lic. [licenciāta] dublikāts tikai ar citu nosaukumu? Vai arī augstāka līmeņa D. [doktorāts], kas ir tikai nesen iegūts paredzētajā kārtībā? Pēdējā gadījumā nekādu kolīziju nebūs un nekāda fakultātes piekrišana nav nepieciešama. Bet pirmajam variantam taču nebūtu nekādas jēgas. Visādā ziņā mūsu [Marburgas] fakultātē ir cilvēki, kuri vēlētos Jums šo ceļu aiztaupīt. Daudz kas būs atkarīgs no tā, kādu iespaidu atstās Jūsu apcerējums par grēku. Taču pateikt vai pat iedomāties kaut ko konkrētu šobrīd vēl nevar.” – Turpat.

35 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 21.11.1931. Menšings minēto situāciju apraksta šādi: „Izveidoja komisiju no trim fak. [fakultātes] locekļiem, starp kuriem bija arī Benc. [Bencingers]. Komisijas sēdē B. [Bencingers] paziņoja, ka viņš nejutoties (šai jautājumā) kompetents. <.. > Abi pārējie locekļi <.. > ieteica (disertāciju) pieņemt ar piezīmi, ka par Austrumu reliģijām viņi spriedumu neizteiks. Šeit esot nepieciešams speciālista vērtējums. Un nu lai izvairītos no tā, ka manis paša fakultātei būtu kādam jānosūta izvērtēt darbu, kas pa šo laiku jau bija iznācis grāmatā, un lai tas nenostatītu mani ļoti apšaubāmā gaismā, tad par rec. [recenzijas] ātrāku saņemšanu man lūdza parūpēties pašam. Es palūdzu D. Vittem (*Witte*) un pavisam ātri saņēmu no viņa ļoti labu recenziju. <.. > Visi domāja, ka nu viss ir kārtībā. Tad vakar Maldonis [*Maldon*], B. [Bencingera] mudināts, <.. > izteica vēlmi, ka, neraugoties uz labo Vittes recenziju, kā arī ļoti draudzīgo D. [Dr.] Hāsa (*Haas*) atklātņi, vajadzētu dabūt vēl vienu atsauksmi tieši par Austrumu reliģijām. <.. > Ko es lai tagad daru? Vai ņemu atpakaļ iesniegumu un atsakos no doktora? Sekas tam būtu tādas, ka bez D. [doktora], kas augstāks par licenciātu un šejienes doktora grādu, es turpmāk atkārtoti ievēlēts vairs noteikti netiktu.” – Turpat.

36 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 1931. gada 21. novembrī.

37 Sal.: PABO, Latvijas Universitāte Rīgā, 21.09.1937. Tā kā iespējams diplomu bija dārgi, Menšings no tā atteicās. Dr. theol. iegūšanu apstiprina tikai šīs Universitātes dokumenti.



dzimtajā valodā. Savu situāciju Menšings apraksta šādi: „Šai saindētajā atmosfērā jutos tik vientuļš un bezpalīdzīgs. No vienas puses, baltieši nelaiž garām nevienu izdevību, lai univ. [universitātē] nodarbinātos Vācijas vāciešus, par kuriem valsts neliekas ne zinīs, kaut arī mēs svešas tautas vidū veicam būtiski augstvērtīgāku kultūras darbu nekā paši baltieši, kuriem savukārt valsts, pamatodamās uz „minoritāšu aizsardzību”, veltī lielu uzmanību, – lai diskriminētu universitātē nodarbinātos vāciešus. No otras puses, – akūtais latv. [latviešu] šovinisms.”<sup>38</sup>

Lai arī Menšingam Rīgā bija štata vieta, viņam reizi trijos gados bija vajadzīga atkārtota ievēlēšana. Šāda prasība attiecās uz visiem ārzemniekiem. 1930. gadā viņu atkal ievēlēja amatā uz trim turpmākajiem gadiem, tomēr tieši šajā laikā viņš pieredzēja arī kolēģu pretestību. Menšings no jauna sūdzas par Bencingera rīcību: „Četru gadu laikā, kurus esmu pavadījis šeit, Bencingers pilnīgi neizskaidrojama iemeslu dēļ ir attīstījis pret mani tik nevaldāmu naidu, ka nav pat atturējies no acimredzamas neslavas celšanas, kuru izplata starp latviešiem, lai tos noskaņotu pret mani – tobrīd pret manis ievēlēšanu (1930) uz nākamajiem trijiem gadiem.”<sup>39</sup>

Pēc vēlēšanām Menšings juta pret sevi vērstu īstu apmelošanas kampaņu. „Tā, kāds latv. [latviešu] tautības profesors [Universitātē Rīgā] senātā baumoja par mani, ka es esot žīds un brīvmūrnieks! Ar šādiem apmelojumiem šeit operē.”<sup>40</sup> Minētais incidents esot pamudinājis Menšingu trešā reiša laikā kļūt, paša drošības labad, stipri atturīgam.

1932. gada rudenī Menšingam likās, ka pēc otrā trīsgadu darbības posma atkārtota viņa ievēlēšana ir tikpat kā neiespējama.<sup>41</sup> Sabiedriski

38 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 02. 11.1931.

39 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 06.10.1931.

40 Sal.: UBMAR MS 839, Mensching, 31.10.1932. Šie apmelojumi varēja balstīties uz to, ka Menšinga onkulis bija brīvmūrnieks, bet viņa kādreizējais mentors Lessings bija ebrejs.

41 Menšings Rādem: „Par ilgstošu sadarbību pirms manām vēlēšanām šeit nebija ko domāt, jo atkārtoti ievēlēts es noteikti vairs netiktu.” Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 31.10.1932.

politiskā doma bija tāda, ka „beidzot jābeidz ņemties ar tiem ārzemniekiem”.<sup>42</sup> Arī viņa vēlēšanas bez kāda dibināta iemesla tika pārceltas no sākotnēji noteiktā datuma 1933. gada jūlijā uz 1932. gada rudeni. Menšings uzskatīja, ka pret viņu vērpj intrigas Bencingers. Šoreiz viņš nolēma sūdzēties par kolēģi Vācijas sūtniecībā Latvijā. Atbilde Menšingam apstiprināja, ka kolēģis rīkojies negodīgi: „Es runāju ar šejienes sūtniecību par Bencingeru. Tur par viņu bija arī citas sūdzības, kā, piem., no Kēnigsbergas.”<sup>43</sup> Tomēr tajā pašā laikā Menšingam paskaidroja, ka visumā būtu lietderīgi viņam (no tālākas darbības) atturēties: „Mani bridināja par iespējamiem reiha pretsoļiem.”<sup>44</sup>

1933. gadā Menšingu tiešām ievēlēja tikai uz vienu gadu un tikai uz vienu gadu viņš ieguva terminētu štata profesūru.<sup>45</sup> Uzturēšanās Rīgā izvērtās viņam par apgrūtināšu situāciju. Konkrētiem sarežģījumiem profesijā pievienojās arī raizes par nedrošību nākotnē. Tam nāca klāt draudi, kas izskanēja vācu vēstniecības brīdinājumā.

Ieilgušās nepatīkšanas raisīja Menšingā vēlmi meklēt sev jaunu vietu savā Dzimtenē. Viņš lasīja lekcijas Kēnigsbergā.<sup>46</sup> Šī darbība saistījās viņam ar cerībām nodibināt kontaktus ar Vācijas universitātēm. Un 1932. gadā

42 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 27.02.1933.

43 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 31.01.1932.

44 Turpat. – Menšings bažījās: „Slepenpadomnieks Bude, varbūt pats to negribot, ir diemžēl, reiz man šeit jau kaitējis, izstāstīdams vēstulē Benc. [Bencingeram] notikumu ar ebreju valodu.”

45 Menšings ziņo Rādem: „Šeit manas darbošanās otrie trīs gadi beidzas 33. gada 1. jūlijā. Tātad mani vajadzēja vēlē atkārtoti. <. > Taču tā kā ir nepieciešams vienprātīgs [lēmums], tad palika pie štata profesūras vienam gadam.” Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 27.02.1933. Galu galā Bencingers piekrita Menšinga ievēlēšanai, kaut arī polemiskā veidā uzsvēra: „Ko es domāju par kol. [kolēģi] Menšingu kā zinātnieku, proti, – atšķirīgi nekā fak. [fakultāte], tas fakultātei ir zināms, taču šoreiz es izjaukt vienprātību nevēlos.” ( Skat.: turpat.) Menšings uztvēra šo izteikumu kā savu profesionālo zināšanu noniecināšanu.

46 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 03.01.1931., Mensching, 15.04.1932. un Mensching, 06.06.1932.

viņš uzzināja par iespēju pāriet darbā uz Getingenes Universitāti. Viņš bija dzirdējis par reliģijas vēsturnieka Alfrēda Bertolē (*Bertholet*) pāriešanu uz Berlīni un labprāt būtu vēlējis iegūt viņa vietu. Tomēr tas nerealizējās.<sup>47</sup> Menšings lūdza arī Rādem, lai viņš iesniedz zinātnisku rekomendāciju Vācijas sūtnim.<sup>48</sup> Savu lūgumu viņš nobeidz ar vārdiem: „Zinu, Jūs saprotat, cik ļoti šeit, naidīgajās ārzemēs, gribas sajūst atbalstu no draudzīgās puses.”<sup>49</sup>

Par spīti visām grūtībām Menšings Rīgā publicēja virkni darbu. 1934. gadā viņš izdeva apcerējumu „Kristīgās grēka idejas paveidi” (*Die Artgemäßheit der christlichen Sündenidee*).<sup>50</sup> Tā ir brošūra, kas vērsta pret nacionālsociālistiskām rasu idejām un kas vēlāk, Menšingam atgriežoties Vācijā, sagādāja viņam problēmas.

Pretstatā līdzšinējiem, drīzāk teoloģiski orientētiem traktātiem var konstatēt, ka Menšings ir iztirzājis šeit skarto jautājumu tīri no reliģijas vēstures viedokļa. Domātāja mantojums neatstāj nekādas šaubas par to, ka viņa Rīgas perioda beigās ir noticis pagrieziens no teoloģiskā aplūkojuma veida uz reliģijzinātnisko. Līdzīgs pavērsiens ir saskatāms arī divos viņa agrīnos darbos, proti, „Svētais dzīvē” (*Das Heilige im Leben*, 1925) un „Reliģijas filozofija” (*Religionsphilosophie*, 1928). Kaut arī „Reliģijas filozofija” ir sarakstīta tikai trīs gadus vēlāk, šis sacerējums liecina par izmaiņām Menšinga zinātniskajā domā, par kuru runāsim vēlāk. Rīgā Menšings ir publicējis arī reliģijvēsturisku un reliģijfilozofisku rakstu „Par Es metafiziku” (*Zur Metaphysik des Ich*, 1934).<sup>51</sup>

47 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 15.04.1932. Viņš raksta: „Būtu man labāki sakari ar Getingeni, tad, jādoma, tur mans mērķis būtu vieglāk sasniedzams, jo, kopš Bertolē ir Berlīnē, tur nav neviena reliģijas vēsturnieka.” – Turpat. Sal. arī: UBMAR, MS 839, Mensching, 31.10.1932.

48 Sal.: UBMAR, MS 839, Mensching, 27.02.1933.

49 Turpat.

50 Sal.: Die Artgemäßheit der christlichen Sündenidee, 1934.

51 Sal.: Zur Metaphysik des Ich, 1934.

1934. gadā Menšinga lūgumu pagarināja vēl uz vienu gadu. 1935. gada jūlijā viņa darba saistības izbeidzās pavisam. Situāciju viņš attēlo šādi: „Tā kā šai laikā esmu sagatavojis latviešu maiņu, bet galvenokārt dēļ augošā naida pret vāciešiem, atzina, ka mana darbība [šeit] vairs nav nepieciešama, un mani neievēlēja.”<sup>52</sup> Vācijas sūtņa centieni nostiprināt Menšinga pozīciju nolūkā saglabāt vācu kultūrai amatu ārzemēs, bija nesekmīgi.

No vācu valodas tulkojusi **Ināra Cera**

52 Sal.: PABO, Lebenslauf Menschings, 29.05.1937.

## Pielikums

### Arhīvu materiāli

- GMAJ – Gustava Menšinga arhīvs Jēnā.  
 HStPro – Hesenes Valsts arhīvs Marburgā,  
 Marburgas Universitātes Teoloģijas fakultātes lieta,  
 Vēstules un iesniegumi sakarā ar goda promocijām,  
 it īpaši nenotikušām goda promocijām, signatūra 307a,  
 ACC 1962 / 12, Nr. 10.  
 PABO – Bonnas Universitātes arhīvs, personiskā lieta Nr. 7560119,  
 Personāls – Nr. 1091.  
 PANW – Ziemeļreinas–Vestfālenes galvenais Valsts arhīvs,  
 personiskā lieta NW599, Nr. 1182.  
 UBMAH – Marburgas Universitātes bibliotēka, MS 999,  
 Frīdriha Heilera mantojums.  
 UBMAR – Marburgas Universitātes bibliotēka, MS 839,  
 Martina Rādes mantojums.

*Tulkotājas piezīmes:* Esmu šeit atstājusi tikai to arhīvu nosaukumus, kuri ir reāli minēti tulkotajā fragmentā. Dažās atsaucēs ir nepieciešami atšifrējumi, kas, acimredzot, atrodami literatūras sarakstā, tie ir:

5. atsaucē: „Lettland...” un 13. atsaucē „TUI”.

5. atsauce: Lettland. In: Munzinger-Archiv / ICH- Zeitarhiv 38/ 1992. (S. 1–13).

13. atsauce: Toleranz und Intoleranz in der Religionswelt. In: Spiritus et virtus. Studies offered to P. Karli Kundzinu. San Francisco, 1953. (109–119).

## Aīda Rancāne

### Zemes un auglības kulta masku gājienos Latvijā

Iezemiešu reliģijās<sup>1</sup> zeme ir apveltīta ar daudzveidīgu nozīmību. No zemes nāk visi labumi, zemē cikla beigās viss atgriežas. Zemi pielūdz tās pastāvīguma un nemainības dēļ. Tajā pašā laikā tā nekad neatrodas miera stāvoklī, jo nepārtraukti rada, dod dzīvību visam, kas tajā atgriežas nedzīvs vai neauglīgs. Zeme ir bagātības avots. Tā baro visu dzīvo, kas ir uz zemes, taču apmaiņā pret bagātīgo ražu pieprasa, lai viņu godina, pielūdz, lai pateicas.

„Citi upurēja Zemes mātei un citiem elka dieviem noliktās dienās uz kalniem, pie kokiem, avotiem, kurus svētus turēja, pie upēm, kur jau tēvu tēvi vecos pagānu laikos upurējuši, un uz krāsmatām, pie baznīcām un kapiem” (LFK<sup>2</sup>, 34244) 1832. gadā ziņo K. Šilings no Tirzas.<sup>3</sup> Ne velti zemi sauc par māti, un savā ziņā tā veido visuma pamatu. No zemes

1 Reliģiju salīdzinošo studiju ietvaros agrākā termina ‘primitīvās’ reliģijas vai vēl nesen lietoto terminu – ‘cilšu’, ‘mazās’, ‘mutvārdu’ vai ‘tradicionālās’ reliģijas – vietā amerikāņu reliģiju pētnieks Roberts Martins Baums piedāvā lietot terminu ‘iezemiešu reliģijas’ (*indigenous religions*), tādējādi novēršot visu iepriekšminēto terminu nepilnības un neprecizitātes. Mūsdienās ar ‘iezemiešu reliģijām’ apzīmē konkrētu reliģisko tradīciju tipu, ko radījusi kāda atsevišķa kopiena vai tauta un kas ir cieši saistīta ar viņu izjūtu par savu identitāti. Fakts, ka iezemiešu reliģijas nostiprina apziņu par kultūras identitāti, nav šķērslis aizguvumiem no citām tradīcijām, taču aizgūtie elementi – rituāli, dievības, idejas – tiek integrēti iezemiešu sistēmā. Vairāk skat.: Baum R.M. *Indigenous Religions // A Concise Introduction to World Religions*. Edited by Oxtoby W.G., Segal A.F. – Oxford University Press, 2007. P.11–59.

2 Latviešu folkloras krātuve.

3 *Latviešu tautas ticējumi*. Latviešu folkloras krātuves materiāli. Sakrājis un sakārtojis prof. P. Šmits. Rīgā, 1941. Rīga: Kabata, 1991. 2069. lpp.

ir atkarīga ģimenes, dzimtas labklājība, visbeidzot pati dzīve ir atkarīga no mātes zemes. Zemes pielīdzināšana mātei apliecināta latviešu tautas ticējumos: „Ar riksti nedrīkst sist uz zemes, jo zeme tad esot mūsu māte” (LFK, 34227) un „Kas zemi sit, tā mātei sāp mugura” (LFK, 34228).<sup>4</sup>

Daudzu pasaules tautu mitoloģijās zeme kopā ar debesīm veido pirmo hierogāmisko pāri. Debesīm tajās pārsvarā piešķirts vīrišķais, tēvišķais statuss, savukārt zeme ir saistīta ar sievišķo, mātišķo sākotni. Arī latviešu mitoloģijā ar zemi saistītās dievības – Zemes māte, Veļu māte, Māra pieder sieviešu dzimtei, turpretī ar debess sfēru saistītie dievi – Dievs, Pērkons – ir vīriešu kārtas pārstāvji. Taču zeme pati par sevi, ja tā nav apaugļota, ir mirusi zeme. Tikai valgme, ko nes lietus, padara to auglīgu. Mikla, lietus apaugļota zeme ir spējīga kļūt par māti. Uzskatot zemi un debesis par laulāto pāri, lietu simboliski tver kā sēklu, ko debesu dievs sūta zemei, lai tā varētu briest, nest augļus un pabarot visu dzīvo. Krievu un baltkrievu tradīcijas nosaka, ka pavasarī, kad zeme stājas laulības sakaros ar debesīm, vairākas dienas aizliegts zemi art, rakt, pat iedzīt mietu tajā nedrīkst. Aizlieguma neievērošana var izraisīt sausumu, neražu, badu.<sup>5</sup> Interesanti, ka latviešu tautas ticējumos uzsvērts galvenokārt aizliegums sēdēt uz kailas zemes pirms bijis pērkons vai uzdīgusi zāle. Tas var radīt ļaunumu, uzsūtīt slimības pašam cilvēkam.<sup>6</sup> Marija Gimbutiene (*Gimbutas*) raksta, ka Pērkons ir zemes apaugļotājs, viņš iztīra no tās ļaunuma un ziemas spēkus. Pirmais Pērkona negaiss pavasarī pamodina zemi, sāk dīgt, zaļot zāle, plaukt lapas, tikai pēc tam ļaunie spēki atstāj zemi un udeņus. Tad drīkst peldēties un darīt noteiktus darbus.<sup>7</sup>

4 Ibid. 2068. lpp.

5 Пушкина О.И. *Репрезентация архетипа Матери в мифологических представлениях восточных славян*. Skat. internetā 15.09.2010: <http://www.ruthenia.ru/folklore/pushkina1.htm>

6 *Latviešu tautas ticējumi*. Latviešu folkloras krātuves materiāli. Sakrājis un sakārtojis prof. P. Šmits. Rīgā, 1941. Rīga: Kabata, 1991. 2068. lpp.

7 Gimbutiene M. *Baltī aizvēsturiskajos laikos*. Etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija. Rīga: Zinātne, 1994. 194.–195. lpp.

Jāpiezīmē, ka iezemiešu reliģijās zemes kā mātes tēlam piemīt ambivalents raksturs. Tā ir savienjošā stihija starp dzīvo un mirušo pasaulēm. Ar zemes mātes klēpi ir saistīta dzimšana un dzīvība. Vienlaicīgi ar to ir saistīta nāve un nomiršana, kas zemes klēpi atgriež visu dzīvo, lai atkal atdzimtu no jauna. Zemei piemīt sava veida attīrīšanas funkcija. Domājams, ar šo zemes tēla ambivalenci saistīta arī sievietes tēla divējādā daba, kurā akcentēts bieži vien bīstamais, negatīvais aspekts.

Mirča Eliade (*Eliade*) uzskata, ka laikā, kad tika apjausta zemes reliģiskā nozīmība, tā nebija „nodalīta” no visas pārējās dabas. Svētums caurstrāvoja visu apkārtesošu – zemi, kokus, akmeņus, udeņus, ēnas. Kosmos tika tverts kā bagātīgo sakrālo spēku krātuve. Ja ūdenim piedēvēja nozīmes, kas saistāmas ar sēklu, apslēpto enerģiju un atdzimšanu, tad zeme ir visu esamības formu pamats. Viss, kas ir uz zemes, savienots ar pārējo kosmosu, veidojot vienu vienotu veselumu. Tādējādi intuitīvās uztveres kosmiskā rakstura dēļ zemes stihiju ir grūti nodalīt no citām stihijām. Kalni, meži, akmeņi, augi, udeņi – kas no tā visa attiecas uz pašu zemi un kas sevi tikai izpauž caur zemes stihiju? Jau no pašiem pirmsākumiem zeme ar visu, kas uz tās atrodas vai ko tā satur, tverta kā neizsmeļams esamības avots, kas dots cilvēkam nepastarpinātās sajūtās.<sup>8</sup> Zemkopības atklāšana un uzplaukums neolīta laikmetā pastiprināja zemes sakrālo tvērumu, taču dzīves uzturēšanai plašākā nozīmē joprojām bija svarīga mātes-dabas labvēlība.

Lai gan dzīvo būtņu auglībai likumsakarīgi piemīt sezonālas svārstības, viscaur rituālajā gadā varam atrast ieražas, kas veltītas tās nodrošināšanai. Zemkopības kontekstā auglības rituāli koncentrējušies ap sējas un ražas novākšanas laiku (pavasarī, vasarā, rudens), taču arī gada tumšajā periodā, kad vērojama dzīvās dabas nomiršana, sastingšana, notiek ar auglības veicināšanu saistītas rituālas darbības. To apliecina masku gājieni.

8 Элиаде М. *Трактат по истории религий*. Т. II. СПб.: Алетея, 1999. С. 231–232.

Šajā rakstā izmantots 20. gadsimta trīsdesmitajos gados savāktais etnogrāfisko pierakstu kopums, kas papildināts vēlākā laika posmā un atrodas Latviešu folkloras krātuves un Latvijas Vēstures institūta arhīvos. Turklāt empīriskais materiāls iegūts personiskajos lauka pētījumos mūsdienās dažādos Latvijas novados.

### Maskošanās nolūks – svētībai, auglībai

Aptaujājot respondentus nolūkā noskaidrot, kāpēc ir iet maskās,<sup>9</sup> neti tiek minēts iemesls, ka tas ir labs laika pavadīšanas veids. 20. gadsimta sākumā Latvijā, veidojoties jaunai vēsturiskai, ekonomiskai un kultūras situācijai, sabrūk lauku kopienas sociālā struktūra, mainās iedzīvotāju domāšanas un sociālās uzvedības stereotipi. Priekšplānā izvirzās ieražu izklaides raksturs. Tai pašā laikā respondenti it bieži uzsver, ka maskas ir svētības un auglības nesējas. Sikāk nepakavējoties pie abu šo jēdzienu kopīgajiem un atšķirīgajiem aspektiem, tomēr tajos var atrast netiešas norādes uz to, ka arī svētība ietver sevī auglību, kas nodrošina veiksmīgu zemkopja saimniecības eksistenci. „Ja kādas mājas neapmeklējuši *maskarāti*,<sup>10</sup> tad tai gadā tur svētība nebijusi gaidāma ne pie sējumiem, ne pie lopiem.” (LFK 1640, 7644 – Jaunpiebalga) Līdzīgu saistību starp svētību un mājlopu vairošanos pauž teicēja Pauline Cermukša no Madonas apriņķa: „Čigānos iešana nes svētību saimniecībai. Ja pirmais mājā ieiet vīrietis, tad lec labi uceni un vērsīši, bet – ja sieviete, tad – teles un aitiņas.” (LFK 9601) Lūk, vēl kāds piemērs no intervijas ar līvānieti Annu Kārkli:

9 Par masku gājienu iemesliem, no viņa rīcībā esošajiem latviešu materiāliem par masku izdarību laiku, iemesliem un mērķiem raksta J.A. Jansons. Skat.: Janson J.A. *Die lettischen Maskenumzüge*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Riga: Selbstverlag, 1933. S.15–17.

Otrs informatīvs avots masku gājienu iemeslu pētījumam ir A. Rancānes intervijas (2006.–2008. gads) ar cilvēkiem, kas paši piedalījušies masku gājienu vai savās atmiņās saglabājuši liecības par tiem. Vairāk skat.: Rancāne A. *Maskas un maskošānās Latvijā*. Rīga: FSI, 2009. 186.–252. lpp.

10 Mārtiņu vakara masku grupas nosaukums Jaunpiebalgā.

„Čigānos eju sava prieka pēc. Teicēja Tekla Ušacka man kādreiz teica, ka čigāniem līdzī iet Dieva svētība. Kopā ar savu čigānu baru ienesu svētību arī citās mājās. Teicēja man zināja stāstīt, ka divkāršu svētību iegūst pats čigānos gājējs. Ar tādu domu arī dzīvoju.”<sup>11</sup>

Vladimirs Toporovs (*Топоров*) vārdam ‘svēts’ un tā atvasinājumiem ‘svētums’, ‘svētība’ piedēvē indoeiropiešu izcelsmi un to semantiku saista ar kaut ko „uzbriedušu”, „uzaugušu”, „izpletušos”, „pastiprinātu”. Tas nozīmē ne tikai fiziskās masas, matērijas uzbriešanu, uzaugšanu, bet šī bagātība, pārpilnība attiecas arī uz kādu iekšēju auglības spēku, garīgu enerģiju un ar to saistītajām – gaismu un krāsu. Pēdējo parādīšanās savukārt aizgrābj, savaldzina ne tikai cilvēka aci, bet arī viņa dvēseli, sirdi un attiecas uz kādu augstāku sākotni, pārcilvēciskām, kosmiskām enerģijām.<sup>12</sup> Savukārt Svetlana Rižakova (*Рыжакова*) norāda, ka latviešu frazeoloģiskais teiciens ‘Dieva svētība’ (Dieva devums) ticis lietots nozīmē ‘ļoti daudz’, ‘bagātīgi’, ‘pārpārēm’ un var apzīmēt gan ābolu ražu, gan putnu skaitu kokos, gan ēdāju skaitu ģimenē.<sup>13</sup>

Kārlis Straubergs, runājot par maskošanos un tās svētības funkciju pamatu, domā, ka te jāmeklē saistība ar veļu pasauli. Proti, analizējot, no kurienes ‘atbrauc ķekatas’, no kurienes ‘atnes vārpa miežvilka’, līdzīgi kā Ziemsvētku vakarā ziemelis klēti pūš rudzus, miežus, Jāņa bērni Jāņos, apmeklējot mājas, nes tajās svētību, viņš secina, ka „kaut kur citā malā ir labības un lopu auglības sākumi, un tieši to *atnešana* ir svētības aktu pamatā, ne svētības *nesēju* personīga ierašanās, laukus un lopus apaugļojot, sevišķi laukkopībai maz piemērotā ziemas laikā. Pietiek palasīties „viņas

11 Intervija ar Annu Kārkli (dz. 1962. g.) 2007. gada 15. februārī Līvānos. No personiskā arhīva.

12 Топоров В.Н. Язык и культура: об одном слове-символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве) // *Балто-славянские исследования 1986*. Москва: ИСЛ РАН, 1988. С. 17, 29–30.

13 Рыжакова, С. *Представления о святости и священном в латышском фольклоре и народном мировоззрении. Антропологический форум*. 2008. №9. Skat. intern.30.08.2010: [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/009/09\\_05\\_ryzhakova.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/009/09_05_ryzhakova.pdf)



saules” aprakstus, lai redzētu, ka tā nav nāves un iznīcības, bet labākas dzīves, pārticības un pārpilnības zeme, kur zaļo druvas, ganās lopu bari utt. Tieši sakari ar šo „viņu sauli” ir jāuztur tiem, kas ar to var būt sakarā, varbūt vispirmā kārtā dvēselēm, kas no turienes nāk viesos atļautā laikā, varbūt arī tiem, kas tās atvietojo, pārņem arī viņu funkcijas, un šādā no-virzienā vajadzētu meklēt skaidrojumu kā Ziemassvētku, tā arī „budēļu” laika „svētības nesēju” akcijai.<sup>14</sup>

Taču sastopams arī ne mazums tiešu norādījumu par maskām kā auglības veicinātājam, piemēram, „ķekatas lec auglības veicināšanai un priekam.” (LFK 1818, 4 – Nīca) Auglības nolūku min arī Kurzemes un Zemgales buduļi,<sup>15</sup> Lejaskurzemes buki,<sup>16</sup> Jaunpiebalgas un Vecpiebalgas pelnu āži<sup>17</sup> u. c. Aprakstot Meteņa svinēšanu, latviešu folklorists Osvalds Līdeks vēsta: „Laudis, dažādi pārgērbusies, gāja no mājas uz māju, lai ar dziesmām un dejām veicinātu auglību, bet dažādiem trokšņiem un darbībām aizdzītu visus ļaunumus. Ar dziesmām un dejām centās veicināt gan lopu labklājību, gan arī auglību tīrumā.”<sup>18</sup>

### Falls un vulva – auglības spēku reprezentanti

Masku rituālos līdzās masku verbālajai, muzikāli skaniskajai un kinēziskajai valodai svarīga loma ir tēlainajai valodai, kas atspoguļo maskas vizuālo izskatu. Tajā nepārprotami saskatāma ar auglību saistīta simbolika. Vispirms te minama sievišķo un vīrišķo dzimumorgānu atveidošana.

14 Straubergs K. Latviešu gada svētki. *Latviešu tautas dziesmas XI*. Kopenhāgena: Imanta, 1956. 29. lpp.

15 Buduļdienas jeb Vastlāvju masku grupa sastopama vairākos Kurzemes pagastos – Rendā, Vānē, Sātiņos, Stendē, Liepājā, Talsos, Zvārdē, Valgalē, arī Zemgales pagastos – Naudītē, Dzirciemā, Ilūkstē, Pļaviņās.

16 Ziemassvētku masku grupas nosaukums Lejaskurzēmē.

17 Pelnu dienas masku grupas nosaukums Piebalgas novadā.

18 Līdeks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. Rīga: Scientia, 1991. 128. lpp. Minētais darbs ir 1940. un 1942. gadā sarakstīto grāmatu atkārtots izdevums.

Tradicionālajos masku gājienos Latvijā izmanto dažādus falla simboliskos atveidus. Vispamanāmākais ir „daikts” burkāna un divu sīpolu izskatā. Šādus „rīkus” parasti attiecīgā vietā piekarina maskai, kas atveido kādu vīrišķi – Čigānu, Budēļtēvu vai ko citu.

Interesanti, ka mūsdienās tradicionālo masku gājienos šādus atribūtus lieto Velna maska.<sup>19</sup> No vienas puses, te skaidrojumu varētu saistīt ar kristīgās reliģijas ietekmi, pateicoties kurai seksuālas izdarības tiek novirzītas profānā, ar grēcīgumu saistītā laukā. Askētisko kristiešu apziņā falls netiek akceptēts. Tāpēc populārais masku atribūts tiek atdots kristīgā dieva un baznīcas nosodītā velna pārziņā. Maskošānās laiks tad nu ir piemērots „velnišķīgajām” izdarībām, izešanai ārpus oficiālās reliģijas sludinātajām normām. No otras puses, baltu mitoloģijā arī Velns ir radītājs, kosmiskās kārtības sargātājs un līgumu slēdzējs, nakts, ūdeņu un akmeņu valdnieks, saistīts ar auglību, liellopiem un bagātību, ar nakti un melno krāsu. Kā raksta M. Gimbutiene, līdzās Dievam un Pērkonam Velns bija trešais svarīgākais baltu dievs, kas dievišķību zaudējis tikai pēdējos gadsimtos. Vēl 1761. gadā G.F. Stendera „Latviešu gramatikā” viņš minēts kā „mirušo dievs”. Savukārt no teikām zināms, ka velnam piederējuši lieli ganāmpulki. Viņš ir bijis melnu dzīvnieku un putnu radītājs.<sup>20</sup> Uz jautājumu, kāpēc Velna maska izmanto „auglības atribūtus”, respondente I. Viļuma (pati iet maskās) no Dagdas atbild: „Maskas ir tās, kurās materializējas senču gars. Senču garus mēs saucam par veļiem. Vārds ‘velns’ ir cēlies no vārda ‘velis’. Velns ir pazemes un veļu valdnieks. Velns ir līdzīgs cilvēkam un dzīvniekam. Latviešu teikās minēts arī tas, ka velns piedalījies gan zemes radišanā, gan cilvēka veidošanā. Tāpēc mēs Velna maskā izmantojam „auglības atribūtus.”<sup>21</sup>

19 Lauka pētījums Daugavpili 2008. gada 23. februārī.

20 Gimbutiene M. *Baltī aizvēsturiskajos laikos. Etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija*. Rīga: Zinātne, 1994. 196.–198. lpp.

21 Intervija ar Intu Viļumu (dz. 1966. g.) 2006. gada 14. decembrī Dagdā. No personiskā arhīva.

Falliskā atribūtika masku gājienos neaprobežojas tikai ar burkāna un sīpolu izmantošanu. Tā vērojama arī citu simbolisku priekšmetu lietošanā. Piemēram, par Pampāļu čigāniem teikts: „Rokā nesa nūjas, lielas pātagas, kančukas (knipeles), piekāra vāles, dunčus, koka zobenus, cūku kaujamos un skalu plēšamos.” (LFK 1640, 7056) „Talsu buduļi līdzī nēm lielas rungas, uz muguras uzkar pelnu kules.” (LFK 1640, 7056) Visi šie priekšmeti – vāles, zobeni, dunči u. c. – savā simboliskā saistāmi ar fallu. Arī kājstarpē iekārta koka karote, pudele ar ūdeni vai zvans var kalpot masku izdarībās kā falla atveids.

Vēl viens falliskās simbolikas areāls attiecināms uz masku galvas apvidu. Te, pirmkārt, minami ragi. Francū vēsturnieks, indologs Alēns Daniēlu (*Daniélou*) falla kulta pēdas asociē ar vērsi un āzi, tālāk arī ar ragiem vai mēness sirpi, kas reprezentē ragus.<sup>22</sup> Latviešu masku gājienos netrūkst šo ragaiņu. Jaunpiebalgā un Vecpiebalgā pavasarī Pelnu dienā vesela masku grupa – pelnu āži auglības nolūkā dodas gājienā pa mājām. „Ja sastapuši kādu meitu, tad kārtīgi sabadijuši.” (LFK 637, 104) „Tikuši istabā, pelnu āži taisīja savai maskai piemērotus jokus – badīja un pa reizei iebļējās.” (LFK 1640, 7369) Liksnā „Velna maska pie galvas vai pie cepures piestiprināja arī īstus vai koka ragus.” (LFK 1640, 5454) Ja sarkanas lūpas simbolizē vulvu, tad ar fallu saistāma deguna simbolika. Viļakas *pakuku*<sup>23</sup> maskām akcentēts tieši deguns: „Maskas pagatavo tā: jem kādu veca kažoka ādas gabalu, tad vaigu vietas nošķuj, bet bārdu un ūsas pamet. Tad koka degunu nokrāso sarkanu, piestiprina pie maskas un tā maska gatava.” (LFK 1640, 4955) Liksnas *ražyni*<sup>24</sup> liekos degunus gatavoja no mīklas. „Vadonis bija čigāns ar lielu no līnēm sataisītu bārdu, lielu degunu, ūsām.” (LFK 1640, 5454)

Fallu reprezentē arī masku koniskās cepures. Tās sastopamas galvenokārt budēļu masku grupā. „Bikstos budēļiem visiem galvā konusveidīgas

22 Skat: Daniélou A. *The Phallus: Sacred Symbol of Male Creative Power*. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 1995.

23 Masku nosaukums Viļakā, gājušas no Ziemassvētkiem līdz Zvaigznes dienai.

24 Masku nosaukums Liksnā, gājuši no Ziemassvētkiem līdz Zvaigznes dienai.



Vecišu maska no Vidrižiem ar fallisko degunu.

Starptautiskais masku tradīciju festivāls Viesītē 2011. gada 12. februārī.

salmu cepures ar raibām papīra lentām.” (LFK 1640, 9775) Cepures, pītas no salmiem un izgrednotas „ar visādām lintēm, lupatiem un spalvām” galvā ir arī kurcumiem jeb kurciemiem, kas gājienus veic februārī.<sup>25</sup> Vēl viens budēļu cepures izskata apraksts publicēts laikrakstā „Dienas Lapa” 1887. gadā: „Pirms uzvelk kažoku ar vilnu uz āra pusi, sajožas ar dvieli jeb citu kādu jostu, tad uzliek galvā no garkūļu salmiem priekš tam pagatavotu cepuri jeb turbānu, kurš apvīts un izpušķots ar dažādiem robainiem papīriem jeb dažādi krāsotām ēveļu skaidām.” (LFK 1400, 3574)

25 Līdeks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. R.: Scientia, 1991. 22. lpp.

Uz maskoto saikni ar auglības kultu norāda arī sievišķo auglības orgānu izcelšana. Tās var būt izteiksmīgas krūtis, ko parasti atveido par sievieti pārgērbies vīrietis, sejas masku palielinātās mutes atveres vai vienkārši sarkani krāsotas lūpas, kur sarkanā krāsa kā dzīvības substances – asiņu simbols – norāda uz gatavību auglības aktam. Mihails Bahtins (*Бахтин*) atplestu muti saista ar aprīšanas tēlu kā senāko nāves un iznīcības simbolu.<sup>26</sup> Kā zināms, sieviešu ģenitālijas tiek asociētas ar noslēpumainību, bīstamību, pat nāves draudiem, jo tieši sievietes dēļ nemitīgi pastāv kastrācijas briesmas.

Vēl viena iezīme masku izskatā auglības aspektā ir rituālais kailums. Ja iepriekš aprakstītā simboliskā falla gadījumā tas tiek darīts metaforiski, tad atsevišķi personāži mēdz demonstrēt atkailinātas ķermeņa daļas tieši. Apģērbs var arī tikt pēkšņi nomests spēles laikā. Te minami Zvirgzdienes Vēži, kam „dibens kails, nosmērēts ar kvēpiem vai nu pilnīgi, vai arī ar tiem uzzīmētas acis, ūsas” (LFK 1640, 5482), Krupis<sup>27</sup>, Velna mātīte.<sup>28</sup> Simbolisks kailums var tikt demonstrēts arī, virs kažoka uzvelkot garu baltu linu kreklu<sup>29</sup> un ceļu uz zemnieka sētu mērojot basām kājām, kā to dara ķekatas<sup>30</sup> vai budēļi<sup>31</sup> Vastlāvja laikā. Salīdzinājumam, „Jāņa naktī vajaga kailam apskriet laukus, tad labāk aug.” (LFK 11569 – Panemune).

26 Бахтин М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса*. М.: Художественная литература, 1965. С. 352.

27 Līdz pusei kails, uz muguras saliktas stikla glāzes – „bankas”, kas atgādina krupja kraupaino muguru. Lauka pētījums Bārtā 2007. gada 10. februārī.

28 Masku atdarina dūšīgs vīrs, atkailinātu augšdaļu, uz krūtīm uzvilks melnas kažokādas krūšturis, kas spēles laikā tiek novilkts. Lauka pētījums Dagdā 2009. gada 14. februārī.

29 Lauka pētījums Daugavpilī 1995. gada 18. februārī.

30 Stalte H. *Ziemassvētki*. Gadskārtu ieražas. Rīga: E. Melngaiļa Tautas mākslas centrs, 1989. 16. lpp.

31 Jansons J.A. *Latviešu masku gājieni*. Eksperimentāls pētījums ar pamatojumu salīdzinošajā etnogrāfijā un etnoloģijā. Rīga: Zinātne, 2010. 295. lpp.

## Maskas un bluķis

Falliskie simboli ar savu dzīvību dodošo nozīmi godāti, slavīnāti, apbrīnoti un respektēti kopš seniem laikiem. Senākais falla attēlojums sastopams paleolīta mednieku zīmējumos. Šo sabiedrību iedzīvotāju atkarība no dzīvnieku pārpilnības, bagātības noteica auglības fenomena prestižu, kas izpaudās ne tikai sievietes krūšu un vulvas atdarinājumos – skulptūrās, bet arī erekta peņa, izgrebta no kaula vai raga cilvēka formā, atveidošanā. Raksturīgi, ka dievināts tiek erekts vīrišķais dzimumorgāns, jo tikai erekts penis spējīgs emitēt sēklu un apaugļot. Tas nosaka falliskā simbolisma pamatnozīmi – dzīvības došanu, kas ietver sevī arī vīrišķību un auglību konotācijā ar fizisko, sociālo, dievišķo spēku un drosmi. Taču falls nav tikai vīrišķā dzimumorgāna dievināšana vai falliskās iebiedēšanas demonstrēšana. Tas galvenokārt norāda uz saistību starp cilvēku un dabas dievišķo radošo fenomenu. Daudzās arhaiskajās sabiedrībās fallu asociēja ar Visuma radītāju – dievu vai dieviem, kas nodrošina auglību, ražu.

Ar fallisko simboliku saistāma arī tāda masku rituālā atribūtika kā bluķis.<sup>32</sup> No dažiem Latvijas apvidiem (Sece, Tome) ir ziņas, ka maskotie ļaudis vilkuši līdzī blūķi, kuru, beidzoties maskošānās laikam, sadedzināja.<sup>33</sup> Koku pagasta (Ziemeļlatvija) masku grupas Andrejbērni aprakstā ir teikts: „Ap šo laiku sākas arī blūķu velšana: Andrejvakarā agrāk piestas nestas un veltas no mājas uz māju.” (LFK 23, 4631)

O. Līdeks, atsaucoties uz 1886. gada „Dienas Lapas” 71. numuru, raksta: „Daži aizrāda, ka blūķu svētki esot svinēti par godu blūķa jeb auglības dievam, kurš esot paslēpies ozola blūķī, ko vēluši apkārt. Šo auglības dievu valstot, lai tas dotu svētību nākamo gadu. Ziemassvētku vakarā šo auglības dievu pacienānot.”<sup>34</sup>

32 Skat.: Rancāne A. *Maskas un maskošānās Latvijā*. Rīga: FSI, 2009. 143.–150. lpp.

33 Janson J.A. *Die lettischen Maskenumzüge*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Riga: Selbstverlag, 1933. S. 77.

34 Līdeks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. R.: Scientia, 1991. 13. lpp.

Interesants ir arī fakts, ka bluķis tiek gatavots tieši no ozola koka – latviešu folklorā ozols ir vīrišķā simbols. To velkot no sētas uz sētu, simboliski tiek apaugļoti un svētīti gan lauki, gan cilvēki, kas, lecot tam pāri vai ap to, veic svarīgu rituālu darbību. Ar ozolu latviešu folklorā mītiski saistās auglības dievība Pērkonis. Saikne starp ozolu un Pērkonu, kā uzsver M. Gimbutiene, ir ļoti sena un mantota no indoeiropiešu pirmvalodas. Pērkonis ir auglības veicinātājs, viņa spēks, iemiesots atribūtos (cirvis, zibens satriektie priekšmeti) vai dzīvniekos (āzis u. c.), dziedē slimības, pasargā no ļaunajiem gariem, palīdz dzemdībās, nodrošina ražu, sargā to. Ozolā slēpjas Pērkonas svētuguns.<sup>35</sup>

Vienlaikus ozols ir arī pasaules koks – pasaules ass, tas reprezentē arī augošo Saules gadu. Austrāliete Deilija Morgana (*Morgan*) raksta, ka senie grieķi fallu reti uztvēruši kā fallu, drīzāk kā spēcīgu kosmogonisku simbolu – kā *axis mundi*, ap kuru rotē visa kultūra.<sup>36</sup>

Falls, kas simbolizē auglību un dzīvību, ir zīme īpašam spēkam un tā sargājošajām īpašībām. Uz bluķa aizsargājošo funkciju norāda tautas dziesma:

Bluķa māte bluķi vēla  
Pašā bluķa vakarā.  
Lai veļ bluķi trīsi reizi,  
Nenāks mošķi caur sienmali.

(LFK 13591)

Tas, ka apkārtējā pasaule, tai skaitā maskas vai to atribūti, sabiedrībā tiek uztvertas arī simboliski, ļauj iziet ārpus savas privātās situācijas un piekļūt vispārīgā izpratnei. M. Eliade šo fenomenu skaidro ar simbolu spēju „uzspridzināt” tiešo realitāti un šīs atsevišķās situācijas. Tas, ka kāds

35 Gimbutiene M. *Balti aizvēsturiskajos laikos*. Etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija. Rīga: Zinātne, 1994. 194.–195. lpp.

36 Skat: Morgan D. The Iviad Rod: Gender and the Phallus in Dionysian Religion. 2000 // <http://home.earthlink.net/~delia5/pagan/dio/tp99s-dnys-donnr.htm> (Skat. 20.04.2008)

koks mums iemieso Pasaules koku, lāpsta asimilējas ar fallu, zemkopja darbs – ar pēcnācēju radīšanas aktu, parāda, ka šo priekšmetu vai darbību tiešā realitāte „uzsprāgst” daudz dziļākas realitātes spēku spiedienā.<sup>37</sup>

### Zeme – sievietē – Garā sieva

Ne tikai dzimumorgāni, bet arī „pati sievietē ir auglības simbols un augšanas radītāju spēku iemiesotāja,”<sup>38</sup> raksta Haralds Biezais. Interesanti, ka masku pasaulē pārstāvētas visas trīs pasaules kultūrā pazīstamās sievietes vecuma grupas: jaunava, sieva, vecene, tādējādi apliecinot dzīves riņķojuma mūžīgo atkārtotamību. Džeims Džordžs Frēzers (*Frazer*), rakstot par graudaugu kultūru auglības gariem Ziemeļeiropā, uzsver, ka tie var tikt personificēti mītiskā (dažāda vecuma) sievietes tēlā, piemēram, Maizes Māte, Lielā Māte, Rudzu Māte (var būt arī Miežu, Auzu, Kviešu u. c. Mātes), Vecmāte, Vecene, Jaunava, Līgava.<sup>39</sup> Starp maskām sastopama arī kāda *Jaunuve*, Līgava, Jauna meita, tad – Garā sieva vai Čigāniete ar bērnu, kas liecina jau par pieaugušas sievietes vai sievas statusu, un visbeidzot – Vecene, *Vaca boba* vai Ubadze.

Ar zemkopības atklāšanu neolītā pastiprinās sievietes sakralitātes loma. Sieviete salīdzina ar zemi, kas ir dzīvību dodoša. Tai pieder brīnumainais radīšanas noslēpums. Sievišķais pamatprincips izteikts ar Lielās mātes vai Zemes mātes tēlu.<sup>40</sup> Apstiprinājums uzskatam, ka latviešu tradicionālās maskas un masku rituāli varētu būt neolīta vai pat senāka laika perioda reliģisko priekšstatu mantinieki, meklējams paleolīta kontinuitātes paradigmā (*Paleolithic Continuity Paradigm*), ko gadsimtu mijā

37 Элиаде М. *Мифострофелъ и андрогин, или тайна целостности* // <http://temp.1gay.ru/androgin.shtml> (Skat. 2008.15.03.)

38 Biezais H. *Seno latviešu galvenās dievietes*. Rīga: Zinātne, 2006. 172. lpp.

39 Фрезер Дж. *Золотая ветвь*. Москва: Издательство политической литературы, 1983. С. 374–385.

40 Элиаде М. *История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий*. Москва: Академический проект, 2008. С. 55–56.





Maska „Garā sieva” no Jelgavas.

Starptautiskais masku tradīciju festivāls Viesītē 2011. gada 13. februārī.

pārliecinoši izvirzījis itāļu filologs Mario Alinei (*Alinei*). Pēc šīs teorijas Eiropas tautu aizvēstures galvenā iezīme ir vēsturiskā nepārtrauktība, valodu stabilitāte un senums, arheoloģisko un lingvistisko robežu sakrītība.<sup>41</sup>

Viena no maskām, kas izplatīta visos Latvijas novados, ir Garā sieva, ko veido vai nu divi cilvēki, kur viens no viņiem sēž otram uz pleciem, vai arī viens cilvēks, turot rokās krustā sasistu koku, kam galā piestiprināta galva. Abos gadījumos tas ir garš, iespaidīgs tēls, kas ietērpts sieviešu drēbēs – kleitā vai garos svārkos, viss apsegts ar palagu, villaini vai citu drānu, galvā lakats. Rendā, Sīpelē un Kaunatā šādu masku sauc par Garo sievu, Sesavā – par Garo bābu, Kurzemē – par Garo Grietu.<sup>42</sup> Iespējams,

41 Par paleolīta kontinuitātes paradigmu (*Paleolithic Continuity Paradigm (or PCP)*) un jaunākajiem pētījumiem skatīt šai tēmai speciāli izveidotajā mājas lapā: <http://www.continuitas.org/intro.html> (Skat. 21.07.2010)

42 Janson J.A. *Die lettischen Maskenumzüge*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Riga: Selbstverlag, 1933. S. 38.

ar šo tēlu pastarpināti var saistīt sievišķo pirmsākumu – Zemes Māti (Lielo Māti), kuras funkcijās ietilpa dzīvības un auglības uzturēšana. Tā vienlaicīgi var simbolizēt zemkopjiem svarīgo veģetācijas (sevišķi graudaugu) auglības garu.

Bieži vien šī maska iet pārī ar Mazo vīriņu. Lielās Mātes kults atbilda laikmetam, kad mitoloģiskajā simbolikā dominē sievietē, vīrieša loma ir pazemināta. Mitoloģijā Zemes Māte bieži vien tiek tēlota pārī ar vīrieša fallu.<sup>43</sup> Tāpēc masku gadījumā Mazais vīriņš, kas dažos novados saukts arī par Mēmo vīriņu, iespējams, ir šī falla simbols. Tā, piemēram, Jelgavas apriņķa Sesavas pagastā Ziemassvētku čigānu pulkā ir Mēmais vīriņš, kas „parasti mēms: nekā nerunā, bet vienmēr cenšas otru aiztikt, skrien tam virsū, grūstas, pagrūž dažreiz arī ar lielāku grūdienu sev no ceļa nost diezgan stipru cilvēku. Arī istabas lietām kādreiz uzskrien virsū”. (LFK 1640, 7639). Ne tikai verbālais, bet arī fiziskais kontakts ar maskām ir svarīgs nosacījums svētības un auglības iegūšanai. Par Ziemeļvidzemes Mārtiņbērnu Garo sievu teikts: „Dancoja viena pati”. (LVI<sup>44</sup> E58 1553ag – Terneja, Ranka, Rūjiena)

### Budēļi – auglības gari

Vairāki Eiropas masku pētnieki, jau sākot ar Vilhelmu Manhartu (1831–1880), ir uzsvēruši, ka maskas reprezentē augu pasaules demonus un atspoguļo ticību auglības gariem.<sup>45</sup> Arī latviešu tradicionālo masku sarakstā atrodam ar augu pasauli saistītas maskas – Meža māte (Smiltene), Meža gari (Lubāna, Mālupe), Krūmu Ģēda (Liepājas apvidus) vai arī tieši ar zemkopību saistītas maskas – Rudzu kopiņa no Smiltenes

43 Rubenis A. Vīrišķais un sievišķais: mitoloģisks stāsts // *Kentauri XXI*. 2005, Nr. 36. Rīga: Minerva. 7.–25. lpp.

44 LVI – Latvijas Vēstures institūts.

45 Pernet H. *Ritual masks: deceptions and revelations*. Columbia: University of South Carolina, 1992. P. 1–6.



maskarātiem (LFK 1640, 9301), Labības kūlītis no Grobiņas,<sup>46</sup> Rudzu kūma no Nīcas bukiem (LFK 1640), kā arī miežvilki Ventspils un Kuldīgas apkārtnē.<sup>47</sup>

Agrārajās sabiedrībās pastāvējusi ticība auglības spēkam, kas koncentrējies pēdējā labības kūlītī. Šajā aspektā uzmanību saista masku grupa, kas plaši sastopama Zemgalē un Kurzemē Vastlāvja laikā un ir pazīstama ar nosaukumu 'budēļi, buduļi, būduļi'.<sup>48</sup> Budēļu cepurei, kas gatavota no labības stiebriem vai salmiem, ir konusveidīga forma, kas izskata un satura ziņā sasauca ar pēdējo labības kušķi, ko parasti nenopļauj un atstāj uz lauka. „Pļaujas beigās lauka vidū atstāj nenopļautu mazu pauguriņu. Atstātos rudzos pļāvējs izravē visas nezāles, un saimnieks vai vecākais puisis vārpas sasiens mezglā.”<sup>49</sup> (LFK 11992) Pēdējā kūlīša atstāšanu uz lauka skaidro kā vēlēšanos neizsmelt līdz galam ražas dzīvinošo spēku, kas koncentrēts pēdējās labības vārpās. Šis spēks var tikt domāts kā kaut kas bezpersonisks, var tikt tverts caur kādu mitoloģisku struktūru, var koncentrēties noteiktos cilvēkos vai dzīvniekos. Katrā ziņā, ir jāizveido labvēlīgas attiecības starp cilvēku un šiem spēkiem, kā arī jāgarantē to periodiska atdzimšana.<sup>50</sup>

Dažu tautu, to skaitā latviešu, senajās reliģijās ar pēdējo labības kūlīti un slēpšanos tajā saistās mitoloģiska būtne, šajā gadījumā Jumis. Pievēršoties jautājumam, kur Jumis atrodas dažādos gadalaikos, redzam, ka vasarā viņš guļ „Tīrumiņa vidiņā, /Zem pelēka akmentiņa” (LFK 28543), taču arī ziemā rudzu Jumja mājvieta var būt tīrumā zem

46 *Ziemassvētki. Gadskārtu ieražas.* / Sast. H. Stalte. Rīga: E. Melngaiļa TMC, 1989. 15. lpp.

47 Lideks O. Latviešu svētki. *Latviešu svinamās dienas.* Rīga: Scientia, 1991. 23.–26. lpp.

48 Vārds 'budēlis' atvasināts no *budīt, budēt, budināt, uzbudināt, šo vārdu nozīme ir – modināt, sist, pērt.* Skat.: Karulis K. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Rīga: Avots, 2001. 151., 1095. lpp.

49 *Latviešu tautas ticējumi.* Latviešu folkloras krātuves materiāli. Sakrājis un sakārtojis prof. P. Šmits. Rīgā, 1941. Rīga: Kabata, 1991. 740. lpp.

50 Элиаде М. *Трактат по истории религии.* Т. II СПб.: Алетея, 1999. С. 197.

zaļas velēnas. Salīdzinājumam – budēļu dziesmās tiek vēstīts, ka viss gads ir gulēts zemzemē un, nu, Budēļu vakars ir iemesls, lai parādītos virszemē.

Visu gadu gulēju  
Paseknī,  
Nu mans vakars,  
Nu līdu laukā.

LFK 33542

Vēl vienā tautasdziesmā no budēļu masku repertuāra var meklēt simbolisku labības un ar to saistītā auglības spēka likteņa izdziedāšanu.

Budēli, tēvaini,  
Audzini bērnus!  
Kad bērni izaugs,  
Tad pašu pakārs.

LFK 33475, 241

Ražu novācot, „Jumi izrauj, nes mājā, vai noliek pie statiem. Viņu paglabā klētī, tad rodas svētība, pilna klēts labības”. (LFK 11992, P. Retelis, *Latvis*, 1930. g. 21. aug.) Cits ticējums vēsta, ka Jumis jānes mājā un jāiesprauž sienas šķirbā, lai rastos visādi labumi. (LFK 11997) „Jumja vārpū vajagot glabāt klētī aiz sijas, tad tur guļot klāt pūķis, kas velk bagātību klētī.” (LFK 11998, Atpūta, 1932, 404, 21)<sup>51</sup>

Šis „falliskās” budēļu maskas ar savām augstajām no rudzu stiebriem gatavotajām cepurēm ir tās, kas, jaunam saimnieciskajam gadam sākoties, dodas no mājas uz māju un, personificēdamas auglības un dzīvinošos spēkus, veic rituālas darbības, kas nodrošina nepārtrauktu auglības spēka cirkulāciju starp cilvēku un pārējo dzīvo pasauli.

51 *Latviešu tautas ticējumi.* Latviešu folkloras krātuves materiāli. Sakrājis un sakārtojis prof. P. Šmits. Rīgā, 1941. Rīga: Kabata, 1991. 740. lpp.



Budēļi no Rīgas.

Starptautiskais masku tradīciju festivāls Viesītē 2011. gada 13. februārī.

Savukārt ar miežu lauka auglības spēku mītiskā vilka veidolā saistāmas *miežvilku* maskas. Latviešu folklorists Kārlis Straubergs norāda uz miežvilku līdzību ar vilkačiem, kas Lūcijās nes labības ziedus.<sup>52</sup> Iespējams, ka te saglabājušies senie šamaniskie priekšstati, kas paredz ceļojumu, mītiska dzīvnieka – vilka veidā, uz citu sakrālu telpu – mirušo pasauli, lai nestu druvām auglību. Masku gājienos iespējama šādu funkciju rituāli simboliska atveide.<sup>53</sup>

52 Straubergs K. Latviešu gada svētki // *Latviešu tautas dziesmas XI*. Kopenhāgena: Imanta, 1956. 5.–29. lpp.

53 Skat.: Rancāne A. *Maskas un maskošanās Latvijā*. Rīga: FSI, 2009. 24.–26., 139. lpp.

### Pērieni ar dziesmām un auglības rīkstēm

Ar auglības kultu saistītie masku rituāli ir populāri visā pasaulē, Eiropā vairāk gan tie patvērušies kalnu reģionu ciematos. Antropoloģe no Maķedonijas Mirjana Mirčevska (*Mirčevska*) kā masku izdarību svarīgu sastāvdaļu uzsver erotisko elementu klātbūtni, kas saistāmi ar fallu kultu. Tie masku darbībās var izpausties kā seksuāls akts starp Vecotēvu un Vecomāti, ekshibicionistisks humors vai verbāla komunikācija.<sup>54</sup> Runājot par pēdējo, nevar nepieminēt „neķitrās” budēļu, ķekatu vai čigānu dziesmas Latvijā, pareizāk teikt – apdziedāšanos, kas ir neatņemama šo gājienu sastāvdaļa. Tukuma apkārtnes buduļu dziesmas ir tiešas:

Ko tu gaidi, vecais puisi,  
Ka šogad neprecies?  
Atnāks nāve, nokaus tevi,  
Tārpi pimpi rubinās. – Bū!

LFK 1640 – Penkule

Nu meitiņas, nu māsiņas,  
Kūsi stīvi skrullējat:  
Drīz sanāks ciema puīši  
Stīpotām pipelēm.

LFK 1640 – Satīķi

„Budēļi nebūtu nekādi budēļi, ja viņi šādas dziesmas nedziedātu,” profesoram A. J. Jansonam teikušas vecās sievas, kad viņš uzdevis jautājumu: „Kādēļ šādas dziesmas jādzied?”<sup>55</sup> Par Kokneses maskām savukārt teikts, ka tās ved asprātīgus dialogus par fallu. (LFK 1640)

Nereti dziesmās dziedātais pāriet masku darbībā. Saimnieki pat lūdz budēļus izkult vedeklu, par ko tiek solītas dāvanas. Šī uzdevuma veikšanai, kas tiešā veidā saistīts ar auglības maģiju, tiek lietots rituālais atribūts – budēja rīkste, gatavota no bērzu zariem, vai „dzīparota pātadziņa”, ar ko

54 Mirčevska M.P. Rituals with Masks in the Republic of Macedonia with a Special Focus on the „Twelve Days” // *The Ritual Year and History*. The Ritual Year 3. Stražnice: Narodni ustav lidove kulture, 2008. P. 160–166.

55 Janson J.A. *Die lettischen Maskenumzüge*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Riga: Selbstverlag, 1933. S. 86.

izpērt, nokult jaunas meitas un citus mājiniekus. Šīs maģiskās darbības budēļi parasti veic, dziedot erotiskās auglības dziesmas, ko Kr. Barons ievietojis nerātno dziesmu krājumā.

Labvakar, labvakar,  
Šī nama māte!  
Vai tev sadzija  
Pērnais dūrumš?

LFK 33340, 241

Turklāt šāda veida „instrumentam” piedēvēta sakrāla izcelsme:

Budēli, tēvaini,  
Kur lauži riksti?  
– Zītara kalnā,  
Sudraba birzē.

LFK 33352, 240

Pēršanai, badišanai un kulšanai masku darbībās ir auglību nodrošina nozīme un jēga. Bez seksuālās funkcijas, ko tā veic, izraisot spēcīgu seksuālu uzbudinājumu, šaustīšanai ir arī ļauno demonu un garu izdzīšanas funkcija, attīrīšanās funkcija vai arī tā kalpo kā veids, kā peramajam „iedot” tā koka vai dzīvnieka dzīvības spēku un stiprumu, no kura gatavota pātāga vai rīkste. A. van Geneps pēršanu un šaustīšanu klasificē kā pievienošanas jeb iesaistīšanas rituālu.<sup>56</sup>

Pēc M. Bahtina domām, visiem sitieniem ir simboliski paplašināta un ambivalenta nozīme. Tie ir gan nāvējoši (līdz robežai), gan jaunu dzīvi dāvājoši. Tie nokārto rēķinus ar veco un ierosina jauno. „Jebkurš sitiens pa veco pasauli palīdz dzimt jaunajam.”<sup>57</sup>

56 Ван Геннеп А. *Обряды перехода*. Москва: Восточная литература, 1999. С. 158.

57 Бахтин М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса*. Москва: Художественная литература, 1965. С. 223.

### Dejot, lēkt, apliet

Svarīga masku darbība ir arī dejošana un lēkšana. Ventspils apkaimē pierakstītā dziesma liecina par maskotāju lēkšanas un mājlopu vairošanās savstarpējo saikni:

Es pielēcu zirgstallim,  
Dievs dev' bērus kumeliņus;  
Es pielēcu govstallim,  
Dievs dev' raibas raibelītes;  
Es pielēcu aitstallim,  
Dievs dev' mazus sprogainīšus;  
Es pielēcu cūkstallim,  
Strīpains, deglains midzīt' vilka;  
Es pielēcu zosstallim,  
Dievs dev' mazus klēgatājus.

LFK 33455

Turklāt ķekātās augstāki palēcieni nodrošina garākus linus:

Pate linu māmiņa,  
Nāc arī dancot:  
Jo augsti palēksi,  
Jo gari būs.

LFK 28474

Aprakstā par Kurzemes buču dienām Bārbaņu dienas<sup>58</sup> priekšvakarā teikts: „Ienākuši istabā, šie „auni un aitas” bradāja palēni ar kurpēm, sita nūju galiem viegli grīdu, t. i., mēģināja izdarīt tādas skaņas, it kā aitu bars būtu istabā iedzīts, taisīja dažādus jokus un ērmus. Vēlāk cits caur

58 Bārbaņu dienu atzīmēja 4. decembrī. Barbaru senāk latvieši uzlūkojuši par aitu un kazu patronesi.

citū vienā jūkstī bradāja, lēca, dancoja un dziedāja.”<sup>59</sup> Lec, dejo, sprīņgo arī budēļi:

Strump, strump, jēriņi,  
Strump, kazlēniņi,  
Es pate strumpoju  
Buduļu vakaru.

LFK 33466

Daudzos Eiropas reģionos pazīstama ieraža ir dejoj vai lēkt nolūkā veicināt garu graudaugu izaugšanu.<sup>60</sup> Vēl viens nolūks maskoto lēkšanai, par ko tiek dziedāts latviešu tautas dziesmās, ir nātru, ušņu un citu nezāļu izmīšana druvās un dārzos, lai varētu augt tīra labība, lini, kāposti u. c.

Masku izdarībās bieži sastopam darbības, kas saistītas ar apliešanu vai laistīšanu ar ūdeni. Zemgales čigānu izdarībās „zirgs asti mērcējis ūdenī un visus svētījis”. (LFK 1640, 8415) Bikstos budēļi „kažoku uzvelk uz otru pusi un iesien starp kājām vai nu zvaniņu, vai pūslī ar zirņiem, vai pudeli ar ūdeni”. (LFK 1640, 9775) Par Jaunpils budēļiem teikts: „Pa starpai notiek arī citi starpgadījumi – ar ūdens liešanu, kur dažos gadījumos budēlis mājniekam vai mājnieks budēlam ir „uzbāzis” pilnu ūdensspaini galvā un laukā salst. Tādos gadījumos jādanco tik ilgi vai labāk jāsaka „jābudelē”, kamēr nelaimīgais apžāvējas, vai arī jādod citas, sausas drēbes, lai var „laisties” tālāku”. (LFK 181, 754) Kokneses skutelnieki „ubago visvairāk plāceņus, laistās ar ūdeni un bārstās ar miltiem”. (LFK 1640, 7091) Šo laistīšanu ar ūdeni var saistīt ar erotiski agrāro maģiju, kur ūdens bieži vien simbolizē ne tikai lietu, kas dod zemei auglību, bet arī sēklu vai spermu, kas apaugļo sievieti.<sup>61</sup> Skolotāja J. Laipenieka sagatavotajā Nīcas buku maskas Alus muca aprakstā lasām,

59 Līdeks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. Rīga: Scientia, 1991. 237. lpp.

60 Фрезер Дж. *Золотая ветвь*. Москва: Издательство политической литературы, 1983. С. 34.

61 Элиаде М. *Трактат по истории религий*. Т. II. СПб.: Алетея, 1999. С. 195.

ka tā ir „vīrietis alus mucas veida maskā, kas veidota no viegliem dēlīšiem ar „āniķi” (krānu) un tapu attiecīgā vietā, no kurienes izlaida auglību sekmējošu buku dzērienu, kuru maska no mucas iekšpusē turēta trauka vai pūšļa ietecināja pa āniķi krūzītē”. (LFK 1640) Par Nīcas ķekatām skolotājs K. Lielozols raksta: „Kamēr Čigāns dancina Kazu, citi pa to laiku kaimiņos izdara visādus jokus. Tie, kam bija gari svārki un piesieta ūdens pudele pie kājas, tie pieiet pie gultām un palej.”<sup>62</sup> Urinēšanas imitācija, līdzīgi apliešanai ar urīnu, arī ir ambivalenta. Tai piemīt auglības un ražīguma spēka moments.<sup>63</sup>

### Dzimumakta imitācija masku rituālos

Bez pēršanas, apdziedāšanas, dancošanas, laistīšanās, svarīgas ir arī citas masku rituālās darbības, kas visnotaļ saistītas ar auglības veicināšanu, piemēram, kāzu, radību, krustabu, arī bedību rituāla elementu izspēlēšana. Jāteic gan, ka lielā daļā Eiropas ziemas perioda masku gājienos tik pazīstamā rituālā aršana Latvijā nav sastopama. Taču par to dziedāts vienā budēļu dziesmā:

Lūdzu, māte, nodzerties,  
Man nav vaļas kavēties,  
Man jāiet laukā art  
Ar sudraba lemesnīcu.

LFK 28044-0

Iespējams, ka līdzīgā rituālā zemes „apaugļošana” Latvijā varētu būt saistāma ar Ziemassvētku periodā izplatīto bluķa vilkšanu. Kā jau iepriekš rakstā minēts, bluķis, vilkts no sētas uz sētu un beigās sadedzināts, ir devis laukiem un cilvēkiem svētību, veicis aizsargājošo funkciju. Arī bluķa

62 Ķekatas Nīcā. No skolotāja K. Lielozola krājuma Nīcā // *Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijas rakstu krājums*. 19. krāj. 1929. 157.–159. lpp.

63 Бахтин М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса*. Москва: Художественная литература, 1965. С. 249.

sadedzināšanu var pielīdzināt dzimumaktam, sievišķā (zeme – horizontālais) un vīrišķā (bluķis – vertikālais) savienībai. Līdzīgi ir vēdiskajā Indijā – tur upuraltāris aplūkots kā „sievišķais” simbols, bet rituālā uguns – kā „vīrišķais” simbols un „to savienība radīja pēcnācējus”. Arī pati uguns iegūšana simbolizēja dzimumaktu, bet tās iegūšanas rīki – vīrišķo un sievišķo pirmsākumus.<sup>64</sup>

Masku rituālos bieži vien nākas novērot izdarības, kas, it kā ievijoties spēles nosacījumos, tomēr tiešā veidā norāda dzimumakta imitāciju. Čigānietes izdarībās var ietilpt kāda vīrišķa ievilkšana gultā un uzvelšana sev virsū.<sup>65</sup> Viens no Lāča uzdevumiem ir rādīt – kā meitas guļ vai kā puīši guļ, un Lācis tad steidz izrādīt abu dzimumu pozas dzimumakta laikā.<sup>66</sup> Lāča vilnas pabūžināšana masku gājienos jaunām meitām sola arī drīzu iziešanu pie vīra. Auglības veicināšanas nolūkā simboliska ir arī Dzērvies darbošanās, tai ar knābi mēģinot ieknābt jaunām meitām. Knābis te simbolizē fallu un pati knābšana – dzimumaktu. Mālpē novēroti veseli Dzērvju un *Starku* gājieni. (LFK 1640, 7607) Līdzīga jēga ir Skursteņslauķa vai Skursteņskrāpja klātbūtnei masku gājienos. „Scursteņslauķis, tas nosmērē melnu, kam tik pieduras. Sevišķi meitas izvairās no viņa, jo viņš grib tās noskūpstīt ar savu melno muti. Viņš apjautājas arī, vai nevajag kādu „skursteni iztīrīt”, un, saņēmis piekrišanu atbildi, nadzīgi rikojas uz slaucīšanu.” (LFK 1640, 7633 – Penkule)

Par Lejaskurzemes buku maskām teikts: „Katra maska rādīja savu māku. Sevišķi vēribu visi veltīja bukošanai, nerātnībām un „vīrs–sieva” kustībām. Buki apdziedāja visus mājas ļaudis, arī bērnus. Meitas saķēra, iemeta gultā, lika čigānam vai žīdam ar melno muti tās bučot un parādīt, kā „vīrs–sieva” dara. Rudzu Kūma un Krūmu Ģēda aicināja puīšus krūmos, gubenī, rādīja un slavēja savus rikus un pušķus.” (LFK 1640) „Būzuļos gājējiem (Ventspils apkaimē), kā stāsta, dejas laikā viena roka turēta biksēs, kamēr otra apkampusi partneri. Noslēptajā rokā turēts liels,

64 Eliade M. Seksualizētā pasaule // *Kentaurs XXI*. 2005, Nr. 36. Rīga: Minerva. 23. lpp.

65 Lauka pētījums Dagdā 2009. gada 14. februārī.

66 Lauka pētījums Balvu rajona Medņevā 2008. gada 25. decembrī.

sarkans burkāns, ar kuru uz partneres pusi tiek imitētas gurnu šūpojošās kustības. Tas visu klātesošo vidū uzjundījis vētrainu liksmību.”<sup>67</sup> Līdzīgi darīts arī Talsu apriņķa Nogalē.

Par dzimumaktu kā auglību veicinošu rituālu runā Dž. Frēzers, uzsvērdams, ka zemkopis ticēja dzimumattiecībām kā auglību veicinošam līdzeklim. Koku un augu laulības nevar būt auglīgas, ja nenotiek cilvēku dzimumu savienošana.<sup>68</sup> M. Eliade ir pārliecināts, ka jebkurš rituāls pamatojas arhetipiskā notikuma, ko veikuši senči vai dievi *in illo tempore*, atkarīšanā. Uzņemot pārtiku vai nodarbojoties ar seksu, „primitīvais” cilvēks iekļūst tajā sfērā, kam galu galā nav nekāda sakara ar seksualitāti un gremošanu kā tādu. Visu reliģisko pieredzi nosaka cilvēka centieni iekļūt reālā un sakrālā laukā, ko var veikt ar šo fundamentālo fizioloģisko aktu palīdzību, kas pārvērsti rituālā.<sup>69</sup>

### Mirušo un auglības kultu saplūšana masku gājienos

Zemkopju sabiedrībā mirušo kults ir bijis neatņemama agrāro rituālu sastāvdaļa un šis reliģijas pārstāvji sevi izprata kā no dabas neatdalāmu, vienotu dzīvo un mirušo kopienu. Tas, ka arī ziemas perioda svētkos sastopama agrāro elementu klātbūtne, tiek skaidrots ar auglības un mirušo kultu saplūšanu.<sup>70</sup> Piemēram, skandināviem ziemas saulgrieži svinēti par godu mirušajiem, taču vienlaicīgi tā ir dzīves un auglības slavināšana.<sup>71</sup> Latvijā šajā laikā ir līdzīgi – mirušie atgriežas pie dzīvajiem,

67 Janson J.A. *Die lettischen Maskenumzüge*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Riga: Selbstverlag, 1933. S. 91.

68 Фрезер Дж. *Золотая ветвь*. Москва: Издательство политической литературы, 1983. С. 135.

69 Элиаде М. *Трактат по истории религий*. Т. I. СПб.: Алетейя, 1999. С. 84–85.

70 Элиаде, М. *Трактат по истории религий*. Т. II СПб.: Алетейя, 1999. С. 218

71 Rydh H. Seasonal fertility rites and the death cult in Scandinavia and China // *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*. N. 3. Stockholm, 1931. P. 69–98.



lai piedalītos auglības rituālos. Ja rudens periodā tie ir veļi jeb mirušo gari, kurus aicina uz zemnieku mājām, lai tos cienātu un lūgtu labvēlību ražas vai saimniecības sekmīgai nodrošināšanai, tad ziemas periodā tos pakāpeniski nomaina svētību un auglību dodošie masku gājieni. Uz masku saikni ar mirušo pasauli norāda arī to nosaukumi. Pabažos, Krimuldā, Skultē pazīstami ir veciši, Tērvetē – ķēmi, Nogalē – spokstiņi, Ēdolē, Ārlavā, Aizputē, Kalnciemā – ķinķēziņi, Aulejā – dādi. Te varētu minēt arī Nīcas, Rucavas, Bārtas, Grobiņas ķekatas vai ķekutus, kas etimoloģiski saistīti ar senču vai māju garu nosaukumiem.<sup>72</sup>

Saistību ar citu realitāti iezīmē vieta, no kurienes ierodas maskotie. Uz to, ka šī vieta atrodas kaut kur ļoti tālu prom vai arī pazemē un dzīvājiem praktiski nav sasniedzama, norāda skaitļa vārdi deviņi, trejdeviņi, kas mītiskā plānā līdzinās lielum daudzumam vai pat bezgalībai. Smiltenes pagastā *maskarāti* saka: „Mēs nākam pār trejdeviņām jūrām, pār trejdeviņiem kalniem, caur trejdeviņiem mežiem, no tālām, tālām zemēm.” (LFK 1640, 9004) Cita tautas dziesma, kas attiecināma uz Ziemassvētku čigānu masku tradīciju Latgalē, vēsta:

Narejit, cīma suņi,  
Natuoleji čiguoniņi,  
Deviņ' kolnu, deviņ' leju,  
Da čiguonu muojiņom.

LFK 54394, 357

No zemzemes pie mums ierodas Zemgales budēli:

Dod gaļas, dod gaļas,  
Man garš deguns,  
Trīs gadi gulēju  
Paseknī.

LFK 33408

72 Vairāk skat.: Rancāne A. *Maskas un maskošānās Latvijā*. Rīga: FSI, 2009. 122. lpp.

Atnācējas maskas tiek laipni uzņemtas un nesavtīgi cienātas. „Ja čiganus kādā mājā neuzņem, tad tie apveltī saimnieku un saimniecei ar dažādiem teicieniem, no šiem teicieniem var nojaust, ka gājieniem senāk bijusi ne tikai izpriecās nozīme,” – profesoram A. J. Jansonam 20. gadsimta trīsdesmitajos gados raksta Lubānas ģimnāzijas virsskolotājs Arvids Aizsils.<sup>73</sup> Tālāk viņš min arī *čigānu* tekstus, kuros uzsvērts maskotos niknums šādā situācijā: „Tu, nekaunīgā saimniece, savu čigāniņu neuzņem. Lai neviena vārpiņa neaug tavā tīrumā! Lai tavi tīrumu melni paliek! Kaut tu izdiltu kā vecs mēnesis! Kaut tavi lauki mūžam nezaļotu!” (LFK 1640, 5475)

Universālā valoda komunikācijai ar sakrālo pazīstama kā maģija. Viena no idejām, ko ietver maģijas valoda, ir apmaiņas motīvs. Ja hierofānija ir zīme „no turienes”, tad maģijas akts ir atbildes sūtījums, kas paredz kāda labuma saņemšanu apmaiņā. Maģija vienmēr ietver upurēšanas motīvu, vai to veic šamanis, kas ir upuris un upurētājs vienā personā, vai to dara sabiedrība, upurējot savus augļus cerībā uz sakrālā atbildi.

Masku „ciemošanās” lauku sētā parasti noslēdzās ar maskoto pamieļošanu vai ēdiena līdzdošanu, kas uzskatāma par sava veida upurēšanu. Tas, ka masku mieļošana nav tikai pateicība par apciemojumu, bet tai ir arī maģiska nozīme, izteikts tautas dziesmā

Kas čigānam alu deva,  
Lai aug mieži tīrumā;  
Kas čigānam gaļu deva,  
Lai aug balti sivēniņi!

LFK 33422, 113

73 Latviešu folkloras krātuve, profesora A. J. Jansona fonds. LFK (1640, 5473)

Dots tiek ne tikai ēdiens, dzēriens, bet arī vilna, cimdi, zeķes, lini un citas dāvanas.

Kas manu ērkuli  
Apziedaneja,  
Lai Dievs ziedana  
Tam linu druviņu,  
Tam linu druviņu,  
Tam avju stallīti.

LFK 33444, 212

Interesanti atzīmēt, ka mūsdienās masku festivālos Latgales čigānu maskai Ubags nereti ziedo arī naudu.<sup>74</sup>

Masku mielošana, dāvanu vai ziedu došana tām ir svarīga masku gājēju rituāla sastāvdaļa, jo tādā veidā – dāvinot, pagodinot, atsakoties – cilvēks nodrošina sev vēlamus rezultātus saimnieciskajā dzīvē un iekļaujas kosmisko likumu un spēku plūsmā.

Krievu antropologs Alberts Baiburins (*Байбурин*) uzsver, ka lietu valoda, kuru lieto rituālā, semiotisko līdzekļu sistēmā ieņem īpašu vietu. Savstarpējai apmaiņai starp savējo un svešo vispirms ir „priekšmetisks” raksturs. Ievērojot „līguma saistības”, šī cita pasaule dod jaunus cilvēkus, nodrošina ražu, lopu vairošanos un dod citus materiālus, kas nepieciešami dabisko zaudējumu atjaunošanai. Savukārt ļaudis savus partnerus apgādā ar pārtikas produktiem (rituālā upurēšana) un papildina ar sevi aizkapa pasauli.<sup>75</sup>

Zemkopība, gan kā profāna nodarbe, gan kā kulta forma, ar mirušo pasauli saskaras divos plānos, raksta M. Eliade.<sup>76</sup> Pirmkārt, abas sfēras vieno kopība ar zemi: kā mirušie, tā graudaugu sēkla iekļūst esamības

74 Lauka pētījums 2005. gada 18. februārī Madonā.

75 Байбурин А. К. Ритуал: свое и чужое // *Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры*. Ленинград: Наука, 1990. С. 5–17.

76 Элиаде М. *Трактат по истории религий*. Т. II. СПб.: Алетейя, 1999. С. 219–220.

htoniskajā laukā, kas pieejama tikai viņiem. No otras puses, zemkopība ir cieši saistīta ar auglību, ar dzīves reproducējošajiem spēkiem un mirušajiem pievilcīgs ir šis mūžīgās atdzimšanas noslēpums. Pirmsvēsturiskajā agrārajā mistikā atrodams viens no svarīgākajiem soterioloģiskā optimisma avotiem: mirušais, līdzīgi zemzemē paslēptajai sēklai, var cerēt uz atgriešanos dzīvē jaunā veidolā.<sup>77</sup> Visbeidzot ar abiem – mirušo un auglības kultiem – saistīta mitoloģiska būtne – Zemes Māte, kas vienlaicīgi ir arī auglības dieviete un vienādi nosaka kā sēklu, tā mirušo likteņus.

### Opozīcija dzīve–nāve masku pasaulē

Masku gājienos novērojamas darbības, kas demonstrē dzīves–nāves opozīcijas, nereti kāds tiek nonāvēts, tad atdzīvināts. „Lubānā Nāve dažreiz kādu nokauj. To čigānu „mācītājs” uzmodina. Tas tad mostas kā no gara miega.” (LFK 1640, 5473) Pierakstos no Auces dokumentēts: „Vienreiz Mārtiņos būzuļi ienes zārku, kurā vīrs guļ iekšā. Īsts zārks. Kā nolika zārku zemē, tā mironis no zārka laukā.” (LVI E56 1233) Abas – dzīvības un nāves opozīcijas apvieno maska Dzīvais mironis, ko veido viens vai divi cilvēki. Viens atgāž galvu atpakaļ, otrs saliecas uz priekšu, izstiepj rokas un uzmauc uz tām kurpes, pa vidu pārsedz palagu. Rezultātā izskatās, ka gulētājs – mironis staigā.

Kā jau iepriekš rakstā minēts, zemnieku sabiedrības priekšstats par kosmisko kārtību kopā saplūst divi kulti – mirušo un auglības, iezīmējot padziļinātu cilvēka stāvokļa kosmosā apjaušanu. Miršana un nāve ir tikai pārejas moments turpmākajai dzīvei. Zemes Mātes funkcijās ietilpst dzīvības nepārtrauktā riņķojuma nodrošināšana, ļaujot pāriet vienai dzīvības formai citā.

Ar upurēšanu auglības spēku atjaunošanai saistāmas tādas masku izdarības kā Āža vai Vērša nonāvēšana. Lašu pagastā pazīstams šāds gadījums: „Maskām līdzī vadāts stūrgalvīgs „āzis”. Kad āzis neklausījis saimniekam, tad tas saskaities un dūsmās sitis āzim ar nūju pa galvu tik

77 Ibid. С. 238.

stipri, ka āzis pakritis, pārplūzdams asinīm. Čigāns tūliņ izvīlīs to laukā. Vēlāk pārsteigti cilvēki pārliecinājušies, ka āzim galva bijusi no māla poda ar biešu sulu.” (LFK 1640, 5452) Bikstos Gans ar dunci nodur Vērsi. (LFK 1640, 9755) Šajā shēmā atpazīstam seno auglības un veģetācijas dievu (Ozīriss, Dionīss) likteņus, kuros atainojas cikliskā laika izpratne. No latviešu tradicionālo masku klāsta bojāēja piemeklē maskas – „ragaiņus” (Vērsis, Kaza, Āzis), kuru simboliskā jēga saistāma ar dionīsisko sfēru – auglību un ražību. Auglības un ražības nodrošināšanas nolūkā iepriekš minēto masku-tēlu ritualizētā nomīšana implicē jaunu atdzimšanu.

Gan agrāro svētku, gan mirušo godināšanas svētku neatņemama sastāvdaļa parasti ir kolektīvās dzīres. Vispārējā svētku pārpilnība, daudzveidīgie rituāli, rituālās orgijas utt. pamodina, stimulē dabas un sabiedrības radošos spēkus, tādējādi ļaujot tiem pilnīgu brīvību. Šādās reizēs mirušie tuvinās dzīvo pasaulei, to dvēseles alkst pēc bioloģiskās esamības pārpilnības, pēc dzīves vitālajiem spēkiem, kas iegremdē viņus dzīves aizmetņu un potenču trauksmainajā plūsmā. Saikne starp senčiem, ražu un seksuālo dzīvi ir tik cieša, ka reizēm apbedīšanas, agrārie un ar bērnu radīšanu saistāmie kulti saplūst un kļūst neizšķirami.<sup>78</sup>

Interesanta masku ieraža pierakstīta Krievijā, Rjazaņas apgabalā. Maskotie „veči” savācas baros pa desmit un iet vakarēšanas tipa masku gājienā. Mājās šādi maskotie amizējas ar jaunām meitām, taču tad, kad šāda nodarbe apnīk, ķer meitas un velk tās ārā sniegā. Tur meitām tiek pacelti brunči un starp kājām ieberzēts sniegs (jāpiezīmē, ka Šostjes ciema meitas nekādu apakšveļu nav valkājušas). Tālāk divi „veči” ņem meitu aiz kājām un ceļ uz augšu, pieturot brunčus zvanveidā tā, lai trešais ar lāpstu tajos var sabērt sniegu. Pēc šāda rituāla meitene, pateikdamās „miesīgajam vectēvam”, nokrata sniegu un dodas atpakaļ mājā iekšā. Masku pētniece Larisa Ivļeva (*Ивлева*) šādu izdarību skaidro kā seksuālu kontaktu ar mītisko sencī.<sup>79</sup>

78 Ibid. С. 220–221.

79 Ивлева Л. *Ряженье в русской традиционной культуре*. Петербург: Российский институт истории искусств, 1994. С. 99.

Kā zināms, Konfūcijs, saglabājot un paaugstinot arhaisko senču kultu Ķīnā, piepildīja to ar ētisku saturu. Taču ne tikai. Saskaņā ar konfūcīnisma priekšstatiem, dēls no tēva vai pēcnācēji no senčiem kopumā saņem īpaša veida dzīvesspēku *ci*.<sup>80</sup> Godinot senčus, tiek stimulēts, barots šis dzīvesspēks, kā rezultātā pēcnācējiem nodrošināta gan fiziska, gan tikumiska labklājība un plauksme.

### Noslēgums

Viena no pirmajām un galvenajām jebkuras reliģijas funkcijām ir dzīves uzturēšana un aizsargāšana. Tieši tāpēc iezemiešu reliģijās liela loma atvēlēta auglības kultam. Tā jēga ir nodrošināt cilvēkiem to, kas viņiem vitāli nepieciešams un ko viņi lūdz ar auglību saistītiem dieviem: zemes auglību, bagātu ražu, lopu ganāmpulka palielināšanos, svētību sievietēm un vīriešiem dzimtas turpināšanai utt.

Maskas un masku rituāli kā zemes un auglības kulta nozīmīga sastāvdaļa semantiski iekļaujas rituālajā gadā, jo masku gājienos – masku izskatā, izdarībās, tekstos – skaidri saskatāms auglības veicināšanas nolūks. Tam pamatā ir nepārprotama vēlme piekļūt tuvāk sakrālajam dzīvības un vairošanās noslēpumam, lai šos spēkus varētu kontrolēt un izmantot kopienas labā. Masku gājieni pamodina un ar savu vitalitāti un azartu vairo dzīves radošos spēkus.

Katras sabiedrības, kopienas dzīvē ir nepieciešami periodi, kad izzūd starpsienas, kuras visu pārējo laiku stingri strukturējušas sociumu, atsvešinājušas, izolējušas individuus citu no cita. Tādus brīžus vai periodus, kad cilvēki atbrīvojas no savām „čaumulām”, izjūt vienotību ar citiem cilvēkiem un visu pasauli, Viktors Tērners (*Turner*) nosaucis par *communitas*.<sup>81</sup> Šķiet, ka masku gājieni pārejas ritos ir spilgts piemērs

80 Торчинов В. *Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*. СПб: Петербургское Востоковедение, 1998. С. 122.

81 Skat.: Turner V. *The ritual process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine de Gruyter, 1969.

liminalitātes izpausmei. Rituālie subjekti tajos ir divdabīgi. Nevienš nav pats, nav arī pilnīgi cits. Zaudēti tiek sociālie statusi. Cilvēks, dzīvnieks, augs, priekšmets, pārdabiska būtne – viss saplūst vienā masku pasaulē. Līdzīgi pārmērības ēšanā, dzeršanā, seksuālajā sfērā, kas norit pretstatā ikdienas aizliegumiem un normām, ir arhetipiskas robežsituācijas. Tās noņem spriedzi, kas izveidojas struktūras uzturēšanas procesā.

Maskās un to izdarībās ir pārstāvēti priekšstati par mirušo pasaules saistību ar auglības kultu. Katra jauna cikla sākuma mītiski rituālais scenārijs paredz mirušo atgriešanos starp dzīvajiem. Var teikt arī otrādi – mirušo garu klātbūtne allaž piesaista jaunu sākumu. Masku izrādes, maģiskās darbības, kas veiktas nolūkā palielināt auglību, nodrošina nākamā dzīves posma sekmīgu izdošanos. Tās var ierindot tā saucamajās preventīvajās darbībās vai rituālos, kam piemīt „profilaktisks” raksturs un nepārprotami labvēlīga ietekme uz apkārtējās dzīvās radības auglību. Zemes un dzīves godināšana, ticība tam, ka kosmiskajā atkārtojamībā un auglības noslēpumā parādās sakrālais, vienotības izjūta ar visu dzīvo pasauli, kosmosu, ir pamatā masku rituāliem, kas veltīti auglības veicināšanai.

Agita Misāne

## „Dievturības pionieris” vai luterāņu draudžu darbinieks?

Ieskats Jura Leca dzīvesgājumā un domu pasaulē

1912. gada vasarā nodibināja *Latviešu etnogrāfisko biedrību* – marginālu kultūrvēstures entuziastu organizāciju ar ambiciozu un ļoti konkrētu, šauri definētu mērķi: “[...] krāt un izdot materiālus, kuri mestu gaismas starus latviešu tautas senvēsturē un pierādītu neapgāzamu zinību gaismā, ka latvieši kopā ar leišiem un senprūšiem (tā saucamais baltu tautu celms) ir āriešu tautām kopīgā pirmtauta, no kuras visas citas Eiropas tautas gadu tūkstošiem garā laikmetā cēlušas un attīstījušas.”<sup>1</sup>

Savas tautas sakņu meklējumi indoeiropiešu valodu un indoeiropiešu jeb āriešu pirmtautas kontekstā ir tipiska parādība Eiropas tautu nacionālismā,<sup>2</sup> kas gājusi roku rokā ar salīdzināmās valodniecības un vispārīgās salīdzināmās reliģiju pētniecības dzimšanu jau no 19. gadsimta sākuma. Spēcīgu ierosmi tam deva Fridriha Šlēgela (*Karl Wilhelm Friedrich Schlegel*, 1772–1829) grāmatas *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*<sup>3</sup> iznākšana 1808. gadā, lai gan indoeiropēistikas kā akadēmiskas disciplīnas dzimšanu un sekojošo interesi par indoeiropiešu reliģijām īpaši stimulēja Franca Bopa (*Franz Bopp*, 1791–1867) 1816. gadā iznākusi sanskrita, grieķu, latīņu, persiešu un ģermāņu valodas salīdzināmā

1 *Latviešu etnogrāfiskā biedrība*, 1917, 3.–32. lpp.

2 Skat.: Poliakov Leon. *The Aryan myth: A history of racist and nationalist ideas in Europe*. New York, 1996, p. 188–214.

3 Latviešu valodā ir publicēts šī darba fragments Valda Bisenieka tulkojumā: Šlēgels F. Par indiešu valodu un gudrību. Par orientālajām un indiešu studijām vispār un par to nozīmi un mērķi // *Kentaurs XXI*. Nr. 32. 2003. – 34.–41. lpp.

gramatika un vēlākie Bopa darbi.<sup>4</sup> Metodoloģiski šajā laikmetā izveidojās būtiska paradigma, kas atstājusi nozīmīgu ietekmi humanitārajās zinātnēs un saskatāma arī iepriekš citētajā tekstā. To mēdz saukt par „ģenētisko” pieeju vai skaidrojuma modeli, saskaņā ar kuru, nevienu fenomenu, – piemēram, tautu, kultūru, valodu vai reliģiju, – nevar izprast, neatklājot tā izcelsmi un attīstības gaitu.<sup>5</sup> Valodu un kultūru līdzības tādējādi tika skaidrotas to savstarpējās radniecības un arī kopējas izcelsmes kontekstā.

Latvijas ideju vēsturē interesi par *āriskumu* jāatzīst par salīdzinoši vēlu parādību. Stefāns Arvidsons, kas pētījis indoeiropēistikas kā zinātnes un ideoloģijas rašanos un attīstību 19. un 20. gadsimta Eiropā, iezīmējis vairākus tās periodus. Sākotnējam āriešu romantisma periodam, kura autorus interesēja indoeiropēišu filoloģija, sakrālie teksti, simbolika u. c. *augstās kultūras* elementi, sekoja tā dēvētais āriešu naturālisms, kur izpētes un arī ideoloģijas fokuss bija fiziskā antropoloģija, dzīvesveids un materiālā kultūra. Paradigmu nomaiņas periodu Arvidsons datē ar laika posmu no aptuveni 1870. līdz 1920. gadam, kad paralēli indoeiropēistikai attīstījās arī tādas zinātnes kā socioloģija, evolucionārā (un rasu) antropoloģija un dabaszinātnēs nostiprinājās darvinisms.<sup>6</sup> Ideju vēsturē Latvijā var novērot šo pašu ideoloģisko tendenci, tikai ar pāris paaudžu nobīdi, turklāt tikai publicistiskā līmenī, kam nebija nozīmīgas intelektuālas kapacitātes un akadēmiskas vērtības.<sup>7</sup>

4 Skat.: Sharpe E.J. *Comparative religion: A history*. New York, 1975, p. 22.

5 Arvidson S. *Aryan Idols: Indo-European mythology as ideology and Science*. / Transl. S. Wichman. University of Chicago Press, 2006, p. 27.

6 Arvidson S. *Op. cit.*, p. 124 un turpmāk.

7 Ja Juris Lecss būtu uzskatāms par *āriešu romantiķi*, tad *āriešu naturālists* noteikti bija publicists Voldemārs Leitīšs, kas plašākai sabiedrībai bija vairāk pazīstams kā populāru ekonomikas jautājumiem veltītu darbu autors. Viņa paša sponsorētajā brošūru sērijā *Āzijas materiāli latviešu senvēsturei* 20. gadsimta trīsdesmito gadu beigās iznāca četri Leiša darbi – *Latviskā Indijas Rīgvēda*. R., 1938; *Latviešu dievi Āzijā*. R., 1939; *Kungs, gōvs un arājs*. R., 1939; *Gaišmati vai tumšmati? (Starpība raksturos)*. R., 1939.

Latviešu etnogrāfiskās biedrības mērķu realizācijai īpaši aktīvi bija pievērsies Juris Lecss (dažkārt saukts *Lecis*, 1860–1935). Pirmā pasaules kara gados biedrības rakstu sērijā iznāca divas viņa neliela apjoma brošūras: *Ārieši–latvieši*<sup>8</sup> un *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvō*.<sup>9</sup> Sekojot Ernesta Brastiņa rakstītajam,<sup>10</sup> nostiprinājies uzskats par Lecu kā nozīmīgu personību latviešu dievturības vēsturē – dievturības priekšteci vai pionieri, kas vēlējies atjaunot senlatviešu reliģiju.<sup>11</sup> Brastiņš apgalvoja, ka Lecss Jelgavā centies nodibināt nekristīgu, dainu vērtībās balstītu draudzi. Nekritiski izturoties pret daudzu autoru iepriekš rakstīto, šo apgalvojumu agrākajās publikācijās kļūdaini uzturējusi arī šī raksta autore,<sup>12</sup> lai arī atzinusi, ka Leca nostāja bija ne tik daudz antikristīga cik antiklerikāla. Šī raksta mērķis ir klieidēt pārpratumu un labot autores agrākās kļūdas.

Jo rūpīgāks ieskats Jura Leca biogrāfijā<sup>13</sup> atklāj pavisam citādāku ainu. Pirmkārt, Pirmā pasaules kara gados Lecss nemaz neuzturējās Jelgavā. Viņš dzīvoja Lugā, Sanktpēterburgas guberņā, nodarbojās ar lauksaimniecību un bija aktīvs sabiedriska darbinieks vietējā latviešu kopienā, turklāt bija Lugas Latviešu luteriskās draudzes priekšnieks. Izdevumā *Ārieši–latvieši* norādīts, ka brošūra sagatavota Lugā 1914. gada 27. februārī. Lecss atgriezās

8 Lecss J. *Ārieši–latvieši*. Jelgava, 1914.

9 Lecss J. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvō*. Rīga, 1917.

10 Brastiņš E. *Mūsu dievestības tūkstošgadīga apkarošana*. Rīga, 1936. – 28. lpp.

11 Skat.: Grīns M. *Latviešu senā dievestība un tās atjaunojums* – dievturība. [B. v.], 1998, 23. lpp.; Kursīte J. Dievturi un latviešu folkloras pētniecība. *Literatūra un Māksla*. 19.05.1990, 12. lpp.; Pussars R. *Latviešu nacionālā reliģija – dievturība*. – LDS izdevums. [B. v., b. g.], 3. lpp.; Kursīte J. Dievturība un mītiskais. *Kultūras Forums*. 01.–08.07.2005, 5. lpp.

12 Misāne A. Inter-war right-wing movements in the Baltic States and their religious affiliation // *Acta Ethnographica Hungarica*. 46 (1). 2001, p. 81; Misāne A. Dievturība Latvijas reliģisko un politisko ideju vēsturē // *Reliģiski-filozofiski raksti*. X. Rīga, 2005. – 104. lpp.

13 Īsas biogrāfiskas ziņas par J. Lecu atrodamas: *Es viņu pazīstu: Latviešu biogrāfiska vārdnīca*. R., 1939, 300. lpp.; plašākas ziņas par J. Lecu, lai gan tikai par laiku līdz 1929. gadam, skat.: *Latviešu darbinieku galerija 1918–1929*. / P. Krodera red. R., 1929, 294. lpp.



dzimtajā Latvijā tikai 1918. gadā, kad pēc Krievijas boļševiku apvērsuma bija zaudējis visus īpašumus. Viņa otrā brošūra *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē* bija iznākusi 1917. gadā Rīgā. Lecss apmetās Jelgavā, strādāja par vēstures, ētikas un reliģijas mācības skolotāju Jelgavas Zemkopības skolā, no 1920. gada viņš bija banku darbinieks (arī Latvijas Bankas Jelgavas nodaļas pārvaldnieks), vadīja jaunatnes ārpusskolas organizāciju *Viestura savienība*. Leca reliģisko aktivitāšu kontekstā visbūtiskākais ir fakts, ka arī Jelgavā viņš bija ievērojams kristīgo draudžu darbinieks, 1919. gadā kļuva par pirmo latviešu tautības luteriskās baznīcas Kurzemes konsistorijas prezidentu<sup>14</sup> un bija arī Jelgavas Nikolaja draudzes<sup>15</sup> priekšnieks, piedalījies arī baznīcas sinožu un sinožu komiteju sēdēs.<sup>16</sup> Taču interesi par senlatviešu reliģijas jautājumiem Juris Lecss saglabāja arī divdesmitajos gados. Par to liecina divu referātu nosaukumi, kurus Lecss nolasiya Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrības (1922–1940) sapulcēs – *Domas par senlatviešu dievticību* un *Senāriešu ticība, kristīgā baznīca un senlatviešu*

14 Gills N. Evaņģēliski luteriskā baznīca Latvijā (1918–1940) // *Reliģija. Vēsture. Dzīve*. R., 1993. – 28. lpp.

15 Nikolaja draudze bija pirmā neatkarīgā latviešu tautības luterāņu draudze Jelgavā. Izmantojot vācu kontrolētās Konsistorijas un Jelgavas pašpārvaldes krievu ierēdņu nesaskaņas, to izveidoja mācītājs Jānis Reinhardts. Luterāņu draudzei netipiski tika dots tālaika Krievijas cara aizbildņa Svētā Nikolaja vārds. Draudzes baznīca bija uzcelta 1904.–1907. gada laikā (nopostīta 1944. gadā, netika atjaunota) un atradās Kannulējēju (Mātera) un Diķu ielas stūrī. 1937. gadā to pārdēvēja par Vienības draudzi/baznīcu. (Pateicos vēsturniekam A. Tomašūnam par padomu un informāciju). Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas vēsturē Nikolaja draudze ir saistīta ar divu nozīmīgu teologu dzīvesgājumu. 1928.–1929. gadā kā prāvesta J. Reinharda adjunkts tur kalpoja Edgars Rumba un tajā pašā laikā šajā draudzē studēt teoloģiju un kļūt par mācītāju izšķīrās Roberts Feldmanis. (Skat.: Vavilova R. Roberta Feldmaņa dzīve // Svētdienas Rīts. 2000. 5. augusts. Nr. 29 (1380). – 4. lpp.) Tas notika, kamēr Juris Lecss kalpoja draudzes priekšnieka amatā, taču nav zināms, vai Leca personība būtu jēlka ietekmējusi Rumbu vai Feldmani.

16 Gills N. Evaņģēliski luteriskā baznīca Latvijā (1918–1940) // *Reliģija. Vēsture. Dzīve*. R., 1993, 28. lpp.

*ticība*.<sup>17</sup> Tomēr viņa pētījumi visticamāk nebija pietiekami augstā kvalitātē, jo nevienā akadēmiskā izdevumā pēc tam tie netika publicēti, lai gan Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrībā bija šāda prakse.

Jura Leca aktīvā darbība luterisko draudžu organizatora un vadītāja lomā liek pilnībā noraidīt apgalvojumu, ka Lecss būtu mēģinājis dibināt kādu nekristīgu organizāciju, turklāt Jelgavā – pilsētā, kurā viņš kara laikā nemaz neatradās. Kādu iemeslu dēļ Ernests Brastiņš to apgalvoja, nav zināms.<sup>18</sup>

Jura Leca publicistikas mērķi tādējādi raksturojami kā nacionāli ievirzīti, bet ne reliģiski. *Ārieši–latvieši* noslēgumā viņš rakstīja:

Ši mana raksta galvenais nolūks ir modināt pie latviešu zinātnes vīriem, modināt pie pašas mūsu tautas interesi priekš vecas indiešu rakstniecības, kādu tā lielā mērā pelna. Mēs latvieši indiešu Vedu rakstiem stāvam daudz tuvāki, kā visas citas tautas, un tomēr līdz šim šī miesa no mūsu miesas, šis kauls no mūsu kaula mums ir vēl kas pavisam svešs un nepazīstams. Jau tā atzišana, ka mūsu Dievs ir indiešu Dievs un ka latviešu Dievs ir visu kristīgu Dievs, mūs skubina ātrāki patiesībā norūdīties.<sup>19</sup>

Autora nolūks pilnībā atbilst iepriekš citētajam Latviešu etnogrāfiskās biedrības mērķim.

17 Gills N. „Reliģiski-filozofisko Rakstu” (1925.–1936. g.) autori un „Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrība” (1922.–1940. g.) Latvijā // *Reliģiski-filozofiski raksti. VI*. – R., 1997, 39. lpp.; Adamovičs L. LU Teoloģijas fakultāte. R., 1939.

18 Brastiņš rakstīja arī, ka uzrunājis Juri Lecsu, pirms vēl veidojās dievturu kustība, nolūka iestāties Leca „nekristiešu draudzē”, taču pārliecinājās, ka tādas (vairs) nav. Leca atteikumu sadarboties Brastiņš skaidroja ar vilšanos un plašāku atbalsta trūkumu Leca agrākajiem centieniem. (Skat.: Brastiņš E. *Mūsu dievestības tūkstošgadīga apkarošana*. – 117. lpp.) Tomēr šķiet ticamāk, ka noraidījuma iemesls bija Leca reliģiskā pārliecība, kas vienmēr bija bijusi kristīga. Savukārt Brastiņa meklētās nekristiešu draudzes Jelgavā nekad nav bijis.

19 Lecss J. *Ārieši–latvieši*. – 14. lpp. Šeit un turpmāk citātos saglabāti Leca izcēlumi, izteiksme un pareizrakstība.

Par savu iedvesmas avotu Lecss atzina Franča Bopa „1816. un 1833. gadu gramatikas”,<sup>20</sup> lai gan ar Bopa darbu viņš visdrīzāk bija tikai pavirši pazīstams. *Ārieši-latvieši* neietver ne detalizētāku Bopa uzskatu un darbu būtības izklāstu, ne precīzas atsauces uz pašiem darbiem, arī Bopa vārds norādīts neprecīzi (viņš nosaukts par Frici), kas liecina, ka Leca nolūki sniedzās tālāk par viņa kompetenci. Visticamāk, nevienu Bopa sacerējumu Lecss vispār nebija lasījis, taču viņam bija iespējas presē sastapties ar kādu Bopa ideju pārstāstu, nepastarpinātu vai, vēl ticamāk, pastarpinātu.<sup>21</sup> Viņa etnoloģiskās intereses un publicistika kopumā vērtējama tikai kā rosīga sabiedriska darbinieka vaļasprieks.

*Āriešu-latviešu* galvenā atziņa koncentrētā veidā atrodama vienā rindkopā:

Ari mūsu latviešu tautai ir savas Vedas, kuras tagad uzrakstītas un iespiestas zem nosaukuma „Latvju Dainas”. Rakstos viņas tikai tagad radušas, bet tautas mutē liela daļa no viņām dzīvojušas, tāpat kā āriešu Vedu dziesmas, dažus tūkstošus gadus. Kas mūsu tautas dainas ar uzmanību lasījis, tas par viņu lielo vecumu nešaubīsies. Latviešu dainās atrodam pirmo āriešu „Dyaus”, mūsu „Dievu”, visā skaistumā un pilnībā, no kura āriešiem tikai nabadzīgas druskas uz-zīmētas. Šis latviešu Debesu Tēvs ir sargājis savu tautu sirmajā senatnē un aizstāv vēl šo baltu dienu. Tāpēc latviešu tautas galvenā

20 Turpat, 12. lpp.

Acīmredzot šeit domāts Bopa pirmais darbs *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*. – Frankfurt am Main, 1816, un plašā *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Altslawischen, Gotischen und Deutschen*, kas iznāca Berlīnē sešās daļās laikā no 1833. līdz 1852. gadam.

21 Viktors Ivbulis raksta, ka laika posmā no 19. gadsimta otrās trešdaļas līdz Pirmajam pasaules karam Latvijas prese un kultūras darbinieki dēvē indiešus par brāļiem, lai arī viņš nav varējis atrast pieminam konkrētus indologu darbus. (Ivbulis V. Tās pašas laimes meklējumi citviet // *Kentaurs XXI*. Nr. 32. – 12. lpp.) Atsauces, pārstāstus vai kompilatīvas apceres par āriešu un baltu lingvistisko radniecību Lecss varēja atrast jebkur – idejas „virmoja gaisā”.

daļa nav citiem dieviem pieķērusies, bet visos laikos šim savam Dievam uzticīga palikusi. Nevar noliegt, ka gadījās pārgalvi, kuri izgudroja citu dievu zem nosaukuma „Indra”, bet šie atkritēji no veca Debesu Tēva nav varējuši pastāvēt latviešu zemēs; tikai dažī vietu vārdi, piem., mājas „Indrāni”, atgādina latviešu pirmo sektantu mitekli.<sup>22</sup>

Āriešu pirmtautas jeb protoindoeiropiešu hipotētisko pirmdzimteni Lecss atrada tagadējās Baltijas teritorijā un ir veltījis divas lappuses viņu izceļošanas gaitai uz Indiju (cauri Permas apgabalam, pāri Urāliem un tālāk cauri Sibīrijai), skaidrojot savu hipotēzi ar toponīmu un hidronīmu skanisko līdzību.<sup>23</sup> Lingvistiskā radniecība viņa ieskatā nozīmē arī kultūras un reliģiju radniecību.<sup>24</sup>

Reliģiski visinteresantākais brošūras *Ārieši-latvieši* motīvs tomēr ir Leca dotais Dieva nojēgums, kas skaidri iezīmējas divos iepriekš citētajos plašākajos fragmentos. Lecss rakstīja: „Mūsu Dievs ir indiešu Dievs un [...] latviešu Dievs ir visu kristīgu Dievs.” Citviet viņš uzsvēris, ka sākotnējais indoeiropiešu/āriešu Dievs ir tas pats dainu Dievs, kam latviešu tauta palikusi nemainīgi uzticīga, kamēr citas āriešu tautas tā īpašības sadalījušas citām (politeiskām) dievībām, to pazaudējušas vai arī no tā atkritušas.

Šis pats motīvs atrodams arī nākamajā Leca brošūrā, lai gan tajā autors vairs neuzsver Dieva ārisko raksturu. Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē kļuva par trešo Latviešu etnogrāfiskās biedrības izdevumu. Tajā autors nepārprotami apliecina sevi kā kristieti, piemēram, frāzē „mēs kā Kristus mācekļi”,<sup>25</sup> taču ir visai kritisks pret kristīgās baznīcas pasludināšanas metodēm un ietekmi Latvijas reliģiskajā vēsturē.

22 Lecss J. *Ārieši-latvieši*. – 10. lpp.

23 Turpat. – 11.–12. lpp.

24 Šādi motīvi ieskanas arī Ernesta Brastiņa darbos (skat., piem., viņa *Mūsu dievestības tūkstošgadīga apkarošana*. – R., 1936, 5.–6. lpp. u.c.), bet tur tie ir vājāk iezīmēti.

25 Lecss J. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*. – R., 1917, 3. lpp.

Baznīca viņa raksturojumā ir neefektīva institūcija, kam daudzās Eiropas sabiedrībās nav bijis vērā ņemamu panākumu morāles un garīguma ieaudzinašanā. Viņaprāt, Baltijas tautās kristietība vispār nav atstājusi praktiski nekādu ietekmi:

Ievērojot krustnešu nemorālisko garīgo stāvokli, kad caur viņiem uz Baltiju nāca kristīga ticība, lai nebrīnāmies, ka tam darbam nebija sekmes. Tautas sirds bija spiesta stiprināties ar tēvu tēvu mācībām, tā palika neaizskarta no ievējamās ticības.<sup>26</sup>

Juris Lecis bargi šaustīja kristīgās baznīcas pārstāvju mantrausību, netikumību, cietsirdību un reliģisko vienaldzību, tam pretstatot folkloras apliecinātos latviešu tikumus: bāreņu žēlošanu, līdzcietību, laipnību, Dieva pieminēšanu (piemēram, frāzē „Dievs' palīdz”), mīlestību ģimenes locekļu starpā, satiecību, bērnu paklausību vecākiem, vecāku rūpes par bērniem, trūkumu aizbildināšanu un piedošanu u. c., tos ilustrējot ar tautasdziesmu piemēriem.<sup>27</sup> Kā šie cildenie tikumi cēlušies, kāpēc „latviešu tauta vienumēr bijusi darbīga, tikumīga un dievbijīga”,<sup>28</sup> jautā autors. Leca secinājums, raugoties folklorā, ir, ka senlatvieši būtībā bija protokristieši un viņu morāle sakņojas reliģijā:

Kamēr Kristus mācības vēl līdz šim laikam pie dažas labas no Eiropas tautām tikai nepilnīgi varējušas ieviesties, tikmēr jau sirmā senatnē mūsu tauta pazina tikumības uzskatus, kuri stāvēja daudz tuvāki Pestītāja mīlestības mācībai kā Mozus bauslība.<sup>29</sup>

Leca ieskatā, *latviešu Dievs* ir tas pats kristiešu Dievs, kādu latviešu pielūguši jau pirms kristianizācijas (ievērojot baznīcas nepilnības Latvijā, – par spīti kristianizācijai). Tas nekādā gadījumā nav pagānu Dievs.

26 Turpat, 5. lpp.

27 Turpat, 9.–23. lpp.

28 Turpat, 5. lpp.

29 Turpat, 3. lpp.

Lecis raksta, ka dabas Dievs drīzāk esot Vecās Derības Dievs, kurš „parādās dabas parādībās (ar liesmām, pārkonu, krusu)”<sup>30</sup> Tikai vienā vietā Lecis atzīst, ka Jaunās un Vecās Derības Dievs ir viena un tā pati persona, kuras īpašības tomēr klaji kontrastē ar *latviešu Dievu*:

Kristīgais un tāpat žīdu Dievs ir bargs soģis, dusmīgs un atriebīgs Kungs, kurš ceļ gaismu un rada tumsību, dara mieru un rada kaunu (Esajas 44,7). Latviešu Dieviņš nekad nav bargs soģis, viņš pazīstams kā Debesu Tēvs, kurs nenāk sodīt savus bērnus, bet tiem palīdzēt, tos glabāt.

Šādā ziņā Latviešu Dievs ir Dievs tikai priekš laba. Šāda Dieva pasaulē līdz šim neviena cita tauta nav pazinusi, tāpēc arī latvieši šāda Dieva jēgumu ne no viena nevarēja pieņemt.<sup>31</sup>

Viņa domu gaitai šī ir neērta atziņa, un Lecis vairs pie tās neatgriežas. Viņa darbs gan paūz netiksmi pret Vecās Derības vērtībām un ētiku.

Šeit jāatceras frāze no Leca agrākā darba *Ārieši-latvieši*: „Mūsu Dievs ir indiešu Dievs un [...] latviešu Dievs ir visu kristīgu Dievs.” Juris Lecis bija hrestomātisks primordiālā monoteisma jeb priekš- vai protomonoteisma idejas intuitīvs sekotājs. Šī ideja piedāvāja atrisināt kādu savam laikam un Leca ideoloģiskajai ievirzei tipisku dilemmu – kā saskaņot savu reliģisko pārliecību par to, ka daudzdievība ir maldīga un peļama lieta, ar vēlmi parādīt savas tautas pirmskristīgo senatni, ētiskos uzskatus un garīgo pieredzi maksimāli labvēlīgā gaismā.<sup>32</sup> Jordans Peipers, citviet komentējot šīs dilemmas risinājumus, trāpīgi raksta: „Tie, kas nerietumu tradīcijas uzlūkoja labvēlīgi, atklāja, ka tās bijušas protomonoteistiskas. Tie, kas raudzījās uz tām pašām kultūrām negatīvi, atklāja, ka tās ir

30 Turpat, 9. lpp.

31 Turpat, 7. lpp.

32 Šī pati dilemma nodarbināja arī reliģiski daudz radikālāko Brastiņu, iespējams, tāpēc, ka viņš bija audzināts kā nomināls luterānis un ticēja, ka politeisms ir, ja ne tieši peļama, tad vismaz hierarhiski daudz primitīvāka reliģiskā sistēma nekā monoteisms. Brastiņš vairākkārt uzsver, ka latvieši nepielūdza daudzus dievus.

politeistiskas.<sup>33</sup> Teorijas būtība ir šāda – sākotnējās reliģijas vai cilvēces sākotnējā viena reliģija, ir monoteistiskas, tikai laika gaitā rodas daudzdievība. Jurim Lecam latvieši bija protomonoteisti. Lai arī Leca citētajās apmēram 300 tautasdziesmās minēta virkne dievību (Pērkons, Māra, Laima u. c.), viņš tās vienkārši ignorē, līdzīgi kā ignorējis jebko, kas neatbilst viņa uzskatam (jau iepriekš minēta pretruna saistībā ar Veco Derību).

Protomonoteisms<sup>34</sup> ir mūsdienu reliģiju pētniecībā diskreditēts jēdziens, kas jau bija pazīstams (kā „priekšmonoteisms” – Urmonoteismus) laikā, kad Lecs publicēja savas brošūras, taču savas spilgtākās izpausmes un lielāku popularitāti, tiesa īslaicīgu,<sup>35</sup> tas izpelnījās nedaudz vēlāk, – kad iznāca jezuītu priesteru un antropologa Vilhelma Šmida (*Wilhelm Schmidt*, 1869–1954) divpadsmit sējumu darbs Dieva idejas rašanās (1912–1955).<sup>36</sup> Cita teorētiķa – Leopolda fon Šrēdera (1851–1920) grāmata *Āriešu reliģija* iznāca no 1914. līdz 1916. gadam.<sup>37</sup> Teorētiski iespējams, bet praktiski maz ticams, ka kara laika provinciālajā Lugā Lecs būtu spējis iepazīties ar Šrēdera darbu vai Šmita grāmatas pirmo sējumu. Leopolds Šrēders bija guvis ierosmi no Endrjū Langa publikācijām, kas vēl agrāk – pašās 19. gadsimta beigās – aizstāvēja šo ideju. Ir zināms arī, ka jau 20. gadsimta sākumā Šrēders Vīnē uzstājās ar protomonoteisma tēmai veltītām lekcijām,

33 Paper J.D. *The deities are many: A polytheistic theology*. – [B. v.], SUNY Press, 2004, p. 107.

34 Skat.: Lang B. *Urmonotheismus* // Cancik H., Gladigow B., Kohl K.-H. (Hg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. B. 5. 2001, S. 280–283.

35 Protomonoteisma ideja tika noraidīta plašākās akadēmiskās aprindās jau trīsdesmitajos gados – laikā, kad Šmita fundamentālā darba pēdējie sējumi vēl turpināja iznākt. Tam gan bija atbalstītāji nacistu aprindās, jo viena no Šmita domām bija, ka Indoģermāni visu laiku ir saglabājuši savu sākotnējo monoteistiskā Dieva ideju praktiski nemainītu, kamēr vairums citu tautu to vēstures gaitā zaudējušas.

36 Schmidt W. *Der Ursprung der Gottesidee*. 12 Bd. 1912–1955.

37 Schroeder L. *Arische Religion*. – Leipzig, 1914–16.

popularizējot Langa uzskatus.<sup>38</sup> Iespējams, Lecs varēja būt lasījis par to presē. Taču tas ir tikai minējums. Leca darbos nav atsauču uz to, viņš arī nelieto reliģiju pētniecības terminus (kā „monoteisms”) un rada iespaidu, ka pie savām idejām nonācis pats. Jautājums par Leca iespaidiem šajā aspektā jāatstāj neatbildēts.

Leca rakstītajā saskatāma arī kāda iezīme, ko reliģiju pētnieks E. Šārps atzīst par tipisku Pirmā pasaules kara laikam.<sup>39</sup> To var tēlaini raksturot kā Dieva tautiskošanu – Dievam tiek piedēvēta tautība un/vai aizbildniecība pār kādu konkrētu tautu. *Der Deutsche Gott* – šis jēdziens, kas rodas tieši Pirmā pasaules kara laikā, būtiski atšķiras no tās Dieva izpratnes, kas mājaja pareizticīgā krievu karavīra apziņā. *Latviešu Dievs* ir latviešu tik-tāl, cik tas īpaši gādā un rūpējas par latviešiem un kuram latvieši palikuši vienmēr uzticīgi, izsenis pielūdzot to savā īpašā veidā.

No Jura Leca rakstītā visbiežāk, īpaši dievturu literatūrā, tiek citēta viena rindkopa. Tā ir arī visvairāk pārprasta centienos parādīt Lecu kā dievturības priekštecī:

Tāpēc meklēsim atkal zem mūsu Dieva namu sliekšņa pazudušo bauslību, lūkosim mūsu tautas dziesmas, mūsu tautas teikas, – un atradīsim tais mūsu tautas seno ticību, mūsu veco latviešu tautas Dievu, kurš vienīgi var tautu atjaunot darbā un tikumā.<sup>40</sup>

Lecs šeit neaicina restaurēt senlatviešu reliģiju – viņš neticēja, ka tā jebkad zudusi. Tāpat viņš nesaskatīja tajā principiālu atšķirību no kristietības, ne arī būtiskas pretrunas starp tām – viņaprāt, tā bija viena reliģija. Var jautāt, vai Lecs vispār saskatīja, ka reliģijas ir būtiski atšķirīgas? Viņa atstātais mantojums nepiedāvā pietiekami daudz materiāla, lai izdarītu kādu nopietnu secinājumu šajā ziņā. Lecs noteikti nebija

38 Arvidson S. Op. cit. – P. 160.

39 Sharpe E. *Understanding Religion*. – London, 1983, p. 128.

Juris Lecis ir pirmais zināmais autors, kas ideju vēsturē lieto jēdzienu *latviešu Dievs*.

40 Lecis J. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*. – R., 1917, 3. lpp.

ortodokss kristietis, tomēr nav pamata dēvēt viņu par teozofu, kā to dara Juris Saivars.<sup>41</sup> Jura Leca rakstītais liek uzskatīt viņu nevis par dievturu priekštecī, bet gan par reliģiju vēstures interesentu, kas laikmeta intelektuālo noskaņu gaisotnē centies savdabīgi sintezēt savu priekšstatu par senlatviešu reliģiju un kristietības elementus latviešu Dieva tēlā, kuram viņš pats ticēja.

## Māris Vecvagars

### Piecu vārdu vērtais bīskaps

*B*aznīcas kalendārā 1935. gadam, ko izdevusi Latvijas ev.-lut.<sup>1</sup> baznīcas Virsvalde, *Īsā pārskatā par draudžu dzīvi* 1934. gadā starp mirušajiem kā pirmais minēts arī kāds bīskaps Kārlis Irbe, kura pieminēšanai veltīti veseli pieci vārdi, divi no tiem ir saīsinājumi. Kas ir bijis šis nepilnu piecu vārdu vērtais bīskaps?<sup>2</sup>

- 1 Esmu mēģinājis vienādot 20. gs. 20.–30. gadu literatūrā sastopamos dažādveidīgos saīsinājumus, piem., ‘evanģ. luter.’, ‘enanģ.-luter.’, ‘evanģ.-lut.’ u. tml. kā ‘ev.-lut.’.
- 2 Kārlis Irbe – pirmais Latvijas ev.-lut. baznīcas bīskaps – dzimis 1861. gada 7. vii Kurzemē Lielsatīku *Sīļos* kā rentnieka Kristapa Irbes un viņa sievas Lavizes (dzim. Dišleres) dēls. Beidzis Jurjevas Universitātes Teoloģijas fakultāti (1881–1886). Kopš 1905. gada kādu laiku bijis V. Maldona ģimnāzijas vadītājs (iesākumā kopā ar V. Maldoni, tad patstāvīgi). Kā mācītājs darbojies Maskavā, Dzērbenē, Harkovā, Pēterburgā (skolotājs – ne filozofs – Pēteris Zālīte 1917. gada maijā piedalījās Maskavas latviešu ev.-lut. Pētera draudzes dibināšanā, kurā ieņēmis tās pirmā priekšnieka vietu, un darbojies kopā ar latviešu bēgļu mācītāju, vēlāko bīskapu K. Irbi). 1917. gadā K. Irbe ar domubiedriem (Jānis Sanders u. c.) uzsāka latviešu luteriskās baznīcas izveidi, iesniedza Krievijas Pagaidu valdībai ierosinājumu dibināt Latviešu ev.-lut. pagaidu konsistoriju bēgļu draudžu dibināšanai, kā arī garīgai pārziņai un saņēma attiecīgo iestāžu piekrišanu. Turklāt Tieslietu ministrija K. Irbi nozīmēja par pirmo Latviešu ev.-lut. pagaidu konsistorijas prezidentu ar ģenerālsuperintendentu tiesībām. 1920. gadā viņš atgriezās Latvijā, piedalījās luteriskās baznīcas satversmes izstrādē. 1922. gada 23. ii K. Irbi ievēlēja par Latvijas ev.-lut. baznīcas bīskapu (16. vii K. Irbi it kā demonstratīvi iesvētīja par bīskapu Zviedrijas arhibīskaps Nātans Sēderblūms tieši Jēkaba baznīcā, kuras piederības jautājums ev.-lut. baznīcai šajā laikā jau tika apšaubīts). 1931. gada 10. xi ārkārtas 7. sinodes laikā K. Irbe atteicās no amata Latvijas likumdevēju un valdību inscenētās t. s. Jēkaba un Doma baznīcas ‘lietas’ un tās risinājuma rezultāta; miris – 1934. g. 23. iii. Biogrāfiskās ziņas par Kārli Irbi sk.: FELDMANIS R. *Kārlis Irbe, Latvijas evanģēliski luteriskās Baznīcas pirmais*

41 Saivars J. Kā atbildēt dievturiem? // *Mantojums*. 1997, Nr. 1, 54. lpp. Līdz šim Saivars ir vienīgais autors, kas noliedzis Leca kā dievturības pioniera lomu.



20. gadsimta 80. gadu beigās un 90. gados padomju un pēcpadomju politiskajā telpā masveidā tirāžētais cerīgi panaivais priekšstats par demokrātijas un brīvības, demokrātijas un taisnīgas politiskas iekārtas identitāti drīz vien izrādījās tikai kārtējais polittehnologu māns. It kā tautas

*biskaps 1861–1934.* – Rīga (lekcija; tās teksts ir pieejams internetā – <http://www.robertsfeldmanis.lv>); MESTERS Ē. *Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas biskaps Dr. theol. Kārlis Irbe.* [R.:] Svētdienas Rīts, [1994]; t. p. „Pieminiet savus vadītājus”, *Svētdienas Rīts* [turpmāk – *SR*] 8/9 (1994) 6. lpp.; t. p. *Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas vēsture (1944–1990).* R.: Klints, 2005; [B. a.] „Bīskapa Irbes tēvs 40. g. garīdznieka darbā”, *Latvijas Kareivis* [turpmāk – *LK*] 85 (1927) 5. lpp.; *Jaunatnes Ceļš* (turpmāk – *JC*) 5 un 6 [1934]; u. c. Par K. Irbes vecāko meitu misionāri Annu Irbi: FELDMANIS R. „Annu Irbi pieminot”, *Baznīcas gadagrāmata 1974.* – 111.–113. lpp. u. c. K. Irbes publicētie darbi: *Bīskapa K. Irbes runa valsts Prezidenta J. Čakstes bērū dienā Rīgas Doma baznīcā 18. martā 1927. g.* R.: Svētdienas Rīts, 1927; t. p. *Tautas baznīca: Bīskapa raksts Latvijas evaņģēliskai tautai.* R.: Latvijas Iekšējās misijas biedrības izdevums, 1922; virkne rakstu (arī runu) atrodamas arī periodikā.

Jāpiebilst, ka kāds cits luterāņu mācītājs, prāvests, Kārļa Irbes vārda un uzvārda līdzinieks, turklāt vēl radnieks un krustdēls (bīskapa Kārļa Irbes brāļa dēls), dzimis 1885. gada 16. 1 Šķēdes muižā kā rentnieku Ernesta un Annas dēls. Arī viņš mācījies Jurjevas Universitātē teoloģiju, bet pēcāk darbojies galvenokārt Latgales pusē, kā arī Rīgas sv. Trīsvienības baznīcā Sarkandaugavā (celta 1876.–1878. g., arh. Johans Daniels Felsko). 1946. gada 26. 11 viņu apcietināja un pēc pusotra gada pavadīšanas Stabu ielas pagrabā t. s. troika notiesāja viņu uz ‘tradicionālajiem’ 10 gadiem. K. Irbi nosūtīja uz Karagandu. 1949. gada 25. 11 tika izsūtīta arī mācītāja Irbes ģimene – sieva Erna un dēli Jānis un Paulis. 1955. gadā mācītāju Kārli Irbi pārveda pie izsūtītās ģimenes Amūras apgabala Blagoveščenskas pilsētā, jo bija beidzies viņa ieslodzījuma termiņš. 1956. gadā Kārlis Irbe kopā ar jaunāko dēlu Pauli atgriezās Latvijā. Pēc neilga laika viņiem piebiedrojušies arī pārējie ģimenes locekļi. Turpmākie mūža gadi pagāja, kalpojot Sarkandaugavas (sv. Trīsvienības) baznīcā, kur ģimene varēja arī dzīvot draudzes mājā. Mācītājs Kārlis Irbe nomira 1966. gada 2. 11 Rīgā. Ģimene esot gribējusi apbedīt viņu Meža kapos blakus radniekam bīskapam Kārlim Irbem, bet, nedabūjusi atļauju, bija spiesta viņu guldīt sv. Trīsvienības draudzes kapsētā (Lielo kalnu kapos) blakus baznīcai. K. Irbes publicētās atmiņas: *Ceļā uz svētību un Mana dzīve* [manuskriptu pārrakstījusi Lina Šinta. Grāmatu iekārtojušas: Baiba Ozola, Silvija Ozola]. [B. v., b. i., 2007]. Par K. Irbi sk. arī: ĶIPLOKS E. „Kārlis Irbe,” ĶIPLOKS E. *Taisnības dēļ vajātie: Latviešu mācītāji ciešanu ceļā.* [B. v.]: Latviešu ev. lut. baznīca Amerikā, 1993, 104.–108. lpp.; TALONENS J. *Baznīca staļinisma žnaugos: Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca padomju okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam.* R.: Luterisma mantojuma fonds, 2009 (īpaši II nodaļa).

vēlēta,<sup>3</sup> bet jo bieži atklādamās pietuvena vien aizspogulijas neatprotamam biedam, nule iedibinātā tā dēvētā ‘istā’ vai ‘patiesā’ demokrātiskā iekārta ar neierobežoti autoritāru baudu azartiski turpināja (un turpina) spēlēt mūžseno varas kauliņspēli ar ‘mazā’ cilvēka dzīvības figūrām. Dažām no tām tika uzticēts ‘nekurības’ virzības avangards, kādas citas tika atmetas novārtam, vēl kādām citām tika atvēlēta pārpadomīga nolietāšana. Šobaltdien bieži nākas dzirdēt teicienu: „Vecie laiki – labie laiki” vai nedaudz citādā un lokalizētākā redakcijā: „Ulmaņlaiki – zelta laiki”, vai tml., tostarp daudz retāk piesaukta kāda cita, kazi, ne mazāk vērtā atziņa: «Nejautā, kā tas nāk, ka senie laiki ir bijuši labāki nekā tagadējie; tas nebūtu gudrs jautājums».<sup>4</sup>

Bīskapa Kārļa Irbes t. s. problēmas mūsdienu kārtējā aktualizācija un tās aprāds 20. gadsimta 20.–30. gadu periodikas atspulgā (bez pretenzijām uz pilnaptverīgu jautājuma atainu un izpēti<sup>5</sup>) var dot maz ierastu iespēju viņpus vairuma politizēto mediju ‘pūdera’ un ‘smiņķa’ ieskatīt Latvijas ‘vecu labo’ laiku politiķu, valdību un likumdevēju rūpestu pilno seju un visaptverīgi pārdomāto izdarību atēnas. Turklāt bīskapa Kārļa Irbes t. s. problēmas šodienas priekšā statījums var sniegt arī kādus faktuālus materiālus plašākiem pārtaujājumiem un pārdomām par nesenās pagātnes un mūsdienu jaundarināto t. d. demokrātisko valstu un sabiedrību iekārtotības pirmamatu pamatotību, par kādu dīvu pamiglotu minēto vispārību kopsaucēju, proti, nereti arī to pamatlikumos pausto atziņu, ka ‘suverēnā’ vai ‘visa’ vara šajās sabiedrībās ir piederējusi vai pieder kādam, kā liekas, vien vārdiskam veidojumam, kas izteikts ar elegantu un demagoģiski parocīgu ‘tehnisku’ terminu ‘tauta’,<sup>6</sup> par reālās varas un t. d. ‘suverēnās’

3 Iemācieties un mācēt vēlēt vēl nenozīmē prast izvēlēties.

4 *Eccl.* vai *Sal. māc.* 7,10.

5 Ir grūti atskārst ieviestā zinātniski pētnieciskās darbības ‘jaunā’ taupības modeļa iecerējumus, savuties tā īstenošanas akūtās ‘kabatas formāta’ realitātes ne vienmēr sniedz iespēju t. s. mazajam cilvēkam aizslāt līdz bibliotēkai vai arhīvam (sk.: *LRS*, 107. p.).

6 «Latvijas valsts suverēnā vara pieder Latvijas tautai» (*LRS*, 2. p.) un «visa vara Latvijas Padomju Sociālistiskajā Republikā pieder tautai» (*LPSRK*, 1. p. 2. d.).



Latvijas Evanģēliski-luteriskās Baznīcas arhibīskaps Kārlis Irbe.  
Fotogrāfija tapusi pēc K.Irbes gleznas reprodukcijas (datējums nav zināms).  
Foto no LELB arhīva

vai 'visas' varas mīklainajām savattiecībām. Pārsteigu rada vien tas, ka minētais Latvijai jo īpaši tipiskais 'bīskapa Irbes jautājums' (visā kontekstu problemātikas pārbagātībā) ir nejauši izpalicis neaplūkots to sen- dienu un šodienas juristu (vismaz skata pēc) fundamentālos darbos, kuri bija un, jādodomā, ir specializējušies arī baznīcu tiesību jautājumos.<sup>7</sup> Ieņemsim ērtākās vietas un ļausimies Latvijas 'svabadās' preses sarūpētai bīskapa Irbes 'problēmas' atspulgu skatei.

### 1. cēliens. Jēkaba-Alekseja baznīcas

Acīmredzot ne tikai iespējami drīza starptautiski tiesiska atzīšana, bet arī kādu senēju apsolījumu izpildes nepieciešamība<sup>8</sup> bija tie iemesli, kas pēc Latvijas valsts pasludināšanas akta mudināt mudināja Latvijas valdību noslēgt līgumu arī ar Vatikānu. Ārējas aktivitātes šajā jomā Latvija iz- rādīja jau 1918.,<sup>9</sup> kā arī 1919. gadā, kad bīskaps J. Rancāns devās uz *Stato*

- 7 BALODIS R. *Baznīcu tiesības. (Tiesību zinātne: Precedenti, komentāri, secinājumi.)* [R.: Reliģijas brīvības asociācija, 2002]; t. p. *Valsts un baznīca*. [B. v.: Nordik, 2000. Ir vēl kāds senāks materiāls šajā jautājumā, proti: [ALBATS H.] *Baznīcas tiesības*. (Rokraksta vietā.) [B. v. un b. i.], 1940, kurā autors dažās vietās vismaz piemin 'Jēkaba baznīcas lietu,' tomēr lielumis aplūko gan baznīcas tiesību vēsturi, gan arī ev.-lut. baznīcas stāvokli Latvijā saskaņā ar 1934. gada likumu par ev.-lut. baznīcu, t. i., jau *post factum*.
- 8 «..Sākot no 1916. gada, kad bija runa par Latgales pievienošanu Latvijai, tad viena no Latgales neatlaidīgām prasībām bija par konkordātu [ar Vatikānu]. Tad visas partijas bez izņēmuma, kā tās, kas stāvēja galējā labā spārnā, tā arī kreisais spārnā stāvēja par to, ka Latgales pievienošanai šis konkordāta upuris ir jānes. [...] Ja vēsturiski solījumi 6 gadus atpakaļ, kad pacēlās ideja par Latgales pievienošanu Latvijai, vairākkārt ir doti, tad šie solījumi ir jātur» (MEIEROVICS. Z., Ministru prezidents. [„Runa Latvijas Satversmes Sapulces sēdē 19. VII 1922. g.”], *Latvijas Satversmes Sapulces stenogramas* [V. sesijas 82. sēde 1922. gada 19. jūlijā], 2853. lpp.).
- 9 «Ar Nacionālās Padomes sasniegumiem saistās ne vien tas, ka tās pilnvarotam pārstāvim Zigfrīdam Meierovicam izdevās jau 1918. gada 23. oktobrī iegūt Latvijas Republikas *de facto* atzīšanu, bet arī tas, ka tā gādāja par to, lai atbrīvotu Latvijas Romas katoļu baznīcu no svešas aizbildnības. Šī iniciatīva noveda pie tā, ka pāvests Benedikts XV piekrita lūgumam atjaunot Rīgas bīskapa amatu ar sēdekli Latvijā. Tas notika 1918. gada 29. septembrī» (ŠILDE Ā. *Valstsvīri un demokrāti: Biogrāfiskas studijas*. [B. v.]: E-raksti, 2007, 219. lpp.).

*della Città del Vaticano*, lai iesāktu sarunas par nolīgumu starp katoļu baznīcu un Latvijas valsti. Pēdīgi izstrādāto (no Latvijas valdības puses H. Albats, no baznīcas – J. Rancāns) konkordātu parakstīja Romā 1922. gada 30. V, bet Satversmes sapulce to apstiprināja 1922. gada 19. VII (t. p. gada 16. VII bīskaps K. Irbe tika iesvētīts par Latvijas ev.-lut. baznīcas galvu). Vienošanās, cik noprotams, bez konkrētas specifikācijas, citstarp, paredzēja arī nodot katoļu bīskapa rīcībā vienu no trim lielākajām baznīcām Rīgā. Kā Latvijā praksē tika īstenots panāktais vienprātības līgums?

Kā ir izteicies Z. A. Meierovics:<sup>10</sup> «„Ulmaņa valdībā», t. i., varbūt domāti trīs Pagaidu valdību ministru kabineti (ministru prezidents K. Ulmanis), kā arī 1. (4.) ministru kabinets (no 1920. g. 12. VI līdz 1921. g. 18. VI; ministru prezidents K. Ulmanis) kopumā, «tika ievadītas šīs sarunas». Ar vārdiem ‘šīs sarunas’ Meierovica runas kontekstā var saprast gan ‘sarunas par konkordāta nepieciešamību’ Latvijas politisko spēku vidē, gan arī ‘starpvalstu sarunas par konkordāta noslēgšanu’. Vienādi respektējami un iespējami ir abi pieņēmumi, arī reizē.

2. (5.) ministru kabinets (no 1921. g. 19. VI līdz 1923. g. 26. I; ministru prezidents Z. A. Meierovics) no ‘sarunu ievadīšanas’ bija pakāpies līdz dažu darbību veikšanai: «Latvijas katoļu bīskapa pārcelšanās no Latgales uz galvas pilsētu ir jau nolemta lieta. Vai katoļu vajadzībām atdos Jēkaba baznīcu, tas nav vēl izšķirts, bet katrā ziņā vienu no līdzšinējām Rīgas baznīcām nāksies atdot katoļiem par bīskapa baznīcu, no kam nevienas puses reliģiozitāte necietīs, jo Rīgā baznīcu ir pietiekošs daudzums» (MEIEROVICS Z. A. „Jaunās valdības iekšējā politika”, *VV* 138 {1921} 2. lpp. {25. VI}). Turklāt tika izstrādāts ‘telpu piešķiršanas’ likumprojekta pirmais (parasti ‘vēsture’ nepieminētais) pirmmets (bez Doma baznīcas) un uzsākta tā virzība likumdevējā iestādē: «Prezidents J. Čakste: „[...] Likumprojekts par telpu piešķiršanu latviešu katoļu bīskapam priekš katedrāles un dzīvokļa Rīgā – [tiek nodots izskatīšanai] juridiskai komisijai”. („IV. sesijas 5. sēde 1921. gada 28. septembrī”, *Latvijas Satversmes Sapulces stenogramas. 1921.* R.: Satversmes

10 MEIEROVICS, Z. Ministru prezidents. „Runa...”, 2853. lpp.

Sapulces izdevums. Krājumā pie A. Gulbja, [b. g.], 1393. lpp.). Iezīmīgs ir atzinumu un nosaukumu tiešums un atklātība: „[no ieceres īstenošanas] nevienas puses reliģiozitāte necietīs”, neskatoties uz „telpu piešķiršanu [tikai un vienīgi] latviešu katoļu bīskapam priekš katedrāles un dzīvokļa Rīgā”. Acīmredzot arī šādu nodomu un to formulējumu atspaidā ir izskaidrojamas vēlākās urravas un vārdu kāvas dažādās biedrībās, draudzēs un visupēc cilvēkos pašos. Jāpiemin arī sākotnēji pacerētā steidzamība likumprojekta izskatē un pieņemšanā: «Prezidents J. Čakste: „[...] Ir iesniegts priekšlikums no Satversmes Sapulces locekļiem, kuru pirmais parakstījis Fr. Trasuns. Lūdzu sekretāru nolasīt.” Sekretārs R. Ivanovs: „Ārpus dienas kārtības liekam priekšā sekošo: Satversmes Sapulce uzdod juridiskai komisijai līdz 20. janvārim 1922. g. skatīt cauri un iesniegt Satversmes Sapulcei likumprojektu par telpu piešķiršanu Latvijas katoļu bīskapam priekš katedrāles un dzīvokļa Rīgā. Parakstījuši: Fr. Trasuns, F. Kemps, P. Zadvinskis, P. Laizāns, A. Velkme, J. Trasuns, O. Turkopuls, S. Ozoliņš, J. Pabērzs, P. Zvagulis, K. Skalbe.” („V. sesijas 3. sēde 1922. gada 20. janvārī”, *Latvijas Satversmes Sapulces stenogramas. 1922.* 53. lpp.).

3. (6.) ministru kabinets (no 1923. g. 27. I līdz 1923. g. 27. VI; ministru prezidents Jānis Pauļuks, starp citu, izcils dzelzceļbūves inženieris), neskatoties uz savu pārlieku īslaicīgo darbību, liekas, iespēja paveikt lielmis ‘sev uzticēto’ pienākumu: «Saeimas sēdē 25. janvārī jaunais ministru prezidents J. Pauļuks nolasīja sekošu deklarāciju: „[...] Valdība rūpēsies par katoļu bīskapa sēdekļa un garīgā semināra pārcelšanu uz Rīgu saskaņā ar Satversmes Sapulces apstiprināto konkordātu» („Jaunās valdības deklarācija”, *VV*, 21 {1923}, 1.–2. lpp. {27. I}). Minētās apņemšanās īstenošanas sakarībā atzīmējami ir vismaz trīs likumdevēju saieti:

1. – Saeimas sēde 1923. gada 6. III: «Latgales kristīgie iesniedz priekšlikumu nodot publisku tiesību komisijai skatīt līdz 15. martam cauri likumprojektu par baznīcas un telpu piešķiršanu katoļu bīskapam Rīgā. Priekšlikumu pieņem vienbalsīgi, kad par to izteicies [Latgales Kristīgo zemnieku savienības frakcijas deputāts] Fr. Trasuns» („Saeima. Sēde 6. martā”, *VV*, 3 {1923}, 1. lpp. {9. III}). Priekšlikuma stenogrāfisks precizējums: «Priekšsēdētājs Fr. Vesmanis: „[...] Saeimas loceklis Francis Trasuns un citi ir



iesnieguši šādu priekšlikumu: 'Saeima nolemj: uzdot publisko tiesību komisijai līdz 15. martam caurskatīt likumu par baznīcas un telpu piešķiršanu katoļu bīskapam Rīgā un iesniegt to Saeimas plenārsēdē.' Vārdu pie šī priekšlikuma vēlas Trasuns. Vārds Trasunam." Fr. Trasuns (Latgales Kristīgo zemnieku savienība): „Mani kungi! Šis likums par baznīcas un katedrāles piešķiršanu katoļu bīskapam šē Rīgā, par katoļu bīskapa sēdekļa nodibināšanu Rīgā ir tik vecs, ka, man liekas, tas ir apnicis ne tikai pašam komisijām, ka šis likums tur guļ, bet arī likumam apnicis tanīs komisijās gulēt. Šis likums sastāv, ja nemaldos, tikai no viena vai diviem sapagrāfiem un bija iesniegts jau pagājušā gadā juridiskai komisijai. Par viņu sprieda veselu gadu, runāja un atlika. Šis likums ir ļoti īss, bet ļoti svarīgs. Man liekas, ka visa latviešu tauta un valsts ir ieinteresēti, lai katoļu bīskapa centrs nebūtu nomalē, bet šepat galvas pilsētā – Rīgā, jo caur to, ka katoļu bīskaps tika iesvētīts cetur un ne šeit Rīgā, tika pielaista zināma kļūda pirmā latviešu bīskapa iesvētīšanā. Tāpēc mēs arī iesniedzam šo priekšlikumu, lai reiz šo lietu izbeigtu. Kā augstais nams spriedīs par šo likumu, tas būs redzams tad, kad būs iesniegts likums. Bet man liekas, ka priekš visiem būs labāk, ja drīzāk tas likums tiks izspriests. Tāpēc mēs ceram, ka visas frakcijas balsos par to, lai šis likums tiktu drīzāk iesniegts izspriešanai Saeimā.” Priekšsēdētājs Fr. Vesmanis: „Vārdu vairāk neviens nevēlas? Es likšu Trasuna priekšlikumu uz balsošanu un lūdzu piecelties tos, kas ir pret šo nolasīto priekšlikumu. Tādu nav. Kas atturas? Nav. Tātad šis priekšlikums pieņemts” („18. sēde 1923. gada 6. martā”, *Latvijas Republikas Saeimas stenogramas. I. sesija {23 sēdes} {no 1922. gada 7. novembra līdz 1923. gada 23. martam}*. R.: Latvijas Republikas Saeimas izdevums, [b. g.], col. 382.–383.).

2. – Saeimas sēde 1923. gada 23. III: «..Uz Fr. Trasuna priekšlikumu *likumu par telpu piešķiršanu Latvijas katoļu bīskapam priekš katedrāles un dzīvokļa Rīgā* nolemj pārspriest ārpus dienas kārtības, pārceļot no 10. uz 4. punktu. Referents [Latgales Tautas savienības deputāts] Fr. Kempis liek priekšā pieņemt steidzamību, pret ko izsakās K. Irbe. Steidzamību pieņem ar 62 pret 32 balsīm. Pēc garām debatēm, kurās piedalās A. Petrevics, K. Irbe, Fr. Trasuns, P. Koreckis, K. Dēķens, A. Bočagovs, K. Kellers, G. Zemgals, V. Firkss, J. Goldmanis, A. Bergs, J. Celms, T. Grinbergs

un Dr. G. Reinhard, pieņem likumu par Jēkaba un Alekseja baznīcu nodošanu katoļu bīskapa rīcībā līdz ar blakusēkām. Līdz ar to pieņem arī [demokrātiskā centra un bezpartejisko sabiedrisko darbinieku frakcijas deputāta] G. Zemgala iesniegto papildinājumu, ka latviešu luteriski- evaņģēliskajam bīskapam piešķiramas lietošanas tiesības uz Doma baznīcu» („Saeima. Sēde 23. martā”, *VV*, 63 {1923} 1. lpp. {24. III}). Ierosinājuma stenogramisks precizējums: «G. Zemgals (demokrātiskais centrs): „Vispārējās debatēs es jau aizrādīju, ka šis likumprojekts ar tādu saturu, kā tas te mums iesniegts, nav pieņemams, jo te nav izšķirts jautājums, kur būs katedrāle mūsu latviešu luterticīgam bīskapam. Lai to papildinātu, es ienesu, vispirms, pārlabojumu pašā virsrakstā, kurš pēc manas frakcijas redakcijas skan tā: *Likums par katedrāļu piešķiršanu Latviešu evaņģēliski-luteriskam bīskapam un katoļu bīskapam Rīgā*.<sup>11</sup> Tālāk, 1. pantu mēs gribam izteikt citā redakcijā. Man jādod paskaidrojums, lai deputāti saprot, ko mēs gribam. Ja deputātiem būs jābalso un viņi nezinās iemeslus, tad es nevaru cerēt, ka viņi balsos par to. Manas frakcijas uzdevumā man jāliek priekšā Saeimai, ka mēs to jautājumu izšķiram tā, ka piešķiram mūsu Latvi jas evaņģēliski-luteriskās ticības bīskapam Doma baznīcu lietošanā līdz ar tai piederošām ēkām un laukumiem. Tālākā redakcija tāda, kā ir likumprojektā. Mēs atrodam, ka izšķirt jautājumu par Latvijas luterticīgo bīskapu baznīcu luterāņiem savā starpā neizdosies,<sup>12</sup> jo nav paredzama miermīlīga izšķiršanās. Jau pusgadu tas

11 Likumprojekts *par telpu piešķiršanu Latvijas katoļu bīskapam priekš katedrāles un dzīvokļa Rīgā* ir ieinteresēto individu un atsevišķu sabiedrisko grupu sākotnējais pacerējums noslēgtā konkordāta īstenošanā. Tikai no 1923. gada 23. marta oficiāli ir pieminēts likumprojekts *par katedrāļu piešķiršanu Latviešu evaņģēliski-luteriskam bīskapam un katoļu bīskapam Rīgā*.

12 Nepaskaidrots un nepamatots šis atzinums atgādina vien savrupu pieņēmumu 'pirms jebkādas pieredzes', bet tajā pašā laikā, kā noteiktai cilvēku kopībai raksturīga iezīme tā var būt 'patiesā' arī bez ikkatras individuālas pieredzes apliecinājuma vai nolieguma. Paliek tikai jautājums, vai tā ir minētās cilvēku kopības raksturīga iezīme, un vai sevi par demokrātisku dēvējošai sabiedrībai publiski nozīmīgās izdarībās būtu jārespektē t. s. demokrātijas principi jeb t. d. tautas ne pārlieku skandās rakstura iezīmes?

jautājums tiek sabiedrībā pārspriests,<sup>13</sup> un ka viņi savā starpā nevarēs vienoties, tas ir vairāk kā skaidrs, un, ka tur tās miermīlīgās māsu un brāļu sabiedrības nebūs,<sup>14</sup> to liecina gadījums dažas dienas atpakaļ, kad mēs glabājām savu balto Barona tēvu,<sup>15</sup> kur apbedīšanas komitejai, kas rīkoja bēres, iesniedza rēķinu par 53.000 [rub.]<sup>16</sup> par Doma baznīcas lietošanu» („23. sēde 1923. gada 23. martā”, *Latvijas Republikas Saeimas stenogramas. I. sesija {23 sēdes} {no 1922. gada 7. novembra līdz 1923. gada 23. martam}*. R.: Latvijas Republikas Saeimas izdevums, [b. g.], col. 634).

Tajā pašā laikā kāda periodikā mazāk pilnskanīgi atainota tautas priekšstāvju grupa, acīmredzot, lai liegtu vai vismaz aizkavētu 1923. gada 23. III (un 20. IV) Saeimā pieņemtā likuma īstenošanu, panāca tautas nobalsošanas ierosināšanu: «Saskaņā ar *likumu par tautas nobalsošanu un likuma ierosināšanu* notiek tautas nobalsošanas ierosināšana par sekošu likumprojektu: „Baznīcas un lūgšanas namus, kurus lieto kādas konfesijas dievkalpošanām, nedrīkst atsavināt vai nodot kādas citas konfesijas vajadzībām. Pastāvošās baznīcas un lūgšanas nami atstājami tām konfesijām, kuru vajadzībām tos lietoja uz likumīga pamata 1914. g. 1. augustā.” Centrālā vēlēšanu komisija izsūtīs visām pašvaldības iestādēm „loksnes”, uz kurām pilsoņi, kuri

13 Tā ir interesanta 1923. gada 23. III piezīme, kurai vēlams būtu piemeklēt arī kādus uzskatāmus apliecinājumus, kurus man atvēlētājā īsajā laikā atrast ir izdevies vien ierobežotā klāstā.

14 Lieki piebilst, ka ‘Jēkaba-Alekseja’ un ‘Doma’ baznīcu jautājumi visupirms bija mantiski jautājumi.

15 K. Barons mirst 1923. gada 8. III; apbedīts 14. III vecajos Ģertrūdes kapos uz valsts rēķina; mācības augstskolā tika atceltas (St 22 {1923} 3. lpp. {14. III}), vidus- un arodskolās ierasto stundu vietā bija K. Barona piemiņas pasākumi (VV, 54 {1923}, 3. lpp. {13. III}).

16 Dažādās vietās nosaukti atšķirīgi skaitļi, piem.: «Vai to stāvokli var atzīt par pareizu, ka, piemēram, lai rastu iespēju pa godam apglabāt mūsu tautas krīvu Baronu un lai viņu varētu izvadīt no Doma baznīcas, ir vairākkārt jāgriežas pie šīs baznīcas pārvaldes? Vai bīskaps atrod arī to stāvokli par normālu, ka par šo apbedīšanu jāsamaksā baznīcai rēķins līdz kādiem 63.000 rub.?» („4. sēde 1923. gada 20. aprīlī”, *Latvijas Republikas Saeimas stenogramas. II. sesija {45 sēdes} {no 1923. gada 10. aprīļa līdz 1923. gada 21. jūlijam}*. R.: Latvijas Republikas Saeimas izdevums, [b. g.], col. 117).

vēlas ierosināt tautas nobalsošanu, var parakstīties. Ierosinājuma loksne jābūt izliktām, sākot ar 22. aprīli un beidzot ar 13. maiju. Lielākos pagastos un pilsētās loksne jābūt izliktām vairākās vietās. Centrālā vēlēšanu komisija piesūtīs pašvaldību iestādēm instrukciju par ierosinājuma parakstīšanas kārtību. Centrālās vēlēšanu komisijas priekšsēdētājs M. Skujenieks. Sekretārs O. Nonācs» („Rikojums”, *VV*, 67 {1923}, 1. lpp. {31. III}). Īsākā formulējumā: «Centrālā vēlēšanu komisija paziņo visām pašvaldības iestādēm, ka ir atklāta parakstu vākšana tautas nobalsošanas ierosināšanai [sakarā ar likumprojektu par baznīcām un lūgšanas namiem]. [...] („Rikojums visām pašvaldības iestādēm”, *VV*, 72 {1923}, 1. lpp. {9. IV}).

Radās problēmas arī ar 23. III Saeimā pieņemto likumu – valsts prezidents to neizsludināja un atdeva atpakaļ: «[Saeimas sēdē] nolasa Valsts Prezidenta rakstu par Saeimā pieņemtā katedrāļu likuma atpakaļ atsūtīšanu vēlreizējai apspriešanai. Uz Fr. Trasuna priekšlikumu nolemj to nodot komisijai cauri skatīšanai nedēļas laikā.» („Saeima. Sēde 10. aprīlī”, *VV*, 74 {1923} 1. lpp. {11. IV}).

3. – Saeimas sēde 1923. gada 20. iv turpināja apspriest likumu par katedrāļu piešķiršanu Latvijas ev.-lut. bīskapam un katoļu bīskapam Rīgā (to dienu referents bija 1. Saeimas deputāts Francis Kempis): «Referents liek priekšā steidzamību, ko Saeima, aizklāti balsojot, ar 63 pret 21 balsi pieņem. Pēc vispārējām debatēm, kurās piedalās O. Nonācs, V. Holcmanis, Dr. G. Reinhards, P. Šimans, V. Firkss, Fr. Trasuns, A. Bergs, A. Bočagovs un P. Koreckis, pāriet uz likuma lasīšanu pa pantiem, kurus pieņem bez pārgrozījumiem un tad, atkal aizklāti balsojot, likumu visā visumā pieņem ar 53 pret 19 balsīm, 4 atturoties. V. Holcmaņa, kā arī Dr. Reinharda iesniegtos papildinājumus vai pārgrozījumus pie dažiem pantiem, kā arī A. Berga priekšlikumu nodot likumu atpakaļ komisijā, Saeima ar balsu vairākumu atraidīja» („Saeima. Sēde 20. aprīlī”, *VV*, 83 {1923}, 1. lpp. {21. IV}). Likums paredzēja:

1. Piešķirt Latvijas ev.-lut. bīskapam lietošanas tiesības uz Rīgas Doma baznīcu līdz ar pie tās piederošām ēkām un laukumiem. Nodot katoļu bīskapa rīcībā Rīgas Jēkaba baznīcu kā katoļu bīskapa katedrāli.



2. Nodot katoļu bīskapa rīcībā valstij piederošus nekustamus īpašumus Rīgā, Mazā Pils ielā Nr. 2, Klosters ielā Nr. 2 un Nr. 4, Nr. 17 un Nr. 19, ar Alekseja baznīcu<sup>17</sup> un visām ēkām, kuras uz šiem īpašumiem atrodas, bīskapa un viņa kapitula vajadzībām.
3. 1. un 2. pantā minēto īpašumu faktisko nodošanu Latvijas ev.-lut. bīskapa lietošanā un katoļu bīskapa rīcībā uzdot iekšlietu ministram.<sup>18</sup>

17 Diemžēl jautājumam par Alekseja baznīcu šoreiz nevaru pievērsties (lai gan vajadzētu). Šeit varu ievietot tikai īsu uzziņu, kas pieejama internetā (<http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=516&cid=41>): «Церковь эта была основана в Риге по повелению Петра I. Она обустроивалась на протяжении нескольких столетий и стала усыпальницей многих выдающихся деятелей Прибалтийских губерний. Под полом храма покоятся: князь Владимир Долгорукий (29 мая 1761 г.) и его супруга; рижский генерал-губернатор князь Николай Васильевич Репнин (3 июля 1726 г.); князь Василий Репнин (погребен 26 октября 1749 г.); генерал-аншеф Василий Лопухин и генерал-поручик Зыбин, оба убитые при Гросс-Егерндорфе в 1757 г. На одной из стен когда-то находилась табличка над усыпальницей некоего капитана Меньшикова (1718–1745 гг.). Здание Алексеевской церкви сохранилось до настоящего времени и находится вблизи Сейма Латвии. Здесь до Первой мировой войны находился православный Рижский Алексеевский монастырь, в котором располагалась резиденция главы Рижской епархии, архиепископа Рижского и Митавского. После переворота семнадцатого года в этом православном монастыре самопроизвольно разместилась Католическая курия, находящаяся здесь по сей день. Церковь Алексея, Человека Божия была превращена в католический костел. Ее богатейшая коллекция икон, предметов церковно-прикладного искусства была утрачена уже в годы Первой мировой войны.»

18 Dīvaina un periodikā maz skaidrota liekas likuma 1., 2. un 3. panta izteiksmes formu un lietoto terminu atšķirība: 'piešķirt lietošanas tiesības uz Rīgas Domas [vēlākā redakcijā – Doma] baznīcu' un 'nodot bīskapa rīcībā valstij piederošus nekustamus īpašumus'. Kāpēc tika radīta šāda pretšķirība jau 1923. gada likuma formulējumā, divu bīskapu pretstatīšana ar īpašumu 'lietošanas' un 'rīcības' tiesību piepalīdzību? Pretmeta risinājuma procesam būs nepieciešami apt. 10 gadi, vairākas tautas nobalsošanas, sīvas vārdu kāvas, nodokļu maksātāju nauda, ierēdņu karjeru kāpumi un kritumi, valstiski nozīmīgu darbinieku nodošana aizmirstībai, nievas, apmelojumi utt., u. tml. Kāda pārcēla mērķa dēļ? Vairbūt iemesls meklējams vien patijiskuma pat definitīvi fikšējamā īsredzīguma pakaitē?

Rīgā, 1923. g. 23. aprīlī. Valsts prezidents J. Čakste. (*LK*, 89 {1923}, 1. lpp. {24. IV}; attiecīgais *IV*84. numurs LNB nezin kāpēc nav pieejams). 24. IV *IV*, ievietots likuma teksta labojums: «..1. pantā jālasa „lietošanas tiesības uz Rīgas Doma (nevis Domas) baznīcu utt.” Redakcija» (*IV*, 85 {1923}, 2. lpp. {24. IV}).

Likums deva iespēju katoļu bīskapa rezidenci no Aglonas pārcelt uz Rīgu, kā arī sekmēja «jauniegūto zemes reģionu [t. i., Latgales] piesaistīšanu valstij un viņu [t. i., latgaliešu] tuvināšanu pārējiem tautiešiem». <sup>19</sup> H. Albats paplašina skaidrojumu: «..Katoļu baznīcas piederīgie Latvijā bija sadalīti 3 daļās. Rīgā iecelts arhibīskaps – ārzemnieks [grāfs Eduards O'Rurks, īru tautības pēcnācējs, dzimis un uzaudzis Lietuvā, studējis Rīgas Politehniskajā institūtā], Latgale pakļauta Mogiļevas bīskapam Polijā, Kurzeme – Kauņas bīskapam Lietuvā. Latvijas valdība griezās pie pāvesta ar priekšlikumu visus trīs apgabalus apvienot vienā diecēzē un iecelt bīskapu vai arhibīskapu.» <sup>20</sup> Visnotaļ saprotamas un pat atbalstāmas vēlmes, ja vien to piepilde neatrastos, pretēji solītajam, <sup>21</sup> noteiktu sabiedrisko grupējumu interešu un vajadzību vienpusības un ie(ap-)robežotības noteicošā iespaidā.

Latvijas politiskajā 'virtuvē' nekompetentam cilvēkam varētu šķist, ka likumu pieņem tad un tikai tad, kad ir rūpīgi izanalizēti visi tā nepieciešamības iemesli u. tml., kad ir izvērtas visas tā stāšanās spēkā, kā arī pretējās konsekvences u. tml., kad ir strikti pārlūkots, vai likuma pieņemšanas gadījumā neradīsies konflikts ar kādu agrāk jau iedibinātu un vēl joprojām spēkā esošu (neatceltu) likumu u. tml., kad ir paredzētas maksimāli iespējamās sekas gadījumā, ja likums tiek pieņemts un ja likums netiek pieņemts u. tml. Jādomā, ka Latvijas politiķi, likuma ierosinātāji

19 PĀBSTS Ē. Jēkaba baznīcas un Rīgas Doma atsavināšana mūsdienu skatījumā, *800 gadi. Mūsu kopējā Rīga: Vācbaltiešu autoru apcerējumi*. R.: Karla Širrena biedrība Līneburgā, 2001, 187. lpp.

20 [ALBATS H.] *Baznīcas...* – 30. lpp.

21 Piem., jau minētajās valdību deklarācijās (MEIEROVICS Z.A. „Jaunās valdības iekšējā politika”, *IV*, 138 {1921}, 2. lpp. {25. VI}) u. c.

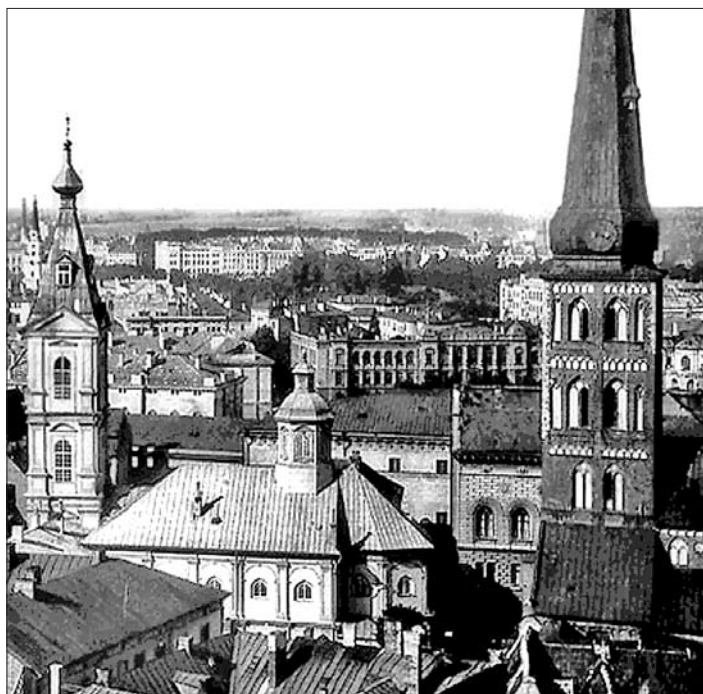
un likumdevēji bija pavadījuši ne mazums bezmiega nakts, lasot, pār-lasot un skaidrojot gan 1721. gada Nīstades miera līguma putekļiem klātos tekstus, kuros pats Pēteris I esot devis solījumu, ka Krievijai pievienotajās zemēs luteriskās baznīcas un Rīgas Jēkaba baznīca tajā skaitā 'uz mūžu mūžiem' paliks luterāņu piederums, gan arī Tautas Padomes 1919. gada izdotos likumus, kas šo Krievijas valsts likumos uzņemto līgumu un tārad arī cara 'batjuškas' apņemšanos atzina par saistošu un paturēja spēkā. Nebūtu nekādu iemeslu apšaubīt pieņēmumu, ka Latvijas politiķi tieši tā arī būs rikojušies, turklāt par pamatkritēriju ikvienai savai darbībai vai bezdarbībai būs izvēlējušies nevis savu vai savas partijas un ar to varbūtēji saistīto finansiālo grupējumu savrupu uzziēdi, sava, iespējams, paplukušā 'politmundiera' paspodrināšanu pirms gaidāmām kārtējām vēlēšanām u. tml., bet gan, kazi, Latvijā dzīvojošo cilvēku un tādējādi arī valsts kopumā labklājības celmi. Tomēr nav arī pamata aklai brēgeliskās atainās nocietinātai paļāvībai bez ikreizēji pārbaudāmiem vēsturiski faktuāliem apliecinājumiem. Gluži pretēji, pietuvenus pamatkritērijus, kuru ikreizējas ievērošanas nepieciešamībai, šķiet, acīmredzami vajadzētu izrietēt no neapstrīdamas Latvijas iedzīvotāju mazskaitlības un valsts teritorijas mazplatības tiešamības, t. d. valsts pamatlikumā ar uguni neatrast. Šādi motivēta rīcība t. s. tautas priekšstāvju izpildījumā diemžēl labākajā gadījumā varētu būt tikai personiska iniciatīva (vai nu mazums dzirdēts par dažiem dīvaiņiem, 'antiņiem,' 'daukām,' 'pamuļķīšiem' u. tml.). Tostarp tautas priekšstāvju pienākumu zvērestā Satversmes tekstā (*LRS*, 18. p.) nav minēts nedz 'Latvijas tautas labums,' nedz 'iedzīvotāju labklājība,' kuru sekmēšanā šķietami iesaistīta vien kāda visnotaļ reprezentatīva figūra – prezidents, kas tajā pašā laikā t. d. 'politisku atbildību nenes' (*LRS*, 53. p.). Tālab pēc, 'Latvijas tautas labums' un 'iedzīvotāju labklājība' ir atradies un atrodas tikai 'Latvijas tautas' un 'iedzīvotāju' pašu rokās. Kā labā darbojas un ko šādā gadījumā pārstāv 'tautas priekšstāvji,' paliek atklāts jautājums. Vai no zvēresta teksta burtiskas izpratnes varētu izrietēt, ka – tikai sevi un savu labumu? Vai šādi pašlabuma pārstāvētāji un viņu pieņemtie likumi tiek atzīti par lēģitīmiem? Līdzīgi A. Niedras taujājumam – „Kas ir tiesīgs dibināt valsti?”, nākas jautāt: „Kas ir tiesīgs pārstāvēt 'cilvēku'?”, „Kā ir

iespējama pārstāvniecība?”, „Kā tas nācies, ka pārstāvniecības institūcija ir neglābjami partijiska?” Varbūt tomēr cilvēkam un vienīgi cilvēkam bija, ir un jābūt tam viņpus visām vērtībām un nevērtībām esošam bezpartijiskam un bez-pārstāvnieciskam pirmmēram Latvijā, kuram, pietuveni kāda 'nosprāguša kaķa galvai', neviens nespēj noteikt vērti. Pretējā, citu piemeklētu pirmmēru gadījumā kāds nomaļš vērotājs varētu ne tikai gana dibināti atzīt, ka 'tautas kalpu' aprūpē lielumis ir atradies un atrodas viens vienīgs pašpartijiskais idiotisms<sup>22</sup> un tā pilnveidošanas pasākumu izkopšana, bet arī tālmērķīgi taujāt, vai uz šādām un līdzīgām, iespējams, arī pret cilvēku Latvijā vērstām darbībām vai bezdarbībām ir vai nav attiecināms priekšstats par vainas noilgumu? Pārmēru sarežģītas akūtas noskaņas un konteksti piemīt 'K. Irbes problēmai' Latvijā.

Saeimas sēde 1923. gada 25. V turpināja ritināt tautas nobalsošanas tēmu: «Nolasa Valsts Prezidenta J. Čakstes iesūtītu šādu rakstu: „Centrālā vēlēšanu komisija ar 18. maija rakstu No 1055/c ziņo man, ka viņai š. g. 24. martā iesniegts ar likumā paredzēto parakstu skaitu sekoša satura likuma ierosinājums: 'Baznīcas un lūgšanas namus, kurus lieto kādas konfesijas dievkalpošanām, nedrīkst atsavināt vai nodot kādas citas konfesijas vajadzībām. Pastāvošās baznīcas un lūgšanas nami atstājami tām konfesijām, kuru vajadzībām tos lietoja uz likumīga pamata 1. augustā 1914. g.' un ka šo likuma ierosinājumu laikā no 22. aprīļa līdz 13. maijam parakstījuši vēlētaji likumā noteiktā skaitā. Uz likuma par tautas nobalsošanu un likuma ierosināšanu 12. panta pamata, nododu augstāk pievesto likumprojektu Saeimas apspriešanai tekošā sesijā, par ko pagodinos paziņot Jūsu, augsti godāts priekšsēdētāja kungs, tālākai rīcībai.” Rakstu nodod publisku tiesību komisijā» („Saeima. Sēde 25. maijā”, *VV*, 109 {1923}, 1. lpp. {26. V}).

Tautas nobalsošanas ierosināšana tomēr netraucēja un neaizkavēja izpildvaru 20. IV pieņemtā 'Jēkaba-Alekseja' likuma īstenošanas uzsākšanu: «Izpildot Saeimā pieņemto likumu, publicētu *Valdības Vēstnesī*, Nr. 84 no š. g. 23. aprīļa par katedrāļu piešķiršanu Latvijas ev.-lut.

<sup>22</sup> Klasiskā termina 'profesionālais idiotisms' specifiskācija.



Bijusī Alekseja (kreisajā pusē) un Jēkaba baznīca Rīgā.

bīskapam un katoļu bīskapam Rīgā, Iekšlietu ministrija uzdod Jums [Rīgas prefektam] pieprasīt no Jēkaba baznīcas valdes priekšnieka (Roberta Fogta, dzīv. Kaļķu ielā Nr. 30) Jēkaba baznīcas ēkas līdz ar atslēgām nekavējošu nodošanu Jums to tālākai nodošanai katoļiem. Par baznīcas tālāku nodošanu Jūs saņemsiet atsevišķu rīkojumu. – Par Jēkaba baznīcas saņemšanu no Jēkaba draudzes priekšnieka Jums jāstādā attiecīgs akts un jāpiesūta līdz ar ziņojumu ministrijai. Rīgā, 1923. g. 30. maijā № 1384. Iekšlietu ministra v. i. A. Birznieks. Departamenta direktors J. Ieva» („Rīkojumi un paziņojumi. Iekšlietu ministrija. Rīgas prefektam”, *PV*, 9 {1923}, 1. lpp. {1. VI}).

Neizpalika bez pārpratumiem vai varbūt demonstratīvas (iespējams, ārvalstu, lielākoties vācu, preses pārstāvjiem domātas) nepakļaušanās izrādīšanas: «Iekšlietu ministrijai rīkojumu par Jēkaba baznīcas atslēgu atdošanu policijai, nodošanai katoļiem, Jēkaba vācu draudzes priekšniecības priekšstāvis zvērināts advokāts V. Pussuls liedzies izpildīt. Policija par to sastādījusi protokolu un iesniegs to Iekšlietu ministrijai» („Kronika”, *PV*, 10 {1923}, 3. lpp. {5. VI}).

1923. gada 10. jūnijs ir iezīmējies Latvijas vēsturē kā viens no sabiedrības demokratizācijas īstenošanas rezultātiem un vienlaicīgi kā tās brīvību ierobežojuma piemērs: «Jēkaba baznīca Rīgā vakar pēc latviešu [luterīcīgo] dievkalpojuma aizzieģelēta un pie abām durvīm nostādīti pa vienam policistam ar šautenēm. Policijas aģenti noņēmuši atslēgas sargam, kad tas pēc dievvārdiem slēdzis baznīcu cietī. Atņemšana notikusi bez kādiem varas darbiem. Atslēgas nodots Iekšlietu m.-jai un aizzīmogotai baznīcai pielikti sargi. – Atslēgu noņemšanu bij uzdots izdarīt I. iecirkņa policijas priekšniekam. Atslēgas atprasīja slēdzējai-sievietei 2 policisti [...] [teksta bojājums; sk. attēlu], uzrādīdami savas apliecības. Sieviete atslēgas atdeva bez iebilduma. [...] [teksta bojājums; sk. attēlu]» (*Jaunākās Ziņas* {turpmāk *JZ*}, 124 {1923}, 5. lpp. {11. vi}).<sup>23</sup>

Minētā notikuma atskaņas prāvesta (ne bīskapa) K. Irbes atmiņās: «Pirmā Saeimā bija baznīcas lietās diezgan nepatīkšanu. Tā bija Jēkaba baznīcas lieta. Katoļi nevarēja rimties, un par katru cenu prasīja sev Jēkaba baznīcu. Zemnieku savienība pie valdības sastādīšanas viņiem to bija solījusi divas

23 Jēkaba baznīcas jautājumu savā *mag. theol.* darbā (*Der Kampf um die St. Jakobikirche in Riga*) ir aplūkojis Vilis Rozenieks (dz. 1868. g. 11. VIII Zeltiņu pag.; m. – 1941. g. 29. III Silēzijā), aizstātot šo darbu Tērbatas (!) Universitātē 1930. gadā (iespējams, ka t. d. demokrātiskajā Latvijā šāds darbs vai nu nebūtu nonācis līdz aizstāvēšanas procedūrai, vai arī dažādu iemeslu dēļ netiktu aizstāvēts). Pētījums bija un ir tikpat kā nezināms un mūsdienās, kā rādās, nodots pilnīgai aizmirstībai (pēc ieraksta Tartu Universitātes bibliotēkas datubāzē: ROSENEEK, WILHELM. *Der Kampf um die St. Jakobikirche in Riga* [magistritöö] / Wilhelm Roseneek; Einer Hochwürdigen Theologischen Fakultät der Universität Tartu {Dorpat} [Tartu, 1929]; CALL # Diss. Tart. 272066 {<http://tartu.ester.ee/record=b1563442~S1>}).



reizes, bet katrreiz nebija nekas iznācis. Tad viņi to jautājumu pacēla Saeimā un gāja pat kompromisā ar sociāldemokrātiem. Nu majoritāte viņiem bija nodrošināta un zemnieku savienība nevarēja no saviem solījumiem atteikties. 1923. gadā nāca pavasarī likumprojekts gatavs par katedrāļu piešķiršanu luterāņu un katoļu konfesijām. Katoļiem tad piešķīra Jēkaba baznīcu un luterāņu bīskapam Doma baznīcu. Tas bija, lai zināmā mērā dotu gandarījumu latviešu ev.-lut. majoritātei. Bez tam, katoļiem piešķīra agrāko krievu pareizticīgo bīskapa dzīvojamo māju un viņa Magdalēnas baznīcu. Par to protams luterāņu baznīca nevarēja būt mierā. 1923. gada vasarā<sup>24</sup> sarīkoja tautas nobalsošanu šinī jautājumā. Te sanāca kopā 400.000<sup>25</sup> balsu, lai šī baznīca paliktu viņas agrākiem lietotājiem. Tomēr ar šīm balsīm vēl nepietika, lai atceltu Saeimā pieņemto likumu. Pēc valsts Satversmes tādā gadījumā vajadzēja dabūt vismaz pusi no Saeimas vēlēšanās nodotām balsīm, tātad trūka 100.000 balsu. Ne tikai abas bīskapijas, bet arī Zemnieku savienība un sociāldemokrāti savus vēlētajus mēģināja attaisnot no nepiedalīšanās balsošanā. Katoļiem bija jāgaida vesels gads, allaž pie valdības jāpieklaūvē, kamēr, kad bija demokrātiskā valdība ar Zamueli kā ministru prezidentu, šīs baznīcas atslēgas tapa atņemtas ar policijas palīdzību, lai nodotu tās katoļiem. Šis baznīcas jautājums tika pacelts arī Baznīcas miera konferencē komitejas sēdē Cīrihē, kur tika izteikts brīdinājums, ka tāda rīcība apdraud mieru pašu zemē. Kā bija dzirdams, tad evaņģeliskās ārzemju baznīcās tas bija atstājis ļoti nepmierinošu iespaidu par mūsu taisnības izjūtu un ārlietu ministrijai bija ne mazums pūļu, lai to atspēkotu. Te piepildījās mani citreiz ministru prezidentam K. Ulmanim teiktie vārdi, ka ar baznīcu neandelējas, tai jāpaliek neskartai no parastām politisko partiju kombinācijām, ar to bija aizskārts mūsu baznīcas gods.»<sup>26</sup>

24 T. i., 1. un 2. septembrī.

25 Minētie skaitļi tomēr nesaskan ar presē minētajiem Centrālās vēlēšanu komisijas datiem. Esot nodotas 205,586 derīgas balsis (sk. tālāk).

26 IRBE K. *Ceļā uz...* – 270.–271. lpp.



Introdukcija 1930. g. 18. jūlijā Alūksnē (sīkāku ziņu nav).  
Foto no LELB arhīva.

Nereti 'bezzēgas' risinājumiem seko pietuvenas 'bezzēgas' reakcijas: «š. g. *Latvijas Sarga* 123. numurā, rakstā *Pa ielām klistošā draudze* sacīts, ka māc. Berga kungs uzaicinājis draudzi ierasties svētdien, 24. jūnijā, š. g., plkst. 11 dienā uz dievkalpojumu Jēkaba baznīcā. Ja minētais uzaicinājums būtu ievietots laikrakstos ar Berga kunga ziņu vai arī saietos ar patiesību, tad uzaicinu Baznīcas Virsvaldi dot rīkojumu mācītājam Berga kungam šo ziņojumu atsaukt un pēdējam paskaidrot: 1) ka sakarā ar Saeimā pieņemto likumu par Jēkaba baznīcas nodošanu katoļu bīskapa rīcībā un notikušo Jēkaba baznīcas pārņemšanu ministrijas pārziņā baznīcas tālākai nodošanai katoļiem, luterāņu draudzes dievkalpošanas noturēšana Jēkaba baznīcā nav iespējama un 1920. g. 24. aprīlī no Iekšlietu ministrijas garīgo lietu departamenta zem № 57454 dotais raksts uzskatāms par spēkā vairs neesošu, 2) ka tādu gājienu sarīkošana un dievkalpošanu resp. protesta sapulču noturēšana, kādus sarīkoja mācītāji Berga un Grinera kungi

pagājušajā svētdienā, ir sodāms pārkāpums, jo saskaņā ar spēkā esošiem noteikumiem par pastiprinātu apsardzību, tādām izprasāma policijas atļauja. Bez tam norādu uz manu sarunu ar Latvijas bīskapu Irbes kungu 7. maijā š. g. par Jēkaba baznīcas draudžu novietošanu sakarā ar Rīgas Domas baznīcas piešķiršanu Latvijas ev.-lut. bīskapa lietošanā, pie kam bīskapa kungs izteicās, ka Baznīcas Virsvalde pati bez Iekšlietu ministrijas starpniecības šo lietu nokārtošot. Saeimā pieņemtais likums par katedrāles piešķiršanu Latvijas ev.-lut. bīskapam un Rīgas katoļu bīskapam augšējo pienākumu Iekšlietu ministrijai neuzliek. Rīgā, 1923. g. 20. jūnijā № 171436. Iekšlietu ministra v. A. Birznieks. Garīgo lietu departamenta direktors F. Mülenbachs» („Rikojumi un paziņojumi. Iekšlietu Ministrija. Ev.-lut. baznīcas virsvaldei”, PV, 15 {1923}, 1. lpp. {22. VI}).

Tautas nobalsošanas rosināšanā nozīmīgas varētu būt Saeimas 6. un 10. jūlija sēdes. Saeimas 6. jūlija sēdē «sāk apspriest ierosinājumu par baznīcām un lūgšanu namiem. (Referents F. Kemps.) Kā runātāji uzstājas K. Irbe, M. Fegezaks, A. Bočagovs un Jez. Trasuns» („Saeima. Sēdes 6. jūlijā”, VV, 143 {1923}, 1. lpp. {7. VII}). Pēc dažām dienām «turpinās debates pie baznīcu likuma. Kā runātāji uzstājas K. Pauļuks, Dr. [philos.] V. Sanders, Nuroks, J. Purgals un Fr. Trasuns. Sēdi slēdz pulksten 2,20. Fr. Trasuns turpina un pabeidz savu priekšpusdienas sēdē iesākto runu. Tālāk runā V. Firkss, K. Irbe un Dr. G. Reinhardts, pa kura runas laiku Fr. Trasuns ar citiem latgaliešiem sacel troksni un neļauj Dr. Reinhardam tālāk runāt, tā ka sēdi nākas pārtraukt. Kad pēc pārtraukuma sēdi atjauno, latgalieši nomierinājušies, tā ka debates var atkal turpināties. Runā vēl J. Pauļuks, A. Bergs, B. Kubļinskis, J. Purgals, A. Buševics un Dr. G. Reinhardts. Referenta Fr. Kempa gala vārdam seko nobalsošana par ierosinājumu baznīcu un lūgšanas namu lietā. Par to balso tikai kristīgie nacionālisti, bezpartejiskais nacionālais centrs un minoritātes, kopā 20 balsis. (Pārējās frakcijas vai nu balso pret to, vai atturas.) Tātad ierosinājums ir atraidīts. Pēc tam atraida arī J. Purgala priekšlikumu, lai Jēkaba baznīcas nodošanu apturētu līdz tam laikam, kad būs notikusi tautas nobalsošana. Sēdi slēdz pulksten 11.» („Saeima. Sēdes 10. jūlijā”, VV, 146 {1923}, 1. lpp. {11. VII}). Iznākumā Saeimas

atraidītais likumprojekts par aizliegumu atsavināt baznīcas un lūgšanas namus nodots tautas nobalsošanai: «Nododu tautas nobalsošanai vēlētajū ierosinātu šādu likuma projektu, kuru Saeima šā gada 10. jūlija kopsēdē atraidījusi: „Baznīcas un lūgšanas namus, kurus lieto kādas konfesijas dievkalpošanām, nedrīkst atsavināt vai nodot kādas citas konfesijas vajadzībām. Pastāvošās baznīcas un lūgšanas nami atstājami tām konfesijām, kuru vajadzībām tos lietoja uz likumīga pamata 1. augustā 1914. gadā.” Nobalsošana, saskaņā ar Centrālās vēlēšanu komisijas š. g. 12. jūlija lēmumu, izdarāma sestdien 1. un svētdien 2. septembrī šinī gadā. Valsts Prezidents J. Čakste» („Valsts Prezidenta lēmums Nr. 102. 1923. gada 17. jūlijā”, VV, 151 {1923}, 1. lpp. {17. VII}). Rikojuma formulējums pašvaldību iestādēm: «Šī gada 1. un 2. septembrī, saskaņā ar Valsts Prezidenta šī gada 17. jūlija lēmumu, izdarāma tautas nobalsošana par sekošu vēlētajū ierosinātu likumprojektu, kurš Saeimā š. g. 10. jūlija sēdē ir atraidīts: „Baznīcas un lūgšanas namus, kurus lieto kādas konfesijas dievkalpošanām, nedrīkst atsavināt vai nodot kādas citas konfesijas vajadzībām. Pastāvošās baznīcas un lūgšanas nami atstājami tām konfesijām, kuru vajadzībām tos lietoja uz likumīga pamata 1. augustā 1914. g.” [...]» („Valdības rikojumi un pavēles. Rikojums visām pašvaldības iestādēm par tautas nobalsošanu 1923. g. 1. un 2. septembrī”, VV, 155 {1923}, 1. lpp. {21. VII}).

Baznīcu atsavināšanas aizlieguma ierosinājums diemžēl ir devis arī dažus ekonomiskus zaudējumus: «Sabiedriskā miera un kārtības uzturēšanas labā, pamatojoties uz Saeimas vēlēšanas likumu p. p. 41. un 43., likumu par tautas nobalsošanu p. 8. un drošības un labiercības likumu p. 104., aizliedzu visā valstī š. g. 1. un 2. septembrī tirgošanos ar reibinošiem dzērieniem, neslēdzot biedrību bufetes, klubus, restorānus un dzelzsceļu bufetes. Vainīgie šī rikojuma neizpildīšanā tiks sodīti administratīvā kārtā līdz 500 latiem vai 3 mēnešiem aresta, kurus sodus uzlikt pilnvarojū pilsētu prefektus un apriņķu priekšniekus. Rīgā, 1923. g. 30. jūlijā. № 1872. Iekšlietu ministrs A. Birznieks. Administratīvā departamenta direktors J. Ieva» („Valdības rikojumi un pavēles. Rikojums”, VV, 164 {1923}, 1. pp. {1. VIII}).



Tautas nobalsošanas iedibinājums piedzīvo savu pirmo, bet ne pēdējo neveiksmi Latvijā: «Centrālā vēlēšanu komisija man ziņo, ka šī gada 1. un 2. septembrī, nobalsojot vēlētāju ierosināto un Saeimas 10. jūlija kopsēdē atraidīto likuma projektu par baznīcām un lūgšanas namiem, nodotas no visu 963,257 balsstiesīgo pilsoņu skaita tikai 205,586 derīgas balsis. Ievērojot, ka tāds nodoto balsu skaits ir nepietiekams tautas nobalsošanā likta projekta pieņemšanai par likumu, nolēmu: aprādīto likuma projektu uzskatīt tautas nobalsošanā par nepieņemtu. Rīgā, 1923. g. 25. septembrī. Valsts Prezidents J. Čakste. Ministru prezidenta vietas izpildītājs J. Pauļuks» („Lēmums par tautas nobalsošanu 1923. g. 1. un 2. septembrī № 132”, VV, 212 {1923}, 1. lpp. {26. IX}). «Valsts Prezidents paziņo, ka piekrīt Centrālajai vēlēšanu komisijai un uzskata likumprojektu par baznīcām un lūgšanas namiem tautas nobalsošanā par nepieņemtu, jo no visu 903.257 balsstiesīgo pilsoņu skaita nodotas tikai 205.586 derīgas balsis» („Kronika”, PV, 43 {1923}, 4. lpp. {28. IX}). Ar šo balsojumu tika izspēlēts Jēkaba-Alekseja baznīcu problēmrades un to risinājumu mēģinājumu brīvuzveduma pirmais cēliens un ielikti neizsakņojami grodi nākamajām jau 30. gadu ar Doma baznīcu saistītajām paainām.

[Turpinājums sekos.]

Hannes Korjus

## Baznīcas mediju apustulāts 1920.–1940. gados: Rīgas arhidiecēzes un Liepājas diecēzes ordināriju un garīdznieku nostāja

[Turpinājums no RFR XIII]

### Ieskats Svētā Krēsla nostājā Baznīcas masu mediju apustulāta jomā XIX gadsimtā un līdz XX gadsimta 1940. gadam

Rīgas arhidiecēzes ordināriju un garīdznieku uzskati Baznīcas mediju apustulāta jomā bez šaubām ņēma vērā svētā Krēsla dokumentos (galvenokārt pāvestu enciklikās) izteikto mācību. Tas gan nenozīmē, ka visi svētā Krēsla attiecīgie doktrinālie dokumenti tika sinhroni atspoguļoti Rīgas arhidiecēzes ordināriju gana rakstos un viņu un pārējo garīdznieku rakstiskos uzstādījumos.

Runājot par Baznīcas mediju apustulātu, par izejas punktu mēs varam pieņemt pāvesta Grēgorija XVI enciklikas *Mirari vos* (1832) un *Singulari nos* (1834). Tas nenozīmē, ka šī problemātika kļuva aktuāla tikai XIX gadsimta vidū, bet šīs enciklikas iezīmē apstākļus, kuros sāka veidoties Baznīcas masu mediju apustulāta prakse un attiecīgi arī doktrinālais pamatojums un doktrinālie priekšraksti. Tātad jau XIX gadsimtā mēs varam runāt par ‘informācijas sabiedrības nojausmu,’ par kuru rakstīja Aleksis de Tokvils *Vecā kārtība un revolūcija* (1856. g.). Pāvests Grēgorijs XVI enciklikā *Mirari vos* piemin sava priekšgājēja, pāvesta Klementa XIII 18. gadsimta vidū (25.11.1766. g.) izdoto encikliku *Christiana Reipublicae (On the Dangers of Anti-Christian Writings)*. Tomēr šajā ļoti isajā enciklikā vēl nebija izteikta nekāda izvērsta Svētā Krēsla doktrinālā nostāja, tā drīzāk bija pāvesta

Klementa XIII diezgan sarūgtināta reakcija uz XVIII gadsimta gan deisma, gan arī ateisma garā rakstītās literatūras uzbrukumiem Baznīcas maģistrājam (var jau pieminēt Voltēra aicinājumu – *Ecrasez l'infame!*) un Baznīcai kopumā. Būtisks faktors ir arī tas, ka pāvests Klements XIII aplūko tikai literatūru un nevis masu medijus – laikrakstus u. tml. Un tomēr Klements XIII norāda uz to, ka t. s. sātānisko grāmatu mērķis ir lasītāju šokēšana ar visiem līdzekļiem – par ko 18. gadsimtā tika izteikta sajūsma – kā par brīvības izpausmi. Analizējot pāvesta Klementa XIII encikliku *Christianae Reipublicae* mūsu laikmeta kontekstā (sakarā ar t. s. karikatūru skandālu u. tml.), ir skaidrs, ka pāvests izteica savu nostāju ar vārdiem, kuri tika lietoti arī nesen t. s. karikatūru skandāla sakarībā, t. i., runa ir arī par atbildību un nevis tikai par brīvību.

Aplūkojot minētās Pāvesta Grēgorija XVI enciklikas *Mirari vos un Singulari nos* Baznīcas mediju apustulāta kontekstā, jāņem vērā, ka, piemēram, vācu katoļu vēsturnieks Jozefs Lorcs (*Lortz*) izsakās par laikmetu, kas sākās 18. gadsimtu un ilgst līdz mūsdienām, – kā par 'laikmetu, kas ir naidīgi noskaņots pret atklāsmi'.<sup>1</sup> Lorcs piemin, piemēram, angļu filozofu Tomasu Hobsu (*Thomas Hobbes*): „Reliģija ir valsts darbības auglis, no tā izriet, ka valstīm ir pilnīgas tiesības apšaubīt tos vai citus 'privātos uzskatus', tātad arī atklāsmi un kristīgās dogmas.”<sup>2</sup> Bez šīm tendencēm Lorcs min arī Felicita Roberta de Lamennē (*Félicité Robert de Lamennais*, 1782–1854) nostāju – t. s. katolisko sintēzi (*menninisms*), kuras rezultātā sāka veidoties katoliskā sociālā mācība. 1830. gadā Lamennē nodibināja žurnālu *L'Avenir (Nākotne)*, savā sociālajā mācībā ieviesa un aizstāvēja pāvesta nemaldīguma dogmatu un cīnījās pret gallikānismu, tāpat aizstāvēja Valsts un Baznīcas šķirtības ideju, kā arī preses un mācīšanas brīvības ideju (sal. ar Ņujorkas arhibīskapa Dž. Hjūsa (*J. Hughes*, 24.06.1797–03.01.1864) rakstu 1857. gadā *Archbishop Hughes on the Catholic Press* (izdevumā *Brownson's Quarterly Review January*). Lamennē uzskati tiešā veidā iedvesmoja Maincas

1 Лорц Йозеф. *История Церкви*. Том II. Москва: Христианская Россия, с. 276.

2 Turpat. – 286. lpp.

arhibīskapu Ketteleru, kurš 1870. gadā Vatikāna I koncilā ieteica pāvesta nemaldīguma dogmu. Pāvesta Grēgorija XVI un F. Lamennē domstarpības Baznīcas mediju apustulāta īstenošanas kontekstā var salīdzināt ar viņu uzskatiem preses brīvības jomā. Lamennē: „Freedom of the press and freedom from censorship are essential rights even if it means the freedom to attack the church.” Grēgorijs XVI: „Freedom of the press is a 'fatal liberty which cannot be sufficiently feared'. To reject censorship of books is 'false, brash, insulting to the Holy See and harmful for the Christian people'.” Vai šī pret-runa ir tik nelōģiska? Ja ņemt vērā pāvesta nemaldīguma dogmu, par kuru pats Lamennē cīnās, tad tas ir Baznīcas mediju apustulāta īstenošanas princips – brīvībai jābūt pakļautai atbildībai. Jo, ja tiek īstenots Voltēra aicinājums *Ecrasez l'infame!*, kur tad paliek apustuļa Pāvila princips *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* (2 Kor. 3,17; Ps. 118,45) vai svētā Ambrosija *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*? Angļu publicists Džons Miltons (1608–1674) rakstīja savā *Areopagitica* (Runa Anglijas parlamentam par preses brīvību, 1644. g.), aizstāvot cenzūras likvidēšanu: „Un, patiešām, kāds gudrības un atturības akts cilvēka pašreizējā stāvoklī var būt īstenots bez ļaunuma apzināšanās? Tikai tas, kurš ir spējīgs izprast un spriest par netiklību ar visām tās ēsmām un vilinājumiem, kā arī par visām tās šķietamām baudām un tomēr atturēties no tās, un dot priekšroku īstam labajam, – tikai tas ir īstais Kristus cīnītājs. Es nevaru uzslavēt bailīgo mūku tikumību, kas aizbēg no pārbaudījumiem un varoņdarbiem, nekad neiet atklāti tikties ar ienaidnieku un nemanāmi aiziet no Zemes, kurā nemirstības vainagu nevar iegūt ne citādi kā vien pārvēršoties putekļos un tveicē? [...] Tātad, ja netiklības apzināšana un ieskats šajā pasaulē ir nepieciešami cilvēka tikumībai, bet maldu atklāšana – patiesības apstiprināšanai, tad ar kādu citu paņēmieni var vēl pareizāk un drošāk ielūkoties grēka un melu jomā, ja ne ar visu veidu traktātu lasīšanu un visu veidu argumentu uzklaušīšanu? Jo tajā jau pastāv labums no dažāda veida grāmatu lasīšanas.”<sup>3</sup> Miltons aizstāv cenzūras noliegšanu apgalvojot, ka pretējā gadījumā „jāaizliedz arī *Bibele*, jo tajā par Dieva zaimošanu bieži stāstīts

3 Мильтон Джон. *Ареопагитика*; Прутков Г.В. *Введение в мировую журналистику*. Том второй. Москва: Омега-Л, 2003, с. 92–137.

nepietiekami pieklājīgi, *Bībelē* nešķīsto cilvēku miesas kārības tiek aprakstītas pievilcīgi; *Bībelē* stāstīts, kā pats šķīstākais cilvēks kurn pret apredzību...<sup>4</sup> Tātad, pēc Miltona domām, iznāk – ja jau Dieva atklāsme tiek ‘atklāta nepieklājīgi’, tad Baznīcas maģistērija centieni ieteikt mediju darbības morāliskos principus, piedalīties mediju uzraudzības resoru darbībā ir glēvulība un ‘Dieva atklāsmes tālāknodošanas kavēšana’. Paradokss ir tas, ka Kromvela valdīšanas laikā pats Miltons darbojās par cenzoru un droši vien neuzskatīja to par glēvulību.<sup>5</sup> Tātad jautājums nebija par cenzūras principu, bet par to – kurš kļūst par cenzoru.

Var izteikt pieņēmumu, ka līdzīgi tam, kā no sākotnējās priesterības veidojas ārsti, juristi, skolotāji, kā no svētās liturģijas izveidojas liturģiskā drāma, tā no sakrālās sfēras ‘pussabrukšanas rezultātā’ 17.–18. gadsimtā sāk veidoties publiskā sfēra. Tātad var novērot ‘svētuma’ pāreju no garīdzniekiem uz rakstniekiem un žurnālistiem. Franču vēsturnieks Rožers Šartjērs (*Roger Chartier*, dz. 1945. g.) ir šo pāreju precīzi atspoguļojis savā grāmatā *Les origines culturelles de la Revolution francaise* (1990) (*Francijas revolūcijas kultūras avoti*).<sup>6</sup> Ja mēs ņemtu vērā *lex orandi – lex credendi* principu, tad sakrālās sfēras pāreju uz publisko sfēru, sākot no Tridentes koncila līdz Vatikāna II koncilam, zināmā mērā var novērot kā svētās mises svinēšanas pāreju no Tridentes mises (ko pāvests Pījs V apstiprināja 1570. gada 14. jūlijā ar savu bullu *Quo primum tempore – Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*) uz tās svinēšanu pēc 1969. gada *Novus Ordo Missae*. Sākotnēji liturģija nozīmēja – pilsoņa publisko pienākumu vai kalpošanu valsts labā. *Vēstulē ebrejiem* Kristus raksturots kā svēto lietu λειτουργός (*leitoyrgós*): „mums ir tāds augstais priesteris, kas nosēdies pa labi godības tronim debesīs, svētnīcas un īstās telts kalpotājs, ko uzcēlis Tas kungs, nevis cilvēks.” (*Ebr.* 8,1-2) Un liturģija nav tas, ko darām mēs, bet galvenokārt tas, ko dara mūsu Kungs, liturģija ir Kristus darbība – *actio*

4 Turpat.

5 Turpat.

6 Roger Chartier. *Prantsuse revolutsiooni kultuurilised lätted*. Tallinn: Varrak, 2002.

*Christi* –, bet tāda darbība, ar kuru Kristus mistiskā miesa – Baznīca – ir spējīga pastāvēt vienotībā.<sup>7</sup> Tādēļ katoļu teologs Dītrihs fon Hildebrands (*Dietrich von Hildebrand*) raksta savā grāmatā *The Devasted Vineyard* (1985): „Jaunās liturģijas veidotāji nebija ne svētie – *homini religiosi* – ne arī vīri ar mākslinieka talantu, to izstrādāja t. s. eksperti, kuri vispār nezināja, ka mūsu laikmetā nevienam vairs nav talantu tādām lietām. [...] Mēs dzīvojam pasaulē bez poēzijas, un tas nozīmē, ka mums jāciena vērtības, kas līdzīgas mums ir nākušas no labākiem laikiem, kad bijība piemita cilvēkiem daudz vairāk nekā tagad. Tādēļ mēs nevaram krist ilūzijā, ka varam paši izdarīt labāk.”<sup>8</sup> Tātad tiem, kas ir *sensus catholicus* iedvesmoti, – tiem „tieši mise ir tas, kas nosaka visu”<sup>9</sup> – jeb *lex orandi – lex credendi*. Kardināls Otaviāni rezumēja savā pētījumā, kas pazīstams kā *The Ottaviani Intervention* (1969): 1969. gada *Novus Ordo Missae* svētā mise ir definēta kā svētā sapulce, nevis Kristus īstais upuris – *praesantia realis* (Kunga vakarēdiens jeb mise ir svētā sapulce (*sacra synaxis*) vai Dieva tautas sapulcēšana (*congregatio populi Dei*)). Svētās sapulces jēdziens daudzkārt pamatots ar *Mateja* evaņģēlijā rakstīto: „Jo kur divi vai trīs ir sapulcējušies manā vārdā, tur es esmu viņu vidū.” (*Mt.* 18,20) Tātad par primāru kļūst Lielā ceturtdiena – Kristus vakarēdiena pieminēšana (*memoriale Domini*) – nevis Lielā piektdiena – Kristus upura atkārošana. Tādēļ liturģija no *actio Christi* kļūst par *actio Christi et populi Dei* (Kristus un Dieva tautas darbība). Vatikāna II koncila dogmatiskā konstitūcija *Sacrosanctum consilium* tāpēc izteikta šādi: *Deus populum suum alloquitur... Christus per verbum suum in medio fidelium praesens adest* (Dievs runā uz savu tautu... Kristus ir caur savu vārdu klātesošs ticīgo vidū. – *Sal.:* *Sacrosanctum consilium*, nr. 33 un 77). *Novus Ordo Missae* runā par *populus sui sacerdotii munus exercens* – par tautu, kura īsteno savu priesterisko aicinājumu.<sup>10</sup>

7 Michael Davis. Tridenti missa. Pūha Pius X. *Preestrīte Vennaskond Sibtasutus Fidelitas*. Anno Domini, 2005, lk. 12.

8 Turpat. – lk. 15.

9 Turpat. – lk. 18.

10 “Uue missakorra kriitiline analūus Ottaviani sekkumine”, Pūha Pius X... – lk. 32.–37.

Tātad 17.–18. gadsimta Francijas literāro salonu un Anglijas *pub* – publisko sfēru ‘priekšteču’ reliģiskās saknes zināmā mērā var saskatīt Lielā ceturtdienā – vai Lielās ceturtdienas prioritāte nav tas, kas lika Fr. Ničem izteikt savu *Dievs ir miris*. Ja *Dievs ir miris*, tad arī liturģija nozīmē *memoriale Domini* un ‘svētuma pārēju uz publisko sfēru’ var pamatot ar iepriekšminētiem *Mateja* evaņģēlija vārdiem. Tātad publiskā sfēra kļūst par ‘līdzpestīšanas struktūru’. Lielās ceturtdienas pārsvars pār Lielo piektdienu izpaužas apstākļi, ka celebrēšanas laikā priesteris ir ar seju pret tautu (*versus populum*) un ar muguru pret Kristu. Tridentes mise nosaka citu kārtību – gan priesteris, tā arī tauta stāv ar sejām pret Kristu (*versus Christum*) – t. i., priesteris stāv ar muguru pret tautu. Kardināls Racingers paskaidroja iepriekšminēto šādi: „Nekur pie senajiem kristiešiem nerodas ideja vērsties pie tautas, lai vadītu maltīti. Maltīte, kā kopiena, izpaužas citādi – visi dalībnieki sēdēja pie galda vienā pusē.”<sup>11</sup> Racingers arī raksta: „Paļausimies senam aicinājumam uz lūgšanu: *Conversi ad Dominum – Pavērsties uz Dievu!* Paskatīsim kopā uz to, kura nāve sadragāja tempļa priekškaru, – uz to, kas aizstāv mūs pie Dieva un ieslēdz mūs savos apkampienos, lai padarītu mūs par jauno radību un par dzīvo templi.”<sup>12</sup>

Tālāko Baznīcas mediju apustulāta principu izveidošanu var saskatīt pāvesta Leona XIII mācībā, kā arī saleziāņu apustuliskās biedrības dibinātāja Dona Bosko, verbistu apustuliskās biedrības dibinātāja Arnolda Jansena un sv. Pāvila apustuliskās biedrības dibinātāja Dž. Alberione darbībā. Šeit jāprecizē, ka Leona XIII enciklikas iztirzāja Baznīcas mediju apustulāta un arī laicīgās preses problemātiku galvenokārt katoliskās Baznīcas sociālās mācības, kā arī morāloteoloģijas kontekstā. Leons XIII saskatīja vārda un preses brīvības lomu valsts pastāvēšanā, sasaistot vārda un preses brīvību ar mediju atbildību (*Immortale Dei*, nr. 32). Baznīcas un valsts šķirtība nenozīmē šķirtību sociālo struktūru pārvaldīšanas jomā, bet drīzāk to izstumšanu no sabiedrības, jo Baznīca pauž tos principus,

11 Ратцингер Йозеф, Кардинал. *Алтарь*.

12 Turpat.

kas nav ‘konstruējami ļaunumu un netikumu izpētes ceļā’, kā to aizstāvēja Džons Miltons savā *Areopagitica*.

Baznīcas mediju apustulāta īstenošanas doktrinālos principus caur ‘ideālo mediju apustuļa paraugu’ aplūkoja pāvests Pij XI savā enciklikā *Rerum omnium perturbationem*, (26.01.1923.), kas bija veltīta sv. Sāles Franča pasludināšanai par rakstnieku un žurnālistu aizstāvi: „Tā ir mūsu vēlēšanās, lai lielākos augļus šai svinīgajā gadsimtā gūtu katoļi, kas kā žurnālisti un autori skaidro, izplata un aizstāv Baznīcas doktrīnas. Nepieciešams, lai viņi savos rakstos atdarina un parāda, ka visos laikos spēks vienmēr savienojas ar mērenību, savaldību un žēlsirdību, kas bija sv. Franciska īpašā pazīme. Viņš noteikti un rūpīgi ar savu piemēru māca, kā būtu jāraksta. Vissvarīgākais ir katram autoram mēģināt jebkurā veidā un cik vien iespējams iegūt pilnīgu saprašanu par Baznīcas mācību. Nekad nevajadzētu ielaisties kompromisā par patiesību, arī tad ne, ja baidies aizvainot oponentu, nevajadzētu to mazināt vai slēpt. [...] Kopš sv. Franciska līdz pat šim laikam Pāvesta Krēsla svinīgā un publiskā dokumentā nav nosaukts autoru patrons. Mēs izmantojam šo laimīgo gadījumu, pēc mūsu Pāvesta plašām un dziļām zināšanām un pēc pārdomātas apspriešanas, līdz ar šo encikliku publicējam, apstiprinām un deklarējam, ka par spīti visam, kas ir pretējs, Sv. Francisks no Sāles, Ženēvas bīskaps un Baznīcas doktors tiek pasludināts par visu autoru debesu (dievišķīgo) patronu.” (*Rerum omnium perturbationem*, nr. 31.–34.) Pij XI, aplūkojot Baznīcas mediju apustulāta pazīmes, saturu, augļus un mērķus, izteica šādus secinājumus:

- 1) Baznīcas mediju apustulāta vēstījums balstās uz *Bībeles* studijām un Baznīcas tēvu mācībām, tādēļ ir Baznīcas mācības avots;
- 2) Mīlestība ‘no sirds uz sirdi’ ir Baznīcas mediju apustulāta saturs un auglis.

Sāles Franča pasludināšana par rakstnieku un žurnālistu aizstāvi piešķir Baznīcas mediju apustulātam zināmu eshatoloģisku perspektīvu. Tātad var runāt par Baznīcas mediju apustuļu ‘svēto sadraudzību’, jo sv. Sāles Francim sekoja Žanna d’Arka (radiožurnālistu aizbildne), sv. Dona Bosko, sv. Klāra no Asīzes (televīzijas aizbildne, 1957), tāpat sv. Dž. Alberione un sv. Augusts Jannsens.



Baznīcas mediju apustulāts tātad balstās uz atziņu par Baznīcu kā par saskarsmi jeb komūniju (*κοινωνία; koinōnía*). Balstoties uz 1992. gada 28. maijā publicēto *Ticības mācības kongregācijas vēstuli bīskapiem par Baznīcu kā ar saskarsmi, 'komūnijā' mēs ieejam „ar ticību un caur kristības sakramentu”* (sal. ar Tertulliāna traktātu *Par izrādēm*), 'komūnijas' centrs, avots un spēks ir eiharistija, jo caur eiharistiju katrs ticīgais 'nokļūst pie Kristus' un 'savienojas ar viņu'. (*1 Kor.* 10, 17-18: „Jo kā ir viena maize, tā mēs daudzi esam viena miesa, jo mēs visi esam šīs vienas maizes dalībnieki. Uzlūkojiet pēc miesas Israēlu! Vai tie, kas piedalās upura ēšanā, nestāv kopībā ar altāri?”)

Baznīcā pastāvošā 'svētā sadraudzība' (*communio sanctorum*) vieno visu Baznīcu – kā Kristus miesu – lūgšanā, kas ir iedvesmota ar svētu un vienotu Garu, kurš 'piepilda un vieno visu Baznīcu'.

*Communio sanctorum* nozīmē, ka šī komūnija savos neredzamos elementos pastāv ne tikai starp Baznīcas locekļiem virs zemes, bet arī starp viņiem un visiem tiem, kuri jau Dieva žēlastībā atstājuši šo pasauli, jau iegājuši debesu Baznīcā vai būs tajā pēc savas pilnīgās šķīstīšanās (*Lumen gentium*, 49). Tātad caur *communio sanctorum* pastāv arī saikne starp zemes Baznīcu un debesu Baznīcu, kuras abas īsteno savu misiju laikā. Īpašā veidā caur *communio sanctorum* Baznīcu virs zemes aizstāv (un piedalās Baznīcas mediju apustulātā – autora piezīme) jaunava Marija un svētie.

### Rīgas arhidiecēzes ordināriju un garīdznieku uzskatu analīze masu mediju apustulāta jomā 1920.–1940. gados

*Communio sanctorum*, kā Baznīcas mediju apustulāta princips, īstenojās arī 1920.–1940. g. Rīgas arhidiecēzes ordināriju dokumentos, aplūkojot Baznīcas mediju apustulāta un eiharistijas saistību, jo šis princips izpaužas tiešā veidā Rīgas arhidiecēzes V sinodes (1937. g.) lēmumos, konkrēti Rīgas arhidiecēzes *eucharistiskas sodalicijas* statūtos, kur citstarp ir noteikts: „Apzinādamies, ka caur Sv. komūniju viņu mēle kļūst par Betlēmes silītei un Kalvārijas krustam līdzīgu relikviju, sodali izsargājas no ikkatra vārda, kas šo relikviju varētu apgānīt. Tāpēc viņi sev apkaro melošanu, aprunas, tuvākā tiesāšanu un vispār grēkus pret astoto Dieva bausli.” (II nodaļa,

P. 8.)<sup>13</sup> Tātad Rīgas arhidiecēzes V sinode (1937. g.) saista Baznīcas mediju apustulātu ar iemiesošanas (Betlēmes silīte) un augšāmcelšanos (Kalvārijas krusts) noslēpumu – līdzīgi sv. Akvīnas Toma *Exitus-Recitus*.

Baznīcas apustuliskā darbība, Baznīcas mediju apustulāts un eiharistija ir patiešām vistiešākā veidā saistīti, to var saskatīt Vatikāna II koncila dokumentos *Dei verbum*, *Sacrosanctum consilium* un *Inter mirifica*. Dogmatiskajā konstitūcijā *Sacrosanctum consilium* (§ 6 un § 7) Vatikāna 2. koncils izteica svētās mies mērķi un būtību šādi: „Tā kā Tēvs sūtīja Kristu, arī viņš pats [t. i., Kristus] sūtīja apustuļus, bet ne tikai tāpēc, lai viņi, svētā Gara piepildīti, sludinātu evaņģēliju visai radībai; sludinātu, ka Dieva dēls ar savu nāvi un augšāmcelšanos atbrīvoja mūs no sātana varas un nāves; pārnesa mūs uz Tēva valstību. Bet arī tāpēc, lai viņi [t. i., apustuļi – autora piezīme] izpildītu caur euharistijas upuri un noslēpumiem, ap kuriem cirkulē visa liturģiskā dzīve, pestīšanas darbu, kuru viņi pasludina.”

„Lai realizētu šādu lielu darbu, Kristus vienmēr ir klātesošs savā Baznīcā, īpaši liturģiskajā darbībā. [...] Tādējādi jebkurš liturģiskais kalpojums – kā Kristus kalpotāja un viņa miesas (Baznīcas) darbība – ir svēta darbība pēc būtības un neviena cita Baznīcas darbība nevar līdzināties savā kvalitātē ar liturģijas iedarbīgumu.”<sup>14</sup>

Vatikāna 2. koncils dekrētā par sociālās komunikācijas līdzekļiem *Inter mirifica* (§ 3) norāda: „Tā ka kungs Kristus dibināja katolisko Baznīcu, lai nestu pestīšanu visiem cilvēkiem, tā [t. i., katoliskā Baznīca – autora piezīme] apzinās nepieciešamību sludināt evaņģēliju un tādējādi atzīst par savu pienākumu nepieciešamību sludināt pestīšanas vēsti arī ar sociālās komunikācijas līdzekļu palīdzību un iemācīt cilvēkiem pareizi tos [t. i., sociālās komunikācijas līdzekļus – autora piezīme] izmantot.”<sup>15</sup>

13 *Synodus Archidioecesis Rigensis*. Rezeknae: Officina Typographica Darbs un Zinātne, Anno Domini MCMXXXVII, 176. lpp.

14 *Sacrosanctum consilium* Второй Ватиканский Собор. Конституции. Декреты. Декларации. Брюссель: Жизнь с Богом, 1992, 79, с. 117.

15 *Dei verbum*, nr. 7.



Vatikāna 2. koncils rezumē, ka tikai liturģijai piemīt vislielākā iedarbīguma pakāpe, bet tajā pašā laikā Baznīcai ir arī pienākums sludināt pestīšanas vēsti ar sociālās komunikācijas līdzekļu palīdzību. Katoliskā Baznīca, sava pienākuma pildīšanā atrodas citā komunikatīvā situācijā nekā Jēzus Kristus un apustuļi (sk.: *Inter mirifica*, § 3).

Katoliskās Baznīcas uzdevums izmantot sociālās komunikācijas līdzekļus<sup>16</sup> (jeb bagātos līdzekļus<sup>17</sup> – autora piezīme) evaņģelizācijas darbā izriet arī no Vatikāna 2. koncila dogmatiskās konstitūcijas *Dei verbum* (§ 7): „Dievs Savā vislielākā labestībā noteica, lai atklāsme, kuru viņš deva visu tautu pestīšanai, būtu vienmēr vienota un tālāk nododama visām paaudzēm. Tamdēļ kungs Kristus, kurā izpaužas visaugstākā Dieva atklāsmes pilnība (2. Kor. 1,32 un 3,16-4,6), novēlēja apustuļiem sludināt evaņģēliju, agrāk apsolīto caur praviešiem, kuru viņš piepildījis un ar saviem vārdiem sludinājis kā avotu visām pestīšanas patiesībām un visiem morāliskiem likumiem. Kungs Kristus novēlēja, lai viņi [t. i., apustuļi – autora piezīme] sludinātu un ziņotu visiem par šo dievišķo dāvanu (Mt. 28,19-20 un Mk. 16,15). Šo Kristus vēlējumu pareizi un ticīgi izpildīja gan tie apustuļi, kuri mutiskā sprediķošanā, ar piemēriem un pamudinājumiem, tālāk nodeva to, ko viņi no Kristus mutes, sarunām un darbiem bija saņēmuši un kam bija apmācīti ar svētā Gara nākšanu uz viņiem; gan arī tie apustuļi un viņu mācekļi, kuri, svētā gara vadīti, aprakstīja pestīšanas vēsti. Lai evaņģēlijs vienmēr Baznīcā saglabātos vienots un dzīvs, apustuļi nozīmēja par saviem mantiniekiem bīskapus, kuriem viņi [t. i., apustuļi – autora piezīme] nodeva savu ‘mācīšanas amatu’ (*munere docendi* – autora piezīme). Tā, abu derību svētā tradīcija un svētie raksti ir tas spogulis, kurā ceļojošā Baznīca [laikā un telpā – autora piezīme] atzina Dievu, no kura viņa visu saņem, kamēr nonāk pie viņa un redz viņu savām acīm tādu, kāds viņš ir.”<sup>18</sup>

16 Sk.: *Pontifikālās Sociālās komunikācijas līdzekļu padomes instrukcija* (publicēta 1989. gada 4. oktobrī) *Criteria for Ecumenical and Inter-Religious Cooperation in Communications*, nr. 12.

17 *Aetatis novae*, nr. 18.

18 1. Jņ. 3,2.

Triju Vatikāna 2. koncila dokumentu kontekstā, atgriežoties pie laju apustulāta leģitimitātes problēmas, rodas jautājums – vai laju aktivitātes (to skaitā Baznīcas mediju apustulāta) dēļ mediji no Baznīcas aizstāvja nekļūst par Baznīcas aizvietotāju? Rīgas arhibīskaps Antonijs Springovičs un Liepājas bīskaps Antonijs Urbšs savā gana rakstā *Par katolisko presi* izsakās šādi: „Tāpēc mēs, kā jūsu augstie gani, kam lielas rūpes par jums un jūsu dvēselēm, gribam šinī kopējā rakstā aprādīt jums, dārgie bērni, ka katoliskās grāmatas un laikraksti jums nepieciešami vispirms jau tāpēc, ka tie noskaidro un padziļina jūsu zināšanas par ticības un tikumības lietām. Tie ir svētās ticības un tikumības sargi un mūsu mātes Baznīcas aizstāvētāji.”<sup>19</sup>

Problēma, kas izriet no laju pastorālās dedzības patosa, ir – vai vienlaikus ar *munere docendi* īstenošanu mazāka uzmanība netiek vērsta uz *munere audiendi*?

Jautājums par medijiem kā Baznīcas aizstāvētājiem (aizvietotājiem) izriet arī no prof. Dr. P. Stroda uzskaitītiem galvenajiem līdzekļiem, kas ved pie garīgās pilnības (sk. 393. jautājumu 1934. gada *Katoļu ticeības katechismā* un viņa rakstu *Katoļu Bazneica un kultura*). Tātad „galvenie līdzekļi, kas ved pie garīgās pilnības, ir:

- a) lūgšana,
- b) svētie sakramenti,
- c) Sv. mises upuris,
- d) Dieva vārda uzmanīga klausīšana,
- e) attiecīgo garīgu grāmatu lasīšana,
- f) pašmērdība,
- g) rekolekcijas,
- h) svētceļojumi utt.”<sup>20</sup>

19 *Rīgas Arhibīskapa Metropolita Antonija Springoviča un Liepājas bīskapa Antonija Urbša Gana raksts par katolisko presi*. Rīga: Rīgas Archidiēces bezmaksas izdevums, 1939.

20 *Katoļu ticeības katechisms*. Sastōdejis Dr. P. Strods. Rēzekne: Dorbs un Zineiba, 1934, 93. lpp.

Šajā kontekstā var aplūkot arī Rīgas arhibīskapa Antonija Springoviča un Franča Trasuna (priesteri F. Trasunu suspendēja 1924. gada 3. februārī un ekskomunicēja 1925. gada 20. septembrī<sup>21</sup>) domstarpības. Rēzeknes Augstskolas pētnieks Viktors Ogorodnikovs rakstā *F. Trasuna lieta un A. Springovičs* atzīmē, ka „arhibīskaps nepiekrita F. Trasuna idejai par to, ka nepieciešams organizēt spējīgākos priesterus, lai viņi varētu sākt rakstīt un izdot katoliska satura grāmatas, jo latgaliešiem savu grāmatu bija maz. Bet arhibīskaps vairāk uzmanības veltīja jaunu draudžu dibināšanai un jaunu Baznīcu celšanai. [...] Arī par grāmatu rakstīšanu [F. Trasuna] pārmetumi bija nevietā, jo uz 1923. gadu vēl nebija izstrādāta latgaliešu valodas ortogrāfija, nebija arī līdzekļu, jo karš bija beidzies pavisam nesen.”<sup>22</sup> *Munere docendi* un *munere audiendi* kontekstā principiāla ir pr. F. Trasuna reakcija uz suspensu – „Viņš izstājās no Latgales kristīgo zemnieku savienības un, paņemot līdzi šīs partijas divus deputātus Dzeni un Roskošu, nodibināja savu Latgales demokrātu partiju, kā arī savu laikrakstu *Zemņika Bolss*, kam sākās asa polemika ar *Latgolas Vārdu* (katoļu laikrakstu).”<sup>23</sup>

F. Trasuna darbība, nodibinot laikrakstu *Zemņika Bolss*, bet paliekot, neatkarīgi no suspensijas uzlikšanas, par priesteri, bija pretrunā ar pāvesta Pija X 1906. gada 28. jūlijā publicēto encikliku *Pieni l'animo*, kurā Pijš X, balstoties uz apustuliskās konstitūcijas *Officiorum* §42, norādīja, ka priesteriem nav tiesības dibināt laikrakstus bez vietējā ordinārija piekrišanas.<sup>24</sup> F. Trasuna gadījumā *munere docendi*, ja *munere audiendi* dilemma izpaužas galvenokārt kā disciplinārā problēma.

Balstoties uz 1992. gada Katoliskās Baznīcas *Katehismu*, *munere docendi* un *munere audiendi* doktrinālo problemātiku var aplūkot caur *sensus fidei* jēdzienu: Lai saglabātu Baznīcu no apustuļiem mantotās ticības tīrībā,

21 Ogorodnikovs Viktors. F. Trasuna lieta un A. Springovičs. *Mēs laikā, telpā un attīstībā*. Rēzekne, 2005, 76.–80. lpp.

22 Turpat.

23 Turpat.

24 Pijš X, enciklika *Pieni l'animo*, nr. 12.

Kristus, kas pats ir patiesība, vēlējās dāvēt savai Baznīcai līdzdalību viņa nemaldībā. Ar ticības pārdabisko izpratni (lat. – *sensus fidei*) Dieva tauta ‘nelokāmi turas pie ticības’ Baznīcas dzīvā maģistērija vadībā (sal. *Lumen gentium*, nr. 12 un *Dei verbum*, nr. 10).<sup>25</sup>

No *sensus fidei* jēdziena mēs loģiski nonākam pie formulas – *lex orandi – lex credendi* (pāvests Celestīns I 422. gadā). Baznīcas mediju apustulātam arī jābūt pakārtotam šai formulai, jo caur *lex orandi – lex credendi* mēs varam saprast eiharistijas un Baznīcas mediju apustulāta saistību.

Pēc būtības jautājums ir – vai t. s. ‘antropoloģiskais pavērsiens’, ar kuru visbiežāk tiek saistīts K. Rāners, – nesamazina *munere audiendi* nepieciešamību vispirms Baznīcas mediju apustulāta īstenošanā un pēc tam arī Baznīcas apustulātā kopumā? Vai K. Rānera ‘anonīmo kristiešu’ (K. Rāners savā rakstā *Anonīmie kristieši* izšķīra cilvēkus pēc piederības pakāpes Baznīcai šādi: kristīgās ticības eksplīcitīvā atzišana – *Expliter Glaube* un anonīmā kristietība – *Anonymer Glaube*) teoloģijas gadījumā *lex orandi – lex credendi* principu ievēro tikai ‘publisko kristiešu’ marginālā grupa? Vai K. Rānera uzsvars uz mistiku (Rietumu ticīgais būs vai nu mistiķis, vai arī viņa nebūs vispār) nozīmē Baznīcas apustuliskās darbības (to skaitā mediju apustulāta) pārveidošanos (pārvēršanos) par ‘bezpersonisku’? Jo – vai ir iespējams, paliekot ‘anonīmam’, saglabāt savu *Imago Dei*?

K. Rānera (1904–1984) uzskati nebija 1920.–1940. gadu teoloģisku diskusiju rezultāts; skaidru Baznīcas nostāju *munere audiendi* jautājumā, īpaši sakarā ar Baznīcas mediju apustulāta īstenošanu 1920.–1940. gadā, var atrast kardināla A. de Lubaka grāmatā *Domas par Baznīcu*, kuras pirmpublicācija notika 1952. gadā. Kardināls de Lubaks šajā sakarībā citē Origēna izteicienu: „Es vēlos būt baznīcas cilvēks” (*ecclesiastique, vir ecclesiasticus*).<sup>26</sup> De Lubaks raksturo *ecclesiastique* šādiem vārdiem: „*Ecclesiastique* (Baznīcas cilvēks) mīl Baznīcas pagātņi, izzina Baznīcas vēsturi, ciena un izpēta Baznīcas tradīcijas, – bet ne tādēļ, lai melanholiski

25 Turpat, nr. 889.

26 Любак Анри де. *Мысли о Церкви*. Милан, Москва: Христианская Россия, 1985, с. 191–221.

būtu sajūsmā par pagātni vai atzītu senatni, lai to pārtaisītu pēc savām vēlmēm, un jo vairāk ne tādēļ, lai tiesātu mūsdienu Baznīcu kā mūsu laikos novecojošu vai debesu līgavaiņa atraidītu. [...] [*Ecclesiastique*] zina, ka Kristus ir vienmēr šeit, šodien, kā vakarā, līdz laiku beigām, „lai turpinātu dzīvi un nevis atsāktu to no jauna. Viņam negribas būt ‘paklausīgam pēc nepieciešamības un bez mīlestības’, jo – *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*”<sup>27</sup>

Kad 1934. gadā prof. Dr. P. Strods Rīgas arhibīskapa V.E. Antonija Springoviča uzdevumā sastādīja *Katoļu ticeības katehismu*<sup>28</sup> (latgaļu valodā), Rīgas arhibīskaps A. Springovičs šī darba ievadā (parakstīts 1934. gada 15. augustā Aglonā) saistīja katehismu ar sludināšanu – t. i., Katoliskās Baznīcas mācības tālāk nodošanu – ar drukāta vārda (preses) palīdzību. Norādot uz katehismu kā uz katoliskās Baznīcas mācības sludināšanas līdzekli, Rīgas arhibīskaps Antonijs Springovičs pamatoja Baznīcas mācības sludināšanu ar rakstītā vārda (preses) jeb garīgās literatūras palīdzību tādējādi, ka viņš ir ‘apustuļu vietnieks’, tātad Rīgas arhibīskaps A. Springovičs pamatoja masu mediju līdzekļu izmantošanu ar to, ka tas ir viņa apustuliskais pienākums.

Arī Rīgas arhibīskapa A. Springoviča *Katoļu ticeības katechisma* ievadā izmantotie *Mateja* evaņģēlija un *Marka* evaņģēlija pazīstamie citāti (*Mt.* 28,18-20 un *Mk.* 16,16) nebija nejauši minēti, to var apliecināt, izpētot, kā viņš saistīja Baznīcas apustuliskuma un Baznīcas mediju apustulāta jēdzienus. To, ka otrais jēdziens izriet no pirmā, ir saredzams Rīgas arhibīskapa Antonija Springoviča un Liepājas bīskapa Antonija Urbša gana rakstā *Par katolisko presi*, kas bija publicēts 1939. gadā, Visu Svēto dienā. Tajā var aplūkot Baznīcas vietējo ordināriju domu gājienu, lai paskaidrotu, ka pazīstamie svēto rakstu vārdi (*Mt.* 28, 18-20 un *Mk.* 16,16), ar kuriem tiek definēts Baznīcas apustuliskums, noved pie Baznīcas mediju apustulāta jēdziena.

27 Turpat.

28 *Katoļu ticeības catechisms*, sastādejis Dr. P. Strods. Rēzekne: Dorbs un Zineiba, 1934.

Rīgas arhibīskapa A. Springoviča un prof. Dr. P. Stroda uzskatus Baznīcas apustuliskuma un Baznīcas mediju apustulāta saistību kontekstā var aplūkot arī no ordinētas priesterības un laju apustulāta viedokļa. Sprotams, ka arhibīskaps A. Springovičs mediju apustulāta iztīrīšanā lika galveno uzsvaru uz ordinēto priesterību, kaut gan laju loma Baznīcas mediju apustulāta īstenošanā ir skaidri izteikta viņa gana rakstā *Par bezdievību un katolisko akciju* (izdots 1937. gada 8. decembrī): „Vecāki ir apustuļi savā ģimenē, tēvs un māte ir savā ģimenē arī katolisko grāmatu un laikrakstu apustuļi – no viņiem ir atkarīgs, vai viņu bērni lasīs katoliskās grāmatas vai ne.”<sup>29</sup> Prof. Dr. P. Strods, savukārt, pievērs uzmanību ne tik daudz ordinētās priesterības mediju apustulātam, bet gan intelektuālās vides ‘garīgās kultūras apustulātam’, uzsverot, ka starp Kristīgo Baznīcu un garīgo kultūru nav nekādu pretrunu, proti, ka Kristīgā Baznīca nav kultūras ienaidniece. Laju apustulāta lomu, proti, inteligences piesaistīšanu Baznīcas darbā, apskata arī pr. H. Trūps savā rakstā *Intelligence Bazneicās darbā* (*Zidūnis*, 1937. g., nr. 7, 120.–124. lpp.), kurā, rakstot par katoliskās inteligences piedalīšanos aktīvā katoliskās Baznīcas darbībā, viņš piemin vēsturisko dalījumu *ecclesia docens* (Baznīca, kas māca) un *ecclesia audiens* (Baznīca, kas klausā).

Zināmā mērā prof. Dr. P. Stroda un pr. H. Trūpa uzskatos var skatīt laju apustulāta, precīzāk, ‘intelektuālu apustulāta’ nozīmīguma iztīrīšanu jau pirms Vatikāna II koncila, kur laju apustulāta loma skaidrota šādi (1992. gada *Katoliskās Baznīcas Katechisms*, nr. 898, 904.–907. lpp.): „Laju īpašais aicinājums ir meklēt Dieva valstību, tieši rūpējoties par laicīgajām lietām un tās pakārtojot Dievam. [...] Tieši viņiem īpašā veidā pienākas visas laicīgās realitātes, ar kurām viņi ir cieši saistīti, apgaismot un virzīt tā, lai tās vienmēr norisinātos un gūtu panākumus saskaņā ar Kristu un slavinātu radītāju un pestītāju.” (KBK, nr. 898, sal. *Lumen gentium*, nr. 31)<sup>30</sup> „Kristus [...] savu pravietisko funkciju pilda ne

29 Springovičs Antonijs. *Gana raksts par bezdievību un katolisku akciju*. Rīga: Rīgas archidiecēzes Kūrījas izdevums, 1937, 23. lpp.

30 *Katoliskās Baznīcas Katechisms*. Rīga: Rīgas Metropolijas Kūrīja, 2000.

tikai ar hierarhijas, bet arī ar laju starpniecību, kurus viņš šai nolūkā dara par lieciniekiem, piešķirot viņiem izpratni par ticību (lat. – *sensus fidei*) un vārda žēlastību.” (Sal.: *Lumen gentium*, nr. 35) „ikviena sludinātāja un pat katra ticīgā pienākums ir mācīt cilvēkus, lai viņus vestu pie ticības.” (Sv. Akvīnas Toma *Summa Theologiae*, 3. q. 71, a. 4, ad 3, Leona XIII izdevums, 12,124) Laji pravietisko sūtību pilda, arī veicot evaņģelizācijas darbu, tas ir, „sludinot Kristu ar vārdiem un ar dzīves liecību”. Laju veiktajam „evaņģelizācijas darbam [...] ir specifisks raksturs un īpaša iedarbība, jo tas tiek veikts šīs pasaules apstākļos.” (*Lumen gentium*, 35) „Ticīgie laji, kam ir atbilstošas spējas un izglītība, var arī sniegt palīdzību katehētiskajā izglītībā (1983. g. KTK, 774., 776. un 780. kanons), teoloģijas zinātņu pasniegšanā (1983. g. KTK, 229. kanons) un strādājot masu informācijas līdzekļos (1983. g. KTK, 822. kanona § 3.). Atbilstoši savām zināšanām, kompetencei un autoritātei viņiem ir tiesības un reizēm pat pienākums dalīties ar Baznīcas ganiem savā viedoklī par to, kas skar Baznīcas labumu, un darīt to zināmu ticīgajiem, saglabājot ticības un tikumu neskartību, godbijību pret ganiem un ņemot vērā kopīgo labumu un personu cieņu.” (1983. g. KTK 212. kanona §3)<sup>31</sup> „Laji ir līdzdalīgi Kristus priesterībā: esot arvien ciešākā vienotībā ar viņu, tie attīsta kristības un iestiprināšanas sakramentos saņemto žēlastību visās viņu personiskās, ģimenes, sociālās un Baznīcas dzīves jomās, un tādā veidā viņi īsteno aicinājumu uz svētumu, kas ir domāts visiem kristiešiem.” (KBK, nr. 941.)<sup>32</sup>

H. Trūps izskaidroja laju apustulāta leģitimitāti šādi: „Šīs dienas lielais Baznīcas vēsturiskais uzdevums ir pievilkt pasaulīgo inteliģenci aktīvajā Kristus druvas darbā. Šo uzdevumu ir leģitimizējis svētais Tēvs (sk. pāvesta Pija XI encikliku *Non abbiamo bisogno* 1931. gada 29. jūnijā; *Epist. Papae Pii XI ad. Card. Bertram*, d. 13. IX 1928), aicinādams visus katoliskās akcijas darbā. Pēdējā nav nekas cits, ka laju aktīvā līdzdalība

31 Turpat. – 244.–246. lpp.

32 Turpat. – 252. lpp.

hierarhiskajā Baznīcas apustulātā. [...] Maldīgi būtu domāt, ka aktīvu laju pievilšana apustulāta aktīvajā darbā būtu Baznīcas vēsturē kaut kas pilnīgi jauns. Pirmie kristietības gadsimti taisni iezīmējās ar aktīvu pasaulīgu līdzdalību visā Baznīcas darbā. Visu ticīgo, kā priesteru, tā pasaulīgo, cilvēku darbs tik tieši ir saistīts, ka mums šodien grūti pie tam pat saskatīt Baznīcā jau no pašiem sākumiem pastāvošo iedalījumu starp *ecclesia docens* (Baznīca, kas māca) un *ecclesia audiens* (Baznīca, kas klausā). [...] Pirmatnējais kristiānisms bija īsts katoliskās akcijas, laju palīdzības laikmets.”<sup>33</sup>

Pirms 1940. gada bija publicēts Rīgas arhibīskapa – metropolīta Antonija Springoviča un Liepājas bīskapa Antonija Urbša *Gana raksts par katolisko presi*. Laju līdzdalības problēmām apustuliskajā darbībā bija vēlētīts arhibīskapa Antonija Springoviča *Gona raksts par bezdīveību un katoliskū akciju* (publicēts 1937. gada 8. decembrī – V.J. Marijas bezvainīgas ieņemšanas svētkos). Arhibīskapa A. Springoviča *Gona raksta galvenās idejas* ir:

- 1) ģimene ir pirmā un visvecākā cilvēces aukle, ģimenes uzdevums ir izpalīdzēt atsevišķam cilvēkam laicīgā un garīgā ziņā un uzturēt cilvēci, lai tā neizmirtu;
- 2) vecāki ir apustuļi savā ģimenē, tēvs un māte ir savā ģimenē arī katolisko grāmatu un laikrakstu apustuļi – no viņiem ir atkarīgs, vai viņu bērni lasīs katoliskās grāmatas vai ne;
- 3) katoliskā akcija – tā ir laju cieša vienotība ar garīdzniekiem un izpalīdzība Baznīcas dzīvē.

Arhibīskapa A. Springoviča un Liepājas bīskapa A. Urbša *Gana raksts par katolisko presi* un arhibīskapa A. Springoviča *Gana raksts par katolisko akciju* pastorālā līmenī regulēja Latvijas katoliskās preses darbības pamatus draudzes prāvestu pienākumu pildīšanā un arī katra katoļa gadījumā atsevišķi. Gana rakstos ir jūtama pāvesta Pija XI enciklikas *Divini illius Magistri* par katoliskās jaunatnes audzināšanu un pāvesta Pija XI

33 Trūps H. *Intelligence...* – 120.–124. lpp.



raksta kardinālam Bētramam par katolisko akciju *Quae nobis* ietekme. Ja aplūkojam arhibīskapa A. Springoviča un Liepājas bīskapa A. Urbša gana rakstu par katolisko presi un arhibīskapa A. Springoviča gana rakstu par katolisko akciju Baznīcas doktrinālās mācības kontekstā, jāuzsver, ka svarīgākās idejas, kas vēlāk aktualizējās Vatikāna 2. koncila dokumentos, bija šādas:

- 1) katra ģimene ir pats savas preses apustulis (arhibīskapa A. Springoviča *Gana raksts par katolisko akciju un bezdievību*) – Vatikāna 2. koncila dekrētā *Inter mirifica* šī tēze realizējas auditorijas pienākumu raksturojumā un analizē (*Inter mirifica*, §9 un §16);
- 2) ideja par katoliskās preses nedēļas sarīkošanu un priekšlasījumiem – par katolisko presi (arhibīskapa A. Springoviča un Liepājas bīskapa A. Urbša *Gana raksts par katolisko presi*) – Vatikāna 2. koncila dekrētā *Inter mirifica* realizējas lēmumā katru gadu rīkot Vispasaules sociālās komunikācijas līdzekļu dienu (pirmo reizi – 1967. gadā), kā arī pāvestu apustuliskos vēstījumos par dažādiem sociālās komunikācijas līdzekļu darbības jautājumiem (*Inter mirifica*, § 18);
- 3) ideja par Preses fonda dibināšanu katoliskās preses atbalstīšanai (arhibīskapa A. Springoviča un Liepājas bīskapa A. Urbša gana rakstā par katolisko presi) – Vatikāna 2. koncila dekrētā *Inter mirifica* realizējas kā rīkojums vienu reizi gadā savākt speciālus ziedojumus (kolekti) sociālās komunikācijas līdzekļu atbalstīšanai (*Inter mirifica*, § 18);
- 4) ideja par laju aktīvu līdzdalību katoliskās preses izplatīšanā un ‘katoliskās akcijas’ darbībā (arhibīskapa A. Springoviča un Liepājas bīskapa A. Urbša gana rakstā par katolisko presi un arhibīskapa A. Springoviča gana rakstā par katolisko akciju un bezdievību) – Vatikāna 2. koncilā realizējas dekrētā *Apostolicam actuositatem* par laju misiju Baznīcas mācības sludināšanā (*Apostolicam actuositatem*, § 2).

## Secinājumi

Pāvesta Leona XIII enciklikā *Tametsi futura* (1900) izteiktā tēze – Kristus pats ir ceļš, patiesība un mīlestība – 1900. gada 31. decembrī priesterim Dž. Alberionem pārvēršas par vīziju, kas pamudina viņu uzsākt savu darbību Baznīcas mediju apustulāta jomā. Dž. Alberiones dibinātais sv. Pāvila apustuliskās biedrības masu mediju apustulāts iekļauj sevī kristīgo pieredzi (dogma, morāle, kults) un jebkuras cilvēka darbības reprezentāciju kristīgajā perspektīvā. Tātad Baznīcas mediju apustulāts balstās uz trīsvienību – dogma-morāle-liturģija – un uz šī pamata veidojas arī Baznīcas mediju apustulāta doktrinālā nostāja – dogma-morāle-liturģija – mediju apustulāts. Līdzīgi savā referātā *Priesteris kā Dieva Vārda sludinātājs. Sprediķu saturs un forma. Novērsāmie trūkumi*, kas nolasīts (visdrīzāk) 1929. gada dekanāta konferencē Liepājā, izteicies Juliāns Vaivods: „Kāds rakstnieks teica, ka Baznīca reprezentē Dievu virs zemes. Baznīcas dogmas atgādina Dieva patiesību, tikumības mācība – Dieva labsirdību un liturģija – Dieva skaistumu. Baznīcas dzīvi varot pielīdzināt, saka tas pats rakstnieks, varenam kokam, kura saknes ir dogmas, tikumība – stumbrs, bet lapas un ziedi – liturģija.”

No pāvesta Leona XIII tēzes – Kristus pats ir ceļš, patiesība un mīlestība – izriet arī Baznīcas mediju apustulāta princips – *ordo amoris* un Baznīcas mediju apustulāta mērķis – *communio sanctorum*.

Baznīcas mediju apustulāta mērķis – *communio sanctorum* princips – tiešā veidā izpaužas Rīgas arhidiecēzes V sinodes (1937. g.) lēmumos, konkrēti, Rīgas arhidiecēzes *eucharistiskās sodalicitātes* statūtos.

Rīgas arhibīskapa A. Springoviča un prof. Dr. P. Stroda uzskatus Baznīcas apustuliskuma un Baznīcas mediju apustulāta saistību kontekstā var aplūkot arī no ordinētas priesterības un laju apustulāta viedokļa. Tādēļ arhibīskaps A. Springovičs uzskata Baznīcas mediju apustulāta īstenošanu par savu pienākumu, kas izriet no apustuliskās pēctecības (ievadvārdi 1934. gada *Katoļu ticeības katechismam*, kuru sastādīja Dr. P. Strods). Sprotams, ka arhibīskaps A. Springovičs uzsvēra ordinētas priesterības mediju apustulāta lomu, kaut gan laju loma Baznīcas mediju apustulāta



īstenošanā ir skaidri izteikta viņa *Gana rakstā par bezdievību un katolisko akciju*. Prof. Dr. P. Strods savukārt pievērš uzmanību ne tik daudz ordinētās priesterības mediju apustulātam, bet gan intelektuālās vides 'garīgās kultūras apustulātam', uzsverot, ka starp Kristīgo Baznīcu un garīgo kultūru nav nekādu pretrunu, proti, Kristīgā Baznīca nav kultūras ienaidniece. Savukārt laju apustulāta lomu, proti, inteligences iesaistīšanu Baznīcas darbā, izskata pr. H. Trūps savā rakstā *Intelligence Bazneicas darbā* (*Zīdūnis* 7, 1937), kurā viņš uzsver nepieciešamību Baznīcas apustuliskā darbībā (t. i., arī Baznīcas mediju apustulāta īstenošanā) piesaistīt vairāk *ecclesia audiens* pārstāvjus.

Pirms Vatikāna 2. koncila kardināls Ž. Danielū izskaidroja vārda brīvību kā – *παρρησία* (*parrhēsiā*). Kā Dieva tēlam cilvēkam piemīt suverēna cieņa. Attiecībā ar Dievu cilvēks – Dieva tēls izmanto 'dēlam-bērnām' piemērotas tiesības izteikt personisko viedokli. Paradoksāli, bet atvērtās sabiedrības ideologs Karls Popers (*Karl Popper*, 1902–1994) 1963. gadā, tas ir, 18 gadus pēc grāmatas *Atvērtā sabiedrība un to ienaidnieki* publicēšanas un tajā pašā gadā, kad Vatikāna II koncilā tika pieņemti divi dokumenti par liturģiju (*Sacrosanctum consilium*) un par masu mediju līdzekļiem (*Inter mirifica*), savā grāmatā *Conjectures and refutations. The Growth of Scientific Knowledge*<sup>34</sup> (*Pieņēmumi un atspēkojumi. Zinātniskās apziņas attīstība*) masu mediju darbībā saskatīja tikai problēmas: „Kādā veidā masu mediju monopolisti nosaka cenzūras jaunu veidu? Cik brīvi domātājs var publicēt savas domas? Vai ir iespējama pilnīga vārda brīvība? Vai jāpastāv brīvībai publicēt jebko?” Vai tas nozīmēja, ka masu mediji paši kļuva par atvērtās sabiedrības ienaidniekiem? Vatikāna II koncila dekrētā *Inter mirifica* auditorijas pienākumi pret masu mediju līdzekļiem izriet tieši no *parrhesia* – 'vārda brīvības' – definīcijas. Tātad K. Popera uzsvērtā 'masu mediju problēmu' dēļ rodas jautājums – vai atvērtajā sabiedrībā vārda brīvība ir 'izredzēto' privilēģija, līdzīgi senās Grieķijas brīvo cilvēku privilēģijai?

34 Поппер Карл. *Предположения и опровержения*. Москва: Ермак, 2004, с. 585.

Katoliskās Baznīcas doktrinālā nostāja jautājumā par Baznīcas mediju apustulātu 1920.–1940. gados, atsaucoties uz pāvesta Pija X enciklikā *E Supremi* (04.10.1903.) izteikto devīzi *Instaurare omnia in Christo* (Viss jāatjauno Kristū) un Leona XIII *accomodata renovatio*, izpaužas Benedikta XV enciklikā *Dei munus pulcherrimum* (23. 05. 1920): „Jums jāpadara lietas piemērotas mīlošajai Jēzus sirdij. [...] Šajā sakarā katoļu rakstnieki un žurnālisti aicināti ietērties kā Dieva izredzētajiem, svētītiem un mīlētiem, izturēties ar līdzjūtību un laipnību.”

Juliāns Vaivods šajā sakarībā pievērta uzmanību 18. gadsimta situācijai, kad „lai kaut kādu kontaktu ar klausītājiem nodibinātu, tā laika Dieva vārda sludinātāji mēģina it kā daļēji atkāpties no evaņģēlija, mīkstināt Kristus mācību. Sprediķotāji zaudē savu no Dieva sūtītā apustuļa autoritāti un nostājas klausītāju priekšā kā filozofi un literāti.” Tātad evaņģēlija mīkstināšana nav ceļš, lai uzturētu 'kontaktus ar auditoriju'. 1920.–1940. gadu situāciju Latvijā Juliāns Vaivods raksturoja, ka mūsdienu cilvēkiem Dieva vārda sludinātāja runa ir par smagu, klausītāji labākajā gadījumā noklausās to tikai pieklājības pēc. Viņi, liekas, labprāt teiktu runātājam to pašu, ko pagāni teica sv. Pāvilam: “Paklausīsimies citā reizē.” Vaivods uzsver, ka tagad sprediķus aizvieto laikraksti, sapulces, grāmatas un visādas biedrības. Tāpēc, piemēram, 'redemptoristi' Holandē un jezuīti Vanghaus Anglijā jau sprediķo uz ielas. Tik tiešām, mūsdienu arī Dieva vārda sludinātājam jāmeklē kontakti ar klausītājiem. Mūsu zemē tas pagaidām varētu notikt tikai lielākajās pilsētās. Saprotais, nevar būt runa par kādu kompromisu un evaņģēlija pārkārtošanu un piemērošanu mūsdienām.

Juliāns Vaivods zināmā mērā atsaucas uz Leona XIII enciklikas *Tametsi futura* (1900) vārdiem: „Tie, kuri aizmaldās no ceļa, dažkārt klejo tālu no mērķa, kuru tiecas sasniegt. Ja īstā un patiesā gaisma tiktu dzēsta, ļaužu prāti līdzīgi tiktu aptumšoti un viņu dvēseles maldinātas ar nožēlojami melīgām idejām.”

Jāatzīmē, ka daudzus lēmumus, kurus pasludināja arhibīskaps Antonijs Springovičs un Liepājas bīskaps Antonijs Urbšs savā 1939. gada gana rakstā par katolisko presi (arī arhibīskapa A. Springoviča 1937. gada

*Gana rakstā par bezdievību un katolisku akciju*), izteiktā nostāja vēlāk realizējās Vatikāna 2. koncila dekrētā par sociālās komunikācijas līdzekļiem *Inter mirifica* (pieņemts 1963. gada 18. decembrī) un citos šī koncila dokumentos. Savukārt pr. H. Trūps un Dr. P. Strods (vēlākais bīskaps) aplūkoja Baznīcas mediju apustulāta īstenošanu *aggiornamento* garā, uztverot to kā uzdevumu, kas izriet no vispārīga svētuma principa (t. i., nevis pamatojoties uz apustuliskās pēctecības prioritāti – kā Rīgas arhibīskaps A. Springovičs, bet balstoties uz *Radīšanas* grāmatā 1,27-28 rakstīto) un no zināma intelektuālisma pozīcijām (kā Dr. P. Strods rakstā *Katoļu Bazneica un kultūra*, žurnālā *Zīdūnis*, 12). Tātad viņu gadījumā *lex orandi – lex credendi* principu izsaka visdrīzāk Vatikāna II koncila pirmie dokumenti. Dr. P. Strods savā rakstā lieto jēdzienus ‘garīgās kultūras dabiskie veicināšanas līdzekļi’ un ‘pārdabiskie kultūras veicināšanas līdzekļi’. Jau 1928. gadā viņš runā par komunikācijas līdzekļu sadalījumu ‘bagātajos’ un ‘nabadzīgos’. 1957. gadā līdzīgus jēdzienus analizēja Žaks Maritēns savā grāmatā *On the Philosophy of History* (Par vēstures filozofiju). Tie ir pieminēti arī pontifikālajā instrukcijā par sociālās komunikācijas līdzekļiem *Aetatis novae* (izdota 1992. gadā 22. februārī) – *information – rich* un *information – poor* (sk.: *Aetatis novae*, nr. 18).

Kopumā, Baznīcas mediju apustulāta doktrinālās nostājas attīstību Rīgas arhidiecēzes ordināriju un garīdznieku uzskatos 1920.–1940. gados (*accomadata renovatio – aggiornamento*) var salīdzināt ar Dieva nokāpšanu pie cilvēkiem un cilvēka uzkāpšanu pie Dieva.

Jānis Nameisis Vējš

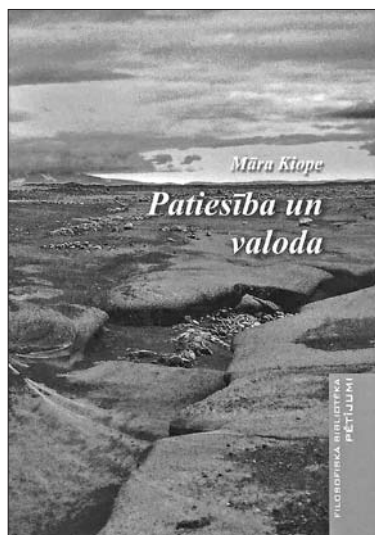
## Patiesības izaicinājums

Polemiskas pārdomas saistībā ar Māras Kiopes monogrāfiju „Patiesība un valoda”

2009. gadā latviešu lasītāju rokās nonāca oriģināls pētījums filozofiskās medievistikas un mūsdienu hermeneitikas nozarē – Māras Kiopes monogrāfija „Patiesība un valoda”. Grāmatā faktiski ir divas tematiskās daļas, no kurām katra ir atsevišķa *opus magnum* vērtē.

Ievērojamā 13. gadsimta teologa un filozofa Akvīnas Toma mācība latviešu valodā līdz šim vērtēta vairākās savstarpēji nesaistītās dažāda līmeņa ideju vēstures publikācijās. Arī 20. gadsimta hermeneitika, kuras pētniecības aktīvā latviešu lasītāja rīcībā ir tādi semināli augļus nesošī darbi kā 1989. gadā izdots M. Kūles „Ceļš saprašanas labirintos”, S. Ladusāna grāmatas, I. Šuvajeva tulkotais H. G. Gadamera „Patiesība un metode” un citi sacerējumi, *jau sen bija pelnījusi* (sacīsim tā) jaunu monogrāfisku risinājumu. Ar tādu sastopamies recenzējamajā grāmatā. Īpašu monogrāfisku aspektu M. Kiopes darbam piešķir izvēlēta tematiskā saistviela, ar kuras palīdzību panākta abu sadaļu satuvināšana viendabīgā, saturiskā veselumā, – patiesības problemātika, kas turklāt pasniegta vēl arī cita, ne mazāk sarežģīta un ambicioza koncepta – valodas – ielogojumā.

Vispirms nedaudz par medievistiku. Viduslaiku pētniecība ideju vēstures kompleksā ieņēmusi savdabīgu vietu. Apgaismības laikmeta radītajā eiforijā viduslaiki bieži dēvēti par *tumšajiem laikiem* un vārds *sholastika* dažkārt lietots kā sinonīms piņķerīgai matu skaldīšanai par nesvarīgām lietām. Tikai pēdējā pusgadsimta laikā, ideju vēstures pētnieku uzmanībai pastiprināti pievērsties viduslaiku kultūras teorētiskajiem pamatiem, ievērojami sekmējusies sholastikas, arī Akvīnas Toma mācības, izpēte.



Māras Kiopes grāmatas „Patiesība un valoda”  
2009. gada izdevums

Sacītais gan vairāk attiecināms uz angļu un amerikāņu filozofisko un teoloģisko ideju vēstures jomu, kurā, kā monogrāfijas ievadījumā atzīmē M. Kiopē, tikai pēdējo gadu desmitu laikā sastopami pietiekami izvērsti pētījumi, kuros filozofiskās medievistikas problemātika aplūkota galvenokārt analītiskās filozofijas griezumā. Šī pavērsiena gaitā – raksta M. Kiopē, citējot atbilstošu autoritatīvu avotu, – arī „Amerikas universitātēs Akvīnas Toma darbi ir parādījušies uz studentu rakstāmgaldiem”. Citiem vārdiem sakot, – viduslaiku pētniecība arī anglofonajā akadēmiskajā dzīvē beidzot ieņēmusi pienācīgu vietu.

Iezīmētais pavērsiens redzams kaut vai no recenzējamajā monogrāfijā sniegtā pārskata par izmantotajiem inspirācijas avotiem. Viens no agrīnākajiem angļiskajiem tekstiem – Akvīnas Toma darbu izlases kabatas formāta variants – izdots tikai 1960. gadā. Savukārt vācu un franču valodā veiktie pētījumi, kā arī Akvīnas Toma darbu latīņu izdevumi,

kas nonākuši autores redzeslokā, attiecas uz krietni agrāku modernās medievistikas slāni.

Ir pilnīgi saprotams, ka jautājums par iemesliem, kuru dēļ sholastikas pētniecība anglofonajā vidē uzskatāma par atpalikušu salīdzinājumā ar tā saucamās kontinentālās ideju vēstures rosību šajos jautājumos, nav ietilpis autores monogrāfiskā pētījuma programmatiskajos uzstādījumos. Tomēr zināma līdzsvara labad, arī sakarā ar monogrāfijas vispārīgās ievirzes un argumentācijas izvērtējumu, droši vien būtu vēlams aplūkot šo jautājumu arī no *altera pars* pozīcijām.

Mēģinot rast saturisku atbildi uz izvirzīto jautājumu – kāpēc sholastikas pētniecībai analītiskās ideju vēstures izpildījumā tik ilgstoši bijusi ierādīta otršķirīga vieta, atsaukšos uz divām angļu filozofiskās apskatniecības autoritātēm – Antoniju Keniju (*Kenny*) un Braienu Megi (*Magee*). A. Kenijs ir pazīstams filozofs, reliģijpētnieks, ideju vēsturnieks. Līdzās apjomīgiem sacerējumiem par Aristoteli, Vitgenšteinu, Dekartu pievērsies arī Akvīnas Toma mācības izpētei saistībā ar Dieva esamības pierādījumu argumentācijas analīzi. Megi savukārt ir žurnālists, filozofisko ideju popularizētājs un komentētājs, nozīmīgu kulturoloģisku raidījumu sēriju autors. Viena šīs sērijas diskusija veltīta viduslaiku filozofijai un Akvīnas Toma mācībai. (Grāmatas formā iznākusi 1987. gadā.) Ievadot diskusiju par Akvīnas Toma recepciju modernajā filozofiskajā kultūrā, Megi atzīmē, ka līdz šim, tas ir, līdz astoņdesmito gadu vidum, filozofisko ideju vēsturniekiem bijusi tendence pārlēkt pāri viduslaiku periodam tā iemesla dēļ, ka šī laikmeta domātāji turēti aizdomās par reliģisku angažētību. Viņus „turēja aizdomās par to, ka, meklējot patiesību, viņi nebūtu bijuši gatavi sekot argumentācijai, vienalga, kur tā viņus aizvestu. Tādējādi tie centušies atrast pamatojumu uzskatiem, kurus jau iepriekš pieņēmuši ticības postulātu veidā.”<sup>1</sup> Tādēļ, kā atzīst Megi, viduslaiku filozofija analītiskajā tradīcijā ignorēta, un šī ignorēšana, kā visas reaktīvās darbības, pat tās, kuras ir veselīgas un vēlamas, aizgājuši pārāk tālu.

<sup>1</sup> Magee B. *The Great Philosophers. An Introduction to Western Philosophy.* – Oxford University Press, 1987. – P. 58.

Šo domu papildina un izvērš A. Kenijs, uzsvērdams, ka Akvīnas Toma mācība jāskata kopsakarībā ar visu viduslaiku universitāšu tradīciju. Šī tradīcija, kā zināms, likusi pamatus eiropiskai domāšanas kultūrai, un tieši sholastika iezīmējas kā pavērsiens projām no *devotio* tipa apmācības, kas bija raksturīga klosteru sistēmai, uz universitātēs praktizēto *disputatio* izglītības modeli. Dižie sholasti, sākot ar Abelāru, un jo īpaši jau augstās sholastikas pārstāvji – Alberts Lielais, Akvīnas Toms un citi – savu akadēmisko darbību topošajās Eiropas universitātēs izvērša strīdu režīmā. Universitāšu izglītības pamatā iegūla akadēmiski disputi, *pro et contra* argumentu izvērtēšana un secinājumu gūšana atbilstoši loģiskiem kritērijiem. Šodien analītiskās tradīcijas ideju vēsture, atklājusi sholastikas pienesumu loģikas nozarē, ir pārvarējusi zināmu aizdomu periodu un cenšas izvērtēt sholastu devumu nevis no reliģiskās angažētības vai neangažētības viedokļa, bet gan lūkojoties pēc atbilstošām argumentācijas kvalitātēm. Megi uzsver, ka īpašības, kas atšķir respektablu domātāju (viņa formulējumā) no tāda, kuram šāds akadēmiskais statuss nepienāktos, nav saistāms ar faktu, ka viņš izklāsta kādus kanoniskus ticības simbolus, bet gan ar to, vai viņš ir gatavs piedāvāt iemeslus (argumentus) savu ticējumu vai uzskatu pamatojumam. Vai domātājs ir gatavs pakļaut savus uzskatus loģiskai izvērtēšanai un kritiskai analīzei. Ja domātāju raksturo intelektuāli godīga attieksme (šādā nozīmē), tad nav svarīgi, kā atzīst Megi, – vai viņš ir kristietis, hinduists vai ateists, vai kādas citas uzskatu sistēmas pārstāvis. Protams, turpina Megi (un šeit rodama svarīga analītiskās filozofijas atziņa, ar kuras palīdzību tiek atspēkoti pārmetumi par relativismu – gluži tāpat kā to dara, piemēram, Jesaja Berlins Ievadā „Četrām esejām par brīvību” un citur), sacītais nebūt nenozīmē, ka jebkura mācība, jebkurš viedoklis jeb ticības izpaušme būtu jāpieņem kā vienlīdz patiesa. Tikai iesaistīšanās disputā, domu apmaiņā dod iespēju izšķirties par pausto uzskatu priekšrocībām, par to pieņemamību vai nepieņemamību jeb arī – kā parasti mēdz sacīt – patiesību. Īsāk sakot, – filozofijas galvenais uzdevums ir nevis pasludināt kādu neapgāzamu patiesību, bet gan atšķirt labu argumentāciju no sliktas

argumentācijas, veiksmīgus secinājumus no neveiksmīgiem secinājumiem, dodot iespēju katram pašam savā prātā un sirdī nosvērties par labu vienam vai otram viedoklim.

Aplūkotā divu analītiskās tradīcijas pārstāvju diskusija ne tikai izskaidro tādu, iespējams, samērā maznozīmīgu faktu kā analītiskās ideju vēstures novēlotā pievēršanās viduslaiku filozofijai, bet arī sniedz ierosmi citādam sholastikas devuma izvērtējumam un atšķirīgam redzējumam par eiropiskās domas vispārīgo attīstību. To jaušam A. Kenija lakonis-kajā pārskatā par sholastikas sasaistījumu ar mūsdienīgām filozofiskās refleksijas formām:

„Pēc viduslaikiem bija zudusi interese par loģiku un lielā mērā arī par valodas filozofisku izpēti. [...] Filozofi, sākot no Dekarta laikiem, lielāku vērību veltīja epistemoloģijai, uzskatot to par sava priekšmeta galveno nozari. Epistemoloģija balstās uz jautājumiem „Kā mēs zinām to, ko mēs zinām?”, „Kā ir iespējamās zināšanas?”. Valodu un loģiku epistemoloģija nobīdīja otrajā plānā. Kopš Frēges un Rasela laikiem un līdz pat mūsu paaudzei, jo īpaši Lielbritānijā un Amerikā, loģika un valoda atkal atrodamas filozofijas priekšējās līnijās. Lielais filozofijas jautājums pēdējā laikā vairs nav: „Kā jūs kaut ko zināt?”, bet gan „Ko jūs ar to domājat?”. Prasība, lai ikvienu jautājumu, vienalga, vai tas attiektos uz zinātņi, matemātiku, vai ko citu, pavadītu apjaušma par to, ko mēs, šo jautājumu uzdodot, esam gribējuši pateikt (jeb: ko mēs ar to *domājam* – J. V.), bija ļoti izplatīta viduslaikos, un šī prasība atkal ir kļuvusi tipiska mūsdienu filozofijā.”<sup>2</sup>

Sekojošā šādai nostādnei jebkura laikmeta (arī viduslaiku) filozofiskā pienesuma izvērtējumā, uzsvars likts uz argumentācijas analīzes formālo pusi. Tas neatceļ esenciālistiskus centienus iedziļināties jautājumu būtībā, bet gan veicina filozofiskā diskursa attīstību ar valodas izpēti un kritikas palīdzību un kalpo par palīglīdzekli domāšanas procesa sakārtošanai, padarot to skaidrāku, saprotamāku, hermeneitiski pilnvērtīgāku.

2 Magee B. *The Great Philosophers. An Introduction to Western Philosophy.* – P. 65.



Akcentējot loģikas un valodas analīzes lomu filozofiskajā refleksijā, analītiskā pieeja ideju vēstures pētniecībā „kopš Frēges un Rasela laikiem” (kā saka Kenijs) nav palikusi sastingušas loģicisma matricēs stāvoklī. Mijiedarbībā un polemikā ar esencialistiskiem filozofijas virzieniem, kā arī savas iekšējās attīstības loģikas dēļ (šī vārda plašākajā nozīmē) analītiskā metode spējusi saskatīt un piedāvāt apspriešanai jaunas pieejas filozofisko un teoloģisko ideju attīstības izvērtējumam. Viens tāds atsevišķs piemērs redzams iepriekš aplūkotajā ideju vēstures speciālistu dialogā par viduslaiku domātāju, tostarp arī Akvīnas Toma, nozīmi loģiski valodfilozofiskās refleksijas izvēšanā. Ne mazāk interesanti varētu būt arī citi risinājumi, citi nošķīrumi, kas izriet no analītiskā skatījuma uz mūs interesējošo ideju vēstures jomu. Vēl viena šāda robežšķirtne, piemēram, ar kuras palīdzību iespējams palūkoties uz teoloģijas un filozofijas savstarpējām attiecībām, kas attīstījusies lingvistiski analītiskās hermeneitikas ietekmē, saistāma ar teoloģiskās un filozofiskās refleksijas iedalījumu atbilstoši diviem domāšanas stiliem jeb divām domas izklāsta manierēm. Dažādos analītiskās tradīcijas avotos šo dalījumu iezīmē ar atšķirīgiem terminoloģiskiem marķieriem, starp kuriem kā visbiežāk lietotos un semantiski trāpīgākos varētu izšķirt – pasludinošā, iedvesmojošā (*persuasive*), no vienas puses, un pārliecināšā, argumentatīvā (*argumentative*) izteiksmes maniere, no otras puses.

Šī tipoloģizācija izriet no attiecīgi izprasta mentālo stāvokļu iedalījuma, no priekšstata par divu veidu domāšanām, no kurām pirmā tendēta nodarboties ar meditātīvo, kontemplatīvo praksi, ar subjektīvo pašizziņu; savukārt otrā vairāk vērsta uz verbalizēto, argumentatīvo, diskursīvo, intersubjektīvo un sociāli objektivizēto saskarsmi. Pirmā cenšas gūt ievēriību un pārliecināt ar retoriskas iedvesmošanas līdzekļiem, otrā vairāk apelē pie prāta loģiskās sadaļas. Pirmā arhetipiski saistāma ar *sirdi* (emocijām, sentimentu, jūtām), otrās tradicionālā simboliskā mājvieta ir *galva* (prāts, intelekts).

Iezīmējot līdzīgu dalījumu (gan ne gluži tik vienkāršotā veidā) saistībā ar filozofijas un reliģijas mijiedarbi kopš antīkajiem laikiem un, citstarp, pievēršoties arī mūs interesējošajiem viduslaikiem, nīderlandiešu filozofs Teo de Būrs (*Theo de Boer*) attiecīgo nošķīrumu izsaka ar

doksoloģijas (slavinājuma; no grieķu val. *doxa* – slava) un apoloģētikas (aizstāvēšanas) jēdzienu palīdzību.<sup>3</sup>

De Būrs saista doksoloģiju ar jau antīkajā kultūrā iezīmēto un „Platona nicināto” (kā viņš saka) retorikas skolu metodi, ar kuras palīdzību Evaņģēlija vēsts tika sludināta vienkāršajai tautai, izmantojot fantāziju rosinošus stāstījumus. Tādējādi kristietības pirmajos gadsimtos veidojās sprediķošanas jeb kanceles oratoru tradīcija. Savukārt apoloģētika kalpojusi kristīgās vēsts izplatīšanai sava laika intelektuālās elites vidē, balstoties uz grieķu filozofēšanas principiem. Tādējādi ticības un prāta pretnostatījums de Būra tvērumā nav uzlūkojams kā vienkārša kristietības un antīkās kultūras konfrontācija, bet šīs attiecības skatāmas sarežģītākos ideju vēstures likločos. Iepriekš iezīmētais nošķīrums – *sirds* un *prāta* dihomija, kas izpaužas kā teksta vispārīga ievirze – pasludinoša vai argumentējoša, – dod iespēju palūkoties arī uz sholastiku un Akvīnas Toma mācību no nedaudz atšķirīga redzesleņķa. Tas ļauj iesaistīties polemikā ar recenzējamās monogrāfijas autori, gan savlaicīgi deklarējot un akcentējot, ka šādas diskusijas rosināšana nekādā gadījumā nav iecerēta kā šī sacerējuma īpašā nozīmīguma mazināšana. Gluži pretēji – izceļot autores apjomīgo darbu ar hermeneitikas pamatavotiem, to rūpīgo un intelektuāli augstvērtīgo izklāstu un analīzi, mērķis ir rosināt tālāku pētniecību plašā filozofisko jautājumu spektrā, it īpaši saistībā ar patiesības un valodas izpratni.

Analītiskās ideju vēstures tradīcijā, izvērtējot sholastiku, parasti akcentēta tās kompleksā iedaba – dažādu iepriekšējo intelektuālo procesu sapludināšana pietiekami vienotā un tajā pašā laikā arī neviendabīgā kopumā. Īsuma labad vienkāršojot, var runāt par jaunplatonisko un aristotelisko līniju simbiozi.

Platoniski un plotiniski ietonētās kristīgās ticības intelektualizētais noformējums, ko paveica Augustīns, balstīdamies uz dievišķās iluminācijas epistemoloģiskajām nostādnēm, nesa bagātīgus augļus viduslaiku

3 De Būrs Teo. *Filozofu Dievs un Paskāla Dievs. Robežjoslā starp filozofiju un teoloģiju*. Rīga: Klints, 2009.



Rietumu baznīcas mistiskās prakses novados, to skaitā arī sholastikas ietvaros. Tomēr sholastikas rašanos ļoti būtiski sekmēja arī Aristoteļa filozofiskā mantojuma atkalatgriešanās Eiropas intelektuālajā dzīvē, sniedzot teoloģiski filozofiskai domai spēcīgu loģiskās racionēšanas impulsu.

Šie divi strāvājumi sastapās 13. gadsimtā, kad līdzās dominikāņiem Akvīnas Tomam darbojās arī tāds ievērojams franciskāņu mūks un mistiķis kā Džovanni Fidanca jeb Bonaventūra un kad vispār – pretēji populāriem priekšstatiem par viduslaiku garīgās dzīves vienmuļību – noritēja spriedzes pilna sacensība starp dažādiem apoloģētiskās variantiem (franciskāņi iepretī dominikāņiem, spirituālie franciskāņi iepretī modernistiem, pašā Akvīnas Toma mācības sarežģītā recepcija Baznīcā u. tml.). Lai arī sholastika izmantoja vienu un to pašu antikās filozofijas mantojumu, tomēr divu tādu teologu kā, piemēram, Bonaventūras un Akvīnas Toma mācību salīdzināšana iezīmē dažādu refleksijas manieru atšķirību. Bonaventūras izteiksmi caurstrāvo meditatīvi mistiskā ievirze, turpretī Toma domāšanu nozīmīgi raksturo aristoteliski loģiskā argumentācijas maniere.

Kā uzsver „Kristīgās Baznīcas vēstures” autori, „sholastikas specifiskā iezīme bija fakts, ka tika pieņemta kopīga pētniecības metode filozofisko un teoloģisko patiesību atklāšanai ar Aristoteļa loģikas un dialektikas palīdzību”.<sup>4</sup> Tajā pašā laikā „sholastikas teoloģijā vērojamas atšķirības jautājumā par to, cik lielā mērā kristīgā atklāsme pakļaujama šādai racionālai diskusijai un pārbaudei, kā arī izvērtējot prāta spējas atklāsmes patiesību izprašanā.”<sup>5</sup>

Šajā sakarībā uzteicams ir monogrāfijas autores atgādinājums par analītiskās filozofijas pievēršanos viduslaiku sholastikas loģiskajiem risinājumiem, attīstot tādas svarīgas nozīmes teorijas sastāvdaļas kā nozīmes un references nojēgumi, loģisko paradoksu izpēte, iespējamo pasaulu semantika un citus jautājumus. (12. lpp.)

4 Walker W. and Norris R.A., Lotz D. W., Handy R.T. *A History of the Christian Church – Charles Scribner's Sons*. New York. 1985. – P. 324.

5 Turpat. – P. 25.

Kā zināms, Toma ieguldījums viduslaiku loģikas izveidē īpaši saistāms ar Dieva esamības pierādījuma pieciem ceļiem un iebildumiem pret Anselma ontoloģiskā pierādījuma aprioristisko raksturu. Šajā sakarībā jāatzīstas, ka, sākotnēji iepazīstoties ar recenzējamo monogrāfiju, nedaudz mulsināja fakts, ka Dieva esamības pierādījuma problemātika nav ietilpusi autores pētnieciskajā stratēģijā. Tomēr atbilstoša iedziļināšanās monogrāfijas vispārīgajā vēstījumā ļāva pieņēmuma formā identificēt šādas izvēles cēloņus. Tie rodami autores izraudzītās hermeneitiskās analīzes specifiskā. Atbilstoši autores iecerei Akvīnas Toma mācības reliģiskā un arī vispār kulturoloģiskā nozīmība primāri rodama tās vērtīborientējošajā raksturā un pasniedzama atbilstošā moralizējošā interpretācijā. Vērtīborientēšana – kā lasītāja/klausītāja iesaistīšana vēstījuma saprašanā un pieņemšanā – panākama ar līdzpārdzīvojuma iedarbes līdzekļiem hermeneitiskās prakses ietvaros. Šī iezīme izgaismojas, sekojot līdzī autori kompetentajiem un nenoliedzami interesantajiem komentāriem saistībā ar Akvīnas Toma mācības centrālajām kategorijām un jēdzieniem, sevišķi tādiem kā prāts, intelekts, patiesība u. c.

Kā nozīmīgs pienesums jāatzīmē autores liktais uzsvars uz to, ka sholastikas filozofijā veikta ļoti izsmalcināta visas cilvēka mentālās sfēras, gan instinktīvās, emocionālās sadaļas, gan intelektīvās prāta kapacitātes analīze. Vairākās monogrāfijas sadaļās jēdzieni prāts, intelekts pakļauti detalizētai semantiskai analīzei. Vislielāko uzmanību izpelnījies jēdziens intelekts. Vairākās nodaļās, kas veltītas Akvīnas Toma psiholoģijai jeb mācībai par dvēseli, autore izteiksmīgi parāda intelektu kā augstākās raudzes veidojumu, kas nodrošina saprašanu un saprašanos, kā intelektīvās dabas spēju (te gan iznāk neliela tautoloģija).

Vispārīgo tvērumu, kādā autore aplūko Akvīnas Toma mācību par prātu un intelektu, var raksturot kā dinamisku, dialektisku un diskursīvu. Jēdzienu „prāts” un „intelekts” izpratnē tiek akcentētas tādas nianses kā potencialitāte un aktualitāte, kā aktivitāte, jaunrade un tamlīdzīgas kvalitātes.

„Sholastikā „prāts” drīzāk ir dotība, dvēseles spēja, kas jāaktualizē; intelekts ir aktivizētais un aktualizētais prāts, kas darbojas kā sapratne.

Tā noris diskursa režīmā jeb šurpu turpu notiekošā valodiskā kustībā, domājot par izziņas priekšmetu. Kad sapratne mērķtiecīgi un metodiski apskata priekšmetu, var runāt par *ratio*, ko mūsdienās arī tulko kā „prātu.” (24. lpp.)

Šajā definējumā īpaši izceļama autores pievēršanās intelekta (prāta) un valodas satuvinājumam. Līdzīgā veidā uzmanības vērtā ir tādu prāta raksturlieluma izcelšana kā prāta dabiskums, prāta vēsturiskums un prāta ierobežotība. Sekojot vienam no saviem inspirācijas avotiem (Velde Te, R. A. *Natural Reason in the Summa Contra Gentiles*), autore pauž atziņu par to, ka Tomam dabiskais prāts vienlaikus ir arī vēsturiskais prāts. (80. lpp.) Tāpat arī uzsverts, ka, „ja prāts apzinās savu radītības stāvokli attiecībā pret patiesību, tas var sasniegt arī kaut ko pāri saviem spēkiem”.

Šis ir ļoti nozīmīgas pasāžas gan Akvīnas Toma mācības raksturošanai vispār, gan arī autores pieejas specifiskas iezīmēšanai. Patiešām, Akvīnas Toma mācības maģistrālā līnija ir ticības un prāta vienlaicīga demarkācija (norobežošana) un atkalapvienošana, postulējot (parādot, pierādot, demonstrējot) atklāsmē sniegtās ticības vadošo vietu šajā dinamiskajā virzībā. Un var tikai pievienoties citētā avota paudumam, ka „tas vien, ka pastāv atklāsmes patiesības, kas tiek dotas un citādi nav iegūstamas, liek prātam pieņemt savu ierobežotību”.

Tāču secinājumi, kādus varētu izdarīt, balstoties uz šādām pamatpremisām, manuprāt, var attīstīties vairākos virzienos. Turpinot izklāstīt Te Veldes viedokli, autore pievērš uzmanību tam, ka, cenšoties saprast Dieva noslēpumu, kas patvērīs Svēto Rakstu teksta neskaidrībās, prāts nonāk *morāliskas* (sic!) dabas problēmu priekšā, un šāds stāvoklis savukārt rada intelekta vajadzību atbrīvoties no augstprātības. Šis uzstādījums autorei dod iespēju izpausties secinājumos par prāta „aizspriedumainību”, par to, ka prāta ierobežotības dēļ „tas uzskata sevi par patiesības mēru un avotu”, u. tml. Šādiem vispārīgākiem secinājumiem gribētos piekrist tikai daļēji, it īpaši, ja vēsturisko prātu uzlūkojam tieši kā vēsturisku, citiem vārdiem sakot, kā tādu atziņu kopumu, kas atbilst kādam noteiktam vēstures posmam. Par to, ka racionālisma laikmeta domātāji (izņemot, pieņemsim, Paskālu) pārvērtēja prāta lomu gan antropoloģiskā, gan

ontoloģiskā dimensijā, patlaban, šķiet, pat nebūtu vērts vairs diskutēt. Drīzāk jābrīnās, ka šāda nostāja anahroniska recidīva veidā vēl turpina saglabāties populārajos priekšstatos. Jautājums ir tāds: vai prāta mulsums, sastopoties ar visa veida garīgās un fiziskās esamības izpausmēm, to skaitā – arī ar Svēto Rakstu patiesībām, ir tikai *morāliskas* dabas un vai prāta pašpārliecinātības ierobežojumi nebūtu meklējami arī citās cilvēka esmes sfērās, ne tikai emocijās (*sirdī*), bet arī pašā prātā (*galvā*). Vai prāta robežu apzināšanās nebūtu meklējama arī, piemēram, Kanta antinomiju projektā, kur prāts apjēdz, ka ir radīta spēja, kā to pamatoti atzīmē autore. (81. lpp.) Vai šajā virzienā nebūtu vērts reflektēt arī tālāk, uzlūkojot antinomiju uzrādīšanu par prāta *augstāko pilotāžu*, par darbību, kas vērsta uz savu iekšējo likumsakarību neizprašanas atzīšanu? Tādējādi varbūt apelēšana pie prāta un saprātīga attieksme pret lietu kārtību varētu kļūt par ne mazāk ietekmīgu kristīgās pazemības iedzīvināšanas līdzekli kā emocionāla moralizēšana. Derētu atcerēties, ka prāts vismaz savas robežas principā ir spējīgs apzināties, bet, kā rāda vēstures gājums, vaļā palaistas emocijas reti kad ir varējušas ierobežot pašas sevi. Šādu apsvērumu iekļaušana argumentācijā diezin vai ļautu nepārprotami secināt, ka prāta *uzkundzēšanās* cēlonis ir viņa „augstprātība”, kas pārvarama ar morāliskas kaunināšanas līdzekļiem.

Tēze par to, ka prāts uzskata sevi par patiesības mēru un šis tēzes dažādie atvasinājumi – par racionālisma un pragmatisma uzkundzēšanos cilvēka būtībai un tamlīdzīgi –, kļuvuši par standarta nostādni plaši izplatītajā redzējumā par postmodernā laikmeta garīgās dzīves stāvokli. Ar šādu morālistisku (moralizējošu) pieeju tiek pausta neapmierinātība par garīguma deficītu, par materiālistisko patērniecību un citām kaitēm, ar kurām sirgstot pārindustrializētās planētas ļaudis. (Gan aizmirstot, citstarp, ka ar šādām kaitēm agrāk varēja atļauties sirgt vien absolūti niecīgs cilvēces mazākums – tā saucamā dīkdieņu šķira (*leisure class*), pateicoties kurai tomēr tapušas visas garīgās vērtības.)

Kā jau iepriekš minēts, idejiska augsne šādai nostādnei varētu būt meklējama 17.–19. gadsimta racionālistu kustībā, kas dažādu vēsturisku apstākļu dēļ (katoļu Baznīcas loma monarhistiskajā Francijā) izvērtās

antiklerikālā, pret baznīcu un reliģiju vērsta kustībā. Tās sakuplošana savdabīgas idejiskas reakcijas veidā savukārt saistāma ar 19. gadsimta romantizētās domas strāvotiem, sākot no Šleiermahera un Ničes līdz pat 20. gadsimta indivīda patības sakāpinātajam patosam. Tādējādi iepretim viduslaiku holistiskajam cilvēka un sabiedrības tvērumam jaunajos laikos un modernitātē tika pavērta plaša starp garīgo un laicīgo, starp baznīcisko un valstisko, starp ticību un prātu. Šodien šī plaša pārvērtusies tektoniskā pārrāvumā, kuras pastāvēšanā abas puses vaino viena otru. Tas varbūt tiešām ir patvaļīgs pieņēmums, taču dažkārt šķiet, ka šīs plaissas uzturēšana spēkā vairāk nodarbina nevis prāta apoloģētu aprindas – zinātnisko, sekulāro sabiedrības daļu, bet gan baznīcisko vidi. Katrā ziņā, apgaismības racionālisma ģenerētās pārgalvīgās pretenzijas uz visu cilvēka individuālo un sociālo problēmu atrisināšanu jau krietni sen kā pieder pagātnei. Mūsdienu hermeneitika, kā to uzskatāmi parāda monogrāfija un tajā apcerētie avoti, nav tendēta problēmu lietīškas risināšanas virzienā, tā drīzāk konkurē ar (vai papildina) reliģiju tās moralizējošajā ievirzē.

Kas attiecas uz pozitīvistiskās, analītiskās ievirzes racionālisma jomu – tad arī šeit notiek atkāpšanās no scientiskām pārmērībām, no pretenzijām sniegt galējus zinātniskus risinājumus visām problēmām. Rodas iespaids, ka prāta un ticības sfēru radikāla norobežošana, būdama apgaismības antiklerikālo filozofu izgudrojums, mūsdienās dažkārt tiek izmantota klerikālās teoloģijas arsenālā, pretendējot uz monopolstāvokli garīguma dimensijas kopšanā. Domājams, ka viduslaiku pētniecības un Akvīnas Toma mācības vispārīgā renesanse, arī Latvijas kultūras telpā, radītu teorētisku augsni iepriekš iezīmētās pretstāvēšanas optimizēšanai. Holistiskā pieeja pavērtu iespējas prāta un ticības, laicīgās un reliģiskās esamības saprātīgākai satuvināšanai, vairoties no vienpusējiem secinājumiem par vienīgās jeb īstās patiesības paušanu.

\*

Ievadot pārdomas par patiesību, M. Kiope norāda uz šī jēdziena problēmiskumu. Autore ļoti aizraujoši un kompetenti izklāsta jaunākās medievistikas pētniecības nostādnes patiesības jēdziena ģenēzes izpētē, runā par patiesības tradicionālā koncepta autorību, arī par patiesības loģiski formālajiem – valodas semantiskajiem – aspektiem. It īpaši interesantā un detalizētā veidā tas veikts pirmajā nodaļā „Patiesības tradicionālā koncepta ģenēze viduslaiku hermeneitikas kontekstā” (23. un turpmākajās lappusēs). Autore, sekojot Žilsonam, uzsver adekvācijas jeb saskaņotības principa nozīmi, parādot, ka „patiesība ir gan intelektā, gan arī lietās, jo lieta (*res*) vai, plašāk ņemot, realitāte, ir intelekta mērs”. (25. lpp.) Viņa pamatoti atzīmē, ka adekvācijas jēdziens ir noteicošais patiesības definīcijā, un secina, ka šis princips norāda, ka nepieciešami jāpastāv kādai absolūtai atskaites sistēmai, saskaņā ar kuru lieta būtu atzīstama par patiesu, atbilstoši intelektam. Ir zināms, ka tādējādi Akvīnas Toms savā ziņā pielicis punktu nominālistu un reālistu diskusijām par universāliju mājvietu – vai tās rodamas lietās, prātā vai transcendentālā ārpusaules esamībā. Galvenajā darbā „Teoloģijas summa” sintezēts redzespunkts uz patiesību, kā atzīst autore, no „trim dažādām vietām”. (26. lpp.) Viņa pamatoti secina, ka Toma „*Veritas est adequatio rei et intellectus*” formula, kļuvusi par tradicionālo pamatizteiksmi patiesības turpmākai pētīšanai un izpratnei divos virzienos – raugoties pēc patiesības ontoloģiskā avota transcendencē un dažādu patiesības formu izpēti valodiskajā sfērā. Nozīmīga ir autore pievēršanās tieši valodai kā „izziņas tvēruma izteiksmes veidam” (29. lpp.), kas „atklāj intelekta iespējamību sniegties pāri sev pašam, tiecoties saprast Vārdu un vārdu”. Lietojot šo grafiskā attēlojuma veidu – rakstot vārdu „vārds” ar lielo un ar mazo burtu, autore ieskicē vienu no kristīgās apoloģētikas valodfilozofiskās hermeneitikas nostādnēm – par valodas lomu cilvēka saistībā ar pasauli un Dievu sevis pašapzināšanās procesā.

Šajā kontekstā nozīmīga ir atsauce uz H. G. Gadamera atziņu, ka „kristietiskās teoloģijas un grieķu loģikas ideju sajaukšanās vidū drīzāk

uzdīgst kas jauns: valodas vidus, kurā inkarnācijas norises pastarpinātība pirmo reizi iegūst savu pilno patiesību". (29. lpp.)

Patiesības problemātikas izvērsšana caur valodu, runu, sākot no viduslaikiem un turpmāk, saistāma ne tikai ar raudzīšanos pēc transcendences dimensijas (kas marķēta ar tādām frāzēm kā „izteikt neizsakāmo”, „vēlēšanās runāt par kaut kā tāda vārdiem, kam nevar tikt dots vārds” (29. lpp.), bet arī, attīstoties valodas lietošanas izpētei tās skaidrības, saprotamības virzienā. Citiem vārdiem sakot, hermeneitiskā pārtulkojamība attīstījusies, ne tikai teksta neskaidrības pārnesot citā metaforiskās sarežģītības līmenī, bet arī tiecoties pēc tā loģiskas sakārtotības ar nosacītas vienkāršošanas un shematizācijas līdzekļiem.

Tādējādi varētu runāt par divām hermeneitikas līnijām – ideālistiski metafizisko un valodfilozofiski loģisko. Patiesības izpratnes hermeneitiski ideālistisko līniju autore raksturojusi dāsni un bagātīgi.

Savukārt tā patiesības izpratnes līnija, kuras sākotne arī meklējama Akvīnas Toma definīcijā un kura akcentē formālo, relacionistisko – dažādu valodas vienību savstarpējās sasaistītības modu, – autore uzmanību saistījusi mazāk. Te gan tūlīt jāpiebilst, ka šīs abas līnijas – veidi, kādos var virzīties valodas, teksta padziļināta izpratne – nav pretstatāmas viena otrai. Tās abas ir komplementāras pētījuma iezīmes, kas dažādos ideju vēstures sacerējumos var tikt pārstāvētas atšķirīgās proporcijās. Līdzsvara labad un nepretendējot uz vēlamo atsvarojuma kvalitāti, pievērsīšu uzmanību patiesības izpratnes pragmatiski analītiskajam variantam. Arī šajā tradīcijā patiesības problemātika pētīta plaši un daudzpusīgi, gan loģiski formālajos, gan valodiski semantiskajos aspektos. Pievērsīšos dažiem semantiskajiem risinājumiem, jo tieši šajā jomā saskatāms gan satuvinājums, gan atšķirības ar to pieeju, kādu autore realizē savā pētījumā.

Analītiskās filozofijas valodfilozofijas atzarā (lingvistiskajā filozofijā) adekvācijas jēdziena pielietojumā sastopamies ar sabalansētiem risinājumiem, gan pievērsoties patiesībai tās šaipusējās izpausmēs valodas lietojuma loģiskajās noteiksmēs, gan patiesības transcendentālās dimensijas valodiski metaforiskajos meklējumos. Šāds līdzsvarojums panākts, balstoties uz specifisko valodas novietojumu epistemoloģiskās izziņas

procesa sākumpunktā. Valoda ir tā subjektīvi objektīvā realitāte, kas dod pamatu gan prāta intelektīvai darbībai, gan sniedz noformējumu emocionālam sirds stāvoklim. Kopumā valoda gan dod objektīvu ainu, gan padara šo ainu pietiekami neskaidru, tik neskaidru, lai prātam būtu iespēja *triekties pret būra sienām*, cenšoties izzināt *skaidri un noteikti* un pārējo *atstājot klusēšanai*. Vai arī izlīdzēties ar metaforiskām alūzijām tad, kad prāts ir izsmēlis savas iespējas un sapratis (nevis nolemtīgi samierinājies, bet *ar priecīgu prātu* pieņēmis) sev nospraustās robežas un ļaujjas uz instinktīvo, impulsīvo, emocionālo cilvēka satversmes daļu.

Valodfilozofija palīdz šīs daļas konceptuāli norobežot, turēt līdzsvarā, ierādot katrai no tām pienācīgu vietu. Kas ir šī pienācīgā vieta? Šis jautājums vienmēr veidos aizsākumu jaunām pārdomām un diskusijai, vienmēr būs arī inteligiblās domas darbības lauks. Patiesība valodfilozofijā ir patiesība/Patiesība un tajā pašā laikā arī mīkla – neziņas un neizpratnes pilns uzdevums. Patiesība ir enigmātiska. Patiesība ne tikai par kaut ko pārliecina pilnīgi un galīgi, bet dod arī impulsus jauniem meklējumiem.

Viens no valodfilozofijas izteiksmīgākajiem reprezentantiem, ikdienas valodas filozofs Džons Ostins (*Austin*) iesaka tuvoties patiesības problemātikai, „turot rokās gan cepuri, gan kategorijas” (*cap and categories in hand*)<sup>6</sup>. Tas būtu saprotams tā, ka patiesības jautājums, kā viens no lielākajiem filozofijas jautājumiem, ir jāuzlūko ar bijību, ar emocionālu attieksmi, ja vēlaties, naivā, bērnišķīgā pašāpziņā un ziņkārē. Un tajā pašā laikā tas pakļaujams arī inteligīblai zinātkārei un kategoriālās izvērtēšanas pētnieciskam azartam. Patiesība nav tikai jūsmīnāšanās avots, bet rūpīgas, precīzas, saskaņotas adekvācijas pētniecības darbs – gan ļaujoties Patiesības valdzinājumam meditatīvā prāta atbrīvotībā, gan intelektuālā sasprindzinātībā skaidrojot daudzu ikdienišķo patiesību problēmas un problēmiņas.

6 Austin J.L. *Truth // Truth*, edited by George Pitcher. New Jersey: Prentice Hall, inc. Englewood Cliffs, 1964. P. 18.

Ja Ostina piedāvājumu tuvoties patiesībai, turot rokā cepuri un kategorijas, var saprast kā mūsu lietotās valodas – vārda – bijāšanu, tad tas var kļūt par vienu no ceļiem pie Vārda atzišanas. Valodfilozofijas nozīmes teorija (kas savā ziņā apvieno gan gnozeoloģiju, gan arī ontoloģiju) pievērš uzmanību reālajam, dzīvajam valodas lietojumam praktiskajā, cilvēciskajā saskarsmē. Tā liek uzmanīgi ieklausīties vārdu un visu valodisko vienību nozīmē, to savstarpējās sakarībās, uztverot un fiksējot semantiskās nianšes visdažādākajās situācijās. Ievērosim, ka arī pašu vārdu „patiesība” izrunājot, mēs ar to domājam ļoti dažādas lietas un rēķināmi (vai rēķināmi?), ka mūsu sarunu partneri to var saprast arī ļoti dažādi. Dažkārt par patiesību runājam tā, it kā tā būtu sava veida substance, lieta, kas nolikta kaut kur ilgstošai uzglabāšanai, citreiz tā, it kā tā piemistu lietām, kā kaut kāda kvalitāte vai īpašība (piemēram, krāsa); citreiz kā par attiecībām starp divām lietām vai īpašībām (šis ir paties, bet tas nav). Un vēl droši vien dažādos citos veidos. Sakot „paties”, „patiesībā”, „patiesām”, izsakām piekrišanu, vēršamies pret nepareizas, sagrozītas informācijas paušanu, citreiz vairāk domājam par godprātību vai kādu citu slavējamu īpašību, veidojot sinonīmiskus ķekarus ar jēdzieniem taisnība, taisnīgums, īstums, krietnums utt.

Valodnieciski, un it īpaši valodfilozofiski, patiesība ir krāšņs jēdziens. Tam tāpat kā citiem lielajiem jēdzieniem piemīt plašuma, dziļuma, augstuma, tāluma un visādas citādas dimensijas. Tam piemīt arī semantiskās attīstības iespēja, atvērtība aizvien jauniem jēgveidojošiem risinājumiem. Tas ir jēdziens, kura emocionālais un loģiskais noslogojums prasīt prasās attīstīties universalizācijas virzienā un kas vienmēr paliek ierobežotās cilvēciskās pieredzes robežās.

Patiesības misteriozitāte izpaužas gan tās transcendences tieksmē, gan saskatāma arī ikdienišķo norišu piezemētībā. Patiesība ir ne tikai Dievišķajā prātā, bet arī dienīšķajā valodā. Patiesības jēdziena novietojums starp šiem diviem stāvokļiem izpaužas kā kustīgs, dinamisks jēgpilnums, ko prātam ir dota spēja tvert un apzināties gan ar valodas metaforisko daudznozīmību, gan ar tās loģisko noteiktību un skaidrību.

Veiksmīgai saskarsmei mūsdienu sarežģītajā cilvēcisko attiecību vidē vēlams iespējami lielāka skaidrība itin visās lietās. To skaitā arī vārda „patiesība” lietojumā. Vēlreiz piekritis autori, ka patiesības jautājums ir problēmisks, gribētos vēl vairāk akcentēt un izgaismot šī problēmiskuma dabu. Valodfilozofiski to var raksturot kā ambigvitāti (kontekstualitātes diktētu jēgpilnumu), kas savukārt saasina komunikācijas dalībnieku uzmanību uz tādām sacījumu nianšēm kā: kas ir pateikts, kas ar to ir domāts, kā tas jāsaprot, vai es esmu pareizi sapratis/saprasts utt. Sarunas dalībniekiem ir jābūt labticīgiem un labvēlīgiem, iekšēji sagatavotiem just un izvērtēt, vai teksts iecerēts kā tāds, kuram galvenokārt ir morāliskas ietekmēšanas raksturs, vai tas tverams kā racionālas pārliecināšanas sistemātisks arguments.

Vai, lietojot vārdu „patiesība”, aiz tā primāri saskatāms metafizisks noslogojums un mūsu sazināšanās notiek augstu morālisku uzstādījumu līmenī – tādā gadījumā tas būtu rakstāms (un domās arī atbilstoši *domājams*) ar lielo burtu, vai domas kustība notiek imanentības ierobežotā režīma apstākļos, kad gan rakstām, gan domājam par to kā par vienu no daudzajām prozaiskās ikdienas dzīves norisēm.



Juris Rozenvalds

## Recenzija par Valda Tēraudkalna grāmatu „Kristus un Cēzars. Kristietība un vara vēsturē”

Latvijas humanitāro un sociālo zinātņu telpa nav pārbagāta ar oriģināliem zinātniskiem sacerējumiem latviešu valodā, tāpēc ir īpašs prieks par Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes profesora Valda Tēraudkalna monogrāfiju „Kristus un Cēzars”, kas 2010. gada otrajā pusē nākusi klajā ar Konrāda Adenauera fonda atbalstu (Rīga: Zinātne, 2010, 351 lpp.). Kā atzīmējis pats autors, „monogrāfijā aplūkota kristietības mijiedarbība ar valsts un pārnacionālajām struktūrām, reliģiski filozofiskās idejas, kas gadsimtu gaitā veidojušās, lai racionalizētu un konceptuāli pamatotu vai kritizētu politikas procesu” (5. lpp.). Lielos vilcienos grāmata neliek lasītājam vilties. Tā sniedz plašu, ar daudzām atsaucēm uz mūsdienu pētniecisko literatūru papildinātu ieskatu kristietības un politikas savstarpējo attiecību vēsturē, sākot no kristīgās civilizācijas aizsākumiem un beidzot ar kristietības vietu mūsdienu Eiropas publiskajā telpā.

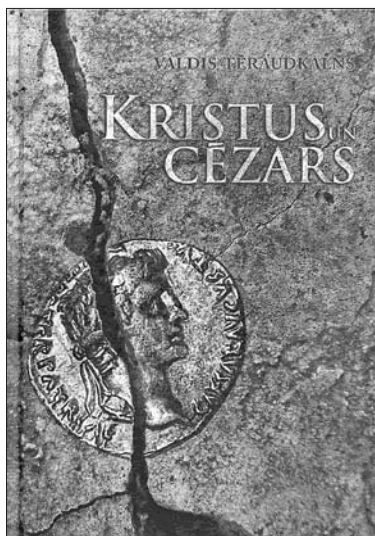
Pirmajā darba nodaļā autors sniedz ieskatu reliģijas un politikas attiecībās kristietības aizsākumos, īpašu uzmanību veltot Aurelija Augustīna koncepcijai, kā arī baznīcas un laicīgās varas attiecībām viduslaiku Eiropā. Grāmatas otrā nodaļa veltīta reformācijai, īpaši izceļot M. Luteru, Ž. Kalvīnu un radikālās reformācijas idejas. Nākamajā nodaļā autora uzmanības lokā ir kristietības loma ASV vēsturē – no „Plimutas svētcēlniekiem” 17. gadsimta sākumā līdz labējo kristiešu ietekmei uz politiskajiem procesiem 20. gadsimta nogalē. Nodaļā „Kristīgās partijas 19. un 20. gadsimtā” galvenā uzmanība pievērsta dažādu politisko orientāciju – no galēji labējās

līdz sociālistiskai – kristīgo partiju attīstībai Eiropā, tostarp arī Latvijā. Viena no interesantākām grāmatas nodaļām ir veltīta kristietības un totalitāro ideoloģiju – ar tām raksturīgo „politikas sakralizāciju” (202. lpp. – pretrunīgajām attiecībām Vācijā, Itālijā un Ķīnā. Varētu rasties jautājums: kāpēc autors līdzās tradicionāli kristīgajām zemēm Vācijai un Itālijai pievēršas no kristietības viedokļa visnotaļ eksotiskajai Ķīnai, kur kristiešu skaits tiek lēsts 3–4% no iedzīvotāju kopskaita. Komunistiskās ideoloģijas un reliģijas attiecību „Austrumu specifikas” noskaidrošanai daudz nozīmīgāki šķistu konfūcisma un budisma mācību likteņi gan „lielā stūrmaņa” Mao laikā, gan mūsdienu Ķīnā. Tomēr tas liktu autoram pārkāpt paša noteiktos grāmatas tematiskos ietvarus un neizbēgami, ņemot vērā autora pieejas pamatīgumu, palielinātu tās apjomu.

Divas pēdējās darba nodaļas veltītas marksisma ideju ietekmei uz teoloģisko diskursu pēc Otrā pasaules kara, kā arī baznīcas publiskās lomas pārmaiņām 20. gadsimta Rietumu sabiedrībā un kristietības vietai vienotās Eiropas projekta ietvaros.

Patiesi radošu autoru publikācijas nekad nav pilnīgi pabeigtas. Pieliekot punktu un nododot grāmatu lasītāju vērtējumam, izpētes process turpinās, tikko pabeigtais teksts atklāj lasītājam (un arī pašam autoram) jaunus zināmā un nezināmā, izskaidrotā un neskaidrā apvārsņus. Lasītāji noteikti iegūtu, ja autors turpmāk, strādājot ar grāmatā risināto problemātiku, īpašu uzmanību pievērstu atsevišķiem jautājumiem, kas, iespējams, grāmatas ierobežotā apjoma dēļ nav tikuši pietiekami izvērtēti aplūkoti recenzējamā publikācijā.

Lasītājs noteikti iegūtu, ja grāmatas pirmajā nodaļā autors pievērstos ne tikai pirkristietības un imperatoru varas savstarpējām attiecību konkrētām izpausmēm, bet izvērstāk uzsvērtu, ka kristietības rašanās nozīmēja no antikās tradīcijas radikāli atšķirīgu priekšstatu par politikas lomu un nozīmi cilvēka dzīvē, radikāli atšķirīgu vērtību orientāciju. Cilvēka kā politiska dzīvnieka (lietojot Aristoteļa formulējumu) vietā nāca ticīgais cilvēks, kam dzīves galvenais saturs bija ticība pāri pasaulei stāvošam Dievam, nevis politiskā komunikācija ar sev līdzīgajiem politiskās kopienas ietvaros.



Valda Tēraudkalna grāmatas „Kristus un Cezars” 2010. gada izdevums  
(Rīga: Zinātne, 2010, 351 lpp.)

Baznīcas un laicīgās varas sarežģītajās attiecībās viduslaikos parasti par nozīmīgāko tiek uzskatīts t. s. strīds par investitūru 11. gadsimta beigās – 12. gadsimta sākumā, kas noslēdzās 1122. gadā ar Vormsas konkordātu – kompromisu starp laicīgo varu un baznīcu. Kā zināms, dramatiskākās epizodes „strīdā par investitūru” bija saistītas ar aso konfliktu starp pāvestu Gregoru VII un Svētās Romas impērijas imperatoru Heinrihu IV, par kura kulmināciju lasītājiem varētu atgādināt literatūrā un mākslā daudzkārt pieminētais „gājiens uz Kanosu”. Diemžēl grāmatā runa ir vienīgi par pāvesta Gregora VII pretenzijām „Eiropā izveidot sistēmu, kurā valstis būtu juridiski un politiski saistītas ar pāvestu” (49. pp.), strīda aplūkojums izpaliek, bet Heinriha IV vārds vispār netiek pieminēts. „Strīda par investitūru” aplūkojums būtu labs pamats iezīmēt būtiskās atšķirības starp Rietumu un Austrumu kristietību laicīgās varas un baznīcas attiecību traktējumā. Rietumu tradīcijā divu varas centru –

laicīgās varas un baznīcas – līdzāspastāvēšana un sāncensība kļuva par nozīmīgu priekšnoteikumu indivīda brīvības idejas nostiprināšanai sabiedrības vērtību sistēmā, savukārt Austrumu kristietībā attīstība aizgāja pa atšķirīgu ceļu. Grāmatas 47. un 48. lappusē autors gan pievēršas „simfonijas” idejas aplūkojumam Bizantijā un atzīmē, ka Bizantijā izveidotais valsts un baznīcas attiecību modelis, kas būtībā nozīmēja baznīcas pārvēršanu par valsts aparāta sastāvdaļu, vēlāk atkārtojas krievu pareizticībā, tomēr plašāks šā jautājuma iztirzājums grāmatā izpaliek. Lasītājam var rasties priekšstats, ka kristietību veido tikai tās Rietumu atzari – katolicisms un dažādi protestantisma novirzieni, diemžēl pareizticības specifika baznīcas un laicīgās varas attiecību izpratnē paliek ārpus grāmatas autora uzmanības loka. Tāpat sadaļā par kristietību un politiskajām reliģijām netiek skatītas baznīcas un valsts attiecības kreisā totalitārisma ietvaros. Autors arguments, ka „ir daudz rakstīts par baznīcas un valsts attiecībām PSRS” (8. lpp.) neskan īpaši pārliecinoši grāmatā, kurā lasītājs tiek aicināts „neklātienē izstaigāt tos līkločus, kādus gadsimtu gaitā viena reliģija – kristietība – ir gājusi, veidojot simbiozi ar dažādiem sociāli politiskajiem strāvājumiem” (7. lpp.). Izvērstas pareizticības specifikas aplūkojums būtu ļoti noderīgs latviešu lasītājam mūsdienu Krievijas un visas postpadomju telpas politiskās kultūras labākai izpratnei.

Recenzenta izteiktie iebildumi nekādā ziņā nemazina kopējo iespaidu, un Valda Tēraudkalna veikums ir vērtējams visnotaļ atzinīgi. Lasītājs var būt pateicīgs grāmatas autoram par patiešām aizraujošo ceļojumu pa kristīgās domas un politikas attiecību līkločiem gan pagātnē, gan mūsdienās. Esmu pārliecināts, ka grāmata būs interesanta plašam lasītāju lokam un tā neiegulsies grāmatu veikalu plauktos.

Agita Misāne

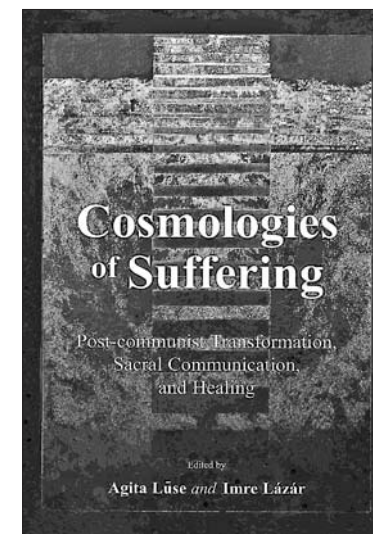
## Ciešanas pēc komunisma

Agitas Lūses un Imres Lazara sastādītais krājums (Lūse A., Lázár I. (eds.) *Cosmologies of Suffering: Post-communist Transformation, Sacral Communication, and Healing*. – Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007. xii +244 lpp.) ir interesants un vērtīgs izdevums. Tajā iekļauti pavisam desmit raksti, kas veltīti fizisku un sociālu traumu dziedināšanas garīgām praksēm Austrumeiropā, Krievijā un Zimbabvē. Pēc žanra šis ir tipisks „pēckonferences krājums”, jo vairuma rakstu pamatā ir 2004. gadā Vīnē notikušā Eiropas Sociālantropologu asociācijas konferencē nolasītie referāti, un tie apvieno medicīnas antropologu un reliģiju pētnieku perspektīvas.

Krājums ir vērtīgs, vispirms, gadījumu analizē gūtās informācijas bagātības dēļ. Visi raksti ir nopietnu lauku pētījumu rezultāti. Ja lasītājus interesē mūsdienu šamanisms, reiki, Jaunā Laikmeta kustība, alternatīvā medicīna, svēto kults vai mitoloģiskie elementi modernās nacionālās identitātes konstruēšanā, viņi atradīs šeit daudz noderīgas un pārdomas rosinošas informācijas.

Cita būtiska vērība ir autoru un sastādītāju pieeja aprakstītās problemātikas interpretācijai. Kā ievadā (2. lpp.) norāda sastādītāji, mūsdienu kultūrā vērojama paradigmu maiņa. Duālistisko un pozitivistisko pasaules redzējumu nomaina kosmoloģiski vienotāka pasaules ainava un cilvēka dzīves garīgās, „supranaturālās” dimensijas vērtības atzīšana, kam ir nozīmīga loma arī cilvēka un sabiedrības vēlmē pēc atveseļošanās.

Krājumā ievietotos rakstus var grupēt trīs tematiskos lokos. Pirmkārt, daļā no tiem runāts par „atkalatklātajām kosmoloģijām”, kad postkomunistiskās sabiedrības brūces gan individuālā, gan kolektīvā līmenī tiek dziedinātas ar senu, pagrīdē iedzītu un no jauna atklātu reliģisko



Agitas Lūses un Imres Lazara sastādītais krājums  
(Lūse A., Lázár I. (eds.) *Cosmologies of Suffering: Post-communist Transformation, Sacral Communication, and Healing*)

priekšstatu palīdzību. Šajā ziņā īpaši izceļas Gaļinas Lindkvistas (*Galina Lindquist*) raksts par mirušo garu viņšaulē aizvadišanas šamanisko rituālu Tuvas apgabalā Krievijā. Otrs tematiskais loks saistīts ar kosmoloģisko priekšstatu paplašināšanu, šeit minami vairāki raksti par Jaunā Laikmeta jeb *New Age* kustības lokālajām versijām, piemēram, Slovēnijā, Krievijā un Polijā. Trešais tēmas loks saistās ar sabiedrības mītradi kā risinājumu sociālā stresa situācijā.

Kā šajā krājumā, iespējams, pietrūkst? Apzinoties, ka no rakstu krājuma nevar sagaidīt to pašu, ko no fokusētas monogrāfijas, tomēr jāteic, ka grāmata un tās lasītāji būtu ieguvuši, ja autoru pētījumi (varbūt – sastādītāju priekšvārds) piedāvātu arī salīdzinājumu ar līdzīgu pētījumu rezultātiem citviet pasaulē. Postkomunisma telpa nav vienīgā, kur cilvēki cieš un tiecas šo traumu dziedināšanu risināt reliģiski, taču krājums

atstāj neatbildētu jautājumu – kas ir tas īpatnais, atšķirīgais, neparastais, kas atrodams Austrumeiropā un Krievijā? Otrs iebildums – šķiet, ka autori gandrīz pilnībā ignorē ekonomiskos un/jeb praktiskos faktorus. Nav noslēpums, ka viens no alternatīvās medicīnas un reliģiski sakņotas dziedināšanas uzplaukuma iemesliem Austrumeiropā un Krievijā ir medicīniskās aprūpes sistēmas nepieejamība un medicīnas pakalpojumu un medikamentu dārdzība. Grāmatu lasot, rodas iespaids, ka viss tajā aprakstītais notiek tikai reliģiskās un kultūras identitātes meklējumu dēļ, bet vai tā tiešām ir?

Raksts par AIDS slimniekiem Zimbabvē ir interesants, taču tomēr šķiet neiederīgs krājuma kopainā. Sastādītāji gan argumentē tā iekļaušanu, atsaucoties uz Zimbabves politiskā režīma līdzību komunistiskajiem režīmiem Eiropā un PSRS, taču tas neizskan pārliecinoši. Pat ja Roberta Mugabes režīms būtu bijis komunistisks, vai ir pamats uzskatīt, ka Zimbabves tauta piedzīvo kādu „postkomunistisku” posmu savā attīstībā? Laikam taču nē, un postkomunisma traumu dziedināšana tai vēl ir priekšā.

Neraugoties uz šīm kritiskajām piezīmēm, jāatkārto – šis ir vērtīgs izdevums, ar ko var ieteikt iepazīties ne vien antropologiem un reliģiju pētniekiem, bet arī sociologiem un politologiem, jo tas sniedz vēl vienu atbildi uz jautājumu – kas notiek postkomunistiskajās sabiedrībās? Tās cenšas atveseļoties. Ne tikai politiski un ekonomiski vien, tās mēģina dziedināties arī garīgi – lūk, šādos veidos!

## Summary

Māra Grīnfelde

### Understanding and role of transcendence in the context of J.-L. Marion's phenomenology

One of the tasks of this paper is to provide an insight into the understanding of transcendence in the contemporary phenomenology, focusing on French phenomenologist Jean-Luc Marion's understanding of transcendence. It is considered by contrasting it with the understanding of transcendence in Husserl's phenomenology.

It is shown that both Husserl and Marion give up transcendence that is excluded in phenomenological reduction and regard it as immanent transcendence. Notwithstanding, Marion's understanding of transcendence doesn't coincide with Husserlian understanding of transcendence. In Husserl's phenomenology immanent transcendence is described as intentional correlate of the conditions of possibility of which lies within transcendental subjectivity.

In Marion's phenomenology immanent transcendence is described as nonobjectifying givenness that exceeds experience understood as object experience, the conditions of possibility of which could be found in transcendental subjectivity. He characterizes this givenness introducing the notion of saturated phenomenon, emphasizing that within these phenomena, there is a surplus of intuition over intention. These phenomena are also described as absolute, namely, as phenomena that give themselves from themselves without depending on apriori conditions of their possibility. For Marion transcendence is absolute, but at the same time it is also immanent, because it is intuitive self-givenness. These characterizations imply changes both in the notion of subject (it is no more constituting ego that constitutes transcendence, but rather ego itself is constituted as witness) and in the notion of experience (experience is no longer understood in the transcendental sense as the subsuming of intuition under the concept, but as the counterexperience or unconditioned event of giving intuition).



Another task of this paper is to consider the role of transcendence in contemporary phenomenology, especially in Marion's phenomenology. The goal of this paper is to indicate that the understanding of transcendence in Marion's phenomenology plays important role not only in his understanding of religious experience, but also in the understanding of experience in general. In his phenomenology the question about transcendence is closely connected with the question about religious experience and the possibility of phenomenology of religion. Nevertheless, Marion himself has indicated that experience of nonobjectifying givenness can be found in many different areas of human life, which leads him to attempts to establish a new understanding of experience as unconditioned givenness that can not be reduced to the lived experience of consciousness and must not be restricted to the sphere of religious experience.

Similar attempts can be distinguished in the works of other contemporary phenomenologists, especially in the works of Belgian phenomenologist Marc Richir. He relates understanding of transcendence with a question about the understanding of experience as the emergence of a new sense, which, juxtaposed to the understanding of experience as the *lived experience (Erlebnis) that can be traced back to sense bestowal by a subject, expresses* the very essence of experience. Taking into account the work of Richir and some other phenomenologists, it is argued that the question about the possibility of the phenomenology of religion and the thematization of religious experience, which is very important for Marion, must be considered as a part of the broader question about the understanding of experience in general – question that has become important in the contemporary phenomenology.

Ilze Jansone

### The Problem of the „Dumb God” in the „Classical” and the „Anarchistic” Atheology

The present article is concerned with the problems of perceiving of God in the postmodern world. Various philosophical and theological trends offer different conceptions of God. The article proposes to deal with just one such conception, which may be attributed to the relatively early stage of postmodern cogitation, namely – the „Death of God” theology, or as it is sometimes called – atheology. This trend has been influenced by German thinker Friedrich Wilhelm Nietzsche, and springs from his well-known dictum to the effect that „God is dead”.

The argument of the present article is developed in four stages. The first stage offers a general description of atheology against the background of postmodern thinking, and formulates the problem of the proposed research by posing the logical question of how can a „dead God” speak in the first place? Is there a possibility for a human person to communicate with a God that is „dead” or „dumb”?

Various solutions to this problem are discussed and evaluated. The second part of the article proposes to view the problem in the light of Western mysticism, where it appears in the form of „individual resentment”. This concept seems to stand in opposition to the doctrine of atheology, yet it upholds the possibility that God has hidden Himself. The chief justification for involving of the problem of mysticism in the discussion is, in the view of the author, the fact that Georges Bataille – „the pioneer of atheology” (alongside the „father” of atheology F. Nietzsche himself) – are often characterized as mystics.

The next step is concerned with the problems of language and the analyses of T. A. Altizer's views. Altizer accentuated the fact that the only way that makes it possible to talk about God is through personal experience of Jesus Christ (he describes this approach as the „classical atheology”). Christ is seen as the totality of history, thus holding before the human being a vision of apocalyptic outcome. The model of „classical atheology” confronts the world with Christ and opens up the possibility of a dialogue. This dialogue has to be engage in within the mainstream Christian tradition.



The fourth part of the article deals with Bataille's solution of the „Dumb God” problem. The author of the article designates it as an „anarchistic atheology”, partly because Bataille has never claimed to be a philosopher or a theologian. He tackles the problem in the terms of presence or absence of a literary narrative. The author relies on W. Hamilton's position concerning the „death of God” culturalogical implications, and consequently – proposes to view Bataille's approach as recognizing the possibility of communication between the ‘Dumb God’ and a human person, due to the mystical character of a literary narrative. The common ground that exists between the „Dumb God” and a human person is the experience of anguish that stands beyond the reach of reason. Awareness of the absence of God imparts to the human being a feeling of anguish as to the totality of his/her being in the world. Paradoxically, it is through this kind of anguish that the voice of the „Dumb God” is being heard.

Arnis Mazlovskis

### Some Parallels Between the Ethics of Late Stoicism and Buddhism

Having investigated the parallels between the ethical thought of the Late Stoicism and Buddhism, the author notices some far-reaching similarities between the two teachings, notwithstanding their geographical and cultural remoteness.

The Stoics attempted to comply with the obtaining life-processes by cultivating *amor fati* – love of personal destiny. They relied on the cosmic order and desired nothing that was not „given” to them. On the bases of personal experience Buddha teaches, preaches and promulgates the truth, to the effect that all structures are weak (*sabbe sankhārā aniccā*), and subjected to suffering (*dukkha*) and are but transient combinations of elements. (*anattā*). The soul, according to Buddhism is not a spiritual substance, but a stream of psychic elements, undergoing constant flux of interrelations. For this reason the transmigration of souls (as such) is impossible. Schopenhauer, who was an adherent of Buddhist philosophy, proposed that such a transmigration should be termed *polingenesis*.

Buddhism rejects the belief in the Creator of the world, because such a belief is incompatible with the existence of evil. There is no personal judge with powers of retribution for good and evil deeds. Justice in the world is provided by the law of *kamma*.

In the manner of most of the other adherents of ancient religious-philosophical teachings, both the Stoics and the Buddhists assume that the life of an individual is of cyclic character. The Stoics considered this life as a kind of prelude of the life- to- come. We get ready for the new life as from our birth unto death. All things are re-born after a certain period of time. Buddhists, in particular, believe in regular cyclic processes of appearance and disappearance of the cosmic systems. Every living creature is incessantly wandering in *samsara* until it reaches total enlightenment – every death is followed by a new birth.

Both teachings, due to their practically-orientated disposition, disregarded purely theoretical questions. Seneca held that the complexity of the world's problems were beyond the reach of the human mind; the uprightness of character is of greater value than advanced education. Questions concerning the eternity and the finality of the world, the body-mind relationship, the personal identity of the re-born and the enlightened existence after death Buddha left unanswered. Even a person with scanty knowledge is worthy of praise, if he/she lives in consonance with *dhamma*.

The Stoics relied on their own resources in reaching perfection; they considered it inappropriate to ask for the help of the gods. Buddha has voiced a similar thought – no prayer will free us from *samsara*. Even Buddha himself, according to the view of his followers, is inaccessible to prayers after entering into *anupādisesa-parinibbāna* ( the termination of burdens).

The point of view of the Stoics who, by submitting themselves to destiny, believed in a benevolent providence, is often described as an optimistic stance. At the same time the Buddhist position, because of the glorification of suffering is sometimes labeled as pessimistic. Both assessments are unacceptable to the author. The Stoic assessment of life had to deal with the imperfect nature of our bodies and the fact that the moral climate of the world is much worse than it could be. On the other hand, Buddhists are pessimists only concerning the actual situation of the world, which provides the starting position for the quest for truth and

salvation. At the end of this road is *nibbana* described as a *state of blessedness* and of *the highest good*. The Buddhists consider identification of *nibbana* with non-existence erroneous, while the description of this state is impossible due to its absolutely transcendent mode. Thus, the Buddhist life-awareness should not be looked at as being pessimistic in this specific sense. Ethically the Buddhists have much in common with the Late Stoics; both preached high moral standards for all people and held that restrictions of desires makes for personal contentment.

Māra Grīnfelde

### Gustav Mensching and his Latvia's period

Phenomenology of religion has had a great impact on Latvian Lutheran theological thought in the first half of 20th century. Among the most influential figures one can name such prominent scholars as Rudolf Otto (1869-1937), Johann Friedrich Heiler (1892-1967), Gerardus van der Leeuw (1890-1950), William Brede Kristensen (1867-1953) and Nathan Söderblom (1866-1931), who place emphasis on the description of religious experiences trying to find in them the essence of religion. What is common to these scholars are attempts to define religion through human's encounter with the holy or the numinous in her experience on the grounds of vast material provided by the history of religion.

Phenomenology of religion as an approach to study of religion gained its importance and impact in Latvia due to Gustav Mensching (1901-1978), a prominent German theologian and scholar of religion, representative of comparative studies of religion. He was one among those scholars who established comparative studies of religion as an independent academic discipline and further developed phenomenology of religion.

Mensching's influence in Latvia is connected with his teaching duties at the Faculty of Theology at the University of Latvia during the period from 1927 to 1935. His influence and academic contribution was diverse. Working at the faculty he practically created a chair in general history of religion. In 1934 his book "The General Comparative History of Religions" was published

in Latvian language. This book introduced Latvian reader with the ideas of comparative studies of religion and phenomenology of religion in a systematic manner. Mensching also had a great influence on a generation of theologians and researchers, among which one can name Alberts Freijs (1903-1968) and Haralds Biezais (1909-1995). Unfortunately, it was not meant for the phenomenology of religion to expand and develop in Latvia due to World War II and the occupation of Latvia in 1941. Revival of interest in the phenomenology of religion commenced only after Latvia restored its independence in 1991, especially, in the research of Nikandrs Gills (1945-2009).

About 10 years after Mensching's death his student Udo Tworuschka (1949), professor in studies of religion at the University of Jena started to gather Mensching's scientific heritage that resulted in the foundation of Gustav Mensching's archive (Gustav-Mensching-Archiv). Since then research of Mensching's life and scientific heritage has rapidly developed.

In 2001 a conference was held at the University of Bonn in honour of Mensching's centenary, during which a question was raised about status and future of research about Mensching. After Hamid Reza Yousefi's initiative from 2002 to 2006 "Bausteine zur Mensching-Forschung", 12 volume series was published, the aim of which was to give a comprehensive insight into Mensching's life and academic endeavors, placing emphasis on his understanding of tolerance. The first volume in the series among other things provides a detailed Mensching's biography written by Yousefi and Ina Braun. A fragment of this work "*Bekleidung des Lebrestubles in Riga*" is translated here in Latvian by Ināra Cera and a brief introduction to Mensching's period in Latvia is also presented.

Translated fragment provides an insight into Mensching's life and work in Latvia, mainly focusing on the recollections of Mensching himself and materials found in Historical Archives in Germany. It must be noted that aforementioned scholar Gills in his article "Gustav Mensching and University of Latvia" also has written about Mensching's life in Latvia. His main biographical source is Latvian State Historical Archives and it can be viewed as complementary to the work of Yousefi and Braun.

Aīda Rancāne

### Agrarian and Fertility Rites in Mask Festivals in Latvia

The author discusses the fertility rites used in traditional mask festivals. The research is based on the collection of ethnographic data gathered during the 20-ies and 30-ies, augmented during the subsequent period, and deposited in the Collection of Latvian Folklore and in the archives of the Institute of the History of Latvia. On top of that, part of the empirical material has been acquired by the author at field researches in various parts of Latvia.

The analysis of the respondents' answers has led the author to conclude, that masks are vehicles for bringing of abundance and fertility. Masks and mask rituals constitute a significant element of the soil and fertility cults; they are semantically integrated within the ritual year, for the masks used in the marches – their appearance, activities and texts clearly bespeak of the purpose to foster fertility. They are unmistakably designed to closer approach the sacred secrets of life-propagation, so as to control it for the benefit of the community. The mask festivals awaken the dormant sources of vitality, they open up and enhance the creative life-energies and ensure successful continuation of life-cycles. Alongside the verbal, musical, sound-producing and kinesthetic elements, the mask rituals display an abundant use of visualisation effects. These are plainly connected with fertility symbolism. In order to reveal the basic meaning of the fallic symbolism – the life-giving effectiveness connected with masculinity in connotation with the physical, social and the divine power and bravery, the traditional mask marches in Latvia make use of various representations of the fallic symbol. Yet, the display of fallus is not only a divination of the male sexual organ, or a kind of demonstrative intimidation sign. It is used to imply the close connection between the human being and the creative phenomena of nature. Many archaic communities have associated fallus with the creator of the universe – a god or gods who ensure the fertility of the crops. A specific element of the Latvian mask rituals is *bluķis* (a log) which is also connected with the fallic symbolism. *Bluķis* is made of oak tree, which is a symbol of masculinity in the Latvian folklore. By hauling it from one farmstead to the

neighbouring one, a symbolic „fertilization” of the fields is taking place, and the people, by jumping over or around it, are participating in a significant ritual action. Thrashing, dancing, tease-singing, water-splashing are significant mask ritual actions connected with fertility; so are also play-acting of elements of marriage, name-giving and burrial rituals. It is worth mentioning, that such a rite as ritual ploughing, which is common in most of the North European mask festivals, is not to be found in Latvia. The author surmises that the ritual „fertilization” of the soil has been substituted in Latvia with the hauling of the *bluķis* performed at Winter Solstice Festival. As indicated above, *bluķis*, having been hauled from one farmstead to the other, is committed in the end to flames, so as to impart good fortune and protection to the fields and to the people. The incineration of the *bluķis* may be likened to a sexual act – the unification of the female (soil, horizontal) and the male (a log, vertical) principles. In a similar vein, in the Vedic India the pyre altar was looked upon as the female symbol and the ritual fire as the male principle, and their unification was an act of production of posterity.

Every community requires certain periods of time, when the barriers that have ensured the cohesion of society and have isolated, estranged individuals, are coming down. Such moments, when people are discarding their „shells”, and feel united with one another and with the world as a whole V. Turner has designated as *communitas*.<sup>1</sup> The author of the present article holds that the mask marches within the transformation rites are typical examples of liminality. The ritual objects are ambivalent – no one is completely oneself, nor a completely another being. The social statuses are lost. A person, an animal, a utensil, a fantastic creature – all become one in a unified world of masks. In a similar vein, excesses of eating, drinking and sexual activity, that are taking place in violation of every-day taboos and norms, are arch-typical in boarder-situations. In this way the tensions accumulated in the process of the maintenance of the system, are eased.

1 See: Turner V. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine deGruyter, 1969.

In peasant communities the notions about the cosmic order are formed by the concomitance of two cults – that of the burrial and that of fertility. These cults serve as marks for the comprehension of the human condition in the universe. Death is but a passing moment leading into another life. The function of the Mother Earth is to uphold the incessant life-cycle by enabling one form of life to pass into another one. Collective feasting is an essential element both of the agricultural festivities and of the rites of paying homage to the dead. The overabundance of the feasting, the various rites, the ritual orgies, etc., awaken and stimulate the natural resources of the people, allow them to experience full freedom. The ties between the ancestors, the crop harvest and the sexual life are so strong, that the burrial cults, the agrarian cults and those concerned with the inception of offspring become undistinguishable.

### Māris Vecvagars

#### The Less-Than-Five-Words Bishop

The article is a detailed study of the life and work of Bishop Kārlis Irbe (1861–1934), a man who had been actively involved in the formation of the Evangelical Lutheran Church of Latvia at the beginning of the 20th century, when Latvia gained independence after World War I. K. Irbe was consecrated Bishop of the Evangelical Lutheran Church of Latvia in 1922 and resigned the post in 1931, remaining a controversial figure in the ecclesiastical history of Latvia.

The title of the article is designed to refer to the very brief mention of K. Irbe's death in the official Year-Book of the Evangelical Lutheran Church of Latvia in 1935. The author holds that the contribution of K. Irbe has not been properly evaluated during the subsequent period, largely due to the very intricate character of the church – state relations in Latvia in the twenties and thirties of the last century. After the signing of the Concordat between the Vatican and the Latvian state in 1922, several legal steps were taken to deal with the property rights of various religious denominations, in particular concerning

the ownership of the significant church buildings in Riga. In 1923 the *Saeima* (Parliament of Latvia) adopted an *Act about the Allotment of the Cathedrals to the Latvian Ev.-Lutheran Bishop and to the Bishop of the Roman Catholic Faith in Riga*. The Act envisaged to pass the rights of use of the Riga *Dome* Church and the adjacent buildings to the Evangelical Lutheran Church of Latvia, while the Roman Catholic Church received similar rights with regard to St. Jacob's Church structures.

The article discusses in minutest detail the subsequent events, in particular the situation in the thirties, concerning the status of the *Dome* (re-named *Māras*) Cathedral Church that became an object of stormy political debates and drew mass media attention. These discussions included also questions concerning the rights of the German minority in Latvia and other politically sensitive issues. The author of the article holds that the political elite of Latvia of that period displayed lack of proper understanding of the constitutional principle of the church- state separation. The article contains detailed information about the work of the 6th Synod of the Evangelical Lutheran Church of Latvia in April – May of 1931, about the inter-denominational relations obtaining at that time, and the political struggles of the period. The respective positions of various political parties and of the fractions of the *Saeima* are discussed in detail. The pernicious role of various mass media and the swaying attitude of the public opinion in matters ecclesiastical are exposed. E.g. – on several occasions the plebiscite about the status of the Cathedral buildings came to nothing, due to lack of required quorum.

The detailed study of the historical background of the events is designed to demonstrate the salient and noble role of Bishop K. Irbe in upholding of the inalienable rights of the Evangelical Lutheran Church of Latvia. This stance may best be summarized in his own words: „...the Church is not an object of any give-and-take wrangle; it has to remain intact from the vulgar combinations of the political parties. The honour of our Church has been violated.”

The article draws abundant parallels between the events of the twenties and thirties of the last century and the party political struggles in the present-day Latvia.

The article contains archive materials: K. Krūza's notes on Kārlis Irbe.

## A.Misāne

Pioneer of *Dievturība* or Lutheran Lay Leader? The Life and Thoughts of Juris Lecs

Juris Lecs (1860- 1935) is commonly considered to be one of the pioneers or forerunners of *Dievturība*, the Latvian Pre-Christian revivalist movement. This is due to a tradition established by Ernests Brastiņš, movement's leader in the twentieth and thirties of the XXth century. However, a closer look at his biography and publications disclose a more complex picture. The aim of this chapter is to correct the above commonly held error. During the World War I, Lecs lived and worked in Luga, St Petersburg region. This is where his pamphlets *Aryans-Latvians* (1914) and *The Old-Latvian Faith and the Everyday Beauty of Their Soul* (1917) were written. Lecs returned to Latvia in 1918 and settled in Jelgava where he worked as a teacher and later became the local branch manager of the National Bank of Latvia. He was also the elder of the St Nicholas Lutheran parish and, in 1919, became the first ethnic Latvian president of the Courland's Lutheran Church Consistorium. His religious activities and high leadership positions in the church discredits the idea of him being involved in Pre-Christian activities of any kind and the foundation of a non-Christian congregation (as Brastiņš wrote) in particular.

At the same time, Lecs retained an amateur interest in prehistory and Pre-Christian religion of the Latvian people. He was a follower of the *Urmonotheismus* theory and believed that the ancient Latvian faith was protomonotheistic and, hence, he did not see any principal difference between his vision of it and Christianity. One of his aims was to prove that Latvians and Lithuanians are the proto Indo-European peoples from whom all other Indo-European or Aryan nations have originated.

## Indekss\*

- A**
- Abelārs 190  
Abrams 19  
Adamovičs Ludvigs 78, 82, 135  
Adenauers Konrāds 204  
Aizsils Arvids 125  
Akvīnas Toms 173, 180, 187-190,  
192-196, 198-200  
Albats Hermanis 147-148, 155  
Alberione Džakomo 170-171, 183  
Alberts Lielais 190  
Alinei Mario 112  
Alticers Tomass 33, 42-46, 45-46,  
48, 50, 54  
Anrī Mišels 7  
Anselms 195  
Antistens 72  
Anželike Pjērs 49  
Aristotelis 55, 60, 70, 189, 194  
Arvidsons Stefans 132, 141  
Augustīns Aurēlijs 194  
Avilas Terēze 39
- B**
- Bahtins Mihails 108, 118  
Baiburins Alberts 126  
Balla Emīls 92
- Barens Pols van 33  
Barts Karls 34  
Barons Krišjānis 118, 152  
Batajs Žoržs 33, 35, 40, 46-54  
Bencingers Imanuels 78, 82, 90-95  
Bergs Arveds 150, 153, 161-162  
Berlins Jesaja 190  
Bertolē Alfrēds 96  
Bētrams 182  
Biezais Haralds 80, 111  
Birznieks Alfrēds 158, 162-163  
Bleiks Viljams 44, 46  
Bočagovs Aleksandrs 150, 153, 162  
Bonaventūra, arī Fidanca  
Džovanni 194  
Bonhēfers Dītrihs 34  
Bops Francs 131-132, 136  
Brastiņš Ernests 133, 135, 137, 139  
Brauna Ina 80-84  
Buda, arī Siddhārtha Gautama  
*Siddhattha* Gotama) 56-57,  
60-61, 66-70, 72, 74-75  
Bude 91, 95  
Bultmans Rūdolfs 34  
Buševics Ansis 162  
Butule Helēna 79  
Būrs Teo de 193

\* Rādītājā nav ietverti atsaucēs unn *Summary* minēto personu vārdi.



**C**

Celestīns 177  
 Celms Jūlijs 150  
 Cera Ināra 97  
 Cermukša Paulīne 102  
 Cicerons 66, 70-71

**Č**

Čakste Jānis 144, 148-149, 155,  
 157, 163-164

**D**

Danielu Alēns 106  
 Danielū Ž. 184  
 D'Arka Žanna 171  
 Dekarts Renē 189  
 Deridā Žaks 31, 41  
 Dēķens Kārlis 150  
 Diogens no Sinopes, arī Sinopes  
   Diogens 59, 72  
 Dona Bosko 170-171  
 Dostojevskis Fjodors 34  
 Dzenis Antons 176

**E**

Eliade Mirča 78, 101, 110, 122-  
 123, 126  
 Epiktēts 55-56, 59-61, 63-65, 70,  
 73

**F**

Fegezaks M. (domājams Vegezaks  
 Manfrēds) 162  
 Firkss Vilhelms 150, 153, 162

Fidanca Džovanni, arī

  Bonaventūra 194

Fogts Roberts 158

Francisks no Asīzes,  
 arī sv. Francisks) 171

Francis no Sāles, arī Sāles

  Francis 171

Freijs Alberts 80

Frēzers Džeims Džordžs 111, 123

**G**

Gadamers Hans Georgs 20, 187,  
 200

Gelderbloms Ernsts 84

Geneps Arnolds van 118

Gills Nikandrs 77-80, 82-83, 134,  
 135

Gimbutiene Marija 100, 105, 110

Goldammers Kurts 78

Goldmanis Jānis 150

Gregors VII 206-207

Grēgorijs (Gregors) XVI 165-167

Grīnbergs Teodors 150

Grīnfelde Māra 6-7

Gulbis Ansis 149

**H**

Hamiltons Viljams 33, 36, 42,  
 44-45, 48, 52-53

Heilers Frīdrihs 77-78, 88, 91, 98

Heinrihs IV 206-207

Herders Johans Gotfrīds 84, 87

Hēgelis Georgs Vilhelms Frīdrihs  
 33, 42-43

**K**

Kalvins Žans 34, 204

Karneads 70

Katons Jaunākais 72

Kārkle Anna 102-103

Kellers Karls 150

Kemps Francis 149-150, 153, 162

Kenijs Antonijs 189-192

Kettelers, iespējams Kettelers  
 Vilhelms Emanuels 167

Kiope Māra 187-188, 199

Kirkegors Sērens 34

Klāra no Asīzes 172

Klements XIII 165-166

Konfūcijs 129

Koreckis Pēteris 153

Korjus Hannes 165

Kretjēns Žans-Luis 7-8, 18

Kristensens Viljams 77

Kristus 17-18, 20-22, 33-34, 36,  
 38, 42, 44, 52-53, 138, 167-174,  
 177-178, 180-181, 183, 185, 204

Krūmiņa-Koņkova Solveiga 6

Kublinskis (Kubļinskis)  
 Bernards 162

Kundziņš Kārlis juniors 88, 91

Kurtēns Žans-Fransiss 7-8

Kūle Maija 187

**L**

Ladusāns Staņislavs 187

Laipenieks J. 120

Laizāns Antons 149

Hērakleits 55

Hēsiods 72

Hildebrands Dītrihs fon 169

Hjūss Džons 166

Hobss Tomass 166

Holcmanis Vilis 153

Hrīsips 55

Huserls Edmunds 8-9, 10-11, 13,  
 15, 23, 25, 29

**I**

Ieva J. 163

Ignācijs no Lojolas 39

Irbe Kārlis, bīskaps 91, 143-148,  
 150, 157, 162

Irbe Kārlis, prāvests 144, 159

Ivanovs Roberts 149

Ivļeva Larisa 128

**J**

Jakobsons Romans /Romāns 41

Jansens Arnolds 170

Janssens Augusts 172

Jansone Ilze 6, 31

Jansons Jānis Alberts 102, 108-  
 109, 112, 117, 123, 125

Jānis no Krusta 39

Jēzus, arī Kristus 17-18, 20-22,  
 33-34, 36, 38, 42, 44, 52-53,  
 138, 167-174, 177-178, 180-181,  
 183, 185, 204

Josefi Hamids Reza 80-84

- Lakoste Žans-Īvs 191  
 Lamennē Felicits Roberts de  
 166-167  
 Langs Endrjū 140-141  
 Lazars Imre 208  
 Lecis (Lecis) Juris 131-142  
 Leons XIII 170, 180, 183, 185  
 Levinas Emmanuēls 18, 30  
 Lēvs Herards fan der 77  
 Lielozols K. 121  
 Lazars Imre 208  
 Lindvista Gaļina 209  
 Līdeks Osvalds 104, 107, 109,  
 114, 120  
 Lorcs (*Lortz*) Jozefs 166  
 Lubaks Anrī de 177  
 Luters Mārtiņš/Martins 34, 204  
 Lūse Agita 208  
 Lūsija Kristīne 40
- M**
- Manharts Vilhelms 113  
 Marions Žans-Liks 6-9, 11, 13-  
 25, 27-30, 51  
 Maritēns Žaks 186  
 Marks Aurēlijs 55-56, 59-62, 64,  
 72, 74  
 Markss Kārlis 34, 205  
 Mazlovskis Arnis 55  
 Megi Braiens 189-190  
 Meierovics Zigfrīds Anna 147-  
 148, 155  
 Menšings Gerhards 85, 88-89
- Menšings Ginters 86  
 Menšings Gustavs 84-92  
 Mērtons Tomass 40  
 Miltons Džons 167-168, 171  
 Mirčevska Mirjana 117  
 Misāne Agita 6, 131, 133  
 Milenbahs (*Mülenbachs*) F. 162  
 Morans Dermots 7, 9-10, 12  
 Morgana Deilija 110  
 Mugabe Roberts 210  
 Musonijs Rufs 64
- N**
- Niedra Andrievs 156  
 Niče Frīdrihs Vilhelms 32-35, 40,  
 43, 46, 50, 170, 198  
 Noireiters Ferdinands fon 89  
 Nonācs Oto 153  
 Nuroks Arons 162
- O**
- Ogorodnikovs Viktors 176  
 O'Rurks Eduards 155  
 Otaviāni Alfredo 169  
 Oto Rūdolfš 91-92  
 Ozoliņš Staņislavs 149
- P**
- Pabērzs Juris 149  
 Panaitijs 71  
 Pauļuks Jānis 149, 164  
 Pauļuks Kārlis 162  
 Peipers Jordans 139  
 Petrevics Andrejs 150

- Pāvils 38-39, 167, 170, 183, 185  
 Pijs V 168  
 Pijs X 176, 185  
 Pijs XI 171, 180-181  
 Platons 55, 60-61, 65, 70, 73,  
 193-194  
 Popers Karls 184  
 Porfirijš 69  
 Poseidonijš 73  
 Purgals Jānis 162  
 Pussuls V. 159
- R**
- Racingers Jozefs, arī  
 Raticingers 170  
 Rancāne Aida 6, 99, 102, 109,  
 116, 124  
 Rancāns Jāzeps 147-148  
 Raticingers, arī Racingers  
 Jozefs 170  
 Rāde Martins 84, 87, 90, 92, 94-  
 96, 98  
 Rāners Karls 177  
 Reinhards Gustavs 134, 151, 153,  
 162  
 Retelis P. 115  
 Rišīrs Marks 7-9, 24-28, 30  
 Rižakova Svetlana 103  
 Roskošs Jezups 176  
 Rozenvalds Juris 204  
 Ruso Žans Žaks
- S**
- Sads Donasjēns Alfonss de 35  
 Saivars Juris 142  
 Sanders Visvaldis 143, 162  
 Sāles Francis 171  
 Seneka 55-56, 59-65, 72-73, 75  
 Sēderblūms Nātans 77, 143  
 Siddhārtha Gautama (*Siddhattba*  
*Gotama*), arī Buda 56-57, 60-  
 61, 66-70, 72, 74-75  
 Singers Pīters 69  
 Sinopes Diogens 72  
 Simans P. (domājams Simanis  
 Pauls) 153  
 Skalbe Kārlis 149  
 Skujeniēks Marģers 153  
 Sokrats 55, 60, 65, 69, 72  
 Sosīrs Ferdinands/Ferdināns de 41  
 Springovičs Antonijs 175-176,  
 178-179, 181-183, 185-186  
 Stenders Gothards Frīdrihs 105  
 Straubergs Kārlis 103-104, 116  
 Strods Pēteris 175-176, 178-179,  
 183-184, 186  
 Sv. Francisks 171
- Š**
- Šārps Eriks 141  
 Šartjērs Rodžers 168  
 Šeps Hans Joahims 78  
 Šilings K. 99  
 Šleiermahers 198

Šlēgels Karls Vilhelms

    Frīdrihs 131

Šmids Vilhelms 140

Šmits Karls 140

Šmits Pēteris 99-100, 114-115

Šopenhauers Artūrs 74

Šrēders Leopolds fon 140

Šuvajevs Igors 187

### T

Tengēļi Lāslo 8, 24-27, 29

Terēze no Avilas, arī Avilas

    Terēze 39

Tertulliāns 172

Tēraudkalns Valdis 204, 207

Tērnors Viktors 129

Tillihs Pauls 34

Tokvils Aleksis de 165

Toporovs Vladimirs 103

Trasuns Francis 149-150, 153,  
162, 176

Trasuns Jezups 162

Trūps Heinrihs 179, 181, 184, 186

Turkopuls Odums 149

Tvoruška Udo 80

### U

Ulmanis Kārlis 85, 148, 160

Urbšs Antonijs 176, 178, 181-182,  
186

Ušacka Tekla 103

### V

Vahs Joahims 78

Vaivods Juliāns 183, 185

Valdenfelss Bernhards 7

Vanghaus 185

Vecvagars Māris 6, 143

Velde Te 196

Velkme Antons 149

Vesmanis Frīdrihs 149-150

Vējš Jānis Nameisis 187

Viļuma Inta 105

Vitgenšteins Ludvigs 31, 41, 189

Voltērs 166-167

### Z

Zadvinskis Pēteris 149

Zaratustra 32

Zāmuēls (Zamuēls) Voldemārs 160

Zemgals Gustavs 150-151

Zēnons no Kitijas 54

Zvagulis Pēteris 149



Izdevējs:

LU Filozofijas un socioloģijas institūts

Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940

tālr. – 67229208

fakss – 67210806

e-pasts – [fsi@lza.lv](mailto:fsi@lza.lv)

[www.fsi.lv](http://www.fsi.lv)

Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība: Nr. 2-0521