



Latvijas Universitātes  
Filozofijas un socioloģijas institūts

# Reliģiski- filozofiski raksti

**XIX**



**Rīga  
2015**

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

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

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

Galvenā redaktore: **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**  
Redaktori: **Jānis Nameisis Vējs, Māra Grinfeldē**  
Literārā redaktore: **Arta Jāne**  
Maketētāja: **Margarita Stoka**  
Vāka dizaina autori: **Kārlis Koņkovs, Matiss Kūlis**

### Zinātniskās redakcijas kolēģija

Latvijas Universitāte:

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

Ārzemju locekļi:

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

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

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

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

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

- © Latvijas Universitātes *Filozofijas un socioloģijas institūts*, 2015
- © Projekts „Reliģiskās pieredzes tematizācija post-liberālā garīguma situācijā: Latvijas gadījums”, 2015
- © Vāka un titullapas noformējums: Kārlis Koņkovs, Matiss Kūlis, 2015

ISSN 1407-1908

## SATURS / CONTENTS

### Solveiga Krūmiņa-Koņkova

- Civilizāciju sadursmes ēnā . . . . . 5  
*In the Shadow of the Clash of Civilizations* . . . . . 8

### Jānis Vējš

- Intellectual Respectability of Faith: Philosophico-Theological Approach* . . . . 11  
Kopsavilkums. Ticība kā intelektuāli cienījama nostādne . . . . . 20

### Arnis Mazlovskis

- On Free Will and Determinism* . . . . . 22  
Kopsavilkums. Par brīvo gribu un determinismu . . . . . 43

### Raivis Bičevskis

- Dievs un esamība Heidegera Cīrihes sarunā, Letoras  
un Cēringenes semināros . . . . . 46  
*Summary. God and Being in Heidegger's Zürich Talk,  
Le Thor and Zähringen Seminars* . . . . . 61

### ValdisTēraudkalns

- No konflikta līdz partnerībai: teoloģijas un socioloģijas  
attiecības no 19. gadsimta līdz mūsdienām . . . . . 64  
*Summary. From Conflict to Partnership: Relations between  
Theology and Sociology from 19th Century until Nowadays* . . . . . 92

### Svetlana Kovaļčuka

- Paris-Rīga-Paris: the impact of the Russian emigration in  
the activities of the Russian Orthodox Student Unity in Latvia  
(1927-1934)* . . . . . 94  
Kopsavilkums. Parīze – Rīga – Parīze: krievu emigrantu  
ietekme uz Krievu Studentu Pareizticīgās Vienības darbību  
Latvijā (1927-1934). . . . . 153

**Nadežda Beļakova**

Pareizticīgā Baznīca socialistiskā valstī: “sovjetizācija” un tās  
“eksports” pēc Otrā pasaules kara . . . . . 155

*Summary. Orthodox Church in the Socialist Country, “Sovietization”  
and its “Export” after World War II. . . . . 186*

**Ella Buceniece, Velga Vēvere**

*Recenzija. Individualitātes “mūžīgā aktualitāte”: viduslaiku  
renesanse fenomenoloģijā . . . . . 188*

Personu rādītājs . . . . . 197

## CIVILIZĀCIJU SADURSMES ĒNĀ

---

Gandrīz ik dienas mēs dzirdam par civilizāciju sadursmi, par kuru 1996. gadā rakstīja Semjuels Hantingtons<sup>1</sup> (1927–2008), un gandrīz ik dienu mēs dzīvojam ar sajūtu, ka nu tā neizbēgami notiek. Ne tikai Eiropa, bet arī mūsu katra mazā civilizācija tepat soļā distancē ap mums teju ies bojā, un mēs neko nevaram iesākt, kā tikai baidīties un klusējot noskatīties. Vai varbūt sacelties, lai izrautos no šaurās bezizejas telpas, kurā jūtamies iesprostoti...? Vai varbūt pacelties augstāk par debesīm, kas līdzīgi vākam noslēdzas pār mums...?

2006. gadā Hārvarda Universitātes profesors Nobela prēmijas laureāts Amartija Sens, oponējot Hantingtonam, uzsvēra, ka cilvēka civilizācijas identitāte, tas ir, viņa piederība kādai vienai civilizācijai, nav viņa liktenis. Mūsu pasaule ir pārāk aizrāvusies ar to, kā definēt cilvēka identitāti, aizmirstot, kas tad īsti cilvēku padara par cilvēku, proti, tā ir viņa spēja radīt – arī jaunas identitātes un daudzas iespējas nebūt iesprostotam kādā noteiktā “civilizācijas kastītē”.<sup>2</sup> Un, izrādās, ka arī Hantingtons tai pašā 2006. gadā ir domājis tāpat.<sup>3</sup> Uzsverot, ka turpmākajās desmitgadēs jautājumam par identitāti, kultūras mantojumu, reliģiju un valodu būs nozīmīga vieta pasaules politikā, viņš atgādina, ka pieaugošas migrācijas apstākļos

---

<sup>1</sup> Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1997.

<sup>2</sup> Ajami, Fouad. Enemies, a Love Story. *The Washington Post*. April 2, 2006. Lasīts elektroniskā formātā 22.12.2015. tiešsaistē: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/03/30/AR2006033001553.html>

<sup>3</sup> Chaudary, Amina R. The Clash of Civilizations Revisited. *New Perspectives Quarterly*, Vol. 24, #1. Winter 2007. Lasīts elektroniskā formātā 22.12.2015. tiešsaistē: [http://www.digitálnpq.org/archive/2007\\_winter/14\\_huntington.html](http://www.digitálnpq.org/archive/2007_winter/14_huntington.html)

ir īpaši būtiski saskatīt dažādo civilizāciju sadursmes pārrobežu telpā, tās jaunās esamības formas, kas ļaus cilvēkiem palikt par cilvēkiem arī tad, ja viņu ierastās civilizācijas robežas pēkšņi pārstās viņus aizsargāt. Bet, kā pasargāt savu esību, ja pēkšņi izrādīsies, ka tavas civilizācijas vispār vairs nav? Mums liekas, ka tas nav iespējams, bet tas jau tā ir bijis: mēs taču katrs varētu nosaukt kādu mirušu civilizāciju. Un vai 1940. gada vasarā daudziem nelikās, ka atkal kāda civilizācija iet bojā? Patiesībā mūsu vecākā paaudze jau zina, kā ir dzīvot arī pēc civilizācijas bojāejas, – kad vienīgais pamats, kas tev ir palicis, esi tu pats un kādam varbūt vēl Dievs, kurš arī šķiet esam jau kaut kur ļoti tālu, jau aiz debesīm...

Kā dzīvot civilizāciju sadursmes ēnā? Kā dzīvot, ja tavas civilizācijas vairs nav? No šāda skatpunkta, iespējams, var lasīt arī šos *Reliģiski-filozofiskos rakstus*. Par divu civilizāciju sadursmi raksta, piemēram, krievu pētniece Nadežda Beļakova, kuras interešu lokā ir Pareizticīgā baznīca padomju valstī. Vai pakļauties padomju varas noteikumiem un atteikties no savas ticības, vai nostāties tiem pretī, pat tad, ja šai pretestībai ir dzīvības cena? Cits šo *Reliģiski-filozofisko rakstu* autors – Arnis Mazlovskis to nosaucis par izšķiršanos starp determinismu un brīvo gribu. Savukārt Svetlanas Kovaļčukas apjomīgo rakstu “Parīze – Rīga – Parīze: krievu emigrantu ietekme uz Krievu Studentu Pareizticīgās Vienības darbību Latvijā (1927–1934)” vai arī Valda Tēraudkalna rakstu par teoloģijas un socioloģijas attiecībām no 19. gadsimta līdz mūsdienām varētu salīdzināt ar jaunas dzīvespasaules meklējumiem situācijā, kad šķiet, ka vecā pasaule jau vairs nav glābjama.

Tiem, kuri Hantingtona teorijā saredz tikai Eiropas civilizācijas (diez kura te visbiežāk tiek domāta – kristīgā, sekulārā, postkristīgā vai vēl kāda cita?) bojāeju, gribu atgādināt Hantingtona rakstīto: “Uzplaukstošajā etnisko konfliktu un civilizāciju pasaulē Rietumu ticība Rietumu vērtību universālumam cieš no trim problēmām: tā ir nepatiesa, tā ir amorāla un tā ir bīstama...”<sup>4</sup> Vēl 1996. gadā Hantingtons uzsvēra, ka tieši “Rietumu

<sup>4</sup> Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, p. 310.

iejaukšanās citu civilizāciju lietās, iespējams, ir bīstamākais nestabilitātes un varbūtēja globāla konflikta avots mūsdienu daudzcivilizāciju pasaulē”.<sup>5</sup> Šis Hantingtona grāmatas rindas, šķiet, līdz šim ir palikušas neizlasītas. Taču ikvienu grāmatu, īpaši, ja tajā saredzam savas nākotnes pareģojumu, reizēm ir vērts izlasīt vēlreiz. *Reliģiski-filozofiski raksti* vēlētos mudināt savu lasītāju nebūt paviršam.

---

<sup>5</sup> *Ibidem.*, p. 312.

Redakcijas vārdā **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**

## IN THE SHADOW OF THE CLASH OF CIVILIZATIONS

---

Almost every day we hear about the clash of civilizations, that was written about in 1996 by Samuel Huntington. We daily nourish the feeling that something is inevitably taking place. Not only the whole of Europe, but even our own small world here and next doors is about to collapse, and we are helpless to do anything about it, except watching the passage of the events. Or, maybe – to stand up and be counted, and to break out of our narrow precincts in which we feel ourselves incarcerated... Or, maybe to rise sky-high and to take a breath of Eternity.

In 2006 Professor of Harvard, Nobel Prize Winner Amartya Sen objected to Huntington by stressing that individual identity of belonging to any kind of civilization is not to be taken as an insurmountable obstacle. We have been too preoccupied with the definition of personal identity and have forgotten what are those factors that make us truly human – namely the creative capacity, the ability to build up new identities and not to be contained within a narrow “civilizations cage”. It turns out that in that same year of 2006 Huntington has voiced similar opinion. By stressing that the questions of identity, of cultural heritage, religion and language will be of immense importance in the coming decades. Huntington reminded that in the situation of increasing migration it will be extremely important to pay attention to the forms of existence obtaining in the boarder-situations, where people may find themselves unprotected by the traditional forms of civilized society. How to protect one`s being when it turns out that there is no civilization to protect you any longer? Most of us consider it impossible, yet we have had an experience of a similar situation. I the summer of 1940 we witnessed the



collapse of our civilization. The older generation knows full well what does it mean to keep on living after the collapse of a civilization, when the only thing that is left is your naked self and – maybe God Almighty, who is far above the sky...

How to live in the shade of the clash of civilizations? This is the angle from which to read the present issue of the Religious-Philosophical Articles.

A Russian scholar Nadezhda Belyakova, for example, writes about the clash of the two civilizations; her topic is the Orthodox Church in the soviet state. Either to play according to the soviet rules, and to give up one's faith, or to resist even at the price of life and death. Another author of the present volume – Arnis Mazlovskis discusses the problem of determinism versus free will. The sizable essay by Svetlana Kovalchuka "Paris – Riga – Paris" deals with the relations between the Russian Orthodox Student's Union and the Russian emigres in Latvia in 1927–1934. V. Tēraudkalns' investigation about the development of the relations between theology and sociology from the 19th century to the present time, reveals a situation, when it seems that "the ways of old" are beyond redemption.

I want to remind to those who see in Huntington's theory the concern with the preservation of the European civilization (one wonders: which one – the Christian, the secular, the post-Christian, or any other?) the words of Huntington: "In the emerging world of ethnic conflict and civilizational clash, Western belief in the universality of Western culture suffers three problems: it is false; it is immoral; and it is dangerous ..."<sup>1</sup> Even in 1996 Huntington stressed that "Western intervention in the affairs of other civilizations is probably the single most dangerous source of instability and potential global conflict in a multicivilizational world."<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. P. 310

<sup>2</sup> *Ibidem*. P. 312.

It seems that these lines of Huntington`s work have not been heeded. Yet, every book, especially if it is taken as a kind of prognostication of the future events, is worth re-reading again and again. The Religious- Philosophical Articles call upon the reader to be attentive.

**Solveiga Krūmiņa-Konkova**

J. N. Vējš

---

## INTELLECTUAL RESPECTABILITY OF FAITH: PHILOSOPHICO-THEOLOGICAL APPROACH

The issues of religion and morality, of faith *versus* reason have become highly topical in the public discourse in Latvia lately. The discussions concerning the role of religion in determining of moral actions have moved outside the precincts of purely personal concern and have acquired the form of a public debate on Church – State relations and related topics. In particular, for example, concerning the questions of the school curricula with regard to sexual education. Notwithstanding the fact that Latvia is constitutionally a secular state and the separation of State and Church has been regulated by law, initiatives have been undertaken designed to enhance the significance of the (reputedly) Christian values as against the immorality and depravity of the modern age. A parliamentary law has been enacted to ensure the proper level of “virtuous education” in schools and a special governmental body to supervise this process is to be set up. A significant number of intellectuals have condemned these measures as “censorship” and rejected them as an outrageous attack on personal liberty. The cleft between the defenders of traditional Christian values and the critics of the Church as an outdated obscurantistic institution has fired the imagination of pamphleteers and public opinion makers.

Discussion of the particular issues of this kind call for suitable theoretical solutions over a wide spectrum of faith/reason problematics. In particular – philosophical instruments are required for the evaluation of

the viability of religious apologetics argumentation in its confrontation with the (again: reputedly) scientific character of the modern world outlook.

The experience here in Latvia obviates the futility of attempts to solve the faith/reason and related problematics in an either-or manner. In order to avoid the attempts of “inventing a bicycle” it would seem appropriate to draw on the experience of the (once again: reputedly) older democracies where the theoretical solutions for tackling of the faith/reason issues have long ago been resolved in a manner avoiding cul-de-sacks of intransigent confrontation.

One such lesson of steering between the openly fideistic and avowedly scientific approaches is to be drawn from the so called Philosophical Theology school of thought that had become popular in the Protestant/Evangelical/Anglican academic milieu during the second half of the 20<sup>th</sup> century. The origin and the initial stages of development of this kind of apologetics have been discussed in my previous articles “Philosophical Theology: the Early Years” and “Philosophical Theology and the Linguistic Turn”<sup>1</sup> To remind of the gist of the problem. The overall apologetical strategy of (mainly) Protestant Christianity in the social and spiritual situation after World War II followed (basically) two strategies. The one – by drawing on the innovative solutions of Continental Philosophy; the other – by investigating of the logical status of religious discourse and using of the argumentative tools provided by the Anglo-American Analytical Philosophy.

The public interest concerning such discussions was attested by the immense popularity of e.g. J. Robinson’s book “Honest to God” (1963) and by the involvement of prominent philosophers and theologians in public theoretical confrontations as e.g. the F. C. Copleston’s – B. Russell’s radio debate on the existence of God (1948), or A. J. Ayer’s and

---

<sup>1</sup> Vejš J. Philosophical Theology: the Early Years // Reliģiski-filozofiski raksti XVI, Rīga, FSI, 2013, pp. 13–147; Vejš J. Philosophical Theology and the Linguistic Turn // Reliģiski-filozofiski raksti XVII, Rīga, FSI, 2014, pp. 119–132.

F. C. Copleston's discussion about the apologetical implications of Logical Positivism (1949).

In the latter case, the discussants registered the sharp disagreements between the positions of the theistic metaphysics and the principle of verification that lies at the heart of the modern scientific world outlook as it had been shaped by positivistic philosophy.<sup>2</sup>

It was in such an intellectual and spiritual situation during the sixties and seventies of the previous century that a vigorous apologetical movement appeared drawing its inspiration from the contemporaneous variety of British Analytical philosophy. A number of prominent scholars – both theologians and philosophers – were involved: Anthony Kennan (“The God of the Philosophers”, Oxford, 1979), D. Z. Phillips (“Faith and Philosophical Enquiry”, London, 1970; “Religion without Explanation”, Oxford, 1976), Anthony Flew (“The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God, Freedom and Immortality”, London, 1976; “God and Philosophy”, New York, 1966; Thomas McPherson (“The Philosophy of Religion”, London, 1965) and others.

The general purpose of these apologetical efforts was to attempt to establish a credible balance between the transcendental claims of the

---

<sup>2</sup> A. Ayer's case is contained in the verdict: “You put forward your metaphysical statements as ultimate explanations of fact, but you admit that they are not explanations, in any accepted sense of the term, and you cannot say in what sense they are explanations. You cannot show me how they are tested, and you seem to have no criterion for deciding whether they are true or false. This being so, I say they are nonintelligible”. [A. J. Ayer and F. C. Copleston Logical Positivism – a Debate. In: A Modern Introduction to Philosophy. Readings from classic and contemporary sources. Edited by Paul Edwards and Arthur Pap. The Free Press of Glencoe, Inc., 1963, p. 617].

F. C. Copleston's position is summarized in the following way: “When you say that metaphysical propositions are meaningless because they are unverifiable in your sense, I do not think that this amounts to more than saying that metaphysics are not the same as empirical science. In short, I consider that logical positivism, apart from its theory of analytic propositions, simply embodies the notion of nineteenth century positivism that the terms “rational” and “scientific” have the same extension. This notion may correspond to a popular prejudice, but I see no adequate reason for accepting it”. [Ibid., p. 618.].

Christian faith and the pragmatic character of the modern scientific world outlook.

One of the authors who, in my opinion, proved to be most successful in reaching this objective was William Donald Hudson – at that time (in the sixties and seventies) – Senior Lecturer in Philosophy at the University of Exeter. Hudson's contribution to the general development of British philosophical tradition deserves special notice. He is the author of several significant works on the subject of moral philosophy. His "Moral Philosophy" (Anchor Books edition, 1970) is a clear-cut exposition of the analytical ethics; his "Reason and Right" (Macmillan and Co Ltd., 1970) presents a critical examination of Richard Price's moral philosophy; he is the editor of "The Is/Ought Question" – a collection of essays that significantly contributed to the development of analytical ethics (W. D. Hudson. *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problems in Moral Philosophy.* Macmillan, 1969).

W. D. Hudson is also one of the first of the British philosophers to turn his attention to the significance of the teaching of Ludwig Wittgenstein in general and to its applicability for the phenomenon of religion in particular. He has analyzed Wittgenstein's thought in a number of works: Hudson W. D. "Ludwig Wittgenstein: The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief" (London, 1968); Hudson W. D. "Wittgenstein and Religious Belief" (London, 1975); Hudson W. D. "A Philosophical Approach to Religion" (London, 1974) and in some minor publications.

Ludwig Wittgenstein's uniquely novel philosophical approach begun to gain popularity at the beginning of the 1950-ies (his "Philosophical Papers" having been published posthumously in 1953). This specific approach became the source of variegated culturological interpretations being applied to a whole range of humanities disciplines. It facilitated the appearance of the linguistic philosophy, especially through the works of J. L. Austin and the ordinary language philosophers. This movement did not by-pass theological apologetics; as a matter of fact – "New Essays in Philosophical Theology – the work that reputedly started the "philosophical theology" approach – was composed at a time when the investigation

of Wittgensteinian legacy was just beginning to gain momentum. Subsequently a spate of works appeared dealing exclusively with the heritage of Wittgensteinian thought: Kerr F. *Theology after Wittgenstein* (Oxford, N. Y. Blackwell, 1986); Kenny Anthony. *The Legacy of Wittgenstein* (Oxford, Blackwell, 1984), etc. The general approach of the authors who were involved in the “domestication” of Wittgensteinian teaching for the needs of theological discourse range from enthusiastic exposition of “God-talk” as a means for apologetical justification of Christian faith (e.g. – the ideas of “religion without explanation” upheld by D. Z. Phillips) to skeptical denial of the logical viability of such an enterprise (e.g. – K. Nielsen’s attacks on “Wittgensteinian fideism”).

W. D. Hudson’s initial appraisal of Wittgenstein’s teaching as an apologetical tool may be characterized as a well-balanced intellectually honest enterprise. He carefully investigates all the pros and cons for theistic belief within the generally secularistic, even atheistic climate of modern cultural set-up. Hudson’s research tactic may be aptly described as an attempt to prove “the intellectual respectability of faith” – to use the phrase that is ever so often recurring in his works. Hudson’s approach is distinguished by the fact that he rejects a simplistic way of solving the faith/reason problematics either by attempting to treat religion in a scientific fashion, or to divorce it from science altogether. In one of his earlier works (“Ludwig Wittgenstein. The Bearing of His Philosophy upon Religious Belief”, London, 1968) in discussing Wittgenstein’s example about the talk about the Last Judgment, Hudson comments:

“The point here is that it is just as foolish to think that you can dispose of religion by pointing out that it is bad science as it is to think that you can prove it by claiming it to be good science”.<sup>3</sup>

The sympathetic originality of Hudson’s approach is to be seen in the fact that he does not look for ways of countering agnosticism as a general philosophical stand; he is rather attempting to provide means for the

---

<sup>3</sup> Hudson W. D. *Ludwig Wittgenstein. The Bearing of His Philosophy upon Religious Belief*. London, 1968. P. 51.

believer to deal with the intellectual discomfort arising out of the cognitive cleft between faith and reason.

It would be dishonest – he says – not to give some lingering doubt that beset one as a theist (18). How to deal with the feeling that religion may be just a shared phantasy (like belief in Santa Claus, for example), or to react to the theses that religion has become obsolete (arising out of Wittgenstein's dictum, that language-games may exhaust themselves).

These questions – Hudson asserts in his earlier work – bring us to the front-line of Christian apologetics and any adequate defence of Christian theism must take account of them.<sup>4</sup> In his major work "A Philosophical Approach to Religion" Hudson diagnoses the situation of faith in modern society in the following pessimistic manner:

"The prevailing intellectual climate of our time is deeply secular, the propositions of our culture and civilization, largely atheistic. The last thing, which could be said of this age [...], is that it is an age of faith. So complete has been the process of intellectual secularization [...] that religion can only be made sense of when its characteristic explanations and experiences are seen as departures from the norm. That is to say, we can understand religious accounts of what goes on only when we see what they leave out of, or add to, our more intellectually respectable ways of explaining things".<sup>5</sup>

In an effort to reach a new intellectual platform, a non-partisan angle from which to view the phenomenon of religiosity, Hudson pays due attention to the analysis of the terms involved in the discussion – secularization, rationality, etc. He distinguishes between practical secularization, which is but a superficial phenomenon and the secularization at a deeper intellectual level that arises out of scientific logico-positivistic approach. Hudson presents an overview of the traditional attempts to prove the objectivity of God's existence drawn from the established theological and

<sup>4</sup> Hudson W. D. Ludwig Wittgenstein. The Bearing of His Philosophy upon Religious Belief, p. 69.

<sup>5</sup> Hudson W. D. A Philosophical Approach to Religion. The Macmillan Press Ltd. London, 1976, pp. XII–XIII.



philosophical apologetics – The Ontological proof, The Cosmological argument, etc. All these arguments – Hudson holds – came to naught with the appearance of the Logical Positivist theory of meaning, brandishing all God-talk as meaningless. This puts the problem of secularization in a different perspective.

“It is a mistake to think – he says – that secularization simply means that many people have ceased to believe in God. We penetrate more deeply into the notion – and the fact – when we realize that methods of explanation and principles of actions, which owe nothing to the concept of god, have become so widespread that they now inform and direct the entire intellectual life of modern man. But we arrive at the bedrock of secularization only when we see that it is fundamentally a notion of what does or does not make sense. The challenge of secularization is, in the end, not simply that religious beliefs are unpopular or out of date, but that they are meaningless”.<sup>6</sup>

It is at this point that Hudson sees the opportunity for turning the scales of the apologetical argumentation. The logico-positivistic verificationism is vulnerable in much the same way as any metaphysical epistemological theory is, and thus the intellectual prestige of faith may be safeguarded by the use of the Wittgensteinian language-game paradigm.

The question “How can I prove that God exists?” – Hudson says – is systematically elusive to an affirmative answer. But much the same – he continues – may be said about any other sphere of knowledge.

“Anything which exists, exists *as* something. The things physical scientists talk about, for example, exist as physical objects, the things moralists talk about as moral obligations and so on. It is no use taking the question “Does God (or god) really exist to either of them because God is by definition neither physical object nor moral obligation”.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Hudson W. D. A Philosophical Approach to Religion, p. 119.

<sup>7</sup> Ibid., p. 101.

This line of argumentation – a prudent amalgamation of objectivistic and subjectivistic approaches by concentrating attention on the linguistically-communicative aspects of reality – was subsequently applied in the various offshoots of the so-called communicative theology, imaginative apologetics, etc.

Discussing the Wittgensteinian theory that leads to the idea about the plurality of discourses Hudson observes: “These universes of discourse are not isolated from one another” and “Reality, in final and absolute sense, is not something which we can discover. In the last analysis what we take to be ‘real’ is a matter of choice. We have to make up our own ultimate ontological decision; we have to make up our own minds what criteria we will use for the application of the word ‘real’.”<sup>8</sup>

Thus, the pivotal term of Hudson’s apologetical project becomes the term ‘rationality’. He does not press for one singular definition of the term, he allows – in a typically Wittgensteinian and Austinian manner – for the fluidity and ambiguity of what we take to be rational within the context of each particular discourse. Such an approach helps him to take a critically evaluative stand in judging the merits of the religious apologetically topic in general, as consisting of both rational and irrational component parts which correspond to the rational and emotional set-up of the human mind.

“I think [...] that if we take ‘rational’ in its usual sense, then some of the things which religious believers have said about god are rational, and some are not, but I certainly do not think that all talk of god is irrational”.<sup>9</sup>

This observation – that the fundamental stock of beliefs that characterize Christianity (and other faiths, for that matter) should be able to stand the scrutiny of intellectual analysis so as to ascertain about the presence of both rational and irrational elements within them, – and accordingly evaluate their respectability within the general intellectual climate

<sup>8</sup> Hudson W. D. A Philosophical Approach to Religion, p. 104.

<sup>9</sup> Ibidem.

of the day – is the chief novelty of Hudson’s apologetical proposals. The instruments for achieving this end are drawn from the tool-box (to use Wittgensteinian imagery) of the analytical and, in particular, the linguistico-analytical philosophy. These tools are systematized (and applied to concrete facets of Christian belief) by Hudson in the following manner: (1) Proportioning belief to the evidence; (2) avoiding self-contradiction; (3) using language intelligibly and (4) practicing open-mindedness for new kind of information.

The use of these argumentative tools for the exposition of any theological theme chimes in with the general analytical tradition and correspond to the prescriptions that allow to differentiate between analytic and non-analytic approaches within any branch of humanities research. Such prescriptions have been succinctly and admirably formulated e.g. by Michael Rea in his Introduction to “Analytic Theology. New Essays in the philosophy of theology”. M. Rea stresses the necessity of logical coherence, clarity, the use of counter-examples, spelling out of hidden assumptions, prioritization of precision and other devices that make analysis of discourse academically convincing.<sup>10</sup> Without getting involved into the Continental *versus* Analytical philosophy discussion, that has been going on for about half a century, I maintain that W. D. Hudson’s care about the intellectual respectability of religious apologetics is one of the initial attempts to provide a suitable scientific answer to the secularistic, atheistic ethos of the present age.

As to the Latvian public opinion concerning the morality debate and other burning issues within the contemporary liberal set-up, the apprehension of the possible solutions of the faith/reason problematics that have gained attention in the past and are invigorating the modern way of life remains a permanent task.

---

<sup>10</sup> Crisp O. D., Rea M., editors. *Analytic Theology. New essays in the philosophy of theology*. Oxford, 2011, pp. 5–6.

## Ticība kā intelektuāli cienījama nostādne

### Kopsavilkums

Pēdējā laikā Latvijas sabiedrībā uzvirtojušās diskusijas par jautājumiem, kas ietiecas reliģijas (ticības) un racionalitātes (prāta apsvērumu) jomā. Šī iemesla dēļ vērts iepazīties ar garīgās un intelektuālās dzīves norisēm, kuras izveidojušās vakareiropeiskās (jeb tā saucamās Rietumu) sabiedrības demokrātiskajā un liberālajā gaisotnē. Rakstā aplūkota teoloģiski filozofiska rakstura diskusija, kas aizsākusies pagājušā gadsimta otrajā pusē par ticības un prāta savstarpējo saspēli modernā domāšanas kultūrā. Tā ir “filozofiskā teoloģija”, kuras sākotne aplūkota autora iepriekšējās publikācijās. Rakstā pievērsta uzmanība britu filozofa Viljama Hadsona (*William Donald Hudson*) pētījumiem analītiskās filozofijas, morāles teorijas un teoloģijas saskarsmes joslā. V. Hadsona devums iezīmīgs ar to, ka viņš bijis viens no pirmajiem angļu un amerikāņu filozofiem, kas pievērsies Ludviga Vitgenšteina mācības kulturoloģiskajām konsekvencēm un tās ietekmei uz teoloģijas un ētikas problemātiku it īpaši.

V. Hadsons kritiski analītiskā manierē izvērtē Vitgenšteina mācības (valodspēļu u.c. koncepciju) lomu reliģiskās ticības izpausmju racionālistiskai pamatošanai, noraidot nepieciešamību novilkt nepārkāpjamu robežu starp zinātņi un reliģiju, starp prātu un emocijām. Tanī pašā laikā V. Hadsons proponē panākties pretī ticīga cilvēka iespējamām mentāla rakstura grūtībām, reflektējot par moderno dabaszinātņu – un vispār par tā saucamā modernā pasaules redzējuma – atziņām saistībā ar tradicionālajiem reliģi-

jas priekšstatiem. V. Hadsons sniedz vienu no pārlicinošākajiem reliģiskās ticības un zinātnisko priekšstatu savienojamības modeļiem, aprādot, ka “vienlīdz aplami būtu reliģiju noraidīt, iztēlojot to kā sliktu zinātņi, kā arī censties to pierādīt kā labu zinātņi”. Citiem vārdiem sakot, – problēma par zinātniskuma un reliģiozitātes savstarpējo sasaisti risināma nevis scientiskā vai-nu-vai režīmā, bet gan holistiski iekļaujošā pretrunīgās nostādnes samierinošā manierē. Tas dod iespēju analizēt reliģiozitātes psiholoģiskās un sociālās izpausmes, aplūkojot ticību kā intelektuāli cienījamu (respektējamu) fenomenu.

Arnis Mazlovskis

---

## ON FREE WILL AND DETERMINISM

When beliefs based on direct experience are replaced with a scientific outlook, some former views require revision, notwithstanding the fact that practical implications of this experience may be viable. Thus, the heliocentric planetary system being substituted for the geocentric one, the sophisticated constructs of epicycles and deferents became superfluous though sun's perceptible course in the sky preserved its common meaning. In the long and penetrating discussion on free will and determinism, admonitions are continuously evoked that our moral and legal system would collapse if natural causality is extended to human volition.<sup>1</sup> This opinion may be impugned even if the radical form of determinism is accepted. However, an according transformation of attitude to agents' behaviour, shift of accents and update of relevant terms and concepts are on the agenda.

### Psychology of Volition and the Determinism-Indeterminism Problem

As freedom is one of chief human benefits, issues of proper choice and its restrictive conditions have perplexed philosophers since antiquity. Scrupulous examination reveals that different kinds of factors not only limit our will but even affect understanding its nature.

---

<sup>1</sup> *Free will*. [www.newadvent.org/cathen/06259a.htm#mod](http://www.newadvent.org/cathen/06259a.htm#mod) (Retrieved 10.05.2014).

Persons choose and act while having certain doxastic and motivational sets. It is the whole personality which is the source of volition.<sup>2</sup> In Aristotelian phrase, choice may be called either thought related to desire or else desire related to thought.<sup>3</sup> Intentions become efficient through exertion of resources accessible to the decision maker. Will implementation is diversely restricted by physical, political, legal, economic, and psychological obstacles. It is commonly admitted that volitions are influenced by internal factors: inheritance, early upbringing, phobias, neuroses, addiction, disinformation, covert control, and subduing impulses, too. A perfectly free choice should be fully explicable intentionally in terms of justifying arguments and aims.

Exhortations to psychological freedom by famous moralists are well known. People overwhelmed by anger, malice or lust become slaves of these passions; on the contrary, virtuous men can be neither compelled nor hindered.<sup>4</sup> The New Testament proclaims that knowing truth is a way to make oneself free.<sup>5</sup> The ideal of inner freedom has a prominent role in the ethics of Epictetus. Liberty is obtained not by acquiring what one wants but by restricting one's desires. A really free man can be worried and disturbed by nobody except himself.<sup>6</sup>

Rational deliberators have a pre-reflexive commitment that except the mentioned restrictions they are free.<sup>7</sup> In deliberation, different available options are experienced, the first of them being the ability to exert an action or to abstain from acting.<sup>8</sup> The intuitive conviction of free will is so important that tracking objective motives paralyzes vigorous choice:

---

<sup>2</sup> Aristotle. *Nicomachean Ethics*, 1113b17.

<sup>3</sup> *Ib.*, 1139b4-5.

<sup>4</sup> Philo of Alexandria. *Every good man is free*, VII (45); IX (60).

<sup>5</sup> *Evangil of St. John*, VIII, 32.

<sup>6</sup> Epictetus. *Discourses*, Δ, I, 175; A, XIX, 8.

<sup>7</sup> Nelkin D. *The sense of freedom*. [www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwNelkin.html](http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwNelkin.html) (Retrieved 18.02.2014).

<sup>8</sup> Kapitan T. *Deliberation and presumption of open alternatives*. [www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwKapitanDeliberation.html](http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwKapitanDeliberation.html) (Retrieved 11.05.2014).

decision making requires a blind spot in the self-analysis.<sup>9</sup> The main philosophical problem concerning free will is its dependence on pervasive powers understood as dominating the universe. These powers may be of mythological, numinous, logical or natural order. The kinds of determinism corresponding to each of these possible factors of influence are called fatalism, theological, logical, and nomological determinism.

Fatalism is the belief in predestined course of events. Ancient Greeks had a goddess of destiny named Μοίρα κραταιά, who was also called the necessity, Ananke. Men's efforts to escape destiny were doomed futile: *fata viam inveniunt*. In the legends about Oedipus and Perseus, sinister oracles remain inevitable despite the endeavour of the protagonists to dodge them.

Religiously motivated determinists believe that human freedom of choice may be limited by supernatural powers, *viz.* Creator in the theistic religions of Judaism, Christianity and Islam or by *karma* in those of Indian origin.

Logical determinism induces quandary from the fact that the truth-value of any propositions is timeless. Human options corresponding to true propositions about forthcoming events can only become real. Logical determinism finds support in the models of a multidimensional universe developed by Minkowski and Einstein. In these models, time is just one dimension of cosmos beside length, width and depth, and future events lose the tint of absolute novelty.

In the present paper, the types of nomological determinism and their repercussions are considered in more detail.

In ancient Greek philosophy, Democritus, Heraclitus and Empedocles formulated the principle of causality. Socrates initiated the rationalistic teaching that an agent is obliged to pursue the chief good apprehended by her mind.<sup>10</sup> Plato<sup>11</sup> and Aristotle<sup>12</sup> were convinced about the universal

<sup>9</sup> Nagel Th. *Freedom and the view from nowhere*. [www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwVariousNagel.htm](http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwVariousNagel.htm) (Retrieved 29.09.2013).

<sup>10</sup> Plato. Protagoras, 345e; 358c.

<sup>11</sup> Plato. Philebus, 26e; Timaeus, 28a.

<sup>12</sup> Aristotle, Metaphysics, 1033b31.



role of causality. Diodorus Kronus asserted the identity of the possible with the necessary and deemed future events to be as defined as past ones are.<sup>13</sup> Epicurus admitted a fundamental indeterminism in the motion of atoms.<sup>14</sup> Chrysippus maintained determinism but stipulated that random impressions mature into decisions only after our approval.<sup>15</sup> English empiricists were radical determinists. Hobbes stated that inclination and desire necessarily proceed from causes. If there be no cause of an event, it should occur at any moment, what is impossible. Hobbes thought that the absence of impediments in the nature and intrinsic quality of the agent was sufficient for liberty. In his opinion, freedom and necessity are not contradictory.<sup>16</sup> Thereby he founded the seminal view called compatibilism. Locke claimed that the description of will as free was not adequate: “[...] a man is not at liberty to will, or not to will, anything in his power.”<sup>17</sup> Spinoza stressed the concatenation of causes and effects: there cannot be discerned a starting point that constitutes the ultimate origination of behaviour. He wrote that humans falsely considered themselves free only because they were conscious of their volitions and desires but ignorant of the necessitating causes.<sup>18</sup> Schopenhauer observed that everyone regarded himself free *a priori*; however, one had to discover *a posteriori* with amazement that one had been obliged to play his role in spite of deliberation and resolution.<sup>19</sup> Nietzsche exposed the free will “professed in metaphysical superlatives by the half-educated” as *causa sui*. He compared this standpoint to the recklessness of Münchhausen, who wanted to lift himself by hair out of the swamp – in our case, that of non-existence.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Epictetus. Discourses, B, 19, 1.

<sup>14</sup> Cicero M.T. De finibus bonorum et malorum, I, 6, 19.

<sup>15</sup> Cicero M.T. On Fate, XIX (44).

<sup>16</sup> Hobbes Th. Leviathan, XXI.

<sup>17</sup> Locke J. Essay Concerning Human Understanding, XXI.

<sup>18</sup> Spinoza B. Ethica ordine geometrico demonstrata. Pars II, Propositio, XXXV, Scholium; Propositio XLVIII.

<sup>19</sup> Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. I Band. – Leipzig: Philipp Reclam jr., [s.a.]. – S. 167.

<sup>20</sup> Nietzsche F. Jenseits von Gut und Böse. – Leipzig: C.G. Neumann, 1886. – S. 21.

His exhortation to “self-making” does not mean independence of one’s native talents, instincts, one’s environment and culture. It is “becoming who you are”.<sup>21</sup>

Compatibilists admit that a person is free to do some thing when all that is required to do it is that he *will* do it.<sup>22</sup> The aetiology of volition is outside the field of their scrutiny. Philosophers who refuse compatibilists’ point of view are called incompatibilists. Metaphysical free will is defended by libertarians and denied by their opponents, who are called hard determinists, naturalists, necessitarians, restrictivists, or pessimists. Libertarians think that a decision and the subsequent action are free if they are caused by active formation of preference which results from a non-coerced exercise of agent’s evaluating faculty.<sup>23</sup> Nowadays, free will is interpreted as a psychological component supplementing the biological causation.<sup>24</sup>

Aristotle was a libertarian.<sup>25</sup> The significance of agent’s own arbitration was stressed by Carneades, Antiochus of Ascalon and Posidonius. Defending free will, Cicero wrote: “[...] those who introduce an eternal series of causes and deprive the human soul of free will subjugate it to the necessity of fate.”<sup>26</sup> Descartes thought that the will is naturally so free that it can never be restricted. He saw the source of this liberty in the spiritual nature of *ego*.<sup>27</sup> Kant agreed with determinists that in the empirical world,

<sup>21</sup> Solomon R. Nietzsche on Fatalism and “Free Will”//*J.Nietzsche Studies*, 23 (2002), 63-87.

<sup>22</sup> Davidson D. *Essays on Actions and Events*. 2nd ed. – Oxford: Clarendon Press, 2001. – P. 63.

<sup>23</sup> Clarke R. Libertarian views: critical survey of non-causal and event-causal accounts of free agency//*Oxford Handbook of Free Will*. Ed.R.Kane. – Oxford University Press, [2002]. – Pp. 356-381. ISBN 978-0-19-517854-8.

<sup>24</sup> Cashmore A.R. The Lucretian swerve: the biological basis of human behavior and the criminal justice system//*Proc.Natl.Acad.Sci.USA*, 107 (2010), 4499–4504.

<sup>25</sup> Aristotle. *Nicomachean Ethics*, 1113b6.

<sup>26</sup> Cicero M.T. *On Fate*, IX (20).

<sup>27</sup> Descartes R. *Les passions de l’ame*. Paris: Flammaron, 1998. Ie partie, article XLI. ISBN 2080708651.

there is no freedom notwithstanding the fact that some grounds of action do not lie outside the agent but in her. However, he strongly disapproved of the compatibilist idea of freedom and called it a wretched subterfuge of liberty. As libertarians in general, for locating free will he was forced to resort to entities exempt from natural necessity. Kant set the origin of spontaneity in persons insofar as they are things-in-themselves.<sup>28</sup> This solution is fraught with the same inconsistency as identifying things-in-themselves with the source of sensations: while causality is defined by Kant as a category of mind and declared valid for the empirical world, in both cases it surprisingly appears capable of crossing the boundary between the two realms. Kant avowed that the motivation of free choice remains obscure.<sup>29</sup>

The idea of internal freedom is accentuated by existentialists. Due to the prevalence of existence over essence, there-being finds no aforesaid programme. Being means ability of proper existence, freedom of self-choice.<sup>30</sup> In the philosophy of Sartre, man's freedom is considered to be more than an asset, it is a curse: having been thrown into the world, man has utter responsibility. The exaltation of psychological liberty evolved up to a postulate of absolute ontological freedom by this philosopher.<sup>31</sup>

Contemporary libertarians claim 'agent causation': they present self-forming choices as caused by agent's efforts.<sup>32</sup> Agent-causal theories posit a *sui generis* form of causation, which is irreducible to event-causal processes in the agent. Van Inwagen suggested that though no one could give an intelligible account of incompatibilist freedom, yet we had to continue

<sup>28</sup> Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. – Leipzig: Philipp Reclam, [1878]. – S. 114–119.

<sup>29</sup> Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. – Berlin: L.Heimann, 1869. – S. 173.

<sup>30</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, [2006]. – S. 143; 187. – ISBN 3-484-70153-6.

<sup>31</sup> Sartre J.\_P. *L'existentialisme est un humanisme*. [www.danielmartin.eu/Textes/Existentialisme.htm](http://www.danielmartin.eu/Textes/Existentialisme.htm) (Retrieved 14.02.2014).

<sup>32</sup> Kane R. The Significance of Free Will. – Oxford: Oxford University Press, 1996, 268 pp. ISBN 0-19-512656-4.

believing in it.<sup>33</sup> Of course, such solicitation is not more necessitating than Kant's postulates of the practical reason. It has been contended that agent-causality does not necessarily require substance dualism. Ontologically emergent causal power might be sufficient, which remains a property of the biological organism.<sup>34</sup>

Persons take decisions in conformity to their character and life-history but this truth does not efface the conundrum of free will *versus* determinism. Event-causality for mental acts is an inductive generalization and lacks the self-evidence of universally valid truths. Moreover, experimental verification required for empirical facts seems unattainable. Libertarians assume that there exist (perhaps rare) opportunities of rearranging the self while determinists opine that the way a person chooses is not under his control. From naturalist point of view, if freedom of will means that under identical conditions we would be able to decide or act differently, then it is an illusion.<sup>35</sup> The discord is underpinned by our opposed attitudes as agents or investigators. In social practices, we experience ourselves and partners as free and responsible. Inversely, impartial explanation of behaviour tends to recognize extended causality. The validity of causation for any mental events especially gains relevance when their neuro-physiological correlates are considered.

### Scientific Implications of Voluntary Acts

Lucretius seems to be the first thinker who based free arbitration on natural randomness: he saw causes of human behaviour in Epicurean swerve of elementary particles occurring besides physical forces and impulses.<sup>36</sup> In the 20<sup>th</sup> century, new attempts of finding grounds for free

---

<sup>33</sup> Van Inwagen P. *An Essay on Free Will*. – Oxford: Clarendon Press, [1983], 248 pp. ISBN 0-19-824924-1.

<sup>34</sup> O'Connor T. *Libertarian views: dualist and agent-causal theories*//*Oxford Handbook of Free Will*. – Pp. 337–354.

<sup>35</sup> Walter H. *Neurophilosophy of free will*//*Oxford Handbook of Free Will*. – Pp. 565–575.

<sup>36</sup> Lucretius Carus. *De rerum natura*, II, 277–293.

choice were made after Heisenberg formulated the uncertainty principle of quantum objects. If a system is in a particular eigenstate of an observable, there is not a unique measurement for another observable because the system is not in the eigenstate of that observable. Many scientists, including Schrödinger, one of the founders of quantum mechanics, refuted the role of quantum uncertainty in biological systems because their relevant dimensions surpass those of elementary particles by several orders of magnitude.<sup>37</sup> However, chaos calculus has shown more recently that minute differences in initial conditions may be amplified to macro-scale effects. It is also a misconception that quantum effects are not events but theoretical entities<sup>38</sup>. Quantum mechanics is applicable to explaining heat capacities and magnetic susceptibility, and experiments in superconductivity and quantum optics have proved its feasibility for real tasks. The main argument against this supposed solution of the free will problem is of a different kind. Quantum randomness has purely physical nature, and volition subject to chance is not freer than that determined by definite causes. As Norbert Wiener neatly put it, Tyche is as relentless a mistress as Ananke.<sup>39</sup> The invalidity of pure chance as basis of intelligent deliberation is the essence of the *Mind* argument against indeterminism. For libertarian freedom, indeterminism associated with non-randomness is essential.<sup>40</sup>

Information processing in the brain involves at least thousands of neurons operating in precise temporal relationship. Neurons transmit electrochemical signals to other cells and respond to signals received from other cells. Neurons receive signals through fibres named dendrites, and transmit signals through fibres named axons. Axons form many branches

---

<sup>37</sup> Schrödinger E. *What is life?* [Whatislife.stanford.edu/LoCo\\_files/What-is-Life.pdf](http://Whatislife.stanford.edu/LoCo_files/What-is-Life.pdf).

<sup>38</sup> Honderich T. Determinism as true, both compatibilism and incompatibilism as false, and the real problem// *The Oxford Handbook of Free Will*. – Pp. 461–475.

<sup>39</sup> Wiener N. *Cybernetics: or Controlled Communication in the Animal and the Machine*. – [S.l.]: MIT Press, 1948. – P. 38.

<sup>40</sup> Balaguer M. *Free Will as an Open Scientific Problem*. – Cambridge: MIT Press, 2009. – P. 123.

terminating in boutons. Functional junctions between two nerve cells or a nerve cell and that of an executive organ are called synapses; their number in the brain amounts to 100 trillion. Each presynaptic bouton contains ca.2 thousand vesicles having diameter of 5-6 nm. Each vesicle includes 50-10 thousand neurotransmitter molecules. At any time, 30-50 vesicles are located in a paracrystalline grid that adjoins the synaptic cleft. When an impulse or spike having the action potential arrives at the end of the pre-synaptic axon, vesicles migrate to surface and release the neurotransmitter into the synaptic cleft. This process is called exocytosis. The neurotransmitter binds to the receptors of the postsynaptic cell. If the voltage of the post-synaptic cell is increased, the synapse is excitatory; in the opposite case, the synapse is inhibitory. The effects of several hundred synapses are summarized to provoke a new action potential. The entire process lasts less than 1 ms.

Exocytosis is a stochastic process of low probability. For vesicle transfer into a metastable state, thermodynamic fluctuations or quantum mechanical effects are necessary. Beck and Eccles modelled the trigger mechanism by indeterministic quantum tunnelling through the energy barrier.<sup>41</sup> The motion of a H-bridge involves displacement, energy transfer and time span which allow for quantum mechanical simulation. Chaos can amplify this triggering effect causing a neuron to fire. Through neuron spikes, a different brain state sets in. The authors affirm that their model comply with scientific laws of mass and energy conservation.

Neurons assess patterns of input: the latter become causal if there are decoders able of detecting them. Quantum level noise such as single Mg atoms that block NMDA (N-methyl-D-aspartate) receptors may be amplified up to modification of spiking behaviour. The opening of neurotransmitter receptors resets the weights and temporal dynamics of synapses. (Synaptic weight is determined by presynaptic neurotransmitter release rate, the number and efficacy of post-synaptic receptors and

---

<sup>41</sup> Beck F., Eccles J.C. Quantum effects of brain activity and the role of consciousness // *Proc.Natl.Acad.Sci.USA*, 89 (1992), 11357-61.

availability of enzymes in the synaptic cleft.) According to Tse, criterial causation offers a middle view between determinism and randomness.<sup>42</sup> In a creative process, a working memory area like the dorsal lateral prefrontal cortex defines criteria to be met. Lower level systems generate possible choices. Agent's executive system accepts or rejects them in accordance with the person's fundamental background. For action, subcomponents of the anterior cingulate are necessary. When the neural network reaches a certain activation threshold due to simultaneous firing of a set of 'output neurons', a signal proceeds to effectors.

It has been observed that Tse's account of mental causation and indeterminism does not address the concerns of philosophers.<sup>43</sup> Criterial causation and reparameterization of receptors do not rule out the issue of their origin, which remains open to both libertarian and deterministic alternatives. Tse has presented an account of cognition, not that of mental causation.

Much attention has been drawn to the unconscious activity of the brain. In Libet's experiments<sup>44</sup>, subjects were asked to move a finger ("at will") and electrophysiological measurements were performed both for the finger and the brain. Brain readiness potential preceded the finger movement by ca.500 ms. The participants were also asked to record the moment when a conscious decision to move the finger arose. The conscious awareness followed the initial onset of neural activity by 300 ms. Later experiments were performed on neural activity with aid of functional magnetic resonance imaging (fMRI). In them, brain activity in the prefrontal and parietal cortex was detected up to 10 seconds before subjects made conscious decisions. It is noteworthy that the subjects retained ability to exert

---

<sup>42</sup> Tse P.U. *The Neural Basis of Free Will: Criterial Causation*. – [S.l.: MIT Press, 2013. – Pp. 31–50; 115–118. ISBN 978-0-262-01910-1.

<sup>43</sup> Levy N. Peter Ulrich Tse. *The neural basis of free will: criterial causation*//*Philosophy in Review*, XXXIII (2013), No. 4, 321–323.

<sup>44</sup> Libet B., Gleason C.A., Wright E.W., Pearl D.K. *Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity: the unconscious initiation of a freely voluntary act*//*Brain*, 106 (1983), 3, 623–642.

ban of their movement within 100-200 ms before it. Before actions are triggered, recursive loops of neural processes arise besides linear firings. Libet remarked that the control function was different from the awareness of the wish to act: veto may not require a preceding unconscious process.<sup>45</sup> The accuracy of predicting subjects' action from the electrophysiological measurements was found to be 60-80%. Therefore philosophers admit that the unconscious activity just means arrangement of the brain and succeeds in external effect after addition of conscious will at a later stage.<sup>46</sup>

It should not be overlooked that in described experiments, only trivial actions (moving a finger) were studied and decisions were made in short time intervals. They may have no direct relation to decisions taken thoughtfully during several minutes, hours, etc. Readiness potential does not always precede movement and lead to it.<sup>47</sup>

The scientific research of neurophysiological processes pertinent to mental activity is steadily developing. It seems certain that for each mental event, some simultaneous neural event exists. This concurrence is accounted for in the bilaterally balanced model of supervenience or psychoneural nomic correlation.<sup>48</sup> On the one hand, mental events are considered as belonging to a type *sui generis*, irreducible to physical processes. On the other hand, causal closure of the physical domain to mental acts obtains: admitting pure mental causation would lead to overdetermination by multiple causes. Different causal descriptions correspond to each domain.<sup>49</sup> Mental experiences may have diverse physical counterparts. At present time, representation of mental activity and neural physiology is far from consistent. For example, a flow of information from consciousness to

<sup>45</sup> Libet B. Do we have free will?//*J.Consciousness Studies*, 6 (1999), No. 8–9, 47–57.

<sup>46</sup> Smith K. Neuroscience vs. philosophy: Taking aim at free will//*Nature*, 477 (2011), 23–25.

<sup>47</sup> Mele A.R. *Surrounding Free Will: Philosophy, Psychology, Neuroscience*. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – Pp. 203–230. ISBN 9780199333950.

<sup>48</sup> Honderich T. *Causality or causation – the fundamental fact plainly explained*. [www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwCausationHonderich.html](http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwCausationHonderich.html) (Retrieved 20.12.2013).

<sup>49</sup> Searle J. Mental causation, conscious and unconscious//*Int.J.Philosophical Studies*, 8 (2000), 171–177.



neural activity is said unavoidable for selective reinforcement of a certain track of signals. If the proposed correlation is valid, physical and mental events should be described as concurrent closed chains without skip from one realm into the other. Also the corrective conscious interference in the course of scheduled semi-automatic actions reported by Libet remains undisclosed to both its nature and proceeding. Some researchers criticise the overestimated role of unconsciousness. Modular epiphenomenalism is recognized as a threat to the moral order of behaviour.<sup>50</sup>

Even libertarians accept that conscious choice is absent in routine behaviour. Many daily actions are performed as reflexes or automatic habits. They are principally available to voluntary control but continue remaining unchanged if no correction interferes. The partial automation of conduct has neuro-physiological explanation: the resource of conscious acts is smaller than that of parallel unconscious processes.<sup>51</sup> Cases where decisions become non-questionable due to a grave background are more important. The sincerity of Luther, confessing that he could not do otherwise while making his critical move, need not be mistrusted. His resolution was set by a series of pertinent psychological antecedents. By distinguishing two kinds of control, a way is found how to assign authorship to an agent for unattended acts: management does not necessarily require regulative control (actual consideration of alternative possibilities) and guidance control (possible reflexion of motives) may be sufficient.<sup>52</sup>

Nearly every psychological phenotype is significantly influenced by genetic factors.<sup>53</sup> The Italian school of criminology (Cesare, Garofalo) first made an attempt to replace the former legal conception of crime as a voluntary choice by that of crime as an outcome of objective innate qualities.

---

<sup>50</sup> Moral Psychology. Volume 4. Free Will and Moral Responsibility. – [S.L.:] MIT Press, 2014. 474 pp. ISBN 9780262525473.

<sup>51</sup> Zak P.J. Neuroeconomics//*Philos. Trans. Roy. Soc.*, ser.B, 359 (2004), 1737–1748.

<sup>52</sup> Fischer J.M., Ravizza M. Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 31–34, 230–240. ISBN 9780521480550.

<sup>53</sup> Bouchard Th.J. Genetic influence on human psychology traits//*Current Directions in Psychological Science*, 13 (2004), No. 4, 148–151.

Adoptive children raised by non-criminal parents but having criminal biological parents are shown to be at higher risk to become offenders. Variations in genes DARPP-32 and DRD2 affect dopamine processes in the basal ganglia portion of the brain and reinforce the approach and avoidance type behaviour. The mutation of monoamine oxidase (MAOA) gene disposes to aggressive behaviour. Diversities in gene COMT change the extent to which people explore decisions when they are uncertain about their outcome: COMT influences dopamine levels in the prefrontal cortex, known as the executive centre of the brain.<sup>54</sup> Murderers have lower activity of the medial prefrontal cortex. Behavioural disorder (addiction) is found as correlated to sensation seeking, which is influenced by the activity of dopamine genes.<sup>55</sup> Many genes – probably hundreds – contribute to peculiarities of conduct. Much of the genetic evidence has failed to disclose a link to antisocial behaviour.<sup>56</sup> Identical twins are most similar in general abilities, but more differences are found for self-concepts, goals and interests. Genetic factors may only predispose individuals to certain behaviour, increasing also risks of diminished ability to make definite choices.<sup>57</sup> Heredity and environment interact in determining one's personality.

The deterministic view on human behaviour exceeds the scope of a theoretical interpretation. It has practical consequences modifying our attitude in issues of great social resonance.

### Consequences of Determinism

Causal determinists are convinced that the past and laws of nature completely govern the future. In accordance with Stoic fatalism, Marcus Aurelius wrote that whatever might happen had been ordained and spun

<sup>54</sup> Nauert R. Genetic influence on behavior//*PsychCentral*, 21.07.2009.

<sup>55</sup> Kraus M.W. Do genes influence personality?//*Psychology Today*, 2013.

<sup>56</sup> De Moor e.a. Meta-analysis of genome-wide association studies for personality//*Molecular Psychiatry*, 17 (2010), No. 3, 337–349.

<sup>57</sup> Jones M. Overcoming the myth of free will in criminal law: the true impact of the genetic evolution//*Duke Law J.*, Volume 52 (2003), 1031–1052.

out by the universe from its beginning.<sup>58</sup> Since the uncertainty principle of quantum mechanics has been discovered, it is not any more plausible that the universal history was already settled at Big Bang. Of course, the contemporary opinion does not doubt that there is just a single course of events from any moment in the past up to now.

To clarify the necessitarian point of view, the four-case *manipulation* argument was proposed.<sup>59</sup> Let scientists create a humanoid which is conducted by radio from moment to moment in case 1 or has a programmed computer instead of brain in case 2. In case 3, a real human is conditioned by rigorous training at early age for a definite conduct. It is generally agreed that there is no free will in these cases. In case 4, a deliberating individual acts according to the causal history principle. Hard determinists think that agent's action is traceable to objective causes in case 4, too.<sup>60</sup> As a more refined proof to the same purpose, the *zygote* argument was devised: since no significant difference between the result of a planned production (an artificially made zygote) and the effect of blind forces (a normally developed one) can be found, determinism is justified.<sup>61</sup> The explanation of mental events must include references to memories, beliefs, commitments, tendencies, intentions, resolutions, plans, and hopes. When a challenge enters the total of one's recollections, dispositions and propensities, the former balance is lost, and a decision which by conscious consideration seems the most beneficial follows with necessity.<sup>62</sup> Determinists' conviction about pervasive immanent rules is best matched

<sup>58</sup> Marcus Aurelius. *Meditations*, IV, 26.

<sup>59</sup> Pereboom D. *Living Without Free Will*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – P. 117. ISBN 0 521 79198 7.

<sup>60</sup> Pereboom D. Skepticism about free will//Caruso G.D. *Exploring the Illusion of Free Will and Moral Responsibility*. – Plymouth: Lexington Books, 2013. – Pp. 19–39. ISBN 9780739177310.

<sup>61</sup> Mele A.R. *Free Will and Luck*. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2006. – P. 189. ISBN 978-0-19-537439-1.

<sup>62</sup> Honderich T. *Mind and Brain*. Volume 1. – Oxford: Clarendon Paperbacks, 1991. Chapter 4. ISBN 0-19-824282-4.

with the ontological view of monism. This outlook is mostly approved by contemporary philosophy and the scientific community.<sup>63</sup> The peripatetic naturalist Strato of Lampsacus inferred that there is an unconscious divine power acting in the nature and causing the emergence, growth and collapse of things.<sup>64</sup>

Already in antiquity, paralyzing repercussions of determinism were noted by its critics and refuted by adherents. The idle argument (ἄργος λόγος) is an objection of this kind: if everything is fated, any human efforts are futile. Chrysippus disproved this contention in the following way. Solely events grounded by a corresponding set of pertinent conditions can occur. The divination that Laius would be killed by his son could only become true if he had generated a son.<sup>65</sup> Therefore actions in line with the intention, e.g. a visit to a doctor for the purpose of own healing, is reasonable and may be necessary that the intended benefit be reached. Some behavioural anomalies have been observed in persons cultivating determinist awareness in practice. Increased aggressiveness, excessive compliance and reduced helpfulness are reported.<sup>66</sup> Critical evaluation of one's own former behaviour appeared abated.<sup>67</sup>

Radical determinists discard free will as illusion.<sup>68</sup> "The achievements for which a person himself is to be given credit seem to approach zero."<sup>69</sup> Other philosophers, sharing this view, nevertheless emphasize the relevance of free will awareness. Smilansky argued that on the ulti-

<sup>63</sup> Acuña N. [http://www.academia.edu/11814465/Naturalismo\\_Biológico\\_Causación\\_Mental\\_y\\_Potencial\\_de\\_Preparación?auto=download&campaign=weekly\\_digest](http://www.academia.edu/11814465/Naturalismo_Biológico_Causación_Mental_y_Potencial_de_Preparación?auto=download&campaign=weekly_digest) (11.04.2015).

<sup>64</sup> Cicero M.T. *De natura deorum*, I, 35 (XIII).

<sup>65</sup> Origenes. *Contra Celsum*, II, 20, 340.55–342.61.

<sup>66</sup> Baumeister R.F., Masicampo E.J., De Wall C.N. Prosocial benefits of feeling free: disbelief in will increases aggression and reduces helpfulness//*Personality and Social Psychology Bulletin*, 35 (2009), No.2, 260–268.

<sup>67</sup> Eptude K., Roese N.J. The functional theory of counterfactual thinkink//*J. Personality and Social Psychology*, 12 (2008), 168–192.

<sup>68</sup> Wegner D. *The Illusion of Conscious Will*. – Cambridge (MA): Bradford Books, 2002. – Pp. 46–48.

<sup>69</sup> Skinner B.F. *Beyond Freedom and Dignity*. – [S.l.: s.n.], 1971. – P. 44.

mate level, free will was incoherent but eradication of social distinctions related to it would make a person morally blind and a danger to the conditions for a civilized, sensitive moral environment.<sup>70</sup> Peter Strawson further stressed that natural human involvement in ordinary interpersonal relations was a part of the general framework of human life. We are incapable of abandoning or suspending reactive attitudes like esteem, contempt, gratitude, resentment, indulgence, indignation, affection, indifference.<sup>71</sup>

In the concurrent debate on free will and determinism, the main issue concerns personal responsibility. This quality is so important that van Inwagen made it the proof for rejecting determinism due to his *consequence* argument: if human acts are the consequences of the past and laws of nature, they are not free, and true responsibility is impossible; therefore, causal determinism is false.<sup>72</sup> Recently van Inwagen has restricted the scope of free will relevance.<sup>73</sup>

Frankfurt strived to show that determinism does not abolish responsibility.<sup>74</sup> In examples known by his name, agents were allowed to choose but a preset option could only be actually realized. Thus, choice would involve responsibility, though just a single effect could occur. This contrivance missed the critical stage of decision making. The external monitor cannot affect but the implementation of the decision, while the primary choice remains inaccessible; if it is deterministic, responsibility is jeopardized.<sup>75</sup>

---

<sup>70</sup> Smilansky S. Free will, fundamental dualism, and the centrality of illusion//*Oxford Handbook of Free Will*. – Pp. 489–504.

<sup>71</sup> Strawson P. Freedom and resentment//*Proc.Brit.Ac.* 48 (1962), 1–25.

<sup>72</sup> Van Inwagen P. *An Essay on Free Will*. – Oxford (NY): Clarendon Press, 1983. Chapter III.

<sup>73</sup> Van Inwagen P. Free will remains a mystery//*Oxford Handbook of Free Will*. – Pp. 158–180.

<sup>74</sup> Frankfurt H. Freedom of the will and the concept of person//*J.Philosophy*, 68 (1971), No. 1, 5–20.

<sup>75</sup> Ekstrom L.W. Libertarianism and Frankfurt-style cases//*Oxford Handbook of Free Will*. – P. 309.

Pereboom is more optimistic about the deterministic attitude to life. In a necessitarian world, praiseworthiness and blameworthiness are toned down but adherence to moral order retains significance. Persons may be appreciated as carriers, executors and defenders of ethical values. Alternative choice being denied, reproaching oneself for past misdeeds becomes vain. However, one can admonish oneself for one's wrongdoing and resolve to avoid similar behaviour in the future. Voluntary decisions have limited worth even in interpersonal relations: people usually prefer spontaneous love to one mediated by calculation of advantage or stimulated by a sense of duty.<sup>76</sup>

The necessitarian view is of practical concern for legal affairs. Up to now, the concepts and terminology of law follow the pre-reflexive belief in alternative possibilities. As scientific research advances, the juridical attitude becomes increasingly 'external': there should be less worry about offender's will and more about the effects of the offence to society. The defendant's wrong intention or criminal negligence is conceded to be completely inevitable for him/her at the moment of their execution.<sup>77</sup> The retributive function looks utterly irrational and unjustified. If the inveterate notion of *mens rea* is used at all, then only to distinguish intentional actions from inadvertent ones, not to designate an autonomous undertaking of the lawbreaker. Excusing conditions (youth, lack of intelligence, neurotic twists) are already accepted in current legal proceedings as circumstances extenuating penalties.<sup>78</sup> A fit of jealousy, anger, or revenge can be produced in some abnormal state of unhealthy brain.<sup>79</sup> It is not honest to treat offenders more harshly than society's protection requires.

---

<sup>76</sup> Pereboom D. Meaning in life without free will//*Oxford Handbook of Free Will*. – Pp. 477–488.

<sup>77</sup> The Russian writer Leo Tolstoy has a work entitled: *Nobody in the World Is Guilty*.

<sup>78</sup> Hart H.L.A. Legal responsibility and excuses. // H.L.A.Hart & John Gardner. *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*. – Oxford: Oxford University Press, 2008. Chapter 2.

<sup>79</sup> Cotton M. A foolish consistency: keeping determinism out of the criminal law// *Public Interest Law J.*, 15 (2005), 1–48.

On the whole, the deterministic approach does not imperil the punitive system. There are cultures where free decision is not considered relevant for punishing people.<sup>80</sup> Even today in the West, subjective qualities play a minor role in sentencing for some kinds of transgressions. Applying absolute liability, a prosecutor only needs to show that the defendant performed a prohibited act. In health and safety protection, charges of criminal negligence are being imposed regardless of the mental state of the suspected. Determinism complies with the conventional reasons of punishment: deterrence (prevention), incapacitation and rehabilitation.<sup>81</sup> The law enforcement system should be used to educate the risk circles about the norms of social life. Due to the preserved deterrent function of punishment, a novel ethical problem arises for determinists: the punished person appears as a victim for maintaining the social order. Agent's intuitive conviction of her responsibility is sometimes claimed a justification for the penalty. Within the framework of determinist outlook, not only offenders could not abstain from committing crimes; in the given circumstances, courts also cannot rule otherwise as they do. From the human perspective, the nature of the agent is ultimately a matter of luck.<sup>82</sup>

The Supreme Court of USA has declared that the deterministic view of human conduct is inconsistent with the underlying precepts of the criminal justice system. Even though free will may not exist, people behave better if they think it does. This view is contended on grounds of recent statistical data. Responsibility deniers claim that adherence to contra-causal prejudices encourages punitive excess; they pledge to establish more humane and effective stance in education, law enforcement and

---

<sup>80</sup> Sommer T. *Relative Justice: Cultural Diversity, Free Will, and Moral Responsibility*. – Princeton: Princeton University Press, 2012. – Pp. 33–62. ISBN 978-0-691-13993-7.

<sup>81</sup> Already Plato restricted rational punishment to these tasks: *Laws*, 984b.

<sup>82</sup> Strawson G. Free will. <http://www.routledge.com./article/V014SECT6> (Retrieved 17.03.2014).

social policy.<sup>83</sup> The reluctance to accept determinism is rooted in the fear that it would increase the number of transgressions.<sup>84</sup>

The dependence of mental events on causes should not prompt overstatement of external impulses. Autotelic personalities, having increased curiosity and persistence, especially show a high rate of activities performed for intrinsic reasons only. The capacity to resist psychological assault makes an impressive evidence of independent resources, too. Even concerning our genetic depository, determinism does not exclude that with corresponding knowledge, changes in it and consequently in the behaviour are possible. Plato distinguished three parts of soul having different worth and duties.<sup>85</sup> The choice between values of unequal quality was considered by Utilitarians.<sup>86</sup> Hierarchical value theories are extensively debated in contemporary philosophy. A decision may be approved at a lower level of values and discarded at a higher one. When conflicting motives compete, the agent makes a critical choice between e.g. morals/ambition, duty/aversion, intensive present desire/long-term goal. The act of choosing actually means identification of the best option from agent's point of view.<sup>87</sup> The efficacy of motives attests the agent's changeable preferences.<sup>88</sup> Motivation by values of any level may be deterministic. The brain is a parallel processor able to simultaneously manage information of different kind through particular neural pathways. The condition of a preferable option perhaps consists in blocking the tracks which lead to rival aims. There are inspiring examples of moral self-education. The Megarian philosopher Stilpon overpowered his propensity to enjoyment

---

<sup>83</sup> Waller B. *Against Moral Responsibility*. – [S.l.]: Massachusetts Institute of Technology, 2011. – Pp. 277–304. ISBN 978-0-262-01659-9.

<sup>84</sup> <http://controversiesinpsychology.wordpress.com/2010/03/31/can-our-criminal-justice-system-survive-in-a-determinist-universe/> (Retrieved 17.05.2014).

<sup>85</sup> Plato. *Phaedrus*, 237e, 246b.

<sup>86</sup> Mill J. *St. Utilitarianism*/*The Project Gutenberg. e-Book of Utilitarianism*.

<sup>87</sup> Plato, *Menon*, 77d.

<sup>88</sup> Lehrer K. *Freedom and the power of preference*. [www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwCompatLehrer.html](http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwCompatLehrer.html). (Retrieved 20.04.2014).



so completely that later nobody could detect any traces of voluptuousness in him.<sup>89</sup> On the contrary, instances of persons yielding to the impact of inappropriate motivation are notorious both in life and literature, too. The confession of Medea in the tragedy of Euripides illustrates such a state of mind.<sup>90</sup>

To attain a higher form of life, two prerequisites are essential. First, a value spectrum of sufficient diversity and abundance must be accessible. Second, the transition to a nobler motivation requires a corresponding capacity for the necessary vigorous breakthrough.<sup>91</sup> A similar shift to a new pattern of ideas occurs in the intellectual field of inventions and discoveries. They become indispensable when problems contain elements excluding solution by trivial methods. The creativity consists in establishing a link to a different matrix belonging to another layer.<sup>92</sup>

Nahmias and co-authors<sup>93</sup> investigated common intuitions about the role of free will in deterministic scenarios. Thought experiments were performed on undergraduates having no special education in the field of relevant views. The majority of subjects believed in agents' free will despite the clear impact of outlined causes. The authors counted that their results supported compatibilist freedom. However, this interpretation is not quite convincing since the participants could be unable to recognize the implications of determinism. Untutored people usually profess indeterministic views. They adhere to free will conception due to the belief that wrong-doers could have and should have acted differently.<sup>94</sup> Among living

<sup>89</sup> Cicero M.T. On Fate, 10 (V).

<sup>90</sup> Euripides. Medea, 1079.

<sup>91</sup> Spranger E. Lebensformen: Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. – Tübingen: Neomarius Verlag, 1950, III, 4A, 3.

<sup>92</sup> Koestler A. The Act of Creation. – London: Hutchinson, 1965. – P. 101.

<sup>93</sup> Nahmias E., Morris S., Nadelhoffer T., Turner J. Surveying freedom: Folk intuitions about free will and moral responsibility//*Philosophical Psychology*, 18 (2005), No. 5, 561–584.

<sup>94</sup> Shepherd J. *Free will beliefs and motivation to punish*. <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/20014/02/free-will-beliefs-and-motivation-to-punish> (Retrieved 18.02.2014).

philosophers, compatibilism is the reigning view (over 59%); the percentage of libertarians and hard determinists is 13 and 12%, respectively.<sup>95</sup> Thus, exclusive of the eighth part, professionals approve determinism. The Buddhist understanding of human will and action may be called a kind of compatibilism, too.<sup>96</sup>

The deterministic approach will neither spoil people's genuine behaviour nor paralyze their actions by misleading introspection. It is the task of philosophers to improve collective representations so that they come into line with the faculties and possibilities we actually possess.<sup>97</sup> Admitting agents' dependence on a drastic background can enhance understanding, moderate harshness and spare unproductive distress.

---

<sup>95</sup> [www.naturalism.org/Dennett\\_reflections\\_on\\_Harris's\\_Free\\_Will.pdf](http://www.naturalism.org/Dennett_reflections_on_Harris's_Free_Will.pdf) (Retrieved 06.02.2014).

<sup>96</sup> Gier F., Kjellberg P. Buddhism and the freedom of the will: Pali and Mahayanist responses//*Freedom and Determinism: Topics in Contemporary Philosophy*, eds. Campbell J.K., Schier D., O'Rourke M. - Cambridge: MIT Press, 2004. - Pp. 277-304.

<sup>97</sup> <http://whyevolutionistrue.wordpress.com/2014/02/19/does-the-average-person-believe-in-determinism-free-will-and-moral-responsibility/> (Retrieved 20.02.2014).

## Par brīvo gribu un determinismu

### Kopsavilkums

Lēmējiem piemīt intuitīva pārlicība par to, ka viņi var brīvi izvēlēties starp alternatīvu rīcību. Ideālā gadījumā brīvai izvēlei jābūt tikai attaisnojošu argumentu un mērķu motivētai. Reizē tiek vispār atzīts, ka lēmumus un darbību nosaka rinda ierobežojošu faktoru: iedzimtība, audzināšana agrā bērnībā, fobijas, neirozes, nevaldāmi impulsi, atkarības, dezinformācija, pakļautība manipulācijām. Tomēr sarežģītākā filosofiskā problēma ir gribas atkarība no visu pasauli pārvaldošiem spēkiem, par kādiem mēdz uzskatīt likteni, transcendentu varu, mūžīgas patiesības, dabas likumus un lēmēja pagātni. Uzskatus, kas atzīst gribu par šo spēku nosacītu, sauc attiecīgi par fatālismu un teoloģisko, loģisko vai nomoloģisko determinismu. Fatālisms ir ticība iepriekš nolemtai dzīves gaitai. Reliģiski motivēts determinisms atzīst cilvēka gribas atkarību no Dieva (teistiskās reliģijās) vai karmas (Indijas izcelsmes reliģijās). Patiesību vara attiecībā uz nākotnes notikumiem pastāv to pārlaicībā. Nomoloģiskais determinisms apskatīts sīkāk. Kompatibilisti cenšas alternatīvās iespējas savienot ar determinismu, brīvību saprazdami tikai kā neatkarību no ārējiem apstākļiem. Filofofi, kam nav pieņemama iekšējo gribas nosacījumu ignorēšana, ir vai nu libertāristi, vai striktie deterministi. Libertāristi pieņem, ka personas voluntāros aktos iedibina oriģinālu cēlonību, kas nav reducējama uz dabiskiem procesiem. Libertārisms parasti pieņem garīgas substancīālas dvēseles pastāvēšanu cilvēkā. Līdztekus tiek pausts viedoklis, ka duālisms brīvai

gribai nav nepieciešams: ontoloģiski patstāvīga cēlonība varētu attīstīties bioloģiskiem organismiem. Deterministi katru notikumu uzskata par sekām. Mentālie notikumi principā ir izskaidrojami, ņemot vērā atmiņu, dispozicijas, tendences, nolūkus, plānus, cerības. Kad šādi formēta personība sastop izaicinājumu, tiek pieņemts viennozīmīgs lēmums. Imanentai nepieciešamībai atbilstošs ontoloģisks uzskats ir monisms.

Rakstā īsi izklāstīti mūsdienu priekšstati par ģenētiku un galvas smadzeņu darbību. Likumsakarīga neiropsihiska korelācija šķiet vislabāk atveidojam domāšanas un gribas fiziskos un mentālos procesus. Aprakstīti pazīstamie eksperimenti, kuros atklāta neapzinātu neirofizioloģisko norišu loma pusautomātiskās darbībās. Secinājumi no šiem eksperimentiem nav piemērojami ilgstoši apsvērtiem gribas aktiem. Neapzināto procesu loma varbūtīgi izskaidrojama ar lielāku tiem pieejamo resursu. Nedeterminēti kvantu procesi var pastiprināties līdz nervu impulsu mērogam, taču, būdami pilnīgi nejauši, tie nevar būt pamatā brīvai gribai.

Striktie deterministi brīvo gribu uzskata par ilūziju. Daži no viņiem gan atzīst, ka šī ilūzija vai vismaz dabiskās savstarpējās reakcijas ir nepieciešamas normālai sabiedriskai dzīvei. Empīriski konstatēts, ka deterministisks savas rīcības vērtējums izraisa vairākas negatīvas sekas. Domu eksperimenti, kuros mēģināts saglabāt atbildību, ja alternatīva rīcība nav iespējama, nerasniedz vēlamo rezultātu, jo tie neskar pašu lēmumu, bet tikai tā īstenojumu. Striktajam determinismam ir konsekvences tiesvedībā. Tā kā izvēle nav bijusi, soda retributīvā funkcija ir atceļama kā netaisnīga. Taču saglabājas pārējie sodīšanas iemesli: izolācija, prevencija un rehabilitācija. Pārmēģinājumus determinismam, ka tas grauj morālo un tiesisko sistēmu, autors uzskata par nepamatotiem. Zinātniskai pieejai nostiprinoties, apsūdzības kļūst lietišķākas: mazāk vēribas pievērsš likumpārkāpēja nodomam un vairāk – nodarījuma sekām. Par satiksmes noteikumu pārkāpšanu, kā arī darba devēju piekopto darba, veselības un drošības normu ignorēšanu amatpersonas var sodīt, nenoskaidrojot pārkāpēju subjektīvo attieksmi. Kriminālvajāšanā jāveic riska aprindu audzināšana. Nevienam nedrīkst sodīt bargāk nekā prasa sabiedrības intereses. Pat to ievērojot, striktajiem deterministiem rodas viktimizācijas problēma: sods jāizcieš sa-

biedrības interesēs. Šo problēmu zināmā mērā mīkstina sodīto pārliecība par savu atbildību. Tā kā alternatīva rīcība ir izslēgta, ir aplam sevi vainot par pieļautām kļūdām. Tomēr nav velti sevi vai citus brīdināt no līdzīgu kļūmju pieļaušanas nākotnē. Ētisko apziņu determinisms nemazina: paliek cieņa pret morālajām vērtībām, to nesējiem, aizstāvjiem un izplatītājiem.

Psihiskās aktivitātes atkarība no cēloņiem nenozīmē, ka to noteiktu tikai ārēji impulsi. Motīvu iespaids ir atkarīgs no lēmēja vērtību skalas. Noteikta izvēle varbūtīgi notiek, bloķējot procesus, kas noved pie konkurējošiem mērķiem. Cēlāku dzīvesveidu var sasniegt, ja pieejamais vērtību spektrs ir pietiekami plašs un griba spēj attīstīt enerģiju augstāka līmeņa sasniegšanai.

Iemesls, kāpēc daudzi cilvēki atbalsta libertārisumu, ir viņu ticība, ka noziedznieki būtu varējuši un viņiem vajadzēja rīkoties citādi. Filozofu uzdevums ir pārveidot kolektīvos priekšstatus, lai tie atbilstu mūsu reālajām iespējām. Personu neizbēgamās kauzālās atkarības atzišana var sekmēt viņu rīcības sapratni, mīkstināt attieksmi un novērst nevajadzīgas ciešanas.

Raivis Bičevskis

---

## **DIEVS UN ESAMĪBA HEIDEGERA CĪRIHES SARUNĀ, LETORAS UN CĒRINGENES SEMINĀROS**

Pirms dzima poētisks vārds, poētiska bija pati lieta

*F. V. J. Šellings*

Martins Heidegers ir domātājs, kura domas impulsi jau no 20. gadsimta 20. gadiem līdz pat mūsdienām pamanāmi ne tikai filozofijā, bet arī zinātnē, literatūrā un mākslā. Šī ietekme nav aprobežojusies tikai ar vācu valodas un domas vidi, bet sniegusies arī tālu pāri tai gan Eiropā, gan pasaulē. Arī reliģiskā un konfesionālā piederība nav bijusi šķērslis vācu domātāja ietekmei. Šis apstāklis varētu būt pat mazāk pārsteidzošs par pirmajiem diviem. Heidegers ir filozofs, kuram reliģiskā pieredze nebūt nav bijusi pazīstama tikai pastarpināti: viņa katoliskā izcelsme un attiecības ar katoļticību ir plaši aplūkots temats Heidegera biogrāfijas un domas pētniecībā. Viņa ietekme uz daudziem ievērojamiem protestantiskās teoloģijas pārstāvjiem savulaik tāpat bijis aktuāls jautājums – vismaz protestantiskās teoloģijas jauno paaudžu pašizpratnei. Plašās tēmas “kristietības izpratne Heidegera darbos” (vai tās apakštēmas “Heidegers un agrīnā kristietība”, “Heidegers un viduslaiki”, “Heidegers un mistiskā tradīcija”), kā arī “Heidegers reliģiju dialoga kontekstā”, “Heidegers un spiritiālās prakses Eiropā un pasaulē”, vai pat vēl plašāk risināts temats “Heidegers un reliģiskā pieredze” laikiem gan norāda, ka viņš kā domātājs

ticis un tiek uzskatīts par reliģisko dzīvi un pieredzi izprotošu filozofu. Jāsaka gan, ka šie temati Heidegera perspektīvā ir saistīti ne tikai ar reliģijas vai reliģiskās pieredzes izpratni, bet gan – un pat vairāk – ar *filozofijas* un *domāšanas* izpratni.

Neskatoties uz nerimstošo dažāda kaluma un ievirzes lasītāju interesi par Heidegera filozofijas un reliģijas attiecībām, viņa paša izteikumi šajā sakarībā ir pārsteidzoši lakoniski, lai gan pastāvīgi. Gan savu katolisko izcelsmi un reliģiskos pārdzīvojumus, gan savu Dieva un dievišķā izpratni, gan savu skatījumu uz kristietības likteni un nākotni viņš raksturojis visai skopi. Vienīgais izņēmums varbūt ir Heidegera politiskās aizrautības laiks 20. gadsimta 30. un 40. gados, kad Eiropas Cita (Otra) Sākuma meklējumos vārdi “dievi”, “Dievs”, “dievišķais” lietoti salīdzinoši bieži. Tomēr jāsaka, ka tās ir tēmas, kas parādās tikai saistībā ar viņa mēģinājumu domāt Eiropas–Vakarzemes likteni kopumā, kas izrādījies nesaraujami saistīts ar jautājumu par esamību – ar sengrieķu atbildi uz to, domāt šīs atbildes (Pirmā Sākuma) konsekvencu aptveršanu un mēģinājumu uzdot šo jautājumu no jauna un atbildēt citādi (Otrais Sākums). Tādējādi ne “reliģija”, ne “reliģiskā pieredze” un pat ne “Dievs” nav Heidegera domas centrā. Tiesa, no šī “centra” – jautājuma par esamību – viņš ir domājis arī par reliģisku pieredzi un Dievu. Liecības ir atrodamas dažādu viņa domāšanas attīstības posmu tekstos. Viena no šīm liecībām ir arī vēlinie 50.–70. gadu semināri. Ar šiem semināriem saistīto piezīmju un materiālu daļa jau izdota Heidegera *Gesamtausgabe* (Kopoto rakstu) ietvaros.

Lai gan šobrīd pastiprinātu interesi ir piesaistījusi 30. un 40. gadu Otrā Sākuma domāšana (it īpaši Heidegera “Melno burtnīcu” pirmo sējumu izdošanas sakarībā<sup>1</sup>), nevajadzētu aizmirst arī viņa domas vēlinās liecības, kuras nekādi nevar uzskatīt tikai par 20. gadu “Esamības un laika” (1927) projekta vai 30. un 40. gadu “politiskās ontoloģijas” vienkāršu turpinājumu “un tā tālāk un tā joprojām” nozīmē. Heidegeram – tāpat kā viņa domas līmeņa līdziniekiem filozofijas vēsturē – ir raksturīgs savos

<sup>1</sup> Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*, Bd. 94, 95, 96 (turpmāk zemsvītras piezīmēs šis izdevums citēts kā GA, pievienojot sējuma un lapaspuses numuru).

meklējumos pausto neuzskatīt par “rezultātu”. Šie meklējumi ir un paliek *work in progress* arī viņa vēlīnajos tekstos, priekšlasījumos un semināros. Lai arī Heidegers pats šajā sakarībā izteiktos citiem vārdiem (*à la*: doma paliek “būtiski iepriekšēja”, “sagatavojoša”, “gaidīspējīga” un šādi pievērsta kaut kam, kas parādās vai atnāk pats, un tādējādi būtu tieši pretēji domāšanas būtībai gaidīt kādus tās pašas “rezultātus”), viņš te ir radniecīgs sava laikmeta (ko pats mēģinājis aptvert), likteņbiedriem F. Ničem, Dž. Džoisam vai R. Mūzilam.

### 1. Cīrihes saruna: teoloģija bez esamības

Eiropas-Vakarzemes likteņa un mūsdienu laikmeta temats ir klātesošs 50.–70. gadu sarunās un semināros Cīrihē, Letorā un Freiburgā-Cēringenē. Šajā vēsturiskā likteņa un laikmeta tematiskajā līnijā gan iekļautas divas citas tēmas, kas tāpat atkārtojas semināros: ontoloģiskā diference un Dievs. Šajā rakstā mēģināts izsekot (1) šo pārdomu līniju saistībai ar galveno (“Vakarzemes likteņa”) vadmotīvu un (2) ieskicēt šo divu līniju savstarpējo saikni.

1951. gada 5. novembrī Šveicē, Cīrihes Tehniskās augstskolas *auditorium maximum*, kur pulcējušies gan šīs augstskolas, gan Cīrihes Universitātes studenti, Heidegers nolasa referātu ar nosaukumu, kuru veido Frīdriha Hēlderlina vārdi “Dzejiski mājo cilvēks [uz zemes]”. Dienu pēc priekšlasījuma, 6. novembrī, tiek sarīkota saruna jeb seminārs. Pirms Heidegera runā romānists Teofilis Spoerri (1890–1974), kas citstarp pazīstams ar darbiem “Vakarzemes dievi” (1930) un “Eiropēiskās vēstures galvenie spēki” (1951). Tad – sarunu intensificējot – par pagājušās dienas priekšlasījumu izsakās ģermānists un Heidegera cienītājs Emīls Šteigers (1908–1987) – tobrīd pazīstams ar “Laiku kā dzejnieka iztēles spēju” (1936) un “Poētikas pamatjēdzieniem” (1946), un vēlāk viņš ir viens no izcilākajiem savas jomas pārstāvjiem Eiropā. Klātesoši ir arī Heidegeru universitātes studentu vārdā uz Cīrihi uzaicinājušais literatūrzinātnieks Beda Alemans (1926–1991) – dažus gadus vēlāk pazīstams ar grāmatu “Hēlderlins un Heidegers” (1954), psihiatrs Medards Boss (1903–1990), kas kopā ar Heidegeru 50. gadu



beigās un 60. gados vadīs t. s. Collikonas seminārus<sup>2</sup> un (daļēji šveiciešu psihiatra Ludviga Binsvangers (1881–1966) klātesamības analīzes pēdās ejot) pievienos savu devumu Heidegera filozofijas, psihiatrijas un terapijas jaunu ceļu saskarei, marksistiski noskaņotais psihologs un grafologs Francs Kellers (1913–1991) un citi. Var teikt, ka Heidegers Cīrihē pulcinājis ap sevi un savu domu tā brīža Šveices intelektuālo eliti.

Viena no centrālajām Heidegera izteikumu pasāžām Cīrihes sarunā, kurā pieminēts Dievs, izvērsas, atbildot uz klātesošo jautājumu par to, vai “mēs drīkstam likt vienādības zīmi starp Dievu un esamību?”<sup>3</sup> Atbildē uz šo jautājumu Heidegers vispirms ironiski rezignatīvi norāda, ka šādu jautājumu viņam nemītīgi uzdod teologi, jo tas “saprotamu iemeslu dēļ dara viņus nemierīgus”.<sup>4</sup> Jautājums par Dieva un esamības identitāti saistīts ar “vēstures eiropeizāciju, kas sākusies vismaz viduslaikos, proti, tad, kad Aristotelis un Platons ienāk teoloģijā, respektīvi, Jaunajā Derībā”.<sup>5</sup> Šis “ienākšanas” būtību un sekas grūti pat aptvert, un situāciju, kas tās rezultātā radusies, Heidegers raksturo ar piemēru: “Reiz es palūdzu kādu pret mani labvēlīgi noskaņotu jezuītu parādīt tās vietas tekstos, kurās Akvīnas Toms pasaka, ko gan īsti nozīmē “*esse*” un ko nozīmē izteikums: “*Deus est suum esse*”. Atbildi uz šo jautājumu es neesmu saņēmis vēl šodien.”<sup>6</sup>

Heidegers pats ir studējis katoļu teoloģiju, sholastikas un neosholastikas attīstība nav viņam sveša kopš Franca Brentāno (1838–1917), Karla Braiga (1852–1923) un Hermana Šella (1850–1906) darbu lasīšanas laikiem Konstances katoļu konviktā un Freiburgas Katoļu teoloģijas studijās, kad viņu “īpaši interesēja Svēto Rakstu vārda un spekulatīvi teoloģiskās domāšanas attiecības”.<sup>7</sup> Norāde uz Aristoteli un Platonu, kas “ienāk” Jaunās Derības pasaulē, ir mājiens uz dievišķā pakļaušanu domai, tās padarīšanu par “pareiza”, “loģiska” (teo-loģiska) sprieduma un dialektikas objektu. Šajā

<sup>2</sup> GA 89.

<sup>3</sup> GA 15, 436.

<sup>4</sup> Turpat.

<sup>5</sup> Turpat.

<sup>6</sup> Turpat.

<sup>7</sup> GA 16, 12.

“dievišķā objektivizēšanas” virzienā Heidegers domā arī tekstā “Filozofija un teoloģija” (1927), kas tapis domu apmaiņā ar 20. gadsimta protestantiskās teoloģijas vienu no ievērojamākajiem pārstāvjiem un Heidegera kolēģi viņa Marburgas laikā – Rūdolfu Bultmanu (1884–1976). Teoloģijas zinātniskošana un metodoloģizēšana ir problēma, kas jau tolaik, 20. gadu beigās, Heidegeram parādās kā sekas noteiktai atbildei uz jautājumu par esamību.

Tas gan vēl nebūt nenozīmē, ka Heidegers Cīrihē runā manierē, ko (arī viņa paša tekstus lasot) apguvuši gan daļa katoļu, gan daļa protestantu teologu 20. gadsimta gaitā, proti, sakot, ka sengrieķu filozofija aizsegusi un sagrozījusi kristīgās vēsts izpratni: loģika stājusies ticības vietā, domāšanas tverošā, objektivizējošā darbība – Dieva Vārda atklāšanās vietā. Domas objektivizējošā, priekšmetiskojošā un tādējādi pār savu objektu nosakošā, “aprēķinošā” darbība tik tiešām, viņa skatījumā, ir kāda būtiska “vēstures eiropēizācijas” iezīme, tomēr šī darbība primāri ir vērsta ne tikai uz Dieva pieredzi, bet gan uz *esamību* (“esse”) kā fenomenu dotību. Tikai uz šī dotības fona var runāt par Dieva (dievu) parādīšanos vai Dieva (dievu) prombūtni.

40. gadu tekstā “Vēstule par humānismu” (1946/47) Heidegers tāpēc izsakās (un tas ir viens no svarīgākajiem viņa izteikumiem esamības un Dieva attiecību sakarībā un viens no svarīgākajiem viņa izteikumiem par reliģisko pieredzi vispār): “Tikai no esamības patiesības var domāt svētā būtību. Tikai no svētā būtības var domāt dievišķuma būtību. Tikai dievišķuma būtības gaismā var domāt un teikt, ko vajadzētu nosaukt vārdam “Dievs”.<sup>8</sup> “Esamības patiesība” ir esamības neapslēptība (sengrieķu *aletheia*) – tas, ka lietas ir kādā veidā dotas un tiek nosauktas, t. i., kādā veidā atklājas. Šī atklāšanās pati var tikt (piemēram, lielu dzejnieku gadījumā, taču ne tikai) pieredzēta kā Svētais (*das Heilige*). Kur ir šāda pieredze, tur tā var pārtapt dievišķuma mirdzuma pieredzē. Un, kur ir dievišķuma mirdzuma pieredze, tur var parādīties “Dievs” – var *notikt* (te jāatceras viens

<sup>8</sup> GA 9, 351.

no vēlinā Heidegera domāšanas pamatvārdiem – Notikums (*Ereignis*)<sup>9</sup>) tas, ko 30. gadu manuskriptos Heidegers sauc par “dievošanu” (*es göttert*), Dieva parādīšanos.<sup>10</sup> Tādējādi dievišķums un Dievs nav vairs domāti no esamības kā domāšanas objekta vai objektu kopuma, starp kuriem ir arī kāds objekts “Dievs”, bet gan no esamības kā atklāšanās un aizklāšanās, atnākšanas un aiziešanas “lielās spēles”.<sup>11</sup> Tā Heidegers pūlējies pārvarēt objektivizējošu domāšanu – onto-teo-loģisko (metafizisko) domāšanu. “Kurš iepazinis gan kristīgās ticības teoloģiju, gan filozofisko teoloģiju pats savā pieredzē, tas šodien labāk klusē par [iespēju] domāt Dievu. Jo metafizikas onto-teo-loģiskais raksturs ir kļuvis apšaubāms, taču ne jau kāda ateisma dēļ, bet gan tādas domāšanas pieredzes dēļ, kurai onto-teo-loģijā parādījušies vēl neizjautāta metafizikas vienotība.”<sup>12</sup> Šī “metafizikas vienotība” ir līdzšinējās Eiropas–Vakarzemes vēsturiskais liktenis, kas sācies ar jautājumu par esamību un vienu atbildi uz to Senajā Grieķijā. Šī atbilde paliekami ietekmējusi arī veidu, kā domāt par Dievu un dievišķo.

Cīrihes sarunā Heidegers tāpēc izsakās: “Dievs un esamība nav identiski. [...] Es nekad nemēģinātu domāt Dieva būtību caur esamību. Daži no

<sup>9</sup> “Notikumam” ir liela loma Letoras 1969. gada semināru gaitā: Notikums zināmā mērā stājas “esamības” vietā: “ļaut būt – te pat nevajag esamības apzīmējumu. Ļaušana te ir tīra došana, kas norāda uz to, kas dod un kas jāizprot kā Notikums” (GA 15, 365). Te redzams, ka Heidegers ir domātājs, kas gatavs atteikties no noteiktiem vārdiem un apzīmējumiem, ja to prasa “pati lieta”. Turklāt vēlreiz redzams arī tas, ka viņa domāšana veido aizvien jaunas pārejas no metafizikas tradicionālā jēdzienu klāsta pie jaunas filozofijas valodas.

<sup>10</sup> Dievi un Dievs (“pēdējais Dievs”) 30. gadu manuskriptos ir nozīmīgs, ar 30. un 40. gadu Hēlderlina interpretācijām saistīts domas komplekss Heidegera domāšanas attīstībā. Šie izklāsti (GA 65, 405–417; GA 66, 229–256) būtu jāpārdomā īpaši arī saistībā ar Heidegera “Melnajām burtnīcām”. Vairākus nozīmīgus akcentus šajā sakarībā līcis “Melno burtnīcu” izdevējs un Vupertāles Heidegera pētījumu centra vadītājs P. Travnijš. Sk.: Peter Trawny, Adyton. *Heideggers esoterische Philosophie*. Berlin, 2010.

<sup>11</sup> Sal. ar: GA 27, 300–312. Par “spēli” sīkāk sk.: Jean Greisch. *Das grosse Spiel des Lebens und das Übermächtige*. Izd.: *Martin Heidegger und die Gottesfrage*. Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt a. M., 1998, S. 45–66; Žans Greišs. *Filozofiskais apvērsums*. Laiks no 1928. līdz 1932. gadam. No fundamentāloģijas līdz klātesamības metafizikai. Izd.: *Heidegera Rīgas rudens*. Sast. un zin. red. R. Bičevskis. Rīga, 2011, 7.–8. lpp.

<sup>12</sup> GA 11, 63.

jums varbūt zina, ka es nāku no teoloģijas un esmu saglabājis pieķeršanos tai un tajā arī ko saprotu. Ja es kādreiz ķertos pie teoloģijas (uz to dažreiz jutos aicināts), tad vārds “esamība” šajā teoloģijā nedrīkstētu parādīties.”<sup>13</sup> Šī “teoloģija” vairs nebūtu objektivizējoša domāšana, jo nedomātu no objektivizētas esamības. Vēl vairāk: “Ticībai nav vajadzīga esamības domāšana. Ja tai tāda būtu nepieciešama, tad tā vairs nebūtu ticība. To saprata Lutērs. Izskatās, ka pat viņa baznīcā to ir aizmirsuši. Par esamības jēdziena piemērotību teoloģiskai domai par Dieva būtību es esmu visai skeptisks. Ar šo jēdzienu te nekas nav panākams. Domāju, ka esamība nav domājama kā Dieva pamats un būtība, taču domāju arī to, ka Dieva un Dieva atklāšanās pieredze (ciktāl tā pieejama cilvēkam) notiek (*sich ereignet*) esamības dimensijā, kas gan nenozīmē, ka esamība varētu būt Dieva predikāts. Te nepieciešami pavisam jauni nošķirumi un velkamas jaunas robežlīnijas.”<sup>14</sup>

Svarīgākais “nošķirums”, ko Heidegers ir mēģinājis ieskicēt, laikam gan ir Cīrihes sarunā pieminētā “ontoloģiskā diference” – atšķirība starp esošo un esamību, kas, pēc viņa domām, zudusi Eiropas metafizikas gaitā. Cīrihes sarunā Heidegers izsakās, ka ontoloģisko diferenci *kā* diferenci nav domājuši pat tie, kuru domā Eiropas metafizika savā ziņā nonāk pie savām robežām: Plotīns un Šellings.<sup>15</sup> Ontoloģiskajā diferencē, pārdomājot metafizikas robežas, velkamas jaunas robežlīnijas domai par esamību. Šai ontoloģiskajai diferencei Heidegers pievēršas arī Letoras semināros.

## 2. Letoras semināri: fenomens starp aionu un Neko

20. gadsimta 60. gados, pēc tam, kad 1958. gada priekšlasījuma Ek-sas-an-Provansas Universitātē “Hēgelis un grieķi” sakarībā Heidegers iepazīstas ar dzejnieku Renē Šāru (1907–1988), vācu domātājs vairākas reizes, Šāra aicināts, (1966., 1968., 1969.) dodas uz Franciju, lai visai šaurā draugu un paziņu lokā noturētu virkni semināru.

<sup>13</sup> GA 15, 436–437. Sal. ar: “Bez šīs teoloģiskās izcelsmes es nekad nebūtu nonācis uz domāšanas ceļa. Bet izcelsme pastāvīgi paliek saistīta ar nākotni.” (GA 12, 91)

<sup>14</sup> GA 15, 437.

<sup>15</sup> GA 15, 435.

1966. gadā Letorā Heidegers vada septiņu semināru ciklu, kuru centrā ir Parmenīda un Hērakleita doma par esamību. Starp semināra dalībniekiem ir Heidegera cienītāji, sarunbiedri un tulkotāji Žans Bofrē (1907–1982), Fransuā Fedjē (\*1935) un Fransuā Vezēns, u. c. Starp viņiem ir arī Džordžio Agambens (\*1942), uz kuru semināri (viņš piedalās arī 1968. gada semināru virknē) atstāj ievērojamu ietekmi.<sup>16</sup>

Šajā, 1966. gada, semināru virknē Heidegers īpaši pakavējas pie Hērakleita *áei* (30. fragments): pie tā, kā būtu jāizprot kosmosa (pasaules) “vienmēr-esamība”.<sup>17</sup> Vai Hērakleits runā par kosmosa mūžīgumu vai vienmēr-tāpat-esamību? Vai te runa ir par *aeternitas* vai par *sempiternitas*, vai nevienu no tām? Šis jautājums Hērakleitu interpretējošo Heidegeru ved pie domas par pasaules (ko “nav radījuši ne dievi, ne cilvēki”), neredzamā likuma, kas ir parādīšanās un apslēptības mija. Pret šo hērakleitisko pasauli viņš kontrastā apraksta mūsdienu pasauli, kura nevis kaut kam ļauj atklāties, bet gan tiek izziņas subjekta priekšstatīta. Pasaules parādības tiek priekšstatītas, lai veiktu aprēķinus un izdarītu drošticamas prognozes. Pasaule tagad ir “enerģijas daļiņu masas veselums, kura daļu savstarpējām attiecībām jātiek matemātiski aprēķinātām”.<sup>18</sup>

Pēdējā semināru nodarbība beidzas ar sengrieķu un “mūsu” kopīgā likteņa akcentu: “Vai reiz mēs spēsim šo likteni domāt tā savdabīgumā?” jautā Heidegers.<sup>19</sup> Lai domātu Eiropas–Vakarzemes likteni un, no šī domas izejot, spētu padomāt pasauli citādi, jāatceras par domāšanas un dzejas kaimiņattiecībām. Poētisks vārds atgādina, ka pašas lietas ir “poētiskas”, t. i., tās uzrunā un raisa valodu, kurā var tikt nosauktas vārdā – taču ne “patvaļīgi”, bet gan tā, kā esamība pati tās atklāj, parāda – ļauj tām parādīties, pašai paliekot apslēptībā, t. i., paliekot šajā parādīšanās notikumā kā tas, kas neparādās.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Par to sk., piem.: Leland de la Durantaye. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford, 2009. p. 392.

<sup>17</sup> GA 15, 280.

<sup>18</sup> GA 15, 283.

<sup>19</sup> GA 15, 284.

<sup>20</sup> “Esamība attiecībā pret esošo ir tas, kas rāda, padara redzamu, bet pati neparādās” (GA 14, 45).

Šo atklāšanās motīvu Heidegers turpina 1968. gada semināros, iztirzājot Hēgeļa darbu “Diference starp Fihtes un Šellinga filozofijas sistēmām”. Spekulatīvā ideālisma sakarībā viņš atgriežas arī pie Aristoteļa viduslaiku interpretācijām.

Heidegers uzskata, ka Aristoteļa filozofijā, kas noteikusi ontoloģijas tālāko formu un saturu, ontoloģiskā diference nav tikusi domāta. Esošais kā esošais (τό εἶναι) un tā principi (ἐνέργεια – *actualitas*) ierobežo jautājumu par esamību, “nofiksē” domu tikai uz objektivizētas klātbūtnes tvērumu. Uz šo tvērumu virzās jau Platons mācībā par idejām: “Pieredze, no kuras vadoties, Platons nosaka esamību kā ideju, [...] ir tīras klātbūtnes pieredze”.<sup>21</sup> Tādējādi domāšana vairs nepieļauj lietu (esošā) parādīšanos saskaņā ar to pašu atklāšanās savdabīgumu, bet gan “tver” tās, t. i., notver noteiktas perspektīvas uz tām fokusā, kas ir lietām domāšanas uzspiests un kurā tās var parādīties tikai noteiktā veidā kā domas objekti. “Visa jaunlaiku filozofija ir šīs ontiskās [šeit: objektivizējošās – R. B.] ievirzes noteikta.”<sup>22</sup> Šī ievirze nosaka arī Hēgeļa mēģinājumu “Diferencē starp Fihtes un Šellinga filozofijas sistēmām” domāt Absolūtu.

Gadu vēlāk, 1969. gada semināros, Heidegers kopā ar semināra dalībniekiem iztirzā Kanta darbu “Vienīgais iespējamais pierādījums Dieva esamības demonstrācijai” (1763), īpaši pievēršoties šī darba pirmajai daļai “Par esamību [*Dasein*] vispār”. Heidegers akcentē sengrieķu “fenomena” un tā paša atklāšanās pieredzi, pretstatot to lietu, fenomenu *tvērumam*. Lietas ir “tas, kas parādās neapslēptībā; tas, kam kādu laiku atņemta apslēptība; [tās ir] τὰ φαινόμενα, kas rāda sevi no sevis pašā”.<sup>23</sup> Interesanti, ka šīs atklāšanās no sevis pašā pretstata piemērs seminārā ir Ludviga Vitgenšteina teikums no “Loģiski filozofiska traktāta” (1, 1.1): pasaule ir viss tas, kas notiek (*was der Fall ist*), – fakti, nevis lietu kopums.

Semināra gaitā Heidegers koncentrējas uz valodas problēmu – uz to, kā fenomeni tiek ietverti valodā. Viņš nošķir tīro nosaukšanu (*Nennen*)

<sup>21</sup> GA 15, 312. Šo Heidegera aprakstīto metafizikas ievirzi uz klātbūtni (un tādējādi – uz objektivizējošu esošā tvērumu) aprakstījis Žaks Deridā “klātbūtnes metafizikas” dekonstrukcijā.

<sup>22</sup> GA 15, 311.

<sup>23</sup> GA 15, 327.

un izteikumu (*Aussage*). Vienkāršā nosaukšanā fenomens ir tas, kā tas parādās pats no sevis. Protams, nosaukšana ietver arī to, kas nosauc, taču tā, ka nosaucošais pats atkāpjas tā priekšā, kas tiek nosaukts. “Tad esošais ir tīrs fenomens.”<sup>24</sup> Izteikumā turpretī tas, kas to izsaka, “pārlicies pāri”, paceļas pāri esošajam, lai runātu *par* to. Heidegers saskata te būtisku Eiropas filozofijas ievirzi, kas asi izpaužas jaunlaiku filozofijā: “Grieķiem lietas parādās. Kantam lietas parādās man.”<sup>25</sup> Jaunlaiku filozofijā (Dekarts – Kants) cilvēks ir priekšstatošais, kam lietas parādās un tām savā ziņā jāpakļaujas jeb jāiekļaujas priekšstatošā priekšstatījumā, lai tām tiktu piedēvēta esamība, t. i., lietas *ir* tikai tiktāl, ciktāl tās ir priekšstatīšanas objekts.<sup>26</sup> Lai arī grieķiem vēl nav subjekta, kas priekšstatītu (Kants) vai konstituētu (Huserls) fenomenus, tomēr sengrieķu filozofijā aizsācies fenomenu objektivizēšanas ceļš. To pamanījis Hēgelis, kad viņš runā par sengrieķu filozofiju kā “tīri objektīvu”, kam nav vēl subjektīvās apziņas dimensijas. Tomēr šādi, identificējot sengrieķu a-subjektivitāti ar objektivitāti, Hēgelis ir arī pilnībā sagrozījis sākotnējo, uz fenomenu atklāšanos vērsto pieredzi.<sup>27</sup> Tiesa, šādi viņš nodod liecību par Eiropas domāšanas likteni, kurā fenomenu atklāšanās un nosaukšana pārtop par apziņas priekšstatoši konstituējošo darbību un izteikumu. Šī filozofijas ievirze iet kopsolī ar to, kas notiek jaunlaiku zinātnēs. Heidegers atsaucas uz kvantu fizikas pamatotāja Maksā Planka (1858–1947) izteikumu: “Īstenība ir tas, ko var izmērīt”. Šī izteikuma sakarībā Heidegers izsakās: “Esamības jēga tāpat ir izmērāmība, kurā nav pat tik svarīgi mērījumu “cik daudz”, cik šo mērījumu loma esošā kā priekšmeta meistarosā un pārvaldīšanā. Šī izmērāmība ir jau ietverta

<sup>24</sup> GA 15, 328.

<sup>25</sup> GA 15, 329.

<sup>26</sup> GA 15, 330.

<sup>27</sup> GA 15, 329. Līdzīgi Heidegers izsakās arī par 20. gadsimta katoļu domātāja Romano Gvardini (1885–1968) mēģinājumu aprakstīt sengrieķu domāšanu kā “objektīvāku” salīdzinājumā ar jaunlaiku filozofijas akcentu uz subjektivitāti. Objektivitātes jēdziens nav piemērots sengrieķu domāšanas aprakstam. Cits jautājums ir: kā no šīs fenomenu parādīšanos pieļaujošās domāšanas attīstās objektivizējoša domāšana. Sal. ar: GA 15, 386.

Galileja domāšanā, kas izvērsusies vēl pirms [Dekarta] “*Discours de la Mèthode*”.”<sup>28</sup>

Fenomena un tā parādīšanās tēma semināru gaitā ved pie Nekā problēmas, ko dažādi tematizējuši gan Leibnics, gan Šellings, gan Heidegers pats, uzdodot metafizikas jautājumu: “Kāpēc vispār ir esošais, bet nevis drīzāk Nekas?”<sup>29</sup> Heidegers vēlas parādīt, kādā apmulsumā Nekas ievēdas metafiziku, un arī to, ka Eiropas metafizika savā ziņā ir izvairījusies no Nekā tematizācijas.<sup>30</sup> Tieši ar Nekā palīdzību viņš pūlas norādīt uz jautājumu par fenomenu dotības (tas, no kā tie ir doti), fenomenu fenomenalitātes “avotu”. Šis avots paliek apslēpts esamības un Nekā savstarpējās saderības miklā.

### 3. Cēringenes semināri: Huserls un Parmenīds

Pēc Letoras semināriem tika plānoti “Vogēzu semināri” tulkotāja un dzejnieka Rožē Munjē (1923–2010) mājā Vogēzos. Sarakstē ar Munjē Heidegers īpaši akcentē tehnikas un jaunlaiku zinātnes tēmu.<sup>31</sup> Šie plāno-

<sup>28</sup> GA 15, 355. Sal. ar vārdiem, ko seminārā no Heidegera tekstiem citē Žans Bofrē: “Fenomeni vairs neparādās, bet gan piesakās [kādam]” noteiktā veidā, kurā šis “kāds” tos tver (GA 15, 357). Šādi raksturota priekšmetiskošana ir vesela laikmeta raksturojums, kas iegūst aizvien jaunas iezīmes, nemainoties pamatievirzei. Cēringenes seminārā Heidegers – atsaucoties uz Marksu – izteiksies, ka šobrīd “cilvēks no priekšmetiskošanas laikmeta iegājis pasūtīšanas laikmetā: šajā mūs sagaidošajā laikmetā viss ar aprēķinu palīdzību ir pieejams kā pastāvīgi pasūtāms. Stingri runājot, nav vairs pat priekšmetu, bet ir tikai “lietošanas produkti”, kuri pieejami lietotājam, kas pats ir ievietots produkcijas un lietošanas procesā” (GA 15, 388).

<sup>29</sup> GA 15, 361 un tālāk.

<sup>30</sup> Piemēram, “Leibnica atbilde [uz jautājumu: kāpēc ir esošais, bet nevis Nekas?] ir teoloģiska. Tā aprobežojas ar to, ka tikai norāda uz augstāko esošo, uz labākās iespējamās pasaules Radītāju” (GA 15, 361). No Nekā metafizika izvairījusies arī, domājot to tikai negatīvi kā esošā negāciju, domājot Neko kā esamības pretmetu utt. Šī apmulsma sekas ir arī 20. gadsimta loģiskā pozitīvisma un valodas filozofijas izvairīšanās no Nekā kā tikai valodiski tapuša šķītuma. Par to Heidegers plašāk izteicies Freiburgas inaugurāllecijā “Kas ir metafizika?” (1929), priekšvārdā (1948) un pēcvārdā (1943) šai lekcijai, kā arī vairākos Freiburgas lekcijuursos.

<sup>31</sup> GA 15, 415–416.



tie semināri tomēr tika pārcelti uz Heidegera māju Freiburgā (Freiburgas rajonā, ko dēvē par Cēringeni). Šie Cēringenes semināri ir vieni no pēdējiem Heidegera vadītajiem semināriem.

To pārdomu izejas punkts nav sengrieķu filozofija vai vācu ideālisms, bet gan Edmunds Huserls un viņa “Loģiskie pētījumi” (1900–1901). Heidegers īpaši pievēršas VI pētījuma 2. sadaļai “Juteklība un sapratne” un tajā aprakstītajam kategorijālajam vērojumam. Zīmīgi, ka šie Heidegera pēdējo dzīves gadu semināri atgriežas pie viņa domāšanas ceļa sākumiem.<sup>32</sup> Vienā savā atskatā uz tiem viņš atceras, ka no “Loģiskajiem pētījumiem” reiz gaidījis risinājumu jautājumiem, kas radušies, lasot F. Brentāno disertāciju par esošā izpratni Aristoteļa darbos un par vārda “esamība” sākotnējo nozīmi. “Huserla darbs [“Loģiskie pētījumi”] ietekmēja pat tik ļoti, ka nākamajos gados aizvien atgriezās pie šīs grāmatas, tiesa, bez pietiekamas izpratnes par to, kas tieši mani saistīja. Gaidu pilnā noslēpumainība, ko izstaroja šis darbs, sniedzās pat līdz ārējām iezīmēm – burtu drukai un titullapai.”<sup>33</sup>

Arī pati domas līnija “Brentāno – Huserls – Heidegers” ir tematizēta vienā semināru pasāžā. “Huserla filozofiskais sākumpunkts bija Brentāno “Psiholoģija no empīriskā skatpunkta”. Mans sākumpunkts arī bija Brentāno, tikai nevis šis 1873. gada darbs, bet gan – “Par daudzējādo esošā nozīmi Aristoteļa darbos” (Freiburga, 1862). [...] Mans Brentāno bija aristotelisks!”<sup>34</sup> Šo piezīmi Heidegers izmanto, lai saistītu 20. gadsimta filozofiju (fenomenoloģiju) ar sengrieķu fenomena pieredzi un jautātu par pārmaiņām fenomena izpratnē. Fenomena izpratne Huserla fenomenoloģijā cieši saistīta ar apziņas intencionalitāti.

Tieši intencionalitātei Heidegers pievēršas īpaši, semināra gaitā sakot, ka mēģinājis izprast, kas “sākotnēji ietverts intencionalitātē”.<sup>35</sup> Intencionalitāte kā fenomenoloģijas centrālā problēma (blakus redukcijas problēmai) saistījusi Heidegeru jau Freiburgas agrīnajās lekcijās (1919–1923).

<sup>32</sup> “No pirmā [studiju] semestra uz manas rakstāmpulsts teoloģijas konviktā atradās abi Huserla “Loģisko pētījumu” sējumi” (GA 14, 93).

<sup>33</sup> GA 14, 93.

<sup>34</sup> GA 15, 385–386.

<sup>35</sup> GA 15, 384.

Intencionalitātes problemātiskumu viņš atzīmē, savulaik arī izdodot Huserla lekcijas par iekšējo laikapziņu: “Izšķiroša te [Huserla lekcijās] ir laikapziņas intencionālā rakstura izstrāde un pašas intencionalitātes [...] skaidrināšana. [...] Arī šodien šis vārds nav tikai lozung, bet gan ir izšķirošas problēmas apzīmējums”.<sup>36</sup>

Pirmais solis intencionalitātes izpratnes pārveidē ir bijis domāt to kā balstītu klātesamības “ekstātikā”, t. i., klātesamībā kā pasaulē iemestā uzmetumā, kā tas izklāstīts “Esamības un laika” (1927) klātesamības eksistenciālajā analītikā<sup>37</sup> vai Freiburgas inaugurāllekcijas “Kas ir metafizika?” (1929) pasāzās par klātesamības transcendenci – izrautību no esošā.<sup>38</sup> “Citiem vārdiem sakot: vajadzēja aptvert, ka apziņa balstās klātesamībā.”<sup>39</sup> Taču vēlāk Heidegers sapratis, ka šī “klātesamības ekstātika” ir tikai apzīmējums ietvertībai esamībā (*Inständigkeit in der Lichtung des Seins*) – ka cilvēks ekstātiski ir atvērts tam, kas pats sevi rāda, nevis priekšstatoši šo sevi-rādošo tver. Savā vēlīnajā tekstā “Mans ceļš fenomenoloģijā” (1963) Heidegers izteiksies šādi: “Tas, ko fenomenoloģiskie pētījumi atklāja kā domāšanas svarīgāko ievirzi, ir grieķu domāšanas vai pat filozofijas kā tādas pamatvaibsts. Jo labāk to izpratu, jo neatlaidīgāk bija jājautā: no kurienes un kā tiek noteikts tas, kam, saskaņā ar fenomenoloģijas principu, jātiek pieredzētam kā “pašai lietai”? Vai tā ir apziņa un tās priekšmetiskums vai esošā esamība tās neapslēptībā un apslēptībā?”<sup>40</sup>

Heidegers uzskata, ka “kategorciālā vērojuma” problēmā “Loģiskajos pētījumos” Huserls bija nonācis vistuvāk jautājumam par esamību un varējis tādēļ domāt intencionalitāti sākotnējāk (t. i., viņpus apziņas “diktāta”). Kategorciālajā vērojumā dotais (tas, ka kaut ko redzu *kā* kaut ko) Heidegeram licis saprast, ka esamība jādomā kā fenomenu fenomenalitātes (to

<sup>36</sup> Martin Heidegger. Vorbemerkung des Herausgebers. Izd.: Edmund Husserl. *Vorlesungen zur inneren Zeitbewusstsein*. Hrsg. von M. Heidegger. Halle a. S., 1928, S. 1.

<sup>37</sup> Sk.: GA 2, § 31, 38.

<sup>38</sup> Sk.: GA 9, 113-118.

<sup>39</sup> GA 15, 384.

<sup>40</sup> GA 14, 99.

parādīšanās "kā") atklājošais, nevis kā abstrakcija vai vienkārši jēdziens.<sup>41</sup> No kurienes "nāk" kategoriālajā vērojumā dotais?

No šī jautājuma semināra gaita atkal tuvojas sengrieķiem – no 20. gadsimta fenomenoloģijas atgriezoties pie Parmenīda dzejoļa kā Eiropas–Vakarzemes filozofijas sākumpunkta.<sup>42</sup> Tas, ka esamība *ir*, paliek pārsteidzošākais, izbrīnu un šausmas raisošais – pieredze, kam arī šodien jāsapatavo jauni domas ceļi.

\*\*\*

Cīrihes sarunas, Letoras un Cēringenes semināru pamattēma ir Eiropas–Vakarzemes liktenis. Kā jau uzsvērts, šī tēma apvieno vairākus citus semināros aplūkotos jautājumus, pirmām kārtām: jautājumu par ontoloģisko diferenci (jautājumu par esamības atšķirību no esošā) un jautājumu par Dievu un dievišķo uz metafiziskās domāšanas un uz neobjektivizējošas attiecības ar esamību veidojošas domāšanas fona. Semināru pamattēmu un šīs apakštēmas ar šo pamattēmu (un savstarpēji) vienojošais pavediens, izrādās, ir *fenomena un lietu parādīšanās* problemātika.

1951. gadā Cīrihē Heidegers – mēģinot īsi un koncentrēti paust savas domāšanas centrālo punktu – saka (un simptomātiski un būtiski, ka šis mēģinājums tiek savīts ar moderno zinātņu un tehnikas problēmu): "Mēs nezinām, vai tā maz ir daba, ko mums priekšmetiski parāda zinātne. Varētu pat domāt, ka zinātne, kas var vest pie tādām postošām iespējām, nav īsti tā, par ko uzdodas. Un nopietni savas nozares pārstāvji, fon Veiczekers un Heizenbergs, ir šādu pārdomu dziļi skarti. Mēs nevaram izvairīties no šīs situācijas tā, ka aiz tā visa uzbūvējam vēl kādu teoloģiju, bet gan tā, ka reiz izdotos nonākt jaunās attiecībās ar to, kas ir. Jānonāk jaunās attiecībās ar esamību. Un pavērsieni uz šādām attiecībām domājoši sagatavoti (nevis šādas attiecības pravietiski sludināti) – tā ir visu manu pūļu domāšanas laukā neizpaustā jēga."<sup>43</sup> 20. gadsimta izcilie fiziķi Karls Frīdrihs fon Veiczekers (1912–2007) un Verners Heizenbergs (1901–1976) ir bijuši

<sup>41</sup> GA 15, 378.

<sup>42</sup> GA 15, 395 un tālāk.

<sup>43</sup> GA 15, 429.

M. Heidegera sarunbiedri pārdomās par zinātņi un tehniku, kurās krasi izpaudusies Eiropas–Vakarzemes Pirmā Sākuma būtība. Tagad nepieciešama Citu Sākumu *sagatavojoša domāšana*, nevis “teoloģijas uzbūvēšana”. Tikai tad atkal reiz varēs sacīt un nosaukt dievišķo un Dievu.

Šo citas attiecības ar esamību sagatavojošas domāšanas *un* dievišķā pieredzes motīvu Heidegers pats saistījis arī vienā no uzrunājošākajiem savu tekstu stāstiem par Hērakleitu, kurš ir pastāvīgs Letoras un Cēringenes semināru personāžs.<sup>44</sup> “Vēstules par humānismu” pasāžā, kur šī epizode izklāstīta, tiek runāts par “ētosu” un jautājumu par esamību kā “sākotnēju ētiku”.

Hērakleitu reiz apmeklē viesi. Tie sastop nevis dižu domātāju, kādu cerējuši ieraudzīt, bet gan cilvēku, kas sildās pie pavarda uguns. Apmulsušos viesus Hērakleits uzrunā ar vārdiem: “*ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*” (119. fragments), ko Heidegers iztulko šādi: “(pierastā) uzturēšanās vieta cilvēkam ir atvērtais Dieva (ne-pierastā) klātbūtnei”.<sup>45</sup> Uzturēšanās vieta – esamības atvērtība – ir tā, kas pati paliek apslēpta savā ierastumā, kurā tā ļauj parādīties esošajam un kurā reiz atkal parādīties svētajam, dievišķā mirdzumam un Dievam – kā tos dzejojis “aizgājušo dievu un atnākošo dievu” dzejnieks Hēlderlins.

<sup>44</sup> Hērakleits “pavadījis” Heidegeru ilgus gadus un īpašos brīžos. Ar norādi uz Hērakleitu Heidegers atsāk lekcijas Freiburgā pēc atkāpšanās no Freiburgas Universitātes rektora amata 1934. gadā. Kopā ar Huserla skolnieku filozofu Oigenu Finku (1905–1975) 1966./1967. gada ziemas semestrī noturētais seminārs par Hērakleitu bija pēdējā Heidegera vadītā nodarbība Freiburgas Universitātes studiju ietvaros. Šī semināra materiālus sk.: GA 15, 11–261.

<sup>45</sup> GA 9, 356.

## **God and Being in Heidegger's Zürich Talk, Le Thor and Zähringen Seminars**

### Summary

Martin Heidegger is a thinker the impulses of whose thought keep nourishing not only the philosophical but also scientific, literary and artistic reflection as from the twenties of the 20th century to the present day. This influence has not been contained within the limits of the German language milieu; it has spread far and wide in Europe and in the world, religious and denominational divisions notwithstanding. This last feature could be assumed to be the most surprising one in view of the fact that he is a thinker whose religious experience is not an indirect one. His Catholic extraction and his relations with the Roman Catholic faith is a much discussed theme of the Heideggerian scholarship. In a similar vein – Heidegger's influence upon some of the well-known Protestant theologians (at least from the self-assessment of the scholars of the younger generation) has also been a topical issue. Such a wide-ranging theme as “Understanding of Christianity in the Works of M. Heidegger” (and such sub-topics as “Heidegger and Early Christianity”, “Heidegger and the Middle Ages”, “Heidegger and the Mystic Tradition”), as well as “Heidegger in the Context of the Dialogue of Religions”, “Heidegger and Spiritual Praxes in Europe and in the World”, or even such an extensive theme as “Heidegger and the Religious Experience” – all indicate that he has been considered to be a thinker with a profound understanding of the

religious life. It has to be stressed that all these themes bespeak of a deep understanding of religious experience, but – to an even greater degree – they are charged with specific Heideggerian understanding of philosophy and thinking.

Alongside the permanent interest concerning the relations of Heidegger's teaching with religion, it is quite surprising to note the fairly laconic, though oft-recurring pronouncements about his own Catholic roots and religious experiences, about his understanding of God and Divinity. He has been very reticent in characterizing of the possible development of Christianity and the future in general. The only exception seems to be the period of Heidegger's political enthusiasm during the thirties and forties, when the terms "gods", "God", and "the Divine" had become fairly popular in the search for the Other (Another) beginning in Europe. However, these themes appear in Heidegger's thought only in connection with his attempts to deliberate about the development of Europe and the Western culture in general – the problem that is closely connected with the question about being, with formulating of a response to this problem. It means dealing with the ongoing development of the answer to the First Beginning and renewed attempts to provide a different answer (the Second Beginning). Thus neither "religion" nor "religious experience", and not even "God" is to be found in the centre of Heidegger's thought. True, it is from the position of this "centre" that he has wrestled with these problems. Heidegger's texts pertaining to various periods of the development of his thought bear testimony to this. One such evidence is contained in the late seminars at Zürich in the fifties – seventies, and in Le Thor, and in Züringen. This thematic group includes two other strains of thought that are reiterated in the seminars, namely – the ontological difference and God.

The present article attempts to follow (1) the line of these deliberations leading on to the main theme, and (2) to delineate the interconnection between these two lines of thought.

Heidegger accentuates in the seminars the experience of the self-revelation of the Greek "phenomenon" by juxtaposing it with the appre-

hension of the things. The things become apparent by loosing for a time their hiddenness; [they are] τὰ φαινόμενα that manifest themselves out of their own self.” It is noteworthy that this thought is illustrated in the seminars by Ludwig Wittgenstein’s sentence from “Tractatus Logico-Philosophicus” (1.1.1.) The world is everything that is the case (*was der Fall ist*) – a totality of facts, not of things. Heidegger concentrates at the seminars on the problems of language – on how phenomena get encompassed in language. He distinguishes between the pure naming (*Nennen*) and saying (*Aussage*). In pure naming the phenomenon appears out of itself. Of course, naming includes also the object named, but insofar as the namer (name-giver) distinguishes himself from the object named “the being is pure phenomenon”. In contrast – the one who says, elevates himself above the being, so as to speak about it. Heidegger notices here a typical feature of modern philosophy, so sharply manifested in contemporary thought. “For the Greeks the things appear. For Kant the things appear to me”. In the modern philosophy (Descart – Kant) the human being is a being of conceiving/conceptualizing, to whom things appear, and have to – in a way – to submit to this conceptualization, so as to obtain being. In other words – the things exist only as objects of conceiving/conceptualization.

Divinity and God are not thought of any more as coming from being as the object or totality of objects of thought including such an object as “God”, but from being as a kind of revealing or dis-appearing, from the “grand play” of coming and going away. This is how Heidegger has attempted to overcome the objectifying onto-theo-logical manner of thinking.

## NO KONFLIKTA LĪDZ PARTNERĪBAI: TEOLOĢIJAS UN SOCIOLOĢIJAS ATTIECĪBAS NO 19. GADSIMTA LĪDZ MŪSDIENĀM

Teoloģijas tuvākā partnere starp citām zinātnēm gadu simtiem tradicionāli ir bijusi filozofija. Pirmajiem kristiešiem tā kalpoja kā apoloģētikas instruments, iespēja skaidrot pirms Kristus eksistējošus pasaules redzējumus kā ceļa sagatavotājus kristietībai. Aleksandrijas Klements ir tipisks piemērs tam – viņš skaidroja filozofiju nevis kā atsevišķu skolu – stoiķu, platonistu, epikūriešu vai aristoteliešu uzskatu kopumu, bet gan akcentēja to, kas šajās skolās un ārpus tām tiek sludināts par taisnīgumu un dievbijību (*Stromata*, I gr. 1:7). Tā bija selektīva pieeja filozofijai, kas, salīdzinot ar kristietību, skaidro šo zinātņi kā nepilnīgu, pieņemot, ka pestīšana iespējama vienīgi caur Kristu. Klements šķiet iespaidojies no viņa laikā populārā “Hermas gana”, kurā teikts, ka apustuļi un citi kristietības sludinātāji pēc nāves uzrunāja tos, kuri miruši pirms Kristus.<sup>1</sup> Akvīnas Toms arī atzīst teoloģijas un filozofijas saistību, taču, izsakoties par šo jautājumu, piebilst, ka “teoloģija ir atkarīga no filozofijas zinātnēm ne tāpēc, ka tai tās būtu vajadzīgas, bet, lai padarītu savu mācību skaidrāku. Teoloģija

---

<sup>1</sup> Tuvāk par Aleksandrijas Klementa sniegto filozofijas traktējumu sk.: Francis A. Sullivan, S.J., “Clement of Alexandria on Justification through Philosophy,” in *In Many and Diverse Ways: In Honor of Jacques Dupuis*, ed. Daniel Kendall, Gerald O’Collins (Maryknoll: Orbis Books, 2003), 101–113.; “Hermas gana” tekstu par sludināšanu tiem, kas miruši pirms Kristus – Sim 9:16 (“The Shepherd of Hermas,” *The Apostolic Fathers* ed. Michael W. Holmes (Grand Rapids: Baker Book House, 1989), 276.)



ņem savus principus ne no citām zinātnēm, bet tieši no Dieva atklāsmes rezultātā”.<sup>2</sup> Filozofijas loma mūsdienu teoloģiskajā diskursā ir neviennozīmīga – postmodernismā ar tam raksturīgo apgaismības kritiku daļa teologu redz iespēju apturēt teoloģijas marginalizāciju, citi toties uzskata, ka nekritiska postmodernisma filozofisko ideju pārņemšana pretēji cerētajam padara teoloģiju nespējīgu pretoties marginalizācijai.<sup>3</sup> Nereti teologu uzskatu attīstībā iezīmējas spriedze starp vajadzību izmantot filozofijas jēdzienus, lai skaidrotu teoloģijas atziņas mūsdienu izglītotam cilvēkam saprotamā veidā, un pārlicību, ka teoloģija veido savu atsevišķu nozīmju lauku. Dītrihs Bonhēfers agrīnos darbos rakstīja, ka tā kā Kristus atklāšanās maina visu, tad filozofijas koncepti nav palīdzoši Dieva, pasaules un cilvēka izpratnei, jo atstāj cilvēku viņa paša pasaules robežās.<sup>4</sup> “Tā ved pie sistēmas, kas ir centrēta manī, sistēmas, kurā es saprotu sevi caur sevi pašu.”<sup>5</sup> Vēlākos darbos D. Bonhēfers izteicās pozitīvāk par filozofiju, atsakoties no bartiāniskā krasā Dieva un pasaules nošķiruma<sup>6</sup> – “Jēzū Kristū Dieva realitāte ir ienākusi šīs pasaules realitātē.”<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 1.1.5, <http://www.newadvent.org/summa/1001.htm#article5>; Šeit un turpmāk autora tulkojums.

<sup>3</sup> Sk. amerikāņu zinātnieces Linellas E. Keidijas (*Cady*) pret Džordža Lindbeka (*Lindbeck*) teoloģiju vērsto kritiku. L. Keidija uzskata, ka Lindbeka argumenti par labu intratekstuālai teoloģijai padara teoloģiju par slēgtu sistēmu. Ideja par teoloģiju kā par kopienas gramatiku ir atraktīva, taču Lindbeks nav pietiekami ņēmis vērā intensīvo mijiedarbību starp dažādiem uzskatiem un praksēm mūsdienu pasaulē (Linell E. Cady, “Resisting the Postmodern Turn: Theology and Contextualization,” in *Theology at the End of Modernity: Essays in Honor of Gordon D. Kaufman*, ed. Sheila Greeve Davaney (Philadelphia: Trinity Press International, 1991), 88–90).

<sup>4</sup> Christiane Tietz, “Bonhoeffer on the Uses and Limits of Philosophy,” in *Bonhoeffer and Continental Thought: Cruciform Philosophy*, ed. Bryan Gregor, Jens Zimmermann (Bloomington: Indiana University Press, 2009), 35.

<sup>5</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 76.

<sup>6</sup> Teologs Karls Barts (*Barth*) postulēja krasu Dieva un radītās pasaules nošķirumu. Tas ietekmēja viņa izpratni par citu zinātņu nozaru lomu teoloģiskajās refleksijās. “Dogmatika vērtē baznīcas pasludinājumu saskaņā ar Svēto Rakstu – Jaunās un Vecās Derības – standartu” (Karl Barth, *Dogmatics un Outline* (London: SCM Press, 1958), 13).

<sup>7</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, ed. Clifford J. Green (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 54.

Mūsdienās līdzās filozofijai teoloģija veido partnerību arī ar citām nozarēm. Ņemot vērā sociālo zinātņu lielo ietekmi, popularitāti un tām atvēlēto finansējumu,<sup>8</sup> nav jābrīnās, ka socioloģija ir viena no teoloģijas partnerēm. Ceļš uz sadarbību nav bijis vienkāršs, jo teologi bieži izturējās atturīgi pret socioloģijas atziņām, uzskatot, ka redukcionisms un pozitīvisms izslēdz Dieva eksistenci, vismaz tradicionālā izpratnē. Teoloģija gan nav vienīgā zinātnes joma, kurā attiecības ar socioloģiju pagātnē tika uzvertas neviennozīmīgi. Tas bija vērojams, piemēram, muzikoloģijā. Teodors Adorno uzskatīja, ka vienīgi mūzika, kura nav šī vārda cienīga (to viņš attiecināja uz populāro, “vieglo” mūziku), ir pelnījusi, lai to analizētu socioloģiski.<sup>9</sup> Sociologi arī ir brīžiem veicinājuši šādu attieksmi, pārspilējot savas nozares nozīmīgumu. Par vienu no socioloģijas tēviem uzskatītajam Ogistam Kontam pozitīvisms bija reliģijas aizstājējs. Ironiskā kārtā pozitīvismā balstīta zinātne, lai arī kritiska pret reliģiju, bija un ir tikpat dogmatiska kā reliģiskā fundamentālisma paveidi. Pārdomas par šo paradoksu izteicis Frīdrihs Niče, kas zinātnei salīdzina ar askētisma ideālu – “abi pārāk augstu vērtē patiesību (precīzāk sakot, abiem ir pārliecība, ka patiesību nevar vērtēt vai kritizēt.”<sup>10</sup> Uz zinātnes dogmatismu norādījis arī pazīstamais sociologs Zigmunds Baumanis (*Bauman*), kas uzskata, ka zinātnes *a priori* neiecietība pret jebkuru alternatīvu tās vēlmei būt vienai vienīgai autoritātei ir monoteisma sekulāra versija, “monoteisms bez Dieva.”<sup>11</sup> Mūsdienu sociologi atšķirībā no saviem priekšgājējiem gan vairs netic cilvēces lineārā progresā idejai un negaida laikmetu, kad reliģijas vietu ieņems zinātne. “Dievs eksistēs tikmēr, kamēr pastāvēs cilvēka ek-

<sup>8</sup> Saskaņā ar Lielbritānijā veikto pētījumu 2010. un 2011. gadā 14% grantu un noslēgto līgumu par pētniecību britu universitātēs bija sociālajās zinātnēs (humanitārajās – 1%, dabas-, inženieru zinātnēs un matemātikā – 84%). (Simon Bastow, Patrick Dunleavy, Jane Tinkler, *The Impact of the Social Sciences. How Academics and their Research make a Difference* (London, Los Angeles, New Delhi etc.: Sage, 2014), 11.

<sup>9</sup> Antoine Hennion, “Music and Mediation: Toward a New Sociology of Music,” in *The Cultural Study of Music: a Critical Introduction*, ed. Martin Clayton, Trevor Herbert, Richard Middleton (New York, London: Routledge, 2003), 80.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 113.

<sup>11</sup> Zygmunt Bauman, *This is not a Diary* (Cambridge: Polity Press, 2012), 46.

sistenciālā nedrošība, tas nozīmē – vienmēr. Dievs mirs kopā ar cilvēci un ne sekundi agrāk.”<sup>12</sup>

Teologu attieksmi pret socioloģiju (ne tikai reliģijas socioloģiju, bet socioloģiju plašākā nozīmē) iespējams sagrupēt šādi: (1) modernitātes un tātad arī sociālo zinātņu noliegums (fundamentālisms); (2) daļēja iekļaušanās sociālo zinātņu paradigmā (Ernsts Trelčs [*Troeltsch*]); (3) socioloģisku kategoriju pārņemšana teoloģijā (D. Bonhēfers (*Bonhoeffer*), Ričards Nīburs [*Niehbaur*]); (4) teoloģiskas un socioloģiskas kategorijas kā savstarpēji saistīti dzīves aspekti (Edvards Fārlijs (*Farley*)); (5) socioloģijas noraidījums (Džons Milbenks (*Milbank*)).<sup>13</sup>

### Teoloģijas un socioloģijas saskarsme 19. gadsimtā un 20. gadsimta pirmajā pusē

Pakāpeniskas pārmaiņas augstākajā izglītībā, kas veicināja universitāšu lielāku autonomiju, pavēra ceļu gan socioloģijas kā kritiskas zinātnes par sabiedrību dzimšanai, gan teoloģijas transformācijai. Mūsdienu universitātes ir orientētas uz pētniecību. Atšķirībā no viduslaikiem patiesība tiek saprasta nevis kā dots, bet zinātniskas analīzes ceļā atklāts lielums. Pāreja uz jauna tipa universitāti Eiropas vēsturē bija ilgs process, kura sākumi saistīti ar pret tradicionālo viduslaiku teoloģiju vērstu renesanses humānisma versiju, kas uzplauka lielākajās vācu universitātēs 15. gadsimta beigās un 16. gadsimta sākumā. Reformācija nepalīdzēja jaunā modeļa aizstāvjiem, jo protestantisma veidošanās sekmēja konfesionalizāciju, kā rezultātā gan katolicismā, gan protestantismā nostiprinājās dogmatisms. Daudzi neohumānisti tika izslēgti no augstskolām. Apgaismība pavēra viņiem jaunas iespējas. Kristiāns Tomazijs (*Thomasius*) un Kristiāns Volfs (*Wolff*) Halles Universitātē nostājās pret Aristoteļa filozofijas un tradicionālās teoloģijas autoritāti, sakot, ka likumu un morāles pamatā jābūt racionālām zināšanām par pasauli.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Zygmunt Bauman, *This is not a Diary*, 58.

<sup>13</sup> Richard H. Roberts, *Religion, Theology and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 194–195.

<sup>14</sup> Joseph C. Hough, Jr., “The University and the Common Good,” in *Theology and the University: Essays in Honor of John B. Cobb, Jr.*, ed. David R. Griffin, Joseph C. Hough, Jr. (New York: State University of New York Press, 1991), 102–103.

Vilhelma Humbolta (*Humboldt*) 19. gadsimta sākumā izveidotais augstākās izglītības modelis, kuru vispirms īstenoja Berlīnes Universitātē, balstījās pētniecības un studiju ciešā saistībā, kas norit akadēmiskā brīvībā. Zināšanas jāgūst vidē, kas brīva no dogmatisma. Teologs Fridrihs Šleiermahers (*Schleiermacher*), kas bija viens no aktīviem reformas īstenošanai, neuzskatīja, ka eksistē īpaša teoloģiska hermeneitika vai teoloģiska domāšana. Teoloģija lieto tās pašas metodes kā citas humanitārās zinātnes. Tā ir pozitīva zinātne dubultā nozīmē – tās objekts ir empīriski dots un tai jārisina praktiski uzdevumi.<sup>15</sup> 1808. gadā rakstot par ieceri dibināt Berlīnē jaunu universitāti, Šleiermahers minēja trīs “pozitīvās” fakultātes – teoloģijas, juridisko un medicīnas, jo, viņaprāt, tieši šīm fakultātēm ir būtiski praktiski uzdevumi. Tādējādi teologiem ir uzdevums izstrādāt baznīcas vadības metodoloģiju. Baznīcas vadība Šleiermahera izpratnē ir plašs koncepts, kas nozīmē dažādus vadības līmeņus (arī vietējās draudzes līmeni). Lokālās draudzes līmenis ietver sevī liturģiju, sludināšanu, izglītību un pastorālo aprūpi.<sup>16</sup> Šāda pieeja pavēra ceļu plašākam dialogam ar citām zinātnēm, pārņemot to atziņas un kritiski izvērtējot iepriekšējo gadsimtu teologu atzinumus.

E. Trelčs, kas bija tuvs mūsdienās par socioloģijas klasiķi uzskatītā Maksa Vēbera (*Weber*) līdzgaitnieks, izmantoja socioloģisku pieeju, lai skaidrotu kristietības sākumus. Viņš saistīja pirmkristietības attīstību ar mainīgo Romas impērijas sociālo un kultūrkontekstu. Viņš piedzīvoja personisku ticības krīzi un, saglabājot uzticību kristietības atziņām to liberālā formā, nāca pie pārliecības, ka jebkura vēstures patiesība ir relatīva un nosacīta.<sup>17</sup> M. Vēbers uzturēja ciešus personiskus kontaktus ar vācu liberālajam teologiem. Starp tiem bija arī viņa brālēns Oto Baumgartens

<sup>15</sup> Wilhelm Gräb, “Schleiermacher’s Conception of Theology and Account of Religion as a Constitutive Element of Human Culture,” in *Schleiermacher. The Study of Religion, and the Future of Theology*, ed. Brent W. Sockness, Wilhelm Gräb (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2010), 337–338.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 338–339.

<sup>17</sup> Richard H. Roberts, “Theology and the Social Sciences,” in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, ed. David F. Ford (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 704.

(*Baumgarten*), kas vēlāk kļuva par praktiskās teoloģijas profesoru Ķīlē. Viņam bija saskarsme ar reliģiju vēstures skolu, uz kuras pārstāvju darbiem viņš atsaucās. Šīs skolas pārstāvji bija ieinteresēti tajā, – kā reliģija un kultūra mijiedarbojas un kā reliģija palīdz veidot cilvēka un sabiedrības dzīvi. Viņi to pētīja ar tā laika historiogrāfijas metodēm. Daudzi no viņiem pieņēma, ka cilvēka apziņā pastāv reliģisks *a priori*. Vēbers arī uzturēja sakarus ar Evaņģēliski sociālo kongresu – protestantu mācītāju un teologu organizāciju, kura bija iesaistīta sociālos projektos. Viņu aktivismu veicināja gan bailes no revolūcijas, gan apziņa, ka starp strādniecību un baznīcu pastāv liela plaisa. Vēbers uzskatīja, ka kongress ir laba platforma, lai popularizētu viņa politisko ideālu – sociāli liberālu vācu lielvalsti.<sup>18</sup> Kā atmiņās rakstīja Vēbera sieva Marianna, – viņš ar cieņu izturējies pret kristietību, taču viņš nebija kristietis tradicionālā izpratnē. Uz to norāda arī viņš pats, sakot, ka “nav ne antireliģiozs, ne nereliģiozs”.<sup>19</sup> Vēbers atšķirībā no Trelča neuzskatīja, ka kristietībai var būt loma konfliktu mazināšanā mūsdienu pasaulē. Viņaprāt, mūsdienu pasaulei raksturīgi nebeidzami konflikti starp savstarpēji izslēdzošiem mērķiem. Vēbers nebija optimistisks par iespēju veidot patiesi cilvēcisku pasauli.<sup>20</sup> Viņa skatījumā reliģija var būt modernitātes daļa tādā mērā, kādā tā sniedz vērtības un orientierus. Pētnieka Tomasa Ekstranda (*Ekstrand*) skatījumā tas nozīmē, ka “teoloģija nevar būt diskurss par metafiziku, cenšoties izziņāt debesu noslēpumus. Tai drīzāk jābūt uz praksi orientētai”.<sup>21</sup>

Sociologu ietekme uz teoloģisko domu 19. gadsimtā bija vērojama arī Amerikā. O. Konta idejas pozitīvi uztvēra daļa tā laika reliģisko radikāļu – unitārieši, kas bija visliberālākais kristietības novirziens. Teodors Pārkers (*Parker*) daļēji pārņēma O. Konta uzskatus – viņš rakstīja, ka noslēdzošā cilvēces progresā fāze ir nevis pozitīvisms (zinātnes valdīšana), bet ateistisks naturālisms. Viņaprāt, tradicionālā teoloģija padara Dievu par kaprīzu

<sup>18</sup> Thomas Ekstrand, *Max Weber in a Theological Perspective* (Leuven, Paris etc.: Peeters, 2000), 34–35.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 50–51.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 138.

dievību, kurai jāpielabīnās ar dziesmām un lūgšanām. Ja tāds ir Dievs, tad viņa skatījumā ir saprotama Konta noliedzošā attieksme. Pārkers kritizēja antropomorfizēto viņa laika konservatīvās teoloģijas veidoto Dieva tēlu, uzskatot, ka tā rada ateistus.<sup>22</sup> Unitārisms, kurā tolaik domēja racionālisms, varēja pārņemt O. Konta idejas tikai pārveidotā veidā, ņemot vērā, ka Konta propagandētās cilvēces jaunās reliģijas priekšstats par liturģiju un garīdzniecību daudz kas bija aizgūts no katolicisma. Pozitīvās reliģijas tempļos humanitāti, pēc Konta ieceres, simbolizēja sieviete ar bērnu – katolicismā plaši pazīstams ikonisks tēls.<sup>23</sup>

19. gadsimta beigās amerikāņu kongregacionālists Džons Beiskoms (*Bascom*) aktīvi iestājās par sociālo zinātņu integrāciju teoloģijā. Viņaprāt, pienācis laiks “no dogmām pievērsties faktiem”. Viņš uzskatīja, ka socioloģija, antropoloģija un citas zinātņu nozares ir būtiskas teoloģijai un ētikai kā datu avots. Dž. Beiskoms 1887. gadā publicēja savu socioloģijas grāmatu.<sup>24</sup> Ar socioloģiju tolaik aizrāvās arī Bostonas Universitāte, kurā darbojās prominents metodistu teologs Viljams Feirfilds Vorens (*Fairfield Warren*), kas bija studējis Vācijā. Laikā, kad viņš vadīja Bostonas Universitāti, tās Teoloģijas fakultāte pieņēma darbā sociologu un kļuva par pirmo teoloģisko mācību iestādi ASV, kas prasīja studentiem apmeklēt socioloģijas kursu. Izpratne par to, kas ietverams šajosursos, atšķīrās no mūsdienām – programmā bija pieci studiju kursi – teorētiskā ekonomika, ekonomiskās teorijas vēsturiskā attīstība, praktiskā ekonomika, sociālās zinātnes elementi, mūsdienu sociālisms. Gadsimtu mijā programma tika paplašināta ar kursiem par baznīcas sociālo misiju, sociālo reformu metodēm, strādnieku kustības sociālajiem aspektiem, sociālajām attiecībām.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Charles D. Cashdollar, *The Transformation of Theology, 1830–1890: Positivism and Protestant Thought in Britain and America* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 95–97.

<sup>23</sup> Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity. The Post-Theistic Program of French Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 4–5.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 414–419.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 422–423.

Teologu interesi par socioloģiju 19. gadsimtā veicināja kristiešu daļas pievēršanās akūtām sociālām problēmām. 19. gadsimta otrajā pusē un 20. gadsimta sākumā Amerikā Sociālā evaņģēlija skola nebija tikai teoloģisks virziens, bet arī sociālajās zinātnēs ieinteresēta kustība, kas uzskatīja, ka politikas, ekonomikas un sociālās teorijas var palīdzēt sabiedrības locekļu dzīves apstākļu uzlabošanā.<sup>26</sup> Sociālā evaņģēlija skolas ietekmē esošo protestantu draudžu un denomināciju vadība nereti veidoja komitejas, kuru interešu lokā bija socioloģija, ar kuras metodēm mēģināja skaidrot akūtās sociālās problēmas. Viens no pazīstamiem Sociālā evaņģēlija skolas teologiem, kas tolaik interesējās par socioloģiju, bija Džeimss Vudsvorss (*Woodsworth*), Kanādas metodistu mācītājs (no baznīcas viņš gan aizgāja, vēršoties pret tās atbalstu Pirmā pasaules kara militārajām aktivitātēm), kas aktīvi iesaistījās sociāldemokrātu rindās un vēlāk kļuva par parlamenta deputātu. Viņš vāca statistisku un citu informāciju par imigrantu dzīvi, lai labāk saprastu, kā mainīt viņu dzīves apstākļus.<sup>27</sup>

Anglijā 19. gadsimtā un 20. gadsimtā – periodā starp abiem pasaules kariem dažādu konfesiju kristieši pauda ieinteresētību sociālos jautājumos. Plaši izplatīti bija centieni panākt dialogu starp darba ņēmējiem un devējiem, tādējādi mazinot streikus un revolucionāru noskaņojumu. 1919. gadā anglikāņu, katoļu un brīvbaznīcu vadītāji publicēja šāda satura aicinājumu darba ņēmējiem ogļrūpniecībā. 1920. gadā starptautiska kvēkeru konference aicināja turpināt pirmskara praksi veidot jaunas pilsētas, lai uzlabotu dzīves vidi.<sup>28</sup> 1924. gadā Birmingemā bīskapa Viljama Tempļa (*Temple*, vēlākais Kenterberijas arhibīskaps) vadībā notika liela starpkonfesionāla konference, kuru vēsturē pazīst ar saīsinājumu COPEC (*Conference on Christian Politics, Economics, and Citizenship*). Tajā ap 1500 dalībnieku

---

<sup>26</sup> Robert C. Fennell, *The Social Gospel and the Social Sciences*, in *Theology and the Crisis of Engagement: Essays on the Relationship of Theology and the Social Sciences in Honor of Lee Cormie*, ed. Jeff Nowers, Néstor Medina (Eugene: Pickwick Publishers, 2013), location 1185 (Amazon Kindle book version).

<sup>27</sup> *Ibid.*, position 1408–1428.

<sup>28</sup> Ian Machin, *Churches and Social Issues in Twentieth-Century Britain* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 28–30.

sprieda par dažādam sociāli politiskām tēmām. Tās noslēguma dokumentā esošā industriālā sistēma nosaukta par radikāli nekristīgu. Tai bija ietekme arī uz sociālo zinātņu popularizēšanu, jo 1925. gadā sākās anglokatoļu (Romas katoļiem tuvs anglikānisma novirziens) vasaras skola socioloģijā.<sup>29</sup> Mūsdienās vēsturnieki un teologi ar Tempļa vārdu saista tradīciju, kura, balstoties anglikāņu sociālajā teoloģijā, 20. gadsimtā akcentēja baznīcas liturģiskās un sakramentālās dzīves saistību ar iesaisti pasaulē, ar teoloģijas atvērtību citu zinātņu atzinumiem. Tas saistīts ar Tempļa pārlicību, ka atklāsme nav par patiesību uzskatītu tēžveidīgu apgalvojumu kopums, bet personiska komunikācija, kas atklājas notikumos. Kristiešu dzīvē būtiska ir baznīcas tradīcija, kas ir viņu pieredze, atbildot uz atklāsmes centrālajiem notikumiem. Tradīcija nav nemainīga, to pārņemot, svarīgi ir lietot kritisko domāšanu un ņemt vērā mūsdienu zinātnes atzinumus.<sup>30</sup>

Socioloģisks redukcionisms bija problemātisks teoloģijai, taču jāņem vērā divi aspekti – (1) teoloģija nevar izvairīties no šī principa tā plašākā nozīmē, jo arī to izmanto, reducējot kristietības atziņas vai Bībeles tekstu nozīmi uz atsevišķiem par būtiskiem uzskatītiem punktiem; (2) vēl pirms Pirmā pasaules kara redukcionisms profesionālu sociologu un socioloģijā ieinteresētu cilvēku aprindās netika viennozīmīgi uztverts. Pazīstamais fantasts Herberts Velss (*Wells*), kas bija viens no 1903. gadā Londonā izveidotās Sociologu biedrības dibinātājiem, 1906. gadā Londonas Ekonomikas augstskolā lasītā lekcijā kritizēja pieņemumu, ka sabiedrību var pētīt ar dabaszinātņu metodēm. Viņa proponētajā socioloģijas versijā savienojās zinātne un literatūra, objektīvais un subjektīvais.<sup>31</sup> Antipozitīvisms bija arī Georgs Zimmels (*Simmel*), kuru Volfs Lepenīss (*Lepenies*) socioloģijas vēstures grāmatā dēvē par impresionistu socioloģijā.<sup>32</sup> G. Zimmels rakstīja: “Indivīds nesaskaras ar sabiedrību tāpat kā ar dabu. Dabas objektivitāte

<sup>29</sup> Ian Machin, *Churches and Social Issues in Twentieth-Century Britain*, 33–34.

<sup>30</sup> Alan M. Suggate, “The Temple Tradition,” *Anglican Social Theology*, ed. Malcolm Brown (London: Church House Publishing, 2014), 28–31.

<sup>31</sup> Wolf Lepenies, *Between Literature and Science: the Rise of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 150–151.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 240.



paredz, ka ir bezjēdzīgs jautājums par to, vai subjekts garīgi piedalās dabā vai ne [...]. Sabiedrība atrodas ne tikai indivīda “priekšā”, bet vienlaikus atrodas arī viņā “iekšā.”<sup>33</sup>

G. Zimmela pārlicība bija, ka reliģija ir cilvēku dzīves būtiska iezīme. Mēs nekad nevaram būt droši par citu cilvēku rīcību un motīviem, tādējādi mēs nevaram iztikt bez uzticēšanās, tātad bez ticības. Ticība bieži saglabājas, saskaroties arī ar racionāliem argumentiem, kas it kā runā preti ticībai. Bez ticības sabiedrība sašķeļas. Zimmels gan apzinājās, ka modernitātes ietekmē ticība piedzīvo krīzi, tas, viņaprāt, saistīts ar lielpilsētu anonimitāti un straujo, virspusīgo dzīves stilu.<sup>34</sup>

Daļa kristīgo domātāju un baznīcu vadītāju mēģināja pārņemt socioloģiju selektīvi, izmantojot vienīgi empīrisko pētījumu metodes. Šai pieejai ir senāka priekšvēsture, jo pēc Tridentas koncila noslēguma (1563. g.) no draudžu garīdzniekiem prasīja dzimšanas, laulību un nāves datu reģistru glabāšanu. Bailēs no herēzēm gan katoļi, gan protestanti draudžu vizitācijās rīkoja aptaujas ar izvērstu jautājumu klāstu, cenšoties noskaidrot draudžu locekļu uzskatus un reliģisko praksi, kā arī lasītprasmī.<sup>35</sup> Kopš 19. gadsimta, attīstoties socioloģijai, apritē iegāja nosaukums “reliģiskā (kristīgā) socioloģija” (*religious sociology* – angļu valodā).<sup>36</sup> Tās izveidošanās Francijā saistīta ar 19. gadsimtā notikušajām pārmaiņām augstākajā izglītībā, kuru īstenošanas gaitā valsts universitātēs tika likvidētas teoloģijas fakultātes (1875. g.), taču zināšanas par reliģiju bija iespējams iegūt reliģijas vēstures

<sup>33</sup> Georg Simmel, “Subordination under a Principle,” *The Sociology of Georg Simmel*, ed. Kurt H. Wolff (London: The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Limited, 1964), 257–258.

<sup>34</sup> Pārskatu par G. Zimmela uzskatiem sk.: Aldridge A. *Religion in the Contemporary World: a Sociological Introduction* (Cambridge, Malden: Polity, 2007), 78–80.

<sup>35</sup> Peter Burke, *A Social History of Knowledge: from Gutenberg to Diderot* (Cambridge, Malden: Polity, 2000), 121–122.

<sup>36</sup> Jēdziens “reliģiskā socioloģija” (pretstatā reliģijas socioloģijai) attiecināts ne tikai uz socioloģisku pētījumu un teoriju izmantošanu eklesialem mērķiem, bet arī uz socioloģiju, kura “pēti reliģiju tā it kā tā būtu reāla”. Citiem vārdiem sakot, uz socioloģiju, kas noliedz redukcionismu. “Preface,” in *Religious Sociology: Interfaces and Boundaries*, ed. William H. Svatos, Jr. (New York, Westport, London: Greenwood Press, 1987), viii.

kursos (tas saistīts ar reliģijpētniecības uzplaukumu 19. gadsimtā Eiropā), kā arī katoļu institūtos (no tiem nozīmīgākais bija 1878. gadā Parīzes arhidiacēzes dibinātais *Institut catholique de Paris*), kuriem 1896. gadā valsts atdeva tiesības dibināt profesūras.<sup>37</sup> Interese par sociālām zinātnēm katoļu vidē saistījās ar teologu intensīvāku pievēršanos sociāliem aspektiem teoloģijā pēc tam, kad pāvests Leons XIII 1891. gadā publicēja encikliku *Rerum novarum*. 1914. gadā P. Poī (*Poey*) publicēja grāmatu (*Manuel de Sociologie catholique d'après les documents pontificaux*), kurā, atsaucoties uz Jauno derību, analizēta *Rerum novarum* un citi pāvestu dokumenti. Grāmatā arī sniegta katoļu socioloģijas definīcija, saskaņā ar kuru tā ir praktiska zinātne, kas atklāj sociālas situācijas, uz kurām baznīcai vajadzētu reaģēt. Līdzīga ievirze bija arī Versaļas bīskapa Gibjēra (*Gibier*) darbam – mācību grāmatai priesteriem un semināristiem, kas publicēta dažus gadus pirms kara (1910) un kurā akcentēta vajadzība garīdzniecībai iepazīt draudžu locekļu dzīvi, arī viņu dzīves apstākļus mājās.<sup>38</sup> Pēc kara Katoļu institūts Parīzē iekļāva mācību programmā socioloģijas pamatkursu, kā arī vēl vairākus kursus un izveidoja atsevišķu Sociālo zinātņu nodaļu, kuras kursi bija pieejami visu fakultāšu studentiem.<sup>39</sup> 1931.–1944. gadā visās Francijas diacēzēs tika veikts socioloģisks pētījums. Tā kā katoļu garīdzniecība netika iesaukta armijā, tad nebija šķēršļu to veikt.<sup>40</sup> Teoloģijas un socioloģijas salīdzināšanā ietekmīgi bija Lēvenes Katoļu universitātes morālās filozofijas profesora Žaka Leklerka (*Leclercq*) uzskati, kas pausti viņa 1948. gadā publicētajā grāmatā “Ievads socioloģijā”. Tajā viņš norāda, ka socioloģijas zināšanas nav primāras, teoloģija ir svarīgāka. Socioloģijas uzdevums ir sniegt priekšstatu par sabiedrību, bet reizē parādās arī socioloģijas ierobežotais raksturs, jo tās sniegtā informācija ir tikai ārēja. Teoloģija un socioloģija darbojas divos atšķirīgos līmeņos, tikai teoloģija

<sup>37</sup> Maija Arvola, *Disparity in Roman Catholic and University Views: Parisian Sociology of Religion* (Helsinki: University of Helsinki, Department of Practical Theology, 1993), 14–16.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 39–40.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 59–60.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 95.

var sniegt informāciju par iekšējām patiesībām.<sup>41</sup> Piecdesmitajos gados protestantu pētnieki Strasbūrā un Parīzē mēģināja veidot savu socioloģiju, distancējoties gan no katoļu socioloģijas, gan no Dirkheima skolas, lai gan daudzas viņu idejas bija līdzīgas. Viņi uzskatīja, ka baznīcu nevar pētīt kā jebkuru citu sociālu realitāti, jo tās būtība ir garīga (tas bija līdzīgi katoļu kritikai). Tāpēc vispirms jāvienojas par to, kas ir baznīca. Definīcijai jābūt nevis socioloģiskai, bet teoloģiskai. Protestantu vidē kļuva populārs nosaukums “religiskās dzīves socioloģija”, ar to uzsverot, ka pētniecība ir brīva no eklesialām autoritātēm, taču tomēr tā balstīta Bībeles atklāsmē. Tāpat kā katoļu sociologi, protestanti centās parādīt savu pētījumu praktisko lietojamību un saistīja to ar ekumenisko sadarbību.<sup>42</sup>

Līdzīgi strāvājumi bija arī ASV, kur no 1938. līdz 1970. gadam pastāvēja Amerikas katoļu sociologu biedrība, kuras mērķis bija nodrošināt atbalstu katolicismu praktizējošiem sociologiem. Organizācijas iekšienē pastiprinājās debātes par to, vai šāda konfesionāla nošķiršanās ir vajadzīga un vai katoļu socioloģija vispār ir iespējama. Beigu beigās biedrības nosaukums un piederības kritēriji tika mainīti.<sup>43</sup> Tomēr tendence katolicismam veidot profesionālu organizāciju pēc konfesionālā principa saglabājās – 1994. gadā pāvests Jānis Pāvils II dibināja Pontifikālo sociālo zinātņu akadēmiju.

Jautājumu “vai kristietībai ir socioloģiski definējama būtība?” pētīja D. Bonhēfers savā doktora darbā *Sanctorum Communio*. Viņš izmantoja Ferdinanda Tennisa lietotās sadraudzības (*Gemeinde*) un kopienas (*Gesellschaft*) kategorijas. Bonhēfers pauda pārliecību, ka, vienīgi izmantojot socioloģiju un sociālo filozofiju, var saprast baznīcu kā kopienu.<sup>44</sup> Vienlaikus viņš

<sup>41</sup> Ibid., 107–108.

<sup>42</sup> Ibid., 211–213.

<sup>43</sup> Stephen R. Sharkey, *Toward a Catholic Sociological Imagination: Sociologies in the Service of Catholic Social Teaching*, in *Sociology and Catholic Social Teaching: Contemporary Theory and Research*, ed. Stephen R. Sharkey (Plymouth: Scarecrow Press, 2012), 20–23.

<sup>44</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: a Theological Study of the Sociology of the Church*. Dietrich Bonhoeffer Works, Vol. 1, ed. Clifford J. Green (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 21.

uzskatīja, ka “baznīcas iedabu iespējams saprast tikai no iekšienes, tas nekādi nav iespējams, neesot tās daļai”.<sup>45</sup> Tas ir mūsdienās problemātisks apgalvojums, jo mākslīgi uztur neskaidru “savējie / svešie” kategoriju un marginalizē teoloģiju kā “svaidītiem” domātu nozari. D. Bonhēfers tiek kritizēts arī par to, ka viņa eklēsioloģijā nav empīrisku datu par baznīcas faktisko lomu sabiedrībā, nav pārdomu par to, kā viņa teoloģiskā izpratne par kristīgo baznīcu savietojas ar viņa laika reliģisko institūciju darbības modeļiem.<sup>46</sup>

### Teoloģijas un socioloģijas dialogs pēc Otrā pasaules kara

20. gadsimta sešdesmitajos gados daudzi teologi ar entuziasmu pieņēma un skaidroja pārmaiņas sabiedrībā, kuru ietekmē reliģija transformējās. Sociologi gan nereti kritizēja viņus par amatierismu. Tas attiecas, piemēram, uz Hārvija Koksa (*Cox*) darbu “Sekulārā pilsēta”, kurā viņš pozitīvi izteicās par lielpilsētu dzīves anonimitāti, uzskatot, ka tā nodrošina cilvēka privātās telpas saglabāšanu (viņš to skaidroja teoloģiski kā evaņģēliju pretstatā bauslībai). Daļa sociologu iebilda uzskatam, ka lielpilsētām raksturīga anonimitāte. Piemēram, Reijs Pāls (*Pahl*) norādīja, ka indivīda autonomija ir vidusšķiras un nevis strādniecības iezīme. Kokss vēlākos darbos pauda līdzsvarotāku viedokli, norādot arī uz urbanizācijas ēnas pusēm. Tas bija reālistiskāk un sakrita ar daudzu sociologu pretrunīgo attieksmi pret 19. un 20. gadsimtā notiekošo – “socioloģija apstiprināja progresa nepieciešamību, vienlaikus skumstot par maksu, kas jāmaksā par progresu”.<sup>47</sup> Atgriežoties pie iepriekš minētā H. Koksa darba, svarīgi uzsvērt, ka viena šīs grāmatas apakšnodaļa (“Saruna par Dievu kā socioloģisks uzdevums”) ir veltīta teoloģijas un socioloģijas saskarsmei. Tajā gan H. Kokss nepasaka neko radikālu jaunu, bet izvērs domu, ka vārda “Dievs” lietojums ir atkarīgs

<sup>45</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: a Theological Study of the Sociology of the Church*, 33.

<sup>46</sup> Clifford J. Green, *Bonhoeffer: a Theology of Sociality* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 27.

<sup>47</sup> Kieran Flanagan, *Sociology and Liturgy: Re-presentations of the Holy* (Houndmills, London: The Macmillan Press, 1991), 20.

no kultūrsociālā konteksta un, notiekot sociālām pārmaiņām, mainās arī šim un citiem vārdiem piešķirtā nozīme.<sup>48</sup>

Šajā pašā laika periodā – 20. gadsimta sešdesmitajos gados notikušais 2. Vatikāna koncils stimulēja virkni dažādu kustību mūsdienu katolicismā. Daļa no tām ar entuziasmu izmantoja kritiskās sociālās teorijas. Tas vispirms sakāms par Latīņamerikas atbrīvošanās teoloģiju, kuras idejisko virzību noteica no Eiropas atšķirīgais konteksts – galēja nabadzība, politisko diktatūru radītā nedrošība un atstumtība.

“Ja Eiropas teoloģijas pievēršas filozofijai kā dialoga partneri, tad atbrīvošanās teoloģijas pievēršas sociālām zinātnēm kā dialoga partnerēm. Fetišizācija un elkdievība nenotiek vienīgi vai lielākoties tikai ideju sfērā, bet gan sociālās realitātes sfērā. [...] Atbrīvošanās teoloģijas par savu mērķi izvirza ortopraksi nevis ortodoksiju. To *telos* ir pozitīva un cilvēciskota pasaules transformācija, nevis patiesas un nepatiesas ticības formulējumu atkodēšana.”<sup>49</sup>

Protestantu atbrīvošanās teologa Hosē Bonino (*Bonino*) skatījumā teologs “sēž uz diviem krēsliem” – viņš atrodas teoloģijas diskursā ar tam raksturīgām prasībām un vienlaikus ir “sociāls aģents konkrētā sociālā formācijā”.<sup>50</sup> No šīs dubultās situācijas, viņaprāt, izriet trīs aspekti: (1) sociālās atrašanās vieta nosaka domātāja skatījumu; (2) sociālā situācija izvirza jautājumus, kuri var kļūt par pētniecības objektu; (3) jādoma par teologu darba mērķi – uz ko tas ir vērsts? “Nepastāv sociāli neieinteresēta teoloģija.”<sup>51</sup> Mūsdienās vairāk nekā agrāk atbrīvošanās teologi apzinās, ka nedz sociālo zinātņu pieejas, nedz politiskās ideoloģijas nav neitrālas un nav pārņemamas nekritiski, pat ja tās it kā runā marginalizēto vārdā.

<sup>48</sup> Харви Кокс, *Мурской град* (Москва: Восточная литература, 1995), 232–236.

<sup>49</sup> Eduardo Mendieta, From Christendom to Polycentric Oikouméné: Modernity, Postmodernity, and Liberation Theology, in *Liberation Theologies, Postmodernity, and Americas*, ed. David Batstone, Eduardo Mendieta, Lois Ann LMartinorentzen, Dwight N. Hopkins (London, New York: Routledge, 1997), 264.

<sup>50</sup> José Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics* (London: SCM Press, 1983), 42.

<sup>51</sup> Ibid., 43.

Argentīniešu teologs Ivans Petrella (*Petrella*) raksta: “Atbrīvošanās teoloģijai uzmanīgi jāizvēlas starp dažādām sociālo zinātņu pieejām, jo sociālās teorijas piemērošana – to metaforu izvēle, kuras vēlamies izmantot, lai iezīmētu mūsu vidi, neizbēgami ir politisks akts.”<sup>52</sup> Viņš bridina no mēģinājumiem demonizēt kapitālismu, atainojot globālas ekonomiskas sistēmas kā monolītus veselumus. Mēģinot tēlot kapitālismu kā visvarenu un visaptverošu, atbrīvošanās teologi tikai stiprina to, kam paši oponē. Endrjū Šenkss (*Shanks*) raksta, ka teoloģijai ir svarīgas trīs lojalitātes – lojalitāte akadēmiskai videi, baznīcas sludinātai reliģiozitātei un jaunu sociālo kustību etosam (ar tām viņš saprot pilsoniskās sabiedrības kustības, kas iestājas par marginalizētiem). Viņaprāt, šāda pieeja palīdzēs izvairīties no tā, ka mūsdienu sociāli kritiskās teoloģijas bieži ir pievērstas vienai sociālai grupai (feminisma teoloģija, zaļā teoloģija, melnādaino teoloģija utt.).<sup>53</sup> Šādas teoloģijas liek domāt par teoloģijas neizbēgami kontekstuālo raksturu (pat ja tā pozicionē sevi kā universālu, tāpat kā kādreiz Rietumu teoloģijas skolas).<sup>54</sup> Nav universālas teoloģijas, jo jau kristietības sākumos pastāv tās dažādas versijas, tāpēc mūsdienu pētnieki nereti lieto daudzskaitļa formu “kristietības”.<sup>55</sup> Atbrīvošanās teoloģija ir piemērs teoloģijas partikularitātei, jo – kā kreisi orientētas kristietību praktizējošas inteligences projekts – tā uzrunā tikai vienu daļu Latīņamerikas sabiedrības. Jāņem vērā, ka Latīņamerikas kultūru caurstrāvo ticība pārdabiskā nepastarpinātai klātbūtnei ikdienas dzīvē, tāpēc tur ir populāras jaunas reliģijas, kuras kristietību apvieno ar cilšu reliģiju elementiem, un Vasarsvētku kustība ar tai raksturīgo ticību brīnumainajam un demoniskajam. Šo ideju sekulāras transformāci-

<sup>52</sup> Ivan Petrella, “Globalising Liberation Theology: the American Context, and Coda,” in *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Second Edition, ed. Christopher Rowland (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 293.

<sup>53</sup> Andrew Shanks, *God & Modernity: a New and Better Way to Do Theology* (London, New York: Routledge, 2000), 15–17.

<sup>54</sup> Pārskatu par kontekstuālo teoloģiju metodoloģijām sk.: Orobator E. Agbonkhanmeghe, “Contextual Theological Methodologies,” in *African Theology on the Way: Current Conversations*, ed. Diane B. Stinton (London: SPCK, 2010), 3–11.

<sup>55</sup> Sk., piemēram: Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

jas atklājas Latīņamerikas rakstnieku-modernistu daiļradē, kur fantastika savijas ar ticību garu pasaulei un metafizisku šausmu tēlojumiem.<sup>56</sup>

Pieredze bieži vien ir atslēgvārds dažādu mūsdienu teoloģiju raksturošanai, lai gan tas ir izplūdis jēdziens, kura virspusīgu lietojumu kritizē gan teologi, gan sociālo zinātņu pārstāvji. Feminisma teoloģe Elizabete Fjorenca (*Fiorenza*) raksta, ka “nav iespējams atsaukties uz pieredzē balstītiem pierādījumiem kā patiesības garantu. Mums nepieciešams vest konfliktējošo paradigmu un tradīciju interpretāciju dialogā un sarunā ar ignorētām un bieži apspiestām citādā balsīm”.<sup>57</sup>

Socioloģiju savos darbos ir integrējuši arī ārpus atbrīvošanās teoloģijas stāvoši teologi. Gregorijs Baums (*Baum*) ir katoļticīgs teoloģijas profesors Kanādā, viņš ir studējis arī socioloģiju. Baums bija padomdevējs 2. Vatikāna koncilā. Viņš vērsās gan pret statisku patiesības izpratni teoloģijā, gan pret uzskatu, ka socioloģija ir neitrāla vērtību jautājumos. Viņaprāt, sociāli kritiskā teorija var sniegt nozīmīgu atbalstu teoloģijai, parādot ideoloģiskus izkropļojumus. Viņš papildina marksisma tēzes ar teoloģisku elementu – identifikāciju ar krustā sisto Jēzu, kas “ļauj saskatīt varas struktūras institūcijās”.<sup>58</sup> Cits katoļu teologs – Edvards Šillebēks (*Schillebeeckx*), izmantojot teoloģijas un socioloģijas atziņas, analizējis klerikalizācijas procesu un ar to saistīto izpratni par garīgo amatu katolicismā. Viņa skatījums balstīts tādā 2. Vatikāna koncila dokumentu interpretācijā, kas atjauno draudzes kā ticīgo kopienas izšķirīgo lomu. “Baznīcas pastāvošā kārtība ir fiksēta kā ideoloģija un kavē baznīcas sākotnējā mērķa īstenošanu.”<sup>59</sup> Rezultātā trūkst priesteru, lai gan, viņaprāt, sakramentu konsekrešanas saistīšana ar vīrieti un celibātu nav teoloģiski koncepti.<sup>60</sup> Viņš atsaucas uz

<sup>56</sup> Plašu šī virziena autoru prozas darbu apkopojumu sk.: *Книга песчинок / сост. Вс. Багно (Лелинград: Художественная литература, 1990).*

<sup>57</sup> Francis Schüssler Fiorenza, “The Crisis of Hermeneutics and Christian Theology,” in *Theology at the End of Modernity: Essays in Honor of Gordon D. Kaufman*, ed. Sheila Greeve Davaney (Philadelphia: Trinity Press International, 1991), 137.

<sup>58</sup> Gregory Baum, *The Impact of Sociology on Catholic Theology*, in *Theology and Sociology: a Reader*, ed. Robin Gill (London, New York: Casell, 1996), 139.

<sup>59</sup> Edvard Schillebeeckx, *Sociology, Theology and Ministry*, in *Ibid.*, 402.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 402–403.

seno *nonreceptio legis*, saskaņā ar ko baznīcas likumi var kļūt neatbilstoši, ja tos vairs neatbalsta vairākums ticīgo – “likumiem tikai tad ir spēks, ja tos atbalsta kopiena”.<sup>61</sup>

Socioloģijā ieinteresētu teoloģiju bieži saista ar vēl viena teologa – Ričarda Nibura vārdu. Tā, piemēram, R. Nibura teoloģiju skaidro Viljams Garets (*Garrett*), gan atzīstot, ka pats Niburs neuzskatīja, ka ir šāda virziena aizsācējs. Nibura teoloģija nodarbināta ar to, ka “tulko centrālos ticības simbolus socioloģijas kategorijās, lai apstiprinātu un darītu saprotamu cilvēcei atvērta Dieva (*God's being for humanity* – angļu val.) realitāti.”<sup>62</sup> E. Trelča un M. Vēbera socioloģiskie atzinumi lika viņam aizdomāties par to, kādā mērā politiskās, etniskās un citas atšķirības ietekmēja Amerikas reliģisko dzīvi. Viņš nāca pie secinājuma, ka reformācijas saistība ar buržuāzijas interesēm atsvešina strādniecību no Amerikas senākiem protestantisma novirzieniem.<sup>63</sup> Līdz pat mūsdienām Nibura vārds figurē reliģijas socioloģijas grāmatās – tajās ir atsauces uz Nibura tēzi par to, ka veiksmīgas sekta ir tā, kuras mazina spriedzi attiecībās ar apkārtējo sabiedrību un pamazām kļūst par baznīcām, savukārt tie draudžu locekļi, kuriem pieņemamāka ir lielāka spriedze, atšķeļas un izveido sektu, sākot reliģiskās grupas “dzīves ciklu” atkal no jauna.<sup>64</sup>

Līdzīgi kā pirms Otrā pasaules kara, teologi bija atvērtāki tiem socioloģijas strāvotiem, kuri noliedza redukcionismu. 20. gadsimta septiņdesmitajos gados sociologs Roberts Bella (*Bellah*) kritizēja pozitīvismu un redukcionismu, kuru viņš iedalīja divās kategorijās – seku redukcionisms (tipisks 18. gadsimta intelektuāļiem, kuri reliģiju skaidroja atkarībā no tā, kādas sekas tā radīja), saskaņā ar kuru reliģija bija pama-

<sup>61</sup> Edvard Schillebeeckx, *Sociology, Theology and Ministry*, 405.

<sup>62</sup> William Garrett, *The Sociological Theology of H. Richard Niebuhr*, in *Religious Sociology: Interfaces and Boundaries*, 55.

<sup>63</sup> Jon Diefenthaler, *H. Richard Niebuhr: A Lifetime of Reflections on the Church and the World* (Macon: Mercer University Press, 1986), 23.

<sup>64</sup> Sk., piemēram: Rodney Stark, Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000), 154. Abi reliģijpētnieki atzīmē Nibura darba paliekošo vērtību par spīti tam, ka tas balstīts vienkāršotā marksisma tēzē par valdošo šķiru ietekmi uz sektas kļūšanu par baznīcu.



tos maldīga, un simboliskais redukcionisms (19. gadsimtā), kas reliģiju neuzskatīja par pilnībā maldīgu un meklēja tajā jēgu. Bellas skatījumā šie meklējumi veda zinātniekus pie tālāk nereducējamiem konceptiem (Freids – bezapziņa, Dirkhheims – kolektīvais savīļņojums, Vēbers – harisma). Paši būdami pārliecināti par tradicionālās reliģijas maldīgumu, viņi atklāja tās simbolu lielo spēku. Bella, tālāk attīstot simbolisko redukcionismu, izvirzīja jaunu teoriju – simbolisko reālismu, kas respektē simbolu nozīmi un dziļumu (ne velti viņš simpatizēja P. Tiliha uzskatiem). Viņš uzskatīja, ka ne tikai reliģijā, bet arī zinātnē lietotie simboli nav racionāli pierādāmi. Bella nenoliedza, ka redukcionisms var palīdzēt labāk saprast reliģiju, taču uzskatīja, ka tas nav vienīgais ceļš, kā skaidrot reliģiju, un domāja, ka viņa pieeja ļauj teologiem un sociologiem runāt kopīgā valodā. Bellas izpratnē sociologiem tāpat kā teologiem līdzās analīzei jārunā par reliģijas jēgu un nozīmi.<sup>65</sup> Mūsdienās ne tikai sociologi, bet arī teologi kritizē Bellu par to, ka viņa uzskati socioloģisku teoriju padara par ideoloģiju.<sup>66</sup>

Liela nozīme teoloģijas un socioloģijas dialoga veicināšanā bija Londonas Ekonomikas augstskolas socioloģijas profesoram (no 1971. gada) Deividam Mārtinam (*Martin*), kas reliģijas socioloģijā pazīstams ar iebildumiem pret Braiena Vilsona (*Wilson*) un citu postulēto izpratni par sekularizāciju. Viņš bija pazīstams ne tikai kā zinātnieks, bet arī praktizējošs kristietis – sākumā metodists, vēlāk anglikānis (ordinēts garīdznieks). Viņa pieeja reliģijai balstās M. Vēbera tradīcijā – viņš uzskata, ka nav pietiekami skaidrot reliģiju, tikai analizējot funkcijas, kādas tā veic sabiedrībā, bet arī jāskaidro reliģisko fenomenu subjektīvā jēga. Ārējos apstākļus, kas ietekmē sociālu sistēmu darbību, cilvēki piedzīvo un skaidro dažādi un tāpēc nav iespējams reliģiju iekļaut striktu socioloģisku likumību shēmā. Viņš arī uzsver, ka reliģija spēj veicināt sociālas pārmaiņas – ne vienkāršotā veidā (teoloģiskās idejas kā sociālu pārmaiņu veicinātājas), bet gan idejām mijiedarbojoties ar grupu un indivīdu sociāliem apstākļiem, kas var būt

<sup>65</sup> Robert N. Bellah, *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, 1970), 247–257.

<sup>66</sup> Robin Gill, *Theology in a Social Context*. Vol. I (Farnham: Ashgate: 2012), 53.

ilgs un sarežģīts ceļš.<sup>67</sup> Vienlaikus viņš aizstāv socioloģiju pret reliģiozu cilvēku daļas pārmetumiem un raksta, ka “pretstatā daudzu pieņēmumam socioloģijas rezultāts [...] nav morāls relativisms, bet hipermorālisms. Tas nāk no mūsu mūsdienu liberālo Rietumu pārākuma apziņas attieksmē pret cilvēku lielākās daļas praksi ārpus Rietumiem”.<sup>68</sup>

Tiltu starp teoloģiju un sociālajām zinātnēm ir veidojis sociologs Pīters Bergers (*Berger*), kas ir rakstījis arī teoloģiski orientētus darbus. Viņa raksts par protestantismu un indivīda drošības meklējumiem ir starpdisciplinārs – līdzās reliģijpētnieciskai analīzei pausta liberāla protestanta teoloģiska pārlicība par protestantismu kā ideju sistēmu, kas izslēdz absolūtu drošību.<sup>69</sup> Par reliģijas problemātiku ir interesējies amerikāņu sociologs Tolkots Pārsonss (*Parsons*), kas sevi sauc par “atkritušu protestantu” un kura darbos ieskanas arī teoloģiski motīvi (piemēram, kad viņš skaidro mīlestību kā evaņģēliju pamatmotīvu).<sup>70</sup>

Pēc Otrā pasaules kara socioloģijas atziņas un metodes aizvien vairāk pārņēma praktiskā teoloģija. Britu anglikāņu teologa Džona Rīdera (*Reader*) šai jomai veltītā grāmatā bieži atkārtojas sociologu lietotie globalizācijas, sekularizācijas, patēriņa kultūras un citi jēdzieni.<sup>71</sup> Viņš atzīst, ka pēdējo piecdesmit gadu laikā praktiskā teoloģija pārņēmusi daudzas psiholoģijas un citu nozaru atziņas un virzījusies prom no klerikālā garīgās aprūpes modeļa uz plašu jautājumu loku par to, kā baznīca mijiedarbojas ar sociālo un politisko kontekstu.<sup>72</sup> Tas nozīmē pievēršanos empīriskām

<sup>67</sup> John Williams, The Contribution of David Martin to the Dialogue between Theology and Sociology, *Modern Believing* 44:1 (2003), 17.

<sup>68</sup> David Martin, Christian Foundations, Sociological Fundamentals, in *Sociology, Theology and the Curriculum*, ed. Leslie J. Francis (London, New York: Cassell, 1999), 15–16.

<sup>69</sup> Peter Berger, Protestantism and the Quest for Certainty, *The Christian Century* 115:23 (1998), 782–796.

<sup>70</sup> Talcott Parsons, *Action Theory and the Human Condition* (New York, London: The Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1978), 233, 262.

<sup>71</sup> John Reader, *Reconstructing Practical Theology: The Impact of Globalization* (Aldershot, Burlington: Ashgate, 2008).

<sup>72</sup> *Ibid.*, 6.

metodēm, lai analizētu, kā cilvēki praktizē reliģiju – “ar empīrisku pētījumu palīdzību praktiskā teoloģija analizē, vai simboli medijos un parastā ikdienas komunikācijā var tikt skaidroti un vai tos vajag skaidrot kā reliģiskus”.<sup>73</sup> Sociālo zinātņu kvantitatīvās un kvalitatīvās pētniecības metodes ir svarīgas jaunam starptautiskam pētnieku tīklam, kas veido dialogu starp teoloģiju (precīzāk – eklēsioloģiju) un etnogrāfiju, uzskatot, ka ir būtiski pētīt vietējo draudžu dzīvi – “tā ir starpnozaru pieceja, kas analizē baznīcas formas dažādos kontekstos. [...] Vienam no empīriski eklēsioloģiska pētījuma rezultātiem vajadzētu būt pārveidotai praksei. Iegūto datu skaidrošanai, ko kopīgi veic pētnieki un pētāmie, vajadzētu mainīt cilvēkus un situācijas mūsdienu pasaulē”.<sup>74</sup> Šī virziena pārstāvji nesāk ar metateoriju par to, kas ir baznīca, bet gan ir pārliecināti, ka vietējo draudžu dažādās prakses pauž teoloģiju, kura ir vērā ņemama, pat autoritatīvā vietējā kontekstā. “Ieskatīties šajās praksēs nozīmē ieklausīties teoloģijā.”<sup>75</sup> Tas nozīmē pievērst uzmanību tam, kā domā un dzīvo baznīcas lielākā, bet bieži vien neredzamā daļa – laji.

Sociālo zinātņu integrācija teoloģijā ir cieši saistīta ar jautājumu – kas ir teoloģija? Daudzas mūsdienu teoloģijas definīcijas tieši vai netieši ietver sevī kā vienu no teoloģijas avotiem plašāku kontekstu, nekā tikai atsauci uz atklāsmi, tradīciju vai sakrāliem tekstiem. Mijiedarbība ar sociālajām zinātnēm netieši ir iekļauta Paula Tiliha (*Tillich*) korelācijas metodē, kura, viņaprāt, “korelē jautājumus un atbildes, situāciju un vēstījumu, cilvēka eksistenci un dievišķā manifestāciju”.<sup>76</sup> Tiliha skatījumā reliģijas un kultūras vēsture ir viens no teoloģijas avotiem. Jāņem gan vērā, ka Tilihs

<sup>73</sup> Wilhelm Gräßl, Practical Theology as a Theory of Lived Religion Conceptualizing Church Leadership, *International Journal of Practical Theology* 18:1 (2014), 112.

<sup>74</sup> Paul S. Fiddes, Ecclesiology and Ethnography: Two Disciplines, Two Worlds?, *Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, ed. Pete Ward (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2012), 35.

<sup>75</sup> Clare Watkins et al., Practical Ecclesiology: What Counts as Theology in Studying the Church?, *Ibid.*, 171.

<sup>76</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), 8.

vairāk bija ieinteresēts eksistenciālajā filozofijā un psiholoģijā un nevis sociālajās zinātnēs. Viņš gan savos rakstos piemin socioloģiju un tipiski savam laikam definē to, raugoties no esenciālisma pozīcijām, – kā nozari, kuras uzdevums ir “no sociālās dzīves atvasināt konstantas strukturālas likumības”.<sup>77</sup>

Tiešākā veidā sociālo zinātņu iekļaušanas iespēja parādās profesora un Brazīlijas luterāņu mācītāja Rūdolda fon Sinnera (*Sinner*) uzskatā, ka “sistemātiskā teoloģija ir metodoloģiski pamatots kritisks konkrētas reliģijas, tās ētikas, mītu, ritu un prakšu izklāsts un šīs reliģijas pamattekstu analīze saistībā ar mūsdienu laika izaicinājumiem”.<sup>78</sup> Šeit iezīmējas radoša spriedze starp vajadzību saglabāt teoloģiskās domas saistību ar iepriekšējo gadsimtu intelektuālo mantojumu (pretējā gadījumā tā kļūst par postsekulārā individuālistiskā garīguma versiju) un tikpat lielu nepieciešamību šo mantojumu pārņemt kritiski. Kristietība, kā jebkura reliģija, ir atmiņu kopiena, taču atmiņas tiek pārnestas selektīvi un fragmentāri. Kritēriji, pēc kuriem pagātnes paaudzes nošķīra “pareizās” atmiņas no “nepareizajām”, mūsdienās ir mainījušies. Amerikāņu menonītu teologs Gordons Kaufmans (*Kaufman*), kas ilgus gadus docēja Hārvardā, raksta:

“Teoloģija nav primāri Bībeles eksegēze, lai cik svarīga Bībeles pētniecība būtu teologa konstruktīvā darbā. Tāpat teoloģiju nevar uzskatīt tikai par tradicionālo doktrīnu un dogmu atstāstu un izklāstu. [...] Galvenais, ko var mācīties no ilgās vēstures, ir, ka katrā laikmetā Dieva tēls tiek tālāk (re)konstruēts, ienesot tajā jaunus elementus,

<sup>77</sup> Paul Tillich, *The System of the Sciences according to Objects and Methods* (Lewisburg: Bucknell University Press; London, Toronto: Associated University Press, 1981), 97.

<sup>78</sup> Rudolf von Sinner, *Christianity on Its Way to the South: Intercultural Theology as a Challenge to Systematic Theology*, 15. [http://www.academia.edu/Documents/in/Systematic\\_Theology](http://www.academia.edu/Documents/in/Systematic_Theology) (skatīts 12.04.2015). Iespējā variantā raksts atrodams krājumā Praveen S. Perumalla/Royce M. Victor, Naveen Rao, eds. *The Yobel Spring: Festschrift for Chilkuri Vasantha Rao* (Delhi: ISPC, 2013), 198–222.

par kuriem nav domāts pirms tam, izslēdzot motīvus, kas tagad šķiet neadekvāti, maldinoši, pat aplami.”<sup>79</sup>

Viņa skatījumā teoloģijas uzdevums ir “analizēt, skaidrot un rekonstruēt Dieva tēlu un konceptu.”<sup>80</sup> Dieva tēla dekonstrukcijas procesā būtiska loma ir gan filozofijai, gan sociālajām zinātnēm. G. Kaufmans vārdu “Dievs” lieto divās nozīmēs – kā apzīmētāju mistērijai, uz kuru iespējams tikai norādīt, un kā cilvēka radītu tēlu (runājot par šo nozīmi, viņš Dieva vārdu liek pēdiņās). Teoloģijas “lauciņš”, viņaprāt, skar šo otro nozīmi.

Teoloģijas un socioloģijas tuvināšanās nav tikai liberāli orientēto teologu interešu lokā, bet tā kalpo kā reference arī konservatīvo domātāju debatēs. Britu sociologs Kjērens Flenegens (*Kieran Flanagan*), rakstot no konservatīva katoļa pozīcijām, kritizē liberālo teoloģiju, uzskatot, ka atšķirībā no socioloģijas tā neapzinās robežu svarīgumu – robežas gan ietver, gan izslēdz. “Liberālie teologi, šķiet, nespēj domāt par robežām. Viņiem robežas nozīmē vērtības, kuras nav nedz pastorālas, nedz ietverošas. [...] Pretstatā tam socioloģijā robežām ir vitāla loma, jo tās iezīmē lauka un identitātes kontūras.”<sup>81</sup>

Teoloģijas un socioloģijas tuvināšanās rada jautājumus par to, vai teoloģija neklūst identa reliģijpētniecībai. Lai arī reliģijpētniecība ir vēsturiski atdalījusies no teoloģijas, pagātnē un dažkārt arī mūsdienās abas nozares uzskata sevi par pārāk atšķirīgām metodoloģiju un pamatpieņēmumu

---

<sup>79</sup> Gordon D. Kaufman, *God, Mystery, Diversity: Christian Theology in a Pluralistic World* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 49–50. Šis raksts nav vieta Kaufmana uzskatu sīkākai analīzei, taču svarīgi piebilst, ka būtu pārpratums domāt, ka Kaufmana redzējums paver ceļu jebkādam Dieva tēla modelim. Viņš raksta, ka teoloģijas uzdevums ir aplūkot un kritizēt uzskatus par Dievu atkarībā no tā, cik adekvāti un līdzsvaroti tie izsaka idejas par Dieva absolūtumu un cilvēciskumu (*Ibid.*, 49).

<sup>80</sup> Gordon D. Kaufman, *An Essay on Theological Method* (Missoula: Scholars Press, 1975), 41. Tālāk citētā tekstā Kaufmans rakstīja, ka Dieva tēli un koncepti meklējami ikdienas valodā un Rietumu tradīcijās. Vēlāk dzīvē viņš saskārās ar citām reliģijām un iesaistījās starpreliģiju dialogā, tādējādi viņa skatījums vairs nebija tik eiropcentrisks kā citētās grāmatas rakstīšanas laikā.

<sup>81</sup> Kieran Flanagan, *Sociology in Theology: Reflexivity and Belief* (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007), 34–35.

ziņā. Nav bez ietekmes arī savstarpēja konkurence vienā un tajā pašā finansējuma nišā. Tomēr pastāv arī labas sadarbības prakses piemēri un viedokļi, kas norāda uz šo nozaru saistību. Tagadējais Upsalas Universitātes Teoloģijas fakultātes dekāns Matias Martinsons (*Martinson*) uzskata, ka nepastāv strikta robeža starp sistemātisko teoloģiju un reliģiju vēsturi vai plašākā nozīmē – starp reliģijpētniecību un teoloģiju. Teoloģija kā reliģijas izpausmes veids, kas vienmēr būs situatīvs un uzticīgs kādai tradīcijai, var pastāvēt līdzās teoloģijai kā reliģijpētniecības disciplīnai, kas par galveno vērtību uzskatīs brīvību spriest, balstoties kritiskā empātijā. Šīm abām pieejām jāpastāv kopā, turpinot diskutēt savā starpā. Pirmais teoloģijas modelis koriģē otro, jo atgādina tam, ka ideja par neitralitāti ir naiva.<sup>82</sup> Būtiskākais nav veidot “sterilu”, no vērtībspriedumiem brīvu teoloģiju, bet gan teoloģiju, kura, cik iespējams, paškritiski un ironiski spēj apzināties savu robežas un savu kultūrsociālo situētību. Tas attiecas arī uz citām nozarēm – “ir kārdinoši uzskatīt universitāti par zināšanu saliņu, kurai apkārt peld antiintelektuālas haizivis. Taču šaubas par idealizēto ainu, saskaņā ar kuru universitāte kalpo “tīrai” patiesībai, izraisa zināšanu trauslums.”<sup>83</sup>

Tāpat kā pirms Otrā pasaules kara, arī mūsdienās daļa kristīgo domātāju un baznīcu struktūru ir skeptiskas pret socioloģiju. Tas attiecas arī uz 20. gadsimta beigu un 21. gadsimta sākuma Latviju, kur vismaz publiskajā telpā nav pieejama informācija par sociologu iesaisti kristīgo konfesiju dokumentu un pētījumu veidošanā, un laiku pa laikam teologu paustie viedokļi bijuši ļoti polemiski.<sup>84</sup> Šai negatīvajai attieksmei ir dažādi iemesli – gan tālāk aprakstītajai Džona Milbenka (*Milbank*) pozīcijai līdzīgi uzskati (šāda teoloģija nav automātiski ierindojama konservatīvajā spektrā, jo tā var būt liberāla citos jautājumos), gan reliģiskajam conserva-

<sup>82</sup> Mattias Martinson, *Perseverance Without Doctrine: Adorno, Self-Critique, and the Ends of Academic Theology* (Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2000), 360.

<sup>83</sup> Edward Farley, *Fragility of Knowledge: Theological Education in the Church and the University* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 3.

<sup>84</sup> Sk., piemēram, interviju ar Juri Cāliti: Iespēja nošauties, <http://www.latvijasluteranis.lv/2013/02/15/iespeja-nenosauties/> (skatīts 27.10.2015.)

tīvismam raksturīgās bailes no sociālo zinātņu praktizētās dekonstrukcijas pieejas, domājot, ka tās noārdīs ticības pamatus.<sup>85</sup>

Dažas reliģiskās organizācijas Latvijā gan ir izmantojušas sociologu datus savos ziņojumos, piemēram, 2014. gadā katoļu “Caritas Latvija” pirmo reizi piedalījās “Caritas Europa” ēnu ziņojumā par sociālo situāciju dažādās ES valstīs.<sup>86</sup> Interesanti, ka Latvijas Zinātnes padomes apstiprinātajā zinātņu nozaru un apakšnozaru sarakstā reliģijas socioloģija ir sadaļā “teoloģija un reliģiju zinātne”.<sup>87</sup> Protams, mūsdienu mainīgajā pasaulē, kurā jaunas nozares rodas ātrāk nekā tās pagūst iekļaut kādā sarakstā un robežas starp esošajām nav viennozīmīgas, šādam sarakstam ir galvenokārt birokrātiska vērtība (kas gan nav mazsvarīgi, domājot par finansējuma sadali starp zinātnēm).

Situācija Latvijā ir atšķirīga no Igaunijas, kur 1995. gadā Igaunijas Baznīcu padome, iespējams, iedzīvotājus no Somijas baznīcas pētniecības centra (*Finnish Church Research Centre*) prakses, sāka organizēt socioloģiskas aptaujas par iedzīvotāju attieksmi pret reliģiju. Šim mērķim tika piesaistīti profesionāļi – sākumā Hanss Hansens (*Hansen*), vēlāk Kalmers Marimā (*Marimaa*), tad Eva-Līza Jānusa (*Jaanus*). Pētījumi tika balstīti kvantitatīvās metodēs.<sup>88</sup> Tas notika par spīti tam, ka secinājumi bieži baznīcai ir nelabvēlīgi, jo rādīja Igaunijas sabiedrības augsto sekularizācijas pakāpi.

---

<sup>85</sup> Šādā tradīcijā ieturēta Latvijas konfesiju vadītāju 2014. gada atklātā vēstule, kurā dažādās dzimtes studiju pieejas vienkāršoti nosauktas par džendera teoriju. “Bīskapi pret netikumu propagandu,” <http://www.atjaunotne.lv/articles/biskapi-pret-netikumu-propagandu> (skatīts 03.11.2015.)

<sup>86</sup> “Caritas Latvija” svin 10 gadu jubileju, <http://katolis.lv/zinas/browse/21/backPid/30/category/latvija/article/caritas-latvija-svin-10-gadu-jubileju.html>; “Country Report for Latvia,” [http://www.caritas.eu/sites/default/files/shadowreport2014\\_latvia.pdf](http://www.caritas.eu/sites/default/files/shadowreport2014_latvia.pdf) (skatīts 27.10.2015.); Šeit gan jāņem vērā, ka tā ir ārzemju iniciatīva.

<sup>87</sup> Latvijas Zinātnes padomes Zinātņu nozaru un apakšnozaru saraksts, [http://www.lzp.gov.lv/index.php?option=com\\_content&task=view&id=140&Itemid=88](http://www.lzp.gov.lv/index.php?option=com_content&task=view&id=140&Itemid=88) (skatīts 27.10.2015.)

<sup>88</sup> Liina Kilemit, Sociology of Religion, in *History of Estonian Ecumenism*, ed. Riho Altnurme (Tartu, Tallin: Estonian Council of Churches, 2009), 395–403.

Pazīstamākais pret socioloģijas un teoloģijas tuvināšanos skeptisko teologu spektrā ir Dž. Milbenks (*Milbank*), kas noliedz jebkādu teoloģijas saistību ar vispārēju sociālu teoriju, jo, viņaprāt, nav neitrālas socioloģijas. Postmodernisma apstākļos mēs dzīvojam nesavienojamu patiesību pasaulē un mums jāizdara izvēle, paliekot uzticīgiem vienai konkrētai tradīcijai. “Socioloģija spēj izskaidrot [...] reliģiju, tikai slēpjot pašas teoloģiskos aizguvumus un kvazireliģisko raksturu,”<sup>89</sup> raksta Milbenks. Viņš uzskata, ka socioloģija ir ne tikai metodoloģiski, bet pašos pamatos ateistiska, jo vēlas skaidrot reliģiju ar citiem, ārpus tās esošiem faktoriem un tādējādi paredz reliģiju cilvēka individuālās pieredzes telpai. Britu zinātnieks Ričards Roberts (*Roberts*) norāda uz līdzīgo Milbenka un fundamentālistu socioloģijas noraidījumā. Atšķirība ir tajā, ka fundamentālisms īsti neapzinās modernitātes sekas, bet Milbenks tās labi apzinās.<sup>90</sup> Citviet R. Roberts, kritizējot Milbenku, norāda uz to, ka nav pareizi socioloģiju postulēt kā sekulārā prāta metanaratīvu, jo gan sociālās zinātnes, gan teoloģija ir līdzīgas tajā, ka aplūko sabiedrību kritiski un nevis “pakļaujot visu Rietumu sekulārā prāta nāves deļai un totalitārai loģikai”.<sup>91</sup> Starp pētniekiem nav vienprātības jautājumā, kādā mērā Milbenka uzskati uzskatāmi par sociālo zinātņu izkropļotu redzējumu. Teologs Lūiss Eiriss (*Ayres*) saka, ka ir pārpratums kritizēt Milbenku, ka viņš nerespektē dažādību mūsdienu sociālajās zinātnēs. Viņš “rada ainu par sāncensīgiem diskursiem, kuros teoloģiskais diskurss ir vienīgais, kas var sniegt pamatu kristiešiem”.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> John Millbank, *Theology & Social Theory* (Oxford: Blackwell, 2004), 52.

<sup>90</sup> Richard H. Roberts, *Religion, Theology and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 195.

<sup>91</sup> Richard H. Roberts, *Theology and the Social Sciences*, in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, ed. David F. Ford (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 711.

<sup>92</sup> Lewis Ayres, *Theology, Social Science and Postmodernity: Some Theological Considerations*, in *Postmodernity, Sociology and Religion*, ed. Kieran Flanagan, Peter C. Jupp (Houndmills: Macmillan Press Ltd., 1999), 179.



## Noslēgums

Mūsdienās socioloģija daļēji pilda lomu, kura kādreiz bija tikai teoloģijas ziņā – daudzi cilvēki gaida no sociologiem spriedumus par savu dzīvi, par sabiedrības stāvokli un tās nākotnes redzējumu. Šo lomu pārklāšanās ir neizbēgama, jo socioloģijas intelektuālās saknes ir turpat kur teoloģijai. Tās saistītas ar jautājumu – ko nozīmē būt cilvēkam?<sup>93</sup> Taču vienlaikus jāatzīst, ka gan vienā, gan otrā gadījumā šādas cerības var izrādīties pārāk naivas un utopiskas, ja cilvēks nav gatavs teologu un sociologu vēstītajam pieiet kritiski. Kā raksta Z. Baumans, socioloģija

“liktu mums vilties, ja mēs sagaidītu no tās ko vairāk kā komentāru, skaidrojošas piezīmes par mūsu ikdienas dzīvi. [...] Atšķirība starp to, ko mēs zinām bez socioloģijas, un pēc tam, kad esam dzirdējuši tās komentārus, nav atšķirība starp kļūdu un patiesību. [...] Tā drīzāk ir atšķirība starp pārliecību, ka mūsu pieredzi var aprakstīt vienā vienīgā veidā, un apzināšanos, ka ir daudz iespējamu un ticamu skaidrojumu.”<sup>94</sup>

Ko līdzīgu attiecībā uz teoloģiju atzīst arī daļa šeit citēto teologu. Šie autori vienoti ar daudziem mūsdienu sociologiem izpratnē par patiesības konstruēto raksturu – “patiesība pati par sevi neeksistē. Tas ir vārds, kas apzīmē notikumu, kura gaitā top kas paties (event-which-makes-true – angļu val.). [...] Tas nenoliedz teoriju, bet liek tai spēlēt atšķirīgu lomu – tā vairs nav atbilde uz universa mīklām, bet līdzeklis patiesības meklēšanai”<sup>95</sup>.

Sociālās zinātnes teoloģiskām refleksijām sniedz teorijas un metodes, kā dekonstruēt pieredzi, kā kritiski ņemt vērā varas attiecības, kuras caurauž cilvēku dzīvi, ieskaitot zināšanu radīšanas procesu. Tas ir īpaši svarīgi teoloģijai, kura nereti pastāv hierarhisku attiecību kontekstā, kurā

<sup>93</sup> Ronald J. McAllister, *Theology Lessons for Sociology*, in *Religious Sociology: Interfaces and Boundaries*, 28.

<sup>94</sup> Zygmunt Bauman, *Thinking Sociologically* (Oxford, Cambridge: Blackwell, 1996), 214–215.

<sup>95</sup> Marcel Viau, *Practical Theology: a New Approach* (Leiden, Boston, Köln: Brill Publishers, 1999), 145–146.

autoritātes tiek uztvertas kā ja ne nemaldīgas, tad vismaz neapstrīdamas. Vācu teologs Gerhards Ebelings (*Ebeling*) raksta, ka

“teologam [...] atmasketāja tēls, kas reprezentēts ideoloģijas kritikā, nav nekas svešs, ja raugāties no bibliskās domas tēlu skatpunkta. Lai atceramies *hypokrisis* fenomenu. Šajā ziņā pret kristietību vērstā reliģijas kritika teologam nav fundamentāli sveša, lai gan teologam laiku pa laikam vajag atgādināt par to nepatīkamā un aizskarošā veidā.”<sup>96</sup>

Vēl pāris aspekti, kuros socioloģijas un teoloģijas partnerība var būt sekmīga, ir sekulāro fenomenu teoloģiska skaidrošana, aplūkojot tos kā tradicionālās reliģiozitātes transformācijas, kā arī “parasto” ticīgo teoloģijas analizēšana. Starp abām teoloģijām pastāv plaša un pagātnē nereti vārds “teoloģija” ir ticis attiecināts vienīgi uz universitātēs un semināros tapušiem teoloģiju veidiem. Tas nenozīmē, ka mākslīgi abas teoloģijas vajadzētu vienādot. Tas nemaz nav iespējams, jo tās uzrunā dažādas mērķauditorijas un tāpēc ir šīm auditorijām pielāgoti kultūras produkti. Akadēmiskajai teoloģijai nav obligāts pieņēmums par Dieva eksistenci, kā to rāda Dieva nāves teoloģija un līdzīgi strāvājumi. Robeža starp akadēmisko un “parasto” teoloģiju (*ordinary theology* – angļu val.) tipiēm nav nepārkāpjama un ir iespējams tās ne tikai analizēt, kas iespaido baznīcu solos sēdošo cilvēku uzskatus, bet arī veidot dialogu starp abām teoloģijām.<sup>97</sup>

Ceļš kopsoli ar sociāli kritisku teoriju atziņām var likties nedrošs un bez orientieriem, tomēr tas var izrādīties visgodīgākais, saskaroties ar izaicinājumiem. Amerikāņu teologs Filips Kleitons (*Clayton*) raksta par ticību, kas nebaidās ietvert sevī šaubas un neskaidrību. Šīs ticības intelektuālā izpausme ir kritiskā teoloģija, kas saprot, ka par spīti teologu stiprai pārliecībai par kādu nostādņu pareizību, izejot publikajā telpā, jāatsakās no dogmatisma un *a priori* pieņēmumiem. Tas nozīmē atzīt to, no kā daudzi ticīgie apzināti vai neapzināti vairās, jo šī atskārta ved viņus ārā no

<sup>96</sup> Gerhard Ebeling, *The Study of Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 107.

<sup>97</sup> Labs piemērs ir nesens rakstu krājums: *Exploring Ordinary Theology: Everyday Christian Believing and the Church*, ed. Jeff Astley (Burlington: Ashgate, 2013).

dogmu un struktūru nestās drošības – “iespējamības, ka reliģiska ticība ir neiespējama”.<sup>98</sup> Tā ir ticības dzīve, kas ir gatava sadzīvot ar paradoksiem un šaubām, redzot tās kā iespēju izaugsmei un nevis kā mazticības izpausmi. Šādā reliģiozitātē balstīta teoloģija ir starpdisciplināra nevis tāpēc, lai vieglāk piesaistītu finansējumu vai labāk pamatotu savu atrašanos universitātē, bet tāpēc, ka tā vietā, lai apmierinātos ar pieņēmumu, ka teoloģija tikai pauž un skaidro baznīcas formulētu mācību, tā kritiski analizē reliģisko ideju mijiedarbi ar sabiedrībā un tās kultūrā esošajiem simboliem, praksēm un uzskatiem.

---

<sup>98</sup> Philip Clayton, *Adventures in the Spirit: God, World, Divine Action* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 25.

## **From Conflict to Partnership: Relations between Theology and Sociology from 19th Century until Nowadays**

### Summary

For centuries philosophy has been the closest partner of theology. To the first Christians it served as an instrument of apologetics allowing to selectively integrate within Christian beliefs the world views of other systems of thought. Current trends of theology are looking for new partners. Sociology is one of the disciplines taken on board by theologians. The purpose of this article is to analyze development of this process starting from the 19th century.

Responses of theologians to sociology can be divided in the following way (1) denial of modernity (including social sciences) – as in fundamentalism; (2) partial acceptance of the paradigm of social sciences (E. Troeltsch); (3) usage of sociological categories in theology (D. Bonhoeffer, R. Niehbur); (4) theological and sociological categories mutually merged (E. Farley); (4) exclusion of social sciences from the theological discourse (J. Milbank). We should also take into account the current cultural context – due to secularization the previous roles taken for granted as belonging to theology (explaining the world and human existence) in the eyes of many people are played by psychology and sociology.

Relations between theology and sociology have not been always smooth, because theologians associated the latter with positivism and

scientism. At the same time theologians like E. Troeltsch in the 19th century and at the beginning of the 20th cent. used sociology to analyze early forms of Christianity. In U.S.A. some Protestant radicals (especially among Unitarians, like T. Parker) were sympathetic to the ideas of A. Comte. Some divinity schools started to include sociology among their study courses. This process was stimulated by the Social Gospel – the theological movement especially interested in employing social sciences for understanding of the causes of poverty and subsequent improving of the living conditions of socially lower classes. There were similar movements of thought also in Europe. In contrast, the so-called religious sociology was developed among French Catholics accepting the use of sociological methods only in a limited way - mainly for empirical studies of the congregations.

There were increasing signs of closer cooperation between theology and sociology. From the side of sociology after the Second World War. D. Martin and P. Berger should be noted as fostering of dialog between these disciplines in their theological investigations. Many theologians (representing liberation theology, feminist theology, empirical theology and other trends) started to increasingly understand the social situatedness of their perspectives, and to employ social critical theories to redefine their discipline as a field of interaction between critical transmission of tradition and the voices of the marginalized segments of society. They argue that the tradition of hermeneutics of suspicion and deconstruction is not foreign to theology, because it can be found already in the words and actions of the Old Testament prophets. This is still a new phenomenon in Latvia where (if compared with neighboring Estonia) sociologists have not been involved in the projects and in preparing of strategical documents of the churches

**Svetlana Koval'chuk**

---

**PARIS-RIGA-PARIS: THE IMPACT OF THE  
RUSSIAN EMIGRATION IN THE ACTIVITIES  
OF THE RUSSIAN ORTHODOX STUDENT  
UNITY IN LATVIA (1927–1934)**

Following the October 1917 coup-de-etat in Russia, a flow of emigration of Russians (called “the flight”) ensued. It consisted of Russians and Russian citizens taking refuge from the “terrible days” of the revolution, from the ravages of the World War I, from the bloody experiences of the Civil war. This flight started some years before the forced expatriation of the intelligentsia in September–November 1922. This last action is often referred to in literature as “the philosophical ship” thus indicating in a symbolic way to the whole process of repressive measures against the intellectual elite of the country. This process was kept up in the following years as well. The newspapers of Riga continually published lists of names of Russian expatriates who had settled down in Latvia. Thus from the very start of the twenties Riga became a kind of a center of Russian emigration – the Moscow-Riga train kept bringing here people who had obtained legal means for leaving soviet Russia. For some of them it was a short stop on the way to Western Europe, where they hoped to find more comfortable way of living; others elected to stay in Riga. These people – formerly citizens of the Russian empire – found themselves in a position of partly voluntary and partly coercive separation from their native habitat. They came to the conclusion that the main task of the emigres is to

defend Russia in the situation obtaining, and to keep guard of the Russian culture in the form of a missionary effort for the preservation of the spiritual values for the future benefit of the liberated Russia.

It is no wonder therefore that Riga was visited at that time by many well-known public figures of Russia – philosophers, historians, politicians, opinion makers. Here is a typical list of such visits in 1927. In February historians and professors of Carl University Prague Alexander Kizeveter (1866–1933) and Venedikt Miakotin (1867–1937) came to Riga. In May a visit of Vsevolod Stratonov (1869–1938) – professor of the Czech High Technical College took place. Before deportation from his native country he had been the Head of the Physics and Mathematics Faculty at the Moscow University and the founder of the Astrophysics Institute of Russia. In May, 1927 Pavel Miliukov (1859–1943) – a historian, publicist, one-time leader of the Constitutionally-Democratic Party, Foreign Minister of the Temporary government of 1917 delivered lectures in Riga. At the end of October, 1927 Fedor Stepun came to Riga from Berlin to deliver lectures in Russian and in German. He was a philosopher of religion, historysophist, culturologist, sociologist, art theoretician, writer and publicist. In May, 1928 professor, philosopher Sergei Gessen (1887–1950) was lecturing on pedagogics. In May 1928 Sergei Zavadskii (1871–1935) came from Prague to Riga to take part in the Days of Russian culture. He was an Ex-Chairman of the Court of Justice of St. Petersburg, a specialist of law, literature member of the Senate, he was the leader of the Russian academic community in Czechoslovakia, public figure. Ivan Il'in (1883–1954) – religious thinker, a sophisticated interpreter of Hegel's philosophy, activist of the émigré organizations, in particular – of the Russian Army Union – made many presentations in Riga. The invitation to these dignitaries to come to Riga was usually extended by various public organizations. The public presentations of these guests were met by undivided interest on the part of the people of Latvia regardless of the cultural, ethnic or social divisions.

Of special interest within the present thematic framework are the activities of the spiritual leaders of the Russian Student's Christian Movement

(RSCM) in visiting Latvia from 1927 to 1934. It was a well-known youth organization operating in the Russian emigration centres since the beginning of the 1920-ies in various European towns – Paris, Prague, Berlin, Belgrade, Sofia. Of special importance were the visits of Nikolai Berdiaev (1874–1948), Semen Frank (1877–1950), Vasilii Zen'kovskii (1881–1962) and others. It would be interesting to know the details of their talks with the representatives of the Orthodox Church of Latvia – Archbishop of Riga and Mitava Ioann (Jānis Pommer; 1876–1934)<sup>1</sup>, of their lectures in the University of Latvia, of their presentations to the teachers of Russian schools. The eminent scholars established ties with the local emigres – especially young people, who had suffered from the events of the 1917 and the Civil War; they wanted to extend help for their education, enhance their Christian world view and value orientation on the bases of ecumenical approach.

The task of the education of the younger generation was the concern of the older generation of the emigres. In a situation when the ties with their native land had been severed, they wanted to educate their children so that they would be loyal to their new homeland, and would be good Europeans, but would keep their Russian spirit. In the independent Latvia these tasks could be obtained through a network of Russian schools. The demo-

---

<sup>1</sup> The Most Eminent (*Vladyka*) Ioann (Pommer) is a graduate of Riga Orthodox Theological Seminary, of Kiev Theological Academy, has served in various bishoprics in Russia. In 1920 was elected by the General Synod of Orthodox Church of Latvia to serve as bishop of Riga and was released by St. Tikhon, Patriarch of Moscow to serve in the Republic of Latvia in 1921. Since 1925 Archbishop Ioann was elected to the Parliament of Latvia (Saeima) and represented there the interests of the Orthodox population and fought for the official recognition of the Orthodox Church of Latvia. At night on October 12, 1934 he was brutally assassinated. The causes of this tragic event have not been revealed to the present day. In 1982 Archbishop Ioann was canonized by the Russian Orthodox Church Abroad. In 2001 the Synod of the Latvian Orthodox Church celebrated the hieromartyrdom of Ioann Archbishop of Riga and all Latvia. See: Istoriiia v pis'makh. Iz arkhiva sviashchennomuchenika arkhiepiskopa Rizhskogo Ioanna (Pommera). Podgotovka, predislovie i kommentarii IU. L. Sidiakova. V 2-kh tomakh. Tver': 2015 (*History of Letters. From the archives of Hieromartyr archbishop of Riga Ioann (Pommer)*). Collection, Introduction and Commentaries by J. L. Sidiakov. In 2 volumes. Tver': 2015).





cratic legislation of the newly-borne state of Latvia, made it possible to establish new private schools and establishments of higher learning. Such an institution was the Russian University Courses (RUC), established in October 1921 at the initiative of Konstantin Arabazhin (1865–1929)<sup>2</sup>. (At

<sup>2</sup> Isakov S. G. Professor Khel'sinskogo universiteta K. I. Arabazhin. Ocherk zhizni i deiatel'nosti (*Isakov S. G. Professor of the University of Helsinki K. I. Arabazhin. On His Life and Work*) // *Studia Slavica Finlandensia*. T. IV. Helsinki, 1987, pp. 68–111; Koval'chuk S. Konstantin Ivanovich Arabazhin // *Pokrovskoe kladbishche. Slava i zabvenie* // *Sbornik statei*. Sost. S. Vidiakina, S. Koval'chuk (*Koval'chuk S. Konstantin Ivanovich Arabazhin // Pokrovsk Cemetery. The Fame and the Forgetfulness // A collection of Articles*. Collected by S. Vidiakina, S. Koval'chuk. Riga: 2004.

first RUC; later – Russian Institute of University Knowledge – RIUZ)<sup>3</sup>. Intensive work was undertaken with the Russian young people in the direction of national and religious education, vigorous youth organizations were set up<sup>4</sup>. It is worth recalling the letter written on July 28, 1931 by a protopriest of the Riga Cathedral Church of the Nativity of Christ Konstantin Dorin (1878–1942) to baroness Mariia Dmitrievna Vrangel'. The letter contains a list of the most influential youth organizations of Riga at the beginning of the thirties, working intensively among the young people in the nationalistic and religious way. Dorin gave the following list: 1) National Union of Russian Youth, 2) Men's corporation of University of Latvia "Fraternitas Arctica", 3) Russian Academial Society, 4) Society of the Russian Students of University of Latvia, 5) Society of Russian Guides and Scouts, 6) Men's corporation of University of Latvia "Ruthenia", 7) Men's corporation "Fraternitas Rossica" Russian Institute of University Knowledge), 8) Veche, 9) Group of Enthusiasts of Russian Past, 10) gymnastics society "Russian Eagle", 11) Society of young Russian writers "On the Plane of Words". The list continues with the societies of school pupils and graduates of high schools, private technical school and the Russian Orthodox Student's Union (ROSU). Up till 1931, 16 such organizations came into existence, including the already mentioned Russian Orthodox Student's Union – this was the name of the Russian Student's Christian Movement of Latvia, which is the object of the subsequent investigation

<sup>3</sup> Koval'chuk S. Iz istorii vysshei shkoly v dovoennoi Latvii: evrei na russkikh Universitetskikh kursakh v Rige. (1921–1937) // Evrei v meniaiuschchems mire. (*Koval'chuk S. From the history of higher education establishments in the pre-war Latvia: Jews at the Russian University courses in Riga (1921–1937) // Jews in the Changing World.* Riga: 2003, vol. 4, p. 146–158; Tsoia S. Russkii institut universitetskikh znanii v mezhvoennoi Latvii // Russkii mir i Latviia. Al'manakh (*Tsoia S. Russian Institute of University Knowledge in the Inter-war Latvia // Russian World and Latvia. Almanach*). Riga: 2013. Nr. XXXII, p. 18–200.

<sup>4</sup> See: Protodiakon K. A. Dorin // Baltiisko-russkii sbornik. Materialy po istorii russkoi zhizni v Rige i Kaunase. Iz Arkhiva Guverovskogo instituta / pod red. L. Fleishman, B. Ravdin (*Protodeacon K. Dorin // Balto-Russian Collection Materials on the history of the life of Russians in Riga and Kaunas. From the archives of Hoover's Institute / edited by L. Fleishman, B. Ravdin*). Stanford: 2007. Vol. 2, p. 264.

It has to be stressed that it is intended to minimally rely on the well-known memories of Metropolitan Evlogii (Georgievskii; 1868–1948)<sup>5</sup> and Boris Pliukhanov (1911–1993)<sup>6</sup>. Unfortunately, the investigations of the Russian historian Aleksandr Gurevich “The cultural and historical activities of the Russian emigration according to the materials of the Russian Student’s Christian Movement” are unavailable in Latvia. A. Gurevich has informed the author of the present work, that he did not have the opportunity to work in the funds of the State Archives in Latvia when preparing his dissertation work. Gurevich also asserted that he used the information about the Latvian Union from the materials that have been already published – from the book of Boris Pliukhanov, from the articles of the “News of the Russian Student’s Christian Movement”, from several

---

<sup>5</sup> Bishop of Orthodox Church of Russia, member of the State Parliament of Russia (Duma) II and III (1907–1912), from 1921 responsible for the Russian Orthodox Church parishes in Western Europe. In January 17, 1922 according to the degree of Patriarch Tikhon (Bellavin) became Metropolitan. After cooling of relations with the Metropolitan Sergii (Stragorodskii) suffragan bishop, was dismissed from the overseeing of the Russian Church in Western Europe. As from February, 1931 came under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople. In autumn, 1945 signed an appeal for re-union with the Moscow Patriarchate and soon received a positive answer signed by Patriarch Aleksii (Simanskii). At the same time he twice appealed to Constantinople to receive permission to return back to Moscow jurisdiction, but no permission was forthcoming and as the result – he bore the title of Exarch for the Ecumenical Patriarch till the end of his days. Metropolitan Evlogii was renown for his ecumenical activities, he supported the Russian Student Christian Movement; he took part from 1920 to 1937 in many conferences of various Christian denominations, and was actively involved in several specialized conferences that lay the foundations of the World Council of Churches. The honorary doctor of theology Metropolitan Evlogii is the author of reminiscences: “The Way of My Life. Reminiscences of Metropolitan Evlogii (Georgievskii)”, composed on his accounts by T. Manukhina. Moscow: 1994

<sup>6</sup> Author of the book «History of Russian Student Movement in Latvia and Estonia», Paris, 1993. In 1929 graduated Riga Lomonosov Secondary School, from 1930 to 1939 was a student of University of Latvia, obtaining Master’s degree in law. Was actively involved in the work of the Union, was a member of corporation “Ruthenia”. During World War II served as Secretary of the Administrative office of the Orthodox Church of Latvia. In autumn 1944 was arrested by the soviet authorities, two years later – released “for lack of criminal offence”. Worked as a consultant on matters of law in Riga till 1992.

publications of contemporaneous historian of Pskov Konstantin Oboznoi, etc. For this reason Gurevich relied mostly on the available sources from the Archives of Russian Federation. Another important source of information for Gurevich was the archives of Paul B. Anderson (1894–1985)<sup>7</sup> – an active member of Young Men’s Christian Association (YMCA). His documents have been preserved in USA Archives of Illinois at Urbana-Champaign. On finishing the dissertation research Gurevich paid less attention to the theme of RSCM.

In contrast to the work done by Gurevich we will concentrate on texts from “News of the RSCM” – the main publication of the Russian Student’s Christian Movement, because we are of the opinion that the text of Pliukhanov’s book is largely based on the articles of the “News”. It is quite possible that Pliukhanov had been the author of these texts, seeing that he was in charge of correspondent mission in Riga. The author of the present investigation made use of Russian newspaper publications of the time – “Slovo” (*The Word*), “Segodnia Veчерom” (*Tonight*), “Segodnia” (*Today*). We are convinced that without the corroboration of the archive materials the text of the present article may appear non-convincing. In view of the fact that this article is but a prelude of a more sizable investi-

---

<sup>7</sup> Born in USA, a veteran activist of the American youth Christian organization (YMCA). Worked at YMCA branch in China from 1913 to 1917. Later he worked as Personal Secretary of John Railey Mott (1865–1955) – the leader of YMCA. Paul Anderson took the post of the Secretary of YMCA in Russia and the post of the Director of the “Help to Prisoners-of-War in Russian and Siberia” (1917–1918). On October 25, 1918 was arrested by the State Political Police (The Cheka). For a time incarcerated for religious activities in the Butirsky prison and soon expatriated from soviet Russia. He arrived in Berlin, where he was involved in setting up of Russian polytechnic school for extra mural studies. In 1930 established Advanced Technical Institute in Paris. He supported the work of the Russian Student Christian Movement, the Russian publishing house “YMCA-Press” and Orthodox Theological Institute of St. Sergius in Paris. He held important positions for the work of Russian emigration and RSCM. He was international Secretary of YMCA; from 1938 – Senior Secretary of YMCA for Europe. He was member of the Executive Committee of “YMCA-Press” publishers. Paul Anderson is the author of two small works: *People, Church and State in Modern Russia*. London: Student Christian Movement Press, 1944; *No East or West*. Paris: YMCA-Press, 1985.

gation, it is important to concentrate attention on the necessity for a deeper study of the archive materials concerning the Union. It is intended that this work will make but a modest use of the rich collections of the funds of The National Archives of Latvia: Latvian State Historical Archives (further on: LSHA) bearing on the activities of the Russian Student's Christian Movement (RSCM). These materials having been preserved over scores of years in both Russian and Latvian languages are waiting for the scrupulous eye of an investigator, for up till now they have not been subjected to non-partisan objective analysis.

### The Attitude of Russian Orthodox Church (outside Russia) towards Russian Student's Christian Movement (RSCM)

The Russian Student's Christian Movement from its inception was determined to cooperate with the Russian Orthodox Church. This intention was fixed during the first Congress of the Russian Student's groups in Western Europe that took place in Psherov (Czech Republic) at the end of September, 1929. It was financed and sponsored by Young Men's Christian Association and World Christian Student's Federation. (By the way: the Roman Catholic Church initially categorically declined from ecumenical ideas and from cooperation with YMCA. Roman Catholics even refused to participate in the form of observers.)

The noble intention of approaching the Orthodox Church did not take root from the start. It is possible that the cause for delay is to be connected with the contacts of the student's movement with the American organizations. I assume that the causes are to be looked for also in the division within the very Russian Orthodoxy outside soviet Russia. This became particularly obvious after the Church split in June 1926 that took place at the meeting of the hierarchs in the town Sremski Karlovci where a synod of bishops of the Russian Orthodox Church abroad was established. The existing differences were the cause of a sharp conflict. The so-called White Church – the Russian Orthodox emigrant organization –

was formed<sup>8</sup>. It consisted of influential spiritual leaders, hierarchs who had been evacuated together with the civil population and the military from the Crimea. This group was headed by the influential leader Metropolitan of Kiev Antonii (Khrapovitskii, 1863–1936)<sup>9</sup>. He had been one of the three nominees for the title of the Patriarch at the Synod of the Russian Orthodox Church in 1917–1918 and had drawn more voices than other candidates for the post. But God's will, that was manifested by way of casting lots, fell in favour of Tikhon (Bellavin; 1865–1925).

Thus, Metropolitan Evlogii (Georgievskii) came to confront most of the hierarchs. He was a man of strong character, who attempted to rule his churches in Western Europe in an independent manner. On seeing the encirclement of the Orthodox believers by non-orthodox environment, he tended towards the ideas of inter-confessional cooperation, ecumenism and insisted on the cooperation with Anglican and Evangelical Lutheran churches. The efforts of the Metropolitan in this direction were supported by the professors and teachers of the Paris Theological Institute of St. Sergius<sup>10</sup>. Nikolai Berdiaev, archpriest Sergej (Bulgakov), Anton Kartashev, Lev Zander, and others. The professors shared the position of the Metropolitan Evlogii (Georgievskii), and heartily worked to popularize the ecumenical ideas within the Russian Student's Christian Movement.

This resulted in the negative attitude of hierarchical Synod at Karlovitsi towards the missionary work of Metropolitan Evlogii (Georgievskii); this seriously endangered the possibility of finding clever and able advisers

<sup>8</sup> Later was named The Russian Orthodox Church Outside of Russia.

<sup>9</sup> Makoveckii Arkadii. Belaia Tserkov' vdali ot ateisticheskogo terrora. In: Istoriiia Russkoi Zarubezhnoi Cerkvi (*Makoveckii Arkadii. The White Church Far Away from Atheistic Terror. History of the Russian Church Abroad*). St. Petersburg: 2009.

<sup>10</sup> It is worth noting an important fact in connection with the activities of Paul Anderson. The Orthodox Institute of Theology of St. Sergus was established in Paris with financial help from YMCA. For more detailed information see: Kartashev A. V. Kak sozdavalsia Pravoslavnyi Bogoslovskii institute v Parizhe // Vestnik Russkogo Studentcheskogo Khristianskogo Dvizheniia (*Kartashev A. V. How was the Orthodox Theological Institute in Paris Established // News of the Russian Student's Christian Movement (further on: RSCM)*, 1964. Nr. 4 (75) / 1965. Nr. 1 (76), p. 4–20.

among the clergymen and fostered the schism between various strains of Russian Student's Christian Movement. Unfortunately the schism of the Church caused an irreparable loss of the popular idea about the eventual submission of the Movement to the local Church bodies, and a further unification into a union of Orthodox brotherhoods. In the beginning the RSCM consisted of youth groups and brotherhoods that had different ideas about the tasks of the Movement; some concentrated on the matters of conversion to faith, others were deeply moved by the collapse of the Orthodox culture. The latter saw in the Movement a force that would enhance in the situation of liberty, existing beyond the boundaries of Russia, the possibility to develop religious thought. There were also those who hoped that the Orthodox brotherhoods would become a source of renovation of the emigration and will extend spiritual and material succor to the members. Some were also interested in the work among children and young people, in the charitable aspects, and stated that not so much energy is expended on preaching but more efforts have to be undertaken in the practical work of Christian charity<sup>11</sup>.

The general convention of the RSCM taking place in 1927 in Clermont was attempting to lessen the differences existing between various tendencies and voted for the following resolution: "Russian Student's Christian Movement Abroad considers as the main goal the unification of the young Christians for the service to the Orthodox Church and the involvement of unbelievers for the sake of Christ. It attempts to help the members to work out Christian world view and has set the task to prepare the defenders of the Church and of the Christian faith, so that they would be capable to fight modern atheism and materialism". This formulation was consonant with the generally held emigre opinion that "the Russian tragedy was not contingent or arising out of external causes, but was the result of a long process of turning away from the truth of Christ". The

---

<sup>11</sup> See: *Russkie bez Otechestva. Ocherki antibol'shevistskoi emigratsii 20–40 godov (The Russians without Native Land. Articles about Anti-Bolshevik Emigration during twenties – forties)* / Editor-in-Chief S. V. Karpenko. Moscow: 2000, p. 333–374.

members of the Movement were fully aware that the revolution should not be denied or thoughtlessly ignored, regardless of the hardships that it had brought to the Russian people. There was no way of turning back. They saw their task as necessity “to work hard in the name of spiritual rebirth”. The chief slogan of the RSCM called for the “churching” of life, i.e. – taking efforts towards a way of life that would encompass all aspects of everyday secular living, would be permeated by the values of the Orthodox Church, while the Church would be under obligation to take care of the physical and spiritual growth, as well as the material well-being of the faithful.

Unfortunately, the leadership of RSCM was beginning to evade the control of the Church leaders and refused to submit the governance of the organization to the Church, which they wanted to see only as a spiritual guide, and not an organizational, real-life superiors. The activities of RSCM from the very beginning did not come under the jurisdiction of any of the Patriarchs, Metropolitan or Bishop. Such a state of affairs was not approved by the Episcopal Synod in Sremski Karlovtsi under the presidency of Metropolitan Antonii (Khrapovitskii).

Another important point has to be mentioned. As from 1927 the relations of Metropolitan Evlogii (Georgievskii) with Moscow worsened and finally turned into “rueful conflict with the Patriarchy of Moscow”. This caused loosening of the ties with the Mother Russian Church, that brought in the end to a final schism in 1930<sup>12</sup>. After the severing of the relations with Moscow, Metropolitan Evlogii elected for independence. In February of 1931 he transferred himself and the Russian Orthodox Churches in Western Europe under the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate. This move only worsened the relations with the Metropolitan Antonii (Khrapovitskii). Actually, Metropolitan Evlogii acted in the same way as Estonian Orthodox Church had done earlier. It is known that Estonian Orthodox Church in June 1923 transferred under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople. It became an autonomous entity

---

<sup>12</sup> Metropolitan Evlogii. *The Way of My Life*, p. 566, 569–575.



under the name of Estonian Orthodox Metropolis, since July 1926 – Estonian Apostolic Orthodox Church. The Moscow Patriarchate did not recognize the canonical changes of the Church in Estonia. The head of the Estonian Orthodox Church was Metropolitan Alexander (Paulus; 1872–1953).

It has to be stressed that the head of Orthodox Church in Latvia Archbishop Ioann (Pommer) took a different way. Up to the end of his life he kept allegiance with the Patriarchate of Moscow, though he kept up friendly relations with Metropolitan Evlogii (Georgievskii)<sup>13</sup>.

The Russian Student Orthodox Union (ROSU) of Latvia joined in 1927 the Russian Student Orthodox Movement and could not, naturally, keep aside from the existing complexity of the situation.

### Nikolai Berdiaev in Latvia

In order to facilitate the work of separate Orthodox youth groups, a positive stimulus was needed. This is the reason why Riga was visited in March 1927 by professor Nikolai Berdiaev – an Existentialist thinker of religious orientation. His philosophical thought was based on the three principles of freedom, personality and creativity. He was the author of philosophical monographs “Philosophy of Freedom”, “Aleksei Stepanovich Homiakov”, “The Meaning of Creativity. A Case for the Justification of Human Being”, etc.

In autumn of 1922 Berdiaev was forced to become a passenger of the notorious “ship of the philosophers”. When coming to Germany, he did not stay for a long time in Berlin and in 1927 moved to Clamart – a small town in France. The philosopher managed to establish a Religious-Philosophical Academy in Paris, thus keeping on the tradition of the respective academy in Moscow from 1919 to 1920, called The Free Academy of Spiritual Culture. In 1925 Berdiaev became the Editor of journal “Put’”

<sup>13</sup> From the archives of hieromartyr Archbishop of Riga and all Latvia Ioann (Pommer). Letters and other documents. Vol. 2. The publication arranged by IU. L. Sidiakov // *Russkii mir i Latvia (Russian World and Latvia. Almanach. Riga: 2009. Nr. XX.*

(The Way) which become the leading publication of religious and philosophical thought of the Russian emigration.

According to the newspaper “Slovo” (*The Word*)<sup>14</sup> the former professor of the Free Academy of Spiritual Culture Nikolai Berdiaev arrived in Riga by train from Berlin on March 30, 1927. After being met at the station with the publicity of flashing cameras by the representatives of the social and student organizations, the renown guest was taken in an automobile to the flat of the brother of the owner of the newspaper “Slovo” (*The Word*) Sergei Belotsvetov (1873–1938)<sup>15</sup>. The talks with the distinguished guest went on well into the night.

The first lecture “The soul of the modern man and Christianity” in the hall of “Ulei” was attended also by the Archbishop of the Latvian Orthodox Church Ioann (Pommer). The presence of the hierarch of the Church underscored the importance of the event and the visit of professor Berdiaev. The Russian Enlightenment Society published in the newspaper “Slovo” an announcement about the forthcoming lecture in the hall of the “Black-heads House” on the Municipal Square.

According to the newspapers of the time, the Riga public was enthusiastically welcoming Berdiaev’s visit. He was considered as “the prophet of freedom”; people relied on his intellectual capacity and on the active effects of his searching words. They wanted to foretaste the influence of one of the most prominent leaders of the Russian emigration – of Russia No. 2 – on the clarification of the perspectives of unification of the spiri-

<sup>14</sup> The owner of the publication was Nikolai Belotsvetov (1863–1935) – some time Managing Director of the insurance company “Salamandra”. Having emigrated to Latvia he continued insurance business, and invested large sums in newspaper “Slovo” (*The Word*), journal “Perezvony” (*Chimes*) and other publications. He was politically tightly connected with monarchic segment of the emigres, who supported the Grand Duke Nikolai Nikolaevich Romanov, General Petr Vrangel’, Duke Anatolii Liven.

<sup>15</sup> S. Belotsvetov worked as teacher of God’s law, was Chief Secretary of the literary journal “Perezvony” (*Chimes*). See: Koval’chuk S. Nikolai Belotsvetov, Sergei Belotsvetov / Pokrovskoe kladbishche. Slava i zabvenie (*Koval’chuk S. Nikolai Belotsvetov, Sergei Belotsvetov // Pokrovsk Cemetery. Fame and Forgetfulness*), p. 157–159.

## Собесѣдование проф. Н. А. Бердяева съ русской молодежью.

О. Н.

Вчера въ помѣщеніи Хр. Союза Мол. Женщ. состоялась бесѣда проф. Н. А. Бердяева съ многочисленной аудиторіей, состоявшей гл. о. изъ представителей русскаго студенчества и молодежи. Темой была исторія религиозно-философскаго движенія среди современной молодежи.

Въ концѣ 1921 г. въ Прагѣ, Софій. Бѣлградѣ, Парижѣ и др. университетскихъ центрахъ почти одновременно возникли первые студенческие христіанскіе кружки. Въ дальѣйшемъ появлялась мысль о необходимости болѣе тѣснаго единенія. Въ 1923 году въ Чехіи была созвана первая русская студенческая христіанская конференція съ участіемъ представителей наиболѣе крупныхъ центровъ скопленія русскаго студенчества.

Разрозненныя организаціи были объединены, возникло «Объединеніе русскихъ студенческихъ христіанскихъ кружковъ». Въ 1924 году состоялся второй съѣздъ, который окончательно сформулировалъ основныя цѣли и задачи христіанскаго движенія.

Главной цѣлью христіанскаго движенія должно явиться «пробужденіе религиозныхъ запросовъ среди молодежи, углубленіе и расширеніе

религиознаго сознанія въ духѣ Православія, нравственное очищеніе и оздоровленіе жизни, организація духовныхъ силъ молодежи для борьбы за христіанскій идеаль и проведеніе христіанства въ повседневную жизнь, какъ личную, такъ и общественную».

Руководителями кружковъ обычно являются духовныя лица, профессора и члены самихъ кружковъ. Одни изъ кружковъ изучаютъ Св. Писаніе, другіе—творенія св. отцовъ, третьи—литургику и т. д.

Имѣются свѣдѣнія, что религиозно-христіанское движеніе вначало охватываетъ и широкіе круги молодежи въ СССР, гдѣ ведется неслышанная работа въ этомъ направленіи.

Профессоръ высказалъ пожеланіе, чтобы и въ Латвіи были организовааны религиозно-философскіе кружки русской молодежи, такъ какъ есть данныя полагать, что мысль объ этомъ достаточно созрѣла.

По окончаніи бесѣды была произведена запись въ инициативную группу по организаціи христіанскихъ кружковъ русской молодежи.

Дальнѣйшая запись производится и справки можно получить у Г. Ф. Ваймэковой (Хр. С. М. Женщинъ—Антонинская ул. 1-а).

О.

tual Russia. Ernst Keikhel' (1877–1945)<sup>16</sup> – a journalist who wrote for the Riga newspaper “Slovo”, observed: “The leading role in this very important and difficult case could be played not by politicians or scholars, but only by men obtaining of deep and acute conscience embodying the religious aspects of the extensive Russian soul, the soul of the whole people. One of the most expressive representatives of this “mission of Moses” of the Russian emigration that has been brought ashore by the Bolshevik Red Sea, is undoubtedly Nikolai Aleksandrovich Berdiaev”. Special mention should be made of Berdiaev’s spiritual growth from that of an adept of legal Marxism to conversion to deep Christian faith. From the very beginning of the 1905

<sup>16</sup> Was born in Zaporozhye, in a small village Prishib, that had been established by German settlers. He came from the family of a Lutheran pastor, obtained higher technical education in mining, engineering. When in emigration in Latvia cooperated with newspaper “Slovo” (*The Word*), “Segodnia” (*Today*), “Dlia Vas” (*For You*), etc., translated. In 1939/40 repatriated to Germany. Latvian State Historical Archives (LSHA). Fund 2996. Inv. 10. File 19571.

revolution he became a Christian philosopher, and in emigration turned into a leader, a pastor of the people, scattered in many lands and continents. Berdiaev's words obtained of particular power for the emigres brought by the Providence for the resurrection of the future Russia, which was destined to cure itself from the Bolshevik plague and the destructive atheism<sup>17</sup>.

Subsequent publications concerning Berdiaev stressed that the views of the Paris guest are distinguished by "the eternal foundations of life that unite people", by "the attempts to restore the wholeness of the human spirit", by the common efforts of religion, philosophy and science. Keikhel' stressed Berdiaev's attempts to remain faithful to the articles of faith of the Church and, at the same time – to enrich and to enlarge the framework of the Church with new contents. A very telling citation from the lecture followed at the end the article. "We are looking for the Church that would encompass the wholeness of life, the totality of the worldly experience, all that is valuable in the world, everything that has oppressed the historical being. [...] The Church should encompass everything that is dear to us. Everything we have suffered in the world – our love, our thought and poetry, the whole of our creativity, all our great men of the world, all our elevating moments and dreams, everything that has been transcendental in our lives and in the life of the whole world"<sup>18</sup>.

It is worth noting that the first Berdiaev's visit to Riga was marked by two of his works being published in the German press – an event, in all likeness being initiated by Keikhel'. The newspaper "Rigische rundschau" (The Riga News) published in Nr. 50 an article "Der neue russische Mensch" (A new Russian Man). Another article "Die Pseudoreligion des Socialismus" (The Pseudo-religion of Socialism) was published by "Baltische Monatsschrift" (Baltic Monthly).

A photograph published in the newspaper "Slovo" on April 1, 1927 shows N. Berdiaev together with prof. K. Arabazhin, S. Belotsvetov,

<sup>17</sup> Keikhel' E.N. A. Berdiaev // Slovo (*The Word*), 1927. Nr. 463, p. 2.

<sup>18</sup> Keikhel' E. Mirosozertsanie N. A. Berdiaeva (*Worldview of N. A. Berdiaev*) // Ibid., 1927. Nr. 466, p. 2.

E. Keikhel'. It also depicts the veteran Chairman of the Russian Enlightenment Society of Riga Elpidifor Tihonitski (1875–1942)<sup>19</sup>, the Chairperson of the Christian Union of Young Women (YWCA) Tamara Baimakova (1897–1987), archpriest Kirill (Zaic; 1869–1948)<sup>20</sup>, prof. Vladimir Trofimov (1872–1944)<sup>21</sup>, the some-time professor, art historian of St. Petersburg Nikolai Misheev (1878–1974), artist academician

<sup>19</sup> Coming from the family of Orthodox priest. Graduated from Kazan Theological Academy, Candidate of Theology, teacher at Riga schools. Soon after obtaining of Latvian citizenship in 1925 was elected member of the Parliament of Latvia (Saeima) from the list of the Orthodox voters. On October 14, 1940 E. Tikhonitskii was arrested by the Political Police and accused of counter-revolutionary activities according to the legislation of Russian Federation. Died at a camp in North-Kazakhstan. E. Tikhonitskii was son of archpriest Mikhail (Tikhonitskii), who was shot by Bolsheviks in 1918. In 2003 archpriest was elevated to the rank of Russian neo-martyrs and confessors. Brother of E. Tikhonitskii – Archbishop Vladimir (Tikhonitskii) (1873–1959) for many years served as vicar in the churches in France, Italy, was the Head priest at the church in Nice. After the death of Metropolitan Evlogii in August 1946, he took upon himself the tasks of leading of the Exarchate on the bases of the testamentary order of 1943 by Metropolitan Evlogii, and refused to follow the orders of the Patriarch of Moscow Aleksii I (Simanskii) dated August 9, 1946 about joining of the Patriarchate of Moscow. He led the majority of the parishes in France under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople and called himself the Ecumenical Patriarch in Western Europe.

<sup>20</sup> Mitred archpriest, graduated from Riga Theological Seminary, finished St. Petersburg Advanced Courses for Missionaries. From 1923 – member of the Synod of the Orthodox Church of Latvia, editor of the spiritual journal “Vera I Zhizn” (*Faith and Life*). In 1929–1933 priest of the Riga Cathedral Church of Christ’s Nativity. Since autumn of 1941 – head of the Orthodox mission in Pleskava (Pskov). See: Golikov Andrei, priest, Fomin Sergei. Krov’iu ubeleunnye. Mucheniki i ispovedniki Severo-Zapadnoi Rossii i Pribaltiki (1940–1955) (*Golikov Andrei, priest, Fomin Sergei. Whited by Blood. Martyrs and Confessors in the North-Western Russia and in the Baltic Region (1940 – 1955)*). Moscow: 1999, p. 132–135.

<sup>21</sup> Graduated from the Faculty of Medicine, Jur’ev (Tartu) University, doctor of medicine, doctoral theses defended at St. Petersburg Military Academy of Medicine. Was teaching at University of Latvia until 1931. At President K. Ulmanis’ initiative was appointed in 1931 to the ministerial post (without portfolio). Underwent repressions in October, 1944. See: Feigmane T. Russkie v dovoennoi Latvii. Na puti k integratsii. (*Feigmane T. Russians in Latvia before the War. On the Way towards Integration*). Riga: 2000, p. 75, 160.

Nikolai Bogdanov-Belskii (1868–1945)<sup>22</sup>, member of the Synod of the Orthodox Church of Latvia Fedor Butsen (1869–1942)<sup>23</sup>, journalists of Riga newspapers “Segodnia” and “Slovo”, Nikolai Berezhanskii (1884–1935), activist of Old Believers faith of Latvia Ivan Zavoloko (1897–1984)<sup>24</sup> and a writer and journalist Ivan Lukash (1892–1940)<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Graduated from St. Petersburg Academy of Arts, studied under the supervision of Academician of the Imperial Academy of Arts Il'ia Repin. Since 1890 was a permanent participant of the *peredvizhniki* exhibitions. In 1914 was awarded the title of Permanent Member of the Academy of Arts. From the middle of September 1921 up to 1944 lived in Latvia. During that time his works had been displayed at exhibitions in Belgrade, Prague, Copenhagen, Berlin, Hamburg, Helsinki, Oslo, Tallinn, Munich, Toronto. In 1936 was awarded the highest decoration of Latvia – Order of the Three Stars. See: journal “Dlia Vas” (*For You*), 1940. Nr 17.

<sup>23</sup> For many years was an activist of Baptist denomination, Chairman of the local Baptist Union, Bishop. In December 1913 converted to Orthodoxy, soon became diocesan missionary of the Riga diocese. From 1923 to 1932 – editor of the journal of the Orthodox Church of Latvia “Vera i Zhizn” (*Faith and Life*), member of the Synod of the Orthodox Church of Latvia, from 1928 was member of the Peter-Paul Brotherhood. He was distinguished by the wide scope of interests – he attended the philosophical lectures of Kallistrat Zhakov (1866–1926), was attracted by Nikolai Rerikh's ideas, actively collaborated with Rerikh's Society of Latvia. Was politically repressed in December, 1940.

<sup>24</sup> Archeographer, teacher, leader of Old Believer's Community, public figure. Graduated from the Russian Faculty of Law, Prague University, obtained Candidate of Law degree. Enhanced his erudition at the so-called Kondakovsky's seminars in Prague (called after Nikodim Kondakov (1844–1925) – a well-known scholar, academician). The seminars offered courses in Byzantine and Old-Russian art, practiced iconographic method of the study of artefacts of art. Zavoloko – an active author of newspaper “Slovo”, leader of the “Group of Enthusiasts of Russian Past” at the Riga Old Believer's Grebenshchikov community. In the second part of the year 1940 was arrested by secret police. Spent 17 years in prison camps. Since 1957 – free-lance scholar at the Institute of Russian literature (Pushkin's House) in Leningrad, regular participant of scholarly conferences on the problems of Old Russian literature in 1960-ies and 70-ies. I. Zavoloko – an enthusiastic collector of manuscripts about the Old Believers community; he had found autographs of “Zhitiiia” (*Life*) of the monk Epifanii and the archpriest Avvakum.

<sup>25</sup> Fleishman L., Abyzov Iu., Ravdin B. Russkaia pechat' v Rige. Iz istorii gazety “Segodnia” 1930-kh godov. (*Fleishman L., Abyzov Iu., Ravdin B. Russian Press in Riga from the History of newspaper “Segodnia” in 1930-ies*). Stanford, 1997. Bk. I. Pp. 76; 82–88; 216–217; Sproge L. Pushkinskii mif Ivana Lukasha // Pushkinskie chteniia v Tartu (*Sproge L. Ivan Lukash's Myth about Pushkin // Pushkin's Readings in Tartu*). Tartu: 2000, p. 331–343.

In using of the newspaper sources we were not, admittedly, interested so much in the contents of the lectures as in the information concerning the meeting of Berdiaev by the public, especially the younger generation. Several years later the names of many Orthodox priests and activists of the Russian culture of Latvia were not mentioned any longer in the press in connection with the coming from Paris of functionaries of RSCM, and this was not without causes, which are to be discussed in a while.

The guests from Paris came to meet the students with the purpose of fostering of the establishment of a network of Christian youth, because – as was indicated earlier – the bases of RSCM was composed of groups of young people's fraternities. In April of 1927 The Russian Orthodox Union of Latvia was still being in a formative stage. Several religious associations were active at that time in Riga without having obtained any official recognition through registration. These were – the Biblical Association – leader priest Mikhail (Burnashev; 1882–1928), Youth association for the study of Church history named after V. V. Bolotov; the lectures and classes were conducted by prof. V. V. Preobrazhenskii. (Unfortunately no more detailed information about prof. Preobrazhenskii is available). There was also a Union of young women and Christian Students association of the University of Latvia.

Lack of official registration of the statutes of the Riga Russian Orthodox Union did not prevent the invitation of a large number of students for meeting with Nikolai Berdiaev. Thus on April 1, 1927 the packed auditorium of the Large Hall (Lielā aula) of the University of Latvia was listening to the lecture on “Christianity, Marxism and the Teaching of Nietzsche”. After this lecture the Paris guest met with the students twice – on one occasion he was invited by Tamara Baimakova – leader of the Young Women's Association (YWCA). The premises of the association were in the centre of Riga on 1-a Antonijas Street. Berdiaev's lecture on “Christian Movement Abroad” dealt in detail with the work of two important Russian theological centres – Orthodox Theological Institute

of St. Sergius<sup>26</sup> and Religious-Philosophical Academy, of which Berdiaev was the President. Berdiaev displayed particular interest as to the religious convictions of young people in Latvia, he suggested that associations of religious-philosophical kind for students should be established in Latvia, and members of the clergy should be asked to join<sup>27</sup>. The guest did not hide, in fact, he insisted that “the movement is a new creative unprecedented venture. It is important to distinguish between two meanings of the Church – the invisible Church which is the Body of Christ, encompassing the whole Real Being, and the visible Church which is a canonical organization. The Student Movement which is secular in its form belongs first and foremost to the first – the integral part of the Church. The Orthodoxy allows for great freedom. [...] The designation ‘Christian’ reveals the very essence of the Movement. “We believe in the Christ Crucified”. The ‘Orthodox’ stands only for ‘the right faith’, ‘Christian’ bears the meaning of the very essence of faith”<sup>28</sup>.

A participant of the discussion Nadezhda Istomina-Bukovskaia many years later recalled the meeting: “The professor asked for questions. At first the audience was silent, later some questions were asked, which bespoke of skeptical attitude with regard to the Christian Movement. This was quite natural, for the professor had spoken in a very theoretical and dry fashion, mentioned the ‘Church’ very often and offered it such a role that the young people were put off, for they were not enthusiastic about the Church”<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> See: Tsoia S. Latviiskaia Pravoslavnaia Tserkov' i Sviato-Sergievskii Pravoslavnyi Bogoslovskii institut v 20 – 30-kh gg. XX veka // Pravoslavie v Baltii (*Tsoia S. Orthodox Church of Latvia and Orthodox Theological Institute of St. Sergius in 1920-ies, 1930-ies of the 20th Century // The Orthodoxy in the Baltics*), 2013. Nr 10 (1), p. 33–48. Tsoja's article deals with the fate of the students from Latvia who studied at Theological Institute that was intended as an post-seminary form of education.

<sup>27</sup> Coming to Riga of Professor N. A. Berdiaev // Slovo (*The Word*), 1927. Nr. 463, p. 1.

<sup>28</sup> Pliukhanov B. V. RSHD v Latvii i Estonii. Materialy k istorii Russkogo Studencheskogo Khristianskogo Dvizheniia. (*Pliukhanov B. V. Russian Christian Movement in Latvia and Estonia. Materials for the History of Russian Student Christian Movement*). Paris: 1993, p. 26.

<sup>29</sup> Ibid., p. 48.



The famous professor left Riga for the lecture tour in Tartu, Estonia. The first Berdiaev's visit to Latvia served to enhance the official registration of the organization and the working out of the structure of the Union in Latvia. The leading body became the general meeting of all the members living in the territory. The administrative and representative body of each territory was the Acting Committee, which was instrumental in calling of the general meetings of the membership. It also carried out the decisions of the meeting, oversaw the work of the administration and the financial affairs. It also kept in touch with the centre of RSCM in Paris. The Committee was composed of representatives from the local groups, the Vice-President, Secretary, Bursar and the members elected by the general meeting. It is important to note that alongside periodical fund-raising for the needs of the Union in Latvia, it was also subsidized from Paris for the needs of the leaders of the movement<sup>30</sup>.

### Visit of Semen Frank

In 1928 at the end of February – beginning of March The Russian Enlightenment Society invited from Berlin for lectures within the programme of spiritual awakening of Latvian and Russian school students, religious thinker Semen Frank (1877–1950). He had been the co-founder with N. Berdiaev of the Free Academy of Spiritual Culture in Moscow, also author of the famous collection of religious articles “Vehi” (*Milestones*) and philosophical books “The Subject of Cognition”, “The Soul of Man”, “The Fall of the Idols”, “The Meaning of Life”. Having been brought up from the very childhood on the texts of the Scriptures and having passed through a period of life when he was enthusiastic about Marxist ideas, Semen Frank had become a real Christian and was attempting a veritable synthesis of the rational thinking and religious faith.

<sup>30</sup> See: LSHA. Fund 3235. Inv. 3. File 172. On p. 157–160 one can find detailed information by an informer of Political Police of Latvia about the activities of RSCM and the financial situation of the organization.

He was specially interested in the synthesis of the Platonic apophatic theology and the philosophical ideas of Nikolai of Cusa and Vladimir Solov'ev.

E. Keikhel' published in "Slovo" an article "The Spiritual Road of S. Frank" where he wrote: "The average citizen – even an educated one – does not like philosophy; he treats it with scorn and considers it to be lifeless, unnecessary "misty" triviality. At the same time the awful experience of the last decades should have taught the lesson to everybody about the great force of the ideas. These were the "philosophically grounded" ideas that had penetrated the intelligentsia of Russia and had actually maddened its conscience for almost a hundred years had acted as a vermin to gnaw at the core of the oak-tree of "Russia" and had brought to its downfall. After such a conspicuous destructive "success" one has to come to the conclusion that the former light-hearted attitude towards the ideas of political thought might be substituted with a course of action using the spiritual dynamite for more creative purposes?" The author of the article is clearly aware that "the present-day Russian philosophy [...] is ceaselessly concerned with this extremely important matter – the spiritual rebirth of the future Russia". The personal biography of Frank is indicative in this respect for "the gathering of the spiritual Russia", for he has covered the road from engagement with Marxism to deep religiosity and to the conviction that the real meaning of faith is the service to the Lord. The lives of outstanding people are a real testimony of the realization of the eternal laws of the spiritual growth of the human beings "through a veritable touch of the guiding hand of the Providence"<sup>31</sup>.

Professor Frank's lectures took place in the hall of the Russian Club on Bol'shaia Korolevskaia (Grand Royal) Street 1. The first lecture dealt with occultism; during the second lecture "The New Barbarianism" S. Frank discussed the phenomenon of mass culture, the loss of the eternal values. The professor declared that every epoch is characterized by its own style,

---

<sup>31</sup> Keikhel' E. Dukhovnyi put' S. Franka (*Keikhel' E. The Spiritual Path of S. Frank*) // Slovo (*The Word*), 1928. Nr. 801, p. 2.

that every generation follows its own aims and tasks and therefore it is impossible to turn back to the past. One has to accept the general tendency towards primitive way of life. However, there are eternal values the loss of which will mean the end of civilization and a return to a new barbarian way of life. The coming of an epoch of “new barbarity” Frank proposed to interpret “as signs of the weakness of culture and as a reaction to the situation where European culture is available only for the minority of people. [...] The intricate forms of life have become simplistic and are at the service of large masses. A kind of a general youthful regeneration has taken place that goes hand in hand with spiritual slackness”. With the approval of the audience professor Frank offered a citation from German writer and philosopher Hermann Keyserling (1880–1946), who, incidentally, was also born in Latvia. “The former barbarian smelled of the forest; the modern ones – smell of machine oil”. At the end of the lecture the professor accentuated that on the way towards general primitivism not only values of the epoch, but also eternal values may become extinct. Religion is among the latter ones, so are morality, pure science and art. These values are to be secured from the attack of the new barbarism and young people are to be urged to keep them. One has to keep up the spirits but to become tough for the fight for eternal spiritual bases of life<sup>32</sup>.

In a talk with the correspondent of “Slovo” Semen Frank remarked that he keeps in constant touch with the Russian student Christian organizations and often speaks before the audiences of young people. Professor kept to these principles also in Riga. On March 1, 1928 he was invited to deliver a lecture by the Christian youth organization. He spoke in the Large Hall of the University of Latvia. The theme of the lecture was “The Meaning of Life”. In the evening of March 4 the famous professor took part in the closing session of the Week of Spiritual Regeneration at the Hall of the private Russian High School of Liudmila Tailova and delivered a successful lecture on “The Religious Foundations of Sociality”.

---

<sup>32</sup> The New Barbarism. Lecture of Prof. S. L. Frank // Slovo (*The Word*), 1928. Nr. 791, p. 3.

The distinguished event was attended by the Right Reverend Archbishop Ioann (Pommer).

Professor Frank ranks among those visitors of Riga who displayed lively interest about the history of the Old Believers of Riga. He visited the Grebenshchikov community that is situated in the Moscow suburbs of Riga, took a special interest in the ancient icons kept there and partook of the service.

In honour of the guest an informal discussion took place at the initiative of the Young Christian Women's Union and Russian Academic Society in the form of an "academic tea-party". Photographs of the event were published in "Slovo" and "Segodnia Vecherom".

### The activities of professor Vasilii Zen'kovskii and his followers

So we have come at last to the group of leaders of the RSCM in Paris who had been instrumental in shaping of the world view of the youth in Latvia via the efforts of the Russian Orthodox Students Union of Latvia (ROSU) which was member organization of RSCM Latvian branch. We have in mind here the visits to Latvia of professors of the Paris Institute of Orthodox Theology of St. Sergius, which took place at the invitation of public organizations – the Russian Enlightenment Society, Russian Orthodox Students Union, Christian Union of Young Women. Thus in December, 1931 – January, 1932 professor Vladimir Il'in (1891–1974) took an active part in the work of the Winter Congress of the Union in Riga; he also lectured in Riga, Daugavpils, Rezekne, later went to lecture to Finland<sup>33</sup>. During the third decade of December, 1933, very successful

---

<sup>33</sup> A. Per. Uchenyi s troinym obrazovaniem (*A. Per. A Scholar with Three Educations* // *Segodnia Vecherom (Tonight)*, 1931. 292. p. 3; V. Iu. Russkaia muzyka – faktor mirovoi kul'tury. Na leksii prof. V. N. Il'ina (*V. Iu. Russian Music – a Factor of World Culture. At the Lecture of V. N. Il'in*) // *Ibid.*, 1932. Nr. 2. p. 3; Leksii prof. V. Il'ina (*Lecture by prof. V. Il'in*) // *Novyi Golos (New Voice)*, 1932. Nr. 19, p. 2.

# Проф. Б. П. Вышеславцевъ прѣзѣжаетъ въ Ригу.

На дняхъ прѣзѣжаетъ въ Ригу изъ Парижа проф. Б. П. Вышеславцевъ, который прочтетъ въ залѣ Черноголовыхъ слѣдующія лекціи: 23-го января — „Возвышенное и высокое“ (Марксизмъ и Христіанство), 25-го января — „Безбожие — божьявнъ извѣствованнаго сознанія“. (Возбужденіе въ свѣтъ новыхъ данныхъ психоанализа), 26-го января — „Подознательное и его тайны“. (Источники оккультныхъ ученій въ свѣтъ новѣйшихъ психологическихъ данныхъ).

Проф. Б. П. Вышеславцевъ родился и воспитывался въ Москвѣ. По окончаніи курса въ московскомъ уни-тѣ Б. П. Вышеславцевъ былъ оставленъ при университетѣ его учителемъ проф. П. П. Новгородцевымъ и вплоть до 1917 г. читалъ лекціи по философіи, по исторіи политич. ученій и по общей теоріи права въ московск. уни-тѣ, въ моск. коммер. институтѣ и въ народн. унив. Шаньявскаго.

Въ 1922 г. Б. П. Вышеславцевъ уѣхалъ изъ Россіи и поселился въ Берлинѣ, гдѣ продолжалъ свою научно - философскую работу. Принималъ участіе въ основаніи свободной религіозно - философской академіи, председателемъ которой состоитъ проф. Н. А. Бер-



Проф. Б. П. Вышеславцевъ.

дяевъ, и въ основаніи журнала „Путь“ — членомъ редакціи котораго является и въ настоящее время.

Въ Парижѣ Б. П. читаетъ сейчасъ лекціи въ религіозно - философской академіи и въ Богословскомъ Институтѣ, но большую часть ной души.

труда и времени онъ удебляетъ редактированію изданій „Имѣя Прессъ“, въ настоящее время самаго большаго научно - литературнаго и философско - религіознаго русскаго издательства въ мірѣ.

Въ прошломъ году проф. Вышеславцевъ выпустилъ новую книгу — „Этика преображеннаго Эроса“, которая нашла высокую оцѣнку не только въ русской, но и въ иностранной научной критикѣ. За время пребыванія въ эмиграціи онъ помѣстилъ множество статей въ „Путь“, въ „Совр. Запискахъ“ и др. изданіяхъ и выступалъ съ многочисленными докладами во Франціи, въ Германіи, Чехословакии, Бельгіи, Голландіи, Сербіи, Болгаріи, Греціи и, по особому приглашенію въ Римѣ.

Въ послѣднее время проф. Вышеславцевъ много работаетъ надъ проблемами психоанализа и вообще современной аналитической психологии исторіи религіи (въ частности и буддизма), религіозной философіи и мистикѣ. Все это удебляетъ его лекціи и научные труды очень разнообразны, но объединены однимъ идеей преображенія современ-

Оъ п...  
далеко...  
завѣтъ въ В...  
Сара Берн...  
вралъ-ли...  
печно, ач...  
такъ эле...  
не издѣл...  
въ театрѣ...  
выступилъ...  
оцѣнвалъ...  
сыгралъ...  
кой моли...  
что сраж...  
скую а...  
картасъ...  
Сара...  
тоской...  
ѣтъ и...  
мента...  
слена...  
стѣла...  
шла и...  
ловалъ...  
того.

lectures by Boris Vysheslavtsev (1877–1954)<sup>34</sup> took place. Several times representative of RSCM, archpriest Sergii (Chetverikov; 1867–1947) visited Latvia and exerted influence on the young people of Latvia, on their world view and activities, so did also Mother Mariia (in secular life Elizaveta Skobtsova; 1891–1945), hieromonk Ioann (Shakhovskoi; 1902–1989). The guests from Paris visited various geographical localities in Latvia – Riga, Rezekne, Daugavpils, Ludza, Pitalovo (Abrene). The lectures were always conducted in packed audiences.

Incidentally, the libraries of Riga hold to the present time books of Berdiaev, Frank, Zen'kovskii, Vysheslavtsev, issued in 1920-ies–1930-ies in Berlin and Paris by the YMCA Press. There are also translations of their works. Thus, Valters un Rapa published in 1930 a book of Semen Frank “Introduction to Philosophy” in the translation of O. Bergs. A year later in 1931 with the assistance of the youth organization of Evangelical Lutheran Church of Latvia a book by Berdiaev “Christian Faith and the

<sup>34</sup> Prof. B. P. Vysheslavtsev priezhaet v Rigu (*Prof. B. P. Vysheslavtsev Coming to Riga*) // *Segodnia (Today)* 1933. Nr. 19. p. 8; Lektsii prof. B. P. Vysheslavtseva (*Lecture of Prof. B. P. Vysheslavtsev*) // *Ibid.*, 1933. Nr. 22, p. 8.; Prof. B. P. Vysheslavtsev v Rige (*Prof. B. P. Vysheslavtsev in Riga*) // *Ibid.*, 1933. Nr. 23, p. 3.

Christians” was published. It was translated by the Secretary of Latvian Student Christian Movement Romans Vanags.

Of special importance was the visit and the faithful work of professor Vasilii Zen’kovskii (1881–1962)<sup>35</sup> in helping with the development in Latvia of the Russian Orthodox Student Union. Professor Zen’kovskii first came to Riga on January 20, 1928 at the invitation of the Russian Enlightenment Society. The visitor spoke at the Russian Club, where he gave three lectures to packed audiences about Lev Tolstoi as a religious thinker, about the religious awakening of the Russian intelligentsia, about psychology of young people. He had a special meeting in the State High School, met the teachers of Russian schools, visited with great interest the Grebenshchikov community in the Moscow suburb of Riga, delivered a lecture “Science and Religion” for the “Enthusiasts of Russian Past” group, led by Ivan Zavoloko. On January 26, 1928 prof. Zen’kovskii lectured at the meeting of the Young Christian Women’s Union. In the evening of the same day the Russian Enlightenment Society, the Christian Union of Young Women and the Union of Russian Teachers arranged a party in honour of professor Zen’kovskii<sup>36</sup>.

The arrival of prof. Zen’kovskii in January, 1928 enlivened the activities of the Union in Riga. Soon after his visit on June 2 the Riga Court

---

<sup>35</sup> Russian philosopher and teacher, theologian and religious activist. In 1919 the political situation in the Ukraine (Malorossia) forced Vasilii Zen’kovskii – professor of psychology at the Kiev University to emigrate to Yugoslavia, later – to Czechoslovakia, where he became Director of Pedagogical Institute in Prague. After coming to France in 1926 became professor of the Theological Institute of St. Sergius. In 1923–1927 headed the Pedagogical Bureau of the Russian schools abroad, for a short time was editor of the journal “Items of Religious Upbringing and Education”. From our point of view the notable fact is that Zen’kovskii was Chairman of Russian student Christian Movement from 1923 to 1962. In 1942 Zen’kovskii was ordained as priest, later became arch-priest and in 1944 after the death of Sergii Bulgakov was elected Dean of Theological Institute.

<sup>36</sup> Prof. V. V. Zen’kovskii v Rige (*Prof. V. V. Zen’kovskii in Riga*) // Segodnia Vecherom (*Tonight*), 1928. № 16, p. 6; N. I. [Nikolai Istomin]. Religioznoe vozrozhdenie russkoi intelligentsii. Lektsia prof. V. V. Zen’kovskogo (N. I. [Nikolai Istomin]. *Religious Views of Russian Intelligentsia. Lecture of Prof. V. V. Zen’kovskii* // Ibid., 1928. Nr. 21, p. 4.

of Justice approved the registration of the Regulations of the Russian Orthodox Students Union. It was registered in Latvian as *Krievu Pareizticīga Studentu Vienība* under No. 2437 as a non-profit public organization. The relevant document from the archives begins with the statement about the aims of the Union – to unite the faithful young people and to work for the sake of the Orthodox Church. The Union will attempt to help the members to acquire Christian way of thinking, so as to prepare them for the defense of the faith and the Church leading the fight against atheism and materialism of the time. The bases of the work of the Society was defined as an in-depth study of the Orthodox faith. The second paragraph of the Regulations of the Union postulated that in order to reach the set aims, meetings, lectures, disputes will be held, libraries set up, concerts and lotteries for fund raising and summer courses will be organized. It was envisaged to publish a journal of the Union. Keeping of contacts with organizations abroad and in Latvia sharing Christian values was also intended. Any Christian student of eighteen years and older was admitted for membership<sup>37</sup>.

At the end of July 1928 many guests arrived in Riga for the first conference of the Union. The chief guest among them was the leader of RSCM professor Zen'kovskii. He stayed in Riga till August 16, for he was engaged in the work of the conference and at the summer courses for teachers organized by the Ministry of Education where he delivered a course of lectures on child psychology<sup>38</sup>.

Deacon Lev Liperovskii (1887–1963)<sup>39</sup>, doctor Gustav Kul'man (1894–1961)<sup>40</sup> were among the visitors of Riga. So was also Lev Zander (1893–1964)<sup>41</sup> – philosopher, teacher of philosophy, logics and comparative

<sup>37</sup> LSHA. Fund 3235. Inv. 3. File 172. P. 18.

<sup>38</sup> Ot'ezd prof. V. V. Zen'kovskogo (*The Going Away of prof. V. V. Zen'kovskii*) // Slovo (*The Word*), 1928. Nr. 950, p. 2.

<sup>39</sup> About him, see: Vestnik RSHD (*News of the RSCM*), 1963. Nr. 1/2 (68/69).

<sup>40</sup> Zen'kovskii V. V., prot. Pamiati G. G. Kul'mana (*Zen'kovskii V. V., archpriest. In Memoriam of G. G. Kul'man* // Ibid., 1962. Nr. 64, p. 67–68.

<sup>41</sup> Pamiati prof. L. A. Zandera (*In Memoriam of prof. L. A. Zander*) // Ibid., 1964. Nr. 4 (75) /1965. Nr. 1 (76), p. 26–51.

theology, an activist of RSCM and of the ecumenical movement. He was accompanied by his collaborator and wife Valentina Zander (1893–1989). By the way, when from the beginning of 1929 Lev Zander became Secretary of RSCM in the Baltic states, they settled in Riga and were actively involved in the organization of the work of the movement here, till the summer of 1931 when both were transferred to work elsewhere<sup>42</sup>.

On August 1 fifty four delegates from Latvia, Estonia, Lithuania, Poland and Finland arrived for the opening of the well-known first conference of RSCM in the region of the states on the Eastern coast of the Baltic Sea (in Russian – *Pribaltika*). The conference took place at Spaso-Preobrazneskaia convent not far from Jelgava. Archbishop Ioann extended his blessings to the conference and visited it on the day of closing on August 6, 1928. Metropolitan Eulogii (Georgievskii) sent greetings from Paris. The conference was also visited by the friends of RSCM and ROSU E. Tikhonitskii, I. Zavoloko. Rector of the cathedral in the name of Simeon and Anna archpriest Nikolai (Piatnitskii; 1866–1940?) came from Jelgava. Newspaper “Slovo” carried a series on articles reflecting the work of the conference<sup>43</sup>.

A free illustrated booklet of “Slovo” Nr. 31, 1928 contains photographs of the event at the Convent in August. One of them depicts E. Tikhonitskii, archpriest Ioann (Janson), prof. V. Zen’kovskii, deacon L. Liperovskii, doctor G. Kul’man, prof. L. Zander amidst a group of young people. The general impression of all of the participants of the conference in the Preobrazhenskaia Convent were filled with expectations that the ideas of Christian re-birth will soon penetrate the minds of many young people and will tend to spiritual renaissance. L. Zander and other officials of the RSCM felt the specific kind of the mysticism of Latvia:

<sup>42</sup> A. N. [Nikitin A. I.] S`ezd soveta dvizeniia (*A. N. [Nikitin A. I.] Congress of the Council of the Movement*) // *Ibid.*, 1931. Nr. 7, p. 26–30; Pliukhanov B. V. RSCM in Latvia and Estonia, p. 135.

<sup>43</sup> See: newspaper *Slovo (The Word)*, 1928. Nr. 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943.



## Отчет правления русского православного студенческого единения по устройству 1-го съезда Р. С. Хр. Движения в Прибалтике.

Письмо в редакцию.

М. Г., г-нь редактор!

Не откажите поместить в уважаемой Вашей газете следующую заметку:

«Недавно Русское Православное Студенческое Единение подвело итоги первого съезда Русского Студенческого Христианского (Р. Ст. Хр.) Движения в Прибалтике, состоявшегося в началѣ августа мѣсяца с. г. въ Спасо-Преображенской пустыни.

Итоги, вопреки разнаго рода опасеніямъ, оказались утѣшительными. Финансовая сторона съезда, которая больше всего внушала опасеній, прошла благополучно: всѣ расходы въ размѣрѣ 1692 латы, удалось покрыть. Приходъ составилъ, главнымъ образомъ, изъ средствъ, ассигнованныхъ центромъ Р. Ст. Хр. Движения, взносовъ участниковъ съезда и пожертвованій друзей Движения. Весьма существенную матеріальную поддержку оказали: архіепископъ Іоаннъ, Н. А. Бѣлоцѣтовъ, проф. В. В. Зѣньковский, фирмы Кузнецовыхъ и бр. Свѣтлановыхъ и многіе другіе, за что и приносимъ имъ глубокую благодарность.

На съездѣ имѣло возможность побывать 82 человѣка, изъ коихъ 54 человѣка провели всѣ 6 дней.

На закрытіи съезда присутствовалъ и Его Высокопреосвященство арх. Іоаннъ.

Дѣловая сторона съезда была проведена весьма успѣшно, ибо находилась въ опытныхъ рукахъ парижскихъ гостей: проф. В. В. Зѣньковского, д-ра Л. Н. Липеровскаго, проф. Л. А. Зандера, д-ра Г. Г. Кузьмана и мѣстнаго духовенства.

Устройство второго съезда въ будущемъ году предполагается въ Печерахъ.

Заключивъ сей краткій обзоръ, приносимъ искреннюю благодарность уважаемой русской газетѣ «Слово», удѣлившей такъ много мѣста подробной информации о ходѣ работы съезда (см. газ. «Слово» отъ № 935 до 942) и тѣмъ оказавшей цѣнную услугу всему Русскому Студенческому Христианскому Движенію.

Спасибо!

Правленіе.

“The environment of the convent, the Russian-type of scenery, the young people living in their own uncorrupted Russian spirit. Such a situation in our refugee lives is unique”. Later L. Zander will publish a large article about the days spent in the Spaso-Preobrazhenskaia Sergius convent<sup>44</sup>. The results of the conference were also enthusiastically reviewed by sub-deacon of the Cathedral Church of the Nativity of Christ Nikolai Litvin (1905–1989)<sup>45</sup>, who was elected Chairman of the Union of Latvia and kept that position for several years<sup>46</sup>. The members of the Congress took part in the liturgy and Walk of the Cross in the convent in connection

<sup>44</sup> Zander L. In the quiet monastery (*Congress in Preobrazhenskaia Monastery*) // Vestnik RSHD (*News of the RSCM*), 1929. Nr. 1/2, p. 48–52.

<sup>45</sup> In 1924 was consecrated as sub-deacon in the Cathedral Church, during the services conducted by Archbishop Ioann (Pommer) conducted liturgical procedures.

<sup>46</sup> Nikiforov I. Rukovoditeli konferentsii khristianskoi molodezhi ob ee itogah (*Nikiforov I. The Leaders of the Conference of the Christian Youth Concerning its Results*) // Slovo (*The Word*), 1928. Nr. 942, p. 2.

with the festival of the icon Theotokos of Tolga. The liturgy service was conducted by rector of the Cathedral, archpriest Kirill (Zaits), eminences of the Riga Churches archpriest Nikolai (Tikhomirov; 1863–1932), archpriest Ioann (Janson; 1878–1954), the abbot of the monastery archpriest Roman (Passit; 1875–1941). There were also present at the altar hierodeacon Ozerov from Pochaev Lavra, who had come to the conference of Russian Christian youth<sup>47</sup>. As from 1928 the reports about the work of the Union in Latvia were dutifully published on the pages of the “Vestnik RSHD” (*News of the RSCM*).

The valedictory attitude of the hierarchy of the Orthodox Church of Latvia, and personally of the Metropolitan himself, towards the guests from Paris and the organization they represented, issues from the faithfulness of the movement to the Letter and the Spirit of Orthodoxy, from their attempts directed to fostering of Russian culture, of the moral growth of the Russian youth. It is worth reminding that the ecumenical contacts of various churches and groups of Christians was a usual occurrence in those days in Europe. Except for the Roman Catholic Church<sup>48</sup>.

An ecumenical activist Stefan Zankov (1881–1965) – professor of the Church canonical laws at the University of Sofia made a special effort to inform His Eminence Ioann (Pommer) about the Movement, about the fact that the World Committee of YMCA had held in Sofia in April 1928 a meeting with the view of working out of the principles of successful work in the Orthodox countries, and in particular with the Orthodox youth<sup>49</sup>.

The News of RSCM published open-hearted articles without any degree of suspicion by archpriest Sergii (Bulgakov), archpriest Sergii

<sup>47</sup> Celebration of the Theotokos of Tolga // *Ibid.*, 1928. Nr. 943, p. 6.

<sup>48</sup> Arsen'ev N. Lozanskaia konferentsiia (*Arsen'ev N. The Lausanne Conference*) // *Vestnik RSHD (News of the RSCM)*, 1928. Nr. 3, p. 1–5.

<sup>49</sup> LSHA. Fund 7469. Inv. 1. File 163. P. 1–8. See also: Zen'kovskii V. Our Life. About the cooperation with YMCA // *Vestnik RSHD (News of the RSCM)*, 1928. Nr. 6, p. 19–22. About 2-nd meeting of the representatives of the Orthodox Churches, the World Committee of YMCA and the national movements of YMCA in Orthodox countries see: P'ianov F. // *Ibid.*, 1930. Nr. 6, p. 10–16.

(Chetverikov), prof. V. Zen'kovskii and his constant opponent N. Berdiaev, as well as other leaders of the Movement. The authors called upon the Orthodox faithful to set aside the suspicion about Young Men's Christian Association concerning its Masonic ties, inter-confessional ecumenism. On the contrary – they entreated to obtain of “spiritual strength to enter into cooperation with the Western Christianity in the forms that have been offered by the pattern of life itself”. This had to be done so as to partake of the huge organizational and cultural capacity of Christianity that has been collected in the West, with the view of making use of this capacity in the work with Orthodox youth<sup>50</sup>. The fight for the minds and the hearts of the Russian young people that have found themselves beyond the boundaries of their own country seemed to be the main task. The hope was alive that Russia will soon throw off the hated Bolshevik yoke and that thousands and thousands of the Orthodox believers will be able to partake in the resurrection of their country. The fact that the YMCA is organizationally dependent of John R. Mott (1865–1955) – an experienced missionary, pastor of Methodist Church of USA, an ideologue of ecumenism, and tireless leader of the World Student Christian Federation did not produce any negative connotations. Neither did the fact (as was indicated earlier) that John Mott was instrumental in setting up of the Paris Theological Institute of St. Sergius, of the YMCA Press that published “News of RSCM” and other materials.

Soon after the Congress on September 1928 newspaper “Slovo” (No. 981) published on page 2 a report about the Congress and offered a short resume of the event. In particular, the financial aspect of the Congress was clarified. The main sponsors of the Congress, as was to be expected,

---

<sup>50</sup> Zen'kovskii V. V. About Cooperation with YMCA // *Ibid.*, 1928. Nr. 6, p. 19–22; Berdiaev N. A. Concerning the Ideology of R.S.C.M. // *Ibid.*, 1929. Nr. 7, p. 9–13; Zen'kovskii V. V. Concerning the so-called “ecumenical question” // *Ibid.*, 1930. Nr. 6, p. 3–7; Chetverikov S. Ecumenism and the Unity of the Church // *Ibid.*, 1930. Nr. 7, p. 3–7.

had been the central office of RSCM in Paris and prof. N. Zen'kovskii personally. A substantial amount was also provided by Archbishop Ioann (Pommer) of Latvia, a businessman Nikolai Belotsvetov, by the Porcelan Factory of Kuznetsov and a firm "Brothers Svetlanov". The Office of the Union extended thanks to all the benefactors, the newspaper "Slovo" was thanked for informative help.

Before the beginning of the new school semester and the lessons at the of Christian study groups the members of the Union came together at the Church of the Monastery for a divine service, conducted by arch-priest Roman (Passit) and archpriest Ioann (Janson). A tee party was held together with the priests that was attended also by the abbess of the Troitse-Sergiev monastery Evgenia. Archpriest Ioann made a report on the "Current Tasks of the Movement". He stressed that Christian work is actively conducted among the higher level students, but is almost lacking with regard to high-school students. Those present commemorated the late priest Mikhail (Burnashev), who had been the soul of the Christian group; they sang a suitable commemorative psalm in his honour<sup>51</sup>. Late in the autumn of 1928 Archbishop Ioann (Pommer) sanctified new premises of the Movement at Turgenev Street in Riga next to the old Orthodox Church of Most Holy Theotokos.

With the coming of the year 1929 the first event taking place in Latvia (we will leave out the events taking place outside Latvia and Estonia) worth mentioning took place – the congress organized by the Movement in the Troitse Sergiev Monastery on January 2–27. This event took place in the spirit of general prayer, confession and liturgy and, of course, consisted of reports and vi discussions. Thus L. Zander spoke in detail on "The Fight for Christian Faith in Modern Life", diacon Lipe-rovskii ruminated about "Prayer and Life". The free-of-charge addition of the newspaper "Slovo" No. 4 of 1929 depicts a group of the Student Congress visiting on January 26 the summer residence of His Eminence

<sup>51</sup> At the Student Christian Union // Slovo (*The Word*), 1928. Nr. 966, p. 6; Chronicle. Riga. Concerning the beginning of RHSE Courses // Vestnik RSHD (*News of the RSCM*), 1928. Nr. 10, p. 27–28.

Ioann. A tea party was set up for the guests who reported about the work performed at the local level. The Archbishop attentively listened, offered practical advice and suggestions for further work. Nikolai Litvin in the name of the Union asked the Archbishop to become an honorary member of the Russian Orthodox Student Union. The Archbishop was thankful for the invitation and stressed the great work of those who had taken the initiative in guiding the young people. He asked all the members of the Union to approach him with any questions and invited them to make use of his extensive library resources. At the end of the Congress, a spiritual concert was held in the Riga Cathedral Church of Nativity of Christ<sup>52</sup>.

It is important to note that Lev Zander, while being Secretary of RSCM for the Baltic region, displayed great delicacy in relations with the Orthodox Church of Latvia, attempting to make arrangements for any events with Archbishop Ioann (Pommer)<sup>53</sup>.

In February, 1929 Archbishop Ioann (Pommer) approved of a fund-raising for the needs of the Union. 3200 Lats (680 U.S. dollars) were gathered in the result. L. Zander was successful in visiting the towns of

<sup>52</sup> Zander L. Chronicle of the Movement. Riga // Ibid., 1929. Nr. 3, p. 22–24; F.Ts-ko (Tsvirko F.). In the Trinity-Sergius Monastery (Congress of R.S.C.M.) // Slovo (*The Word*), 1929. Nr. 1019, p. 11.

<sup>53</sup> Incidentally, in January 1932 priest of RSCM archpriest Sergii (Chetverikov) will be asking in written form the blessings of the Head of the Orthodox Church of Latvia: Petition to Archbishop Ioann from archpriest Sergii Chetverikov from Paris on 1932, 12/25.01. "Intending to visit the members of the Movement living in Latvia and to get to closer know them I beg Your Eminence to allow me (1) during my stay in Latvia (for two or three weeks) to celebrate, if possible, daily the Holy Liturgy, and on the last day – a morning and evening celebration in one of the churches, which could be attended by the members wanting to take part; (2) to take the confessions and to celebrate the Holy Communion for the willing members of the Movement; (3) to conduct spiritual discussions on general meetings of the groups of the Movement and (4) to visit other towns, besides Riga, where the groups of the Movement are situated, with the view of spiritual discussions and prayer". The application contains the resolution written by Archbishop Ioann (Pommer): "With blessings, on condition that the work is carried out in cooperation with local clergy. In order to have contact, to keep in touch with archpriest K. Zaits". LSHA. Fund 7469. Inv. 1. File 377. P. 136, 137.

Latvia where Orthodox young people were residing in order to set up study groups. In October he reported at Synod of Orthodox Church of Latvia, about aims of the Union<sup>54</sup>. Zander's report was met with approval by the delegates of the Synod. Archbishop spoke in reply and supported the Movement, because the ideas disseminated by the Movement were "ideas of the future, when it will grow and will win the sympathies of the faithful young people. [...] The young people in the study groups are learning Orthodoxy. They get involved in the life of the Church, gain knowledge so as to become well-equipped and faithful fighters. They will be able to carry out this task only under the auspices and with the assistance of all the people of the Church. The young people are worthy of this trust, because they want to serve the Church in truth and with full commitment. But the main feature of the life of the Movement is the fact that it is part and parcel of the Church and is working in consonance with the arch-priests. This ensures that their work will not deviate from the veritable Orthodox path. Therefore, wherever you come across the work of the Student Movement do treat it in a faithful and valedictory manner. Help them in any way you can, knowing full well that it has been approved and sanctified here in Riga"<sup>55</sup>.

The year 1930 started with a religious-pedagogical convention in Rezekne on January 3 to Jan. 5. This town was the home of a successfully working Russian Pedagogical Institute and Russian State High-School, the Headmaster of which was a friend of the Union and an enthusiast of Russian education Ivan Tutyshkin (1876–1939) who also spoke at the convention. The convention was attended by archpriest Ioann (Janson), the Head Priest of the Rezekne church archpriest Grigorii (Schensovich; 1869–1940), priest Evstrarii (Rushanov; 1873–1956) and about 80 delegates (teachers, students, high-school students) from various towns of

<sup>54</sup> News Items. Financial campaign in Latvia // Vestnik RSHD (*News of the RSCM*), 1929. № 5, p. 28–29; New Items. Latvia // *Ibid.*, 1929. Nr. 6, p. 27.

<sup>55</sup> News Items. Report on the Movement at the Synod of the Orthodox Church of Latvia // *Ibid.*, 1929. Nr. 12, p. 28–29.

Latvia and Estonia. Like all other conventions of RSCM the Rezekne convention did not break the Orthodox tradition – it started with general prayer and was finished with Confession and Holy Communion<sup>56</sup>. “Listening to the voices coming from Russia we – all of us – should promise to become the builders of the new Russian culture and to do our utmost here beyond the borders of Russia for the Orthodox Church to perform those deeds that we would be unable to do under the yoke of communism”<sup>57</sup>. The year 1930 ended with a successful Religious-pedagogical Congress on December 26–29 in Riga, thus accentuating the close ties with the Church<sup>58</sup>.

Intensive work was carried out throughout the year 1930 to improve the work of the study groups in the capital city of Latvia and in other localities, which were the grass-level structures of the Union. The News of RSCM No. 1 and No. 5 for 1931 contain the reports of the work of the groups of study led by archpriest Ioann (Janson), protodiakon Vasilii (Mel'nikov; 1886–1972)<sup>59</sup>, students Boris Pliukhanov, Aleksei Bukovskii (1906–?), assistant professor Vasilii Preobrazhenskii (1897–1941)<sup>60</sup> and others.

Another idea was realized – an infant nursery of the Union was set up with the assistance of the Ladies Committee of the Russian Enlightenment Society. It got the approval of Archbishop Ioann and also received

<sup>56</sup> News Items. Congress of Religious Pedagogics // *Ibid.*, 1930. Nr. 3 / Bulletin of the Cabinet of Religious Pedagogics, Nr. 12, p. 5–7.

<sup>57</sup> From the life of the Movement // *Ibid.*, 1930. Nr. 2, p. 32.

<sup>58</sup> Life of the Movement // *Ibid.*, 1931. Nr. 3, p. 30–32.

<sup>59</sup> Golikov Andrei, priest., Fomin S. Whitened by Blood, p. 188–190.

<sup>60</sup> Teacher and public figure. In 1915 entered University of Iur'ev, Faculty of History and Philology. After returning to Riga, continued to study at the Faculty of Philology and Philosophy, University of Latvia, later studied in Prague, in 1932 obtained Master's Degree. From academic year 1920/21 taught Latin, History and Psychology at private high schools in Riga, later taught at the State Russian High-school. Was secretary and singer of psalms in Riga Cathedral Church, activist of the Union from 1928 to 1934. Was arrested by the political police on June 14, 1941, died in prison camp before trial. LSHA. Fund 1632. Inv. 1. File 16762.

his financial support<sup>61</sup>. Many other charitable activities were undertaken by the Union – e.g. setting up of summer camps at the Riga seaside, organizing of groups of “Vitiaz” (*Knighht*), “Druzhinnitsa”, offering language study courses<sup>62</sup>. The News of RSCM constantly published information about the social work of the Union and the people of Riga could avail themselves of various forms of social services.

### Alexander Nikitin – the General Secretary of the Russian Student’s Christian Movement (RSCM)

The Congress of the Council of RSCM took place in Paris on May 27 – June 1, 1931. As the result – the acting Secretary for the Baltic region Lev Zander was transferred to another responsible post<sup>63</sup>. Yet he was responsible for the organization on July 6 to July 12, 1931 a summer session of RSCM in Latgale, near Rezekne<sup>64</sup>. Soon after that event the work in the Baltic region came under the responsibility of the General Secretary of the Movement Aleksandr Nikitin (1888–1949)<sup>65</sup>, who had first visited

<sup>61</sup> This idea was later realized by the Russian Enlightenment Society in 1934, without the cooperation of the Union. See: K. Ver. [Verkhovskaia K.] Damskii komitēt pri Russkom prosvetitel’skom obshchestve stanovitsia na tverduiu pochvu i rasshiriaet svoiu deiatel’nost’ (*Ladies’ Committee of the Russian Enlightenment Society obtains firm ground and expands activities*) // Vestnik RSHD (*News of the RSCM*), 1934. Nr. 66, p. 3.

<sup>62</sup> I. P. Druzhina russkikh mal’chikov “Vitiaz” v Rige (*A team of Russian boys “Vitiaz” in Riga*) // Ibid., 1932. № 6/7. p. 30; Zhizn’ Dvizheniia. Riga. Devichè družhestvo “Zhi-vonosnyi istochnik” (*Life of the Movement. Riga. Girls team “Life-giving Spring*) // Ibid., 1931. Nr. 5, p. 29–31.

<sup>63</sup> A. N. [Nikitin A. I.]. S’ezd Soveta Dvizheniia (*Congress of the Council of the Movement*) // Ibid., 1931. Nr. 7, p. 26–30.

<sup>64</sup> A. N. [Nikitin A. I.]. IV-i Letnii S’ezd Russkogo Studencheskogo Khristianskogo Dvizheniia v Pribaltike (*4-th Summer Congress of the Russian Student Christian Movement in the Baltic*) // Ibid., 1931. Nr. 8/9, p. 36–39.

<sup>65</sup> It is difficult to find a full biography of Nikitin. It is known that his family comes from St. Petersburg, even before the war he was acquainted with the ideas of YMCA; took part in the war, was settled in emigration in China, later came to Europe. See: Short obituary: Konchina A. I. Nikitina (*Death of A. I. Nikitin*) // Ibid., 1949. Nr. 3, p. 12–14.



Riga – judging from newspaper publications – in January 1931, lecturing on issues of India. Nikitin became a constant visitor of the study groups of the Movement in Latvia and Estonia<sup>66</sup>. His articles were often published on the pages of *The News of RSCM*; these contained his views on the delicate theme of the Russian emigration – that of the conflict of generations, or – by another name – “the conflict of the fathers and the children”<sup>67</sup>, growing with every year. Nikitin started to popularize his new attitude concerning the relations with the Church and the priesthood. For example both “the fathers” and “the children” approved of “churching” of life, but differed in the particular manner of how this should be achieved. Here the differences of age, of education and of life experience became apparent, as did also differences of the spiritual goals. For example, “the fathers” whose views were typically voiced by philosopher, archpriest Sergii (Bulgakov; 1871–1944) were of the opinion that Orthodoxy should not be reduced to “the religion of ecclesiastical propriety and personal saving of the soul”, that it should be geared towards creative transformation of life and towards provision of answers to all tragical questions of the humankind. However the “fathers” who were men of outstanding talents and high culture were confronted by a mass of poorly educated young people who had been taught by the devastating revolution and the dark horrors of the Civil War. “The children” of the Russian emigration, who had learned at the war the terrible “truth of the land” in its most tragic sense, had become aware of their own lack of culture. They looked upon “the educated” and “the seniors who have no knowledge of the real life” in a condescending fashion as do soldiers of the front with regard to the civilian “heroes”. The young generation had lost faith in the bookish wisdom of the “fathers”, they had seen the downfall of the idols. The young people first and foremost were attracted by the practical cultural side of

<sup>66</sup> Secretary of R.S.C. Movement in Riga // *Segodnia Veчерom (Tonight)*, 1931. Nr. 24, p. 3.

<sup>67</sup> See: *Russkie bez Otechestva. Oчерki antibol'shevistskoi emigratsii 20–40 godov (The Russians without Native Land. Articles about Anti-Bolshevik Emigration during twenties – forties)* / Editor-in-Chief S. V. Karpenko. Moscow: 2000, p. 333–374.

the work that found expression in “denationalization”. The task of saving of the Russian nation became ever so topical with the passage of years for the RSCM. This was connected first and foremost with the concern that being severed from their native land in a situation of tough competition for living, the young Russian people will develop the Western-type of practicality, utilitarianism, that material gain will dominate in their minds. The concern was that the young generation of Russians is going to lose the national religious peculiarity of the Russian spiritual type. In order to avoid this kind of depersonalization, the programs of the courses of RSCM in many countries envisaged a many-sided study of Russian culture and history. Such communication provided the opportunity for the young people to feel as Russians in an alien environment. The growth of the figures of membership of RSCM was symptomatic of this process, which – in turn – provided for the lessening of the cultural level of the whole organization, involving non-student individuals and people of middle generation. Thus interest towards matters of religious faith was on the wane. Therefore the former ideas of “churching” of life that were to the fore for the “fathers” and the founder members of RSCM, were transferred to the backstage, because the younger generation was not very much interested in this type of “churching” of life. If they approached the Church, they wanted to see in it a force that would preserve the national mentality from being washed away.

Nikitin thought that the “fathers and children” problem within the Russian emigration has acquired “exclusive tension”. Here are some of his considerations drawn from various articles in the newspapers of 1932: We (i.e. – the children) “are immensely grateful for the Church propriety acquired from our progenitors and for the daily presence of the Orthodox Church”, yet we have an obligation to closely relate to Russia. You are looking for peace of mind from all the terrible experiences in mysticism; we are disposed to activism, though we fully agree that life should be built on spiritual bases”. In an article “Fathers and Children within Russian emigration” Nikitin attempts to argue that “none of the existing

institutions – neither family, nor school, nor the public organizations, nor churches as parish bodies – are capable of offering to the young people the things they need”. The real task is “to approach the young people themselves, to awaken their own resourcefulness in the sphere of moral and national self-education”. It is possible that due to the ignorance concerning the real life situation in soviet Russia, Nikitin postulated: “The work of the whole Communist party in Russia is based at present on the principle of self-activity of young people. The organization of such an activity cannot be left to the “Fathers” alone. In a similar fashion – it cannot be the cause of several individuals”. The significant theses of RSCM, that lay behind Nikitin’s idea consisted in “the extending of help to the young people to fire themselves with the flame of religious enthusiasm, so as to provide the bases for a new institution of religious education outside the existing system of schools”<sup>68</sup>.

### The Beginning of the Split between Orthodox Church in Latvia and RSCM

It has to be reminded that the Union had undertaken in its Regulations in 1928 to provide for the unification the faithful young people, and to work for the benefit of the Orthodox Church. Only few years had passed, and events begun to be taking place on the eve of the new year (1932) that resulted in the separation between RSCM and the Orthodox Church of Latvia, headed by Archbishop Ioann (Pommer).

With the approaching of the New Year, in December 1931 a winter convention of the Union was held in Riga. On the Church side it was attended by archpriest Ioann (Janson), archpriest Kirill (Zaic), protodiakon Vasilii (Mel'nikov). Prof. Vl. Il'in and A. Nikitin had arrived from Paris. What happened at the Convention? What unpardonable mistakes had

<sup>68</sup> Nikitin A. N. Ottsy i deti v russkoi emigratsii (*Fathers and Children in Russian Emigration*) // Vestnik RSHD (*News of the RSCM*), 1932. Nr. 5, p. 17–20; Nikitin A. N. Zhizn' Dvizheniia. V Viunsdorfe (S"ezd RSHD v Germanii (*The Life of the Movement. In Wunsdorf (Congress of RSCM in Germany)*) // Ibid., 1932. Nr. 6/7, p. 25–27.

been made by the Paris guests? Why was the decision of the Synod of the Orthodox Church of Latvia such a resolute one? Full answer to these questions is unattainable, for even today it has been impossible to gather reliable materials pertaining to the event. It has been established on the bases of archive sources: On December 30, 1931 the Synod of the Orthodox Church of Latvia passed a resolution to apply to the Central office of Russian Student's Christian Movement to never send to Latvia Secretary General of RSCM A. Nikitin. Here is the text of archive material. "Protocol Nr. 640. The Meeting of the Synod of Orthodox Church of Latvia on December 30, 1931. Present: His Eminence Archbishop Ioann, archpriest K. Zaits, archpriest A. Makedonskii, Secretary archpriest A. Lismanis and members of the Synod – T. Butsen, I. Beker. The meeting was headed by Archbishop. [...] VI. In view of the fact that Synod has been informed about Aleksandr Nikitin who had been delegated to Latvia as secretary of Russian Student's Christian Movement Abroad, Synod decided: to ask the Office of the Russian Student Christian Movement to never send to Latvia the afore-mentioned A. Nikitin"<sup>69</sup>.

Subsequent events transfer from Riga to Narva, in Estonia. On January 7, 1932 a dispute was held in Sviatogorsk Church (in Narva) between the former Head of Church of Syretsk archpriest Nikolai (Tsvetaev; 1888–?)<sup>70</sup> and Aleksandr Nikitin on the topics of the legitimacy of the Movement in view of the fact that it is not recognized by the hierarchy of the Church, about relations with Masonic movement, about inter-confessional character of the Movement, about the intention of the establishment of new churches, etc. The dispute was reflected in the local press and in the "News of RSCM and was critical of "such people as archpriest Nikolai Tsvetaev". The tonality of the critical publications was not to the liking of archpriest

<sup>69</sup> LSHA. Fund 7469. Inv. 1. File 129.

<sup>70</sup> Graduated from Moscow Theological Academy with Candidate's degree. Served as pastor in Vasknarva (Syrenets) from August, 1927 to March 1931. After obtaining of Estonian citizenship became archpriest in women's monastery Kuremäe (Piuhtitsa). It is known that he served there till 1941.

Nikolai (Tsvetaev)<sup>71</sup> and he approached Archbishop Ioann with a letter presenting his own version of the dispute. One can read in the documents of the archives “The open letter of archpriest Nikolai Tsvetaev, sent from Estonia to Archbishop Ioann in January, 1932”. It is evident from the letter that the discussion had touched on several topics and that the third item contained the central problematic issue – is RSCM an organization working under the auspices of the Church or is it a completely independent body? The author went on: “We see before us a certain organization, having its own designation (“Movement”) and working according to its own Regulations. One has the impression that it is a kind of church, having its own spiritual and secular hierarchy, having its own publications, its own temples (see “The News”, December, 1931) and its own financial resources (the fund-raising week, etc.). On top of that – this organization by its very name insinuates that Orthodox Church is in some sense static or “dead”, and only the organization provides for religious and spiritual “movement” and regeneration”<sup>72</sup>.

The conflict between the Estonian members of RSCM and archpriest Nikolai (Tsvetaev) continued in March of the same year. “Destructive” articles addressed to archpriest Nikolai – according to the information of doctor of philology Tat’iana Shor from Tartu University – were published in March, 1932. On March 17 an article “Darkness” (“Pimedus”) was published in “Staryi Narvskii Listok” (Nr. 30, p. 2) (“Old Narva List”) by Vasilii Volgin – member of the Estonian RSCM. The article contrasted “the dark” archpriest Nikolai (Tsvetaev) with the performance of archpriest Sergii (Chetverikov) of the Movement “Concerning the Ways of RSCM” before the young people of Narva. Volgin wrote that the work of RSCM is either not noticed or is attacked by the clergy. “Is it at all possible to find any justification for the speeches of priest N. Tsvetaev and his fellow

<sup>71</sup> Discussion about Russian Student Christian Movement (re-printed from “Russkii Vestnik” (Russian News). Narva from 10.01.1932) // Vestnik RSHD (*News of the RSCM*), 1932. Nr. 2, p. 18–19; Lagovskoi I. A. Vsem podozrevaiushchim (*To the Suspicious Ones*) // Ibid., 1932. Nr. 2, p. 20–24.

<sup>72</sup> LSHA. Fund 7469. Inv. 1. File 148, p. 12.

friends against the religious unification of the Russian young people on the bases of their native faith? [...] The Movement is determined to overcome this split and to closer approach their pastors. But this is not the gist of the problem. The clergy is moving away from the young people”.

Two days later on March 19, 1932 in another newspaper of Narva “Põhja kodu” (“The Northern Home”) No. 30, an article was published “The fight of the old against the new”. Russian clergy was anxious about the free views of the young ones. The article spoke about two tendencies within the Russian Church, and archpriest N. Tsvetaev was depicted as an active and staunch supporter of the “old-fashioned views about religion” considering that one should follow the old, traditional paths of the Orthodox Church.

The convention and discussions in Riga on January 7, 1932 and the publications in Narva were contemporaneous – in the sense of being inspired – with the discussion of the “fathers and sons” discussion in “The News of RSCM” and with the intention of Metropolitan Evlogii to open a home church in Paris, at the headquarters of RSCM in Paris. This fact was mentioned in the publications of “The News” Nr. 12, for 1931. A similar home church was intended to be established by the members of the Movement in Riga on Turgeneva Street next to the building of the Church of the Annunciation<sup>73</sup>. A reasonable question was in order: Why, for what purpose the Riga Movement should have a separate church? By the way – all efforts to find the No. 12 issue of “The News of RSCM” of the year 1931 with the view of shedding light on the events of December/January 1931/1932 came to nothing. This issue is absent in the House of Russian Emigration named after A. Solzhenitsyn in Moscow; it is unavailable also in the Slavonic Library in Prague (National Library of the Czech Republic, Slavonic Library).

We are of the opinion that after the reception of the open letter of archpriest Nikolai (Tsvetaev), the following letter had been immediately dispatched to Paris of January 27, 1932.

---

<sup>73</sup> Zhizn' Dvizheniia (*The Life of the Movement*) // Vestnik RSHD (*News of the RSCM*), 1932. Nr. 4, p. 31.

*"The Synod of Orthodox Church of Latvia.*

*January 27, 1932.*

*To the Secretary of Russian Student Christian Movement.*

*According to the decision of the Synod of Orthodox Church in Latvia of December 30, 1931, we request the Office of the Russian Student Christian Movement to call back from Latvia of Secretary of RSCM A. I. Nikitin and not to commission him to Latvia.*

*Member of the Synod: /signature unclear/*

*Secretary: archpriest / signature unclear/<sup>74</sup>*

The Latvian State Historical Archives holds the collection of the documents of Archbishop Ioann and a collection of the Synod of the Orthodox Church in Latvia. These materials contain the correspondence of the first part of the year 1932 with Metropolitan Evlogii<sup>75</sup> and with prof. Zen'kovskii concerning the issue of the presence of A. I. Nikitin in Latvia. Metropolitan Evlogii and prof. Zen'kovskii offered laudatory recommendations about the work of Nikitin.

Archbishop Ioann (Pommer) and the members of the Orthodox Church of Latvia were adamant. This led to a disagreement and the worsening of relations between the Church and the Union. On March 2, 1932 a regular dispatch to Paris was made. Here are some of the excerpts from the archival documents.

*"To the Central Office of the Riga Christian Student Movement. Concerning the inquiry of the Office of February 8, 1932 the Synod considers it possible to advance the following motivation for the request to discontinue sending of A. I. Nikitin to the areal of the Orthodox Church of Latvia.*

*1. The Synod had found out that the educational capabilities and knowledge of A. I. Nikitin is totally incompatible to lead an organization of*

<sup>74</sup> LSHA. Fund 7469. Inv. 1. File 148, p. 14.

<sup>75</sup> Sidiakov Iu. Iz Arkhiva arkhiepiskopa Ioanna (Pommere). Pis'ma mitropolita Evlogia (Georgievskogo) k arkhiepiskopu Ioannu (*From the Archives of Archbishop Ioann (Pommer). Letters of Metropolitan Evlogii (Georgievskii) to archbishop Ioann* // The Baltic-Russian Collection. Stanford, 2004. Vol. 1, p. 165–248.

*academic youth concerning the matters of Orthodoxy, because he is unable to deal with even the most elementary issues of Orthodox theology, Orthodox ethics, Orthodox canon and Orthodox faith. If the Secretary's Office is unaware of these facts it is possible to ask A. Nikitin to sit for an examinations. It is to be regretted that Secretary's Office had found it possible to commission A. I. Nikitin to countries where sharp divergencies are taking place concerning matters of faith aimed at annihilation of Orthodoxy.*

*2. With the commissioning of A. I. Nikitin, in the capacity of a leader, the Movement here and in other countries had become an object of criticism, suspicion and doubt. We have received signals from France, Bulgaria, Serbia and other countries warning us concerning the Movement. The Movement has come to be suspected for influences of Masonic and similar Euro-Asiatic and Bolshevistic ideologies, for Khlystic type. It is suspected of the intention of setting up of parallel interconfessionalism and the most primitive adventurism. [...] L. A. Zander has not been subjected to such suspicions. Perhaps this is to be explained by the fact that L. A. Zander being knowledgeable in the Orthodox Word always acted in consonance with the norms of Orthodoxy? And that he selected as his aides like-minded people? A. I. Nikitin and his collaborators was not evidently able to sustain such a style of Orthodox work; his activities executed in an off-hand manner provided pabulum for suspicion and criticism. At present suspicion and criticism has enveloped centres of Orthodoxy (e.g., Sofia, Prague) and even provincial localities (Narva, for example). The Narva dispute fails to clarify the suspicions and criticism; it actually invigorates them. Why was it that the fight was taken up in a far-away Narva by a modest provincial pastor, but not in Sofia or Belgrade, or in Paris, where the motivation for suspicion and criticism would be better voiced by more competent Church people and scholars able to daily watch the centres of the Movement?!"*

The document further reveals that for the Church people – pastors and faithful – who were truthful followers of Patriarch Tikhon (Bellavin), the incident in Narva, the tonality of the dispute, the activities and the phraseology of A. Nikitin reminded of the notorious modernizers of the Church in Soviet Russia – A. Vvedenskii, V. Krasnitskii, I. Krechetovich



and others<sup>76</sup>. The essence of modernization consisted in the fact that the leaders spoke out against the Patriarch Tikhon (Bellavin) and strived for the democratization and modernization of liturgy; they categorically supported the new regime and the changes taking place – the confiscation of the Church property, the abandoning of Church Slavonic language for the use of the modern Russian one.

The third paragraph of the letter states the following:

*“The doubts and suspicions concerning the Movement lead by A. I. Nikitin begun to penetrate within secular public. Why was the leadership of academic young people not entrusted to a competent person or in general to a person well versed in matters of Orthodoxy, but to an ill-educated sergeant?<sup>77</sup> Such questions are addressed to Orthodox Church of Latvia, bearing responsibility for the area in which he is working in the name of Orthodoxy. And the eventual consequences of his activities are tied up with the local Orthodox Church and its leadership. Quite recently (in 1931) the local Catholic Church had a similar unpleasant experience when Church leaders arrived from Poland, who – on investigation – turned out not to be connected with the Church. Is it not deplorable and depreciable in view of such facts, that the Central Office found it feasible to appoint A. I. Nikitin – a completely unknown person for the Synod – to the post of the leader of the Movement in Latvia, without making inquiries in advance in the Synod, and without disclosing any information about the personal qualities of A. I. Nikitin and about the activities initiated by him? Such an approach is envisaged not only by the canon but it is compatible with practical considerations and common decency. The forerunner of A. Nikitin – L. A. Zander had*

<sup>76</sup> Vvedenskii Aleksandr (1889–1946) – one of the leaders of the renewal movement of the Orthodox Church in the Soviet Union in 1922–1946. Permanent Member of the Holy Synod. Rector of Moscow Theological Academy (opened in October, 1923). From October 10, 1941 was in the position “First Hierarchy of the Orthodox Churches in USSR”. Krasnitskii Vladimir (1880–1936) until 1922 was archpriest of Russian Orthodox Church, but went over to renewal movement, obtained important post. It is reported that he cooperated with the secret police. Krechetovich Iosif (1873–1933) – an activist of the renewal movement, held the post of the Metropolitan of Crimea.

<sup>77</sup> An allusion to Nikitin’s military post.

*avoided such a mistake of the Central Office in such a way, that after arriving in Latvia he paid personal visit to the leading hierarchs of the Church and presented all the required details about himself and his collaborators and informed about the planned activities. A. I. Nikitin did nothing of the sort thus demonstrating lack of tactful and civilized communication. He arrived in a situation of suspicious secrecy and acted in similar fashion, he also left in a suspicious way, thus generating only suspicion and doubts. What the Synod did – it only performed its duty and realized its rights by requesting to prevent the appearance within the precincts of the Orthodox Church of Latvia of A. I. Nikitin – a person not known by the Church and bearing reputation surrounded with suspicion and doubts”<sup>78</sup>.*

Some time later – on April 9, 1932 another letter was sent from the Office of the Orthodox Church of Latvia; (number 884). This contained a very vigorous request addressed to the Central Office of the Russian Student Movement “not to send in future any representatives of the Movement to the territory of Latvia”<sup>79</sup>.

By the way, already in 1932 during the summer convention of RSCM in Estonia in the Piukhtitskii Uspenskii Female Monastery the Estonian press published derogatory articles, suspecting the Movement of monarchism and alleging that the young people are inclined towards the restoration of the old regime in Russia. Although the leaders of the Movement publicly denied these allegations and made assurances to the effect that “the Movement pursues no political goals and does not engage in any political activities”, the Latvian officials, for political causes, a year later refused the permission for a similar convention in Latvia<sup>80</sup>. The summer camps “Vitiaz” (Knight) and “Druzhinnitsa” were not banned and continued working.

<sup>78</sup> LSHA. Fund 7469. Inv. 1. File 148, p. 19.

<sup>79</sup> LSHA. Fund 7469. Inv. 1. File 341, p. 285.

<sup>80</sup> Chetverikov Sergii, archpriest. Posle s’ezda (*After the Congress*) // Vestnik RSHD (*News of the RSCM*), 1932. Nr. 8/9, p. 33–36; Postanovlenie coveta Pribaltiki (*The Decision of the Congress of the Baltic region*) // Ibidem, 1932. Nr. 12, p. 27; Pliukhanov B. V. RSHD v Latvii i Estonii (*RSCM in Latvia and Estonia*), p. 166.

Was there a “fathers/children” conflict in Latvia? Indeed, youthful extremism, maximalism, conceitedness, abruptness, a certain muted dissatisfaction was present among the young people of Latvia. But explicit elements of the “fathers/children” conflict were manifested by way of individual activities of some members of the Movement, besides – the Latvian Movement did not obtain of its own press. The archives contain, for example, the following instance of “fathers/children” encounter. Some time in 1932 – so we may surmise – the following event had taken place. Nikolai Litvin, in the capacity of subdeacon of the Riga Cathedral Church of the Nativity of Christ protested against the Archbishop Ioann’s (Pommer’s) refusal to extend an audience to A. Nikitin. As the sign of the protest he discontinued his offices and left the community of the Cathedral Church<sup>81</sup>. To the ironic publications in the name of Archbishop Ioann (Pommer), which multiplied due to the complicated political situation in Latvia, another insinuation was added by Boris Pliukhanov. (Whose reminiscences leave the impression of maximally sterile, well-edited texts). Without offering any details and facts – in a rather restrained manner he informed that “A mistake was committed on the side of the Movement. One of the members of the leading body of the Movement published an interview in the Newspaper “Pēdējā Brīdī” (“In the Last Moment”) which fixated the worsening of the relations and differences between the Movement and the Head of the Orthodox Church of Latvia”<sup>82</sup>.

It is important to keep in mind when thinking about the activities of the Movement in Latvia, that these took place against the background of complicated relations of Metropolitan Evlogii with the Moscow Patriarchate and the Karlovatskii Synod; also – against the background of the necessary transfer of Metropolitan Evlogii under the jurisdiction of the World Patriarch, a feature mentioned above. The situation in Latvia turned out to be a dramatic one. The acuteness of the political fight was growing along with deepening of the economic crisis. Undisguised political persecution of Archbishop Ioann (Pommer) was taking place in

<sup>81</sup> LSHA. Fund 3235. Inv. 3. File 172, p. 113.

<sup>82</sup> Pliukhanov B. V. RSHD v Latvii i Estonii (*RSCM in Latvia and Estonia*), p. 166.

a planned fashion from the rostrum of the Saeima (Parliament) and in several publications<sup>83</sup>. The well directed campaign against the Archbishop was augmented by a stream of letters.

### The events of 1933

Important changes in the work of the Movement took place in September, 1933. The VIII-th General Congress of RSCM was convened after a period of absence in Paris. It re-elected the leading body and secured the rotation of the officials. A. Nikitin was released from the post of the Secretary for the Baltic region and Ivan Lagovskii (1889–1941) was delegated in his place<sup>84</sup>. These changes could no longer save the situation of the Movement in Latvia. Even worse – the Paris Congress was taking place in an atmosphere of disagreement and strife on the background of world economic crisis. Differences became apparent between Berdiaev, Zen'kovskii and archpriest Sergii (Bulgakov), concerning the tasks and the essence of RSCM. The Congress was addressed with an extensive and emotional statement by Nikolai Berdiaev “About the Ideological Crisis of the Movement. The Tasks of the Movement and the Approaching Dangers”. In the capacity of a friend of the Movement the philosopher

<sup>83</sup> Keler L. Nikem ne slomlennyi. Zhizn' i muchenicheskaia konchina arkhiepiskopa Rizhskogo Ioanna (Pommer) (*Not Broken by Anyone. Life and Martyr's Death of Archbishop of Riga Ioann (Pommer)*). Moscow, 1999; Igumen Feofan (Pozhidaev) Arkhiepiskop Ioann (*Archbishop Ioann*). Riga: 2000; Rīgas un visas Latvijas Arhibīskaps Jānis (Pommers). Svētrunas, raksti un uzstāšanās / Sastādītājs pr. J. Kalniņš. (*Archbishop of Riga and Latvia Ioann (Pommer). Sermons, Articles and Speeches*) / Collected by priest Jānis Kalniņš. Rīga: 1993. Vol. 1, 2.; *Kalniņš Jānis pr. Svētais Rīgas Jānis. (Saint Jānis of Riga)*. Riga: 2001.

<sup>84</sup> Graduated from Kostroma Theological Seminary, in 1913 – from Kiev Theological Academy, in 1926 rounded up his education in Pedagogical Institute in Prague. From 1926 worked as assistant at the Chair Psychology and Pedagogics at the Theological Institute in Paris. Author and Editor of *Vestnik RSHD (News of RSCM)*. Arrested and shot on July 3, 1941 by NKVD. A book of reminiscences by T. P. Miliutina was published in Estonia, giving details about the activities of Ivan Lagovskii in RSCM, and presenting history of the Movement in Estonia. See: Miliutina T. P. *Liudi moei zhizni (People in my Life)*. Tartu: 1997.

censured the Movement for overt bureaucracy. i.e. – for turning its leaders into professional civil servants. Berdiaev criticized the Movement because it “consciously avoids political issues, but unconsciously the politics is being introduced into the work of separate organizations by becoming involved in various governmental projects. Under the slogans of non-political nationalism a very specific policy of right-nationalism or fascist policy is being realized, making the impression that this is naturally consistent with Orthodoxy”. The philosopher saw such elements in the youth-work of such organizations as “Vitiaz” and “Druzhinnitsa”. Here he saw tendency towards militarization, even more – the obvious use of the unenlightened instincts of the young people who are looking for the way out, thus introducing national-fascist policy in the Movement<sup>85</sup>. Berdiaev’s manifesto initiated vigorous discussions, during which all the accusations were refuted.

At the same time Berdiaev’s accusations contained not only criticism but actually served to reveal the real situation: the split of RSCM had already taken place. In 1932 the followers of N. Berdiaev – the so called left-wing group led by Fedor Pianov and the Union of Mother Maria “Pravoslavnoe Delo” (“The Orthodox Cause”) separated from the Movement. These groups insisted on the priority of the social work among the Russian emigres. On the other hand, the leaders of the “right” wing of RSCM became more active. They also attempted to follow an independent policy with regard to the central offices, attempting to transform themselves into Russian national organization, by way of gaining of the moral and material support of the religiously-minded segment of the Russian emigration. At the same time they expressed readiness to cooperate with “the national emigration”, in particular with the political organization “National-labour Union of Russian Solidarists” (NLS).

---

<sup>85</sup> Paris, October 1, 1933 // Vestnik RSHD (*News of the RSCM*), 1933. Nr. 9/10, p. 3–5.

### The events of 1934

The friendly relations of the Union with the Archbishop Ioann came to an end. The Russian Enlightenment Society and its leader E. Tikhonitskii also started to avoid contacts with the Union. At the end of January 1933 lectures of prof. Boris Vysheslavtsev were successfully conducted in Riga, the announcement of the event was jointly published in “Segodnia” by the Russian Enlightenment Society and the Union.

In contrast, when the second visit to Riga by Nikolai Berdiaev took place in the spring of 1934, the announcement about professor’s lectures were placed in “Segodnia” only in the name of the Union. Berdiaev was taken ill in Riga and had to stay for almost three weeks. Newspaper “Segodnia” (Nr. 59) carries a photograph of the Paris guest, gives a short biography. In the name of Riga Student Christian Union the newspaper announces that a lecture on “The Tribunal on History and the Fate of Culture” is to be held on March 2, “Human Being and Collective” – on March 6, and “Christianity Confronting the Present Social Reality” – on March 9. Berdiaev delivered a special lecture for the students of the University of Latvia (Room Nr. 5) on “The Fate of Individual in the Kingdom of Technology”. The guest was greeted in the name of the Rector and the professors of the University by Archbishop Teodors Grinbergs of the Latvian Evangelical-Lutheran Church, the professors of the Faculty of Theology and prof. Vasilii Sinaiskii.

Notwithstanding the complicated relations of the Orthodox Church of Latvia and RSCM, the newspaper “Segodnia” gave wide coverage of the visit of the famous professor, by way of information about his lectures in the Blackhead’s House. It seems that the position of the paper was determined by the Editor-Chief Maksim Ganfman (1873–1934)<sup>86</sup>, who, being a convert, was a man of deep religiosity. He

---

<sup>86</sup> Koval’chuk S. Maksim Ganfman // Pokrovskoe kladbishche. Slava i zabvenie (*Koval’chuk S. Maksim Ganfman // Pokrovsk Cemetery. The Fame and the Forgetfulness*), p. 178–181.

displayed great restraint with regard to the specific relations between the Orthodox Church of Latvia and the Movement. Well-experienced correspondents of “Segodnia” reported on the lectures of the prominent philosopher. The lectures of Berdiaev – wrote Kira Verkhovskaia – presented a whole cycle permeated “by a single idea, a single assurance and a single faith”, that “the present-day contradictions will be resolved only by Christianity, that only Christianity is in a position to enlighten the dark chaos of our tangled days”<sup>87</sup>. The reporters called Berdiaev an outstanding philosopher, an original thinker, whose lectures had attracted a special kind of Riga audience. Petr Pil'skii (1879–1941)<sup>88</sup> – a well-known writer and journalist publishing under the pseudonym of P.P. wrote the following: “He remains what he had always been. Even twenty five years later – from when I first saw him – I could still recognize him. But if I would have to listen to yesterday’s lecture with my eyes closed, I would still not be deluded – yes, this is Nikolai Aleksandrovich Berdiaev – his enlightened speech, his tonality and his resoluteness. This old motif of his was audible in different degrees, so was his voice of clear conviction, or maybe – of hope. It dealt with the problem of how to bring together “social democracy” with the “spiritual aristocracy”. And the chief concern was also well known – about the fate and the contradictions of culture”<sup>89</sup>. The next report: “No such attendance is typical for the popular events, for spectacular gatherings, nor for the concert public. These lectures attract their own specific kind of audience – many of them do not appear anywhere

<sup>87</sup> K-va [K. Verkhovskaia]. Khristianstvo pered sovremennoi sotsial'noi deistvitel'nost'iu. Tret'ia leksiia N. A. Berdiaeva v zale Chernogolovykh (*Christianity Facing the Present Social Reality. Third Lecture of N. A. Berdiaev in the Hall of the Blackheads*) // *Segodnia (Today)*, 1934. Nr. 70, p. 6.

<sup>88</sup> Lents L. Petr Pil'skii // *Pokrovskoe kladbishche. Slava i zabvenie Pokrovsk Cemetery. The Fame and the Forgetfulness*), p. 231–233.

<sup>89</sup> P.P. [P. Pil'skii] Sud nad istoriei i sud'ba kul'tury. Leksiia N. A. Berdiaeva v zale Chernogolovykh (*Verdict on History and Fate of Culture. Lecture on N. A. Berdiaev in the Hall of the Blackheads* // *Segodnia (Today)*, 1934. Nr. 63, p. 10.

else. Except – at the lectures of [Ivan Aleksandrovich] Il'in, hieromonk Ioann [Shakhovskoi]”<sup>90</sup>.

The newspaper “Segodnia Veчерom” published reports about several meetings of the guest with young people and visits to the Union of Christian Youth of Latvia and RSCM. In the latter case the sixtieth birthday of N. Berdiaev was celebrated<sup>91</sup>. The last gathering in the name of the Union was conducted by Chairman of the Union Nikolai Litvin, he was assisted by assistant professor Vasilii Preobrazhenskii and Boris Pliukhanov. The celebration of the birthday event was followed by an ardent discussion “About the Ideological Crisis of the Movement”. Berdiaev actually made an exposition of his memorandum “About the Ideological Crisis of the Movement. The Tasks of the Movement and the Immanent Dangers”, which he had addressed in 1933 to the VIII-th general congress RSCM in Paris. (This was discussed above). There were many questions asked: Is there evidence of the split of the Movement? Why is it considered to be a “greenhouse”? Is there a crisis of ideas in RSCM in Paris – in the very centre of the Movement? “Yes – Berdiaev answered. There is a certain degree of indifference with regard to the ideas, to the intellectual, cultural and social movement of the world. The world is in flames, it experiences not only crisis, but almost an agony; it is not possible to isolate oneself from it; some sort of light is necessary that would enlighten and heal it. One has to be active. In order for the Movement to go on existing, one has to get the feeling of history”. The young people of Riga were more interested in solving pragmatic questions; they did not experience ideological crisis, it was rather lack of understanding on the part of population. Nikolai Litvin – Chairman of the Latvian Union sum-

<sup>90</sup> P. Tr. [P. Pilskii] Chelovek i kollektiv. Vtoraia leksiia N. Berdiaeva v zale Chernogolovykh (*Man and Collective. Second Lecture of N. A. Berdiaev in the Hall of the Black-heads*) // Ibid., 1934. Nr. 69, p. 4.

<sup>91</sup> Chestvovanie prof. N. A. Berdiaeva po sluchaiu ego 60-letia (*The Honouring of N. A. Berdiaev on his 60-th Birthday*) // Segodnia Veчерom (*Tonight*), 1934. Nr. 64, p. 5.



marized the discussion: The organization positions itself as faithful layman – i.e. – in the formal sense it is not a Church organization, and is not subjected to ecclesiastical control. There are no signs of moving away from the Union, but the absence of a strong support from the centre, a sign of direction is in evidence. The meeting with Nikolai Berdiaev ended with a common prayer and singing of a religious hymn “Dostoino est”<sup>92</sup>.

The last sizable event in the presence of the members of the Union took place on August 22–28, 1934 when an ecumenical Congress was held in Saldus of the World Student's Christian Federation. Prof. Vasilii Zen'kovskii came from Paris for reading of a report and for meeting with leaders of the Baltic countries, of the countries of Northern Europe, Germany, Holland, Great Britain. A common photograph – the religious leaders from various countries, young people of many nationalities, professors of the University of Latvia Pauls Dale and Janis Rezovskis, Lutheran pastors from Latvia Romans Vanags, Arturs Krauklis and a future pastor Roberts Feldmanis. A book of reminiscences of B. Pliukhanov contains an unclear reference to the leader of the Congress. It turned out that the leader had been general Secretary of the Student's Federation, doctor of theology Willem A. Vissert Hoofh (1900–1985) who later became pastor of Reformed Church of Holland and a well-known leader of the Ecumenical Movement of the 20<sup>th</sup> century, one of the founders of and leaders of World Council of Churches. The Orthodox Church of Latvia was not represented at the Congress, but the delegates took part in the service of the Orthodox Church in Saldus where the liturgy was conducted by hierey Nikolai (Zhunda; 1913–1953)<sup>93</sup>. Many reports were read at the Congress in German. Here is a citation from “Vestnik”:

<sup>92</sup> K. V. [K. Verkhovskaia] Chestvovanie professora N. A. Berdiaeva po sluchaiu ego 60-letii. Sobesedovanie v Pravoslavnom studencheskom edinenii (*The Honouring of Professor N. A. Berdiaev in Connection with his 60-th Birthday. Discussion in the Orthodox Student Union*) // Ibid., 1934. Nr. 64, p. 5.

<sup>93</sup> Golikov Andrei, priest, Fomin Sergei. Krov'iu ubelemnnye. (*Whitened by Blood*), p. 110–112.

“The Chairman of the Ecumenical Council of the World Christian Union for the dissemination of the ideas of peace, Mr. Anrio, who was in charge of the evening session, told many interesting things about the practice of evangelization in Western Europe. It was decided to hold an analogous event in Riga – a week of the evangelization of Russian youth”<sup>94</sup>. In other words – the leaders of the Latvian Union were purposefully stepping on the road of becoming closer with the Lutheran Church.

A month and a half after the Congress a tragic event took place, that produced immense consternation in Latvia and beyond its borders. On the night from October 11 to October 12, 1934 Archbishop Ioann was killed at the hands of unidentified killers<sup>95</sup>. The causes of this tragic event are not revealed up to the present day. The Archbishop was elevated to sainthood in 1982 by the Holy Russian Orthodox Church Abroad. On September 24, 2001 the Synod of the Orthodox Church of Latvia elevated to sainthood The holy Priest-Martyr the Archbishop of Riga and Latvia Ioann (Jānis Pommer).

Metropolitan Evlogii (Georgievskii) and “Vestnik RSCM” published condolences in connection with the death of the priest<sup>96</sup>. It has been possible to establish on the bases of the collection of the documents of the Synod of the Orthodox Church of Latvia in the State Historical Ar-

<sup>94</sup> The Life of the Movement. The Movement in Latvia // Vestnik RSHD (*News of the RSCM*), 1934. Nr. 10, p. 27–30.

<sup>95</sup> For versions of the Archbishop Ioann see: Keler L. Not Broken by Anyone. Life and Martyr's Death of Archbishop of Riga Ioann (Pommer). Moskva, 1999; Igumen Feofan (Pozhidaev) Arkhiepiskop Ioann (*Archbishop Ioann*). Riga, 2000; Rigas un visas Latvijas Arhibīskaps Jānis (Pommers). Svētrunas, raksti un uzstāšanās / Sastādītājs pr. J. Kalniņš. (*Archbishop of Riga and Latvia Ioann (Pommer). Sermons, Articles and Speeches*) / Collected by priest Jānis Kalniņš. Riga, 1993. Vol. 1, 2.; *Kalniņš Jānis pr. Svētais Rīgas Jānis. (Saint Jānis of Riga)* Riga, 2001; A. N. [Nikitin A. I.]. Sezd Soveta Dvizheniia (*Congress of the Council of the Movement*) // Vestnik RSHD (*News of RSCM*), 1931. Nr. 7, p. 26–30.

<sup>96</sup> His Eminence Ioann, Archbishop of Riga and of Latvia (brutally killed on October 11–12, 1934) // *Ibid.*, 1934. Nr. 10, p. 7–9.

chives of Latvia, that in 1936 leader of RSCM prof. Vasilii Zen'kovskii wrote to Riga to Metropolitan Augustin (Pētersons; 1873–1955) concerning the forthcoming religious-pedagogical meeting in Dassel (Lower Saxony), and extended an invitation to send a representative, so as to work for the unification of the work of local Orthodox Churches<sup>97</sup>. But the Orthodox Church of Latvia ignored Zen'kovski's invitation for co-operation. The cooperation with RSCM was discontinued. By the way, an article by Orthodox priest from Amsterdam Hildo Bos "Orthodox Youth and Orthodox Culture: The Genesis of SYNDESMOS, 1923–1953" contains interesting information about the ecumenical activities of prof. V. Zen'kovskii, and details of the work of the conference at Dassel in 1936<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> LSHA. Fund 7469. Inv. 1. File 354, p. 12, 13, 14, 20.

<sup>98</sup> The pedagogical conference in Dassel was conceived as a follow-up to the 1930 conference of pedagogues and was to deal specifically with issues of religious education. Increasing political tensions prevented the Romanians and Serbs to participate. Still the attendance was impressive: Zen'kovskii, Zander, Archimandrite John Shakhovskoi (the future Archbishop of St. Francisco) on behalf of the Russian emigration; Fr Angelos Nissiotis, Prof. Bratsiotis, Dr. Kotsonis (the future Archbishop Hieronymos of Athens) and Dr. Trembelas on behalf of Zoï, the Orthodox Youth Union and the University of Athens; Fr Stephan Zankov, Fr Christo Dimitriev and Mr. Gurnadiev on behalf of the Bulgarian youth. The meeting discussed methods and problems of youth work in the three countries, in particular ways to address the growing estrangement between youth, society and contemporary culture. All organisations presented their methods and problems, and underscored the need for better training of clergy and youth workers. The conference affirmed Zen'kovski's 1933 recommendation for pedagogical offices to be established at universities in Orthodox countries, co-ordinated by a central pan-Orthodox Pedagogical Bureau. At the same time, education led the way to debate on global challenges facing the Orthodox Church. "Not educational programmes," Zen'kovskii stated in his the initial address, "but the essence of Orthodox culture is what we must discuss at conferences like ours. <http://syndesmostemporary.blogspot.com/p/syndesmos-text-database.html> (Last visit 12.10.2015).

## The events following the tragical death of Archbishop Ioann

The tragical death of The Most Reverend Archbishop produced a number of versions; the suspicion fell on a large number of persons. A very dark shadow was thrown over the Union, but its involvement was not proved. At the same time, a blue-print for the closing down of the Russian Student Orthodox Union at the end of 1934 was found. It was alleged that the political work had been conducted in “a chauvinistic spirit”; this was a sufficient argument for the officials.

In studying archival sources we come across the following document, composed on July 1, 1934. The document consists of a compressed type-script on large sheets of paper, offering a detailed analysis of the work of the activities of Russian Orthodox Student Union, as from the day of registration by the Riga District Court on June 2, 1928 up to the summer of 1934<sup>99</sup>. The Regulations of the Union are analyzed, the aims and tasks are revealed. Many telling examples are given of how the secret police had followed the activities of the Union. Besides, the Union had not been a separate case. A network of informers had been disseminated within other social and political organizations of Latvia. We get to know from the report made in March 1932 that a search had taken place in the flat of Nikolai Litvin, who was drawing a stipend of 180 Lats (28 dollars) from Paris. The report analyses the letter confiscated at Litvin's flat sent by V. Zen'kovskii, giving financial details about Riga organization; it analyses also letters sent from Paris from the leaders of RSCM to the leaders of the Union and also separate issues of “The News”. The report contains detailed description about the surveillance of the guests from Paris and local leaders. Among them: V. Zen'kovskii, B. Pliukhanov, L. Zander, I. Lagovskoi, P. Dezen, T. Dezen, archpriest Sergii (Chetverikov), Mother Maria (Skobtsova), N. Berdiaev, E. Tikhonitskii, the family of Belotsvetovy. The occasions of the visits to Riga of the leading figures of the Movement, the

---

<sup>99</sup> LSHA. Fund 3235. Inv. 3. File 172, p. 18–23.

congresses and conventions in the Baltic region and in Paris, the attendance of which was sponsored are mentioned. The close ties of the Union and emigrant organizations in Paris are noted. The political police marked the ideological influence of General Evgenii Liudvig Miller, leader of the Russian War Union on the activities of RSCM in Paris and in the Union in Latvia. The author of the report is of the opinion that the organization had violated its Regulations, in that it had taken the sides of Russian nationalistic chauvinism. It had started to take the lead from the Russian emigre organizations and has stepped on the political course which is far away from the initially proclaimed aim – “the restoration of the great, non-divided Russia”. Yet it was impossible to establish a direct implication with the murder of Archbishop Ioann (Pommer). The concluding part of the report struck a resolute note – it was suggested to close down the Union as an organization detrimental to the interests of Latvia. The conclusion of the political police was heeded, and a decision was taken about closing down of the Union. The decision was published in “Valdības Vēstnesis” (“News of the Government”) Nr. 130 for 1934. The “News of RSCM” published a commentary of the event<sup>100</sup>.

The collection of State Historical Archives of Latvia holds information about the Union also in other funds. E.g. fund 731, inventory 1, file 7 – is a sizable depository containing protocols on many pages, in Latvian and in Russian, about the interviews with the members of the Union, protocols of searches, decisions to hold arrests and to release from incarceration. Intensive reading of the archival materials produces an uneasy feeling of dread, concerning the many-sided events involving explicit and implicit political games, manifestations of human egoism, pride and cheekiness, that had been hidden behind the outer mask of propriety in being engaged in cultural enlightening work with the young people. The aims of the Union, proposed in the Regulations in 1928 were very soon relegated to the background of the concern. The pages of the interviews

---

<sup>100</sup>Priskorbnoe nedorazumenie (*A Regrettable Misunderstanding*) // Vestnik RSHD (*News of the RSCM*), 1934. Nr. 11/12, p. 5–11.

with the police reveal a complicated atmosphere of deceit, lies, persecution, that existed even in the closest environment of Archbishop Ioann (Pommer).

The analysis of this kind of dirty deals is worthy – to reiterate – of a sizable scholarly research concerning the history of the Union in Latvia, as well as (one thinks) of the poor results of the work of RSCM in Latvia. Perhaps such an investigation may become a kind of an alternative to the work done by Aleksandr Gurevich as expressed in his scholarly publications and dissertation “Cultural and Religious Activities of the Russian Emigration According to the History of the Russian Student’s Christian Movement”.

In conclusion. At the end of 1934 the work of the Union was terminated in Latvia. This, however, did not prevent the members to secretly meet and to travel to conventions in Estonia and elsewhere in Europe. The schism and particularization, as it has already been noted, seriously undermined the RSCM in France already in 1932, when the supporters of Berdiaev split off. Hitler’s coming to power in Germany and the growth of chauvinistic tendencies in many countries of Europe in 1933–1935 contributed to the negative processes.

During the second part of the 1930-ies Metropolitan Evlogii (Georgievskii) verbally fixated his reminiscences concerning the activities of RSCM which he approved of and considered as having been necessary for the unification of young people around the Church; he denied the suspicions as to the ties of RSCM with Masonic organizations. “There are so many wonderful pages in the Movement! Unfortunately, it could not sustain the high standards of religiosity. Politics came in; the healthy body became infected with the poison of political struggles. I hold responsible for this N. A. Berdiaev. It was he who sharpened the political issues. I think that the split of the Movement was the result of the “conflict of generations”, of the ideological tumult. It was Berdiaev who exacerbated this unstable, at times controversial platform of the RSCM, thus producing highest spiritual consternation with regard to the acute problems of our catastrophic epoch. [...] The Movement is not to be construed on the

bases of personal churchliness and non-ideological pragmatism, a series of interconnecting elements is required”<sup>101</sup>. In the result peace and common spirit of the Movement disappeared; already in 1932 the left-wingers and followers of Berdiaev – the groups of P’ianov and Mother Maria – split off. The leaders of the “right wing” also attempted to follow a separate line from the centre, with the view of turning the Movement into Russian nationalist organization by way of gaining the support of the “religiously-minded part of the Russian emigration”. Even a third wing came into existence – “nationalists” headed by Aleksandr Nikitin, so as “to avoid accusations of having acquiesced in the existence of soviet Russia”<sup>102</sup>. At present the “Movement” is on the wane – Metropolitan Evlogii (Georgievskii) went on with his ruminations concerning the events of the mid-thirties. The young people have cooled off. The religious ideology calls for valour. It is not enough to just have faith; it has to be implemented in the routine difficulties of the emigrant life. After the first years of religious enthusiasm, a practical period of faith has ensued, and the young people were not ready to meet these challenges. After having lost their native land, they found hope in the idea of soon returning home; this did not happen, and the heroic ideas begun to wane. One has to obtain hard foundation, so as not to be displaced, not to become frightened and to loose conviction that by cultivating lofty spiritual and moral qualities one may also be useful to no one’s native land. This is not only a heroic deed of personal redemption, this is also a kind of heroic deed for the spiritual enlightenment and awakening of the people”<sup>103</sup>.

As to the active leaders of the Movement – Vasilii Preobrazhenskii was arrested on June 14, 1941 by repressive organs of NKVD (secret police) and died at a labour camp even before the sentence was announced. B. Pliukhanov during World War II acted as Secretary at Eparchial Office of the Orthodox Church of Latvia. Nikolai Litvin – the leader of the

<sup>101</sup>Berdiaev N. K voprosu ob ideologii RSHD (*Concerning the Ideology of RSCM*) // *Ibid.*, 1929. Nr. 7, p. 9–13.

<sup>102</sup>Metropolitan Evlogii. *The Way of My Life*, p. 492.

<sup>103</sup>*Ibid.*, p. 492–493.

Movement who had renounced his subdeaconite in 1932 and had left the community of the Orthodox Cathedral Church of the Nativity of Christ, started to serve in 1944 as a psalm singer at Orthodox Church of Sviato-Dukhovskaia in Ikšķile – a small town not far from Riga<sup>104</sup>. When the author of the present article had the opportunity to talk to some of the members of the Union at the beginning of 1990-ies, all the interlocutors – when asked about the tragic events of October 1934 – were unanimous in accentuating their categoricity and sincerity in defense of the ideals of their youth. To such an extent that it only served to enhance the feeling of double-thinking, of withholding of information and even of falsity.

---

<sup>104</sup>LSHA. Fund 7469. Inv. 2. File 246.



## **Parīze – Rīga – Parīze: krievu emigrantu ietekme uz Krievu Studentu Pareizticīgās Vienības darbību Latvijā (1927–1934)**

### Kopsavilkums

Pēc 1917. gada oktobra revolūcijas sākās tā saucamais Krievijas “skrējiens” – visu to cilvēku, kas meklēja glābiņu no Pirmā pasaules kara posta, no revolūcijas “nolādētajām dienām”, no asiņainā pilsoņu kara, – bēga uz ārzemēm. Rīga jau 1920. gadu sākumā kļuva par vienu no Krievijas aizrobežu centriem Eiropā. Daudzi Krievijas impērijas nesenie padotie, pārdzīvojot atšķirtību no dzimtenes, nolēma, ka turpmāk viņu dzīves galvenais uzdevums būs Krievijas kultūras un Pareizticīgās Baznīcas tradīciju saglabāšana. Uz Latviju, uz Rīgu, lai lasītu lekcijas un tiktos ar tautiešiem, sāka braukt pazīstamākie Krievijas domātāji – filozofi, vēsturnieki, sabiedriskie un politiskie darbinieki. Īpašu interesi izrādījuši Krievu Studentu Kristīgas Kustības (KSKK) garīgie līderi – filozofi Nikolajs Berdjajevs, Semjons Franks, Vasilijs Zeņkovskis un citi, kuri laikā no 1927. līdz 1934. gadam visai bieži viesojās Latvijā. Jaunatnes organizācija “Krievu Studentu Kristīgā Kustība” bija plaši pazīstama Parīzē, Berlīnē, Prāgā, Sofijā, Belgradā. Profesors N. Berdjajevs, profesors S. Franks, V. Zeņkovskis tikās ar kolēģiem no universitātes, lasīja lekcijas LU Lielajā aulā un palīdzēja jauniešiem Rīgā un ārpus tās izveidot KSKK filiāli Latvijā – Krievu Studentu Pareizticīgo Vienību (KSPV). Sākumā filozofi no Parīzes un Berlīnes nodibināja ciešas saiknes ar arhibīskapu Jāni Pommeru un

Latvijas Pareizticīgo Baznīcu. Faktiski šīs ciešās attiecības un sadarbība saglabājās līdz 1930. gada beigām – Latvijas Pareizticīgā Baznīca garīgi un materiāli palīdzēja KSPV organizēt konferences, tikšanos gan Rīgā, Rēzeknē, Daugavpilī, gan Valgundes Pareizticīgajā Sieviešu klosterī un citviet. Bet kustības vadītāju (vispirms A. Ņikitina) ambīcijas, ekumeniskās idejas kavēja šo attiecību ilgstošu noturību. Kad 1934. gadā tika zvēriģi noslepkavots arhibīskaps Jānis, tad ēna krita uz Krievu Studentu Pareizticīgo Vienību.

Latvijas Nacionālais arhīvs – Latvijas Valsts vēstures arhīvs glabā Krievu Studentu Pareizticīgās Vienības dokumentus (latviešu un krievu valodā), kas vēl joprojām gaida rūpīgu un vēriģu zinātnieku pētījumu.

Nadežda Beļakova

---

Raksts ir izstrādāts ar Krievijas Zinātnes fonda atbalstu. Projekts № 15-18-00135  
“Indivīds, etnoss, reliģija starpkultūru ietekmes procesā: Krievijas un pasaules prakse  
pilsoniskās identitātes veidošanās procesā”

## **PAREIZTICĪGĀ BAZNĪCA SOCIĀLISTISKĀ VALSTĪ: “SOVJETIZĀCIJA” UN TĀS “EKSPORTS” PĒC OTRĀ PASAULES KARA**

Ievads

20. gadsimta sākumā Pareizticīgās baznīcas stāvoklis Krievijā globāli mainījās: no valdošās valsts Baznīcas tā pārtapa par vajāto Baznīcu; pareizticīgā monarha vietā nāca vara, kas ieviesa ateismu. Taču oficiālos dokumentos (gan valsts, gan Baznīcas) tika ziņots, ka PSRS nenotiek nekādas vajāšanas ticības dēļ, ka Baznīca beidzot ir kļuvusi brīva. Pēc Otrā pasaules kara Krievijas Pareizticīgā Baznīca aktīvi iesaistījās starptautiskajā politikā, propagandējot un izvirzot Padomju valsts idejas, kurās “reliģiozais” saistījās ar vienu vārdu – “(savu laiku nodzīvojusi) palieka”. Kas notika Baznīcā, kura pastāvēja autoritārā, ateistiskā valstī? Krievu emigrantu literatūrā bija plaši izplatīts jēdziens “sarkanais patriarhāts”, “sarkanie metropolīti”. Krievijas Pareizticīgā Baznīca un tās klērs, salīdzinājumā ar citām konfesijām un to garīdzniekiem, cieta no padomju režīma visvairāk. Terminu “sovjetizācija” zinātnē sāka izmantot, analizējot PSRS ietekmi uz Austrumeiropas valstīm kultūras, ekonomikas un politikas jomā; turpretī Krievijas historiogrāfija, vēl jo vairāk – baznīcas vēsturnieki šo jēdzienu nelieto. Centieni

izšķirt konkrētā laikmeta parādības krievu pareizticībā, kas radušās tiešā padomju valsts institūciju ietekmē, un “sovjetizācijas” jēdziena ieviešana, ļaus vēstures pētniekiem nākotnē kaut kādā mērā rast skaidrojumu pret-runīgajām parādībām baznīcas dzīvē PSRS.

### Sovjetizācijas jēdziens krievu pareizticībā

Tā ir sarežģīta parādība, kas vieno izcelsmes un virzienu ziņā dažādus procesus:

- 1) Sociālistisko ideju izplatīšana Baznīcas vidē un revolucionāro cīņas metožu pārnese uz Baznīcas vidi.
- 2) Baznīcas vadības un struktūru pielāgošanās jaunajai, padomju, īstenībai. Tieši šis process izraisīja vislielāko kritiku radikāli noskaņotajā monarhistiskajā emigrācijas Baznīcā, kura uzskatīja par neiespējamiem jebkādas kompromisus ar padomju varu, ņemot vērā tās “pret Dievu vērstu cīņas raksturu” (oriģinālā – “*богоборческий характер*”).
- 3) Apzināta valsts varas politika, kas vērsta uz sviru, pēc tam arī institūtu meklēšanu nolūkā pakļaut Baznīcu savai kontrolei un izmantot to savās – kā iekšpolitiskās, tā arī starptautiskās – interesēs. Šeit jāuzsver varmācīgu varas metožu (sākot ar tiešām represijām un beidzot ar latentu diskrimināciju) un nelīdztiesīga dialoga savienojums. Varas ietekmes uz Baznīcas institūtiem specifiskas pamatā bija sākotnējais kristīgās un komunistiskās ideoloģijas naidīgums; reliģijai, Baznīcai un reliģiskās apziņas paudējiem oficiāli nebija vietas padomju sabiedrībā.
- 4) Baznīcas vadības veiktā padomju varas izvirzīto uzdevumu translēšana un eksports. Šeit jāņem vērā pirmsrevolūcijas mantojums: Baznīcas stāvoklis pirmsrevolūcijas laikā un tās atbalsts imperatora varas ideoloģiskajam konceptam. Baznīcas vadība asimilēja padomju ideoloģiju kopā ar pierasto “Tēvijas interešu” aizstāvēšanu. Šajā gadījumā Baznīca uzstājās kā padomju ideoloģijas, sociālistiskās celtniecības, padomju dzīvesveida u.tml. propagandas rupors.

- 5) Valsts un Baznīcas savstarpējo attiecību un Baznīcas iekšējās kārtības padomju modeļu pārnese uz citu valstu Pareizticīgajām Baznīcām.
- 6) Pareizticīgie pieņēma, adaptēja pastāvošos sociālistiskās valsts un padomju sabiedrības institūtus, praksi un vērtības.

### Sovjetizācijas procesa galvenie vēsturiskie posmi

**1917. gads – 20. gadsimta 20. gadu vidus.** Visās Krievijas Pareizticīgās Baznīcas dzīves jomās 20. gadsimta sākumā bija vērojama nopietna krīze, ko asi apzinājās laikabiedri.<sup>1</sup> Visaktuālākā bija Baznīcas administratīvās sistēmas, draudzes garīdznieku tikumiskā un materiālā stāvokļa krīze, krīze bīskapu un baltās garīdzniecības, kā arī krīze Baznīcas un laicīgās sabiedrības savstarpējās attiecībās. 1917. gada Februāra revolūcija stimulēja kardinālas pārmaiņas Baznīcā, tās ieguva nosaukumu “Baznīcas revolūcija”.<sup>2</sup> Visas eparhijas pāršalca garīdznieku un laju ārkārtas kongresi, draudzes dzīve demokratizējās. Stihiski bija sākusies laju aktivizēšanās Baznīcā un vēlēšanu ieviešanas process (notika eparhiju arhiereju ievēlēšana, eparhiju un dekanātu padomju izveidošana, klosteru pārvaldnieku izvēlēšana) noritēja lielā mērā paralēli demokrātijas attīstībai valstī, kā arī sakrita ar antiklerikālu un sekulāru noskaņojumu vairošanos sabiedrībā.<sup>3</sup>

Pirmais “sovjetizācijas” posms Baznīcā, šajā gadījumā ar to saprotam vēlētu vadības orgānu (padomju) izveidi analogiski sabiedrības struktūrām, sākās 1917. gada februārī. Jau tolaik pareizticīgās garīdzniecības vidē bija vērojama šķelšanās pēc politiskām interesēm un pastāvēja galēji, kaut arī skaitā nelieli grupējumi, kas atbalstīja sociālistiskās revolūcijas idejas.

<sup>1</sup> Firsov S.L. *Russkaja Cerkov' nakanune peremen* (konec 1890-ch –1918 gg.). Moskva, 2002, s. 639.

<sup>2</sup> Rogoznyj P.G. *Cerkovnaja revolucija 1917 goda* (Vysšee duhovenstvo Rossijskoj cerkvi v bor'be za vlast' v eparchijach posle Fevral'skoj revoljucii). St. Peterburg, 2008, s. 224.

<sup>3</sup> Babkin M.A. (Hrsg.) *Rossijskoe duhovenstvo i sverženie monarchii v 1917 godu*. (Materialy i archivnye dokumenty po istorii Russkoj pravoslavnoj cerkvi). Moskva, 2008, s. 632.

Piemēram, Viskrievijas Demokrātiskās pareizticīgās garīdzniecības un laju savienības kongress notika 1917. gada septembrī ar lozungu “Visu varu padomēm!”. Soli pa solim sākās attiecību saasināšanās Baznīcā. Baznīcas iekšējo dzīvi Krievijā paralizēja Baznīcas un valsts attiecību neatrisināto jautājumu komplekss, tāpat Baznīcu kā kopienu un institūciju plosīja atšķirīga attieksme pret sabiedriskajām un politiskajām parādībām toreizējā Krievijas sabiedrībā. Ņemot vērā visus šos faktoros, bija vajadzīgi neatliekami risinājumi Baznīcas konsolidēšanai, ko spēja paveikt tikai koncils. Šīs cerības un gaidas tika liktas uz 1917. gada 15. augustā atklāto Viskrievijas Vietējo koncilu, kam Krievijas Pareizticīgās Baznīcas vēsturē nebija precedenta vērienīguma, cienīguma un autoritātes ziņā. Interesants ir fakts, ka no 564 koncila deputātiem 299 bija laji. Vietējais concils pieņēma virkni lēmumu, kas bija vērsti uz concilā pieņemtās politiskās iniciatīvas ieviešanu un attīstību Baznīcā. Concils piešķīra plašas pašpārvaldes tiesības draudzēm, sankcionēja sieviešu aktivizēšanu, brālību un citu baznīcas un sabiedrisko iniciatīvu virzīšanu. Taču pret Baznīcu izvērsto vajāšanu dēļ neizdevās īstenot koncila reformas. Krievijas Pareizticīgā Baznīca izrādījās pilnībā nesagatavota sevis kā institūcijas aizsardzībai kritiskos brīžos.

Īsts “sovjetizācijas” izrāviens notika pirmajos padomju varas gados kustībā, kura guva apkopojosu nosaukumu “*обновленчество*” jeb “atjaunošanās” un kas skāra galvenokārt baltās garīdzniecības pārstāvjus.<sup>4</sup> Tos vadīja gan vēlme pielāgoties jaunajiem politiskajiem apstākļiem, gan arī tieksme radikāli mainīt Baznīcas dzīvi un ieņemt vadošās pozīcijas Baznīcas vadībā. Kustība nebija strukturizēta, tajā bija pārstāvēti dažādi novirzieni: “Dzīvā baznīca”, “Baznīcas atdzimšanas apvienība”, Senās apustuliskās baznīcas draudžu savienība (*СОДАЦ – Союз общин Древле-Апостольской Церкви*), “Reliģisko darba kopienu apvienība”, “Brīvā Darba Baznīca”; “Petrogradas progresīvās garīdzniecības grupa”.<sup>5</sup> “Atjaunošanās” kustības

<sup>4</sup> Krasnov-Levitin, A.Ē./Savrov, V.M. *Očerki po istorii russkoj cerkovnoj smuty*. 20-e-30-e gg. XX veka. Kĵunshacht, 1978, s. 25.

<sup>5</sup> Pēdējos gados Krievijā ir publicēti vairāki sistemātiski pētījumi par šo Atjaunošanās kustību. Sk.: M. Škarovskis (1999), I. Solovjovs (2002), D. Golovuškis (2009).

līderi paziņoja par pilnīgu un bezierunu atbalstu Padomju varas politikai un, pakļaujoties politiskās pārvaldes spiedienam, kas izvirzīja uzdevumu paplašināt konfliktus Baznīcas vidē, 1922. gadā pārgāja uz aktīvu cīņu ar patriarhālo Baznīcu, pieprasot patriarham Tihonam atteikties no Baznīcas vadīšanas un nodot to pašu izveidotajai augstākajai Baznīcas pārvaldei. Tieši šīs kustības pārstāvji apsūdzēja Baznīcas augstāko vadību “kontr-revolucionārisma” un monarhisko spēku atbalstīšanā, kas nozīmēja tiešu represiju izvēršanu pret bīskapiem un to atbalstītājiem – garīdzniecību un lajiem. Tiesas paraugprāva pret Petrogradas metropolītu Venjaminu (kurš atteicās atbalstīt agrāk viņam tuvā garīdznieka Aleksandra Vedenska grupas darbību), pēc kuras sprieduma 10 cilvēki tika notiesāti uz nāvi nošaujot, kļuva par asiņainu robežu pareizticīgo sabiedrības šķelšanā.

Tas, ka 1923. gada sākumā kustības dalībnieki (“*obnovļenci*”) un politiskās pārvaldes vadītāji apzinājās kustības kā “padomju” Baznīcas (atbīdot baznīcas reformu programmu uz dibenplānu) vēsturisko lomu, kļūst skaidrs no piedāvājumiem otrajam šīs kustības koncilam – “izslēgt kanoņiskos jautājumus no apspriešanas sfēras” un “koncilā demonstrēt padomju varas un dekrēta par Baznīcas nodalīšanu no valsts svinīgu atzīšanu, un notiesāt Tihonu”.<sup>6</sup> “Obnovļenci” kļuva par padomju varas ruporu, apsūdzot savus mazāk elastīgos ticības biedrus “neatļaidīgā tieksmē uzspiest Baznīcai monarhijas institūciju pamatu glābātājas un slepenu reakcionāru, valstiski politiskās iekārtas balsta lomu”.<sup>7</sup> Kustības līderi kopā ar politiskās pārvaldes darbiniekiem uztautāja Baznīcas vadības publiskās darbības sfēras, kuru nepieciešamību padomju vara izjuta visas pastāvēšanas laikā, t.i., – sirdsapziņas brīvības demonstrēšana PSRS; cīņas izvēršana ar emigrantu Baznīcas struktūrām un savu struktūru izveidošana aiz robežas; sociālistisko ideju atbalstīšana un izvirzīšana starptautiskajā sabiedrībā; varai nevēlamu Baznīcas darbinieku diskreditēšana un izrēķināšanās ar viņiem.

<sup>6</sup> [http://krotov.info/acts/20/1920/1922\\_6.htm](http://krotov.info/acts/20/1920/1922_6.htm) (skat.10.10.2015).

<sup>7</sup> Dejanija III Pomestnogo sobora provoslavnih cerkvei na teritorii SSSR//Vestnik Svecheneho Sinoda – 1926, Nr. 6, s. 13–14.

**1923. gads – 20. gadsimta 30. gadu beigas.** Nākamais sovjetizācijas posms saistīts ar patriarhālās Baznīcas vadības evolūciju – tā sāka demonstrēt lojalitāti pret jauno varu, ko izraisīja arī tieksme izvairīties no Baznīcas sabiedrības dalīšanas pēc politiskā principa, kas faktiski bija atjaunotāju darbības būtība. Kompromisa politika, kuru piekopa patriarhs Tihons, bija formulēta vairākos viņam piedēvētos dokumentos, kas bija adresēti Baznīcas sabiedrībai, t.i., – Paziņojumā (1923)<sup>8</sup> un Testamentā (1925)<sup>9</sup>. Par jaunās varas un tās likumīguma atzīšanas demonstrācijas apoteozi kļuva metropolīta Sergija (Stragorodska)<sup>10</sup> 1927. gada “Deklarācija”, kas ziņoja par Baznīcas legalizācijas noteikumiem Padomju valstī (kā tos sauca Baznīcas vadība). Tēze “mēs vēlamies būt pareizticīgie un tajā pašā laikā apzināties Padomju Savienību kā savu pilsonisko tēvzemi, kuras prieki un sekmes ir arī mūsu prieki un sekmes, bet tās neveiksmes ir arī mūsu neveiksmes”, uz ilgu laiku satrieca Baznīcas politisko apziņu. Deklarācijā Baznīcas vadība izvirzīja prasību ievērot lojalitāti pret Padomju valdību un kā noteikumu – atrasties Maskavas patriarhāta jurisdikcijā (tas attiecās arī uz ārzemju struktūrām), kā arī izteica valdībai “visas tautas priekšā mūsu pateicību [...] par tādu uzmanības parādīšanu pareizticīgo iedzīvotāju garīgajām vajadzībām” un solīja neizmantojot “mums parādīto uzticību ļaunprātīgi”.

Baznīcas vadības pilnīgs un bezierunu atbalsts valstiski politiskajai sistēmai, Padomju valdības uzdevumu pildīšana nekādi neietekmēja valsts represiju raksturu pret garīdzniecību un ticīgajiem. 1929. gadā, izvērsoties kolektivizācijai un industrializācijai, valstī tika pieņemts “Nolikums par reliģiskām apvienībām”,<sup>11</sup> kas darbojās PSRS (ar dažām modifikācijām) līdz padomju perioda beigām. Tas izslēdza visas reliģiskās aktivitātes formas (izņemot dievkalpojumus, ko īpaši šim nolūkam paredzētajās ēkās veica

<sup>8</sup> Gubonin, M. (Hrsg.) *Akty svjatejšego patriarcha Tichona i pozdnejšie dokumenty o preemstve vyššej cerkovnoj vlasti. 1917–1943 gg.* Moskva, 1994, s. 296–297.

<sup>9</sup> Turpat, s. 361.

<sup>10</sup> Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' i kommunističeskoe gosudarstvo. 1917–1941. *Dokumenty i fotomaterialy.* Moskva, 1996, s. 224–228.

<sup>11</sup> Postanovlenije VCIK i SNK RSFSR ot aprēlja 1929.goda “O religioznych obshinah”// *Zakonodatelstvo o religioznych kultur.* M., 1971, s. 83–97.



“kulta kalpotāji”) ārpus legālā lauka robežām. “Lielā terora” periodā sistematiskām represijām tika pakļauta visu konfesiju garīdzniecība un ticīgie (“baznīcu kalpotāji un sektanti”) neatkarīgi no viņu lojalitātes līmeņa pret padomju valdību.<sup>12</sup>

**1939.–1958. gads.** Jaunu krievu pareizticības sovjetizācijas posmu iezīmēja Otrā pasaules kara sākums, kad 1939. gadā PSRS iekļāva savā sastāvā teritorijas ar lielu pareizticīgo iedzīvotāju skaitu. No četriem palikušajiem valdošajiem arhieriem divi devās kā ekzarhi uz pievienotajām teritorijām nolūkā kontrolēt un unificēt Baznīcas dzīvi saskaņā ar Maskavas patriarhāta noteikumiem. 1943. gadā PSRS tika izveidots īpašs orgāns, kura uzdevums bija kontrolēt reliģisko dzīvi valstī un veidot Baznīcas starptautisko darbību.<sup>13</sup> Līdz ar šī orgāna izveidošanu sovjetizācija pareizticībā iegūst institucionalizētu raksturu. 1945. gadā ievēlētais Maskavas patriarhs Aleksijs I (Simanskis) “stingri ieņēma konsekventu, vairāk nekā lojālu pozīciju attiecībā uz padomju varas iekšpolitiku un ārpolitiku”. PSRS ietekmes izvirzīšana ārzemēs kļuva par galveno padomju valsts un Baznīcas hierarhijas mijiedarbības virzienu.<sup>14</sup>

**1958.–1988. gads.** Nākamais Baznīcas dzīves sovjetizācijas posms iekrita “Hruščova reformu” periodā, kad Komunistiskās partijas galvenie spēki bija vērsti uz jaunā, sociālistiskā cilvēka audzināšanu, sakarā ar to tika izvērsta arī antireliģiskā kampaņa, kuras gaitā notika arī ideoloģiskā reliģijas un reliģisko darbinieku diskreditēšana un cīņa ar reliģiskām ceremonijām un to aizstāšana ar pilsoniskām jeb laicīgām.<sup>15</sup> Ar vairāku normatīvo aktu palīdzību, aizbildinoties ar cīņu pret personības kulta sekām, tika mainīta zemāko reliģisko struktūru organizācijas iekārta, bija mēģinājumi ar dažādiem paņēmieniem atņemt Baznīcai ierastos finanšu un iztikas avotus.

<sup>12</sup> Stalinizm v sovetskoj provinci: 1937–1938 gg. Massovaja operacija na osnove prikaza No.00447//B. Bonvech., M., Rosspen, 2008.

<sup>13</sup> Chumachenko, T.A. Gosudarstvo, pravoslavnaja cerkov, veruishije: 1941–1961, M., 1999, s. 241.

<sup>14</sup> Bolotov S.V. *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' i meždunarodnaja politika SSSR v 1930–1950-ch godov.* Moskva, 2011, s. 313.

<sup>15</sup> Skarovskij M.V. *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' pri Staline i Chruščeve* (gosudarstvenno-cerkovnye otnošenija v SSSR v 1939–1964 godach). Moskva, 2005, s. 215.

Šajā laikposmā notika kadru maiņa kā ierēdņu vidē, kas bija atbildīgi par mijiedarbību ar reliģiskajiem institūtiem, tā arī augstākajā Baznīcas vadībā, kas palika vadošās pozīcijās līdz pat padomju perioda beigām.<sup>16</sup> Valsts ciniskais pragmatisms izpaudās Baznīcas aktivitāšu starptautiskajā paplašināšanā, kas principiāli palielinājās, sākot ar 1958. gadu. Kaut arī, Hruščovam atkāpjoties no amata, apsīka administratīvais spiediens uz reliģiskajām kopienām, tomēr šajā periodā ieviestie administratīvā spiediena paņēmieni – Baznīcas struktūru kontrole, kadru izvēles metodikas un Baznīcas vadības starptautiskās darbības mehānismi darbojās līdz pat t. d. perestroikai.

Pareizticības sovjetizācijas un tās labprātīgas kultivēšanas ideoloģiskā līmenī kvintesence rada atspulgu postpadomju perioda darbos, kas nāca klajā Ļeņingradas metropolīta Ioanna (Sničeva) vārdā, Konstantīna Dušenova publikācijās, Staļina godināšanas veidošanā utt.

## Sovjetizācijas vektori

### a) Izmaiņas Baznīcas organizācijas struktūrā

Krievijas Pareizticīgās Baznīcas (KPB) vēstures iepriekšējā Sinodālā perioda (1700–1917) mantojums lielā mērā veicināja “sovjetizācijas” procesu. Baznīcas iekļaušanās valsts organismā, ierēdniecības ievērojamā loma Baznīcas vadībā, kā arī līdzdalība monarha kā personas un patvaldības kā institūta sakralizācijā noveda pie tā, ka KPB nebija neatkarīgas un autonomas vadības pieredzes un tā nespēja iedomāties sevi ārpus valsts sistēmas.

Baznīcas koncilu prakses neesamība, visu baznīcas vadības jautājumu risināšana no augšas (to darīja Sinodes virsprokurora aparāts), kā arī tas, ka Baznīca pildīja valsts uzliktās funkcijas, tostarp ideoloģiskās un policijas funkcijas, kļuva par iemeslu krīzei, kuru asi izjuta sabiedrība. Tāpat arī atšķirība starp bīskapu un garīdznieku materiālo un tiesisko stāvokli bija asas apspriešanas objekts, kas sabiedrībā izraisīja negatīvu attieksmi pret šādu situāciju.

<sup>16</sup> Marčenko A. *Religioznaja politika sovetskogo gosudarstva v gody pravlenija N.S. Čruščeva i ee vlijanie na cerkovnuiu žizn' v SSSR*. Moskva, 2010, s. 328.

Baznīcas administratīvā iekārta neņēma vērā atsevišķu impērijas daļu vēsturisko, kultūras un etnisko savdabību. Īpaši asi etniskais jautājums skāra Gruzijas un Ukrainas pareizticīgo Baznīcas struktūras. Ukrainā situācija pasliktinājās arī uniātu jautājuma dēļ, kura risināšanā aktīvi piedalījās Krievijas impērijas Iekšlietu ministrija.

1905.–1906. gadā Baznīcā Pirmskoncila periodā tika apspriestas Baznīcas vadības pilnveidošanai nepieciešamās reformas. Taču patvaldība nebija gatava ļaut Baznīcai īstenot sistēmiskas reformas un koncila sasaukšana kļuva iespējama tikai pēc 1917. gada Februāra revolūcijas. Pirmais pasaules karš un revolūcija kalpoja par Baznīcas krīzes katalizatoru, saasināja sociālo un idejisko pretestību garīdzniecībā, parādīja kolosālo plaisu starp garīdzniecību un draudzi. Pagaidu valdība forsēja reformu procesus, ieviešot bīskapu ievēlēšanu, negaidot Koncila sasaukšanu.

1917.–1918. gadā Vietējais Koncils izstrādāja vadības reformas, kas bija vērstas uz Baznīcas krīzes pārvarēšanu un kanoniskas Baznīcas administratīvās iekārtas radīšanu.<sup>17</sup> Koncils balstījās uz Krievijā pastāvošās tiesiskās valsts modeli un iespēju sasaukt Koncilus kā augstākos Baznīcas vadības orgānus, kuru sastāvā tiktu iekļauti bīskapi, klerikāļi un laji. Patriarhs ar Sinodi un izveidoto jauno orgānu – Augstāko Baznīcas Padomi bija pakļauti Koncilam. (1917. gada 7. decembra definējums par Svēto Sinodi un Augstāko Baznīcas Padomi.) Koncils bija spiests izbeigt darbību, nepaveicis iecerēto. No izveidotajiem jaunajiem institūtiem un iecerētajām reformām būtībā tika īstenota tikai viena – tika atjaunots patriarhāts. Šis institūts saliedēja Baznīcu, un pirmie padomju varas uzbrukumi bija virzīti tieši pret to kā pret monarhistisku institūtu.

Oktobra revolūcijas laikā radusies boļševiku atklāti naidīgā pozīcija jau pirmajos uzbrukumos Baznīcai izslēdza to no visām sabiedriskās dzīves jomām, atstāja ārpus likuma Baznīcas hierarhiskās struktūras. Padomju likumdošana ar 1918. gada 20. janvāra Tautas komisāru padomes izdoto Dekrētu atdalīja “Baznīcu no valsts un skolu no baznīcas” un atņēma

<sup>17</sup> Beljakova E. V. *Cerkovnij sud i problemi cerkovnoj zhizni*. M.: Duhovnaja Biblioteka, 2004, s. 234.

“Baznīcai un reliģiskām biedrībām” juridiskās personas un īpašuma tiesības, juridiski vairs netika pieļauta jēdziena “Baznīca” izmantošana.<sup>18</sup> Šajā dekrētā no Baznīcas institūtiem tiek minētas tikai “Baznīcas un reliģiskās biedrības”, kas pakļautas “kopīgiem nolikumiem par privātām biedrībām un savienībām”. Valsts vara neatzina Baznīcas tiesības uz iekšējo autonomiju.

20. gadsimta 20. un 30. gados padomju reliģiskā politika bija vērsta uz Baznīcas kā organizācijas struktūru iznīcināšanu, Baznīcas īpašumu likvidēšanu, hierarhiskās vadības šķelšanu nolūkā maksimāli destabilizēt Baznīcas vidi un, izmantojot dažādas metodes (sākot ar teroru un beidzot ar pāraudzināšanu), maksimāli mazināt ticīgo skaitu. Viskrievijas Ārkārtas komisijas orgāni atbalstīja “obnovļencus”, nedodot iespēju patriarhālajai Baznīcai sasaukt Koncilu. Valsts vara pilnībā kontrolēja tās darbību līdz pat 1923. gadam. Baznīcas augstākās vadības orgānus neregistrēja, padomju varas institūcijas izsūtīja trimdā cilvēkus no patriarha tuvākā loka, patriarha Tihona ieceltos vietniekus arestēja, jebkurus mēģinājumus sarīkot Baznīcas Koncilu un izveidot vadības struktūras, kas pretotos “obnovļenciem”, nežēlīgi pārtrauca.

Metropolīta Sergija 1927. gada Deklarācijā par nozīmīgu sasniegumu savstarpējās attiecībās ar Padomju valdību bija minēts, ka valsts vara atzina pagaidu Sinodi un patriarha ieceltos vietniekus, jo, pateicoties tam, “mūsu Pareizticīgajai Baznīcai Padomju Savienībā ir ne tikai kanoniska, bet arī saskaņā ar valsts likumiem pilnīgi legāla centralizētā vadība”. Taču 20. gadsimta 30. gadu beigās Pareizticīgās Baznīcas struktūra PSRS bija praktiski paralizēta, bet reliģiskajai dzīvei lielā mērā sāka piemist “pagrīdes” raksturs.

Otrā pasaules kara gados situācija principiāli mainījās: valsts vara sāka aktīvi piedalīties PSRS Pareizticīgās Baznīcas hierarhiskās struktūras veidošanā. 1945. gadā KPB vadības statūti, kurus apstiprināja Tautas komi-sāru padome, bija klajā pretrunā ar 1929. gada “Nolikumu par reliģiskām

<sup>18</sup> Dekret o svobode sovesti, cerkovnih i religioznh obshestvah 20. janvarja (2. febrālja) 1918.g.//RPC i komunisticheskoje gosudarstvo. 1917–1941. *Dokumenti i fotomateriali*. M.: BBI, 1996, s. 25–27.

apvienībām”.<sup>19</sup> Saskaņā ar statūtiem Baznīcā tika veidota stingra hierarhiski autoritāra struktūra, kas izslēdza vēlēšanas, koncilus un baznīcas vadības caurspīdīgumu. Izveidotajai KPB struktūrai vajadzēja: a) apvienot visas pareizticīgās struktūras, kas atradās 1939.–1945. gadā PSRS sastāvā nonākušajās teritorijās, vienotas vadības pakļautībā Maskavā; b) “legalizēt” reliģisko dzīvi PSRS teritorijā, t.i., iekļaut padomju likumdošanā pareizticīgās kopienas, kas par spīti vajāšanām iepriekšējā periodā turpināja darboties. Par vienu no 20. gadsimta 40. gadu valsts politikas maiņas iemesliem pētnieks A. Beglovs uzsver “pagrīdes” reliģiskās dzīves esamību, kuras “legalizāciju” veica valsts ar pareizticīgo hierarhu un garīdzniecības rokām.<sup>20</sup>

Nākamais valsts nežēlīgas iejaukšanās posms Pareizticīgās Baznīcas iekārtā notika “Hruščova vajāšanu” periodā 20. gadsimta 50. un 60. gadu mijā, kad vislielāko pārveidošanu pārcieta “zemākās” struktūras (draudzes), par oficiālu ieganstu izmantojot baznīcas vadības “demokratizēšanu”. KPB lietu padomes jaunais priekšsēdētājs V.A. Kurojedovs, pieprasot Baznīcas augstākajai vadībai draudzes pārziņa vadīšanas funkcijas nodot izpildu orgānam, paziņoja: “Mūsu patiesi demokrātiskajā zemē, kurā valsti vada tauta, nav pieļaujama vienas personas diktatora vara, kas vēl ir saglabājusies reliģiskajās kopienās. Pēdējā laikā, lai iesaistītu sabiedrību valsts pārvaldē, tika paplašinātas vietējo varas orgānu tiesības, balstoties uz pārvaldes sabiedrisko īstenošanas principiem mākslas un fizikultūras, sabiedriskās kārtības sargāšanas organizācijās.”<sup>21</sup>

1961. gada reformas gaitā draudzes vadība tika nodota vietējās varas kontrolētajam “divdesmitniekam” un tā izpildorgānam. Daudzos gadījumos pie faktiskās draudžu vadības nonāca vietējās varas orgānu (vai pilnvarotās personas) iecelti cilvēki, kas bija pilnīgi ārpus Baznīcas vides un kas ieviesa

<sup>19</sup> Luchterhandt, Otto: *Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche*. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung. Abhandlungen des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien. Band. XXX. Köln, 1976.

<sup>20</sup> Plašāk šo tēmu sk.: Beglov A.: *V poiskach «bezgrešnych katakomb»*. *Cerkovnoe podpol'e v SSSR*. Moskva, 2008.

<sup>21</sup> KFVA, f. 6991, 2. apraksts, 309. l., 4. lpp.

savu, dažreiz nežēlīgu, kārtību un no kuru patvaļas bija atkarīgs garīdznieks.<sup>22</sup> Izpildorgānu locekļi deva “parakstus par neizpaušanu”, bet tieši viņi vāca un nodeva izpildkomitejām (vai citiem pārbaudītājiem) datus par personām, kuras veica rituālus; šie pilnvarotie arī atslēdza un aizslēdza baznīcas ēkas. Šo amatu pievilcības cēlonis bija lielais ienesīgums, kas stimulēja dažāda veida afēristus ieņemt vietas Baznīcas struktūrās. Tāpat Baznīcas darbinieki labprātāk sadarbojās ar korumpētiem ierēdņiem vai izpildorgānu locekļiem nekā ar idejiskām personībām. Caur šo korumpētību sovjetizācija finansiāli saimnieciskajā Baznīcas dzīvē guva milzīgus panākumus, kuru sekas ir jūtamas vēl šodien.

Visa Baznīcas finansiāli saimnieciskā dzīve noritēja padomju ekonomikas “ēnu” sektorā, kas balstījās uz korupciju un neformāliem personiskiem sakariem. Liela naudas plūsmas daļa gāja garām oficiālajiem kanāliem, par ko liecina permanentie izpildorgānu locekļu ziņojumi vienam par otra, Baznīcas pārziņu utt. pārkāpumiem un amorālo uzvedību.

Baznīcas vadības sovjetizācija izpaudās tādas sistēmas izveidē, kurai vertikālajā līmenī bija raksturīga stingra hierarhija Baznīcas vadībā, tā bija neaizstājama, noslēgta, bet horizontālajā līmenī tai bija raksturīga sakaru neesamība, atsvešinātība, nekoordinētība un neuzticība, “autonomija” no hierarhiskajām struktūrām. Valsts atzina reliģiskos centrus, pirmkārt, lai valsts varas izvēlētie konfesiju pārstāvji aktīvi piedalītos starptautiskajā darbībā. Viņiem bija jāuzlabo PSRS tēls starptautiskajā arēnā un jāorganizē kontakti dažādās Baznīcas un politiskās sistēmas aprindās. Otrkārt, lai demonstrētu sirdsapziņas brīvības esamību PSRS. Treškārt, lai baznīcas vadība kontrolētu garīdznieku un ticīgo reliģisko aktivitāti, lai ar valsts atbalstu veiktu kulta kalpotāju un ticīgo “audzināšanas darbu”, lai īstenotu ierobežojoši represīvu valsts politiku pret nevēlamām personām. Priestera pārceļšana uz citu kopieni vai draudzi, aizliegums veikt dievkalpojumus, garīdznieka titula atņemšana, – visas šīs soda sankcijas (lai arī to aizliedza likumdošana), ko veica baznīcas vadība, deva varas orgāniem ērtu iespēju “sovjetizēt” Baznīcas dzīvi.

<sup>22</sup> Ukaz Prezidiūma Verhovnogo Soveta RSFSR ot 19dekabrja 1962 g.

Paralēli tam visas varas orgānu pūles bija vērstas uz garīdznieku ietekmes mazināšanu draudzēs, kā arī uz garīgās aizgādības saiknes minimizēšanu starp draudzēm un Baznīcas vadību. Tāpēc nebija atļauti bīskapu apmeklējumi savu eparhiju draudzēs, dažādu kopienu garīdznieku kopīgi dievkalpojumi. Bīskapi nedrīkstēja bez pilnvarotās personas sankcijas īstenot garīdznieku pārcelšanu un iecelšanu. Garīdznieka pārvēršanai par algotu kalpotāju, aizliegumam viņam piedalīties kopienas organizatoriskajā un saimnieciskajā darbībā – tam bija jānošķir ticīgie no draudzes ganiem un jānodrošina reliģisko biedrību skaita sarukšana. Tāpat var runāt par to, ka apzinātai divējādu vai paralēlu vadības struktūru izveidei bija jārada noteikti šķēršļi. Pareizticīgajā Baznīcā tās bija: eparhijas arhierejs – eparhijas sekretārs, draudzes garīdznieks – reliģiskās kopienas izpildorgāns (vecākais). Vēl viens veids, kā vājināt Baznīcas monolītumu, bija piespiedu kārtā iekļaut tajā Grieķu katoļu Baznīcas struktūras, tā bija atzīta kā sociālistiskai valstij naidīga. Lai saglabātu vienotību (nedalāmību) un stabilitāti, Baznīcas vadītāji bija spiesti sadarboties ar valsts varu un balstīties uz to.

Baznīcas organisma šķelšana, nepieļaujot dzīvu vertikālo un horizontālo saikņu veidošanos, korumpētu zemāko struktūru izveidošana, uzskatu nostiprināšana par reliģisko darbību kā par profesionālu darbību, kuru varēja īstenot reģistrētas reliģiskas kopienas algota persona, lai apmierinātu tās “reliģiskās vajadzības”, pēc tam, kad valsts varas pārstāvis bija devis atļauju veikt šādu darbību; pārrāvums starp profesionālo garīdzniecību un ticīgajiem – tie ir galvenie sovjetizācijas vektori baznīcas organizācijas iekārtā.

#### b) Garīdzniecības kadru veidošana

Padomju varas principiāls panākums bija garīgo skolu un izglītoto pareizticības teologu likvidēšana. Baznīcas teoloģiskā doma un izglītība bija stipri iedragāta, un 1930. gada sākumā Padomju Savienībā tā jau bija pilnīgi iznīcināta; praktiski bija pilnīgi likvidēti klosteri, iznīcināti klosteru pētnieciskie institūti. Tai pašā laikā lozungs “Kadri risina visu” bija ļoti aktuāls padomju varas sauklis Baznīcas dzīvē.

20. gadsimta 20. gados padomju vara izturējās pret garīdzniecības kadriem divējādi: pirmkārt, ar to personu starpniecību, kuras ir lojālākas pret

jauno valsts iekārtu un kuras ir gatavas sadarboties, arī idejiski, – ietekmēja Baznīcu, un, otrkārt, aģentu iesūtīšana Baznīcas aprindās un kompromitējošas informācijas vākšana par Baznīcas vadību, lai manipulētu ar šo institūciju. Jau 1920. gada beigās partijas vadītāji secināja, ka politikā ir jāizmanto šķelšanās Baznīcas iekšējā opozīcijā, kuru pārstāv baltās garīdzniecības liberāļi. Padomju varas institūcijas 1923.–1925. gadā visādi atbalstīja “obnovļencu” kustības pārstāvjus, īpaši “tihonovcus”.<sup>23</sup> Metropolita Sergija (Stragorodska) laikā izdevās panākt, ka ieslodzītie bīskapi tika padzīti no savām katedrām un viņu vietā iecelti citi. Lielā terora laikā tika likvidēta lielākā daļa pirmsrevolūcijas bīskapu; masu represijās iekļuva arī “obnovļenci”, kurus no likvidācijas nenosargāja ne deklarētā lojalitāte pret valsts varu, ne arī spēlētā aģentu loma.<sup>24</sup>

Trīs faktori principiāli ietekmēja garīdzniecības kadru sovjetizāciju: represēto, salauzto un iebiedēto garīdznieku esamība; “obnovļencu” garīdznieku iekļaušana pareizticīgo klērā; Rietumukrainas garīdzniecības izplatīšanās pa visu Savienību. Reliģiskās politikas izmaiņas PSRS Otrā pasaules kara laikā radīja nepieciešamību veidot lojālu kulta kalpotāju sastāvu, tāpēc valstī bija atvērtas vairākas garīgās mācību iestādes, ko atzina padomju varas iestādes un kuru skaits bija visai minimāls Hruščova laikā. Ierobežotai garīgo skolu atjaunošanai bija pragmatisks raksturs: lai ātri apmācītu nākamos klērus, kuru ļoti trūka. 1970. gadā PSRS darbojās jau divas garīgās akadēmijas (Sergijev Posad un Ļeņingradas) un trīs semināri (Sergijev Posad, Ļeņingradas un Odesas) pareizticīgo baznīcu kalpotāju sagatavošanai. Mērķis – nelegālu (tas nozīmē, valsts nekontrolējamu) garīdznieku sagatavošanas izskaušana, jo citādi nebūs iespējas ietekmēt klēru locekļus, – tas bija svarīgs arguments, lai saglabātu garīgo skolu minimālo skaitu.

Ja padomju varas pirmajos desmit gados nevēlamās personas represēja, tad vēlāk, īpaši aizejot aizsaulē vecākās paaudzes cilvēkiem, 1940. gadā

<sup>23</sup> Svешеник Михаил (Польский). *Polozhenije Cerkvi v sovestkoi Rossii. Oчерk bezhавshего iz Rossii svechenika*. Jerusolim, 1931 g.

<sup>24</sup> Dokumenti Gosarhiva Rossijskoi Federacii o represijah protiv obnavlencheskogo duhovenstva i mirjan vo vtoroi polovine 1930. g. // *Otechestvinnije arhivi*, Nr. 6, 2009.



valsts institūcijas koncentrēja savu uzmanību uz to, lai veidotu sev izdevīgu “kulta kalpotāju kadru sastāvu”. KPB Padomes analitiskajos ziņojumos tika deklarēts, ka kulta kalpotāju kadru sagatavošana ir ļoti nozīmīga iekšējās ideoloģijas jomā un ārpolitikas interešu sfērā. Baznīcas kadru sagatavošana, pilsoniskuma, patriotisma, cienīgas attieksmes pret likumdošanu par reliģiskajiem kultiem audzināšana ieguva īpašu nozīmi.<sup>25</sup> Plašu popularitāti Rietumos guva 1976. gada PSKP Centrālās komitejas ziņojums par veicamajiem darbiem reliģiskajā jomā.<sup>26</sup> Ziņojumā bija izteiktas rūpes par garīgo skolu stāvokli un tika piedāvāti šādi pasākumi: kontrole un pastiprināta ietekme uz vadošo kadru un pasniedzēju izvēli, lai mazinātu viņu aktivitāti un nepieļautu fanātiski noskaņotu personību ienākšanu šajā laukā, mācību plānu pārskatīšana un jaunu mācību līdzekļu ieviešana. Liels uzsvars tika likts uz vajadzību organizēt politisko darbu ar skolēniem. Šāda veida stratēģiskie ziņojumi, kas apliecina varas neapmierinātību ar esošo situāciju, parādījās līdz pat padomju perioda beigām.

Tomēr var teikt, ka bija divi ietekmīgi garīdzniecības sovjetizācijas kanāli: armija un garīgās mācību iestādes. Līdz padomju perioda beigām valsts drošības orgāni tiecās veidot savu aģentūru garīgajā vidē, tomēr jautājumam par to, cik lielā mērā aģentūras darbība bija sovjetizācijas kanāls, vajadzētu veikt rūpīgāku izpēti. Tomēr svarīgi ir atzīmēt, ka visiem Baznīcu kalpotājiem un reliģisko kopienu divdesmitnieku dalībniekiem vajadzēja sadarboties ar valsts drošības dienesta orgāniem, kuri pirmajā tikšanās reizē pieprasīja parakstu par informācijas neizpaušanu.

Nākamo garīdzniecības kadru sovjetizācija notika mācību iestādēs šādā veidā:

- Principiāli svešu elementu atsijāšana, iestājoties un mācoties garīgajā mācību iestādē.

Ierēdņi bija atlasījuši tās personu kategorijas, kuri nevarēja iekļūt augstskolās savas pretpadomju orientācijas dēļ, un lielā konkursa dēļ

<sup>25</sup> KFVA, f.P-6991, 6.apraksts, 2458.l. 91.lpp.

<sup>26</sup> Strikker, G. (Hrsg.): *Pravoslavnaja Cerkov' v sovetskoe vremja (1917-1991). Materialy i dokumenty po istorij otnošenij meždu gosudarstvom i Cerkov'ju. Moskva 1995.*

šī atsijāšana bija kā kaut kas ikdienišķs. Pareizticīgo mācību iestādēs par pamatu atteikumam tikt uzņemtam tika minēti šādi raksturojumi: “starp personām, kurām atteikts, ir cilvēki ar spilgti izteiktām psihiskām novirzēm, fanātiķi, disidenti, krasi noskaņoti pret padomju varu, sodītie par sociālistiskās mantas zādzību un huligānismu, personas, kuru vecāki un tuvi radnieki bijuši saistīti ar nacistu bandām Ukrainas okupācijas laikā, bijuši fašistu līdzskrējēji u.tml.”.<sup>27</sup> Stingri atsijāja personas ar augstāko, īpaši humanitāro izglītību, virsniekus, partijas biedrus. Tomēr var izsecināt, ka padomju sistēmas korupcijas esamība varēja veikt korekcijas ideoloģijas stingrībā. It īpaši spilgti tā vērojama gadījumos ar Rietumukrainas iedzīvotājiem, kuri aktīvi stājās pareizticīgo garīgajās mācību iestādēs. Dokumentos ir redzama nostāja ierobežot Rietumukrainas abiturientu uzņemšanu, jo viņu vidē ir neveselīga atmosfēra – negatīva attieksme pret padomju esamību.<sup>28</sup> Tomēr līdz 1980. gadu vidum Rietumukrainas iedzīvotāji praktiski veidoja garīgo mācību iestāžu skolēnu lielāko daļu.<sup>29</sup> Šī situācija tika skaidrota ne tikai ar augstu reliģiozitātes līmeni Rietumukrainas novados, bet arī ar varenu Rietumukrainas pareizticīgo garīdznieku klanu esamību (tai skaitā arī Maskavā un Ļeņingradā). Acīmredzot pētāmajā periodā ierēdņiem galvenais bija nepieļaut mācīties garīgajos semināros inteliģences pārstāvjiem no Krievijas centrālajiem apgabaliem, jo ar viņiem bija grūtāk sadarboties nekā ar lauku iedzīvotājiem no Rietumukrainas. Pareizticīgo mācību iestādēs šajā laikposmā absolūti dominēja lauku iedzīvotāji no Rietumukrainas.

- Audzinašanas darbs mācību laikā, attiecīgās domāšanas, darbības, uzvedības veida apgūšana. Tas, ka semināristu lielākais vairums bija no mazizglītotām ģimenēm, kuriem aiz muguras ir tikai padomju skola, zināmā mērā atviegloja viņu audzināšanu. Visās garīgajās mācību

<sup>27</sup> KFVA, f.P-6991, 6.apraksts, 2459.l., 52. lpp.

<sup>28</sup> KFVA, f. P-6991, 6. apraksts, 248. l., 100. lpp.

<sup>29</sup> KFVA, f. P-6991, 6. apraksts, 3128. l., 98. lpp.

iestādēs audzēkņus audzināja politiskās lojalitātes un patriotisma garā. Garīgajās mācību iestādēs galvenie mācību priekšmeti bija – PSRS vēsture, PSKP vēsture, Konstitūcija un mācību priekšmets, veltīts likumdošanai par kultiem. Šo disciplīnu materiāli obligāti bija saistāmi ar kārtējiem notikumiem gan iekšējā, gan starptautiskajā dzīvē, ar mūsdienu politiskā un ekonomiskā stāvokļa svarīgāko norišu analīzi, ar padomju tautas desmitās piegādes plānu izpildes atspoguļošanu – ziņoja pilnvarotais Ļeņingradas apgabālā A. Žariņovs.<sup>30</sup> Visai bieži Padomes pilnvarotie reliģijas lietās arī paši mācīja šos priekšmetus. Semināros obligāta bija audzēkņu patriotiskā audzināšana – šajā nolūkā mācību iestādes vadība un pilnvarotais kopīgi izstrādāja un apstiprināja kultūrpatriotiskā darba plānu. Patriotiskā audzināšana pareizticīgo ukraiņu garīgajās mācību iestādēs tieši bija saistīta ar pareizticības identitātes veidošanu.<sup>31</sup>

Lai īstenotu valsts dalību lojālo kadru atlasē, visā padomju laikā darbojās garīdzniecības valstiskā reģistrācija. Tā bija ietekmīga valsts iedarbības svira uz reliģiskajām kopienām – bez valsts reģistrācijas iegūšanas jebkura līmeņa kulta kalpotājs nedrīkstēja veikt nekādas reliģiskas darbības. Valsts instancēs iegūtā reģistrācija ļāva garīgajai personai nodarboties ar reliģiskajām darbībām speciāli atvēlētās vietās, kur dzīvo konkrētās reliģiskās kopienas pārstāvji. Draudi zaudēt reģistrāciju bija svarīgākais valsts instanču piekoptais ietekmēšanas un manipulāciju līdzeklis un nozīmīga iespēja ierobežot pareizticības garīdznieku aktivitāti. Reģistrācijas atteikšana atsevišķiem garīdzniecības pārstāvjiem bija veids, kā paātrināt reliģisko apvienību izjukšanu (it īpaši pareizticīgo un katoļu), jo kulta kalpotāju neesamība bija viens no formāliem pamatojumiem, lai reliģisko apvienību izņemtu no reģistra. Garīdznieks tika pieņemts ar draudzes vadības lēmumu (slēdzot līgumu), lai veiktu savus profesionālos pienākumus.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> KFVA, f. P-6991, 6. apraksts, 1721. l., 5. lpp.

<sup>31</sup> KFVA, f. P-6991, 6. apraksts, 2459. l., 54. lpp.

<sup>32</sup> Edelstein Georgij, prot. *Zapiski selskogo sveshenika*. M., RGGU, 2005, s. 369.

## c) Vērtīgu orientieru un ideoloģisko nostādņu pieņemšana

Obnovļenci bija pirmie, kas demonstrēja padomju retorikas izmantošanu Baznīcas vidē. Viņu publiskajām runām un teorētiskajām izstrādņēm bija raksturīgs, pirmkārt, revolucionāro ideju aktīva izmantošana, lai radītu patiesi kristīgo baznīcu, tās mūsdienīgošana, atziņa par permanentās revolūcijas nepieciešamību Baznīcas dzīvē. Obnovļencu kustības domātāji, saprotot jaunās varas ateistisko raksturu, tomēr izvirzīja lozungu, lai konceptuāli atbalstītu sociālismu, jo revolūcija un ar to atnākusi padomju vara izdarīja to, ko nevarēja Kristīgā Baznīca savas divu tūkstošgadu ilgā pastāvēšanas laikā – viņi pietuvināja seno cilvēces sapni par vienlīdzību un laimīgu dzīvi uz zemes.<sup>33</sup> Konceptija “Kapitālisms ir nāves grēks” bija piedāvāta kā sākums kolektīvai atbrīvošanai visām Kristus patiesību falsifikācijām.<sup>34</sup> Obnovļencu servilisms, saskaņā ar viņu teorētiskajām nostādņēm, pirmkārt, bija maza un nenozīmīga parādība uz nākamo globālo notikumu fona, un obnovļencu atziņu par Baznīcas pakļaušanu valstij vajadzēja uzskatīt, pēc V.B. Titlova vārdiem, kā iekšējo pilsoņu pakļaušanos. Tikai šādu pakļaušanos ņēma vērā jaunā Baznīca.<sup>35</sup> Otrkārt, obnovļenci uzstājīgi deklarēja solidaritāti ar valsts varu, izvēloties sabiedrotos un ienaidniekus. Tas izplatījās kā uz iekšējām, attiecībā pret Baznīcu, struktūrām un personām, tā arī attiecībā pret Baznīcas locekļiem. Obnovļenci bija pirmie, kuri gāja uz norobežošanas ar ārzemju Baznīcas pārstāvjiem un demonstrēja gatavību aizstāvēt Padomju valsts intereses ārpolitikā.

1923. gada aprīlī – maijā obnovļencu otrajā koncilā pieņemtie atzinumi ir svarīgi, lai saprastu sovjetizācijas procesa vērtīgos orientierus un nostādnes, kuras pēc tam realizēja KPĻ oficiālā vadība. Koncils apgalvoja, īpaši to, ka visa pasaule ir sadalījusies divās šķirās – kapitālisti-ekspluatatori un proletariāts – un paziņoja par kristiešu lomas svarīgumu šajā socialistiskajā cīņā: “Koncils vērsas ar nicinājumu pret starptautisko un tēvijas kontr-revolūciju, nosoda to ar visu savu reliģiski ētisko autoritāti. Koncils aicina

<sup>33</sup> Dejanija II Vserossijskogo sobora Pravoslavnoi Cerkvi. Billuteni. M., 1923, s. 12.

<sup>34</sup> Vvedenskij A. Apologetičeskoje obosnovanije obnavlenchestva//*Vestnik Svjesbenogo Sinoda*. 1925, Nr. 1, s. 21.

<sup>35</sup> Titlinov V.B. *Novaja cerkovj*. M., 1922., s.33

katru godīgu kristieti – Krievijas pilsoni – vienotā frontē ar Padomju valdību priekšgalā cīnīties ar pasaules sociālās netaisnības ļaunumu.” A. I. Venskis nolasiya referātu par tēmu “Par Baznīcas attieksmi pret sociālo revolūciju”, kurā Padomju valsts tika pasludināta par sociālās taisnības aizstāvi. Koncils sūtīja arī sveicienus Krievijas republikas valdībai, partijai un strādnieku – zemnieku varas augstākajam vadonim V. I. Leņinam, gāza patriarhu Tihonu un atņēma viņam mūka kārtu, apsūdzot viņu kalpošanā kontrrevolūcijai un saucot ticīgos kontrrevolucionārai cīņai ar padomju varu, kādēļ gāja bojā 1000 cilvēku. Koncils atcēla arī patriarha institūtu kā cerības neattaisnojošu un Baznīcas lietām kaitīgu iestādi. Jau šajā koncilā tika izteikti tādi ziņojumi, kas starptautiskajā limenī bija ļoti noderīgi un nepieciešami padomju varai, pirmkārt, par to, ka Padomju Krievijā nevajag Pareizticīgo Baznīcu, otrkārt, par visu ārzemju locekļu atšķiršanu no Baznīcas, treškārt, pa sadarbību ar varu morālo sasniegumu palielināšanu pilsoņu dzīves labklājībai. Ideja “Baznīcas glābšana”, piekopjot kompromisu ar valsti, kļuva par dominējošo motīvu, lai attaisnotu obnovļencu darbības Maskavas patriarhāta baznīcas vadībā.

1927. gadā metropolīta Sergija izdotajā Deklarācijā tika formulēts atzinības princips padomju valstij par iespējām, kas tiek dotas Baznīcai un ticīgajiem PSRS, solidaritāte cīņā ar iekšējiem un ārējiem ienaidniekiem, kas, starp citu, nozīmēja bezierunu valsts tiesību uz represijām un bezalternatīvās iekšējās politikas atzīšanu.

1940. gada vidū varas publicētajā Baznīcas rokasgrāmātā sāk aktīvi propagandēt padomju ideoloģiju un vērtību sistēmu. Sociālistisko ideju deklarāciju dīvains savienojums ar rusofilisma un impēriskajām koncepcijām ieskanējās metropolītu Nikolaja (Jaruševiča), Grigorija (Čukova) un viņu mazāk nozīmīgu kolēģu runās. Grāmata “Patiesība par reliģijām Krievijā”, kura izdota 1942. gadā, tika tulkota daudzās valodās un ar padomju pārstāvju palīdzību izsūtīta pa visu pasauli, bija valsts un baznīcas vadītāju veiksmīgas sadarbības ideoloģiskajā sfērā pirmā bezdelīga. Arhīva materiāli par ārējā vidē nepieciešamo dokumentu saskaņošanu norāda uz baznīcas darbinieku un padomju ierēdņu ciešo sadarbību, kopīgi radot dokumentus, kas virzīti uz PSRS ārpolitikas jomas aktivitāšu nodrošinājumu. Krievu

emigrantu novērojumi par to, ka “uz kurienu neaizbrauca sarkanais tanks, tur ticis sarkanais metropolīts”, ataino jaunu sovjetizācijas eksportu, ko veic Maskavas patriarhāta pārstāvji.

Kā spilgtu un talantīgu “komunistiskās kristietības” jeb “Baznīcas sociālismā” ideju virzīšanas figūru jāmin metropolīts Nikodims (Rotovs), kura darbība baznīcā parāda jaunu sovjetizācijas posmu krievu pareizticībā. Bez viņa kristīgo un komunistisko ideju līdzāspastāvēšanas koncepciju starptautiskajā arēnā attīstīja arī protohiereji V. Borovojs, L. Voronovs, P. Sokolovskis, teologs N. Zabolotskis, kuru darbos bija sniegts sociālistisko ideju un pasaules sociālās pārkārtošanas teoloģisks pamatojums. Nikodima (Rotova) laikā KPĻ izvērta ļoti aktīvu starptautisku darbību. Deklaratīvā (oficiālā) KPĻ oficiālo pārstāvju starptautiskās aktivitātes 20. gadsimta 60.–80. gados ir spilgtākais Baznīcas politikas sovjetizācijas piemērs, jo tās galvenais uzdevums bija Padomju valsts ārpolitisko interešu virzīšana vairākos virzienos: – sociālistisko ideju virzīšana starptautiskās reliģiskās aprindās; – kristīgās miera kustības kontrole un virzīšana; – ārzemju Krievu Pareizticīgās Baznīcas struktūru neitralizēšana un diskreditēšana; – ārpolitiskajā līmenī nepieļaut jautājuma apspriešanu par ticīgo vajāšanu un reliģiskās dzīves ierobežojumiem Padomju Savienībā.

Ir svarīgi atcerēties, ka pati par sevi aktīva starptautiska dalība, iepazīšanās ar Baznīcu un ticīgo stāvokli ārzemēs, teoloģisko zināšanu paplašināšana – vienlaikus bija arī Baznīcas izdzīvošanas līdzeklis ateistiskā valstī, tās kadru teoloģiskā līmeņa paaugstināšana deva iespēju veidot “tirgošanās” sistēmu ar autoritāro varu.<sup>36</sup>

Principiāls šī sovjetizācijas posma moments ir ne tik daudz teoloģisku doktrīnu radīšana (kuras turklāt bieži vien bija otršķirīgas), kas pamatoja sociālistisko ideju pārākumu, cik ateistiskās valsts bezierunu atbalstīšana visās tās iniciatīvās, Baznīcas darbinieku aktīvā dalība “ideoloģiskajā cīņā” ar kapitālistisko vidi, ko pavadīja apzināti pastāvīgi meli par to, ka PSRS ne-

<sup>36</sup> Beglov A., Belyakova N. International Activity of the Russian Orthodox Church during the Cold War. The results and the future prospects of study// *Christian World Community and the Cold War. International Research Conference* / Ed. Julius Filo. Bratislava, 2012, pg. 27.

notiek ticīgo vajāšanas. Metropolīts Nikodims ticēja iespējai likt varai izjust labumu no Pareizticīgās Baznīcas klātbūtnes sabiedriski politiskajā dzīvē un, saskaņā ar viņa mācekļu atmiņām, bieži teica: “Mēs vēl sagaidīsim to laiku, kad Politbiroja sēde sāksies ar lūgšanas “Carju nebesnij” dziedāšanu”.

Baznīcas vadības sovjetizācija izpaudās arī tādā veidā, ka tā bija iekļauta padomju nomenklatūras ikdienas sadzīvē un saņēma no režīma zināmus labumus un privilēģijas. Tā Maskavas patriarhāts ieguva savrupnamu Čistij šķērsielā, kurā agrāk tika izvietots Vācijas konsulāts, vasarnīcu Peredelkinā, valsts automašīnas, tā darbinieki saņēma pārtikas preces speciālajos veikalos un tika apkalpoti PSKP CK poliklinikā.

Pēckara periodā bija vērojama vēl kāda svarīga parādība, kas, bez šaubām, bija sovjetizācijas produkts: neskaitot teorētisku, idejisku valsts nostādņu atbalstīšanu un popularizāciju, par normu kļuva Baznīcas darbinieku piedalīšanās arī kvazirelīģiskos padomju rituālos – laicīgajos svētkos, ceremonijās, valsts augstākās vadības apsveikumos ievērojamos atceres pasākumos. Šīm darbībām bija jābūt par zīmi lojalitātei pret valsts varu, bet tās arī rādīja Baznīcas vadības institūciju patieso vēlmi pilnīgi saplūst ar sociālistisko sabiedrību. Piemēram, Baznīcas vadība obligāti piedalījās padomju svētku oficiālajās ceremonijās – 1. maijā, 7. novembrī (apmeklēja pieņemšanas Kremli par godu Oktobra revolūcijai), 9. maijā (nolika vainagus pie mūžīgās uguns).

Patriarhs Aleksijs I (Simanskis) savās vēstulēs 1. maiju sauca par “gaišo dienu”, “mums visiem kopīgajiem 1. maija svētkiem”. Tā 1948. gada 30. aprīlī viņš rakstīja G. Karpovam: “Dārgais Georgij Grigorjevič! Sveicu Jūs 1. maijā – visu strādājošo svētkos. Arī sevi es neizslēdzu no šīs kategorijas un man ir liels prieks, ka mans darbs lielā mērā savijas ar Jūsu darbu un ka šis mūsu kopīgais darbs tiek veikts par labu ne tikai Baznīcai, bet arī par labu mūsu Dzimtenei”.<sup>37</sup> Kādu laiku KPB izdotajos “Pareizticīgās Baznīcas kalendāros” 1. maijs tika izcelts kopā ar lielajiem Baznīcas svētkiem.

<sup>37</sup> Pisma metropolita Aleksija I v Sovet po delam Russkoj provoslavnoj cerkvi pri Sovete narodnih komissarov – Sovete ministrov SSSR. 1945–1970gg. M., ROSSPEN, 2009. T.1. 1945–1953 gg., s. 370.

Baznīcas vadība piedalījās padomju vadoņu kulta atbalstīšanā un veidošanā. Piemēram, Maskavas patriarhāta žurnālā un Baznīcas kalendārā tika atzīmētas Ļeņina “piemiņas” dienas, bet pirmajā Maskavas Patriarhāta žurnāla numurā (1950. gadā) bija publicēts raksts ar nosaukumu “Baznīcas piedalīšanās ar lūgšanām J.V. Staļina 70 gadu svinībās”,<sup>38</sup> kurā bija uzskaitīti gan vadoņa nopelni un teikti viņam adresēti slavas vārdi, gan arī ziņots, ka par viņa labklājību “Krievu Baznīcas ļaudis lūdās visos pareizticīgajos dievnamos 1949. gada 21. decembrī”. Metropolīts Grigorijs (Čukovs) piedāvāja Staļina sēru aizlūguma šādu formu: “Par Padomju Savienības Augstākā Vadoņa, nesen aizgājušā Josifa, dvēseles atdusu”. Tas skanēja 1953. gada martā mirušā piemiņas dievkalpojuma laikā Ļeņingradas Garīgās akadēmijas baznīcā.

No vienas puses, runa ir par kādu varai adresētu “slavas vārdu” žanru, kas izkopts pareizticības tradīcijā, no otras puses, “cita Dieva” kalpotāju daļības pakāpe kvazireliģiskos vadoņu kultos, ko apzināti radījis antireliģiskais režīms,<sup>39</sup> rada dziļu neizpratni. Vispārsteidzošākais ir tas fakts, ka daļa Baznīcas sabiedrības noticēja apgalvojumam: ”Mums, baznīcas ļaudīm, ir jāpateicas Staļinam par viņa līdzjūtīgo attieksmi pret mūsu Baznīcas vajadzībām; katru Baznīcas jautājumu, kas saskaras ar valstiskām sfērām, viņš atrisina Baznīcai labvēlīgā nozīmē. Viņš ir mūsu Svētās Baznīcas uzticams aizstāvis.”

### Padomju modeļa transfēra centieni Austrumeiropas baznīcās

PSRS karaspēka virzīšanās uz priekšu Austrumeiropas teritorijā Otrā pasaules kara gaitā un PSRS centieni nostiprināt savu ietekmi reģionā, kur atradās spēcīgas, sabiedriski un politiski nozīmīgas kristiešu baznīcas, radīja nepieciešamību nodibināt mijiedarbību Baznīcu institūtu līmenī; Maskavas patriarhāta pārstāvji 1942. gadā uzsāka darbu ar Austrum-

<sup>38</sup> <http://archive.jmp.ru/page/index/19500110.html>

<sup>39</sup> Firsov S.L. *Perevojnutaja reliģija: sovetskaja mifologija i komunističeskij kult*// [www.orthodoxia.org](http://www.orthodoxia.org)



eiropas pareizticīgajiem iedzīvotājiem (vēršanās pie Rumānijas garīdzniecības, uzsaukums “Visiem kristiešiem Dienvidslāvijā, Čehoslovākijā un citās zemēs un tautām, kas nīkst fašistisko okupantu jūgā”). Slāvu zemju pareizticīgo iedzīvotāju un garīdznieku vidē tradicionāli dominēja pozitīva attieksme pret Krieviju un krievu pareizticību, kas bija sniegusi vērā ņemamu atbalstu slāvu brāļiem neatkarības cīņu periodā; ievērojams skaits Baznīcas hierarhu pārvaldīja krievu valodu, bija ieguvuši izglītību pirmsrevolūcijas Krievijas garīgajās skolās (piemēram, Rumānijas patriarhs Nikodims). Turklāt Baznīcas vadība cerēja ar Krievijas atbalstu atrisināt savas problēmas, piemēram, Bulgārijas Baznīca cerēja pārvarēt shizmu un iegūt oficiālu autokefāliju, bet serbu iedzīvotājiem bija negatīva attieksme pret katolicismu saistībā ar ustašu rīcību. KPVB vajadzēja arī veicināt Austrumeiropas valstu un PSRS konsolidāciju, balstoties uz slāvu kopīgo pareizticību. Serbijas Pareizticīgā Baznīca bija spēcīgs Krievijas Pareizticīgās Baznīcas ietekmes instruments ārzemēs. Krievu emigrantu darbības un ietekmes neitralizācija kļuva par svarīgu Maskavas patriarhāta uzdevumu. Analizējot Maskavas patriarhāta pārstāvju izvērsto un valsts varas atbalstīto procesu, būtu ļoti nepareizi reducēt šo darbību līdz parastai līdzdalībai PSRS ietekmes izplatīšanā un šo valstu “sovjetizēšanā”: Maskavas patriarhātam (MP) bija sena un bagātīga pieredze, kā slēptā veidā palīdzēt apspiestajiem pareizticīgajiem slāviem šajā reģionā. Maskavas patriarhāta vienmēr bija piemītusi vēlme dominēt austrumslāvu pareizticības vidē – pretēji Vatikānam un grieķiem. Kompleksu pasākumu virkne kā ietekmēt Pareizticīgās Baznīcas šajās zemēs bija jau pietiekami izstrādāta iepriekšējos gadsimtos, gan materiāli atbalstot tās un dodot tām literatūru, gan arī, apmācot garīdzniecību Krievijas mācību iestādēs.

Austrumeiropas valstīs Otrā pasaules kara pēdējos gados Padomju atbalstītie “tautas demokrātijas” piekritēji tiecās rast sabiedrotos Baznīcas vidē, izsakot vajadzību pēc tautas (jeb dzīvas) Baznīcas, cenšoties nodrošināt Baznīcas vadības lojalitāti. Jaunās varas labvēlīgas izturēšanās pret Baznīcu teorētisks kritērijs bija konfesiju vadības antifāšistiskās darbības pakāpe karalaikā, taču praksē situācija izrādījās daudz sarežģītāka. Deklaratīvā līmenī politiskie darbinieki, kas pārstāvēja “tautas demokrātijas”

partiju pozīcijas, savās nostādnēs orientējās uz modeļiem, tostarp arī reliģijas jautājumā, ko piedāvāja “vecākais brālis” – Padomju Savienība. Bulgārijas delegācija, kas 1944. gadā atbrauca uz PSRS, paziņoja savu vēlmi par Baznīcas un valsts attiecību pamatu ņemt modeli, kas darbojās Padomju Savienībā. Tajā pašā laikā “tautas demokrātijas aprindu” pārstāvji tiecās atbalstīt un stimulēt baltās garīdzniecības “demokrātiskās” savienības. Tādas organizācijas bija radītas 1945.–1947. gadā Rumānijā, Bulgārijā un Dienvidslāvijā. Bulgārijā Garīdznieku savienība bija profesionālās kultūrāli apgaismojošās un labdarības organizācijas pēctece, kas bija radusies 1903. gadā, savukārt Rumānijā un Dienvidslāvijā 1947. gadā šīs organizācijas parādījās pirmoreiz, un pētniece A. Volokitina pārliecināti raksta par šo organizāciju politiski angažēto raksturu.<sup>40</sup>

Kā padomju orientācijas piemērs kalpo arī “garīdznieku-demokrātu” grupa, kas izveidojās Rumānijā pēc valsts apvērsuma 1944. gada augustā Patriotu savienības paspārnē. Šī grupa, bet pēc tam Garīdznieku savienība, uzstājās par rumāņu un padomju tuvināšanos, deklarēja vēlmi izveidot ciešu kontaktu ar Maskavas patriarhātu un aktīvi interesējās par reliģijas stāvokli PSRS. A. Volokitina atklāja dokumentus par padomju pārstāvju uzmanības pievēršanu šīs savienības darbībai. Konkrēti, padomju puses pārstāvji bija fiksējuši bulgāru un serbu Baznīcas vadības vilktās paralēles ar “demokrātiski orientētiem” garīdzniekiem un padomju “obnovļencu” kustību. Tomēr ir grūti runāt par krasām domstarpībām starp šo savienību un oficiālo Baznīcas vadību, kas Bulgārijā, Serbijā un Rumānijā piesardzīgi vadīja dialogu ar jauno varu, netiecās saasināt konfliktu ar “demokrātiski” noskaņoto balto garīdzniecību un piesardzīgi centās ievērot distanci ar Maskavas patriarhāta pārstāvjiem.

Padomju dokumentos fiksēts rumāņu garīdzniecības atbalsts demokrātiskajai fronteī vēlēšanās 1946. gada novembrī, “kad Rumānijas Pareizticīgā Baznīca saskaņā ar Nikodima norādījumu, kurš bija tikko atgriezies

<sup>40</sup> Volokitina, T., Murashko G., Noskova, A. *Moskva i Vostočnaja Evropa. Vlast' i cerkov' v period obščestvennyh transformacij 49-50 godov XX veka. Serija «Istorija stalinizma»*. Moskva, 2008.

no Maskavas, lielā mērā veicināja demokrātiskās frontes uzvaru”.<sup>41</sup> Patriarhs Aleksijs (Simanskis) un KPB lietu padomes priekšsēdētājs G.G. Karpovs tika apbalvots ar “Rumānijas Zvaigznes” ordeni.

Pateicoties aktīvajai Maskavas patriarhāta dalībai, ar Konstantinopoli izdevās atrisināt jautājumu par Bulgārijas Pareizticīgās Baznīcas statusa noregulēšanu. Svarīga loma jautājumā par tuvināšanos ar PSRS bija arī vietējo Baznīcu delegāciju vizītēm Padomju Savienībā, kur tās tika uzņemtas ar lielu svinīgumu un bagātīgi apdāvinātas, bet, atgriežoties mājās, tās apgalvoja, ka pilnībā orientējas “uz austrumiem, uz lielo un vareno Padomju Savienību, uz Krievu Baznīcu un Patriarhu Aleksiju”.<sup>42</sup>

PSRS tiešā iejaukšanās Austrumeiropas valstu reliģiskajā dzīvē bija vērojama līdz 1956. gadam, un šajā periodā var izšķirt šādu padomju dalības virzienus šo valstu Baznīcu darbībā: likumdošanas līmenī tika īstenota Baznīcas “atdalīšana” no valsts un skolas “atdalīšana” no Baznīcas, baznīcas īpašuma sekularizācija, ģimenes sfēras “izvešana” no Baznīcas ietekmes; Vatikāna ietekmes ierobežošana; tika stimulēta alternatīvu baltās garīdzniecības grupu izveidošana un atbalstīšana pretsvarā tradicionālajai konservatīvajai hierarhijai nolūkā šķelt un destabilizēt kopienas. “Sovjetizācija” noritēja divās plūsmās: caur oficiāliem padomju kanāliem, padomniekiem, PSRS pārstāvjiem un caur Maskavas patriarhāta pārstāvjiem; šie virzieni, lai arī bija deklarēti to mērķu vienotība, varēja dažreiz atšķirties un būt virzīti dažādos vektoros. Ja pirmā visniknākā un rupjākā PSRS iejaukšanās turpinājās līdz 1956. gadam, tad Maskavas patriarhāta ietekme pastāvēja arī turpmāk un tai bija daudz sarežģītāks iedarbības komplekss.

Droši vien visatklātākais sovjetizācijas “eksports” bija uz skaitā nelielo Čehoslovākijas Pareizticīgo Baznīcu, kas no Serbijas Pareizticīgās Baznīcas jurisdikcijas bija pārceļta uz Maskavas patriarhātu (tā ieguva autokefāliju no Maskavas 1951. gadā un lēmumu par to bija iepriekš pieņēmusi PSRS Ministru padome). Jaunās Baznīcas vadību uzņēmās padomju pilsonis metropolīts Eļevferijs (Voroncovs). Līdz ar situācijas “normalizāciju”

<sup>41</sup> KVSPVA, f. 17, 125. apraksts, 407. l., 131. lpp.

<sup>42</sup> Vasil'eva, O.Ju. *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v politike Sovetskogo gosudarstva v 1943–1948*. Moskva, 2001, s. 160.

jeb Čehijas Pareizticīgās Baznīcas un grieķu katoļu draudžu pārceļšanu tās jurisdikcijā nodarbojās tieši PSRS Ministru padomes KPB lietu padomes priekšsēdētājs G.G. Karpovs, kurš 1946. gada jūnijā pats personīgi apmeklēja Čehoslovākiju.

Nolūkā paplašināt Maskavas ietekmi pār Somiju tika veikts neatlaidīgs mēģinājums iekļaut Somijas Pareizticīgo Baznīcu Maskavas patriarhāta sastāvā (no Konstantinopoles jurisdikcijas), tādēļ tika piedāvāts izsaukt somu bīskapus Hermanu un Aleksandru uz Maskavu, "reorganizēt baznīcas pārvaldi Somijā" un "aizstāt somu bīskapus ar kandidātiem pēc Maskavas patriarhāta ieskatiem". Saskaņā ar KPB lietu padomes priekšsēdētāja vietnieka K.S. Beliševa viedokli, "realizējot šos pasākumus, Pareizticīgās Baznīcas darbība Somijā iegūs pienācīgu virzienu un var izdarīt lielu palpojumu cīņā ar vietējām šovinistiskām antipadomju noskaņām".<sup>43</sup> Taču politisko apstākļu izmaiņas un vietējās garīdzniecības stingrās nostājas dēļ šis mēģinājums neguva panākumus.

Kopumā, šķiet, grūti runāt par jebkādiem nopietniem panākumiem padomju modeļu pārņemšanā uz Austrumeiropas baznīcu reliģisko dzīvi. Tieši centieni pārņemt padomju modeļus, īpaši reliģiskajā dzīvē, izraisīja diezgan spēcīgu pretestību t.d. Austrumeiropā. Neslēpti naidīgā attieksme pret reliģiju padomju Krievijā un Maskavas patriarhāta pārstāvju kolaborācija ar padomju varu radīja vietējās Baznīcas vadības piesardzīgu reakciju, kas savukārt noteikti apgrūtināja sovjetizācijas procesa īstenošanu. Maskavas patriarhāta emisāru netaktiskā uzvedība 20. gadsimta 40. gadu vidū un viņu nevērīgā attieksme pret citām autonomajām Baznīcām, radikālās prasības, kuras tie izvirzīja Austrumeiropas valstu baznīcu vadībai, to eparhiju pārceļšana Maskavas patriarhāta jurisdikcijā izraisīja negatīvu reakciju. Skopjes metropolīta Josifa tēlainais izteiciens, ka pareizticīgie serbi, kaut arī piesēja savu mazo laivu, Serbu baznīcu, pie varenā krievu drednauta, tomēr vēlētos būt savā laivā pilnīgi patstāvīgi,<sup>44</sup> bija citēts padomju puses dokumentos, un tas atklāj grūtības, ar kādām negaidīti sa-

<sup>43</sup> KVSPVA, f. 82, 2. apraksts, 500. l., 57. lpp.

<sup>44</sup> KFVA, f. 6991, 1. apraksts, 18. l., 97. lpp.

skārās Maskavas Patriarhāta pārstāvji. Jāuzsver, ka katrā Austrumeiropas valstī un Baznīcā pastāvēja unikāla situācija, un tādēļ šķiet neiespējami vilkt kopsaucēju un izcelt vienotas attīstības shēmas. Pareizticīgajai Baznīcai Austrumeiropas zemēs bija iepriekšēja pastāvēšanas pieredze valstī kā ietekmīgā nacionālā organizācijā, un līdz komunistisko režīmu krišanai Pareizticīgā Baznīca šeit nekad nav bijusi tik ierobežota kā PSRS. Protams, bija izveidota stingra kontroles sistēma, tomēr tā ievērojamā mērā atveidoja pierasto iepriekšējā perioda Baznīcas un valsts attiecību modeli. Pareizticība šeit palika svarīgs konstrukts nacionālās un valstiskās identitātes radīšanai un translācijai. Neapšaubāmi, komunistiskās valdības ierobežoja valsts dalību publiskajā un ģimenes sfērā, taču austrumeiropiešu sabiedrībā noritēja sarežģīti modernizācijas, sekularizācijas procesi, kas nebija atkarīgi no PSRS. Atšķirībā no PSRS līdz Austrumu bloka pastāvēšanas beigām šeit “sovjetizācija” tika uztverta kā kaut kas svešs, ieviests no ārpuses un tādēļ vieglāk noraidāma. Mūsdienu konfesijālajā austrumeiropiešu historiogrāfijā tiek regulāri atkārtota tēze, ka pareizticības mūsdienu problēmas šeit lielā mērā ir Padomju Savienības iejaukšanās sekas Austrumeiropas baznīcu dzīvē.

Padomju pārskatu dokumenti rāda, ka Maskavas patriarhāta pārstāvjiem, kuri izvērsa savu starptautisko aktivitāti 20. gadsimta 40. gados, bija vieglāk atrast kopīgu valodu ar Austrumeiropas valstu partiju vadību nekā ar vietējiem pareizticīgajiem; lai pieņemtu vajadzīgo lēmumu, Maskavas patriarhāta pārstāvji varēja vienotā frontē ar valsts vadību izdarīt spiedienu uz vietējo Baznīcas vadību. Vēl pirms Otrā pasaules kara beigām KPVB vadībai bija dots uzdevums nodrošināt lojalitāti pret PSRS un izveidot Pareizticīgo Baznīcu vienotības sistēmu, un tieši tāpēc 1945. gada 22. maijā patriarhs Aleksijs tika nosūtīts Krievijas vēsturē nebijušā braucienā uz Svēto zemi un Kipru, tā gaitā viņš tikās ar Jeruzalemes, Aleksandrijas un Antiohijas patriarhiem. 20. gadsimta 40. gadu vidū Austrumeiropas pareizticīgās baznīcas bija vajadzīgas PSRS pārstāvjiem, lai nodrošinātu KPVB dominēšanu pareizticīgo pasaulē, kā arī lai varētu stāvēt pretī Vatikānam, nobīdīt sāņus Konstantinopoli un cīnīties ar politiski naidīgo KPVB ārzemēs.

Turpmāk “sovjetizācija” visvairāk skāra tieši Austrumeiropas Baznīcu vadības ārpolitisko darbību; tās nebija brīvas un tām bija atņemtas partnera balsstiesības lēmumu izstrādāšanā un pieņemšanā par piedalīšanos starptautiskās reliģiskās organizācijās. Nepieciešamība aizstāvēt “pareizticīgi sociālistiskās” koncepcijas, kuras tika atsūtītas no PSRS, nerādīja iespējas izstrādāt personisko pozīciju. PSRS pārstāvji monopolizēja un regulēja dalību ekumeniskajā kustībā, pārtvēra iniciatīvu miera aizstāvēšanas kustībā (vispilgtākais piemērs – Kristiešu miera konferences darbība, kuras ilggadējs vadītājs bija doktors Gromadka).

### Pareizticīgās baznīcas sovjetizācijas process pievienotajās teritorijās

Otrā pasaules kara iznākumā Padomju Savienības robežu veidošanās gaitā tās sastāvā galīgi iekļāvās Rietumukraina, Rietumbaltkrievija, Ziemeļbukovina, Besarābija, Aizkarpatija, Baltijas republikas, kur atradās pareizticīgās eparhijas (vai autonomās Pareizticīgās Baznīcas), kas bija iekļautas dažādu pareizticīgo baznīcu – Konstantinopoles, Polijas, Rumānijas, Serbijas – jurisdikcijā un kurām bija savas vietējās vēsturiski izveidojušās tradīcijas. Maskavas patriarhāts kardināli palielinājās arī tādēļ, ka 1946. gadā Ļvovas koncilā tam piespiedu kārtā tika pievienotas vēsturiskās Galīcijas grieķu katoļu eparhijas un 1949. gadā. – Aizkarpatu uniāti. Šīs pievienošanās pārvērta Maskavas patriarhātu par lielāko pareizticīgo baznīcu Austrumeiropā. Pēc to piespiedu iekļaušanas Maskavas patriarhāta sastāvā un pārvēršanas par parastām eparhijām bija vērojama Baznīcas vadības tieksme pakāpeniski unificēt Baznīcas pārvaldi, notika arī arhierēju sastāva nomaiņa un garīdzniecības tīrīšana.

Taču pievienotās teritorijas, īpaši Centrālā un Rietumukraina, kurās bija reliģiski aktīvi iedzīvotāji, daudz garīdznieku, liela tautas reliģiozitāte, kardināli izmainīja situāciju pašā Maskavas patriarhātā un ietekmēja Krievijas Pareizticīgās Baznīcas attīstību nākamajās desmitgadēs: ceturtdaļa KPB draudžu agrāk bija uniātiska. Pievienojot okupētās teritorijas

un atverot tajās pareizticīgos dievnamus,<sup>45</sup> 1946. gada jūlijā PSRS bija 13215 darbojošās pareizticīgo baznīcu un 61 arhierejs. Turklāt, ja kopā PSRS saglabājās 27% pareizticīgo dievnamu no to skaita 1916. gadā, tad Ukrainā saglabājās 70% (KPFSSR – 8%, Baltkrievijas PSR – 20%). Centrālās Krievijas eparhi pēc Staļina represijām 20. gadsimta 30. gados, baznīcu masveida slēgšanas, lauku kultūras un vides sagraušanas guva spēcīgu “rietumnieciski orientētās” garīdzniecības ietekmi visos baznīcas dzīves aspektos, sākot ar garīdznieku ārējo izskatu, dievkalpojumu noturēšanas un dziedāšanas veidu. Turklāt radās arī jaunas laju prakses. Tā kā šis process radās kā padomju reliģiskās politikas sekas, tas ir jāpiemin, taču diez vai ir korekti apgalvot, ka padomju politika bija vērsta uz rietumukraiņu reliģiozitātes izplatīšanos visā Padomju Savienībā.

Īpašu satraukumu Baznīcas vadībā izraisīja situācija no jauna pievienotajās Rietumu eparhijās, kurās turklāt liela daļa garīdznieku un laju bija piespiedu kārtā pievienoti pareizticības baznīcai no grieķu katolicisma. Maskavas patriarhs 20. gadsimta 40.–80. gados veica kompleksus pasākumus, lai unificētu Baznīcas dzīvi šajās eparhijās. Šo procesu, protams, ir grūti nosaukt vienkārši par sovjetizāciju. Tā bija arī rusifikācija un pravoslāvizācija (*православизация*) un cīņa ar tautas reliģiozitāti. Tomēr šķiet ļoti svarīgi saprast to, ka vairāku iemeslu dēļ partijas instances, piemēram, Ukrainā, centīgi cīnījās (un stimulēja to darīt pareizticīgo hierarhiju un garīdzniecību) ar tām reliģiskās dzīves parādībām, kuras viņi uzskatīja par uniātisma izpausmēm.

Rietumukrainas eparhijās pareizticīgās dzīves unifikācijas svešālais raksturs neatstāja vietu šaubām. Kā spilgts partijas aparāta varmācīgas iejaukšanās piemērs reliģiskajā dzīvē kalpo Ukrainas Komunistiskās partijas Centrālās Komitejas Aģitācijas un propagandas nodaļas vadītāja L. Kravčuka ziņojums (1982. gadā), kurā citstarp bija teikts, ka “daudzās pareizticīgajās kopienās [...] dievkalpojumi, rituāli, kulta darbības tiek veiktas uniātiski. Kulta praksē tiek atklāti lietota uniātu atribūtika, grieķu

<sup>45</sup> Škarovskij, M.V. *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' pri Staline i Chruščeve (gosudarstvenno-cerkovnye otnošenija v SSSR v 1939–1964 godach)*. Moskva, 2005.

katoļu dievkalpojumu literatūra”. L. Kravčuks piedāvāja pasākumu kompleksu, lai izskaustu “uniātu rituālus”, to skaitā veikt pārbaudes kopā ar KPB ekzarhu Ukrainas rietumu apgabalu pareizticīgo dievnamos nolūkā atsavināt “uniātu atribūtiku, literatūru”. Viņš arī piedāvāja “ar Maskavas patriarhāta Mācību komitejas starpniecību atrisināt jautājumu par kritikas pastiprināšanu pret uniātismu garīgo iestāžu mācību procesā, kā arī par to, ka nav lietderīgi norīkot kalpošanai šajās eparhijās absolventus, kas cēlušies no Ukrainas PSR rietumu apgabaliem”.<sup>46</sup> Par ierēdņu centieniem unificēt reliģisko dzīvi Rietumukrainā ar pareizticīgo hierarhu un garīdznieku starpniecību liecina pielikumā publicētais sarunas pieraksts ar Mukačevas un Užgorodas bīskapu Savu (Babinecu). Reliģiskās dzīves piespiedu sovjetizācija Rietumukrainā, pastāvīga iejaukšanās, aģentu iefiltrēšana Baznīcas struktūrās, – visas šīs parādības veicināja postpadomju telpā nebijuša starpbaznīcu un iekšējā baznīcas konflikta izvēršanos 20. gadsimta 80. gadu beigās, kas vēl joprojām nav pārvarēts.

## Noslēgums

Sovjetizācijas process ļoti ietekmēja organizatoriski administratīvo, kadru un publiski sabiedrisko Baznīcas dzīves pusi. Baznīcas pārstāvjiem vajadzēja piedalīties padomju ideoloģijas un padomju sistēmas vērtību popularizēšanā, izmantojot savu starpvalstisko darbību. Padomju režīms, kas ieviesa ateismu un kā mērķis bija likvidēt Baznīcu, paralēli veica arī Baznīcas institūtu sovjetizāciju – lai Baznīcas kalpotu tā interesēm. Šādas sovjetizācijas apstākļos Baznīcas organisms kļuva uzņēmīgs un nespēja pretoties sovjetizācijas totalitārajām represijām, kam īpaši bija pakļauti aktīvā garīdzniecība, mūki un laji. Padomju vara izmantoja kompleksus pasākumus Baznīcas vadības iespaidošanai – dažāda veida ticīgo un garīdznieku vajāšanas, šantāžu, dezinformāciju. Nākamais faktors, kas atvieglāja sovjetizācijas procesu, bija Baznīcas institūciju iekšējā krīze,

<sup>46</sup> UCVSOA (Ukrainas Centrālais Valsts Sabiedrisko Organizāciju Arhīvs), 1. f., 25. apraksts, 1403. l., 3.–4. l.



kādēļ Baznīca kā institūcija izrādījās pilnībā nepasargāta no valsts struktūru iejaukšanās.

Kristīgo vērtību sludināšana, ko turpināja veikt Baznīca, pati par sevi jau bija izaicinājums padomju sabiedrībai. Cilvēkiem, kuri izgājuši cauri represijām, bija stipra imunitāte pret padomju ideoloģiju. Sovjetizācija vispirms bija eksporta produkts, un sociālistisko ideju atskaņošana bija saistīta ar spēles noteikumiem, kurus saprata baznīcas pārstāvji, bet cilvēki to uztvēra kā kārtējo padomju sistēmas divkosību. Tomēr Baznīcas struktūras pielāgošana padomju sistēmai, tādu garīdzniecības kadru veidošana, kuri būtu gatavi bez ierunām piedalīties režīma ideoloģiskā nodrošināšanā, garīdznieku iekļaušana padomju privilēģiju sistēmā, – tas viss palīdzēja “sovjetisma” izplatīšanai konfesiju iekšienē, kuras dzīvīgums asi izjūtam mūsdienu Pareizticīgās Baznīcas dzīvē.

## **Orthodox Church in the Socialist Country, “Sovietization” and its “Export” after World War II**

### Summary

This paper deals with the transformation of the Orthodox Church during the Soviet regime and under the pressure of the Communist ideology.

In the concept of Sovietization, the author includes not only the export of the Socialist model of governance to the countries influenced by the Soviet Union after World War II, but also a set of interrelated elements, including the spread of Socialist and revolutionary ideas and methods in the Church and religious communities. This policy required from the Church leadership and ecclesial structures to accept process of adaptation to the new Soviet reality and the deliberate policy of the government. It was aimed at finding the instruments of control of the Church and the possibility of using this institution in Soviet ideological interests – both domestic and international; and adaptation by Orthodox believers of the values and practices of the Soviet Socialist state and secular society as a whole.

The study highlights the chronological stages of the Sovietization and notes that the process of Sovietization significantly affected the institutional, human and social side of public life of the Church.

The Soviet totalitarian regime and the atheism produced by it worked to destroy the Church, parallel to conducting the process of Sovietization

of Church institutions and instrumentalization of the Church in their own interests. The Church turned out to be susceptible organism towards the process of Sovietization, because of unprecedented total repressions of the most active clergy, religious and laity. A set of measures were used to pressure the Church leadership: the various forms of harassment, intimidation, misinformation.

Another factor that facilitated the process of Sovietization was the internal state of the Church, which was the result of living in the Synodal period as the “Office of the Orthodox Confession” and the lack of tradition of autonomy from the state. The Orthodox Church turned to be insecure towards intervention of state institutions. Representatives of the Russian Orthodox Church were forced to take part in the spread of the Soviet ideology and the Soviet system of values through international activities and media.

However, the obvious limitations of success of the Sovietization due to the incompatibility of Christian values preached by the Church and the existing Soviet ideology, and most importantly, dualistic practice of the Totalitarian Communist state. In general, the preaching of Christian values was a big challenge to Soviet society. Church community, especially people who suffered during the repressions, had a strong immunity against the Soviet ideology.

Sovietization was nothing but largely an “export product” and a voice of Socialist ideas. However, the transformation of the Church organizational structures in the USSR, the formation of the loyal clergy that would be ready to support unconditionally the regime and the ideology, inclusion of the ecclesial authorities in the system of Soviet privileges, generally contributed to the spread of Soviet ideas within the Church community. Besides, the vitality of this approach is strongly seen and felt in modern Russian Orthodox Church.

## INDIVIDUALITĀTES “MŪŽĪGĀ AKTUALITĀTE”: VIDUSLAIKU RENESANSE FENOMENOLOĢIJĀ

Indivīda un individualitātes tēma paradigmātiski tiek saistīta ar jaunlaiku Eiropu un cilvēka problēmas atklāšanu gan saistībā ar renesanses humānisma dzimšanu, gan saistībā ar indivīda un sabiedrības savstarpējām noteiksmēm, gan saistībā ar indivīda un subjekta kritisko pašpamatojumu Renē Dekarta, Imanuela Kanta u.c. filozofijā.

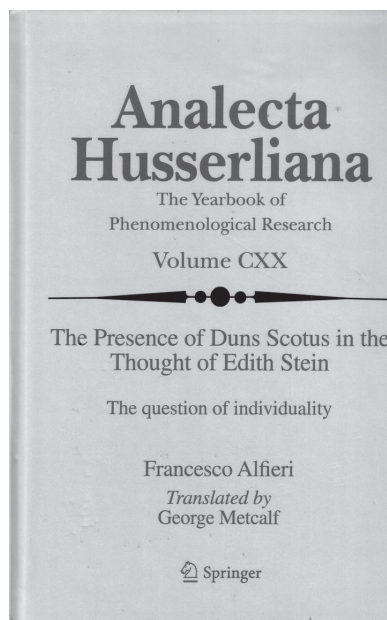
Tomēr 20. gadsimtā, un īpaši tā nogalē, parādās virkne pētījumu, kas atklāj un iezīmē indivīda tēmas dažādus pieteikumus jau viduslaiku vēstures posmā. Spilgts piemērs tam ir izcilā franču vēsturnieka Ārona Gurēviča darbs “Indivīds un sociums viduslaiku Rietumos”. Un pat 20. gadsimta sākumā fenomenoloģijas pamatlicējs E. Huserls subjektīvās laikapziņas un atmiņas pamatojumā vērsās pie Augustīna, bet fenomenoloģijas priekštecis F. Brentāno psihisko fenomenu raksturojumā izmanto sholastikas (sholastiskās loģikas) intencionalitātes nojēgumu, arī M. Heidegers pievēršas viduslaikiem darbā “Dunsa Skota kategoriju un nozīmes teorija” (Die Kategorie- und Bedeutungslehre des Duns Scotus).

Taču laikā, kad indivīda un subjekta viduslaiku izpratnes aktualitāte pamazām tiek aktualizēta modernajā filozofijā, paralēli ir norisinājusies arī humānisma un subjekta kā tāda pārvarēšana postmodernisma un postkontinentālajā filozofijā. Taču arī šis filozofijas meklējumu ceļš ir nonācis it kā strupceļā un filozofijā atkal ir vērojama atgriešanās (mūžīgā atgriešanās!) pie cilvēka, pie viņa situācijas un “novietojuma kosmosā” (ekoloģiskā

fona kontekstā), pie realitātes kā interpretācijas robežas un tās pamatojuma (U. Eko). Ne bez pamata arī 24. Pasaules filozofu kongress Pekinā 2018. gadā būs veltīts tēmai "Mācīties būt cilvēkam".

Šajā laikā un šajā kontekstā Springer izdevniecībā, sērijā *Analecta Husserliana*, ko ir iedibinājusi nesen mūžībā aizgājusi dzīves fenomenoloģe A.-T. Tymieniecka, ir nākusi klajā Frančesko Alfjeri, Romas Pontifikāta Laterāna universitātes filozofijas doktora, profesora un franciskāņu mūka filozofiski un sociāli aktuāla, teorētiski novatoriska, akadēmiski pamatota un nozīmīga grāmata par Duns Skota filozofijas klātbūtni E. Šteinas fenomenoloģijā.<sup>1</sup>

Grāmata atklāj individualitātes tēmu gan viduslaiku domātāja, gan E. Šteinas filozofijā, kura pamato daudzkārtaino cilvēciskās esamības individualitātes struktūru un tās pamatā esošo "kodolu" (*nucleus*), kas to padara ne tikai aktuālu, bet arī – mūžīgu (*infinite Being*), tas ir, skata to nevis kā nemainīgu, bet kā turpinošos būtiskumu (*continuous entity*), kā personas pilnīgu piepildījumu, saistītu un atvērtu citiem. Turklāt, tieši kodola esamība ļauj īstenoties konkrētajai aktualitātei nevis kā nebūtiskai, bet kā mainīgās individualitātes kopā saturošajam pavedienam un iesaista to kā būtisku elementu pasaules ontoloģiskajā būvē: "Mēs saskaramies ar dziļumu, kurā *Einzelsein* singularitāte ir saistīta ne tikai ar visām cilvēka



<sup>1</sup> F. Alfieri. The Presence of Duns Scotus in the Thought of Edith Stein. The question of individuality. *Analecta Husserliana*, Vol. CXX. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer Cham, 2015.

nejaušām iezīmēm, bet arī ar to būtisko un nereducējamo kodolu, kas ir katras aktualizācijas pamats,” secina autors (115. lpp.).

F. Alfjeri monogrāfiju veido ievads (to ir uzrakstījis ievērojamā fenomenoloģe, daudzu grāmatu autore, Romas Pontifikāta Laterāna universitātes profesore Andžela Alesa Bello), četras daļas, noslēgums un pēcvārds (ko ir uzrakstījis Gulio d’Onofrio). Perfekts ir arī akadēmiskais noformējums – ir dota pilna bibliogrāfija, kas ietver ne tikai Skota un Šteinas darbus, bet arī Šteinas arhīva Ķelnē, Huserla arhīva Lēvenē, Bavārijas Valsts arhīva Minhenē materiālus un Dunsu Skota codices (seno rokrakstu krājumus no Vatikāna bibliotēkas, Romas Sv. Isidora koledžas, *Todi Biblioteca Communale* indeks), kā arī Edītes Šteinas vēstuļu korespondenci.

Autors ir izmantotījis avotus, kas ir sarakstīti latīņu, vācu, angļu, itāļu, franču valodā.

Savukārt atsauces ir dotas pēc katras daļas, nevis grāmatas beigās, un tas ļauj neapjukt pārbagātajā avotu materiālā un izsekot gan autora tekstam, gan citētājiem autoriem.

Cik daudz un kādā veidā Dunss Skots, Doctor Subtilis, franciskānis, ienāk Edītes Šteinas tomiski katoliski orientētajā domāšanā caur fenomenoloģijas prizmu; kad tas notiek hronoloģiski; kā tas rosina un atspoguļojas fenomenoloģes individualitātes konceptā; vai visi darbi, ko pieraksta Skotam, arī ir viņa sarakstīti; kādā veidā E. Šteina iezīmē filozofijas un teoloģijas harmonizāciju kristīgajā filozofijā? – šādu jautājumu klateru izvirza autors un uz katru no tiem sniedz izvērstu un kritiski pamatotu atbildi. Tāpēc jaunu informāciju un jaunas atziņas šajā grāmatā var gūt gan fenomenologi un filozofi, gan teologi, gan viduslaiku vēsturnieki un filologi.

**Fenomenologi** var uzzināt par Šteinas saraksti ar viņas studentu, poļu fenomenologu Romanu Ingardenu, par viņas sastapšanos un draudzīgo sadarbību ar Hedvigu Konrādu-Martiusu, kopīgi tulkojot vācu valodā francūža Aleksandra Koires grāmatu “Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes” (vāciski darbs parādījās ar nosaukumu “Descartes und Scholastik” bez tulkotāju vārdiem), kas bija arī sākums viņas pirmajai saskarei ar Dunsu Skotu (1921. gadā), jo Koire monogrāfijā ir izmantojis ilgu laiku Skotam piedēvēto darbu “Quaestiones disputu-

tae de rerum principio". Interesanti un arī paradoksāli, ka tieši šis darbs pamudinājis Šteinu dziļākai un sistemātiskākai Sv. Akvīnas Toma darbu studijām un ir saistīts ar viņas konversiju katolicismā (1933. gadā), un ar filozofisko pavērsienu darbā "Finite and Eternal Being", savienojot Skota voluntārismu ar Akvīnas Toma intelektuālismu (p. 11).

**Teologi, vēsturnieki un filologi** var izsekot pierādījumiem, kas apgāž Dunsu Skota darba "Quaestiones disputatae de rerum principio" autorību, ko veic Alfjeri, analizējot seno rokrakstu manuskriptus no Vatikāna bibliotēkas, Romas Sv. Isidora koledžas, Todi Biblioteca Communale un salīdzinot tos ar publicēto darbu.

Tādējādi Frančesko Alfjeri sniedz filoloģiski skrupulozus pierādījumus par darba "Quaestiones disputatae de rerum principio" autorību, kas pieder franciskānim Vitalis de Furno (1260 ca.–1327) un kas jau vispārīgi ir bijis zināms. Grāmatā ir iezīmēti arī Vitalis de Furno biogrāfiskie un bibliogrāfiskie profili – viņš ir bijis literāri daudzpusīgs, rakstījis darbus filozofijā, teoloģijā, eksegētikā un sacerējis sprediķus. Starp pētniekiem notiek diskusijas arī par to, vai viņš ir bijis kompilētājs, komentētājs vai oriģināls domātājs.

### Individuācijas princips (principum individuationis) Dunsa Skota rakstībā un viduslaiku diskusijās

Pirms pievēršanās Skota individuācijas principa analīzei, autors sniedz ieskatu 13. gadsimta diskusijas par individualitātes izpratni konstitutatīvajos principos. Pirmām kārtām tas ir fundamentāls jautājums par indivīda (autors, atbilstoši mūsdienu diferences domāšanai, šķir un piešķir nozīmi arī indivīda dzimumnoteiksmi, lietojot tādu indivīda šķirumu kā "viņš" un "viņa") realitāti veidojošajām daļām un elementiem, proti, par tā materiālo un garīgo substanci, kā arī par individualitātes būtiskajiem raksturojumiem, par individualitātes ontoloģisko dimensiju. Dunsam Skotam šajās diskusijās ir savs individuācijas problēmas risinājums, kuram Alfjeri skrupulozi izseko katrā Skota darbā, atklājot viņa doktrinālo evolūciju. Uzskates labad autors veido arī Skota diferencēto kategoriju un jēdzienu attiecību shēmas.



Dunss Skots (1265/66–1308)

Viens no daudzajiem būtiskajiem jautājumiem individualitātes pamatojumā Skota doktrīnā ir arī ontoloģiskā problēma par attiecībām starp “esse essentiae” un “esse existentiae”, kas acīmredzot vistiešāk ir uzrunājis Edīti Šteinu, jo tiek atzīta pašas **individuācijas** kā tādas **esence**, būtība, ne tikai individuālā eksistence. Frančesko Alfjeri skaidro šī secinājuma pamatojumu: “*Entitas individualis* piederas *actus essentialis* (kā tā pamatam), nevis *actus existentialis*, kas izraisa esamības eksistenci. Kā sākotnējā eksistences realitāte

*actus existentialis* neattiecas uz esamības būtību, bet ir tās papildinājums un tādējādi ir sekundāra būtības hierarhijā. Šādi Skots tiecas saglabāt būtības ontoloģisko prioritāti un rast individuācijas pamatu fenomenā, kas pats par sevi ir individuāls.” ( 57. lpp.)

Tādējādi Skots pamato jaunu ontoloģiju, kas balstīta individualitātē: “Pēc būtiskā jautājuma par to, kas patiesībā ir individuācijas princips, viņš pievērsās tam, kā definēt sākotnējo pamatu, uz kura varētu veidot jauno indivīda ontoloģiju. No šāda skatpunkta raugoties, Skota domāšana sasniedza to pēdējo stadiju, kurā individuācija vairs nav princips, kas jāatklāj, bet gan ir jauna pieceļa pašas “esamības” struktūrai tās sākotnējā stadijā.” (69.–70. lpp.)



## Psiho-fiziskā indivīda “kodols” un individualitātes “mūžīgā aktualitāte” Edītes Šteinas fenomenoloģijā

E. Šteina nepārstāv tos reliģiskās filozofijas domātājus, kas no paša sākuma akcentē tikai individuālās personas garīgo esamību. Kā Minhenes–Getingenes fenomenoloģiskās skolas atzara pārstāve viņa skata indivīdu tā daudzpusīgajā esamībā kā psiho-fizisku būtni, kas ir determinēta ne tikai garīgi, bet arī fiziski, psiholoģiski, sociāli un kopībā ar citiem. Šajā Šteinas ievirzē autors saskata līdzību ar Skota pozīciju viņa darbā *Ordinatio (viņa “ultima realitas entis”, 73. lpp.)*. Tomēr, lai uzsvērtu atšķirību Šteinas individuālās esamības izpratnē, autors izmanto arī jēdzienu – singularitāte.

Autors izseko E. Šteinas “filozofiskā ceļojuma” dažādajām pakāpēm (*various stages*) individuālās esamības izpratnē. Sākot filozofisko ceļojumu ar viņas disertāciju par empātijas (*Einfühlung*) problēmu, autors empātijas jēdziena vietā lieto, viņaprāt, precīzāku jēdzienu “entropātija” (atsaucoties uz Huserla itāļu tulkotāju Fillipini). Entropātijas jēdziens sasaucoties gan ar T. Lipša “kopībjušanu” (*Einsfühlung*), gan ar M. Šēlera “līdzjušanu” (*Mitfühlen*) un vienlaikus entropātijas dzīvā pieredze ir cieši pietuvināta indivīda ķermeniskumam, kas ļauj indivīdam atzīt un komunicēt ar citu (A. Ales-Bello). Entropātija kā akts attiecībā uz “dzīvajām lietām” (Leib) esot jauna dzīvā pieredze, kas ir spējīga ne tikai uztvert (*perceive*), bet arī just (*feel*) (75. lpp.).

Arī nākamajā darbā “Beitrage zur philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften” (1922) E. Šteina turpina reflektēt singularitātes jautājumu, lai pamatotu kvalitatīvo individualitāti, atšķirībā no psiholoģijas tipos iedalītās individualitātes.

Kvalitatīvo individualitāti determinē personas kodols (*Kern*), kas ir iekšēja determinācija. Indivīda kvalitatīvā



Edīte Šteina, pazīstama arī kā Sv. Terēze Benedikta no Krusta (1891–1942)

determinācija izpaužas arī katra psiho-fiziskā indivīda dzīvajā pieredzē un aktos, kas piešķir tiem singularitāti un kvalitāti par sevi, esot ontoloģiski primāra: “Var apgalvot, ka indivīda kodols ir tā ontogēnētiskais avots, kas rada pats sevi tiktāl, cik tas realizē līdzvērtīgu iekšēju procesu un piešķir harmoniju visai esamībai tās pastāvīgajās ārējās izpausmēs.” (77. lpp.)

Bez šīs atkārtotojamās vērstības iekšup (*return inwards*, 82. lpp.), ko nenosaka pats indivīds, otra personalitātes kodola prasība ir “ilgstoša, nezūdoša piederība” (*enduring property*), ko nevar atsavināt nekādi psiho-fiziski apstākļi.

Šo aspektu pamatotība kļūst skaidrāk saredzama Šteinas darbā “Individuum und Gesellschaft”, kurā viņa fokusējas uz “individuālo Es” kā pamatu kolektīvās, kopīgās dzīves konstituēšanā. Individuālā Es pieredzi tā unikalitātē nevar izteikt vispārīgos jēdzienos un konceptos, tā nav arī personas nejaušs, sekundārs raksturojums, bet ir būtīgs un nereducējams kodols, kas konstituē jebkuras mainīgās aktualitātes pamatojumu. Šajā jautājumā autors uzrāda Šteinas konceptuālo līdzību ar Dunsu Skota indivīda ontoloģisko pamatojumu kā dotumu, kas ir “ultima solitudo”, kā pēdējo vienīgumu (vientulību): “Cita transcendence kļūst pieejama tikai caur *ultima solitudo*, caur nepastarpinātu citu singularitātes atzinumu, tādas singularitātes, kura man nekad nepiederēs, jo to nav iespējams satvert.” (80. lpp.)

Iznāk interesants secinājums, ka solitudo un solidaritāte ir nevis pretstati, bet vienas cilmes nojēgumi, kaut arī ne identi, jo ne viss, kas pieder individuālajai sfērai, ietilpst kopības pasaulē. Alfjeri tālāk izseko tam, kā Šteina paplašina savu individuācijas principu, reinterpretējot antropoloģisko jautājumu (darbā “Der Aufbau der menschlichen Person”, 1932–1933). Antropoloģijas jautājums saistībā ar individuācijas pieeju ietver virkni būtisku risinājumu par “tukšo formu” un tās piepildījumu, par iekšējo uztveri, par dabaszinātnēm un gara zinātnēm (darbā “Einführung in die Philosophie”), par formālo un materiālo ontoloģiju u.c., kas ļauj autoram secināt, ka “... gan Šteina, gan Skots definē individuāciju kā “esamības pamatformu saprašanu. Šajā punktā savijas metafiziskais un fenomenoloģiskais skatpunkts” (91. lpp.).

Ja Huserla fenomenoloģija veido nošķirumu starp ontoloģiju un metafiziku, tad Šteina formālās un materiālās ontoloģijas pamatojumā, kā ap-

galvo autors, veido “trešo ceļu”, kas balstās Huserla un Akvīnas Toma ontoloģiskajās doktrīnās (92. lpp.). Šteinas ontoloģijas izcelsmes pamatojumu autors ir attēlojis shēmā, kur ir rādīts sakārtojums starp tukšajām ontoloģiskajām formām kā universalitātes līmeni un esamības piepildījuma stadiju, kas īstenojas tikai konkrētā individualitātē: (Fig. 4.1, P. (3.).

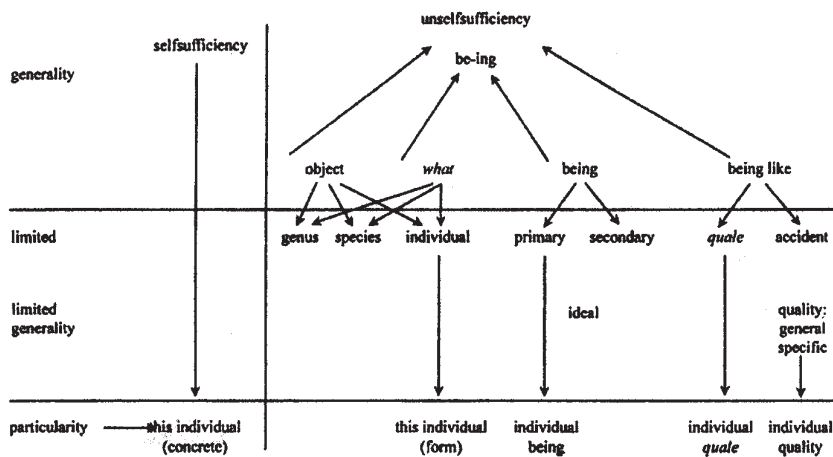


Fig. 4.1 Selfsufficiency and unselfsufficiency in Potency and Act

Turpinot un modificējot formas un piepildījuma tēmu, Šteina meklē individuālās dzīvās pieredzes avotus, nonākot pie secinājuma, ka “tikai tās dzīvās pieredzes, kas sakņojas esamības dziļumā – ko nenosaka ārēji elementi –, ir humānās personas beznosacījumu individualitātes nesējas” (97. lpp.). Tas atkal ir atgādinājums par personalitātes “kodolu” jeb “centru”. Protams, rodas jautājums – kā šis esamības dziļums ir sasniedzams? Par subjektīvās garīgās dzīves iezīmēm atzīstot gan intencionalitāti, gan inteligibilitāti un personalitāti, Šteina to saista ar jautājumu par robežām, par galīgo un bezgalīgo, par mūžīgo turpinājumu un mainīgo aktualitāti. Cilvēciskā esamība, kas ir būtīgi galīga, tomēr, pateicoties tieši šim būtiskumam, ir projektēta, atvērta arī pretim kaut kam vēl, proti, esamība iluminē, izgaismojas, tā kļūst redzama pati sev un esamība kļūst atvērta,

tādējādi Dievā abas esamības kļūst bezgalīgas (97.–98. lpp.). Tas ir jautājums par laiku, par laiciskās dzīves kontinuitāti, par iekšējās apziņas plūsmu un to, kas tomēr ir noturīgais personalitātē, kas un kādā veidā tā ir veselums – tos Šteina risina darbos *Akts un potence, Galīgā un bezgalīgā esamība*, ko Alfieri detalizēti analizē.

Rezumējot jautājumu par viduslaiku sholastiskās tradīcijas atdzimšanu E. Šteinas fenomenoloģijā, autors secina, ka Šteinas individuācijas principu acīmredzami ir rosinājusi Dunska Skota doktrīna, bet jautājumu par ārējo individuāciju – Akvīnas Toms, tomēr Šteinas pašas oriģinalitāte esot iekšējās individuācijas tēmas pamatojums (109. lpp.). Vēl vienu Šteinas nozīmi 20. gadsimta filozofijā un fenomenoloģijā Alfieri atzīmē kā personas jaunas ontoloģijas pamatotāju, kas rāda iespēju, kā persona var sasniegt “pilnu” savas esamības nozīmi un tādā veidā projektēt ceļu mūžīgās esamības virzienā (p. 121).

Mūsaprāt, Šteinas nozīme mūsdienās ir pat plašāka un iziet ārpus fenomenoloģijas un reliģiskās filozofijas, it īpaši jautājumā par individualitātes, personas “kodu”. Tas nebūt nav esenciālisma recidīvs, bet viens no saprašanas veidiem, kā indivīdam dzīvot savu dzīvi, nevis to patērējot, nevis veicinot patērētājdomāšanu attiecībā arī uz sevi vai arī ieslīgšot mūsdienu sērijveida individuālismā, bet apzinoties vispirms savu indivīda būtisko esamību, bet pēc tam – to saiknēs arī ar pasaules būtisko esamību, arī mūžības noteiksmē.

Lūk, ko par indivīda kodolu un dzīves laiciskumu saka filozofiskais krievu–amerikāņu dzejnieks un esejists Nobela prēmijas laureāts Josifs Brodskis: “Acīmredzot vienmēr ir bijis kaut kāds “es” iekšpus mazās, bet vēlāk lielākās gliemežnīcas, ap kuru viss ir noticis. Būtība šīs gliemežnīcas iekšpusē, ko sauc par “es”, nekad nav mainījusies un nekad nav pārstājusī vērot, kas notiek ārpusē. Es negribu uzsvērt, ka iekšpusē ir bijusi pārle. Es vienkārši gribu pateikt, ka laika tecējums visai maz skar šo būtību.”

Individualitāte un mācīšanās būt cilvēkam vienmēr ir “mūžīgā aktualitāte”.

## PERSONU RĀDĪTĀJS

---

### A

Adorno, Teodors (*Theodor W. Adorno*)  
66, 86

Agambens, Džordžio (*Giorgio  
Agamben*) 53

Akvīnas Toms (*Thomas Aquinas*) 49,  
64, 191, 195, 196

Aleksandrijas Klements 64

Aleksijs I (*Алексий I, Сергѣй  
Владимирович Симанский*) 161,  
175, 179, 181

Alemans, Beda (*Beda Aleman*) 48

Alfjeri, Frančesko (*Francesco Alfieri*)  
189–191, 194, 196

Aristotelis 23, 24, 26, 49, 54, 57, 67

Augustīns (*Aurelius Augustinus  
Hipponensis*) 188

### B

Baumans, Zigmunts (*Zygmunt  
Bauman*) 66, 67, 89

Beglovs, Aleksejs (*Алексей Львович  
Бéглов*) 165, 174

Bello, Andžela Alesa (*Angela Ales  
Bello*) 190, 193

Bela, Roberts (*Robert Bellah*) 80, 81

Beļakova, Nadežda (*Надежда  
Белякова*) 6, 9

Berdjajevs, Nikolajs (*Николай  
Александрович Бердяев*) 96,

102, 105–108, 111–113, 117, 123,  
140–145, 148, 150, 151, 153

Bergers, Pīters (*Peter Berger*) 82, 93

Bisvangers, Ludvigs (*Ludwig  
Biswanger*) 49

Bofrē, Žans (*Jean Bofre*) 53, 56

Bonino, Hosē (*José Míguez Bonino*) 77

Boss, Medards (*Medard Boss*) 48

Braigs, Karls (*Carl Braig*) 49

Brentāno, Francs (*Franz Brentano*) 49,  
57, 188

Brodskis Josifs (*Иосиф  
Александрович Бродский*) 196

Bultmans, Rūdolfs (*Rudolf Bultmann*) 50

### D

Dekarts, Renē (*René Descartes*) 26, 55,  
56, 63, 188, 190

Dušenovs, Konstantīns (*Константин  
Юрьевич Душэнов*) 162

Džoiss, Džeimss (*James Joyce*) 48

### E

Ebelings, Gerhards (*Gerhard Ebeling*)  
90

Eko, Umberto (*Umberto Eco*) 189

### F

Fārlijs, Edvards (*Edward Farley*) 67,  
86, 92

Fedjē, Fransuā (*François Fédiér*) 53

Fjorenca, Elizabete (*Elisabeth Fiorenza*) 79

Flenegans, Kjērens (*Kieran Flanagan*) 76, 85, 88

Franks, Semjons (*Семён Людвигович Франк*) 96, 113–117, 153

## G

Galilejs, Galileo (*Galileo Galilei*) 56

Grigorijs (*Григорий, Николай Кириллович Чуков*) 173, 176

Gurēvičs Ārons (*Арон Яковлевич Гуревич*) 188

## H

Hadsons, Viljams (*William Donald Hudson*) 14–21

Hantingtons, Semjuels (*Samuel Phillips Huntington*) 5–10

Hedvigs, Martins Konrāds (*Conrad-Martins Hedwig*) 190

Heidegers, Martīns (*Martin Heidegger*) 27, 46–63, 188

Heizenbergs, Verners (*Werner Heisenberg*) 29, 59

Hēlderlins, Frīdrihs (*Johann Christian Friedrich Hölderlin*) 48, 51, 60

Hruščovs Ņikita (*Никита Сергеевич Хрущёв*) 161, 162, 165, 168, 183

Humbolts, Vilhelms (*Wilhelm von Humboldt*) 68

Huserls Edmunds (*Edmund Gustav Albrecht Husserl*) 55–58, 60, 188, 190, 193–195

## I

Ingardens, Romans (*Roman Ingarden*) 190

Ioanns (*Иоанн, Ив́ан Матвеевич Снычѐв*) 96, 105, 106, 116, 117, 120–122, 124–127, 131–133, 135, 139, 140, 142, 144, 148–150, 162

## K

Kants, Imanuels (*Immanuel Kant*) 26–28, 54, 55, 63, 188

Karpovs, Georgijs (*Георгий Григорьевич Карпов*) 175, 179, 180

Kaufmans, Gordons (*Gordon Kaufman*) 65, 79, 84, 85

Kellers, Francs (*Franz Keller*) 49

Koire, Aleksandrs (*Aleksandr Koire*) 190

Kokss, Hārvijs (*Harvey Cox*) 76

Konts, Ogists (*Auguste Comte*) 66, 69, 70, 93

Kovaļčuka Svetlana (*Светлана Ковальчук*) 6, 9

Kurojedovs, Vladimirs (*Владимир Алексеевич Куро́едов*) 165

## L

Luters, Mārtiņš (*Martin Luther*) 33, 52

## M

Martinsons, Matias (*Mattias Martinson*) 86

Mazlovskis, Arnis 6, 9

Mārtins, Deivids (*David Martin*) 81, 82, 93

Milbenks, Džons (*John Milbank*) 67, 86, 88, 92

Munjē, Rožē (*Roger Munier*) 56  
Mūzils, Roberts (*Robert Musil*) 48

**N**

Nikodims (*Никодим, Борис  
Георгиевич Ротов*) 110, 174, 175,  
177, 178

Nikolajs (*Николай, Борис  
Дорофеевич Ярушевич*) 173

Niburs, Ričards (*Helmut Richard  
Niebuhr*) 67, 80

Niče, Frīdrihs (*Friedrich Wilhelm  
Nietzsche*) 25, 26, 48, 66, 111

**P**

Parmeniids 53, 56, 59  
Pārsonss Tolkots (*Talcott Parsons*) 82

Petrella, Ivans (*Ivan Petrella*) 78

Planks, Makss (*Max Planck*) 55

Platons 49, 54, 114

Plotins 52

**R**

Riders, Džons (*John Reader*) 82

**S**

Sens, Amartija (*Amartya Sen*) 5, 8  
Sergijs (*Сергей, Иван Николаевич  
Страгородский*) 99, 160, 164,  
168, 173

Skots, Dunss (*Duns Scotus*) 188–194,  
196

Spoerri, Teofilis (*Theophil Spoerri*) 48

Šārs, Renē (*René Char*) 52

Šellings, Frīdrihs (*Friedrich Wilhelm  
Joseph Schelling*) 46, 52, 54, 56

Šells, Hermans (*Herman Schell*) 49

Šenkss (*Shanks*) Endrjū 78  
Šleiermahers, Frīdrihs (*Friedrich Daniel  
Ernst Schleiermacher*) 68

Šrēdingers, Ervīns (*Erwin Schrödinger*)  
29

Šteina, Edīte (*Edith Stein, Teresia  
Benedicta a Cruce*) 189–196

**T**

Teraudkalns, Valdis 6, 9

Tihons (*Тихон, Василий Иванович  
Белла́вин*) 159, 160, 164, 173

Tillihs Pauls (*Paul Tillich*) 81, 83, 84

Timeņeckā, Anna Terēza (*Anna-Teresa  
Тумieniecka*) 189

Trelčs, Ernests (*Ernst Troeltsch*) 67–69,  
80, 92, 93

**V**

Vedenskis, Aleksandrs (*Александр  
Иванович Введенский*) 136, 137,  
159, 172, 173

Veiczekers, Karls Frīdrihs fon  
(*Carl Friedrich von Weizsäcker*) 59

Venjamīns (*Вениамин, Василий  
Павлович Казанский*) 159

Vēbers, Makss (*Max Weber*) 68, 69, 80, 81

Vilsons, Braiēns (*Bryan Wilson*) 81

Vitgenšteins, Ludvigs (*Ludwig Josef  
Johann Wittgenstein*) 14–20, 54, 63

Vīners, Norberts (*Norbert Wiener*) 29

**Z**

Zenkovskis, Vasilijs (*Василий  
Васильевич Зеньковский*) 96,  
116–120, 122–124, 135, 140, 147,  
148, 153

Izdevējs **LU Filozofijas un socioloģijas institūts**  
Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1940  
Tālr. 67034520, e-pasts [fsi@lza.lv](mailto:fsi@lza.lv)  
Fakss 67210806, [www.fsi.lv](http://www.fsi.lv)  
Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība Nr. 2-0521

Iespiests SIA "BOTA", reģ. Nr. 40003051314  
Dzērbenes ielā 14, Rīgā, LV-1006  
Tālr. 67558208