

CEĻŠ

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks
izdevums
Nr. 67

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte
LU Akadēmiskais apgāds
Rīga, 2017

Redakcijas kolēģija (Editorial Board):

Valdis Tēraudkalns, *Dr. phil.*, atbildīgais redaktors, Latvijas Universitāte

Riho Altnurme, *Dr. theol.*, Tartu Universitāte (*Tartu Ülikool*), Igaunija

Maija Baltiņa, *Dr. philol.*, Ventspils Augstskola

Juris Dreifelds, *Ph. D.*, Broka Universitāte (*Brock University*), Kanāda

Dace Balode, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

Deniss Hanovs, *Dr. art.*, Rīgas Stradiņa universitāte

Ralfs Kokins, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

Elizabete Taivāne, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

Stefans Šreiners (Schreiner), *Dr.*, Tbingenes Universitāte (*Universität Tübingen*), Vācija

Jouko Talonens (Talonen), *Ph. D.*, Helsinku Universitāte (*Helsingin Yliopisto*), Somija

Džeims Vudvords (Woodward), *Ph. D.*, Sārama koledža (*Sarum College*), Lielbritānija

Arvids Ziedonis, *Ph. D.*, Milenberga koledža (*Muhlenberg College, Allentown*), ASV

Hans Georgs Ziberts (Ziebertz), *Dr.*, Vircburgas Universitāte (*Universität Wuerzburg*), Vācija

Krājuma sastādītājs **Valdis Tēraudkalns**

Latviešu valodas redaktore **Ruta Puriņa**

Angļu valodas redaktore **Andra Damberga**

Maketu veidojusi **Ieva Tiltiņa**

Vāka dizaina noformējumā izmantota **Daces Balodes** fotogrāfija

“Ceļš” ir recenzējams izdevums ar starptautisku redakcijas kolēģiju.

Ceļš is a fully refereed journal with an international panel of referees.

Žurnāla “Ceļš” numuri atrodami arī EBSCO datubāzēs.

Ceļš can be found also in EBSCO databases.

- © Nikita Andrejevs, Kristīne Ante, Pauls Daija,
Oļegs Jermolājevs, Jānis Krievkalns, Janīna Kursīte,
Roberts Ķipurs, Linda Plešauniece, Ģirts Rozners,
Jānis Rudzītis-Neimanis, Ilze Stikāne, Rota Stone,
Madara Vilne, Eric Woods, 2017
© Latvijas Universitāte, 2017

ISSN 1407-7841

ISBN 978-9934-18-279-2

SATURS

Seksualitātes kontrole un autoritāte “Pāvila darbu” askētiskajos makarismos	5
<i>Nikita Andrejevs</i>	
Konfesionāli jauktu laulību slēgšanas prakse starp Kurzemes guberņas Romas katoļu un pareizticīgo draudžu locekļiem (19. gs. – 20. gs. sākums)	27
<i>Kristīne Ante</i>	
Racionālistu dziesmu grāmatas 19. gadsimta sākumā latviešu lasīšanas vēstures kontekstā	49
<i>Pauls Daija</i>	
Mihaēla Hamburgera un Konrāda Jozua fon Beuningena nozīme latviešu baptismā	81
<i>Oļegs Jermolājevs</i>	
“Trešā ceļa” meklējumos jeb antropozofija kā pasaules uzskats	100
<i>Jānis Krievkalns</i>	
Ieskats uniātu reliģiskajā kustībā	121
<i>Janīna Kursīte, Roberts Ķipurs</i>	
Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā 2007.–2017. gadā	134
<i>Linda Plešauniece</i>	
<i>Parousia</i> kavēšanās risinājumi 20. gadsimta Jaunās derības teoloģijā	165
<i>Ģirts Rozners</i>	
Imanuēls Bencingers un Bībeles arheoloģija	189
<i>Jānis Rudzītis-Neimanis</i>	

Recreation of the Spiritual Experience Gained Through the Act of Listening to Music in the Beat Generation's Poetry During the 1950s	203
<i>Ilze Stikāne</i>	
LELBA: "Latviešu", "Evaņģēliskā" vai "Luteriskā" Baznīca Amerikā?	219
<i>Rota Stone</i>	
Matriarhāts – patiesība vai "mīts"?	242
<i>Madara Vilne</i>	
The Anglican Ethical Tradition	260
<i>Eric Woods</i>	

SEKSUALITĀTES KONTROLE UN AUTORITĀTE “PĀVILA DARBU” ASKĒTISKAJOS MAKARISMOS

Nikita Andrejevs

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes zinātniskais asistents

“Pāvila darbi” (turpmāk – Pd)¹ ir sacerēti grieķu valodā ap 160.–190. g. m. ē. Saskaņā ar baznīcētēva Tertuliāna liecību darbā “Par kristībām” (Tertuliāns ir pirmais zināmais autors, kas piemin Pd), to autors ir kāds prezbiteris no Āzijas, kas vēlējis “palielināt Pāvila autoritāti aiz mīlestības pret viņu”. Tas tika pieņemts viltojumā un atstāja savu amatu. Tertuliāns norāda, ka līdz ar to Pd nevar būt izmantoti kā arguments par labu atļaujai sievietēm kristīt un mācīt (*licentiam mulierum docendi tinguendique*). Viņš specifiski min “Teklas piemēru” kā izmantoto šo tiesību pamatošanā. Šī norāde liecina par to, ka kādi Pd lasītāji 2.–3. gs. mijā interpretēja Pd šādā veidā.² Tertuliāns kritizē šo interpretāciju, aprādot, ka Pāvils ir rakstījis, ka “sievai lai draudzē klusē” un “lai izjautā mājās savus vīrus” (1Kor 14:34-35).³

¹ Izmantotais avota kritiskais izdevums: Ricardus Adelbertus Lipsius, *Acta Apostolorum Apocrypha* (Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1859). Bībeles citātiem izmantotie tulkojumi latviešu valodā: Bībele ar deiterokanoniskajām grāmatām (Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2012), turpmāk – JT; Bībele: 1965. gada izdevuma revidētais teksts ar pielikumiem (Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2008), turpmāk – RT. Pāvila darbu numerācija tiek pārņemta no Ričarda Pervo komentāra (Richard I. Pervo, *The Acts of Paul: A New Translation with Introduction and Commentary* (Eugene, OR: Cascade Books, 2014).

² Pervo, *Acts*, 43.

³ *De baptismo* 17:5. Izmantotais avota kritiskais izdevums: Ernest Evans, *Tertullian's Homily on Baptism* (London: S.P.C.K., 1964).

Darbā “Par kristībām” ir paskaidrota kristību noslēpuma jeb sakramenta (*sacramentum*) tradīcijas nozīme. Sākumā tajā pieminēta kāda sieviete, kuru Tertuliāns dēvē par “odzi no kairnītu sektas”.⁴ Viņa ir mācījusi, ka kristības nav nepieciešamas. Tertuliāns raksta, ka tas ir nāvējoši “mazajām zivtiņām”, t. i., kristiešiem, “kas dzimst ūdenī”, proti, kristībās, un norāda, ka viņai kā sievietei nebija tiesības arī mācīt.⁵

Tiesības mācīt citviet šajā darbā ir pozitīvi saistītas ar tiesībām kristīt. Tertuliāns raksta, ka, kaut arī Pāvils saka: “Kristus mani nesūtīja kristīt, bet sludināt” (1Kor 1:17), “tam, kuram bija tiesības sludināt, bija arī tiesības kristīt”. Viņaprāt, tiesības kristīt draudzē ir tikai bīskapiem un pēc viņu atļaujām presbiteriem un diakoniem, kaut arī kristības ir “vienlīdzīgo starpā dotas un saņemtas” un Kunga mācekļi nebija ne bīskapi, ne presbiteri, ne diakoni, toties kristīja. Lajī drikst darīt to tikai nāves draudu situācijā, miera laikā tas ir jāatstāj šiem amatiem “draudzes goda”, t. i., kārtības dēļ. Toties sievietei, kas “piesavinās tiesības mācīt”, “tās bezkaunība nedos [tai] tiesības arī kristīt”.⁶

Teklas stāsts jeb Pāvila un Teklas darbi (turpmāk – PTD) (Pd 3-4) ir viena no epizodēm Pd stāstījumā. Šī stāsta varone Tekla ir jaunava (jauna neprecējusies sieviete), kas ieklausās Pāvila sprediķī viņas dzimtajā Ikonijas pilsētā (Pd 3:5-7) un pievēršas Pāvilam un askētiskajai kristietībai, kuru viņš sludina, atsakoties apprecēt savu līgavaini saskaņā ar Ikonijas likumiem (Pd 3:9,18-20). Līdzīgi kā vēlākā atteikšanās stāties seksuālās attiecībās ar Antiohijas augstmani Aleksandru (Pd 4:1-2), šī seksualitātes kontrole iezīmē Teklas izturību un uzticību Pāvila mācībai nāves un vajāšanu priekšā, kas

⁴ Kairnītu sekta tiek aprakstīta baznīctēvu (Irenēja, Hipolīta un Epifānija) darbos. Saskaņā ar tiem kairnīti uzskatīja, ka tādi jūdu-kristiešu reliģiskas vēstures tēli kā Kains, Ēsavs, Korahs, Sodomas iedzīvotāji un citi Dieva antagonisti ir cēlušies no patiesa spēka, kas ir pārāks par Dievu, kas ir šīs pasaules radītājs. Tie sacerēja Jūdasa evaņģēliju, uzskatot, ka Jūdass pazina šo slepeno mācību un nodeva Jēzu saskaņā ar to. “Iešana Kaina ceļā” un dalība “Koras dumpī” (Jūd 11), iespējams, tāpat norāda uz šo sektu un tās agrīno pastāvēšanas laiku. (“Cainites”, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone (Oxford: Oxford University Press, 1993), 218.)

⁵ *De baptismo* 1:1-3.

⁶ *De baptismo* 14:2, 17:1-5.

liek viņam pavēlēt viņai: “Ej un māci (*didaske*) Dieva vārdu!” (Pd 4:16)⁷

Teklas autoritāte kā sekas viņas izturībai askētiska dzīvesveida uzturēšanā parādās arī pirms Pāvila apliecinājuma, kaut arī saistība starp askētismu un autoritāti netiek izcelta tiešā veidā. Tekla divreiz tiek izglābta brīnumainā veidā Ikonijā (Pd 3:22) un Antiohijā (Pd 4:8-10). Tas liecina par to, ka Dievs aizstāv Teklu un tās vēlmi palikt jaunavīgai. Zemes pārvaldnieka vaicāta par savu brīnumaino spēju izcelsmi, Tekla atbild, ka to izcelsme ir meklējama ticībā Dieva Dēlam (Pd 4:11). Tam seko viņas atgriešanās savas pagaidu aizbildnes ķēniņienes Trifēnas namā. Tekla māca (*kataxēsasa*) Trifēnai Dieva vārdu, un tai līdzās “vairākums viņas kalpoņu ticēja” (Pd 4:14).

Teklas brīnumainā izglābšanās Antiohijā ietver arī pret-runīgo sevis kristīšanas notikumu (Pd 4:9). Tertuliāna teksts, kas noraida PTd interpretāciju par labu sieviešu tiesībām mācīt un kristīt, šķietami pieprasa vairāk nekā vienīgās Teklas pašrocīgas kristības nāves briesmu laikā. Rosa Šeparda Krēmere (*Ross Shepard Kraemer*) spekulē, ka: a) PTd teksts, kas bija pieejams Tertuliānam, saturēja nepārprotamu liecību par to, ka Tekla kādu kristī, bet tā vēlāk tika redakcionāli izņemta un nesaglabājās mūsdienās pieejamajā tekstā; b) norādi uz to, ka Tekla “daudzus apgaismoja ar Dieva vārdu” (*photisasa tōi logoi tou theou*) (Pd 4:18), iespējams interpretēt kā alūziju uz kristībām. Šīs frāzes trūkst vienā no manuskriptiem, jādodomā, saistībā ar šādas interpretācijas iespējamību. Krēmere arī norāda, ka Tekla tiek parādīta kā tāda, kas māca tikai sievietes.⁸ Šī potenciālā Teklas autoritātes pretenziju mazināšana tāpat ir pretrunā ar darba “Par kristībām” izpratni, kas aizliedz sievietei gan mācīt, gan mācīties neatkarīgi no sava vīra.

Citādi saskaņā ar Tertuliāna darba “Par kristībām” izpratni tiesības kristīt apustuļa Pāvila gadījumā nāk līdzī tiesībām

⁷ Pretstatā šai skaidrai Teklas aicinājuma atzīšanai Antiohijas stāsta nobeigumā, Ikonijas stāsta beigās Pāvils aizliedz Teklai sekot viņam, norādot, ka “laiks ir negodīgs un tu esi glīta: [lai tikai] cits izaicinājums nenāktu pār tevi, ļaunāks par pirmo un tu neizturētu un pārbītos”. Tāpat viņš atteic viņai kristības, iespējams, tādēļ, ka nav pārliecināts, ka Tekla spēs uzturēt askētisko dzīvesveidu, kuru ir izvēlējusies (Pd 3:25).

⁸ Ross Shepard Kraemer, *Unreliable Witnesses: Religion, Gender and History in the Greco-Roman Mediterranean* (Oxford: University Press, 2011), 143–144.

mācīt un sludināt. Sievietēm toties ir vienlīdz aizliegtas abas šīs lietas. Līdz ar to Teklas tiesības mācīt, kas PTd tiek saņemtas no Pāvila, ir pretrunā ar Tertuliāna uzskatiem par autoritāti. Tāpat neatkarīgi no tā, vai teksts satur norādi uz Teklas tiesībām kristīt, Tertuliāna izpratnē tās ir saistītas ar tiesībām mācīt, kuras sievietēm ir liegtas. Iespējams, Tertuliāns un tie PTd lasītāji, pret kuriem viņš vēršas šajā nodaļā, vienlīdz uzskatīja, ka tiesības mācīt dod arī tiesības kristīt.

Šajā rakstā tiek aplūkota mācība par seksualitātes kontroli Pāvila sprediķi Ikonijā (Pd 3:5-7), kā arī autoritātes aspekts tajā. Ar “autoritāti” un tās piešķiršanu šajā rakstā tiek saprasta kādu kristiešu kopienas locekļu atzišana par autentiskiem kristīgas tradīcijas un mācības nesējiem.⁹ Šajā rakstā tiek pētīta autoritātes saistība ar askētisko praksi.

Pāvila sprediķis sastāv no trīspadsmit makarismiem, kas ir formulēti identiski Kalna runas (Mt 5:3-12) makarismiem. Hanss Dīters Becs (*Hans Dieter Betz*) komentārā Kalna runai (Mt 5:3-12) raksta, ka makarismi: a) radušies no liturģijas; b) pēc būtības ir deklaratīvi izteikumi, kas runā par pestīšanu; c) tie saista eshatoloģiju ar tagadni; d) tie runā par ētiku un morāli. Makarismi ir bijuši izplatīts fenomens antikajā literatūrā pirms un pēc Mt, kas ļāva formulēt mācības pamata doktrīnas visisākajā veidā. Becs raksta, ka PTd makarismu saistība ar rituālu ir neskaidra. Liturģiskais konteksts PTd tekstā ir sacerejums, nevis konkrēta gadījuma atstāstījums.¹⁰

⁹ Teoloģiski apustuļu autoritāte ceļas no augšāmceltā Kristus pieredzes pēc Lieldienām un no vēsturiskā Jēzus dievišķās autoritātes plašākajā nozīmē. Līdz ar to arī Pāvila autoritāte, kas ļauj viņam sludināt, mācīt vai kristīt, ir nevis viņa paša, bet Dieva autoritātes īstenošana. (Chai-Shin Yu, *Early Buddhism and Christianity: A Comparative Study of the Founders' Authority, the Community and the Discipline* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1981), 137–140.) Pāvila darbu sākums ir saglabājis fragmentāri, bet tie ir sākušies ar Pāvila konversijas notikumu ceļā uz Damasku (Pd 1; cf. Apd 9; Gal 1), kas tiek pārstāstīts vēlāk Efezā (Pd 9:5-7). Teksta sākumā tas kalpo kā Pāvila apustuliskas autoritātes attaisnojums, kas tiek saņemta caur “Tēva žēlastību” un “Kristus dzīves” pieņemšanu esošas dzīves vietā.

¹⁰ Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount Including the Sermon on the Plain* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995), 93–96, 102.

Pāvila askētiskie makarismi tulkojumā (Pd 3:5-6)

Kad Pāvils iegāja Onēsifora namā, iestājās varens prieks, notika mešanās ceļos, maizes laušana un [tika sludināts] Dieva vārds par savaldību un augšāmcelšanos. Pāvils teica: “Laimīgi sirdsšķīstie, jo viņi Dievu redzēs. Laimīgi tie, kas paturēja savu miesu tīru, jo viņi kļūs par Dieva templi. Laimīgi savaldīgie, jo ar viņiem runās Dievs. Laimīgi tie, kas atvadījās no visas pasaules, jo viņi būs patīkami Dievam. Laimīgi tie, kam ir sievas, bet kas ir tādi kā bez sievām, jo viņi iemantos Dievu. Laimīgi tie, dievbijīgie, jo viņi kļūs par Dieva eņģeļiem. Laimīgi tie, kas dreb Dieva vārdu [priekšā], jo viņi būs mierināti. Laimīgi tie, kas saņēma Jēzus Kristus gudrību, jo viņi tiks saukti par Visuaugstā dēliem. Laimīgi tie, kas pasargāja savu kristību, jo viņi atpūtiesies kopā ar Tēvu un Dēlu. Laimīgi tie, kas pieņēma Jēzus Kristus sapratni, jo viņi būs gaismā. Laimīgi tie, kas Dieva mīlestības dēļ izgāja no pasaulīgiem veidoliem, jo viņi tiesās eņģeļus un būs svētīti [ar vietu] pie Tēva labās rokas. Laimīgi žēlsirdīgie, jo viņi būs apžēloti un neredzēs rūgtās tiesas dienu. Laimīgi ir jaunavu ķermeņi, jo viņas būs patīkamas Dievam un nezaudēs savas šķīstības algu, jo Tēva vārds kļūs viņām par pestīšanas darbu viņa Dēla dienās, un viņām būs miers uz mūžu mūžiem.”

Seksualitātes kontrole

Otrā makarisma “Laimīgi tie, kas paturēja (*tērēsantes*) savu miesu (*sarka*) šķīstu (*hagnēn*),¹¹ jo viņi kļūs par Dieva templi” trūkst 12. gs. latīņu rokrakstā *d*. 11. gs. grieķu rokraksts *F* attēlo to kā “Laimīgi tie, kuriem ir šķīsta sirds un kuri pasargāja miesu šķīstu”. 11.–14. gs. grieķu rokraksti (*C E F G I L M*), 15. gs. latīņu rokraksts *m* un sīriešu rokraksti attēlo vārdu “templis” daudzskaitlī. 11. gs. latīņu rokrakstā *c* ir rakstīts “Svēta Gara templi”. Rokrakstā *m* ir rakstīts “viņu dvēseles

¹¹ *Hagnos* LXX attiecās uz kultisko šķīstību un JD uz morālo šķīstību, t. i., nevainību. (*Hagnos*, in Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, eds, *Theological Dictionary of the New Testament*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1985), 19, turpmāk – TDNT.)

kļūs par Dieva tempļiem”. Armēņu tulkojuma lasījums ir “paturēja sevi”¹²

Terēze Anžē-Kitjē (*Therese Angert-Quilter*) raksta, ka JD vārds “šķīsts” (*hagnos*) netiek lietots saistībā ar vārdu “miesa”. “Miesas šķīstība” PTd kontekstā var nozīmēt gan uzticību laulībā, gan atteikšanos no dzimumdzīves.¹³ Tas neietver “ķermeņa noliegumu”, bet pasvītro indivīda morālo atbildību.¹⁴ “Miesa” (*sarx*) līdzas dvēselei vai garam ir cilvēka daļa, kas piedalās pestīšanā.¹⁵

Ričards Pervo (*Richard Pervo*) raksta, ka “tempļa” metafora ir sastopama Kumrānas kopienas tekstos. Kopiena tiek saprasta kā templis, kas saglabā patiesību un derības atziņu (1QS 8:1-9).¹⁶ Līdzīgi 1Kor 3:16-17 “Dieva tempļa postīšana” ir saistīta ar konfliktiem Korintas draudzē (1Kor 3:3-7), kas neatbilst “Dieva celtnes” (1Kor 3:9) mērķim. Te “templis” ir metafora “draudzei”. Šāda metafora sastopama arī citā pauliniskai tradīcijai piederīgajā tekstā, Ef 2:21-22. “Templis” tiek saistīts ar “miesu” (*sōma*) 1Kor 6:19. Pāvils aicina lasītājus savienoties ar Kungu (1Kor 6:17), nevis ar mauku (*pornē*) un bēgt no maucības (*porneia*).¹⁷ Netiklība Pāvila izpratnē ierobežo ķermeņa iespēju funkcionēt kā Svētā Gara templim un līdz ar to liecināt par cilvēka piederību Dievam un Dievu godināt.

¹² PTd armēņu tulkojums tiek aplūkots angļu tulkojuma izdevumā: F. C. Conybeare, *The Apology and Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity* (New York: Macmillan & Co, 1894).

¹³ Kaut arī PTd centrā ir Tekla, kas atsakās no laulības, citviet Pd pieņem Akvilas un Priscillas (Pd 9:10), Artemillas un Hieronima (Pd 9:21), Anharsa un Filas (Pd 2:3), Onēsifora un Lektras (Pd 3:2), Trasimaha un Alines (Pd 6:1), Kleona un Hrīzas (Pd 6:1) un Hermokrāta un Nimfas laulības (Pd 5:1). Seksuālā askētisma izcelšana ir raksturīga tikai PTd, kas to izceļ, nenoraidot laulības.

¹⁴ Theresa Angert-Quilter, *A Commentary on the Shorter Text of the Acts of Thecla and Its New Testament Parallels*: doctoral thesis (Sydney: Australian Catholic University, 2014), 103.

¹⁵ *Sarx*, in TDNT, 1985), 1007.

¹⁶ Pervo, *Acts*, 103. Kumrānas kopienas likuma ruļļa jeb 1QS teksta izdevums: Garcia Martinez, Florentino, ed., *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, trans. Wilfred G. E. Watson (Leiden: E. J. Brill, 1992).

¹⁷ *Porneia* JD apzīmē prostitūciju vai ārpuslaulības seksuālās attiecības (*Porneia*, in TDNT, 1985), 918). LXX vārds *pornē* ir izmantots atbilstoši vārdam *zonāh*, kas JT ir tulkots kā “mauka”. Līdzīgi *porneia* atbilst vārdam *zanūn*, kas JT tiek tulkots kā “maucība” (LXX Hos 1:1-4, 14).

2Klem 8:4 “pasargāt miesu šķīstu” un “turēt Dieva baušļus” ir priekšnosacījumi mūžīgas dzīves iegūšanai. 2Klem 8:6 atkārtoto šo imperatīvu, uzsverot nepieciešamību “paturēt [kristību] zīmogu neaptraipītu”. 2Klem 9:4 aicina “sargāt miesu kā Dieva templi”. Šie vārdi pieder pie Jēzus vārdu “neviens kalps nevar kalpot diviem kungiem” (Lk 16:13) interpretācijas (2Klem 6:1).¹⁸

2Klem pretstata laulības pārkāpšanu (*moixeia*), iznīcību (*ftora*), tieksmi pēc naudas (*fularguria*) un maldus (*apatē*) kā “ši laikmeta” lietas “nākamajam laikmetam” (2Klem 6:4). 2Klem aicina uz pārmaiņu (*metanoia*), kamēr cilvēks dzīvo šajā pasaulē, miesā, kurā viņš ir darījis ļaunu (2Klem 8:2). Miesas paturēšana šķīstībā līdz ar to ir interpretējama kā minēto “ši laikmeta” īpatnību kopuma noraidījums, nevis tikai attiecībā uz seksualitāti.

IgnFil 7:2 aicinājums “sargāt miesu kā Dieva templi” atrodas draudzes vienotības cildināšanas kontekstā. Ignācijs raksta, ka Gars caur viņu sludina paklausību bīskapam, vienotības mīlestību un izvairīšanos no šķelšanās. Šajā kontekstā frāzei nepiemīt ar seksualitāti saistīta nozīme. Barn 16:8-10 par “garīgo templi”, “Dieva mājokli” kļūst pats cilvēks, saņemot grēku piedošanu.

Kopumā izteikumam “miesas pasargāšana šķīstībā” ir dažādas nozīmes atkarībā no lietojuma kontekstā. Tas var būt lietojums, gan runājot par vispārīgo ētisko norādījumu kopumu, gan specifiski par seksualitāti. Pāvils un Antiohijas Ignācijs lieto to kā aicinājumu uzturēt draudzes vienotību.

Trešais makarisms “Laimīgi savaldīgie (*hoi enkrateis*), jo ar viņiem runās Dievs” ir sastopams visās pieejamajās PTD teksta versijās. Armēņu tulkojumā “savaldīgo” vietā ir “tie, kas mērdē savu miesu un dvēseli”.

Pervo raksta, ka savaldība šajā makarismā tiek pasniegta kā atklāsmes priekšnosacījums. Ar Dieva runāšanu, iespējams, tiek saprasts pravietošanas fenomens.¹⁹ Anžē-Kitjē norāda, ka

¹⁸ Pirmās Klementa vēstules (turpmāk – 1Klem), Otrās Klementa vēstules (turpmāk – 2Klem), Hermas gana (turpmāk – Herm), Barnabas vēstules (turpmāk – Barn) un Antiohijas Ignācija vēstules filipiešiem (turpmāk – IgnFil) izmantotais kritiskais izdevums: Michael W. Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007).

¹⁹ Pervo, *Acts*, 103.

šis makarisms pats par sevi nesniedz skaidrību par paredzētās savaldības dabu. Tas var norādīt uz savaldību laulībā, pirms laulības un bez laulības.²⁰ Radikālajā interpretācijā tas nozīmētu atteikšanos no jebkādam seksuālām attiecībām un no jebkādas greznības dzīvesveidā. Tekla piekopj atteikšanos no laulības (3:10-20) un seksuālām attiecībām (4:1-2). Tā atdod savas aproces un sudraba spoguļi sargam (3:18), šī rīcība iezīmē viņas atteikšanos no elitāras klases sievietes statusa.²¹ Toties tā saņem no Trifēnas “lielu daudzumu drēbes un zeltu” un piedāvā tos savai mātei (4:16, 18). Līdz ar to Anžē-Kitjē piedāvā interpretēt savaldību šajā makarismā kā vispārīgo tikumu, nevis kā radikālo askētisko praksi.²² Armēņu tulkojums attēlo izteikti askētisko interpretāciju.

“Savaldīgo” nozīme šajā makarismā ir atkarīga arī no vispārīgas savaldības izpratnes šajā tekstā. Tā kā visa šī sprediķa tēma ir “savaldība un augšāmcelšanās” (Pd 3:5), šī makarisma nozīme ir atkarīga no visa sprediķa interpretācijas. Tas atbalsta ievadā pieteikto tēmu kā galveno makarismu modeli.

Ceturtais makarisms “Laimīgi tie, kas atvadījās (*apotassō*) no visas pasaules (*kosmos*), jo viņi būs patīkami Dievam” pastāv divos variantos. 10.–12. gs. grieķu (*A B G*), 11.–15. gs. latīņu (*c d m*) un sīriešu rokraksti atbalsta doto lasījumu. Lipsiusa kritiskajā izdevumā tas ir attēlots kā pamata variants. 11.–14. gs. grieķu rokraksti (*C E F I K L M*) piedāvā lasījumu “viņi būs saukti par taisnajiem”.²³

Anžē-Kitjē atbalsta otro versiju. Viņasprāt, Lipsiusa atbalstītā versija ir otra varianta interpretācija tā neskaidrības dēļ. Epitets “taisnais” nāk no LXX (1Sam 29:6; Sak 2:21; Ps 33:1). Būt par taisno nozīmē būt patīkamam Dievam.²⁴

²⁰ Līdzīgi “miesas šķīstībai”, “savaldība” plašākajā Pd kontekstā pieļauj arī tās realizāciju laulības dzīvē. Tāpat “savaldība” neattiecas uz seksualitāti vien.

²¹ Angert-Quilter, *A Commentary*, 126.

²² Pervo, *Acts*, 105.

²³ “Taisnais” šeit tiek lietots morālajā nozīmē. (*Euthus*, in Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, ed. Henry Stuart Jones (Oxford, Clarendon Press, 1996), 716.)

²⁴ Angert-Quilter, *A Commentary*, 107.

Pervo raksta, ka atvadīšanas²⁵ no “pasaules”,²⁶ t. i., bagātības, mantas, ģimenes, mājām un dažāda veida drošības ir ceļojoša misionāra aicinājuma būtība. Šo aicinājumu iemieso Pāvils, Tekla, Onēsifors un viņa ģimene (3:25) PTd nobeigumā.²⁷

Herm 36:9 aicina “atvadīties” no ļauna eņģeļa, kas ir ar cilvēku un var ienākt viņas sirdī. To var pamanīt pēc kaitinājuma jeb asuma, ko cilvēks sajūt. Tas ved pie vēlmes darīt daudz lietu, ēst īpatnējus ēdienus, piedzerties, ved pie nevajadzīgas greznības, pie kāres pēc sievietēm, mantkārības, arogances un pretenciozitātes. Šie “ļauna eņģeļa darbi” apdraud Dieva kalpus (Herm 36:1, 4-7). Līdzīgi 2Klem 6:4-5 apgalvo, ka Dievs jeb “nākamais laikmets” atsakās no laulības pārkāpšanas, iznīcības, tieksmes pēc naudas un maldiem, un ticīgajiem tāpat ir “jāatsakās” jeb “jāatvadās” no tām.

IgnFil 11:1 tiek pieminēts kāds Raijs Agatopuss, kas ir “izredzētais”, “sekojīs Ignācijam no Sīrijas” un ir “atstājis dzīvi” (*apotaksamenos tōi biōi*).²⁸ Tam līdzās ir minēts diakons Filons, kam ir “labā reputācija” un “kas palīdz man ar Dieva vārdu”. Vienam no aprakstītajiem cilvēkiem šeit ir izcelta atteikšanās no dzīves. Tā var būt norāde uz specifiski askētisko dzīvesveidu vai arī paskaidrojums par šī cilvēka stāstu un iepazīšanos ar Ignāciju, t. i., reference.

Tatians “Uzrunā grieķiem” raksta, ka viņš ir “atstājis” grieķu gudrību. Uzskaitot grieķu sasniegumus (poēzijā, mūzikā, astronomijā, vēsturē utt.), viņš raksta, ka tas kalpo netaisnīgumam, aprunāšanai, dievu intīmās dzīves aprakstīšanai, dvēseles izpostīšanai. Viņš nosoda filozofijas spēju aizstāvēt pretējos viedokļus un filozofus, kas to dara par naudu (*Or. ad. gr.* 1).

²⁵ *Apotasso* JT primāri tiek tulkots kā “atvadīties” vai “atlaist” (Mk 6:46; Lk 9:61; Apd 18:18, 21; 2Kor 2:13) un kā “atteikties” Lk 14:33, kur tas norāda uz askētisko dzīvesveidu. Šeit tas ir lietots ar nozīmi “atteikties”.

²⁶ Vārds *kosmos* JD nozīmē “pasauli” trijās nozīmēs: a) Visums, radības kopums; b) cilvēku būšanas un darbības lauks vēsturē, sabiedrība; c) cilvēce, kritusi radība, kurai nepieciešama pestīšana. (*Kosmos*, in TDNT, 462–463.)

²⁷ Pervo, *Acts*, 103.

²⁸ *Biōs* nozīmē “dzīvi” kā tās funkcijas un ilgumu, kā “dzīvesveidu”, bet arī kā “iztiku”. (Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), 141–142, turpmāk – NTEC.)

Justīns Martīrs “Dialogā ar Trifonu” Dieva aicinājumu Ābrahamam izceļot no zemes, kur viņš dzīvoja (1Moz 12), salīdzina ar kristiešu aicinājumu atstāt dzīvesveidu, kas līdzinās “citu zemes iemītnieku ļaunumam”. Viņš arī uzsver, ka kristieši iemantos “svēto zemi” un “mūžīgo mantojumu”, būdami Ābrahama bērni pēc ticības (*Dial. Tr.* 119). Citviet viņš raksta, ka pagāni ir “atstājuši” elkus un veltījuši sevi Kristum iepretī jūdiem, kas viņu nav atzinuši (*1Apol* 49).

ThEv 27 grieķu fragmentā (P. Oxy 1) ir rakstīts: “ja jūs neatrēsieties (*mē nēsteusēte*) no pasaules, jūs neatradīsiet valstību”. “Atturēšanas no pasaules” ir ievietota soterioloģiskajā kontekstā. Saimons Geterkouls (*Simon Gathercole*) raksta, ka tā nozīmē radikālu atteikšanos no ļaunuma un pasaulīgas dzīves. Šī atteikšanās ThEv kontekstā ir paredzēta kā pestīšanas nosacījums. *Nēsteuō* iespējams tulkot arī kā “gavēt”.²⁹

Elreds Beikers (*Aelred Baker*) raksta, ka ar “pasauli” šeit ir domāts ļaunums, no kā kristiešiem ir jāatsakās. Līdzīgs izteiciens ir atrodams sīriešu “Pakāpju grāmatā” (*Liber Graduum*). Tajā tiek aprakstīti vairāki atteikšanās jeb gavēšanas veidi. Atteikšanās no ēdiena ir viens no tiem, bet ne labākais. Pilnīgie mācekļi atsakās no visa ļaunuma, kas tiek saukts par “atteikšanās no pasaules” jeb “atteikšanās no pasaules un tās baudām”. Šī atteikšanās ietver arī būsānu par “vientuļnieku” (*monakhos*). Vientuļniecība neparedz burtisku būsānu vienatnē nošķirtībā no sabiedrības. Sīriešu kontekstā tas norāda arī uz seksuālo askētismu. *Monakhos* var dzīvot starp cilvēkiem pilsētā.³⁰

Līdzīgs makarisms atrodams pie Aleksandrijas Klementa: “Laimīgi tie, kas atteicās no pasaules.” Šis makarisms ir daļa no paskaidrojuma par 5Moz 23:2 (“Lai Kunga sapulcē nenāk tāds, kam saspiesti sēklinieki vai nogriezts vīra loceklis”). Klements skaidro, ka “einuhs, kas nedrīkst ieiet Dieva draudzē”, ir tas, kas ir “neauglīgs vārdos un darbos”. Toties tas, kurš ir “einuhs no visiem grēkiem debesu valstības dēļ”, atbilst šī makarisma objektam (*Strom.* 3:15).

²⁹ Simon Gathercole, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary* (Leiden: Brill, 2014), 4–5, 323–326.

³⁰ Aelred Baker, “Fasting to the World,” *Journal of Biblical Literature* 84:3 (1965): 292–293.

Kopumā šis makarisms ietver plašāku askētisku saturu. Atteikšanās jeb gavēšana no “pasaules” vai no kā cita paredz, ka tas, no kā ir jāatsakās, ir pretrunā ar atteikšanās pozitīvo mērķi. Atteikšanās vispārīgajā nozīmē iezīmē pārmaiņu cilvēkā un atbrīvošanos no pasaulīgā vai no grēka. Makarisma mērķis ir pestīšanas pasludinājums tiem, kas tam atbilst, tāpat kā arī Toma evaņģēlija makarisms, kas ir formulēts negatīvi. Seksualitāte ir iespējams atteikšanās objekts. Tatians norāda uz to, pieminot “dievu intīmo dzīvi” un “tos, kas dzenas [pēc gudrības] un klieudz kārē” (*Or. ad. gr.* 1). Herm uzsver “kāri pēc sievietēm” un 2Klem – “laulības pārkāpšanu” kā atteikšanās objektu. Atteikšanās no pasaules var ietvert arī to, sekojot “Pakāpju grāmatas” skaidrojumam.

Piektā makarisma “Laimīgi tie, kam ir sievas, bet kas ir tādi kā bez sievām, jo viņi iemantos Dievu” trūkst rokrakstā c. 13. gs. grieķu rokraksts *K* piedāvā lasījumu “tie, kam nav, bet kas ir kā tādi, kam ir”, neparedzot saistību ar laulību. 12. gs. grieķu rokraksts *G* apvieno šī makarisma sākumu ar nākamā nobeigumu, ar lasījumu “jo viņi kļūs par Dieva eņģeļiem”.³¹ 14. gs. grieķu rokraksts *M* piedāvā lasījumu “iemantos Kristus valstību”. 10.–11. gs. grieķu rokraksti (*A B*) piedāvā lasījumu “kļūs par Dieva mantiniekiem”. Sīriešu un armēņu rokraksti piedāvā lasījumu “iemantos zemi”. Rokraksts *m* piedāvā lasījumu “iemantos dzīvi”.

Anžē-Kitjē raksta, ka “Dieva mantošana” norāda uz pestīšanu.³² Viņa uzskata, ka Romas Impērijas sabiedrībā mantošanai bija liela nozīme gan īpašuma, gan garīgajā ziņā. Bērni mantoja pienākumu atcerēties savus vecākus. Šī makarisma uzsvars uz atteikšanos no seksualitātes laulībā ir krasā pretrunā ar to mācību, ko apsola sludināt Pāvila nodevīgie biedri Dēma un Hermogēns. Viņi apsola pēc Pāvila iznīcināšanas sludināt, ka “tas, ko viņš sauc par augšāmcelšanos, notiek, bet caur mūsu

³¹ Lipsiusa izdevumā tiek atzīmēts, ka tā ir pārrakstītāja kļūda. Pārrakstītājs ir pārlēcis no viena *hoti autoi* uz nākamo.

³² Vārdi *klēronomia*, *klēronomeō* un *klēronomos* (mantojums, mantot un mantinieks) bieži tiek lietoti attiecībā uz pestīšanu, Dieva apsolījumu, Dieva valstību, Dieva derību. Pestīšana tiek dēvēta par “mūžīgo mantojumu”, “neiznīcīgo mantojumu”. (*Klēronomia*, in NTEC, 435; *Klēronomeō*, in NTEC, 434; *Klēronomos*, in NTEC, 435.)

bērniem” (3:14).³³ Pasaulīgas mantošanas vietā tiek pasniegta “Dieva mantošana”.

Pervo norāda, ka šis makarisms ir 1Kor 7:29 (“kam ir sievas, lai ir tādi kā bez sievām”) modifikācija.³⁴ Origenš atsaucās tieši uz to. Pervo atzīmē šīs frāzes androcentrisko raksturu.³⁵

Stīvens Deiviss (*Stephen J. Davis*) raksta, ka šajā makarismā Pd apvieno mācības no divām Pāvila vēstulēm. Viņš uzskata, ka makarisma otrā daļa nāk no Rom 8:17 (“Dieva mantinieki un Kristus līdzmantinieki”).³⁶ Līdz ar to variants “kļūt par Dieva mantinieku” var reprezentēt pārrakstītāja vēlmi harmonizēt Pd un Rom 8:17 tekstu. Variants, kurā izlaisti vārdi “sieva”, šis makarisms pārcelts vispārīgas askēzes nozīmē. Zemei Mt makarismu kontekstā ir soterioloģiska nozīme, to manto lēnprātīgie, kuriem tā pašreiz nepieder netaisnības dēļ.³⁷

Variants, kas aizvieto “Dieva mantošanu” ar “Dieva valstību”, iespējams, ir paskaidrojums. Pervo raksta, ka pārrakstītāji, iespējams, uzskatīja šo apgalvojumu par pārāk radikālu.³⁸ Līdz ar to rodas tāds paskaidrojums kā “kļūt par Dieva mantinieku”. Kopumā šis makarisms saista attiekušanos no dzimumdzīves ar pestīšanas apsolījumu un ir pirmais, kas izteikti uzsver seksuālas askēzes soterioloģisko vērtību.

Devītais makarisms “Laimīgi tie, kas pasargāja (*terēsantes*) savas kristības, jo viņi atpūtīsies ar Tēvu un Dēlu” rokraksta *M* lasījumā ir attēlots kā “pasargāja savas svētas un pestījošas kristības šķīstas un neaptraipītas, jo viņi atpūtīsies ar Tēvu, Dēlu un Svēto Garu”. Vairāki grieķu un latīņu rokraksti (*F G c d m*) piedāvā lasījumu “pasargāja savas kristības šķīstas”. Rokraksts *E* piedāvā lasījumu “viņi redzēs Tēvu un Dieva Dēlu”. Vairāki grieķu rokraksti (*A E F I K L*) piedāvā lasījumu “viņi paliks mierā ar Tēvu un redzēs Dieva Dēlu”. Rokraksts *G*

³³ Angert-Quilter, *A Commentary*, 109.

³⁴ 1Kor 7:29-35 “būšana ar sievu kā bez sievas” ir eshatoloģiski pamatota. Tuvās Kunga atnākšanas kontekstā laulība tiek pieskaitīta pie pasaulīgām lietām, bet pasaules laiks sarūk. Pāvila mērķis ir pievērsties rūpēm par “Kunga lietām”.

³⁵ Pervo, *Acts*, 103.

³⁶ Stephen J. Davis, “A Pauline Defense of Women’s Right to Baptize? Intertextuality and Apostolic Authority in the Acts of Paul,” *Journal of Early Christian Studies* 8:3 (2000), 454.

³⁷ Betz, *Sermon*, 128.

³⁸ Pervo, *Acts*, 103–105.

pieliek “un Svēto Garu” nobeigumā. Rokraksti *c* un *d* piedāvā lasījumu “un viņa mīļoto Dēlu”, un rokrakstā *m* pievienots “kas atpūšas gaismā”. Sīriešu rokraksti piedāvā variantu “Tēvu, kas ir debesis, un ar viņa mīļoto Dēlu”. Armēņu rokraksts piedāvā lasījumu “atpūtīsies mierā pie Tēva, Dēla un Svētā Gara”.

Pervo raksta, ka “atpūšanās” ir eshatoloģisks termins.³⁹ *Anapausis* un *anapauō* ir reti lietoti šajā nozīmē.⁴⁰ 2Klem 5:5 runā par “lielo un brīnišķo Kristus apsolījumu: atpūtu nākamajā valstībā un mūžīgajā dzīvē” iepretī “miesas pasaulei”. 1Klem 59:3 dēvē Dievu par “visaugstāko starp visaugstākajiem, svēto, kas atpūšas starp svētajiem”. “Pestītāja dialogā” Sotērs jeb Pestītājs saka saviem mācekļiem ka “ir atnācis laiks, brāļi, atstāt mūsu darbus un stāvēt mierā”. Eiprila Dekonika (*April De Conick*) raksta, ka tas runā par mistisko soterioloģiju, kas pieļauj pestīšanas sasniegšanu ekstātiskajā vīzijā dzīves laikā.⁴¹

Anžē-Kitjē norāda, ka PTd augšāmcelšanās tēma parādās citviet. Trifēnai rūp tās meitas Falkonillas pēcnāves situācija (4:4). Tekla kristī sevi pirms domātās tuvās nāves (4:9),⁴² apliecinot vajadzību kristīties pirms nāves kā priekšnosacījumu pestīšanai. Pīters Dans (*Peter Wallace Dunn*) raksta, ka Pd kristības ir saprotamas kā pirmais solis pretī pestīšanai. Otrais ir pastāvēšana vajāšanu priekšā un savaldība.⁴³

2Klem 6:9 “kristību pasargāšana” ir pestīšanas priekšnosacījums. Tā izpaužas kā atsacīšanās no “ši laikmeta” un tā lietām. Konteksts ir tas pats, kas aprakstīts 4. makarismā, ieskaitot laulības pārkāpšanu (2Klem 6:1-5). Teksts uzsver “svētas un taisnīgas dzīves dzīvošanu” kā vienīgo veidu pestīšanas sasniegšanai (2Klem 5:6). Gribot “pasaulīgo”, ticīgais novēršas no šādas dzīves (2Klem 5:7). Tiek uzsvērts, ka tas ir individuāls pienākums un citu cilvēku darbi nevar līdzēt pestīšanai (2Klem 6:9). Tie, kas “nesaglabās” kristības, nedzīvojot taisnīgu dzīvi, nesaņems pestīšanu (2Klem 7:6). 2Klem saista

³⁹ Pervo, *Acts*, 104.

⁴⁰ *Anapausis*, in NTEC, 58; *Anapauō*, in NTEC, 58–59.

⁴¹ April De Conick, “The Dialogue of the Savior and the Mystical Sayings of Jesus,” *Vigilae Christianae* 50:2 (1996): 181–182.

⁴² Angert-Quilter, *A Commentary*, 115.

⁴³ Peter Wallace Dunn, *The Acts of Paul and the Pauline Legacy in the Second Century*: doctoral thesis (Cambridge: University of Cambridge, 1996), 117–118.

“miesas šķīstību” un “zīmoga pasargāšanu” kā pestīšanas priekšnosacījumus (2Klem 8:6). Zīmogs ir apzīmējums kristībām. Tekla dēvē tās par zīmogu, lūdzot kristības no Pāvila (3:25). Kristības kā “zīmogu” var saprast arī “apstiprināšanas” nozīmē.⁴⁴ “Kristības” saglabāšana attiecās uz dzīvi pēc kristībām. 2Klem tas ir saistīts ar konkrēto dzīvesveida normu uzturēšanu.

Herm 72:3 runā par ticīgajiem, kas ir saņēmuši zīmogu, bet laužuši un “nav pasargājuši” to. Viņiem ir iespēja saprast, ko viņi dara, mainīties un līdz ar to atkal saņemt zīmogu. Jo Dievs savā žēlastībā sūta eņģeli, lai tas atjaunotu ticīgo garus. Herm 72:4-6 saka: apostāti un “baznīcas nodevēji”, kas nemainās, pat dzirdot Dieva aicinājumu, ir priekšlaicīgi miruši. Toties tiem, kas mācīja svešas mācības cilvēkiem, ir cerība mainīties. Mainīšanās ved pie dzīvības un atjaunota “zīmoga”, toties nemainīšanās nozīmē nāvi. Herm 73:1-3 raksta, ka tiem, kas ir divkosīgi un ir nemierīgi paši sevī, ir cerība uz mainīšanos un pestīšanu. Herm vēlas atrisināt jautājumu par iespēju piedot grēkus un “atjaunot” kristības, kas ir pestīšanas “zīmogs”.

Herm 93:2-4 ir rakstīts, ka “zīme ir ūdens”. Cilvēki ienāk ūdenī (kristību brīdī) kā mirušie, bet uzceļas no tā dzīvi, noliekot malā savu mirstīgumu. Herm 93:5 pieļauj, ka mirušie kristiešu apustuļi un skolotāji pēc nāves sludināja tiem, kas bija miruši pirms Kristus. Tie ir miruši taisnīgumā un šķīstībā, bet tiem nebija “zīmoga”, kristību (Herm 93:7). Šeit tiesības uz zīmogu ir arī mirušajiem nekristiešiem, pamatojoties uz viņu ētisko sasniegumu.

Kopumā šis makarisms norāda uz nepieciešamību dzīvot taisnīgi. Saskaņā ar pārējiem makarismiem un teksta “nodarbošanos” ar askētisma jautājumiem tas paredz arī savaldību. Kristību pasargāšana ir pestīšanas priekšnosacījums. Šo nozīmi apstiprina varianti, kas pasvītro šķīstību un pestīšanu saistībā ar kristībām. “Atpūsties” varēja tikts labots uz skaidrāko “redzēt Dievu”. Trīsvienības formula ir pielikums, kas pielāgo PTd Trīsvienības teoloģijai. Citviet Pd 3-4 Gars nav minēts.

Trīspadsmitais makarisms “Laimīgas ir jaunavu miesas/jaunavas (*ta sōmata tōn parthenōn*), jo tās/viņas būs patīkamas Dievam un nezaudēs savas šķīstības/jaunavības algu, jo Tēva

⁴⁴ *Sfragis*, in NTEC, 796–797.

vārds kļūs tām/viņām par pestīšanas darbu viņa Dēla dienās, un tām/viņām būs miers uz mūžu mūžiem” noslēdz Pāvila sprediķi. Rokrakstā *m* atrodams variants: “Laimīgi jaunavu gari, jo no bēdām un pārbaudījumiem noturēsies un nezaudēs taisnīguma algu [...] nākamajā pasaulē mūžīgajā gaismā”. Rokraksts *d*: “[...] vārds paliks viņās, glābdams tās pestīšanā [...]”. Rokrakstā *B* makarisms ir šāds: “Laimīgi, kas piekopj jaunavību, jo tie stāvēs blakus Kristum un savu algu nezaudēs” un beidzas ar šiem vārdiem. Lasījumu “šķīstības” (*hagneia*) atbalsta (*A B G c d*) rokraksti, “jaunavības” (*parthenia*) atbalsta (*C E F I K L M*).

Siriešu tulkojumā šis makarisms ir attēlots kā “Laimīgas ir jaunavu miesas un dvēseles [...] sava svētuma [un darba] algu, jo saskaņā ar Dieva vārdu tām būs atrasti [labie] darbi [kas ved – N. A.] uz dzīvību viņa Dēla dienā”. Armēņu tulkojums piedāvā lasījumu “Lai ir laime jaunavu miesām un dvēselēm [...] jo Tēva vārdu darbība tiks atrasta viņās, un viņas mantos dzīvi Dieva Dēla dienā, un mūžīgā atpūta būs viņām”.

Pervo norāda, ka šis makarisms neattiecas tikai uz sievietēm. To apstiprina arī *B* lasījums. Viņaprāt, šis makarisms izsaka sprediķa galveno tēmu. Tas arī visvairāk attiecas uz tūlīt sekojošo jaunavas Teklas stāstu, kurā tā izvēlēsies paturēt savu ķermeni jaunavībā.⁴⁵ *Parthenos* var norādīt uz jaunavu, jaunvīgu vīrieti vai uz jaunu sievieti.⁴⁶ *Hagneia* iepretī *parthenia* (“jaunavība” burtiskajā nozīmē) ir vispārīgs “šķīstības” tikums, kas attiecas gan uz ķermeņa darbību, gan uz prātu.⁴⁷ 1Kor 7:25 *parthenos* ir tulkots kā “neprecētie”, norādot uz abiem dzimumiem iepretī 7:34, kur tas ir tulkots kā “jaunavas” un teksts skaidri runā par sievietēm. “Neprecētie” toties neizsaka precīzu “jaunavības” nozīmi.

“Miesa” (*sōma*) var norādīt arī uz cilvēka personību. Pestīšanas pasludināšana jaunavu miesām attiecas arī uz visu viņu personību. Līdz ar to iespējams tulkot šo vārdu savienojumu kā “jaunavas”. Miesas šķīstība un jaunavība tieši tādēļ ir saistītas ar pestīšanu, ka “miesas darbi” ietekmē visu personību, nevis tikai ķermeni.⁴⁸

⁴⁵ Pervo, *Acts*, 104.

⁴⁶ *Parthenos*, in NTEC, 627.

⁴⁷ *Hagneia*, in NTEC, 10; *Parthenia*, in NTEC, 626–227.

⁴⁸ *Sōma*, in Colin Brown, ed, *New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 1–4 (Grand Rapids: Zondervan, 1975), 234–235.

Anžē-Kitjē skaidro vārdu savienojumu “jaunavu miesas/jaunavas” (*ta sōmata tōn parthenōn*) kā saistītas ar Pāvila leksiku. Rom 12:1-2 Pāvils aicina nodot “sevi pašus” (*ta sōmata humōn*) kā upuri Dievam.⁴⁹ Tiešajā tulkojumā tas būtu: “jūsu miesas”.⁵⁰ Līdz ar to divi tulkojumi ir iespējami atkarībā no tā, kura nozīmi vēlas izcelt. Ernsts Kāzemanis (*Ernst Kasemann*) uzskata, ka “miesa” ir cilvēka esamība attiecībā ar pasauli un viens no līdzekļiem, kā paust redzamo apliecinājumu attaisnošanai un līdzdalībai Kristus valstībā.⁵¹ Sīriešu un armēņu tulkojumi, iespējams, reprezentē nepieciešamību paplašināt vārda “miesa” tiešo nozīmi. Rokraksti *B* un *m* tāpat pasvītro pārnesto nozīmi iepretī tiešajai “miesa”. Kopumā “miesas” attiecās uz “jaunavām” kā uz personām; citu makarismu un sekojošā Teklas stāsta kontekstā tam ir ar seksualitāti saistīta nozīme; jaunavības kā seksualitātes izpausmes attiecības ar pestīšanu balstās uz *sōma* kā veselas personības nozīmi.

Tāpat arī *parthenos* un *hagneia* vai *parthenia* kopā norāda uz seksuālo askēzi kā šī makarisma saturu. *Hagneia* labojums uz *parthenia*, iespējams, pasvītro šo nozīmi iepretī vispārīgākam *hagneia* nozīmes kontekstam. Rokraksta *m* “taisnīgums” (*iustitia*) līdzās ar “gariem” (*spiritus*) šo nozīmi vispārina.

Džeremijs Berjers (*Jeremy W. Barrier*) uzsver, ka šis makarisms sasaista “šķīstības algu” ar pestīšanu. Turklāt Teklas stāsts Ikonijā vijas tieši ap viņas atteikšanos laulāties. Berjers arī interpretē Pd 3:25, kur Pāvils atsakās atļaut Teklai sekot viņam ar pamatojumu “Laiks ir negodīgs, un tu esi glīta, [lai] cita kārdināšana tevi nepārņemtu [...] un tu neizturētu” kā norādi uz to, ka Pāvils uzskata Teklu par neatbilstošu jaunavīgai dzīvei. Viņš arī atsaka viņai kristības saskaņā ar 9. makarisma imperatīvu par kristību neaptraipīšanu. Berjers uzskata,

⁴⁹ Angert-Quilter, *A Commentary*, 122–123.

⁵⁰ Prelāta Vincenta Strelēvica no latīņu Vulgātes 1947. g. tulkotajā JD šie vārdi ir tulkoti kā “savas miesas” (*corpora vestra*). Vārdam *corpus*, tāpat kā *sōma*, ir gan tiešā, gan pārnesta nozīme, norādot, kas norāda uz individu, personu. (*Corpus*, in Charlton T. Lewis, Charles Short, *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. revised, enlarged, and in great part rewritten by. Charlton T. Lewis, Ph.D. and Charles Short, LL.D* (Oxford: Clarendon Press. 1879), 472.)

⁵¹ Ernst Kasemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1980), 327.

ka “šķīstības algas” pazaudēšana būtu identiska “kristību aptraipīšanai”.⁵²

Frāzes “Tēva vārds kļūs tām/viņām par pestīšanas darbu (*ergon*)” nozīme ir atkarīga no vārda *ergon* interpretācijas. Tas var tikt saprasts arī kā “īstenošana” jeb “piepildījums” vai arī kā “darbs” aktivitātes rezultāta nozīmē.⁵³ “Tēva vārds”, iespējams, attiecas uz jaunavu piekopto jaunavības ceļu. Pestīšanas dienā sekošana šim vārdam vai šī vārda klātbūtne jaunavās atklājās kā pestīšanas īstenojums, piepildījums. “Dēla dienas”, iespējams, ir saistītas ar 12. makarisma “tiesas dienām”. Sīriešu tulkojums pārveido šī makarisma tekstu, uzsverot saskaņu ar Dieva vārdu un pašu jaunavu labos darbus. Armēņu tulkojums un *d* tulko to kā Dieva vārda darbību jaunavās. Kopumā šī makarisma daļa šķita problemātiska armēņu un sīriešu tulkotājiem, radot nepieciešamību pēc skaidrojuma. Saskaņā ar šiem tulkojumiem un vārda *ergon* iespējamām nozīmēm tas norāda uz šķīstības/jaunavības piekopšanu kā sekošanu vai Tēva vārda aktīvo izpausmi jaunavās.

Kopumā šis makarisms ir saistīts ar seksualitāti, specifiski ar jaunavību. Šī jaunavība teorētiski nav ierobežojama ar dzimumu⁵⁴, kaut arī sekojošais konteksts norāda tieši uz sievieti-jaunavu Teklu. Šajā makarismā jaunavība tiek saprasta kā pestīšanas nosacījums.

No Pd 3:5-6 makarismiem par “savaldību un augšāmcelšanos” 5. un 13. skaidri attiecas uz seksuālā askētisma praksēm; 2., 4., 9. un 11. izsaka vispārīgo askētisko attieksmi, kas, visticamāk, iekļauj arī seksualitātes regulēšanu; 1., 6., 7., 8., 10. un 12. norāda uz citiem savaldības aspektiem; 3. vispārīgi appliecina savaldības pestījošo nozīmi. Kopumā seksualitāte un tās regulēšana ir tikai daļa no Pāvila sprediķa vēstījuma.

⁵² Jeremy W. Barrier, *A Critical Introduction and Commentary on the Acts of Paul and Thecla* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2009), 132.

⁵³ *Ergon*, in NTEC, 307–308.

⁵⁴ Alīna Ruselle (*Aline Rouselle*) raksta, ka pirmie kristiešu darbi par seksualitāti tika adresēti tieši sievietēm, un viņa nodarbojās ar jaunavības jautājumiem. Viņa nošķir darbus par jaunavību no vēlinākiem darbiem par savaldību un uzskata, ka jaunavības cildinājums parasti tika izteikts ideālistiskajos un vispārīgajos veidos. Darbi par savaldību, savukārt, nodarbojās ar jūtu un vēlmju nomākšanas praktiskiem jautājumiem. (*Aline Rouselle, Porneia: On Desire and Body in Antiquity* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), 131–134.)

Autoritāte

Pāvila sprediķis nenodarbojas ar autoritātes jautājumiem tiešā veidā. Toties daži makarismi ietver pestīšanas pasludinājumu vārdos, kas īpaši izceļ pestīto pagodinājumu.

Sestais makarisms “Laimīgi dievbijīgie, jo viņi kļūs par Dieva eņģeļiem/sūtņiem” rokraksta *M* lasījumā ir attēlots kā “bijīgie, jo viņi iemantos Dievu un kļūs par viņa eņģeļiem”. 11.–13. gs. grieķu rokraksti (*E F I K*) piedāvā lasījumu “Kristus bijīgie”. 11. gs. grieķu rokraksts *A* piedāvā lasījumu “Kristus eņģeļiem”. 11. gs. grieķu rokraksts *E* piedāvā lasījumu “tiks saukti par Dieva eņģeļiem”. Sīriešu un armēņu rokraksti piedāvā lasījumu “tie, kuru sirdi ir Dieva bijība”.

Pervo raksta kā dievbijības slavēšana ir tipiska laikmetam. Cieņa pret dievišķo ir neapšaubāms tikums. Tapšana par eņģeļiem var norādīt uz to, ka dievbijīgais līdzinās aseksuālajai garīgai būtnei vai ka atpestītie dievbijīgie tiks pielīdzināti eņģeļu statusam.⁵⁵

Anžē-Kitjē piedāvā tulkot vārdu “eņģeļi” (*angeloī*) kā “sūtņi”. Jūdaismā eņģeļu funkcija ir ziņas nodošana, un dievbijīga dzīve ir priekšnosacījums tam, lai būtu par Dieva sūtņi. Pāvila aprakstā tiek pateikts, ka “brīžiem viņam bija eņģeļa seja” (3:3). Anžē-Kitjē raksta, ka šis makarisms apliecina, ka Pāvils ir dievbijīgs un ir Dieva sūtņis. Viņa uzskata, ka tulkojums “sūtņis” vairāk atbilst Ptd kontekstam un ceļojošā misionāra ideālam, kāds ir Pāvils un par kādu top Tekla (4:15-18). Viņa uzskata, ka tapšana par bezķermenisku būtņi ir 3. gs. ideja un neiederas JD tuvajā Pd saturā. Viņa raksta, ka Teklas mērķis, sadzirdot Pāvila sprediķi, ir tapt par Dieva sūtņi.⁵⁶

Lk 20:34-36 Jēzus saka: “tie, kas būs cienīgi sasniegt [...] augšāmcelsanos no mirušajiem, nedz precēsies, nedz tiks precēti. Tie vairs nevar nomirt, jo ir līdzīgi eņģeļiem un ir Dieva dēli, būdami augšāmcelsanas dēli”. Sebastjans Broks (*S. P. Brock*) norāda, ka šī perikope Lk atšķiras no tās paralēlēm. Mt 22:30 Jēzus saka: “tie, kas augšāmcēlušies, nedz prec, nedz tiek precēti, bet ir kā eņģeļi debesīs”. Mk 12:25 Jēzus saka: “Kad tie celsies augšām no mirušajiem, tie nedz precēs, nedz tiks

⁵⁵ Pervo, *Acts*, 103.

⁵⁶ Angert-Quilter, *A Commentary*, 110.

precēti, bet būs kā eņģeļi debesīs.” Kaut arī visas trīs perikopes (sevišķi Mt un Mk) skaidri reprezentē izpratni par “eņģeļiem” kā par būtņēm, kas nelaulājas, Lk akcentē eņģeļu nemirstību. Broks uzsver, ka Lk variantā pie eņģeļiem līdzīgiem tiek piešķaitīti “tie, kas būs cienīgi”. Viņaprāt, tas liecina par to, ka “cienīgiem” jāatsakās no laulības šajā dzīvē, lai būtu cienīgi saņiegt augšāmcelšanos.⁵⁷

Barn 1:7 “bijība” pret Dievu ir atbilde uz pravietojumu piedīšanās. Tā izpaužas “bagātāku un cēlāku dāvanu pieešanā”, t. i., pareizajā kalpošanā. Barn 2:1-3:6, izskaidrojot upurēšanas un gavēšanas dziļāko nozīmi, arī pārdefinē dievbijību, pārceļot to no rituāla uz taisnīguma īstenošanu. Barn 11:11 “Bijība un cerība uz Jēzu garā” ir kristību rezultāts. Saskaņā ar “Gaismas ceļu” dievbijības mācīšana bērniem ir vecāku pienākums (Barn 19:5). “Tumsas ceļa” gājēji savukārt “ir modri nevis dievbijības, bet ļaunuma dēļ” (Barn 20:2).

Herm 35:1 pieprasa “kā pirmo bausli sargāt ticību, bijību un savaldību”. Dievbijība un savaldība (vispārīgā nozīmē) līdz ar ticību ir viena bausļa daļas. Dieva bijība ir sīkāk izskaidrota Herm 37:1-5. Tā izpaužas kā bausļu turēšana, kas garantē ticīgajam “spēku un nemaldību jebkurā darbā”. Šī bijība ir arī pestīšanas priekšnosacījums. Tiem, kas bīstas un tur bausļus, ir dzīvība Dievā. Citviet Herm novieto dievbijību līdzās “dievišķības un patiesības meklējumiem” un “sirds pavēšanai uz Dievu”, akcentējot vajadzību meklēt patiesību iepretī “vienkāršai ticēšanai”, kas ļauj cilvēkam palikt pasaulīgajā aprītē (Herm 40:4-6).

Vēlīnākajā askētiskajā literatūrā askētiska dzīve bieži tika raksturota kā “eņģeļu dzīve”: “jaunavības spārnā nav jābūt [...] piespiestam pie zemes [...] bet paceltam augšā uz debesīm [...] uz dzīvi, kas līdzinās eņģeļu dzīvei” (*Symp.* 8:2). Aleksandrijas bīskaps Pēteris II (valdījis 373.–381. g.) savā enciklikā raksta, ka jaunavas ar savu askēzi “raksturo svētos eņģeļus” (*Enc.* 1). Cēzarejas Basilijs “Askētiskajā sprediķī” saka: “tie, kuri izvēlējās eņģeļu dzīvi [...] ir pārcēlušies ārpus miesas, šķērsojot cilvēka dabas robežas. Tā patiesām ir eņģeļu daba būt brīvam no laulības attiecībām” (*Serm. asc.* 2). Ankiras Basilijs

⁵⁷ S. P. Brock, “Early Syrian Asceticism,” *Numen* 20:1 (1973): 5–6.

“Patiesas jaunavības grāmatā” (4. gs.) raksta, ka “jaunavība ir eņģeļu prakse” (*Virg.* 51).

Kopumā šis makarisms var norādīt uz seksuālo askēzi, bet tam tāpat var piemist arī vispārīga nozīme. Būšana par eņģeli var apzīmēt arī pestīšanu, t. i., līdzību eņģeļiem mūžīgas dzīves aspektā. Dievbijība tāpat ir vispārīga kategorija, kas var ietvert dažādas prakses, bet arī pestīšanas nosacījums. “Eņģeļu dzīve” arī ir vēlākas askētiskas literatūras trops, kas ir saistīts ar seksualitāti.

Vienpadsmitais makarisms “Laimīgi tie, kas Dieva mīlestības dēļ aizgāja no visa, kas ir pēc pasaulīga veidola (*skhēmatos tou kosmikou*), jo viņi tiesās eņģeļus un būs svētīti ar vietu pie Tēva labās rokas”, iespējams, vistiešāk norāda uz askētisma un autoritātes saistību.

Rokraksti (*A F G*) un sīrieši piedāvā lasījumu “Kristus dēļ”. *M* piedāvā lasījumu “Dieva mīlestības un (*agapē*) draudzības (*filos*) dēļ [...] aizgāja no pasaules trokšņa un izskata (*skhēmatos*)”. *m* piedāvā lasījumu “Dieva ticības un mīlestības dēļ [...] ir miruši, atstājot malā pasaulīgās ieceres”. *F G* un *m* piedāvā lasījumu “no visa, kas pēc pasaules veidola”. *d* piedāvā “no šīs pasaules, jo”. *c* piedāvā “no šī laikmeta, jo”, sīriešu rokraksti – “no šīs miesas, jo”. *d* piedāvā lasījumu “tiks pielīdzināti eņģeļiem”. Viens no sīriešu rokrakstiem un armēņu tulkojums piedāvā lasījumu “viņi mantos mūžīgo dzīvību [...] pie Dieva Dēla”. *G* un *m* “Tēva” vietā ir “Kristus”. Rokraksti (*M F G m*) piedāvā lasījumu “stāvēs svētīti”, *d* piedāvā lasījumu “sēdēs svētīti”. Sīriešu rokraksti piedāvā variantus “stāvēs” un “būs atrasti pie Tēva labās rokas”. Armēņu tulkojums piedāvā lasījumu “stāvēs mūžīgi”.

Pervo raksta, ka šis makarisms ir līdzīgs 4. makarismam par “atvadišanos no pasaules”. Viņaprāt, šeit tika izmantots 1Kor teksts.⁵⁸ 1Kor 7:31 tiek izteikts eshatoloģisks brīdinājums. Šis pasaules veidols zūd. Tas jāsaprot 7:25-35, Pāvilam akcentējot Kunga lietu pārākumu pār pasaulīgām lietām eshatoloģiskajā kontekstā. Šeit šis pamudinājums ir izteikts citādāk, bet akcents uz pasaulīgā atstāšanu ir identisks. 1Kor 6:3 “eņģeļu tiesāšana” ir izteikta pamudinājuma kontekstā. 1Kor 5:4-6:4 Pāvils uzrunā korintiešu draudzi, mudinot tos īstenot draudzē “tiesu”, t. i., saprast 1Kor 5:9-10 un 1Kor 6:9-10 izteiktos

⁵⁸ Pervo, *Acts*, 104.

pestīšanas šķēršļus burtiski un nesaeties ar tiem, kuriem šī pestīšana ir liegta. “Eņģeļu tiesāšana” ir apliecinājums draudzes spējai spriest par to, kas pestī un kas nolemj pazušanai. PTd eņģeļu tiesāšana ir atlīdzība par atteikšanos no pasaulīgā. Toties arī 1Kor teksts paredz, ka draudze, kuru uzrunā Pāvils, ir brīva no pestīšanas šķēršļiem.

“Labā roka” ir goda vieta. Dieva labā roka ir metafora viņa spēkam.⁵⁹ Eņģeļu tiesāšana var būt saistīta arī ar šo “goda vietu”. Līdz ar to *d* variants “pielīdzināti eņģeļiem [...] sēdēs svētīti” un sīriešu un armēņu “iemantos mūžīgu dzīvību” norāda uz šī motīva novājināšanu. De Konika raksta, ka stāvēšana ap troni ir eņģeļu pienākums jūdu apokaliptiskajā literatūrā.⁶⁰ Varianti, kas Dieva vietā ieliek Kristu vai Dieva Dēlu, iespējams, mazina ticīgo godu, jo Kristus ir tas, kas stāv pie Tēva labās rokas.⁶¹ “Mūžīga stāvēšana” pasvītro pestīšanas mūžīgumu.

Teksta varianti norāda uz vēlmi akcentēt uzsvaru uz pestīšanu un atteikšanos no “pasaulīgām” praksēm. Toties makarisma saturs ir līdzīgs ceturtajam ar atšķirīgi definēto “atteikšanos” un “pestīšanu”. Atteikšanās tiek pamatota ar “Dieva mīlestību”. Augšāmcelšanās tiek pasvītota ar “goda vietu” un ar to saistīto “eņģeļu vietu”. Būšana par “taisno” Dieva priekšā vienā no 4. makarisma variantiem reprezentē līdzīgu motīvu.

Nobeigums

Kopumā Pāvila makarismi uzsver askētu un dievbijīgo īpašās attiecības ar Dievu eshatoloģiskajā nākotnē. Toties, kaut arī makarismi tiek izteikti nākotnes formā, tiem piemīt arī tagadnes pasludinājuma nozīme. Līdz ar to dievbijīgo un askētu pielīdzināšana eņģeļiem, iecelšana goda vietā un citādi akcentēta saistība ar Dievu var būt saprasta arī kā to autoritātes atzīšana. Pāvils, kas Pd ir tēlots kā autoritatīvs (t. i., autentisks) kristietības sludinātājs (kas ir saņēmis šo autoritāti no Dieva), pasludina par autentiskiem kristietības pārstāvjiem askētiskas prakses un dievbijības piekopējus.

Šī autoritāte sprediķī nav ietverta kādā noteiktā formā un neparedz kādu konkrētu attieksmi pret tiem, par kuriem tiek

⁵⁹ *Deiksios*, in NTEC, 174–175.

⁶⁰ De Conick, “Dialogue”, 187–188.

⁶¹ *Deiksios*, in TDNT, 143–144.

runāts. Viņi arī nenorāda skaidri uz kādu amatu vai nodarbošanos, bet runā par dievbijību un atteikšanos no pasaules. Šo jēdzienu nozīme var būt atšķirīga atkarībā no konteksta.

Summary

Controlling Sexuality and Authority in the Ascetic Macarisms of Acts of Paul

Acts of Paul are first mentioned by the church father Tertullian in his work On Baptism in the context of a discussion of women's rights to teach and baptize. Tertullian denies such rights to women and states that the "example of Thecla" which is contained in Acts of Paul cannot be taken as an argument for such rights due to his knowledge of the inauthenticity of Acts of Paul. Such a statement may point to the fact that someone, whom he opposes, had actually read the text this way. As the present text of Acts of Paul only contains a reference to Thecla baptizing herself and teaching almost exclusively women, it seems that Tertullian and his opponents made a connection between the authority to teach that was clearly given to Thecla by Paul at the end of the Thecla's story, and the authority to baptize.

Further in the paper, the exploration of the Paul's sermon in Iconium that is heard by Thecla and leads to her conversion seeks to establish a connection between asceticism and authority. Authority in the context of the early Christian community is understood in terms of the authentic representation of the Christian teaching. The sermon defines ascetics and reverent Christians as those who represent the authentic teaching of Christ through macarisms that announce salvation to those individuals. The implications of "asceticism" and "reverence" are vague and do not point clearly to any definite practice, and the definition of the implications of "authority" is also lacking. The possible meaning of the statements contained in the macarisms is clarified through studying the usage of the employed words and phrases in other contemporary literature.

KONFESIONĀLI JAUKTU LAULĪBU SLĒGŠANAS PRAKSE STARP KURZEMES GUBERŅAS ROMAS KATOĻU UN PAREIZTICĪGO DRAUDŽU LOCEKĻIEM (19. GS. – 20. GS. SĀKUMS)

Kristīne Ante

Dr. hist.,

*Kārļa Universitātes Filozofijas fakultātes Austrumeiropas studiju
institūta Baltistikas katedras docente*

Tiesiskais regulējums

Ģimenes institūciju un ar tās dzīvi saistītās norises reglamentēja Krievijas impērijas Civillikums. Laulību slēgšanas kārtība bija aprakstīta likuma 2. nodaļā “Par to kristiešu savstarpējām laulībām, kas nav pareizticīgie, kā arī par viņu laulībām ar pareizticīgajiem; par vecticībnieku laulību metriskajiem ierakstiem”. Civillikuma 61. pants noteica, ka visu kristīgo konfesiju personām atļauts stāties laulībās saskaņā ar savas baznīcas noteiktajiem likumiem un rituāliem, neprasot īpašu laicīgās varas atļauju.¹ Kā atzīmē Nevadas Universitātes (Lasvegasā) profesors Pols V. Vērts (*Paul W. Werth*), “Krievijā, salīdzinot ar citām Eiropas valstīm, ilgi saglabājās izpratne par laulībām kā strikti reliģisku institūciju”.² Viņš, atsaucoties uz 19. gs.

¹ *Свод законов Российской империи. Издание неофициальное. Под редакцией и с примечаниями И. Д. Мордухай – Болтовского. Кн. 3, т. X, ч. 1. Свод Законов Гражданских. Издание 1900 года, с. 61 (turpmāk – СЗ, кн. 3, т. X, ч. 1).*

² P. W. Werth, Empire, “Religious Freedom, and the Legal Regulation of “Mixed” Marriages in Russia,” *The Journal of Modern History*. Vol. 80, Nr. 2, June, 2008, p. 300 (turpmāk – P. W. Werth, Legal Regulation of “Mixed” Marriages).

70. gadu juristu viedokli, norāda, ka “Krievijas ģimenes likumdošana ir pilnībā ultraklerikāla gara caurstrāvota, jo likumīgs spēks bija tikai baznīcā noslēgtām laulībām”.³

Laulības parasti tika svētītas tanī draudzē, kuras locekļi bija nākamie jaunlaulātie (vismaz viens no viņiem). Tās sākās ar saderināšanās procedūru. Saskaņā ar Krievijas impērijas likumdošanu⁴ personai, kura vēlējās slēgt laulību, vispirms bija mutiski vai rakstiski jāinformē savas draudzes garīdznieks un jāsniedz viņam nepieciešamās ziņas (izraksti no metrikām par kristību un iesvētību). Pēc personas datu pārbaudes jaunais pāris svētdienās vai svētku dienās trīs reizes baznīcā tika pasludināts par saderinātu jeb *uzsaukts*, lai draudzes locekļiem, kuri zina kādus iemeslus, kādēļ laulība nedrīkst tikt slēgta, būtu iespējams par to ziņot garīdzniekam. Pēc tam sekoja t. s. pirmslaulību pārbaude jeb izmeklēšana (*обвиск*), lai vēlreiz pārliecinātos, vai laulības slēgšanai nav šķēršļu⁵. Ja laulājāmie bija dažādu draudžu locekļi vai atšķirīgu konfesiju pārstāvji, tad uzsaukšana notika abās draudzēs. Līdz ar to, slēdzot jauktas laulības, obligāti bija jāsaņem rakstisks apliecinājums no otras draudzes gana par to, ka uzsaukšana ir notikusi arī viņa baznīcā.⁶

Baznīcas tiesībās bija noteikts arī tas, ka atšķirīgu kristīgo konfesiju pārstāvji drīkst stāties likumīgā laulībā, bet ar atrunu, ka “pareizticīgie un katoļi nedrīkst tikt salaulāti ar nekristiešiem [musulmaņiem, Mozus ticīgajiem, lamaitiem u. c. – K. A.], savukārt protestanti ar pagāniem [tātad protestanti drīkst slēgt laulību ar musulmaņiem un Mozus ticīgajiem – K. A.]”.⁷ Lai gan likums noteica, ka jauktu laulību slēgšana ir atļauta, tomēr bija jāraugās, lai tiktu ievēroti visi šādos gadījumos paredzētie piesardzības mēri. Galvenais nosacījums bija – laulības slēdzamas pareizticīgo draudzē un ar pareizticīgā priesteru svētību. Lai jauktas laulības varētu slēgt pareizticīgo garīdznieks, īpaša atļauja nebija vajadzīga. Savukārt lūgumi atļaut laulāties tikai

³ P. W. Werth, Legal Regulation of “Mixed” Marriages, 301.

⁴ СЗ, кн. 3, т. X, ч. 1, с. 25.

⁵ Sīkāk par laulības noslēgšanas šķēršļiem sk.: K. Ante, “Jauktu laulību slēgšanas prakse starp Kurzemes guberņas ev. luterisko un katoļu draudžu ticīgajiem (19. gs. – 20. gs. sākums),” *Ceļš*, Nr. 61. Rīga: 2011, 13.–33. lpp.

⁶ *Ibid.*, с. 26.

⁷ *Церковное право*. Лекции засл. проф. М. И. Горчакова, 429.

citticībnieku baznīcā bija jānoraida.⁸ Tomēr praksē ieviesās tradīcija, ka praktiski visu konfesiju garīdznieki mēģināja panākt, lai šādas laulības netiktu slēgtas vispār, jo viņi uzskatīja, ka konfesionāli jauktajām laulībām vienmēr pastāv zināms risks, ka laulātie noslieksies par labu vienai ticībai.

Par to, kā konfesionāli jauktas laulības savā draudzē drīkst slēgt katoļu garīdznieks, norāda Civillikuma 72. pants, kurā minēts, ka “laulības starp pareizticīgajiem un katoļiem tiek uzskatītas par nederīgām tik ilgi, kamēr tās nav svētījis pareizticīgo garīdznieks”⁹. Valsts nodeva Pareizticīgās baznīcas garīgās tiesas ziņā bija arī visos strīdīgos gadījumos, kad bija radušās šaubas par to, vai laulība tikusi noslēgta likumīgi. Tas attiecās uz visiem tiem gadījumiem, kad viena no laulātajām pusēm bija pareizticīga.¹⁰ 74. pantā tika precizēts, ka Romas Katoļu baznīcas konsistorijas nedrīkst pieņemt katoļu draudzes locekļa iesniegumu par viņa laulības jautājumiem, ja tā bijusi noslēgta ar pareizticīgo, jo šāda laulība šķirama tikai ar pareizticīgās garīgās tiesas spriedumu.¹¹

Attieksme pret jauktajām laulībām Krievijā

Pirmo reizi konfesionāli jaukto laulību jautājumus Krievijā sāka reglamentēt cara Pētera I laikā 18. gs. sākumā. Tas bija saistīts ar plašām reformām dažādās sabiedrības dzīves jomās un intensīvu ārzemnieku ieceļošanu Krievijā. Šie ārzemnieki parasti bija citu kristīgo konfesiju pārstāvji. Bieži vien šāds ieceļotājs vēlējās dibināt ģimeni ar pareizticīgu sievieti. Tālaika ģimenes dzīves tradīcijas noteica, ka dzīvesvietas izvēli nosaka vīrs, jo tieši viņš gādā par ģimenes labklājību. Tādēļ pareizticīgā sieviete, kopā ar vīru nonākot ārzemēs, var tikt pakļauta dažādiem riskiem. Viens no būtiskajiem – pazemošana vai diskriminācija ticības pārliecības dēļ. Šādā laulībā dzimušie bērni

⁸ В. Максимов (сост.), *Законы о разводе православного и неправославного исповеданий и о раздельном жительстве супругов, с разъяснениями Правительствующего Сената и циркулярными и сепаратными указами Святейшего Синода*. Москва, 1909, с. 133 (turpmāk – *Законы о разводе православного и неправославного исповеданий*).

⁹ СЗ, кн. 3, т. X, ч. 1, с. 72.

¹⁰ Ibid., с. 73.

¹¹ Ibid., с. 74.

varētu netikt kristīti pareizticībā. Lai to novērstu, 1721. gadā izdeva ukazu, kas noteica, ka ārvalstu pilsonim, kurš vēlas stāties laulībā ar pareizticīgo, ir jādod zvērests, ka viņš ne vārdos, ne darbos nenoniecina savas sievas reliģisko pārliecību, necenšies pārvilināt viņu savā ticībā un kristīs bērnus pēc austrumu rita tradīcijām.¹²

Arī 19. gs. Civillikumā (67. pants) bija saglabāta kārtība, ka citas konfesijas ticīgais, kas vēlas stāties laulībā ar pareizticīgu personu, pirms tam parakstās, ka nepārmētīs savam laulātajam draugam to, ka viņš pieder pie pareizticības, un nekādā citā veidā nepārvilinās to savā ticībā. Šajā laulībā dzimušie bērni tiks kristīti un audzināti pēc Pareizticīgās baznīcas noteikumiem. Šādam apliecinājumam bija noteikta forma: “Zemāk parakstījes/-usies (amats, vārds, uzvārds, ticības piederība) ar šo apliecinu, ka, stājoties laulībās ar .. (amats, vārds, uzvārds) pareizticīgu personu; audzināšu abu dzimumu bērnus, kas šajā laulībā būs dzimuši saskaņā ar Krievijas valstī noteikto kārtību, t. i., kristīšu un audzināšu tos pareizticībā.” (10. sēj., 67. panta pielikums.) Pēc laulību ceremonijas šis apliecinājums tiek nosūtīts bīskapam. Ja priesterim rodas šaubas par to, vai dotais solījums tiks turēts, jāziņo priekšniecībai, kas, iepazīstoties ar lietas apstākļiem, pieņem galīgo lēmumu.¹³

Šī kārtība tika attiecināta uz visu impērijas teritoriju, izņemot Somiju, kur bija noteikts, ka dažādu kristīgo draudžu locekļiem jaukto laulību ceremoniju organizē abās baznīcās. Bērni, kas šādās laulībās dzimuši, tiek audzināti tanī ticībā, pie kuras pieder ģimenes galva. Nekādas citas vienošanās šajā jautājumā netika pieļautas. Lai gan ir jānorāda, ka šis pants attiecās tikai uz tiem pareizticīgajiem, kas Somijā bija pamatiedzīvotāji. Līdz ar to jauktas laulības ar pareizticīgu Krievijas militārpersonu bija slēdzamas Pareizticīgo baznīcā, balstoties uz impērijas vispārējo kārtību.¹⁴

¹² РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 604 (Дело об установлении правил заключения браков между лицами разных иностранных исповеданий и о расследовании случаев противодействия католического духовенства бракам католиков с православными, 1835–1914), л. 210.

¹³ *Законы о разводе православного и неправославного исповеданий*, с. 133; СЗ, кн. 3, т. X, ч. 1, с. 67.

¹⁴ СЗ, кн. 3, т. X, ч. 1, с. 68.

Būtiskākais strīdu objekts jaukto laulību gadījumos bija tajās dzimušo bērnu ticības piederības jautājums. Saskaņā ar kristīgo mācību vecāki ir atbildīgi par bērna reliģisko audzināšanu, viņi kristīgās vērtības nodod saviem bērniem. Taču likumdošana apliecināja neticību tam, ka ģimene ir spējīga šos jautājumus risināt bez garīdznieka palīdzības jeb ietekmes. Līdz ar to konsekventa pareizticīgās laulātās puses tiesību aizsardzība konfesionāli jauktās ģimenēs bija veids, kā valdošā ticība nodrošināja savas pozīcijas. Šāda prakse pastāvēja arī citās valstīs, piemēram, Austrijā, kur līdz 1870. gadam visi jaukto laulību bērni bija jākristī katolīcībā (pēc 1870. gada ticības piederību noteica pēc tēva).¹⁵

Likumdošana regulēja gandrīz visus iespējamus gadījumus: citticībnieku laulībā bērnu reliģisko piederību nosaka vecāki, savstarpēji vienojoties, taču konflikta situācijā zēni pieņem tēva, bet meitas – mātes ticību.¹⁶ Tā sauktie atradeņi jeb pamestie zīdaiņi ir kristāmi pareizticībā visā valsts teritorijā, izņemot tos apgabalus, kuros nav pareizticīgo garīdznieku. Tajos bērnus ir atļauts kristīt arī audžuvecāku ticībā. Nelikumīgi dzimušie bērni manto mātes ticību, ja vien netiek nodoti valsts audzināšanas iestādēs.¹⁷

Likumdevējs noteica arī to, kā jārikojas gadījumos, kad vecāki maina savu konfesionālo piederību. Ja vecāki pievienojas pareizticībai, tad tai tiek pievienoti arī bērni, kas jaunāki par 7 gadiem. Savukārt, ja pareizticībai nolemj pievienoties tikai viena no laulātajām pusēm, tad tajā līdz ar viņu pāriet attiecīgā dzimuma bērni – zēni ar tēvu, bet meitas ar māti.¹⁸ Citticībnieku un vecticībnieku bērni, kas jaunāki par 14 gadiem, ja tie vēlas pieņemt pareizticību, var to darīt tikai ar vecāku rakstisku atļauju un pēc viņu ticības patiesību zināšanas pārbaudes. Savukārt bērni, kuri jau ir sasnieguši 14 gadu vecumu, var pieņemt pareizticību bez vecāku vai aizbildņu piekrišanas, taču tikai tad, ja viņi ir spējīgi pierādīt savas vēlmes patiesumu, un pēc tam, kad apguvuši ticības mācības kursu.¹⁹

¹⁵ *Церковное право*. Лекции засл. проф. М. И. Горчакова, 133.

¹⁶ *Ibid.*, 135.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

Visu kristīgo baznīcu konsistorijām un garīgajām tiesām bija dota iespēja izlemt jautājumus par savas draudzes locekļu laulībām: atzīt tās par derīgām vai nederīgām, noteikt laulāto pagaidu separāciju vai arī tās šķirt. Laulības šķiršanas lietas tika izmeklētas atbilstoši attiecīgās konfesijas tradīcijām un izpratnei, kādu pārkāpumu dēļ tās varētu tikt šķirtas. Šajā ziņā valsts vara pilnībā respektēja garīgo varas iestāžu kompetenci. Tomēr Krievijas impērijas Civillikumā bija arī noteikta kārtība, kā skatīt jaukto laulību šķiršanas jautājumus. Tā, piemēram, ja viens no partneriem ir pareizticīgs, tad lieta obligāti skatāma pareizticīgo garīgajā tiesu iestādē, un tās pieņemtais lēmums ir saistošs abiem laulātajiem. Ja partneri ir dažādu kristīgo ticību piederīgie, turklāt viņu laulība slēgta abās draudzēs, tad skatāmas divas lietas: 1) vai noslēgtā laulība uzskatāma par derīgu, 2) vai tā būtu šķirama. Pirmais jautājums jāskata tās konfesijas garīgajai tiesai, kurā laulājušies vispirms. Otrais jautājums risināms tajā garīgajā tiesā, kura pārstāv tā saukto atbildētāju. Šo tiesu iestāžu pieņemtie lēmumi ir saistoši abiem laulātajiem.²⁰

Jaukto laulību jautājums Krievijas impērijas un Svētā Krēsla diplomātiskajās attiecībās

Jautājums par jauktajām laulībām starp katoļiem un pareizticīgajiem pirmo reizi parādījās 1768. gadā, kad tika noslēgts t. s. traktāts starp Krievijas impēriju un Žečpospolitu. Krievijā pastāvēja kārtība, ka konfesionāli jauktas laulības ir jāslēdz un bērni jākristī pareizticīgajam garīdzniekam. Savukārt 1768. gada starpvalstu vienošanās bija noteikusi, ka 1) neviens nedrīkst likt šķēršļus laulībām dažādu ticību piederīgo starpā (katoļu, pareizticīgo, evaņģēlisko virzienu u. c.), 2) laulības ir jāslēdz tās konfesijas garīdzniekam, kurai pieder līgava. Ja katoļu priesteris kādu iemeslu dēļ atsakās svētīt šādu laulību, tad arī otras konfesijas garīdzniekam nav tiesību to darīt, 3) jauktajās laulībās dzimušo bērnu ticības piederība jānosaka pēc to dzimuma, resp., zēni būtu kristāmi tēva, bet meitas – mātes ticībā. Turklāt traktātā bija stingri noteikts, ka šo principu pārkāpt nedrīkst. Pat tad, ja saderinātie pirmslaulību līgumā būtu

²⁰ *Законы о разводе православного и неправославного исповедания*, 135–136.

vienojušies, ka vēlas visus bērnus kristīt vienā ticībā, tas nebūtu pieļaujams.²¹

Tomēr visai drīz pēc traktāta noslēgšanas sākās domstarpības katoļu un pareizticīgo garīdznieku starpā, jo pēdējie uzskatīja, ka “latīņu Baznīca nerēķinās ar pareizticīgo Baznīcas kārtību [tādējādi jauktajās laulībās pareizticīgā puse ir “nepareizi pielaulāta” – K. A.] un centās likt šķēršļus šādu laulību slēgšanai”. Pareizticīgie pārmeta katoļiem to, ka tie laulā tādās liturģiskā gada dienās, kurās Pareizticīgā baznīca iesaka no šādām darbībām atturēties, salaulā tuvus radniekus, kā arī atļauj stāties altāra priekšā jau ceturto reizi vai arī rīkoties bez apliecinājuma no pareizticīgā draudzes gana. Tika atzīmēts, ka priesteri mēģinot pārliecināt līgavu, lai tā atteiktos no laulībām ar pareizticīgu personu. Bet, ja tomēr dod piekrišanu, tad tikai ar nosacījumu, ka laulības tiks svētītas Katoļu baznīcā (neskatoties uz to, ka Pareizticīgajā baznīcā pāris jau ir salaulāts) un arī bērni kristīti katoļticībā.²²

Visu šo iemeslu dēļ Krievijas valdība pamazām sāka korigēt traktātā ierakstītos pantus, aizliedzot laulāt noteiktas radniecības pakāpes cilvēkus, kā arī darīt to gavēņa liturģiskajā laikā. Potenciālie laulājamās ģimenes bērni bija galvenais strīdus objekts pareizticīgo un katoļu garīdzniekiem, jo abu konfesiju pārstāvji centās panākt, lai tie kļūtu par viņu “ganāmā pulka avi”. Tādēļ Svētā Sinode 1803. gada 16. oktobrī, bruņojusies ar cēlu mērķi “novērst sadursmes jaukto laulību ģimenēs un abām konfesijām radītās neērtības”, noteica, ka 1768. gada traktātā tiek grozīts pants par bērnu ticības noteikšanu: visiem bērniem, kas dzimuši bijušajās Polijas teritorijās, ticība tiks noteikta pēc tēva.²³

Nikolaja I valdīšanas laikā Svētās Sinodes oberprokurors P. Meščerskis (*Пётр Сергеевич Мещерский*, 1817–1833) izteica vēlmi pārskatīt 1768. gada traktātu, norādot to, ka valsts, ar ko tas ticis noslēgts, vairs nepastāv, tādēļ arī to noslēgtie līgumi Krievijai vairs nav saistoši. Ar 1832. gada 20. augusta ukazu tika noteikts, ka “krievu (Krievijas impērijas pavalstnieku – K. A.) laulības, kuras būtu svētījis tikai katoļu priesteris, nav

²¹ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 604, л. 237.

²² Ibid.

²³ Ibid., л. 237–238.

atzīstamas par derīgām līdz tam laikam, kamēr jauno pāri nav salaulājis krievu (pareizticīgo – K. A.) priesteris”. Šis likums noteica, ka uz dažādu konfesiju ticīgajiem, kuri dzivoja bijušajās poļu pārvaldītajās teritorijās, tika attiecināta vispārējā impērijas likumdošana, kas Krievijā pastāvēja jau kopš Pētera I laika. Tagad katolim pirms laulībām ar pareizticīgo bija jādod rakstisks solījums, ka kopīgie bērni tiks kristīti un audzināti valsti valdošajā ticībā.²⁴

Tāpat Katoļu baznīcai vairs nebija iespējams pretendēt uz to, ka jauktajā laulībā dzimušie bērni var būt katoļi, tādēļ katoļu garīdznieki mainīja taktiku. Viņi centās darīt visu, lai nepieļautu katoļu draudzes locekļu precības ar citu ticību pārstāvjiem. Šo rīcību viņi arvien biežāk un noteiktāk mēdza argumentēt ar Romas Katoļu baznīcas kanoniskajām tiesībām.²⁵ Romas Katoļu baznīcas izpratnē laulība ir sakraments, un jau kopš Tridentas koncila bija noteikts, ka katoļticīgo laulības ar citu ticību pārstāvjiem jeb “herētiķiem” nav pieļaujamas un nav uzskatāmas par derīgām.²⁶

Romas Katoļu baznīcas kanoniskajās tiesībās būtisks šķērslis laulības noslēgšanai bija ticības atšķirība jeb dažāda konfesionālā piederība (*disparitas cultus*). Taču laika gaitā izveidojās kārtība, ka atsevišķos gadījumos šādas laulības tika pieļautas, bet tikai ar īpašu Romas pāvesta atļauju (*dispensia*). Tās iegūšana bija visai komplikēta procedūra, kas ietvēra rūpīgu iepazīšanos ar lietas apstākļiem. Ja prasību atzina par pamatotu, priesterim tika dota atļauja šādu savienību leģitimizēt, taču ar vienu būtisku un obligātu nosacījumu, ka šajā laulībā dzimušie bērni tiks audzināti katoļu tradīcijā.²⁷

Katoļu baznīcas kanoniskās ticības bija ļoti konservatīvas, tās varēja radīt daudzas neērtības apdzīvotajās vietās, kurās bija daudzkonfesionāls iedzīvotāju sastāvs. Turklāt 19. gs. iedzīvotāju migrācija būtiski palielinājās, daudzi pārcēlās uz dzīvi pilsētā, tādēļ, stājoties laulībās, katoļticīgie ne vienmēr par savu partneri izvēlējās savas ticības pārstāvi. Tāpēc, atbildot laikmeta prasībām, Svētais Krēsls 19. gs. 30. gados izdeva

²⁴ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 604, л. 238.

²⁵ Ibid.

²⁶ P. W. Werth, *Legal Regulation of “Mixed” Marriages*, 305.

²⁷ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 604, л. 239.

vairākus būtiskus dokumentus, kas pieļāva jaukto laulību gadījumos arī citus risinājumus.

1835. gadā Krievijas sūtnis pie Svētā Krēsla ziņoja, ka Katoļu baznīcā radusies jauna attieksme pret laulībām starp dažādu ticību piederīgajiem. Tā paredz līdzdarbošanos to noslēgšanā, apejot baznīcas tradicionālos rituālus. Bīskapiem tiek atļauts dažas lietas izlemt, ievērojot vietējos apstākļus.²⁸ Tai pašā laikā dogma, ka ārpus Katoļu baznīcas nav pestīšanas, paliek spēkā un, balstoties uz to, notiek draudzes locekļa ietekmēšana.²⁹ Jaunais princips tika nosaukts par pasīvo līdzdalību (*assistance passive*).

Ja katolis bija izteicis savam draudzes ganam vēlmi laulāties ar kādas citas kristīgas konfesijas locekli, atsacījies apsolt, ka bērņus audzinās katoļu tradīcijā, priestera pārliecināšana nav līdzējusi, tad, neskatoties uz to, šī laulība tomēr jāizsludina (tiek norādīts par “vienkāršu uzsaukšanu” vai arī par gadījumiem, kad netiek publiski akcentēts fakts, ka katolis vēlas saistīt savu dzīvi ar citticībnieku – K. A.). Ja arī pēc otras izsludināšanas saderināto plāni nav mainījušies, tad priesterim divu liecinieku klātbūtnē ir jāieraksta šis fakts baznīcas grāmatā un jāuzskata šī laulība par likumīgi noslēgtu.³⁰

Jaunā prakse ieviesta tikai dažās valstīs: Prūsijā (ar pāvesta Pija VIII bullu, 25.03.1830.), Bavārijā (ar kardināla Berneti instrukciju, 12.09.1834.) un Ungārijā (30.04.1840.).³¹ Lai gan arī Krievijas impērija bija ieinteresēta šādas prakses ieviešanā, vienošanās ar Svēto Krēslu netika panākta. Te būtu jāatzīmē viena būtiska lieta, kas pastāvēja un ir arī mūsdienās starp Pareizticīgo baznīcu un Romas Katoļu baznīcu. Tās abas pretendēja uz vienīgās patiesās apustuliskās Kristus iestādītās baznīcas lomū, līdz ar to tikai tās var sniegt cilvēka dvēseles pestīšanu. Šajā ziņā abas bija nesamierināmas sāncenses. 1847. gadā, kad notika sarunas ar Svēto Krēslu par atsevišķiem konkordāta pantiem, Krievijas sūtnis norādīja: “Pāvestam ir jāsaprot, ka mūsu valstī pastāvošā prasība par jauktajās laulībās dzimušo bērņu kristīšanu un audzināšanu grieķu ritā balstās

²⁸ РГИА, ф. 821, оп. 10, л. 604, л. 1.

²⁹ Ibid., л. 45–46.

³⁰ Ibid., л. 81–82.

³¹ Ibid., л. 81.

uz baznīcas un valsts likumiem, un tie nevar tikt grozīti. Šajā ziņā Krievija balstās uz to pašu mācību, ko vienmēr ir proponējusi arī latīņu Baznīca. Un, ja pāvests dvēseļu glābšanas nolūkos pieprasa, lai bērni, kas dzimuši piedažādām konfesijām piederīgiem vecākiem, pieņemtu katoļticību, tad mēs ar tikpat lielām rūpēm sekojam, lai ģimenēs, kurās ir pareizticīgais, tas neattālinātos un nepamestu Baznīcas klēpi. Nekāda piekāpšanās te nav iespējama.”³²

Situācija Kurzemes guberņā

Dažādas darbības, kas vērstas pret jaukto laulību noslēgšanu, Kurzemes guberņā izpaudās līdzīgi tam, kā tas bija visā impērijas teritorijā. Kurzemes Ev. luteriskā konsistorija 1852. gadā norādīja, ka tad, ja katolis vēlas precēties ar luterāni, katoļu garīdznieki atsakās veikt uzsaukšanu. Vēl biežāk tas notiek tad, ja katolis vēlas precēt pareizticīgo.³³ Visos šajos gadījumos priesteri vai nu neizsniedz izziņu, vai arī vismaz cenšas pierunāt katoļa izredzēto nākamo dzīves draugu pieņemt katoļticību.

Visbiežāk konflikti starp katoļu un pareizticīgo garīdzniekiem jaukto laulību dēļ ir bijuši Ilūkstes apriņķī, kurā līdzās darbojās katoļu un pareizticīgo draudzes. Analizējot Sēlpils prāvestijas pareizticīgo draudžu metriskos datus par 19. gs. otrajā pusē noslēgtajām laulībām, ir saskatāmas vairākas tendences. Pirmkārt, pareizticīgo draudzes lielākoties ir samērā mazskaitlīgas, tādēļ arī tur gadā noslēgto laulību ir ap 6 (Hrščevas draudze) līdz 30 (Skrudalienas draudze). Kā to uzrāda dati no Ilūkstes klostera, Vecgrīnvaldes, Janovkas un Kaplavas, tad tajās vidēji gadā tiek noslēgtas 8 laulības. Otrkārt, visās draudzēs vairāk nekā puse no visām laulībām ir jauktas. Savukārt no visām jauktajām laulībām lielākā daļa ir katoļu un pareizticīgo laulības. Visspilgtāk šī tendence parādās Hrščevas draudzē, kurā no 1852. līdz 1863. gadam visas draudzēs slēgtās laulības bijušas jauktas laulības starp katoli un pareizticīgo. Izņēmums bija tikai 1855., 1859., 1861., 1862. un 1863. gadā, kuros ir

³² РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 604, л. 229.

³³ LVIA, f. 669, ар. 4, в. 3 (Дело по обоюдным жалобам католического, православного и лютеранского духовенства на нарушения правил при заключении смешанных браков, 1843–1864), л. 34.–35.

salaulājušies 1 vai 2 pāri un kuros abi laulātie ir pareizticīgie. Arī Ilūkstes draudzē gandrīz visas jauktās laulības bijušas starp pareizticīgo un katoli.

No visas Sēlijas pareizticīgo draudzēm relatīvi mazāks jaukto laulību īpatsvars bijis Salienas un Vecgrīnvaldes draudzē, lai gan jāņem vērā tas, ka šajās draudzēs noslēgto laulību skaits ir neliels. Tomēr var atzīmēt, ka, piemēram, Salienas draudzē mazākais jaukto laulību skaits no visu laulību skaita bijis šādos gados: 1859. – 3 no 11, 1862. – 2 no 9, 1863. – 2 no 8, 1864 – 1 no 11, 1885. – 1 no 6, 1888. – 2 no 8. Savukārt Vecgrīnvaldes pareizticīgo draudzē, kurā nav saglabājušies dati par visu 19. gs. otro pusī, bet ir ziņas tikai par laika posmu no 1850. līdz 1863. gadam, var konstatēt, ka jaukto laulību īpatsvars samazinās jau 50. gadu beigās. 19. gs. 50. gadu pirmajā pusē vismaz puse no laulībām ir jauktas laulības, bet 1859. gadā tādas jau ir tikai 1 no 10, 1861. – 1 no 7, 1862. – 1 no 8 noslēgtajām laulībām. Līdz ar to var secināt, ka sāka palielināties Vecgrīnvaldes draudzes locekļu skaits un viņiem jau bija iespējams dzīves draugu izvēlēties no pareizticīgo vidus.

Atsevišķa padziļināta pētījuma vērtā būtu salaulāto sociālā piederība. Izskatot Sēlpils pareizticīgo draudžu metriku grāmatas, ir konstatējams, ka visās draudzēs parādās personas, kas ir aktīvajā karadienestā vai arī atvaļinātas no tā: ierindnieks, apakšvirsnieks vai atvaļināts zaldāts. Tomēr pārāk nelielā noslēgto laulību skaita dēļ un arī tādēļ, ka dažu draudžu dati ir tikai par kādu daļu no pētāmā laika posma, nevar izteikt pamatotus secinājumus par to tendencēm. Taču, ja apskata Janovkas draudzes laulāto sociālo statusu laika posmā no 1852. gada līdz 1894. gadam, tad redzams, ka gadsimta beigās militārpersonu salaulāts vairāk. 1852., 1855., 1856., 1859., 1862., 1863. gadā visas salaulātās personas bijušas zemnieku kārtas, militārpersonu skaits bijis neliels: 1852. gadā – 1 no 14, 1854. – 1 no 7, 1857. – 3 no 10. Visbeidzot, 19. gs. 80. gados militārpersonu īpatsvars jau ir jūtami pieaudzis: 1880. gadā – 4 no 6, 1881. – 3 no 7, 1891. – 2 no 6 un 1894. – 4 no 9. Jāatzīmē vēl kāda būtiska iezīme, kas norāda uz Sēlpils pareizticīgo draudzes locekļu sociālo statusu. Lielākā daļa no viņiem bijuši kalpi. Šajā ziņā izņēmums ir tikai Ilūkste, jo, kā uzrāda Ilūkstes Dievmātes piedzimšanas (klostera) draudzes metrikas, tad tajā laulājušies muižniecības kārtas pārstāvji (katoļi, luterāņi un arī

pareizticīgie), aktīvajā karadienestā esošās vai arī atvaļinātās militārpersonas un daži zemnieki – saimniecību īpašnieki.

Šādos apstākļos gan pareizticīgo, gan katoļu garīgie tēvi centās rūpīgi sekot līdzi katram gadījumam un ziņot par katru ļaunprātību, kas saistīta ar jauktajām laulībām. 1861. gada nogalē Sēlpils pareizticīgo prāvests (?) Piščers (*Пищер*) un Ilūkstes klostera vadītājs, arhimandriņš Neofīts (*Неофит*) ziņoja Telšu konsistorijai, ka Laucesas priesteris A. Mackevičs savā baznīcā esot salaulājis divus tādus pārus, kam bija jālaulājas Pareizticīgo baznīcā.³⁴ Tie bija Iosifs Lapkovskis (*Иосиф Викентиев Лапковский*) un Ursula Kravcevičeva (*Урсула Кравцевичева*), kā arī zaldāts Justins Tajeviskis (*Юстин Антонов Таевский*) un vārdā nenosaukta katoliete. Katoļu priestera paskaidrojumā bīskapam izteikts sašutums par to, ka Piščers piesienas Laucesas draudzes locekļiem un, draudot pat ar policiju, cenšas panākt, lai tie laulātos Pareizticīgajā baznīcā, kaut arī daudzi no viņiem vairākās paaudzēs bijuši katoļi un arī ikdienā apmeklēja Katoļu baznīcu. Pareizticīgo draudzes garīdznieka argumenti bija šādi: I. Lapkovska tēvs un māte esot bijuši uniāti, tādēļ pēc baznīcu apvienošanās viņam jābūt pareizticīgās draudzes loceklim. Savukārt Tajeviskis ir pareizticīgais tādēļ, ka viņš esot pildījis kristīgos pienākumus (gājis pie grēksūdzes) Salienas baznīcā no 1847. līdz 1852. gadam.³⁵

Kā tas redzams no sarakstes starp Rīgas pareizticīgo arhibīskapu Platonu un Telšu katoļu bīskapu M. Volončevski, šādi konflikti radās itin bieži. Ikreiz konfliktam sekoja “vainīgā” priestera paskaidrojums, kurā garīdznieks visbiežāk atsaucās uz to, ka konkrētās personas vecāki vai vecvecāki bijuši katoļi un ka katoļticība ir dzimtas tradīcija. Arhibīskaps Platons savukārt piedraudēja, ka šādu konfesionāli jauktu laulību, kurā viens no laulātajiem ir pareizticīgais, bet pāris nav laulāts Pareizticīgajā baznīcā, atzīs par nederīgu. Abu pušu sūdzības bija samērā vienveidīgas. Tām sekoja pareizticīgo ieteikums pārtraukt katoļu priesteru nelikumīgās darbības un rūpēties, lai turpmāk tās netiktu pieļautas.³⁶

³⁴ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 3, l. 91.

³⁵ Ibid., l. 95.

³⁶ Ibid., l. 91.

Visasākās pretrunas starp Katoļu baznīcas un impērijas laulību likumdošanu izpaudās ZR apgabalā (Viļņas, Grodņas, Kaunas, Minskas, Vitebskas un Mogiļevas guberņā), kur katoļu graižnieki aktīvi iestājās pret valdības realizēto politiku. Jau pirms 1832. gada Katoļu baznīca un Pareizticīgo baznīca laulību jautājumos bija līdzvērtīgās pozīcijās, bet pēc pirmās poļu sacelšanās Romas Katoļu baznīcai tika liegtas tiesības ietekmēt jauktās ģimenes tālāko konfesionālo piederību. Tādēļ bīskapijās bija pastiprināta garīdznieku “kanoniskā disciplīna”.³⁷ Piemēram, 1852. gadā bīskaps K. Borovskis (*Казимир Боровский*) aizliedza katoļu priesteriem otrreiz svētīt laulības, kas noslēgtas Pareizticīgo baznīcā. Kad Iekšlietu ministrija centās norādīt bīskapam, ka atkārtotas ceremonijas tiek praktizētas Vācijā, Ungārijā un citviet, tika saņemta atbilde, ka bez Romas atļaujas nekas tāds Krievijas impērijā netiks darīts.³⁸

Pēc otrās poļu sacelšanās situācija ZR apgabalā kļuva vēl saspringtāka. Vēsturnieks P. V. Vērts, atsaucoties uz tālaika publicētajiem memuāriem, norāda: ja pēc pirmās sacelšanās jaunas poļu atraitnes vēl varēja par savu dzīves draugu izvēlēties arī krievu virsnieku, tad pēc 1863. gada tas jau šķita galīgi nepieņemami, jo sabiedrību bija spēcīgi ietekmējis poļu nacionālistu un Romas Katoļu baznīcas paustais viedoklis, ka jaunām poļu sievietēm ir liegts par potenciāliem laulātajiem draugiem uzlūkot 3 sociālo grupu vīriešus: precētus, priesterus un krievus. Tās, kas to pārkāpa, tika uzskatītas par “politiski neapziņīgām sievietēm”³⁹. Katoļu priesteri vēl agresīvāk nosodīja tos draudzes locekļus, kas uzdrošinājās precēties ar pareizticīgajiem. Pareizticīgo priesteru ziņojumos ir atrodama informācija, ka bija gadījumi, kad priesteris, nespējot izvairīties no laulības noslēgšanas (vai tomēr slēdzot to katoļu dievnamā), lika zvānīt baznīcas zvānus kā uz bērēm, lai katoļu laulātajai pusei un kāzu viesiem dotu nepārprotamu mājienu, ka laulātā dvēsele par šādu rīcību tiks pazudināta un “nokļūs ellē”.⁴⁰

Tomēr 1862. gadā Luckas–Žitomiras bīskapijā starp apgabala augstāko laicīgo un garīgo priekšniecību tika rasts kompromiss

³⁷ P. W. Werth, *Legal Regulation of “Mixed” Marriages*, 317.

³⁸ *Ibid.*, 318.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

par situācijām, kad pareizticīgo garīdznieks nevar laulāt jaukto laulību pāri tikmēr, kamēr viņi netiek uzsaukti arī Katoļu baznīcā, savukārt katoļu garīdznieks nevar to uzsaukt tikmēr, kamēr netiek dots solījums bērņus kristīt un audzināt par katoļiem. Jaukto laulību lietās par pietiekamu atzina to, ka katoļu draudzes priesteris izdod vienkāršu apliecību, kurā ir ziņas par saderināto amatu, kārtu, vecumu, ģimenes stāvokli (nav laulāts) un piederību draudzei, bet nav norādes, ka Katoļu baznīca nesaskata šķēršļus laulības noslēgšanai. Šādā apliecinājumā parasti tika atzīmēts, ka katoļu puse savā draudzē ir piegājusi pie grēksūdzes un dievgalda. Iekšlietu ministrija vēlējās, lai šāda prakse tiktu attiecināta uz visu impēriju, tomēr to panākt neizdevās.⁴¹

Ir ziņas par to, ka līdzīgas apliecības katoļu garīdznieki sāka izdot arī citās bīskapijās, tai skaitā Rīgā. Taču, tā kā Rīgā nepastāvēja šāda vienošanās augstākajā līmenī, radās daudzas problēmas. Katoļu priesteri bieži vien atteicās oficiāli uzsaukt savā draudzē. Savukārt pareizticīgo garīdznieki nesaprata, kā uz jaunievietajām apliecībām jāraugās, jo formāli tādas likumdošanā nebija paredzētas. Pareizticīgos aizvainoja arī tas, ka katoļu priesteris savu rīcību pamatoja ar bīskapa atļauju vai katoļu konsistorijas rīkojumu.

Šādi rīkojoties, Jelgavas katoļu priesteris F. K. Kriškijans (*Ф. К. Кришкиян*) 19. gs. 60. gados apliecinājuma vietā jaunlaulātajiem izsniedzis vienkāršu zīmīti “Es, zemāk parakstījies, ar šo apliecinu, ka Jelgavas Romas katoļu draudzes loceklei 22 gadus vecai Konstancijai Čapkevičai (*Констанция Антоновна Чапкевичъ*), kas draudzes locekļu sarakstos ierakstīta kā Čapkeviča, nav šķēršļu stāties laulībā ar 4. sapieru bataljona vecāko rakstvedi, pareizticīgo Viktoru Koteļņikovu (*Виктор Николаевич Котельников*)”.⁴² Pēc priestera vārdiem, jaunava esot saņēmusi bīskapa atļauju netikt trīs reizes uzsauktai no baznīcas kanceles.⁴³ Viņa esot bijusi pie grēksūdzes un dievgalda. Citu garīgai varai zināmu šķēršļu laulības slēgšanai nav.

⁴¹ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 648 (Дело об изменении правил заключения браков р.-католиков с православными в связи с противодействием католического духовенства заключению подобных браков. 21.08.1887.–09.12.1907.), л. 10–12.

⁴² РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 648, л. 4–5.

⁴³ Ibid.

Kā redzams, tad cīņa ir ne tik daudz par saturu, cik par formu, jo, kā secināms no šīs zīmītes, tajā ir visa nepieciešamā informācija, lai laulība varētu tikt noslēgta. Vienīgais “pārkāpums” ir tas, ka jaunais pāris netiek baznīcā uzsaukts.

Gan Rīgas pareizticīgo arhibīskaps Platons, gan Svētās Sīnokes oberprokurors K. Pobedonoscevs, atsaucoties uz 1857. gada likuma 76. pantu, uzstāj, ka iekšlietu ministram būtu jāizdod kāds norādījums, lai katoļu priesteri precīzi izpildītu likumu par saderināto uzsaukšanu.⁴⁴ Tomēr līdz pat 19. gs. 80. gadu vidum šīs sūdzības tiek izskatītas tikai vietējā līmenī, savukārt centrālās varas iestādes Pēterburgā nespēja rast veidu, kā šo situāciju noregulēt tiesiski un panākt to, lai katoļu priesteriem tas būtu saistoši, bet netiktu pārkāpti arī viņu Baznīcas likumi.

Analizējot situāciju Kurzemes pareizticīgo draudzēs – Liepājā, Ventspilī, Tukumā un Kuldīgā – 19. gs. otrajā pusē jaukto laulību sakarā, jāatzīmē, ka katoļu un pareizticīgo laulības te bija visai liels retums. Piemēram, Ventspils pareizticīgo draudzē laikā no 1852. līdz 1863. gadam tikai 1859. gadā ir noslēgta 1 savienība starp katoli un pareizticīgo, kas bija arī vienīgās laulības šajā gadā. Kuldīgā visā 19. gs. otrajā pusē ir bijis tikai pa vienam gadījumam (1854. un 1863. gadā), kad tika salaulāts katolis ar pareizticīgo. Situācija Tukumā ir visai līdzīga, jo pa 1 līdz 3 gadījumiem, kad katolis laulāts ar pareizticīgo, ir tikai 1852., 1853., 1855., 1865., 1884. gadā. Arī tādā lielā pilsētā kā Liepāja, kura 19. gs. beigās kļūst par daudz no laukiem atnākušu iedzīvotāju jauno dzīvesvietu, to katoļu skaits, kas salaulāts Pareizticīgo baznīcā, tomēr ir neliels. Liepājas Sv. Nikolaja draudzes metrikas grāmatas uzrāda, ka katoļu un pareizticīgo pāru īpatsvars ir šāds: 1852. gadā – 4 no 11, 1853. – 1 no 13, 1859. – 1 no 8, 1863. – 3 no 11. Liepājas Sv. Trīsvienības draudzē, kurā gadsimta beigās četrkāršojās kopējais noslēgto laulību skaits, katoļi to vidū vēl joprojām parādās visai reti. Piemēram, 1880. gadā tikai 2 pāri no 25, 1884. – 5 no 22, 1887. – 2 no 16, 1890. – 8 no 29 pāriem bijušas jauktas laulības starp katoli un pareizticīgo.

Atšķirīga jaukto laulību aina parādās Jelgavā, kurā, kā jau guberņas centrā, vērojams daudzveidīgāks iedzīvotāju konfesijonālais un sociālais statuss, lai gan arī Jelgavā, tāpat kā citās

⁴⁴ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 648, л. 5.

Kurzemes pareizticīgo draudzēs, ir augsts jaukto laulību īpatsvars. Lielākā daļa no tām ir tādas, kurās laulājas pareizticīgais ar dažādas sociālās izcelsmes katoļu personu.

Izmaiņas augstākās varas attieksmē pret konfesionāli jauktām laulībām starp pareizticīgajiem un katoļiem rodas pēc Svētās Sinodes oberprokurora K. Pobedonosceva vēstules iekšlietu ministram D. Tolstojam⁴⁵ 1886. gadā. Tanī tiek minētas jau iepriekš zināmas problēmas un atstāstīts gadījums, kad Rīgas Sāpju Dievmātes baznīcas priesteris F. Afanasovičs (*Ф. Афанасович*) ir atteicies uzsaukt jauktās laulības, atsaucoties uz tiesībām, ko viņam esot devis metropolīts A. K. Dzelvaltovskis-Gintovts (*Alexander Casimir Dzielwaltowski-Gintowt*, 1883–1889). F. Afanasovičs teicis, ka atbrīvots no jaukto laulību pāru uzsaukšanas, jo metropolīts viņam 1884. gada 12. decembrī esot šādu privilēģiju piešķīris. Viņš atzīmēja arī to, ka šāds rīkojums dots daudziem Romas katoļu priesteriem.⁴⁶ Kā to norādīja Rīgas pareizticīgo bīskaps Donāts (*Донат Соколов-Бабинский*, 1882–1887), šāda katoļu rīcība traucē laulības slēgšanu Pareizticīgo baznīcā, jo garīdznieki nesaņem nekādas izziņas no katoļu draudzes.⁴⁷ Interesanti, ka turpmākajā sarakstē starp dažādām iestādēm notiek atsauce tikai uz šo gadījumu, kura dēļ esot nepieciešama noteiktāka valdības rīcība.

1887. gada aprīlī iekšlietu ministrs D. Tolstojs sazinājies ar Romas katoļu arhibīskapu metropolītu Krievijas impērijā A. K. Dzelvaltovski-Gintovtu, lai tiktu izdoti norādījumi katoļu garīdzniekiem, kas viņus piespiestu ievērot Krievijas likumus par jaukto laulību uzsaukšanu.⁴⁸ Uz to tiek saņemta strupa atbilde, ka Romas katoļu Garīgā kolēģija šādu priekšrakstu vieniem bīskapiem jau esot nosūtījusi.⁴⁹

Šķiet, ka visai būtiska te bijusi vietējo bīskapu nostāja un attieksme pret Garīgo kolēģiju, kas tika uzskatīta par valdības “piedēkli”. Tādēļ bīskapi bieži vien arī atļāvās kolēģijas norādījumus neievērot, īpaši tad, ja tie bija pretrunā ar Baznīcas

⁴⁵ D. Tolstojs: no 1865 līdz 1880 Sv. Sinodes oberprokurors, no 1886 līdz 1880 izglītības ministrs, no 1882 līdz 1889 iekšlietu ministrs.

⁴⁶ РГИА, ф. 821, оп. 10, л. 648, л. 3.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., л. 6.

⁴⁹ Ibid., л. 9.

likumiem. Metropolīta “trumpis” sarakstē ar iekšlietu ministru bija 1875. gadā Vinē parakstītā un 1880. gadā apstiprinātā vienošanās starp Svēto Krēslu un Krievijas impēriju, kas paredzēja, ka Krievijas valdība neiejauksies baznīcas garīgajā pārvaldē.⁵⁰

Svētais Krēsls rūpīgi sekoja līdzī konfesionālajai jauktu laulību tiesiskajam risinājumam Krievijas impērijā. Lai gan kompromiss šajā jautājumā netika panākts, ne slēdzot konkordātu 1848. gadā, ne arī vienošanos 1882. gadā, tomēr pāvesta kūrījai bija ārkārtīgi būtiski tas, lai vietējā garīdzniecība netiktu pakļauta Iekšlietu ministrijas vai jebkādas citas impērijas iestādes izdotajiem likumiem, kas būtu pretrunā ar baznīcas kanoņiskajām tiesībām.

1887. gada nogalē Svētais Krēsls bija saņēmis informāciju par to, ka pret arhibīskapu – metropolitu A. K. Dzelvaltovski-Gintovtu un Garīgo kolēģiju tiek izdarīts Krievijas valdības spiediens, un bija uz to reaģējis. Kāds kolēģijas laicīgās kārtas deputāts ziņoja, ka 1887. gada 9. septembrī kardināls Rampolli (*Mariano Rampolla del Tindaro*, 1843–1913) Mogiļevas arhibīskapam ir nodevis kādu slepenu sūtījumu no pāvesta. Šī sūtījuma saturu tas darīja zināmu Garīgajai kolēģijai. Šajā dokumentā bija izteikts pāvesta brīdinājums: “Ja Kolēģija iedomāsies piekāpties Krievijas valdības vēlmēm un izdos kādus likumus impērijas garīdzniekiem, kas liktu viņiem slēgt laulības starp katoļiem un shizmatīkiem (ar tiem domāti visi “nekatoļu” ticīgie – K. A.), tad neizbēgami draudēs smags sods.”⁵¹ Pāvesta vēstījumā tika atgādināts arī tas, ka jaukto laulību gadījumā obligāti nepieciešama apustuliskā dispensija un šādas laulības ir atļautas tikai tad, ja tiek dots solījums bērņus kristīt katoļticībā.

Garīgās kolēģijas locekļi bija nonākuši visai sarežģītā, lai neteiktu bezizejas, situācijā. Krievijas impērijas likumdošana bija veidota tā, ka katoļu un pareizticīgo jaukto laulību gadījumā pareizticīgo pusei nebija tiesību dot solījumu par to, ka bērņi tiks kristīti katoļticībā. Savukārt katoļu puse tādēļ tika atstumta no savas draudzes un nevarēja tanī saņemt laulības svētību.⁵²

⁵⁰ РГИА, ф. 821, оп. 10, л. 648, л. 16.

⁵¹ Ibid., л. 15.

⁵² Ibid., л. 16.

Iekšlietu ministrs D. Tolstojs bija ļoti sašutis par to, ka metropolīts, apejot ministriju, ir atļāvis nodot kolēģijai šo pāvesta vēstuli un līdz ar to informējis tās locekļus par pāvesta nodomu izteikt viņiem stingro rājienu vai pat izslēgt no baznīcas. Šoreiz metropolīts bija pārkāpis stingri noteikto aizliegumu uzturēt tiešu saziņu ar Svēto Krēslu. Viņš bija saņēmis pāvesta vēstuli un to pat kādu laiku turējis pie sevis, neinformējot par sūtījumu iekšlietu ministru. Metropolīts bija pārkāpis arī 1885. gada 30. maija Aleksandra III izdoto ukazu, ar kuru tika noteikts, ka Romas katoļu Garīgajai kolēģijai jādarbojas saskaņā ar impērijas likumiem, jo tā ir tikai izpildorgāns. Imperators bija neapmierināts ar metropolīta patvaļīgo rīcību, kad tas bija “darbojies uz savu roku”, sazinoties ar bīskapiem par jautājumu, kas noteica krievu valodas ieviešanu tā saucamajos Katoļu baznīcas papilddievkalpojumos. Tādēļ 1888. gada maijā metropolītam A. K. Dzelvaltovskim-Gintovtam izteica stingro rājienu. Turklāt viņam tika piedraudēts, ka tad, ja viņš turpinās darboties pretēji valdības interesēm, tiks atcelts no amata.⁵³ Savukārt Svētajam Krēslam lika saprast, ka tad, ja tas pārkāps impērijas noteikto kārtību un sazināsies ar tās augstāko garīdzniecību bez Iekšlietu ministrijas starpniecības, tas noteikti ietekmēs diplomātiskās attiecības. Valdība norādīja arī to, ka jauktu laulību pāru uzsaukšana katoļu draudzē neskarot kanoniskās tiesības, bet esot tikai formālas procedūras jautājums.⁵⁴

Lai gan metropolīts 1888. gadā zvēreja Aleksandram III, ka ir “pilnībā uzticīgs Viņa Augstdzimībai, tādēļ vienmēr savās lūgšanās aizlūdz par Krievijas imperatora labklājību un ilgu valdīšanu un neesot pelnījis šo rājienu, jo nekādus patvaļīgus norādījumus bīskapiem nav izdevis”,⁵⁵ tomēr imperatoru šie vārdi nav pārliecinājuši. Lietas detalizētais izklāsts liecina, ka formāli metropolīts nav izdevis nekādus norādījumus, tomēr tos, balstoties uz Romas Katoļu baznīcas tiesībām, bija izdevuši vairāki vietējie bīskapi. Tajos parasti tika norādīts, ka viņi nespēj pilnībā izpildīt valsts likumus, nepārkāpjot sirdsapziņu un Baznīcas likumus.

⁵³ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 648, л. 22–25.

⁵⁴ Ibid., л. 29.

⁵⁵ Ibid., л. 38.

Tā kā Krievijas valdība bija izmēģinājusi visas iespējas, kā likt katoļu draudžu garīdzniekiem ievērot likumu par uzsaukšanu, bet praksē tas nedarbojās, neatlika nekas cits, kā izdot kārtības noteikumus, kas katoļu priesteru izziņas ļautu aizvietot ar policijas izsniegtu apliecinājumu par to, ka konkrētā persona ir tiesīga stāties laulībā. Šāda kārtība Ministru kabinetā tika pieņemta 1891. gada 11. maijā (Nr. 103 un Nr. 104).⁵⁶ Lai gan bija atrasts tiesisks regulējums, tomēr reālā situācija acīmredzot neuzlabojās, jo 1893. gada 28. septembrī iekšlietu ministrs I. Durnovo (*Иван Николаевич Дурново*, 1889–1895) ir spiests nosūtīt visiem gubernatoriem cirkulāru ar norādi, ka katoļu priesteru pretdarbība turpinās, tādēļ viņš lūdz darīt publiski zināmu, ka draudzes gana izziņa var tikt aizstāta ar līdzīgu dokumentu, kas saņemams policijā.⁵⁷

Secinājumi

Praktisku visu kristīgo konfesiju garīdznieki 19. gs. un 20. gs. sākumā uzskatīja, ka konfesionāli jauktas laulības nav vēlamas, jo tās apdraud ticības noturību. Arī Krievijas impērijas varas iestāžu attieksme pret jauktajām laulībām bija ļoti piesardzīga. Pirmie likumi, kas atļāva jauktās laulības Krievijā, tika izdoti tikai cara Pētera I laikā 18. gs. sākumā. Taču, tās slēdzot, bija paredzēti vairāki pasākumi, lai nodrošinātos pret to, ka pareizticīgā persona tiktu pakļauta svešu reliģisko uzskatu ietekmei. Par obligātu bija izvirzīts nosacījums, ka jauktajās laulībās dzimušie bērni ir jākrista un jāaudzina pareizticībā. Romas Katoļu baznīca šādu kārtību nevarēja akceptēt, jo arī tās kanoniskās tiesības tikpat stingri centās ievērot to, lai jauktajās laulībās dzimušie bērni tiktu kristīti un audzināti katoļticībā. Līdz ar to veidojās tiesiski sarežģīta situācija, kas Kurzemes guberņas gadījumā visspilgtāk izpaudās Ilūkstes apriņķī.

⁵⁶ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 648, л. 109.

⁵⁷ Ibid., л. 116.

Summary

The Practice of Mixed Marriages between the Roman Catholics and the Evangelical Lutheran Believers in the Province of Courland (the 19th century – the beginning of the 20th century)

The present paper explores the practice of mixed marriages between the Roman Catholics and the Orthodox Believers in the province of Courland in the 19th and the beginning of the 20th centuries. It provides an extensive context for the denominationally mixed marriages in order to emphasize the inconsistencies between the civil laws of the Russian Empire, the regulations of the Roman Catholic Church and Orthodox Church. The research paper is based on extensive studies of historical materials in the archives of Russia, Lithuania and Latvia.

Priests of almost all the parishes were trying to prevent or hinder attempts of their parish members to form family relationship with a person with different confessional affiliation. It was considered that this type of marriage presented a threat to stability of faith. The attitude by the Russian Empire to “mixed marriages” was also very cautious. The first laws, which permitted mixed marriages in Russia were adopted only during the era of Tzar Peter I in the beginning of the 18th century. Still, when such marriages were concluded, there were several measures intended as precautions not to permit an Orthodox person to be influenced by alien religious views. There was a mandatory precondition that children born out of “mixed marriages” have to be baptized and brought up in the Orthodox faith. The Roman Catholic Church could not and was not willing to accept this procedure because also its canon law equally strictly tried to impose that children born out of mixed marriages should be baptized and brought up in the Roman Catholic faith.

Under the circumstances, when the Roman Catholic priests had to follow both the state law and the canon law of their church, they encountered a contradicting situation, which could only be solved by looking for bypass ways or solutions. Persuading a member of the relevant parish not to conclude marriage with an Orthodox person was among the most radically and most frequently used solutions. If this solution did not work, it was possible to create obstacles for concluding a marriage by not issuing the birth certificate or the extract from the metrics books regarding the birth to the Catholic party or by refusing to officially announce this marriage

in the parish. As the priest's authority in the society was remarkable at that time, in most cases such measures were sufficient for preventing conclusion of this marriage.

However, as this did not always provide a solution, in the 1830s the Holy See issued several important documents allowing also other solutions in cases of mixed marriages. For example, following marriage by the Orthodox Church, the marriage was announced at the Catholic Church according to a simplified procedure and the marriage was entered in the church registered witnessed by two witnesses after that.

Generally, the canon law of the Roman Catholic Church was very conservative and therefore caused a lot of inconvenience in settlements with multi-confessional population. The most frequent conflicts between Catholic and Orthodox priests because of mixed marriages were encountered in Ilūkste county in Zemgale, where the Catholic and Orthodox parishes were functioning side by side. As a result of the analysis of the metric data of the Orthodox parishes of Sēlpils parish district (prāvestijas) about marriages concluded in the second half of the 19th century, several trends become visible. Firstly, there were comparatively few people in the Orthodox parishes in most cases, therefore, the number of marriages concluded there during a year was quite low. Secondly, in all the parishes more than a half of all the marriages were mixed. Moreover, out of the total number of mixed marriages, most of them were between Catholics and Orthodox persons.

The analysis of the situation in the Orthodox parishes of Courland, i.e., in Liepāja, Ventspils and Kuldīga, at the second half of the 19th century in relation to mixed marriages leads to the conclusion that marriages between Catholic and Orthodox persons were quite rare there. Also in the city like Liepāja, which became the new place of residence for many people coming from rural districts at the end of the 19th century, the number of Catholics concluding marriages in the Orthodox church was quite low. A different situation regarding mixed marriages could be observed only in Jelgava, where the confessional and social status of residents was more diverse, as this was the centre of the province (also marriages with military persons of the Russian army were more frequent there), therefore, the proportion of mixed marriages was higher.

The Holy See was carefully following the legal solution regarding confessional mixed marriages in the Russian Empire. Although

the compromise in this regard was not achieved by concluding the concordat in 1848, nor by the agreement in 1882, still, for the Pope's Curia it was of an extreme importance not to allow subjection of the local priests to the laws adopted by the Ministry of Interior or any other Empire authorities that would contradict the canon law of the Church.

RACIONĀLISTU DZIESMU GRĀMATAS

19. GADSIMTA SĀKUMĀ LATVIEŠU LASIŠANAS VĒSTURES KONTEKSTĀ

Pauls Daija

*Dr. philol., LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta
vadošais pētnieks*

Latviešu rakstnieks, populārā romāna “Grāfa lielmāte Geneveva” (1846) tulkotājs un laikraksta “Mājas Viesis” pirmais redaktors Ansis Leitāns (1815–1874) savā autobiogrāfijā, atsaucdams atmiņā bērnības un pusaudža gadus, apraksta grāmatu lasīšanas paradumus 19. gs. sākumā. Liela nozīme tālaka zemnieku ģimenes dzīvē ir bijusi dziesmu grāmatai – Leitāns atminas gan kopīgo tās lasīšanu, gan arī pirmo dziesmu grāmatu, ko vecāki viņam nopirkuši pusaudža vecumā, ieguldot pirkumā naudu, kas nopelnīta, pārdodot paša Leitāna izaudzēto vistu. “Ak tavu prieku, par tādu mantu!” Leitāns izsaucas. “Pamātei vien bij līdz šim baznīcas dziesmu-grāmata un nu man bij tā otra!”¹ Citā epizodē viņš piemin kopīgo dziesmu grāmatas lasīšanu un skicē kādu ainu, kas var šķist mīklaina, bet 19. gs. sākumā bija samērā izplatīta. Proti, Leitāns apraksta bērnības māju saimniekus, kas “turējās pēc laba vecu laiku ieraduma, proti, pie Dieva un Dieva vārdus ik svētdienas rītos turēja godīgi, dziedādami no vecām dziesmu-grāmatām un jauno dziesmu-grāmatu, kas viena pate bij mājā, ik reiz ar no kurlītes izvilka un stāvu uz galda nolika. Kas baznīcā gāja, tas to grāmatu ņēma līdz”.²

¹ Ansis Leitāns, *Ans Leitāna dzīve, darbi un miršana. Nelaiķim par piemiņu no viņa draugiem pasniegta latviešu tautai* (Rīga: E. Plātess, 1875), 37. lpp.

² *Ibid.*, 26.

Aiz te redzamās šķietami harmoniskās ainas slēpjas samērā dramatisku notikumu vēsture, kas saistīta ar luterāņu baznīcas pāreju uz jaunajām dziesmu grāmatām Vidzemē un Kurzemē 19. gs. pirmajās desmitgadēs. Kamēr Leitāna bērniņas dienu mājas saimnieki vien novietoja grāmatu redzamā vietā, to neatšķirdami, drošajā mājas vidē turpināja lietot aizliegtās vecās dziesmu grāmatas un ņēma jauno līdzī, vienīgi apmeklējami dievkalpojumu, citi bija radikālāki, rīkodami protestus, kurus novērst bija iespējams vien ar miesassodiem un karaspēka iesaisti. Tomēr pārliecināt zemniekus nebija iespējams. Nepagāja ne daži gadu desmiti, kad luterāņu baznīca abos novados atgriezās pie vecajām dziesmu grāmatām un jaunās dziesmu grāmatas tika aizmirstas kā neizdevies eksperiments.

Šī iemesla dēļ tās ir paradoksālā veidā ieguvušas paliekošu vietu latviešu grāmatniecības vēsturē tieši ar to, ka tām paliekošas vietas nav bijis. Šis īpatnējais statuss tiek pieminēts gandrīz katru reizi, kad kāds par šīm grāmatām ir rakstījis. Rakstnieks Reinis Kaudzīte atceras, ka “vispāri šo vaj to iemeslu dēļ šai grāmatai ļaudis īsti nepiekrita, un ilgoties ilgās pēc savām “vecām dziesmām””.³ Mācītājs Jānis Neilands atzīst, ka jaunās dziesmu grāmatas “pie ļaudīm nav atradušas patīkšanu”, tāpēc arī “tām ar bij tikai īss mūžiņš piešķirts”.⁴ Literatūrvēsturnieks Roberts Klaustiņš norāda, ka “racionālistu dziesmas pazaudējušas savu vērtību”.⁵ Baznīcas vēsturnieks Ludvigs Adamovičs secina, ka “racionālisma dziesmu grāmata, liekas, nav ieguvusi draudžu sirdis”.⁶ Vēsturnieks Arveds Švābe rezumē, ka “redakcijas komisija nenasniedza savu mērķi – dot vidzemniekiem īsāku un mīļāku reliģisku tautas grāmatu, jo draudzes necienīja šo “racionālisma frakā iegērbto grāmatu un mājās dziedāja vecās dziesmas”.⁷ Būdamas varbūt pašas

³ [Reinis Kaudzīte] R. Vidzemnieks, “Par baznīcas dziesmu grāmatām,” *Balss*, 26.11.1886.: 4. lpp.

⁴ Jānis Neilands, *Par mūsu baznīcas dziesmu-grāmatām* ([Valmiera: P. Skrastiņš] 1905), 24. lpp.

⁵ Roberts Klaustiņš, “Latvis kultūras un reliģijas mijkrēslī,” *Druva* 8 (1912): 947. lpp.

⁶ Ludvigs Adamovičs, *Dzimtenes baznīcas vēsture* (Detmolda: P. Mantinieks un E. Ķiploks, 1947), 59. lpp.

⁷ Arveds Švābe, *Kāda mācītāja dzīve* (Stokholma: Daugava, 1958), 57. lpp. Frakas tēls acimredzot ir bijis izplatīts, sal. šādu izteikumu: “Šo grāmatu vēlāk saukāja par tādu, kas iznākusi, gērbusies “apgaismības

nemilētākās un neieredzētākās grāmatas, kādas vien nākušas klajā apgaismības laikmetā, tās atklāj aiz sevis plašākas laikmeta kopsakarības un paradoksus reliģiskajā apgaismībā un latviešu lasītāju publikas tapšanā. Šis raksts ir veltīts racionālistu dziesmu grāmatām latviešu lasīšanas vēstures kontekstā, un tajā tiks sniegts ieskats šo izdevumu receprijā un piedāvāts skaidrot iemeslus to īpašajam liktenim. Šīs tēmas kontekstu veido gan lasīšanas vēsture, kas ietver pievēršanos lasīšanas ieradumu attīstībai un pārmaiņām izpratnē par grāmatas funkcijām, gan arī tautas apgaismības un teoloģiskā racionālisma vēsture Vidzemē un Kurzemē.⁸

Dziesmu grāmatas un teoloģiskais racionālisms

Jaunās dziesmu grāmatas nāca klajā 19. gs. pirmajā desmitgadē. 1806. gadā tika publicēta Kurzemes dziesmu grāmata “Jauna un pilnīga latviešu dziesmu grāmata”, kas nomainīja līdz šim lietoto “Kurzemes jaunu un pilnīgu dziesmugrāmatu”. Šīs vecās dziesmu grāmatas vēsture sniedzas pagātnē līdz pat pirmajam izdevumam 1685. gadā – kopš tā dziesmas tika pastāvīgi rediģētas un papildinātas, kā arī nomainītas ar jaunām; līdz 18. gs. 90. gadiem tā tika pārīzdota četrpadsmit reizi.⁹ Jaunās dziesmu grāmatas pamatā bija Grobiņas prāvesta, daudzu latviešu reliģisko darbu autora Johana Kristofa Baumbaha (*Johann Christoph Baumbach*, 1742–1801) manuskripts, ko viņš bija atstājis mantojumā Grobiņas mācītājam un muižniekam, Vitenbergas Universitātes filozofijas goda doktoram Kristiānam Frīdriham Launicam (*Christian Friedrich Launitz*, 1773–1832), kurš latviešu valodā publicējis vairākus laicīgus darbus.

laikmeta frakā”, kāda viņa tiešām bija.” Āronu Matīss, *Latviešu literāriskā (latviešu draugu) biedrība savā simts gadu darbā. Ainas no vāciešu un latviešu attiecību vēstures* (Rīga: A. Gulbis, 1929), 99. lpp.

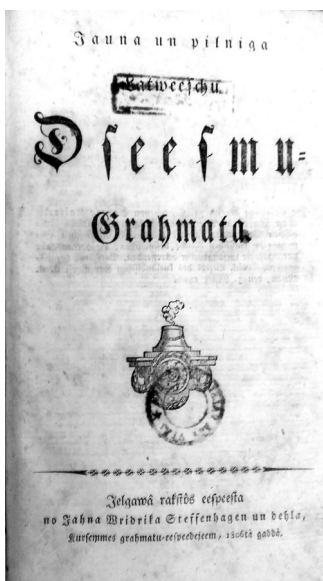
⁸ Līdz šim atsevišķiem aspektiem racionālistu dziesmu grāmatu vēsturē – to izveides procesam, tekstu poētikai un filozofiskajiem kontekstiem, kā arī receprijai – savos darbos pievērsušies Ludvigs Adamovičs, Arveds Švābe, Aleksejs Apīnis, Alnis Svēlpis, mūsdienās – Tālis Pumpuriņš (atsauces uz šiem darbiem sniegtas tālāk šajā rakstā). Visaptverošs pētījums par šo tēmu vēl aizvien ir nākotnes uzdevums.

⁹ *Seniespiedumi latviešu valodā, 1525–1855. Kopkatalogs*, izstrādājis aut. kol. Silvijas Šiško vadībā, zin. red. Aleksejs Apīnis (Rīga: Latvijas Nacionālā bibliotēka, 1999), 268. lpp.

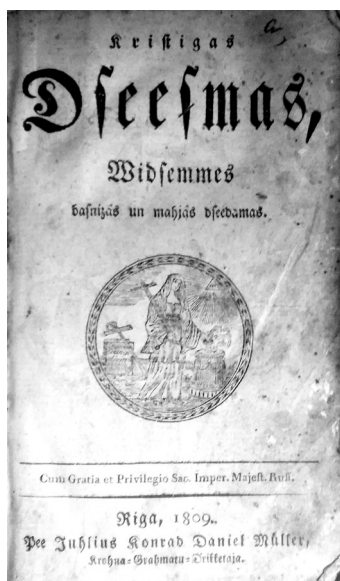
Dziesmu grāmatas līdzautori un redaktori bija Kurzemes superintendents un virknes laicīgu un reliģisku latviešu tekstu autors Frīdrihs Gustavs Mačevskis (*Friedrich Gustav Maczewski*, 1761–1813), daudzu latviešu laicīgo grāmatu, tostarp lugas “Lustesspēle no zemnieka, kas par muižnieku tape pārvērsts” (1790), autors, Sēlpils un Sunākstes mācītājs Aleksandrs Johans Stenders (*Alexander Johann Stender*, 1744–1819), jau minētais K. F. Launics un Priekules mācītājs, Jelgavas ģimnāzijas virsskolotājs Georgs Zigmunds Bilterlings (*Georg Siegmund Bilterling*, 1767–1829). Dziesmu rediģēšanā iesaistījās arī Jelgavas Annas baznīcas mācītājs Johans Kristofs Kēlers (*Johann Christoph Köhler*, 1775–1853) un Jelgavas mājaskolotājs, latviešu žurnāla “Latviska Gada Grāmata” (1797–1798) redaktors, daudzu laicīgu latviešu darbu autors Matiāss Stobe (*Matthias Stobbe*, 1742–1817).

1809. gadā nāca klajā Vidzemei domātās “Kristīgas dziesmas, Vidzemes baznīcās un mājās dziedamas”, ar kurām tika nomainīta vecā “Latviska dziesmu grāmata”, kas bija pārizdota vairāk nekā trīsdesmit reižu.¹⁰ Jaunās dziesmu grāmatas galvenais redaktors bija aktīvs latviešu laicīgo tekstu autors un literārās dzīves organizētājs, vēlāk klajā nākušā darba “Robinsons Krūziņš” (1824) tulkotājs, Cēsu apriņķa prāvests Kristofs Reinholds Girgenšons (*Christoph Reinhold Girgensohn*, 1752–1814). Grāmatas redaktori bija Vidzemes ģenerālsuperintendents Karls Gotlobs Zontāgs (*Karl Gottlob Sonntag*, 1765–1827), Rīgas Jāņa baznīcas mācītājs Pauls Tīdemanis (*Paul Tiedemann*, 1766–1822); vēl arī Rūjienas mācītājs, muižnieks Gustavs fon Bergmanis (*Gustav von Bergmann*, 1749–1814) un Valmieras apriņķa prāvests Kristofs Harders (*Christoph Harder*, 1747–1818), kuri bija aktīvi autori latviešu laicīgajā literatūrā, kā arī Krimuldas mācītājs Karls Emanuels Pegavs (*Karl Emanuel Pegau*, 1751–1816) un Alūksnes un Zeltiņu mācītājs Oto Frīdrihs Pauls Rīls (*Otto Friedrich Paul Rühl*, 1764–1835), kuri retāk rakstījuši latviski. Kā īpaši nozīmīgs

¹⁰ *Seniespiedumi latviešu valodā*, op. cit., 58, 249. lpp. Vairāk par 17. gadsimta un 18. gadsimta garīgajām dziesmām, kas arī veido pamatu vecajai dziesmu grāmatai, sk.: Māra Grudule, *Latviešu dzejas sākotne 16. un 17. gadsimtā kultūrvēsturiskos kontekstos* (Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2017).



1. attēls. **Jauna un pilnīga latviešu dziesmu grāmata (1806)**. Latvijas Nacionālās bibliotēkas krājums



2. attēls. **Kristīgas dziesmas, Vidzemes baznīcās un mājās dziedamas (1809)**. Latvijas Nacionālās bibliotēkas krājums



3. attēls. **Frīdrihs Gustavs Mačevskis**



4. attēls. **Kristofs Reinholds Gīrgensons**

notikums tautas apgaismības aizsāktajā latviešu radošo aktīvistu atbalstīšanā atzīmējams tas, ka Vidzemes dziesmu grāmatā tika iekļautas arī dažas latviešu zemnieku – vidzemnieces Bormaņa Annas (1785–?) un kurzemnieka Elkaleju Indriķa (arī Neredzīgā Indriķa, 1783–1828) sacerētas dziesmas.

Abas jaunās dziesmu grāmatas netika piedāvātas draudzēm brīvprātīgi – pāreja uz tām bija oficiāla. Vidzemes guberņas valde 1810. gadā izdeva gubernatora Ivana Repjeva (*Иван Репьев*, 1755–1833) parakstītu rīkojumu; Kurzemes valde ar šādu rīkojumu kavējās, taču baznīcas tāpat pārgāja tikai uz šo jauno izdevumu.¹¹ Tieši oficiālā pāreja uz šīm dziesmu grāmatām, pārstājot – vai prasot pārstāt – lietot vecās, uzskatāma par galveno iezīmi, kas padara šo par īpašu gadījumu. Pati par sevi jaunu dziesmu grāmatu nākšana klajā 18. un 19. gs. mijā nebija nekāds retums – te var norādīt, piemēram, uz brāļu draudžu darbinieka Georga Heinriha Loskīla (*Georg Heinrich Loskiel*, 1740–1814) dziesmu grāmatu “Garīgās dziesmas Dievam par godu un slavu” (1790), kas iemantoja lasītāju mīlestību Vidzemē.

Saskaņā ar tradīciju katram luterāņu novadam bija sava dziesmu grāmata. Šī tradīcija daļēji izrietēja no novadu vēsturiski atšķirīgās politiskās piederības un bija aizsākusies jau pēcreformācijas laikā, un mainījās tikai pēc Pirmā pasaules kara; arī Baltijas vācu dziesmu grāmatas tika izdotas katram novadam atsevišķi.¹² Redzams, ka dziesmu grāmatas bija viens no šī laika plastiskākajiem garīgās literatūras veidiem – tās atradās pastāvīgā mainībā, to uzlabošana un precizēšana ne mirkli neapstājās. Taču dziesmu grāmatu pamats vienmēr palika nemainīgs, tas bija pārmantots no 17. gs. un baroka tradīcijas. Lai arī regulāri atjaunota un valodas ziņā labota, līdzīgi Bībelei, dziesmu grāmata kļuva par stabilu un nemainīgu vērtību zemnieku garīgajā dzīvē. 18. un 19. gs. mijā dziesmu grāmata neapšaubāmi bija vispopulārākā, visvairāk izplatītā grāmata zemnieku sabiedrībā.¹³ Pat tie laikabiedri, kas mēdza pamatot

¹¹ *Seniespiedumi latviešu valodā*, op. cit., 249., 268. lpp.

¹² Par atšķirībām starp abu novadu dziesmu grāmatām sk.: Ludvigs Adamovičs, *Dzintenes baznīcas vēsture*, op. cit., 60. lpp.

¹³ Sal. Tērvetes mācītāja Arnolda fon Rutkovska (*Arnold von Rutkowski*, 1865–1919) sniegtu raksturojumu: “Neviena cita grāmata līdz šim tā nav saaugusi kopā ar mūsu tautas iekšīgo dvēseles dzīvību. Bērni to sāka lasīt un mācīties no galvas, tēviem to lika uz zārka, kad izvadīja. Tā

vai nepamatoti raizēties par to, ka latviešu zemnieki nelasa grāmatas, bija spiesti atzīt, ka šāds vērojums līdzās kalendāriem neskar dziesmu grāmatas.¹⁴ Tās ne vien bija kļuvušas par stabilu reliģiskās dzīves sastāvdaļu, bet arī lielā mērā ietekmēja tālaika latviešu priekšstatu par lasīšanu vispār, proti, par lasīšanu kā reliģisku pieredzi un nereti ceremoniālu nodarbi – šāds priekšstats atbilst intensīvajam lasīšanas tipam lasīšanas paradumu attīstībā. Dziesmu grāmatas atrašanās personīgajā īpašumā bija arī sociālā statusa apliecinājums.¹⁵ Līdzīgi kā vācvalodīgajās zemēs, arī Baltijas provincēs dziesmu grāmata bija zemnieku “otrā Bībele”.¹⁶ Ņemot vērā dziesmu grāmatas īpašo

bij viņu ticības-zīme un karogs, un neskaitāmiem tā vienīga “grāmata”, kas tiem bij.” (Citēts pēc: Jānis Neilands, op. cit., 30. lpp.) Par dziesmu grāmatas izplatību sk. arī: Irene Neander, “Die Aufklärung in den Ostseeprovinzen,” in *Baltische Kirchengeschichte: Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den Baltischen Landen*, hrsg. Reinhard Wittram (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956), 145; Andrejs Johansons, *Latvijas kultūras vēsture* (Rīga: Jumava, 2011), 436. lpp.

¹⁴ Karl Friedrich Watson, “Plan über die Art und Weise, wie die Gesellschaft auf die Kultivierung des lettischen Landvolks einwirken könne,” in *Jahresverhandlungen der Kurländischen Gesellschaft für Literatur und Kunst* 1 (1819): 45. Sal.: Heinz Ischreyt, “Buchhandel und Buchhändler im nordosteuropäischen Kommunikationssystem (1762–1797),” in *Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert*, hrsg. Giles Barber (Hamburg: Hauswedell 1981), 265–266.

¹⁵ Konstantīns Karulis, *Latviešu grāmata gadsimtu gaitā* (Rīga: Liesma, 1967), 57. lpp. Heinrich Schmidt, “‘Aufgeklärte’ Gesangbuch-Reform und ländliche Gemeinde,” in *Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts*, hrsg. Ernst Hinrichs und Günter Wiegelmann (Wolfenbüttel: HAB 1982), 90. Vairāk par intensīvo lasīšanu sk.: Stephen Colclough, “Readers: Books and Biography,” in *A Companion to the History of the Book*, ed. Simon Eliot and Jonathan Rose (Malden: Wiley-Blackwell, 2017), 58.

¹⁶ Catherine Maurer, “Aufgeklärte Gesangbücher und ‘gemeine Leute’. Äußerungen und Inhalte der Gesangbuchstreite des ausgehenden 18. Jahrhunderts im protestantischen Deutschland,” in *Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit*, hrsg. Hans Erich Bödeker, Gerald Chaix, Patrice Weit (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 270. Sal. arī vērojumu, ka “vienkāršajam cilvēkam dziesmu grāmata ir līdzvērtīga Bībelei” [.. *das Gesangbuch bei dem gemeinen Manne mit der Bibel fast in gleichem Range steht.*]. Heinrich Müller, *Ueber die gewissenlose Freiheit theologischer Schriftsteller und Schriften, welche die Religiosität des Volks zerstöre* (Quedlinburg und Leipzig: Gottfried Basse, 1820), 148.

vietu latviešu garīgajā dzīvē, ir saprotams, kāpēc tās nomaiņa pret pilnīgi jaunu izdevumu solīja problēmas – taču mācītāji nenojauta šo problēmu vērienu.

Tika minēti divi nozīmīgākie iemesli, kuru dēļ bija nepieciešama pāreja uz jaunām dziesmu grāmatām. Pirmais bija novecojusī valoda vecajās dziesmu grāmatās, kuru jaunās mācītāju paaudzes izpratnē nebija vairs lietderīgi turpināt labot un rediģēt. “Kur nesaprotami un grūti vārdi tanīs pirmajās grāmatās ir ronami, tur ir šī grāmata no tādiem vārdiem tīrīta, un tai vietā ir jo skaidri un jo saprotami vārdi ielikti,” deklarēja Kurzemes dziesmu grāmatas veidotāji.¹⁷ Šo kritiku par vecajām dziesmu grāmatām izvērsa Vidzemes mācītāji. “Daudz dziesmas ir visai garas, un tās tāpēc ne baznīcā, ne mājās, līdz galam ar apdomu var dziedāt,” viņi norādīja. “Daudz dziesmām ir visai grūti, voi tagad pavisam ne zināmi melodiņi. Daudz vietās ne vien tie gala-vārdi dziedot ne skan vienādi (kas tomēr ierasts ir), bet ar’ daudz citi vārdi, voi no vāciešu valodas ir izņemti, voi pēc tās vairāk, ne kā pēc jūsu valodas, kopā salikti; no kā tas nāk, ka daži īsten prātīgi un godīgi cilvēki brīžam savam mācītājam, no vienas voi otras dziesmas, ir sacījuši, ka tie to ne saprotot.”¹⁸

Otrais iemesls bija saistīts ar pārmaiņām reliģijas izpratnē. Tradicionālā dziesmu grāmata ietvēra ortodoksālā luterānisma priekšstatus un tēlainību, kas 18. un 19. gs. mijas Kurzemes un Vidzemes apgaismotajiem mācītājiem šķita ne vien arhaiski, bet pat pilnīgi nepieņemami – tādi, kas robežojas ar mānrocību. Šī attieksme bija aizgūta no vācvalodīgajām zemēm, kurās uzplauka kritika, vērsta pret tradicionālo dziesmu grāmatu “mānrocīgiem, jūteliģajiem, mistiskajiem, bērnišķīgiem, puspatiesajiem, aplamajiem priekšstatiem”.¹⁹ Norādot uz “negodīgiem vārdiem un lamāšanām” vecajā dziesmu grāmatā, Vidzemes dziesmu grāmatas redaktori uzsvēra: “Un kad ar’ vecās dziesmās nav’ pret Dieva vārdiem, tas tomēr dažā vietā nav’ tā sacīts,

¹⁷ *Jauna un pilnīga latviešu dziesmu grāmata* (Jelgava: J. F. Stefenhāgens, 1806), [4].

¹⁸ *Kristīgas dziesmas, Vidzemes baznīcās un mājās dziedamas* (Rīga: J. K. D. Millers, 1809), [5–6].

¹⁹ [.. *abergläubische, schwärmerische, mysteriöse, kindische, halb wahre, falsche Vorstellungen.*] [Anonīms.] *Bemerkungen über Kirchenlieder in einer ausführlichen Kritik des neuesten bergisch-lutherischen Gesangbuches* (Köln: Fabricius, [1809]), 1.

ka tādā grāmatā to sacīt klājas. [...] Nu redziet! caur to visu ļoti vajadzīgs ir bijis, ka jūsu dziesmu-grāmata taptu pārtaisīta.”²⁰ Kurzemes dziesmu grāmatas ievadā šajā sakarā, savukārt, tika uzsvērts, ka jaunajos laikos, kad “liekas ticības un māņi sāk zust, [...] mācītāji un ir daži apdomīgi lasītāji starp Latviešiem, skaidrāku dziesmu-grāmatu ir vēlējušies, saprazdami, ka tagad, kad ticība visur sāk skaidroties, tā veca dziesmu-grāmata tiem, kas uz labāku atzišanu grib dzīties, vairs īsti ne der”.²¹

Šādu lūzumu attieksmē pret tradicionālajiem luterānisma pieņēmumiem bija sekmējusi teoloģiskā racionālisma pieaugoša popularitāte Vidzemes un Kurzemes luterāņu baznīcā. Teoloģiskais racionālisms (dēvēts arī par neoloģiju) bija raksturīga vācu kultūrtelpas luterāņu baznīcas parādība, kas pārceļoja arī uz Baltijas provincēm; tas pieskaitāms pie apgaismības pavadparādībām reliģijā un līdzās piētismam bija viena no 18. gadsimta pretreakcijām uz ortodoksālo luterānismu. Pieņemot reliģijā tikai to, kas pieejams saprātam, tas sekmēja teoloģijas pavērsieni sekulārā virzienā – pārnesa garīgo aktivitāšu uzmanību no ticības uz tikumību un morāli.²² Saistot teoloģiskā racionālisma pārstāvju atziņas ar Imanuela Kanta idejām un norādot uz jaunās paaudzes Baltijas mācītāju nespēju “samierināties ar ortodoksālās dogmatikas arhaismu”, kurā viņi saskatīja neatbilstes “jaunlaiku sekularizētās kultūras, visupirms zinātnes un filozofijas attīstībai”, filozofijas vēsturnieks Alnis Svelpis secina: “Lai celtu luterisma autoritāti un pasargātu to no ateistiskās kritikas, mācītāji pastiprināti sāka meklēt jaunu dieva ideju un jaunu reliģijas formulu. Ar filozofijas palīdzību viņi centās atbrīvot reliģisko domu no bībeles un simbolisko rakstu dzelžainajām normām un izvest to uz brīvas domāšanas ceļa.”²³ Tādējādi piētisms un racionālisms tiecās graut ortodoksālo luterānismu katrs no savas puses, kā “sirds

²⁰ *Kristīgas dziesmas*, op. cit. [6–7].

²¹ *Jauna un pilnīga latviešu dziesmu grāmata*, op. cit. [3].

²² Sal. Ludvigs Adamovičs, *Kristīgās baznīcas vēsture* (Rīga: Latvijas Vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1927), 203.–204. lpp. Sk. vairāk: Pauls Daija, “Teoloģiskais racionālisms un latviešu literatūra apgaismības laikmetā (18. gs. otrā puse – 19. gs. sākums),” *LU Raksti* 748 (2010): 7.–17. lpp.

²³ Alnis Svelpis, “Luterisma attieksme pret I. Kanta filozofiju Latvijā 18. gadsimta beigās un 19. gadsimta sākumā,” *LPSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis* 10 (1981): 80. lpp. (Saglabāts oriģināla mazo sākumburtu lietojums.)

relīģija” un “prāta relīģija”. Piētisma attīstība un sazaorošanās veda pie brāļu draudzes kustības, kurai bija liels iespaids uz latviešu draudžu garīgo dzīvi un arī sociālajām pārmaiņām. Tikmēr kultūrvēsturiskie vērtējumi par racionālismu vienojas atziņā, ka tam ir bijis iespaids uz daudz ko, izņemot relīģiju.²⁴ Racionāli noskaņotie mācītāji reformēja latviešu laicīgo rakstīto kultūru, viņiem pieder virkne nopelnu šīs kultūras sekularizācijā, zemnieku sociālo reformu veicināšanā, izglītības problēmu risināšanā. Tomēr latviešu vidū racionālismam relīģijā nebija lemts iesakņoties. Par to, ka sirds relīģija gandrīz ikvienā gadījumā izrādījās pārliecinošāka nekā prāta relīģija, liecina brāļu draudzes straujie panākumi.²⁵ Tomēr racionālistu optimisms, pašiem uz sevi raugoties kā uz “kristiānisma evolūcijas kalngālu”,²⁶ ap 19. gs. sākumu vēl bija neiedragājams.

Racionālisma un piētisma paralēlā attīstība 18. gs. otrajā pusē noritēja pa daļai nošķirtās telpās, racionālismam nereti paliekot sabiedrības elites robežās, kamēr piētisms sasniedza plašākas zemāko slāņu masas. Latviešu grāmatniecībā racionālisma ietekme vērojama ne tikai sekulāro tēmu straujā pieaugumā (ietverot laicīgo daiļliteratūru, populārzinātniskos darbus un instrukcijas saimniecībā un medicīnā), bet arī tautas apgaismības ideju izplatīšanā.²⁷ Protams, teoloģiskais racionālisms

²⁴ Sal.: “Laicīgā ziņā nu viņiem [racionālistiem] gan ir izdevies daudz ko panākt un atstāt bērniem un bērnu-bērniem bagātus augļus no sava pūliņa. [...] Bet garīgā ziņā viņu lielais darbs īpaši pie dziesmu-grāmatas nav vis parādījis pastāvīgs.” (Jānis Neilands, op. cit., 24. lpp.) “Latviešu draudžu relīģiskā dzīvē racionālismam bija maza nozīme. Netieši arī relīģisko dzīvi veicināja pastiprinātā gādība par skolām un mājniecības kontrole.” (Ludviġs Adamoviġs, *Dzimtenes baznīcas vēsture*, op. cit., 50. lpp.) “Uz latviešu draudžu garīgo dzīvi racionālisms darījis maz ietekmes.” (Kārlis Freudenfelds, *Kristīgās baznīcas vēsture* (Rīga: Erva, 1936), 221. lpp.)

²⁵ Par jūtu un prāta pretstatu rakstījis gleznotājs Karls Gotthards Grass (*Karl Gotthard Graf*, 1767–1814), cita starpā piebilstot: “Varbūt vienlga, vai ceļš uz labošanas un pilnvērtīgu ved no jūtām uz prātu vai otrādi; ja tas tikai notiek.” Citēts pēc: Andrejs Johansons, op. cit., 281. lpp. (Andreja Johansona tulkojums no vācu valodas.)

²⁶ Andrejs Johansons, op. cit., 249. lpp.

²⁷ Par jaunajām dziesmu grāmatām tautas apgaismības ideju kontekstā: Māra Grudule, “Volksaufklärung in Lettland,” in *Entdeckung von Volk, Erziehung und Ökonomie im europäischen Netzwerk der Aufklärung*, hrsg. Hanno Schmitt, Holger Böning, Werner Greiling, Reinhart Siegert (Bremen: Edition Lumiere, 2011), 144–145.

neaptvēra tikai garīgo un laicīgo literatūru, bet tiecās ietekmēt ikviena mākslas un dzīves jomu. Viens no spilgtākajiem piemēriem racionālisma attieksmei pret pagātnes vērtībām un savu apgaismojošo misiju bija Baltijas baznīcu atjaunošana 18. gs. otrajā pusē, kas izpaudās kā “dievnamu tīrīšana, iznīcinot vērtīgus baznīcu rotājumus un senus kulta atribūtus, tāpat nobalsinot vietām vēl saglabātos sienu gleznojumus”.²⁸ Šie uzlabojumi, kā tos bez šaubām uztvēra paši racionālisti, skāra arī laicīgās celtnes. “Smaga “tīrīšana” 1782. un 1786. gadā piemeklēja Rīgas Doma baznīcu, kur sasita drumstalās akmens epitāfijas, novāca kokā grieztos ģerboņus, kaļķiem pārklāja freskas un, galvenais, izpostīja pirmā lībiešu bīskapa Meinarda kapu,” raksta Andrejs Johansons. “Kad šie darbi bija galā, baznīcas vadība, kā konstatēts protokolā, darītājiem “izsacīja sirsniņu pateicību par apmeklētāju labpatikai veikto šīs baznīcas izbalsināšanu un remontu”.²⁹ Tas, kas te sacīts par dievnamiem, ir gandrīz vārds vārdā attiecināms uz darbu ar vecajām dziesmu grāmatām, kas līdzīgi būtu dēvējams par “smagu tīrīšanu” vai “apgraižīšanu”,³⁰ ko baznīcas vadība apsveica kā soli progresa virzienā.

Dziesmu grāmatas nepārsteidza lasītājus nesagatavotus. To priekšvēsture ietvēra vairākus citus sacerējumus, kuri tapuši racionālisma noskaņās un kuru izplatību 18. gs. beigās Andrejs Johansons trāpīgi dēvē par “racionālistu paisumu”.³¹ Jau minētā valodas uzlabošana un novecojušas tēlainības izskaušana (Ludis Bērziņš piezīmē, ka “Stenderam ne no kā nav tikdaudz bail, kā valodā no neskaidrības un jūtās no mistikas”³²) bija būtiskākie iemesli, kas rosināja Gothardu Frīdrihu Stenderu (*Gotthard Friedrich Stender*, 1714–1796) sarakstīt “Jaunu izskaidrotu dziesmu grāmatu” (1783, 1792), un šie iemesli arī bija pamatā jaunu sprediķu krājumu tapšanai 18. gs. 90. gados (to autori bija vēlākie dziesmu grāmatu reformētāji – 1793. gadā Jelgavā nāca klajā Frīdriha Gustava Mačevska “Jauna sprediķugrāmata”, savukārt 1795. gadā Rīgā – Gustava fon Bergmaņa “Saņemamas sprediķu mācības”). Stendera dziesmu grāmata

²⁸ Andrejs Johansons, 542. lpp.

²⁹ Ibid.

³⁰ Tā darbs ar vecajām dziesmām dēvēts šajā rakstā: Ludis Bērziņš, “Christophorus Füreccerus,” *Austrums* 11 (1899): 254. lpp.

³¹ Andrejs Johansons, op. cit., 448. lpp.

³² Ludis Bērziņš, op. cit., 254. lpp.

tiek uzskatīta par neveiksmi, viņš nespēj iemantot plašas lasītāju simpātijas; par to žēlojās arī Stenders pats, viņa viedoklim ap jaunās dziesmu grāmatas klajā nākšanas laiku piebiedrojās arī Aleksandrs Johans Stenders.³³ Jaunie sprediķi kultūrvēsturiskā skatījumā uzlūkojami kā generālmēģinājums dziesmu grāmatu reformām. Arī tie neguva plašu popularitāti un nespēja izturēt sacensību ar zemnieku sabiedrībā daudz iemīļotākajiem Jākoba Frīdriha Bankava (*Jakob Friedrich Bankau*, ?–1725) sprediķiem 18. gs. gaitā desmit reižu no jauna pārizdotajā krājumā “Latviski svētdienas darbi” (1725), taču, tā kā jaunie sprediķu krājumi netika oficiāli uzspiesti, to klajā nākšanu nepavadīja protesti.³⁴ Visbeidzot, apspriežot dziesmu grāmatu priekšvēsturi, minamas gan vācvalodīgajās zemēs iznākušās, gan Vidzemes un Kurzemes vācu racionālistu dziesmu grāmatas, kas nāca klajā 18. gs. otrajā pusē (1771. gadā Kurzēmē un 1781. gadā Vidzemē). Šīs Vidzemes un Kurzemes vācu dziesmu grāmatas bija vācbaltiešu draudzēs izraisījušas pretošanos, taču tās apmēri acīmredzot nebija tik lieli kā tie, kuriem bija lemts piemeklēt latviešu jauno dziesmu grāmatu publiku,

³³ G. F. Stenders, komentēdams savas dziesmu grāmatas ieviešanos draudzēs, norāda uz “nepatiku no tiem, kas neprata novērtēt tās iekšējo vērtību” [.. *einigen Unwillens bey denen, die den innern Werth desselben nicht beurtheilen konnten* ..]. Gotthard Friedrich Stender, *Lettisches Lexikon. In zween Theilen abgefasset, und den Liebhabern der lettischen Litteratur gewidmet* (Mitau: J. F. Steffenhagen, 1789), [14]. A. J. Stenders jau pēc tēva nāves ir radikālāks šīs grāmatas panākumu vērtējumā un, raksturojot problēmas tās izplatīšanā, neapzināti prognozē arī šķēršļus, kādi radās jaunajai racionālistu dziesmu grāmatai: “Savādi viņa dziesmu-grāmata, tā jaukāka par visām citām, vēl maz draudzēs ronās un tiešām tur vien, kur prātīgi Kungji saderīgi ar saviem baznīcniekiem, tās draudzē uzņemt pavēlējuši; un ir še tas bez kurnēšanas nepalike, un daudziem vēl tā sirds nesās uz to vecu resnu dziesmu-grāmatu, ko ne viņi, ne viņu tēvi sapratuši un to slepeni pērk un mājās brūķē. Par ko jel? – Par to, ka tie pie tās vecas ieraduši, un ka tā svarīgāka iraid – arig tie vārdi tur skaidrāki, un vairāk saprašanas un gudrības mācības te iekšā, uz to tas neprātnieks ne lūko. Kad viņam tikai grāmata rokā, jo resnāka, jo labāka – tad viņš domā, nu viņam laba manta. Un kas jo sliktāks, viņš pie visas savas nezināšanas vēl pārgudrs turās un strīdējās ..” Aleksandrs Johans Stenders, *Dziesmas, stāstu-dziesmas, pasakas etc.* (Jelgava: J. F. Steffenhagens, 1805), 128. lpp. Vairāk sk.: Andrejs Johansons, op. cit., 448. lpp.

³⁴ Vairāk par racionālistu sprediķiem sk.: Arveds Švābe, op. cit., 93.–101. lpp.; Ludvigs Adamovičs, *Dzimtenes baznīcas vēsture*, op. cit., 59. lpp.; Andrejs Johansons, op. cit., 251., 442.–444. lpp.

un tās arī kalpoja kā tiešs iedvesmas avots latviešu jaunajām dziesmu grāmatām. Vācbaltiešu garīgās dziesmas bija guvušas tiešu ierosmi no dziesmu grāmatu reformas vācvalodīgajās zemēs. Tieši uz vācu jaunajām garīgajām dziesmām tika norādīts Vidzemes latviešu racionālistu dziesmu grāmatas priekšvārdā.³⁵ Līdzīgi kā citās 18. un 19. gs. reformās latviešu grāmatniecībā, arī jauno dziesmu grāmatu saknes bija meklējamas vācvalodīgās kultūrtelpas apgaismībā.

Pārmaiņas garīgajās dziesmās un reakcija uz tām

Jau 80. gados Kristofs Reinholds Girgensons vērsās pie konsistorijas, norādot uz dziesmu grāmatas trūkumiem, kas pamatā saistīti ar novecojušo latviešu valodu: “Daudz ko zemnieks nesaprot nemaz, daudz kas modina viņā pilnīgi nepareizas idejas, kādas bieži vien nemaz nav bijušas dzejniekam.”³⁶ Vēlāk Girgensons arī piedāvāja plānu jaunajai dziesmu grāmatai, kas kopumā arī tika īstenots; viņš rosināja ievērojami samazināt garīgo dziesmu skaitu, īpaši atsakoties no dziesmām par vēsturiskiem notikumiem vai tādām, kas “satur mistiskus vai māņticīgus priekšstatus” un “vispār dziesmas, kas no apgaismes viedokļa uzskatāmas par kaitīgām vai nelietderīgām”.³⁷ Par to, cik sarežģīts bija ceļš līdz šim lēmumam un ka mācītāji vismaz dažviet prata novērtēt apstākļus un prognozēt zemnieku neapmierinātību, liecina Vidzemes superintendenta Karla Gotloba Zontāga 1803. gadā iniciētā mācītāju aptauja par to, vai un kādi labojumi būtu nepieciešami jaunajā dziesmu grāmatā. Daļa mācītāju pauda šaubas par tik vērienīgas reformas nepieciešamību, pamatodami savu viedokli ar to, ka jaunas dziesmu grāmatas veidošana ir pārāk laikietilpīgs projekts, lai varētu justies

³⁵ “Bet klausaities vēl, mīļie Ticības-biedri! kāpēc vis’ vairāk šī jūsu jauna dziesmu grāmata citāda ir, kā tā veca. Nu jau gan kādi piecdesmits gadi būs, kamēr Dievs daudz gudriem un dieva-bijīgiem cilvēkiem Vāczemē tai žēlastību ir devis, ka tie daudz jaukas jaunas kristīgas dziesmas ir taisījuši. Tādēļ ar’ visās kristīgās draudzēs Vāczemē jaunas dziesmu-grāmatas ir uzņemtas; kā tad ar’ tagad še Vidzemē Vāciešu tai, dziesmu-grāmatai, pulks jaunu dziesmu top pielikts. Skāde nu būtu, Ļautiņi mīļie, kad jums, kas jūs tāpat savu Dievu un Jēzu ar’ mīļējiet, un vēl gan cietāki pie viņa turieties kā, Dievam žēl! daži Vācieši, kad jums no visas tās bagātas Dieva svētības ne kas ne būtu!” *Kristīgas dziesmas*, op. cit., [8].

³⁶ Arveds Švābe, op. cit., 52. lpp. (Arveda Švābes tulkojums no vācu valodas.)

³⁷ *Ibid.*, 54. lpp.

droši, ka īsā laikā būs izcils rezultāts; un ka vecā dziesmu grāmata ir jau pārāk stabili iesakņojusies zemnieku garīgajā dzīvē. Tika paustas “bažas, ka latviešu zemniekam tagad draud briesmas krist no mānticības otrā galējībā – neticībā”.³⁸ Tomēr daļā mācītāju šī ideja tika apsveikta, starp tiem minams Gustavs fon Bergmanis, kurš bija optimisma pilns. Vēstulē K. G. Zontāgam viņš norādīja, ka bailēm no reformu vēriena nav pamata, skaidrodams to ar faktu, ka dziesmu grāmatas rediģēšana neaizskars “ticības gabalus”, bet tikai vērsīsies pret zemnieku liekulību un mānticību.³⁹

Atšķirībā no ierastajiem dziesmu grāmatas izdevumiem, jaunajās grāmatās nebija saglabāts teju nekas no pazīstamajām un iemīļotajām dziesmām. Vidzemes dziesmu grāmatā vēl bija palicis ap 150 veco dziesmu, tiesa, ievērojami pārstrādātā formā,⁴⁰ bet Kurzemes jaunajā apkopojumā tādu nav vairāk kā pāris desmiti. Salīdzinoši īsā laika posmā sacerēto un tulkoto jauno dziesmu skaits abās grāmatās kopā pārsniedz tūkstoti. “Varens darbs to veco dziesmu vietā, kas pa divu gadu simteņiem bij sakrājušās un gājušās no tēvu tēviem uz bērnu bērniem, un tik divdesmit gadu starpā savākt 1000 Vācu un saradīt 600 latvisku jaunu dziesmu!” raksta Jānis Neilands. “Tas ir strādāts ar tādu uzcītību, kā reti kādā citā laikmetā.”⁴¹ Nepazīstamas bija ne

³⁸ Arveds Švābe, op. cit., 53. lpp.

³⁹ Ibid., 58.–59. lpp. Līdzīgs optimisms ap šo pašu laiku bija vērojams vēl dažviet vācvalodīgajās zemēs. Sal.: “Kāpēc tad tomēr jau agrāk nav gādāts par labāku lūgšanu grāmatu ieviešanu? [...] Nepavisam nav jāšaubās, ka lūgšanu grāmatām ir visdrošākais iespaids uz tautas apgaismību un morālo izglītošanu.” [*Warum hat man denn aber nicht auch schon längst für die Einführung besserer Gebethbücher gesorgt? [...] Es ist gar kein Zweifel, daß Gebethbücher auf Volksaufklärung und moralische Bildung den entschiedensten Einfluß haben.*] (Michael Wecklein, “Etwas über die Gebethbücher unter dem Stadt- und Landvolke. Ein Beytrag zur Staats- und Kirchenpolizey,” in *Archiv für Kirchen- und Schulwesen vorzüglich für Prediger und Seelsorger* 2 (1805): 162.)

⁴⁰ Sal. G. Bergmaņa 1808. gada 20. jūnija vēstuli K. G. Zontāgam par šo tēmu, kurā teikts: “Ne tik daudz hernhūtiešu, cik dažu mācītāju dēļ es jau pašā sākumā vēlējos, lai latviešu Dziesmu grāmata patur dažas ierastas dziesmas un lūgšanas; gan jau tās pamazām izspiedīs jaunās un tad izskatīsies, it kā pašai tautai atstāj izvēli. Daudzējādā ziņā būtu derīgi izdot atsevišķi latviešu mīļākās dziesmas. Prāvests Harders ir jau vairākas tādas sakopojis.” (Arveds Švābe, op. cit., 60. lpp.; Arveda Švābes tulkojums no vācu valodas.)

⁴¹ Jānis Neilands, op. cit., 23. lpp.

tikai dziesmas, tika mainīts arī dziesmu grāmatas pierastais sakārtojums. Saturiskās izmaiņas, kas vērojamas, salīdzinot vecās un jaunās dziesmas, ir tādas, kas robežojas ar revolucionārām; tas pats sakāms par to, cik tālu redaktori gājuši, pārstrādājot vecās dziesmas.⁴² Kontrastu starp jauno dziesmu ambīcijām un māksliniecisko vērtību raksturojis Ludvigs Adamovičs, rezumējot, ka tās apveltītas ar “stipru ētisku nokrāsu, bet pavisam niecīgu dzejisku vērtību”.⁴³

Detalizēts un rūpīgs jaunās dziesmu grāmatas lasījums sniegts vēsturnieka Tāļa Pumpuriņa nesēnā pētījumā, tāpēc šeit tas netiks atkārtots; balstoties uz tekstu analīzi, Pumpuriņš trāpīgi secina, ka jaunajās dziesmās “vērojama tendence reliģiju izšķīdināt tikumībā” un ka tajās “morāle dominē pār reliģiju”.⁴⁴ Būtībā šis baznīcas pavērsiens sekulāras morāles virzienā arī ir galvenā iezīme, kas definē teoloģiskā racionalisma inovācijas un kas zemnieku draudzēs izraisīja pārsteigumu, neizpratni un pretošanos. Pumpuriņš norāda arī deistisku un par panteistisku tendenci klātbūtni dziesmās, atteikšanos no iedzīmtā grēka dogmas un apgaismības inspirēto skatījuma pārbīdi no zemes kā asaru ielejas uz priekšstatu par paradīzi zemes virsū. “Pēc dziesmu grāmatām redzams, ka to autori reliģiju lielā mērā saprot kā utilitāru mācību,” secina Pumpuriņš, piebilstot: “Dažkārt šķiet, ka viena otra dziesma lielā mērā zaudējusi savu reliģisko raksturu, jo pat nevienā rindīnā nav pieminēts Dievs.”⁴⁵ Līdzīgi Alnis Svēlpis norādījis uz to, ka “dziesmās

⁴² Pārstrādātas tika ne vien no vecās dziesmu grāmatas aizgūtās dziesmas, bet savstarpēja rediģēšana un kļūdu labošana noritēja arī starp līdzstrādniekiem, kas rezultējās nopietnos konfliktos, apdraudot pat Vidzemes dziesmu grāmatas klajā nākšanu. Rediģētas tika arī dziesmas, kas pārņemtas no Kurzemes jaunās dziesmu grāmatas. Par to bija aizskarts Kurzemes dziesmu aktīvākais autors Frīdrihs Gustavs Mačevskis, kurš anonīmi publicēja rūgtuma pilnu komentāru un ar jautājuma zīmēm izraibinātu fragmentu salīdzinājumu starp Kurzemes dziesmu oriģināliem un Vidzemes rediģētajiem tekstiem. Sk.: [Friedrich Gustav Maczewsky], *Anzeige* ([Mitau: J. F. Steffenhagen, 1809]), LU Akadēmiskā bibliotēka (turpmāk – LU AB), MR 17137.

⁴³ Ludvigs Adamovičs, *Kristīgās baznīcas vēsture*, op. cit., 203. lpp.

⁴⁴ Tālis Pumpuriņš, “Latviešiem domāto luterisko dziesmu grāmatu modernizācija (18. gs. beigas – 19. gs. sākums),” // *Vidzeme, baznīca, sabiedrība laikmetu maiņā*, zin. red. Gvido Straube (Valmiera: Vidzemes Augstskola, 2009), 86. lpp.

⁴⁵ *Ibid.*, 88. lpp.

tiešām maz kas palicis no tradicionālās kristīgās dogmatikas, dieva traktējumā te izpaužas ne tik daudz oficiālā teisma, cik ķecerīgā deisma tendences”.⁴⁶

Līdz ar šīm tendencēm atzīmējama poētika, kas pilnīgi atšķīrās no ierastās un kas priekšroku deva intelektuālai refleksijai, nevis spēcīgiem, ar reliģisku nozīmi uzlādētiem mākslinieciskiem tēliem. Reiņa Kaudzītes precīzajā formulējumā “vecajās dziesmas bij vairāk augsti idialiskas debesu un ticības dziesmas, bet jaunajās attiecās vairāk cilvēku dieniskīgā dzīvē, liecās vairāk prāta un lietišķības virzienā”.⁴⁷ Līdzīgi dziesmu grāmatām vācvalodīgajās zemēs, īpaši līdzās neskaidrai izteiksmei un formulējumiem, tika skausta poētika, kas saistījās ar mistiku vai spēcīgu emocionālu pārdzīvojumu, piemēram, Kristus ciešanu attēlojums un Kristus vātis un asinis, ko latviešu lasītāji, kā liecina laikabiedru atsauksmes, visvairāk mīlēja.⁴⁸ Dziesmas dēvētas par “sausī prātnieciskām”,⁴⁹ tajās trūka reliģiskā pārdzīvojuma, rezultātā dzeja tika uztverta, sakot Alekseja Apīņa vārdiem, kā “vītēna, bālasinīga”.⁵⁰ Ja jaunā saprotamība bija iegūta par emociju cenu, tad ātri kļuva skaidrs, ka šī cena ir pārāk augsta. Pat ja vecās dziesmas bija saturiski neskaidras, to emocionalitāte, personifikācijas un reizums arī baroka un katolicisma mistikai raksturīgā ievirze atsvēra šos trūkumus, līdzīgi kā valodas kļūmes. Šādas ievirzes vērtējumi ieguvuši dominējošu vietu turpmākajā literatūrzinātnē. Raksturīgā stilā Ludis Bērziņš runā par “aukstā prāta aprēķiniem”, kurus saredz jau G. F. Stendera garīgajās dziesmās, un norāda, ka Vidzemes racionālistu dziesmu grāmata izstrādāta “pēc mūžīgi garlaicīgās racionālistu dabas,

⁴⁶ Alnis Svēlpis, op. cit., 87. lpp.

⁴⁷ Reinis Kaudzīte, op. cit., 2. lpp.

⁴⁸ Heinrich Schmidt, op. cit., 85; Catherine Maurer, op. cit., 274. Par latviešu lasītāju estētiskajām vēlmēm sal. vērojumu, ka “zemnieki vaicāja, vai jaunajā dziesmu grāmatā būšot velns, elle, pestītāja asinis, vātis, teicās kā no jauna piedzimuši, kad lasot par Ādama grēkiem un Jēzus ciešanām”. (Aleksejs Apīnis, “Grāmatas funkcijas latviešu sabiedrībā 18. gadsimta otrajā pusē un 19. gadsimta sākumā,” *Karogs* 3 (1981): 150. lpp.)

⁴⁹ Aleksejs Apīnis, *Grāmata un latviešu sabiedrība līdz 19. gadsimta vidum* (Rīga: Liesma, 1991), 132. lpp.

⁵⁰ Aleksejs Apīnis, *Latviešu grāmatniecība: no pirmsākumiem līdz 19. gadsimta beigām* (Rīga: Liesma, 1977), 99. lpp.

kurās lielākais prieks ir spieģelēties savos tikumos un tikai tos apdziedāt”.⁵¹

Atsauksmes par jaunajām dziesmu grāmatām izglītotās elites vidē bija sākumā pozitīvas. Izdevējs Millers raksturoja jauno dziesmu grāmatu kā “tik svarīgo un labdarīgo darbu Vidzemes latviešu reliģiozitātei un gara izglītībai”.⁵² Uzreiz pēc klajā nākšanas tā tika apsveikta kā nozīmīgs ieguldījums “tagadējās augstākās kultūras un apgaismības” izplatīšanā.⁵³ Tāpat Apriķu mācītājs, Elkulejas Indriķa atbalstītājs un latviešu laicīgu rakstu autors Karls Gothards Elferfelds (*Karl Gotthard Elverfeld*, 1756–1819) cildināja Kurzemes dziesmu grāmatu kā nozīmīgu sasniegumu, kaut viņa recenzijā starp rindām izlasāma arī skepse pret teoloģisko racionālismu jeb, kā viņš to dēvē, “hiperneoloģiju”.⁵⁴

Savu formālo mērķi – sniegt “iespējami daudzpusīgu un dzīvei un uzskatiem auglīgu ieskatu reliģijas un tikumības patiesībās”, ņemot vērā “iespējami pilnīgi mūsu latviešu īpašo stāvokli un apstākļus”,⁵⁵ – dziesmu grāmatas bija sasniegušas, taču šie mērķi atradās nopietnās pretrunās ar zemnieku izpratni par reliģisko pārdzīvojumu. Visi iepriekš minētie jauninājumi sekmēja zemnieku neapmierinātību un veicināja opozīciju pret jaunajām dziesmu grāmatām, kas atbalsoja samērā

⁵¹ Ludis Bērziņš, “Christophorus Füreccerus,” *Austrums* 11 (1899): 254. lpp.

⁵² [.. *für die Religiosität und Geistesbildung der Livländischen Letten so wichtigen und wohlthätigen Werke.*] Julius Conrad Daniel Müller, “Das neue lettische Gesang- und Gebethbuch für Livland,” *Rigasche Zeitung* 19. Januar 1810: 5.

⁵³ [.. *für jetzige höhere Kultur und Aufklärung.*] Reinhold Berens, *Geschichte der seit hundert und fünfzig Jahren in Riga einheimischen Familie Berens aus Rostock, nebst Beiträgen zur neuesten Geschichte der Stadt Riga* (Riga: J. C. D. Müller, 1812), 64.

⁵⁴ [.. *Hyperneologie.*] [Karl Gotthard Elverfeld] –rf–, “Jauna un pilnīga Latweeschu Dseesmu-Grahmata,” *Wöchentliche Unterhaltungen für Liebhaber deutscher Lektüre in Rußland* 8 (1807): 113–124; 9 (1807): 129–140. Alnis Svelpis interpretē šo recenziju kā dziesmu grāmatas nopelumu (Alnis Svelpis, op. cit., 86.–87. lpp.)

⁵⁵ [.. *möglichst manchfaltige und für Gesinnung und Leben fruchtbare Ansicht der Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit, [...] möglichst vollständige Berücksichtigung der besondern Lagen und Verhältnisse unseren Letten.*] [Friedrich Gustav Maczewsky et al.] “Über das jetzt bey J. F. Steffenhagen und Sohn erschienene neue lettische Gesang- und Gebethbuch,” *Wöchentliche Unterhaltungen für Liebhaber deutscher Lektüre in Rußland* 47 (1806): 333.

līdzīgu zemnieku reakciju luterāņu reģionos vācvalodīgajās zemēs, kur jaunas, reformētas dziesmu grāmatas ar mainīgām sekmēm tika ieviestas 18. gs. otrajā pusē.⁵⁶ Par visumā precīzi uztverto teoloģiskā racionalisma koncepciju liecina saglabājušies latviešu zemnieku izteikumi, ka dziesmās ir daudz “miesas barības”, bet trūkst “gara barības”, tāpēc “sirds paliekot auksta un tukša [...] tai trūkstot spējas pacilāt”.⁵⁷ Teoloģiskās pārmaiņas, kas pašlaik vislabāk saskatāmas, tomēr, iespējams, nebija galvenais, kas radīja vilšanos un neizpratni latviešu lasītājos. Pieļaujams, ka daudzos gadījumos zemniekiem virkne teoloģijas nianšu varēja paslidēt garām nepamanītas, kamēr viņi pamanīja jauno dziesmu poētiku un to, ka dziesmām trūka emocionalitātes un “spēka”, kas asociējās ar tradicionālajām dziesmām. Mācītāju ziņojumos konsistorijai minētas gan zemnieku pretošanās izpausmes, gan arī norādītie iemesli, kuru dēļ zemnieki iebilda pret pārmaiņām. Jāņem vērā, kā to tālāk redzēsīm, ka ne vienmēr zemnieku minētie iemesli patiešām arī norādīja uz īstajiem cēloņiem, kuru dēļ viņi nepieņēma dziesmu grāmatu. Vispirms jau mums pieejamie zemnieku izteikumi ir pastarpināti, proti, mācītāju pierakstīti; tāpat jāņem vērā, ka visdrīzāk arī Baltijas reģionos, tāpat kā vācvalodīgajās zemēs, zemnieki ne vienmēr prata vai vēlējās skaidri formulēt savas domas.⁵⁸

Starp iemesliem, kurus zemnieki minējuši, pamatojot savu nevēlēšanos iegādāties jauno dziesmu grāmatu, līdzīgi kā vācvalodīgajās zemēs, minama tās cena un atsevišķu pārtikas produktu (sāls) sadārdzināšanās. Gan vācu, gan latviešu pētnieki šķiet esam vienisprātis, ka tās bija tikai atrunas.⁵⁹ Tā kā tika rīkotas plašas dziesmu grāmatas ziedošanas kampaņas (baznīcas saņēma pa 10 vai 20 eksemplāriem), turklāt grāmatām

⁵⁶ Lokālas protestu kustības pret jaunajām dziesmu grāmatām vācvalodīgajās zemēs vērojamas jau no 18. gadsimta 60. gadu beigām līdz pat 19. gadsimta otrajai desmitgadei. Vislielākā intensitāte protestiem piemita 18. gadsimta 80. un 90. gados. Sal.: Catherine Maurer, op. cit. 270.

⁵⁷ Alekseja Apīņa pārfrāzējums. Aleksejs Apīnis, *Grāmata un latviešu sabiedrība*, op. cit., 132., 135. lpp.

⁵⁸ Plašāk par šo apsvērumu: Heinrich Schmidt, op. cit., 93.

⁵⁹ Aleksejs Apīnis, *Latviešu grāmatniecība*, op. cit., 93. lpp.; Catherine Maurer, op. cit., 281–282.

bija arī organizēts tiem laikiem plašs iepriekšpasūtītāju loks,⁶⁰ grāmatas nepirkšana tomēr nebija risinājums. Lielākā daļa nemieru notika tieši tajos reģionos, kur zemnieki grāmatu jau bija ieguvuši īpašumā un ar to iepazinušies.⁶¹ Vācvalodīgajās zemēs fiksēti arī tādi zemnieku iebildumi kā grāmatas sliktā poligrāfiskā kvalitāte, tās nelietderība (kāpēc pērkama jauna grāmata, ja viena jau ir?), vecākās paaudzes vidū – bažas par to, ka no jauna jāapgūst liels dziesmu skaits vai arī ka iespiedums pārāk sīkā salikumā, kas apgrūtina lasīšanu. Šādi iebildumi neskāra pašu galveno cēloni – to, ka zemniekiem draudēja tikt atņemta viņu dzīvē nozīmīga grāmata un līdz ar to arī – zemnieku izpratnē – viņu ticība, vietā piedāvājot jaunu, svešu reliģiju.⁶²

Vidzemes zemnieki norādīja, ka viņus no jaunās dziesmu grāmatas attur latviešu zemnieces, hernhūtiertes Bormaņa Annas dziesmu iekļaušana Vidzemes grāmatā, jo “tās, ko rakstot latviešu zemniece, varot būt tikai ziņģes, ne dziesmas”.⁶³ Vispār domājams, ka šīs dziesmas līdz ar dažām Elkulejas Indriķa dziesmām tika iekļautas, lai gūtu zemnieku simpātijas, īpaši raugoties hernhūtiešu virzienā, taču hernhūtiešu reliģisko priekšstatu izplatība, kā atzīmējusi Māra Grudule, bija tie-

⁶⁰ Kurzemes jaunajai dziesmu grāmatai bija ap 5120 iepriekš parakstītāju. Tostarp Kurzemes bruņniecība pasūtīja 1100 grāmatas eksemplāru, kas bija paredzēti dāvināšanai. *Seniespiedumi latviešu valodā*, op. cit., 249. lpp. Par dziesmu grāmatu dāvinājumiem vācvalodīgajās zemēs sk.: Heinrich Schmidt, op. cit., 92; Catherine Maurer, op. cit., 276.

⁶¹ Aleksejs Apinis, *Grāmata un latviešu sabiedrība*, op. cit., 132. lpp.

⁶² Plašāk: Catherine Maurer, op. cit., 281–283.

⁶³ Aleksejs Apinis, *Latviešu grāmatniecība*, op. cit., 92. lpp. Sal. arī K. R. Girgensonas sprediķi par šo tēmu, kurā teikts: “*Laudis saka*: kas tie par Dieva vārdiem, kur no Latviešu-ļaudīm, no zemniekiem, no Borman-Annas un no neredzīga Indriķa dziesmas ir ieliktas? *Tām* no mācītājiem vien vajadzēja būt. – Mīļie draugi, *tā ir* bērnu-valoda un ne klājās prātīgiem cilvēkiem. Vai tad Dieva gars un palīgs ne *pieder* visām tautām un visādās dzīvības būšanas cilvēkiem? [...] ja visā pasaulē, starp visām tautām un visādās dzīvības-būšanās cilvēki atrodās, kuriem Dievs saprašanu ir devis, dziesmas vai citas derīgas un labas lietas izdomāt, kāpēc tad mūsu tēvu-zemē *vien*, kāpēc starp zemniekiem, kāpēc starp Latviešiem *vien* tādi ne var būt? [...] grāmatu jūs nosmādējiet, tāpēc ka tur dziesmas ir ieliktas, ko Latvieši un zemnieki ir taisījuši: *Nelūkojiet* jel no tiem, kas tos taisīja, bet no *pašām dziesmām* un es zinu, ka jūs tās par labām atziņiet. *Mēs* tās jūsu grāmatā ielikām, cerēdami, ka jūs to sev par godu turēsiet, ka starp jūsu tautas ļaudīm *ar* jau tādi atrodās, kas tik daudz prot, ka tie dziesmas var taisīt ..” (Izcēlums oriģinālā. Citēts pēc: Aleksandrs Jansons, “Bormaņa Anna,” *Izglītības Mēnešraksts* 9 (1943): 213. lpp.)

ši viens no spēcīgiem šķēršļiem jaunajai dziesmu grāmatai, un Bormaņa Annas dziesmu klātbūtne panāca iecerētajam gluži pretēju efektu.⁶⁴

Tapa arī zemnieku sacerēti kolektīvi iesniegumi baznīcas vadībai ar lūgumiem atgriezties pie vecajām dziesmu grāmatām.⁶⁵ Daudzviet tika fiksēta pretošanās, kas vieglākajos gadījumos izpaudās kā sabotāža, proti, mēģinājumi pārkliegt ķesteri, dievkalpojumos kolektīvi dziedot pēc vecajām dziesmu grāmatām, nopietnākos – kā dievkalpojuma sarīkošana pašiem uz savu roku, nozogot baznīcas atslēgas, vai draudi izraidīt mācītāju no baznīcas, kā notika Liepājā.⁶⁶ Par to, ka pretošanās sagādāja raizes, liecina tas, ka dažviet tika sūtītas īpašas mācītāju delegācijas, lai pārliecinātu ticīgos, ka jaunās dziesmas patiešām ir atbilstošas reliģijai, savukārt uz pretošanos riskiem pārāugt nekontrolētā agresijā norāda policijas un karaspēka iesaiste Liepājas draudzes nekārtību novēršanā, tāpat kā tas līdzīgu nemieru ierobežošanas nolūkos notika dažviet vācvalodīgajās zemēs (piemēram, Hesens-Kaselē un Virtsbergā).⁶⁷

Spilgta laikmeta liecība šīm nekārtībām ir Kurzemes gubernatora Emanuela fon Štānekes (*Emanuel von Stanecke*, 1750–1838) parakstītais 1817. gada paziņojums, kas bija paredzēts

⁶⁴ Māra Grudule, *Volksaufklärung in Lettland*, op. cit., 144.–145. lpp. Aleksandrs Jansons secina, ka Bormaņa Annas dziesmas publicētas, “lai dziesmu grāmata iegūtu vairāk lasītāju arī brāļu draudzē, kam tai laikā Vidzemē liela nozīme un daudz locekļu”. (Aleksandrs Jansons, op. cit., 213. lpp.)

⁶⁵ Ar iesniegumiem pie baznīcas vadības vērsās, piemēram, Raunas, Mārsnēnu un Auļu draudžu locekļi 1832. gadā (Aleksejs Apīnis, *Grāmata un latviešu sabiedrība*, op. cit., 131. lpp.). Par petīcijām vācvalodīgajās zemēs sk.: Catherine Maurer, op. cit., 279.

⁶⁶ Plašāk par to sk.: Aleksejs Apīnis, *Grāmatas funkcijas*, op. cit., 148. lpp.; Aleksejs Apīnis, *Grāmata un latviešu sabiedrība*, op. cit., 131.–132. lpp. Par dievkalpojumu sabotāžām baznīcā, kā arī verbālu vai fizisku spēka izrādīšanu ārpus baznīcas vācvalodīgajās zemēs sk.: Catherine Maurer, op. cit., 279; Heinrich Schmidt, op. cit., 87.

⁶⁷ Par Liepājas nemieru apspiešanu sk.: Aleksejs Apīnis, *Grāmata un latviešu sabiedrība*, op. cit., 132. lpp. Par militāro spēku izmantošanu dziesmu grāmatas nemieros vācvalodīgajās zemēs sk.: Catherine Maurer, op. cit., 280; Wilhelm Maurer, *Aufklärung, Idealismus und Restauration* (Giessen: A. Töpelmann, 1930), 81; Hartmut Lehmann, “Der politische Widerstand gegen die Einführung des neuen Gesangbuchs von 1791 in Württemberg. Ein Beitrag zum Verhältnis von Kirchen- und Sozialgeschichte,” *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 66/67 (1966/1967), 247–263.

piestiprināšanai pie baznīcu durvīm un nolasīšanai no kanceles. Tajā uzrunāti Rucavas, Nīcas un Liepājas latviešu draudžu locekļi. Paziņojuma galvenais mērķis ir vēstīt par nemiernieku apžēlošanu, atbrīvojot tos no miesas sodiem (tiesa, izņemot galvenos musinātājus un nemiernieku liderus). Paziņojuma autors izvairās detalizēti aprakstīt zemnieku protestus, runādams vieniņi par “pārlietu bezkaunīgu dumpjadarīšanu”, “pretīrunāšanu” un “pretīcelšanu”, kā arī par to, ka nemiernieki padarījuši “paša Dieva svētu namu par slepkavu bedri”, tā izvēlēdamies “sev pašus – priekš tā vaiga visas Kurzemes – par kaunu un par apsmieklu izķēzīt”.⁶⁸ Mēs tā arī pagaidām nezinām, kas ir bijis domāts ar “slepkavu bedri”, bet fakts, ka bija nobriedusi nepieciešamība vērsties pie draudzēm ar gubernatora izdotu paziņojumu, turklāt šie nemiernieki bijuši aktuāli vēl vienpadsmit gadus pēc grāmatas publicēšanas, ļauj iztēloties nekontrolējamo vērienību, kādu bija ieguvuši protesti.

Visbeidzot, zaudējot šajā cīņā posmā, zemnieki, kā tas ilustrēts šī raksta sākumā citētajā Anša Leitāna atmiņu fragmentā, sāka dzīvot dubultu garīgo dzīvi, baznīcā dziedādami pēc jaunajām dziesmu grāmatām, bet mājās – pēc vecajām.⁶⁹

Lasišanas vēstures konteksti

Latviešu lasišanas vēsturē racionālistu dziesmu grāmatas un zemnieku reakcija uz tām pieder pie spilgtākajām epizodēm, kas atklāj problemātiskās attiecības starp autoriem un publiku. Pārpratumi un kavēkļi šajās attiecībās caurvij visu apgaismības laika grāmatniecību, tikai reti autoriem – kā Gothardam Frīdriham Stenderam – spējot gūt lasītāju simpātijas un atzinību jau savas dzīves laikā (taču, kā redzējām, nebūt ne ar visiem saviem darbiem). Daudzos citos 18. un 19. gs. mijas laicīgās

⁶⁸ *Pasludināšana no Kurzemes Gubernementa Valdīšanas visiem un ikuŗiem Rucavas-, Nīcas- un Liepājas-Latvieŗu draudzu locekŗiem par ziŗu un par panāķŗšanu* ([Jelgava: J. F. Stefenhāfens], 1817), [1–2]. LU AB, MR 17621.

⁶⁹ Uz to norāda gan Arveds Œvābe (sk. 7. atsauci), gan Jānis Neilands: “Baznīcās no viņām dziedāja, bet mājās no tām pašām vecām dziesmu-grāmatām, un Vidzemē vēl pa visu Œo laiku seviŗķi daudz no tām brāŗu-draudzes grāmatīņām.” (Jānis Neilands, op. cit., 24. lpp.) Sal. to paŗu arī: Christian August Berkholz, *Zur Geschichte des Rigasches Gesangbuches* (Rīga: W. F. Hācker, 1878), 58.

grāmatniecības gadījumos vērojamas grūtības zināšanu izplatīšanā ar iespiesto mediju starpniecību – par to liecina laikabiedru atsauksmes, ka zemnieki nelasa vai lasa nepareizi, tāpat daiļrunīgas liecības šķēršļiem jauno grāmatu izplatībā rodamas gan mācītāju ziņojumos par grāmatām zemnieku mājās, gan arī izdevēju pārdoto grāmatu sarakstos. Priekšstats par to, ka apgaismības laikmetā latviešu zemnieki nav lasījuši tiem sarakstītās grāmatas, kas izriet no atsevišķiem laikabiedru vērojumiem, nav īsti pamatots – drīzāk jārunā par lēnu un komplicētu lasīšanas ieradumu attīstību, kuras rezultātā bija vērojamas visdažādākās galējības grāmatu kultūrā, sākot no šaubām un aizdomām pret mācītāju sarakstītajām grāmatām un beidzot ar izpratni par grāmatu kā prestiža precī, kas ir noderīgāka sava statusa apliecināšanai, nevis lasīšanai.⁷⁰ Spontāni vai organizēti protesti tomēr varēja izraisīties vien tad, kad runa bija par ierasto ikdienas kultūras tradīciju apdraudējumu.

Šis gadījums ļauj pievērst uzmanību faktam, ka, līdzīgi, kā var tipologizēt noteiktus lasīšanas veidus apgaismības laikmetā – nošķirot, piemēram, reliģisku, izklaidējošu vai instruktīvu lasīšanu, – ir iespējams nodalīt arī nelasīšanas veidus. Līdzās pasīvai, klusējošai grāmatu noraidīšanai vai grāmatu izmantojumam bez lasīšanas prestiža nolūkos dziesmu grāmatu receptija piedāvā vēl vienu nelasīšanas veidu, proti, aktīvus protestus un dumpi. Nav šaubu, ka Kurzemē un Vidzemē bija arī jaunās dziesmu grāmatas piekritēji, taču, kā tas raksturīgi šādām sociālām norisēm, atsevišķi protestētāji spēja aizraut arī savus novadniekus. Tas labi redzams no šķiruma starp līderiem un līdzskrējējiem Štānekes uzsaukumā, kā arī no šajā uzsaukumā lietotā īpašības vārda “apreibuši”,⁷¹ kas attiecināts uz zemniekiem. Gan tajā, ka protesti vērsās pret valdošo kārtu, gan arī iekšējās organizēšanās mehānismos un lavīnveidīgumā tie varētu būt velkamas paralēles ar citiem zemnieku nemieriem.⁷²

⁷⁰ Aleksejs Apīnis, *Grāmatas funkcijas*, op. cit., 143.–150. lpp.

⁷¹ Sal.: “Pēc mūsu Valstas – un baznīcastiesas-likumiem esat jūs pašu visbārgāku miesasstrāpi pelnījši: bet ka tai Valdīšanai tā sirds iežēlojās, ne grib viņa atņauties, jums apreibušiem, jums pamaldušiem, šo reiz to pelnītu strāpi atlaist ..” *Pasludināšana*, op. cit., [2].

⁷² Par zemnieku nemieriem 18. un 19. gadsimta mājā vairāk sk.: Ādolfs Kāpostiņš, *Vidzemes zemnieku nemieri Kaugurmuižā 1802. g.* (Rīga: Valsts arhīvs, 1924), 8.–12. lpp.

19. gs. sākumā šo nemieru vēsturisko fonu papildina arī Lielās franču revolūcijas atbalsis.⁷³

Kā vairumā zemnieku dumpošanās epizožu, arī attiecībā uz dziesmu grāmatām ir iespējami samērā pretēji interpretācijas varianti. Pirmajā, kas raksturīgs pašu racionālistu mācītāju nostādnei, tiek saskatītas problēmas zemnieku neadekvātajā reakcijā, savukārt otrajā, kas lielā mērā raksturīgs gandrīz visiem līdzšinējiem kultūrvēsturiskiem apskatiem par šo tēmu, priekšplānā izvirzīts mācītāju neadekvātais piedāvājums.

Kodolīgi šo pieeju formulējis Arveds Švābe, teikdams, ka racionālistiem “pretēji hernhūtiešiem nebija garīgu saišu ar latviešu tautu un ka viņi aizmirsa jau sv. Augustīna izteikto patiesību: *fides praecedit intellectum*”, kā arī likdams noprast, ka pie daudzām likstām vainojama “racionālistiem vispār zīmīgā pārliecība, ka vienīgi viņi ir aicināti atsvabināt cilvēci no pagātnes maldiem un māņiem un ka pēc viņu sasniegumiem pasaule varēs simt gadu atdusēties uz lauriem”.⁷⁴ Var šaubīties, vai šādi izteikumi ir pilnīgi brīvi no vienkāršošanas, taču, atskaitot šīs šaubas, minētajai nostādnei zināmā mērā ir iespējams pievienoties. Patiešām, var rasties iespaids, ka tieši slikti nostādītā informācijas aprīte ir bijusi viens no galvenajiem dumpošanās cēloņiem vai vismaz katalizatoriem. Ir redzams, ka, lai kā arī zemnieki būtu uztvēruši jaunās dziesmu grāmatas, viņi tās neuztvēra tā, kā tās bija iecerētas. Tomēr uzmanības vēršana uz racionālistu neapdomību, nespēju rast kontaktus ar apgaismojamo publiku un palikšanu vēstures zaudētāju pusē rada risku novērtēt par zemu šīs mācītāju paaudzes ieguldījumu kultūrā un, pats galvenais, – risku novērtēt racionālistu aktivitātes kā nenopietnas.

Paturot prātā šos riskus, jānorāda, ka pretošanās dziesmu grāmatām apliecina kādu iezīmi, kas raksturīga 18. un 19. gs. mijas latviešu rakstniecībai kopumā – proti, pārmaiņas grāmatniecībā noritēja ievērojami straujāk nekā pārmaiņas sabiedrībā, dažkārt pirmajām apsteidzot otrās pat par vienu vai divām paaudzēm. Tas skaidrojams ar faktu, ka izglītotais mazākums un vienkāršā tauta, patapinot Ernsta Bloha

⁷³ Sal. Heinrich Schmidt, op. cit., 91; Catherine Maurer, op. cit., 280.

⁷⁴ Arveds Švābe, op. cit., 57., 60. lpp.

formulējumu, dzīvoja katrs savā “laika zonā”.⁷⁵ Šis ir iemesls, kura dēļ pēc apgaismības laikā izdotajām grāmatām isti nevar spriest par tālaika sabiedrību, un arī šo grāmatu saturs nav liecība pārmaiņām lasītāju publikā. Tās drīzāk mums spēj atklāt kaut ko par to autoriem, kurus daudz vairāk viņu daiļradē ietekmēja paraugi vēsturiskajās zemēs, nevis situācija pašu novadā. Dziesmu grāmatas bija iecerētas apgaismotiem un par racionālisma atziņām pārliecinātiem kristiešiem, kādi bija paši to veidotāji, bet par kādiem diez vai var uzskatīt latviešu zemniekus; to izdošana tādējādi sabalsojās ar utopisko un idealizēto skatījumu uz latviešu grāmatniecību, kurā samērā mehāniski bija publicējams un tulkojams viss labākais, kas jau bija pieejams vāciešiem. Būtiska tādējādi bija absolūta nerēķināšanās ar apgaismojamo publiku,⁷⁶ kas var tikt traktēta gan kā apgaismotāju kļūda, gan arī kā neizbēgama reformu kustības sastāvdaļa: runa bija par inovācijām, kas šai publikai nebija pazīstamas, tāpēc jebkura rēķināšanās ar publiku šīs inovācijas būtu tikai kavējusi.

Ar labiem nodomiem iecerētais dziesmu grāmatu projekts, kuru, kā tika daiļrunīgi norādīts gubernatora uzsaukumā, “laba vēlējot, paši vairāk apgaismoti Kurzemes baznīcaskungi, pēc tā klātbūdamā laika, līdz kā pēc jūsu pašu īpašām dvēseles vajadzībām, ne bez lielas galvas laužīšanas, par jo derīgu dvēselesbarību, priekš jums sarūpēj[u]ši”,⁷⁷ pārvērtās absurdā, kad sākotnēji humānās ieceres noveda pie karaspēka ievešanas Liepājas dievnamā. Tieši šī pieredze ļauj vērst uzmanību uz to, cik elastīgi apgaismība bija gatava ķerties pie brutāliem piespiešanas un kārtības ievešanas līdzekļiem jau nākamajā mirklī, tiklīdz humāno un miermīlīgo pārliecināšanas līdzekļu arsenāls bija izsmelts. Taču tas arī parāda to, cik nedroša un savā dziļākajā būtībā neskaidra bija apgaismības paļāvība uz iespies-

⁷⁵ Ernsts Blohs attiecināja jēdzienu “laika zonas” uz 20. gadsimta pirmās puses vācu zemniekiem un eliti, rakstīdams: “Visi cilvēki neatrodas vienā un tajā pašā tagadnē. Tas tā ir tikai ārēji, pateicoties faktam, ka viņi šodien ir mūsu acu priekšā.” [*Not all people exist in the same Now. They do so only externally, through the fact that they can be seen today.*] Citēts pēc: Peter Burke, *What is Cultural History?* (Cambridge: Polity, 2008), 24.

⁷⁶ Sal.: “Par draudzes locekļu absolūtā vairākuma, t. i., latviešu zemnieku, ieskatiem šajā jautājumā neviens neinteresējās.” Andrejs Johansons, op. cit., 289. lpp.

⁷⁷ *Pasludināšana*, op. cit., [1].

tajiem medijiem kā reformu nesējiem. Vienu no galvenajiem secinājumiem, ko piedāvā dziesmu grāmatu liktenis, ir iespējams labi redzēt: ar grāmatu izdošanu bija par maz, lai panāktu izmaiņas. Šī iezīme var paslidēt garām nepamanīta, ja lasīšanas vēsture netiek iekļauta literatūras vēsturē un tiek fiksēta tikai grāmatu attīstība, ignorējot reakciju uz tām.

Zemnieku tradicionālisms pret elites progresu

Aiz zemnieku pretošanās epizodēm slēpjas plašākas kopsakarības, kas raksturīgas šim laikmetam un grāmatu un lasīšanas vietai zemnieku sabiedrībā. Vairākkārt jau dotas norādes uz zemnieku pretošanos racionālistu dziesmu grāmatām vācvalodīgajās zemēs. Lai gan līdzšinējos pētījumos par racionālistu dziesmu grāmatām Baltijā, ciktāl zināms raksta autoram, vācu kultūrtelpas konteksts nav ticis aplūkots, paralēles ir tik ciešas, ka šķiet lietderīgi papildināt Kurzemes un Vidzemes dziesmu grāmatu problēmu analīzi ar vācvalodīgo zemju perspektīvu. Vācu dziesmu grāmatu recepcijas pētījumos uzmanību saista tas, ka visnopietnākā opozīcija novērota tieši zemnieku un pilsētu sīkpilsoņu kārtā, nevis izglītotajā elitē, tātad tieši tajā kārtā, kurai reforma bija visvairāk nepieciešama.⁷⁸ Tas sasaucas ar Baltijas reģionu specifiku, kur vācu dziesmu grāmatas tomēr tika pieņemtas, tāpēc nelielā pretošanās, kas tās pavādīja, netika uzskatīta par precedentu, kas liktu šaubīties par latviešu jauno dziesmu grāmatu potenciālajiem panākumiem.⁷⁹ Šis vērojums ļauj saistīt attieksmi pret jaunajām dziesmu grāmatām ar zemnieku kultūras identitāti un tieši šīs identitātes izpratnē rast galveno iemeslu plaisai starp apgaismotāju nolūkiem un to realizāciju.⁸⁰

Dziesmu grāmatu izdošana un recepcija izgaismo vienu no būtiskākajiem jēdzieniem tautas apgaismības literārajā

⁷⁸ Catherine Maurer, op. cit., 277–278.

⁷⁹ Par to liecina Gustava Bergmaņa vēstule Karlam Gotlobam Zontāgam 1803. gadā, kurā viņš norāda: “Mēs piedzīvojam, ar kādu aklumu tika uzņemta jaunā [1781. gada Rīgas] vācu Dziesmu grāmata, ja arī daži kārķļu vācieši un hernhūtiski noskaņotie taisīja troksni. Vecais [Kristiāns Dāvids] Lencs sākumā to noliedza un pēla, bet vēlāk tikai slavēja.” Arveds Švābe, op. cit., 59.–60. lpp. (Arveda Švābes tulkojums no vācu valodas.)

⁸⁰ Catherine Maurer, op. cit., 286–288.

kultūrā, proti, “mīlestību uz jauno”, kā to dēvē Saksijas mācītājs Johans Fridrihs Augusts Kinderlings (*Johann Friedrich August Kinderling*, 1743–1807).⁸¹ Konflikta centrā bija tradīcijas un progresa jēdzieni un pilnīgi polarizēta attieksme pret tiem. Jebkura veida jauninājumu idealizēšana – sākot ar lauksaimniecības metodēm un beidzot ar reliģisko rituālu – kā tas nereti notiek, apgaismotajā elitē veda pie dedzīga visa vecā un tradicionālā nolieguma, un nereti šis noliegums kļuva gandrīz pašpietiekams, kā redzams jau minētajā Rīgas Doma baznīcas renovācijas gaitā un viduslaiku un baroka sakrālās mākslas liktenī citviet. Par biežu uzbrukuma objektu apgaismotāju rakstos kļuva latviešu zemnieku vecā paaudze. Taču progresa ideja zemniekiem nebūt nebija tik pašsaprotama kā elitei – progress bija un palika izglītotā mazākuma rūpju objekts, kas zemnieku sētām paslīdēja garām.

Vācvalodīgajās zemēs zemnieku noraidošā reakcija tika skaidrota vispirms ar tradicionālismu – iezīmi, ko laikabiedri saskatīja kā vienu no galvenajām laucinieckās mentalitātes īpatnībām, proti, paļāvību uz paaudzēs pārmantotām tradīcijām un skepsi vai noliegumu pret katru jauninājumu; nereti tradicionālisms tika vieglu roku vienādots ar muļķību un nezināšanu.⁸² Par tradicionālismu runa visbiežāk bija kontekstā ar māntīcību un lauksaimniecības metodēm; abējādi zemnieku attieksme pret jebkādam pārmaiņām bija grūti maināma. Šī situācija tomēr atšķīrās no ierastās tajā ziņā, ka apgaismotāji bija spiesti

⁸¹ [.. *die Liebe zum Neuen* ..] Johann Friedrich August Kinderling, *Kritische Betrachtungen über die vorzüglichsten alten, neueren und verbesserten Kirchenlieder* (Berlin: Carl Friedrich Amelang, 1813), 5. Gustavs fon Bergmanis maldījās, šādu “mīlestību” prognozēdams zemnieku vidū: “Kad Dziesmu grāmatas nāks klajā, tad liksim no tām vienu svētdienu dziedāt un redzēsim, ka visi ķers jauno grāmatu, jo zemnieks ir tikpat kārs pēc jaunā kā vācietis, ja tikai necinās pret viņa dabiskiem tikumiem ..” (Citēts pēc: Arveds Švābe, op. cit., 59. lpp.; Arveda Švābes tulkojums no vācu valodas.)

⁸² Plašāk par opozīciju pret dziesmu grāmatām vācvalodīgajās zemēs sk. šādus 19. gadsimta sākuma avotus: Johann Melchior Schuler, *Ueber das alte und neue Gesangbuch. Eine Predigt* (Zürich: Ziegler und Ulrich, [1808]); [Anonīms.] *Bemerkungen über Kirchenlieder in einer ausführlichen Kritik des neuesten bergisch-lutherischen Gesangbuches* (Köln: Fabricius, [1809]); [Anonīms.] *Gespräch einiger Landleute des Kantons Schaffhausen über die Einführung eines neuen Gesangbuchs* (Bern: Schaffhausen, 1838).

attapties konfliktā nevis, kā ierasts, ar zemnieku pārmērīgo māņticību, bet gan ar pārmērīgo reliģiozitāti. Tradicionālisms, kas izpaudās māņticības un novecojušu ieradumu sargāšanā, tagad tika attiecināts arī uz dziesmu grāmatu. Tajā pašā laikā tradicionālā reliģiozitāte lielā mērā ap 18. un 19. gs. miju jau tika pieskaitīta pie māņticības racionālistisko mācītāju skatījumā, tātad var teikt, ka elites izpratne par māņticību bija paplašinājusies, tāpat kā tautas izpratne par tradicionālajām vērtībām. Māņticības un reliģiozitātes saplūšana rezultējās augstajā simboliskajā statusā, kāds tika piešķirts dziesmu grāmatai kā medijam. Ja uz dziesmu grāmatu raugāmies ne tikai tekstoloģiskā, bet arī mediju vēstures perspektīvā, var atklāties skaidrāks priekšstats par iemesliem, kas rosināja tik spēcīgu pretestību.

Ir ticis pieļauts, ka vācvalodīgajās zemēs nevis augstā cena vai citi praktiski iemesli un pat ne izmaiņas grāmatas poētikā primāri bija pamatā zemnieku opozīcijai, bet gan pieradums, kas jau bija pārvērties paudzēs pārmantotas vērtības statusā. Dziesmu grāmata bija kaut kas vairāk nekā vēl viena grāmata – tā bija grāmata, kas kristieti pavadīja visas dzīves garumā un kas bija kļuvusi par “sagrālu simbolu”.⁸³ Reliģiskā un simboliskā nozīme, ar kādu zemnieciskajā pasaulē bija uzlādēta dziesmu grāmata, krietni pārsniedza to nozīmi, kas piemita grāmatām vispār – lasīšanas un grāmatas funkciju vēsturē šis apstāklis izgaismo diferenciaciju starp atšķirīgām grāmatu formām, savukārt dziesmu grāmatu recepcijas vēsturē palīdz skaidrot, kāpēc pretēji iecerētajam jaunas dziesmu grāmatas ieviešana tika uztverta kā jaunas reliģijas piedāvājums, atņemot veco. Priekšstats, kas atradās uz robežas ar māņticību, zemniekiem dziesmu grāmata iemiesoja ticību, kamēr apgaismotajiem mācītājiem šī bija tikai viena no daudzām grāmatām, savukārt dziesmas – tikai teksti, kurus mainīt nešķita nekas ķecerīgs. “Nozīmīgs šeit tomēr ir tieši priekšstats, kādu iedzīvotāji veidoja par tradīciju, kas ne obligāti bija ļoti sena, tradīciju, kas bija nodota ar mutvārdu stāstiem un kopīgiem lasījumiem un bija varējusi nostiprināties ļaužu atmiņā. Šajā ziņā tradīcijas ievērošana atbilda ne tikai šīs dziesmu grāmatu konfliktos noskaidrotās tautiskās reliģijas substrātam vien, bet arī un galvenokārt

⁸³ Heinrich Schmidt, op. cit., 92.

tieši pašas kultūridentitātes struktūrai,” šajā sakarā raksta vācu vēsturniece Katerīna Maurere. “Šeit runa tātad bija nevis par dziesmugrāmatas vai dziesmas saturu, bet gan par to izžušanu kā tādu, kas pārtrauca par nemainīgu uzskatīto laika ritējumu. Progress, kas bija apgaismotāju garīgās pasaules pamatkategorija, protestētājiem neeksistēja. Viņi dzīvoja cikliskā laikā, vienai paaudzei ritmiski nomainot otru, un tāpēc atteicās nepamatojamas un nesaprotamas “modernizācijas” vārdā, kas lauza šo tradīciju, šķirties no grāmatas, kura viņiem bija ļoti pazīstama no senseniem laikiem, kuru viņi bija saņēmuši mantojumā un kurā viņi bija ierakstījuši savus vārdus, tāpat kā pēc katras piedzimšanas – arī savu bērnu vārdus. [...] tātad dziesmu grāmatu konflikts tiešām bija zīme, ka nebija iespējams nesodītī apmainīt reliģisku grāmatu, kas bija individuālās un kolektīvās vēstures simbols un savas kultūridentitātes garantus.”⁸⁴

Šis vērojums šķiet pārdomu vērts arī attiecībā uz dziesmu grāmatas vietu latviešu zemnieku sabiedrībā. Galvenais ieguvums no šādi ievirzīta skatījuma ir iespēja paraudzīties nevis uz pašiem tekstiem, bet gan uz mediju, kas bija tikpat nozīmīgs, ja ne nozīmīgāks. Tādējādi dziesmu grāmatu recepcija var būtiski papildināt latviešu lasīšanas vēstures pētījumus, saslēdzot

⁸⁴ [Von Bedeutung ist hier jedoch gerade die Vorstellung, die sich die Bevölkerung von der Tradition, die nicht unbedingt sehr alt war, machte, eine Tradition, die durch mündliche Erzählungen, durch gemeinsame laute Lesungen vermittelt worden war und sich im Gedächtnis der Menschen hatte verankern können. In dieser Hinsicht entsprach die Achtung der Tradition nicht mehr nur dem Substrat dieser durch die Gesangbuchstreite dargelegten volkstümlichen Religion, sondern auch und vor allem der Struktur einer kulturellen Identität selbst. [...] Hier ging es also nicht mehr wirklich um den Inhalt des Gesangbuches oder Liedes, sondern um ihr Verschwinden selbst, das einen Zeitablauf unterbrach, der unveränderlich schien. Der Fortschritt, der eine grundlegende Kategorie der Gedankenwelt der Aufklärer darstellte, existierte für die Protestierenden nicht. Sie lebten in einer zyklischen, durch die rhythmische Abfolge der Generationen bestimmten Zeit und weigerten sich daher sich im Namen einer nicht zu rechtfertigenden und unverständlichen ‘Modernisierung’, die mit dieser Überlieferung brechen würde, von einem Buch zu trennen, das ihnen von jeher vertraut war, das sie geerbt hatten und in das sie ihren Namen als auch nach jeder Geburt den Namen ihrer Kinder, geschrieben hatten. [...] so waren die Gesangbuchstreite in der Tat ein Zeichen dafür, daß man ein religiöses Buch, das das Symbol einer individuellen und kollektiven Geschichte und der Garant einer eigenen kulturellen Identität war, nicht ungestraft hatte austauschen können.] Catherine Maurer, op. cit., 286–288.

viņā veselumā grāmatas tēlu sabiedrībā ar tradicionālisma un progresa konfliktu kā dramatisku saskaršanos starp latviešu un vācbaltiešu pasauli.

Taču, arī izsekojot vācu un latviešu zemnieku attiecībām ar pašiem dziesmu tekstiem, var veidoties pamats rosinātiem secinājumiem. Piemēram, vācvalodīgajās zemēs daudzi iebildumi bija saistīti ar priekšstatu, ka jaunajās dziesmu grāmatās ir sniegta “cita” reliģija vai ka tās padarīs lasītājus par katoļiem; reliģiskās tolerances tematika tikai pastiprināja šīs bažas.⁸⁵ Kamēr latviešu zemnieku izteikumos, ciktāl tie ir apkopotī, luterāņu un katoļu pretstatījums nav atrodams, tāpat nav arī vērojamas bailes par novēršanos no Lutera mantojuma, tajos dominē tēma, kuras pietrūkst vācu zemnieku protestos, proti, dziesmu emocionalitāte. Te varam novērot, iespējams, latviešu reģioniem specifisku iezīmi garīgo dziesmu uztverē. Vai tas varētu rosināt pievērsties interpretācijām, kas ļautu šo iezīmi saistīt ar “mīksto latvieša dabu”?⁸⁶ Kontekstā ar jaunajām dziesmu grāmatām vācbaltiešu vēsturnieks Jūliuss Ekarts (*Julius Eckardt*, 1836–1908) runā par “latviešu maigo, melnholisko jūtu pasauli”,⁸⁷ savukārt Rīgas mācītājs Kristiāns Augusts Berkholcs (*Christian August Berkholz*, 1805–1889) racionālistu dziesmu grāmatas pat apzīmē kā “atentātu pret tautas garu”.⁸⁸ 18. un 19. gs. mijas sabiedrībā skaidrāka nozīme ir zemnieciskajai mentalitātei,⁸⁹ kamēr sarunas par latvisko mentalitāti, kas attiecināta uz šo laika posmu, riskē pietuvoties spekulācijām; katrā ziņā ir atzīmējams, ka pēc atgriešanās pie vecās dziesmu grāmatas Vidzemē tās jauninājumiem tika tieši

⁸⁵ Catherine Maurer, op. cit., 283.

⁸⁶ Sal.: “Mēs pazīstam šo mākslu, kā to pazīst visi lauku ķesteri: ieķert naiva, domāt nepratēja cilvēka dvēseli nenoteiktas jūsmības mīkstā valgā, stiept un vazāt to pa sniegu, pa šļūdoņiem, pa jūru un pa kalnu rozēs ziedīņiem, nelaist vaļā, līdz tā izkūst un izplūst siltu asaru straumē. [...] Piemērota mīkstajai latvieša dabai, tā turpina izkopt un veicināt gļēvu jūsmību un pasīvi vērojošu sapņu romantiku. Jaunas dzīves un jaunu ideālu alkstošai inteliģencei un inteliģentai masai tur nav nekā. Bet par to tā ir māksla tautai. Ak šī pate tauta!” Andrejs Upīts, “Uguns un nakts. Literātiski kontrasti,” *Izglītība* 1 (1910): 25.

⁸⁷ Citēts pēc: Andrejs Johansons, op. cit., 274. (Andreja Johansona tulkojums no vācu valodas.)

⁸⁸ [.. *ein Attentat an den Volksgeist* ..] Christian August Berkholz, op. cit., 58.

⁸⁹ Par opozīciju jaunajām dziesmām zemnieciskās mentalitātes kontekstā sk.: Irene Neander, op. cit., 145.

pārmests “mikstums”, resp., pārlietu sentimentāla poētika, kas līdzīgi racionālajam intelektuālismam atkal neapmierināja baznīcā gājējus.⁹⁰ Plašākā hronoloģiskā griezumā šīs tēmas izpēte var nākotnē sniegt interesantus secinājumus.

Vērtējot racionālistu dziesmu grāmatas citu šī virziena aktivitāšu kontekstā, jāsecina, ka lielāki panākumi bija mērenām un pakāpeniskām reformām. Racionālistu aizsāktais sekularizācijas process latviešu grāmatniecībā bija lēnāks, mazāk institucionalizēts, vairāk paļāvās uz individuālu autoru iniciatīvu un rīcības brīvību, bet galvenais – nereglamentēja grāmatu iegādi un izmantošanu, atstājot to lasīšanu pašu zemnieku ziņā.⁹¹ Šis process turpinājās arī pēc tam, kad pats racionālisms bija zaudējis savu pievilcību un oficiāli noraidīts. Vai pārmaiņu straujums un reglamentētā ievirze uzskatāmi par galvenajiem iemesliem racionālistu dziesmu neveiksmei, paliek atvērts jautājums. Fakts, ka racionālistu sprediķi neieņemtoja popularitāti, ļauj domāt, ka racionālisma vērtībām nebija lemts iesakņoties ar piespiešanu vai bez tās; pusegadsimtu vēlāk jaunlatviešu veicināto sekularizācijas ideju izplatība, kas jau skāra citu, atsaucīgāku latviešu paaudzi, liecina par faktu,

⁹⁰ Vārdu “mikstums” lieto Reinis Kaudzīte, apspriežams no jauna pievienotās dziesmas Vidzemes “vecajai” dziesmu grāmatai, kuras raksturo kā vācu sentimentālismam raksturīgas, “tādas “rožu” un “medus” dziesmiņas”, un skicē draudzes neapmierinātību, kas šķiet esam samērā līdzīga 19. gadsimta sākuma sajūtām: “Dievs to zin, kas tas ir, kas nē, ka jaunās dziesmas arī mūsu tagadējā jauno dziesmu pielikumā neiet un neiet “tā pie sirds”, kā tās pašas vecās spēcīgās dziesmas? Tā dzirdam allaž izsakāties. Tas pierāda to pašu “veco dziesmu” piekrišanu jo projām. – Kādēļ visām jaunajām dziesmām ļaudis tā nepiekrīt, kā tām pašām vecajām, tur nu, zināms, vienu daļu ir gan ieradums; bet noliedzams gan arī tas, ka īstais pamats tomēr paliek pašu dziesmu augstībā un ticības spēks, kas īsti vecās dziesmās atrodas. Jaunām dziesmām pa daļai tas trūkums, ka tās, var sacīt – pārāk mikstas, pārāk pildītas saldumiem, un ar šādām dziesmām ir tas, ka tās gan, ātri saķerot, izrādās “gārdas”, bet drīzi vien sirdis “aptekas”, ka negribas vis to saldu ēdienu krietni vairs baudīt, ne kā to pašu vienkāršo spēcīgo barību, lai gan šī daudz reiz sūrāka būtu, kā tas dažās vecās dziesmās gan ir .. [..] Tas pats sakāms par citu dziesmu mikstumu un saldumiem, kur tās runā par daudz no zināmās grēku piedošanas un žēlastības, no lūgšanām un asarām, bet gluži maz par cilvēka pasaules dzīvi ..” [Reinis Kaudzīte] R. Vidzemnieks, “Par baznīcas dziesmu grāmatām,” *Balss*, 26. novembris 1886: 4. lpp.

⁹¹ Sk. vairāk: Pauls Dajja, *Apgaismība un kultūrpārnese. Latviešu laicīgās literatūras tapšana* (Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2013), 77.–88. lpp.

ka laicīgam pasaules skatījumam bija vieglāk uzsākt savu ceļu ārpus baznīcas, nevis tās iekšienē.

Raksta nobeigumā, ieskicējot nākotnes izpētes perspektīvas, ir vērts norādīt uz diviem pētniecības virzieniem. Pirmkārt, būtu vērtīgi turpināt jau aizsāktās tekstu poētikas studijas, padziļināti salīdzinot ne tikai vecās un jaunās dziesmu grāmatas, bet arī racionālistu tulkoto dziesmu vācu oriģinālus un plašākus kultūrvēsturiskos kontekstus, kā tas darīts attiecībā uz agrākiem gadsimtiem Māras Grudules monogrāfijā “Latviešu dzejas sākotne 16. un 17. gadsimtā kultūrvēsturiskos kontekstos” (2017).⁹² Otrkārt, rosinošus atklājumus varētu sniegt turpmāka arhīvu avotu izpēte, kas ļautu papildināt un precizēt šābrīža zināšanas par zemnieku argumentiem pret jaunajām dziesmu grāmatām un protestu formām. Īpaši sastatījumā ar pētījumiem par vācvalodīgajām zemēm, šādā virzienā īstenota pētniecība nešaubīgi vestu pie jauniem atradumiem, kas pavērtu plašāku skatu gan uz dziesmu grāmatas vietu latviešu sabiedrībā, gan uz latviešu lasīšanas vēsturi.

Summary

Rationalist Hymnbooks within Context of History of Reading in Latvia during Beginning of the 19th Century

In 1806 and 1809, the new Rationalist Latvian Lutheran hymnbooks were published, in Courland and Livonia, respectively. Strongly influenced by the reform of the hymnbooks in the German-speaking countries over the second part of the 18th and the beginning of the 19th century, as well as by the new Baltic German hymnbooks, the new Latvian hymn-books were based on the theoretical assumptions of the theological rationalist ideas (also known as Lutheran modernism, neology) and offered an improved and clearer language, divested from superstitions and mystics allegedly characteristic to the old hymn-books. The changes were so radical that peasant readers did not accept the new hymnbooks and resisted them for more than a decade. The peasants' resistance expressed itself in various forms, including secret use of the old hymnbook at home, disturbing and sabotaging the service at the church, as well as the attacks

⁹² Sk. 10. atsauci.

directed against pastors that were heavily punished afterwards. Both the hymnbooks themselves and peasant revolts resembled the closely parallel events in the German-speaking countries.

In the article, the emergence of the Rationalist hymnbooks and their reception history has been explored, by taking into account the previous studies by Latvian scholars, as well as studies dedicated to the hymnbook history in Germany. The influence of the theological rationalist thought has been characterized within the context of the Enlightenment-era responses to the orthodox Lutheran concepts. While the movement of Pietism along with the Moravian Brethren had a wide appeal and large following among Latvian peasants, the ideas of theological rationalism remained mostly in the realm of the educated elite and did not find acclaim in wider peasant populations. Therefore, the emergence of hymnbooks and response towards them exemplified the broken and impaired communication between the educated elite (Baltic Germans) and the common people (Latvians). The responses towards hymnbooks, at the same time, were a part of the reading history of Latvians, and added significantly to the common myth of the “non-reading” Latvian peasants. However, the main reason why the peasants did not approve of the new songs seems to be connected not so much with the new poetics and theological assumptions as represented in the songs themselves, than to the status the hymnbook had in the traditional peasant society. Hymnbook was regarded as equal to the Bible in its religious significance, and often was the only book the peasant possessed. In terms of religious experience, it had a unique role in peasants’ spiritual life and, being inherited over generations, was perceived as an unchanging value outside the time. Regarding the status of the hymnbook, the conflicts associated with new hymnbooks are better understood in terms of peasants’ traditional values and the opposition between traditionalism and progress.

MIHAĒLA HAMBURGERA UN KONRĀDA JOZUA FON BEUNINGENA NOZĪME LATVIEŠU BAPTISMĀ

Oļegs Jermolājevs

Mg. theol., DU vēstures doktors, Latvijas Baptistu vēstures biedrība

19. gadsimtā turpinās latviešu iesakpošanās kristietībā, un šajā gadsimtā Latvijas teritorijā radās arī latviešu baptisms. Pirmie baptisti līdz savam konversijas lēmumam piederēja pie Evaņģēliski luteriskās baznīcas Kurzemes konsistorijas draudzēm. Latviešu ceļš līdz baptismam nebija tūlītējs, uz to devās pakāpeniski vairāk nekā desmit gadu garumā no 1847. līdz 1860. gadam. Baptisma izcelšanās noritēja vairāku faktoru mijiedarbībā un atsevišķu cilvēku ietekmē. Sava noteikta vieta un loma tajā bija skolotājam Mihaēlam Hamburgeram (1824–1896) un luterāņu mācītājam Konrādam Jozuam fon Beuningenam (1820–1898)¹. Lai arī pirmo baptistu un luterāņu savstarpējā polemika 19. gs. otrā pusē robežojās ar savstarpēju neiecietību,² darba uzdevums ir atspoguļot to, ka latviešu baptisma pirmsākumi ir cieši saistīti ar minētā skolotāja un mācītāja ietekmi, kuri abi pārstāvēja luterisko baznīcu. Pirmie baptisti, atdaloties no luteriskajām draudzēm, neatdalījās no to mācītājiem un tajās paustajiem kristīgās dzīves ideāliem. Pirmie baptisti uzstāja, lai mācības ideāli atbilstu ikdienas dzīvei. Tieši šī prasība bija pamats polemikai, atšķirīgai izpratnei par tās nozīmi, būtību un praktisko lietojumu. Līdz šim baptistu historiogrāfijā nav

¹ Fridrih Karl van Beuningen, “Pastor emeritus Conrad Jozua van Beuningen,” E. E. Ulmann, *Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Russland*, 55. Band (Rīga: L. Hoerschelmann), 16.

² Endija Lūciņa, *Baptisma un luterānisma attiecības Latvijas teritorijā 19. gadsimtā* (Bakalaura darbs LU TF, 2009), 26. lpp.

ticis akcentēts luteriskās baznīcas devums latviešu bāptismā, tāpēc šī darba uzdevums ir plašāk apskatīt abu personu iespējamo ietekmi uz pirmajiem latviešu bāptistiem, norādot, ka bāptisma pirmsākumiem ir daudz vairāk kopīga ar 19. gs. luterisko baznīcu, nekā līdz šim ir ticis uzskatīts.

Bāptistu historiogrāfijā ir divi galvenie uzskati par bāptisma izcelšanos Latvijas teritorijā.³ Pirmais no tiem – ka latvieši paši savos garīgajos meklējumos nonāca līdz bāptistu pārliecībai, resp., latvieši paši atrada bāptistus.⁴ Šis uzskats pastāv uz to, ka bāptisms Latvijas teritorijā netika aizsākts ārējas misijas rezultātā. Šajā gadījumā tiek runāts par bāptisma pirmsākumiem saistībā ar notikumiem Ziru skolā no 1847. līdz 1849. gadam,⁵ kad tur strādāja skolotājs Mihaēls Hamburgers, un viņa tālākajiem kontaktiem ar saviem skolniekiem, citiem domubiedriem⁶ un Adamu Gertneru līdz 1860. gadam, kad notika latviešu bāptistu kristības. Šo uzskatu pārstāv A. Mēters,⁷ P. Lauberts,⁸ A. Klaupiks,⁹ J. Tervits¹⁰ un citi. Šajā gadījumā kā Latvijas bāptisma avoti tiek skatīti M. Hamburgera teoloģiskie priekšstati

³ Kristīne Ante, *Kurzemes guberņas kristīgās draudzes 19. gs. otrajā pusē: konfesionālisma iezīmes* (Promocijas darbs LU VFF, 2011), 151. lpp.

⁴ Andris Vilemsons, *Svētā Vakarēdiena doktrīna un prakse latviešu bāptistu draudzēs* (Bakalaura darbs LU TF, 2005), 5.–7. lpp.

⁵ 1912. gadā, svinot bāptisma 50 gadu jubileju Latvijas teritorijā, tika pausts: “Ticības liesmai, kas aizdedzās Latvijā, pirmo dzirksteli uzpūtusi ticīga skola. Hamburgers lasīja ar saviem skolēniem Bībeli un lūdza ar tiem garā un patiesībā Dievu.” Jānis Inčķis, *Jubilejas devītā diena – Sārnate un Sise*, 319. lpp.

⁶ Jānis Rīss, *Latviešu bāptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 2. izd. (Rīga: Baltijas Pastorālais institūts, 2015), 47. lpp.

⁷ Augusts Mēters, “Ievadam” // *Uz augšu! Latvijas bāptistu draudžu 75 gadu darbības apskats*, sast. Jānis Kronlins (Rīga: Latvijas Bāptistu draudžu savienības apgāds, 1935), 3. lpp.

⁸ Pēteris Lauberts, “Bāptistu 75 gadu vēsturiskā gaita Latvijā” // *Uz augšu! Latvijas bāptistu draudžu 75 gadu darbības apskats*, sast. Jānis Kronlins (Rīga: Latvijas Bāptistu draudžu savienības apgāds, 1935), 23.–29. lpp.

⁹ Adolfs Klaupiks, “Latviešu bāptistu 100 gadi” // *Dzīvības ceļš. Veltījums latviešu bāptistu 100 gadu jubilejai*, sast. Fridrihs Čukurs, Rūdolfs Ekšteinis, Augusts Mēters (Toronto: Amerikas Latviešu bāptistu apvienība, 1960), 19.–25. lpp.

¹⁰ Jānis Tervits atsaucas gan uz A. Mēteru, gan arī uz Jāni Inčķi un citiem. Jānis Tervits, *Latvijas bāptistu vēsture* (Rīga: Latvijas Bāptistu draudžu savienība, 1999), 38.–40. lpp.

un piētisms.¹¹ Šādu uzskatu pauž arī M. Hamburgera skolnieks Ernsts Eglītis.¹²

Pastāv arī uzskats par to, ka bapstisma pirmsākumi ir ciešā saistībā ar Mēmeles (tagad. Klaipēda) vācu bapstistu draudzi, kuras vairāki locekļi, sākot ar 1858. gadu, bija apmetušies Liepājā un tās apkārtnē.¹³ Oto Ekelmans darbā “Gnadenwunder: Geschichte der Ersten Ostpreussischen Baptistengemeinde in Memel und ihrer Missionsfelder in Ostpreussen und Russland 1841–1928” neapskata latviešu garīgos meklējumus, bet akcentē to, ka latvieši pievērsušies bapstistiem, pateicoties vācu bapstistiem.¹⁴

Par bapstistu izcelšanos Latvijā var runāt, balstoties uz diviem priekšstatiem par izcelšanos, un bapstisma attīstība līdz 1879. gadam noritēja ciešā saiknē ar vācu bapstistiem, pārņemot bapstistu darba principus un priekšstatus. Daudz pilnīgāku kopainu iegūst, ja aplūko abus priekšstatus kopskatā. Tā kā tie savstarpēji viens otru papildina, nepieciešams norādīt faktorus, kuri deva pamatu pirmajām latviešu bapstistu draudzēm. Jautājumā, vai bapstisti atrada latviešus vai otrādi, ir jāteic, ka abējādi. Viena vai otra uzskata atzišana nemaina to, ka nozīmīgu ieguldījumu bapstisma pirmsākumos deva M. Hamburgers un K. J. fon Beuningens. Latviešu pirmā saskarsme ar bapstistiem notika 19. gs. 50. gadu beigās, pateicoties Liepājas apkārtnē dzīvojošiem Mēmeles vācu bapstistu draudzes locekļiem,¹⁵ taču latviešu bapstisma vēstures pirmsākumi iesākās daudz agrāk un ir saistīti ar Ziru skolu, kurā no 1847. līdz 1849. gadam strādāja skolotājs Mihaēls Hamburgers¹⁶, kurš bija beidzis

¹¹ Valdis Tēraudkalns, “The Self-Image of Baptists in the Territory of Latvia, 1860–1914”, in *Mirrors and Microscopes: Historical Perceptions of Baptists*, ed. C. Douglas Weaver (Milton Keynes, UK: Paternoster, 2015), 233–234.

¹² Jānis Iņķis, “Jubilejas devītā diena – Sārnatē un Sise,” *Avots*, 4. jūlijs 1912: 321. lpp.

¹³ Otto Ekelmann, *Gnadenwunder: Geschichte der Ersten Ostpreussischen Baptistengemeinde in Memel und ihrer Missionsfelder in Ostpreussen und Russland 1841–1928* (Kassel: Verlagshaus der deutschen Baptisten, 1928), 49–53.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Jānis Rīss, *Latviešu bapstistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 50. lpp.

¹⁶ Oļegs Jermolājevs, “Skolotāja Hamburgera nozīme latviešu bapstisma sākotnējā Kurzemes guberņā” // *Sabiedrība un kultūra, XIV* (Liepāja: Liepājas Universitāte, 2012), 42. lpp.

Irlavas skolotāju semināru un iedrošināja un pamudināja savus audzēkņus uz garīgiem meklējumiem, kas 1860. gada 2. septembrī noslēdzās ar pirmo latviešu kristīšanu baptismā. M. Hamburgera darbība Ziru skolā no 1847. līdz 1849. gadam ir senākais zināmais latviešu baptisma sākumpunkts, tāpēc viņa personībai ir svarīga nozīme, lai precīzāk rekonstruētu latviešu baptisma izcelšanos un tā saikni ar luterisko reliģiozitāti. M. Hamburgers kļuva par savu skolnieku draugu un domubiedru, un viņa piemiņa sociālajā atmiņā vēl bija dzīva ap 1912. gadu.¹⁷ Arī J. Rīss atzīst, ka viņa ietekme pirmo baptistu vidū bija būtiska.¹⁸

Atceroties savu skolotāju, pirmie baptisma kustības vadītāji Latvijā norādīja, ka viņi tika mācīti Dievu lūgt saviem vārdiem.¹⁹ M. Hamburgers atstāja dziļu iespaidu uz saviem skolniekiem un viņu vecākiem un mudināja viņus praktizēt kristietības mācību ikdienas dzīvē.²⁰ M. Hamburgers aicināja pārvērtēt savas personīgās attiecības ar Dievu un lūgšanu dzīvi, ievērot svētdienas svinēšanu, atturēties no alkohola atkarības. Spriežot pēc M. Hamburgera skolnieku sniegtā raksturojuma, ir pieļaujams, ka viņa uzskati bijuši pietiski. Starp M. Hamburgeru un pirmajiem baptistiem nepastāvēja teoloģiskas domstarpības. Tāpat kā citi sava skolotāji, M. Hamburgers bija piederīgs pie luteriskās baznīcas un skolas jautājumos padots savas luteriskās baznīcas draudzes mācītājam un vietējam muižkungam.²¹ J. Rīss norāda, ka M. Hamburgera skolnieki tika audzināti kā luterāņi²² un desmit gadu garumā saglabāja savu identitāti luteriskajā baznīcā.²³ Viņu sākotnējais nodoms nebija saraut

¹⁷ Jānis Inķis, "Jubilejas devītā diena – Sārnatē un Sise", 319., 321. lpp.

¹⁸ Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 42., 47. lpp.

¹⁹ Jānis Tervits, *Latvijas baptistu vēsture*, 37. lpp.

²⁰ Oļegs Jermolājevs, "Skolotāja Hamburgera nozīme latviešu baptisma sākotnē Kurzemes guberņā", 35. lpp.

²¹ Jānis Anspaks, Anatolijs Bīrons, Milda Drīzule u. c., *Tautas izglītība un pedagogiskā doma Latvijā līdz 1900. gadam* (Rīga: Zinātne, 1987), 72. lpp.

²² E. Eglīša un citu brīnīšanās pēc sarunas ar M. Hamburgeru par to, kā dievbijības vārdā var atstāt baznīcu. Viņu konflikts ar luterisko baznīcu nebija teoloģiskas dabas, bet teoloģiskas implikācijas jautājums. Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 44. lpp.

²³ *Ibid.*, 45. lpp.

attiecības ar luterisko baznīcu. Uz to norāda Ernsta Eglīša (1830–1920) saruna ar M. Hamburgeru par cilvēkiem, kuri nodalījušies no baznīcas un kristī pieaugušos. Par M. Hamburgera sacīto klātesošie izrādījuši izbrīnu: kā var, “dzenoties pēc svētas dzīvošanas, atstāt baznīcu”.²⁴ E. Eglītis to atzīst pusgadsimtu vēlāk. Viņš pat atzīstas, ka lūdzis Dievu, lai baptisms nenonāktu līdz Zirām, Užavai.²⁵ Minētās atsauces ir pamats uzskatam, ka pirmos baptistus vadīja ambīcijas nevis izveidot jaunu reliģisku virzienu, bet gan izdzīvot evaņģēlija mācību 19. gs. latviešu zemnieku, zvejnieku un amatnieku vidū. Tas arī ir reizē pamats uzskatam, ka, identificējot sevi ar luterisko baznīcu un vēlāk to atstājot, fiziski netika atstāta dievbijība, kas tajā mācīta. Var uzskatīt, ka pirmie baptisti centās un reizēm pārcentās,²⁶ iedzīvinot mācīto no kanceles reālās dzīves situācijās. Daudziem baptistiem šo centienu pirmsākums ir skolotāja M. Hamburgera personiskais dievbijības piemērs, kas novērots Ziru skolā divu gadu garumā un kas izmainīja viņa skolnieku reliģisko identitāti un pakāpeniski noveda pie domstarpībām ar Evaņģēliski luteriskās baznīcas mācītājiem. M. Hamburgera skolnieku domstarpības ar atsevišķiem luterāņu mācītājiem liek meklēt atbildi uz jautājumiem par tām atšķirībām, ja tādas konstatējamas, kuras cilvēka garīgajai dzīvei akcentēja luteriskā baznīca,²⁷ un M. Hamburgera mācīto dievbijības praksi, kurai lielu un noteicošu nozīmi piešķir viņa skolnieki. Iespējams, var runāt par atšķirībām, kādas M. Hamburgera skolnieki saskatīja konkrētu mācītāju sludinātajā un M. Hamburgera mācītajā un demonstrētajā dievbijībā.

²⁴ Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 34. lpp.

²⁵ Jānis Inķis, “Jubilejas devītā diena – Sārnatē un Sise”, 321. lpp.

²⁶ Altbergu Vilis, “Kāds vārds par Irvingiešiem un jaunām ticībām vispārīgi,” *Latviešu Avīzes* pielikums “Baznīcas un skolas ziņas”, 22. janvāris 1875: 7. lpp.

²⁷ J. Rīss norāda M. Hamburgera skolnieku iebildumus pret luterisko baznīcu: 1) baznīca daudzās vietās nedara pēc Svētiem Rakstiem; 2) luteriskās baznīcas mācītāji kritizē tos, kuri pulcējas “ap Dieva vārdu, šķirti no baznīcas”; 3) mācītāji izturas vienaldzīgi pret svētdienas svinēšanu un dzeršanu; 4) galvenais iebildums bija baznīcas iecietība pret atklātiem grēkiem, nesaderību un robežu neesamību starp “ticīgiem un neticīgiem”. Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 48. lpp.

Pēc 1849. gada, kad M. Hamburgera skolniekiem radās domstarpības ar mācītājiem un muižkungiem, viņš uzturēja saikni ar tiem un sniedza praktisku atbalstu viņu jaunās piederības meklējumos. Sākotnēji, kad vēl nebija zināms par baptistiem, viņi meklēja piederību pie hernhūtiešu draudzes, taču pastāvošo likumu dēļ tas nebija iespējams.²⁸ M. Hamburgers uzturēja saikni ar citiem domubiedriem un bija pazīstams arī ar Adamu Gertneru (1829–1875), kurš kļuva par pirmo redzamāko baptisma vadītāju Latvijas teritorijā.²⁹ Šos cilvēkus vienoja kopīga izpratne par dievbijību.

Kad M. Hamburgera skolnieki nolemj pilnīgi saraut saites ar luterisko baznīcu un kļūt par baptistiem, M. Hamburgers nepievienojās saviem bijušajiem skolniekiem, bet saglabāja piederību pie luteriskās baznīcas. Pēc 1860. gada J. Rīsa darbā “Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība” nav lasāmas atsauces par M. Hamburgera klātbūtni baptistu dzīvē.³⁰ Nav arī citu liecību par to, kā M. Hamburgers vērtē baptistu darbību vai aktīvos kontaktus un sadarbību ar viņa kādreizējiem skolniekiem.³¹

Neskatoties uz M. Hamburgera personisko izvēli un pozīciju, viņš ir bijis pirmais garīgo meklējumu ierosinātājs vēlākajiem baptistiem. V. Tēraudkalns rakstā “The Self-Image of Baptists in the Territory of Latvia, 1860–1914” apskata latviešu baptisma izcelšanos un reliģisko pašizpaušmi, norādot uz tā ciešo ietekmēšanos no piētisma.³² Var uzskatīt, ka šī ietekme ir cieši saistīta ar M. Hamburgeru, kura praktiskā darbība un sociālā atmiņa par viņu apstiprina šo viedokli, kā arī viņa publicētie darbi sniedz tālāku apstiprinājumu šim uzskatam.³³ Līdz ar to

²⁸ Oļegs Jermolājevs, “Skolotāja Hamburgera nozīme latviešu baptisma sākotnē Kurzemes guberņā”, 37. lpp.

²⁹ Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 63. lpp.

³⁰ Oļegs Jermolājevs, “Skolotāja Hamburgera nozīme latviešu baptisma sākotnē Kurzemes guberņā”, 38. lpp.

³¹ Jānis Rīss norāda uz viņa centieniem palīdzēt atrast “garīgas mājas”. Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 48. lpp.

³² Valdis Tēraudkalns, “The Self-Image of Baptists in the Territory of Latvia, 1860–1914”, 233, 234.

³³ Mihael Hamburger, “Tā Dievam padevīga sirds un lūgšana par ienaidniekiem,” *Latviešu Avīzes*, 23. jūnijs 1849: 98.–99. lpp.

skolotāja M. Hamburgera darbība veicināja piētisma ietekmi uz pirmajiem baptistiem.

Pētot M. Hamburgera darbības praktisko raksturojumu, ir skaidri jānorāda, ka M. Hamburgera mērķis ir bijis nevis reformēt pastāvošās baznīcas ārējo iekārtu un saturu, veidojot jaunu kristietības formu, bet gan aicināt uz garīgās dzīves padziļināšanu un garīgu izaugsmi luteriskajā baznīcā. M. Hamburgers aicināja pārvērtēt savas personīgās attiecības ar Dievu caur Jēzu Kristu, lūgšanu dzīvi, kā arī aicināja aktīvi izdzīvot savu piederību pie luteriskās baznīcas. Viņš bija skolotājs, un viņa darbības mērķis bija cilvēka, indivīda izglītības izaugsme un viņa dievbijība.³⁴ Viņš kontaktējās ar skolniekiem un kā dievbijīgs cilvēks ar citiem dievbijīgiem cilvēkiem.

M. Hamburgers nekad nepameta luterisko baznīcu, nepievienojās baptistu draudzēm, taču vienlaicīgi un pārsteidzoši uzņēmās ceļa rādītāja un vidutāja lomu savu skolnieku meklējumos un polemikā ar luteriskās baznīcas mācītājiem. Viņš pats neiesaistījās polemikā un, kā atklāj, piemēram, viņa dzejolis “Tā Dievam padevīga sirds un lūgšana par ienaidniekiem”³⁵, jebkuru pāridarījumu uzņēma klusējot, piedodot un samierinot. Paliek jautājums, vai M. Hamburgera izvēle nepievienoties baptistiem bija pārliecības jautājums vai kompromisa lēmums starp darbu un pārliecību. 19. gs. vidū būtu neiedomājami redzēt skolotāju, kurš nepiederētu pie luteriskās baznīcas, jo pagasta skolotājs un mācītājs bija savstarpēji cieši saistīti ikdienas darbā. Šo pieņēmumu varētu izslēgt, ja vien saskaņā ar J. Rīsu M. Hamburgers pats nebūtu norādījis, ka ir cilvēki, kuri “pilnīgi dara pēc Dieva prāta”.³⁶

Sākotnēji M. Hamburgera skolnieki bez domām par atdalīšanos uzsāka dialogu ar savu draudžu mācītājiem par Bībeles autoritāti, tās saturu un praktisko lietojumu. Diskusijas centrā bija sirdsapziņas jautājumi. Viņu nodomi vienkāršā un praktiskā veidā bija ne tikai pašiem daudz nopietnāk attiekties pret Bībeles vārdiem, bet arī iedrošināt uz to savus līdzcīvēkus,

³⁴ Mihael Hamburger, “Par skolmeisteriem”, Latviešu Avīzes pielikums “Baznīcas ziņas”, 14. marts 1857: n. n.

³⁵ Mihael Hamburger, “Tā Dievam padevīga sirds un lūgšana par ienaidniekiem”, 98.–99. lpp.

³⁶ Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 44. lpp.

vienmēr aizrādot, ja šāda praktiska dievbijība netika saskatīta. Jāatzīst, ka sākotnējā dedzībā ne vienmēr šis aicinājums tika izteikts iecietīgi, kā arī sava laika Evaņģēliski luteriskās baznīcas mācītāji ne vienmēr iecietīgi atbildeja uz jautājumiem, jo viņi, būdami labi teoloģiski izglītoti un pēc tautības vācieši,³⁷ neuzskatīja par vajadzīgu pievērst izpratnes pilnu uzmanību savu draudžu locekļu uzdotajiem jautājumiem. Vienkāršoti izsakoties, garīgo dzīvi pārvērtēt aicināja vienkārši cilvēki no tautas, no “apakšas”, turpretī “augšā”, kur bija labi izglītoti mācītāji, muižnieki, šī kustība tika uztverta kā nekaunīga uzdrīkstēšanās un zemniekiem, amatniekiem nepiedienīga rīcība.

Latvijas baptistu izcelšanās būtu varējusi noritēt citvādāk, ja mācītāji ar lielāku empātiju būtu izturējušies pret “patiesības meklētājiem”, kā viņus apzīmē J. Rīss. Šie cilvēki būtu varējuši palikt luteriskās baznīcas ietvaros, taču personību nesaskaņas noveda “patiesības meklētājus” pie jaunas piederības meklējumiem. Šajā situācijā notika nesekmīgi centieni pievienoties hernhūtiešiem, tam sekoja A. Gertnera sastapšanās ar baptistu Johanu Brandtmani Grobiņā.³⁸ “Aiziešana” un pievienošanās baptistiem bija vairāku gadu garumā notikušu meklējumu, diskusiju, pretrunu saskatīšanas un nespējas tās atrisināt rezultāts. Izšķirošs un reizē pārejošs jautājums bija kristību jautājums, par kuru M. Hamburgera skolnieki un citi diskutēja vairāku mēnešu garumā.³⁹

Ja vien nebūtu savstarpējo asumu, baptisti Latvijas teritorijā būtu ienākuši vēlāk un, iespējams, nebūtu piedzīvojuši plašu atsaucību un strauju izplatību. Tad šī grupa būtu palikusi kā piētiska ļaužu grupa luteriskajā baznīcā. Neskatoties uz M. Hamburgera centieniem, tas nebija iespējams. Tomēr M. Hamburgera skolnieki mantoja ne tikai viņa uzskatus, bet arī attieksmi pret svētdzīvi, lūgšanu un Biblii, kas kļuva par vēlāko baptistu dievbijības pamatu, ap kuru tika veidoti un attīstīti teoloģiskie priekšstati.

Kopsavēlot var iezīmēt trīs galvenos faktoros, kuri kalpoja kā robeža starp “patiesības meklētājiem” un luterisko baznīcu

³⁷ Roberts Feldmanis, *Latvijas Baznīcas vēsture*, 2. izd. (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2011), 308.–309. lpp.

³⁸ Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 49. lpp.

³⁹ *Ibid.*, 49.–50. lpp.

viņu ceļā uz baptismu: (1) teoloģijas praktiskais lietojums; praktiskā dievbijība; (2) savstarpēja arogance un (3) kristību jautājums.⁴⁰

J. Rīss atklāj, ka bez M. Hamburgera nozīmīgu ieguldījumu viņa kādreizējo skolnieku atbalstā sniedza arī luterāņu mācītājs fon Beuningens, tāpēc ir svarīgi pētīt M. Hamburgera un viņa skolnieku attiecības ar mācītāju fon Beuningenu. Baptistu historiogrāfijā ir liecības par luterāņu mācītāju aso kritiku,⁴¹ tāpēc interesants ir jautājums par mācītāja fon Beuningena atšķirīgo attieksmi pret M. Hamburgera bijušajiem skolniekiem un vēlāk baptistiem.⁴²

Pirms tuvāk tiek apskatītas M. Hamburgera un mācītāja fon Beuningena attiecības, plašākā kontekstā ir jānorāda uz M. Hamburgera laiku, ko viņš pavadījis Liepājas pusē. 1849. gadā M. Hamburgers pārceļas no Zirām uz Liepājas apkārtni, kur viņš iepazīstas ar tirgotāju Kandisu un jauniem domubiedriem. Liepājas pusē, kā norāda Rīss, ir darbojušies vairāki skolotāji, kuri ir noturējuši garīgas sapulces. Tiek minēti Tāšu skolotājs Karlsons un Ilģu skolotājs Toms Bothers. Pēc tam kad M. Hamburgers ir pārcēlies uz Klanicām Kuldīgas apkārtnē, viņš iepazīstina savus kādreizējos skolniekus ar šo kolēģu skolotāju uzskatiem.⁴³ Tas norāda, ka var runāt nevis par M. Hamburgeru kā izņēmumu, bet gan par kādu garīgu kustību, kura aptvēra daļu skolotāju.⁴⁴ Šo skolotāju darbība vēl gaida savu izpēti laiku. J. Rīss lielāku uzmanību velta M. Hamburgera saiknei ar luterāņu mācītāju fon Beuningenu, taču sniedz skopas ziņas par viņa personību un darbību.

J. Rīss norāda, ka luterāņu mācītāju vidū bija mācītāji, kuri bija informēti par baptistu pastāvēšanu.⁴⁵ Tiek minēts Tērbatas Universitātē⁴⁶ teoloģiju studējušais mācītājs Konrāds Jozua

⁴⁰ Pēteris Lauberts, "Baptistu 75 gadu vēsturiskā gaita Latvijā", 27.–28. lpp.

⁴¹ Kristīne Ante, *Kurzemes guberņas kristīgās draudzes 19. gs. otrajā pusē: konfesionālisma iezīmes*, 156. lpp.

⁴² Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 46.–47. lpp.

⁴³ *Ibid.*, 47.–48. lpp.

⁴⁴ Adolfs Klaupis, "Latviešu baptistu 100 gadi", 20. lpp.

⁴⁵ Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 47. lpp.

⁴⁶ N.n. "Universitāts und Schulchronik", *Das Inland*, 18. September 1845: 671.

fon Beuningens,⁴⁷ kurš personīgi bija iepazinis baptistus sava ceļojuma laikā, dodoties uz Amerikas Savienotajām Valstīm.⁴⁸ Viņa vērtējums par baptistiem ir pozitīvs, taču viņš uzskatīja, ka Latvijas teritorijā un apstākļos baptisms nav atbilstošs. Kā norāda J. Rīss, tad M. Hamburgera bijušie skolnieki no Zirām mēdza viesoties pie mācītāja K. fon Beuningena viņa mācītājmuižā, kā arī viņi apmeklēja M. Hamburgeru. 1849. gadā M. Hamburgers no Zirām bija devies uz Medzi pie Grobiņas un tad pēc neilga laika uz Klanicām. Tas noticis 1853. gadā vai pēc šī gada.⁴⁹ Nav zināms, vai viņš strādāja par skolotāju vai mūrnieku.⁵⁰ Zināms ir tas, ka 1853. gadā Lielīvandi nopirka barons Heikings un 1860. gadā tika uzcelta Lielīvandes muižas jaunā pils ar kolonnām parka pusē.⁵¹ Arī Rīss nenorāda, kas bija pārcelšanās iemesls, minot tikai to, ka Medzē viņš nebija ilgu laiku. Klanicās strādājot, M. Hamburgers atjaunoja saikni ar kādreizējiem skolniekiem no Zirām. Hamburgers viņus informē par “dievbijības pulciņiem”⁵² Grobiņā un Liepājā, kurus viņš iepazīna, esot Medzē.⁵³ M. Hamburgers savus kādreizējos skolniekus iepazīstināja ar mācītāju K. fon Beuningenu. Interesanta ir mācītāja K. fon Beuningena personība, jo, kā norāda J. Rīss, viņš izturējās atvērti un veltīja daudz laika pastorālām sarunām.⁵⁴ Endija Lūciņa savā bakalaura darbā “Baptisma un luterānisma attiecības Latvijas teritorijā 19. gadsimtā” apskata Evaņģēlisti

⁴⁷ Alberts Ozoliņš, “Īvandes baznīca un draudze,” *Svētdienas Rīts*, 11. septembris 1938: 292; Theodor Kallmeyer, *Die evangelischen Kirchen und Prediger Kurlands*. Zweite Ausgabe (Rīga: A.von Grothutz, 1910), 194.

⁴⁸ Konrāds fon Beuningens (Rīss nesniedz pilnu viņa vārda aprakstu.). Pirmā draudze, kurā Konrāds fon Beuningens sāka kalpot ar 19.01.1847., ir Īvandes (*Edzen*) draudze. N. n. “Personalnotizen,” *Das Inland*, 26. Juli 1848: 647; N. n. “Personalnotizen,” *Das Inland*, 10. Dezember 1846: 1194. Viņa darbs sākās ap to pašu laiku, kad Mihaēls Hamburgers kļuva par skolotāju.

⁴⁹ Oļegs Jermolājevs, “Skolotāja Hamburgera nozīme latviešu baptisma sākotnē Kurzemes guberņā”, 39. lpp.

⁵⁰ M. Hamburgeram bija divas profesijas – skolotājs un mūrnieks. Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 41. lpp.

⁵¹ *Īvandes pagasts un muiža*. Pieejams: <http://ivande.lv/vesture/> (skatīts 05.04.2017.).

⁵² Adolfs Klaupiks, “Latviešu baptistu 100 gadi”, 20. lpp.

⁵³ Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 47.–48. lpp.

⁵⁴ *Ibid.*, 48. lpp.

luteriskās baznīcas attiecības ar baptistiem, norādot uz aso polemiku,⁵⁵ tāpēc mācītāja K. fon Beuningena persona ir uzskatāma par izņēmumu, turklāt E. Lūciņas darbā šī mācītāja attiecības ar baptistiem nav apskatītas. Tas norāda, ka attieksme pret baptistiem bija atkarīga arī no spējas veidot dialogu.

Interesanta ir arī iespējamā sarunu vieta Klanicas. Nosaukums “Klanicas” ir sastopams 1912. gadā⁵⁶ ap to laiku, kad J. Rīss strādā pie sava darba. Vietas agrākais nosaukums ir Planica (*Planetzen*).⁵⁷ Saskaņā ar Evaņģēliski luteriskās baznīcas grāmatām Planica kā vieta var attiekties uz vairākām draudzēm, tai skaitā uz Īvandes⁵⁸ (*Edzen*) draudzi,⁵⁹ kura ietilpa Kuldīgas prāvesta apriņķī⁶⁰ un kurā no 1846. līdz 1863. gadam⁶¹ kalpoja K. fon Beuningens.⁶² Draudzē viņš sāk strādāt 1847. gada 19. janvārī.⁶³ Precīzāku viņa kalpošanas laiku var noteikt pēc Īvandes Evaņģēliski luteriskās baznīcas grāmatu ierakstiem. 1860. gadā K. fon Beuningens joprojām ir mācītājs Īvandes draudzē,⁶⁴ un jau 1861. gadā top viņa pēdējie ieraksti Īvandes draudzes baznīcas grāmatās.⁶⁵ 1862. gadā baznīcas grāmatu ierakstus pilda jau nākamais draudzes mācītājs.⁶⁶ K. fon Beuningena vārds 1862. gadā parādās Zlēku draudzes baznīcas grāmatās,⁶⁷ un pēdējais ieraksts Zlēku draudzē ir 1877. gadā,⁶⁸

⁵⁵ Endija Lūciņa, *Baptisma un luterānisma attiecības Latvijas teritorijā 19. gadsimtā*, 20. lpp.

⁵⁶ N. n. “Par iekšējo kolonizāciju Baltijā,” *Zemkopis*, 17. oktobris 1912: 827. lpp.

⁵⁷ *Kurmāles pagasts*. Pieejams: <http://kuldiga.lv/lv/pagasti/kurmales-pagasts#vesture> (skatīts 05.04.2017.).

⁵⁸ *Draudzes*. Pieejams: <http://www.lvva-raduraksti.lv/lv/menu/lv/2/ig/3/ie/611.html> (skatīts 05.04.2017.).

⁵⁹ N. n. “Ziņa par visām Lutera draudzēm Kurzemē”, *Latviešu Avīzes pielikums*, 4. jūnijs 1853: n. n.

⁶⁰ N. n. “Eintheilung Kurlands in Präposituren”, *Das Inland*, 1. Juli 1844: 427.

⁶¹ Atšķirība gadskaitļos skaidrojama ar to, ka kārtējo gadu noslēdza nākamajā gadā, apliecinot ar mācītāja parakstu, tāpēc ir konstatējama atšķirība starp kalpošanas gadiem un baznīcas grāmatu ierakstiem.

⁶² Alberts Ozoliņš, “Īvandes baznīca un draudze,” *Svētdienas Rīts*, 11. septembris 1938: 292.

⁶³ N. n. “Personalnotizen”, *Das Inland*, 26. Juli 1848: 645.

⁶⁴ LVVA, 235. f., 2. apr., 783. l., 20. lp.

⁶⁵ LVVA, 235. f., 2. apr., 784. l., 12. lp.

⁶⁶ LVVA, 235. f., 2. apr., 785. l., 12. lp.

⁶⁷ LVVA, 235. f., 2. apr., 2521. l., 146. lp.

⁶⁸ LVVA, 235. f., 2. apr., 2525. l., 9. lp.

kad viņu amatā nomaina viņa dēls Fridrihs Karls van⁶⁹ Beuningens.⁷⁰ Amatu K. fon Beuningens atstāj slimības dēļ.⁷¹

“Latviešu Avīzēs” ir norādīts, ka pirms Zlēkām K. fon Beuningens bija mācītājs Lielivandē,⁷² līdz ar to tiek apstiprināts, ka mācītāja amats viņam skaitījās Īvandes draudzē, kuras agrākais nosaukums bija “Edzen”. Nav zināms, kāpēc J. Rīss mācītāju K. fon Beuningenu saista ar Klanicām kā apdzīvotu vietu un ne ar draudzi. Iespējamā atbilde ir tā, ka viņa mācītāja vieta tika noteikta pēc M. Hamburgera darbības un dzīves vietas, proti, Planicām, kuras piederēja pie Īvandes draudzes. Līdz ar to Rīsa norāde uz K. fon Beuningenu kā Klanicu mācītāju ir nepilnīga, taču saprotama, jo K. fon Beuningens tiek pieminēts saistībā ar Hamburgeru.

No J. Rīsa var secināt, ka K. fon Beuningens demonstrē attieksmi, kura reliģiskajos jautājumos ir savam laikam un kontekstam neraksturīga. Viņa saikne ar baptistiem tika uzturēta arī pēc tam, kad notika M. Hamburgera bijušo skolnieku konvertēšanās baptismā.⁷³

M. Hamburgers bija atvērts saiknei ar minēto mācītāju, un tāpēc ziņas par viņa dzīvi var ļaut labāk saprast pašu skolotāju. Pašlaik nav zināma cita spilgtāka M. Hamburgera laikabiedra, ar kuru viņam attiecīgajā laikā būtu bijušas draudzīgas attiecības. Tas pirmajiem baptistiem ir bijis nozīmīgi, jo uz to vēl pusgadsimtu vēlāk norādīts J. Rīsa grāmatā. Diemžēl J. Rīss sniedz tikai uzvārdu “fon Beuningens” un vietas apzīmējumu “Klanicas”, tāpēc ieskats mācītāja fon Beuningena biogrāfijā ļauj arī labāk iepazīt skolotāju M. Hamburgeru un to, kādi cilvēki bija simpātiski vēlākajiem baptistiem. Lai arī J. Rīss par mācītāja K. fon Beuningena biogrāfiju sniedz skopas ziņas, tomēr ir norādīts uz būtiskāko viņa personībā, spēju bez aizspriedumiem spriest un diskutēt ar citādi domājošiem teoloģijas jautājumos.

⁶⁹ Mācītāju fon Beuningenu uzvārdi literatūrā ir sastopami gan ar “fon”, gan “van” prievārdu. Tas ir skaidrojams ar viņu ģimenes izcelsmi no Holandes un vēlāko pārvācošanos.

⁷⁰ Theodor Kallmeyer, *Die evangelischen Kirchen und Prediger Kurlands*. Zweite Ausgabe (Rīga: A. von Grothutz, 1910), 194.

⁷¹ N. n. “Dažādas ziņas,” *Latviešu Avīzes*, 28. septembris 1877: 308. lpp.

⁷² N. n. “No iekšzemēm,” *Latviešu Avīzes*, 11. februāris 1876: 42. lpp.

⁷³ Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 48. lpp.

Mācītājs K. fon Beuningens ir dzimis 1820. gada 20. janvārī ārsta ģimenē Kurzemē⁷⁴ un ir cēlies no senas holandiešu dzimtas, kuras pēcteči izceļoja uz Vāciju.⁷⁵ Viņa tēvs Vilhelms Alfrēds fon Beuningens (1783–1850) pēc uzaicinājuma pārcēlās uz Kurzemes guberņu 1810. gadā.⁷⁶ Konrāds tika kristīts luterāņu baznīcā, lai gan viņa vecāki bija reformāti un viņš ģimenē saņēma attiecīgu reliģisku audzināšanu.⁷⁷ Pēc Jelgavas ģimnāzijas beigšanas (“Mitausche Gymnazium”) K. fon Beuningens no 1841. līdz 1845. gadam studēja teoloģiju Tērbatas Universitātē. Viņš 1846. gada novembrī tika ordinēts par mācītāju Īvandes luterāņu draudzē (“Edzen”).⁷⁸ Darbs draudzē nebija viegls, jo nācās iemantot vietējo uzticību ar neatlaidīgu un pašizliedzīgu darbu. Izaicinājumu sagādāja arī bada gadi un ar to saistītās grūtības. Šajos apstākļos mācītājs fon Beuningens aktīvi rūpējās par draudzes locekļiem. Ir arī norādīts, ka vietējo iedzīvotāju vidū bija cilvēki, kuri nodarbojās ar burvestībām, glabāja mājās buramās grāmatas. K. Beuningens atklāti pret to iestājās.⁷⁹ Tiek arī norādīts, ka darbā grūtības sagādāja skolas neesamība⁸⁰ un vietējo nepietiekamās zināšanas garīgās dzīves jautājumos.⁸¹ Tas var arī izskaidrot to liecību, kuru sniedz J. Rīss, ka K. fon Beuningens ar prieku uztvēra M. Hamburgeru un viņa domubiedrus, viņos saskatot dziļi kristīgus cilvēkus.⁸² Uz darba grūtību fona K. fon Beuningens bija priecīgs runāt par kristietības saturu un būtību. Ņemot vērā, ka K. fon Beuningens ir uzaudzis reformātu ģimenē, ir noskaidrojams, vai tam ir kāda ietekme uz viņa attieksmi pret baptistiem vai arī tā ir viņa personības stiprā puse, spēja ieklausīties un iesaistīties atvērtās sarunās. Viņa dzimtas saknes ir Holandē, kur vēsturiski ir bijuši klātesoši menonīti, un arī

⁷⁴ Beuningen, “Pastor emeritus Conrad Jozua van Beuningen”, 16.

⁷⁵ Ibid., 16.

⁷⁶ N. n. “Nekrolog”, *Das Inland*, 21. August 1850: 544.

⁷⁷ Beuningen, “Pastor emeritus Conrad Jozua van Beuningen”, 17.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., 19.

⁸⁰ Nav zināms, vai Hamburgers ierodas, lai strādātu pils celtniecībā, vai arī ir tikusi atvērta skola un viņš aicināts par skolotāju.

⁸¹ Beuningen, “Pastor emeritus Conrad Jozua van Beuningen”, 17–18.

⁸² Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 47. lpp.

pirmā baptistu draudze ir tikusi dibināta Amsterdamā.⁸³ Viņa izcelsme var netieši norādīt uz viņu kā uz cilvēku, kurš *de facto* atzīst apziņas brīvības principu.⁸⁴ Ir interesanti noskaidrot, kādā mērā K. fon Beuningena izcelšanās un audzināšana ir sekmējušas viņa mācītāja darbu un personību. Viens ir skaidrs, ka viņš nebija tipisks 19. gs. luteriskās baznīcas mācītājs.

Ar 1863. gadu K. fon Beuningens kļūst par Zlēku draudzes mācītāju. Viņa biogrāfijā norādīts, ka viņš kļūst par šīs draudzes mācītāju pēc līdzšinējā mācītāja nāves.⁸⁵ Zlēkās mācītājs K. fon Beuningens saskārās ar cīņu pret sociālām problēmām draudzes locekļu dzīvē: alkoholismu un ārlaulības sakariem. Tiek norādīts, ka viņš bieži apmeklēja draudzes locekļus, aizlūdza, mācīja, pamudināja. Mācītājs tiek raksturots kā gans, kuram patiesi rūp draudzes locekļu dvēseles stāvoklis.⁸⁶ Ar 1866. gadu mācītājam K. fon Beuningenam izdodas panākt pārmaiņas un viņš iemanto plašu vietējo cieņu kā nesavtīgs, paš-aizliedzīgs mācītājs, kurš visu savu enerģiju veltīja draudzes darbam un savu draudzes locekļu pastorālajai aprūpei.⁸⁷

No mācītāja K. fon Beuningena raksturojuma kļūst saprotams, kāpēc starp viņu un M. Hamburgeru, un viņa bijušajiem skolniekiem valdīja savstarpējas simpātijas. Tāpat kā M. Hamburgers, mācītājs K. fon Beuningens asi nosodīja sociālās problēmas: dzeršanu, netikumību un gādāja par savu tuvāko pastorālo aprūpi.

⁸³ C. W. Freeman, J. Wm. McClendon, Jr., C. R. Velloso da Silva, eds. *Baptist Roots: A Reader in the Theology of a Christian People* (Valley Forge: Judson Press, 1999), 75.

⁸⁴ Ar to tiek saprasta nevis ticība un prakse bez robežām, bet gan ticība un prakse, balstīta uz indivīda vai grupas godīgiem centieniem reprezentēt kristietības modeli, kuru atklāj Jaunās Derības teksti un kura vienlaicīgi ir brīva no reliģiskas un laicīgas varas uzraudzības. Molly T. Marshall, "Exercising Liberty of Conscience: Freedom in Private Interpretation," in *Baptists in the Balance: The Tension between Freedom and Responsibility*, ed. Everett C. Goodwin (Valley Forge: Judson Press, 1997), 142. Kā norāda J. Rīss, tad 1862. gadā mācītājs K. J. fon Beuningens sastādīja lūgumrakstu gubernatoram, lai iestātos par apcietināto baptistu atbrīvošanu. Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 317. lpp.

⁸⁵ Beuningen, "Pastor emeritus Conrad Jozua van Beuningen", 20.

⁸⁶ *Ibid.*, 21.

⁸⁷ *Ibid.*, 22.

Sasniedzot 57 gadu vecumu, pasliktinājās mācītāja K. fon Beuningena veselība, un atlikušos dzīves gadus viņš cieš no kādas nervu slimības. Viņš nomira 1898. gada 9. jūlijā Kuldīgā.⁸⁸

Līdzīgi kā M. Hamburgers, arī K. fon Beuningens vēlējās padarīt kristīgās ticības mācību par ikdienas normu, lai cilvēki atturētos no atkarībām, ārlaulības sakariem, no darba svētdienās. Šie jautājumi jau no pašiem pirmsākumiem ir izteikti svarīgi bijuši tiem, kuri kļuva par pirmajiem baptistiem. Kristīgās dzīves centrā bija svētdzīves jautājumi. Vairāk par teoloģisku jautājumu formulēšanu viņus interesēja praktiska dzīve saskaņā ar evaņģēlija ideāliem.⁸⁹

Mācītāja K. fon Beuningena nozīme baptistu pētniecībā ir būtiska. Būdams luterāņu mācītājs, viņš bija atvērts un draudzīgs pret cilvēkiem, pret kuriem viņa amata brāļi izturējās asi un kritiski.⁹⁰ Var tikai minēt, vai viņš būtu atbalstījis M. Hamburgera skolniekus, ja viņu teoloģiskie priekšstati un dzīvesveids būtu ārpus kristietības. K. fon Beuningens bija ar labu teoloģisko izglītību un būtu viegli konstatējis herētiskas pazīmes viņu uzskatos, taču par tādām nav atrodamas liecības. Tas liek domāt, ka K. fon Beuningena amata brāļu iebildumi nebija tik daudz teoloģiski, cik par to, ka ap M. Hamburgera skolniekiem un citiem pulcējās cilvēki, kuri attālinājās no luteriskās baznīcas, kā arī atļāvās izteikt iebildumus. No J. Rīsa grāmatas ir secināms, ka mācītājiem izteiktie iebildumi tika uzskatīti par atklātu necieņu un tās robežas pārkāpšanu. Aiz šīs robežas draudzīga komunikācija vairs nebija iespējama.⁹¹

19. gs. Latvijas teritorijā meklēt un iet jaunu reliģiskās pieredzes ceļu – to varēja uzskatīt par drosmīgu lēmumu. Tāpat par drosmīgu rīcību varēja uzskatīt skolotāja M. Hamburgera un mācītāja Konrāda Jozua fon Beuningena izrādīto atbalstu un draudzību pirmajiem baptistiem. 19. gs. sabiedrība jau kopš 1826. gada⁹² no preses ziņām vācu un latviešu valodā varēja būt

⁸⁸ LVVA, 7017. f., 2. apr., 6. l., 8. lp.

⁸⁹ Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 44. lpp.

⁹⁰ Jānis Rīss norāda, ka ir bijuši arī citi luterāņu mācītāji, kuri attiecīgās situācijās bijuši atvērti diskusijai, taču K. fon Beuningens tiek īpaši izcelts viņu vidū. *Ibid.*, 48. lpp.

⁹¹ *Ibid.*, 48.–49. lpp.

⁹² N. n. "Libau, vom 17. November," *Libausches Wochenblatt*, 20. November 1826: n. n.

informēta par baptistu esamību pasaulē, taču tas ar retiem izņēmumiem maz varēja ietekmēt tās attieksmi pret primajiem baptistiem. Vācu presē sniegtās ziņas un atsauces par baptistiem, baptistu statistikas jautājumiem,⁹³ misijas darbību ir neitrālas, informējošas, īpaši, rakstot par baptistu darbību angļiski runājošajā pasaulē.⁹⁴ Savukārt ziņas no kontinentālās Eiropas, sevišķi Vācijas, jautājumos par baptistu tiesībām un praksi baptisti tiek raksturoti kā jauna sekta, kuras darbība netiek vērtēta pozitīvi, īpaši kristību jautājumā, prozelitēšanā, ielu misijā.⁹⁵ Tajos pašos laikrakstos tiek divējādi raksturota baptistu darbība. Skatoties uz angļiski runājošo pasauli, baptisti tika raksturoti kā dabiska šīs pasaules daļa, savukārt kontinentālajā Eiropā tā tika skatīta kā aizvien augoša problēma un izaicinājums pastāvošajām luteriskajām un katoliskajām draudzēm. Šī attieksme “tur” un “šeit” ir redzama arī Konrāda fon Beuningena viedoklī, kuru viņš pauda latviešiem, kas bija izlēmuši kļūt par baptistiem.⁹⁶

Sabiedrība Latvijas teritorijā izvēlējās baptistus portretēt tā, kā to darīja kontinentālajā Eiropā. Tāpat jāņem vērā, ka lielākā daļa ziņu latviešu valodā tika tulkotas no vācu valodas, kas arī likumsakarīgi veidoja latviešu lasītāju priekšstatus un noteica viņu vērtējumu par baptistiem. Taču interesants ir fakts, ka tieši laikrakstos, kas izdoti latviešu valodā pirms 1860. gada, ir atrodamas plašas ziņas un apraksti par baptistu misiju pasaulē.⁹⁷ Ir noskaidrojams, vai 19. gadsimtā pēc 1860. gada kaut kas līdzīgs ir ticis publicēts, parādot baptistus kā vispārējās baznīcas atzītu daļu. Interesants ir fakts, ka pirmās ziņas par baptistiem latviešu valodā ir atrodamas Rīgas Jāņa latviešu draudzes virsmācītāja Hermana Treija (1794–1849) izdotajā laikrakstā darbā “Tas Latviešu Draugs”. Par baptistiem “tur” ir sniegts vislabākais vērtējums,⁹⁸ bet pēc 1860. gada luteriskā baznīca

⁹³ N. n. “Deutschland,” *Rigasche Zeitung*, 24. September 1854: n. n.

⁹⁴ N. n. “London, den 29. April,” *Rigasche Zeitung*, 26. April 1844: n. n.

⁹⁵ N. n. “Feuilleton,” *Rigasche Zeitung, Extra-Blatt zur Rigasche Zeitung*, 31. Mai 1850: n. n.

⁹⁶ Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 47. lpp.

⁹⁷ N. n. “Ziņas kā ar evaņģēliuma mācīšanu iet pagānu zemēs. Piektā ziņa: kā ar to iet Bengales zemē, Serampore pilsētā,” *Tas Latviešu Draugs, Latviešu Drauga pavadons pie Nr. 12 un 13*, 27. marts 1841: 49–52. lpp.

⁹⁸ N. n. “Par Dieva valstību pagānu starpā. 7. Pakaj-Indija,” *Latviešu Avīzes pielikums Misiones ziņas*, 29. janvāris 1859: n. n.

par baptistiem “šeit” runā kā par cilvēkiem, kuri nomaldījušies no kristīgās patiesības.⁹⁹

Gan M. Hamburgera, gan K. J. fon Beuningena attiecības ar pirmajiem baptistiem var uzskatīt ne tikai par drosmīgām, bet arī par tādām, kuras veicināja to, ka pirmie baptisti saņēma nozīmīgu teoloģisku mācību. To, piemēram apstiprina fakts, ka skolotāja M. Hamburgera piemiņa sociālajā atmiņā vēl bija dzīva 50 gadus pēc viņa darbības Ziru skolā,¹⁰⁰ apstiprinot, ka skolotājam M. Hamburgeram ir nozīmīga vieta latviešu baptistu historiogrāfijā. J. Rīss jau 1945. gadā rakstītā referātā atsauca uz skolotāju Hamburgeru.¹⁰¹ Jaunākās ziņas par skolotāja M. Hamburgera biogrāfiju ir devušas pamatu tālākiem pētījumiem, kā arī ļāvušas identificēt M. Hamburgera publicētos rakstus “Latviešu Avīzēs”. Var pieņemt, ka M. Hamburgers vēlējās ar savu darbošanos savus skolniekus padarīt par labākiem luterāņiem, taču šie pamudinājumi un meklējumi tā vietā, lai baznīcai tuvinātos, tos attālināja.

Kādreizējo skolnieku saikne ar M. Hamburgeru un viņu sarunas ar luterāņu mācītājiem, kas uzturēja draudzīgas attiecības ar viņiem, īpaši mācītāju Konrādu Jozuu fon Beuningenu, vēlēšanās iet pie Svētā Vakarēdiena bija izmisīgi centieni palikt pie luteriskās baznīcas.¹⁰² Viņu polemika, iebildumi bija nevis pret luteriskās baznīcas teoloģiju, bet tās praktisko lietojumu ikdienas dzīvē. Tāpēc var jautāt, vai šie cilvēki aizgāja no luteriskās baznīcas, lai kļūtu par baptistiem, vai kļuva par baptistiem, jo nebija vairs iespējams tajā palikt. Ieskats K. J. fon Beuningena saiknē ar pirmajiem baptistiem un M. Hamburgera darbā un attiecībās ar saviem skolniekiem, kuri kļuva par pirmajiem baptistiem, ļauj secināt, ka šo cilvēku nodoms bija atsaukties uz evaņģēlijā paustajiem ideāliem, taču sava laika Svēto Rakstu skaidrošanas tradīciju un personisku ieskatu dēļ tas nebija īstenojams.

Darbu mūsdienu Latvijas baptisma vadības kontekstā raksturo vārdi: vīzija, stratēģija, misija, draudžu dibināšana,

⁹⁹ Endija Lūciņa, *Baptisma un luterānisma attiecības Latvijas teritorijā 19. gadsimtā*, 33.–34. lpp.

¹⁰⁰ Jānis Inķis, “Jubilejas devītā diena – Sārnatē un Sīse”, 319, 321. lpp.

¹⁰¹ Tervits, *Latvijas Baptistu vēsture*, 37. lpp.

¹⁰² Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība*, 47. lpp.

vadīšana, resursu piesaiste, kuri pamatā ir saistāmi ar organizāciju un tās pārvaldīšanu, un tas ir būtisks, jo ļauj izvērtēt jauno idejisko virzienu¹⁰³ caur M. Hamburgera, K. J. fon Beuningena un pirmo baptistu dievbijību. Ir jādomā, vai atšķirībā no 19. un 20. gs. baptistu dievbijības nav mazinājušies akcenti un prasības, kuras attiecas uz personas reliģiskās dzīves kvalitāti. Šādā tvērumā ir arī jādomā, vai pirmo baptistu dievbijības izpratne, kura tika balstīta uz rūpēm par personas pestīšanas drošību, svētdzīvi, atturību, svētdienas svinēšanu, lūgšanu dzīvi, Bībeles lasīšanu un Kristu kā personas dzīves centru,¹⁰⁴ nav aizvietota ar kolektīvu, vispārinātu dievbijību, kurā atsevišķa indivīda dzīvei un dievbijībai vairs netiek veltīta kādreizējā uzmanība. Tas liek domāt, cik lielā mērā, ieejot 21. gadsimtā, ir noticis idejisks pārrāvums ar 19. gs. latviešu baptistu identitāti.¹⁰⁵ Tāpēc pirmo baptistu dievbijības izpratne mūsdienu baptistiem ir ne tikai ieskats vēstures stundā, bet izaicinājums un uzdevums rūpīgāk un atbildīgāk domāt par mainīgo un nemainīgo 21. gs. baptistu draudžu dzīvē.

Summary

Significance of Michael Hamburger and Conrad Josua von Beuningen in Latvian Baptism

Baptism as a movement in the territory of Latvia emerged in the 19th century. Prior to their conversion, early Latvian Baptists belonged to the Evangelical Lutheran Churches of Curland Consistory. The road to Latvian Baptism was not fast but gradual, spanning across more than ten years from 1847 to 1860. The origin of Latvian Baptism was established through the interaction of several factors and individuals. A significant place and role in establishment of Latvian Baptism belongs to teacher Michael Hamburger (1824–1896) and Lutheran pastor Conrad Josua von Beuningen (1820–1898).

¹⁰³ *LBDS vīzija*. Pieejams: <http://www.lbds.lv/par/lbds-vizija> (skatīts 24.05.2017.).

¹⁰⁴ Mihael Hamburger, "Jēzus ir tā dzīvības saule," *Latviešu Avīzes pielikums*, 25. oktobris 1856: n. n.

¹⁰⁵ Valdis Tēraudkalns, "Latvian Baptist Traditions in Transition," *Religion, State & Society* (Jun. 1999): 224–225.

Although the first Latvian Baptist and Lutheran reciprocal polemic in the second half of the 19th century was marked by mutual intolerance, the goal of this work is to reveal that the origin of Latvian Baptism was closely connected with the influence of the above mentioned school teacher and pastor, both of whom represented Lutheran Church. The first Latvian Baptists by separating from Lutheran Churches did not separate from the ideals of Christian life taught within Lutheran Church. On the other hand, the first Latvian Baptists requested that these ideals of Christian life must correspond to the daily life. Precisely this requirement was the cause for mutual polemics, differences in understanding of its meaning, essence and practical implications. Latvian Baptist historiography has not emphasized the proper contribution of Lutheran piety in Latvian Baptism. Therefore, this work deals with this issue, observing the influence of Michael Hamburger and Conrad Josua von Beuningen upon the early Latvian Baptism, pointing to the fact that the origin of Latvian Baptism has more in common with the 19th century Lutheran Churches than considered before.

“TREŠĀ CEĻA” MEKLĒJUMOS JEB ANTROPOZOFIJĀ KĀ PASAULES UZSKATS

Jānis Krievkalns

*Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes absolvents,
privātās vidusskolas “Adažu Brīvā Valdorfa skola” skolotājs*

Ievads

Kopš Rūdolfa Šteinera (*Rudolf Steiner*, 1865–1925) nāves ir pagājuši gandrīz 100 gadi, tomēr viņa revolucionārajām idejām vēl joprojām ir pārsteidzoši liela ietekme uz visdažādākajām mūsdienu dzīves jomām, īpaši uz izglītību, medicīnu, lauksaimniecību un tēlotājmākslu. Mūsdienu Vācijas kontekstā Šteinera radītā antropozofija ir izpelnījies raksturojumu kā veiksmīgākā “alternatīvā” reliģija 20. gadsimtā.¹ Ievērojamais britu rakstnieks un filozofs Owens Barfilds (*Owen Barfield*, 1898–1997) par R. Šteineru raksta, ka, “salīdzinot ne tikai ar saviem laikmeta biedriem, bet ar visu Rietumu intelektuālo vēsturi, viņa personības saturs ir pat pārāk liels, lai to aptvertu”.² Līdzīgus eksaltētus izteikumus par Šteineru var lasīt kādā amerikāņu antropozofiskās kustības izdevumā, kas veltīts viņa 150 gadu jubilejas atcerei, kur R. Šteineru salīdzina ar tādiem intelektuālajiem milžiem kā Aristotelis un Akvīnas Toms, uzsverot, ka arī šo ģēniju darbi ilgu laiku bija aizmirsti un nezināmi plašākai sabiedrībai.³ Ja viņa personības gadījumā mēs tiekam

¹ Stefanie von Schnurbein and Justus Ulbricht, ed., *Völkische Religion und Krisen der Moderne: Entwürfe “arteigener” Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001), 38.

² Owen Barfield, *Introducing Rudolf Steiner*. Pieejams: <http://southern-crossreview.org/16/barfield.htm> (skatīts 10.05.2017.).

³ Frederick Amrine, *Discovering a Genius: Rudolf Steiner at 150*. Pieejams: <http://www.anthroposophy.org/fileadmin/vision-in-action/being-human-2011-01-Amrine-Discovering.pdf> (skatīts 14.05.2017.).

konfrontēti ar neatzītu gēniju, tad pamatots ir jautājums, kāpēc par viņu joprojām tik maz interesējas akadēmiskā sabiedrība, nerunājot par plašāku atzinību. Viennozīmīgu skaidrojumu šādai situācijai nav iespējams sniegt, un lielā mērā tas ir saistāms ar paša Šteintera daudzšķautņaino personību un ļoti plašo interešu loku, kas būtiski pārsniedz mūsdienu konvencionālos stereotipus par akadēmiskā darba veicēju, kurš specializējās kādā noteiktā specialitātē. Šteiners ar grūtībām iederas tādās kategorijas kā izglītības *darbinieks*, *mākslinieks*, *filozofs*, *publiskais intelektuālis*, *teologs*, *vēsturnieks*, *kultūras kritiķis*, *garīgais skolotājs*, jo neviena no tām pilnībā nespēj atklāt viņa darbības mērogus. Kad 1925. gadā Šteiners mirst, viņa vārds ir pietiekoši atpazīstams Vācijas sabiedrībā. Attieksme pret viņu svārstās no apbrīnas līdz klajam naidam, bet visbiežāk ir sastopams apjukums, tomēr par viņa personības statusu liecina tas, ka viņa nekrologus publicē visi lielākie Vācijas laikraksti un ziņa par viņa nāvi paradās pat “New York Times” izdevumā, kur viņš tiek apzīmēts kā “Dr. Rūdolfs Šteiners, Teozofs”⁴. Mistiķis un okultists, ezoteriskais skolotājs, antroposofiskās kustības dibinātājs, šie ir apzīmējumi, kuri raksturo viņa publisko tēlu viņa raženākajā dzīves posmā un dominē arī pēc viņa nāves.

Arī Latvijā Šteintera vārds nav svešs. Šeit ir sastopamas gan viņa inspirētās valdorfpedagoģijas iniciatīvas, gan antropozofās medicīnas prakses, gan biodinamiskās lauksaimniecības piemēri, kā arī “Camp Hill” iniciatīvas personām ar īpašām vajadzībām, turklāt Latvijā darbojas arī Antropozofiskā biedrība.⁵ Šteintera vārdu atpazīs jebkurš, kurš ir mēģinājis padziļināti interesēties par mūsdienu Rietumu ezoteriku un okultismu. Viņa nozīmīgākie darbi ir tulkoti un izdoti arī latviešu valodā.

Neskatoties uz plašo spektru, kur R. Šteintera idejas ir radušas praktisko lietojumu, viņa teorētiski zinātniskie un filozofiskie darbi akadēmiskajās aprindās līdz šim nav guvuši plašāku ievēribu. Gadījumos, kad viņa idejas tomēr nokļūst uzmanības centrā, tās vienmēr rada kaislīgu kontraversiju. Nekritiska viņa sekotāju pašidentifikācija ar viņa idejām parasti sastopas

⁴ Peter Staudenmaier, *The Higher Worlds meet the Lower Criticism: New Scholarship on Rudolf Steiner*. Pieejams: <http://correspondencesjournal.com/volume-3/> (skatīts 01.02.2017.).

⁵ Latvijas Antropozofiskā biedrība oficiāli reģistrēta un darbojas kopš 1997. gada, un tās aktivitātēm var sekot: <http://www.antroposofija.lv/lv>.

ar iznīcināšanu kritiku no akadēmiskās pētniecības puses. Tāpēc rodas iespaids, ka Šteintera konceptuālās pasaules izpratnē kompromiss nav iespējams.⁶

Rūdolfā Šteintera personība un idejas veidojās laikā, kad Rietumu civilizācija piedzīvoja strauju tehnoloģisku progresu un lielai daļai cilvēku bija jāmaina ierastais dzīvesveids un vērtības, aizvien dziļāk integrējoties jaunajā tehnokrātiskajā sabiedrības modelī vai arī meklējot jaunus eksistences veidus. Zinātniskajam pasaules skatījumam kļūstot par valdošo ideoloģisko nostādni, tika radīta ilūzija par drīzu visu eksistenciālo jautājumu atrisināšanu ar zinātniskā empīrisma palīdzību. Lielākā daļa zinātnieku savu uzmanību vērsa materiālās eksistences virzienā, meklējot gan dabas, gan sociālo parādību materiālos cēloņus, bet Šteiners šādu zinātnisko entuziasmu vērsa garīgās pasaules virzienā, uzskatot, ka īstās atbildes uz eksistences un materiālās pasaules miklām ir meklējamas tieši metafiziskajā jomā. Šteintera biogrāfija liecina par dziļu viņa pašidentifikāciju ar bagāto vācu kultūras mantojumu – gan ar romantisma tradīciju, īpaši Gētes personā, gan ar vācu ideālisma filozofisko tradīciju, kas, neskatoties uz viņa vēlāko aizraušanos ar modernajām Ničes *pārcilvēka* un Šteintera *anarhisma* idejām, vienmēr ir palikusi kā viņa pasaules uztveres pamats. Viņa dzīves posms, kas kļūst par radošajā ziņā visproduktīvāko un aktīvāko, ir saistīts ar teozofisko ideju aprobāciju un tālāku popularizēšanu, kas lielā mērā ir saistāms ar tādiem intelektuāliem eksperimentiem un meklējumiem, kuru realizācija vairs nav bijusi iespējama konvencionālo akadēmisko institūtu kontekstā. Meklējot savu individuālo ceļu, Šteiners rada alternatīvu izpētes disciplīnu – antropozofiju. Tai ir sava noteikta metodoloģija un pasaules uzskats, kas pretendē uz universālu zināšanu iegūšanu, kuras būtu noderīgas gan modernā laikmeta cilvēka ikdienas dzīvē, gan turpmākā personības attīstībā.

“Trešais ceļš”

Šī raksta nosaukumā ietvertais jēdziens – *trešais ceļš* – ir jāsaprot kā metafora, kas pozicionē R. Šteintera izveidoto antropozofiju kā mēģinājumu attīstīt jaunu pasaules uzskatu, kurā

⁶ Ullrich Heiner, Rudolf Steiner (1861–1925). *UNESCO International Bureau of Education*. Pieejams: <http://www.thebee.se/comments/articles/ullrich1.html>. (skatīts 16.05.2017.).

tiktu apvienoti zinātniskās un reliģiskās domāšanas elementi. Antropozofija kā trešais ceļš šī raksta kontekstā tiek saprasta nevis kā aktuāli esošo antropozofu kustību darbība pasaulē, to idejas vai teksti, bet gan kā vīzija, ko savos darbos piedāvā pats R. Šteiners. Šis jautājumu tiks apskatīts, balstoties uz Šteineru apgalvojumiem, kuros viņš mēģinājis reflektēt un definēt antropozofijas vietu sava laika kultūrtelpā. Ņemot vērā plašo tekstuālo korpusu un lielo kontekstu daudzumu, kuros skarts jautājums par antropozofijas identitāti, šajā apskatā tiks iekļauti tikai divi teksti, kuros ir fiksētas divas lekcijas, kas veltītas antropozofijas pašrefleksijas jautājumiem.⁷ Šajās lekcijās Šteiners uzrunā Antropozofiskās biedrības biedrus saistībā ar jaunās Gēteanuma ēkas⁸ celtniecību un mēģina atbildēt uz dažādiem pārmetumiem, kas vērsti kustības virzienā, vienlaicīgi definējot antropozofijas galvenās nostādnes. Atbildot uz pārmetumiem, Šteiners raksturo antropozofijas attiecības gan ar zinātni, gan ar reliģiju.

Antropozofija un zinātne

Jautājums par reliģijas un zinātnes attiecībām ir bijis aktuāls jau no pašiem zinātniskās revolūcijas sākumiem 17. gs., un šim jautājumam ir veltīts daudz uzmanības Rietumu intelektuālās vēstures gaitā, un viss liecina par to, ka šai diskusijai nav paredzams tik drīzs gals.⁹ R. Šteineru antropozofijas gadījumā jautājums par reliģiju un zinātne ir aktuāls divu iemeslu dēļ. Pirmkārt, savos darbos Šteiners atkārtoti apgalvo, ka antropozofija ir *gara zinātne*, kas nodarbojas ar nemateriālās

⁷ Lekcijas ir nolasiņās Bāzelē 1916. gada 11. janvārī un 16. oktobrī. Šajā rakstā ir izmantots angļu tulkojums: Rudolf Steiner, *Mission of Spiritual Science and of Its Building at Dornach*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/GA035/English/HJHS1917/19160111p01.html> (skatīts 20.05.2017.), Rudolf Steiner, *Human Life in the Light of Spiritual Science*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/19161016p01.html> (skatīts 20.05.2017.).

⁸ Šteiners 1910.–1922. gadā pats projektēja un vadīja Gēteanuma (*Das Goetheanum*) – antropozofijas centra un vienlaicīgi arī tempļa, “brīvās augstākās garīgās mācības skolas” – celtniecību Dornahā, Šveicē. 1923. gada Jaungada naktī ēku nodedzināja, taču Šteiners izveidoja jaunā Gēteanuma maketu, kuru uzcēla jau pēc viņa nāves.

⁹ Viens no citētākajiem pētījumiem par reliģijas un zinātnes attiecību vēsturi: John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

pasaules izpēti, kura tradicionāli ir uztverta kā reliģijas kompetence, vienlaicīgi kategoriski atsakoties saukt antropozofiju par reliģiju.¹⁰ Savukārt antropozofijas kritiķi ar lielu vienprātību liedz tai zinātnes statusu, vienlaicīgi piedēvējot tai netradicionāla reliģiska kulta iezīmes.¹¹ Šo antropozofijas situāciju mūsdienās trāpīgi raksturo šādi izteikumi: “Antropozofija metodoloģiski neiederas reliģiskas ticības sfērā un ontoloģiski ir nesavienojama ar dabaszinātņu fizikalismu, un kā tāda nekad nevarēs iekļauties ne vienā no kategorijām. Tās marginālā nozīme akadēmiskajās aprindās kā intelektuālajam pabērnim ir ierasta un iepriekš nolemta konfliktam. Tās apoloģēti ir izvēlējušies noteiktas nišas praktiskajā dzīvē un, tur iesakņojoties, ir guvuši zināmu sabiedrības atzinību un saņēmuši uzmundrinājumu no labu vēlošiem kritiķiem turpināt savas antropozofijā bāzētās prakses, bet vienlaicīgi atmet savdabīgo pasaules uzskatu un, ja iespējams, pašu Rūdolfu Šteineru.”¹² Šajās rindās ir ietverts būtisks jautājums par antropozofijas nozīmi un vietu mūsdienu pasaules ainā. Vai R. Šteinera gadsimtu vecām idejām ir tikai kultūrvēsturiska vērtība un to sekotāji ir sapņotāji, kas aizkavējušies 19. gs. ezoterikas pasaulē, vai tomēr šīm idejām ir kāda nozīme arī mūsdienās? Vai pats R. Šteiners ir tikai viens no daudziem sava laikmeta bērniem, kas radījis savdabīgu reliģisku kustību ar pseidozinātniskām pretenzijām?

Pats Šteiners savu intelektuālo misiju ir definējis kā mēģinājumu “Atkal apvienot zinātņi un reliģiju. Atgrieziet Dievu atpakaļ zinātnē un dabu atpakaļ reliģijā. Tādā veidā bagātinot gan mākslu, gan dzīvi”.¹³ Šajā formulējumā atklājas būtiska viņa domāšanas un personības šķautne, kas parasti rada lielākās diskusijas starp viņa sekotājiem un kritiķiem, kuri mēģina

¹⁰ “Gara zinātne necenšas izveidot jaunu reliģiju vai reliģisku sektu. Tā cer paveikt tos uzdevumus, ko izvirza mūsdienu kultūras garīgās vajadzības.” Rudolf Steiner, *Anthroposophy and Christianity* (Spring Valley, NY: Anthroposophical Press, 1985), 1.

¹¹ Visplašākais kritiskais materiāls par antropozofiju un ar to saistītajām aktivitātēm ir atrodams tiešsaistē. Pieejams: <http://www.waldorfcritics.org/articles.html>.

¹² Marcelo da Veiga, *A new paradigm in dealing with anthroposophy*. Pieejams: <http://www.rosejournal.com/index.php/rose/article/viewFile/193/204> (skatīts 12.04.2017.).

¹³ Edouard Schuré, *The Personality of Rudolf Steiner and His Development*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Books/GA010/GA010a/English/HR1960/personality.html> (skatīts 13.04.2017.).

attiecināt viņa idejas uz kādu no kategorijām, piemēram, reliģiju vai zinātņi, bet aizmirst to, ka vienādojumā zinātne un reliģija Šteiners ievieto jēdzienus “māksla” un “dzīve”. No teiktā var secināt, ka reliģijai un zinātnei ir jākalpo augstākam mērķim, kas ir cilvēka dzīve, savukārt māksla ir cilvēka gara dzīves augstākā izpausmes forma. Tāpēc galvenais jautājums, kas tiks apskatīts šajā rakstā, ir, ko nozīmē Dieva atgriešana zinātnē un dabas atgriešana reliģijā Šteinerā izpratnē.

Uzsākot jebkādu dialogu ar Šteinerā tekstiem, vienmēr ir jāatceras, ka garīgie fenomenā, par ko viņš runā, tiek uztverti kā reāli eksistējoši. Šī iemesla dēļ viņš bieži ir izpelnījies tādu apzīmējumus kā naivais reālists vai esenciālists. Mūsdienu zinātnes filozofijā dominējošais pozitīvisma virziens noliedz jebkāda veida esenciālismu, ar ko tiek saprasta jebkura filozofija, kas mēģina sevi balstīt uz absolūtās patiesības pamatiem, visbiežāk to attiecina tieši uz ideālisma filozofiju (Platonu, Hēgeli, Šellingu u. c.). Jaunāko laiku filozofija, īpaši kritiskais racionalisms ar Karla Popera epistemoloģisko pieeju, iestājas par radikālu esenciālisma noliegumu, balstoties uz zinātnisko domāšanu, kas meklē empīrisku pamatojumu jebkurai teorijai. Sekojot šim principam, jebkurai teorijai ar laiku ir jātieks noraidītai, parādoties jauniem pierādījumiem, kas principā atstāj jebkuru jautājumu atvērtu kritikā. Saskaņā ar Popera šāds princips ir nepieciešams, lai nodrošinātos pret dogmatismu, tirāniju un fanātismu, kas parādās tad, kad dominē viena absolūtā patiesība, kas pārējos viedokļus automātiski padara par nepatiesiem. Lai arī Popera nostāja ir tikusi kritizēta, tomēr tā joprojām dominē kā mūsdienu zinātniskuma etalons.¹⁴ Skatoties no šādas modernās zinātnes perspektīvas, ir ļoti grūti atrast pozitīvus antropozofijas un zinātnes saskarsmes punktus. Neskatoties uz to, mūsdienu antropozofu vidē ir atrodams atsevišķas iniciatīvas, kas tomēr mēģina reabilitēt antropozofiju kā zinātņi vai vismaz pārdefinēt antropozofijas un zinātnes attiecības.¹⁵ Pirms

¹⁴ Jost Schieren, *The scientific credibility of anthroposophy*. Pieejams: <http://www.rosejournal.com/index.php/rose/article/view/77> (skatīts 12.04.2017.).

¹⁵ Kā redzamākā iniciatīva ir minams interneta žurnāls “RoSE: Research on Steiner Education” (pieejams: <http://www.rosejournal.com/index.php/rose/index>), kas pozicionē sevi kā akadēmisku izdevumu, kura galvenā uzmanība tiek pievērsta tieši Šteinerā inspirētās izglītības sistēmas jautājumiem, tomēr gandrīz katrā izdevumā ir atrodami raksti arī par antropozofijas un zinātnes attiecībām.

apskatīt to, kādas šīs iespējamās attiecības varētu būt, svarīgi ir palūkoties, kā pats Šteiners izprot antropozofijas lomu: “Antropozofija ir zināšanas, kas piemīt garīgajai cilvēka būtnei jeb gara cilvēkam. Šīs zināšanas ir saistītas ne tikai ar cilvēku, bet ar visu, ko gara cilvēks var uztvert garīgajā pasaulē, līdzīgi kā fiziskais cilvēks uztver lietas materiālajā pasaulē. Tā kā šī otra cilvēciskā būtne jeb iekšējais cilvēks ir garīga būtne, zināšanas, ko tā iegūst, var saukt par Gara zinātni.”¹⁶

Lielākā problēma, ar ko saskārās Šteiners, popularizējot savas idejas, bija terminoloģijas jautājumi. Viena no viņa domāšanas un publiskās uzstāšanās, un arī rakstīšanas iezīmēm bija ļoti brīvā attieksme pret valodas lietojumu. Tas nozīmē nevis to, ka viņš piešķir vārdiem savas brīvi izdomātas nozīmes, bet gan to, ka katrā atsevišķā kontekstā viņš centās atlasīt tos jēdzienus, kas vislabāk varētu attēlot viņa domas.¹⁷ Jēdziens *gara zinātnes* (*Geisteswissenschaften*) ir visizaicinošākais, jo vācu 19. gs. kultūrtelpā tam bija piešķirta ļoti konkrēta nozīme: “Mūsdienās ar jēdzienu “gara zinātne” ir pieņemts apzīmēt gan vēstures zinātni, gan politisko ekonomiju, estētiku un reliģijas filozofiju. Mēs lietojam šo jēdzienu, bet izmantojam to citādākā nozīmē. Mēs ar šo jēdzienu saprotam kaut ko reālu un eksistējošu, turpretī pārējie, kas mūsdienās runā par vēsturi, politisko ekonomiju u. c. kā par gara zinātnēm, izšķīdina garu abstraktās idejās.”¹⁸

Var secināt, ka Šteiners skaidri atdala antropozofiju no tās akadēmiskās jomas, ko mūsdienās mēdz dēvēt par humanitārajām zinātnēm, un atklāj savu negatīvo attieksmi pret intelektualizācijas tendencēm šajā jomā. Ja mēģina vispārināt Šteineru attieksmi pret humanitārajām zinātnēm tradicionālajā izpratnē, var izvirzīt hipotēzi, ka, lietojot jēdzienu “zinātne”, viņš to vairāk attiecina tieši uz dabaszinātnēm (*Naturwissenschaften*). Un arī antropozofija tiek konstruēta kā šo zinātņu dubultnieks, jo par pamata metodi tiek uzskatīta novērojumu veikšana, nevis darbs ar abstraktiem jēdzieniem.

¹⁶ Rudolf Steiner, *The Mission of Spiritual Science and of its Building at Dornach*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/GA035/English/HJHS1917/19160111p01.html> (skatīts 20.05.2017.).

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

Kā vēl viens problemātisks aspekts ir jāpiemin pats zināšanu jēdziens, jo Šteiners savos darbos un lekcijās bieži izmanto jēdzienu *gnosis*, kam ir ļoti plašs semantiskais lauks, kas saistīts gan ar noteiktu filozofisko skolu darbību antīkā laikmeta norieta periodā, gan ar moderno laiku ezoteriskajām tradīcijām. Mēģinājumi antropozofiju pieskaitīt ja ne pie gnostiskās tradīcijas, tad vismaz pie domāšanas veida ir sastopami arī mūsdienās.¹⁹ Šteintera atbilde uz šo apgalvojumu ir noraidoša: “Ja gara zinātnes jeb antropozofijas izpētes objektus aplūko tikai no ārpusēs, var rasties iespaids, ka tie atgādina tos pašus objektus, kas interesēja gnostiku kristietības pirmajos gadsimtos. Bet tas, kurš patiešām sapratis, kas ir mūsu gara zinātne, atklās, ka tā līdzinās “Gnosis” tikpat lielā mērā, kā mūsdienu dabaszinātne līdzinās 8. vai 6. gs. dabaszinātnei. Tik tiešām, līdzības var atrast starp jebkurām lietām, ja vien pietiekami daudz atšķirību tiek atmests. Tā, piemēram, var teikt, ka “Šī gara zinātne, šī antropozofija vēlas zināt pasauli garīgā veidā. Arī gnostiki vēlējās zināt pasauli garīgā veidā. Tāpēc gara zinātne un “Gnosis” ir viens un tas pats”.”²⁰

Zināmā mērā Šteineru pašu varētu pieskaitīt pie gnostiskās tradīcijas mūsdienu protokritiķiem, jo viņš uzrāda galveno problēmu, ar ko saskaras gnosticisma pētnieki mūsdienās.²¹ Tā ir īpaša mitoloģiskā pasaules uztvere, kura raksturīga šim domāšanas veidam un kurā ir grūti *iejusties* ar mūsdienu racionālo pasaules uztveri. Tomēr galvenā iezīme, kas atšķir antropozofiju no 2. gs. gnosticisma, ir attieksme pret materiālo pasauli. Gnostikiem tā ir izteikti negatīva, bet Šteiners pārstāv radikāli pretēju pozīciju: “Ko dabaszinātne vēlējās sasniegt dabas

¹⁹ Ullrich Heiner, *Rudolf Steiner* (New York: Bloomsbury Academic, 2014), 58–62.

²⁰ Rudolf Steiner, *The Mission of Spiritual Science and of its Building at Dornach*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/GA035/English/HJHS1917/19160111p01.html> (skatīts 20.05.2017).

²¹ Viens no labākajiem ekspertiem Šteintera un gnosticisma jautājumos Džefrijs Ahems (*Geoffrey Ahem*), atsaucoties uz Hansa Jonasa tēzi par ļoti spēcīgajām analogijām, kuras var saskatīt 2. gs. gnosticismā, Heidegera eksistencialismā un viņa līdzgaitnieku domāšanā, apgalvo, ka antropozofijas gadījumā nav novērojams gnostiskās metafiziskais pamats, līdz ar to tajā ir daudz mazāk nihilisma, bet vairāk izpaužas vācu modernisma elementi. Geoffrey Ahem, “Gnosis and the Rudolf Steiner movement (Anthroposophy),” *Religion Today*. Vol. 2(1985): 10.

noslēpumu skaidrojumos un interpretācijā senāk, to tagad gara zinātne grib paveikt garam un dvēselei mūsdienās. Pašā savā būtībā gara zinātne vēlas būt nekas vairāk dvēseles un gara dzīvei, kā dabaszinātne arējās pasaules dzīvei. Tas, kurš tic, ka mūsu gara zinātnei ir kas kopīgs ar seno “Gnosis”, ignorē to faktu, ka līdz ar dabaszinātņu attīstību kaut kas jauns ir ienācis cilvēces mentālajā evolūcijā. Šī jaunā elementa iespaidā gara zinātnei arī ir jābūt kaut kam jaunam garīgo pasaulu izpētē.”²²

Šteiners nenoliedz dabaszinātņi un necenšas ar to konkurēt, taču norāda uz atšķirībām izpētes objektos, vienlaicīgi uzrādot lielāko mūsdienu cilvēka problēmu – ļoti straujo progresu materiālās dzīves jomā, bet nespēju par šo progresu adekvātā veidā reflektēt. Rezultātā par galveno izzīņas metodi ir kļuvis empīrisms, kas vērstas cilvēka izpētes virzienā un var sniegt informāciju tikai fiziski novērojamo procesu robežās. “Gara zinātne parāda to, ka cilvēka uztveres spējas, kas tiek izmantotas ikdienas dzīvē un arī ierastajā zinātnes jomā, nav spējīgas ielauzties garīgajā pasaulē. Šajā jautājumā gara zinātne ir pilnīgā saskaņā ar noteiktu dabaszinātņu nozaru viedokli. Tikai dabaszinātne neapzinās noteiktas cilvēka spējas, kas viņā atrodas latentā stāvoklī, bet ar potenciālu tikt attīstītām. Mūsdienās ir grūti runāt par šīm spējām, jo pārsvarā tās tiek saistītas ar noteiktu cilvēka slimību. Tā, piemēram, mūsdienās daudz runā par cilvēka spējām iegūt noteiktas paranormālas spējas, un dabaszinātnieks tam piekritīs, taču tikai tādēļ, ka citkārt normāla nervu sistēma un smadzenes ir slimas un darbojas ārpus normālā režīma.”²³

Ar šiem apgalvojumiem Šteiners nepārprotami parāda savu skeptisko nostāju pret tādu strauji attīstošos zinātņi kā psiholoģija, kur arī sāk dominēt ideja par to, ka cilvēka garīgos procesus pilnībā nosaka viņa fiziskā ķermeņa procesi.

“Gara zinātnes izpētes metodei nav nekāda sakara ar cilvēka dvēseles spēkiem, kamēr tie ir saistīti ar viņa ķermeņa organismu. Ja apgalvo, ka gara zinātne balstās uz zināma veida askētisku praksi vai noteiktā veidā stimulētas nervu sistēmas rezultātā iegūtām zināšanām vai arī tā ir garīgu elementu

²² Rudolf Steiner, *The Mission of Spiritual Science and of its Building at Dornach*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/GA035/English/HJHS1917/19160111p01.html> (skatīts 20.05.2017.).

²³ Ibid.

izsaukšana ārējā fiziskā formā, – visi šādi apgalvojumi ir ļoti nepatiesi. Tas, kas gara pētniekam ir jādara, lai iegūtu spējas ielūkoties gara pasaulē, ir saistīts tikai un vienīgi ar viņa gara un dvēseles procesiem. Tas nekādā veidā nav saistīts ar izmaiņām ķermenī vai slimības radītām vīzijām.”²⁴

Antropozofiju var definēt kā zināšanu iegūšanas ceļu, kas ir balstīts uz personības attīstības procesu, kurā cilvēks ir iesaistīts kā veselums, turklāt iegūtās zināšanas nav abstrakcijas, ko var izmantot, lai saprastu vai kontrolētu dabu, bet drīzāk intuitīvs ieskats pasaules kā vienota veseluma dzīvē un evolūcijā.

“Ar dvēseles vingrinājumu palīdzību gara pētnieks nostāda sevi tādā pozīcijā, ka viņā darbojas ne tikai apzināta loģika, bet dzīva loģika. Loģika pati kļūst par dzīvu būtni viņā. Tādā veidā viņš ir satvēris kaut ko dzīvu un aizraujošu sevi nedzīvu koncepciju vietā. Kad gara izpēte vienlaicīgi acīm skatāmā fiziskā ķermeņa eksistenci pieņem kā ēteriskā ķermeņa eksistenci, ar to netiek domāts kaut kas vienkārši iztēlots, bet gan tas, ka cilvēks, attīstot loģisko domāšanu savā iekšējā dzīvē, sāk apzināties otru cilvēku sevī [...] Tad mēs pamanām, ka cilvēkā dzīvo paties savu domu un darbību novērotājs. Tas vairāk nav ne tēls, ne tēlainis izteiciens, bet tā ir realitāte.”²⁵

Šteiners uzsver, ka arī gara zinātnē tiek izmantots noteikta veida empīrisms, kas izpaužas kā domāšanas vērošana. Tomēr, lai cik pamatoti šāds apgalvojums skanētu Šteintera piedāvātajā kontekstā, ja skatās uz to kritiski, var secināt, ka šīs pretenzijas uz empīrismu arī balstās tikai uz pieņēmumu. Tajos brīžos, kad viņš tiek konfrontēts ar jautājumu par otrā *iekšējā* cilvēka eksistences pierādījumiem, parastā atbilde ir apelācija pie labās gribas pieņemt to kā faktu bez pierādījuma jeb pieņemt esenciālista skata punktu, lai pienācīgi varētu novērtēt iekšējā vērojuma procesa rezultātu. Turklāt empīriskie dati, kas kalpo par pierādījumu pieredzei, tiek ņemti no subjekta paša domāšanas, rezultātā iegūstot kaut ko līdzīgu personiskai grēksūdzei.²⁶ Pats Šteiners savā autobiogrāfijā atzīst, ka viņam nav

²⁴ Rudolf Steiner, *The Mission of Spiritual Science and of its Building at Dornach*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/GA035/English/HJHS1917/19160111p01.html> (skatīts 20.05.2017).

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Jost Schieren, *The scientific credibility of anthroposophy*. Pieejams: <http://www.rosejournal.com/index.php/rose/article/view/77> (skatīts 12.04.2017).

līdz galam izdevies formulēt zinātniski akceptējamu metodi gara pasaules piekļuvei: “Pat šodien esmu palicis ar sajūtu, ka, ja nebūtu šeit aprakstīto šķēršļu, mani centieni nodrošināt ceļu uz gara pasauli ar zinātniskās domāšanas palīdzību būtu izrādījušies veiksmīgāki.”²⁷

Apkopojot iepriekš apskatītos apgalvojumus, var secināt, ka antropozofijas pretenzijas uz zinātniskumu mūsdienu izpratnē var tikt viegli apstrīdētas. Ceļš, ko piedāvā Šteiners, ir vairāk individuālas introspekcijas un meditācijas apvienojums, tomēr neatbildēts ir galvenais jautājums: vai viņam ir izdevies atgriezt Dievu zinātnē? Ja ar Dieva jēdzienu saprot metafizikas kā izpētes lauka aktualizēšanu, tad atbilde ir drīzāk negatīva. Bet, ja ar šo jēdzienu saprot morāles jautājumu aktualizēšanu zinātnes laukā, tad atsevišķās pozīcijās Šteineru viedoklim var būt nozīme. Šteiners, vēl jauns būdams, formulējot savu zinātnes teoriju darbā “Teozofija”, kā galveno zinātnes mērķi izvirza *morālo labumu*. Acīmredzot viņš ir vēlējies savu filozofiju veidot nevis kā kārtējo sava laika epistemoloģisko teoriju, bet gan kā plašāku skatījumu uz cilvēka dabu kopumā. Viņa agrīnie darbi ir vērsti uz cilvēka identitātes atklāšanu un viņa personības eksistenciālās vērtības paaugstināšanu, ko nopietni apdraud modernās zinātnes un tehnoloģijas progress. Personības emancipācija ir Šteineru galvenais mērķis, tāpēc viņa refleksijas par zinātnes dabu ir vairāk saistītas ar zinātnes ētiku, nevis teoriju.²⁸ Antropozofijas gadījumā mēs varam runāt par epistemoloģisko metodi, ko var dēvēt par universālo līdzdalības zināšanu kultūru (“universal culture of participatory knowledge”), kas balstīta uz ētisku attieksmi pret visu dzīvo. Šīs kultūras galvenās aksiomas ir “Vērošana, nevis izskaidrošana; domāšana, nevis vērtēšana; aprakstīšana, nevis interpretācija; objektivitāte un cieņa, nevis paštaisnums un egoisms; zinātkāre un atvērtība, nevis viszinība un bezrūpība”.²⁹

Ideju par jebkuras cilvēka domas fundamentāli ētisko raksturu var uzskatīt par galveno Šteineru domāšanas vadmotīvu.

²⁷ Rudolf Steiner, *The Story of My Life*. Pieejams: http://www.wn.rsarchive.org/Books/GA028/TsoML/GA028_index.html (skatīts 20.03.2017.).

²⁸ Hartmut Traub, *Reconciling philosophy and anthroposophy in the works of Rudolf Steiner – obstacles and possible ways round them*. Pieejams: <http://www.rosejournal.com/index.php/rose/article/view/163> (skatīts 23.03.2017.).

²⁹ Ibid.

Antropozofija un reliģija

Lai varētu pilnvērtīgi runāt par Šteinera attiecībām ar reliģiju, lielākais izaicinājums ir noskaidrot, kādu saturu viņš ir iekļāvis šajā jēdzienā. Savos darbos Šteiners nesniedz eksplīcitu reliģijas definīciju, tāpēc būtisks vienmēr ir konteksts, kādā reliģijas jēdziens tiek lietots. Visbiežāk un izvērstāk reliģijas jēdziens parādās tekstā “Kriestietība kā mistisks fakts”, kur Šteiners nodala *tautas* reliģiju no elites jeb *iesvētīto* reliģijas, kas tiek asociēta ar *mistēriju* kultiem, no kā var secināt, ka reliģija tiek izprasta kā noteikts sociāls un kulta fenomēns. Runājot par Platona pasaules uztveri, Šteiners apgalvo, ka viņa skatījums uz pasauli pēc savas būtības ir reliģija: “Platona pasaules koncepcija tiecas uz tādas sapratnes veidu, kas pēc savas dabas ir reliģija. Tā piedāvā pacelt cilvēka izziņu augstākajā līmenī, kādu spēj sasniegt cilvēka jūtas. Platons izziņas procesu atzīst tikai tad, ja tas pilnībā spēj apmierināt cilvēka jūtas. Tad tās vairs nav tēlos atveidotas zināšanas, bet dzīves saturs. Tas ir augstākais cilvēks cilvēkā.”³⁰

No citētā var secināt, ka reliģiju Šteiners izprot arī kā noteiktu izziņas veidu, kam ir saistība ar cilvēka emocionālo un jūtu dzīvi. No paša Šteinera autobiogrāfijas var secināt, ka reliģiskām jūtām ir bijusi svarīga nozīme viņa attīstībā. Tajā pašā laikā viņam nav izveidojies veiksmīgs kontakts ar sava laika reliģiskajām institūcijām. Sekojot sava laikmeta garam, viņš ir kritisks pret tādu reliģijas izpratni, kas paredz aklu ticību un sekošanu reliģiskajām autoritātēm. Viņa eksplīcītajos apgalvojumos par reliģiju var nojaust atturīgu attieksmi pret cilvēka reliģiozitātes izpausmēm: “Kas ir reliģija? Reliģijas saturs izaug no cilvēka gara. Tomēr cilvēka gars nevēlas pats sev atzīt šo faktu. Cilvēka būtne sevi pakļauj sevī pašā radītiem likumiem, bet uzskata tos par svešiem. Viņš pats sevi nostāda par valdnieku pār sevi. Katra reliģija iestāda cilvēcisko Es par pasaules valdnieku. Reliģijas esamība balstās uz to, ka tā neapzinās šo faktu. Tā uzskata par atklāsmi no ārpusē to, ko patiesībā tā atklāj pati sev. Cilvēka būtne vēlas atrasties pasaules centrā, bet viņš neuzdrošinās pasludināt sevi par radības kroni. Tāpēc

³⁰ Rudolf Steiner, *Christianity as mystical fact*. Pieejams: http://wn.rs-archive.org/Books/GA008/English/RPC1961/GA008_index.html (skatīts 15.04.2017.).

viņš izdomā dievus pēc sava tēla un ļauj tiem pārvaldīt pasauli. Kad viņš domā šādā veidā, viņš domā reliģiski.”³¹

Tomēr, neskatoties uz šādu skeptisku nostāju pret *parastā* cilvēka reliģiozitāti kā noteikta veida nepilnību indivīda pašapziņā jeb pašrefleksijas trūkumu, kura dēļ rodas vajadzība pēc kādas ārpus cilvēka esošas metafiziskas būtnes eksistences, Šteineram reliģijas fenomens ir svarīgs faktors pilnvērtīgai cilvēka dzīvei. Tradicionāli reliģija ir bijusi tā joma, kas ir nodrošinājusi cilvēkus ar atbildēm uz lielajiem jautājumiem par dzīves un pasaules jēgu. Turklāt, apskatot cilvēces vēsturi, var redzēt, ka reliģijas kā vēsturiski fenomeni ir noteiktā brīdī dzimušas un arī noteiktā brīdī mirušas vai transformējušas. Tas lielā mērā ir bijis saistīts ar to, vai konkrētā reliģiskā forma un saturs ir spējuši sniegt atbildes uz noteiktā laikmeta cilvēka būtiskākajiem jautājumiem. Rietumu civilizācija ir veidojusies, balstoties uz to vēsti, ko tās cilvēkiem ir sniegusi kristietība vairāku gadu simtu laikā, tomēr 19. gs. var uzskatīt par zināmu lūzuma punktu, kurā kristietība kā dominējošā pasaules reliģija ir saskārusies ar situāciju, kurā uz cilvēces uzdotajiem jautājumiem tā nespēj rast adekvātu atbildi, un lielā mērā tas ir saistīts ar zinātnes kā konkurenta izaicinājumu. Šteiners ļoti skaidri izjuta šo situāciju, tomēr vienlaicīgi viņš apzinājās, ka zinātne nespēs sniegt vēlamās atbildes: “Cilvēka dzīve ir bagātināta ar iespējām vaicāt šos jautājumus šodien. Dabaszinātņu jomā tie paliek tikai jautājumi. Cilvēki, kas dzīvoja 19. gs., pat izglītotie cilvēki, nepievērsa pietiekoši lielu uzmanību tam. Viņi ticēja, ka saņem atbildes uz noteiktām miklām, kaut gan patiesībā bija nepieciešams no jauna pārformulēt jautājumus. Šie jautājumi tagad tiek uzdoti mums. Tie ir klātesoši cilvēka dvēselē, tikko indivīds saskaras ar dzīves faktiem un tie pieprasa atbildes.”³²

Kas ir šie jautājumi, kuri no jauna tiek uzdoti? Tie ir jautājumi par cilvēka dzīves nozīmi un vietu pasaulē, kurā tagad valda jaunatklātie objektīvie fizikas likumi, kas vairāk nepieļauj tradicionālo dievišķās providences klātbūtni pasaulē. Cilvēks

³¹ Rudolf Steiner, *Individualism in Philosophy*. Pieejams: http://wn.rsarchive.org/Articles/GA030/English/MP1989/IndPhi_index.html (skatīts 15.04.2017.).

³² Rudolf Steiner, *Human Life in the Light of Spiritual Science*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/19161016p01.html> (skatīts 20.05.2017.).

ir tikai viens no objektiem citu bezgalīgo fizikālo objektu saimē, kuri pakļauti bezpersoniskai cēloņsakarību ķēdei. Tāpēc arī izpratne par sevi tam ir jāveido saskaņā ar šo likumsakarību; rezultātā veidojas situācija, kuru Šteiners raksturo šādi: “Spēkiem, kuri mums piemīt, bet nerod pielietojumu, ir ļoti paralizējošs efekts uz mums. Ilgstoša šīs sajūtas, ka daļa no mūsu dvēseles ir paralizēta, klātesamība palēnām rada vienaldzību un zināmu apātiju pret reliģiskajām emocijām. [...] Vienaldzības stāvoklis pret dvēseles vajadzībām ir paciešams tikai tik ilgi, kamēr cilvēka interesi aizrauj kāds cits faktors, kas ir spējīgs aizēnot šīs vajadzības. Tomēr šī interese ar laiku pazūd. Šāda interese var ilgāk noturēties tiem indivīdiem, kas ir tieši aizrāvušies ar pārsteidzošajiem zinātnes atklājumiem, bet arī šis resurss ar laiku izzīks. Un tad, sekojot vienaldzībai par dvēseles dzīvi, pārņems apātija arī par ārējo dzīvi. Prieks dzīvī un darbā būs atņemts. Dzīve tiks izjusta kā apgrūtinājums.”³³

Viena no dabaszinātņu progresa galvenajām blakus parādībām ir dzīves jeb dzīvības reducēšana uz fizikālajiem procesiem. Cilvēce, integrējot savā eksistences laukā tehnoloģijas, arvien biežās sastopas ar jautājumu par pašidentifikāciju, jo, atrodoties automatizētu mašīnu un mākslīgi veidotas vides ielukumā, rodas vēlme arī par sevi reflektēt kā par šāda mehāniska procesa subjektu. Rezultātā arī pati dzīve tiek izprasta kā mehānisks process, kurā arī cilvēka emocijām kā dzīvības neatņemamiem simptomiem nav būtiskas nozīmes. Tāpēc antropozofijai ir jāklūst par starpnieku zinātniskā un reliģiskā pasaules skatījumu konsolidācijā: “Antropozofiskajā biedrībā ir apvienojušies tie, kurus iedvesmo ticība tam, ka gara zinātnei jeb antropozofijai ir jānodrošina saikne starp to dzīvi, kas ir izveidojusies dabaszinātņu attīstības rezultātā, un reliģisko dzīvi. Ja dabaszinātņu nozīme tiek pareizi iztēlota, tad var teikt, ka šāda zinātne ved uz tādu pasaules ainu, kurā cilvēka būtiskā esamība neatrod savu vietu.”³⁴

Jau no paša Antropozofiskās biedrības darbības sākuma viens no galvenajiem kritiķu jautājumiem ir bijis, vai šī jaunā kustība ir uzskatāma par reliģiju. Vēl intensīvāki tie paliek tajā

³³ Rudolf Steiner, *Human Life in the Light of Spiritual Science*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/19161016p01.html> (skatīts 20.05.2017.)

³⁴ *Ibid.*

brīdi, kad Šteiners uzsāk Gēteanuma būvniecību, jo celtnes forma un interjers ļoti atgādina reliģisku ēku – templi. Tāpēc daļa no lekcijas, kurā tiek izklāstīti antropozofās kustības mērķi un uzdevumi, ir veltīta arī šīs celtnes misijas un arhitektūras skaidrojumam. Antropozofiju attiecībā pret reliģiju Šteiners pozicionē šādi: “Jautājums tiek uzdots, turklāt nosaukts par ļoti neatliekamu: kādas ir gara zinātnes jeb antropozofijas attiecības ar cilvēka reliģisko dzīvi? Pati tās būtība neļauj tai tieši iekļauties kādā no reliģiskajām konfesijām vai jebkādā reliģiskās dzīves jomā. [...] Pieņemsim, ka mums ir darīšana ar dabaszinātņi. Tādēļ, ka mums ir zināšanas par dabu, mēs nesāksim iztēloties, ka mēs varam radīt ko jaunu pašā dabā. Zināšanas par dabu nerada neko jaunu pašā dabā. Tāpat, ja mēs iegūstam zināšanas par garīgiem stāvokļiem, vai mums būtu jāiztēlojas, ka mēs varam radīt jaunus garīgus faktus. Mēs novērojam garīgos stāvokļus. [...] Reliģijas ir cilvēces vēsturiskās dzīves fakti. Gara zinātne, protams, var pievērsties šiem fenomeniem, kas ir radušies pasaules evolūcijas gaitā, bet gara zinātne nekad nevar vēlēties radīt reliģiju vairāk, nekā dabaszinātne lolot ilūzijas radīt kaut ko jaunu dabā. Tādēļ visdažādākās reliģiskās konfesijas varēs sadzīvot kopā vispatiesākajā mierā un harmonijā, pieņemot gara zinātnes pasaules skatījumu un kopīgi tiecoties pēc garīgajām zināšanām, attīstoties tā, lai indivīda reliģiskās jūtas netiktu nekādā veidā ievainotas. Tāpat gara zinātnes atklājumi nedrīkst samazināt vajadzību pēc intensīvas reliģiskās ticības prakses. Tieši pretēji būtu jāatzīmē, ka tā ir dabaszinātne, kāda tā ir attīstījusies mūsdienās un ļoti bieži cilvēkus ir aizvedusi prom no reliģiskās dzīves uztveres, prom no patiesās, iekšējās reliģijas. Tā ir mūsu pieredze, ka cilvēki, kas ir tikuši aizvilināti prom no reliģiskās dzīves ar zinātnes puspatiesībām, var tikt atgriezti pie tās ar gara zinātnes starpniecību.”³⁵

Šteiners ir pārliecināts, ka viņa piedāvātais pasaules modelis ir savienojams ar jebkuru reliģisko praksi, jo uzskata, ka antropozofija nodarbojas ar garīgajām realitātēm, kas ir fundamentāli kopīgas visām reliģijām to mistiskajā jeb ezoteriskajā līmenī. Tā kā viņu interesē tiešā indivīda pieredze jeb iekšējā reliģija, kura sniedz personisku garīgās pasaules pārdzīvojumu,

³⁵ Rudolf Steiner, *Human Life in the Light of Spiritual Science*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/19161016p01.html> (skatīts 20.05.2017).

Šteiners pievērš maz uzmanības reliģijas teoloģiskajam līmenim, kas vairāk ir saistīts ar cilvēka intelektuālajiem centieniem. Pieredze ir svarīgāka par abstraktām teoloģiskām konstrukcijām un dogmām, tāpēc viņš nesaskata nekādas problēmas dažādu reliģiju un konfesiju pārstāvjiem praktizēt viņa piedāvāto gara zinātnes ceļu. Kā vienu no atbalsta punktiem reliģijas un antropozofijas dialogā Šteiners izmanto Akvīnas Toma ieviesto dalījumu starp zināšanām, kas iegūtas ar atklāsmes starpniecību un veido ticības pamata doktrīnas, pie kurām cilvēkam nav iespējams nonākt paša spēkiem, un zināšanām, kas tiek dēvētas par *Preambula Fidei*, kuras balstās uz dievišķā elementa eksistenci pasaulē un pie kurām var, iespējams, nonākt, izmantojot cilvēka dabiskās spējas. Šteiners antropozofiju attiecīgi iekļauj *Preambula Fidei* kategorijā.³⁶ Ja antropozofijas vieta reliģijas kontekstā tiek leģitimēta, atsaucoties uz Katoļu baznīcas ietekmīgākā teologa idejām, tad likumsakarīgs ir jautājums par to, kādu pienesumu tā ir spējīga piedāvāt pašreizējām reliģiskajām tradīcijām.³⁷ Jeb kā paša Šteinerā izvirzītais uzdevums *atgriezt dabu atpakaļ reliģijā* varētu izpausties praksē? No teoloģiskā skata punkta šāds mēģinājums izklausās pēc centieniem reabilitēt panteismu un Šteinera ir jāatbild arī uz šādiem pārmetumiem: “Bet gadījumos, kad gara zinātnei tiek pārņemts, ka tā nerunā par personisko Dievu, kad tiek apgalvots, ka man labāk patīk runāt par dievību nevis par Dievu, ka tiek uzskatīts, ka tas, ko sauc par dievišķo gara zinātnē, pēc savas būtības ir tas, kas tiek lietots monistu un naturālistu panteismā, ir jāsaprot, ka patiesībā viss ir tieši pretēji. Tieši tāpēc, ka ar gara zinātnes palīdzību mēs nonākam kontaktā ar reālām garīgām būtībām [...] mēs nonākam stāvoklī, kurā saprotam, ka kļūt par panteistu ir pretrunā ar veselo saprātu [...] cik neprātīgi ir liegt Dievam personiskumu. [...] tieši pretēji, mēs nonākam pie atziņas, ka Dievam var piedēvēt ne tikai personiskumu, bet pat superpersoniskumu. Gara zinātnē ir atrodams visstingrākais panteisma noliegums.”³⁸

³⁶ Rudolf Steiner, *Human Life in the Light of Spiritual Science*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/19161016p01.html> (skatīts 20.05.2017.).

³⁷ Romas Katoļu baznīca 1919. gadā nosodīja antropozofiju kā maldu mācību.

³⁸ Rudolf Steiner, *Human Life in the Light of Spiritual Science*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/19161016p01.html> (skatīts 20.05.2017.).

Vienlaicīgi ar dabas dievišķošanas noliegumu Šteiners noliedz apvainojumus par mēģinājumu dievišķot cilvēku, uzsvērot, ka visās reliģijās ir sastopama ideja par to, ka Dievs uzrunā cilvēku caur sirdi, un no šāda viedokļa antropozofija nav pretrunā ar reliģisko tradīciju. Dabas atgriešana reliģijā tātad ir saistīta nevis ar tās vai cilvēka dievišķošanu, bet ar daudz grandiozāku Šteineru vīziju, kas ir saistīta ar Kristus misiju. Viņa interpretācijā Golgātas mistērija ir galvenais zemes evolūcijas notikums, kas piešķirīs jēgu pasaules eksistencei. Tāpēc reliģijas jomā tagad ietilpst ne tikai cilvēka dvēsele kā centrālais intereses objekts, bet visa materiālā eksistence ir pakļauta *garīgošanas* procesam. Šteiners uzsver, ka kristīgās reliģijas gadījumā kristoloģiskā koncepcija, ko piedāvā antropozofija, sniedz dziļāku izpratni par pašas kristietības būtību un padara to par vienīgo patieso reliģiju.³⁹

Mēģinot apkopot Šteineru pozīciju attiecībā pret reliģijas fenomenu, rodas vairāki jautājumi. Pirmkārt, apgalvojums, ka antropozofija piedāvā pasaules skatījumu, kas nav pretrunā ar jebkuru reliģisko konfesiju, ir problemātisks, jo relativizē konfesionālās atšķirības kā nebūtiskas un paredz to, ka ir iespējams noteikts pasaules skatījums, kas ir brīvs no konfesionālas ideoloģijas. Otrkārt, pasludinot gara zinātni par augstāka līmeņa zināšanu nesēju, kas sniedz dziļāku izpratni par kristietību, loģisks var būt jautājums, vai antropozofija nepretendē uz patiesās kristietības statusu, kas atkal aktualizētu jautājumu par antropozofiju kā jauna tipa reliģiju. Pārformulējot šo problēmu, var uzdot jautājumu: vai *trešais ceļš*, ko piedāvā Šteiners, ir jauna reliģija, kas sintezē sevī kristietības un zinātnes elementus, piedāvājot jaunu pasaules uzskatu? Apskatītajos tekstos Šteiners noliedz šādu interpretāciju, tomēr vienlaicīgi ir atstājis vietu kritikai, kas lielā mērā ir saistāma ar “Weltanschauung” jeb pasaules uzskata kategoriju. Šteiners savos darbos nošķir reliģiju un pasaules skatījumu kā divas dažādas un hierarhiskās attiecībās esošas kategorijas: “Tas, ko kristietība mums vēsta, sekos mums visos nākotnes laikos un kalpos kā viens no būtiskākajiem impulsiem cilvēcei tad, kad reliģija, kādu mēs

³⁹ Rudolf Steiner, *Human Life in the Light of Spiritual Science*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/19161016p01.html> (skatīts 20.05.2017).

to pazīstam, vairs nepastāvēs. Kad reliģija kā tāda tiks transcēdēta, kriestietība paliks. Tas, ka tā sākotnēji bija reliģija, ir saistīts ar cilvēces evolūcijas procesu. Taču kristietība kā pasaules uzskats ir lielāks nekā visas reliģijas.”⁴⁰ Šteiners piedāvā sašaurinātu reliģijas jēdzienu, kas atbilst noteiktu vēsturisku sociālu institūciju esamībai, pretstatā “Weltanschauung”, kas varētu būt aptverošāks jēdziens un ietvertu sevī kvalitatīvi augstāku saturu – zināšanas iepretī ticībai.

Secinājumi

Šajā rakstā tika aplūkoti Šteinera lekciju teksti, kuros viņš ir mēģinājis sniegt atbildes uz galvenajiem antropozofās kustības pašidentitātes jautājumiem, pozicionējot to pret sava laika zinātnes un reliģijas izaicinājumiem. Apgalvojot, ka mūsdienu cilvēka apziņa ir sasniegusi noteiktu attīstības līmeni, kas pieprasa jaunus pašizpratnes līdzekļus, Šteiners piedāvā *gara zinātni* kā labāko iespēju pārvarēt to plaīsu cilvēkā, ko radījusi reliģijas un zinātnes nošķiršanās, un rezultātā cilvēks ir spiests kļūt par agnostiķi vai arī par reliģisku fundamentālistu, abos gadījumos zaudējot patiesu interesi par savu dzīvi.

Izsekvojot Šteinera argumentācijai, var secināt, ka:

- antropozofija jeb *gara zinātne* pretendē uz zinātnes statusu, tomēr no konvencionālās zinātnes to atšķir metodoloģija un izpētes objekti;
- antropozofija ir noteikta garīga prakse, bet vienlaicīgi tas ir arī pasaules uzskats (Weltanschauung);
- antropozofija nav reliģija;
- antropozofija nav gnosticisma paveids;
- antropozofija identificē sevi ar kristietību, bet nav saistīta ar kādu no konfesijām.

Galvenā pretruna, kas parādās šajās atziņās, ir jautājums par pasaules uzskata un reliģijas attiecībām kā divām dažādām kategorijām, kam Šteinera vēsturiskajā kontekstā varēja būt kāda konceptuāla jēga, tomēr mūsdienu reliģiju zinātnes un teoloģijas situācijā, kad reliģijas jēdziens ir ieguvis daudz

⁴⁰ Rudolf Steiner, *Human Life in the Light of Spiritual Science*. Pieejams: <http://wn.rsarchive.org/Lectures/19161016p01.html> (skatīts 20.05.2017).

plašāku un daudzšķautņaināku nozīmi, ir problemātiski šos jēdzienus nodalīt.⁴¹

Var secināt, ka antropozofijas pašidentifikācijas jautājums ir atvērts process, neskatoties uz to, ka Šteiners ir ieguldījis daudz laika un enerģijas tās definēšanā. Lielākā daļa kontraversiju, kas atrodamas akadēmiskajā un populārajā literatūrā, tiešā veidā ir saistītas ar jautājumu par pasaules uzskatu. Ja tas, ko piedāvā Šteiners, ir patiesais pasaules redzējums un pārējiem skaidrojumiem un fenomeniem, tajā skaitā zinātniskajiem atklājumiem, lai tie būtu patiesi, ir jāsakrīt ar to, tad rodas dabiski jautājumi par verifikācijas mehānismiem attiecībā uz antropozofiskajām atziņām. Tā kā daudzās pozīcijās Šteiner apgalvojumi ir krasā pretrunā ar empīrisko zinātņi un viņa pārliecība par reinkarnācijas un karmas realitāti arī nav pierādāma ar konvencionālām metodēm, tad cilvēkam, kas nav attīstījis nepieciešamās gaišredzības spējas, ir jāpieņem noteikti apgalvojumi kā fakti, balstoties uz ticību, kas automātiski raisa asociācijas ar reliģisku ticību. Tāpēc antropozofijas ievietošana reliģijas kategorijā, analizējot to kā jauno reliģisko kustību, ir viena no izplatītākajām un savā būtībā vienkāršākajām metodēm akadēmiskajā diskursā. Tomēr tas ir lielā mērā netaisnīgi pret pašu Šteineru, jo ierobežo viņa mantojuma interpretācijas iespējas, kā arī rada šķēršļus viņa idejām sniegt pozitīvu impulsu humanitārajā jomā.

Viens no iespējamiem risinājumiem, kas ļautu izvairīties no nepieciešamības leģitimēt antropozofijas pretenzijas uz zinātnisko vai reliģisko patiesību, ir atteikties no pasaules uzskata kategorijas un tā vietā antropozofiju aplūkot kā metodoloģisku kategoriju. Šāds skatījums paredzētu antropozofiju uzlūkot kā zināšanu iegūšanas ceļu, tā balstās uz skaidri definētu metodoloģiju, un tās mērķis ir izveidot atklātu un pilnīgu realitātes garīgo aspektu aprakstu. Šādā nozīmē antropozofija redz sevi kā zinātņi, tomēr tā neizmanto mūsdienu dabaszinātņi metodes. Tajā pašā laikā tā solidarizējas ar modernās zinātnes

⁴¹ Piemēram, sekojot Kliforda Ģirca reliģijas definīcijai, "Reliģija ir: (1) simbolu sistēma, kas (2) nostiprina cilvēkos spēcīgus, plaši izplatītus un stabilus noskaņojumus un motivācijas, (3) formulējot jēdzienus par pastāvošā vispārējo kārtību un (4) apveltot šos jēdzienus ar tādu faktualitātes auru, ka (5) šie noskaņojumi un motivācijas šķiet ļoti reāli." Klifords Ģirca, *Kultūru interpretācija* (Rīga: AGB, 1998), 93. lpp.

antidogmatisko raksturu, paturot tiesības attīstīt tādas pētniecības metodes, kas atbilst tās pētījumu mērķiem. Kā individuāls zināšanu ceļš virzībā uz dziļāku realitātes garīgās dimensijas pieredzi antropozofija veicina nepārtrauktu garīgo attīstību un personības izaugsmi. Tās interesēs nav abstraktu zināšanu bāzes uzkrāšana, kuras vienīgā lēģitimācija, sekojot Frēnsisa Bēkona (*Francis Bacon*) izpratnei, būtu lietošanas iespēja jeb tehnoloģiskais izmantojums.⁴²

Šajā rakstā tika izvirzīta tēze, ka antropozofija ir tikusi iecērta kā iespējamais *trešais ceļš*, kas atrodas starp materiālismu un spirituālismu, zinātņi un reliģiju, ticību un agnosticismu, ar noteiktas metodoloģijas palīdzību apvienojot šīs polaritātes jaunā veselumā, radot jaunu pasaules uzskatu. Apskatot tuvāk Šteineru eksplicītos izteikumus, šai tēzei varēja gūt apstiprinājumu, tomēr vienlaicīgi tika konstatētas tās potenciālās problēmas, kas ir radušās jau Šteineru dzīves laikā un ir aktuālas vēl joprojām. Galvenā problēma ir saistīta ar antropozofijas ieviešanu noteiktā konvencionālā kategoriju sistēmā jeb ar jautājumu par to, vai antropozofija ir identificējama kā reliģija vai reliģisks kults. Šteineru apgalvojumi noliedz šādu iespēju, definējot antropozofiju kā pasaules uzskatu “Weltanschauung”, nevis reliģiju. Vienlaicīgi Šteineru uzsver antropozofijas ciešo saikni ar kristietību kā universālu garīgu realitāti. Raugoties vēsturiskajā perspektīvā, abi šie apgalvojumi ir tikuši pakļauti kritikai un antropozofija tikusi uzverta gan kā reliģisks kults, gan kā pret ortodoksālo kristietību vērsta herēze. Tāpēc vēl joprojām var būt aktuāls jautājums, vai noteiktas kristīgās konfesijas vai kādas citas reliģijas pārstāvis var sekot antropozofijas piedāvātajam ceļam un saglabāt savu reliģisko identitāti vai arī cilvēks bez reliģiskas pārliecības, kļūstot par antropozofu, kļūst par noteiktas reliģiskas tradīcijas pārstāvi. Iespējamais risinājums izvirzītajai problēmai ir Šteineru mantojuma kā noteiktas metodes lietojuma rezultāta interpretēšana, kur svarīgāks par jautājumu “kas ir?” ir jautājums “kā?”. Kā mēs nonākam pie zināšanām par sevi un pasauli? Kā mēs veidojam savu pasauli saskaņā ar savām zināšanām? Kā mums jārikojas, lai dzīve

⁴² Marcelo da Veiga, *Rudolf Steiner's anthroposophy – spiritual path or science?* Pieejams: <http://www.rosejournal.com/index.php/rose/article/view/128> (skatīts 21.05.2017.).

būtu dzīvošanas vērtā? Šie ir jautājumi, kas nodarbina Šteineru vairāk par noteiktas kosmoloģiskas sistēmas veidošanu. Arī antropozofisko literatūru Šteiners uztver kā impulsu noteikta veida domāšanas praksei, nevis dogmatisku apgalvojumu kopumu. Sekošana šādai pieejai ir izaicinājums gan akadēmiskam pētniekam, gan reliģisku piederību meklējošam indivīdam.

Summary

In Search of the “Third Way” or Anthroposophy as a Worldview

Austrian-born thinker Rudolf Steiner (1865–1925) has been proclaimed a genius by his followers in the widest scope of fields, natural sciences, medicine, agriculture and pedagogy being only a few. However, his main contribution – anthroposophy or Spiritual science, has been a subject of harsh academic criticism and controversy. While considered unscientific, anthroposophy has also received a designation of a sect or religious movement.

This article provides a modest insight into the problem of self perception of anthroposophy, as it has been reflected in particular lectures of Rudolf Steiner himself. The thesis advanced in this study is that Rudolf Steiner introduced anthroposophy as a new worldview that would combine scientific and religious thought which, metaphorically speaking, can be defined as “the third way”.

The study reveals that Steiner had not intended to establish anthroposophy as a substitute to conventional science or traditional religion, at the same time, his idea of anthroposophy as a new worldview (Weltanschauung) considered from the modern point of view became problematic, as it suggested religious connotations. Therefore, one of the possible solutions to the problem of approaching anthroposophy is to consider it as a spiritual way or method, rather than dogmatic description of reality.

IESKATS UNIĀTU RELIĢISKAJĀ KUSTĪBĀ

Janīna Kursīte

Dr. habil. philol., LU HZF profesore

Roberts Ķipurs

Mg. hist., Rīgas Mākslas mediju tehnikums, vēstures skolotājs

Ievads problemātikā

Baltkrievijas un Ukrainas apmeklējumos (lauka pētījumos, tūrisma braucienos, 2006–2016) nācās pastāvīgi saskarties ar uniātu tēmu. Kaut arī pārsvarā bija stāstījums vai nu par katoļu, vai pareizticīgo klātbūtni šajās zemēs, ik pa laikam tika pieminēti arī uniāti. Zinošākie gidi stāstīja, ka Baltkrievijā 17. gs. un 18. gs. sākumā 70–75% ticīgo bijuši uniāti (pareizticīgie tikai 3–4%), bet 18. gs., kad Baltkrieviju pievienoja Krievijai, šī ticība sāka mērķtiecīgi apkarot. Uniāti Baltkrievijā atbalstījuši poļu sacelšanos, arī tāpēc notikusi vēršanās pret viņiem. Pats galvenais – uniātu baznīcā dievkalpojumi notikuši baltkrievu, t. i., tautas, valodā (ne senslāvu, kā pareizticīgo baznīcās). Ar tāda un līdzīga satūra informāciju, ko vienā gadījumā gidi pagriezuši par labu uniātiem, otrā gadījumā – pareizticīgajiem, nācies saskarties 10 gadu garumā.

Pirms desmit gadiem šī informācija tika pasniegta pagātnes formā, bet pēdējos gados uzzinājām, ka uniāti palēnām atdzimst. Baltkrievijā visvairāk, kā, šķiet, Brestas un Vitebskas apgabalā. Uzzinājām, ka uniātu baznīcas ir arī Minskā, Mogiļovā, Polockā, ka pa visu Baltkrieviju ir apmēram 20 dažāda lieluma draudžu.¹ Kādi no vietējiem gidiem teica, ka baltkrievu

¹ К. Гунев, *Белорусская греко-католическая церковь в 1989–2014 годах*. Pieejams: <https://www.kazedu.kz/referat/201405> (skatīts 05.01.2017.).

inteliģence vēlas atjaunot baltkrievu baznīcas savdabību, domājot ar to tieši uniātus.

Kad 2010. gadā bijām Ļvovā, no kolēģiem vēsturniekiem ieguvām informāciju, ka apmēram 60% ticīgo Rietumukrainā piederot pie uniātiem (grieķu katoļiem). Pēc pašreizējām ziņām, Ukrainā uniātu konfesijā ietilpst ap 5,5 miljoni ticīgo (te gan pieskaitīti arī ārzemēs dzīvojošie ukraiņi).²

Baltkrievijā 20. gs. 90. gadu sākumā, iespējams, saistībā ar garīgo atmodu un pacēlumu, kas toreiz bija vērojams visā postpadomju telpā, pie uniātiem sevi pieskaitījuši ap 100 000 cilvēku. Divdesmit gadus vēlāk (2005. gadā) piederību pie uniātiem deklarējuši vairs tikai 3000 cilvēku, bet pāris gadus vēlāk – 10 000.³

Atšķirība skaitļos milzīga. Tā kā nav iespēju detalizēti pārbaudīt ne vienu, ne otru, ne trešo minēto skaitli, varam komentēt tikai to, ko esam redzējuši savām acīm un dzirdējuši savām ausīm. Proti, uniāti Baltkrievijā pašlaik ir pavisam mazskaitlīga kristīgo konfesija. Dominē pareizticīgie (ap 70%) un katoļi (ap 30%).

Padomju laikā uniāti Ukrainā, tāpat kā Baltkrievijā, bija spiesti noiet dziļā pagrīdē. Viņiem, pēc ukraiņu kolēģu stāstītā, bija iespēja vai nu atgriezties pareizticībā, vai arī viņus aizdzina uz Sibīriju. Liela daļa no viņiem nevēlējās pāriet pareizticībā un nonāca Sibīrijā. Viens spilgts piemērs, ko vairāk kārt sarunās minēja ukraiņi, ir bijis Josifs Slipijs jeb Slepovs (ukr. *Йосип Іванович Сліпій*; 1892–1984) – Ļvovas uniātu arhibīskaps (1944–1963), Ukrainas uniātu vadītājs (1963–1984). 1945. gadā Slipiju arestēja padomju čeka, notiesāja uz 8 gadiem, ko viņš pavadīja apcietinājumā Sibīrijā. Pēc atbrīvošanas viņam neļāva atgriezties Ukrainā. Neskatoties uz pastāvīgo varas iestāžu uzraudzību, viņš tomēr veica nelegālu reliģisku darbību, par ko 1958. gadā atkārtoti tika notiesāts uz 7 gadiem ieslodzījumā. Pateicoties Romas pāvesta un ASV toreizējā prezidenta Džona Kenedija uzstājībai un atbalstam, 1963. gadā J. Slipijs tika priekšlaicīgi atbrīvots no cietuma. Atlikušo mūža

² *Українська Греко-Католическая Церковь*. Pieejams: <http://uateka.com/ru/article/society/religion/1203> (skatīts 05.01.2017.).

³ *Католичество от А до Я. Католическая энциклопедия*. Pieejams: <http://catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=1178> (skatīts 05.05.2017.).

daļu pavadīja trimdā.⁴ Kā šķiet, nav nejausi, ka pēdējos gados Krievijas Pareizticīgo baznīca dažādās publikācijās mēģina nomelnot Josifa Slipija piemiņu, pierakstot viņam sadarbību ar vāciešiem Otrā pasaules kara laikā (sk., piemēram, Golovko, 2017),⁵ vienlaikus cenšoties noniecināt visas uniātu konfesijas nozīmību Ukrainā. Te tikai īsi atgādināms, ka 1939. gadā PSRS okupēja Ļvovas apgabalu (plašāk – t. s. Rietumukrainu), kas līdz tam atradās Polijas sastāvā.

Uniātus diezgan bieži mēdz saukt arī par grieķu katoļiem. Rietumukrainā tika dzirdēta versija, ka to ieviesusi Austrijas ķeizariene Marija Terēze (*Maria Theresia Walburga Amalia Christina*, 1717–1780) 18. gs. 70. gados, lai atšķirtu Romas katoļus, Armēnijas katoļus un Ukrainas katoļus, piešķirot pēdējiem grieķu katoļu nosaukumu. Austrijas impērijas sastāvā šis reģions nonāca 1772. gadā pēc Polijas sadalīšanas.

Austrumukrainas iedzīvotāji, kas galvenokārt ir pareizticīgie, ne bez pārākuma apziņas, kā mums stāstīja, mēdzot retoriski jautāt “Vai grieķu katoļi vispār ir kristieši?”. Neskatoties uz Ukrainas austrumu daļas visai rezervēto attieksmi pret uniātiem, valsts rietumu daļā uniāti sekmīgi darbojas. Tā, piemēram, Ļvovā vien, kā var secināt no pieejamiem izziņas avotiem, darbojas vismaz 13 Grieķu katoļu baznīcas, starp tām Dievmātes Marijas godam veltītā baznīca, Svētā Jura, Svētās Elžbetas, Svētās Annas baznīca.⁶

Baltkrievijā uniātiem jāsaskaras ar spēcīgu konkurenci, kur vērojama pareizticības mērķtiecīga ietekšanās visos Baltkrievijas novados, arī tajos, kur tradicionāli spēcīga bijusi katoļu konfesija vai arī kur agrāk pastāvējušas uniātu draudzes. Ukrainā pirms desmit gadiem bija vērojama vēl sarežģītāka reliģiskā kustība, kas skāra galvenokārt pašas pareizticīgo draudzes. Tur norisinājās asa un nežēlīga cīņa starp triju

⁴ Р. Якелй, *Трагедия и триумф патриарха*. Pieejams: http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/tragediya_i_triumf_patriarha__.html (skatīts 05.05.2017.).

⁵ Н. Головки, “Кардинал Иосиф Слипый – слепая совесть униатов”. *Союз Православных Журналистов*. Pieejams: <http://uoj.org.ua/publicatsii/govorit-istoriya/kardinal-iosif-slipyy-slepaya-sovest-uniatov> (skatīts 05.03.2017.).

⁶ *Греко католические храмы и монастыри*. Pieejams: http://lviv.vgorode.ua/reference/hreko_katolycheskye_khramy_y_monastyry/ (skatīts 05.03.2017.).

pareizticības virzienu pārstāvjiem: a) tiem, kas vēlējās pakļautību Kijevai; b) tiem, kas vēlējās pakļautību Konstantinopolei; c) tiem, kas vēlējās pakļautību Maskavai. Ekspedīciju laikā samērā bieži pavisam nelielās pilsētiņās vai ciemos blakus senāk celtām pareizticīgo baznīcām redzējām pavisam svaigas un krāšņi celtas. Mums skaidroja, ka Maskavai līdzekļu pietiekot, lai celtu jaunas baznīcas un lai visiem iespējamiem līdzekļiem dievlūdžējus pārvilinātu Maskavas pakļautībā. Tā tas bija redzams un no neitrālu stāstītāju mutēm dzirdams 2009. gada ekspedīcijas laikā Rietumukrainā, piemēram, Ļubomļā, Čartorijskā (Volīnijas apgabals), 2010. gadā Ļvovas apgabalā. Dzirdējām, ka vairākkārt lieta nonākusi līdz fiziskai draudzes locekļu savstarpējo rēķinu kārtošanai. Jau toreiz varēja nojaust, ka Maskava gatavo labvēlīgu augsni dziļākai iesakņotībai un politiskai ietekmei Ukrainas zemē, kas pilnā mērā izpaužas tieši pēdējos gados.⁷

Palēnām krājās informācija par uniātiem Ukrainā un Baltkrievijā, bet ar pašiem uniātiem nesaskārāmies. 2016. gada vasarā Polockas uniātu Svētās Paraskevas baznīcas apmeklējums (mācītājs Aleksandrs Šavcovs) bija gan iespaidīgs, gan rosinošs. Rosinošs arī tādā ziņā, ka beidzot sākām meklēt un apzināt uniātu baznīcas lietkus tepat Latvijā. Atradām ne tikai vēsturiskas ziņas un vēl saglabājušās baznīcas (visbiežāk jau pareizticīgo pārziņā), bet arī pašus uniātus, kas darbojas gan Rīgā, gan Daugavpilī.

Apzinoties, ka Latvijā pārsvarā tiek pētītas vai nu tradicionāli ietekmīgākās konfesijas (katoļi, luterāņi, pareizticīgie, vecticībnieki), vai sektas, uzskatām par nepieciešamu vispirms sniegt vēsturisku atskatu uniātisma reliģiskās kustības vēsturē.

Florences ūnija

11. gs. notika šķelšanās starp kristietiskās baznīcas Rietumu un Austrumu atzaru. Vairākus gadsimtus abas baznīcas savstarpēji apkaroja un līdz ar to arī vājināja viena otru. Apzinoties šķelšanās sekas, virkne garīgo līderu gan katoļu, gan pareizticīgo nometnē izjuta nepieciešamību meklēt ceļus, kas ļautu atrast kopējus garīgās saskares punktus. Līdz Brestas

⁷ Й. Шчеткина, *Политическое православие*. Pieejams: http://gazeta.zn.ua/internal/politicheskoe-pravoslavie-_..html (skatīts 05.05.2017).

ūnijai bija Florences ūnija – vienošanās starp Katoļu baznīcu un Pareizticīgo baznīcu 1439. gadā. 15. gs. sākumā Bizantijas iepriekš spēcīgā vara nonāca Osmaņu impērijas apdraudējumā, bija jāmeklē sabiedrotie Rietumu kristīgajā pasaulē. Kad tikai Konstantinopole vēl turējās pretī turkiem, Austrumu baznīcas virsvadība ar tās patriarhu priekšgalā sāka steidzīgi meklēt palīdzību pie Romas pāvesta. Likās, ka nav iespējams vienoties, jo katoļi atzina pāvesta virsvadību, pareizticīgie Konstantinopoles vadību, katoļi uzskatīja, ka Svētais Gars nāk no Dieva Tēva un Dēla, bet pareizticīgie, – ka tikai no Dieva Tēva. Katoļi atzina šķīstītavu, ko neatzina pareizticīgie. 15 reizes sanāca abu baznīcu pārstāvji, lai risinātu ticību tuvināšanas jautājumus, kamēr turki jau bija pie Konstantinopoles vārtiem. Beidzot 1439. gada 6. jūlijā tika noslēgta Florences ūnija. Saskaņā ar to pareizticīgo delegāti piekrita, ka Romas pāvests būs kristiešu galva, ka Svētais Gars iziet gan no Tēva, gan no Dēla un ka bez paradīzes un elles vēl ir šķīstītava. Tāpat tika pieļauts, ka uniātu mācītāji jeb t. s. baltā garīdzniecība drīkst precēties iepretī melnajai garīdzniecībai jeb mūkiem, kas nepretendēja uz atļauju precēties. Tika saglabāti Austrumu riti, bet dievkalpojums varēja notikt vietējā, t. i., krievu, ukraiņu vai baltkrievu, valodā. Turklāt tika parakstītas bullas par ūniju ar Armēņu baznīcu, ar Sīriešu ortodoksālo baznīcu un virkni citu baznīcu. Diemžēl šī noslēgtā ūnija noturējās vien pāris gadu. Sākās pareizticīgo virsvadības represijas pret tiem pareizticīgajiem, kas bija pieņēmuši ūniju. Par iemeslu Florences ūnijas īslaicībai, iespējams, bija arī krustnešu neveiksmes cīņās pret turkiem. 1444. gadā krustneši cieta smagu sakāvi pie Varnas, un rezultātā Osmaņu impērija nostiprinājās Balkānos.⁸

Brestas ūnija

1596. gada oktobrī Brestā (tagad Baltkrievija) sanāca kongress, kurā piedalījās Konstantinopoles un Aleksandrijas metropolīti no pareizticīgajiem, gan Katoļu baznīcas pārstāvji. Kongress pieņēma katoļu dogmatiku un pakļaušanos Romas pāvestam, bet saglabāja pareizticīgo rituālus. Mūsdienu baltkrievu zinātnieku attieksme pret ūniju ir piesardzīgi kritiska.

⁸ A. P. Kazhdan, ed., *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. II (New York-Oxford: Oxford University Press, 1991), 783.

Taču pat uz pareizticību kā pareizo ticību baltkrieviem ideoloģiski vērstās vēstures mācību grāmatās atrodam mīkstinošas atrunas: “Atsevišķi mūsdienu zinātnieki kvalificē uniātu baznīcu kā nacionālu baznīcu, neatkarīgu no Romas un Maskavas, kas sekmēja baltkrievu etnosa saglabāšanos.”⁹

“Ukraiņus un baltkrievus, kas bija ūnijas piekritēji, piesaistīja katolisko Rietumu dzīvotspēja, iespēja pievienoties Rietumu bagātajiem intelektuālajiem un kultūras sasniegumiem.”¹⁰

Ūnijas sagatavošanā liela loma bija katoļu teologam Pjotram Skargam (poļu *Piotr Skarga*, 1536–1612), kas darbojies Polockā, arī Rīgā, Tērbatā (Tartu). Viņa pārliecība bija, ka reliģiska kristietības Austrumu un Rietumu zara vienība palīdzēs pārvarēt savstarpējo neiecietību, kas valdīja starp katoļiem un pareizticīgajiem, veicinās izglītību un nostiprinās valsti.¹¹ Ūnija ne tikai valsts, bet arī baznīcas līmenī sekmēja baltkrievu, ukraiņu, poļu saplūšanu ne pēc nacionālā, bet ticības principa. Uniātu kustība aptvēra arī daļu no Latvijas austrumu daļā dzīvojošajiem krieviem un baltkrieviem: “Ūnijā bija ieinteresēti trīs spēki: Vatikāns, kas vēlējās, pievienojot miljonus ticīgo, Eiropas austrumos kompensēt savu pozīciju zaudējumu reformācijas laikā; Lietuvas lielkņazistes valdošās aprindas, kas cerēja nostiprināt valsts vienotību ar reliģisku valstspiederīgo unifikāciju; un noteiktas ar Ļubļinas ūniju sašķeltās lielkņazistes aprindas, kas saskatīja ceļus sabiedrības kultūrreliģiskai attīstībai pareizticīgi katoliskajā virzienā.”¹²

1890. gadā izdotās grāmatas “Baltkrievija un Lietuva” atkārtotais izdevums 2004. gadā, kā šķiet, nav nejaušība: 19. gs. beigās vērojamā rusifikācijas tendenču pastiprināšanās nozīmēja arī pareizticības nostādīšanu pāri citām reliģijām. Mūsdienu Baltkrievijā, kaut arī ne tik uzkrītoši kā cara laikos, pareizticību visādi akcentē un balsta valsts. Taču arī šajā

⁹ П. Г. Чигринов, *История Беларуси. С древности до наших дней. Учебное пособие* (Минск: Книжный Дом, 2004), 262.

¹⁰ *Ibid.*, 259.

¹¹ Сікāk sk.: Л. Яновский, *Политическая деятельность Петра Скарги* (Київ, 1907); *Из истории униатской церкви* (Гомель: СОЗХ, 1993, 24); *Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-западного края*. Научное издание. Серия “Scriptor universitatis” (Минск, Издательский центр БГУ, 2004), 189.

¹² П. Г. Чигринов, *История Беларуси. С древности до наших дней. Учебное пособие*, 259.

grāmatā, kas tendēta uz pareizticības ietekmes pieaugumu, tās autori bija spiesti atzīt: “Sigizmunda III 44 gadus garā valdniecība lielā mērā sekmēja ūnijas ieviešanu Lietuvas–Krievijas valstī. Līdz fanātismam dedzīgais katolis Sigizmunds III atbalstīja ūniju visiem iespējamiem līdzekļiem un panāca, ka šoreiz ūnija nepazuda tik ātri un bez pēdām, kā tā pazuda Lietuvā iepriekšējos laikos.”¹³

Daudzos baltkrievu pētījumos pareizticības stiprināšanas un cīņas pret uniātiem un katoļiem motīvi nosaukti visai tieši un nepārprotami: “Pareizticības izplatīšanu starp lietuviešu kņaziem un valstiskas nozīmes piešķiršanu krievu valodai krievi uztvēra kā garantiju savam dominējošajam stāvoklim apvienotajā valstī.”¹⁴

Cīņā pret otras konfesijas pārstāvjiem dažkārt tika izmantoti visdažādākie līdzekļi, pat kuriozi iegansti, kā, piemēram, 1551. gadā Maskavas pareizticības vadība paziņoja, ka bārdas noskūšana ir smags grēks, jo šis “latīņu paradums ir tāds noziegums, ko pat mocekļu nāve nevar atsvērt”.¹⁵

Vairāki uniātisma piekritēji, aizstāvēt savu ticību un tās piekritējus, gāja bojā mocekļa nāvē. Pieminēsim tikai vienu – Polockas arhibīskapu Jozafatu Kunceviču (1580–1623). Starp citu, Latvijas uniāti līdz pat 19. gs. bija pakļauti tieši Polockas bīskapijai. Viņš gan rakstīja, gan sprediķoja par nepieciešamību atjaunot Rietumu un Austrumu baznīcas vienotību. Šai idejai viņam izdevās pievērst ļoti daudzus Baltkrievijā. 1624. gadā Josafata pretinieki, nosaucot viņu par pareizticības nodevēju, Vitebskā arhibīskapu zvēriski nogalināja.¹⁶

Bagātīgs ar uniātu, tai skaitā Baltkrievijas uniātu, vēsturi saistīto materiālu apkopojums atrodams rakstu krājumā “Ūnija dokumentos” (“Уния в документах”, 1997), kā arī pareizticīgo mācītāja Konstantīna Znosko (1865–1943) apcerējumā “Baznīcas ūnijas vēsturisks apcerējums”.¹⁷

¹³ *Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-западного края.* Научное издание. Серия “Scriptor universitatis” (Минск: Издательский центр БГУ, 2004), 190.

¹⁴ *Верхнее Поднепровье и Белоруссия.* Сост. В. П. Семёнов (Минск: Белорусская Энциклопедия, 2006), 56.

¹⁵ *Из истории униатской церкви* (Гомель: СОЗХ, 1993), 17.

¹⁶ *Ibid.*, 29.

¹⁷ К. Зноско, *Исторический очерк церковной унии: Её происхождение и характер* (Варшава: Варшавская синодальная типография, 1933).

Uniāti Latvijas teritorijā

Konkrētu pētījumu par uniātisma vēsturi Latvijā nav daudz. Arheologi pētījuši Jēkabpils baznīcas un tām piederošās 17.–18. gs. kapsētas, tai skaitā uniātiem kādreiz piederīgās.¹⁸ Par uniātu darbību apkopojošus ziņojumus veidojuši 20. gs. 90. gad os atjaunotās uniātu baznīcas pārstāvji.¹⁹

Latvijā uniātu darbība bijusi aktīva divos novados – Augškurzemē, t. i., bijušajā Plūkstes apriņķī, Jēkabpilī, kā arī Latgalē, īpaši Ludzas rajonā, bet arī Piedrujā, Daugavpilī, Rēzeknē. Līdz 1839. gadam, kad uniātus aizliedza, Latvijas teritorijā darbojās ap 20 uniātu baznīcu. Kurzemes guberņā, resp., Plūkstes apriņķī, bija apmēram 4000 uniātu draudzēm piederīgo, Latgales pusē apmēram 6000.²⁰ Uniātu ticības izplatīšanās Latvijā tiek skaidrota ar baltkrievu, ukraiņu, Krievijas grieķu katoļu bēgšanu no reliģiskajām vajāšanām: “17. gs. vidū [...] notika karš starp Poliju–Lietuvu un Maskavu. Bēgot no vajāšanām un pametot to teritorijas daļu, kas nonāca Maskavas rokās, Kurzemes hercogistē un Inflantijā (Latgalē) parādījās uniāti [...] 17. gs. vidū Kurzemē ierodas baziliāņu mūki no Viļņas un nodibina klosterus Plūkstē un Jēkabpilī.”²¹

Uniātu vēsture Latvijā lielās līnijās ir līdzīga tai Baltkrievijā un Ukrainā. Uniāti bija pilnībā atkarīgi no Krievijas caru ikreizējās nostājas. Katrīna II 1780. gadā izdeva pavēli, ar kuru uniātiem bija labprātīgi jāpāriet pareizticībā vai katoļticībā. Labprātība tā bija tikai teorētiski, reāli “Katrīnas II valdīšanas laikā ar varu pareizticībā tika pārkrustīti vairāk par 3 miljoniem uniātu. Pēc tam visas uniātu eparhijas, atskaitot

¹⁸ Vitolds Muižnieks et al., *Jēkabpils 17.–18. gadsimta iedzīvotāji (pēc arheoloģisko un bioarheoloģisko pētījumu rezultātiem)*. Pieejams: http://www.lv.lv/lv/LVIZ_2013_files/3numurs/V_Muiznieks_A_Engizere_G_Zarina_V_Rudovica_Jekabpils%20_%20LVIZ_2013_3.pdf (skatīts 05.05.2017.).

¹⁹ Ф. Пленне, *Католики византийско-славянской традиции*. Pieejams: <http://www.griekukatoli.narod.ru/index13.html> (skatīts 05.05.2017.); A. Priede, *Katoliskās Baznīcas ritu bagātība*. Pieejams: <http://www.kbvestnesis.lv/index.php/garigai-dzivei/lasitajs-jauta/1508-kbrbl> (skatīts 05.05.2017.).

²⁰ Ibid.

²¹ *Исторические заметки о пути к Братству Святого Иоанна Предтечи Господня*. Pieejams: <http://fsspx-fsipd.lv/ru/fsipd/2016-01-02-13-05-17> (skatīts 05.05.2017.).

Baltkrievijas (Polockas), tika likvidētas”.²² Latgalē šajā laikā pārsvarā tomēr pārgāja katoļticībā, ne pareizticībā. Katrinas II pēctecis Pāvels I deva uniātiem pilnu brīvību, un uniātu rindas atkal jūtami pieauga. Nākot 1825. gadā pie varas Nikolajam I, uniātu vajāšanas atsākās no jauna: “1834. gadā no uniātu baznīcām tika izņemtas visas viņu dievlūgšanas grāmatas un tika pavēlēts turpmāk lūgties pēc pareizticīgo grāmatām [...] Uniātu mācītājus, kas atteicās pāriet pareizticībā, saslēgtus važās, aizdina uz Sibīriju.”²³

Aleksandra II valdīšanas laikā uniātu vajāšanas turpinājās. Tie, kas nevēlējās pāriet pareizticībā, glābās, labprātīgi pārceļoties uz dzīvi Sibīrijā vai uz Krievijas vidieni. “Viņu vietas tika aizpildītas ar krievu kolonistiem.”²⁴

Nav nejaušība, ka Latgalē, tāpat kā Ukrainā un Baltkrievijā, vairums baznīcu, kas kādreiz piederējušas uniātiem, pēc tam nonākušas pareizticīgo pārziņā. Pareizticīgo baznīca, iespējams, tāpēc, ka tā gandrīz pie visām varām ir bijusi par ciešu sadarbību ar varas struktūrām un tiekusies pati piedalīties prātu pārvaldīšanā, pret uniātiem bijusi labākajā gadījumā rezervēta.²⁵ Savukārt katoļiem sadarbība ar uniātiem pārsvarā ir bijusi auglīga un savstarpējā tolerancē veidota.²⁶

Tikai neatkarīgās Latvijas laikā uniātu darbība atjaunojās.²⁷ Savu palīdzīgo roku, īpaši Baltkrievijas uniātu darbībā, pielika katoļu mācītājs Boļeslavs Sloškāns.²⁸ Arī pēc kara, atrodoties trimdā Beļģijā, viņš palīdzēja uniātiem. 1952. gadā pāvests Pījs XII Sloškānu iecēla par apustulisko vizitoru trimdā

²² *Из истории униатской церкви*, 41.

²³ *Ibid.*, 42.

²⁴ *Ibid.*, 43.

²⁵ George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou, ed., *Orthodox Constructions of the West* (New York, Fordham University Press, 2013), 35.

²⁶ *Ibid.*, 28–29.

²⁷ *Приходы и общины Белорусской греко-католической церкви*. Pieejams: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-uniate-belprihodi.html> (skatīts 01.05.2017.).

²⁸ Ф. Пленне, *Католики византийско-славянской традиции*. Pieejams: <http://www.griekukatoli.narod.ru/index13.html> (skatīts 05.05.2017.); П. Колупаев, *Российская католическая церковь византийского обряда*. Pieejams: <http://www.rkcv.ru/node/390> (skatīts 05.05.2017.).

dzīvojošiem baltkrieviem un krieviem. Viņš šo pienākumu pildīja līdz 1959. gadam.²⁹

Nozīmīga loma uniātu darbības uzturēšanā bija arī katoļu marijāņu tēvam Bronislavam Valpitram (1899–1976), kas bija birituālists, varbūt tieši tāpēc 1939. gadā viņam tika uzticēta uniātu garīgā aprūpe Daugavpilī (tagadējā Svētā Pētera Katoļu baznīcā; Jaunavas bezvainīgās ieņemšanas baznīcā) un Rīgā pie Sāpju Dievmātes baznīcas. Atjaunotajā Daugavpils uniātu draudzē viņš īsā laikā apvienoja ap 2000 ticīgo. 1948. gadā viņš tika notiesāts uz 25 gadiem ieslodzījumā, līdz 1956. gadam bija Sibīrijā. Atgriezies no Sibīrijas, viņš turpināja kalpot nomaļās katoļu draudzēs, jo par nekādu uniātismu padomju laikā vairs nevarēja būt ne runas.³⁰

Pašlaik Latgalē uniātu draudze darbojas Daugavpils Grīvā – 2005. gadā iesvētītā Grieķu katoļu draudzes kapelā, kurā kalpo draudzes priesteris Konstantīns Markovs. 20. gs. 90. gados bija atjaunota arī Ludzā un Rēzeknē, bet vairs nedarbojas.

Uniātu baznīca 17.–18. gs. piedzīvoja uzplaukumu Augšzemē – bijušajā Ilūkstes apriņķī ar grāfu Zībergu labvēlību. Augšzemē līdz 1839. gadam, kad uniāti varmācīgi tika iekļauti Pareizticīgo baznīcas sastāvā, pastāvēja deviņas uniātu baznīcas un divi klosteri (Ilūkstē un Jēkabpilī). Jēkabpilī uniāti ieņākuši pēc pilsētas dibināšanas 17. gs. beigās vai – pēc citām ziņām – 18. gs. pirmajā pusē.

Kurzemes un Zemgales hercogistes laikā 18. gs. uniāti bija Kaplavā, Červonkā, Jakubovā, Salienā, Fabianovā. 19. gs. sākumā Grieķu katoļu baznīca tika uzcelta arī Skrudalienā un Kščevā: “Tā kā visas draudzes (atskaitot to, kas Jēkabpilī) atrodās Kurzemes guberņas Ilūkstes apriņķī, tad bieži šo apriņķi dēvēja par uniātu pusi.”³¹

Latgale tika pakļauta Krievijai 1772. gadā pēc Polijas sadalīšanas, savukārt Kurzeme nonāca Krievijas sastāvā 1795. gadā. Kā vienā, tā otrā gadījumā Latgalē uniātus pakļāva vajāšanām

²⁹ *Иерархия литургических церквей: Белорусская Греко-католическая церковь*. Pieejams: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-uniate-bgkc.html> (skatīts 05.05.2017.).

³⁰ *Marijāņu kongregācija: tēvs Bronislavs Valpitrs MIC (1899–1976)*. Pieejams: <http://www.mariani.lv/personas/t-bronislavs-valpitrs/> (skatīts 05.05.2017.).

³¹ Ф. Пленне, *Католики византийско-славянской традиции*. Pieejams: <http://www.griekukatoli.narod.ru/index13.html> (skatīts 05.05.2017.).

ar to atšķirību, ka Ilūkstes apriņķa uniātus represijas skāra 20 gadus vēlāk. Kad cara valdība aizliedza uniātus, viņi pārsvarā pārgāja katoļticībā. Tā 1836. gadā no 880 Salienu uniātu draudzes locekļiem puse pārgāja katoļos.

2016. gada vasarā tieši šajos pagastos iznāca būt folkloras ekspedīcijā Daugavpils novada Salienu, Vecsalienu, Skrudalienas un Demenes pagastā, t. i., vietās, kur kādreiz bija spēcīga uniātu reliģiskā darbība. Tagad diemžēl tur ne tikai vairs nav uniātu baznīcu (tās savā laikā atdotas vai nu katoļiem, vai pareizticīgajiem), bet nav arī atmiņu par piederību pie šīs baznīcas. Uniātu baznīcas darbība toties ir atjaunota Rīgā. Pirms trim gadiem no Ukrainas atbraukušais mācītājs Romans Sapužaks ir iecelts par Rīgas Mūsu Kunga Jēzus Kristus Apskaidrošanās grieķu katoļu draudzes prāvestu. Baznīca ir Rīgas Sāpju Dievmātes baznīcas sānu kapelā. Mācītājs pa šo nelielo laiku iemācījies latviešu valodu, iejuties Latvijas vidē, vada dievkalpojumus ukraiņu un baltkrievu valodā.

Atceršanās nepieciešamība

Starp uniātiem Baltkrievijā aktīvākie bijuši un joprojām ir inteligences pārstāvji, arī tā tautas daļa, kas ikdienā lieto baltkrievu valodu. Ar uniātismu saistīti ievērojamie 20. gs. baltkrievu rakstnieki Vasiļs Bikavs, Rigors Boroduļins, dramaturgs Aleksejs Dudarevs, dzejnieks un vēsturnieks Vladimirs Orlovs.³²

Uniātisma apzināšana baltkrieviem nozīmē arī savu nacionālo sakņu un vēstures apzināšanu: “Zināmā mērā līdzīgu situāciju var novērot vēl tikai Ukrainā. Taču šai analogijai ir arī būtisks ierobežojums: Ukrainā uniātisms pastāv gan kā baznīca, gan kā ideja, Baltkrievijā – praktiski tikai kā ideja.”³³

2016. gadā Baltkrievijas presē parādījās ziņa, ka Grodņā gatavojas atvērt Uniātu baznīcas vēstures muzeju. Grodņas Grieķu katoļu baznīcas mācītājs Andrejs Krots šī muzeja nozīmi formulēja šādi: “Mēs muzeju veidojam tāpēc, lai saglabātu un popularizētu mūsu mantojumu. Lai ļaudis zinātu, ka tāda

³² К. Гунев, *Белорусская греко-католическая церковь в 1989–2014 годах*. Pieejams: <https://www.kazedu.kz/referat/201405> (skatīts 05.01.2017.).

³³ А. Киштымов, *Униатство и белорусская национальная идея: от Кастуся Калиновского до наших дней*. Pieejams: <http://www.istpravda.ru/bel/digest/1585/> (skatīts 05.01.2017.).

baznīca ir eksistējusi. Lai zinātu, kādu ieguldījumu tā devusi baltkrievu kultūrā, ka tā nav nekāda sekta, kas parādījusies pēc PSRS sabrukuma, bet baznīca ar savu tradīciju, kura nekad nav pārtrūkusi pat tajos laikos, kad bija oficiāli aizliegta.”³⁴

Poļu muižnieki turējušies pie katoļticības un savu skatu pārsvarā vērsuši Rietumu kultūras un civilizācijas virzienā. Arī latgaliešu zemnieki palikuši uzticīgi Romas katoļticībai. Sarežģītāka situācija bijusi Baltkrievijā un Ukrainā, arī Krievijas Eiropas daļā (Novgorodas, Smoļenskas, Pleskavas apgabālā). Būdami lielā mērā atkarīgi no Maskavas varas, šo apgabalu ļaudis bija spiesti mainīt ticību ne reizi vien.³⁵ Zemniekiem grieķu katoļu piederība, kā var spriest no dažādiem avotiem, tomēr bija tuvāka par pareizticību (ko uzspieda ar varu no augšas) un kaut vai baznīcas valodas dēļ saprotamāka nekā pareizticība. Uniāti ne tik stingras baznīcas virsvadības kontroles dēļ uzsūca arī krietnu daļu no pagāniskajiem ticējumiem un paražām.

Grieķu katoļu unikalitāte ir arī tajā apstākļi, ka viņi vienlaikus skatās divos virzienos: gan uz Rietumiem, gan uz Austrumiem. Ņemot vērā vēl arī to, ka liela daļa uniātu dzīvoja robežzonās – sākumā starp Polijas–Lietuvas un Maskavas, vēlāk etniskā ziņā raiba sastāva teritorijā jau Krievijas impērijā –, viņi izkopa spējas izdzīvot gan fiziski, gan garīgi. Tiesa, līdz 20. gs. beigām cīņas spara – ar retiem izņēmumiem – pietrūka, jo pārāk ilgas un smagas bija bijušas padomju laika represijas. 90. gados, atjaunojoties bijušo padomju republiku neatkarībai un augot patstāvībai, lēnām sāka atdzimt arī uniātu kustība. Visspēcīgāk Ukrainā (īpaši Rietumukrainā), vājāk Baltkrievijā, tikko samanāmi Latvijā. Pēdējā dominējošā ietekme ir katoļiem, luterāņiem, pareizticīgajiem, daļēji arī baptistiem un vec ticībniekiem. Garīgās ietekmes teritorija Latvijā, atjaunojoties neatkarībai, jau bija sadalīta, uniātiem bija grūti atrast savu nišu un piekritējus.

³⁴ П. Валиш, *Чтобы не думали что мы – секта. В Гродно создают музей белорусской униатской церкви*. Pieejams: <http://belsat.eu/ru/news/chtoby-ne-dumali-hto-my-sekta-v-grodno-sozdayut-muzej-belorusskoj-uniatskoj-tserkvi/> (skatīts 05.01.2017.)

³⁵ С. Г. Козлов-Стругинский, *Греко-католическая церковь в регионе русско-белорусского пограничья (современные Псковская и Смоленская области) в конце 17 – первой трети 19 в. Попытка обобщения данных*. Pieejams: <http://www.smolensk.org/?p=900> (skatīts 05.01.2017.)

Summary

Insights into the Uniate Religious Movement

The current article provides reflections of the history of the Uniate Church in Ukraine and Belarus, as well as Latgale, the Eastern part of Latvia. Uniate movement in the Byelorussian and Ukrainian context is very much linked to defining their national roots and developing them further, at the same time looking towards the West. Uniates have been quite well spread also throughout Latgale (especially among Byelorussians), however, they were suppressed in the period of tsarism, as well as during the Soviet period. The 1990s saw the beginning of the Uniate movement revival. Consequently, several Uniate churches (in Daugavpils, Riga and other places) were established.

PESTĪŠANAS ARMIJAS DARBĪBAS TENDENCES LATVIJĀ 2007.–2017. GADĀ¹

Linda Plešauniece

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes absolvente

Pestīšanas armiju (turpmāk – PA) dēvē par starptautisku kristiešu reliģisko un labdarības kustību, kas organizēta un darbojas pēc militārā modeļa.² PA pieder pie kristīgās baznīcas protestantisma atzara.³ “Tās vēsts ir balstīta Bībelē. Tās kalpošanu motivē Dieva mīlestība. Tās misija ir sludināt Jēzus Kristus evaņģēliju un Viņa vārdā piepildīt cilvēku vajadzības bez diskriminācijas.”⁴ Tātad PA nodarbojas ar evaņģelizāciju un sociālās palīdzības sniegšanu, kas īpaši svarīgi Latvijas kontekstā, jo sociālā atstumtība ir plaši izplatīta parādība Latvijā 21. gs. sākumā.⁵

PA pārstāvjus 2016. gada Ziemassvētku laikā varēja manīt, stāvot pie kāda Rīgas lielveikala ieejas un vācot ziedojumus sociāli atstumtajiem. Bija pārsteidzoši redzēt PA ielās, drosmīgi

¹ Raksts veidots no sakārtotiem un rediģētiem izvilkumiem no autore maģistra darba (Linda Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs* (Rīga: Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte, 2017)).

² “Salvation Army”. Pieejams: <https://www.britannica.com/topic/Salvation-Army> (skatīts 20.01.2017.).

³ “Salvation Army”. Pieejams: http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/subdivisions/salvationarmy_1.shtml (skatīts 29.12.2016.).

⁴ “Starptautiskais misijas apliecinājums”. Pieejams: <http://pestisanasarmija.lv/ticiba-varidos-un-darbos/mes-ticam> (skatīts 10.12.2016.).

⁵ Vienam no sociālo atstumtību veidojošajiem faktoriem nabadzības riskam 2015. gadā pakļauti 21,8% iedzīvotāju. (“Nabadzības riskam Latvijā pakļauti 424 tūkstoši jeb 21,8% iedzīvotāju”. Pieejams: <http://www.csb.gov.lv/notikumi/nabadzibas-riskam-latvija-paklauti-424-tuksto-si-jeb-218-iedzivotaju-45823.html> (skatīts 02.03.2017)).

stāvēt publiskā vietā un aicinot ziedot. Līdz ar to radās jautājums, vai PA atgriezies pie agrīnajām darbības metodēm, jo atrašanās ārpus telpām bija raksturīga PA pirmsākumiem.

Latvijas Universitātes absolvente Agata Tunika bakalaura darbā 2006. gadā secināja, ka “mūsdienās Latvijā PA pārsvarā nodarbojas ar sociālās palīdzības sniegšanu, un evaņģelizācijas pasākumi ir ieguvuši otršķirīgu lomu”.⁶ PA dibinātāja **Viljama Būta** (*William Booth*) sākotnēji izvirzītie mērķi tiek realizēti tikai daļēji.⁷ Taču autore arī secina, ka laikā ap 2006. gadu PA noris reformas. Tās vadītājs vēlas atjaunot PA reliģisko identitāti, un PA iekšienē ir izveidojusies “pirmatnējo armijnieku” grupa, kuri vēlas atgriezties pie sākotnējām idejām.⁸ Šī raksta **mērķis** ir noskaidrot, vai šādi uzsāktais virziens ir turpinājies. Tiks apskatītas PA darbības metodes pēdējā desmitgadē, kā arī tas, kādā mērā PA Latvijā biedri/darbinieki pieder pie tradicionāli orientēto (atbalsta PA agrīnās idejas un darbības metodes) virziena.

PA darbojas piecās zonās pasaulē – Āfrikas, Amerikas/Karību, Eiropas, Dienvidāzijas, Austrumāzijas un Okeānijas. Zonas tālāk iedalās teritorijās, reģionos, divīzijās, korpusos un institūcijās. PA vada ģenerālis.⁹ PA ir 128 valstīs ar 13 826 korpusiem, 26 675 virsniekiem, 108 786 darbiniekiem, 1 435 533 kareivjiem, 156 842 civilbiedriem,¹⁰ 181 615 mūziķiem, 1 422 567 svētdienas skolas dalībniekiem, 440 bezpajumtnieku mītnēm, 182 mājām bērniem, 200 mājām pensionāriem, 95 patversmēm, 619 dienas aprūpes centriem u. c.¹¹

PA teoloģija sakņojas arminiānismā.¹² Tā ir mācība, kas uzsver žēlastības universālismu un brīvo gribu, noliedzot predestināciju. Jēzus Kristus ir miris par visiem cilvēkiem, ne tikai

⁶ Agata Tunika, *Pestīšanas armijas darbības metodes pirmskara Latvijā un mūsdienās. Bakalaura darbs* (Rīga: Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte, 2006), 50. lpp.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 34. lpp.

⁹ “Vēsture”. Pieejams: <http://pestisanasarmija.lv/par-mums-2/vesture> (skatīts 03.02.2017.).

¹⁰ Civilbiedriem ir zemākas prasības nekā kareivjiem – autore piebilde.

¹¹ “Statistics 01.01.2015”. Pieejams: <http://www.salvationarmy.org/ihq/statistics> (skatīts 10.03.2017.).

¹² Sinclair B. Ferguson and David F. Wright, *New Dictionary of Theology* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1988), 611.

par izredzētajiem.¹³ PA teoloģija ir arī metodisma ietekmēta – īpaši attiecībā uz mācību par svēttapšanu un brīvās gribas nozīmīgumu.¹⁴ PA doktrīnu ietekmēja arī Čārlza Grandisona Finneja (*Charles Grandison Finney*) teoloģija.¹⁵ Šī teoloģija bija evaņģēlistiska, uzsverot veselo saprātu un cilvēka iedzimto spēju sevi mainīt.¹⁶ Taču doktrināliem jautājumiem nebija tik nozīmīga loma attiecībā uz PA, jo Būts uzskatīja, ka dogmatiskie strīdi atņem enerģiju kam daudz svarīgākam. Un tomēr 1878. gadā tika izveidota doktrinālā bāze.¹⁷ PA doktrīna iekļauj pamatprincipus, kas kopīgi lielākajai daļai protestantu evaņģēliskajām konfesijām.¹⁸ PA doktrīnu dēvē par “metodismu bez sakramentiem”.¹⁹

Pestīšanas armijas vēsture un attīstība pasaulē

PA pirmsākumi saistāmi ar Viljamu Būtu (1829–1912) un viņa sievu Katrīnu Būtu (*Catherine Booth*) (1829–1890), kuri uzsāka evaņģelizāciju un palīdzības darbu starp pašiem nabadzīgākajiem Londonas strādnieku šķiras rajonos.²⁰ 1865. gadā Būts sāka sludināt evaņģēliju teltī Vaitčapelā. Viņš izveidoja domubiedru grupu, lai pievērstu evaņģēlijam cilvēkus, kuriem nebija ieradums apmeklēt dievnamus.²¹ Darbs tika organizēts pēc Džona Veslija (*John Wesley*) metodēm. Tomēr divpadsmit gadus ilgā evaņģelizācijas pieredze pārliecināja evaņģēlistus, ka ir nepieciešama spēcīgāka organizācija.²² Tāpēc Būts misiju

¹³ Ilmārs Hiršs un Sīgita Hirša, “Reliģisko terminu vārdnīca”. Pieejams: <http://hirss.lv/wp-content/uploads/2015/02/religisko-terminu-vardnica.pdf> (skatīts 21.01.2017).

¹⁴ Hallgeir Elstad, “Almost everything is unusual and indescribably eccentric,” *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* (2016): 3.

¹⁵ Charles A. Briggs, “The Salvation Army,” *The North American Review*, Vol. 159, No. 457 (Dec. 1894): 704.

¹⁶ “Charles Grandison Finney”. Pieejams: <https://www.britannica.com/biography/Charles-Grandison-Finney> (skatīts 10.12.2016.).

¹⁷ Hallgeir Elstad, op. cit., 3.

¹⁸ “Salvation Army”. Pieejams: <https://www.britannica.com/topic/Salvation-Army> (skatīts 20.01.2017.).

¹⁹ William J. Whalen, “Salvation Army: what’s the story behind the kettles and drums?” *U.S. Catholic* (Dec. 1992): 37.

²⁰ Hallgeir Elstad, op. cit., 3.

²¹ Sinclair B. Ferguson and David F. Wright, op. cit., 611.

²² Charles A. Briggs, op. cit., 699.

1878. gadā pārveido par daļēji militāru struktūru un nosauc par *Pestīšanas armiju*. Armijai bija jācīnās pret nabadzību un ar Kristu jāglābj pazudušie. Pēc reorganizācijas PA strauji izpletās visā pasaulē. Sākot ar 1888. gadu, tā bija pārstāvēta visos kontinentos.²³

Būta padotos dēvēja par leitnantiem, komisāriem, kapteiņiem, kadetiem, viņi valkāja armijas formas.²⁴ PA ziņu izdevums bija “Kara Sauciens”. Savukārt PA moto “Asinis un uguns” nozīmē pestīšanu caur Kristus asinīm un iedvesmu cīņai no Svētā Gara spēka.²⁵ PA izdeva arī reliģiskas grāmatas.²⁶ 1879. gadā dibināja PA mūzikas grupu, kas guva lielus panākumus.²⁷

Sākotnēji Būta mērķis bija tikai evaņģelizēt. Taču tad viņš saprata, ka nav jēga sludināt evaņģēliju cilvēkiem, kuru visa uzmanība koncentrēta uz cīņu saglabāt sevi dzīvus.²⁸ Tātad garīgi dvēseles pestīšanai jābūt kombinētai ar materiālo un fizisko palīdzību. To ilustrēja ar saukli “Zupa, ziepes un pestīšana”. Būta sociālā teorija, ko uzskatīja par radikālu, balstījās uz to, ka visiem cilvēkiem ir tiesības uz palīdzību.²⁹ Būta norādījums sekotājiem bija: “Ejiet pēc dvēselēm un pēc paša sliktākā!” Misija mērķēja uz zemākās šķiras cilvēkiem, kuri nebija saistīti ar parasto baznīcu.³⁰

Sociālais darbs bija nenovēršama attīstība laikā, kad sociālā atstumtība bija atvērta “brūce” britu sabiedrībai: PA cīnījās pret vergu tirdzniecību, izveidoja mītnes bezpajumtniekiem, zupas virtuves, bezdarbnieku un pazdušo personu biroju, mājas vientuļām mātēm. Notika darbs cietumos, kā arī tika

²³ Hallgeir Elstad, op. cit., 3–4.

²⁴ Rachel J. Tolen, “Colonizing and Transforming the Criminal Tribesman: The Salvation Army in British India,” *American Ethnologist*, Vol. 18, No. 1 (Feb. 1991): 114.

²⁵ Hallgeir Elstad, op. cit., 3.

²⁶ Charles A. Briggs, op. cit., 710.

²⁷ “Salvation Army”. Pieejams: http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/subdivisions/salvationarmy_1.shtml (skatīts 29.12.2016.).

²⁸ Nancy J. Davis and Robert V. Robinson, “Overcoming Movement Obstacles by the Religiously Orthodox: The Muslim Brotherhood in Egypt, Shas in Israel, Comunione e Liberazione in Italy, and the Salvation Army in the United States,” *American Journal of Sociology*, Vol. 114, No. 5 (March 2009): 1334.

²⁹ Hallgeir Elstad, op. cit., 4.

³⁰ Rachel J. Tolen, op. cit., 114.

nodrošināta medicīniskās palīdzības pieejamība daudzās vietās pasaulē.³¹ PA izglītoja cilvēkus kādā profesijā, nodarbināja rūpnīcās, fermās.³²

PA bija viena no pieaugošā skaita jaunajām kustībām, kas tika dibinātas 19. gs. beigās, lai sludinātu evaņģēliju neticīgajiem. Šo kustību rašanās liecināja par to, ka vidusmēra baznīcām neizdevās piedāvāt tādu reliģiskās pieredzes veidu, kādu vēlējās strādnieki.³³ Lielbritānijā šādas protestantu draudzes, kuras 19. gs. beigās atdalījās no Anglijas Baznīcas, sauc par nekonformistiem. Tās nebija apmierinātas ar Anglijas Baznīcas doktrīnām un darbību.³⁴ Kopumā PA ietilpa svētošanas kustībā.³⁵ Svēttapšanas teoloģijas saknes ir Veslija idejā par perfekcionismu, kas ir mērķis pilnīgiem kristiešiem. Dievs, kurš ir tik labs, lai piedotu grēkus, ir arī pietiekami labs, lai grēciniekus pārveidotu par svētajiem. Svētošanas kustība radās 19. gs. starp ASV protestantu baznīcām.³⁶ Tā bija kā reakcija pret tālaika urbanizācijas, industrializācijas un sekularizācijas procesiem. Tajā “apvienojās atmodas kustību emocionālisms, anglosakšu puritāņu striktā morāle un nepatika pret baznīcas hierarhiju”.³⁷

PA sludināja atturību no grēcīgas uzvedības, alkohola lietošanas. Tā vietā PA piedāvāja jaunus veidus, kā piedzīvot un izpaust reliģiozitāti. PA biedri uz skatuves dziedāja un lūdzās grēcinieku auditorijas priekšā. Skaļās sapulcēs “gan sievietes, gan vīrieši pielūdza Dievu ar saviem ķermeņiem un arī dvēselēm”. Radot nepatiku lielai daļai kristiešu sabiedrības, PA kombinēja darbaļaužu koncertzāļu kultūru ar reliģisku brīvības sapulču stilu – tas viss norisinājās ielās. PA regulāri devās

³¹ Sinclair B. Ferguson and David F. Wright, op. cit., 611.

³² Charles A. Briggs, op. cit., 708–709.

³³ Lillian Taiz, “Applying the Devil’s Works in a Holy Cause: Working-Class Popular Culture and the Salvation Army in the United States, 1879–1900,” *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, Vol. 7, No. 2 (1997): 197.

³⁴ “Nonconformists”. Pieejams: <https://www.britannica.com/topic/Nonconformists> (skatīts 29.12.2016.).

³⁵ Lillian Taiz, op. cit., 199.

³⁶ “Holiness movement”. Pieejams: <https://www.britannica.com/event/Holiness-movement> (skatīts 29.12.2016.).

³⁷ Valdis Tēraudkalns, *Jaunā reliģiozitāte 20. gadsimta Latvijā. Vasarsvētku kustība* (Rīga: N.I.M.S, 2003), 22. lpp.

parādēs, lai aicinātu cilvēkus uz sapulcēm.³⁸ Tā vēlējās “sakralizēt” laicīgo telpu.³⁹

Lai kļūtu par PA biedru, bija jāveic sarežģītas pārbaudes. Kareivjiem un virsniekiem bija jādzīvo vienkāršībā. Tāpat virsniekiem bija jābūt gataviem bieži mainīt savu darba vietu. PA izcēlās arī ar to, ka vadošos amatos nodarbināja sievietes.⁴⁰

Tātad PA drosmīgi evaņģelizēja zemākajos sabiedrības slāņos un mazināja sociālās atstumtības risku. Bet sākotnēji PA nodarbojās tikai ar evaņģelizāciju. Pakāpeniski PA attīstījās un tuvinājās 19. gs. beigu protestantu sociālā evaņģēlija kustībai, kas uzskatīja kristietību par kopienu, kurai ir morāls pienākums palīdzēt sociāli atstumtajiem garīgajā un ekonomiskajā ziņā.⁴¹ 20. gs. sākumā PA vienā kustībā apvienoja reliģisko un sociālo misiju.⁴² PA pievienojās jauni darbinieki, un sociālā misija ieguva publisku atzinību. Tas sākotnēji neapmierināja PA galvenos biedrus, kuri bija pievienojušies PA vairāk reliģisku iemeslu dēļ, tāpēc radās draudi par kustības šķelšanos.⁴³

PA sapulcēs sāka rādīt bildes un filmas, ielu parādēs, kas agrāk bija spontānas un skaļas, tagad nēsāja banerus, rādot PA veikto sociālo darbu. PA sāka mazāk koncentrēties uz ļaužu garīgajām vajadzībām un tā vietā koncentrējās uz viņu fiziskajām vajadzībām. Līdz ko tās tika apmierinātas, no ļaudīm tika gaidīta veiksmīga adaptācija tagad daudz mierīgākajām un pieklājīgākajām PA reliģiskajām izpausmēm.⁴⁴ 20. gs. vidū gandrīz nenorisinājās priekšnesumi ielās. PA virzīja tās garīgo enerģiju uz personāla saglabāšanu, nevis uz pestīšanas reklamēšanu masām.⁴⁵

Mūsdienās PA sauklis joprojām ir “Zupa, ziepes un pestīšana”.⁴⁶ Tomēr dažviet pasaulē sociālā palīdzība ir guvusi virsroku – piemēram, ASV un Lielbritānijā, kur PA veic valstiski

³⁸ Lillian Taiz, op. cit., 196–201.

³⁹ Nancy J. Davis and Robert V. Robinson, op. cit., 1305.

⁴⁰ Charles A. Briggs, op. cit., 700–703.

⁴¹ Nancy J. Davis and Robert V. Robinson, op. cit., 1305.

⁴² Lillian Taiz, op. cit., 212.

⁴³ Nancy J. Davis and Robert V. Robinson, op. cit., 1335.

⁴⁴ Lillian Taiz, op. cit., 212.

⁴⁵ Nancy J. Davis and Robert V. Robinson, op. cit., 1335.

⁴⁶ “Vēsture”. Pieejams: <http://pestisanasarmija.lv/par-mums-2/vesture> (skatīts 03.02.2017).

ļoti nozīmīgu darbu sociālās atstumtības mazināšanā.^{47, 48} Tādu amerikāņu, kuri uzskata ASV PA par baznīcu, ir maz. Tai ir atšķirīgas darbības metodes no pirmsākumiem – evaņģelizācija tiek veikta, izmantojot sociālās palīdzības misiju. PA reliģiskā misija vairāk ir saistoša tās galvenajiem biedriem.⁴⁹ Tiem, kuriem PA palīdz, nav pienākums apmeklēt PA pasākumus vai tai pievienoties. Daļa to dara, bet daudzi izrāda mazu interesi par PA reliģiskajiem principiem un izvēlas pievienoties kādai citai baznīcai.⁵⁰ Džons Hazards (*John W. Hazard*) 1993. gadā aptaujāja 382 ASV PA virsniekus – puse no tiem uzskatīja, ka evaņģēliskai un sociālai misijai jābūt vienlīdzīgām. Savukārt otra puse bija vienmērīgi sadalījusies jautājumā par to, kurai misijai jābūt prioritārai.⁵¹

Arī par Lielbritānijas PA primāro misiju kļuvusi sociālā palīdzība. Atšķirībā no laikiem, kad Būts piedāvāja “zupu, ziepes un pestīšanu”, tagad palīdzību sniedz, neko neprasot apmaiņā – PA vairs nepiedāvā pestīšanu. Tā joprojām cīnās pret atstumtību, taču neuzvar to “ar Kristu”. Tai ir daudz kopīga ar pirmsākumiem, taču evaņģelizācija vairs nav galamērķis. Ar klientu nodibina attiecības, kurās pastāv konversijas iespējamība, bet tas nav galvenais. Brīvdabas sapulces ir retas, samazinājies dievkalpojumu apmeklētāju skaits. PA ar labdarības pakalpojumiem, kurus vada profesionāli nodarbinātie, var šķīst kā nevalstiska organizācija. Taču darbinieku vidū ir arī tādi, kuri vēlas atgriezties pie drosmīgas evaņģelizācijas. Arī daži korpusi tiecas uz ārpusi – Regenta Halle atvērusi kafijas veikalu un joprojām svētdienās Oksfordas ielā muzicē pūtēju orķestris.⁵²

Attiecībā uz PA identitāti vairums sociologu uzskata PA par sektu⁵³. Tomēr ne tik daudzi uzskata PA par reliģisku kustību

⁴⁷ Nancy J. Davis and Robert V. Robinson, op. cit., 1318.

⁴⁸ Martin Fletcher, “The least, the last and the lost,” *New Statesman* (12–18 Jun. 2015): 36.

⁴⁹ Nancy J. Davis and Robert V. Robinson, op. cit., 1336.

⁵⁰ William J. Whalen, op. cit., 37.

⁵¹ Nancy J. Davis and Robert V. Robinson, op. cit., 1336.

⁵² Martin Fletcher, op. cit., 34–39.

⁵³ Sekta ir reliģiska grupa, kura atšķēlusies no valdošās baznīcas un kuras pārliecību un paražas uzskata par ekstrēmām un savādām. (“Sect”. Pieejams: <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/sect> (skatīts 19.05.2017)).

vai baznīcu.⁵⁴ Arī Rolands Robertsons (*Roland Robertson*) pētījuma rezultātā secināja, ka PA Lielbritānijā 20. gs. vidū ir autoritatīva sekta.⁵⁵ Taču jāpiekrīt Hazardam, ka, ievietojot PA šajā kategorijā, rodas kļūdaini iespaids, ka PA ir salīdzinoši “nekus-tīga” grupa, kas pasargāta no sociokulturālā konteksta ietekmes, kurā tā eksistē.⁵⁶ Hazards turpināja pētīt PA un secināja, ka PA ASV 20. gs. otrā pusē virzās tuvāk baznīcas⁵⁷ kategorijai, tajā pašā laikā saglabājot dažas sektantiskas iezīmes. Tā pielāgojas mainīgajām sociokulturālās vides izmaiņām tā, kā to nedarītu autoratīva sekta. Tomēr liela daļa PA virsnieku jautājumos par Bībeles nemaldīgumu, abortiem un homoseksuālismu ne pārāk pielāgojas apkārtējai videi.⁵⁸ Tātad var secināt, ka PA identitāte joprojām ir samērā neskaidra.

Abi autori pētīja arī PA piederīgos. Robertsons, pētot PA Lielbritānijā no dibināšanas līdz 1950. gadam, konstatēja, ka PA iekšienē manāms saspilējums, kas rodas, reaģējot uz izmaiņām PA doktrīnā, organizācijā un darbības metodēs. Arī Hazards secināja, ka 1993. gadā starp PA ASV virsniekiem pastāv sava veida saspilējums.⁵⁹ Hazards virzienus PA iekšienē definē par tradicionāli orientētiem un progresīvi orientētiem PA pārstāvjiem.⁶⁰ Šie virzieni atspoguļo PA esošo pozīciju uz

⁵⁴ John W. Hazzard, “Marching on the Margins: An Analysis of the Salvation Army in the United States,” *Review of Religious Research*, Vol. 40, No. 2 (Dec. 1998): 121.

⁵⁵ Autoratīvām sektām ir noteikta organizatoriskā struktūra un attiecības ar citām reliģiskām grupām, laicīgām autoritātēm, bet tās saglabā efektīvas robežas (fiziskās, ideoloģiskās vai simboliskās) starp viņiem pašiem un apdraudošo pasauli. (John W. Hazzard, op. cit., 121–122.)

⁵⁶ John W. Hazzard, op. cit., 122.

⁵⁷ Baznīca atšķiras no sektas, jo tā akceptē sociokulturālo vidi. Baznīcas reliģiskās normas ir samērā tuvas laicīgajām normām, taču sektas reliģiskās normas ir salīdzinoši tālu no laicīgajām normām. Tāpat baznīca ir iecietīgāka pret dažādām novirzēm no tās reliģiskajām normām. Ideālo sektu raksturo šādi – tai ir tik liels saspilējums ar sociokulturālo vidi, ka tās piederīgie kļūst par “nomedītām personām”. Savukārt ideālā baznīca tik ļoti identificējas ar sociokulturālo vidi, ka neeksistē nekāda saspilējuma starp šiem diviem. (John W. Hazzard, op. cit., 122.)

⁵⁸ John W. Hazzard, op. cit., 138.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ **Tradicionāli orientētie** ir uzticīgi konservatīvajai teoloģijai (bur-tiskam Bībeles skatījumam) un sociālajam konservatīvismam (zema iecietība pret homoseksualitāti, abortiem, feminismu). Viņi tic, ka PA primārā misija ir izglābt dvēseles (evanģelizācijas pārsvars pār sociālo

robežas starp konservatīvo un liberālo protestantu konfesiju. Hazarda pētījums rāda, ka šīs frontes PA iekšienē nav opozīcijā. Virsnieki, kuri sevi vairāk identificē ar vienu no šīm orientācijām, akceptē arī kādus aspektus no pretējās orientācijas. Rezultātā PA nepieredz iekšējo šķelšanos.⁶¹

Pestīšanas armija Latvijā

PA uzsāka darbību Latvijā 1923. gadā. Pirmo desmit gadu laikā Latvijā darbojās 17 korpusi, četri no tiem Rīgā. 1937. gadā PA strādāja 22 virsnieki. Rīgā bija atvērta māja 160 bezpajumtniekiem. Visos PA centros bija zupas virtuves un tika sniegta sociālā palīdzība. 1943. gada 14. septembrī nacisti pavēlēja pārtraukt PA darbību. Nākamos 50 gadus PA Latvijā darbojās slepus. PA darbību atjaunoja 1990. gada 18. novembrī.⁶²

Latvijas reģions ietilpst PA Zviedrijas–Latvijas teritorijā. PA Latvijā reģionālais vadītājs ir Roberts Tuftstremis (*Robert Tuftström*).⁶³ “Zviedrijas PA pārziņā ir saprast un nodrošināt organizācijas vajadzības Latvijā un kontrolēt paveikto.”⁶⁴ Tātad PA darbība Latvijā kādā mērā ir Zviedrijas PA ietekmēta. Latvijas Uzņēmumu reģistrā kā PA darbības mērķi minēti “Sludināt evaņģēliju; sekmēt kristīgās ticības izplatīšanu, kas tiek pausta Ticības Apliecinājumā, ko sludina, māca un kurai

misiju) un ka sociālās programmas, pirmkārt, tiek organizētas, lai vestu cilvēkus pie ticības. Tradicionāli orientētie ir pozitīvi attiecībā pret citiem konservatīviem evaņģelikāļiem un ir pilnībā akceptēti arī no viņu puses. Tradicionāli orientētie piedzīvo lielāku saspīlējumu mūsdienu sociokulturālajā vidē. **Progresīvi orientētie** meklē jaunas perspektīvas konservatīvajā teoloģijā – īpaši tādas, kas paziņotu par PA sociālajām pozīcijām mūsdienu sabiedrības mainīgo vajadzību apmierināšanā. Mazāk iespējams, ka viņi uztvers Biblii burtiski, kā arī viņi būs daudz iecietīgāki pret homoseksualitāti, abortiem, feminismu. Viņiem ir pozitīva attieksme pret sociāli liberālajiem evaņģelikāļiem. Progresīvi orientētie darbojas starp lielajām konfesijām. Viņi ir vairāk ekumēniski nekā tradicionālisti. Progresīvi orientētajiem daudz iespējamāk ir kāda augstākā izglītība, vai viņi kalpo daudz izglītotākā draudzē nekā tradicionālisti. (John W. Hazzard, op. cit., 138.)

⁶¹ John W. Hazzard, op. cit., 138.

⁶² “Vēsture”. Pieejams: <http://pestisanasarmija.lv/par-mums-2/vesture> (skatīts 03.02.2017.).

⁶³ Ibid.

⁶⁴ “Skangaļos krīzes vietas tukšas,” *Druva*, 26. sept. 2008. Pieejams: <http://edruva.lv/skangalos-krizes-vietas-tuksas/> (skatīts 04.02.2017.).

tic PA; veicināt reliģisko izglītību un labdarības darbus par svētību sabiedrībai un visai cilvēcei”.⁶⁵

PA pirmsākumos Latvijā bija dzīvi daži Būta sekotāji un PA darbību organizēja tā, kā to iecerējis dibinātājs. Galvenais uzdevums bija kareivju piesaiste, cilvēku pārliecināšana, ka tikai Dievs var viņus atpestīt. Notika brīvdabas sapulces, gājieni, koncerti, cilvēkus apmeklēja mājās, uzmeklēja sociāli atstumtos, muzikāli izglītoja kareivjus, kā arī izplatīja “Kara Saucieni”. Ar labdarības koncertu palīdzību guva finansējumu PA. Visus gājienu vadīja mūzika. PA darbojās uzbāzīgi un neatlaidīgi. Taču laika gaitā, mainoties apstākļiem un sabiedrībai, PA notika izmaiņas.⁶⁶

21. gs. sākumā PA ir attālinājusies no idejas, ka tai pašai jāiet pie sociāli atstumtajiem. Sabiedrību vairs nezaicina ar PA kareivju klātbūtni, skaļi uzstājoties sabiedriskās vietās un sludinot evaņģēliju. Brīvdabas sapulces un gājieni gandrīz vairs netiek rīkoti, mazinājusies arī muzicēšanas nozīme. Sākumā ar cilvēkiem iedraudzējas un tikai tad sludina labo vēsti. Šāda neuzbāzīga sludināšana mūsdienās esot efektīva. Agresīva pieeja vairs nedodot rezultātus. Tātad, mainoties sabiedrībai, mainījās arī evaņģelizācijas metodes. Tāpat viens no iemesliem, kāpēc notika pārmaiņas PA, ir, ka tā sāka justies ērti. Tā sāka vairāk rūpēties par savas draudzes locekļiem, bet misijas organizācijai ir jāiet ārā un “jāuzbrūk” ļaunumam.⁶⁷

2006. gadā PA galvenokārt sniedza sociālo palīdzību un evaņģelizācija noritēja caur to. Šāds evaņģelizācijas veids iedarbojas lēnāk un prasa vairāk pūļu nekā sludināšana sapulcē. Tomēr šeit svarīgi esot ne tikai, cik daudzi piesaistīti, bet gan cik daudziem palīdzēts. Evaņģelizācija nav vienīgais iemesls, kāpēc tiek palīdzēts. Kalpošana ir visu kristiešu pienākums. Tos, kuriem palīdz, aicina apmeklēt dievkalpojumu, taču, ja viņi izvēlas to nedarīt, palīdzība netiek liegta. PA neizdod nevienu avīzi, ziedojumu vākšana nav labi noorganizēta. Nenotiek reklamēšana ielās. Par PA ir informēti tikai tie, kuri tur meklē palīdzību vai kuriem ir interese. Daudzi izvēlas

⁶⁵ “Pestīšanas armija”. Pieejams: <http://company.lursoft.lv/pestisanas-armija/90000158170> (skatīts 01.02.2017.).

⁶⁶ Agata Tunika, op. cit., 29–50.

⁶⁷ Ibid., 28–50.

pasīvu dalību PA, nevēloties vai nespējot uzņemties atbildību kļūt par kareivjiem.⁶⁸

Pirmskara laikā primārā bija evaņģelizācija. Atjaunojot darbību Latvijā, sociālā palīdzība kādu laiku bija galvenais PA virziens. Ap 2006. gadu PA notiek reformas – vadītājs Henriks Andersens vēlas atjaunot PA reliģisko identitāti un PA ir izveidojusies grupa, kas vēlas atgriezties pie sākotnējām idejām un būt par kareivjiem, kuri karo pret ļaunumu jebkurā veidā. Viņi vēlas atsākt sludināšanu sabiedriskās vietās, apmeklēt cilvēkus mājās, piesaistīt ļaužu uzmanību ar pasākumiem un koncertiem.⁶⁹ Tālāk tiks noskaidrots, vai šis uzsāktais virziens ir turpinājies.

Darbības tendences 2007.–2017. gadā

PA 2017. gadā darbojas 20 vietās Latvijā. Rīgā joprojām ir galvenā mītne, arī korpusi, Apmācības un izglītības centrs, Dienas aprūpes centrs, Sociālās aprūpes centrs. PA korpusi atrodas visos Latvijas novados.⁷⁰ Draudzēs paralēli reliģiskajam darbam tiek veikts arī sociālais darbs – zupas virtuves un apģērba izdare. Sociālais darbs noris arī dažādās institūcijās.⁷¹

PA lielākoties apmeklē bezpajumtnieki, bērni un veci cilvēki. Piemēram, PA Liepājā 2008. gadā atbalstu saņēmuši vairāki tūkstoši liepājnieku – visvairāk cilvēku tur iegriežas dienās, kad ir dievkalpojums un pēc tam sadraudzības maltīte. “PA telpās var saņemt arī apģērbus, apavus, nomazgāties un izmazgāt drēbes, atteikts netiek nevienam, kas to lūdz.”⁷²

Katrā no PA korpusem vairākas reizes nedēļā paēdina apmēram 100 cilvēku dienā. 2012. gadā sadarbībā ar pašvaldībām un fondu “Ziedot.lv” PA izveidoja projektu “Kopgalds”, un rezultātā tika pasniegtas 84 718 pusdienas un 3811 pārtikas pakas.

⁶⁸ Agata Tunika, op. cit., 31–48.

⁶⁹ Ibid., 34.

⁷⁰ “Centri”. Pieejams: <http://pestisanasarmija.lv/par-mums-2/centri> (skatīts 03.02.2017.).

⁷¹ “Vēsture”. Pieejams: <http://pestisanasarmija.lv/par-mums-2/vesture> (skatīts 03.02.2017.).

⁷² Līvija Leine, “Armija, kas kalpo cilvēkiem,” *Kurzemes Vārds*, 2. janv. 2009. Pieejams: <https://www.liepajniekiem.lv/zinas/sabiedriba/armija-kas-kalpo-cilvekiem-24364> (skatīts 03.02.2017.).

Tāpat PA Ziemassvētkos rīko vakariņas sociāli atstumtajiem.⁷³ Zupas virtuvju apmeklētāju skaits dažos korpusos pieaug.⁷⁴ Uz zupas virtuvi var nākt ikviens.⁷⁵ PA atbalsta Latvijas un ārvalstu personas, uzņēmumi, organizācijas, PA korpusi citās valstīs (īpaši Zviedrijas PA), Eiropas Sociālais fonds, pašvaldības. Tāpat PA ir reliģiskās darbības un saimnieciskie ieņēmumi. PA, pateicoties ārvalstu ziedojumiem, palīdzējusi arī citām organizācijām un iestādēm.⁷⁶

PA darbinieki regulāri dodas mājas vizītēs – atnes ēdienu, palīdz iegādāties medikamentus, nokārtot nepieciešamos dokumentus, kā arī sniedz garīgu atbalstu.⁷⁷ Šādas vizītes bija raksturīgas arī PA darbības pirmsākumiem.

Kopumā secināms, ka PA veiktais sociālais darbs Latvijā joprojām ir ļoti nozīmīgs.

PA pirmsākumos lielu finansējuma daļu ieguva no sabiedrības, aktīvi aicinot to ziedot. Lai arī šobrīd šādi ziedojumi veido mazu daļu no ienākumiem, PA nedaudz ir tuvinājusies agrīnajām darbības metodēm, pulcējoties ārpus telpām un lūdzot cilvēkiem ziedot. 2016. gada decembrī norisinājās akcija “Ziemassvētku katliņš”, kad PA pulcējās pie lielveikaliem un aicināja cilvēkus ziedot. Akcijas laikā tika saziēti teju 5000 eiro, ko izlietoja Ziemassvētku pusdienās 13 zupas virtuvēs. “Labdarības zupas virtuves apmeklētāji varēja baudīt ne tikai bagātīgu svētku ēdienu, bet arī dzirdēt Dieva Vārdu.” Šo akciju 1891. gadā ASV aizsāka kapteinis Džozefs Makafijs.⁷⁸

PA Latvijā korpusu vadītājiem tāpat kā senatnē ik pa laikam jāmaina sava darba vieta. Piemēram, bijusi PA Liepājas

⁷³ “Gada pārskats 2012”. Pieejams: <http://pestisanasarmija.lv/wp-content/uploads/2013/08/GP-2012-lv-internetam.pdf> (skatīts 10.02.2017.).

⁷⁴ Elīna Arāja, “Jau 20 gadus rūpējas par tiem, kam klājas grūti,” *Iecavas ziņas*, 19. okt. 2012: 6. Pieejams: http://www.iecava.lv/upload/pasvaldiba/dokumenti/avize/2012_gads/iz_19-10-2012_web.pdf (skatīts 02.03.2017.).

⁷⁵ “Silta zupa aukstā dienā,” *Kurzemes Vārds*, 20. dec. 2013. Pieejams: <https://www.liepajniekiem.lv/zinas/sabiedriba/silta-zupa-auksta-diena-106818> (skatīts 05.02.2017.).

⁷⁶ “Gada pārskats 2012”, op. cit., “Gada pārskats 2013”. Pieejams: <http://pestisanasarmija.lv/wp-content/uploads/2014/06/web-LV-gada-par-skats-2013.pdf> (skatīts 10.02.2017.).

⁷⁷ “Gada pārskats 2012”, op. cit.

⁷⁸ “Katliņš 2016”. Pieejams: <http://pestisanasarmija.lv/?s=katli%C5%86%C5%A1&x=0&y=0> (skatīts 15.02.2017.).

korpusa vadītāja Velta Udarska ir no Rīgas. Viņa uz Liepāju pārcēlās PA norīkojumā.⁷⁹ 2012. gadā vidējā bruto mēnešalga PA darbiniekiem bija 365 lati (520 eiro).⁸⁰ Jau kopš organizācijas dibināšanas PA darbiniekiem bijis zems atalgojums.⁸¹ PA Latvijā savās rindās tāpat kā senāk nodarbina sievietes – arī vadošos amatos.⁸²

PA piedāvā arī izglītības iespējas un praktisko atbalstu. Pieejams plašs nodarbību klāsts – atsevišķos korpusos var apgūt angļu valodu, piedalīties aerobikas nodarbībās. Iecavas PA var apgūt viduslaiku zobenu cīņas mākslu, piedalīties mājsaimniecības pulciņos, kuros cilvēki iegūst jaunas zināšanas mājsaimniecības lietās. Visas nodarbības var brīvi apmeklēt bez kādām saistībām. Ne visi nodarbību apmeklētāji nāk arī uz dievkalpojumiem.⁸³ Tāpat tas ir PA ASV un Lielbritānijā.⁸⁴

PA rīko arī izglītojošus kursus par psihoaktīvo vielu atkarību.⁸⁵ Dienas centrā “Patvērums” bērni no riska ģimenēm var saņemt emocionālu, garīgu un praktisku atbalstu.⁸⁶ Savukārt Rīgā 2012. gadā atvēra māju, kur vīrieši ar atkarībām var uzturēties, mācīties un gūt spēcīgāku uzsākt sakārtotu dzīvi. 2012. gadā Liepājā uzsāka projektu “Dzīves prasmes: mājai, darbam un atpūtai” – cilvēkiem tika dota iespēja piedalīties nodarbībās par mājturību, juridiskajiem un sociālajiem jautājumiem, bērnu audzināšanu un kristīgām vērtībām.⁸⁷ Arī PA pirmsākumos tika uzsvērts izglītības, darba prasmju

⁷⁹ Kristīne Pastore, “Vieta, kur var sagaidīt zupu, ziepes un pestīšanu,” *Kurzemes Vārds*, 13. sept. 2007. Pieejams: <https://www.liepajniekiem.lv/zinas/sabiedriba/vieta-kur-var-sagaidit-zupu-ziepes-un-pestisanu-10705> (skatīts 02.02.2017.).

⁸⁰ “Gada pārskats 2012”, op. cit.

⁸¹ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 28. lpp.

⁸² “Par mums”. Pieejams: <http://pestisanasarmija.lv/par-mums-2/vaditaji> (skatīts 10.02.2017.).

⁸³ Elīna Arāja, op. cit, 6. lpp.

⁸⁴ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 29. lpp.

⁸⁵ “R/O Pestīšanas armijas organizētie papildpasākumi”. Pieejams: <http://pestisanasarmija.lv/archives/5031> (skatīts 05.03.2017.).

⁸⁶ “Dienas centrs bērniem ‘Patvērums’”. Pieejams: <http://pestisanasarmija.lv/par-mums-2/centri/dienas-centrs-berniem-patverums> (skatīts 05.03.2017.).

⁸⁷ “Gada pārskats 2012”, op. cit.

nozīmīgums, kā arī tika demonstrētas un par labām atzītas mājsaimniecības prasmes.⁸⁸

Taču, atšķirībā no tradicionālajām PA darbības metodēm, šo nodarbību un atbalsta galvenais mērķis ir nevis evaņģelizēt, bet palīdzēt cilvēkiem iemācīties parūpēties par sevi. Pestīšana ir otršķirīga. Identiski tas ir PA ASV un Lielbritānijā. Tomēr, lai arī Būts galvenokārt centās cilvēkus pievērst PA, zemākās šķiras izglītošana viņam bija ļoti svarīga. Un ar to PA nodarbojas arī mūsdienās.⁸⁹

PA piederīgie uzsver, ka Latvijā vēl daudz cilvēku nezina, kas ir PA, tāpēc nereti nākas saskarties ar attieksmi – atkal kāda sekta. “Tieši tādēļ esot svarīgi, lai cilvēki staigātu formas tērpos, lai apkārtējie tās iepazītu. Bet pats galvenais – lai ikviens zinātu, ka šiem cilvēkiem var uzticēties, ka viņiem var pastāstīt savas bēdas un arī saņemt palīdzību.”⁹⁰

PA pēdējā desmitgadē ir sākusi pulcēties arī ārpus telpām. 2011. gadā notika seši brīvdabas sievkalpojumi Rīgā un Daugavpilī.⁹¹ Savukārt 2012. gada 3. septembrī pie Liepājas Latviešu biedrības nama pulcējās PA pārstāvji no visiem korpusiem. Pasākuma laikā skanēja kristīgās dziesmas, kā arī PA pārstāvji stāstīja par savu ceļu pie Dieva.⁹² PA ir devusies arī ielu gājienos. Kad 2014. gada 18. oktobrī Bauskā atklāja PA jauno ēku, norisinājās gājiens no PA līdzšinējās ēkas Rīgas ielā uz jauno namu Plūdoņa ielā. Pie jaunā nama ļaudis noskaitīja lūgšanas, teica runas.⁹³

Tāpat PA ir sarīkojusi izklaides un muzikālus pasākumus ārpus telpām. Bet, atšķirībā no agrākajiem laikiem, tie nav tik skaļi un uzbāzīgi. Lai arī šo pasākumu skaits vēl ir minimāls, šādas aktivitātes nebija raksturīgas ap 2006. gadu. Piemēram,

⁸⁸ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 29. lpp.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Kristīne Pastore, “Vieta, kur var sagaidīt zupu, ziepes un pestīšanu,” op. cit.

⁹¹ Anna Žigajeva, “Kādu atbalstu cilvēkiem sniedz Pestīšanas armija?” *Latvijas Avīze*, 19. jūn. 2012. Pieejams: <http://www.la.lv/kadu-atbalstu-cilvekiem-sniedz-pestisanas-armija%E2%80%A9-2/> (skatīts 01.02.2017.).

⁹² Kristīne Pastore, “Pestīšanas armija iet pie cilvēkiem,” *Kurzemes Vārds*, 4. sept. 2012. Pieejams: <https://www.liepajniekiem.lv/zinas/sabiedriba/pestisanas-armija-iet-pie-cilvekiem-67502> (skatīts 01.02.2017.).

⁹³ Uldis Varnevičs, “Bauskā atklāj Pestīšanas armijas jauno ēku,” *Bauskas Dzīve*, 19. okt. 2014. Pieejams: <http://www.bauskaszive.lv/vietejas-zinas/bauska-atklaj-pestisanas-armijas-jauno-eku-118520> (skatīts 02.02.2017.).

2012. gada jūnijā PA rīkoja kongresu – PA piederīgie pulcējās uz dievkalpojumiem, brīvdabas sapulcēm un arī koncertiem. Kongresa laikā uzveda mūziklu “Kā sveizas, Caķej?”, kurā piedalījās bērni no visas Latvijas. Tajā pašā vasarā Sedā un Sarkanos brīvprātīgie no Zviedrijas, Ukrainas, Krievijas un Lielbritānijas rīkoja muzikālu dienas nometni bērniem. Savukārt 2012. gada rudenī PA sāka projektu “Mūzikla skola”. Bērni varēja piedalīties mūzikla tapšanā.⁹⁴ 2013. gada septembrī bērnu laukumā līdzās Liepājas PA korpusam viesojās kristīgo klaunu grupa no Talsiem. Demonstrējot priekšnesumus, viņi ar bērniem runāja par Dievu un kristīgām vērtībām. Bērniem un vecākiem priekšnesumi ļoti patika.⁹⁵

PA dažviet uzsākusi arī apkārtējās vides labiekārtošanu, sakopšanu. Piemēram, Liepājā 2010. gadā līdzās PA korpusam tika iekārtots rotaļlaukums, kurā var spēlēties visi apkārtnes bērni.⁹⁶ Tāpat Talkas dienas laikā 2016. gada aprīlī PA satīrīja Saldus Veides mežu.⁹⁷

Tomēr šādas publiskas aktivitātes ir salīdzinoši retas un PA joprojām lielākoties pulcējas telpās. Spilgts piemērs šādai attīstībai ir PA sapulču vietas Iecavā – pēc PA darbības atjaunošanas Latvijā PA sapulces notika Iecavas tirgus laukumā, vēlāk – internātpamatskolā, bet nu jau krietnu laiku PA pastāvīgā mājvieta ir nams Rīgas ielā 23.⁹⁸ Taču, atšķirībā no pētījuma par PA darbību līdz 2006. gadam, lai arī PA daudzās Latvijas pilsētās ir izveidojušies stabili korpusi, atsevišķos gadījumos PA pulcējas arī ārpus telpām – tas bija raksturīgi PA pirmsākumiem.

Tomēr PA joprojām (atšķirībā no ASV, Lielbritānijas)⁹⁹ neizdod nevienu ziņu izdevumu. Latvijas PA kopš 2011. gada darbojas sociālajā portālā “Twitter”, taču sekotāju skaits tai ir

⁹⁴ “Gada pārskats 2012”, op. cit.

⁹⁵ “Klauni stāsta par Dievu,” *Kurzemes Vārds*, 13. sept. 2013. Pieejams: <https://www.liepajniekiem.lv/aktiva-zona/klauni-stasta-par-dievu-100278> (skatīts 01.02.2017.).

⁹⁶ “Pestīšanas armija ierīko bērnu laukumu,” *Kurzemes Vārds*, 20. jūn. 2010. Pieejams: <https://www.liepajniekiem.lv/zinas/sabiedriba/pestisanas-armija-ieriko-bernu-laukumu-41848> (skatīts 01.02.2017.).

⁹⁷ “Saldū talkoja arī Pestīšanas armija”. Pieejams: <http://talkas.lv/old-site/?page=20189&article=3847> (skatīts 10.01.2017.).

⁹⁸ Elīna Arāja, op. cit., 6. lpp.

⁹⁹ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 90. lpp.

neliels.¹⁰⁰ Tāpat PA ir savs konts portālā “draugiem.lv”, bet arī tur sekotāju skaits ir ļoti neliels.¹⁰¹

To, kā attīstījusies PA sociālā un garīgā kalpošana, var secināt arī, salīdzinot statistikas datus par 2011. gadu,¹⁰² 2012. gadu,¹⁰³ 2013. gadu¹⁰⁴ un 2015. gadu¹⁰⁵. Korpusu un institūciju skaita ziņā vērojama pieauguma tendence. Lielā mērā palielināties izsniegto ēdiena porciju skaits, tātad PA joprojām aktīvi veic sociālo darbu. Tāpat nozīmīgs ir mājas vizīšu skaits, kas liecina, ka PA ir tuvinājusies agrīnajām darbības metodēm. Tiek apmeklētas arī slimnīcas un cietumi, bet apmeklējumu skaits ir neliels. Savukārt 2015. gadā nodrošināto nodarbību skaits bērniem ir ļoti liels (virs 14 000), kas liecina par PA piešķirto svarīgo nozīmi cilvēku izglītošanai.

Var secināt, ka PA Latvijā pēdējā desmitgadē tuvinājusies senajām darbības metodēm. Tā kļuvusi nedaudz publiskāka – tiek organizētas brīvdabas sapulces, muzikālie, izklaides pasākumi, vākti ziedojumi, apmeklēti cilvēki mājās. PA darbība joprojām ļoti balstās uz sociālo palīdzību, taču tiek veikta arī evaņģelizācijas misija – tā vairs nav tik otršķirīga.

Pestīšanas armijas biedru un darbinieku uzskati

2017. gada martā/aprīlī tika veikta PA Latvijā biedru/darbinieku aptauja. Iegūtie dati tika analizēti atbilstoši tradicionāli un progresīvi orientēto pārstāvju pazīmēm,¹⁰⁶ līdz ar to varēja

¹⁰⁰ “Pestīšanas armija”. Pieejams: https://twitter.com/PA_LV (skatīts 05.03.2017.).

¹⁰¹ “Pestīšanas armija”. Pieejams: <http://www.draugiem.lv/pestisanas-armija/> (skatīts 05.03.2017.).

¹⁰² Anna Žigajeva, op. cit.

¹⁰³ “Gada pārskats 2012”, op. cit.

¹⁰⁴ “Gada pārskats 2013”, op. cit.

¹⁰⁵ Lāsma Antoneviča, “Pestīšanas armija vāks līdzekļus siltām svētku pusdienām,” *Zemgales Ziņas*, 14. dec. 2016. Pieejams: <http://www.zz.lv/vietejas-zinas/jelgava/pestisanas-armija-vaks-lidzeklus-siltam-svetku-pusdienam-225579> (skatīts 03.03.2017.).

¹⁰⁶ Lai izveidotu pazīmju sarakstu, daļēji tika izmantots Hazarda abu virzienu raksturojums, kas papildināts ar citām literatūras apskatā iegūtajām atziņām. **Tradicionāli orientētie** biežāk izvēlas aktīvu dalību PA (vairāk ir biedri – kareivji, virsnieki). Viņiem var nebūt tik augsta izglītība. Viņu uzskati: galvenā PA misija ir evaņģelizācija, tikai Dievs var pārveidot cilvēku, nepieciešams skaļi runāt par evaņģēlija vēsti; jānoris aktīvai evaņģelizācijai ielās; jārīko brīvdabas sapulces, gājieni, koncerti;

secināt, kāda virziena PA pārstāvji šobrīd dominē Latvijā. Kā arī, izmantojot daļēji strukturēto intervijas metodi, tika intervēti trīs PA pārstāvji – reģionālā vadītāja vietniece Sāra Ilsters, personāla vadītāja Iveta Rasa, Bauskas korpusa vadītāja Velta Udarska.¹⁰⁷

Kopā aptaujāti 59 respondenti – 19 vīrieši un 40 sievietes. 2017. gadā PA Latvijā kopumā ir 164 kareivji, 24 virsnieki, 45 darbinieki, 171 civilbiedrs. Vidējais respondentu vecums ir 45 gadi. Gandrīz visi respondenti ir latvieši.¹⁰⁸ Sieviešu PA esot vairāk – īpaši draudzēs un sociālo darbinieku vidū. Tātad sievietēm, līdzīgi kā PA pirmsākumos, ir svarīga nozīme. Tāpat PA ir diezgan augsts vidējais vecums (īpaši korpusos) un gados jaunu darbinieku ir maz. Ir nostabilizējušies darbinieki, kuri strādā ilgus gadus. Taču jauniešiem izaugsmes dēļ esot nepieciešams pamēģināt arī kaut ko citu, tāpat daudzi, ekonomisku apsvērumu vadīti, aizceļo prom no mazpilsētām.¹⁰⁹

Pamatskolas un vidusskolas izglītība ir 66% respondentu, kuri varētu būt vairāk tradicionāli orientēti PA pārstāvji, jo viņiem var nebūt augstākās izglītības. Augstākā izglītība ir 34% respondentu. Tiem, kuri darbojas sociālajā līmenī institūcijās,

ziedojumu vākšanai jānoris arī sabiedriskās vietās; nepieciešama PA reklāma un literatūras izdošana; cilvēki jāapmeklē arī mājās; jāuzmeklē nabagie un slimie; formas valkāšana ir ļoti atbalstāma; svarīga loma mūzikai un kareivju muzikālajai izglītībai; PA jābūt drosmīgai; pilnīga uzticība Bībelei; homoseksuālisma, abortu neatbalstīšana; pozitīva attieksme pret kristīgām konfesijām, kurām ir līdzīga pārlicība. **Progresīvi orientētie** biežāk izvēlas pasīvu dalību PA (vairāk ir civilbiedri, brīvprātīgie). Viņiem var būt augstāka izglītība nekā tradicionāli orientētajiem. Viņu uzskati: sociālās misijas pārsvars pār evaņģelizāciju – sākumā cilvēkam jāpalīdz, bet pievēršanās ticībai ir viņa paša brīva izvēle; ļoti svarīgs ir sociālais taisnīgums; evaņģelizācijai nav jābūt uzbāzīgai; evaņģelizācija noris caur ekonomisko palīdzību; stratēģija ir iedraudzēties ar cilvēkiem, tikai tad evaņģelizēt; nav tik būtiski, lai PA pulcētos ārpus telpām, darbība var koncentrēties korpusos – cilvēki tiek gaidīti PA; reklāma un PA literatūras izdošana nav tik svarīgas; formas valkāšana nav tik būtiska; mūzikai nav tik svarīga nozīme; Bībele ne vienmēr jāuztver burtiski; lielāka iecietība pret homoseksuālismu, abortiem; pozitīva attieksme pret visām kristīgajām konfesijām. (L. Plešauņiece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 39. lpp.)

¹⁰⁷ L. Plešauņiece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 98.–118. lpp.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 40. lpp.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 40.–41. lpp.

nepieciešama izglītība sociālajā jomā. Korpusā cilvēki esot arī jāizglīto, bet tā ir cita veida izglītība – saprast klienta garīgo stāvokli, kā evaņģelizēt, uzrunāt cilvēkus uz ielām. Virsniekiem jābūt vismaz vidusskolas izglītībai. “Latvijā ir vairāki kursi PA piederīgajiem, sadarbojamies ar Latvijas Bībeles centru, kā arī mums pašiem ir sava skola, kuru es pašreiz vadu, kur māca vairāk par PA lietām,” piebilst S. Ilsters.¹¹⁰

Kā amatu PA liela daļa (44%) respondentu norādījuši “cits”. No tiem visbiežāk minēts “darbinieks”. 24% respondentu ir korpusu vadītāji, 15% – kareivji, 12% – civilbiedri, 5% – reģionālais vadītājs/vietnieki. Tradicionāli orientētie biežāk ir virsnieki un kareivji – izvēlas aktīvu dalību PA. Tādējādi tiem piederētu 44% respondentu (tajā skaitā, reģionālais vadītājs/vietnieki).¹¹¹

Liela daļa (80%) PA piederīgie ir lojāli savai draudzei, kalpojot tajā vairāk nekā 6 gadus – 10% darbojas PA kopš tās darbības atjaunošanas (26 gadus). Mazs ir jaunpievērsto skaits – 5% respondentu saistīti ar PA līdz 1 gadam. Arī PA ASV un Lielbritānijā ir maz jaunpievērsto. Intervētās uzsver, ka PA nav liela biedru mainība, īpaši tas attiecas uz mazpilsētām. S. Ilsters uzsver: “Kad ir kāds pulks ar cilvēkiem, mēs kļūstam apmierināti ar to – tagad mums ir draudze, mums nav nepieciešams skatīties ārā. Bet vispār tas ir bīstams moments. Mums nepieciešams atkal pie tā strādāt. Tas ir arī vadītāja pienākums, ka visu laiku cilvēkiem jāpasaka, ka mēs neesam šeit paši sev, bet mēs esam šeit visiem pārējiem cilvēkiem, kas vēl nav iekšā Jēzus valstībā.” I. Rasa piebilst: lai PA ar laiku neiznīktu, jāpiesaista jauni cilvēki. Strādājot tikai ar pašreizējiem darbiniekiem, nav izaugsmes. Attiecībā uz ilggadējiem biedriem viņa uzskata, ka “tie, kuri kādu posmu iztur, kas ir virs pieciem gadiem, tie arī paliek”.¹¹²

Lielākā daļa (63%) respondentu norādījuši, ka darbojas PA ik dienas. Tāpat 15% atzīmējuši, ka darbojas regulāri paralēli pamatdarbam.¹¹³

Vairāk nekā trešdaļa (35%) respondentu kļuvuši par PA dalībniekiem pēc PA pasākumu, dievkalpojumu apmeklēšanas.

¹¹⁰ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 41. lpp.

¹¹¹ Ibid., 42. lpp.

¹¹² Ibid., 42.–44. lpp.

¹¹³ Ibid., 44. lpp.

S. Ilsters uzskata, ka tas tomēr ir nepietiekami: “Vajag abus – gan aicināt tos, kuri mūs jau pazīst, bet mums arī vajag iet ārā, lai citi cilvēki var saprast, kas mēs esam. Ne tikai uzrunāt tos, kas nāk uz dievkalpojumu, bet arī cilvēkus uz ielas.” V. Udarska piebilst, ka cilvēkus uzrunā dziesmas. “Mums tā liturģija ir ļoti vienkārša. Ienākot draudzē, viss ir saprotams.” 12% pievienojušies PA pēc sociālās palīdzības saņemšanas. Arī šeit S. Ilsters vēlētos redzēt labāku rezultātu – sociālai palīdzībai un evaņģelizācijai ir “jāiet roku rokā”. Daudzi cilvēki, kuri saņem palīdzību, sajūt vēlmi atnākt uz dievkalpojumu. Cilvēkus aicina uz dievkalpojumu, taču viņus nepiespiež nākt. Arī V. Udarska pievienojusies PA pēc sociālās palīdzības saņemšanas. Viņa arī piebilst, ka atstumtie tiek aicināti uz dievkalpojumiem. “Viņi arī nāk. Pārtika vai tikai zupas šķīvis nevar cilvēkam visu atrisināt. Jābūt arī garīgajai palīdzībai.” 6% respondentu jau paaudzēs ir PA piederīgie. I. Rasa vēlētos izmaiņas darbinieku piesaistē: “Lai nav tā, ka darbiniekus izvēlas tikai no sava vidus, tad sanāk, ka gan darbinieki, gan biedri, viss ir viens.” Viņa arī uzsver, ka attiecībā uz pasākumiem PA jābūt atvērtākai plašākai publikai – ne tikai tiem, kuriem sniedz sociālo palīdzību un kuri ir PA draudzē.¹¹⁴

Pestīšanas armijas svarīgākā misija

Lielākā daļa (73%) respondentu uzskata, ka evaņģelizācijas un sociālā misija abas ir vienlīdz svarīgas. Šie pārstāvji isti nepieder ne pie vienas orientācijas. Un tomēr viņi atrodas tuvāk tradicionāli orientētajiem, jo uzsver abas misijas, kas ietvertas jau senajā PA sauklī. 17% uzskata, ka svarīgāka ir evaņģelizācijas misija (tradicionāli orientēti PA pārstāvji), savukārt 8% – svarīgāka ir sociālā misija (progresīvi orientēti PA pārstāvji).¹¹⁵

S. Ilsters norāda, ka “tam arī vajadzētu būt PA svarīgākajam, ka šīs misijas turpina būt kopā”. PA Latvijā šajā ziņā labi veicoties. I. Rasa, no vienas puses, piekrīt abu misiju vienlīdzīgajam svarīgumam, jo PA uzdevums ir glābt dvēseles, darīt par mācekļiem un palīdzēt cilvēkiem ciešanās. Taču, no otras

¹¹⁴ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 45.–47. lpp.

¹¹⁵ *Ibid.*, 48.–49. lpp.

puses, viņa arī piekrīt tiem, kas par svarīgāku uzskata evaņģelizāciju: “Kopainā evaņģelizācija ir svarīgāka, bet jāveic arī sociālā palīdzība, lai evaņģelizāciju varētu veikt.”¹¹⁶

Evaņģelizācijas nozīme

Lielākā daļa (74%) respondentu uzskata, ka evaņģelizācija ir būtiska. 32% atbildējuši, ka evaņģelizācijai ir ļoti liela nozīme, tikai Dievs var pārvērst cilvēkus. 3% uzskata, ka par evaņģēliju jārunā vēl pirms sociālās palīdzības. Kopā 35% respondentu ir tradicionāli orientēti. 39% uzskata, ka evaņģelizācijai jābūt neuzbāzīgai, ar cilvēku sākumā jāiedraudzējas. 24% – evaņģelizācija nav tik būtiska, galvenais ir palīdzēt, bet ticība ir katra paša izvēle. Kopā 63% ir progresīvi orientēti.¹¹⁷

S. Ilstera viedoklis par skaļu evaņģēlija sludināšanu ir, ka tas ir labi jāmaks. Svarīgi ir cilvēkus sajūst, saprast, kādā dzīves posmā viņi ir – nepaēdis cilvēks neko nevar dzirdēt. “Bet daži cilvēki jau šodien pat ir gatavi saņemt evaņģēlija vēstījumu, viņi jau kaut ko zina par to.” I. Rasa uzsver, ka evaņģēlijs jāreda ar piemēru: “Tie nevar būt tikai vārdi, bet tam ir jābūt dzīvesveidam.” Ar evaņģelizāciju ir jānodarbojas jau sociālās palīdzības laikā. “Lielākā daļa virsnieku, kuri vada korpusus, pēc savām dāvanām arī ir evaņģēlisti. Viņi ir tie, kuri runā un kuri uzsver to, ka nevar nodalīt sociālo darbu no evaņģelizācijas, jo ticība ir tā, kādēļ mēs to darām.” Un tādēļ PA nav “Sarkanais Krusts” vai cita labdarības organizācija. Arī pēdējie trīs PA vadītāji uzsverot, ka svarīgi neatdalīt sociālo darbu no evaņģelizācijas. I. Rasa uzskata, ka pēc tam, kad Latvijā tika atjaunota PA darbība, sociālā palīdzība noritēja kopā ar evaņģelizāciju, tad kaut kādā posmā sociālais darbs tika padarīts profesionālāks un nedaudz attālinātāks no evaņģelizācijas. Un tagad PA atkal esot tajā posmā, kad sociālais darbs ar evaņģelizāciju iet roku rokā. V. Udarska zupas virtuves laikā Bauskas PA atklāti runā par Dievu, lasa Rakstus, aizlūdž. “Jo neviens cits, kā tikai Dievs, nevar viņu dzīvi izmainīt.”¹¹⁸

¹¹⁶ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 49.–50. lpp.

¹¹⁷ *Ibid.*, 50. lpp.

¹¹⁸ *Ibid.*, 50.–51. lpp.

Pestīšanas armijas cīņas mērķis

73% respondentu uzskata, ka PA jācīnās gan par sociālo taisnīgumu, gan cilvēku pievēršanu Dievam. Šie respondenti īsti nepieder ne pie viena virziena, tomēr viņi ir tuvāk tradicionāli orientētiem, jo arī Būts cīnījās par šiem abiem (lielāks uzsvars gan bija uz evaņģelizāciju). 17% uzskata, ka PA būtu jācīnās tikai par cilvēku pievēršanu Dievam (tradicionāli orientētie). Savukārt 10% – PA jācīnās tikai par sociālo taisnīgumu (progresīvi orientētie).¹¹⁹

S. Ilsters uzskata, ka PA Latvijā, atšķirībā no PA Lielbritānijā, būtu jāpieaug līdz tam, lai cīnītos valsts līmenī. PA ir jābūt kopā ar cilvēkiem un jāuzdod viņiem jautājumi, kas liek domāt par sevi, Dievu, par Jēzu. S. Ilsters un I. Rasa uzskata, ka no cīņas par sociālo taisnīgumu nav atdalāma cīņa par cilvēku pievēršanu Dievam. V. Udarska piebilst, ka PA Latvijā nav tik aktīva: “Par kādām lietām mēs tikai domājam un redzam to netaisnību, bet, lai kaut ko mainītu, ir jābūt pietiekoši juridiski izglītotam.”¹²⁰

Brīvdabas sapulču/gājienu organizēšana

Jautājumā par PA brīvdabas sapulču un gājienu organizēšanu lielākā daļa (73%) respondentu ir tradicionāli orientēti – 32% uzskata, ka PA mūsdienās pilnīgi noteikti tie būtu jāorganizē, 41% – drīzāk būtu jāorganizē. 24% respondentu ir progresīvi orientēti – PA drīzāk nebūtu jāorganizē šādi pasākumi vai tam nav būtiskas nozīmes.¹²¹

S. Ilsters uzskata, ka PA darbībai jānotiek ārā. “PA būtu aktīvas jāorganizē brīvdabas sapulces Rīgā.” Tas gan esot liels darbs, nepieciešamas atļaujas, jāmaksā par apdrošināšanu. Ārpus Rīgas ir vieglāk – Liepā jebkurā mirklī var rīkot dievkalpojumus ārpus telpām, ko PA arī praktizē. Sabiedrībai par šādiem pasākumiem ir interese un pārsvarā pozitīva attieksme. Taču PA biedrus esot nepieciešams izglītot, kā runāt sabiedriskās vietās, kontaktēties ar cilvēkiem. I. Rasa piebilst, ka iziet

¹¹⁹ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 52. lpp.

¹²⁰ *Ibid.*, 52.–53. lpp.

¹²¹ *Ibid.*, 53.–54. lpp.

sabiedrībā ir arī uzdrošināšanās. Intervētās uzsver, ka šādu pasākumu skaits atkarīgs no reģionālajiem vadītājiem. PA reģionālais vadītājs (2009–2012) Pēteris Baranovskis bijis par šādām aktivitātēm. Tajā laikā Rīgā bija divi brīvdabas dievkalpojumi, gājiens ar pūtēju instrumentiem no Brīvības pieminekļa uz Lielo ģildi, kur norisinājās kongress, vasarās PA pulcējās Rīgā, Vērmanes dārzā. Liepājā notika brīvdabas PA vadītāju sapulce. “Ticīgi cilvēki no citām draudzēm mums teica paldies, ka esam izgājuši ārā,” atceras V. Udarska. Arī Saldū bija brīvdabas sapulce. PA pietrūkstot cilvēku, kas to organizē, tāpat PA Latvijā nav pūtēju orķestra, bet “sirdī vēlēšanās” ko šādu organizēt ir.¹²²

Koncertu sniegšana un aktīva evaņģelizācija sabiedriskās vietās

Jautājumos par koncertēšanu, aktīvu evaņģelizāciju sabiedriskās vietās lielākā daļa (73%) respondentu ir tradicionāli orientēti – 24% respondentu uzskata, ka PA mūsdienās ar to noteikti jānodarbojas, 49% – ar to drīzāk jānodarbojas. 22% respondentu ir progresīvi orientēti – ar to drīzāk nebūtu jānodarbojas vai tam nav būtiskas nozīmes.¹²³

S. Ilsters uzsver, ka mūzika ir liela daļa no PA ikdienas. Latvijā PA gan nav daudz mūziķu. 2017. gada septembrī PA rīkos mūzikas festivālu Rīgā – pārstāvji no korpusiem pulcēsies brīvdabas sapulcē vai koncertā un uzstāties ar kādu senu PA dziesmu. I. Rasa uzskata, ka koncertēt un evaņģelizēt ielās ir labi, bet tam nepieciešama uzdrošināšanās un muzikālas spējas, kas ir ne visiem virsniekiem. Muzikālākie PA biedri parasti tiek piesaistīti dalībai šādos pasākumos.¹²⁴

Tradicionālā mūzika un kareivju muzikālā izglītošana

Jautājumā par to, cik liela nozīme PA jāpiešķir tās tradicionālajai mūzikai, kareivju muzikālajai izglītošanai, arī lielākā daļa (65%) respondentu ir tradicionāli orientēti – 12% uzskata, ka tam jāpiešķir ļoti liela nozīme, bet 53% – samērā liela

¹²² L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 54.–55. lpp.

¹²³ Ibid., 56. lpp.

¹²⁴ Ibid., 56.–57. lpp.

nozīme. 30% ir progresīvi orientēti – tam nav jāpiešķir liela nozīme vai vispār nekāda nozīme.¹²⁵

S. Ilsters stāsta, ka PA ir dziesmu grāmata, bet daudz dziesmu viņi nedzied vecmodīgās melodijas dēļ. Vārdi esot labi, bet pavadošā mūzika būtu jāpārveido. Esot svarīgi, ka nepazūd senās dziesmas. “PA ir cīņas dziesmas, un, ja mēs tās pazaudējam, pazūd arī daļa no mūsu psiholoģijas. Šī vispār ir mūsu iekšējā cīņa – daži domā, ka vajag tikai tā vecmodīgi, tā ir armija, bet daži domā, ka nē, mums vajag būt mūsdienīgiem, nepieciešamas citas dziesmas.” I. Rasa piebilst, ka daži virsnieki dzied tikai senās dziesmas. Šīs dziesmas vajadzētu atdzīvināt. “Dažām ir tāds valša ritms, kas var šķist nemoderns. Bet vārdi, kas iepīti šajās dziesmās, ir ļoti dziļi, un tie spēj uzrunāt.” V. Udarska uzsver: “Kad PA biedri sanākam kopā, mēs vienmēr dziedam – dievkalpojums un arī citās sanāksšanās.” Muzicēšanas jautājums arī esot atkarīgs no reģionālā vadītāja. Bet cilvēki vēloties muzicēt. Bauskas PA ir koris. Liepājā ir notikusi atsevišķu PA piederīgo muzikālā izglītošana. Arī bērnu/jauniešu darbs šogad tiek koncentrēts uz muzikālo spēju attīstīšanu. Rīgas 1. korpusā izveidota bērnu pielūgsmes grupa. Bērniem Bauskas korpusā iegādāti mūzikas instrumenti.¹²⁶

Formas valkāšana

Jautājumā par formas valkāšanu lielākā daļa (87%) respondentu ir tradicionāli orientēti – 46% uzskata, ka formas valkāšanai ir ļoti liela nozīme, 41% – samērā liela. Tikai 8% respondentu ir progresīvi orientēti, uzskatot, ka formas valkāšanai nav pārāk lielas nozīmes.¹²⁷

S. Ilsters piekrīt, ka valkāt formu ir ļoti svarīgi, īpaši, lai atpazītu PA ārpusē. “Bet tad arī jābūt gataviem jautājumiem – tam, ka cilvēki prasis, ko jūs tieši pestījat.” Latvijā bija problēmas ar formām to dārguma, lielu izmēru neesamības dēļ. Šobrīd Zviedrijas PA ir atsūtījusi visu izmēru formas. I. Rasa uzskata, ka “tā ir liecība, uzdrošināšanās parādīt publiski, kam Tu tici, kam Tu pieder. Un tā ir atbildība rīkoties saskaņā ar

¹²⁵ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 57.–58. lpp.

¹²⁶ *Ibid.*, 57.–59. lpp.

¹²⁷ *Ibid.*, 59. lpp.

tām vērtībām”. Virsnieku pienākums ir valkāt formu. Ikdienā nav jānēsā pilnā forma, bet, piedaloties publiskos pasākumos vai vadot dievkalpojumus, tiek vilkta forma. Kareivji nēsājot formu retāk, parasti svētdienas dievkalpojumos. V. Udarska piebilst, ka formas valkāšana ir saruna par Dievu. “Mēs ārēji apliecinām, ka ticam Dievam. Un cilvēki jautā, kas tā par formu, un var izveidoties saruna.”¹²⁸

Cilvēku apmeklēšana mājās, sociāli atstumto uzmeklēšana

Jautājumos par cilvēku apmeklēšanu mājās, sociāli atstumto uzmeklēšanu gandrīz visi respondenti (96%) ir tradicionāli orientēti – 54% uzskata, ka tam ir ļoti liela nozīme, 42% – samērā liela. Tikai 4% respondentu ir progresīvi orientēti, uzskatot, ka tam nav pārāk lielas nozīmes.¹²⁹

S. Ilsters uzskata, ka mājas vizītes ir ļoti svarīgas – tā cilvēkus var labāk izprast. “Tad arī iepazīst ne tikai cilvēku, kuru apmeklē, bet redz arī apkārtējos kaimiņus, un dažreiz viņiem arī nepieciešama palīdzība.” Mājas vizītes ir sociālas un arī garīgas. Skatoties uz desmitgades periodu, tagad šīs mājas vizītes tiek veiktas apzinīgāk, to skaits varētu būt pieaudzis. V. Udarska piebilst, ka, lai ietu uz slimnīcām, ir nepieciešamas atļaujas, bet arī to nepieciešams darīt.¹³⁰

Ziedojumu vākšana sabiedriskās vietās, reklamēšana, armijas literatūras izdošana un izplatīšana

Jautājumos par to, vai PA jānodarbojas ar ziedojumu vākšanu sabiedrībā, reklamēšanu, PA literatūras izplatīšanu, lielākā daļa (81%) respondentu ir tradicionāli orientēti – 25% uzskata, ka ar to pilnīgi noteikti jānodarbojas, bet 56% – drīzāk jānodarbojas. 16% ir progresīvi orientēti – ar to drīzāk nebūtu vai nebūtu jānodarbojas.¹³¹

S. Ilsters uzskata, ka šajā virzienā jādarbojas vairāk. PA saņem finansējumu no Zviedrijas. Lai arī nākamajā desmitgadē

¹²⁸ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 59.–60. lpp.

¹²⁹ Ibid., 60. lpp.

¹³⁰ Ibid., 61. lpp.

¹³¹ Ibid., 61.–62. lpp.

tas nemazināsies, PA izdevumi paliek lielāki ar katru gadu, līdz ar to finansējums viņiem pašiem kaut kur jāgūst. Esot jāturpina akcija “Ziemassvētku katliņš”. “Šoziem mums bija izlikts baneris, uz kura bija rakstīts pagājušā gadā paveiktais. Mums arī bija sagatavoti bukleti, ko izdalīt interesentiem.” Cilvēki esot jāinformē par PA darbu. Tāpat viņa un PA vadītājs (Zviedrijā) uzskata, ka būtu atkal jāizdod “Kara Sauciens”. PA nav sabiedrisko attiecību darbinieks, tāpēc šajā jomā tik labi neveicoties. Savukārt I. Rasas secinājums par šo jomu desmitgades periodā ir – jo vairāk dara, jo vieglāk kļūst: “Ja ir lielāka atsaucība no iedzīvotājiem, tad ir arī vieglāk to darīt. Šajā jomā PA ir redzama izaugsme.” V. Udarska atzīst, ka PA Latvijā nav skaļa, bet piestrādājot pie sava tēla spodrināšanas. “Ar to būtu jānodarbojas, jo tas pievērš uzmanību. Ja Tu griezies pie cilvēkiem, un ja Tava motivācija ir patiesa, tad cilvēki Latvijā vēlas atbalstīt un ziedot.”¹³²

Pestīšanas armijas drosmīgums, karojot pret ļaunumu un nabadzību

Arī jautājumā par to, vai PA jābūt drosmīgai, karojot pret ļaunumu un nabadzību, lielākā daļa (95%) respondentu ir tradicionāli orientēti – 73% uzskata, ka PA tādai jābūt pilnīgi noteikti, 22% – PA drīzāk tādai jābūt. Tikai 5% pieder pie progresīvi orientētajiem – tam neesot nozīmes.¹³³

S. Ilsters uzskata, ka PA ir jābūt drosmīgai, bet viņa neziņot, cik drosmīga PA Latvijā patiesībā ir, jo tā pēc darbības atjaunošanas vēl ir jauna un meklē savu identitāti. “Cilvēkiem ir jāsaprot, kas viņi ir un kas viņiem ir jādara. Protams, vadītāja pienākumos ir rādīt, kādā virzienā mēs iesim. Es domāju, ka pašreizējais vadītājs Tuftstrens saprot, ka mums jābūt pazīstamākiem, ko var īstenot tikai tad, ja mēs ejam ārā sabiedrībā un cilvēki mūs redz. Arī ar iepriekšējo vadītāju mēs devāmies uz daudzām sabiedriskām vietām, vairāk augstākā līmenī.” I. Rasa piebilst: jo PA vairāk attīstās, kļūst labāk pazīstama cilvēkiem, vairāk cilvēku to pieņem, jo vieglāk ir arī cīnīties. “Desmitgades laikā šajā ziņā ir bijusi izaugsme.” V. Udarska

¹³² L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 62.–63. lpp.

¹³³ *Ibid.*, 63.–64. lpp.

uzskata, ka viņi ir drosmīgi un sava darba patrioti. “Tu nemaz nevari nebūt drosmīgs, jo katru dienu ir jāpalīdz cilvēkiem, un tā ir cīņa.”¹³⁴

Uzticamība Bībelei

Jautājumā par uzticamību Bībelei lielākā daļa (54%) respondentu pieder pie tradicionāli orientētajiem, visā pilnībā uzticoties Bībelei. Savukārt 43% pieder pie progresīvi orientētajiem – lielākoties uzticoties Bībelei, bet ne visu uztverot burtiski vai Bībeli neuztverot burtiski.¹³⁵

S. Ilsters uzskata, ka jātic Bībeles lielajam stāstam par Dieva mīlestību pasaulē un izglābšanās stāstam. Bet Bībelē ir arī jautājumi, par kuriem jādiskutē. Tāpēc PA ir Bībeles studijas dievkalpojuma laikā un katru rītu ar darbiniekiem tiek lasīta Bībele. V. Udarska pilnībā uzticas Bībelei, tādas esot PA doktrīnas. “Kareivji un civilbiedri arī tāpat atbildētu uz šo jautājumu, bet ar tiem, kas PA ir ienākuši tikko, ir citādāk. Viņi vēl visu neizprot.”¹³⁶

Attieksme pret homoseksuālismu

Jautājumā par attieksmi pret homoseksuālismu 44% respondentu ir tradicionāli orientēti – 20% to drīzāk neatbalsta, 24% tas nav pilnībā pieņemams. 49% ir progresīvi orientēti – to neatbalsta, bet ir iecietīgi pret šādiem cilvēkiem vai uzskata, ka arī šie cilvēki ir Dieva pieņemti.¹³⁷

S. Ilsters atzīst, ka homoseksuālisma jautājums ir visgrūtākais un visaktuālākais kristiešu draudzē. Lielbritānijā uzskatot, ka Latvijas sabiedrība ir diezgan konservatīva. “Draudze to neatbalsta, bet vienalga mums jādzīvo kopā.” Viņa neatbalsta homoseksuālismu, jo tas neesot Dieva plāns Bībelē, bet PA jābūt uzmanīgai, kā rīkoties ar šādu cilvēku. Tādu klientu PA neatraidītu. Viņš varētu būt PA darbinieks, bet kalpot par mācītāju nedrīkstētu.

¹³⁴ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 64. lpp.

¹³⁵ Ibid., 65. lpp.

¹³⁶ Ibid., 65.–66. lpp.

¹³⁷ Ibid., 66. lpp.

“Draudzei un kristiešiem vajadzētu pieturēties pie Bībelē rakstītā, pateikt, kas tur teikts par Dievu, bet mums arī jāmil.” I. Rasa piebilst: “Homoseksuālisms nav atbalstāms PA. Bet PA misijas apliecinājumā ir noteikts, ka palīdzība tiek sniegta vai cilvēki pieņemti bez diskriminācijas.” V. Udarska uzsver: “PA nav pret cilvēku, bet mēs esam pret grēku. Un tas ir ierakstīts Bībelē, ka homoseksuālisms ir grēks. Bet cilvēks var atbrīvoties no grēka, tikai nākot pie Dieva un atzīstot. Tāpēc mēs pieņemam šo cilvēku.”¹³⁸

Cīņa pret abortu veikšanu

Jautājumā par to, vai PA jācīnās pret abortiem, puse respondentu ir tradicionāli orientēti – 37% uzskata, ka pilnīgi noteikti pret to jācīnās, 13% – drīzāk jācīnās. 43% ir progresīvi orientēti – lai arī abortu neatbalsta, viņi uzskata, ka tā ir katra cilvēka izvēle, vai arī, viņuprāt, pret abortu nav jācīnās.¹³⁹

S. Ilsters uzsver, ka PA necīnās pret abortiem, bet tai ir ētiska nostāja, ka dzīvība ir svēta un to pārtraukt nedrīkst. PA nevēlas, lai tiktu veikti aborti. Latvijā tā ir liela problēma. Tomēr ir jādama par metodēm: “nedrīkst pie sievietes iet un teikt, ka viņa darīja nepareizi”. Kopumā PA nostāja šajā jautājumā būtu jāpauž skaļi visai sabiedrībai – ka tas nav labi un nav no Dieva. I. Rasa uzsver, ka visvairāk PA cīnās par palīdzības sniegšanu visatstumtākajiem, tāpēc cīņa pret abortiem nav PA prioritāte. V. Udarska piebilst, ka Skangaļos ir izveidots krīzes centrs grūtniecēm.¹⁴⁰

Attiecības ar citu kristīgo konfesiju pārstāvjiem

Jautājumā, vai PA jāsadarbojas / jāuztur draudzīgas attiecības ar citu kristīgo konfesiju pārstāvjiem, lielākā daļa (90%) respondentu ir vairāk progresīvi orientēti – 71% uzskata, ka pilnīgi noteikti tas jādara, bet 19% – drīzāk jādara. Secinājumi par progresīvi orientētajiem nav viennozīmīgi, jo arī Būts vēlējas kristīgās baznīcas vienotību. Tajā pašā laikā teoloģiskajā

¹³⁸ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 66.–67. lpp.

¹³⁹ *Ibid.*, 67.–68. lpp.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 68.–69. lpp.

literatūrā nebija atrodama informācija, ka Būts būtu sadarbojies ar citām konfesijām. PA darbojās atšķirīgi no citām baznīcām. 10% ir tradicionāli orientēti – 7% uzsver, ka sadarbība ar citu konfesiju pārstāvjiem atkarīga no viņu ticības izpratnes, bet 3% – sadarbība nav nepieciešama, PA ir pašpietiekama.¹⁴¹

S. Ilsters piekrīt, ka ar citām konfesijām jāsadarbojas. “Ir arī konfesijas, kas mūs nepieņem un domā, ka mēs neesam kristieši. Bet vienmēr katrā konfesijā ir cilvēki, kas grib draudzēties.” I. Rasai šķiet, ka PA ir nedaudz noslēgta, taču neatraida citus. V. Udarska piebilst, ka PA ir iesaistījusies ekumeniskos pasākumos, bet tā esot katra brīva izvēle. “Galvenais, lai tie, ar kuriem sadarbojamies, tic trīsvienīgajam Dievam.”¹⁴²

Pestīšanas armijas darbības metožu uzlabošana

Arī Būts bija par to, ka PA ir jāattīstās. Un šajā ziņā PA piederīgie piekristu Būtam – 82% respondentu vēlētos uzlabojumus PA reliģiskajā jomā, savukārt 73% vēlētos uzlabojumus sociālajā jomā. Tikai 5% uzskata, ka nav jāpildinveido neviena no šīm jomām.¹⁴³

S. Ilsters piebilst, ka šobrīd tiek izstrādāta PA stratēģija nākamajiem pieciem gadiem. Pirmais tās mērķis ir, ka PA Latvijā jāsaprot tās identitāte, pie tās jāstrādā un ar to jāiepazīstina arī citi. Otrs mērķis ir par PA misiju – evaņģelizāciju, mācekļību, kas ir jāpildinveido. Un trešais mērķis saistīts ar atbildību. PA jābūt caurspīdīgai, lai cilvēki var redzēt visu, ko tā dara, un tai uzticēties. I. Rasa vēlreiz uzsver, ka PA jābūt atvērtākai dievkalpojumos pret cilvēkiem no malas. Izmaiņas jāveic arī sociālajā darbā – jāskatās, kur ir vajadzības, kuras vēl neviens neapmierina. V. Udarska uzskata, ka ir jāpiestrādā pie kristīgās izglītošanas, evaņģelizācijas. PA nepieciešami jauni cilvēki. Un, kā senāk, cilvēki jāapmāca rokdarbos, ēst gatavošanā, jāiesaista kādos darbos, lai viņi var nopelnīt.¹⁴⁴

¹⁴¹ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 69. lpp.

¹⁴² Ibid., 69.–70. lpp.

¹⁴³ Ibid., 70.–71. lpp.

¹⁴⁴ Ibid., 71.–72. lpp.

Pestīšanas armijas identitāte

S. Ilsters uzskata, ka PA Latvijā jābūt reliģiskai organizācijai un sociālās palīdzības iestādei. “Citas valstis vairāk uz sevi skatās kā tikai uz sociālās palīdzības iestādi, tā ir kļūda.” Bet PA dara sociālu darbu Jēzus dēļ. “Mēs gribam, lai cilvēki sa-prastu, ka Jēzus ir Kungs.” Arī I. Rasa uzsver, ka PA ir draudze ar plašu sociālo darbu, nevis tikai draudze un nevis tikai sociālais darbs. Tāpat ir svarīgi apzināties organizācijas saknes, tradīcijas, un uz tām jābalsta nākotnes darbības. “Šos pamatus nevar aizmirst, citādāk sanāk tāda kā plivināšanās vējā.” Tajā pašā laikā I. Rasa uzsver, ka Būts darīja savam laikam jaunas lietas. “Tāpēc arī PA ir jādara šīs jaunās lietas. Jāpalīdz tiem, kuriem cits neviens nepalīdz. Vai arī jādara tas, ko cits neviens nedara.” Tas jādara arī ar jaunām metodēm. Pamatiem ir jāsa-glābājas, un jāpaņem labākais no iepriekšējām tradīcijām, bet ir jāiet uz priekšu. PA reģionālajam vadītājam no 2016. gada Tuftstremam ir svarīgs ekumenisms. 2016. gadā viņš mudināja PA piedalīties Gaismas dienās Vērmanes dārzā. Viņš arī uzsver sadarbību ar dažādām organizācijām un līdzekļu piesaisti tieši no Latvijas. Arī V. Udarska piekrīt, ka “jābūt sociālajam pama-tam un Dieva Vārdam – kopā tas darbojas”.¹⁴⁵

Aptaujas un intervijas parāda, ka liela daļa PA pārstāvju pieder pie tradicionāli orientētajiem. Viņiem ir ļoti svarīgas PA agrīnās vērtības, darbības metodes. Īpaši tas attiecas uz brīv-dabas sapulču, gājienu, koncertu organizēšanu, mūzikas lomu, aktīvu evaņģelizāciju un ziedojumu vākšanu sabiedriskās vie-tās, mājas vizītēm, atstumto uzmeklēšanu, PA reklamēšanu, formas valkāšanu. PA joprojām vēlas būt drosmīga. Tās piederī-gie saprot, ka sociālā palīdzība viena pati nedarbojas un ka pār-maiņas cilvēkā nevar notikt bez evaņģelizācijas. Dieva Vārds ir jāsludina jau sociālās palīdzības laikā. Daļa respondentu pat domā, ka evaņģelizācija ir svarīgāka. Par tradicionāli orientēto vairākumu liecina arī ne tik augstais izglītības līmenis un pil-nīgā uzticamība Bībelei. Tāpat PA piederīgiem ir svarīgi nostip-rināt PA identitāti – ka PA nav tikai sociālās palīdzības iestāde, bet arī reliģiska organizācija. PA sociālā darba virzītājspēks ir pašu darbinieku ticība.

¹⁴⁵ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 72.–73. lpp.

Atsevišķos jautājumos starp vairāk tradicionāli orientētajiem ir arī progresīvi uzskati. Ne visas senās darbības metodes ir efektīvas pašlaik – dažos jautājumos nepieciešams pietuvoties mūsdienu apstākļiem. Arī Būts bija par pārmaiņām. Un galu galā, kā secināja Hazards, tie, “kuri sevi vairāk identificē ar vienu no šīm orientācijām, akceptē arī kādus aspektus no pretējās orientācijas”.¹⁴⁶

Secinājumi

PA senatnē drosmīgi evaņģelizēja starp zemākajiem sabiedrības slāņiem un, mazinot sociālās atstumtības risku, ar “zupu” un “ziepēm” nonāca pie galvenā – “pestīšanas”. PA piedzīvoja pārmaiņas – sākotnēji bija tikai evaņģelizācija, bet vēlāk tai pievienojās sociālā funkcija. Sociāli atstumtie bija lieli ieguvēji no šīs funkcijas, kaut vai ņemot vērā PA veiktā sociālā darba apmērus ASV un Lielbritānijā. Taču PA identitāte kļuva neskaidrāka un starp tās piederīgajiem radās zināms saspilējums, jo parādījās jaunas darba metodes un evaņģelizācija pamazām kļuva otršķirīga. Būtam bija svarīgi, ka sociālais darbs iet roku rokā ar pestīšanu, tomēr daudzviet pasaulē šīs funkcijas sāka atdalīties un primārā kļuva sociālā funkcija. Tā notika ASV un Lielbritānijā.

Arī Latvijā notika līdzīgi – PA pirmsākumos sociālajai palīdzībai sekoja drosmīga evaņģelizācija, taču vēlāk, kad atjaunoja PA darbību Latvijā, sociālā palīdzība pamazām nokļuva priekšplānā. Laikā līdz 2006. gadam PA lielākoties nodarbojās ar to. Taču šajā laikā tika identificēti atsevišķi PA piederīgie, kuri vēlas atgriezties pie agrīnajām darbības metodēm. Šī tendence vērojama arī Lielbritānijā.

Apskatot PA darbību Latvijā pēdējā desmitgadē, var secināt, ka PA tuvinājusies agrīnajām darbības metodēm. Lai arī tās darbība ļoti balstās uz sociālās palīdzības sniegšanu, ir parādījušās pirmsākumiem raksturīgas tendences un evaņģelizācijas misija vairs nav tik otršķirīga. Arī aptaujas un intervijas atklāj, ka šobrīd PA Latvijā ir samērā liels tradicionāli orientēto skaits.

Tātad PA Latvijā ir turpinājusies 2006. gadā uzsāktā virzība uz tradicionālo pusi. PA pēdējā desmitgadē pulcējas arī ārpus

¹⁴⁶ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē. Maģistra darbs*, op. cit., 73. lpp.

telpām, apciemo cilvēkus mājās. Tās piederīgie vēlas, lai PA ir skaļāka, drosmīgāka, atvērtāka, publiskāka, muzikālāka, pazīstamāka, caurspīdīgāka. Lai tā uzrunā ne tikai sev piederīgos, īpašu vērību pievēršot pašiem nepamanītākajiem sociāli atstumtajiem. PA piederīgie apzinās, ka sociālā palīdzība viena pati nevar pastāvēt un tikai Dieva Vārds var pārmainīt cilvēkus. Šie ir pamati, pie kuriem viņi vēlas atgriezties, protams, pieņemot arī atsevišķas mūsdienu darbības metodes. Lai arī PA Latvijā identitāte joprojām ir neskaidra, tās piederīgie vēlas to nostiprināt – ka PA vienlaikus ir reliģiska un sociālās palīdzības iestāde.¹⁴⁷

Summary

Trends of Salvation Army's Work in Latvia, 2007–2017

In the early days, the Salvation Army was boldly evangelising among the lowest strata of society and was fighting against a risk of social exclusion. It had a slogan “Soup, Soap and Salvation” (and it still remains the same). However, during a certain period of time, the Salvation Army devoted more effort to social work, and the evangelisation ceased to be as important. The Salvation Army in Latvia at the turn of the 20th and the 21st century also mainly engaged in the provision of social assistance, nevertheless, it had some members, who wanted to return to the traditional approach. The aim of the article is to explore the operating methods of the Salvation Army in Latvia in the last decade, and orientation of its members – a traditional approach (ideas and preferred operating methods are equal to those at beginning of the organisation's existence) or a progressive approach (preferred operating methods differ from those at the beginning). It is concluded that the operating methods of the Salvation Army in Latvia and views of its members remain closer to the traditional approach.

¹⁴⁷ L. Plešauniece, *Pestīšanas armijas darbības tendences Latvijā pēdējā desmitgadē*. Maģistra darbs, op. cit., 74.–75. lpp.

PAROUSIA KAVĒŠANĀS RISINĀJUMI

20. GADSIMTA JAUNĀS DERĪBAS

TEOLOĢIJĀ

Ģirts Rozners

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes absolvents

Jēzus Kristus apsolītā *parousia* ir viens no grūtajiem jautājumiem teologu darba kārtībā. Ko nozīmē Jēzus vārdi sinoptiskajos evaņģēlijos par Cilvēka Dēla nākšanu? “Un tad Cilvēka Dēla zīme parādīsies pie debesīm, un tad visas ciltis virs zemes vaimanās un redzēs *Cilvēka Dēlu nākam debess padebešos ar lielu spēku un godību*. Un Viņš izsūtīs Savus eņģeļus ar lielu bazūnes skaņu, un tie sakrās Viņa izredzētos no četriem vējiem, no viena debess gala līdz otram.” (Mat. 24:30,31, autora izcēlums) Vai šis apokaliptiskais apraksts atspoguļo reālu Jēzus un viņa mācekļu pārliecību, ka tuvojas diena, kad Jēzus atgriezīsies un Dievs caur viņu tiesās visu cilvēci? Vai tomēr fakts, ka dzīvojam 20. gadsimtā un nekas tāds joprojām nav noticis, liecina, ka šie teksti ir jāsaprot citādāk?

Mūsu uzmanību piesaista vēl citi Jēzus vārdi, dodot saviem mācekļiem misijas uzdevumu: “Ejiet un sludiniet: Debesu valstība ir klāt.” (Mat 10:7) Turpat arī piebilstot: “Jūs nebūsiat vēl apstaigājuši Israēla pilsētas, kad Cilvēka Dēls jau nāks.” (Mat 10:23) Šo tekstu 20. gadsimta teologs Alberts Šveicers (*Albert Schweitzer*, 1875–1965) nosauca par *parousia* kavēšanās pirmo liecību, jo pēc mācekļu atgriešanās pie Jēzus nekāda Cilvēka Dēla nākšana nenotika.¹ Līdzīgi mulsinoši panti atrodami arī Jāņa evaņģēlijā, kur Jēzus apsolīja savas *parousia* sagaidīšanu mīļotajam māceklim Jānim, kurš “paliek, kamēr

¹ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, transl. by W. Montgomery (London: A. and C. Black, 1911), 262.

es nāku”. (Jāņa 21:22) Ja šos izteicienus tik tiešām ir runājis pats Jēzus, tad tie pilnīgi noteikti izraisīja samulsumu agrīnajā kristietībā, jo tie nepiepildījās. Par šādu samulsumu liecina viens no senākajiem Jaunās Derības tekstiem – Pāvila pirmā vēstule tesalonīkiešiem (1.Tes 4:13-18). Pirmā gadsimta ticīgie patiešām gaidīja “Kunga atnākšanu” savas dzīves laikā un “bija neziņā par aizmigušajiem”, un Pāvilam vajadzēja viņus mierināt, ka mirušie nav palaiduši garām šo nozīmīgo brīdi, bet “nomirušie Kristū būs pirmie, kas augšāmcelsies”. Šis teksts ļauj mums nojaust pirmos jautājumus, ko ticīgie uzdeva apustulim Pāvilam saistībā ar *parousia* kavēšanos. Vēlāk sarakstītās 2. Pētera 3:3-4 un 1. Klem 23:3,5 liecina, ka *parousia* kavēšanās kļuva draudzei arvien grūtāka un tās vadītājiem bija jāsāk aizstāvēties pret tiem, kas sāka izplatīt šaubas, vai tas kādreiz vispār notiks (2.Pēt 3:8,9).

Mēs varam uzdot jautājumu – kā kristīgā baznīca risināja nenotikušās *parousia* problēmu vēlākajos gadsimtos? Vai tas kaut kādā veidā ietekmēja kristīgās mācības uzsvarus un attīstību? Alberts Šveicers 20. gadsimta sākumā sarakstītajā grāmatā par vēsturisko Jēzu “The Quest of the Historical Jesus” pievēršas tam, kādu iespaidu *parousia* kavēšanās atstāja uz agrīno draudzi un kā šī problēma ietekmēja vēlāko kristīgās baznīcas teoloģiju. Šveicera tēze ir, ka, nespējot izturēt *parousia* kavēšanās spriedzi, kristīgā teoloģija aizklīda citu atbilžu meklējumus: “Visa kristietības vēsture līdz pat mūsu dienām, precīzāk, tās patiesā iekšējā vēsture, ir balstīta uz *parousia* kavēšanos, *parousia* nenotikšanu, eshatoloģijas atmešanu un ar to saistīto reliģijas de-eschatoloģizācijas pakāpenisku īstenošanu.”²

Apgalvojums, ka visa kristīgās baznīcas teoloģija ir attīstījusies nenotikušās *parousia* iespaidā, rada nepieciešamību izprast šīs problēmas būtību. Ja līdzšinējās atbildes patiesībā noveda pie atteikšanās no eshatoloģijas, tad kādas atbildes to nepieļautu? Tā būs mūsu pētījuma viena no interesēm – vai ir iespējams adekvāti atrisināt Jēzus *parousia* kavēšanās problēmu, neatsakoties no eshatoloģijas? Vai ir iespējams atrisinājums nenotikušās *parousia* krīzei? Mūsu **mērķis** ir izpētīt *parousia* kavēšanās risinājumus 20. gadsimta Jaunās Derības teoloģijā, koncentrējot uzmanību uz ekseģētiskiem risinājumiem.

² Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, transl. by W. Montgomery (London: A. and C. Black, 1911), 261. Autora tulkojums.

Jēzus kā apokaliptiskais pravietis: Alberts Šveicers

Viens no nozīmīgākajiem 19. gs. beigu notikumiem protestantiskajā teoloģijā bija eshatoloģijas galvenās lomas atklāšana Jēzus vēstījumos un agrinās kristietības ticībā.³ Šī atklājuma iesācēji bija Johans Veiss (*Johannes Weis*) un Alberts Šveicers (*Albert Schweizer*). Johans Veiss ir 19. gs. teologs, kurš sašūpoja sava laika kritisko teoloģiju, sarakstot nelielu grāmatu “Die Predigt Jesu vom Reich Gottes”, kurā, izceļot eshatoloģiskā Jēzus nozīmi, iedibināja jaunu virzienu vēsturiskā Jēzus pētniecībai. Viņš pievērsa visu uzmanību tam, ka Jēzus pasludinātās Dieva valstības centrs bija nepārprotami eshatoloģisks. Jēzus sludināja tūlītēju valstības atnākšanu un pasaules vēstures noslēgumu. Veiss uzskatīja: lai arī sākotnēji pats Jēzus sevi neredzēja kā šīs valstības aktīvu veidotāju, tomēr ticēja, ka vēstures noslēguma brīdī viņš būs Mesija un tiks paaugstināts kā Cilvēka Dēls debesu godībā.⁴ Veiss panāca to, ka 19. gs. pētniekiem bija jāizdara izvēle pieņemt vai nepieņemt apokaliptisko Jēzu.

Alberts Šveicers izmantoja Veisa pētījumu, un viņa eshatoloģiskā Jēzus interpretācija ieguva vispārēju akadēmisko atzinību. Viņaprāt, eshatoloģija patiesībā bija Jēzus un Pāvila mācības galvenais ietvars, tāpēc viņa piedāvātā Jaunās Derības tekstu interpretācija ir konsekventi eshatoloģiska un viņa vēsturiskā Jēzus portrets ir caur un cauri eshatoloģisks un nevis tikai sociāli revolucionārs.

Analizējot **jūdu apokaliptiskās literatūras ietekmi uz Jēzus eshatoloģiju**, Šveicers redz Jēzu kā apokaliptisko pravieti, kurš rīkojās starpderību jūdu apokaliptisko priekšstatu kontekstā.⁵ Šie eshatoloģiskie priekšstati vēsturiski tika pārņemti no Persijas zoroastrisma reliģijas. Kaut gan tās ietekme

³ Jürgen Moltman, *Theology of Hope* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 37.

⁴ Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, tulk. Richard H. Hiers, David Larrimore (Chico, CA: Scholars Press, 1985), 27–29.

⁵ Ievērojamākie apokaliptiskie starpderību darbi ir Ēnoha grāmata, Baruha un Ezras apokalipses. Divi pēdējie gan varētu būt sarakstīti pēc 70. gada notikumiem, kad Tita karaspēks izpostīja Jeruzalemi, tāpēc var uzskatīt, ka šajās grāmatās pārstāvēti apustuļa Pāvila laika rakstu mācītāju uzskati par gaidāmo nākotni. Līdzās starpderību literatūrai nozīmīgs apokaliptiskā žanra avots ir kanoniskā Daniēla grāmata, no kurienes Jēzus izmantoja savu apzīmējumu Cilvēka Dēls. Sk. Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, 3rd ed., trans. W. Montgomery (London: Adam and Charles Black, 1956), 48.

nebija tik spēcīga, lai jūdaisms pilnībā pārņemtu pasaules modeli, kurā valda labais un ļaunais dievs, tomēr jūdu apokaliptiskā literatūra liecina par dumpīgiem eņģeļiem un viņu vadoni Sātanu, kuri ieņem telpu starp Dievu un cilvēkiem un ir pasaulē pastāvošā ļaunuma izraisītāji. Mesiāniskās valstības atnākšana jeb pestīšana vienkāršākajā skaidrojumā ir šī ļaunuma pārtraukšana. Pēc Šveicera domām, Jēzus izteicieni liecina, ka viņš stāvēja ļoti tuvu pasaules uzskatam, kāds parādās apokaliptiskajā Enoha grāmatā. Viņa mācībā ir skaidri saklausāmi apokaliptiskās pestīšanas elementi – savu atrašanos uz zemes viņš saprata kā dēmonu tirānijas beigas. Tāpēc evaņģēlijos Jēzus darbojās, izdzenot ļaunos garus, bet savu nāvi viņš saprata kā ļaunuma iznīcināšanu un mesiāniskās valstības sākumu (Jāņa 12:27).⁶

Šveiceru interesē arī senāko evaņģēliju teksti, kas liecina par **Jēzus mesiāniskās pašapziņas pakāpenisku veidošanos**. Marka 8:34-38 un 10:34-39 tekstos viņš saklausa Jēzus nodomu sagatavot mācekļus Dieva valstības sludināšanai, līdz ar to viņiem būs jāatdod sava dzīvība. Pēc Šveicera domām, abi teksti liecina par Jēzus sākotnējo uzskatu, ka mācekļu sludināšana izraisīs viņu vajāšanas un nāvi, un rezultātā iesāksies Dieva valstība. Taču, kad mācekļi atgriezās pie viņa dzīvi un neskarti, Jēzum bija nopietnu pārdomu laiks un viņš nonāca pie pārlicības, ka dzīvība būs jāatdod viņam vienam. Šveicers uzskata, ka Jēzus bija pilnīgi pārlicējināts par Dieva valstības atnākšanu un *parousia* notikumu viņa dzīves laikā, tomēr, tam neīstenojoties, Jēzus koncentrējās uz savu nāvi kā *parousia* priekšnosacījumu.⁷ Par to liecina viņa vārdi augstajam priesterim Marka 14:62, kur viņš paredz savu augšāmcelšanos un parādīšanos debesu padebešos, lai sāktos mesiāniskā valstība. Teksts skaidri rāda, ka pēc mesiāniskajām ciešanām tūlīt jāseko Dieva valstības atnākšanai, ko visi klātesošie pieredzēs. Tāpēc, pēc Šveicera domām, Jēzus pat centās šo notikumu pasteidzināt, labprātīgi ejot nāvē, tomēr kļūdījās: “Visapkārt ir klusums. Te parādās Kristītājs un

⁶ Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, 3rd ed., trans. W. Montgomery (London: Adam and Charles Black, 1956), 50. Sk. arī Gerd Theissen, Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 264–265.

⁷ Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, 3d ed., trans. W. Montgomery (London: Adam and Charles Black: 1956), 58–59.

sauc: “Nožēlojiet grēkus, jo Debesu valstība ir atnākusi.” Drīz pēc tam nāk Jēzus un, zinot, ka viņš ir Cilvēka Dēls, kam jānāk, satver pasaules vēstures riteni, lai liktu tam griezties pretim pēdējai revolūcijai, kas pieliks punktu laicīgajai vēsturei. Tomēr tas atsakās griezties un viņš metas tam virsū. Tad tas sāk kustēties un sadragā viņu. Tā vietā, lai izraisītu eshatoloģiskos notikumus, viņš tos ir iznīcinājis. Ritenis turpina griezties, un pie tā karājas nedzīvs sakropļots viena neizmērojami liela Cilvēka ķermenis, kurš bija pietiekoši stiprs, lai saskatītu sevī cilvēces garīgo vadītāju un pavērstu vēsturi pretim viņa mērķim. Tā ir viņa uzvara un viņa valstība.”⁸

Šveicera Jēzus ir ļoti cilvēcisks (ne katrs teologs to spēs pieņemt). Savā dedzībā viņš vēlējas ātrāk īstenot dievišķo uzdevumu, taču savā cilvēcībā nesaprata šī uzdevuma patieso piepildījumu. Viņš nespēja paredzēt, ka viņa pasludinātā Dieva valstība un *parousia* nebūs vienlaicīgs notikums. Viņš pilnībā nodevās savai Dieva valstības pasludināšanas misijai un pat centās pasteidzināt Dieva roku, lai pasaules vēsture ātrāk varētu noslēgties, tomēr savā apokaliptisko notikumu paredzējumā kļūdījās. Šīs kļūdas sekas bija *parousia* kavēšanās un ar to saistītā agrīnās kristietības ticības krīze.

Fakts ka Jēzus apsolītā godības pilnā *parousia* nenotika ne uzreiz pēc viņa nāves un augšāmcelšanās, ne arī pēc Vasarsvētkiem un vēlākos gados, nostādīja agrīno draudzi izvēles priekšā – vai nu turpināt uzturēt Jēzus drīzās atnākšanas spriedzi, vai arī meklēt veidus, kā radikāli pārinterpretēt savu ticību. Kā uzskata Šveicers, to paveica apustulis Pāvils, sakot, ka Mesijas valstība jau ir sākusies ar Jēzus pirmo atnākšanu. Viņa eshatoloģiskais piedāvājums bija kā opozīcija naivajiem pirmā gadsimta kristiešu uzskatiem un efektīgs risinājums *parousia* notikuma nenotikšanai. Viņš vērsa ticīgo uzmanību uz šodienu kā mistiskās pestīšanas piedzīvojuma brīdi, tādā veidā mazinot eshatoloģiskās pestīšanas spriedzi. Pāvils panāca, ka eshatoloģiskā pestīšana ieguva otršķirīgu nozīmi iepretī mistiskajai pestīšanai, ko vislabāk atspoguļo viņa koncepcija “būt Kristū”. Pateicoties Pāvilam, *parousia* piedzīvoja transformāciju no statiskas gatavības Dieva valstībai uz dinamisku dzīvošanu šajā valstībā. Tas kļuva par notikumu jau šobrīd un nevis tikai

⁸ *Quest*, 269. Autora tulkojums.

kaut kad nākotnē. Šveicers to nosauc par **Pāvila “eshatoloģisko misticismu”**, kas noņēma uzsvaru no Jēzus nāves un augšāmcelšanās ārējā notikuma fakta un pārlīka to uz iekšēju ticīgā piedzīvojumu. Tādā veidā eshatoloģiskās cerības tika aizvirzītas otrā plānā, bet priekšplānā iznāca pārliecība, ka Kristū šī valstība ir jau sākusies. Gaidīšanas ētika tika pārvērsta piepildījuma ētikā.⁹

***Parousia* kavēšanās izraisītā kristīgās ticības deeshatoloģizācija: Martins Verners**

Martins Verners (*Martin Werner*, 1887–1964) ir uzskatāms par Šveicera darba turpinātāju. Izmantojot Šveicera tēzi par nenotikušās *parousia* izraisīto agrīnās kristīgās ticības deeshatoloģizāciju, Verners atklāja, ka visa kristīgās dogmatikas attīstības vēsture iezīmē pakāpenisku agrīnās teoloģijas deeshatoloģizāciju. Sava darba “The Formation of Christian Dogma” pirmo daļu Verners ir veltījis analīzei, kā agrīnā kristietība, reāģējot uz *parousia* notikuma nepiepildīšanos, atteicās no savas pamatmācības, bet otrajā grāmatas daļā aplūko jaunās mācības jeb doktrīnas konstruēšanas procesu.¹⁰

Verners pilnībā piekrit Šveiceram, ka Jēzus ļoti skaidri runāja par tūlītēju jaunā laikmeta nākšanu ar “mesīāniskajām ciešanām, godības pilno Cilvēka Dēla *parousia* uz debesu padebešiem, vispārējo mirušo augšāmcelšanos, eshatoloģisko pasaules tiesāšanu, uzvaru pār dēmoniskajiem spēkiem, visu lietu pārveidošanu”.¹¹ Taču “problēmas būtība .. slēpjas faktā, ka *parousia* notikuma kavēšanās sāka atklāt acīmredzamu pretrunu starp eshatoloģisko plānu un patieso vēstures gaitu”.¹² Tas izraisīja smagu doktrināru krīzi kristīgajā pirmbaznīcā, kuras spilgtākā izpausme bija dažādu herēžu dzimšana un tai sekojošā baznīcas izmisīgā cīņa ar gnosticismu. Agrīnās apustuliskās kristietības mācība vairs nederēja. Fakts, ka Jēzus nāves un augšāmcelšanās soterioloģiskais notikums nav saistīts ar eshatoloģisko

⁹ *Mysticism*, 396.

¹⁰ Grāmata pirmo reizi iznākusi vācu valodā 1941. gadā ar nosaukumu “Die Entstehung des christlichen Dogmas”. Otrais izdevums iznācis 1954. gadā, bet tulkojums angļu valodā 1957. gadā.

¹¹ Martin Werner, *The Formation of Christian Dogma* (New York, Harper & Brothers: 1957), 14.

¹² *Ibid.*, 22.

notikumam, radīja nepieciešamību pēc jaunas atklāsmes un jaunām atbildēm. Šo funkciju uzņēmās dažādi cilvēki un grupējumi, kuri agrīnajā baznīcā izpelnījās herētiķu apzīmējumu, lai gan paši sevi viņi sauca par meklētājiem, atsaucoties uz Kunga vārdiem “meklējiet, un jūs atradīsiet” (Mat 7:7).¹³

Deeshatologizācijas procesa rezultātā arī baznīca meklēja jaunas atbildes. Verners novēro, ka, piemēram, agrīnajā kristietībā darba kārtībā nebija jautājuma par Trīsvienības mācību, jo Kristus tika uztverts kā Dieva radīta būtne no eņģeļu pasaules, kura uzdevums bija cīnīties ar dēmoniskajiem spēkiem un atnest Dieva valstību. Kā vienu no argumentiem Verners norāda uz vārda *Kyrios* lietošanu Jaunajā Derībā attiecībā uz eņģeļiem, piemēram, Apd 10:3, 9:5 un 1Kor 8:5. Arī pats Jēzus savos izteicienos norāda uz kādu subordināciju, kurai viņš pakļaujas Marka 10:18, 13:32, 14:36. Pēc Vernera domām, baznīca atteicās no šīs subordinācijas koncepcijas un uzsāktā deeshatologizācijas procesa dēļ izveidoja Trīsvienības mācību.¹⁴ Jauno pavērsienu pirmbaznīcas izpratnē par Kristus dabu, pēc Vernera uzskatiem, iezīmē tieši apustuļa Pāvila teoloģija, kurā galvenais notikums bija Jēzus augšāmcelšanās, tā rezultātā notika viņa pilnīga pārveidošanās un kļūšana par Dieva Dēlu. Šāds Kristus dievišķās dabas redzējums baznīcai bija ļoti nepieciešams. Dievišķais Logoss, kas bija iemiesojies cilvēka miesā, vairs nebija tas pats agrīnās kristietības apokaliptiskais Cilvēka Dēls. Tādā veidā Verners *parousia* kavēšanos redz kā tiešu iemeslu vēlākajai baznīcas mācībai par Kristus dievišķo dabu un Trīsvienību.¹⁵

Verners norāda uz sākotnējās pestīšanas izpratnes nomaiņu ar jaunu doktrīnu par sakramentiem. Viņš uzskata, ka iemesls tam bija vajadzība atbrīvot Jēzus nāvi un augšāmcelšanos no sākotnējiem eshatoloģiskajiem konceptiem.¹⁶ Pasaulē, kura joprojām nebija beigusī pastāvēt, pestīšanu vairs nevarēja attiecināt tikai uz kādas pēdējās paaudzes izredzētajiem, bet tai bija jāklūst par visu ticīgo piedzīvojumu. *Parousia* notikumam kavējoties, pestīšanas izpratne bija jāatsaista no miesas augšāmcelšanās notikuma, veidojot teoloģiju, ka pestīšana notiek pirms

¹³ Werner, 49.

¹⁴ Ibid., 125.

¹⁵ Ibid., 129.

¹⁶ Ibid., 165.

eshatoloģiskās miesas augšāmcelšanas. Pāvils to sasaistīja ar kristību notikumu. Nozīmi ieguva nevis nāves un augšāmcelšanās tēma, bet gan jaunpiedzimšana kā garīgs piedzīvojums. “Šī jaunā svarīgā formula bija pilnīgi neeshatoloģiska un helēnistiska,”¹⁷ saka Verners. Tās rezultātā priekšplānā izvirzījās diskusija par cilvēka dabu, iedzimto grēku un brīvo gribu, kas veidoja jaunu pestīšanas piedzīvojuma doktrīnu, kuras centrā bija jaunpiedzimšana, miesas dievišķošanās process un augšāmcelšana, bet *parousia* tuvuma tēma zaudēja nozīmi.

Parousia notikuma kavēšanās priekšplānā izvirzīja katra ticīgā individuālo likteni un nevis visas pasaules kopējo. Balstoties uz Lūkas 16. nodaļas līdzību par bagāto vīru un Lācaru un Pāvila norādēm uz kādu starpstāvokli (2Kor 5:1-4), radās jauna mācība par ticīgo, kurš uzreiz pēc nāves piedzīvo individuālo tiesu un nekavējoties dodas uz debesīm, kur kā atalgojumu bauda svētīgu starpstāvokli. Šis skatījums sasaucās ar gnostiķu mācību par dvēseles ceļojumu uz debesīm. Tādējādi pestīšanas rezultāts arvien vairāk sāka līdzināties helēnistiskajam sinkrētismam, kurā dvēseles atdalās no miesas un dodas uz citu valstību. *Parousia* kavēšanās rezultātā pestīšanas mācība kļuva par ticīgā dvēseles, kas atdalīta no ķermeņa, pestīšanas mācību. Kā rezumē Verners, agrīnais katolicisms helēnizēja evaņģēliju tik tālu, cik to pieprasīja *parousia* kavēšanās. Deeshatoloģizācija bija nevis helēnizācijas sekas, bet gan tās cēlonis. Mēģinājums atrisināt *parousia* kavēšanos noveda pie helēnistiski neoplatoniskas eshatoloģijas.¹⁸

Eshatoloģisko priekšstatu demitoloģizācija: Rūdolfs Bultmanis

Rūdolfs Bultmanis (*Rudolf Bultmann*, 1884–1976) raugās uz *parousia* notikumu kā mītu, kam nepieciešama jauna eksistenciāla interpretācija. Mīts ir mēģinājums aprakstīt pārpasaulīgu realitāti ar reālās pasaules valodas un piemēru palīdzību, izteikt dievišķo ar salīdzinājumiem no cilvēku dzīves. Jēzus Kristus nākšana uz padebešiem Bultmanim ir acīmredzams cilvēcisks mēģinājums ietērt saprotamā valodā pārpasaulīgu realitāti, tāpēc *parousia* nav nekas cits kā mīts. Protams,

¹⁷ Werner, 169.

¹⁸ *Ibid.*, 293.

jebkura mīta pamatā ir kāda objektīvā realitāte. Piemēram, mīta par pēdējo tiesas dienu mērķis ir pievērst cilvēku uzmanību nevis kādai nākotnes tiesai, bet gan viņu dzīvei pašreiz, resp., uzņemties pilnu atbildību par viņu rīcību katrā dzīves mirklī. Bultmanis nonāk pie secinājuma, ka Jēzus tika kļūdai ni saprasts jautājumā par *parousia* tuvumu. Fakts, ka *parousia* nenotika arī pēc Jēzus un nav notikusi līdz pat mūsu dienām, apstiprina nepieciešamību demitoloģizēt šos priekšstatus. “Mītiskā eshatoloģija ir nepārliciecināma tā vienkāršā iemesla dēļ, ka Kristus *parousia* nekad nav notikusi, kā to paredzēja Jaunā Derība. Vēsture nenoslēdzās, un, kā to labi zina ikviens skolnieks, tā turpina tālāk savu gaitu. Ja mēs ticam, ka pasaulei kādā brīdī pienāks gals, tad šis gals būs kāda dabiska katastrofa un nevis mītisks notikums, kā to paredz Jaunā Derība.”¹⁹

Kā redzams, Bultmani pat nenodarbina tas, vai un kāds būs šīs pasaules vēstures piepildījums, viņš ir pilnībā koncentrējies uz eksistenciālo šodienas realitāti. 1954. gadā publicētajā darbā “History and Eschatology in the New Testament” Bultmanis piekrīt Šveiceram, norādot, ka agrīnā kristietība raksturojama ar spēcīgu pārliecību, ka pasaules vēsture ir pietuvojusies noslēgumam. Šīs pārliecības galvenais impulss bija paša Jēzus Kristus sludināta viņa drīzā atnākšana, ko pēc viņa augšāmcelšanās turpināja kristīgie misionāri. Bultmanis ievēro, ka Jaunās Derības teksti liecina: paejot laikam, *parousia* cerība pamazām samazinājās un vilšanās tās kavēšanās dēļ kļuva arvien izplatītāka. Parādījās šaubas, vai apsolījumi ir patiesi. Kādā brīdī agrīnā baznīca pārdefinēja savus priekšstatus, un vēlāk tapušajos Jaunās Derības tekstos Jāņa evaņģēlijā un Jāņa vēstulēs *parousia* tuvuma tēma vairs nav tik jūtama. Bet pastorālajās Pāvila vēstulēs un Apustuļu darbos tā jau ir atlikta uz nenosakāmu nākotni. Tādā veidā laika posms starp Kristus augšāmcelšanos un *parousia*, kas sākotnēji tika uzskatīts par

¹⁹ Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (S. C. M., London, 1966), 14. Līdzīgi Bultmanim ir arī Paula Tilliha (*Paul Tillich*) uzskati, ka *parousia* ir jāsaprot kā simbols, kas izsaka pārliecību, ka kādā noteiktā brīdī pasaules vēsture noslēgsies, taču nevienā brīdī kādas no *parousia* vīzijām nav jāuztver kā “lietas, kas notiks” vai kā “katastrofa laikā un telpā”. Uz *parousia* aprakstiem, pēc Tilliha domām, ir vairāk jāraugās kā uz simboliskām norādēm, uz to, kā laicīgais ir saistīts ar mūžīgo jeb uz “mūsu ikbrīža atrašanos mūžības priekšā” (sk. P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 3 (Nisbet, London: 1964), 421).

ļoti īsu brīdi, tika pagarināts uz nezināmu laiku. Bultmanis uzskata, ka iemesls, kāpēc, neskatoties uz *parousia* notikuma nepiepildīšanos, draudze saglabāja savu eshatoloģisko mācību, ir saistīts ar tās izpratni par vēsturi – pasaules gals ir Dieva kontrolētās vēstures gals un mērķis. Šajā vēsturiskajā pasaules notikumu redzējumā, kas parādās Stefana un Pāvila svētrunās Apustuļu darbos, ir ielikts Vecās Derības notikumu izklāsts ar skaidru redzējumu, ka vēsture virzās pa mērķtiecīgu trajektoriju, piepildoties Jaunajā Derībā un Kristus upurī par visiem.²⁰

Lai arī Pāvils joprojām atzīst izpratni, ka Vecās Derības notikumi saskaņā ar Dieva plānu virzās uz kādu noteiktu mērķi, tomēr viņa pārliecība par šo mērķi ir cieši saistīta ar apokaliptisko eshatoloģiju. Bultmanis uzskata, ka Pāvils ir ietekmējies no jūdu apokaliptiskās literatūras, kurā visa vēsture tiek skatīta no eshatoloģiskā skatu punkta. Tāpēc Pāvila darbos vēsture zaudē jēgu eshatoloģijas priekšā un priekšplānā izvirzās katrs individuālais cilvēks, jautājums, kā cilvēks kļūst brīvs no grēka un pāriet no dzīves bauslībā uz dzīvi zēlastībā (Rom 6:14). Pāvils ir sapratis, ka galvenā nav kādas nācijas vai tautas vēsture, bet gan ikviena indivīda personīgā vēsture. Šim indivīdam izšķirošais notikums ir viņa personīgā sastapšanās ar Kristu. Tas ir īstais brīdis, kad cilvēks sāk vēsturiski eksistēt, un viņš sāk eksistēt arī eshatoloģiski. Cilvēks, kas sastopas ar Kristu, iegūst brīvību, un tajā brīdī viņam sākas jauns laikmets – “kas bijis, ir pagājis, redzi, viss ir tapis jauns” (2.Kor 5:17).²¹ Bultmanim tagad, kad tiek pasludināts vārds, ir arī eshatoloģiskais *tagad*. Kristus ir visas vēstures eshatoloģiskais noslēgums, jo Dievs to sūtīja, “kad laiks bija piepildīts” (Gal 4:4). Arī Jāņa 5:24, 3:19, 11:25 Jēzus misija ir aprakstīta eshatoloģiskā valodā. Viņa uzdevums ir dot dzīvību un tiesāt, bet tam nav nekādas saistības ar pēdējo tiesu vai *parousia*, kas būtu jāsaprot kā pasaules noslēdzošais notikums. Bultmanis uzsver, ka Jāņa evaņģēlijs apstiprina faktu, ka *parousia* ir jau notikusi. Nav jāgaida kaut kāda Jēzus otrā nākšana, jo tādā veidā mēs nepareizi saprotam viņa jau notikušo nākšanu. Ir tikai viena un izšķiroši svarīga Jēzus nākšana, un tā ir jau notikusi. Visi ar to saistītie eshatoloģiskie notikumi ir jau notikuši, “nāk stunda un *tā* ir

²⁰ *History*, 10.

²¹ *Ibid.*, 14.

jau tagad, kad mirušie dzirdēs Dieva Dēla balsi, un tie, kas būs dzirdējuši, dzīvos” (Jāņa 5:25), “kas manus vārdus dzird un tic .. tam ir mūžīgā dzīvība” (5:24), “kas netic, *jau ir notiesāts*” (3:18), “šīs pasaules valdnieks *ir notiesāts*” (16:11). Cilvēkam jau tagad ir tikai divas iespējas: būt dzīvībā vai palikt nāvē, būt debesīs vai ellē, jo dzīve pasaulē bez ticības atklāsmei ir dzīve ellē.²²

Lai arī Bultmaņa piedāvājums individuālā cilvēka līmenī ir ļoti palīdzošs, tomēr brīdī, kad sākam interesēties par kaut kādu notikumu kopainu, mēs tiekam atstāti bez atbildes. Pēc būtības Bultmanis turpina kristīgās teoloģijas deeshatoloģizāciju, sublimējot eshatoloģiju individuālā cilvēka līmenī un pazaudējot tās globālo dimensiju – interesi par pasaules un draudzes likteni, kā arī Dieva universālajiem nākotnes nodomiem. Ja ticam, ka pasaulei ir kāds inteligents iesākums, tad ir pilnīgi loģiski, ka tā virzās uz kādu inteligenti noteiktu mērķi. Līdzīgi kā aiz radīšanas simbola stāv objektīvais cilvēka atkarības no Dieva fakts, tāpat aiz eshatona simbola stāv objektīvais cilvēka radošo ilgu piepildījuma fakts.²³ Šķiet, ka Bultmanim šī dimensija neliekas būtiska. Jautājums par *parousia* kavēšanos Bultmani nodarbina tikai tik tālu, cik šī problēma ir saistīta ar cilvēku (un baznīcas) mitoloģiskajiem priekšstatiem un viņu neizpratni par katra dzīves brīža eshatoloģisko nozīmi. Citiem vārdiem, viņa aktuālais jautājums ir nevis *parousia* notikuma kavēšanās, bet gan cilvēka kavēšanās atsaukties eksistenciālajam Jēzus *parousia* notikumam viņa personīgajā dzīvē.

Apokaliptisko priekšstatu dekonstrukcija: Džons Dominiks Krosans

Džona Dominika Krosana (*John Dominic Crossan*) vārds mūsdienu pētniecībā saistās ar Jēzus semināru, kas 20. gs. 80. un 90. gados vienoja pētniekus vēsturiskā Jēzus meklējumos. Viens no Jēzus semināra darba rezultātiem bija Jēzus

²² Rudolf Bultmann, *Faith And Understanding*, 6th ed., transl. J. C. B. Mohr (First Fortress Press edition, 1987), 176.

²³ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 3 (London: Nisbet, 1964), 424–427. Tiliham *parousia* ir vēstures noslēguma brīdis, nenoteiktības uzveikšana, visu reliģiozo un morālo pūliņu piepildījums. Vēstures beigās atnesis pilnīgu visa negatīvā likvidēšanu un katras personas kā unikālas individualitātes piepildījumu, jo Kristus nākšana vai klātbūtne (*parousia*) ir arī visu lietu atklāšana (*apocalypsis*).

apokaliptiskās lomas pārformulēšana, proti, ka Jēzus daudzveidīgie izteicieni ir jāsaprot nevis kā burtiskas apokalipses pareģojumi, bet gan kā metaforas, hiperbolas, parodijas, paradoksi un neskaidrības.²⁴

Līdzās dalībai Jēzus seminārā Krosans ir sarakstījis vairākas grāmatas, kas veltītas vēsturiskā Jēzus tematikai. Viņa grāmata "The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant" ir apjomīga pētnieciskā darba rezultāts.

Krosans uzskata, ka visi senie teksti ir vienlīdz autoritatīvi un informatīvi. Atsevišķu tekstu iekļaušana kanonā ir bijusi mērķtiecīgas atlases process, savukārt tekstuālās atšķirības evaņģēlijos ir skaidrojamas nevis ar autoru atšķirīgajām atmiņām, bet mērķtiecīgu notikumu interpretāciju.²⁵ Visus zināmos pirmo gadsimtu kristīgās literatūras avotus Krosans sadala četros slāņos, līdzīgi kā arheoloģijā tiek izšķirti ģeoloģiskie slāņi. Katrs slānis pārstāv noteiktu kristīgo kopienu, kas veidojās ap tekstu tradīciju. Senākajā slānī Krosans ievieto Toma kristietību, kas sākotnēji bija orientēta uz Jēzus gudrības vārdiem un vēlāk sajaucās ar gnostiķiem. Šajā sākotnējā fāzē tika dokumentāri saglabāti Jēzus gudrības izteicieni un kādu notikumu apraksti. Toma kristietībai neinteresēja ne apokaliptiskais, ne krustā sistais Jēzus. Pēc Toma kristietības veidojās apustuļa Pāvila kristietība, kuras centrālā vēsts un ticības fokuss bija krustā sistais un augšāmceltais Jēzus. Trešā slāņa kopiena bija kristietība, kas veidojās ap avotu Q. Šajā jaunajā attīstības fāzē tika apkopoti dažādi teksti un saturiski piemēroti jaunām situācijām un agrāk nepieredzētiem apstākļiem. Viņu galvenā interese bija dzīve un darbošanās, sekojot Jēzus piemēram. Apokaliptiskā tematika tos sāka interesēt vēlākos gados. Visbeidzot, ceturrtā bija ekseģētiski orientētā kristietības kopiena, kas, iespējams, turpināja kādas jūdu rakstu mācītāju tradīcijas. Viņus interesēja apoloģētika, un tieši viņi bija tie, kuri pierakstīja Kristus ciešanu un augšāmcelšanās stāstus, turklāt svarīgākais bija nevis šo notikumu vēsturiskums, bet gan to pieskaņošana Vecās Derības pravietojumiem. Pēc Krosana domām, šajā pēdējā kristietības formā faktiski notika jaunu teicienu

²⁴ Robert W. Funk, "The Once and Future Jesus," // *The Once and Future Jesus* (Salem, OR: Polebridge Press, 2000), 13.

²⁵ John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Kindle Edition (NY: Harper Collins, 1991), 7.

un stāstu radīšana. Tie tika sakompilēti jaunos darbos, reizēm pat izmainot iepriekšējo darbu jēgu. Jaunais vadmotīvs bija, ka evaņģēliji nav ne vēsturiski ne ģeogrāfiski materiāli, bet tie ir “labā vēsts”, un tas, kas ir labs, vienmēr ir pakļauts kopienas izpratnei par to, kas ir labs konkrētajā laikā.²⁶

Krosans savus tālākos pētījumus veic, grupējot senos kristiešu tekstus tā saucamajos kompleksos. Vienu kompleksu veido konkrēts teksts jeb izteiciens, kas vienā slānī sastopams dažādos kanoniskajos un nekanoniskajos avotos. Krosans izvērtē to, kurā slānī un cik reīzu viņu interesējošais teksts atkārtojas. Jo senāks slānis un jo vairāk reīzu teksts atkārtojas savstarpēji neatkarīgos avotos, jo vēsturiski ticamāks ir teksts.

Viena no Krosanu interesējošajām tēmām ir arī Jēzus apokaliptiskie izteicieni, precīzāk, Jēzus izteicieni, kuros ir runāts par Cilvēka Dēla nākšanu. Krosans izšķir pavisam 40 tekstu kompleksus, kur lietots šis apzīmējums. 18 kompleksos no šiem 40 tituls Cilvēka Dēls ir lietots ar apokaliptisku nozīmi, sasaistot to ar *parousia* notikumu. Krosanam šķiet būtiski, ka tikai 6 no šiem 18 kompleksiem apokaliptiskais Cilvēka Dēla tituls parādās vairākos neatkarīgos avotos.²⁷ Tātad Cilvēka Dēla titula lietojuma apokaliptiskā nozīmē ticamība jeb atbilstība vēsturiskajai Jēzus personībai saskaņā ar Krosana metodi līdzinās attiecībai 40 : 6. Krosans to redz par pietiekošu pamatojumu secinājumam, ka Cilvēka Dēla tituls ir ielikts Jēzus mutē relatīvi vēlākā laikā. Līdzīgā veidā viņš arī argumentē, ka sinoptiskajos evaņģēlijos atrodamā Jēzus vardarbīgā valoda (sevišķi Mateja evaņģēlija līdzībās frāze “tur būs raudāšana un zobu trīcēšana”) atspoguļo pašu evaņģēlistu reakciju uz sava laika jūdu kristiešu un jūdu farizeju konfrontāciju. Krosans saka: “Mateja Jēzus pastāvīgi lieto vardarbīgu retoriku, tomēr tas nav Jēzus, kas tā runā, bet gan Matejs.”²⁸

Krosans aicina visus Jaunās Derības eshatoloģiskos risinājumus skatīt nesaraujamā saiknē ar pirmkristīgā laikmeta

²⁶ Uzreiz jāatzīst, ka šis sadalījums pētniecībā nav tradicionāls, jo līdz šim pieņemto hronoloģiju apgriež otrādi – kā senākos un Jēzum tuvākos avotos minot nekanoniskos sacerējumus, bet sinoptiskos evaņģēlijus kā tālāk stāvošus. Tādā veidā Krosans iebilst visai līdzšinējai pētniecībai, kuras veikumu paliek zem lielas jautājuma zīmes. Sk. N. T. Wright, *Jesus and The Victory of God* (London: SPCK, 1996), 62.

²⁷ *The Historical Jesus*, 243.

²⁸ *The Power of Parable*, 194.

domāšanu un nākotnes cerībām. Evaņģēliju sarakstīšanas laiks iezīmējas ar kopīgu ticību, ka visu pasauli kontrolē Dievs, bet reālā, taustāmā pieredze bija saistīta ar valdošās impērijas netaisnību un ļaunumu. Lai to pārtrauktu, Dievs kādā brīdī veiks lielo tīrīšanu un pārveidos netaisnības pilno pasauli miera un laimes pasaulē. Šis redzējums visspilgtāk izpaužas Jāņa atklāsmes grāmatas (turpmāk – Atklāsmes grāmata) ļoti vardarbīgajā valodā. Krosans uzdod ļoti godīgu jautājumu – vai Jāņa apokalipse ir kāds jauns mēģinājums padarīt Jēzu atkal vardarbīgu? Vai tas ir teksts, kurā ir ielikts viss, kas mums pietrūka evaņģēlijos, lai Jēzu veiksmīgāk saskaņotu ar Vecās Derības vardarbīgā Dieva ainojumiem? Ne velti Jāņa atklāsmes grāmata satur visvairāk atsauču uz Vecās Derības tekstiem. Krosans uz šiem jautājumiem atbild apstiprinoši. Viņaprāt, arī Atklāsmes grāmatā notiek cilvēciskās vardarbības piedēvēšana Dievam. Nonākot pie Atklāsmes grāmatas, kristieši nonāk izvēles priekšā starp diviem Jēzus *parousia* notikumiem – pirmo, kurā Viņš miermīlīgi iejāja Jeruzalemē uz ēzeļa kumeļa, un otro, kurā Jēzus sēž kara zirgā un izrēķinās ar grēciniekiem. Jāņa apokaliptiskajos aprakstos Krosans nesaskata neko vairāk, kā pagāniskās Romas nežēlības izraisītas kristīgās kopienas alkas pēc dievišķās atmaksas.²⁹

Krosans neredz nekādu nozīmi *parousia* notikumam, kas tiek saistīts ar kādu apokaliptisku pasaules tīrīšanu. Viņa izpratnē Dieva valstība ir sākusies jau ar Jēzus pirmo nākšanu. Kristieši jau šobrīd dzīvo Dieva valstībā, un tās eshatoloģiskais mērķis ir Dieva sākotnēji iecerētās nevainojamās pasaules atjaunošana, kas Atklāsmes grāmatā ainota kā Jaunās Jeruzalemes nonākšana no debesīm, bet “Mūsu Tēvs” lūgšanā kā Dieva prāta īstenošanās kā debesīs, tā arī virs zemes. Viņa galīgo pozīciju jautājumā par *parousia* notikuma kavēšanos vislabāk izsaka šādi vārdi: “Kristus otrā atnākšana nav notikums, kas mums būtu jāgaida drīz notiekam. Kristus otrā atnākšana nav notikums, kas mums būtu jāgaida notiekam vardarbīgi. Kristus otrā atnākšana nav notikums, kas mums būtu jāgaida notiekam burtiski. Kristus otrā atnākšana ir notikums, kas notiks, kad mēs, kristieši, beidzot pieņemsim, ka pirmā nākšana bija Vienīgā nākšana, un sāksim sadarboties ar Viņa dievišķo klātbūtni.”³⁰

²⁹ *The Power of Parable*, 218.

³⁰ *The Power of Parable*, 230–231. Autora tulkojums.

Te arī parādās Krosana risinājums *parousia* problemātikai: *parousia* nav vienpusīga Dieva iejaukšanās pasaules vēsturē. Pēc Krosana domām, šāda ticība balstās uz nepareizu izpratni, ka ar pasaules galu ir domāta fiziskās pasaules iznīcināšana un bojā eja. Viņš norāda, ka vietās, kur lietoti vārdi “pasaules gals” (Mat 13:39,49 un Mat 24:3,20), vārda “pasaule” vietā ir grieķu vārds *aiōn*, kas nenozīmē šo zemi vai fizisko pasauli, bet gan laikmetu vai ēru. Tātad gals pienāks nevis pašai zemei, bet gan ļaunuma, netaisnības un ciešanu laikmetam. Radot šo pasauli, Dievs teica, ka viss ir labs, tāpēc Dievam nav vajadzības iznīcināt pašam savu radību. Tomēr ļaunumam, kas ir ienācis šajā pasaulē, reiz pienāks gals, jo Dievs šo pasauli pārveidos. Tā būs nevis apokaliptiska pasaules bojā eja un jaunas pasaules radīšana, bet gan esošās pasaules pārveidošana. Eshatoloģisko notikumu rezultāts nav šīs zemes pamešana un cilvēku evakuēšanās uz kādu citu vietu debesīs, bet, runājot Krosana vārdiem, “jaunā laikmeta būvlaukums ir tā pati ļaunuma un netaisnības pilnā pasaule”.³¹ Tās piepildījums ir pilnīga atbrīvošanās no vardarbības, kas darbojas gan fiziskajā pasaulē, gan dzīvnieku pasaulē, gan sociālajā pasaulē. Tā būs atgriešanās nevardarbīgajā, veģetārajā 1Moz 1:29-30 pasaulē.³² Šis Krosana redzējums ir paradigmas maiņa no uzskata, ka *parousia* izraisīs cilvēku ļaunās rīcības sekas un tā pienāks kā vardarbīgs pasaules gals, uz redzējumu, ka *parousia* notiek, Dievam sadarbojoties ar cilvēkiem, un tas notiek kā pakāpeniska pasaules sakārtošana jeb jaunradīšana. Debesu valstība ir jau klāt, taču tā ir klāt tikai tur, kur tā tiek pieņemta, ielaista, izdzīvota. Faktiski Dieva valstība pati par sevi kļūst kā līdzība. Mēs tiekam aicināti uz paradigmas maiņu no jautājuma, kad nāks Dieva valstība, uz jautājumu – kur ir Dieva valstība?³³

³¹ John Dominic Crossan, *God and Empire: Jesus Against Rome, Then and Now* (New York: Harper Collins, 2007), 79.

³² *God and Empire*, 81. Šo atgriešanos vai jaunradīšanas notikumu N. T. Raits (N. T. Wright) salīdzina ar debesu un zemes savienošanos. Viņš lieto ļoti uzskatāmu salīdzinājumu, sakot, ka līdzīgi kā Dievs ir radījis vīrieti un sievieti, tāpat ir arī debesu uz zemes realitāte, divas pasaules, kuras viena otrai ir vajadzīgas un kuru eshatoloģiskais notikums ir to savienošāns vai saplūšana. Sk. N. T. Wright, *The Millennium Myth* (Louisville: Westminster; London: SPCK, 1999), 34.

³³ *The Power of Parable*, 134. Šādam pakāpeniskam un nevardarbīgam *parousia* risinājumam piekrīt arī N. T. Raits, sk. N. T. Wright, *Surprised by Hope*, 124–136.

Bībeles burtiska izpratne: konfesionālie risinājumi

Līdzās akadēmisko eksegētu darbiem pietiekoši svarīga nozīme 20. gs. teoloģijā ir dažādiem konfesionāliem *parousia* kavēšanās risinājumiem. Turpinājumā pieskarsimies Kristofera Heisa piedāvājumam, kas balstās uz evaņģēlikaļu teoloģiju, un izteikti apokaliptiskajā Bībeles interpretācijā veidotajam Septītās dienas adventistu teologu redzējumam.

***Parousia* kā pravietojums ar nosacījumu: Kristofers Heiss**

Jaunās Derības profesors Bībeles seminārā Medeljinā Kolumbijā Kristofers Heiss (*Christopher M. Hays*) kopā ar vēl četriem pētniekiem 2016. gadā izdotajā grāmatā “When the Son of Man Didn’t Come: A Constructive Proposal on the Delay of the Parousia” ir apkopojuši Oksfordas Universitātes pēcdoktorantūras kolokvija, kas veltīts eshatoloģijas tēmai, pētījumu rezultātus. Darbs kopumā reprezentē evaņģēlikaļu teoloģiju, kuras pamatā ir mēģinājums meklēt jaunas atbildes, paliekot biblisko pravietojumu ietvaros.

Heiss sāk ar godīgu nostādni, ka Jēzus patiešām pravietoja savu otro atnākšanu un Dieva valstības piepildīšanos viņa paudzes laikā. Tāpēc ir negodīgi apiet divus tūkstošus gadus ilgo kristietības vēsturi un apgalvot, ka Jēzus tomēr nekļūdījās. Tā vietā ir jāpieņem fakts, ka Bībelē ir pietiekoši daudz citu pravietojumu, kuri burtiskā veidā nepiepildījās. Heiss piemin Vecajā Derībā pravieša Jeremijas pravietojumu, ka Babilonijas trimda ilgs septiņdesmit gadus (Jer 25:8-14; 29:10-14), lai gan patiesībā trimdas periods bija īsāks. Arī Jaunajā Derībā atrodami pravietiski vārdi, kuri nepieredzēja piepildīšanos. Piemēram, apustuļis Pāvils bija tik pārliecināts par Kristus atgriešanās tuvumu, ka korintiešiem rakstīja padomus atturēties no laulībām un darbībām ar pasaules mantu (1Kor 7:29-31). Līdzīgas pamācības izskan arī Rom 13:11-12 un Fil 4:5. Pēc Heisa un viņa kolēģu domām, šāda pravietiska nekonsekvence neliecina par pravietojumu maldīgumu. Pravietojumi tika izteikti, jo kopiena bija nonākusi noteiktos apstākļos, kuros bija nepieciešama kāda apņemšanās vai izvēle. Tie tika rakstīti, nevis lai sniegtu informāciju par nākotni, bet gan lai kritizētu un veidotu kopienas rīcību tagadnē un novērstu pravietojumā izteikto draudu

piepildīšanos nākotnē. Kā raksturīgākais piemērs šādam nosacījumam ir Jonas sludināšana Ninives iedzīvotājiem. Dzirdot Jonas posta sludināšanu, ninivieši nožēloja savus grēkus un cerēja, ka Dievs mainīs savus nodomus (Jonas 3:9). Dievs tā arī izdarīja, un Jona, lai arī palika neapmierināts ar pravietojuma burtisku nepiepildīšanos, tomēr bija sapratis Dieva būtisku atribūtu – žēlastību (Jonas 4:2). Dievs ir gatavs mainīt savus nodomus, ja Viņš redz cilvēkos vēlmi un centienus mainīt savu dzīvi (Joēla 2:11-14). Viņš motivē cilvēkus rīkoties, un šī rīcība var vai nu izraisīt, atlikt, vai arī pilnībā atcelt noteikta pravietojuma piepildīšanos.³⁴

Pēc Heisa domām, arī uz Jaunās Derības pravietiskajiem tekstiem, mūsu gadījumā Jēzus izteiktajiem pravietojumiem, mēs varam attiecināt šos pašus kritērijus. Tāpēc *parousia* kavēšanās ir pilnīgā saskaņā ar seno pravietojumu principiem un to, kā darbojas kristiešu pielūgtais Dievs.³⁵ Jēzus pravietojums par *parousia* ir nosacījuma pravietojums, jo pats Jēzus to sasaistīja ar dažādiem imperatīviem saviem mācekļiem – pasludināt evaņģēliju visām tautām (Mat 24:14), liecināt par Jēzu vajāšanās (Mat 10:32-33), būt ētiski un eksistenciāli nomodā (Mat 24:42-45; 25:1-13). Heiss izdara svarīgu secinājumu – no vēlākām Jaunās Derības vēstulēm un atklāsmes grāmatas var secināt, ka draudze uz šiem norādījumiem pilnībā neatsaucās, tāpēc ir saprotami, ka beigas nepienāca sākotnēji noteiktajā laikā. “Kristus atgriešanās un pēdējā tiesa ir atlikta cilvēku nepietiekošās nožēlas dēļ .. Dievs var mainīt un ir mainījis noslēdzošā eshatona laiku cilvēku uzvedības dēļ.”³⁶

Kristofera Heisa un viņa kolēģu piedāvātais risinājums ir apoloģētisks, kas pamatojas uz tradicionālo kristīgo teoloģiju, sākot no baznīcēviem, līdz pat mūsu dienām. Nenoraidot vēsturiski kritiskās metodes noderīgumu, viņu risinājums vairāk balstās uz tradicionālo Bībeles teoloģiju, kas joprojām tekstus

³⁴ Šo pašu pravieša Jonas piemēru, skaidrojot pravietojumu principus, izmanto Gerds Teisens. Pravietojumi ir Dieva gribas pasludinājumi, kuri jebkurā brīdī var tikt pārskatīti cilvēku konversijas rezultātā. Sk. Gerd Theissen, Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Mineapolis: Fortress Press, 1998), 249.

³⁵ Christopher M. Hays, *When the Son Didn't Come: A Constructive Proposal on the Delay of the Parousia* (Minneapolis: Fortress Press, 2016), Kindle loc. 462.

³⁶ Hays, Kindle loc. 1686.

izskaidro ļoti burtiski. Savus argumentus Heiss balsta uz vēliniem Jaunās Derības tekstiem (2. Pētera vēstuli un Apustuļu darbiem), kuros tiek sniegtas pirmās atbildes uz *parousia* kavēšanos, proti, kavēšanās notiek cilvēku dēļ. Šis risinājums atbildības slodzi par *parousia* kavēšanos uzliek uz ticīgo pleciem, kas nav pietiekoši nožēlojuši grēkus, nav pietiekoši sadarbojušies ar Dievu. Tādējādi Heisa *parousia* kavēšanās risinājums ir gatavs samierināties ar problēmu un paliekt tajā bez tālejošas atbildes.

Eshatoloģisko notikumu kalendārs jeb historicisms

Pastiprināta interese par Bībeles apokaliptiskajām grāmatām un mēģinājumi tās interpretēt vēsturisko notikumu kontekstā saistās tieši ar 19. gs. Ameriku un Angliju. Kajs Arasola (*Kay Arasola*) norāda, ka 19. gs. raksturīgs ļoti plaši izplatīts milenārisms, kas bija vairāk raksturīgs reformātu baznīcai, nevis luteriskajai. Tā izraisītās apokaliptiskās atmodas lielā mērā bija saistītas ar nacionālo mentalitāti un socioloģiskajiem apstākļiem tajā laikā.³⁷ Milenāristi pravietisko aprēķinu veikšanā izmantoja Bībeles ekseģēzes metodi, kas bija pazīstama jau kopš 17. gs. un tika saukta par vēsturisko metodi.³⁸ No šejienes arī cēlies vēlākais šis pravietojumu interpretēšanas tradīcijas nosaukums – historicisms.

Uzskatāms historicisma interpretācijas pārstāvis ir Viljams Millers (1782–1849), kas bija ortodoksālajā protestantisma tradīcijā skolojies baptistu sludinātājs. Viņa apokaliptisko tekstu skaidrojumi 19. gs. vidū Amerikā izraisīja plašu *parousia* notikuma gaidīšanas kustību. Daniēla grāmatas pravietojuma par “2300 vakariem un rītiem” (Dan 8:14) laika posmu Millers skaidroja kā gadus. Par atskaites punktu izvēloties Persijas ķēniņa Artakserksa I atļauju jūdiem atgriezties Jeruzalemē un atjaunot templi 457. gadā BC (Daniēla 9:25), Millers nonāca pie secinājuma, “ka pēc divdesmit pieciem gadiem, sākot no 1818. gada, šīs pasaules laicīgajām lietām pienāks gals”.³⁹ Ar to

³⁷ Kay Arasola, *The End of Historicism. Millerite Hermeneutic of Time Prophecies in the Old Testament* (Department of Theology, Upsala University, 1989), 24.

³⁸ Arasola, 24.

³⁹ Sylvester Bliss, *Memoirs of William Miller* (Boston: Joshua V. Himes, 1853), 79.

viņš saprata Kristus otrās nākšanas notikumu, visas pasaules vēstures beigšanos un tūkstošgades valstības sākšanos.⁴⁰

Vēlāk, precizējot savus aprēķinus, Millers par Kristus otrās atnākšanas dienu noteica 1844. gada 22. oktobri. Šī diena daudzu tālaika ticīgo amerikāņu dzīvē saistījās ar milzīgām cerībām, taču, paejot šim datumam un Kristum tā arī neatnākot, tā pārvērtās par lielas vilšanās dienu. Neskatoties uz šo vilšanos, Millers līdz mūža beigām 1849. gadā pārliecināti ticēja Kristus *parousia* drīzam piepildījumam, bet savu kļūdu skaidroja ar bibliskās hronoloģijas nepilnībām.⁴¹ Daudzi dedzīgi Millera sekotāji atteicās no savas ticības, zaudējot interesi par apokaliptiku, citi sāka veikt jaunus aprēķinus, neliels skaits sekotāju nolēma atrisināt radušos problēmu, secinot, ka izrēķinātais laiks ir pareizs, bet notikums bija cits. 1844. gada kļūdai atrada izskaidrojumu, ka šajā gadā nozīmīgi notikumi norisinājās debesīs un nevis uz zemes, proti, iesākās 3. Mozus grāmatas 16. nodaļā aprakstītās Lielās salīdzināšanās dienas debesu analogs, un Kristus kā Augstais priesteris ir iegājis debesu svētnīcas vissvētākajā vietā. Tas nozīmē, ka ir sācies tiesas laiks, kas jebkurā brīdī var noslēgties ar Kristus otro nākšanu. Jaunais skaidrojums atvēra durvis jaunas doktrīnas par debesu svētnīcu dzimšanai, historicisms kā Bībeles pravietojumu interpretēšanas metode tika reabilitēts, un ticība *parousia* notikuma tuvumam atkal atjaunota.⁴²

Kādi tad ir historicisma kā interpretācijas metodes galvenie principi? Tā sākotnējā izskatā var minēt četras raksturīgas iezīmes: 1) nodarbošanās ar pravietiskajiem laika posmiem jeb vēstures periodizēšana. Tiek atzīts dienas/gada princips, apokaliptiskajās vīzijās minētās dienas interpretējot par gadiem; 2) dažādu apokaliptisko simbolu attiecināšana uz vēsturiskiem notikumiem, visu pravietojumu “kalibrēšana” saskaņā

⁴⁰ Sylvester Bliss, *Memoirs of William Miller* (Boston: Joshua V. Himes, 1853), 79.

⁴¹ Arasola, 20.

⁴² *Ibid.*, 18. Deils Elisons (*Dale C. Alison*) pētījumā, kas veltīts vēsturiskā Jēzus tēmai, sniedz 13 vispārējās milenārisma kustību raksturojošas pazīmes. Kā viena no tām, pēc Elisona domām, ir fakts, ka jebkura milenārisma kustība laika gaitā nonāk pie savas vilšanās brīža, jo mītiskais sapnis vai beigu notikums nepiepildās. Tas rada nepieciešamību pēc jauniem skaidrojumiem, jo “ir vieglāk pievilt pašam sevi, nekā atzīties pašapmānā”. Sk. Dale Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Minneapolis, MI: Augsburg Fortress, 1998), 94.

ar vēsturi; 3) Romas baznīcas pāvesta identificēšana ar “mazo ragu” no Dan 7:8; 4) visu Bībeles pravietojumu savstarpēja sinhronizācija, lai iegūtu vienotu veselu sistēmu, kas kopā veido eshatoloģisko notikumu karti.⁴³

Mēģinot atkodēt Atklāsmes grāmatā pravietoto notikumu nozīmi, Normans Gullijs (*Norman Gulley*) īpašu uzmanību veltīja Armagedonai, kas aprakstīta Atklāsmes grāmatas 16. nodaļā. Viņš secina, ka tā ir pēdējā cīņa pirms Kristus otrās nākšanas. Apzināti vairoties to sasaistīt ar kādām konkrētām militārām vai politiskām norisēm, Gullijs uzskata, ka tā ir nevis sekulāra kauja, bet gan garīga cīņa starp Dieva patiesību un ļaunā pretinieka meliem. Un tomēr, pretēji savam principam, Gullijs kļūst visnotaļ konkrēts, aprakstot Armagedonas garīgās cīņas priekšnoteikumus: “Lai varētu notikt Armagedona, vispirms ir jāpiepildās diviem pasaulplašiem notikumiem: jātiek izdotam svētdienas likumam (Atkl 13:3,4, 12-14) un nāves spriedumam [par tā neievērošanu – autora piezīme].” (Atkl 13:15)⁴⁴

⁴³ Arasola, 29. Uzskatāms piemērs ir Ranko Stefanovic, *Plain Revelation* (Sutherland House: Andrews University Press, 2013), Kindle loc. 2105–2658. Atklāsmes grāmatā minētās septiņas bazūnes tiek piesaistītas konkrētiem vēsturiskiem periodiem. Pirmā bazūne Atkl 8:7 simbolizē Jeruzalemes tempļa nopostīšanu 70. gadā. Otrā bazūne Atkl 8:8-9 pasludina tiesu divām nācijām, kas vajāja Jēzu un viņa sekotājus. Trešā bazūne Atkl 8:10-11 simbolizē Romas Impērijas sabrukšanu un tumšos viduslaikus, kad baznīca atkrita no evaņģēlija un sagrozīja Bībeles mācību. Ceturtā bazūne Atkl 8:12 apraksta reformācijas laiku, kas atkal atgriezta evaņģēliju un nolika Bībeli par ticības mērauklu. Atkl 9:1-11 piektās bazūnes apraksts tiek interpretēts kā dievišķais negatīvais verdikts par apgaismības atnesto sekulārismu, skepticismu, liberālismu un garīgo pagrimumu kristietībā. Sestā bazūne Atkl 9:13-21 ir Armagedonas kaujas apraksts, kas jau iezīmē gala laika patiesības un ļaunuma sadursmi un ir kā pēdējais aicinājums cilvēkiem atgriezties pie Dieva. Zīmīgi, ka sekojošā Atkl 10:8-11 Jāņa vīzija, kad eņģelis viņam liek apēst grāmatu, kura bija salda viņa mutē, bet rūgta iekšās, ir kā simboliska norāde uz Viljama Millera lielo vilšanos, nesagaidot Kristus otro nākšanu. Sekojošie Atkl 10:11 vārdi “tev vēlreiz vajag pravietot par ļaudīm un tautām, un valodām, un daudziem ķēniņiem” jau bija jāsaprot kā misijas uzdevums, kas tiek dots adventistu draudzei pēc Millera izraisītās vilšanās. Tādā veidā historisms kā apokaliptikas interpretācijas metode ļāva pārlekt pāri daudzajiem *parousia* nenotikšanas gadsimtiem un iegūt mierinājumu un jaunu ticību savas eksistences lielajam aicinājumam.

⁴⁴ Norman R. Gulley, *Christ Is Coming: A Christ-Centered Approach to Last-Day Events* (MD, Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1998), 548.

Nav grūti ievērot, ka *parousia* kavēšanās problēma Gallija interpretācijā pēc būtības pārvēršas Armagedonas vai, precīzāk, globālas reliģiski politiskas kataklizmas gaidīšanā, kuras viena no pazīmēm būs svētdienas likuma izdošana (kas adventistiem līdzīgi kā jūdiem Antioha Epifāna laikos būs smags ticības pārbaudījums), lai visus cilvēkus pakļautu vienai reliģiskajai autoritātei. Šie notikumi pakļaus nopietniem pārbaudījumiem visus ticīgos, taču Dievs ir apsolījis tos pasargāt. Var rasties gluži pamatots jautājums – kāpēc gan Dieva ļaudīm ir jāpiedzīvo šādi pārbaudījumi? Ja jau *parousia* mērķis ir pārtraukt pasaulē eskalējušos ļaunumu, kāpēc ticīgajiem vēl jāpiedzīvo ciešanas? Gallijs atbild, ka tā būs Kristum līdzīgo raksturu demonstrācija visai pasaulei. Patiesi Dievam nodevušies cilvēki pastāvēs visos pārbaudījumos un neatteiksies no savas ticības. Šādu cilvēku sagatavošana tik cēlam mērķim ir augstākais adventistu eshatoloģijas uzdevums, uzskata Gallijs.⁴⁵

Tātad *parousia* kavēšanās notiek ar īpašu mērķi – tā pilnībā atmaskos pasaulē valdošā ļaunuma būtību, cilvēku sacelšanos pret Dievu, savu gudrību liekot augstāk par Dieva vārdu. Tam iepretī atklāsies uzticīgo Dieva sekotāju pastāvība un nelokāmā ticība vajāšanu priekšā. Šī īpašā ļaužu grupa būs pilnībā nodevušies Svētā Gara vadībai un būs cienīgi saņemt apsolīto pestīšanos. Šo divu grupu pieaugošais antagonisms būs kā priekšvēstnesis Kristus otrajai nākšanai. *Parousia* kavēšanās iemesli ir, lai savāktu pietiekoši daudz pierādījumu, kas apstiprina ļaunuma ļaunumu un svētuma labumu.

Visa 20. gs. adventistu teoloģija uzticas pravietojumu interpretācijai saskaņā ar historicismu, turpinot ticīgajos uzturēt pārliecību par Kristus otrās nākšanas tuvumu. Balstoties uz eshatoloģisko notikumu kalendāru, tika uzturēta pārliecība, ka visi galvenie vēstures notikumi ir jau notikuši, mēs dzīvojam uz laika robežas un tūlīt Dievs grandiozā veidā iejauksies pasaules vēstures notikumos: “Gandrīz visu pravietisko rakstu piepildīšanās kopā ar pasaules pašreizējo stāvokli liecina, ka Kristus nākšana ir drīza.”⁴⁶

⁴⁵ Norman R. Gulley, “The Battle for Biblical Eschatology in the End Time,” *Journal of the Adventist Theological Society*, Vol. 1, No. 2, Autumn 1990, 34.

⁴⁶ *Seventh-day Adventists Believe*, Second Edition (Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, Ministerial Association, 2005), 371.

Pēc būtības historicisms ir modernais apokaliptiskā žanra turpinājums, kas saskan ar cilvēku prasību pēc steidzīgiem apokaliptiskiem risinājumiem krīzē nonākušajai sabiedrībai. Balstoties uz vienu Daniēla grāmatas pantu, tas spēja pārlekt pāri gandrīz 2000 gadus ilgai *parousia* kavēšanās vēsturei un atkal visos pamodināt Jēzus drīzās nākšanas cerības. Historicismis veiksmīgi atbild uz cilvēkos mītošajām ilgām pēc dievišķās iejaukšanās un netaisnības pārtraukšanas. Un tomēr Dievs joprojām kavējas. Zīmīgi, ka no pašiem pirmsākumiem apokaliptiskā literatūra ietvēra šīs dievišķās iejaukšanās kavēšanās problēmu. Tā bija ticīgo nasta, kas izpaudās izmisīgos saucienos uz Dievu: “Kungs, dzirdi un dari!” (Dan 9:19), “Kad šīs lietas piepildīsies?” (Dan 12:6), “Cik ilgi vēl?” (Atkl 6:10).⁴⁷ Šie jautājumi ir pārlaicīgi un nodarbināja arī 20. gs. kristiešus. Kaut arī historicisms spēja piedāvāt pietiekoši izvērstas atbildes, kas pamatoja dievišķās rīcības kavēšanos, veidojot veselu eshatoloģisko notikumu kalendāru, tomēr 20. gs. ir pagājis bez apokaliptiskā scenārija piepildījuma. Pasaules vēsturei turpinoties un izraisoties jaunām globālām tendencēm, kas līdz šim netika paredzētas, historicisms cietīs kārtējo krīzi un piedāvātos risinājumus būs nepieciešams pārskatīt. Kā redzams, *parousia* kavēšanās padara šo dogmatisko redzējumu vēl nesaprotamāku.

Nobeigums

Šķiet, ka burtiskā Bībeles izpratne apokaliptisko notikumu skaidrošanā 20. gs. kristietībā nav nesusi unikālus augļus. Tā turpināja nerēķināties ar zinātniskajiem, vēsturiskajiem un psiholoģiskajiem argumentiem, ko piedāvā akadēmiskā pētniecība. Ir jāpiekrīt Krosana vērtējumam, kurš saka: “Es domāju, bet mēs vēl redzēsim, kas notiks, ka apokaliptiskajiem rekonstrukcionistiem nāksies izdarīt izvēli par labu pārveidojošai, sociālai un pozitīvai apokalipsei, lai viņu liecība iegūtu jēgu.”⁴⁸ Tas nozīmē, ka mums nav jāatmet apokaliptika kā novecojusi un nederīga literatūra, jo bez tās “eshatoloģija paliek iestigusī

⁴⁷ Richard J. Bauckham, “The Delay of the Parousia,” *Tyndale Bulletin* 31 (1980): 6.

⁴⁸ John Dominic Crossan, “A Future for the Christian Faith?” // *The Once and Future Jesus* (Salem, OR: Polebridge Press, 2000), 126. Autora tulkojums.

cilvēku etniskajā vēsturē un indivīda eksistenciālajā vēsturē”.⁴⁹ Tomēr, lai tā būtu cerības, nevis uguns un sāra teoloģija, acīmredzami ir jāmeklē jaunas interpretācijas metodes. Šeit arī atrodam mūsu pētījuma galveno tēzi: *kristietības vēsturē parousia kavēšanās krīze tika atrisināta ar dogmatiku, sakramentiem un ekleziālo kārtību, bet 20. gs. teoloģija šo krīzi no jauna aktualizē, piedāvājot jaunus risinājumus.*

Noslēdzot šo pētījumu, varam izcelt vienu būtisku pazīmi, kas bija sastopama aizvadītā gadsimta *parousia* kavēšanās problēmas risinājumā. Visi pētnieki vairāk vai mazāk piekrit, ka eshatoloģija ir primāri ētiska un eshatons ir dievišķs sadarbības projekts ar cilvēkiem, kas darbojas jau šobrīd. Vienaļģa, kādu pētnieks redz pasaules eshatoloģisko piepildījumu, galvenais nosacījums, lai tas varētu īstenoties, ir cilvēku gatavība sadarboties ar Dievu. Gan Krosans, gan Heiss izceļ tieši šo sadarbšanās aspektu. Venera skatījumā šī sadarbība nav bijusi vēsturiski veiksmīga, tomēr mēs “varam rēķināties ar cerību, ka šo maldu un kļūdaino tendenču beigās kristietības vēsturē var tikt pasteidzinātas un pasaulei tiks parādīts, kāda ir patiesā kristīgās ticības būtība”.⁵⁰ K. Heiss savu skaidrojumu, kas balstās uz profesionālo teoloģiju, noslēdz ar secinājumu: “Dievs, reaģējot uz baznīcas darbību un tās kļūdām, var mainīt un pat ir mainījis eshatona laiku.”⁵¹ Arī Dž. Paulina aicinājums ir orientēties uz dziedinošo darbu, tad mazāk svarīgi kļūs jautājumi par to, kad un kā notiks Jēzus otrā atnākšana, bet nozīmīgāks kļūst jautājums par šīs atnākšanas jēgu.⁵² Šeit parādās redzējums, kas, neskatoties uz atšķirīgajiem *parousia* kavēšanās risinājumiem, liek kopīgu akcentu uz cilvēka lomu sabiedrībā un pienākumu sadzīvē.

Ticība *parousia* notikumam nav kaut kas, ko mēs dogmatiski formulējam vai tikai mentāli pieņemam, bet tā ir praktiska attieksme. *Parousia* gaidīšanai ir kāda cilvēci kopumā veidojoša loma. Dieva valstības gaidīšana cilvēkos aktivizē rūpes par vājajiem, slimajiem un marginalizētajiem, kurus Dievs ievēros

⁴⁹ Moltmann, *Theology of Hope*, 137. Autora tulkojums.

⁵⁰ Werner, 330. Autora tulkojums.

⁵¹ Hays, Kindle loc. 5058. Autora tulkojums.

⁵² Pieejams: www.revelation-armedon.com, Fundamental Belief Number 25 (The Second Coming of Christ) (skatīts 24.04.2017.).

savā eshatoloģiskajā darbībā.⁵³ Tas nozīmē apzināties, ka katram cilvēkam ir savs mērķis šajā pasaulē un vieta sabiedrībā. Virzīties uz šo mērķi nozīmē augt, mainīties, attīstīties, ietekmējot un mainot arī pasauli, kas ir ap mums. Tā ir ticība, kas vienlaicīgi dzīvo šeit un tagad un raugās arī nākotnē, kad Dievs atklāsies ne tikai individuāli katram ticīgajam, bet kā Kungs pār visiem cilvēkiem. Tas ļauj mums domāt, ka *parousia* simbols ir daudz plašāks un daudzdimensionālāks, nekā to spēj ietvert viena interpretācija. *Parousia* piešķir cilvēkiem misijas apziņu, vieno kopīgā cerībā, palīdz saprast šīs dzīves nozīmes un rakstura veidošanas jēgu.

Summary

Solutions to Problem of Delay of Parousia in the 20th Century Theology

The article investigates the problem of the delay of Parousia in the 20th century theology. It evaluates the works of four academic authors and two solutions offered by the denominational theologians. By analysing each author separately, critical evaluation is given, pointing both to the differences and to the points of interaction. The author tries to ascertain, whether the 20th century has a new answer to the question, why the Parousia promised by Jesus Christ is still pending. After summarizing the results of the study, the following conclusions are obtained: (1) In the history of Christianity, the crisis of the delay of Parousia was solved by the dogmatics, the Sacraments and the ecclesial order, but in the 20th century theology appears a new actualisation of that crisis, providing new solutions to the problem. Since the beginning of the 20th century, the Parousia theme is seriously studied, but understood very differently. Opinions range from the understanding that the Parousia has not been delayed, that it is misunderstood, or has already taken place, up to the apocalyptic Parousia waiting in the nearest future. (2) Despite the different opinions on the Parousia problem, there appears a common vision in the 20th century theology, which in the delay of Parousia accentuates the human role in society and their responsibilities in life.

⁵³ Gerd Theissen, Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Mineapolis: Fortress Press, 1998), 275.

IMANUELS BENCINGERS UN BĪBELES ARHEOLOĢIJA¹

Jānis Rudzītis-Neimanis

Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes docents

2015. gadā tika atzīmēta 150 gadu jubileja Imanuelam Bencingeram (*Immanuel Benzinger*, 1865–1935), ar kura vārdu lielā mērā ir saistīta Vecās Derības (VD) pētniecības attīstība pirmskara Latvijā.² Tas ir piemērots brīdis, lai apzinātu viņa atstāto teoloģisko mantojumu, domājot par attīstības tendencēm Vecās Derības teoloģijā un senās Izraēlas reliģijas pētniecībā mūsdienās. Imanuela Bencingera uzaicināšana par profesoru LU Teoloģijas fakultātē nav nejauša – tā ir saistīta ar mērķi izskolot topošos luteriskās baznīcas mācītājus, piedāvājot viņiem plašu humanitāro izglītību. Tālaika LU Teoloģijas fakultātes vadošie mācībspēki (piemēram, Ludvigs Adamovičs, Kārlis Kundziņš), kuriem bija labi pazīstama ķeizariskās Vācijas teoloģijas skola, sev blakus vēlējās redzēt kolēģi, kurš spētu piedāvāt šādas zināšanas, ko studenti apgūtu un nostiprinātu “neatlaidīgās, dziļās studijās”.³

Lai arī latviešu lasītājam pazīstamāks varētu būt Bencingera sarakstītais “Ievads Vecā Derībā” (sākotnējais nosaukums “Israēla literatūras vēsture”),⁴ tomēr plašākās tālaika

¹ Raksta pamatā ir autora referāts “Imanuels Bencingers un Bībeles arheoloģija” LU Teoloģijas fakultātes organizētajā konferencē (30.10.2015.), kas bija veltīta Imanuela Bencingera 150. jubilejai.

² Plašāk par Bencingera akadēmiskās darbības Latvijas posmu, piemēram, sk.: Jānis Rudzītis, “Vecās Derības pētniecība Latvijā (1920–1940)”, *Ceļš* 60 (2010): 145.–166. lpp.

³ Kārlis Kundziņš, “Vai mācītājam nepieciešama augstskolas izglītība?”, *Baznīcas Ziņas*, 19. jūlijs, 1942: 2. lpp.

⁴ I. Bencingers, *Ievads Vecā Derībā* ([Linkolna]: LELBA, 1982).

zinātnieku aprindās vairāk zināja viņa sarakstīto “Hebräische Archäologie” (HA),⁵ jo aptvēra daudzus Vecās Derības laikmeta aspektus. “Hebräische Archäologie” ir uzskatāms par Bencingera nozīmīgāko darbu, tāpēc šajā rakstā tam ir pievērsta vislielākā uzmanība. Protams, bez “Hebräische Archäologie” Bencingers sarakstīja vēl citas populāras un viegli uztveramas grāmatas par VD, tās vēsturi un laikmetu, kas arī nereti piedzīvoja vairākus izdevumus. To uzdevums bija piesaistīt pēc iespējas plašāku publiku, kuru interesēja Bībeles tēmas un Seno Austrumu reliģijas.

Šī raksta **mērķis** ir plašāk pievērsties Bencingera interesei par Bībeles arheoloģiju, apskatīt vēsturisko kontekstu, kurā tapa “Hebräische Archäologie”, kā arī paša darba izvērtējums.

Bībeles arheoloģijas stāvoklis 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā

Pirmie nopietnākie pētījumi par Palestīnu attiecināmi uz 18. gs. beigām / 19. gs. sākumu un ir saistāmi ar to, ka paliecinājās vispārējā interese par Tuvajiem Austrumiem. Pētnieki, lai iegūtu labāku priekšstatu, apceļoja Palestīnu, pārsvarā nodarbojoties ar teritorijas kartografēšanu un VD minēto apdzīvoto vietu lokalizēšanu.⁶ Koloniālās lielvaras (Lielbritānija un Francija, vēlāk arī ASV) veicināja intensīvu izrakumu veikšanu Tuvajos Austrumos.⁷ Pēc sekmīgajiem izrakumiem Mezopotāmijā un Ēģiptē pienāca laiks veikt izrakumus arī Palestīnā. 19. gs. otrajā pusē samērā īsā periodā viena pēc otras tika dibinātas dažādas arheologu biedrības, kas savu darbību izvērsa Palestīnas izpētē. Pirmā Palestīnas arheoloģijas biedrība, kas tika nodibināta 1865. gadā (britu “Palestine Exploration Fund”), par savu uzdevumu izvirzīja ļoti dažādu sfēru izpēti,

⁵ Immanuel Benzinger, *Hebräische Archäologie* (Freiburg im Breisgau: Mohr, 1894); Immanuel Benzinger, *Hebräische Archäologie*, 2. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1907); Immanuel Benzinger, *Hebräische Archäologie*, 3. Aufl. (Leipzig: Pfeiffer, 1927). Atsaucoties turpmāk tekstā uz “Hebräische Archäologie” dažādiem izdevumiem, ērtības labad tiek lietoti akronīmi HA¹, HA², HA³.

⁶ Dieter Vieweger, *Archäologie der biblischen Welt*, 2. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 28.

⁷ Kā norāda Valdis Tēraudkalns, tad pakļauto zemju atšķirīgo kultūru un reliģiju izziņāšana bija koloniālisma blakusefekts. Valdis Tēraudkalns, *Reliģijpētniecība: vēsture, metodes, teorijas* (Rīga: Mansards, 2014), 68. lpp.

lai "ilustrētu Bībeli". Tās darbības loku var raksturot kā pietiekami starpdisciplināru, jo tas aptvēra gan dabaszinātnes, gan humanitārās zinātnes (interesējās ne tikai par arheoloģiju, bet arī par topogrāfiju, ģeogrāfiju, meteoroloģiju, paražām, botāniku, zooloģiju u. c. zinātnes nozarēm). "Palestine Exploration Fund" mērķis atšķīrās no 1870. gadā ASV dibinātās biedrības "American Palestine Exploration Society", jo pēdējā par vienu no saviem uzdevumiem uzskatīja Bībeles vēsturiskā patiesuma pierādīšanu un aizstāvēšanu, aizsākot arheoloģijas rezultātu izmantošanu apoloģētiskos nolūkos.⁸ Arī Bencingera dzimtenē Vācijā izveidojās vairākas arheoloģijas biedrības: vispirms "Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas" 1877. gadā,⁹ kas apvienoja vāciski runājošos pētniekus, 1898. gadā – "Deutsche Orient Gesellschaft", kas pamatā organizēja vācu zinātnieku izrakumus Mezopotāmijā. Jāatzīmē arī 1900. gadā Jeruzalemē izveidotais institūts "Deutsches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes", kura pirmais direktors bija Gustafs Dalmans (*Gustaf Dalman*).

19. gs. beigās / 20. gs. sākumā Palestīnas pētnieku vidū vēl dominēja uzskats, ka dzīves apstākļi Palestīnā joprojām atspoguļo antīkās pasaules modeļus, jo ne visās dzīves jomās bija iespiedusies industrializācija un demokrātija. Dalmans un viņa studenti daudz laika pavadīja kopā ar zemniekiem un beduīniem, rūpīgi fiksējot savus novērojumus, jo viņš uzskatīja, ka Palestīnas vienkāršo iedzīvotāju dzīvesveids, domāšana, ikdiens u. tml. varētu

⁸ Vācu teologs Franks Krīzemans (*Frank Crüsemann*) uzskata, ka Bībeles arheoloģijas pirmsākumos dominēja tieši šis viedoklis, ka ar arheoloģijas palīdzību jāaizstāv Bībele un tās patiesība. Frank Crüsemann, "Alttestamentliche Exegese und Archäologie: Erwägungen angesichts des gegenwärtigen Methodenstreits in der Archäologie Palästinas," *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979): 177–193. Tomēr ne viss būtu jāredz uz Bībeles apoloģētiku, jo daļa 19. gs. pētnieku apzinājās, ka arheoloģija nav tikai instruments VD aprakstīto notikumu pierādīšanai, tāpēc vairāk uzmanību pievērsa VD laikmeta cilvēku dzīves apstākļu rekonstrukcijai.

⁹ Ar detalizētu šīs biedrības darbību tās sākumposmā var iepazīties: Ulrich Hübner, "Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas: seine Vorgeschichte, Gründung und Entwicklung bis in die Weimarer Zeit," in Ulrich Hübner (Hg.), *Palaestina exploranda: Studien zur Erforschung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert anlässlich des 125 jährigen Bestehens des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 1–52.

būt līdzīgi VD aprakstītajam.¹⁰ Dalmans tajā pašā laikā arī secināja, ka nedrīkst likt vienādības zīmi starp VD laikmetu un mūsdienām. Lai to uzskatāmi parādītu, viņš katru “Arbeit und Sitte in Palästina” nodaļu sadalīja 2 daļās – atsevišķi aprakstīja moderno (t. i., 20. gs. sākuma) dzīvesveidu un dzīvi VD laikmetā (to rekonstruēja pēc VD tekstiem un ārpusbībeles liecībām). Dalmans katru fenomenu vispirms interpretēja tā laika un tās vietas kontekstā, pirms to mēģināja saistīt ar sava laika paražām. Viņa novērojumi atstāja būtisku ietekmi uz turpmāko pētniecību,¹¹ jo kļuva skaidrs, ka kopš VD laikmeta bija pagājis pietiekami daudz laika, lai pamanītu, ka vietējo iedzīvotāju kultūru bija ietekmējušas arī citu tautu paražas.

Pirmie izrakumi Palestīnas teritorijā vēl notika bez rūpīgi izstrādātām metodēm. Par pirmo zinātnisko izrakumu veicēju uzskatāms ievērojamais britu arheologs Flinderss Petri (*Flinders Petrie*).¹² Viņš Palestīnas izrakumos 1890. gadā ieviesa stratigrāfijas metodi, kas jau bija pārbaudīta Trojas un Mikēnu izrakumos. Izrakumu gaitā kļuva skaidrs, ka apdzīvoto pakalnu turpināja apdzīvot arī pēc tā nopostīšanas, tādējādi bija iespējams izseko materiālās kultūras attīstībai laika gaitā, izpētot katru slāni. Petri novēroja saistību starp keramikas formu un tās izmaiņām, tāpēc to varēja izmantot konkrētā pakalnu atsevišķo slāņu datēšanai. Lai arī Petri piedāvātā Palestīnas keramikas tipoloģija vēlāk izrādījās nepilnīga un to nācās koriģēt, lai izvairītos no kļūdām,¹³ tomēr tas pamudināja arheoloģijas biedrības pārorientēties no ģeogrāfiskās un etnogrāfiskās informācijas vākšanas uz izrakumu veikšanu.

Bībeles arheoloģijas pārstāvji 19. gs. beigās / 20. gs. sākumā vēlējās apkopot visas zināšanas, kas nepieciešamas Bībeles

¹⁰ Dalmans savāca ļoti iespaidīgu materiālu (ieskaitot daudzas fotogrāfijas), kas tika apkopots un izdots 7 sējumos (Gustaf Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* (Gütersloh: Bertelsmann, 1928–1942)).

¹¹ Plašāk sk.: Julia Männchen, “Gustaf Dalman und der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas,” in Ulrich Hübner (Hg.), *Palaestina exploranda: Studien zur Erforschung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert anlässlich des 125 jährigen Bestehens des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 227–234.

¹² Tell el-Hesi, ko Petri kļūdaini uzskatīja par VD minēto Lahišas pilsētu. Felicity J. Cobbing, “Biblical Archaeology,” in John Barton (ed.), *The Biblical World* (New York: Routledge, 2002), 1: 342.

¹³ Vieweger, op. cit., 37.

un tās pasaules izpratnei. Uz Bībeles arheoloģiju tajā laikā vēlraudzījās kā uz teoloģijas palīgdisciplīnu, kas noderētu Bībeles tekstu patiesuma apstiprināšanai. Daudzus Bībeles arheologus iedrošināja Heinriha Šlīmaņa (*Heinrich Schliemann*) piemērs, jo viņš, neskatoties uz kolēģu skepsi, sekojot Homēra tekstu aprakstiem, atraka Troju. To uztvēra kā zīmi, ka var uzticēties senajiem tekstiem un to ģeogrāfiskajām norādēm.¹⁴

Bencingera interese par arheoloģiju

Pastiprināta interese par Senajiem Austrumiem un to vēsturi Bencingeram rodas jau studiju laikā Tībingenē, pateicoties viņa skolotāju Emīla Kauča (*Emil Kautzsch*) un Alberta Socina (*Albert Socin*) aktivitātēm. Šveiciešu orientālists Socins, kuram Bencingers veltīja “Hebräische Archäologie”, vairākkārt apmeklēja Tuvos Austrumus, lai pētītu vietējās valodas un izveidotu ceļvedi par Palestīnu un Sīriju pēc prestižās Karla Bedekera izdevniecības (“Karl Baedeker Verlag”) lūguma.¹⁵ 19. gs. otrajā pusē līdz ar Tuvo Austrumu arheoloģisko izpēti pieauga arī ar zinātnieku aprindām nesaistītu cilvēku ceļojumi uz šo reģionu (visbiežāk gan tika apceļota Vidusjūras piekraste, apmeklējot antīkā perioda ievērojamākās vietas). Daudzi ceļojumu biroji Rietumos (Lielbritānijā, ASV, arī Vācijā) specializējās tādu maršrutu piedāvāšanā, lai tūristi pēc iespējas autentiskāk pieredzētu Tuvo Austrumu noslēpumainību, tajā pašā laikā ir jāatzīst, ka tie bija speciāli izstrādāti maršruti, tāpēc daudz kas palika neiepazīts. Socina sastādītais ceļvedis iznāca 1875. gadā, kļūstot par pirmo izdevniecības ceļvedi, kas nebija veltīts kādai no Eiropas teritorijām. Bencingers turpināja Socina iesākto darbu, pieņemot Karla Bedekera izdevniecības piedāvājumu sagatavot atjaunotu ceļveža izdevumu par Palestīnu un Sīriju.¹⁶ 1890. gadā Bencingers apmeklēja Palestīnu, un pēc gada iznāca

¹⁴ Vieweger, op. cit., 22.

¹⁵ Plašāk par Socina akadēmisko dzīvi sk.: Renate Würsch, “Albert Socin (1844–1899),” in Ulrich Hübner (Hg.), *Palaestina exploranda: Studien zur Erforschung Palastinas im 19. und 20. Jahrhundert anlässlich des 125 jährigen Bestehens des Deutschen Vereins zur Erforschung Palastinas* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 89–104.

¹⁶ Socina sastādītais ceļvedis par Palestīnu un Sīriju iznāca 1875. gadā, kļūstot par pirmo izdevniecības ceļvedi, kas nebija veltīts kādai no Eiropas teritorijām. Albert Socin, *Handbuch für Reisende: Palästina und Syrien* (Leipzig: Karl Baedeker, 1875).

arī ar aktuālo informāciju papildinātais ceļvedis, kas ne tikai sniedza plašu informāciju par šo teritoriju ģeogrāfiju, vēsturi un kultūru, bet arī atspoguļoja aktuālās pētniecības tendences, tādā veidā jūtamī pārsniedzot tipiska tūristu ceļveža robežas. Šī ceļojuma laikā savāktā informācija Bencingeram noderēja arī vēlāk, rakstot “Hebräische Archäologie”.

19. gs. pēdējā desmitgade Bencingeram kopumā ir ļoti produktīva – viņš sevi apliecināja kā viens no aktīvākajiem biedrības “Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas” locekļiem un darbojās Karla Bedekera izdevniecības izdotā zinātniskā žurnāla “Zeitschrift des Deutschen Palästinas – Vereins” (ZDPV) redakcijā. Par nākamo nozīmīgo pagrieziena punktu Bencingera dzīvē var uzskatīt habilitētā doktora grāda iegūšanu un privātdocenta amata iegūšanu Berlīnes Universitātē.

Līdzīgi kā citviet Rietumeiropā, arī Vācijā 19. gs. otrajā pusē pamazām ienāca reliģiju pētniecība, taču tā sastapās ar daudzu teologu zināmu pretestību.¹⁷ Viens no lielākajiem reliģiju pētniecības centriem Vācijā bija Berlīnes Universitāte. 1809. gadā dibinātā Berlīnes Universitāte bija iecerēta kā moderna universitāte, kurā tiktu īstenoti apgaismības laikmeta kritiskās domāšanas ideāli. Universitātes pirmais rektors Johans Gotlībs Fihte (*Johann Gottlieb Fichte*) īpaši pasvītvoja dažādu reliģiju vēsturisku pētniecību,¹⁸ tāpēc nav pārsteigums, ka tieši Berlīnes Universitātē 19. gs. beigās strādāja daudzi pazīstami vācu orientālisti (Hugo Vinklers (*Hugo Winckler*), kura uzskati acīmredzot visvairāk ietekmēja Bencingeru, Frīdrihs Deličs (*Friedrich Delitzsch*), Eberhards Šrāders (*Eberhard Schrader*)¹⁹ u. c.) un teologi (piemēram, Ādolfs Harnaks (*Adolf Harnack*), Hermanis Gunkels (*Hermann Gunkel*) u. c.). Šajā Berlīnes akadēmiskajā vidē lielā mērā arī veidojās slavenais Bībeles – Bābeles strīds, kura tiešais aculiecinieks bija arī Bencingers.

¹⁷ Thomas Albert Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 378–402.

¹⁸ Johann Gottlieb Fichte, “Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt,” in Ernst Anrich (Hg.), *Die Idee der deutschen Universität: Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964), 161–162.

¹⁹ Šrāders bija viens no pirmajiem vācu teologiem, kurš demonstrēja atrasto ķīlrakstu saistību ar Veco Derību. Eberhard Schrader, *Keilschriften und Altes Testament*, 3. Aufl. (Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1903).

Bībeles – Bābeles strīds

Pirmo izrakumu veicēji Mezopotāmijā 19. gs. vidū vēl nebija īpaši ieinteresēti Bībeles patiesuma pierādīšanā,²⁰ taču šī tendence pieauga līdz ar dažādu arheoloģijas biedrību izveidošanos. 1870. gadā britu nodibinātā biedrība “Society of Biblical Archaeology” jau orientējās ne tikai uz Palestīnas, bet arī citu Bībelē minēto teritoriju izpēti.²¹

Publikācijas, kas izraisīja plašu rezonansi sabiedrībā, ilgi nebija jāgaida, jo pēc vairāku ķīlrakstu atklāšanas un iztulkošanas tika uzdoti pašsaprotami jautājumi par šo tekstu saistību ar konkrētiem VD tekstiem. 1875. gadā Džordža Smita (*George Smith*) publicētie Mezopotāmijas plūdu stāstu atšifrējumi aizsāka diskusiju par VD unikalitāti, jo samērā ātri kļuva skaidrs, ka senās Divupes teksti ir senāki, tas nozīmēja, ka VD teksti ir veidoti pēc babiloniešu tekstu parauga (bet ne otrādi).²² Tas bija arī jautājums par VD autoritāti, jo 19. gs. beigās daudzi VD teologi vēl joprojām iestājās par VD monoteisma pārākumu pār citām Seno Austrumu reliģijām, tāpēc noraidīja vai ignorēja rakstiskās liecības no Mezopotāmijas. Tas savukārt sadusmoja lielu daļu asiriologu – sākotnēji viņu mērķis bija iepazīstināt plašāku sabiedrību ar senās Divupes civilizāciju, bet vēlāk, sastopoties ar negatīvu pretreakciju, asiriologi jau centās pierādīt senās Mezopotāmijas civilizācijas pārākumu pār senajiem izraēliešiem, un VD. 20. gs. sākumā šī diskusija pārauga nopietnā strīdā, kas plašāk pazīstama kā Bībeles – Bābeles strīds.

Deličs uzskatīja babiloniešus par senāku, skaidrāku, morāli un ētiski augstāku kultūru. Viņaprāt, galvenie Bībeles priekšstatī nāk no Babilonijas, bet VD tos aizguva un pārveidoja monoteismā.²³ Lai arī sākotnēji Deličs atzina, ka VD pasaules redzējums ir monoteisks, bet babiloniešiem – politeisks, tomēr

²⁰ Steven W. Holloday, “The Quest for Sargon, Pul, and Tiglath-Pileser in the Nineteenth Century,” in Mark W. Chavalas, K. Lawson Younger, Jr (ed.), *Mesopotamia and Bible: Comparative Explorations* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 68–71.

²¹ Philip R. Davies, *Memories of Ancient Israel: An Introduction to Biblical History* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008), 61.

²² To tulkojumus vāciski nākamajā gadā izdeva tieši Deličs.

²³ Rüdiger Liwak, “Bibel und Babel. Wider die theologische und religionsgeschichtliche Naivität,” in Rüdiger Liwak, *Israel in der altorientalischen Welt: Gesammelte Studien zur Kultur- und Religionsgeschichte des antiken Israel* (Berlin: de Gruyter, 2013), 8–9.

vēlāk viņa uzskati palika vēl radikālāki (noraidīja VD kā nevajadzīgu kristīgajai baznīcai) un antisemitiski.²⁴ Cits Berlīnes asiriologs Vinklers uzskatīja senās Divupes civilizāciju par Seno Austrumu reliģiju šūpuli, jo tās attīstījās no babiloniešu astrālās reliģijas. Atšķirībā no Deliča, kurš vairāk jautāja pēc VD nozīmes, Vinklers vēlējās noskaidrot to, kā tieši VD tekstus ietekmēja babiloniešu teksti. Viņš un citi panbabilonisma pārstāvji visos VD tekstos citīgi meklēja babiloniešu tekstu/kultūras ietekmi, jo viņi uzskatīja jūdu tekstus par babiloniešu/asīriešu tekstu pielāgotām versijām, kuriem nepiemīt originalitāte.²⁵

Lai arī daudzi zināmi VD teologi iebilda pret šādu VD novērtējumu, tomēr senās Mezopotāmijas liecības bija jāņem vērā, liekot aizdomāties par senās Izraēlas vietu Seno Austrumu pasaulē.²⁶ Piemēram, Gunkels norādīja uz trūkumiem Deliča VD interpretācijā, tomēr viņš arī atzina, ka, salīdzinot Mezopotāmijas literāros darbus ar VD tekstiem, var labāk saprast VD,²⁷ tāpēc izveidoja jaunu virzienu – t. s. “reliģiju vēstures skolu” (“Religionsgeschichtliche Schule”). “Reliģiju vēstures skolas” pārstāvju daudzās publikācijas sekmēja senās Izraēlas reliģijas rekonstrukciju, precizēja tās attīstību, risināja jautājumus par teoloģisko motīvu izcelsmi un iespējamo pārņemšanu no citām Seno Austrumu reliģijām.

²⁴ Mūža beigās Deličs savā pārlicēbībā aizgāja tik tālu, ka uzskatīja, ka seno izraēliešu kultūra ir tikai atvasinājums no Babilonijas, tāpēc nav jēgas tās salīdzināt, jo viena ir otras atvasinājums (Deličs aicināja pētīt Mezopotāmijas kultūru un tās liecības VD vietā; sk.: Friedrich Delitzsch, *Die große Täuschung* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1920)). Sal. ar: Reinhard G. Lehmann, *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel Streit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 35–37.

²⁵ Zīmīgi, ka neilgi pirms HA² iznākšanas Vinklers publicē grāmatu, kurā viņš polemizē ar Jūliusa Velhauzena (*Julius Wellhausen*) idejām (Hugo Winckler, *Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906).

²⁶ Mark W. Chavalas, “Assyriology and Biblical Studies: a Century of Tension,” in Mark W. Chavalas, K. Lawson Younger, Jr (ed.), *Mesopotamia and Bible: Comparative Explorations* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 33.

²⁷ Gunkels piekrita tam, ka 1Moz 1 radīšanas stāsts ietekmējies no babiloniešu eposa, taču tajā pašā laikā viņš norāda, ka tad, kad šis eposs sasniedza Izraēlu, tajā iespiedās izraēliešu reliģiskie uzskati. Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 170.

“Hebräische Archäologie”: raksturojums un kritika

Lai arī Bencingera “Hebräische Archäologie” ir domāta plašam lasītāju lokam (ne tikai teologiem), tomēr to nevar uzskatīt par populārzinātnisku darbu. “Hebräische Archäologie” primārais uzdevums bija sniegt lasītājam pārbaudītu informāciju, nevis nodarboties ar apšaubāmām arheoloģisko atradumu interpretācijām.²⁸ Lai sasniegtu šo mērķi, protams, no kaut kā nācās atteikties – atsevišķas tēmas bija jāvispārina vai jāizklāsta vienkāršotā veidā.²⁹ Tas izskaidro Bencingera pievēršanos tipiskākajam/raksturīgākajam,³⁰ lai gan, spriežot pēc “Hebräische Archäologie” atkārtotajiem izdevumiem, arī šīs apakšnodaļas vēlāk tiek papildinātas. Daudzo ilustrāciju iekļaušana uzskatāma par vienu no “Hebräische Archäologie” priekšrocībām, ļaujot lasītājam kaut daļēji iepazīt svešo pasauli. HA² ir sarakstīta Jeruzalemē, kad Bencingers uzturējās Palestīnā. Tas noteikti uzskatāms par priekšrocību, jo, dzīvojot arheoloģisko izrakumu tuvumā, bija iespējams uz vietas pārbaudīt dažādas teorijas un novērtēt HA iekļaujamā materiāla lietderību.³¹

Izmaiņas HA² (salīdzinājumā ar HA¹), pirmkārt, var novērot attieksmē pret izmantotajiem avotiem. HA¹ ievadā Bencingers raksta, ka apskata ēģiptiešu un Mezopotāmijas avotus, ja tie uzrāda ietekmi uz senajiem izraēliešiem,³² bet HA² autors īpaši izceļ Mezopotāmijas avotus, sekojot Vinklera un Alfrēda Jeremijas (*Alfred Jeremias*) atziņām. Viņaprāt, jau kopš 3. gt. p. m. ē. Palestīnas teritorija atradās pastāvīgā babiloniešu kultūras ietekmē. Šī kultūra reprezentēja Seno Austrumu kultūru kopumā.³³

²⁸ Tajā laikā tika organizētas arī ekspedīcijas, lai atrastu, piemēram, Zālamana tempļa dārgumus (M. Parkers, 1909–1911). Sk. plašāk: Neil A. Silberman, *Digging for God and Country: Exploration, Archaeology and the Secret Struggle for the Holy Land, 1799–1917* (New York: Knopf, 1982), 180–188.

²⁹ Bencingers vēlas “Hebräische Archäologie” ietvert visu: sociālo sfēru, ekonomiku, politiku, vēsturi un reliģiju, kā arī reizēm nodarbojas ar filoloģiskiem jautājumiem.

³⁰ Sk. attiecīgās “Hebräische Archäologie” apakšnodaļas par augiem, dzīvniekiem, ēdieniem u. c.

³¹ HA³ struktūra un mērķi, salīdzinot ar HA², praktiski palika nemainīgi; protams, Bencingers papildināja HA³ ar pēdējo 20 gadu laikā atrasto artefaktu attēliem.

³² HA¹, 4–5.

³³ HA², 9.

Jau HA¹ Bencingers plaši izmantoja Petrī vadīto arheoloģisko izrakumu rezultātus (tajā skaitā 19 attēlus), akcentējot keramikas atradumus kā senebreju keramikas paraugus. Laikposms starp HA¹ un HA² (īpaši 20. gs. sākums) izrādījās ļoti produktīvs arī vācu arheologiem, kuri aktīvi veica arheoloģiskos izrakumus vairākās nozīmīgās Palestīnas vietās: Taanahā, Megido un Jērikā. Izrakumu gaitas vadīšanā un publikāciju sagatavošanā bija iesaistīti arī arhitekti, tāpēc publikācijas vienmēr saturēja precīzas kartes un slāņu attēlojumu. Gatavojot HA² 1907. gadā, Bencingers iekļāva jaunāko informāciju no izrakumiem – bez keramikas uzskatāmi tiek parādītas atrastās rotaslietas, amuleti, zīmogredzeni, dievu figūriņas, darbarīki u. c. artefakti (kopumā 83 ilustrācijas no arheoloģisko izrakumu vietām). HA² izdevumā padziļināti tiek atainota arī izrakto vietu arhitektūra, pilsētu plānojums un apbedījumi – pateicoties tieši arheoloģisko izrakumu datiem, jau veidojās konkrēts priekšstats par senās Izraēlas pilsētu būvniecības tendencēm. Vairāki atradumi, piemēram, Taanahā atrastie ķīļraksti, tikai nostiprināja Bencingera pārliecību par Mezopotāmijas lielo ietekmi uz VD.

Vairākas tēmas, kas skar sabiedrību un cilvēku savstarpējās attiecības, Bencingers pārstrādā HA², turklāt viņš nebeidz no neērtām tēmām (pietiekami daudz uzmanības tiek veltīts sociālām problēmām gan valdniecības, gan pēctrimdas laikā, kā arī veidiem, kā tās novērst). HA² parādās arī plašāks apraksts par atraisnēm, ārlaulībā dzimušiem bērniem un verdzību VD.³⁴ Jaunu arheoloģisko liecību rašanās, kā arī etnoarheoloģiskie pētījumi laikposmā starp HA¹ un HA² ļāva Bencingeram plašāk analizēt dažādu profesiju pārstāvjus³⁵. Saskaroties ar Palestīnas beduīniem, daudzus pētniekus nodarbināja jautājums, vai (un kuras) beduīnu piekoptās tradīcijas ir saglabājušās no VD laikiem. Šajā ziņā Bencingers nav izņēmums, jo viņš plaši izmanto arī Palestīnas etnoarheoloģijas novērojumus.³⁶ Bencingers

³⁴ HA², 123–126. Bencingers šajā izdevumā sniedz arī verdzības vērtējumu (analīzē vergiem piešķirtās tiesības).

³⁵ Kalējs, podnieks, akmeņkalis, namdaris, audējs, cepējs, krāsotājs, ziežu izgatavotājs, gans.

³⁶ Par to, ka Bencingeru interesēja daudzu (arī Āfrikas) tautu dzīve un paražas, liecina viņa privātbibliotēka LU Bibliotēkas krājumā; plašāk sk. Ilgas Mantinieces rakstu: Ilga Mantiniece, "Profesora Imanuela Bencingera (1865–1935) privātkolekcija Latvijas Universitātes Bibliotēkas krājumā", *Ceļš* 66 (2016): 18.–32. lpp.

uzskatīja, ka pēc beduīnu paražām var spriest arī par senajiem izraēliešiem, jo viņu dzīves apstākļi daudz nemainījās vairāk nekā 2000 gadu laikā.³⁷

Plašākas izmaiņas skar tās HA² nodaļas, kas attiecas uz dažādiem senās Izraēlas reliģijas aspektiem. Bencingers HA¹ pārsvarā atzīmē seno ēģiptiešu reliģisko simbolu klātbūtni,³⁸ savukārt HA² galvenokārt uzsver austrumu (Mezopotāmijas) ietekmi. HA² parādās arī pilnīgi jaunas apakšnodaļas, piemēram, “Zinātnes”. Protams, atsevišķas tēmas (piemēram, rakstība, laika mērvienības) ir atrodamas arī HA¹, taču to ir daudz vairāk. Šajā apakšnodaļā visskaidrāk ir redzama Vinklera ideju ietekme, lai parādītu, ka no Mezopotāmijas nāk augsti attīstītas civilizācijas sasniegumi³⁹. Līdzīgi ir ar VD tiesu sistēmas raksturojumu HA² – to papildina plašāks materiāls par slaveno Hammurapi kodeksu. Taisnības labad ir jāatzīst, ka Bencingers neaprobežojas tikai ar paraleļu meklēšanu senajā Divupē, jo vairākās HA² apakšnodaļās autors sniedz arī informāciju par tālāku attīstību pēc VD laikmeta (piemēram, apakšnodaļā par tiesu sistēmu Bencingers apskata tiesāšanas principus Talmūdā, nodaļā par sakrālajām celtnēm tiek aplūkota sinagogas izcelsme, funkcijas un arhitektūra, nodaļā par svētkiem papildus tiek analizēti Torā nepieminētie svētki u. tml.).

Sekot savam mērķim (īstenot Vinklera idejas) Bencingeram ne vienmēr izdodas,⁴⁰ turklāt tas bieži vien kļūst arī problemātiski, ja visus Mezopotāmijas fenomenus pārnes un attiecina uz seno Izraēlu. Uzskatāms piemērs ir skaidrojums par altāra ragu

³⁷ Laba ilustrācija šai pieejai ir atrodama HA³, 63. Šajā lappusē abi (31. un 32.) attēli ir novietoti viens otram blakus, lai parādītu graudu malšanu Senajā Ēģiptē un 20. gs. sākuma malšanu (beduīni no Megido). Turpat (HA³, 63) zemāk atrodams vēl viens piemērs – rokas dzirnavas (33. un 34. attēls).

³⁸ HA¹, 267. Sk. mūsdienu vērtējumu par teriomorfismu Seno Austrumu reliģijās: Evelyne Martin, “Theriomorphismus im Alten Testament und im Alten Orient: Eine Einführung,” in: Evelyne Martin (Hg.), *Tiergestaltigkeit der Göttinnen und Götter zwischen Metapher und Symbol* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2012), 1–36.

³⁹ Panbabilonisma ideju ietekme ir īpaši jūtama arī nodaļās par kultu (svētku kalendāru, templi u. c.).

⁴⁰ Nesaudzīgu kritiku veltīja Rūdolfs Kitels (*Rudolf Kittel*). HA² priekšvārdā pieteikto programmu, kurai būtu jārealizē Vinklera teorija dzīvē, Kitels vērtē kā neīstenotu. Pēc Kitela domām, visām HA² nodaļām par kultu bija jābūt pilnībā pārrakstītām, lai atbilstu izvirzītajam mērķim. Rudolf Kittel, *Rez. Hebräische Archäologie*, 2. Aufl. von Immanuel Benzinger, *Zeitschrift des Deutschen Palästinas – Vereins* 33 (1910): 167.

izcelsmi, jo Bencingers tos mēģina saistīt ar babiloniešu dievu ragiem.⁴¹ Kā redzams no turpmākās pētniecības, vēlāk parādās vēl vairākas teorijas, kas skaidroja altāra ragu izcelsmi,⁴² taču neviena no tām neizturēja kritiku.⁴³ Šis un tamlīdzīgi gadījumi parāda, ka vienmēr būtu jājautā, vai konkrētajā gadījumā Seno Austrumu priekšstati automātiski būtu jāpārnes uz VD.

Kopumā ņemot, Bencingera “Hebräische Archäologie” izdevumi ir uzskatāma liecība paradigmas maiņai VD laikmeta rekonstruēšanā. 19. gs. to pamatā vēl veic ar VD tekstu palīdzību, bet 20. gs. sākumā VD laikmetu jau pārsvarā rekonstruē pēc arheoloģiskajiem atradumiem (to parāda arī būtiskās atšķirības starp HA¹ un HA²).

Nobeigums

Kā vērtēt Bencingera darbu no mūsdienu perspektīvas pēc vairāk nekā 100 gadiem? Darbam drīzāk atbilstu nosaukums “Vecās Derības laikmets un kultūrvide”, jo tā mērķis bija ne tik daudz atspoguļot Bībeles arheoloģijas attīstību, cik zinātniski aprakstīt seno izraēliešu paražas, dzīves apstākļus, sakrālās un sabiedriskās institūcijas. Līdz ar to Bencingera “Hebräische Archäologie” ir uzskatāms par labi ilustrētu Vecās Derības laikmeta attēlojumu, koncentrējoties uz vēsturiskām (īpaši arheoloģiskajām) / 20. gs. sākuma “Bībeles leksikonos” un “Bībeles arheoloģijās”. Straujā Bībeles arheoloģijas attīstība prasīja nepārtrauktu aktuālā pētniecības stāvokļa izvērtējumu, tāpēc Bencingera “Hebräische Archäologie” nācās izturēt nopietnu

⁴¹ HA², 321. Sal. ar: Michael Herles, “Theriomorphe Elemente innerhalb der Götterdarstellungen Mesopotamiens: Flügel und Hörner,” in Evelyne Martin (Hg.), *Tiergestaltigkeit der Göttinnen und Götter zwischen Metapher und Symbol* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2012), 104–141.

⁴² Othmar Keel, Max Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel: Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 2: 205–207.

⁴³ Par altāra ragiem plašāk sk: Seymour Gitin, “The Four-Horned Altar and Sacred Space: An Archaeological Perspective,” in Barry M. Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Space. Archaeology and the Religion of Israel* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002), 95–123; Wolfgang Zwickel, *Räucher-kult und Räuchergeräte: Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 125.

konkurenci ar citu autoru darbiem. Var teikt, ka vismaz trīs dekadēs Bencingeram tas izdevās.⁴⁴

Pastiprināto interesi par materiālajiem fenomeniem var skaidrot ar Bībeles arheoloģijas sākotnējo klasisko mērķi – sa-
prast saikni starp konkrēto VD tekstu un izrakumos atrasta-
jiem artefaktiem. 19. gs. beigu / 20. gs. sākuma Bībeles arheo-
loģiju vēl joprojām lielā mērā noteica viduslaikiem raksturīgais
priekšstats par burtisku uzticēšanos Dieva Vārdam visās dzīves
jomās.⁴⁵ Šī situācija pakāpeniski sāka mainīties, jo arheoloģis-
kos atradumus vairs neuzskatīja tikai par mēmām sava laika
licībām, kas automātiski būtu jāsaista ar kādu no VD tek-
stiem. Pateicoties Dalmanam u. c. pētniekiem, arheoloģiskos
atradumus sāka vispirms interpretēt to sākotnējā kontekstā un
tikai pēc tam vaicāja, vai tiem ir kāda saistība ar VD.⁴⁶

Tajā pašā laikā jāatzīst, ka “Hebräische Archäologie”, līdzīgi
kā citi tālaika autoru darbi, neiet tālāk par objektīvo pasauli,
t. i., cenšas rekonstruēt to tādu, kāda tā varēja būt. Kādam lai-
kam vēl bija jāpaiet, lai uzdotu jautājumu: “Ko šī pasaule nozī-
mēja senajiem izraēliešiem?”⁴⁷

Fotogrāfijas izgudrošana pavēra jaunas iespējas vizuāli do-
kumentēt apmeklētās zemes. Līdzās VD tekstiem aizvien lielāku
nozīmi ieguva attēli, taču pirmie mēģinājumi interpretēt Seno
Austrumu attēlojumus nereti bija pietiekami naivi (piemēram,
Deliča gadījums).⁴⁸ Arī panbabilonisma pārstāvju vēlme pierā-
dīt VD tekstu tiešu atkarību no citiem Seno Austrumu tekstiem,
nereti lietojot tādus vārdus kā “kopēt”, “viltot”, “aizgūt” u. tml.,
ir apstiprinājusies tikai retos gadījumos.⁴⁹ VD tekstu motīvi,
tēmas nāk no kopējās Seno Austrumu priekšstatu pasaules un

⁴⁴ Laikā, kad iznāk HA³, VD teoloģijā jau jūtama dialektiskās teoloģijas ie-
tekmē, kas pasvītēja uz Bībeli balstītās ticības unikalitāti. Jānis Rudzītis,
“Vecās Derības pētniecība Latvijā (1920–1940),” *Ceļš* 60 (2010): 150. lpp.

⁴⁵ Uzskatāms piemērs šādai pieejai ir latviski izdotā grāmata: Ūrass Sār-
nivāra, *Vai Bībelei var uzticēties?* (Rīga: Augsburgas institūts, 2001).

⁴⁶ Kā atzīmējis Izraēlas pētnieks Meirs Maluls (*Meir Malul*), zinātnieki
nereti norādīja uz paralēliem fenomeniem, skaidri neatklājot saistību to
starpā. Meir Malul, *The Comparative Method in Ancient Near Eastern
and Legal Studies* (Kevelaer: Butzon & Bercker Verlag, 1990), 32.

⁴⁷ HA³, 21–22. Piemēram, Bencingers apraksta Palestīnā novērojamos
nokrišņus (lietu, sniegu u. c.), taču nejautā, kāda ir lietus vai vēja simbo-
liskā nozīme.

⁴⁸ Liwak, op. cit., 9–11.

⁴⁹ Piemēram, Sak 22–23.

dziļi sakņojas tās kolektīvajā atmiņā. Ja sākotnēji būtu notikusi plašāka gan Bībeles, gan Mezopotāmijas liecību pārbaude, tas būtu aiztaupījis šīs asās un reizēm arī neauglīgās diskusijas.

VD pētniecība pakāpeniski ir atgriezusies atpakaļ pie jautājuma par senās Izraēlas vietu Seno Austrumu pasaulē (īpaši pēc 1970. gada). Atšķirībā no 19./20. gs. mijas polemikas, kad parādījās arī Bencingera darbs, interese mūsdienās tiek formulēta pozitīvi – lai labāk saprastu VD tekstus, protams, VD konteksts ir jāpaplašina, ietverot interesi par kopīgo un atšķirīgo, salīdzinot ar citām Seno Austrumu kultūrām, neapstājoties pie abstraktas Seno Austrumu un VD tekstu formālo elementu un motīvu salīdzināšanas. Ir skaidrs, ka arheoloģijai senās Izraēlas kontekstā arī turpmāk būs svarīga nozīme, jo rakstisku liecību par šo laika posmu nav daudz.

Summary

Immanuel Benzinger and “Hebräische Archäologie”

The article is dedicated to Immanuel Benzinger (1865–1935), the Old Testament scholar of the University of Latvia, and his remarkable, well received work “Hebräische Archäologie”. Benzinger emphasized in this work that he wished to provide a clear and sophisticated overview of the most important themes in ancient Palestine, showing them in the broader (Ancient Near Eastern) context. The civilizations of ancient Egypt and Mesopotamia have received much scholarly attention with the foundation of societies for biblical archaeology. The trend in archaeological reconstruction of that time shows the typical interest of the Christian world in Biblical antiquities – the excavations in Palestine were analysed through the lens of biblical tradition in order to illuminate the Bible and verify its authenticity. The article focuses on Benzinger’s interest in Biblical archaeology and the reasons why he changed his basic approach to the subject between the 1st and 2nd edition of “Hebräische Archäologie”. During his time at the University of Berlin, Benzinger became more acquainted with the ideas of Hugo Winckler and other Assyriologists (Panbabylonism), and he wanted to show the Babylonian influence on all areas of the ancient Israelite society. Despite of the fact that the last century has seen significant changes in biblical archaeology, the debate about the impact of ancient Mesopotamia on the Bible still continues.

RECREATION OF THE SPIRITUAL EXPERIENCE GAINED THROUGH THE ACT OF LISTENING TO MUSIC IN THE BEAT GENERATION'S POETRY DURING THE 1950S

Ilze Stikāne

Mg. theol.,

doctoral student of Faculty of Theology, University of Latvia

The author's research focus is the Beat Generation's writers religious insights, terminology and ideas, their use of "religious transformation", their consistent being "on the road" as spiritual quest and their portrayal of mystical experiences in their diaries and literary works. In this paper, the author tries to look at how their interpretation of spiritual and even mystical experiences using religious terms well known in the Western world are interconnected with their passion for music. For this publication, the author has chosen three poems written and published in the 1950's by three Beat authors – Lawrence Ferlinghetti, Allen Ginsberg and Jack Kerouac.¹

Introduction

There is undeniable influence of music within the framework of Beat Generation's literary works and insights. Nevertheless, as many of the Beat Generation's writers saw everyday life as a holistic interconnectedness of all things, a notion that they inherited from their transcendentalist idols

¹ This paper is based on a presentation that was presented in the 5th annual European Beat Studies Network Conference in Manchester, June 2016. The presentation was supported by Culture Capital Foundation of Latvia and University of Latvia.

such as Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Walt Whitman and others, was that music also provided rhythm and improvisation for their religious thoughts and spiritual quests. Their reverence towards jazz music found its way in their writings, which portrayed their insights, beliefs, and their religious, spiritual and even mystical experiences.

On the other hand, the importance of music is also undeniable within diverse religious traditions all over the world. For example, mantra chanting, or songs that are played and sung during initiation rites throughout various traditions and many more – for example, in the Christian tradition liturgical music takes up an important part of the Christian ritual. Professor of church music Lyndel Vaught writes that “Exodus 15 records the song of joyful deliverance sung by Moses and Miriam. Their spontaneous music was an expression of glorious praise”.² Consequently, not only the Beats and the jazz musicians enjoyed the spontaneous aspect of bursting out into improvised musical adventure, Moses quite enjoyed it, as well.³ Another example from the Old Testament would be the book of Psalms that might also be called the “Hebrew songbook”.⁴ Nevertheless, Allen Ginsberg from the end of the 1940s until the beginning of the 1960s almost wrote his own “book of psalms” including such poems as “Magical psalm”, “Hymmn”, “Psalm”, “Psalm II”, “Psalm III” and “Psalm IV”.⁵

Throughout this paper, the author will reflect on her research process that lead to discovering the different layers of

² Lyndel Vaught, “Worship Models and Music in Spiritual Formation,” *Journal of Religion, Spirituality & Aging* 22 (2009): 116. Vaught continues, that “throughout church history, song has been part of worship. Psalms were chanted by priests and monks in medieval cathedrals”; *ibid.*, 116. And that “today, in the 21st century, music remains a highly important part of corporate worship”; *ibid.*, 117.

³ And he sang it to God.

⁴ Lyndel Vaught, *Worship Models and Music in Spiritual Formation*, 116.

⁵ Allen Ginsberg, *Selected Poems 1947–1995* (London: Penguin Books, 1997), 109–114; Paul Portugés, “Allen Ginsberg’s Visions and the Growth of His Poetics of Prophecy,” in *Poetic Prophecy in Western Literature*, ed. Jan Wojcik, and Raymond-Jean Frontain (Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1984), 164–166; and Bill Morgan, *The Works of Allen Ginsberg, 1941–1994: A Descriptive Bibliography* (Westport, CT: Greenwood Press, 1995), 60.

the interconnectedness between the spiritual experience and the musical Beat.

The heartbeat of their lives

How would it be possible to start looking at the interconnectedness between music and spirituality within the Beat Generation's context? One of the most visible examples of music's interconnectedness with spiritual experience of the Beats is the word "beat" itself. *The Oxford Dictionary of Music* lists 6 possible definitions for the term "beat"⁶, and, interestingly, three of those definitions uses the term "pulse" to explain the meaning of the beat. In the conference "Spirituality and Theology: Visions, Postsecularism and Religion" held in Faculty of Theology, University of Latvia in May 2016, musicologist and theologian June Boyce-Tillman started her workshop "Spirituality of Music" by asking the participants to measure their own pulse. Then she explained that they needed to do that because "musically we start from within ourselves, we start with our own heartbeats".⁷ So it is the pulse that directs people towards the beat and somehow even makes them a part of that beat. Moreover, as a part of them it becomes consistently evident – as a soundtrack of their lives.

But not only what happens within a human being is important, but also what happens to the environment that surrounds the person. The Beats were one of the forerunners to transform poetry readings into performances. Often those readings were accompanied by jazz music. Although other poems were also performed with music, here the author of the paper has chosen Lawrence Ferlinghetti's second part of the book "Coney Island of the Mind" called "Oral messages" as

⁶ Keeping in mind the given textual limit, only the two most valuable and suitable definitions are listed here. The first of the definitions explains that "beat" is a "unit of measurement of rhythmic pulse of music, as indicated in time signature"; Michael Kennedy, and Joyce Bourne Kennedy, *The Oxford Dictionary of Music*, ed. Tim Rutherford-Johnson, 6th ed. (Oxford: Oxford University Press, 2013), 67. The other definition worth mentioning is the one that speaks of beat particularly associated with jazz, here the beat is a "term in jazz, basically meaning the rhythmical pulse of the music"; *ibid.*

⁷ June Boyce-Tillman's workshop "Spirituality of Music" on 30th May 2016, Faculty of Theology, University of Latvia.

the most visible example. These “Oral messages” are comprised of poems that has been written specially to be performed with jazz music, to quote the author himself, as he writes at the beginning of this part of the book:

These seven poems were conceived specifically for jazz accompaniment and as such should be considered as spontaneously spoken “oral messages” rather than as poems written for the printed page. As a result of continued experimental reading with jazz, they are still in a state of change.⁸

And in these oral spontaneous messages it is also possible to observe some religious topics. For example, one of the seven poems in this part of the book, even in its title itself declares quite a religious reference; in Western world it would be possible to call it “THE” religious topic – “Christ Climbed Down”. This poem shows the extent to which Christianity has become merchandised. People have Christmas trees in the most imaginable colors and sizes, but Jesus only got a bare tree, and his tree did not have “electric candles”, “breakable stars” or “candycanes”.⁹ Ferlinghetti also criticizes the growing missionary enterprise, or the overly popular Radio City Christmas shows. Christ did not speak about Santa Claus as one of the greatest saints that has lived in this world:

Christ climbed down
from His bare Tree
this year
and ran away to where
no fat handshaking stranger
in a red flannel suit
and a fake white beard
went around passing himself off
as some sort of North Pole saint.¹⁰

⁸ Lawrence Ferlinghetti, *A Coney Island of the Mind* (New York: New Directions Books, 1958), 48. Here, music comes before the process of writing. And, as author emphasizes – those are rather spoken messages than written ones.

⁹ *Ibid.*, 69.

¹⁰ *Ibid.*, 69–70.

The interesting aspect of this poem is that Ferlinghetti does not judge the religious institutions, or Christianity, or even Christ himself, he criticizes the society's interpretation of these holidays. It even seems that Ferlinghetti sympathizes with Christ, and through his poem expresses the gratitude that Ferlinghetti thinks Christ needs the most – that of letting go.¹¹ The humane understanding that for Christ this overwhelming noise sometimes might be too much, that he actually wished to have some holidays. He has been a popular guy for a while, he must be exhausted!

The beat of the music for Ferlinghetti provides the necessary environment and mood. On the one hand, it would be possible to say, that, if the music is only something in the background, then it means that it is not as important as, in this case, religious references embodied in Ferlinghetti's poems. On the other hand, it would also be possible to look at it from a different perspective. The background rhythm and the beat of the music actually is more consistent than the religious references, thoughts and ideas that for many of the Beats might have changed within minutes or hours. The soundtrack of their adventures is always there, whether the text looks at their religious transformations, spiritual quests or mystical experiences. And as a constant background, this soundtrack becomes a fundamental aspect of their everyday lives. The beat first of all comes from within human beings, from their heartbeats. It is a pulse that is a part of them. Here jazz is an accompanying music that beats in the same rhythm

¹¹ Professor at the Chicago Theological Seminary John H. Thomas in his essay about Salvador Dali's "Ascension of Christ" looks at this notion from the perspective of the believers. It is important to note that this painting was made in 1958, at time when the Beat Generation started to establish their voice and followers. Thomas emphasizes that "Dali's Ascension of Christ captures that mood, a grief laden and mysterious letting go that is also grateful and hope filled embrace of a world no longer defined by the geographic and temporal boundaries of Holy proximity. The whole world is in God's hands because Christ is no longer in our hands. [...] Constrained from holding Christ, we are liberated to follow Christ"; John H. Thomas, *Letting Go of Jesus*, 2012. Available at <https://www.ctschicago.edu> [viewed 16.07.2017]. Although Ferlinghetti does not seem to speak about the believers but Christ himself, it would be possible to look at this poem also through the Thomas's prism – in Christmas time the believers should also let go of Christ, so that they could truly start to follow Him.

as the heartbeat of an entire subculture. It is never too loud or noisy, it is never trying to step out of the shadows and get the first place. It is possible to get a glimpse of it in a letter that Allen Ginsberg writes to Neal Cassady in 1951, that “too much insistent beat is only nervous, not musical”.¹² Although written in context about how to write poetry and how to make poetry sound like music,¹³ it would be possible to apply this also to the aspect of music as everyday consistent background rhythm, prone to improvisation and a mature companion during their religious adventures and spiritual quests.

Music as mediator: from exhaustion to empowerment

Although “the word “beat” had been used in African-American jazz circles for years to mean exhausted or broke”,¹⁴ for the Beat Generation the term¹⁵ combined two polarities – exhaustion and empowerment, as journalist Jamie Russell

¹² Allen Ginsberg, *Letters of Allen Ginsberg*, ed. Bill Morgan (Philadelphia: Da Capo Press, 2008), 68.

¹³ A notion that will be more fully explained in the chapter “Continuation of spiritual experience gained through the act of listening by recreating music in their writings”.

¹⁴ Jamie Russell, *The Pocket Essential: The Beat Generation* (Harpenden: Pocket Essentials, 2002), 10.

¹⁵ The term “Beat Generation” combines two aspects that are explained in the first essay where the term “Beat Generation” was mentioned in 1952 by none other than John Clellon Holmes; John Clellon Holmes, “This Is The Beat Generation,” *The New York Times Magazine* November 16, 1952 Available at <http://www.litkicks.com> [viewed 13.06.2017]. Although Holmes was the first to write about it, as Ann and Samuel Charters show in their book “Brother Souls. John Clellon Holmes, Jack Kerouac and the Beat Generation”, the phrase itself was Kerouac’s idea after they “had argued out over a long night of beer and bebop in the fall of 1948”; Ann Charters and Samuel Charters, *Brother Souls. John Clellon Holmes, Jack Kerouac, and the Beat Generation* (Jackson: University Press of Mississippi, 2010), 5. Nevertheless, researchers and readers must be aware and keep in mind that it wouldn’t be adequate to make absolute assumptions from Holmes’s article. He tried to define a broad generation of people, not all of them would agree with his assumptions. For example, as writes Susan and Carl Landauer, “Ferlinghetti has always rejected the term “beat,” preferring the term “San Francisco Renaissance””; Susan and Carl Landauer, “Open Eye, Open Palette: The Art of Lawrence Ferlinghetti,” *Confrontation* 117 (Spring, 2015): 93–109. Although, his preference of the term usage might be embedded in his artistic aspect of his career.

affirms it.¹⁶ The “beat down” aspect of the Beat that John Clellon Holmes is portraying in his essay is desperate, someone who has hit the rock bottom.¹⁷ But that was only one part of this person. For Jack Kerouac, someone who was “beat” “wasn’t simply downtrodden by life in post-war America, it also rejected the oppressive world around it, transforming exhaustion into defiance and reaching towards religious transformation (“beatitude”).¹⁸ Not only the Beats were willing to go from exhaustion to empowerment but they transformed this exhaustion into a challenge and into a way towards a religious transformation.¹⁹ In this way, writers of the Beat Generation tried to transform the postwar America’s illusion about safety, peace and welfare into a strive towards spiritual growth.

But what does beatitude mean in the Judeo-Christian tradition? Priest and microbiologist Nicanor Pier Giorgio Austriaco writes that “the pope explained that the human being attains a happy life, what the classical authors called beatitude, only in the following of Christ along the path of perfection”.²⁰

¹⁶ Jamie Russell, *The Beat Generation*, 11.

¹⁷ “More than mere weariness, it implies the feeling of having been used, or being raw. It involves a sort of nakedness of mind, and, ultimately, of soul; a feeling of being reduced to the bedrock of consciousness. In short, it means being undramatically pushed up against the wall of oneself”; John Clellon Holmes, “This this is the Beat Generation,” *The New York Times Magazine* November 16, 1952. Available at <http://www.litkicks.com> [viewed 13.06.2017].

¹⁸ Jamie Russell, *The Beat Generation*, 11.

¹⁹ Also, Kerouac’s biographer Michael J. Dittman affirms this religious reference integrated within the interpretation and usage of the term “beat”, writing that “Kerouac always tried to tie it to religion and the word “beatific””; Michael J. Dittman, *Jack Kerouac: A Biography* (Westport, CT: Greenwood Press, 2004), 42. But for more elicit Kerouac’s explanation of the Beat Generation’s characters who come into the church to “dig” the religion, see Jack Kerouac, *The Portable Jack Kerouac*, ed. Ann Charters (New York: Penguin Books, 1995): 565–573.

²⁰ Nicanor Pier Giorgio Austriaco, *Biomedicine and Beatitude: An Introduction to Catholic Bioethics* (Washington: The Catholic University of American Press, 2011), 9. Author here refers to one of the encyclicals written by pope St. John Paul II – *Veritatis splendor* (the splendor of Truth regarding certain fundamental questions of the Church’s moral teaching). In this encyclical, the Pope also looks at the connection between the Beatitudes and the commandments; Pope St. John Paul II, *Veritatis Splendor*, August 6, 1993. Available at <http://www.papalencyclicals.net/JP02/index.htm> [viewed 16.07.2017].

The author continues that “here, happiness, or beatitude, is understood to signify the fulfillment of every human yearning, spiritual, moral, and emotional”.²¹ But beatitude does not only mean blessedness and happiness. As New Testament scholar Raymond F. Collins affirms, beatitudes are frequently used to indicate “a collection of eight”²² beatitudes as shown in the Sermon on the Mount (Mt. 5:3–10). But these beatitudes or sayings were also found in Egyptian, Greek and Jewish literature. To better understand Allen Ginsberg’s “Howl” and the textual depth to the religious term “beatitude”, it is useful to look at “beatitudes” as they are portrayed within the Old Testament tradition. The whole Hebrew Bible “contains 45 beatitudes”.²³ But, as Collins writes,

the specifically religious beatitude is typically found in apocalyptic literature. These religious beatitudes assume eschatological overtones. Typically a seer pronounces a beatitude because of his visionary experience. Prophetic knowledge enables judgment to be brought to bear upon the present conditions.²⁴

Ginsberg reinterprets this prophetic aspect of bringing beatitude in the wake of apocalyptic imaginary. He embodies the role of the seer affirming the holiness of the world and everyone and everything in it. Not only Ginsberg identified with the “beat down” and desperate Beat, the most visible throughout the first part of the “Howl”, but he also accompanied them throughout their journey to beatitude, to empowerment.

But how does music interconnect with religious transformation, spiritual and mystical experiences in one of the most important poems of the 20th century? Ginsberg’s poem “Howl” portrays a series of mystical experiences lived by Ginsberg himself and his fellow Beats. In this poem, it is possible to observe this connectedness through the prism of mystical experience, where, in Ginsberg’s case, music plays a mediatory role, as it does within the term “Beat Generation” itself.

²¹ Nicanor Pier Giorgio Austriaco, *Biomedicine and Beatitude*, 9.

²² Raymond F. Collins, “Beatitudes,” in *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, vol. 1 (New York: Doubleday, 1992), 629.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

Music here becomes a mediator between the beat down aspect of the Beat and the beatitude. The best minds of Ginsberg's generation, as author shows in his poem, "sat up smoking in the supernatural darkness of cold-water flats floating across the tops of cities contemplating jazz".²⁵ However, in addition to thinking extensively about jazz and using it as a visualized thought exercise to gain a mystical experience through meditation, they also studied religious texts to explain their mystical and spiritual experiences. Ginsberg writes that they "studied Plotinus Poe St. John of the Cross telepathy and bop kaballah because the cosmos instinctively vibrated at their feet in Kansas".²⁶ Yet again – they studied these texts because of their experience. The vibration under their feet in Kansas could also be looked at as rhythmical live accompanying music. But Ginsberg himself explains in his annotation to "Howl" that "overt intention of this mystical name-dropping was to connect younger readers, Whitman's children already familiar with Poe and Bop, to older Gnostic tradition."²⁷

Later in the first part of the poem the poet uses expression "jazz incarnation", that also seems to imply the music's role as mediator between the despair and beatitude. Jesus was God's incarnation, he was a mediator between creation and God. And jazz here plays a similar role – as making bridge between two distinct polarities of desperation and beatitude. Similar vision is portrayed at the end of the first part where they

rose reincarnate in the ghostly clothes of jazz in the gold-horn shadow of the band and blew the suffering of America's naked mind for love into an *eli eli lamma lamma sabachtani* saxophone cry that shivered the cities down to the last radio.²⁸

²⁵ Allen Ginsberg, *Howl and Other Poems* (San Francisco: City Lights Books, 1956), 9.

²⁶ *Ibid.*, 12.

²⁷ Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile, Transcript, and Variant Versions, Fully Annotated by Author, With Contemporaneous Correspondence, Account of First Public Reading, Legal Skirmishes, Precursor Texts, And Bibliography*, ed. Barry Miles (New York: HarperPerennial Modern Classics, 2006), 126.

²⁸ Allen Ginsberg, *Howl and Other Poems*, 20.

Also, here the reference to Jesus is quite visible. Ginsberg has chosen to quote his last words on the cross (Mt 27: 46).²⁹ Interestingly, in the New Testament, the Revelation of John, the author “records that all will gather around the throne of heaven where the four living creatures will recall the words of Isaiah 6:3 and say, “Holy, holy, holy is the Lord God Almighty” (4:8).”³⁰ Indeed, John’s Apocalypse recalls this holiness, as do Ginsberg in his footnote to *Howl*. And what is holy for Ginsberg? Everything! And he affirms: “Holy the groaning saxophone! Holy the bop apocalypse!”³¹ Here, the music similarly to Ferlinghetti’s poem embodies this consistent accompanying role, a sort of soundtrack of the life vibe that is more consistent than any fluid religious idea that the Beats had at that time.³² Here, another association comes to mind – the last scene in the film “Pull my daisy” (1959), where the Beats start to clap the rhythm with their hands before they go into the city, into the night, into the adventure that might transform their ideas and, eventually, their lives. Nevertheless, in “Howl” Ginsberg, unfortunately, does not explain, how the judgment day is going to happen, but one thing is for sure – there’ll be jazz playing while people wait.

Throughout Ginsberg’s and Ferlinghetti’s interconnectedness of music and religious insights, and spiritual growth and transformation within their poetry, the different layers of the term “beat” are visible, a term that these writers chose to represent themselves as a community, a subculture that they belonged to. It seems that Beats themselves did not particularly emphasize the musical beat within this term, but they did take this term from the jazz world. If in Ferlinghetti’s poems the constant background music is visible as the heartbeats of their lives, then in Ginsberg’s case together with the latter it is

²⁹ This quote in Ginsberg’s poem was inspired by Tristan Corbière’s poem “Cries of the Blindman”: “Nailed I’m without a coffin/In my eye the nail’s been stuck in/The nailed eye is not dead/And the wedge is still insinuated/*Deus misericors*[./]Golgatha has not ended for me/*Lamma lamma sabachtani*”; Tristan Corbière, *The Centenary Corbière. Translated With An Introduction And Afterword By Val Warner* (New York: Routledge, 2003), 95.

³⁰ Lyndel Vaught, *Worship Models and Music in Spiritual Formation*, 116.

³¹ Allen Ginsberg, *Howl and Other Poems*, 27.

³² However, this is not to exaggerate that the Beats lacked a stable religious notion, for example, Jack Kerouac, even when he was mostly interested in Buddhism, never forgot his Catholic upbringing.

possible to see another layer of interconnectedness – that music plays a mediatory role. Music in Ginsberg’s poem is the medium between the beat down and beatific Beat. It has been music that has helped them to pull themselves up from their “despair” and led them into the direction of spiritual growth.

Continuation of spiritual experience gained through the act of listening by recreating music in their writings

The last of the authors and poems selected in this paper is Jack Kerouac’s “Book of Blues”. Kerouac affirms at the beginning of the book that

In my system, the form of blues choruses is limited by the small page of the breastpocket notebook in which they are written, like the form of a set number of bars in a jazz blues chorus, and so sometimes the word-meaning can carry from one chorus into another, or not, just like the phrase-meaning can carry harmonically from one chorus to the other, or not, in jazz, so that, in these blues as in jazz, the form is determined by time, and by the musician’s spontaneous phrasing & harmonizing with the beat of the time as it waves & waves on by in measured choruses.³³

In his “Book of Blues”, and in “San Francisco Blues” particularly, within his poetry Kerouac has embodied the musician’s spontaneous phrasing. A lot of authors have affirmed the Beats’ indebtedness to the jazz tradition, and Beats themselves also emphasize this.³⁴ Still, it would be possible to look at this continuation and recreation of jazz music within poetry from a more spiritual aspect. Similarly, as in mystical experience, also music has, as clinical psychologist and Ph.D. candidate in

³³ Jack Kerouac, *Book of Blues* (New York: Penguin Books, 1995), 1.

³⁴ For example, English professor Michelle Martin writes that their “prizing of spontaneity and improvisation is well-known – from their purposeful use of slang, the language of the moment, to their jazz-accompanied poetry performances to impromptu Beat happenings”; Michelle Martin, “The Burden of Legend: Beat Studies in the Twenty-First Century,” *Journal of Modern Literature* 36.4: 169. The Beats were influenced by the improvisational nature of jazz music and tried to incorporate and even imitate this spontaneity in their own writing.

Religious Studies Paul Cantz affirms, “the uncanny potential to transport its listeners to normally inaccessible realms of the psyche”.³⁵ It seems to draw parallels with the annihilation of ego and the life changing nature of the mystical experience. But even if the matter of sacred or spiritual music has been looked at out of the theological perspective, to be precise, “beyond the boundaries of theologically sanctified ritual music, many forms of secular music,”³⁶ as Cantz explores it,

likewise possesses the uncanny power of facilitating euphoric feelings of universal connectedness, to the point where it has been argued that contemporary pop music aggressively competes with religion’s formerly unquestioned monopoly on spirituality.³⁷

It is no wonder, because more and more songs with religious lyrics become extensively popular and are produced by artists that are not associated with a particular religion.³⁸ However, to continue the theme about spiritual experience gained from the act of listening, Paul Cantz also writes that “we are “moved” by music in so much as it psychologically transports us to a place unbounded by time and space, a place that we continually strive to recreate.”³⁹ As it is possible to perceive in this quote, a necessary aspect of spiritual experience while listening to music is the wish to recreate this state or feeling. Consequently, looking at how the Beats spoke or wrote about music, it would be possible to assume that they had some sort of spiritual experience gained through the act of listening. *But the music has stopped*. The Beats did not live in the age of Ipods,

³⁵ Paul Cantz, “A psychodynamic inquiry into the spiritually evocative potential of music,” *International Forum of Psychoanalysis* 22.2 (2013): 69.

³⁶ *Ibid.*, 70.

³⁷ *Ibid.*; see also Johannes Eurich, “Sociological Aspects and Ritual Similarities in the Relationship between Pop Music and Religion,” *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* 34.1. (Jun., 2003): 57–70.

³⁸ For example, an interesting aspect of popular music’s claim on spirituality is visible in Josh Duboff’s review about Beyoncé’s world tour in “Vanity Fair” June 2016 where he writes in the first sentence of the article, that “Beyoncé is less pop star or musician or even icon, at this point, than she is a belief system”; Josh Duboff, “Beyoncé’s Formation World Tour: A Perfectionist Icon in Her Prime. On the scene at Citi Field,” *Vanity Fair* (June 9, 2016 3:10 pm). Available at <http://www.vanityfair.com> [viewed 21.06.2017].

³⁹ Paul Cantz, *Spiritually evocative potential of music*, 70.

where, unless the battery is dead, it is possible to put the most favorite song on repeat. Thus, keeping in mind the origins of Kerouac's spontaneous prose, the author of this paper would like to propose the possibility that Kerouac and also both of the other Beat writers represented in this paper, through their improvisation and spontaneous writing tried to recreate the spiritual experience gained through the act of listening. In this case, another layer of interconnectedness would be this recreation of spiritual experience through their writings, thereby trying to make their spiritual experience accessible not only to themselves but also to their readers. Making their readers to experience spiritual experience through their writings at some point even make their writings immortal. In the chosen poem, the notion of recreating a song is more literal than in other writings, because Kerouac has divided "San Francisco Blues" into choruses. The 36th chorus goes like this:

I got the San Francisco
blues
Bluer than misery
I got the San Francisco blues
Bluer than Eternity⁴⁰

Although it would be possible to say that Kerouac through his writings tried to recreate the spiritual experience gained from the act of listening to music, it might be more adequate to say that it is spiritual not religious experience.⁴¹ It was not

⁴⁰ Jack Kerouac, *Book of Blues*, 37.

⁴¹ It is not the goal of this paper to list the different and common things of the notions "spiritual" and "religious". It is a topic that would hardly be embraced by one paper. However, for the purposes of the current paper, a definition by professor Zehavit Gross was chosen: "Spirituality is largely associated with religiosity, as it addresses the connection between the human and the sublime, between the concrete and the abstract, and between man and God. [...] However, spirituality is also recognized as an expression of human longing to approach a supreme entity or power situated beyond human control and grasp [...]. Spirituality is realized in abstract aspects of human life that constitute part of one's existential secular or religious being"; Zehavit Gross, "Spirituality, Contemporary Approaches to Defining," in *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, ed. Elizabeth M. Dowling and W. George Scarlett (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2006), 424–425. The Beats do take a little bit of all given meanings of spirituality – the more secular and the more religious one.

a canonized sacred music that was jazz to which they were listening, although jazz was sacred for the Beats. However, although this spiritual experience might not necessarily be associated with religion,⁴² as it can be seen in this poem and in other Beat writings, throughout this recreation of the spiritual experience they do refer to well known religious concepts, and they offer their own interpretations of these concepts. As shown by Ginsberg's poem "Howl" and his letters – the Beats did study a lot of different writings, they also read the Bible and the lives of saints,⁴³ so the Beats as theologians offered their own interpretations of the ideas portrayed within these texts for the world that they were living in, within the modern context. Moreover, their interpretative work about these concepts came from spiritual experience. For example, in the case of Ferlinghetti, those oral messages were spontaneous in the moment, living the spiritual experience of the music right there on the stage and showing it to everyone who was interested enough to see. However, not all experience gained from music has been only spiritual. It is possible to integrate the spiritual within the religious, but mostly it is harder to see the religious within the spiritual. Still, it does not mean that there cannot be a religious and spiritual experience gained from music. In the context of the Beats, it might also be a mystical

⁴² The question that religious researchers should try to answer is – whether the Beats were religious or spiritual? Probably both. Because the Beats were prone to combining polarities and they did that also with religiosity and spirituality. They did consider themselves as part of a religious tradition at some point of their lives, practicing, for example, meditation. And their mystical visions would imply to look at their experiences from more of a religious framework. It is also important to emphasize that the term "spirituality" and the whole debate about that became popular after the Beats already embodied it. Indeed, from that perspective they did function as visionaries and prophets who foresaw the future yet to come. But, in the context of this essay, the author would like to refrain from the terms "religiosity" and "spirituality". It would be more suitable to look at it through the prism of experience. This experience can sometimes be with a religious reference, or it can be more aesthetic feeling of the sublime.

⁴³ In his 36th chorus, Kerouac also writes, "I got the San Francisco blues/Bluer than blue paint./Saint,-"; Jack Kerouac, *The Book of Blues*, 37.

and visionary experience, combined with listening to the music and most often induced by psychedelic drugs.⁴⁴

Conclusion

At some point, the Beats reflected upon their spiritual experiences and also religiously acknowledged texts that they read similarly as theologians did throughout the centuries. The Beats created their own “theologies”, which they integrated within a wider spectrum of their insights about the meaning of their lives and the creation as such. After that, they expressed their “bowl of ideas” or these reflections in their poetry, or any other form of literature, as an attempt to recreate the spontaneity of bebop and jazz musicians of their time. It was a craft that took some time for them to master, however, they did not just recreate the form of music that they so much enjoyed, but in their writings they were able to continue their spiritual experience gained through the process of listening. Now that the music has stopped, writing has become a medium and an opportunity for them to relive their spiritual and even mystical experiences. The entire process forms a circle. Their

⁴⁴ In 20th May, 1959 Ginsberg writes to his father: “I went down to Stanford University the other day to be subjected to a research experiment with a new drug – LSD-25 (Lysergic Acid), which Huxley described in his books *Doors of Perception* and *Heaven and Hell* It was astounding – I lay back, listening to music, and went into a sort of trance state (somewhat similar to the high state of laughing gas) and in a fantasy much like a Coleridge world of Kubla Khan saw a vision of that part of my consciousness which seemed to be permanent and transcendent and identical with the origin of the universe – a sort of identity common to everything – but a clear and coherent sight of it. Rather beautiful visual images also, of Hindu-type gods dancing on themselves. This drug seems to automatically produce a mystical experience”; Allen Ginsberg, *The Letters of Allen Ginsberg*, 223. Here it is possible to observe Ginsberg’s own interpretation and reflection about his mystical experience. And indeed – there are more than one mainly affirmed aspects of mystical experience such as vision, state of trance, feeling identical or be united with the origin of universe. In this case, psychedelic drugs amplify the spiritual experience, even to the point where Ginsberg sees visions about dancing Hindu gods. Not only the visionary aspect of this experience evokes reflection of the mystical nature of the experience, but also meaning-making part. Ginsberg has gained new knowledge about the origin of the universe. The text also reveals even further theological reflection of the Beats, here Ginsberg’s shows his own interpretation of his mystical experience.

“theological reflection” or the process of meaning-making has, first and foremost, happened through the act of listening to the music that gives them a spiritual experience.

Kopsavilkums

Tās garīgās pieredzes atkalradīšana, kas gūta, klausoties mūziku, bīta paaudzes poēzijā 20. gadsimta 50. gados

Šajā rakstā autore aplūko to, kā bītu paaudzes dzejnieku reliģisko terminu interpretācija un lietojums ir savstarpēji saistīti ar viņu aizrautību ar tālaika džeza un bībopa mūziku. Rakstā ir analizēti trīs autoru dzejoļi – Lorenša Ferlingeti “Kristus nokāpa lejā”, Alena Ginsberga “Kauciens” un Džeka Keruaka “San Francisko blūzs”, kas publicēti 20. gs. 50. gados. Katrā no šiem dzejoļiem ir iespējams redzēt savstarpēji saistītas, bet atsevišķi izdalāmas mūzikas un reliģisko atsauču mijiedarbības pazīmes – mūzika kā pulsa ritms, kas pavada ikdienas dzīvē, mūzika kā mediators starp izmisušo un svētlaimīgo bītu un, visbeidzot, mūzika kā garīgās pieredzes avots. Pēdējā gadījumā ar mūzikas klausīšanos tiek iegūta garīga pieredze, ko autori cenšas atkārtot (recreate) savā literārajā darbībā, tādējādi mēģinot šo pieredzi nodot tālāk arī saviem lasītājiem.

Bīti kā teologi reflektēja par savām garīgajām pieredzēm, kā arī par reliģiski atzītiem tekstiem, kurus viņi lasīja. Viņi centās atdarināt bībopa un džeza mūziķu spontanitāti savos literārajos darbos. Savos darbos viņiem izdevās turpināt garīgo pieredzi, kas tika iegūta, klausoties mūziku. Tā kā mūzika viņu gadījumā nebija tik ļoti plaši un vienkārši pieejama kā mūsdienās un visbiežāk tā bija dzīvā mūzika, ko ne vienmēr varēja dzirdēt ikdienā, rakstīšana kļuva par mediju un par iespēju viņiem atkārtoti piedzīvot garīgās un pat mistiskās pieredzes, kas tika iegūtas mūzikas klausīšanās laikā.

LELBA: “LATVIEŠU”, “EVANĢĒLISKĀ” VAI “LUTERISKĀ” BAZNĪCA AMERIKĀ?

Rota Stone

*Mg. theol. (Latvijas Universitāte), M. Litt. (Oksfordas Universitāte),
LU Teoloģijas fakultātes doktorante*

Ievads

“Latviešu Evangēliski Luteriskā Baznīca Amerikā (saīsināti LELBA) apvieno latviešu evangēliski luteriskās draudzes, kas darbojas Amerikas kontinentos,” rakstīts LELBA Satversmē, kas pieņemta 1981. gadā un pēdējo reizi mainīta 1996. gadā.¹ Satversmē LELBA apzīmē sevi par Latvijas Evangēliski Luteriskās Baznīcas “reģionālu sastāvdaļu” ārpus Latvijas (turpmāk rakstā – LELBĀL), kuras Satversmei tā arī seko. Interesanti atzīmēt, ka LELBA Satversme liek lielu uzsvaru uz baznīcas iekārtu un uzbūvi, ne uz tās būtību.² Attiecībā uz pēdējo citā Satversmes punktā mēs tikai lasām, ka šīs baznīcas mērķis ir “veicināt reliģisko dzīvi, tradīcijas [sic] un paražas Baznīcā ietilpstošās draudzēs saskaņā ar Svētajiem Rakstiem, Apustuļu, Nīkajas un Atanazija ticības apliecībām, nepārgrozīto Augsburgas konfesiju, Mārtiņa Lutera lielo un mazo katķismu un citiem Vienprātības grāmatā (Liber Concordiae) sakopotiem rakstiem” (I.3).

Šie citāti rāda, ka LELBA Satversme skaidri formulē, ka tās pamats ir luteriskā mācība. Tomēr tajā atspoguļojas arī šīs baznīcas latviskā identitāte. Protams, vislabāk par to liecina

¹ LELBA Satversmes tekstu var atrast LELBA mājaslapā www.lelba.org (skatīts 30.05.2017.).

² 1928. g. Latvijas Baznīcas Satversme, uz kuru balstās LELBĀL un LELBA, sākas ar preambulu jeb ievadu, bet LELBA laika gaitā to ir atmetusi.

pats baznīcas nosaukums – tā ir “latviešu” baznīca. Satversmē ir uzsvērts, ka LELBA apvieno “latviešu” draudzes. Te minētas arī “tradīcijas un paražas”, kuras LELBA veicina. Lai gan šie termini nav tuvāk paskaidroti, jādomā, ka šīs tradīcijas un paražas attiecas uz specifiski latvisko kontekstu, kurā LELBA darbojas.

Šis pētījums ir radies no novērojuma, ka LELBA etniskā un reliģiskā identitāte ir īpaši cieši savijušās. 2010. gadā pētniecei Ilzei Garozai to ļoti labi izsaka viens no intervētajiem Amerikas latviešiem: “Cilvēkiem, kas uzauguši vidē, kur Dieva vārds tiek nonievāts un nesaistās ar latvietību, ir grūti pieņemt, ka OBLIGĀTI tas ir jāpieņem, lai būtu latvietis.”³ Pēc I. Garozas datiem, šī nacionālās un reliģiskās identitātes ciešā saistība ir viens no šķēršļiem, kas traucē saprasties Amerikas “trimdas latviešiem” ar “jauniebraucējiem”.⁴ Acīmredzot pēdējie Latvijā nav pieredzējuši tādu baznīcas piedalīšanos un interesi latvietības uzturēšanā. Prāv. Dr. Fricis Kristbergs, kas ir viens no retajiem autoriem, kurš pētījis trimdas baznīcu no identitātes viedokļa, uzskata, ka šī ciešā saikne starp latviešu identitāti un baznīcu trimdas baznīcā ir veidojusies kā atbilde uz asimilācijas draudiem. Dr. Kristbergs raksta: “Latviešu luterāņu baznīcas uzdevums trimdas sākumā bija minimalizēt starplatvisku diferenciāciju un maksimizēt diferenciāciju starp latviešu tautu un mītnes zemes kultūru.”⁵

Šis īsais pētījums apraksta trimdas baznīcas luterisko un latvisko identitāti, kā arī sniedz īsas pārdomas par tās “evanģēlisko” jeb universālo kristīgo identitāti. Turpinājumā es mēģinu

³ Ilze Garoza, *Defining Boundaries Between Two Immigrant Waves from Latvia: A Study of Latvian Supplementary Schools in the U.S.* M. A. Thesis, University of Minnesota (2011), 129. (latviskais tulkojums no autores oriģinālteksta nosūtīts privātā sarakstē).

⁴ Terminoloģijas problēmas, saistītas ar apzīmējumiem dažādiem latviešu imigrācijas viļņiem ASV, sk. I. Garoza, *Defining Boundaries*, 65. Turpmāk šajā rakstā es pārsvarā lietoju apzīmējumu “trimdas latvieši” tiem latviešiem, kas ieradās ASV no Vācijas bēgļu nometnēm pēc Otrā pasaules kara.

⁵ Fritz Traugott Kristbergs, Atšķirība un identitāte, referāts, nolasīts konferencē “Trimda, kultūra, nacionālā identitāte” (Rīga, 2004), 1. lpp. Sk. arī turpat 6. lpp: “Trimdas baznīcas pašizpratne kā *cietoksnis*, kas sargāja latvietību pret asimilācijas briesmām, pieņēma, ka nav nekādas diferenciācijas starp latviešu baznīcu un latviešu identitāti.”

ieskicēt vairākus elementus, kas veidojuši un vēl arvien iespaido LELBA un LELBĀL etniskās un reliģiskās identitātes īpašo sajaukumu: mantojums no neatkarīgās Latvijas laikiem, bēgļu pieredze, reliģisko organizāciju situācija ASV, kā arī luteriskā mācība. Raksta beigās piedāvāju īsas pārdomas par trimdas baznīcas kā universālas kristīgas baznīcas identitāti mūsdienu pasaulē. Lai gan raksta nosaukums min tikai Latviešu Ev. Lut. Baznīcu Amerikā, lielākā pētījuma daļa analizē trimdas baznīcu kopumā, īpaši tās pirmos gadus, kad LELBĀL nācās formulēt savu identitāti jaunajos apstākļos, piemērojot veco baznīcas identitāti un veidojot jaunu. Kā jau minēts, par šo tēmu, izņemot Kristberga darbu, tikpat kā nav citu pētījumu, tāpēc šim rakstam izmantoti galvenokārt primārie avoti – trimdas baznīcas publikācijas no tā laika, proti, Baznīcas kalendāri, sprediķu un rakstu grāmatas, periodiskie izdevumi.⁶

Runājot par terminoloģiju, turpinājumā lietoju jau iepriekš minētos terminus LELBĀL un LELBA. Pirmo reizēm saucu arī par trimdas baznīcu, bet otro par Amerikas latviešu baznīcu. LELBA šajā rakstā nozīmē ‘latviešu baznīca Ziemeļamerikā’, kaut arī tajā ietilpst vairākas Dienvidamerikas latviešu luterāņu draudzes.

Pirms ķeros pie tālākas analīzes, vēl jāpiemin, ka neesmu pilnīgi objektīva novērotāja tam, kas notiek Amerikas latviešu baznīcā. No 2012. līdz 2017. gadam dzīvoju Ziemeļkalifornijā, kur pēdējo pusotru gadu arī kalpoju vietējā latviešu draudzē. Tomēr ceru, ka esmu saglabājusi pietiekami neitrālu pozīciju savā pētījumā, jo nāku no citām protestantiskajām tradīcijām – esmu kristīta un iesvētīta Latvijas Ev. lut. baznīcā, bet kopš 1999. gada par savām esmu saukusi anglikāņu un episkopāļu draudzes.

LELBA vēsturiskais mantojums

Lai saprastu, kā veidojies unikālais LELBA etniskās un reliģiskās identitātes sajaukums, mums jāapskata vēsturiskie

⁶ Gribu izteikt īpašu pateicību LELBA arhīva vadītājam Jurim Pūliņam un māc. Gundagai Puidzai par doto iespēju izmantot LELBA arhīvu. Tāpat gribu arī pateikties prāv. emer. Dr. Fricim Kristbergam, māc. Dr. Kristīnei Sūnai-Koro, kā arī prāv. Dr. Dairai Cilnei un Dr. Jurim Cilnim par padomu.

procesi, kas noveda pie tās izveidošanās. Es piedāvāju LELBĀL un līdz ar to arī LELBA vēsturi iedalīt šādos četros posmos:

1. 1944. gads līdz 50. gadu vidum: gatavošanās, lai varētu ātri atgriezties Latvijā, draudžu veidošana.
2. 50. gadi līdz 80. gadu vidum: iedzīvošanās svešumā, trimdas baznīcas nostiprināšanās organizatoriski un finansiāli.
3. 80. gadu beigas līdz 21. gs. pirmās desmitgades vidum: sadarbošanās ar Latvijas baznīcu.
4. 2000-šo gadu vidus līdz mūsdienām: atsvešināšanās no Latvijas baznīcas.

Tālākā aprakstā vislielākā uzmanība tiks pievērsta pirmajam posmam šajā vēsturē, jo tā laikā tika formulēta LELBĀL un LELBA nostāja šeit interesējošos jautājumos – latviskā un reliģiskā, īpaši luteriskā identitāte. Tas ir arī laiks, kad baznīcas vadība formulēja savu attieksmi pret LELBA situāciju Amerikas kontekstā. Tas tika darīts, pielāgojot vecās baznīcas struktūras jaunajiem apstākļiem.⁷ Tāpēc ir svarīgi apzināties, kādu mantojumu LELBĀL un LELBA saņēma no neatkarīgās Latvijas un baznīcas un kā tās darbību ietekmēja bēgļu gaitas Vācijā.

Valsts un varas attiecības neatkarīgajā pirmskara Latvijā

Latviešu bēgļi, kas veidoja LELBA, uzauga neatkarīgajā pirmskara Latvijā, kur valdīja uzskats, ka luterāņu baznīcai ir jāatbalsta latviešu nacionālie centieni. Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas dibināšana un latviešu arhibīskapa Kārļa Irbes ieviešana amatā 1922. gadā bija viens no Latvijas neatkarības centieni sasniedzumiem. Tas parādīja vācu ietekmes mazināšanos neatkarīgās Latvijas publiskajā jomā. Ulmaņa valdības laikā luterāņu baznīca nonāca vēl lielākā atkarībā no nacionālās laicīgās valdības, kaut arī formāli tās vienmēr bijušas šķirtas. A. Freijs, kas tajā laikā bija Teoloģijas fakultātes mācībspēks, 1934. gadā atzina, ka Ulmaņa (“vadoņa”) valsts ir

⁷ Visuzskatāmāk tas parādās faktā, ka LELBĀL vēl arvien sevi uzskata un sauc par Latvijas baznīcu un par savu Satversmi tā izvēlējās 1928. gada LELB Satversmi, to piemērojot jaunajiem apstākļiem. Starp citu, šobrīd LELBĀL pārdomā nosaukuma maiņu.

“totāla valsts”, līdz ar to “valsts varai ir jābūt pilnīgai un visu aptverošai un tādēļ tā nevar pielaiest, ka blakus viņai ir vēl kāda cita vara, kas nav tai padota”,⁸ proti, Baznīcai nācās pakļauties valsts varai. Baznīca, īpaši luteriskā baznīca, bija kļuvusi par vienu no līdzekļiem, lai stiprinātu valsts nacionālos centienus un palīdzētu tos formulēt.

Kārlis Ulmanis un daudzi viņa līdzgaitnieki neatkarīgajā Latvijā uzskatīja, ka attiecībām starp valsti un Baznīcu jābūt daudz ciešākām, nekā tas tiek uzskatīts mūsdienās, īpaši ASV. Arī lielai daļai baznīcas piederīgo tas nešķita problemātiski. Piemēram, prof. Roberts Feldmanis, kurš tika ordinēts Ulmaņa laikā, savā 1993. gada lekcijā par **luteriskās baznīcas 2. Sinodi** 1922. gadā atzinīgi novērtēja to, ka iekšlietu ministrs, vēlāk Valsts prezidents Kviesis savā atklāšanas runā aicināja uz ciešu Baznīcas un valsts sadarbību: “Novēlēdams sekmīgu darbu, ministrs izteica cerību, ka valsts un Baznīca viena otru pabalstīšot: valsts – sniedzama baznīcai materiālo, Baznīca – valstij morālo pabalstu. Abām – valstij un Baznīcai – kopīgs mērķis – tautas labklājība. Ja valsts un Baznīca šādā kopīgā garā darbosies, tad varam droši cerēt, ka Dievs Latviju svētīs. Uz to sapulcētie sajūsmā nodziedāja trīsreiz ”Dievs, svētī Latviju!””

Prof. Feldmanis šo stāstījumu lekcijā papildināja ar savu komentāru: “Kur esam pazaudējuši tās lietas? Kāpēc esam palikuši pie stučkistiem un visa tā Raiņa sociāldemokrātisma? Kāpēc mūsu valstsvīros nekur neparādās nekas no mūsu pirmo prezidentu stājas? Kāpēc mēs nedzirdam viņus runājam par garīgām vērtībām, par morālo stāju u. tml.”⁹

Tāda bija vide, kurā bija uzaugusi paaudze, kas kara beigās devās bēgļu gaitās un vēlāk dibināja trimdas baznīcu. Daudzi no viņiem bija pārliecināti, ka latvietība un luteriskā ticība ir neatdalāmas, un viņi paņēma līdzīgu šo pārliecību tālāk savās bēgļu gaitās un jaunajās mītnes zemēs.

Arhibīskapa autoritāte

Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas arhibīskaps Teodors Grīnbergs izceļoja no Latvijas uz Vāciju 1944. gada 10. oktobrī,

⁸ A. Freijs, *Par svēto un labo: reliģijas un ētikas apceres* (LELBA, 1976), 85. lpp.

⁹ <http://www.robertsfeldmanis.lv/lv/?ct=bvesture&fu=read&id=1219786376>

sekojot vācu drošības policijas pavēlei.¹⁰ Trimdā arhibīskaps paņēma līdzīgu savu arhibīskapa zizli. Lielu autoritāti viņš baudīja gan starp LELB locekļiem, gan arī plašākā neatkarīgās Latvijas valdībā un sabiedrībā kopš savas stāšanās arhibīskapa amatā 1933. gada 5. novembrī. Viņš bija viens no apmēram 140 garīdzniekiem, kas devās bēgļu gaitās¹¹ un vēlāk izklīda pa dažādām pasaules valstīm. Arhibīskaps uzturēja ar garīdzniekiem personīgus kontaktus, un lielākā daļa izklīdušo mācītāju turpināja respektēt T. Grīnbergu kā savu garīgo vadītāju, bieži saucot viņu par “arhibīskapa tēvu”. Šis respekts pret arhibīskapu un personīgais kontakts palīdzēja iedibināt struktūras, no kurām izveidojās labi organizēta trimdas latviešu baznīca.

Grīnbergs tūlīt pēc izceļošanas sāka strādāt, lai bēgļu vidū veicinātu cilvēku pulcēšanos un draudžu dibināšanu. Vēlāk, kad sākās izceļošana no Vācijas uz citām pasaules zemēm, viņš nosūtīja savus pārstāvjus katrā no reģioniem, kurp latvieši devās dzīvot.¹² Vēsturnieks, mācītājs E. Ķiploks raksta, ka pēckara apstākļos vecā baznīcas administratīvā iekārta bija zaudējusi savu nozīmi un ticīgo organizēšanās bija lielā mērā decentralizēta. Tomēr šai decentralizācijā, raksta Ķiploks, bija viens izņēmums – arhibīskapa persona, kura nozīme pieauga. “Ne ar administratīvu varu, ar priekšrakstiem un rīkojumiem, bet ar personisku paraugu tikai var vadīt trimdas baznīcu.”¹³ Tanī pašā laikā Ķiploks arī kritizē Grīnberga “autoritāro” baznīcas pārvaldes veidu, proti, amatpersonas tika nevis ievēlētas, bet arhibīskapa ieceltas.¹⁴

¹⁰ E. Ķiploks, “Ienaidnieku un draugu vidū (1939.–1962. g.): I” // *Archibīskaps Dr. Teodors Grīnbergs: Rakstu krājums 100. dzimundienas atcerei* (Latvijas Ev.-Lut. Baznīca un Latviešu Ev.-lut. Draudžu apvienība Amerikā, 1970), 137. lpp.

¹¹ Fritz Traugott Kristbergs, “The Lutheran Church and Latvian National Identity,” *Differentiation and Identity: Towards an Understanding of Ethnic Ministry*. Chapter 2. D.Min. dissertation, Princeton Theological Seminary (1996), 8. J. Talonens raksta, ka kopumā emigrēja 143 luterāņu mācītāji, 14 uz Zviedriju, 129 uz Vāciju (Jouko Talonens, *Baznīca Staļinisma žņaugos: Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca padomju okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2009), 23. lpp.). Savukārt Ķiploks izmanto citu statistiku, viņš raksta, ka 121 garīdznieks pameta Latviju, E. Ķiploks, “Ienaidnieku un draugu vidū: I”, 138. lpp.

¹² E. Ķiploks, “Ienaidnieku un draugu vidū: I”, 141. lpp.

¹³ *Ibid.*, 139. lpp.

¹⁴ *Ibid.*, 142. lpp.

Latviešu baznīcas dibināšana un organizēšana trimdā bija ļoti grūts uzdevums. Tika saņemta pretestība no vairākām frontēm, īpaši mītnes zemju baznīcu vidū. Vairāki Amerikas luterāņu baznīcu vadītāji pretojās jaunas neatkarīgas luterāņu baznīcas veidošanai. Viņiem vēl dzīvā atmiņā bija grūtais process, kad vairākas neatkarīgas etniskās baznīcas beidzot apvienojās vienā Sinodē.¹⁵ Tāpat viņi nebija apmierināti ar realitāti, ka Amerikā vēl arvien bija daudzas neatkarīgas un sašķēlušās luteriskās baznīcas. Arhibīskapa Grīnberga sekretārs E. Rozītis apraksta sarunu LWF (*Lutheran World Federation*) eksekutīvās komitejas sēdē 1949. gada vasarā. Arhibīskaps Grīnbergs bija šīs komitejas loceklis. Šai sanāksmē, raksta Rozītis, amerikāņu baznīcu vadītāji pirmo reizi atklāti izteicās, ka bēgļiem ir jāpamet savas dzimtenes baznīcas un jāpāriet vietējās baznīcās, “jo Amerikas baznīcu vadītāji nedomājot vairs atkārtot kļūdu, ko tie savā lakā pielaiduši, ļaujot atsevišķām etniskām grupām dibināt pašām savas baznīcas un tā sašķelt Amerikas baznīcu vienotību”.¹⁶ Arhibīskaps Grīnbergs nākamajā dienā deva savu atbildi, kurā viņš, pēc Roziša vārdiem, teica vēlāk bieži citēto saukli “dzimtene svešumā ir mums kļuvusi dzimtenes baznīca”.¹⁷

Neskatoties uz visām grūtībām, iekšējām un ārējām pretestībām, E. Rozītis raksta, ka latviešu trimdas baznīcas organizācija bija citu baznīcu vadītāju apbrīnas objekts.¹⁸ Ziemeļamerikā arhibīskaps norīkoja trīs savus pārstāvjus – vienu ASV rietumos, vienu ASV austrumos un vienu Kanādā. Latviešu draudzes Ziemeļamerikā kļuva un vēl arvien ir LELBĀL lielākā sastāvdaļa. 1958. gadā tika izveidota LELDAA jeb “Latviešu Eвангелiski Luterisko Draudžu Apvienība Amerikā”. Par

¹⁵ Šeit es domāju ULCA (*The United Lutheran Church in America*) veidošanos 1920. gadā. Šī sinode vēlāk pakāpeniski apvienojās ar citām, kas nepiedalījās ULCA, līdz beidzot 1988. gadā tika izveidota vislielākā luteriskā Sinode Amerikā, ELCA (*The Evangelical Lutheran Church in America*). Amerikā vēl arvien ir arī citas, mazākas luteriskās sinodes, kas nav pievienojušās ELCA, ieskaitot daudzskaitlīgo Misūri Sinodi un mazo LELBA.

¹⁶ E. Rozītis, “Ienaidnieku un draugu vidū (1939.–1962. g.): II” // *Arhibīskaps Dr. Teodors Grīnbergs: Rakstu krājums 100. dzimundienas atcerei* (Latvijas Ev.-Lut. Baznīca un Latviešu Ev.-lut. Draudžu apvienība Amerikā, 1970), 156. lpp.

¹⁷ E. Rozītis, “Ienaidnieku un draugu vidū: II”, 159. lpp.

¹⁸ Sk. E. Rozītis, “Ienaidnieku un draugu vidū: II”, 169. lpp.

tās vadītāju kļuva mācītājs Kārlis Kundziņš, un tās noteikumi pamatojās uz LELB 1928. gada Satversmi.¹⁹ 1975. gadā tā tika pārdēvēta par LELBA, “Latviešu Evaņģēliski Luterisko Baznīcu Amerikā”, kas kļuva par neatkarīgu latviešu Sinodi Amerikā. Tas deva stiprāku juridisku pamatu draudžu īpašumtiesībām un mācītāju statusam Amerikas sabiedrībā.²⁰ Tāpat kā pirms pārdēvēšanas, LELBA bija un ir neatņemama LELBĀL sastāvdaļa, tās bīskaps ir LELBĀL bīskaps neatkarīgi no tā, kurā pasaules malā tas dzīvo pastāvīgi.²¹

Izceļotāji uz ASV un luterāņu lielais īpatsvars tajos

Viens no iemesliem, kāpēc latvietība bēgļu vidū daudziem saistījās ar luterticību, bija tas, ka lielākā daļa izceļotāju bija luterāņi. Neatkarīgajā Latvijā luterāņu baznīca bija skaitliski lielākā baznīca.²² Luterticīgo starp bēgļiem bija vairāk nekā starp vidusmēra Latvijas iedzīvotājiem Latvijā. Tam bija vairāki iemesli, piemēram, no padomju okupācijas bēga turīgāki un izglītotāki latvieši, kas vairāk asociējās ar luterticību nekā ar kādu citu konfesiju.²³

Luterticīgo starp tiem, kas tālāk no Vācijas nometnēm izceļoja uz ASV, bija vēl vairāk. Tas saistās ar ASV tālaika imigrācijas noteikumiem. Saskaņā ar 1948. gada “Displaced Persons Act” ASV drikstēja iebraukt noteikts skaits bēgļu, kuri atbilda stingriem noteikumiem un kuriem ASV atradās galvotāji, kas solīja bēgļus uzturēt un nodarbināt, lai tie nekļūtu par nastu

¹⁹ Juris Pūliņš, “LELBA Iesākumā un 40 gados” (publicēts 2015. g. 27. augustā), Pieejams: <http://lelba.org/en/?p=uzrunas&start=4#> (skatīts 24.05.2017.).

²⁰ J. Pūliņš, “LELBA iesākumā un 40 gados”, sk. arī F. T. Kristbergs, “The Lutheran Church”, 9.

²¹ LELBĀL bīskapi: T. Grīnbergs (1933–1962), K. Kundziņš (1962–1966), A. Lūsis (1966–1993), E. E. Rozītis (1993–2015), L. Zušēvica (no 2015. g. līdz mūsdienām).

²² Kristbergs raksta: “In 1935 Lutherans were 55.14% of the population” (Kristbergs, “The Lutheran Church”, 6). Pēc citiem datiem, luterāņu Latvijā bija pāri par deviņdesmit procentiem: Adamovičs raksta, ka 1930. gadā Latvijā bija 92,57% luterāņu (20 927), tālāk gan autors atzīmē, ka ne visi, kas uzdodas par luterāņiem skaitīšanā, ir aktīvi draudzes locekļi (20 928). L. Adamovičs, *Latvijas Baznīcas vēsture* (Līnkolna: Sējējs, 1961).

²³ Kārlis Kangeris raksta, ka bēgļu vidū bija liels skaits Latvijas inteliģences, “Trimdas sākumi un tālāka attīstība”, www.vestnesis.lv (skatīts 04.05.2017.).

nodokļu maksātājiem. Šajā procesā iesaistījās t. s. veclatvieši ASV,²⁴ kas nodrošināja galvošanu daudziem kara bēgļiem latviešiem. I. Zaķe raksta, ka veclatvieši specifiski sponsorēja latviešu luterāņu mācītājus.²⁵ Tomēr tas bija samērā mazs galvotāju procents. Daudz vairāk latviešu bēgļiem palīdzēja luterāņu palīdzības organizācijas ASV. Luterāņu organizācija LIRS (*Lutheran Immigration and Refugee Service*) bija galvenā sponsorējošā organizācija luterāņu bēgļiem Vācijas noietnēs, īpaši luterāņiem no Latvijas un Igaunijas.²⁶ Tāpat bēgļu palīdzībā nomitināšanai ASV iesaistījās arī Pasaules Luterāņu federācija un Misūri Sinode. Līdz ar to latvieši, kas no Vācijas noietnēm izbrauca uz Ameriku, bija lielākoties luterāņi, nevis citu konfesiju piederīgie.

Pēc iebrukšanas ASV šie luterticīgie latvieši aktīvi iesaistījās draudžu dibināšanā un to dzīves aktivizēšanā. Tas daļēji izskaidrojams ar jau iepriekš minēto faktu, ka bēgļu vidū bija liels skaits labi izglītotu cilvēku, kas bija ieinteresēti iedibināt un uzturēt intelektuāli bagātu un garīgi aktīvu dzīvi, kādu viņi bija pieraduši vest pirmskara Latvijā.²⁷ Viņiem palīdzēja vecie sakari no neatkarīgās Latvijas laikiem, kā arī sociālie tīkli, kas tika iedibināti bēgļu noietnēs Vācijā.

Baznīca kļuva par daļu no “mazās Latvijas”, ko noietnēs un vēlāk mītnēs zemēs veidoja trimdas latvieši.²⁸ Viens no šīs “mazās Latvijas” uzdevumiem bija saglabāt latvietību, un baznīca piedalījās šajā uzdevumā, piešķirot tam sakrālu nozīmi. Pazīstot padomju režīma valdīšanu no 1941. jeb Baigā gada, daudziem izbēgušajiem latviešiem nebija ilūziju, ka Latvija spēs turēties pretī padomju valdības rusifikācijas politikai. Līdz ar to latvietības – valodas un kultūras – uzturēšana tika uzskatīta par izceļotāju galveno uzdevumu. Tas arī ir viens no iemesliem, kāpēc izceļojošie latvieši tik dedzīgi organizēja latviešu sabiedrību – viņi nebija pārliecināti, ka zem padomju režīma latvietība

²⁴ Es sekoju tradīcijai un sauca par veclatviešiem tos latviešus, kas bija izceļojuši uz ASV pirms Otrā pasaules kara.

²⁵ Ieva Zaķe, *American Latvians* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2010), 25.

²⁶ Stephen Bouman and Ralston Deffenbaugh, *They are Us: Lutherans and Immigration*, (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2009), 48.

²⁷ I. Zaķe, *American Latvians*, 5, 33.

²⁸ Sk. I. Zaķe, *American Latvians*, 38.

Latvijā izdzīvos. Turklāt ilgu laiku bēgļi dzīvoja pārliecībā, ka izeļošana ir islaicīga. Viņi turpināja neatkarīgās Latvijas organizāciju un pārvaldes struktūru darbību arī emigrācijā, lai tad, kad būs iespējams atgriezties, viņi varētu ātri atjaunot to Latviju, ko viņi pameta. Tikai 40. gadu pašās beigās, aprakstot latviešu bēgļu garīgo apkopi “okupētās Vācijas amerikāņu un franču joslās”, prāvests Jēkabs Kullītis atzīst, ka “pēc 4 gadu ilgas veltas gaidīšanas uz ārējo apstākļu mainīšanos, lielais vairums trimdā dzīvojošo tautiešu nāca pie pārliecības, ka pagaidām ir jāatmet cerības uz tūlītēju atgriešanos dzimtenē...”²⁹ Tomēr gaidīšana uz atgriešanos nekad īsti nebeidzās līdz pat neatkarīgās Latvijas atjaunošanai 90. gados.

Meklējot atbildes uz jaunās dzīves aktuālajiem jautājumiem, daudzi trimdas latvieši griezās pie luterticības, jo lielākajai bēgļu daļai baznīcas apmeklēšana un luteriskā garīgā prakse bija tradīcija, kurā viņi bija uzauguši un kuru viņi pazina. Bēgļu laikā tā tikai tika atjaunota un iedzīvināta no jauna.

Imigrācijas baznīcas situācijas ietekme uz LELBA

Kad latviešu bēgļi nonāca ASV, viņi turpināja Vācijā iesāktu pulcēšanos uz dievkalpojumiem un aktīvu sabiedrisko dzīvi gan dažādās biedrībās, gan draudzēs. To bija vienkārši darīt ASV likumdošanas dēļ, kas brīvi ļāva cilvēkiem organizēt draudzes, bet to sarežģīja fakts, ka latvieši bija izklīdināti plašā teritorijā. Pēc pirmajiem gadiem, kad galvošanas laiks bija nostrādāts, daudzi pārcēlās uz pilsētām un draudžu dibināšana kļuva vienkāršāka. Vairākos avotos atzīmēts, cik nozīmīgas bija luterāņu draudzes kā pirmie un svarīgākie latviešu centri ASV.³⁰ Pretēju viedokli pauž I. Zaķe, kas raksta, ka latvieši atšķiras no citām ASV imigrantu grupām ar to, ka viņu organizēšanās nebija primāri saistītas ar reliģiskajām organizācijām.³¹ Tomēr arī Zaķe nenoliedz faktu, ka draudzēm kā latviešu pulcēšanās centriem bija liela nozīme.

Jebkurā gadījumā nevar noliegt faktu, ka bēgļu stāvoklis daudziem bija aktivizējis viņu reliģisko identitāti un draudžu

²⁹ *Baznīcas Kalendārs 1950. gadam* (Latvijas Ev.-Lut. Baznīcas Virsvaldes izdevums), 27. lpp.

³⁰ Sk. I. Garoza, *Defining Boundaries*, 130.

³¹ I. Zaķe, *American Latvians*, 38.

darbs bija aktīvāks mekā pirmskara Latvijā. Atskaitoties par baznīcas dzīvi okupētās Vācijas britu joslā, mācītājs K. Kundziņš raksta, ka draudžu reliģiskā dzīvē vērojamas pozitīvas pazīmes, “neapšaubāms ir zināms ārējās intereses pieaugums par luterāņu baznīcas darbību un, sakarā ar to, arī labs dievkalpojumu un citu draudžu sanāksmju apmeklējums”.³²

Latvieši uzturēja aktīvu reliģisko dzīvi arī pirmajos gados pēc ierašanās ASV. Šai ziņā viņi nav vienīgā migrantu (ieskaitot bēgļu) baznīca, kur tas noticis. Šis fenomens ir plaši pētīts un aprakstīts reliģijas socioloģijā.³³ Tā T. Smits (*T. Smith*) raksta, ka imigranti izmanto reliģiskās kopienas, lai veicinātu izglītību un virzīšanos augšup pa sociālajām kāpnēm, kā arī lai “definētu, racionalizētu un atdzīvinātu etnoreliģisko identitāti”.³⁴ Uzsverot latvisko elementu savā luterticības praksē trimdas baznīcā, latvieši sekoja tiem pašiem principiem, kas valdīja imigrācijas baznīcās pirms un pēc viņiem. Piemēram, imigranti ASV veido neatkarīgas draudzes pat gadījumos, kad šīs organizācijas dzimtenē tika organizētas citādāk.³⁵ Amerikas latviešu luterāņu draudžu gadījumā tas izpaudās kā vājākas saites ar centralizēto baznīcas pārvaldi, bet ciešākas draudzes locekļu savstarpējās saites. To arī noteica lielle upuri, ko prasīja trimdas situācija, piemēram, daudziem draudžu locekļiem bija jābrauc lieli attālumumi, lai nonāktu dievnamā. No otras puses, LELBA vadībai ir īpaši jāpiestrādā, lai atgādinātu draudzēm, ka ir nepieciešama centralizēta baznīcas pārvalde. LELBA arhivārs Juris Pūliņš, nobeidzot savu aprakstu par LELBA 40 gados, atzīst, ka viņam nereti nākas dzirdēt jautājumu “pat no draudžu vadības locekļiem: ‘Kas ir LELBA un ko tā dara?’”.³⁶

³² K. Kundziņš, “Pārskats par garīgo dzīvi Vācijā, britu zonā 1948. gadā un 1949. g. I pusē” // *Baznīcas Kalendārs 1950. gadam* (Latvijas Ev.-Lut. Baznīcas Virsvaldes izdevums), 25. lpp.

³³ Sk. R. Stephen Warner, “Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States,” *American Journal of Sociology* 98.5 (1993): 1044–1093.

³⁴ Timothy L. Smith, “Religion and Ethnicity in America,” *The American Historical Review* 83. 5 (1978): 1158.

³⁵ R. Stephen Warner, “Religion and New (Post-1965) Immigrants: Some Principles Drawn from Field Research,” *American Studies* 41.2/3 Globalization, Transnationalism, and The End of the American Century (Summer/Fall, 2000): 277.

³⁶ J. Pūliņš, “LELBA iesākumā un 40 gados”. Pieejams: <http://lelba.org/lv/?p=uzrunas&start=4> (skatīts 30.05.2017.).

Vēl viena tipiska Amerikas imigrantu draudzes īpatnība ir tā, ka draudze tiek izmantota kā vieta, kur imigrantiem netiek uzspiestas sociālās normas no ārpuses, draudzes locekļi tās var veidot pēc saviem ieskatiem. Te draudžu locekļi var runāt savā mātes valodā un atjaunot vidi, kas viņiem atgādina mājas. Latviešiem šis bija ļoti nozīmīgs faktors, kā uz to norāda iepriekš citētais Grīnberga izteiciens. To savās atmiņās izmanto arī prāvests Ernstons: “Kad Māte Latvija mums bija zudusi, tad tās vietā ‘māte baznīca’ mūs pieņēma par saviem bērniem, un mūsu dzīves krusts kļuva vieglāks.”³⁷ Šis citāts norāda uz vēl vienu iemeslu, kas daudziem latviešu bēgļiem lika pievērsties garīgajai dzīvei un luterāņu draudzēm. Proti, bēgļu gaitas bija pilnas briesmu, nejaušību un neziņas, un tas veidoja psiholoģisko traumu, kurai vajadzēja meklēt risinājumu. Baznīca labi kalpoja par vietu, kur to darīt.³⁸ Baznīca nodrošināja ar vietu, kur satikt citus cilvēkus līdzīgā situācijā un līdz ar to veidot atbalsta grupas. Tādējādi baznīca deva atbildes uz daudziem ikdienas jautājumiem un padarīja reliģiju ne tikai par teorētisku, bet arī par gluži praktisku lietu latviešiem viņu situācijā.

Vienotais ienaidnieks

Līdz šim esmu vairāk uzsvērusi vēsturiskos un sociālos iemeslus, kāpēc latviešu bēgļi izveidoja baznīcu, kurā cieši saistīti etniskie un reliģiskie elementi. Tomēr bija arī citi faktori, kas pastiprināja latviskā un luteriskā saistību. Viens no tādiem bija baznīcas un nacionāli noskaņoto latviešu vienotais naidis pret Latvijas okupācijas varu, kas sevi proklamēja par ateistiem. Daudziem tas nozīmēja, ka komunisms ir Dieva pretinieks un komunismam var pretoties, turoties pie Dieva. Ticīgie un nacionālie latvieši bija vienoti savā misijā stāstīt pasaulei par komunisma briesmām. Baznīcā Padomju Savienības režīms tika identificēts ar velna varu. Piemēram, savas grāmatas ievadā Stokholmas latviešu mācītājs H. M. Grīvāns Latvijas okupantus sauc par “velnišķīgo viltu”, kas dzimtenē “laupa mūsu tautai

³⁷ Arnolds Ernstons, *No Cīravas līdz Sanfrancisko* (Sanfrancisko: autora izdevums, 1996), 58. lpp.

³⁸ “...the intensification of the psychic basis of religious commitment that the acts of uprooting, migration, and repeated resettlement produced in the minds of new Americans.” Timothy L. Smith, “Religion and Ethnicity in America,” *The American Historical Review* 83.5 (Dec. 1978): 1174.

dzīvo Dievu”.³⁹ Okupācijas vara bija pretinieks gan etniskajai, gan reliģiskajai cilvēku pašapziņai. Arhibīskaps Grīnbergs savā uzrunā “Lutheran World Federation” (LWF) eksekutīvās komitejas darba sēdei sacīja, ka boļševisms ir “varmācība, bezdievīga vara, kas mums, ticīgiem cilvēkiem, nav pieņemama, jo boļševisma mērķis ir mūs iznīcināt tiklab kā tautu, tā arī kā kristīgus cilvēkus”.⁴⁰

Šī komunisma reliģiskā interpretācija bija veids, kā luterāņu baznīcas vadītāji atbildēja uz vienu no savām un savu draudzju vajadzībām – atrast skaidrojumu viņu pašreizējai situācijai. Tāda savas nedrošās situācijas jēgas meklēšana ir viens no iemesliem, kāpēc daudzi migranti pieķeras reliģijai.⁴¹ Tas bija īpaši svarīgi latviešu bēgļu situācijā.

Kristīgās migrantu draudzes ASV savā teoloģijā bieži identificējas ar izraēliešiem, kas izgāja no Ēģiptes.⁴² Trimdas latviešu teologiem tas nebija galvenais uzsvars.⁴³ Prāvests Ķirsons pat šo metaforu apgriezī tieši otrādi: “Ko lai sakām mēs – “uz Ēģipti aizbēgušie” – kam klājas labi un kam nekas neizdodas, ko tie vēlas?”⁴⁴ Arī citi garīdznieki vairāk uzsver tos Rakstu stāstus, kur galvenie varoņi bijuši spiesti atstāt mājas – Ābramu un Jēkabu. Arhibīskaps Lūsis savas grāmatas “Cilvēks bez mājas” nodaļai par Latvijas pamešanu devis virsrakstu no Ābrama stāsta: “Izej no savas zemes”.⁴⁵ Prāvests Ernstons savā lūgšanā par iecerotajiem Kalifornijā raksta: “.. tāpat kā kādreiz jūdu ticības cīnītājs Jēkabs, izbēdzis no tēva mājām tuksnesī spilvena vietā palika cietu akmeni, bet naktī redzēja debesis atvērtas un piecēlies uzcēla pateicības altāri, tā arī mēs ..”.⁴⁶

³⁹ Hugo Maksimilians Grīvāns, *Pie dzīves vārtiem* (1981), 5. lpp.

⁴⁰ E. Rozītis, “Ienaidnieku un draugu vidū: II”, 159. lpp.

⁴¹ T. L. Smith, “Religion and Ethnicity in America”, 1161.

⁴² *Ibid.*, 1176.

⁴³ Iziešana no Ēģiptes dažreiz tiek lietota, piemēram, arhibīskapa Lūša rakstā par trimdas četrdesmitgadi, sk. A. Lūsis, “Pieminiet to ceļu!”, *Latvijas Ev.-Lut. Baznīcas Grāmata un Kalendārs 1984. gadam* (Latvijas Ev.-Lut. Baznīcas Virsvaldes Izdevums), 4.–5. lpp.

⁴⁴ P. Ķirsons, *Teici to Kungu, mana dvēsele* (Meivuda: Sv. Pāvila ev.-lut. Draudze, 1966), 178. lpp.

⁴⁵ 1.Moz.12:1, nodaļas nosaukums ir dots pēdiņās kā citāts, Arnolds Lūsis, *Cilvēks bez mājas: mācītājs bēgļu gaitās. Dienasgrāmata*, otrais, paplašinātais izdevums (LELBAs Apgāds, 1984), 9. lpp.

⁴⁶ A. Ernstons, *No Cīruvas līdz Sanfrancisko*, 1. lpp.

Interesanti, ka ļoti maz parādās atsauču uz Izraēla tautas trimdas laiku. Tas varētu būt ļoti piemērots stāsts bēgļu situācijai – te ir runa par tautu, nevis individu, un izraēliešiem arī nācās atstāt mājas un doties uz svešu zemi. Viens no iemesliem šīs paradigmas ignorēšanai varētu būt antisemitisms, kurš bija ļoti dzīvs pirmskara Latvijā un turpinājās bēgļu sabiedrībā.⁴⁷

Pārskatot tekstus, kuros trimdas baznīcas vadītāji mēģina dot teoloģisko skaidrojumu trimdas situācijai, nospiedošais vairākums tajā saredz apokalipsi vai kosmoloģisko labā–ļauņa cīņu. Piemēram, prāvests Ķullītis raksta: “Dievs mums licis dzīvot lielajā apokaliptiskajā bēdu laikmetā.”⁴⁸ Savukārt prāvests Ķirsons raksta, ka “viņi [tie, kas vajā baznīcu] nespēj redzēt Dieva tiesas nākšanu, kas nāk ar baloža kājām un tomēr kosmiskā, gloriozā varenībā”⁴⁹

Atzīmējot specifiski luterisku atsauci uz trimdas skaidrojumu, jāmin biežā atsaukšanās uz dziesmu “Dievs Kungs ir mūsu stiprā pils”. Prof. E. Grīslis, kas bija ietekmīgs trimdas baznīcas teologs, savai grāmatai 1982. gadā devis nosaukumu “Dievs Kungs ir latvju stiprā pils”.⁵⁰ Arhibīskaps Grīnbergs sprediķī “Aizvesto piemiņas dienai” raksta, ka aizvestie vilcienos dziedāja “Dievs Kungs ir mūsu stiprā pils”. Arhibīskapa komentārs šai epizodei ir apokaliptisks: “Dieva roka ir varena mūs piemeklēt ar bēdām, bet mēs zemojamies apakš šīs rokas un ceram, ka Viņš mūs paaugstinās, kad nāks Viņa laiks.”⁵¹

Izglītības loma ASV latviešu baznīcās

Lielai daļai LELBA draudžu izdevās izaudzināt spēcīgu otro paaudzi, kam bija un vēl arvien ir izšķiroša loma LELBA darbības turpināšanā. Gandrīz visi šie darbinieki ir izglītojušies trimdas latviešu skolās, kur latviskais un reliģiskais jeb

⁴⁷ Par šo ieskatu man jāpateicas prāv. Kristbergam. Sk. arī I. Zaķe, *Latvian Americans*, 60.

⁴⁸ *Baznīcas Kalendārs 1949. gadam*, 41. lpp. Viņš arī sauc PSRS par Antikristu savā rakstā 1952. g. kalendārā.

⁴⁹ P. Ķirsons, *Teici to Kungu, mana dvēsele*, 194. lpp.

⁵⁰ E. Grīslis, *Dievs Kungs ir latvju stiprā pils: meditācijas un esejas par dzīvi un ticību. 1980–1982* (Grāmatu Draugs, 1982), sk. arī K. Kundziņa rakstu 1950. g. kalendārā, 42. lpp.

⁵¹ T. Grīnbergs, *Žēlastības laiks: Archibīskapa Dr. T. Grīnberga sprediķu un runu izlase*. Māc. J. Strautnieka sakārtojums (Sējējs, 1958), 124. lpp.

luteriskais elements vienmēr ir bijuši cieši saistīti. Latviešu skolu dibināšanā un uzturēšanā aktīvi iesaistījās un turpina iesaistīties daudzas LELBA draudzes. Šīs ir svētdienas skolas tādā nozīmē, ka nodarbības parasti notiek svētdienās, tomēr tajās māca ne tikai ticības mācību, bet arī tīri etniskus un nacionālus priekšmetus, tādus kā valoda, literatūra, vēsture, folklorā.

Ticības mācība bija valsts skolu mācību programmā pirmskara Latvijā, arī bēgļu nometnēs Vācijā tā bija daļa no skolas programmas, tomēr ne vienmēr tā saistījās tik cieši ar pašu baznīcas institūciju, kā tas bija latviešu skolās ASV.⁵² Kad jaundibinātās draudzes ASV iegādājās savus īpašumus, tajos parasti atradās telpas arī latviešu skolām. Bieži pašas draudzes dibināja latviešu skolas un arī iesaistījās to vadīšanā. 1960./1961. gadā divas trešdaļas skolu bija reliģisko draudžu skolas, pārējās vadīja vai nu sekulāras organizācijas, vai bērnu vecāki.⁵³ Kā rāda I. Garozas pētījums, vēl 2009./2010. gadā daudzās ASV latviešu skolās reliģijai bija liela nozīme – skolas diena iesākās ar lūgšanu vai svētbrīdi baznīcā, daudzās latviešu skolās mācību programmā bija ticības mācība.⁵⁴ Centieni mācīt jaunajai paaudzei gan kristīgās, gan latviskās vērtības zem viena jumta latviešu skolās noteikti veicināja latviskās un reliģiskās identitātes ciešo saikni.

Vēl viena ilustrācija tam, cik svarīga bija jaunatnes izglītošana trimdas baznīcā, ir daudzie “Mazā katehisma” (jeb katķisma) izdevumi. Tie galvenokārt tika lietoti iesvētāmo mācībās, kas vēl arvien iespēju robežās notiek draudzēs kā gari mācību kursi pārsvarā vidusskolu beidzējiem.

Luteriskās mācības ietekme uz LELBA

LELBA lielo darbu izglītības jomā var uzskatīt par vienu no veidiem, kā tās vēsturē un darbībā ir atspoguļojušies luterisma principi. Tas arī iezīmē vienu īpatnību, kas redzama LELBA luteriskajā mantojumā – lielāks uzsvars uz praktisko, nevis teorētisko luterisma mācības lietojumu. Piemēram, par spīti

⁵² Zinta Sanders, “Latvian Education in the United States: Antecedents and Development of Supplementary Schools,” *The Journal of Ethnic Studies* 7.1. (Spring 1979): 34.

⁵³ Z. Sanders, “Latvian Education in the United States”, 37.

⁵⁴ I. Garoza, “Defining Boundaries”, 193.

tam, ka “Liber Concordia” rakstiem ir dota tik centrāla vieta Satversmē, LELBA, cik man zināms, nekad nav izdevusi “Liber Concordia” rakstus kopā vienā izdevumā (vairāki no tiem ietverti dažādos citos izdevumos).

Tas gan nenozīmē, ka LELBA ir bijusi kūtra izdevēja. Jau no pašiem sākumiem trimdas baznīca ir izdevusi grāmatas, apkārtrakstus, žurnālu un kalendāru bērniem, baznīcas gadagrāmatu utt. Lielo publikāciju daudzumu savā ziņā varētu uzskatīt par reformācijas mantojumu, jo iespiedpresei bija ļoti svarīga loma Lutera reformācijas panākumos.⁵⁵ Tomēr, ja arī aktīva literatūras iespiešana ir nākusi no luterisma, 20. gs. pirmajā pusē tas bija izplatījies visos sabiedrības slāņos. Latviešu bēgļu sabiedrībā tas bija mantojums no neatkarīgās Latvijas, jo iespaidīga izdevējdarbība bija raksturīga visām latviešu organizācijām trimdā.⁵⁶

Centrālo vietu LELBA izdevumu rindā ieņem divas grāmatas, proti, Bībele un Dziesmu grāmata. Jau noietnēs Vācijā tika strādāts pie to izdošanas. Šai ziņā baznīcai bija priekšrocības citu latviešu organizāciju vidū, jo finansiāli tai bija gatavas palīdzēt un daudz palīdzēja citu zemju baznīcas. Drīz vien pēc noītināšanās jaunajās mītnes zemēs sākās darbs pie jauna Bībeles tulkojuma. Britu un ārzemju Bībeles biedrība finansēja un izdeva pilnu jauno tulkojumu 1965. gadā. Uz to, ka Bībeles izdošana ir īpašs luterisma mantojums trimdas baznīcā, norāda fakts, ka pie šī tulkojuma strādāja galvenokārt luteriskās baznīcas pētnieki.⁵⁷

Dziesmu grāmatai starp LELBA izdevumiem tika ierādīta gandrīz līdzvērtīga centrāla vieta. Tas vēlreiz norāda uz praktisko baznīcas ievirzi, jo dziesmu grāmatas bija nepieciešamas dievkalpojumu pilnvērtīgai noturēšanai. Dziesmu grāmatu īpaši svarīgā vieta trimdas baznīcā arī norāda uz luterisko mantojumu, kad no draudzes sagaida aktīvu piedalīšanos

⁵⁵ Sk. Andrew Pettegree, *Brand Luther: How an Unheralded Monk Turned His Small Town into a Center of Publishing, Made Himself the Most Famous Man in Europe – and Started the Protestant Reformation* (Penguin Press, 2015).

⁵⁶ Zaķe apraksta iespaidīgo iespiedpreses aktivitāti bēgļu noietnēs Vācijā: “it appears that any small group of Latvians published their own periodicals,” I. Zaķe, *American Latvians*, 39.

⁵⁷ Vecās Derības emandācijas komisijā piedalījās tikai divi locekļi, kas nebija luterāņi – baptistu mācītāji. Sk. http://www.bibelesbiedriba.lv/Bibeles_tulkojumi_Latviesu_valoda (skatīts 02.06.2017).

dievkalpojumos un draudze ir aicināta dziedāt garīgas dziesmas arī ārpus baznīcas. Latviešu luterāņu tradīcijā dziesmām un dziedāšanai ir ļoti centrāla vieta, arī LELBA mācītāju rakstos un sprediķos bieži tiek citētas dziesmas, ne tikai Bībeles panti.

Par sava veida luterisko mantojumu var uzskatīt arī iepriekš aprakstīto laicīgās un garīgās valdības ciešo savstarpējo sadarbību trimdas baznīcā. Pats Lutērs bija ļoti atkarīgs no laicīgās varas atbalsta savai kustībai. Teoloģiski Lutērs uzsvēra Dieva valdību visās dzīves jomās. Lai gan Lutērs atšķīra garīgās un laicīgās varas dažādos uzdevumus, tomēr viņš arī uzsvēra to, ka Dievs valda pār abām varām un satiekas ar mums tajās abās.⁵⁸ Šis uzskats, ka laicīgā un garīgā valdība kalpo vienam mērķim šajā pasaulē, kā jau iepriekš minēts, ir atspoguļojies arī LELBA darbībā. Lai gan prāvests A. Skrodelis nemin Lutēru, šo uzskatu var saskatīt A. Skrodeļa rakstītājā: „.. cilvēka dvēselē divi būtiskie pamatelementi – nacionālais un reliģiskais. Abi vajadzīgi, kā ābolam divas puses, un nevar pateikt, kura no tām svarīgāka; tās vienkārši nav salīdzināmas, jo tikai kopēji viņas veido veselo ..”⁵⁹

Iepriekš apskatītajos punktos trimdas baznīcas darbinieki ne vienmēr specifiski piemin Lutēru un reformācijas teoloģiju savas darbības vai uzskata pamatošanai. Tomēr ir viens luteriskās mācības punkts LELBA un trimdas baznīcā, kurš bieži tiek citēts kā specifiski luteriska mācība, proti, tautas tiesības pielūgt Dievu tās mātes valodā. Šo mācību piesauca arhibīskaps Grīnbergs, aizstāvot latviešu trimdas baznīcas eksistenci citu tautu baznīcu priekšā LWF eksekutīvās komitejas sēdē 1949. gadā. Savā uzrunā viņš teica: “Mēs taču visi piederam pie evaņģēliski luteriskās baznīcas, kurā mūsu ticības tēva Mārtiņa Lutera – un vispār visas reformācijas – pamattēze un noteikums taču ir, ka ikvienai tautai Dieva vārds jāsludina tās dzimtajā valodā un bērniem arī jāmacās Dievu pielūgt tai valodā, ko runā viņu māte un tēvs.”⁶⁰

⁵⁸ Šeit es sekoju Anders Nygren interpretācijai par Lutera “Divām Valdībām”, kā tas aprakstīts Lutera 1523. gada rakstā *Von Weltlicher Obrigkeit*, Anders Nugren, “Luther’s Doctrine of the Two Kingdoms,” *Journal of Lutheran Ethics* 2.8 (2002), www.elca.org/JLE/Articles/931

⁵⁹ Prāv. Alfrēds Skrodelis, “Kanasas Latviešu Baznīcas un Draudžu Dzīves Gads,” *Baznīcas Kalendārs 1952. gadam* (Latvijas Ev.-Lut. Baznīcas Virsvaldes Izdevums), 51. lpp.

⁶⁰ E. Rozītis, “Ienaidnieku un Draugu Vidū: II”, 159. lpp.

Vēlākais arhibīskaps A. Lūsis 1983. gadā brīdina par asimilāciju trimdas baznīcā un aicina nezaudēt vēlēšanos “saglabāt luterāņu baznīcas jau Mārtiņa Lutera laikā iesākto un izcīnīto tiesību Dieva vārdus sludināt tautas valodā, veidojot luterāņu baznīcu par tautas baznīcu šī vārda būtiskā nozīmē”.⁶¹

Šie ir tikai divi citāti no daudziem rakstiem, kuri liecina, ka LELBĀL un LELBA vadītāji uzskatīja, ka latviešu valodas lietošana sludināšanā nav tik daudz nacionāls centiens, cik sekošana luterāņu teoloģiskajam mandātam “sludināt Dieva vārdu draudzei sprotamā valodā”.⁶²

Nenoliedzot faktu, ka reformācijai bija liela loma nacionālo un etnisko elementu ieviešanā rituālā un reliģiskajā dzīvē, jāpiemin, ka latviešu valodas dievkalpojumu un draudžu saglabāšanā bija arī citi motīvi. Socioloģiskie pētījumi dažādās etniskajās baznīcās ASV rāda, ka tajās reliģiskās un etniskās funkcijas ir savstarpēji cieši saistītas. Kā jau minēts iepriekš, etniskās vai nacionālās identitātes saglabāšana bija viens no galvenajiem iemesliem, kas radīja un attīstīja daudzās protestantu denominācijas ASV.⁶³ To pierāda fakts, ka etniskās baznīcas nav tikai protestantu baznīcas. Protestanti, ieskaitot luterāņus, ASV imigrantu vidū neizceļas ar to, ka vienīgie saglabā dzimtenes valodu un etnisko identitāti savā draudzē. Šim mērķim tikpat labi var kalpot arī Romas Katoļu baznīcas, piemēram, lietuviešu vai poļu gadījumā. Arī latviešu baptistu un katoļu draudzes ASV tikpat veiksmīgi kā latviešu luterāņi visus trimdas gadus ir sekojušas uzskatam, ka sludināšanai draudzē jānotiek tās mātes valodā.⁶⁴

Šie divi fakti – vispārējā tendence lietot mātes valodu imigrantu draudzēs un tas, ka ASV darbojas latviešu katoļu draudzes, kuras neseko Lutera mācībai, – norāda, ka, par spīti tam,

⁶¹ Archibīskaps Arnolds Lūsis, “Atvērtās Durvis” // *Ticības spēkā: Lutera, luterānisms un luterāņu baznīca dzimtenē un pasaulē*. Rakstu krājums Lutera pieci simtās dzimundienas atcerei 1483–1983 (Lincoln: LEBLA Apgāds, 1983), 128. lpp.

⁶² F. T. Kristbergs, “Atšķirība un identitāte”, 9. lpp.

⁶³ Fenggang Yang, Helen Rose Ebaugh, “Religion and Ethnicity Among New Immigrants: The Impact of Majority/ Minority Status in Home and Host Countries,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 40.3 (2001): 368.

⁶⁴ Sk. Daces Kokarevičas interviju ar Filadelfijas latviešu baptistu mācītāju Uldi Ukstiņu, “Arī Amerikā aizlūgsim par deportāciju upuriem” (2014. g. 13. jūnijs). Pieejams: <http://www.la.lv/ari-amerika-aizlugsim-par-deportaciju-upuriem%E2%80%A9/> (skatīts 09.05.2017.)

ka šis Lutera princips tiek bieži piesaukts, latviešu luterāņu draudzes ASV netika dibinātas, lai sekotu šim luterisma mācības punktam. Drīzāk šī Lutera mācība tika izmantota, lai pamatotu to, ko baznīcas vadītāji sajuta kā svarīgu uzdevumu citu apstākļu ietekmē – saglabāt latvisko identitāti. Nenoliedzams tomēr ir fakts, ka LELBA vadītāji saredzēja to kā Dieva gribu, ka latviešu tauta izdzīvo un atgriežas dzimtenē.

LELBA kā universāla baznīca

ASV imigrantu baznīcas ir raksturīgas ar savu etnisko izcelšanos. Tomēr jau no pašiem šo draudžu dibināšanas sākumiem to locekļi vienmēr sevi uzskatījuši arī par daļu no universālas reliģiskas sistēmas.⁶⁵ Skatoties pāri etniskajai reliģiozitātei, tās atzīmējušas kristietības universālās vērtības.⁶⁶ Šo universālo baznīcas identitāti var redzēt, formulētu arī LELBĀL Satversmē: “Baznīca ir loceklis Kristus ķermenī (1. vēstule korintiešiem 12:1-12), un tās misija ir pasludināt evaņģēliju.” (I.1) Šī universālā misija LELBĀL gan uzreiz tiek sašaurināta, kad šajā pašā punktā turpinājumā ir rakstīts, ka šī misija veicama “īpaši latviešu tautai latviešu valodā”.⁶⁷

LELBA saprot sevi kā daļu no vispārējās un katoliskas baznīcas, bet tās darbības uzsvars nekad nav īsti bijis šajā virzienā. To labi parāda nesena diskusija LELBA pārvaldes sēdē par to, ar ko jānodarbojas LELBA evaņģelizācijas nozarei. Nozares mērķis līdz šim ir bijis izkārtot Draudžu dienas, kurās parasti piedalās cilvēki, kas jau pieder pie draudzes un praktizē savu ticību. Daži jaunāki LELBA darbinieki apšaubā, vai tas ir pareizs evaņģelizācijas nozares darbības virziens. Pēc šī viedokļa, evaņģelizācijai būtu jānodarbojas ar to, lai sasniegtu cilvēkus, kas vēl nepazīst Dievu, aizsniegtu tos, kas netic Dievam, neatkarīgi no tā, kādu valodu viņi runā.⁶⁸

⁶⁵ Judith W. Meyer, “Ethnicity, Theology, and Immigrant Church Expansion,” *Geographical Review* 65.2 (Apr. 1975): 180.

⁶⁶ T. L. Smith, “Religion and Ethnicity in America”, 1183.

⁶⁷ Sk. <http://lelbal.org/lv/?ct=satversme> (skatīts 03.06.2017.). Interesanti, ka Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca savā Satversmē definē sevi daudz universālākā veidā, tikai 1.4. punktā minot specifiski latvisko baznīcas kontekstu: “LELB uzdevums ir kalpot Kristus Baznīcas augšanai un vienībai, jo īpaši Latvijā.”

⁶⁸ LELBA pārvaldes telekonferences protokols (2016-7), 2016. gada 12. septembrī.

LELBA vairs nevar uzskatīt par savu galveno uzdevumu saglabāt latviešu nacionālo un etnisko identitāti līdz tam, kad tās locekļi atgriezīsies atjaunotajā neatkarīgā Latvijā, jo daudzi no viņiem ir izvēlējušies neatgriezties. Trimdas baznīcas identitātes maiņas vajadzību atzīmēja Dr. F. Kristbergs jau 2004. gadā.⁶⁹ Viens no iespējamiem identitātes maiņas virzieniem LELBA nākotnei būtu tās universālā un evaņģelizējošā rakstura apzināšanās. LELBA vikāre Dr. Sūna-Koro par to runā savā rakstā par bēgļiem luterāņu teoloģijā, ņemot LELBA kā piemēru: “luterāņu ticības kopienas stāv Dieva un citu cilvēku priekšā, cilvēku, kuri ir radīti Dieva līdzībā kā vienlīdz atbildoši un vienlīdz atbildīgi”.⁷⁰ Tas ir aicinājums skatīties pāri nacionālajiem ierobežojumiem, uz katru cilvēku kā Dieva līdzības radītu, neuzsverot viņu nacionālās vai etniskās atšķirības.

Viens no veidiem, kā LELBA varētu pievērsties savai misijai kā universāla baznīca, būtu sludināšana valodā, kura otrajai trimdas paaudzei ir kļuvusi par pirmo valodu, proti, angļu valodā. Vairākās LELBA draudzēs angļu valodas dievkalpojumi notiek regulāri⁷¹ vai arī angļu valoda tiek daļēji lietota svētku dievkalpojumos. Lai gan lielai daļai LELBA saimes vairs nav tik noraidoša attieksme pret angļu valodu kā agrāk, latviešu valodas atmešanai vēl ir ļoti liela pretestība. Latviešu valoda un latviešu baznīcas tradīcijas ir neatņemama LELBA identitātes sastāvdaļa, un šobrīd nav citu identitātes pazīmju, kas spētu ienemt to vietu.⁷²

LELBA ir “evaņģēliska” baznīca, kas pēc savas definīcijas ir ierobežojusi savu universālo misiju noteiktai etniskai grupai, latviešiem. Tomēr iepriekš minētie piemēri rāda, ka LELBA ir balsis, kas izceļ arī šīs baznīcas vispārējo un universālo misiju,

⁶⁹ “Latviešu tautai un baznīcai būs savs tradicionālais identitātes pamats radikāli jāmaina.” F. T. Kristbergs, “Atšķirība un identitāte”, 9. lpp.

⁷⁰ Kristīne Suna-Koro, “Journeying before God with a Divided Heart: Theological Virtues in Light of the Postcolonial Migrations of Latvian Lutherans,” in *Strangers in this World: Multireligious Reflections on Immigration* (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 172.

⁷¹ Manā rīcībā nav pilnīgu datu, bet varu minēt dažus piemērus: Denveras, Sietlas, Filadelfijas, Milvoku draudzi.

⁷² *Judith Meyer* apraksta, kā Misūri Sinode aizstāja etnisko-vācisko elementu savā identitātē ar konservatīvo dogmatiku, sk. Meyer, Judith W., “Ethnicity, Theology, and Immigrant Church Expansion,” *Geographical Review*, 65.2 (Apr. 1975): 181.

un šis balsis varētu kļūt arvien ietekmīgākas. Interesanti, ka šo viedokli vairāk pauž jaunākā garīdznieku paaudze, un, šķiet, tas ir vairāk izplatīts to teologu vidū, kas nāk no Latvijas, proti, ir uzauguši vidē, kur latviskums nav bijis tā apdraudēts kā trimdā.

Nobeigums

Latviešu Evaņģēliski Luteriskā Baznīca Amerikā pavisam noteikti ir latviešu baznīca. Šajā pētījumā tika apskatīti vairāki iemesli, kāpēc LELBA ir izveidojies tik īpašs uzsvars uz latviskās identitātes saglabāšanu. Te svarīgi ir vēsturiskais mantojums no pirmskara Latvijas un reakcija pret Latvijas okupāciju. Tomēr etniskās identitātes uzsvara galvenais iemesls noteikti ir mēģinājums pretoties asimilācijas draudiem, lai uzturētu trimdas latviešos nacionālos centienus. Nav iespējams atrast pārliecinošus luteriskās dogmatikas iemeslus nacionālo centienu īpašā saglabāšanā, kaut tie arī nav pretī luteriskajiem principiem.

LELBA noteikti ir luteriska baznīca, kurā centrālo vietu ieņem Svētie Raksti, dziedāšana un jaunatnes mācīšana, bieži lietojot Lutera “Mazo katehismu”. Luteriskais mantojums trimdas baznīcā ir nevis dogmatisks, bet pragmatisks un praktisks. Te palīdz arī ASV konteksts – tā tika celta kā protestantu valsts. Piemēram, ASV likumdošana veicināja latviešu baznīcas decentralizāciju un baznīcas hierarhijas mazināšanos, uzsverot katras draudzes neatkarīgo raksturu.

Tas, ka LELBA ir tik ļoti nodevusies misijai saglabāt latviešu valodu un kultūru iepretī asimilācijas centieniem, ir kaitējis tās “evaņģēliskajai” jeb universālajai misijai būt par evaņģēlija pasludinātāju visiem cilvēkiem. Tomēr jāatzīst, ka ir balsis, kas trimdas baznīcā par to runā, un, iespējams, ar laiku tās kļūs skaļākas. Šis varētu būt viens iespējamais LELBA attīstības virziens. Laika gaitā trimdas baznīca ir bijusi spiesta nepārtraukti mainīties un pielāgoties jauniem apstākļiem, kurus tai uzspieda vēsturiskā situācija, un tam, ka citas tautas noteica LELBA likteni. Tas ir veidojis LELBA izturību, kas palīdzēs definēt tās vietu un misiju arī nākotnē.

Summary

LELCA: 'Latvian', 'Evangelical' or 'Lutheran' Church in America?

The article discusses issues related to Latvian, Lutheran, and universal or "evangelical" identity of LELCA. The author starts with an observation that Latvian identity is much stronger in the Latvian Lutheran Church in America than it is in the Latvian Lutheran Church in Latvia. The article suggests several reasons for the strong national identity of LELCA.

LELCA is a church that was established by the refugees who fled the Soviet occupation of Latvia at the end of World War II. These refugees maintained the hope soon to return to an independent Latvia where they expected to re-establish the former state. Thus, the refugees preserved several social structures of the first independent Latvia, including a close relationship between the secular government and the Lutheran church. Also, the archbishop of Latvian Lutheran Church, who was deported from Latvia, sustained his authority over Lutheran clergy in exile. This helped to build a strong Latvian Lutheran Church in exile.

After the experience of the Soviet regime in 1941, most refugees were convinced that the Latvians left in Latvia would not survive the forceful Russification of the occupying regime and that the Latvians who fled Latvia would be the only people remaining to speak Latvian language and practice Latvian culture. Latvian Lutheran parishes in the US became cultural and educational centers for the local Latvian communities. The concern for the preservation of Latvian identity unified religious and secular Latvians. They were also united in their hate of communism: in the church, it was often identified with the evil forces. Thus, in the theological discourse the situation of the refugees was often described in terms of the apocalypse, the cosmic battle of good and evil.

Latvian Lutheran Church in America is certainly a 'Latvian' church, as it has been a strong player in the preservation of the Latvian language and culture in exile. It is certainly a 'Lutheran' church, as well. Throughout its history it has emphasized its Lutheran heritage: education of children, protestant liturgy, centrality of the Bible and congregational singing. Several leaders of LELCA have justified the centrality of Latvian language by Luther's advice to preach in the mother

tongue of the congregation. However, lately this principle has become somewhat problematic, as the second generation of American Latvians are more comfortable using English than Latvian. Combined with the secularization of the society in general and the low religiosity of Latvian community in particular, it is likely that very soon LELCA will have to rethink its role as a universal church that preaches the gospel to everybody regardless of their nationality and ethnicity. So far, it has mostly neglected this part of its identity.

MATRIARHĀTS – PATIESĪBA VAI “MĪTS”?

Madara Vilne

LU Teoloģijas fakultātes maģistrante

Ievads

Līdz pat 19. gadsimtam lielākā daļa eiropiešu, ticot Bībelei kā vēstures dokumentam, uzskatīja, ka pasaule ir tikai 6000 gadus veca, turklāt patriarhālā iekārta ir tās sākotnējā, dievišķi iedibinātā pastāvēšanas forma, bet no šīs paradigmas atšķirīgās kultūras tika uzlūkotas kā “deģenerējušās” no pilnīgā stāvokļa.¹ Šis redzējums tiek apšaubīts jau vismaz no 18. gs.,² kad parādās dažādas versijas par sociālo evolūciju,³ tostarp attiecībā uz dzimumu lomām,⁴ bet gandrīz pilnībā tiek sagrauts līdz ar Darvina “evolūcijas teoriju” un citiem notikumiem.⁵ Jaunie apstākļi – milzīgs

¹ Cynthia Eller, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory, 1861–1900* (Berkeley: University of California Press, 2011), 74–75.

² 18. gs., piemēram, Voltērs apšaubā bibliisko laika līniju, tomēr tas nenotiek akadēmiskās zinātnes aprindās. *Ibid.*, 181.

³ Piemēram, Džambatista Viko (*Giambattista Vico*) 1725. gadā publicētajā grāmatā “Jaunā zinātne” piedāvā skatīt vēsturi kā progresiju no “nišas” (*habitat*) uz “apmetni” (*settlement*) un “civilizāciju”. Šarls Luijs de Sekondā (*Charles Louis de Secondat*) (Monteskjē) 1748. gadā, savukārt, piedāvā šādu dalījumu: “mežonība”, “barbarisms” un “civilizācija”. *Ibid.*, 30.

⁴ Šajā jomā par aizsācēju laikam var uzskatīt 17. gs. filozofu Tomasu Hobsu, kurš neuzskata, ka vīrieša valdīšana pār sievieti būtu dabiska, sieviete drīzāk ir zaudējusi “dzimumu ciņā”, kā arī viņš saskata lielāku sievietes lomu senatnē saistībā ar seno cilvēku nespēju identificēt tēvu. Šī pēdējā ideja izteikti dominē 19. gs. antropologu spekulācijās par agrīno patriarhātu. Līdzīgas pārdomas ir arī 18. gs. skotu “morālfilozofiem” Fergusonam un Millam. *Ibid.*, 27–30.

⁵ Par Darvina “evolūcijas teoriju” patriarhāta kontekstā būtiskāks, iespējams, ir ģeologa Č. Lajela (*Lyell*) 1863. gadā izdots darbs “Ģeoloģiskās liecības par cilvēka senumu”, kas iedrošinās atklāti ignorēt bibliisko laika līniju un atzīt cilvēka arhaiskumu. *Ibid.*, 74.

apjoms nezināmas vēstures tukšo lappušu paver ceļu aktīvām spekulācijām par pirmvēsturi, uz kā bāzes (kopā ar etnogrāfijas studijām) principā var sākt veidoties antropoloģija kā zinātne, jo pirms tam tā spēja vien uzrādīt dažādas kultūru atšķirības, bet tagad ieguva nozīmi kā “vēstures zinātne”.⁶

Vienlaikus 19. gs. ir arī aktīvs dzimumu lomu, ģimenes, seksualitātes un tamlīdzīgu jautājumu degpunkts. Patriarhālā iekārta sāk “sašūpoties”, aizsākas pirmā feminisma kustība, tāpēc “matriarhālās teorijas” rašanās ir interpretējama kā ideoloģiska nepieciešamība.⁷ Paradoksāli, ka tā ir instruments “abu karojošo pušu” rokās – sākotnēji šo teoriju rada un proponē vīrieši ar skaidru mērķi parādīt, ka matriarhāts ir pirmatnēja, primitīva attīstības fāze, kas evolūcijas gaitā tiek pārspēta ar patriarhālo, kur pēdējā realizē attīstības apogeju ar monoteisma, monogāmijas, gara uzvaras pār matēriju un citiem sasniegumiem. Tomēr šī versija jau drīz vien tiek pilnībā apvērsta, kad to izmanto tieši pretēji, lai parādītu sākotnējo “zelta laikmetu”, kas ticis izjaukts ar destruktīvas patriarhālās iekārtas izveidošanos. Šādi to izmanto gan agrinā (un vēlākā) feminisma kustība, gan sociālisti.⁸

Dažādu iemeslu dēļ (formāli saistībā ar metodoloģijas maiņu antropoloģijā, bet, iespējams, arī saistībā ar koloniālismu vai patriarhālās iekārtas aizstāvēšanas nolūkos) matriarhālā teorija zaudē savu nozīmi un tiek izslēgta no zinātniskā diskursa vispār (saglabājot tomēr zināmu ietekmi neantropoloģiskajās disciplīnās),⁹ piedzīvojot savu atdzimšanu līdz ar otrā viļņa feminismu, un pastāv arī mūsdienās. Kaut gan to neatzīst par zinātnisku, tas netraucē daudziem to pieņemt kā reālu.¹⁰ Galu galā tomēr arvien jāpatur prātā mūsdienu tikko postpatriarhālais

⁶ Cynthia Eller, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory, 1861–1900*, op. cit., 67.

⁷ “Jo, pirms interese par matriarhālo hipotēzi deviņpadsmitā gadsimta beigās sasniedza visaugstāko pakāpi, sievietes statuss tika uzskatīts par dotu (iespējams, ar dievišķu rīkojumu), bet pēcāk tas tika uzlūkots kā kulminācija ilgām evolucionārām pūlēm uz augstākām un labākām sabiedrības formām. Sievietes sekundārā loma [...] tagad tika nodrošināta ar evolūciju un civilizācijas augšupejošo maršu.” Ibid., 187.

⁸ Ibid., 191.

⁹ Ibid., 164.

¹⁰ Piemērs tam ir latviešu psihoterapeits V. Rudzītis un arī grāmatas “Dievs 9.0” autori, kā arī daudzi citi. Pieejams: <http://www.viestursrudzitis.lv/kas-arstes-bumeritu/> (skatīts 11.05.2017).

un daudz kur slēpti un pat atklāti patriarhālais fons, kas neizbēgami iespaido visus secinājumus un pat uzdotos jautājumus. No otras puses, no tā izriet arī reizēm pārāk histēriska pretciņa, izmantojot jebkādu argumentāciju, lai parādītu patriarhālās iekārtas nepareizumu vai neadekvātumu.

Iepriekš minētajā kontekstā rodas jautājums, vai matriarhālā teorija ir tikai ideoloģisku nolūku dēļ konstruēts mīts (kā uzskata, piemēram, Sintija Ellere (*Cynthia Eller*)), absolūta patiesība (kā to proponēja, piemēram, Marija Gimbuta (*Marija Gimbutas*) vai mūsdienu matriarhālo studiju lidere Heide Gotnere-Abendrote (*Heide Göttner-Abendroth*)), daļēja patiesība, kā to, piemēram, pasniedz Rozmarija Rūtere (*Rosemary Ruether*), vai vēl kāda cita versija (piemēram, ka tā nav jāsaprot kā vēsturiska patiesība, bet “psiholoģiska”?). Šī raksta **mērķis** ir gūt ieskatu minēto variantu dažādo proponentu redzējumos un atrast kādu iespējamā, sev ticamas atbildes versiju.

Rakstā esmu definējusi jēdzienu “matriarhāts”, tad aplūkojusi “matriarhālo mītu”, “patriarhālo mītu” un “līdzsvarotu redzējumu”, bet nobeigumā piedāvāju, manuprāt, ticamāko versiju par matriarhātu kā “psiholoģisku realitāti”, kas ir arī iespējama vēsturiska patiesība, jo arhaiskais cilvēks, pēc manām un dziļu psihologu domām, atšķiras no mūsdienīgā, dzīvojot arhetipālu, noslēpumainu spēku pasaulē, nevis racionāli organizējot savu dzīvi. Raksta tēze principā ir tāda, ka matriarhāts ir iespējama vēsturiska, bet pilnīgi droši – psiholoģiska – realitāte, kam ir jāpievērš pienācīga uzmanība un kas jāturpina pētīt no dažādiem aspektiem.

Matriarhāta definīcija, vēsture un būtība

Diskusija par matriarhātu ir bijusi ļoti sakāpināta un piedāvājusi galējas pozīcijas, neskatoties uz to, ka ilgstoši nemaz nav ticis definēts, par ko vispār ir runa. Kā norāda mūsdienu matriarhālo studiju pētniece H. Abendrote, tieši tas padara šīs sarunas tik neauglīgas, jo tiek patvaļīgi pieņemts fantastisks priekšstats, kas ir matriarhāts, tad tas netiek “atrasts” (kas pats par sevi ir savdabīgi, runājot par aizvēsturi) un līdz ar to tiek arī noliegts.¹¹ Pārsvarā ar matriarhātu iedomājas patriarhālu

¹¹ Heide Goettner-Abendroth, *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe* (New York: Peter Lang AG, 2012), XVI.

iekārtu, kur līderpozīcijā ir sieviete,¹² kas ir diezgan absurdi un tāpēc arī neapstiprinās. Manuprāt, ja matriarhāts ir pastāvējis, tad tas balstās uz pilnīgi citu (tas nenozīmē noteikti egalitāru, kā to pasniedz mūsdienu “matriarhālistes”) uzbūves shēmu.

Kaut gan diskusijas par sieviešu varu (mīti par amazonēm u. c.) ir bijušas jau ļoti senas,¹³ jēdzienu “matriarhāts” (precīzāk: “**ginekokrātija**”)¹⁴ pirmais lieto šveiciešu jurists un klasiskās literatūras pētnieks J. J. Bahofens (*Bachofen*), kura 1861. gadā iznākušais darbs “Mātes tiesības: pētījums par antīkās pasaules ginekokrātijas reliģisko un juridisko raksturu” (“Mother Right: A Study of the Religious and Juridical Nature of Gynecocracy in the Ancient World”) tiek uzlūkots kā matriarhālās teorijas stūrakmens, kas aizsāk šo diskusiju. Viņa pētījums balstās uz klasiskās mitoloģijas pētniecību (Aishila “Oresteja” kā pamata matriarhālais mīts),¹⁵ uzskatot, ka mitoloģija atspoguļo vēsturi¹⁶ (turklāt jāņem vērā, ka viņš pieņem Bībeles hronoloģiju, kur klasiskā kultūra ir tuvu “pirm-sākumiem”).¹⁷

¹² Piemēram, Britu enciklopēdijas definīcija: “Matriarhāts: hipotētiska sociāla sistēma, kurā mātei vai sieviešu kārtas vecākajai ir pilnīga autoritāte pār ģimenes grupu; izvērsumā – viena vai vairākas sievietes (kā padome) pauž līdzīgu autoritātes pakāpi pār visu kopienienu.” “Matriarchy,” *Encyclopædia Britannica* (September 2014): *Research Starters*, EBSCOhost (accessed May 8, 2017).

¹³ Kā saka S. Ellere – tikpat senas kā rakstība Rietumos (Cynthia Eller, “Ancient Matriarchies in Nineteenth- and Twentieth- Century Feminist Thought,” in Keller, Rosemary Skinner, Rosemary Radford Ruether, and Marie Cantlon, *Encyclopedia of Women and Religion in North America* (Bloomington: Indiana University Press, 2006, 804), tomēr, visticamāk, vēl senākas, jo mīti par laiku, kad sievietēm bija lielāka vara, pastāv ļoti daudzās kultūrās un tie pierakstīti, visticamāk, daudz vēlāk, nekā tie radīti (M. V).

¹⁴ Šis jautājums ir nedaudz kontroversiāls, jo Bahofens lieto nevis vārdu “matriarhāts”, bet gan “mātes tiesības” (*Mutterrecht*), ko var tulkot vienkārši kā mātes dominanci, tomēr par sinonīmu izmantojot vārdu “ginekokrātija” (*Gynaikokratie*), kas nozīmē arī sievietes varu sociālajā sfērā (Cynthia Eller, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory, 1861–1900*, op. cit., 203). Jēdzienu “ginekokrātija” izmanto arī citi, piemēram, 18. gs. jezuītu mūks Lafito (*Lafitau*), kas novēro irokēzu dzīvesveidu, kur sievietēm pieder sociālā un ekonomiskā vara, viņas saauc sapulces, ievāc nodokļus, pasludina karu un mieru utt. *Ibid.*, 25.

¹⁵ *Ibid.*, 34.

¹⁶ *Ibid.*, 49.

¹⁷ *Ibid.*, 66.

Viņš izšķir piecus attīstības periodus, kas nomaina cits citu ar cīņu un revolucionāru apvērsumu. Pirmais ir hetēriskais jeb “seksuālas neizvēlības” (*promiscuity*), haotisks pirmatnējā “bara” periods, tam seko “dēmetriskā matriarhija”, kur sieviete ar mātišķumā iemiesotajām garīgajām vērtībām (un amazonisku sacelšanos) panāk monogāmiju, “dionīsiskā matriarhija”, kur vīrietis attīstās kā sievietes mīļākais, kam atkal seko sieviešu amazoniska sacelšanās, kas, atšķirībā no pirmās, ir destruktīva un tiek pārsniegta ar “apolonisko patriarhiju”, kas ir, kā jau minēts ievadā, kultūras attīstības apogejs, kur prāts beidzot ir uzvarējis matēriju. Līdz ar to Bahofenam matriarhāts burtiski ir sievietes vara, dominance.¹⁸

Līdzīgus uzskatus par sievietes pārākumu pirmvēsturē turpina paust¹⁹ daudzi 19. gs. antropologi, piemēram, Maklenans (*McLennan*), kuri gan Bahofena aprakstītās attīstības stadijas vairāk vēsturisko un padara par nevainojamu evolūcijas gaitu (“pastaigu pa vēstures muzeju”).²⁰ Tieši Maklenana modeli vēlāk izmanto Lobaks, Spensers, Smits, Teilors u. c. Vienlaikus cirkulē arī izteikti patriarhālas pirmvēstures versijas.²¹ Arī tie, kas atzina sievietes lielāku lomu vēsturē, bieži vairījās runāt par sievietes varu un formulēja, piemēram, ka bērnam tiek dots sievietes vārds vai ka īpašums vienkārši tiek mantots pa sievietes līniju (**matrilīnērisms**), tāpat vēlāk ir tikušas formulētas vīrieša pievienošanās sievas dzimtas dzīvesvietai (**matrilokālisms**), sievietes kā sociālās dzīves centra loma (**matrifokālisms, matricentrisms, gilānisms**) utt.

20. gs. matriarhāta teorijas pārstāvji (nereti) vairs nerunā par sievietes dominanci. Tā vietā tiek postulēta *dzimumegaltāra sabiedrība, kur sievietei ir lielāka autoritāte*,²² sieviete tiek

¹⁸ Cynthia Eller, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory, 1861–1900*, op. cit., 41–48.

¹⁹ Principā, kā jau norādīts, Bahofena idejas nav arī pilnībā oriģinālas, tām ir sava pirmvēsture jau iepriekšējo pētnieku darbos. Par sievietes lielāku lomu pirmvēsturē runāja, tāpat jau Hobss, Fergusons, Mills u. c. “Ginekokrātiju” 18. gs. irokēzu vidē novēro jezuīts Lafito (tomēr uzskatot to tikai par lokālu parādību), visas universāla matriarhāta postulēšanas priekšpakāpes uzrāda Bahofena līdzgaitnieks Fueri. *Ibid.*, 24–33.

²⁰ *Ibid.*, 66.

²¹ Piemēram, H. S. Maine redzēja patriarhālo modeli un monogāmu laulību kā tādu, kas eksistē no pirmvēstures. *Ibid.*, 69.

²² Joan Marler, “Cultures of the goddess.” *ReVision* (Winter 98, Vol. 20, Issue 3), *Expanded Academic ASAP*, EBSCOhost (accessed May 11, 2017).

parādīta kā kultūras radītāja, sociālās dzīves centrs, arī ekonomiskās un reliģiskās dzīves pārvaldītāja.²³ Uz jautājumu, kamdēļ tad vēl runāt par matriarhātu, H. Abendrote atbild: 1) matriarhāts nozīmē nevis sievietes varu, bet gan to, ka sieviete ir pirmsākums (*archē* – tulkojums no grieķu valodas);²⁴ 2) jauni jēdzieni tikai sarežģī diskursu, ir atsvešināti no ikdienas, tāpēc viņa lieto populāru jēdzienu, to pārveidojot; 3) šim jēdzienam ir politiska nokrāsa (t. i., tas iekļaujas plašākas “atbrīvošanās programmas” kontekstā).²⁵ Viņa piedāvā gan nepieciešamo (*necessary*), gan pietiekamo (*sufficient*), gan strukturālo matriarhāta definīciju, ar pēdējo saprotot matriarhātu kā iekārtu, kur mantošana notiek pēc mātes līnijas, sieviete pārvalda ekonomiku, kas balstīta uz savstarpējību (*mutuality*), politiskajā līmenī lēmumi tiek pieņemti kopsapulcē (*consensus*), bet reliģiskajā ziņā valda sakrāls pasaules redzējums, pielūdzot dievišķo sievišķo principu.²⁶

“Matriarhālais mīts”

Kā jau minēts raksta ievadā, ir pētnieki un filozofi, kas uzskata, ka matriarhāts ir tikai mīts, turklāt konstruēts ļoti noteiktiem politiskiem un ideoloģiskiem mērķiem. Piemēram, S. Ellere saka: “No 20. gs. 70. gadiem līdz pat mūsdienām uzskats, ka cilvēku sabiedrība sākotnēji pielūdza dievieti un cienīja sievieti, ir bijis feministu stāsts, kas radīts, lai postulētu nepatriarhālas sabiedrības precedentu. Mūsdienu partizāni tam, ko es dēvēju par “matriarhālās pirmvēstures mītu”, uzskata šo stāstu par ļoti pievilcīgu, jo tas apsola gāzt no troņa acīmredzami vīrišķo tradicionālo Rietumu reliģiju dievu un aizvietot to ar Lielo Dievieti.”²⁷

Ellere šim jautājumam veltījusi vairākus darbus, sistemātiski parādot, ka šis mīts nerodas tukšā vietā. Par varonīgām sievietēm, sava veida matriarhātu bijušas liecības no tautu

²³ Sk. Abendrotes matriarhāta “strukturālo definīciju”. Heide Goettner-Abendroth, *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe*, op. cit., XXV.

²⁴ *Ibid.*, XXIV.

²⁵ Joan Marler, “Cultures of the goddess”, op. cit.

²⁶ Heide Goettner-Abendroth, *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe*, op. cit., XXV.

²⁷ Cynthia Eller, “Matriarchy and the Volk,” *Journal of the American Academy of Religion* (Mar 2013, Vol. 81 Issue 1), 188–189.

mitoloģijas, īpaši par slavenajām amazonēm. Tomēr pēdējās esot izdomāti, ne vēsturiski tēli un tikušas radītas nevis tāpēc, lai parādītu sievietes spēku un iespējas, bet gan ar preventīvu funkciju – lai demonstrētu, cik mežonīgas sievietes ir atbaidošas, kādu haosu tās nes, turklāt amazones grieķu mītos vienmēr zaudē vīriešiem.²⁸ Izskatās, ka arī 19. gadsimtā bija nobriedusi situācija tam, lai parādītu sievietes varas neglīto pusi. Kā iemeslus tam, kāpēc “matriarhālais mīts” uzplaukst tieši šajā laikā, viņa min gan revolūciju pasaules uzskatā (sociālā un bioloģiskā evolūcija, etnogrāfijas studijas, spekulācijas par pakāpenisku sociālo evolūciju un primitīvajām kultūrām kā “atliekām”), gan “sieviešu jautājumu” un ar to saistīto spriedzi.²⁹

Kā jau minēts, sākotnējais “matriarhālā mīta” mērķis ir balstīt brūkošo patriarhālo iekārtu, parādot tās pārkumu un loģisko evolūciju no primitīvās matriarhāta bāzes,³⁰ bet drīz vien šī ideoloģija tiek apvērsta – “matriarhāta mītu” strauji pārņem feministes un sociālisti. 1884. gadā F. Engelss publicē savu darbu “Ģimenes, privātīpašuma un valsts izcelsme” (“Origin of the Family, Private Property, and the State”), kurā patriarhālās iekārtas veidošanās raksturota kā sievietes zaudējums dzimumu cīņā, tāpat kā feministes saskata matriarhātu kā zaudēto “zelta laikmetu”, kas tiek iznīcināts līdz ar privātīpašuma, valsts, šķiru noslāpošanu u. c. attīstīšanos.³¹ Šādu ideju proponē arī citi sociālisti (piemēram, Bēbels), un tā saglabājas kā komunistiskās iekārtas sastāvdaļa, tomēr savdabīgā kārtā tā šajās zemēs netiek tālāk attīstīta, kaut gan tam būtu bijušas iespējas.³²

²⁸ Cynthia Eller, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory, 1861–1900*, op. cit., 17.

²⁹ *Ibid.*, 180–183.

³⁰ Tas novērojams gandrīz visās 19. gs. “matriarhālo antropologu” (Bahofens, Maklenans, Spensers, Teilors u. c.) uzskatu sistēmās, kas patriarhāta aizstāšanu ar patriarhātu uzskata par cilvēces evolūciju. Šādā veidā to vēlāk izmanto arī nacisti. Sk. piemēram, *ibid.*, 79.

³¹ *Ibid.*, 106. Viņš gan, atšķirībā no feministēm, patriarhālo iekārtu tomēr uzlūko kā nepieciešamu ekonomiskās evolūcijas sastāvdaļu, kaskatot privātīpašuma veidošanos kā dabiskas attīstības rezultātu. 20. gs. radikālās “matriarhālistes” uzskata, ka privātīpašums tiek uzspiests matriarhālajai “kopīgā labuma” kultūrai no ārpuses, visticamāk, agresīvu iekarojumu rezultātā. Heide Goettner-Abendroth, *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe*, op. cit., 8.

³² Cynthia Eller, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory, 1861–1900*, op. cit., 164.

Pirmā viņa feministes nav vienprātīgas par “matriarhālā mīta” izmantošanu. Tas gan tiek lietots kā pirmšķirīgs retorisks un ideoloģisks instruments, īpaši tā “precedenta paradigmas” dēļ – ja jau sievietes reiz ir valdījušas vai bijušas noteicošā pozīcijā, tas nozīmē pozitīvas nākotnes iespējas, apstiprinot, ka sievietes to *var*, ka patriarhālā iekārta nav cilvēces mūžīgā organizācijas forma u. c. Šī paradigma tiek izmantota arī, lai parādītu sievietes vērtību, ieguldījumu cilvēces evolūcijas procesā.³³ Sarežģīts jautājums gan kļūst – kā savienot šīs zelta laikmeta idejas ar darvinismu, tomēr arī šeit rodas risinājumi.³⁴

Atšķirībā no pirmā viņa feministēm, kas savos pētījumos pamatojās uz literatūru un antropoloģiju, otrā viņa feministes par savu jājamzirdziņu izmanto arheoloģiju. M. Gimbutē ir slavena ar savu dievietes teoriju. Viņa postulē sākotnēju, ilgstošu matriarhālo zelta laikmetu, ko laikā starp 4000.–3000. g. pr. Kr. izjauc iekarotāji no Krievijas stepēm.³⁵ Jāpiekrīt, ka viņas teorija ir diezgan klaji ideoloģiska, “atrodot noteiktus sieviešu dzimtes simbolus katrā krustā, dubultā vai trīskāršā līnijā vai aplī”,³⁶ pat bulli – tradicionāli ar vīrišķo asociētu simbolu – padarot par sievietes iekšējo dzimumorgānu atveidojumu.³⁷ Turklāt, protams, interesanti, ka matriarhāts ir egalitārs, dzimumvienlīdzīga sabiedrība, kur tomēr sievietes ieņem galvenās lomas visās cilvēka dzīves jomās (ekonomiskajā, reliģiskajā, sociālajā u. c.), kā arī tajā ir “karaliene” un vispārējs dievietes monoteisms.³⁸

³³ Feministes uzsver sievietes lomu pat tādā mērā, ka sieviete ir primārais dzimums, kultūras un sociālās iekārtas radītāja (sieviete radījusi valodu un dažādus instrumentus mijiedarbībā ar bērnu), sieviete kā māte iemieso augstas kultūras vērtības, dabisku šķīstību un monogāmiju (agrīnās feministes lielākoties noraida “sākotnējās seksuālās neizvēlības” evolūcijas fāzes). *Ibid.*, 122–132.

³⁴ Feministes piedāvā versiju, ka tieši sieviete, izvēloties partneri, nosaka bioloģisko evolūciju, tādējādi atlasot spēcīgākos vīriešus, arī vienlaikus pati radīdama sev lamatas. *Ibid.*, 126–127.

³⁵ Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History* (Berkeley, CA: University of California Press, 2005), 25.

³⁶ *Ibid.*, 27.

³⁷ *Ibid.*, 28–29.

³⁸ *Ibid.*, 28. Interesanti, ka Abendrote norāda uz matriarhāta kā patriarhāta sievieškārtas spoguļa konstruēšanu kā tipisku kļūdu (Heide Goettner-Abendroth, *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe*, op. cit., XV), tomēr viņas priekšgājēja un autoritāte M. Gimbutē, šķiet, darījusi tieši to (M. V.)

Tuvojoties 20./21. gadsimtam, “matriarhālais mīts” arvien vairāk iegūst spirituālas dimensijas (dažkārt samazinoties uzsvaram uz antropoloģiju un arheoloģiju) un kalpo kā pamats neopagānisma, Vikas, “dievietes reliģijas” u. c. izveidei. Tomēr mūsdienās eksistē arī Abendrotes iedvesmotās “mūsdienu matriarhālās studijas”.³⁹ Iepazīstoties ar grāmatas ievadu, rodas iespaids, ka Rūteres matriarhālās teorijas kritikai ir pamats – šīs idejas proponētājas spēj ilgi diskutēt par dažādiem sīkumiem un atkārtoti tos pašus piemērus, bet nekad nepieskaras būtiskajiem jautājumiem. Abendrotes izemiešu kultūru pētījumi, protams, ir ļoti interesanti un vajadzīgi, tomēr nekļūst skaidrs, *kā tieši tie ir saistīti ar universālu matriarhātu pagātnē*.⁴⁰

“Patriarhālais mīts”

Iepriekš teiktā gaismā gan nevajadzētu secināt, ka matriarhāts ir tikai izdomāts stāsts ideoloģiskiem mērķiem. Ja mēs dzīvotu neitrālā, uz patiesības izziņu vērstā pasaulē, tad varbūt viss būtu tik vienkārši, tomēr “patriarhālais mīts” ir daudz plašāk izplatīts un dziļāk iesakņojies, īpaši tāpēc, ka tam tiek piedēvēts īstenības statuss – mēs jau dzīvojam šajā iekārtā, tādēļ tā ir dots un neapstrīdams fakts, nereti aizmirstot, ka tas, ko uzskata par realitāti, arī principā ir tikai mīts. Šķiet, ka šeit vietā ir Abendrotes arguments, ka matriarhālās kultūras iespējamība tiek bieži noraidīta jau saknē, pirms pētījumi var vispār sākties, bet “nepierādāmās” pirmvēstures patriarhālie mīti tiek tomēr rakstīti mācību grāmatās.⁴¹

Līdzās “matriarhālajam mītam” tiek radīts ne mazums “patriarhālā mīta” versiju, kuras, atšķirībā no pirmā tipa, tiek vēl arvien augstu vērtētas. Tā, piemēram, E. Serviss (*Service*),

³⁹ Viņa dibinājusi “Starptautisko Moderno matriarhālo studiju akadēmiju HAGIA”, *ibid.*, XXV.

⁴⁰ Kaut gan es nedomāju, ka “atlieku teorija” (uzskats, ka mūsdienu aborigēnu kultūras atspoguļo “cilvēces bērnību”) būtu pilnīgi noraidāma, tomēr atsevišķās kultūras var liecināt, visticamāk, tikai par sevi, t. i., diez vai, ka var automatiski universalizēt matriarhātu no šiem pētījumiem, jo varētu būt bijušas dažādas “attīstības līnijas”. Galu galā “patriarhālie iekarotāji” arī kaut kādā veidā attīstījās. (Protams, tie var būt no “matriarhāta” izstūmie, piemēram.) Tomēr es principā nenoraidu universāla matriarhāta pastāvēšanas iespēju, tikai šķiet, ka to pierādīt šobrīd īsti nevar (M. V.).

⁴¹ *Ibid.*, XXIV–XXX.

pārstāvot tipisku 60. gadu antropologu paradigmu, skaidro pirmvēsturi kā patriarhālu, monogāmu ģimeņu veidošanos, jo sievietē labprātīgi izvēlējas viena vīrieša aizsardzību. Būdamā pasīva, pēc laulībām viņa devās dzīvot pie “vīra”, tādējādi radot pirmatnējo savstarpējo “dalīšanos” (*sharing*) starp vīriešiem, un socializēšanās vispār ir vīriešu veidota, jo bija vajadzība apvienoties, lai medītu un karotu.⁴² Līdzīgas idejas, šķiet, pauž arī Levi-Stross (*Levi-Strauss*)⁴³ un citi. Katrā ziņā vīrieša-mednieka mīts vēl joprojām sabiedrībā un arheoloģijā ir populārākais, ar to saistīta gan valodas, gan instrumentu, gan sociuma kā tāda attīstība, un tas no daudziem aspektiem ir absurdi (sk. nākamo nodaļu un atsauci).⁴⁴ Patriarhālās fantāzijas reizēm ir neprātīgas, un pret to neiebilst tik aktīvi kā pret “matriarhālām fantāzijām” – piemēram, slavenās Gimbutes dieviešu figūriņas no “Catal-Hujuk” apmetnes vadošā arheologu grupa šobrīd dēvējot par dzīvnieku atveidojumiem.⁴⁵

Matriarhālās teorijas cirkulācijas (zinātniskajās aprindās) izbeigšanās formāli tiek saistīta ar metodoloģijas maiņu antropoloģijā. Šo pāreju spilgti iezīmē amerikāņu antropologs Boass. No grandiozām shēmām antropoloģija kļūst par piezemētu disciplīnu, kas baidās no jebkādiem lielākiem secinājumiem, tā nodarbojas ar “lauka pētījumiem”, “vēsturiskumu”, “empīriskumu”, “funkcionalitāti”, “partikulārismu”, “ikonoklasmu”. Tā meklējot *nevis kopīgo, bet gan atšķirīgo*. Katra kultūra tiek aplūkota tikai tās pašas kontekstā, tiek noraidītas jebkādas universālas teorijas.⁴⁶ No vienas puses – varbūt tas ir objektīvi

⁴² Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, op. cit., 22. Abendrote šādu vīriešu “sociālo instinktu” (grupēties, lai karotu) ne velti, manuprāt, dēvē par asociālu. Heide Goettner-Abendroth, *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe*, op. cit., 14.

⁴³ *Ibid.*, 13–14.

⁴⁴ Tiek norādīts, ka valodas rašanās saistībā ar medniecību ir apšaubāma, jo medniekiem jāuzvedas klusi, lai neaizbiedētu dzīvniekus, tāpat vīrieši varēja izgudrot medību u. c. spēka instrumentus, bet smalku tehnoloģiju radīšana, visticamāk, bija sieviešu ziņā (piemēram, lai sasmalcinātu ēdienu zīdainim). *Ibid.*, 16. Turklāt nav pamata domāt, ka visi cilvēki senatnē bija gaļēdāji. Tas radītu pilnīgi citu lomu sadalījumu, tāpat sievietes var iesaistīties arī medībās (sk. sīkāk pie “Iudzsvarots redzējums”).

⁴⁵ *Ibid.*, 30.

⁴⁶ Cynthia Eller, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory, 1861–1900*, op. cit., 69, 178.

(objektivitātes mēģinājums), no otras puses – tas var tomēr tikt uzskatīts ja ne par atklātu, tad vismaz neapzinātu mēģinājumu ierobežot pētījumus.⁴⁷ Domājams, ka Abendrotei tomēr varētu būt taisnība, ka jēgpilnas zināšanas var iegūt tikai dažādu zinātņu nozaru sintēzē un šī amerikāniskā pieeja antropoloģijā rada pārlietu fragmentārismu.⁴⁸

Kā norāda Abendrote, patriarhālie aizspriedumi nekur nav pazuduši, tikai kļuvuši rafinētāki, it īpaši slēpjoties aiz “objektivitātes”, “zinātniskuma”, “veselā saprāta” utt., vērtējot visu no mūsdienu cilvēka racionālā skatpunkta un vispār nespējot iztēloties nekāda veida citas paradigmas, kas, manuprāt, ir nepieņemami, jo, šķiet, ir pamats domāt, ka pirmatnējā cilvēka psiholoģija un pasaules redzējums būtiski atšķiras no mūsdienīgā – *tas nevar būt racionāls, jo pat mūsdienās intelektuāls skatījums ir tikai nelielai, ilgstoši izglītotai sabiedrības daļai.*

Pirmatnējie vīrieši tiek attēloti kā ļoti mērķtiecīgi un konstruktīvi domājoši kultūras veidotāji, kas, kā jau minēju, nav novērojams pat mūsdienās.⁴⁹ Manuprāt, labu ieskatu primitīvā cilvēka iespējamajā psihes darbībā sniedz K. G. Jungs, norādot, ka šāda cilvēka redzējums ir pilnībā arhetipāls, savienots ar dabas spēkiem, savā ziņā sakrāls,⁵⁰ tāpēc arī sievietes loma un būtība varēja tikt uzlūkota pilnīgi citādi.⁵¹ Kā norāda

⁴⁷ Ir, piemēram, versija, ka šāds skatījums labi saskan ar Rietumu koloniālisma politiku, jo redzēt citas kultūras evolūcijas kontekstā nozīmē arī redzēt tās sociālu pārmaiņu gaismā. Ibid., 191.

⁴⁸ Heide Goettner-Abendroth, *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe*, op. cit., XXVIII.

⁴⁹ Uz šo problemātiku jau norāda “matriarhālā mīta izgudrotājs” Bahofens, relfektējot (gaužoties) par sava laikabiedra Maklenana matriarhāta zinātniskoto versiju: “**vēsturiski jautājumi neļauj pret tiem attiekties kā tiesasprāvām ar stingru taisnīgumu un šķīrējtiesneša loģiku**” (Cynthia Eller, *Genilemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory, 1861–1900*, op. cit., 79).

⁵⁰ Sk. “Arhaiskais cilvēks”, K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, sast. I. Šuvajevs (Rīga: LZA Filozofijas un socioloģijas institūts, Spektrs, 1994), 22.–40. lpp.

⁵¹ “Jungieši” attīsta teoriju, ka cilvēka psihe sākotnēji atrodas matriarhālā stadijā, kas atspoguļojas arī sociālajā un reliģiskajā evolūcijā (Cynthia Eller, “Ancient Matriarchies in Nineteenth- and Twentieth- Century Feminist Thought”, op. cit., 808). Mātes arhetipam/lomai cilvēka psihē ir tik liela nozīme, ka var pat runāt par “mātes tirāniju” (Enija Rēboka, *Dzimtes jautājums valentīniešu teoloģijā: maģistra darbs*, 2014, 17. lpp.). Jungam cilvēka apziņa cīnās par emancipāciju no bezapziņas (savā ziņā sievišķas), un tās lielākās bailes ir ieslīgt tajā atpakaļ – viņš uzskata, ka

Abendrote, matriarhāta spēks nav ārējā dominancē, jo tā ir vajadzīga patriarhālajā iekārtā.⁵² Matriarhāta, ja tāds eksistē (sievietes lomas un Abendrotes gadījumā “kopīgā labuma sociālās struktūras”⁵³), spēks ir tā dabiskajā varenībā. Dziļu psiholoģijas skatpunkts, šķiet, to labi apstiprina.⁵⁴

Līdzsvarots redzējums?

Feminisms nav viengabalains fenomens, tam ir radikālāki un liberālāki novirzieni. Feministiskas interpretācijas 20. gs. laikā ir integrējušās dažādās zinātņu nozarēs, ar grūtībām, bet tomēr – arī arheoloģijā, tas matriarhāta kontekstā ir īpaši svarīgi. Kā norāda R. Rūtere, feminisma arheoloģijai un antropoloģijai ir bijis (un ir) jāsastopas ar dubultām grūtībām – no vienas puses, ar klasiskām patriarhālām interpretācijām, no otras – tām jācenšas kļiedēt Gimbutes un citu radikālo feministu radītie aizspriedumi, jo feminisma arheoloģija automātiski nenozīmē dievietes meklējumus un pirmvēsturiska universāla matriarhāta postulēšanu. Feminisma antropoloģija un arheoloģija drīzāk cenšas piedāvāt jaunus risinājumus atbilstoši “reālajiem” faktiem.⁵⁵

Rūtere savā darbā “Dievietes un dievišķais sievišķais: Rietumu reliģijas vēsture” (“Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History”) norāda, ka pati sākotnēji ticējusi

par (es teiktu – ap) šo tematiku top visas varoņteikas, tostarp reliģiskās (sk. “Par arhetipa “Bērnis” psiholoģiju”, K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 161.–183. lpp.). Kā norāda Ellere, Jungs savā ziņā ir “matriarhālā mīta” mantinieks, esot ietekmējies no Bahofena, kaut gan tas netiek īpaši atzīts (Cynthia Eller, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory, 1861–1900*, op. cit., 63, 96, 162).

⁵² Heide Goettner-Abendroth, *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe*, op. cit., XV.

⁵³ Abendrote runā nevis par psiholoģiskiem, bet gan sociāliem aspektiem. Viņa atsaucas, piemēram, uz Sigrista (*Sigris*) darbiem, kas stāsta par veidiem, kā var funkcionēt nedominējoša (bez represīva aparāta un pārvaldes sistēmas “no augšas”) sabiedrība ar tās sociālajiem mehānismiem, piemēram, pārkāpēju izslēgšanu no kopienas. *Ibid.*, 9.

⁵⁴ Latviešu psihoterapeits V. Rudzītis gan dažādā ziņā ir bēdīgi slavens, tomēr arī viņa pētījumi/novērojumi par dievietes arhetipu (Rudzītīm Dieviete ir ar lielo burtu) un cilvēka psihi spēlēm, kas saistītas ar mātes/sievietes (un tēva/vīrieša) lomu, manuprāt, ir vērā ņemami (M. V.).

⁵⁵ Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, op. cit., 35. “Reālajiem” liku pēdīnās, jo es nedomāju, ka ir kaut kādi paši par sevi reāli fakti, drīzāk runa ir par “taustāmām liecībām”, bet taustāmais nav reālāks par netaustāmo (M. V.).

matriarhālajām interpretācijām, piemēram, daudzo neolīta sieviešu figūriņu eksistenci saistot ar prominentu sievietes statusu sabiedrībā un dievietes reliģiju, tomēr, kad savās nodarbībās sastapusies ar studenšu šausmināšanos par sievietes uzlūkošanu tikai kā ķermeni (figūriņām nav sejas un ir izteiktas dzimumpazīmes – lieli vēderi un krūtis), viņa sapratusi, ka abas interpretācijas ir tikai mūsdienīgas versijas par tēmu – tā īsti zināt, ko domājuši pirmatnējie cilvēki, viņasprāt, nav iespējams.⁵⁶ Tomēr kaut kādas hipotēzes atbilstoši pieejamajiem faktiem ir iespējamas, un Rūtere tās piedāvā.

Viņasprāt, pirmatnējās sabiedrības, iespējams, tik tiešām bijušas egalitārākas par vēlākajām patriarhālajām, un viņa atzīst sievietes lomu kultūras un tehnoloģiju attīstībā.⁵⁷ Katrā ziņā skaidrs, ka “vīrietis mednieks” ir patriarhāls aizspriedums (kas savu nozīmi turpina saglabāt arī mūsdienās, turklāt pat pie it kā citādi radoši domājošiem filozofiem, kā K. Vilbers, kurš norāda, ka sākotnējā sabiedrībā “vīriešu un sieviešu lomas bija *strikti noteiktas un nošķirtas*” un “šīs jomas nekad nepārklājās: tajā ziņā pastāvēja *bargi aizliegumi*”⁵⁸ (mani izcēlumi)). Primitīvo kultūru pētījumi mūsdienās arī parāda, ka vācēju sabiedrībā neviens nav vienkārši pasīvs vērotājs, tā ir 19. gs. idealizētās ģimenes projekcija pagātnē – sievietes ieguldījums pārtikas sagādes un tehnoloģiju attīstībā ir ievērojams, turklāt arī automātisks pieņēmums par visiem cilvēkiem kā gaļēdājiem nav pamatots, tāpēc ogu un augu vākšana var būt bijusi pat primārs iztikas sagādes veids, turklāt sievietes primitīvajās kultūrās piedalās mazu dzīvnieku medībās, iespējams, pirms medībām pārtikas iegūšanai tika vākti miruši dzīvnieki, un to var darīt abi dzimumi utt.⁵⁹

⁵⁶ Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, op. cit., 13, 20.

⁵⁷ *Ibid.*, 36–37.

⁵⁸ Kens Vilbers, *Īsa visaptverošā vēsture*, tulk. N. Pukjans (Rīga: Jumava, 2011), 73. lpp. Pirmkārt, tas izklausās absurdi (“bargi aizliegumi”), ja runā par mežonīgām pirmsociālām mednieku sabiedrībām, bet ir pret-runā, piemēram, ar antropologu Martina un Vorhija (*Voorhies*) uzskatu, ka mednieku sabiedrības ir drīzāk egalitāras (ar nozīmi, ka visi dod aktīvu pienesumu izdzīvošanā) (Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, op. cit., 24).

⁵⁹ *Ibid.*, 23–24.

Rūtere arī norāda, ka lielāks lomu egalitārisms nenozīmē matriarhātu, tieši tāpat kā sievietes centrālums vai dominan- ce kultūrā nenozīmē, ka neeksistētu vardarbība pret sievieti.⁶⁰ Turklāt viņa norāda, ka sievišķās simbolikas un sievišķo die- viešu bagātība nebūt nenorāda uz sievietes atzītu lomu sabied- rības un reliģiskajā dzīvē. Šeit par piemēru viņa min katolicis- mu, seno jūdu kultūru u. c. – ir savi savdabīgi iemesli, kāpēc vīrieši patriarhālā iekārtā izvēlas šo simboliku, kas kalpo viņu interesēm. (Piemēram, tik daudzminātā jūdu sievišķā Gudrība ir pakārtota vīriešu kārtas Dievam, saista cilvēciskos vīriešus ar šo vīrišķo Dievu un arī savā starpā, tai nav nekādu pozitīvu seku uz sievietes dzīvi šajā kultūrā.)⁶¹ Tāpat arī diskutējams ir jautājums, ko tieši nozīmē, piemēram, pazīstamās sieviešu fi- gūriņas – vai tā tiešām ir dieviete (vai dzīvnieks “patriarhālajā mītā”). Varbūt tā ir tikai tukla sieviete, kas saistāma ar pārpil- nību.⁶²

Kaut kādu nelielu egalitāru posmu pieļauj pat citādi patri- arhāli domājošais Vilbers,⁶³ cenšoties gan to padarīt pavisam niecīgu, tomēr šī perioda beigas un patriarhijas sākumu Vilbers un Rūtere iezīmē samērā līdzīgi (vismaz hronoloģijas ziņā).⁶⁴ Pāreja uz patriarhālu iekārtu, visticamāk, saistāma vai nu ar līdzekļu trūkumu un badu, vai tieši pretēji – ar bagātības uz- krājumu, tai nenākot dažu izredzēto rokās. Papildu faktors ir arkla izgudrošana un “īstās” lauksaimniecības rašanās, kur sievietes loma pārtikas sagādē samazinās un viņa kļūst par vī- rieša darbaspēku. Pakļaujot zemi un lopus, kā īpašums tiek pa- kļauta arī sieviete.⁶⁵

⁶⁰ Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Wes- tern Religious History*, op. cit., 24.

⁶¹ *Ibid.*, 16–18.

⁶² *Ibid.*, 34.

⁶³ Kens Vilbers, *Īsa visaptverošā vēsture*, op. cit., 76.–79. lpp.

⁶⁴ Vilbers gan par katru cenu cenšas parādīt, ka patriarhāts bijis nepiecie- šams un to veidojuši “abi dzimumi kopā”, mēģinot izdzīvot šajā “smagajā periodā”, tajā pašā laikā var jautāt, kāpēc vajadzēja radīt šīs grūtības, ja agrīnās dārzniecības periodā visiem klājās tik labi, ka sievietēm bija ievērojama loma. Turklāt tas, ka šajos smagajos apstākļos pēkšņi daži vīrieši var sākt “izbrīvēties”, lai nodarbotos ar politiku un reliģiju (un citu pakļaušanu), nemaz nav pretrunīgs apstāklis? (M. V.)

⁶⁵ Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Wes- tern Religious History*, op. cit., 24.

Nobeigums

Raksta gaitā es risināju jautājumu, vai matriarhāts ir patiesība vai “mīts” (ar nozīmi ‘izdomājums’). Jautājums bija komplikēts, jo nav īsti skaidrs, kas ir matriarhāts. Katrā ziņā tā nav tikai mantošana mātes līnijā vai vīrieša ienākšana sievas ģimenē, tāpat arī, visticamāk, ne patriarhāla iekārta ar sievieti tās priekšgalā. Meklētais noteikti ir kaut kas dziļāks – *pilnīgi citāda veida sabiedrības organizācijas forma un pasaules redzējums, lai kāds tieši tas būtu*. Neatkarīgi no tā, vai universāls vai lokāls sievietes kā varas centra periods cilvēces vēsturē būtu pastāvējis, manuprāt, šobrīd svarīgākais ir sievietes būtības atklāšana un iepazīšana tagadnē un nākotnē, tomēr, pēc manām domām, arī vēsturei šajā procesā ir sava nozīme, kaut vai taisnīguma labad. Vēstures sniegtās liecības, šķiet, ir visai skopas, taču tās vismaz ļauj ieskicēt arī tādu pagātnes ainu, kas atšķiras no “patriarhālā mīta” (ne velti angļu valodā vēsture ir “history” jeb vīrieša stāsts! (“his story”)). Ja tas neievieš vairāk skaidrības, tad vismaz grauj ilūzijas, ka pirmvēsture (un tagadne un nākotne) ir zināma.

Rakstā es ieskicēju “matriarhālā mīta” virsējo slāni no Bahofena “Mātes varas”, caur 19. gs. antropologu, sociālistu un abu viņu feministu ideju prizmu parādot tā diezgan acīmredzami ideoloģisko dabu, bet, **saskatot skabargu, nevajadzētu aizmirst baļķi jeb “patriarhālo mītu”, uz kura “matriarhālais mīts” ir tikai neliels izaugums.**

Tāpat šķiet, ka Bahofena darbošanās (viņš aizsāk šo fenomenu) tomēr izskatās citādāka, tā atklāj kādu arhetipālu patiesību, tāpēc ne velti viņa darbs ir iedvesmojis Jungu un Junga piekritējus. Uzskatu, ka šī fenomena izmantošana vēl neliecina par tā avotu, galu galā Junga interpretāciju garā *arhetipi paši sevi atklāj vēsturē caur uzņēmīgiem inovatoriem, kad ir pienācis īstais laiks*.⁶⁶ Neatkarīgi no vēsturiskās īstenības kaut kas svarīgs (un sen aizmirsts?) par sievietes un cilvēku būtību ir pateikts, kāpēc arī diskusijas nenorimst. Tomēr, manuprāt, mīta un arhetipa realitāte nav atrauta no dzīves, *tā būtībā ir pati dzīve tiem, kas tajā dzīvo*. Tikai mūsdienas šajā ziņā ir izņēmums, bet, kā jau norādīju, arī tikai nelielai intelektuāļu

⁶⁶ C. G. Jung, *Encountering Jung: Jung On Christianity*, ed. M. Stein (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 9.

daļai – lielākoties sabiedrība, šķiet, vēl arvien kādā mērā dzīvo arhetipālajā pasaulē, kur sievietei un sievišķajam tik tiešām ir liela vara, tāpēc es domāju, ka par matriarhātu šādā izpratnē var runāt, un uzskatu, ka līdz ar to ir pamats arī saglabāt vēsturiska matriarhāta hipotēzi.

Māla figūriņu pētīšana (arheoloģija) nav vienīgais patiesības ziņas veids. Cilvēka psihe runā ar tūkstošgadīgām un miljongadīgām balsīm tepat mūsu katra priekšā, un tas, iespējams, ir daudz labāk verificējams “arheoloģisko izrakumu” avots. (Savā ziņā varētu teikt, ka zināt, ko *jutis* arhaiskais cilvēks, ir vieglāk nekā izsekot, ko viņš ir *darījis*, jo šis cilvēks ir atrodams mūsos pašos un tieši “intervējams”).⁶⁷ Balansēts redzējums

⁶⁷ Manuprāt, tas ir acīmredzams dzīves fakts, kam var piekļūt katrs, kas kaut nedaudz sāk vērot sevi un pasauli, bet es varu atsaukties uz šādiem Junga izteikumiem: “[.] arhaiskā psiholoģija ir ne tikai pirmatnējo, bet arī mūsdienu, civilizēto cilvēku psiholoģija; [.] tā izpaužas ne jau kā daži atsevišķi atavismi, kas vērojami mūsdienu sabiedrībā, drīzāk gan tā piemīt ikvienam civilizētam cilvēkam, kas, neraugoties uz savas apziņas augstumu, psihe dziļākajos slāņos aizvien vēl ir arhaisks cilvēks. Gluži tāpat kā mūsu ķermenis joprojām vēl ir ziditājdzīvnieka ķermenis, kas uzrāda veselu virkni daudz agrāku, aukstasiņu dzīvniekiem līdzīgu stāvokli, tā arī mūsu dvēsele ir attīstības produkts, kas, izsekota savā sākotnē, aizvien vēl uzrāda neskaitāmus arhaismus” (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 22. lpp.). Tas, kāpēc mūsdienu cilvēks to varētu noliegt, ir izskaidrojams ar **apziņas disociāciju no bezapziņas**, cilvēks domā, ka ir attīstījies tiktāl, ka vairs nav pērtiķis vai pirmatnējais cilvēks, bet tā vienmēr ir kļūda: “Tā kā arhetipi nav noliedzami vai kaut kā padarāmi nekaitīgi, tad katra jaunizcīnīta apziņas kultūrdiferencēšanās pakāpe konfrontējas ar uzdevumu atrast jaunu un savai pakāpei atbilstošu *skaidrojumu*, lai saistītu mūsos vēl pastāvošo pagājības dzīvi ar tagadnes dzīvi, kas draud no tās aizlavīties. Ja tā nenotiek, tad rodas **uz pagātni vairs neorientēta besakņu apziņa, kas bezpalīdzīgi padodas visām sugestijām**, t. i., praktiski kļūstot uzņēmīga pret psihiskajām epidēmijām.” (Ibid., 166.) Šajā kontekstā varētu pieminēt arī “slaveno” “sociālo konstruēšanu”, kas, iespējams, ir tieši šī virpusējā sugestija, kam cilvēki ļaujas, jo zaudējuši savas saknes un reālo saikni ar bezapziņu (vēl var arī teikt, ka cilvēks ir 1) “**pagātnes konstruēts**” līdzās 2) virpusējai tagadnes sugestijai jeb sociālai konstruēšanai un citiem faktoriem, tostarp 3) radošam, spontānam cilvēka dzīvi virzošam faktoram, ko varētu dēvēt par “**dievišķi konstruētu**”. Pat saglabājot sekulāru pasaules redzējumu, vienmēr paliek vieta negaidītajam, neprognozējamajam, kas ir noslēpumainā “nejausība”, kura vienmēr atrodas līdzās “ieliktajam” jeb konstruētajam). Mūsdienu cilvēks redz arhaisko cilvēku, kā *citū*, nevis sevi pašu, jo “[.] iepriekš notikusi disociācija starp tagadnes un pagātnes stāvokli. Šādas disociācijas pamats – nesavienojamība [.] tagadnes stāvoklis ir pretrunā ar bērnības stāvokli, iespējams, ka patvarīgā, ambīcijās ieslīgusi persona

(“egalitārais mīts”) starp patriarhātu un matriarhātu varbūt ir tuvāks īstenībai, bet varbūt arī nav, jo **patiesība ir tāda, kāda tā ir, un tā var būt arī tāda, par ko mēs pat nevaram šobrīd iedomāties.**

Summary

Matriarchy – Truth or “Myth”?

This paper is dedicated to the topic of matriarchy, investigating the question whether it is only a myth construed for specific political and ideological purposes, an absolute truth, or whether there is a different kind of answer (e. g., “psychological truth”).

Proponents of the first version maintained that the myth was created in the 19th century because of the scientific discoveries that revealed a vast amount of “blank” prehistory that had to be filled – the biblical timeline of 6000 years of history, and patriarchy as its original form of organization was challenged, and patriarchalists created the matriarchal myth to show that women were inferior to men, because they already had had their time of power and it was exceeded by the more superior form of patriarchal rule. Nevertheless, the myth was soon taken over by feminists and Marxists that reversed it – matriarchy was the lost “golden age”.

On the other hand, there were and still are theorists that believe in the actual existence of matriarchal societies. Their main arguments are based on the vast amount of traditional myths (i.e., stories) that reveal a paramount status of women and also actual living aboriginal societies that still retain this social organization today

vardarbīgi šķiras no sākotnējā rakstura, līdz ar to tā kļūst nebērnīga, mākslota [...]”. Jungs, arī citi autori (piemēram, E. Fromms, E. Fromm, *The Art of Loving* (Harper Perennial, 2006), 10) un es tam piekritu, velk **paralēles starp cilvēces un individuālo bērnību** – tāpat kā mūsos arvien dzīvo mūsu “iekšējais bērns” un agrīnākas attīstības stadijas, tā visā cilvēcē dzīvo tās evolucionāri iepriekšējās pakāpes – sākot no viensūņa līdz iepriekšējo gadsimtu cilvēkiem. Katrā ziņā praksē par to var pārliecināties, gan vienkārši vērojot cilvēku uzvedību, kur arhaiski paradumi un pirmatnējas māņticības netrūkst, gan ar dažādām metodēm (meditāciju tehnikas, Junga “aktīvās imaginācijas metode” utt.) piekļūstot savai bezapziņai, tādējādi, kā jau minēju, arhaiskais cilvēks ir mūsos tieši pieejama, “intervējama” realitāte, manuprāt, pat vieglāk sasniedzama nekā arheoloģisko izrakumu bezgalīgi interpretējamās variācijas (bet šīs metodes var labi sadarboties, protams) (M. V.).

(besides matriarchal paradigm's residuals in the so-called modern societies). Difficulties here are presented by finding the definition of matriarchy, because, obviously, it is not a reversal of patriarchy, as critics and, unfortunately, also some proponents of this theory attempt to indicate.

Additionally, other versions about prehistory have been suggested. The moderate feminists have proposed a greater equality between genders in the distant past. Although several of the facts propounded may be veritable (and that enlightens the fact of "patriarchal myth", often disregarded by those that criticize "matriarchal myth") to the author of this thesis it appears as a third – "egalitarian myth". Mainly from the perspective of depth psychology, I have advocated my own view that matriarchy is a "psychological fact", indicating that the "power (even tyranny) of the mother" is an original, universal experience not only of individuals, but probably of the entire humanity in its infancy.

THE ANGLICAN ETHICAL TRADITION

Eric Woods

DL, MA,

Vicar of Sherborne Abbey, Dorset, England

I must repeat what I said at the start of my first lecture¹, that I am most grateful to the Faculty for the generous invitation to lecture here at the University of Riga, a city with which I have been associated since 1999 when a twinning link was first formed between the Anglican Church of St Saviour here, and the Abbey Church of St Mary the Virgin in Sherborne. I have come to love this city, and it is a huge honour to be here.

As a parish priest, I have always worked hard to bridge the divide between academic theology and the man or woman in the pew. For many faithful Christian people, theology is something done between consenting adults in private which has little to do with them and in which they take little interest. You and I all know that this is not true. St Anselm's motto *fides quaerens intellectum* – 'faith seeking understanding' – should be the motto of every pastor too, and every congregation. As a student who read history at Oxford University and theology at Cambridge, I found the conjunction of the two disciplines vital when I came to teach ethics at the University of Bristol, and I still do – just as others work in the borderlands of theology and science, or theology and literature, or theology and art. Here in the borderlands some of the most creative and constructive contributions are made to faith's search for understanding, meaning, articulation – and application.

¹ Delivered in the University of Latvia on 15 February 2016 and published in CELŠ 66, pp. 57–76.

There are several conventional starting points for discussion of the Anglican tradition of doing both ethics and theology. One is to begin with what is known as the ‘Anglican Quadrilateral’. Searching for a basis from which to approach ecumenical dialogue, the Bishops of the Episcopal Church of the United States of America had, at Chicago in 1886, issued a statement articulating the four fundamental dimensions of Anglican identity and doctrine. These were adopted almost word for word by the Lambeth Conference of Bishops from the whole of the Anglican Communion just two years later, to provide a reference-point for ecumenical discussion with other Christian Churches.

The four essential characteristics of identity were expressed as adherence to:

- (1) *The Holy Scriptures of the Old and New Testaments, as “containing all things necessary to salvation,” and as being the rule and ultimate standard of faith.*
- (2) *The Apostles’ Creed, as the Baptismal Symbol; and the Nicene Creed, as the sufficient statement of the Christian faith.*
- (3) *The two Sacraments ordained by Christ Himself – Baptism and the Supper of the Lord – ministered with unfailing use of Christ’s words of Institution, and of the elements ordained by Him.*
- (4) *The Historic Episcopate, locally adapted in the methods of its administration to the varying needs of the nations and peoples called of God into the Unity of His Church.*

Clearly, therefore, we must expect the Anglican ethical tradition to reflect the importance of careful scriptural exegesis and hermeneutics, to be faithful to the doctrines set out in the historic creeds, and to pay attention to the teaching of the historic episcopate.

However, the methodology by which this is done needs, in the view of classic Anglicanism, to give authority not only to scripture and tradition, but also to reason and experience. It was one of the great founding-fathers of the Anglican tradition of theological and moral discourse, Richard Hooker (1554–1600) who originally argued that there were three sources of authority for the theological enterprise, of which scripture was primary, reason secondary and tradition tertiary. Since then experience (which includes the experience and conscience of the individual

person) has been added as another necessary authority in, for example, the making of moral decisions. But although he did not enumerate experience as an ‘authority’ in ethical thinking, Hooker was not unaware of it, precisely because he linked a sharp mind to a pastoral heart. He was another parish priest who sought to cross the divide between academe and ordinary people. He did not expect general rules, however sound, to prescribe the right course of action in every circumstance. If rules become rods, eventually they break people. By his careful sifting of the ways in which Scripture should be used as an authority for Christian life and practice from the ways it should not, Hooker was able to widen the areas which could be regarded as ‘matters indifferent’ – and allow the Church to engage more creatively with the tension between moral or doctrinal principle and pastoral sensitivity. His engagement is with the tension between principle and contingency that is a hallmark of everyday human life. That appeal and that engagement are part of the genius of Anglicanism, of which Hooker remains a foremost apologist.²

The fact that as long ago as the second part of the 16th century Richard Hooker was allowing Anglicans to engage with the present moment, with their context and their conscience, is for me key in understanding that Anglican ethical tradition. For none of us – Anglican, Lutheran, Catholic or Orthodox – or anyone else! – comes to moral issues with clear and objective minds. Our minds, our judgement, our reaction to events, are all coloured by our background, our beliefs, our way of looking at the world, even by the language we use. To give you a trivial example, we all know what it is to go in for national stereotyping. Here’s a silly example:

***Heaven** is where the police are British, the cooks French, the mechanics German, the lovers Italian and it is all organised by the Swiss.*

***Hell** is where the chefs are British, the mechanics French, the lovers Swiss, the police German, and it is all organised by the Italians.*

² The best modern treatment of Hooker’s contribution in this context is A. J. Joyce, *Richard Hooker & Anglican Moral Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2012

I would like you to write your own definition of heaven and hell, deleting the British, the French, the German, the Italians and the Swiss, and replacing them with Latvians, Estonians, Lithuanians, Danes and Russians. I am too much a coward to do that myself!

Or let me give you a true anecdote. About 40 years ago, straight out of Oxford (the home of dreaming spires and perspiring dreams) I was appointed Regional Organiser for Kent and Sussex for SHELTER, the National Campaign for the Homeless, a great national charity of ours. At that time it was the nation's favourite charity. Everyone was raising money for SHELTER. Film stars would be in the office licking envelopes and stamping them. I flew around my two counties in the south-east of England, speaking to groups here, there and everywhere about homelessness and poverty in the United Kingdom. On one occasion I went to talk to a group of extremely privileged little boys at a most exclusive preparatory school – that is, an independent, fee-paying school for younger children. Before I left, I was asked to set them an essay to write about my visit. I gave them a single word title, 'Poverty'. Two or three weeks later I was sent the results of their labours. And one little boy began his essay like this: *There was once a poor family. The father was poor, the mother was poor, the children were poor, the butler was poor...* That little boy was looking at structures of wealth and poverty from his own perspective. He had never ever encountered poverty except as the most abstract of concepts, so how was he to come to any conclusion about it?

My word for the things which determine how we look at the world is 'filters'. At school, I vividly remember our dramatic productions, during which the smallest boy in the school – who, strangely, was never me! – had to crawl along the footlights between scenes putting different perspex sheets in front of the lights in order to create the right atmosphere for the next scene. It was all very crude and simple: gold for the hero, green or blue for the villain, red for the fight scenes and so on. And it seems to me that from babyhood we have mental perspex sheets dropped in front of us by our parents, our schools, the environment in which we grow up, our churches, our work and so on. And, quite simply, these are very powerful determinants of how we view issues and structures and

questions of power and violence and war and peace. In his epic book *Hindu and Christian in Vrindaban*, the German Roman Catholic monk Klaus Klostermaier puts it like this:

*Theology at 120° F in the shade seems, after all, different from theology at 70° F. Theology accompanied by tough chapatis and smoky tea seems different from theology with roast chicken and a glass of good wine. Now, who is really different, theós or the theologian? The theologian at 70° F in a good position presumes God to be happy and contented, well-fed and rested, without needs of any kind. The theologian at 120° F tries to imagine a God who is hungry and thirsty, who suffers and is sad, who sheds perspiration and knows despair.*³

In other words, there are enormous possibilities of self-deception which creep into both the theological task which we undertake as Christians, and the ethical task which we undertake as citizens along with every other citizen of this and every land. To illustrate that, let's just concentrate for a moment on the word **peace**. Here are the words for peace in a number of different languages:

eirene – Greek
pax – Latin
shalom – Hebrew
salam – Arabic
santi – Sanskrit
ping – Chinese
mir – Russian
peace – English

Here are eight words for 'peace' all in use in different countries of the world. But they mean different things. Let's have a quick rush through the differences. The Greek **eirene** is essentially a negative concept, meaning the absence or end of war. Only very occasionally does the Bible actually refer to that sort of peace, but it is the only word available to New Testament writers to convey the very different Hebrew concept of shalom to which we shall come in a moment.

³ K. Klostermaier, *Hindu & Christian in Vrindaban*, London SCM, 1969, p. 40

Pax is different again. You have all heard of the **Pax Romana**. That was a more or less fragile arrangement by which strife is avoided. To the Romans, it was avoided by being policed by the Roman Legions. You might describe it as a ‘policed peace’ – difficult to say and difficult to maintain, and yet the sort of peace with which our world is still depressingly familiar. A kind of ‘minimal peace’, perhaps, and yet better than war and bloodshed.

But compare it, if you will, with the Hebrew **shalom**, a noun derived from the verbal form **shalem**, which in its various possible forms can mean ‘to be complete’, ‘to make complete’ or ‘to finish’. Hence the noun **shalom** basically means ‘completeness’ or ‘wholeness’. So when the word **shalom** is used for peace, what those who used it originally had in mind was a condition of the world or of human society in which there is completeness, unity, wholeness, fullness. It is a very *affirmative* concept: where there is peace, both the nation and its members, a world and its nations, have reached their optimal levels of being, fulfilment and wholeness.

Turn to the Arabic, and **salam** (or **salaam**) is very similar to **shalom** in meaning. And of course, like **shalom**, this is part of a customary greeting. In the UK we are getting used to hearing ‘**salaam**’ whenever a Muslim gives a talk or is interviewed on radio or television, usually in the more customary form **As-Salamu Alaykum** – *Peace be upon you*.

Santi is rather more passive. It is the Hindu concept of interior peace, contentment, integration. When you have achieved the integration of your inward life you have discovered **santi**.

That in turn is very different from **ping**, which is a Chinese understanding of an equilibrium of forces, a balance. **Ping** in its verbal sense means ‘to adjust’, ‘to weigh in the balance’, ‘to harmonise’. It carries the sense of diversity in unity, the taking up of conflict into a kind of equilibrium of forces. The YIN and the YANG are the negative and positive forces whose interaction determines history. It is both very ancient and for the Chinese very modern. Mao Tse-tung [**Mao Zedong**] said ‘Marxist philosophy holds that the law of the unity of opposites is the fundamental law of the universe’, and the struggle of the opposites as the basic human condition has

been the Chinese way of looking at the world for centuries. That's why China always tends to favour the weaker side. In the Cold War of the 1950's and 60's, China alternated its support between America and Russia, depending on how it perceived the relative strengths of the two super powers. And that is still the determining factor in Chinese foreign policy today.

But what of the Russians? Their word **mir** in modern Russian can do duty both for 'peace' and 'world'. Two distinct words in origin, they have converged, and within the Russian perspective that's understandable and appropriate. A world is something complete or whole. The peace of the world therefore = the true 'worldhood' of the world. A world at peace would be a world which had grown to maturity of wholeness as a world. So **mir** is not a million miles from **shalom** or **salam**, but is a long way from **pax**.

Which brings us of course to the English **peace**. It is based almost entirely on the notion of **pax** from which we get immediately our word pact which gives a clue to our understanding of peace. Peace as a pact, a treaty, an agreement. That more or less fragile arrangement by which strife is avoided. The **Pax Britannica** was in a very real sense a successor to the **Pax Romana**, but in the 19th century kept by the British Army and the Royal Navy. If ever it comes your way, do look out for an old British film about the Charge of the Light Brigade during the Crimean War. The film itself now looks very dated, but the credits are still worth watching. It begins with a map of Europe on which the turkey of Turkey is jumping up and down and gobbling in alarm as the great Russian bear begins to march south, anxious to secure the Bosphorus and the Dardanelles as access for its only warm water port free of ice in winter, Odessa on the Black Sea. The turkey's gobblings are eventually heard by the French cockerel, which begins to crow in alarm in order to wake up the slumbering British lion. At last the lion opens one eye, sees what is going on and, with a mighty yawn, dons a policeman's helmet and pads across Europe to sort out this wretched Russian bear.⁴

⁴ A classic Anglican discussion of 'peace' can be found in J. Macquarrie, *The Concept of Peace*, London: SCM, 1973.

My point, which I hope you have grasped by now, is that in front of the eyes of us all – including politicians and diplomats, the United Nations and the vast army of bureaucrats in the European Union – are different filters which mean that even on fundamental questions of war and peace they see and understand things differently because they have a different mental shape for what these concepts are and ought to be. So when those sweating translators labour to put instantly into the earphones of their respective diplomats a rough translation of what other people are saying at the United Nations or at Strasbourg, they are struggling not so much with complications of immediate grammar and vocabulary, but with fundamental differences in sheer basic conceptual vocabulary and understanding. It is a miracle when we begin to make sense to one another at all. The British Broadcasting Corporation's motto, if I remember aright, is something about 'Nation shall speak peace unto nation'. But, we must ask, what if nations have different understandings of what peace means? How on earth can dialogue work then? This, I firmly believe, is fundamental to the route of many of our present difficulties. In a philosophical as well as a purely linguistic sense, the different participants are speaking totally different languages.

So where does that leave we Christians? All speaking with one voice, no doubt! Sadly, not at all. Because we too are inheritors of the same filters. We go back to Klaus Klostermaier and his observation that theology at 120° F in the shade is very different from theology at 70° F and the same is true of the way in which we approach ethical issues in general, and questions of war and peace, power and violence in particular. We are creatures of our cultural heritage, our environment and the very language we speak. Richard Hooker glimpsed that in the 16th century. It is something of which Anglicans are very much aware. That is why we will not surrender to the dictates of the Roman Catholic *Magisterium* nor to evangelical fundamentalists who insist that we can find the answer to every moral conundrum in Scripture.

Here I want to borrow an analogy from a much underrated and neglected book by a namesake of mine, G F Woods, sometime Professor of Divinity in the University of London.

A Defence of Theological Ethics was published in 1966, and was the text of the Hulsean Lectures delivered in the University of Cambridge in 1964.⁵

Woods devoted more than one of his lectures to what we mean when we use that blessed phrase ‘moral standards’. But he began by looking first at two other ‘standards’.

The first is the standard as **flag**, as in the ‘Royal Standard’ which, when it is flying from the flagpole, denotes the presence of the Sovereign. The second is the standard of **weight and measure**, as in the Royal Standard Yard – a beautifully made metal bar dating from medieval times and stamped with the Royal Arms. You can see it, along with many other medieval standard weights and measures, in the West Gate museum at Winchester.

Now sometimes we need to give moral standards the Royal Standard treatment, and run them up the flagpole for all to see. So, for example, if I am preaching about Christian marriage, I want to preach it up, to proclaim it, as a very high calling – a covenant signifying, as the old Prayer Book puts it, ‘the spiritual marriage and unity that is betwixt Christ and his Church’. Compared with the fullness of Christian marriage, I need to say that other liaisons between men and women fall short. And this isn’t just armchair moralising: it is (I fervently believe) Good News for men and women, and for their children, and in preaching that I have, I am confident, the Bible and two thousand years of Christian teaching and tradition on my side. Christian marriage is, for me, part of the Royal Standard, and I will fly its flag proudly.

But suppose that, after the sermon, three people ask to come to see me. The first tells me she felt thoroughly locked-out by my sermon – isolated, rejected even. She has had no call to the married life. On the contrary, she believes that God has called her to remain single, single and celibate. And, far from being lonely or frustrated, she has found this a great blessing. Energies which would otherwise have been channelled into sustaining the married relationship have instead been released into a host of other relationships – with her godchildren, with

⁵ G. F. Woods, *A Defence of Theological Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

her patients at the hospital where she works as a nurse, with her clients at the end of the telephone when she does her duty as a Samaritan.

She is right, of course. Here is another calling which deserves to be preached and proclaimed. For some people – more than we realise perhaps – this is Good News. Society as a whole and the media in particular may fail to understand that. It was unforgivable of me to fail, or give the impression of failing, to understand that too. The vocation to celibacy must also flutter at the top of my flagpole as part of the Royal Standard.

The second person is also less than happy with me. He has been locked in a loveless marriage for years, he says. He married too young, and for the wrong reasons. And he needs love, and warmth, and a loving relationship, and he has found it with another woman. She's married too, in a marriage as loveless as his own. That's what has drawn them together. That's not wrong, is it? Surely Jesus would understand.

I'm sure that he does. I do too. Believe me, I've seen it so many times. I want to help. But no, I can't make this part of the Royal Standard. This flag is not one I can fly from the pulpit. If I'm going to help there, I must find another way. I'll come back to how I might help in a minute.

The third person has also felt shut out and excluded by my sermon. He is homosexual, gay. He knew it from early teenage, fought it for years, but in his twenties faced up to who and what he was. He has been in a stable, loving relationship with another man for a long time. He believes his sexuality to be God-given – it is certainly not of his own creation or volition. Some leading figures in the Church are saying the same. Can I not find it in my heart to preach faithful homosexual relationships as the wholly valid equivalent of faithful, heterosexual married relationships, for those not 'born' heterosexual – especially as in the UK gay marriage is now sanctioned by the State?

Clearly, as ethicist and pastor, I am in a dilemma. (I realise that some conservative evangelicals might interrupt at this point and say 'Oh no you're not. It's all as clear as day'. I think they are wrong). The Royal Standard as a flag to be saluted won't help this man. But what about the Royal Standard Yard?

Now, G F Woods begins by pointing out that there is no such thing as a yard. A yard is not a thing. A yard is a concept. You can have a yard of something: a yard of cloth or a yard of ale. But before that three things have to happen.

First, the mathematical concept of a yard has to be **defined**. That will need to be done in as clear mathematical terms as possible. Then that clearly defined concept must be **expressed**. The abstract needs concrete expression. That's why the medieval bar known as the Royal Standard Yard was cast to be 'kept in official custody and only applied in cases of public dispute about the accuracy of some measurement. It was the standard to which the king's subjects could appeal'.⁶

So, the abstract concept of a yard has been defined, and has been concretely expressed. But now begins the third stage – that of working out how the concept is to be **applied**. And that is where the skill of the craftsman is required.

For example, a tailor needs to be able to measure both his cloth and his customer, if not in yards then certainly in feet and inches – or should I say, if not in metres, then in centimetres and millimetres. The metal bar may do for the cloth, but it's of little use for the customer and his chest and waist measurements – and a bit painful for the inside leg, too! What the tailor needs is a more flexible expression of the concept which he can apply more readily – in other words, a tape measure. It may not be quite as accurate as the metal bar. A fabric tape measure may stretch, or even shrink. But it is the more appropriate expression of the unit of measurement, and can be applied more helpfully and constructively – and without doing any damage to the customer!

Now, if all this is true of something as precise as a standard of measurement, a yard of 36 inches, how much more true is it of a moral standard. Just like the yard, my moral standards have first to be defined, then expressed, then applied. And soon I discover this: if I do my defining in the pulpit (which sometimes I must) but then come down from the pulpit with the moral equivalent of a metal bar in my hand, it will be hard for me not to beat people with it, and possibly to break them too.

⁶ Woods, *op.cit.* p. 30.

Which means that as pastor I must engage both with parishioner number 2 and parishioner number 3 *individually*, starting from where they actually are and not from where I might like them to be. And my moral standards must have a flexibility, a plasticity, about them, if they are to wrap around their wounds like a bandage rather than cut and injure them more. This is not hypocrisy, and it is not cheap. For example, to the man having an affair with a married woman I may well have to say ‘Go and sin no more’, but at least I won’t be joining those who want to throw stones. Jesus said to the woman taken in adultery ‘Nor do I condemn you. You may go; do not sin again.’ (John 8:11) And I will need to be there to help the parties involved who will accept my help; to be there for as long as it takes for them to sort themselves out, and discover healing, reconciliation and forgiveness. And of course that can be a long and thorny path.

I hope I have carried you with me so far. We have overarching ethical concepts, or standards, or ideals, but the work of the ethicist is first to *define* those concepts or standards or ideals, and then to *apply* them. That is what every priest or pastor needs to do, and every professor and teacher, and indeed every human being with their own set of beliefs and values. This is not specifically Anglican. It is specifically human. What I am suggesting is that the Anglican ethical tradition has its own way of defining and applying ethical concepts and standards which needs to consult scripture, tradition, reason and experience. Or, to put it another way, we have our ethical tradition, as every church has its ethical tradition, but the application of that tradition will vary according to context.

That all our Churches recognise this to some degree is shown by the quote I have already given you from Laus Klostermaier, a Canadian Roman Catholic priest and theologian. Another classic Roman Catholic work which understands the importance of context is Vincent Donovan’s *Christianity Rediscovered*, sub-titled *An Epistle from the Masai*.⁷ Sent to work amongst the Masai of Tanzania, he discovered how decades of dedicated missionary work had failed to produce any adult converts.

⁷ V. J. Donovan, *Christianity Rediscovered*, Indiana: Fides /Claretiana Press, 1978, London: SCM, 1982.

The Masai valued the practical help the missions offered: schools for their children and hospitals for all. But the Gospel of Jesus Christ meant nothing to them at all, because what the missionaries offered was a Mediterranean Christ translated into Western European language and thought-forms – and Donovan became convinced of the necessity ‘of peeling away from the gospel the accretions of the centuries, and of Western, white, European, American culture, to get to the kernel of the gospel underneath.’⁸

One of the things that Donovan discovered is that the sheer ‘individualism’ of the Western gospel was foreign to the Masai. Everything that mattered to them happened in and was defined by the community. That led him to be critical both of the Roman Catholic emphasis on organisation and hierarchy – the Magisterium – and the Protestant emphasis on the salvation of the individual. And here Anglicanism has also been at fault. The Gospel travelled with those who colonised so many parts of the world. In a quote often attributed to Archbishop Desmond Tutu, ‘When the missionaries came to Africa they had the Bible and we had the land. They said “Let us pray.” We closed our eyes. When we opened them we had the Bible and they had the land.’ And one of the great mistakes Anglicanism and Catholicism made in Africa was when they began to make converts amongst peoples who for centuries had practised polygamy and who said to them ‘Please do not make us put away our wives and keep just one wife. This is not our way, and they will suffer.’ And the missionaries said ‘No’. Islam was more accommodating. And Anglicanism is reaping the whirlwind of this as it embraces increasingly liberal ethical values and expects those in cultures where these values are alien simply to acquiesce, because ‘the West knows best’.

I believe that where Anglicanism has lost its way in recent years is in forgetting our cherished balance between scripture, tradition, reason and experience. Some follow the evangelical route of ‘scripture alone’, and from scripture derive an iron bar of moral standards with which to beat people and to break them. Others rely on experience and the individual conscience alone.

⁸ V. J. Donovan, *Christianity Rediscovered*, Indiana: Fides /Claretiana Press, 1978, London: SCM, 1982.

A good example of the latter was Joseph Fletcher (1905–1991), American theologian and sometime Episcopalian – that is, Anglican – priest, who in 1966 published his *Situation Ethics*.⁹

Broadly speaking, Fletcher maintained that our moral decisions must always be determined by the situation (or the context) in which they are being made, and that we must always strive to do the most loving thing in that situation. That made the context superior to any considerations of scripture or tradition – or, sometimes, even of reason. It was an enormously influential message in the USA, in the UK and throughout the Western world in the permissive years of the 1960’s and beyond. It’s resonances are still heard everywhere, by those of faith and those without.

But ultimately Fletcher’s ‘situation ethics’ was seen as peddling what Dietrich Bonhoeffer a century earlier had described as ‘cheap grace’ in his great work known in English as *The Cost of Discipleship*.¹⁰ And since then, Anglican ethics have been moving increasingly to recovering the sheer hard work – the costly discipleship – of doing our thinking and making our moral decisions out of a genuine engagement with all four sources of authority to which I keep returning.

There is another strand in Anglican thinking which makes its ethical tradition distinctive. And that is its attitude to the State. In an important paper¹¹ written by Ben Ryan, a researcher with the *Theos* think-tank, based in London, Ryan suggests that the ‘European project’ which eventually resulted in the European Union, was a response by European political leaders who were mainly (but not exclusively) Catholic Christian Democrats, to the horrors of the Second World War – and, indeed, the many armed conflicts that have occurred within Europe over the last two hundred years. What interests me is the emphasis he puts on the EU as a creation of Christian Democrats, and therefore of the Christian Democratic political parties which used to be (and in some cases still are) so influential in the politics of many of the founding nations of

⁹ J. Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia: Westminster Press, 1966.

¹⁰ D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, Munich, 1937. ET (full edition), *The Cost of Discipleship*, London: SCM, 1959.

¹¹ B. Ryan, *A soul for the union*, Theos, London: Theos, 2015.

the EU. I see there is even a small Christian Democratic Party, or Union, the KDS, here in Latvia, founded in 1991. (Estonia's equivalent, the EKRP, was declared bankrupt in 2012 and therefore can no longer participate in elections, but that Lithuania's LKD has a significant slice of seats in the *Seimas*). Google 'Christian Democratic Parties' and you will discover that the majority of EU member states have them, some small and weak, some strong and powerful.

But the United Kingdom has never had such a party, except the tiniest of tiny groups which contested 17 seats in our General Election in 2015, winning a total of 3 260 votes, or an average of 192 votes per seat contested. And the reason is that the Church of England, as the Church by Law Established, and the other mainstream Christian denominations, have never seen it as part of the Church's work to enter the party political field.

One of the reasons is that the Elizabethan church settlement in the late 16th century attempted to keep the Church of England both Catholic and Reformed trying to embrace the religious beliefs of as many people as possible. This, and the subsequent conflicts of the 17th century, saved the Church from being a heavy-handed state church, but preserved it as a national church, a church for the nation: the priest for the whole parish, not just for the congregation. That is why it has never embraced one political programme to the exclusion of others. Thus the Archbishop of Canterbury, William Temple, writing as Archbishop of York, could say:

*At the end of this book I shall offer, in my capacity as a Christian citizen, certain proposals for definite action which would, in my private judgement, conduce to a more Christian ordering of society; but if any member of the Convocation of York should be so ill-advised as to table a resolution that these proposals be adopted as a political programme for the Church, I should in my capacity as Archbishop resist that proposal with all my force, and should probably, as President of the Convocation, rule it out of order.*¹²

¹² W. Temple, *Christianity and Social Order*, London: Penguin, 1942, pp. 24–25.

Of course, it could be objected that the Church of England has never felt the need to found or back a political party because it has traditionally been such an entrenched part of the establishment. For example, until relatively recently it had a massive influence over the education of children and was able to ensure that the teaching of morality was part of its wider teaching about religion. Even today, in my county of Dorset, two thirds of the state schools educating children from the age of 4 to the age of 18 are Church of England foundations. But in recent years, even in Anglican schools, the teaching of religion and the teaching of morality have been prised apart. As Mary Warnock has put it, ‘Morality, if taught at all, is taught separately under the guise of Social and Personal Development, or Citizenship, or even Sex Education, while religion in most schools is something to be taught from the outside, as a kind of anthropology, or perhaps philosophy.’¹³ This means that an Anglican ‘world-view’, embracing both theology and ethics, is much less powerfully expounded in Anglican schools than a Catholic world-view is taught in Catholic schools, or a Muslim world-view in Islamic schools.

Again, although the Church of England still has 26 bishops sitting as of right in our second chamber, their influence is immensely weaker than it used to be, and the bishops do not attempt to work as a bloc. As the Church of England’s website explains:

There is no “Bishops’ Party” and as non-aligned members, their activities in the Upper House are not whipped.

Like other members of the Lords, they do not represent a parliamentary constituency, although their work is often closely informed by their diocesan role.

*They sit as individual Lords Spiritual, and as such they have much in common with the independent Crossbenchers and those who are not party-affiliated.*¹⁴

¹³ Mary Warnock, *Dishonest to God*, London: Continuum, 2010, p. 69.

¹⁴ <https://www.churchofengland.org/our-views/the-church-in-parliament/bishops-in-the-house-of-lords.aspx>

Their presence in the Lords is an extension of their general vocation as bishops to preach God's word and to lead people in prayer. Bishops provide an important independent voice and spiritual insight to the work of the Upper House and, while they make no claims to direct representation, they seek to be a voice for all people of faith, not just Christians.

Baroness Warnock, a leading British philosopher and ethicist and a Life Peer, disagrees. She examines the claim that that 'the presence of the bishops within Parliament, as a group representing the Church, has undue influence on the outcome of debates on legislation with moral matters.'¹⁵ Of that she is unconvinced. What she really objects to about the bishops in the House of Lords is that 'It is in their supposed role as experts, experts not in theology but in morals, that they are attended to with such deference.'¹⁶

Well, Lady Warnock is a member of the House of Lords and I am not, but I doubt if the influence of the bishops is as great as she claims. What is greater – and undoubtedly more insidious – is the way in which, for example, the Roman Catholic bishops call on the loyalty of their members in both chambers to vote 'the Catholic way'. That some Catholic Members of Parliament resist such pressure is undoubted, but some do not.

But the fundamental point is that there is very rarely a uniform Anglican view on moral matters. You will have gathered this from what I have said about our multiple sources of authority, the importance of context, and the need for plasticity in the application of moral principles to human situations and complexities. In 1887 the great J. B. Lightfoot, Bishop of Durham, said this to members of his Diocesan Conference:

Of all the manifold blessings which God has showered on our English Church, none is surely greater than the providence which has shielded her from premature and authoritative statements which soon or late must be repudiated or explained away, however great may have been the temptation from time to time. The Church of England is nowhere directly or indirectly committed

¹⁵ Mary Warnock, *Dishonest to God*, London: Continuum, 2010, p. 105

¹⁶ *Ibid.*, p. 106

*to the position that the sun goes round the earth; or that the days of creation are days of twenty-four hours each; or that the scriptural genealogies must always be accepted as strict and continuous records of the descent from father to son; or that the sacred books were written in every case by those whose name they bear; or that there is nowhere allegory, which men have commonly mistaken for history. On these and similar points our Church has been silent; though individuals, even men of high authority, have written hastily or incautiously.*¹⁷

Lightfoot did not talk of moral matters, but the point is made. We do not seek to impose moral or theological certainties ‘from above’. We want every Anglican to wrestle with questions of faith and morals within their own context, drawing on the resources of scripture, the Creeds, the Sacraments and the teaching that has come down to us, all illumined by the light of reason and conscience. If that means that I come to different conclusions on a moral issue – any moral issue – from you, then so be it. Let us discuss our differences graciously and, if we must, agree to differ.

Some of those who prefer the Church to do their thinking for them may feel this is a weakness in modern Anglicanism. But in a time of rapid social change, static or hierarchical concepts of authority – in theology and in ethics – simply will no longer do. As Anglican Bishop John Robinson put it, ‘We live in a time of what Van Buren called “the dissolution of the absolute” in the old monolithic sense’,¹⁸ and neither the Roman Curia nor fundamentalist Evangelicalism can call it back. We have to understand the complementarity of the personal and the corporate, the individual and the collective, in order to move forward and begin to find a way of incarnating the ethic of Jesus of Nazareth in every culture and amongst people of every race, gender, colour and creed. And in that task I believe the Anglican ethical tradition has an important contribution to make.¹⁹

¹⁷ Quoted in J. A. T. Robinson, *The Roots of a Radical*, London SCM, 1980, p. 91.

¹⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹⁹ See R. Williams: *Faith in the Public Square*: London, Bloomsbury, 2012. Archbishop Rowan offers an important analysis of the moral, cultural and ethical crises of our time, and of the role of faith in the public arena.

Kopsavilkums

Anglikāņu ētikas tradīcija

Anglikāņu ētikas tradīcijas skatījums ir līdzīgs protestantu un katoļu pieejai, taču tam ir arī savas iezīmes. Anglikāņu skatījumu uz kristīgo ētiku ir ietekmējis anglikāņu slavenākā teologa Ričarda Hukera (Hooker) redzējums. Hukers apgalvoja, ka teoloģijā ir trīs avoti – Svētie Raksti (galvenais avots), saprāts un tradīcija. Šo trīs aspektu kopums bija anglikānisma pamatā. Tam vēl aizvien ir nozīme anglikāņu teoloģijas un ētikas veidošanā, taču mūsdienās būtu precīzāk runāt par četriem aspektiem, papildinot pirmos trīs ar pieredzi. Tā ietver gan pieredzi, gan indivīda apziņu. Šo aspektu kā autoritatīvu avotu anglikāņi sāka izcelt morālu lēmumu pieņemšanā jau 16. gs. beigās.

Anglikāņu tradīcija “pieprasa”, lai sirds un prāts darbotos kopā, tāpēc ētika nav ne likums, kas ignorē reālu cilvēku tikpat reālas dilemmas, nedz slidens sentimentālisms, kas nepiešķir vērību patiesai problēmai. Šāds skatījums anglikāņiem palīdz atbildēt uz morāles jautājumiem ātri mainīgā pasaulē, pielāgojot kontekstam augstāko bausli par mīlestību. Tas nav morāls relatīvisms. Tā ir atbilde uz situāciju mainīgumu ar evaņģēlija nemainīgu pavēli mīlēt.