

CELŠ

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks
izdevums
Nr. 61

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte
LU Akadēmiskais apgāds
Rīga, 2011

Redakcijas kolēģija (Editorial Board):

Juris Cālītis, *Dr. theol. h. c.*, galvenais redaktors, Latvijas Universitāte

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

Tomass Ekstrands (Ekstrand), *Dr.*, Upsalas Universitāte (*Uppsala Universitet*), Zviedrija

Anta Filipsons, *Ph.D.*, Latvijas Universitāte

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

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

Jānis Sīkstulis, *Dr. philol.*, Latvijas Universitāte

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

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

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

Hans Georgs Zīberts (Ziebertz), *Dr.*, Vircburgas Universitāte (*Universität Würzburg*), Vācija

Krājuma sastādītājs **Valdis Tēraudkalns**

Latviešu valodas redaktori **Dace Morica** un **Alnis Morics**

Angļu valodas redaktore **Alda Vāczemniece**

Maketu veidojusi **Ilze Reņģe**

Vāka dizainu veidojusi **Agata Muze**

Vāka noformējumā izmantots Pola Sezāna darbs *Meža ceļa likums*.

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.

© Riho Altnurme, Kristīne Ante, Dace Balode, Nauris Grīnbergs, Ilze Jansone, Jekaterina Matisone, Reinis Norkārklis, Linards Rozentāls, Elizabete Taivāne, Brigita Tamuža, Aija Upīte, 2011

© Latvijas Universitāte, 2011

ISSN 1407-7841

ISBN 978-9984-45-438-2

SATURA RĀDĪTĀJS

Ievads	4
Theology of Peace in Soviet Estonia	5
<i>Riho Altnurme</i>	
Jauktu laulību slēgšanas prakse starp Kurzemes guberņas ev. luterisko un katoļu draudžu ticīgajiem (19. gs.–20. gs. sākums)	13
<i>Kristīne Ante</i>	
Kristīgās draudzes sapulcēšanās vieta Korintā	35
<i>Dace Balode</i>	
Konversija un tās pētniecības metodes	63
<i>Nauris Grīnbergs</i>	
Continuity of the “death of God” concept in Bataille’s novels <i>L’Abbe C, Story of the Eye</i> and <i>The Dead Man</i>	101
<i>Ilze Jansone</i>	
Neovēdāntisms: klasiskās vēdāntas transformācija	125
<i>Jekaterina Matisone</i>	
Protestanti un austrumu kristieši Latgalē Polijas–Lietuvas valdīšanas laikā, 1582–1772	147
<i>Reinis Norkārklis</i>	
Ieskati diskusijās par sinodālās pārvaldes ieviešanu Latvijas evaņģēliski luteriskajā Baznīcā Vācijas un Krievijas impērijas likumdošanas kontekstā	179
<i>Linards Rozentāls</i>	
Reliģijas izpratne mūsdienu krievu reliģiju pētniecībā: semizīnātniskais modelis	201
<i>Elizabete Taivāne</i>	
Latviešu sabiedriskā dzīve Sanpaulu 20. gs. piecdesmitajos gados	227
<i>Brigīta Tamuža</i>	
Ūsiņš latviešu tautasdziesmās un dieviete Ušas Rīgvēdā	259
<i>Aija Upīte</i>	

IEVADS

Šajā žurnāla *Ceļš* numurā apkopti raksti, kuru autori ir Latvijas Universitātes Teoloģijas un Vēstures un filozofijas fakultāšu mācībspēki, ārpus oficiālām zinātniskām institūcijām esoši pētnieki, doktoranti, LU Teoloģijas fakultātes sadarbības partneri no Tartu Universitātes Teoloģijas fakultātes, kā arī tie bakalaura un maģistra programmas absolventi, kuru noslēguma darbi atzīti par labākiem. Tādējādi žurnāla veidotāji vēlējušies iesaistīt publikācijās pēc iespējas plašāku vietējo un ārzemju pētnieku loku un veicināt LU Teoloģijas fakultātes sadarbību ar dažādām institūcijām. Autoru pētniecisko tēmu dažādībā atspoguļojas reliģisko fenomenu daudzpusība, plašās iespējas, kādas pētniekam paveras teoloģijā un reliģijpētniecībā gan tēmu izvēlē, gan metodoloģijā. Vienlaikus lasītājam piedāvātais krājums ir starpdisciplinārs. Tā nav nejaušība, jo reliģija vienmēr pastāv noteiktā kultūrsociālā kontekstā, arī kā globāls fenomens tā lokalizējas — rod aizvien jaunas izteiksmes formas vietējās kultūrtelpās. Tā ietekmē sociālo vidi, kurā darbojas, un vienlaikus pati ir šīs vides darbības rezultāts. Tā pretendē uz indivīda un sociālās vides transformāciju, taču izpratne par to, kā šādiem pārmaiņu procesiem jānotiek, sakņojas noteikta laikmeta priekšstatos un varas attiecībās. Reliģijas nereti met izaicinājumu sabiedrībā valdošām normām, taču tikpat bieži tās pašas ir valdošo stereotipu gūstā. Šī radošā spriedze starp ideālo un reālo bija un ir teologu un reliģijpētnieku uzmanības lokā.

THEOLOGY OF PEACE IN SOVIET ESTONIA¹

Riho Altnurme

*Dr. theol., Professor of Church History, Faculty of Theology,
University of Tartu*

A desire for peace — both the worldly and the eternal peace — appears in pastoral letters at the beginning of the second Soviet occupation. In a pastoral letter, prepared for the Ember Day on 21.02.1945, the Deputy Bishop described the overall situation in the church and in the country as a great calamity (Psalms 130:1, 2), caused by man's own sinfulness. One had to make repentant supplication to God that he may send peace.

Peace, peace — that is the greatest desire in our hearts. Therefore we tirelessly beg the Lord that the bells of peace should soon sound across the land, announcing a new Heaven-granted reprieve, and long-awaited men, sons, brothers return home from battle and in peaceful times are able to build on the ruins beautiful and happy home!²

¹ This research was supported by the European Union through the European Regional Development Fund (Center of Excellence CECT) and by the Estonian Ministry of Education and Research (targeted financing project SF0180026s11). The article is based on the paper held in the conference “Religion and Peace: Peace in Monotheistic Traditions” in Israel, May 30–June 1, 2011.

² Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Konsistooriumi Arhiiv (EELKKA) [Archive of the Consistory of the Estonian Evangelical Lutheran Church], Konsistooriumi ringkirjad [Consistory Circulars], peapiiskopi läkitused ja karjasekirjad [Archbishop's Missives and Pastoral Letters] 1945–1954 (Kr, pp, kk), EELK Piiskopi karjasekiri palvepäevaks [Pastoral Letter for Ember Day from the Bishop of the EELC] 22.02.1945.

One could cite an unofficial but sincere theological idea (a comment on the struggle for peace) that was apparently cherished by many people due to the hope of a war that would save the country, as expressed by a pastor (Paul Voldemar Koppel) immediately after the war and reported to the authorities by a national security agent (Lembit Tedder):

How do we know that the Lord desires peace? Perhaps he desires war, in order to destroy everything and establish his power.³

Indeed, the struggle for peace was the phenomenon that enabled the church, in the following years, to make public statements and justify its views by biblical references. Naturally, this was supposed to be accompanied by criticism of the West and support for the Soviet side.

The greatest personalities in Estonian theology of that period, such as Elmar Salumaa and Uku Masing, in their work did not focus specifically on the subject of peace. However, it could be said that Elmar Salumaa, who was involved in international relations at the Consistory, in this respect relies on his views on the role of church in the world. According to Salumaa, the church was supposed to be a servant even in the secular world. "It was called to serve, in particular, this non-Christian, secularised and atheistic world, not the narrow circles hidden away behind its walls."⁴ This open attitude enabled to participate in peace initiatives, which, while not exactly altruistic acts from the viewpoint of the Soviet politics, could not have been said to contradict the principles of faith. From the great theologians from abroad, the ideas of Karl Barth served as a relatively important model and he was quoted in the 1956 yearbook of the Estonian Evangelical Lutheran Church (EELC). This was one of a very few publications, which was allowed to appear as a church publication — the next yearbook of the EELC was published in 1982. The work was primarily intended as a demonstration of freedom of faith to foreign observers. It

³ Eesti Riigiarhiivi Filiaal (ERAF) [Branch of the Estonian State Archives], 131-1-221, l. 408.

⁴ E. Salumaa. Kirik uues situatsioonis [The Church in the New Situation] (orig. 1976) — E. Salumaa. *Evangeelium ja eetos* [Gospel and Ethos]. Ed. Th.-A. Pöder. Tartu: 2008, 358–368, 365.

is also possible that the permission to publish the book was granted as a gift of the authorities on the 50th birthday of the Archbishop Jaan Kiivit sen. who the book referred to. In the book, Kiivit presented an account of his trip to the 1955 World Peace Assembly in Helsinki and quoted the following passage by Karl Barth, written in 1939:

A Church that experiences pure fear of not being touched by a “mudguard”, of not being regarded as if it had adopted a position of a party, and has never been brave enough to appear as a party, must look and see whether it is not now really compromising itself by connections with the Devil, to whom no ally is dearer than Church so absorbed in caring for its good reputation and clean garments that it keeps eternal silence, is eternally meditating, eternally neutral.⁵

This position created an opportunity and justification for cooperating even with those holding different principles, for the sake of a good cause. It must be noted that Karl Barth was, for a long time, the greatest authority for Elmar Salumaa and they were in correspondence.

The issue of peace is examined separately in specific church documents that in particular emphasise descriptions of war atrocities and the political situation, as well as individual Bible passages, which is used as expressions of God’s will.

Citations from the Bible that speak of God of peace (Philippians 4:9)⁶, the unfortunate fate of those who initiate violence (Matthew 26:52), the blessedness of peacemakers (Matthew 5:9)⁷ and the Prophet Isaiah’s famous vision of swords being beaten into ploughshares and spears into pruning hooks (Isaiah 2:4)⁸ rose to prominence in this context. Both truth and peace had to be loved (Zechariah 8:19). Both the effort to live

⁵ J. Kiivit, Ülemaailmsel rahuassambleel Helsingis, 22.–29. juunini 1955. a. [At the World Peace Assembly in Helsinki, 22–29 June 1955] — *Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kiriku aastaraamat* [Yearbook of the Estonian Evangelical Lutheran Church]. Tallinn: 1956, 108.

⁶ *EELK ja rahuliikumine* [The EELC and the Peace Movement]. Tallinn: 1986, 6.

⁷ *Ibid.*, 63, 64 (from the speech of Archbishop Jaan Kiivit sen. at the conference of churches and religious associations of the USSR in Zagorsk, 9 May 1952).

⁸ *Ibid.*, 69 (The EELC Archbishop’s Missive to Congregations on the Peace Week, 3–9 August 1981).

in peace (Hebrews 12:14) and the Christmas Gospel (Luke 2:14) could be associated with the peace-loving policy.⁹ Interestingly, increased cooperation among different denominations was seen even in official documents as one of the positive aspects of the Soviet regime and, objectively, this could be accurate compared to the previous period. It was justified by the prayer in John 17:21.¹⁰

The review article *EELK ja rahuliikumine (The EELC and the Peace Movement)* by Tiit Salumäe in the book with the same title, dedicated to the 1986 International Year of Peace starts from the theological foundation. The foundation of peace efforts can be found in the Bible.

According to the New Testament, peace is founded on Christ's work, peace is a sign of God's Kingdom and proclamation of the peace message is the task of a congregation, because Jesus Christ is the carrier of the true peace and the Prince of Peace.¹¹

The positions of Martin Luther are explained by references to his works *On Secular Authority* (1523) and *Whether Soldiers, Too, Can Be Saved* (1527). The presented interpretation starts from

the doctrine of two realms — spiritual and secular. The spiritual realm is dominated by the Gospel, which precludes any violence. Luther completely discards the notion of a crusade. The war with the Turks is not a holy war but purely secular and worldly activity, because “church and faith require different guardians than an emperor or kings”. The worldly, i.e., secular realm is subjected to God's law and order and the government uses the sword to secure it and repel evil. A defensive war of a legal government is permissible. Without the government's sword there would be chaos. Luther admits that victory is not always achieved by those who are right but, nevertheless, defence is unavoidable. Christians have the right and duty to respond to a government's call and take

⁹ *EELK ja rahuliikumine [The EELC and the Peace Movement]*. Tallinn: 1986, 81 (resolution of the extended meeting of the EELC Consistory, organised to celebrate the International Year of Peace, 23 April 1986).

¹⁰ *Ibid.*, 67 (missive of the EELC Consistory on the 50th anniversary of the Soviet Union — 1972).

¹¹ *Ibid.*, 7 (*The EELC and the Peace Movement*).

part in a just war, but also to refuse to fight when they know the war to be unjust.¹²

Furthermore, the text states: “The peace-creating work of the EELC Church is based on the evangelical theology.” However, there are no more quotes or examples from the works of evangelical theologians. Instead, there are examples from circulars, missives and practical peace efforts of former leaders of the EELC — bishops — even from the Estonian independence period. The possibility to demonstrate a certain positive ideological continuity with the period of independence was relatively unprecedented for that time. Jakob Kukk, the first Bishop of the EELC (1919–1934), had been a member of the World Alliance for International Friendship Through the Churches and had contributed to the appeals of peace of this organisation; peace efforts are also mentioned in several of his missives and pastoral letters. In 1922, he appealed to the congregations of the EELC to help the people suffering from famine in Russia. Jakob Kukk was seen as a church leader “who carried peace efforts in his heart”.¹³ The next Bishop, Hugo Bernhard Rahamägi (1934–1939), did not receive a similarly positive appraisal as “nothing special was accomplished in terms of peace efforts” during his tenure.¹⁴ Knowledge of the context is required here — H. B. Rahamägi was accused of “counter-revolutionary activities” and killed during the Soviet period, in 1941.¹⁵ The third Bishop, Johan Köpp, received a positive assessment despite the fact that he emigrated from Estonia to the West in 1944, as he had been “the first Bishop in the Estonian SSR” and was in office during the first Soviet year 1940–41; in his circulars of that time, he encouraged the clergy to work in changed circumstances and also mentioned the call for peace.¹⁶ The listing of church leaders after the World War II starts with the Archbishop Jaan Kiivit sen. (1949–1967), undoubtedly the most active and

¹² *EELK ja rahuliikumine [The EELC and the Peace Movement]*. Tallinn: 1986, 7–8.

¹³ *Ibid.*, 10.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Veiko Vihuri. *Hugo Bernhard Rahamägi, EELK teine piiskop 1934–1939 [Hugo Bernhard Rahamägi, the Second Bishop of the Estonian Evangelical Lutheran Church 1934–1939]*. Tartu: 2007, 330.

¹⁶ *The EELC and the Peace Movement*, 11.

internationally recognised leader of the EELC during the Soviet period, even though Anton Eilart (1944) and August Pähn (1944–1949) had been leading the church as deputy bishops before him and after Johan Kõpp. True, both had been arrested in 1948 and 1949, respectively, and had been in prison camps until 1955–56.¹⁷ Therefore, it was probably considered undesirable to write about them (even though the yearbook includes one pastoral letter signed by August Pähn).¹⁸ The subsequent church leaders of the Soviet period participated actively in domestic and international peace events. The successors of Kiivit sen., Alfred Tooming (1967–1977) and Edgar Hark (1978–1986), were themselves war veterans who had been fighting on the Soviet side and their recollections together with the recollections of other clergy members and church officials, who had been in the war, are included in the book on the peace movement. A characteristic feature of the period is the fact that the biographies of archbishops, describing their contribution to the struggle for peace, were composed as quotes from their obituaries (they were probably regarded as ideologically unambiguous texts).¹⁹

The EELC celebrated its first Day of Prayer for Peace on 28 August 1949.²⁰ This was followed by the church joining the 1950 Stockholm Appeal for a ban on nuclear weapons²¹ and subsequent participation in peace conferences, donations to the Peace Foundation of the Estonian SSR, etc. During the 1980s, the church used its peace events as a means for the church to advance its own interests. However, it was the ecumenical movement, not outright political dissidence, where the events organised under the label of the struggle for peace were used as a “cover”. For instance, the *Ecumenical Peace Days* in Haapsalu, 9–10 May 1986, are generally recognised as the first larger joint ecumenical event. Services and presentations were held in the buildings of the three churches in Haapsalu — Lutheran, Baptist and Methodist — that had organised the meeting. The

¹⁷ Riho Altnurme. *Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude riik 1944–1949 [The Estonian Evangelical Lutheran Church and the Soviet State 1944–1949]*. Tartu: 2001, 146, 148.

¹⁸ *The EELC and the Peace Movement*, 58–60.

¹⁹ *Ibid.*, 12–23.

²⁰ Altnurme, 2001, 273.

²¹ *The EELC and the Peace Movement*, 13.

communiqué drawn up at the end of the meeting, declaring the necessity and effectiveness of ecumenical cooperation, was historically the first joint statement of different churches in Estonia.²² The thematic focus of ecumenical meetings changed after Estonia restored its independence.

Conclusion

Despite extensive involvement of the church in the struggle for peace, led by the Soviet authorities, the EELC at the time was not particularly focused on the theoretical (theological) rationale of these activities. The struggle for peace has been justified by a few references to the Bible passages that include this word — and, as an exception, to some views of Martin Luther — but it is not considered as a separate theological subject. Participation in the struggle for peace was justified by pragmatic considerations — mainly, to cooperate with the current political regime — and the reasons are rather pragmatic and human, not so much theological in nature.

Kopsavilkums

Miera teoloģija Padomju Igaunijā

1940. līdz 1991. gadā (izņemot vācu okupāciju 1941.–1944. g.) Igaunija bija PSRS sastāvā, kur baznīcas un valsts attiecības strikti regulēja likums. Igaunijas evaņģēliski luteriskā Baznīca (IELB) šajā ziņā nebija nekāds izņēmums. Baznīcai bija jāsadarbojas ar valsti, lai gan valsts to definēja kā ideoloģisku ienaidnieku. Galvenais valsts un baznīcas sadarbības veids bija valsts iestāžu inspirētā cīņa par mieru pasaulē, ko baznīcas PSRS sāka 1950. gadā (arhibīskaps Jāns Kivīts šajā gadā parakstīja Stokholmas aicinājumu). Tas pavēra ceļu PSRS baznīcu sakariem ar citām baznīcām ārzemēs. Šī raksta tēma ir IELB tā laika dokumentos sniegtais pamatojums un skaidrojumi par šādu baznīcas pielāgošanās politiku. Interesants avots ir grāmata “EELK ja rahuliikumine” [“IELB un Miera kustība”, Tallina, 1986)], kurā apkopoti svarīgākie oficiālie dokumenti par šo tēmu, kas aptver visu padomju periodu.

²² See *History of Estonian Ecumenism*. Ed. Riho Altnurme. Tartu–Tallinn, 2009, 153.

JUKTU LAULĪBU SLĒGŠANAS PRAKSE STARP KURZEMES GUBERŅAS EV. LUTERISKO UN KATOĻU DRAUDŽU TICĪGAJIEM (19. GS.–20. GS. SĀKUMS)

Kristīne Ante

Dr. hist., LU Vēstures un filozofijas fakultātes lektore

Tiesiskais regulējums

Ģimenes institūciju un ar tās dzīvi saistītās norises (laulības slēgšana un šķiršana, bērnu kristīšana un audzināšana, ģimenes locekļu mantojuma tiesības u. c.) 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, vadoties pēc savas Baznīcas noteiktajiem likumiem un rituāliem un neprasot īpašu laicīgās varas atļauju. Pietiek ar to, ja tiek ievēroti visi tie ierobežojumi un nolikumi, kas ir noteikti viņa konfesijā.¹

Kā atzīmē P. V. Vērts (*P. W. Werths*), “Krievijā, salīdzinot ar citām Eiropas valstīm, ilgi saglabājās izpratne par laulībām kā strikti reliģisku institūciju”.² Viņš, atsaucoties uz 19. gs. 70. gadu juristu viedokli, norāda, ka “Krievijas ģimenes likumdošana

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, 61. (Turpmāk — СЗ, кн. 3, т. X, ч. 1.)

² Werth, Paul W. Empire, Religious Freedom, and the Legal Regulation of “Mixed” Marriages in Russia. In: *The Journal of Modern History*. Vol. 80, Nr. 2, June 2008, 300.

ir pilnībā ultraklerikāla gara caurstrāvota, jo likumīgs spēks bija tikai baznīcā noslēgtām laulībām”.³ Neskatoties uz daudziem citu valstu valdību iebildumiem (pēdējo reizi tie tika izteikti Hāgas starptautiskajā konferencē 1900. gadā), Krievijas likumdošanā bija noteikts, ka Krievijas pilsoņiem luterāņiem, kas slēdz laulības ārvalstīs, piemēram, Vācijā, tās obligāti jāsvēti baznīcā, kaut gan konkrētās valsts likumdošana pieļauj arī civillaulības. Ja tas nav izpildīts, tad, atgriežoties dzimtenē, šī laulība netiek atzīta par likumīgu.⁴ Tādējādi tiek akcentēts, ka likumīgs spēks ir tikai baznīcā slēgtai laulībai.

Laulības parasti svētītas tanī draudzē, kuras locekļi bija nākamie jaunlaulātie (vismaz viens no viņiem). Tās sākās ar saderināšanās procedūru. Visām kristīgajām konfesijām bija sava stingri reglamentēta kārtība, kas noteica, kā garīdzniekiem jārikojas, pieņemot laulību pieteikumus, pārbaudot cilvēku motivāciju un, visbeidzot, — veicot nepieciešamās rituālās darbības. Pēc pieteikuma saņemšanas garīdznieka pienākums bija pārliecināties par to, vai, veidojot jauno ģimeni, tiks ievēroti visi priekšnoteikumi, lai laulība būtu likumīga, proti, vai tai nav kādi šķēršļi.

Parasti Baznīcas tiesībās tiek izšķirti divu veidu šķēršļi. Pirmajā gadījumā laulības tiek uzskatītas par nederīgām jau kopš to noslēgšanas brīža, ja garīdznieks vai laulātie ir veikuši nepareizas jeb pretlikumīgas darbības (*impedimenta prohibentia*). Tās ir šādas: ceremonija notikusi gavēņa liturģiskajā laikā, pirms tās laulātie nav gājuši pie grēksūdzes un dievgalda, nezina Baznīcas ticības patiesības u. tml. Likums noteica, ka šāda laulība būtu steidzami jāatceļ un vainīgie jā sodā. Pastāvēja arī iespēja, ka minētie šķēršļi tiek novērsti un laulība slēgta atkārtoti.⁵ Savukārt otrajā gadījumā garīdznieks nav ņēmis vērā Baznīcas un valsts likumos noteiktos objektīvos apstākļus jeb laulības noslēgšanas šķēršļus (*impedimenta dirimentia*). Tie

³ Werth, Paul W. Empire, Religious Freedom, and the Legal Regulation of “Mixed” Marriages in Russia. In: *The Journal of Modern History*. Vol. 80, Nr. 2, June 2008, 301.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Церковное право*. Лекции засл. проф. М. И. Горчакова в 1901–1902 акад. году. Литография И. Юделеви́ча. Спб., 1901–1902 акад. год, 403–404. (Turpmāk — *Церковное право*. Лекции засл. проф. М. И. Горчакова.)

ir gadījumi, kad 1) personas nav laulībām atbilstošajā vecumā (vīriešiem — vismaz 18 gadu, sievietēm — vismaz 16, bet ne vecāki par 80 gadiem); 2) kādai no pusēm ir fiziska vai garīga rakstura traucējumi; 3) laulībām nav abpusējas piekrišanas; 4) kāda no pusēm piekrišanas iegūšanai izmantojusi varu vai viltu, nav saņemta vecāku vai aizbildņu piekrišana; 5) viena no pusēm devusi garīgos solījumus, resp., ir mūka vai mūķenes kārtā; 6) viena no pusēm jau iepriekš salaulāta un šī laulība nav šķirta, u. c.⁶

Saskaņā ar Krievijas impērijas likumdošanu⁷ 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 pasludināti par saderinātiem jeb *uzsaukti*, lai draudzes locekļiem, kas zina kādus iemeslus, kādēļ laulība nedrīkst tikt slēgta, būtu iespējams par to ziņot garīdzniekam. Pēc tam sekoja t. s. pirmslaulību *pārbaude* jeb *izmeklēšana* (обыск), lai vēlreiz pārliecinātos, vai laulības slēgšanai nav šķēršļu. Ja laulājamie bija dažādu draudžu locekļi vai atšķirīgu konfesiju pārstāvji, *uzsaukšana* notika abās draudzēs. Tādējādi, slēdzot jauktas laulības, obligāti bija jāsaņem rakstisks apliecinājums no otras draudzes gana par to, ka uzsaukšana ir notikusi arī viņa baznīcā.⁸

Baznīcas tiesībās bija arī noteikts, ka atšķirīgu kristīgo konfesiju pārstāvji drīkst stāties likumīgā laulībā, bet ar atrunu, ka “pareizticīgie un katoļi nedrīkst tikt salaulāti ar nekristiešiem (K. A. — musulmaņiem, Mozus ticīgajiem, lamaītiem u. c.), savukārt protestanti — ar pagāniem (K. A. — tātad protestanti drīkst slēgt laulību ar musulmaņiem un Mozus ticīgajiem)”.⁹ Lai gan likums noteica, ka jauktu laulību slēgšana ir atļauta, tomēr praksē ieviesās tradīcija, ka praktiski visu konfesiju garīdznieki mēģināja panākt, lai šādas laulības netiktu slēgtas, jo viņi uzskatīja: konfesionāli jauktajās laulībās vienmēr pastāv zināms risks, ka laulātie noslieksies par labu vienai ticībai.

⁶ Церковное право. Лекции засл. проф. М. И. Горчакова, 404–420.

⁷ СЗ, кн. 3, т. X, ч. 1, 25.

⁸ Ibid., 26.

⁹ Церковное право. Лекции засл. проф. М. И. Горчакова, 429.

Tādēļ draudžu gani centās iespaidot jauno pāri, izmantojot tās iespējas, ko viņiem deva pastāvošā kārtība.

Laulību slēgšanas prakse Kurzemes guberņā

1859. gadā Varnaviču (*Wernowitz, Warnewitz*)¹⁰ katoļu draudzē tika svinēti Kunga parādīšanās svētki. Luterāņu jauneklis mija gredzenus ar katoļu jaunavu.¹¹ Jaunais pāris bija savstarpēji vienojušies, ka pēc kāzām katrs no viņiem turpinās apmeklēt savas konfesijas baznīcu un izpildīt kristīgos pienākumus. Tādēļ viņi tika salaulāti divreiz — sākumā luterāņu, tad katoļu baznīcā. Par šo jauno pāri vietējie vēl ilgi “mēloja”, jo nekādi nevarēja saprast, kādēļ katoļu draudzes filiālists¹² Jozefs Dobkevičs (*Joseph Dobkiewicz*) viņus laulājis vēlreiz — vai tad luterāņu noslēgtā laulība nav bijusi gana “spēcīga”, citiem vārdiem sakot, leģitīma?¹³

Ņemot vērā luterāņu iedzīvotāju skaitlisko pārkāpumu Kurzemes guberņā, konfesionāli jauktu laulību ar katoļiem nebija daudz. Tomēr gan luterāņu, gan katoļu garīdznieki sekoja tam, ar ko precas viņu draudzes locekļi. Lai gan saderināto ieceres pirms laulībām varēja būt visai rožainas un dažādiem solījumiem pilnas, tomēr praksē laulātie visbiežāk apmeklēja tikai vienas konfesijas baznīcu. Laikam pavisam netipiska būtu situācija, ja konfesionāli jaukta zemnieku ģimene svētdienā jūgtu divus zirgus, lai dotos katrs uz savu baznīcu, vai arī

¹⁰ Varnaviči atrodas Ilūkstes apriņķa DA, robežojas ar Kauņas, Viļņas un Vitebskas guberņu.

¹¹ LVIA (Lietuvos Valstybės istorijos archyvas), f. 669, ap. 4, b. 3 (Дело по обоюдным жалобам католического, православного и лютеранского духовенства на нарушения правил при заключении смешанных браков, 1843–1864), l. 37.

¹² K. A. — gan katoļu garīdznieku ziņojumos bīskapam, gan Telšu konsistorijas protokolos ne vienmēr norādīts garīdznieka amats draudzē. Tā vietā tiek minēts saīsinājums “Ks.” (*ksiądz, ксѣндз*) jeb “priesteris” poļu vai krievu valodā. Tas pats attiecas uz Kurzemes Ev. luteriskās konsistorijas sastādītajiem dokumentiem. Tajos netiek norādīts precīzs amata nosaukums, bet lietots vispārējs apzīmējums “garīdznieks” (*Pfarrer, Geistlichkeit*). Vēl sarežģītāk ir precizēt katoļu priesteru kalpošanas laiku draudzē, jo pieejamie vēstures avoti un literatūra sniedz tikai fragmentāru informāciju. Līdz ar to precīzi katoļu garīdznieku amata nosaukumi tiks minēti tikai tajos gadījumos, kad tas norādīts avotā.

¹³ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 3, l. 42–43.

mājās noturētu svētbrīdi katrs pēc savas baznīcas rita. Līdz ar to garīgajā dzīvē svarīga loma bija tam, kura laulātā reliģiskā pārliecība bija spēcīgāka, jo otra puse savas “vienaldzības” dēļ parasti piemērojās.

Par svarīgu faktoru bieži vien kļuva arī pirmslaulību saruna ar draudzes garīdznieku un tās laikā dotais solījums. Ja ev. luteriskās Baznīcas tradīcija bija visai iecietīga pret jauktām laulībām, tad Romas katoļu Baznīcas kanoniskajās tiesībās sākotnēji tās tika uzskatītas par pilnīgi nepieļaujamām, vēlāk — katoļu laulātajai pusei par bīstamām, tādēļ katrs šāds gadījums bija jāaskaņo ar bīskapu, kuram tika dotas tiesības atļaut laulāties ar citas konfesijas pārstāvi. Katoļu Baznīca pieprasīja, lai šinīs laulībās dzimušie bērni tiktu kristīti katoļu baznīcā un audzināti katoļu garā. Tas jaunajam pārim laulību ceremonijas laikā bija jāapliecina ar rakstisku zvērestu.

Šāda kārtība daudzos gadījumos palīdzēja nodrošināt to, ka katoļu skaits konkrētajā apgabalā nesamazinājās. Tomēr ne vienmēr priesteru aktivitātes deva gaidītos rezultātus. Par kādu brīvdomīgu Skaistkalnes katoli Pēteri Grosbergu (*Piotr Grosberg*) ir ziņas, ka viņš 1863. gadā vēlējies salaulāties ar luterāni, tādēļ sākumā devies pie Ozolaines/Ozolbruknas kapliču (*Озольская часовня*) apkalpojošā katoļu priestera (?) Kļimoviča (*Klimowicz*). Jaunais pāris lūdza uzsaukt viņus baznīcā. Priesteris nebija apmierināts ar jaunekļa izvēli, tādēļ norādīja, ka uzsaukšanu neveiks, jo Pētera izredzētā ir luterāne. Priesteris atļāvies uzsvērt arī to, ka Pēteris taču labāk varot izvēlēties par sievu kādu no katolietēm. Pēc šīs sarunas, kā norādīja pats katoļu garīdznieks, “Pēteris, ilgi nedomājot, devies pie luterāņu mācītāja un ticis tur salaulāts”. Priestera Kļimoviča tiešais priekšnieks — Skaistkalnes prāvests un Kurzemes dekāns Edvards Landsbergs (*Edward Landsberg*) — savā vēstulē bīskapam M. Volončevskim jautā, vai par šādu ricību Pēteri Grosbergu nevajadzētu izslēgt no Baznīcas kā tās “nepaklausīgu delu” un likumu pārkāpēju?¹⁴ Radās jautājums arī par to, kā vērtēt luterāņu mācītāja ricību. Lai noskaidrotu, kāpēc tas ticis darīts, Skaistkalnes prāvests E. Landsbergs devās pie Vecsaules (*Alt-Rahden*) mācītāja Aleksandra Lucaua (*Alexander Heinrich Eduard Lutzau*) un jautāja, kas viņam

¹⁴ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 3, l. 121.

devis tiesības salaulāt savas draudzes locekli ar katoli Pēteri Grosbergu bez iepriekšējas saskaņošanas ar katoļu draudzi, bez pirmslaulību eksāmena un grēksūdzes, bet skaidru atbildi tā arī nav guvis.¹⁵

Kurzemes Ev. luteriskā konsistorija visai drīz saņēmusi paskaidrojumu no apsūdzētā garīdznieka, kurā norādīts, ka Vecsaules mācītājs ir sašutis par nepamatotu apvainojumu, jo zemnieku ar tādu uzvārdu nepazīst, un viņam nav ne jausmas, vai kāds luterāņu mācītājs šādu cilvēku ir salaulājis un kurā draudzē tas varētu būt noticis. A. Lucaus arī norādīja, ka paši katoļu priesteri nodarbojas ar pretlikumīgām darbībām, jo nesen Skaistkalnes kanoniķis E. Landsbergs salaulājis viņa draudzes locekli Ilzi Kalniņu (*Ильзе Кальнинь*), neņemot vērā to, ka luterāņu mācītājs bija lūdzis uzsaukšanu apturēt.¹⁶

1866. gadā ar savstarpējiem pārmetumiem apmainījušies arī Dignājas (*Dubena*) luterāņu mācītājs Zigfrīds Leopolds Milendorfs (*Siegfried Leopold Mühlendorff*) un Jēkabpils katoļu priesteris (?) Bucevičs (*Буцевич*). Z. Milendorfs norāda uz diviem gadījumiem. 1866. gada vasarā priesteris Bucevičs, neveicot iepriekšēju uzsaukšanu luterāņu baznīcā, esot salaulājis katoli Staņislavu Liepiņu (*Stanislaw Leepin*) ar luterāni Annu Mikelausku (*Anna Michelautzki*). Tā kā šāda rīcība ir uzskatāma par ev. luteriskās Baznīcas un tās garīdznieku tiesību aizskārumu, tad Kurzemes Ev. luteriskā konsistorija lūdza šo gadījumu izmeklēt un priesteri saukt pie atbildības.¹⁷ Kurzemes dekāns J. Slavetovičs (*J. Славетович*) izmeklēšanu veikt atteicās, jo “atrodoties 350 verstu¹⁸ attālumā no minētās draudzes”.¹⁹

1867. gada sākumā Kurzemes Ev. luteriskā konsistorija atkal ir spiesta ziņot, ka priesteris Bucevičs, neievērojot noteikto kārtību, salaulājis arī katoli Pēteri Mikelausku (*Петр Микелауск*)

¹⁵ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 3, l. 122–123.

¹⁶ *Ibid.*, l. 125–126.

¹⁷ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 548 (Дело по отношению Курляндской Евангелически-Лютеранской Консистерии о противозаконной повенчании Якобштадским Римско-католическим ксендзом крестьянина Станислава Лепина с лютеранкой Анною Микелаускою, 1866–1867), l. 1.

¹⁸ 1 versts — 1,66 km

¹⁹ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 548, l. 3.

ar luterāni Annu Poriņu (*Анна Поринь*). Šoreiz konsistorijas lūgums izteikts kategoriskāk: “Lūdzu, pieņemiet mērus vainīgā sodīšanai, pretējā gadījumā mēs būsīm spiesti sūdzēties augstākai priekšniecībai.”²⁰ Uz to reaģējot, katoļu bīskaps norādījis, lai dekāns Jēkabpils priesterim izsaka stingro rājienu un mēneša laikā rūpīgi izmeklē lietas apstākļus.

Jēkabpils priesteris skaidrojis, ka pirmajā gadījumā pāris teicies esot izziņu par atļauju laulāties no Dignājas mācītāja saņēmis, tikai ceļā tā pazaudēta, un viņi ir tik aizņemti ar vasaras darbiem, ka nevar atkārtoti doties uz Dignāju, lai vēlreiz sagādātu izziņu. Tādēļ “pusi dienas jaunais pāris un tā pavadoņi neesot atkāpušies no priestera ne soli, kamēr tas piekritis viņus salaulāt”²¹. Otrajām laulībām arī tika atrasta sava motivācija. Jaunais pāris bija nolēmis laulāties pie Dignājas luterāņu mācītāja, tādēļ pēc trīskāršas uzsaukšanas Jēkabpils katoļu draudzē devušies uz turieni. Taču priesteris nav piekritis laulāt, bet licis nākt pēc kāda laika. Jaunais pāris tam nekādi nav varējis piekrist, tāpēc ka “līgavainis nav vēlējies izredzēto atstāt nelaimē, jo tai jau tuvojušās dzemdības, kurās viņai var draudēt arī nāve”²². Tādēļ priesteris piekritis viņus salaulāt, jo “sapratis, ka šo cilvēku izmisums tiešām ir liels, un ar savu rīcību viņš varot pazudināt dvēseli”.²³ Priesteris norādījis, ka arī Kokneses (*Kokenhusen*) luterāņu mācītājs esot salaulājis katoli ar luterāni bez saskaņošanas ar viņu. Šķiet, ka Telšu konsistorijai šis gadījums bija ļoti izdevīgs, lai varētu pārvest Kurzemes Ev. luteriskajai konsistorijai, ka Kokneses mācītājs par jaukto laulību slēgšanas kārtības neievērošanu būtu jāsauc pie atbildības tāpat kā Jēkabpils priesteris Bucevičs.²⁴ Uz to konsistorija formāli atbildēja, ka Kokneses luterāņu draudze administratīvi pakļauta Vidzemes Ev. luteriskajai konsistorijai.²⁵

Vērojami arī pretēji gadījumi, kad luterāņu mācītājs salaulājis cilvēkus jauktajās laulībās bez katoļu priesteru ziņas. Bieži strīdi izcēlās starp Aknīstes (*Oknist*) katoļu un Subates (*Subbath*) luterāņu draudzes ganiem. 1884. gadā Aknīstes

²⁰ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 548, l. 5.

²¹ *Ibid.*, l. 9.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, l. 11.

²⁵ *Ibid.*, l. 13.

filiālists nosūtīja Telšu bīskapam sūdzību, ka vairāki viņa draudzes locekļi salaulāti luterāņu baznīcā bez izziņas no priestera par to, ka saderinātie ir gājuši pie grēksūdzes un uzsaukti katoļu baznīcā. Priesteris norāda, ka šāda luterāņu garīdznieka rīcība nelabvēlīgi ietekmē viņa draudzes locekļus — mudina uz nepaklausību un Baznīcas likumu neievērošanu. Zinot, ka “luterāņu mācītājs viņus salaulās bez jebkādiem eksāmeniem”,²⁶ katoļi izvairās no katehisma un lūgšanu apguves.

Vēl viens strīdu iemesls bija bažas par to, ka īsi pirms laulībām viens no laulājamajiem partneriem maina savu konfesijālo piederību. 1869. gadā Vecsaules luterāņu mācītājs A. Lucaus apsūdzējis Skaistkalnes katoļu priesteri, Kurzemes dekānu A. Mikuliču (*А. Микulichъ*), ka viņš īsi pirms tam, kad salaulājis dažādu konfesiju personas, nelikumīgi²⁷ konvertējis katoļticībā Justu²⁸ Lāci (*Иосиф Лацус*). Priesteris savukārt norāda, ka neko nezina par Lāča konversiju, jo uzsaucis viņu kā katoli. Šādi viņš rīkojies tādēļ, ka pirmslaulību aptaujā par katoli ir “uzdevies” gan Justs, gan divi viņa liecinieki teikuši to pašu. Kā izteicies Skaistkalnes priesteris A. Mikuličs, viņam mēģina “piesiet lietu”, jo kāds sniedzis nepatiesu informāciju par to, ka šī laulība esot viņa patvaļīgas rīcības akts. Tas neatbilst patiesībai, jo pirms tam viņš sazinājies ar augstāko garīgo priekšniecību un saņēmis atļauju laulāt. Mikuličs ir visai aizvainots un lūdz Telšu bīskapu M. Volončevski paziņot Kurzemes Ev. luteriskajai konsistorijai, lai Vecsaules mācītājs A. Lucaus nenodarbojas ar jaunu katoļu kanonisko tiesību “izdomāšanu”, jo katoļi paši tās labi pārzina. Šīs tiesības ir balstītas Baznīcas likumos un pāvesta Pija VIII un Gregorija XVI izdotajās bullās.²⁹

Līdz ar to lietas izmeklēšana tiek pārtraukta. Konsistorija ir apmierinājusies ar to, ka Mikuličs nosūtījis tai visus ar šim

²⁶ LVVA, 629. f., 2. apr., 2907. l., 1.–2. lp.

²⁷ K. A. — Krievijas impērijas likumdošanā bija noteikts, ka konversijas tā sauktajiem cilticībniekiem (visu kristīgo konfesiju ticīgie, izņemot pareizticīgos) drīkstēja veikt tikai ar iekšlietu ministra atļauju.

²⁸ Lāča priekšvārdam dokumentos lietotas divas versijas — *Justs, Jozeps*.

²⁹ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 1016 (Материалы (прошения, сообщения, отношения, рапорта настоятелей и деканов и др.) поступившие в канцелярию Тельшевской Римско-католической консистории, 1869–1871), l. 50.

laulībām saistītos dokumentus³⁰ un Justa Lāča atzīšanos jeb apliecinājumu, kas uzrakstīts latviski, bet tulkots arī krievu valodā (*“Es Johseps Lahzis tai 1870 gadda tanni Deeva Maises Deena peegaiju pee S. Bikts Kattolu Basniza Riga un to Mahcитайju nepasistu wis kas manni nobikteija un es esmu ittin meerigs kahd es tanni S. Tiziba kluwis esmu. 1870 gadda tai 26 Oktober deena Schönberg. XXX Jozeps Lahzis. Par lehzeneku XXX Martin Truumann, Andrei Grundstein.”*)³¹

Vecsaules luterāņu mācītāja versija ir nedaudz atšķirīga. Viņš apgalvo, ka 1870. gada 26. aprīlī Justs Lācis esot ieradies pie viņa ar Skaistkalnes priesteru rakstisku lūgumu veikt uzsaukšanu, jo viņš gribot laulāties ar katolieti. Mācītājs raksta: “Tad arī izsniedzu Lācim zīmi par to, ka viņš drikst laulāties katoļu baznīcā.”³² Taču, kad Lācis aizgājis pie priesteru, tas teicis, ka neesot tiesīgs viņu salaulāt ar katolieti, kamēr Justs pats nepieņem katoļticību. Luterāņu mācītājs, vēlēdamies J. Lācim palīdzēt, ieteicis viņam atsaukties uz kādu jaukto laulību gadījumu 1868. gadā, kad Skaistkalnes priesteris salaulājis luterāni Pēteri Buki (*Петр Букке*) ar katoļu meiteni (turklāt bez uzsaukšanas), lai gan sākumā nav vēlējies to darīt. Taču Lāci Mikuļičs esot konvertējis katoļos bez iekšlietu ministra atļaujas un pēc tam salaulājis. Luterāņu mācītājs secina: ja jau Mikuļičs nav tiesīgs laulāt dažādu ticību ļaudis, tad arī 1868. gadā viņam nebija tiesību to darīt. Savukārt, ja salaulājis, tad kāpēc šoreiz nav rīkojies tāpat. Mācītājs arī atzīmē, ka Mikuļičs nebija tiesīgs nodarboties ar prozelītismu³³. Tādēļ tiek lūgts sākt izmeklēšanu un novērst šādu gadījumu atkārtošanos.³⁴

Cīņa par ietekmi Skaistkalnē ir bijusi ļoti saspringta. 1870. gadā Bauskas (*Bauske*) luterānis Jānis Krūmiņš (*Иогань, Иван Круминь*) dzērumā publiski zaimojis Romas katoļu Baznīcas rituālus (*дозволил себе поругание католических*

³⁰ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 1016 (Материалы (прошения, сообщения, отношения, рапорта настоятелей и деканов и др.) поступившие в канцелярию Тельшевской Римско-католической консистории, 1869–1871), l. 52.

³¹ *Ibid.*, l. 53.

³² *Ibid.*, l. 55.

³³ Prozelītisms — centieni pievērst savai ticībai citām konfesijām piederīgos.

³⁴ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 1016, l. 55.

обрядов). Priesteris Mikuļiĉs par to sūdzējies vietējā hauptmantesā. Sākumā lietas izskatīšana beigusies bez rezultātiem, bet vēlāk, kad iejaucies Kurzemes gubernators Pauls fon Lilienfelds (*Paul Fromhold Freiherr von Lilienfeld*, 1868–1885), tiesa vainīgajam piespriedusi 4 nedēļu arestu par “relīģijas izsmiešanu” (*за высмеивку религии*).³⁵ Priesteris gan vēl pieprasījis, lai J. Krūmiņš 15. augustā (Dievmātes debesīs uzņemšanas svētkos) visas katoļu draudzes priekšā atzīstas, ka nožēlo savu rīcību un lūdz piedošanu Dievam un Dievmātei, taču hauptmans šo prasību nav apmierinājis.³⁶

Lai nepieļautu, ka katolis tiek salaulāts luterāņu baznīcā, katoļu priesteri bieži vien atteicās izsniegt apliecību par to, ka laulību noslēgšanai nav šķēršļu. Tas bija izplatītākais veids, kā panākt, lai jaunais pāris laulātos katoļu baznīcā. 1871. gada nogalē Sēlpils luterāņu prāvests un Neretas (*Nerst*) draudzes mācītājs Pēteris Vāgners (*Peter Otto Wagner*) sūdzējās par kādu Panemūnes (*Ponemoni*) katoļu garīdznieku, kas esot atteicies izsniegt izziņu par to, ka katolis Pēteris Vinclavs (*Peter Winzlau*) ar luterāni Ilzi Budausku (*Ilze Budauski*) ir uzsaukti viņa baznīcā. Mācītājs lūdza, lai Telšu konsistorija nodrošina, ka priesteris prasīto izziņu vai nu izsniedz, vai arī paskaidro, kādēļ viņš to nevar darīt (K. A. — min šķēršļus laulības noslēgšanai).³⁷ Līdzīga satūra sūdzība 1887. gadā tika saņemta no Jaunsubates (*Neu-Subbath*) mācītāja par Aknīstes katoļu priesteri, kurš savā baznīcā salaulājis cilvēkus jauktajās laulībās bez mācītāja ziņas. Lai gan Kurzemes Ev. luteriskā konsistorija lūdza vainīgo saukt pie atbildības, tomēr tas netika darīts.³⁸ Lielākoties šīs lietas tā arī beidzās.

1887. gadā Kuldīgas (*Goldingen*) katoļu prāvests Tomašs Paltaroks (*Томаш Палтарокас*) salaulājis savas draudzes locekli Viktoriju Štadleri (*Виктория Штадлер*) ar luterāni Vilhelmu Frīdrihu (*Вильгельм Фридрих*) no Talsu apriņķa. Jaunais pāris vēlējis salaulāties ātrāk, jo ligava gaidījusi bērnu. Kā norāda priesteris, tad saderinātais luterānis ir piekritis pildīt visas Romas katoļu Baznīcas izvirzītās prasības (K. A. —

³⁵ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 1016, l. 1., lp. 218.

³⁶ *Ibid.*, l. 200.

³⁷ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 1103 (По отношениям, рапортам и прошениям по которым не заведены особые дела, 1871), l. 228.

³⁸ LVVA, 629. f., 2. apr., 2807. l., 1.–2. lp.

devis solījumu, ka bērnus kristīs katoļticībā), tādēļ priesteris esot jau nosūtījis bīskapam vēstuli, kurā lūdzis atļauju šai laulībai. Tā kā bīskaps līdz 17. decembrim nav atbildējis, priesteris nav varējis vēlamajā laikā viņus salaulāt. Tādēļ pāris vērsies pie luterāņu draudzes mācītāja Rendas (*Röppen, Ренненской*) baznīcā, un tas viņus salaulājis bez jebkādas atļaujas (K. A. — domāts — bez iepriekšējas uzsaukšanas katoļu baznīcā un katoļu priesteri izdota apliecinājuma par katoļticīgo). Priesteris norāda, ka tas nav vienīgais gadījums, kad Rendas mācītājs ir salaulājis viņa draudzes locekļus bez katoļu priesteri ziņas. Piemēram, trešajā Gavēņa dienā viņš ir salaulājis Kuldīgas draudzes locekli Olgu Šāli (*Ольга Шаль*) ar kādu luterāni, kas dzīvo Rīgā. Priesteris norāda: “Uzskatu, ka minētais mācītājs pārvilina (*соблазняет*) manas draudzes locekļus un pamudina viņus pārkāpt Romas katoļu Baznīcas likumus vai arī izturēties pret tiem bez pienācīgas cieņas.”³⁹ Tādēļ Kuldīgas katoļu priesteris lūdz konsistoriju, lai luterāņu mācītājs par pretlikumīgajām darbībām tiktu pakļauts likumā noteiktām sankcijām.⁴⁰

Pieminēšanas vērts ir vēl kāds 1880. gada notikums, kad Līvberzes katoļu priesteris F. K. Kriškjānis (*Ф. К. Кришкиян*) tika apvainots par to, ka salaulājis savā baznīcā luterāņu jaunavu Lizeti Rozenbergu (*Lizette Rosenberg*) ar katoli Pēteri Veilandu (*Peter Weiland*).⁴¹ Pēc tam sākās plašāka sarakste starp abām iesaistīto konfesiju garīgajām pārvaldēm. Šī pāra laulībām, kā tas norādīts Kriškjāņa paskaidrojumā Telšu konsistorijai, bija sava priekšvēsture. Līvberzes priesteris izsniedza līgavainim apliecinājumu, ka saderinātie ir uzsaukti katoļu baznīcā, lai viņš varētu noslēgt laulības Dobeles (*Doblen*) luterāņu draudzē. Tomēr, kad jauneklis ieradies pie minētās draudzes mācītāja Kārļa Boka (*Karl Friedrich Wilhelm Silvester Bock*, 1851–1882), tas paziņojis, ka katoļu priesteri dotais apliecinājums nav pareizi noformēts, kaut arī Kriškjānis norādījis, ka apliecinājums noformēts tieši tāpat kā citiem laulību pretendentiem. Turklāt K. Boks atteicies paskaidrot, kas tieši viņu šajā

³⁹ LVIA, f. 669, ar. 4, b. 2138 (Материалы (наряд) поступившие в Римско-католическую духовную консисторию, 1888–1889), l. 42.

⁴⁰ *Ibid.*, l. 42.

⁴¹ LVVA, 629. f., 2. apr., 2899. l., 6. lp.

dokumentā neapmierina. Kad laulāties gribētāji lūguši izziņu, lai varētu salaulāties katoļu baznīcā, K. Boks to nav devis un pat draudējis nodot katoļu priesteri tiesai. Šāda viņa reakcija liecināja par mācītāja nepatiku pret to, ka luterāņu draudzes loceklis vēlas laulāties ar katolietī.⁴²

Kad pēc kāda laika priesteris ieradies pie minētās ģimenes, viņu esot aizkustinājusi un arī skumdinājusi šo cilvēku “žēlabu pilnā lādēšanās uz garīgo kārtu un īpaši mācītāju Boku”⁴³, kuri bija pārliecināti, ka mācītājs viņus nav salaulājis tikai tādēļ, ka viņiem nav bijis naudas, ar ko samaksāt par laulībām. Savu stāstījumu abi noslēguši ar vārdiem: “Ja Jūs mūs nesalaulāsi, tad dzīvosim kopā bez Baznīcas svētības, kā līdz šim.”⁴⁴ Priesteris Kriškjānis paskaidrojumā rakstījis, ka, redzot šo cilvēku izmisumu, viņš esot aizmirsis par jebkādu atbildību un domājis tikai par šo “drausmīgo garīgo stāvokli”, kas 19-gadīgu meiteni novedis pie tā, ka viņa ir gatava dzīvot bez laulības, bez reliģijas, nolādot visu garīgo kārtu, ar divus mēnešus vecu bērnu uz rokām. (*Целый ряд несчастных последствий повертелось в моей голове. И кого же тронут такие принципы 19-летней девочки? Готовность сия жить без брака, без религии, ужасный ропот на духовных лиц заставил меня забыть о какой бы ни было ответственности, я думал только примирить ее бешенство, привести в порядок лихорадочный настрой матери с 2 недельным дитятем на руках.*⁴⁵)

1888. gadā Zemgales dekāns (?) Sokolovskis (*Соколовский*) no Ilūkstes sūdzējās par savu amata biedru — Lašu (*Lassen*) luteriskās draudzes mācītāju Konrādu Vāgneru (*Konrad Karl Julius August Wagner*), kas bez uzsaukšanas katoļu draudzē ar luterānēm salaulājis Ilūkstes katoļus Mihailu Adamoviču (*Михаил Адамович*) un Juriju Sendžu (*Юрйū Сендже*). Iepazīstoties ar lietu, šķiet, ka abi katoļu jaunekļi vienkārši bija par slinku, lai nokārtotu nepieciešamās formalitātes pie katoļu priestera — sagādātu divas personas, kas apliecina viņu personību un samaksātu ģerboņa marku⁴⁶. Ja tas būtu

⁴² LVVA, 629. f., 2. apr., 2899. 8. lp.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ LVVA, 629. f., 2. apr., 2899. 1., 8., 13. lp.

⁴⁶ Ģerboņa marka — saukta arī par zīmognodevu; valsts nodeva, kuru ievāc no personām un organizācijām, noformējot dokumentus civillietās.

izdarīts, nerastos nekādi šķēršļi tam, lai saņemtu atļauju no savas draudzes.⁴⁷

Lašu luterāņu mācītājs K. Vāgners savā paskaidrojumā izsakās ļoti kategoriski. Garīdznieks norāda, ka gadījumos, kad katolis ierodas pie viņa un izsaka vēlmi salaulāties, viņš, kā tas noteikts likumā, pieprasa, lai nākamais līgavainis atnes zīmi, ka ticis uzsaukts katoļu baznīcā. Tas ir tikai priestera ziņojums, tādēļ nekādas ģerboņa markas izziņām nav vajadzīgas. Vāgners uzskata: nav vajadzīgs apliecinājums, ka katoļu pusei no kano-nisko tiesību viedokļa nav šķēršļu laulības noslēgšanai. Līdz ar to luterāņu mācītājam šķiet, ka Ilūkstes dekāna prasības bijušas nepamatotas. Savukārt, ja katolis nevar saņemt izziņu no savas draudzes, tad luterāņu mācītājs uzskata, ka pietiek ar to, ka viņš ir noskaidrojis, vai laulības slēgšanai nav kādu likumīgu šķēršļu.⁴⁸

Telšu Romas katoļu konsistorija norāda, ka Ilūkstes dekāna norādījums par ģerboņa markas nepieciešamību bijis likumīgs. Tika pieprasīts, lai Kurzemes Ev. luteriskā konsistorija Lašu mācītāju K. Vāgneru sauktu pie kriminālbildības par salaulāšanu bez iepriekšējas saskaņošanas un “panāktu, lai viņš turpmāk izvairās arī no šādiem izteikumiem”⁴⁹.

Konfesionālā piederība varēja būt šķērslis ģimenes saglabāšanai. 1870. gada 4. decembrī muižniece Jozefine Gercviča (*Иозефина Герцвич*), dzimusi Miškovska (*Мышковская*) un cēlusies no Kauņas guberņas, iesniegusi lūgumu bīskapam M. Volončevskim, lai tas ļautu viņai šķīrties no sava vīra galdnieka Fridriha Gercviča (*Фридрих Герцвич*), kurš dzerot un uzdzīvojot. Iepazīstoties ar šo lietu, uzzinām par solījumiem, ko abi devuši viens otram pirms laulībām. 1862. gadā Jozefine un Fridrihs salaulājušies katoļu baznīcā. Tā kā viņš bijis luterānis, tad abi nolēmuši, ka katrs piekops savu ticības pārliecību, bet, ja Dievs dāvās viņiem bērnus, tos kristīs tēva ticībā, resp., luterismā.⁵⁰ Turpmākais ģimenes dzīvesstāsts nav visai iepriecinošs. Ar laiku vīrs esot sācis izteikt pārmetumus par sievas ticību, dzīvot izvirtīgi, pametis darbu, kādēļ no bada un aukstuma

⁴⁷ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 2138, l. 59.

⁴⁸ *Ibid.*, l. 60.

⁴⁹ *Ibid.*, l. 63.

⁵⁰ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 1016, l. 214.

miruši trīs no viņu pieciem bērniem.⁵¹ Jozefine pametusi vīru un lūdz, lai konsistorija atļauj laulību šķirt.

19. gs. 90. gados parādās plašākas luterāņu mācītāju sūdzības par to, ka katoļu garīdznieki atsakās veikt jauktas konfesionālās piederības jaunā pāru uzsaukšanu katoļu baznīcā. Īpašu skanējumu Pēterburgas varas gaitēnos iegūst t. s. Rīgas lieta. Izmantojot šīs lietas apstākļus, Ev. luteriskā ģenerālkonsistorija centās pārliecināt tā laika iekšlietu ministru I. Durnovu (*Иван Николаевич Дурново*, 1889–1895) un citas augstas amatpersonas, ka valdībai būtu jāiejaucas Baltijas luterisko draudzes locekļu problēmās. Konflikts risinājies Rīgā 1890. gadā, kad katoļu priesteris F. Afanasovičs (*Ф. Афанасович*) savas draudzes loceklei Annai Bērziņai (*Anna Behrsing*) esot izsniedzis vienkāršu zīmīti: “Ar šo apliecinu, ka Anna Bērziņa, neprecēta katoliete, ar savu ligavaini Kārli Kleinu (*Karl Klein*), neprecētu luterāni, no uzsaukšanas Rīgas Romas katoļu baznīcā ir atbrīvota. Rīgā, 1890. gada 3. maijā,”⁵² — un Bērziņai teicis: “Man nav nekādas daļas gar tevi.” Kā skaidroja luterāņu mācītājs, tas noticis pēc tam, kad saderinātie atteikušies ar parakstu apliecināt, ka bērni tiks kristīti katoļu baznīcā. Kad Vidzemes Ev. luteriskā konsistorija mēģinājusi skaidrot, ar kādām tiesībām uzsaukšana atteikta, tā saņēmusi atbildi, ka tas darīts, balstoties uz Romas katoļu Baznīcas likumiem.⁵³

Tā kā Vidzemes Ev. luteriskā konsistorija saprata, ka nav spējīga neko panākt, tad lūdza iesaistīties ģenerālkonsistoriju un nodrošināt, lai piespiestu katoļus veikt uzsaukšanu. Tā atsaucas uz vairākiem likumu pantiem, kas nosaka, ka šāda kārtība ir ieviesta, lai novērstu dažādas ļaunprātības, piemēram, daudzlaulību.⁵⁴ Pirms galīgā lēmuma pieņemšanas ģenerālkonsistorija vēlas noskaidrot, vai valdība ar pāvestu nav slēgusi vēl kādas vienošanās par konfesionāli jauktām laulībām. Mogiļevas arhibīskaps šīs lietas sakarā iekšlietu ministram skaidro, ka Rīgas katoļu priesterim F. Afanasovičam tiešām esot atļauja

⁵¹ LVIA, f. 669, ap. 4, b. 1016, l. 214.

⁵² РГИА (Российский государственный исторический архив), ф. 821, оп. 10, д. 614 (Дело о рассмотрении прошений случаев противодействия р.-католического духовенства заключению браков католиков с протестантами и об изменении порядка заключения подобных браков, 07.06.1866–31.03.1910), л. 95.

⁵³ *Ibid.*, л. 91–92.

⁵⁴ *Ibid.*

uzsaukšanu neveikt. Pēc stāšanās amatā bīskaps Apolons Dovidjallo (*Аполинарий Довдялло*, 10.02.1883.–01.05.1883. un 1889–1892) to vēlreiz apstiprinājis, nosūtot 1889. gada 4. septembrī informāciju visiem viņam pakļautajiem garīdzniekiem.⁵⁵ Tātad Rīgas priesteris ir rīkojies atbilstoši šai kārtībai. Tā kā Anna Bērziņa atteicās parakstīties par bērnu kristīšanu katoļu baznīcā, kas bija obligāts priekšraksts katoļiem jaukto laulību gadījumā, tad priesterim nebija tiesību šo laulību baznīcā uzsaukt. Atbrīvojumu no uzsaukšanas šādos gadījumos priesterim 1888. gada 24. augustā bija devis iepriekšējais metropolīts.⁵⁶ “Bet, kad Anna nosacijumiem piekrita,” norāda Afanasovičs, “mēs viņu uzsaucām.” Katoļu garīdznieks arī akcentē, ka metropolīta vara balstīta uz Baznīcas kanoniskajām tiesībām, tādēļ viņa izdotie rīkojumi paliek spēkā arī pēc metropolīta nāves.⁵⁷

1892. gadā Ev. luteriskā ģenerālkonsistorija savā pilnsapulcē vēlreiz skata jautājumu par jauktajām laulībām. Tiek atzīmēts, ka katoļu priesteru atteikumi ir visai bieži. Ir skaidri redzams arī, ka šie atteikumi vienmēr saistīti ar to, vai jaunā ģimene ir gatava ar parakstu apliecināt, ka bērnus kristīs katoļu baznīcā. Tā kā panākt to, lai katoļi ievēro likumīgo kārtību, luteriskajām iestādēm nav viegli, jo tā ir gara un apgrūtināša procedūra, tad ģenerālkonsistorija ierosina katoļu un luterāņu laulības regulēt, balstoties uz jau pieņemto Ministru kabineta kārtību, kas apstiprināta 1891. gada 11. maijā, lai reglamentētu laulības starp katoļiem un pareizticīgajiem. Tā paredz, ka katoļu garīdznieka uzsaukuma vietā var iesniegt izziņu no policijas par katoļu laulātās puses bezlaulības stāvokli un tiesībām stāties laulībā.⁵⁸

Iekšlietu ministrijas ierēdņi, kas vēlreiz caurskata pastāvošo likumdošanu jaukto laulību sakarā, atzīmē, ka ministrija ir ieinteresēta reglamentēt tikai to jaukto laulību uzsaukšanu, kurās viena puse ir pareizticīga. Lai gan ev. luteriskās Baznīcas likumos (*Свод Законов*, т. XI, ч. 1, ст. 228) ir minēts, ka uzsaukšana ir obligāta, tomēr jāatzīst, ka Romas katoļu Baznīcas likumos tas nav noteikts.⁵⁹

⁵⁵ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 614, л. 98.

⁵⁶ *Ibid.*, л. 99.

⁵⁷ *Ibid.*, л. 99.

⁵⁸ *Ibid.*, лл. 103–104.

⁵⁹ *Ibid.*, л. 102.

Nākamajos gados atkal tiek ziņots par atsevišķiem gadījumiem, kad uzsaukšana katoļu baznīcā nav notikusi.⁶⁰ Atšķirībā no iepriekšējiem gadu desmitiem arvien biežāk strīdu risināšanā iesaista arī laicīgās varas iestādes. Zīmīga ir kāda sūdzība, ko 1895. gada sākumā skatījis Jelgavas apgabaltiesas prokurors. Iespējams, tā iesniegta tādēļ, ka līgavainis Jānis Freibergs (*Иван Фрейберг*) bija Kurzemes Valsts palātas grāmatveža palīgs, līdz ar to pietiekami izglītots cilvēks.⁶¹ Kad viņš ar savu izredzēto Olgu Undroviču (*Ольга Ундрович*) aizgājis pie Jelgavas latviešu draudzes mācītāja K. Grasa, lai lūgtu saderinātos uzsaukt, tas uzmetis līgavai nicīgu skatu un noteicis: “Viņa taču ir katoliete!”⁶² Olga jautājusi: “Mācītāja kungs, vai tad katoļi nav kristieši?”⁶³ Pēc šāda retoriska jautājuma mācītājs K. Grass skaļi paudis savu sašutumu: “Zinu es jūsu idiotiskos (*blässlichen*) pāvesta likumus!”⁶⁴ — un ieteicis līgavainim pārdomāt savu izvēli. Strīds beidzies ar dūru cīņu starp Jāni Freibergu un mācītāju Grasu, kurš bija kategoriski atteicies ar “katoļiem kārtot jebkādas lietas”. Konfliktam bija vairāki liecinieki. Tā risināšanā vajadzēja iesaistīties Kurzemes Ev. luteriskajai konsistorijai, kuras pienākums bija izskatīt lietu un izteikt savu spriedumu, bet tā vairākus mēnešus kavējās to darīt.⁶⁵ Tikai pēc vairākiem Jelgavas apgabaltiesas pieprasījumiem un abu pušu liecinieku uzklausišanas mācītājam K. Grasm tika izteikts stingrs rājiens.⁶⁶

1895. gada 23. decembrī sūdzības no Kurzemes par luterāņu tiesību aizskārumu ar gubernatora Dmitrija Sverbejeva (*Дмитрий Дмитриевич Свербеев*, 1891–1905) starpniecību nodotas iekšlietu ministram Ivanam Goremikinam (*Иван Логгинович Горемыкин*, 1895–99). Tajās parādās tās pašas problēmas — tiek pieprasīti paraksti par bērnu kristībām katoļticībā, luterāņu laulātā puse īsi pirms laulībām tiek konvertēta katoļticībā, pie tam tas notiek bez iekšlietu ministra

⁶⁰ LVVA, 629. f., 2. apr., 2935. l., 1., 5., 13., 37., 44.–45. lp.

⁶¹ LVVA, 629. f., 2. apr., 2830. l., 11.–12. lp.

⁶² *Ibid.*, 12. lp.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, 19., 24., 27., 39. lp.

⁶⁶ LVVA, 629. f., 2. apr., 2830. l., 40.–41. lp.

atļaujas.⁶⁷ Gubernators, cenšoties iegūt skaidrību no Telšu bīskapa Mečislava Leonarda Paļuļona (*Mečislavas Leonardas Paliulionis*, 1883–1908), saņēmis šādu atbildi: “Rakstisks apliecinājums par bērnu kristībām nav uzskatāms par piespiedu mēru, bet tikai par nosacījumu, bez kura ievērošanas (pēc Romas katoļu Baznīcas likumiem) garīdznieks nevar vērsties pie katoļu bīskapijas priekšniecības, lai viņam tiktu dota atļauja svētīt jauktas laulības.”⁶⁸ Pēc tik strikta Telšu bīskapa skaidrojuma Kurzemes gubernators lūdza iekšlietu ministru, lai tas izsaka savu viedokli, vai tiešām šim bīskapa skaidrojumam ir likumīgs pamats.⁶⁹ Ministra atbilde ir šāda: “Parakstu došana tiešām izriet no Romas katoļu Baznīcas kanoniskajām tiesībām, taču šādam dokumentam mūsu valstī nav nekāda juridiska spēka.”⁷⁰

1896. gadā Ev. luteriskā ģenerālkonsistorija atkārtoti lūdza, lai uz jauktajām laulībām starp katoļiem un luterāņiem attiecinātu 1891. gada pagaidu kārtību.⁷¹ Arī šis lūgums ir atstāts bez ievēribas. 1898. gadā Kurzemes Ev. luteriskā konsistorija iekšlietu ministram raksta, ka luterāņu iedzīvotāji ir sašutuši un neizpratnē par katoļu priesteru rīcību. Līdz ar to tiek secināts, ka katoļi izrāda necieņu impērijā pastāvošajiem likumiem, nodarbojas ar prozelitismu, viņu rīcība esot “pilnīgi patvaļīga un fanātisma vadīta”⁷². Sūdzēties Telšu bīskapam esot pilnīgi bezjēdzīgi, jo atbilde jāgaida ilgi un tā parasti ir: “Priestera rīcībā nav saskatāmi nekādi pārkāpumi, jo viņam esot bīskapa atļauja.”⁷³ Lai apsūdzība izskatītos pārliecinošāka, tiek veikts skrupulozs visu konfliktu uzskaitījums. Tajā minētas luteriskajā konsistorijā ienākušās sūdzības, atsaucē uz likumdošanas

⁶⁷ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 614, лл. 105–106.

⁶⁸ *Ibid.*, л. 114.

⁶⁹ *Ibid.*, л. 115.

⁷⁰ *Ibid.*, л. 116.

⁷¹ *Ibid.*, л. 118.

⁷² K. A. — 19. gs. vēstures avotos un literatūrā bieži sastopams izteiciens “katoļu un/vai poļu fanātisms”. Tā laikā centrālo varas iestāžu oficiālajā retorikā un ikdienā valdīja stereotipisks priekšstats par varai neuzticamajiem katoļu garīdzniekiem. Tā rašanās cēlonis bija 1830./31. un 1863./64. gada poļu sacelšanās, kas valdības aprindās radīja paniskas bailes no katoļu organizētām aktivitātēm. Kurzemes Ev. luteriskā konsistorija, lietojot šo vispārizplatīto katoļu vērtējumu, cerēja panākt aktīvāku valdības atbalstu.

⁷³ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 614, л. 122.

pantu, kas tiek pārkāpts, norādīts sods, kas tādos gadījumos būtu piemērojams, un lietas virzības izklāsts.⁷⁴ Tā, piemēram, savstarpējos pārmētos par luterāņu Dāvida Naruna (*Давида Наруна*) un katolietes Antoņinas Lučinskas (*Антониною Лучинскою*) salaulāšanu Jelgavas katoļu draudzē Telšu Romas katoļu konsistorija min jau tradicionālos argumentus: laulātie nav ticējuši tam, ka mācītājs dos viņiem nepieciešamo izziņu, tādēļ priesteris noskaidrojis, ka nav šķēršļu laulības slēgšanai, un saņēmis bīskapa atļauju šo pāri salaulāt.⁷⁵

19. gs. beigās nereti ir gadījumi, kad tiesu iestādes atsakās izskatīt konfesiju strīdus laulības lietās, atsaucoties uz to, ka ir iestājies lietas noilgums. Tā tas bijis luterānes Trīnes Žurevicās/Šurevicās (*Трине Журевиц или Шуревиц*) laulībās ar Apolonu Sake (*Аполинарий Саке*). Viņi 1898. gada nogalē ar katoļu bīskapa dispensiju un vecāku piekrišanu (jo meitene bijusi nepilngadīga) tikuši salaulāti.⁷⁶ Savukārt pēc gada, kad Kurzemes Ev. luteriskā konsistorija vēlējusies šo lietu nodot apriņķa tiesai, tā atsaukusies uz noilgumu.⁷⁷

Arī nākamo gadu sarakste liecina par to, ka Iekšlietu ministrijas Cittybnieku garīgo lietu departaments nereaģē uz ev. luteriskās Baznīcas sūdzībām. Iespējams, ka tās tiek uzskatītas par maznozīmīgām. Tikai 1903. gada sākumā minētais departaments sazinās ar Tieslietu ministriju. Atsaucoties uz Ev. luteriskās konsistorijas 1896. gada vēstuli par to, ka katoļu kanoniskās tiesības liedz luterāņu draudžu garīdzniekiem un ticīgajiem pilnībā izpildīt savas baznīcas likumus, Iekšlietu ministrija norāda, ka pašreizējie likumi Romas katoļiem neuzliek par pienākumu veikt uzsaukšanu, jo jaukto laulību lietās viņi vadās pēc Tridentas koncila izdotajiem lēmumiem, kas aizliedz katoļiem slēgt laulības ar cittybniekiem bez īpašas atļaujas.⁷⁸

Tieši tādēļ Ministru kabinetā katoļu garīdznieku atteikumi arī netiek atzīti par pretlikumīgiem pat tad, kad tie skatīti 1891. gadā. Tiek norādīts, ka vienīgā vieta, kurā atrodama atsauce uz to, ka pirms laulībām būtu veicama uzsaukšana,

⁷⁴ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 614, лл. 126–128.

⁷⁵ LVVA, 629. f., 2. apr., 2833. l., 6.–7. lp.

⁷⁶ LVVA, 629. f., 2. apr., 2836. l., 3.–4. lp.

⁷⁷ *Ibid.*, 10.–11. lp.

⁷⁸ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 614, лл. 147–148.

ir Likums par kārtām (*Закон о сословиях*)⁷⁹ un tā 882. pants, kurā noteikts, ka garīdzniecībai ir jāveic ieraksti baznīcas metriku grāmatās pēc iepriekš apstiprinātas formas; tajā atrodama arī aile par uzsaukšanu.⁸⁰

Savukārt likumdošanā, kas reglamentē ev. luteriskās Baznīcas darbību, ir noteikts, ka uzsaukšana jāveic visos gadījumos, neatkarīgi no tā, kāda ir laulāto konfesionālā piederība. Bet arī te nav skaidri norādīts, ka jaukto laulību gadījumā uzsaukšana veicama abās draudzēs. Savukārt Likumā par kārtām ir norāde, ka luterāņu garīdzniekiem jauktās laulības jāfiksē metriku grāmatā, kur jānorāda arī tas, ka ir saņemts apliecinājums no citas konfesijas garīdznieka.⁸¹ Tiek secināts, ka likumdošanā ir zināmi “robi” un tā nav līdz galam saskaņota. Tādēļ gadījumos, kad katoļu priesteris atsaka izsniegt apliecinājumu, luterāņu puse nonāk sarežģītā situācijā. Iekšlietu ministrijas komentāra noslēguma daļā ir norāde, ka “laulību formalitāšu ievērošana ir arī valsti interesējošs jautājums, kas skar visas konfesijas, tādēļ, lai panāktu vislabāko likumu ievērošanas praksi, uz visām konfesijām ir attiecināms viens un tas pats tiesiskais regulējums, kas pieņemts attiecībā arī uz pareizticīgajiem un katoļiem”⁸².

Apskatāmajā laika posmā Kurzemes guberņas katoļu un luterāņu laulības nebija visai bieža parādība. Tās bija vairāk raksturīgas Zemgales novadam ar daudzveidīgāku iedzīvotāju etnisko un konfesionālo sastāvu. Lai gan Krievijas impērijas likumdošana deva tiesības personām brīvi izvēlēties draudzi, kurā tās tiks salaulātas, kā arī laulībā dzimušo bērnu konfesionālo piederību, tomēr abu konfesiju garīdznieki nebija tik iecietīgi šajā jautājumā. Ar īpašu konservatīvismu izcēlās Romas katoļu priesteri, kas centās izmantot visus iespējamus līdzekļus, lai padarītu neiespējamu vai vismaz aizkavētu katoļu un luterāņu laulību slēgšanu luterāņu baznīcā. Iekšlietu ministrija tika informēta, ka Kurzemes guberņas luterāņu mācītāji ir neapmierināti ar katoļu amata brāļu rīcību, tomēr

⁷⁹ *Свод законов Российской империи*. Издание неофициальное. Под редакцией и с примечаниями И. Д. Мордухай-Болтовского. Кн. 3, т. IX, кн. 1. *Свод Законов о Состояниях*.

⁸⁰ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 614., л. 148.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 614, лл. 148–149.

tā neuzskatīja, ka šai sakarā būtu jāiejaucas ar kādu tiesisku regulējumu. Iespējams, ka ministrijas ierēdņi saprata: viņi nespēs ietekmēt katoļu garīdzniecību, jo tai bija sava izpratne par laulības sakramentu, kas balstījās Romas kanoniskajās tiesībās.

Savukārt Krievijas valdības galvenais mērķis bija panākt, lai šajā reģionā palielinātu pareizticīgās Baznīcas ietekmi, tādēļ strīdi citu konfesiju starpā tika uzskatīti par maznozīmīgiem, ja vien tie netraucēja uzturēt sabiedrisko kārtību un mieru. Izmaiņas jaukto laulību tiesiskajā regulējumā ienesa tikai 1905. gada notikumu izraisītās dziļās pārmaiņas sabiedrībā. 1905. gada 14. martā tika izdots Nikolaja II ukazs, kas jaukto laulību gadījumā starp protestantiem un katoļiem ļāva uzsaukšanu katoļu baznīcā aizvīdot ar policijas izziņu.⁸³

Starpkonfesionālo strīdu galvenais iemesls bija katoļu un luterāņu garīdznieku centieni atturēt savas draudzes locekļus un viņu pēcnācējus no reliģiskās “vienaldzības” pret savu draudzi, kas varēja attīstīties, dzīvojot konfesionāli jauktā ģimenē. Turklāt kristīgo draudžu gani 19. gs. un 20. gs. sākumā vēl bija visai tālu no izpratnes par ekumēnismu, tādēļ ticības maiņa vai laulības ārpus savas draudzes ar citai ticībai piederīgo ikdienas retorikā nereti tika pielīdzinātas atkrišanai neticībā.

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 Evangelical Lutheran believers in the province of Courland in the 19th and the beginning of the 20th centuries. It provides wide context to the denominationally mixed marriages

⁸³ 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. 201.

in order to emphasize the inconsistencies between the civil laws of the Russian Empire, the regulations of the Evangelical Lutheran Church and the legal documents that determined the activities of the Catholic Church. The research paper is based on extensive studies of historical materials in the archives of Russia, Lithuania and Latvia.

At that particular time in the province of Courland, mixed marriages between Catholics and Lutherans were not a frequent practice. Most mixed marriages were recorded in Semigallen — an ethnically and denominationally complex area of Courland. Although the legal acts of the Russian Empire provided for a free choice in case of marriage among the followers of different denominations (except Orthodox), as well as the confessional affiliation of the children, the clergy of both denominations did not exactly conform to these legal regulations. Catholic priests were especially conservative. They would pose various obstacles to prevent getting married in a Lutheran church, for example, they would refuse to provide a certificate of the parish records, they would make newly married couples promise to baptize and bring up their children born in the marriage according to the Catholic tradition. Catholic clergy would also try to convert Lutheran believers to Catholic faith. Not infrequently Lutheran pastors would inform the Ministry of Interior about these controversial issues, yet nothing was done to regulate the situation legally. The main concern of the Russian Empire was to support and extend the influence of the Orthodox Church.

Disagreement among other denominations was not recognized as significant as they had no real influence on the existing social order nor could they cause increasing dissatisfaction in the population. The Ministry of Interior was also aware there was no way they were able to influence the canonical Roman Catholic interpretation of the law regarding the sacrament, which was foundational for higher and lower Catholic clergy. It has to be mentioned that at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century there was no spirit of ecumenism in different Christian parishes. This was the reason why a change of religious affiliation or marriage to a person belonging to another denomination was seen as equal to apostasy.

KRISTĪGĀS DRAUDZES SAPULCĒŠANĀS VIETA KORINTĀ¹

Dace Balode

Dr. theol., docente, LU Teoloģijas fakultāte

1. Kor 11:17–34 ir viens no nozīmīgākajiem tekstiem, lai iepazītu pirmkristīgās draudzes dievkalpojumu. Kaut arī Pāvils šajā vēstules fragmentā neapraksta draudzes sapulces norisi, tas ir Jaunās Derības teksts, no kura mēs netieši varam gūt informāciju par to, kur, kā un kādēļ sapulcējās pirmkristieši. Visticamākais, ka šajā laikā vēl vispār nevar runāt par dievkalpojumu; tas būtu sava veida anahronisms — attiecināt uz 1. gs. vidu terminu, kas lietots vēlāk, kristīgajai baznīcai daudz skaidrāk apzinoties savu kultisko dzīvi. Tomēr ir skaidrs, ka kristieši sapulcējās, lai kopīgi noturētu mielastu, lai viens otru iedvesmotu ar to, ko katram Gars bija devis. Pāvils liecina, ka Korintā visa draudze ir sapulcējusies vienkopus. 1. Kor 11:20 teikts, ka draudze sapulcējās vienā vietā (*sunerkhomenōn oun humōn epi to auto*; “kad jūs sanākat kopā vienā vietā”). Tepat arī atrodams iemesls, kāpēc draudze sanāk kopā, proti, lai svinētu Kunga mielastu. Tālāk 14:23 pieminēta visas draudzes sapulcēšanās (*ekklēsia holē*, “visa draudze”). Šie Pāvila izteikumi saistībā ar tēmu par dievkalpojumu Korintā liek jautāt, kā gan šādu sapulci visai draudzei vienā vietā praktiski varēja organizēt. Viens no svarīgākajiem jautājumiem, protams, ir pati sapulcēšanās vieta. Kā gan “izskatījās” Kunga mielasts Pāvila laikā? Kur, kādās telpās tas tika svinēts? Uz šiem jautājumiem jāmeģina atrast atbildes, balstoties uz eksegētiskām un arheoloģiskām liecībām. Lai arī pieminētajās Pāvila vēstules vietās

¹ Tulkots un papildināts no: Balode, Dace. *Gottesdienst in Korinth*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011, 50–68.

visai skaidri apliecināts, ka visa draudze pulcējusies vienkopus, tomēr Jaunās Derības pētnieki ir daudzkārt uzskatījuši, ka Korintā tomēr ir runa par vairākām sapulcēšanās vietām.²

a) Vairākas sapulcēšanās vietas

Visticamākais, ka Pāvila draudzes sapulcējušās kristiešu mājās. Par mājām kā kristīgās draudzes sapulces vietām Jeruzālemes draudzē liecina *Apustuļu darbu* 2:46, kur blakus sapulcēm Jeruzālemes templī norādīts uz kopīgu mielastu mājās. Līdzīga situācija parādās arī Apd 20:7-12, te dzīvojamā namā mijas gan mielasts, gan arī mācība. Par sapulcēšanos mājās liecina arī paša Pāvila lietotais “draudze/sapulce namā” (*hē kat oikon ekklēsia*).³

Kristīgie nami Korintā

No Jaunās Derības tekstiem uzzinām par vairākiem kristīgiem namiem Korintā. Pāvils pats 1. vēstules korintiešiem sākumā piemin Stefanu, ko viņš kristījis ar visu viņa namu (1:16). Te arī pieminēti Hloes nama ļaudis, kas Pāvilam nodevuši ziņas par situāciju Korintas draudzē. Tālāk Apd 18:2-3 runāts par jūdu laulāto pāri Priskillu un Akvilu, kas pārcēlušies no Romas uz Korintu un kas uzņem Pāvilu savā namā. Apd 18:8 pieminēts sinagogas priekšnieks Krisps, kas kristīts ar visu savu namu, un visbeidzot 18:7 nosaukts arī kāds Titījs Justs, kura nams ir blakus sinagogai, un arī šajā namā Pāvils tiek uzņemts uzturēšanās laikā Korintā.

Tātad ziņu par to, ka Korintas draudzē ir bijuši namīpašnieki un to ģimenes, netrūkst ne Pāvila vēstulēs, ne arī *Apustuļu darbos*. Jājautā tālāk, vai no šīm ziņām var secināt, ka Korintas

² Sk. Klauck, Hans-Josef. Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. *Stuttgarter Bibelstudien* 103. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981, 21-26, 30-34; Blue, Bradley. Acts and the House Church. In: *The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting*. Gill, David W. J./Gempf, Conrad, eds. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans/Carlisle: The Paternoster Press, 1994, 172-177.

³ Rom 16:5; 1. Kor 16:19; Kol 4:15; Filem 2. Te nav iespējams aplūkot plašu diskusiju, kas saistīta ar jēdzienu *ekklēsia*. Ir svarīgi vienīgi norādīt, ka, ļoti iespējams, šis Pāvila lietotais termins šajā izteikumā saprotams tā primārajā nozīmē “sapulce”. Interesanti, ka *Apustuļu darbos* ne šīs sapulces, ne arī pašu draudzi nesauc par *ekklēsia*.

kristiešu vidū ir bijušas vairākas atsevišķas sapulces vietas, respektīvi, vai ir iespējams runāt par atsevišķām mājas draudzēm. Problēma, ar ko saskaramies šajā jautājumā ir tā, ka par Korintas atsevišķo kristīgo namu reliģisko dzīvi gandrīz nekas nav zināms. Piemēram, mēs nezinām, vai šajos namos arī ģimenes ietvaros tika svinēts Kunga mielasts.

Aplūkojot tuvāk liecības par namiem, jāsecina: nav skaidras norādes, ka kopībai katrā no namiem bija "patstāvīga reliģiska dzīve un regulāras dievkalpošanas sapulces"⁴. 1. vēstules korintiešiem 1. nodaļā pieminēti ļaudis no Hloes nama, tomēr nav zināms, vai ar to būtu domāta kāda Korintā dzīvojoša ģimene. Tādējādi viņu pieminēšana nepalīdz noskaidrot jautājumu par Korintas situāciju. No ziņām par Krispu varam spriest, ka viņš, iespējams, bijis turīgs cilvēks. Sinagogas priekšnieka amata pienākumos ietilpa arī rūpes par sinagogas ēku, kas paveicams tikai tad, ja viņam būtu pieejami pietiekami daudz līdzekļu.⁵ Iespējams, ka viņa nams bija pietiekami liels, lai dotu iespēju sapulcēties grupai cilvēku.

Par laulāto pāri Priskillu un Akvilu ir zināms, ka viņu namā Efezā sapulcējās draudze (1. Kor 16:19) un vēlāk tas notika arī Romā (Rom 16:3). Bieži tiek norādīts, ka viņi abi jau pirms došanās uz Korintu ir bijuši kristieši, jo, lai gan Apd 18. nod. viņi minēti kā pirmie, ar kuriem Pāvils izveido kontaktus Korintā, tomēr nevis viņi, bet gan Stefana nams tiek apzīmēts kā Ahajas pirmais ieguvums (1. Kor 16:15).⁶ Hanss Jozefs Klauks uzskata, ka šī laulātā pāra namā, kas neapšaubāmi nodarbojās ar misiju, jau iepriekš bijusi draudze arī Korintā.⁷ Tomēr atkal ir ļoti grūti par to droši spriest, jo, protams, ir iespējams, ka arī viņu namā tika, piemēram, noturēts Kunga mielasts, bet par to mums nav nekādu ziņu. Varbūt jau pirms Pāvila ierašanās

⁴ Gehring, Roger W. *Hausgemeinde und Mission: die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften — von Jesus bis Paulus*. Giessen/Basel: Brunnen Verlag, 2000, 48.

⁵ Theissen, Gerd. Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 21983, 235.

⁶ Klauke, Hans-Josef. Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. *Stuttgarter Bibelstudien 103*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981, 22.

⁷ *Ibid.*, 23.

Korintā pastāvēja kristīga draudze, tomēr šādu domu varētu noraidīt Pāvila izteikumi *1. vēstulē korintiešiem*, kas vairāk nekā citur uzsver to, ka Pāvils ir dibinājis draudzi Korintā.⁸ Pat ja arī Priskillas un Akvilas namā būtu notikušas kādas sapulces, kā tas redzams no pieminētajām rakstu vietām, tad Pāvils šajās sapulcēs vēl nesaredz to draudzi, par kuras “dēstītāju” sevi uzskata. Aplūkojot vēstules sarakstīšanas laiku, jāņem vērā, ka Priskilla un Akvila tobrīd vairs neuzturas Korintā, bet gan ir apmetušies Efezā (1. Kor 16:19). Tātad viņu nams vairs nevarēja būt iespējamā draudzes sapulces vieta vēstules nosūtīšanas laikā.

Vienīgi par Stefana namu ir pateikts nedaudz vairāk. 1. Kor 16:15 pieminēts, ka viņi nodevušies kalpošanai svētajiem (*eis diakonian tois hagiois*). Vārds *diakonia* (“kalpošana”) ietver dažādas interpretācijas iespējas attiecībā uz šīs ģimenes pienākumiem. 1. Kor 12:5 gandrīz katrs uzdevums draudzē ir apzīmēts ar *diakonia*. Tāpat arī tiek apgalvots, ka šis varētu būt norādījums uz Stefana namu kā iespējamo sapulces vietu.⁹

2. vēstulē korintiešiem, kurā Pāvils visvairāk lieto minēto terminu *diakonia*, viņš galvenokārt to attiecina uz savu apustuļa uzdevumu. Jāievēro tomēr, ka, iepretī šādam terminam lietojumam, divreiz (2. Kor 8:4; 9:1) parādās arī tāds līdzīgs izteikums kā 1. Kor 16:15 — *he diakonia tois hagiois* —, kas attiecināts uz draudzē savākto kolekti Jeruzālemes draudzei. Ar to tātad ir aprakstīta kolekte — praktiska palīdzība trūcīgajiem. Tādēļ visticamākais pieņēmums, šķiet, ir tāds, ka Stefana ģimene sevi velta labdarības kalpošanai, citiem vārdiem, parāda praktisku palīdzību trūcīgajiem (1. Kor 16:15). Atkal nav precīzi noskaidrojams, vai viņu namā ir pulcējušies kristieši.

Tātad no šīm liecībām saistībā ar namiem nav iegūstams drošs secinājums par sapulcēšanos dažādās privātmājās Korintā.

Šķelšanās draudzē

Kā vienu no argumentiem par labu dažādām sapulces vietām Korintā varētu minēt to, ka Pāvils 1. Kor 1. nod. runā par

⁸ Sal. 1. Kor 3:6.

⁹ Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. In: *NICNT*. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 1987, 830.

šķelšanos draudzē. Pāvils min četras autoritātes, pie kurām, viņa vārdiem runājot, “turas” Korintas kristieši. Pārsvārā uzskata, ka tie ir grupējumi draudzes iekšienē, kas katrs atzīst savu galveno autoritāti.¹⁰

Pirmajā brīdī visticamākais pieņēmums šķiet tāds, ka dažādās draudzes grupas arī sapulcējušās dažādās vietās, jo, lai attīstītos dažādas atšķirības, ir nepieciešama noteikta distance un telpa. Taču, manuprāt, šīs grupas nevar uzskatīt par mājas draudzēm, kas viena no otras separējas. No vienas puses, tām ir daudz kopīga, proti, tendence atzīt, piederēt noteiktai autoritātei.¹¹ Tas paredz, ka šīm grupām ar visām to atšķirībām tomēr ir līdzīgs teoloģisks pamats, kas izveidojies noteiktā kopībā. Turklāt Pāvils formulē savu pamācību individuāli — nevis grupa, bet gan katrs (*hekastos*) sevi saista ar kādu autoritāti (*egō eimi* + Gen.).¹² Tādu valodu viņš lieto, kad runā par šo šķelšanos draudzē, — 1:12 un arī 3:4. Tātad ir iespējams, ka te nav runa par noteiktām grupām, kas izveidojušās draudzē, bet gan par vispārēju un tai pašā laikā individuālu tendenci pārvērtēt cilvēciskas autoritātes. Nav nepieciešams uzskatīt, ka šīs grupas savus dievkalpojumus noturējušas atsevišķi.¹³ Uzkrītoši ir tas, ka 11. nodaļā nav runa tieši par minēto šķelšanos grupās; tātad ar to netiek traucēta kopīgā sapulcēšanās.

hē ekklēsia holē un kat' oikon ekklēsia

Pāvila izteikumos ir atrodams dalījums starp *hē ekklēsia holē* (“visa draudze”) un *hē kat' oikon ekklēsia* (“draudze namā”). 1. Kor 14:23 frāzi *hē ekklēsia hole* varētu skaidrot ar to, ka blakus pastāvēja atsevišķās draudzes daļu sapulces un sapulces, kur pulcējās visa draudze kopā. Tomēr atkal jānorāda uz to, ka nekur šie divi minētie formulējumi netiek lietoti tiešā

¹⁰ Sk. ekskursu: Die korinthischen “Parteien”. Schrage, Wolfgang. Der erste Brief an die Korinther. In: *EKK VII/1*. Zürich u. a.: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1991, 142–148.

¹¹ Schrage, Wolfgang. Der erste Brief an die Korinther. In: *EKK VII/1*. Zürich u. a.: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1991, 142.

¹² Sk. arī Lindemann, Andreas. *Der erste Korintherbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 38.

¹³ Sk. Koester, Helmut. The Silence of the Apostle. In: *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*. Ed. Schowalter, Daniel N. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2005, 342.

opozīcijā.¹⁴ Izteikuma *hē ekklēsia holē* lietojumu var skaidrot arī ar citiem iemesliem. Piemēram, Rom 16:23 apzīmējums “visa draudze” attiecas uz draudzi pretstatā pašam Pāvīlam. 1. Kor 14:23 tuvākais konteksts arī nenorāda uz cita veida sapulcēšanos. Pāvils te runā par *hē ekklēsia holē*, jo tālāk viņš min atsevišķas dāvanas, ko draudzes locekļi lieto draudzes sapulcēs.¹⁵

No iepriekš teiktā jāsecina, ka Jaunā Derība pati nesniedz tiešas ziņas par to, ka Korintā kā sapulces vietas būtu kalpojušas vairākas mājas. Par draudzi Romā ir zināms, ka tur pastāvēja vairākas sapulces vietas.¹⁶ Korintā bija vairākas kristīgas mājas, kas mums pazīstamas no Jaunās Derības, tomēr tās vienkāršoti nedrīkst uzskatīt par “mājas draudzēm”.

Protams, pastāv iespēja, ka draudzes ir izturējušās pret savu sapulces vietu ļoti brīvi. Tas atbilstu tā laika kristietības spon-tānajam raksturam. Tā, iespējams, varēja būt dažādas sapulces vietas, radās jaunas, notika pārceļšanās no viena nama uz otru. Tomēr izteikums *hē kat' oikon ekklēsia*, kas parasti savienots ar namamātes vai namatēva vārdu, liecina par zināmu pastāvību attiecībā uz sapulces vietām.

b) Sapulces vienā vietā

Līdz šim apskatītās Jaunās Derības liecības tieši nepierāda, ka Korintas kristieši būtu pulcējušies vairākos namos. Tādēļ jāatrisina jautājums, vai Korintas kristiešu sapulces bija iespējamās vienā vietā. Jautājumos par dievkalpojumu Korintā 11. nodaļā Pāvils draudzi saredz kā vienu veselumu. Katrā ziņā Kunga mielasts ir visas draudzes lieta. Jau minētajā 11. nodaļā Pāvils runā par visu Korintas kristiešu sapulcēšanos — tekstā pretstatītas maltītes pašu mājās un kopīgais draudzes mielasts

¹⁴ Gielen, Marlis. Zur Interpretation der paulinischen Formel *hē kat' oikon ekklēsia*. ZNW 77. 1986, 112.

¹⁵ Gielen, Marlis. Zur Interpretation der paulinischen Formel *hē kat' oikon ekklēsia*. ZNW 77. 1986, 114–115.

¹⁶ Jau pieminētā draudze Priskillas un Akvila namā Rom 16:3. M. Gīlenas tēze, ka vietas un mājas draudzi ir neiespējami atšķirt, nav radusi daudz atbalsta pētniecībā. Ir grūti pieņemt viņas interpretāciju, ka *hē kat' oikon ekklēsia* būtu jāsaprot kā noteiktās vietas draudze kopumā, jo Rom 16:3 šīs lietas tiek skaidri šķirtas. Pāvils tur runā par draudzi Priskillas un Akvila namā, kas šķirta no visas draudzes kā vēstules saņēmējas.

(11:22). Tomēr kur varēja sapulcēties visa draudze, lai noturētu kopīgu mielastu? Par kādu namu te var būt runa?

Gaja nams

Jau iepriekš tika parādīts, ka Korintas draudzes locekļu vidū bija namu īpašnieki. Līdz šim vēl nav pieminēta ļoti nozīmīgā liecība, ko atrodam Rom 16:23 (*Vēstule romiešiem* rakstīta no Korintas), kurā Gajs tiek nosaukts par Pāvila un visas *ekklēsia* namatēvu. No šī izteikuma var secināt, ka apustulis, uzturoties Korintā, acīmredzot, naktsmājas ir atradis draudzes locekļa Gaja namā. Tomēr kā saprast Gaja parādīto viesmīlību visai draudzei?

Jēdziens *ekklēsia* šajā rakstu vietā var tikt skaidrots divējādi — tas var būt vienas vietējās draudzes apzīmējums, bet var arī būt lietots ar universālu nozīmi, apzīmējot visus kristiešus.¹⁷ Ja minētais vārds attiecas uz vietējo draudzi, tad šī piezīme *Vēstulē romiešiem* būtu norāde uz iespējamo visas draudzes sapulces vietu Korintā. Tomēr, ja šajā vietā vārds *ekklēsia* lietots universālā nozīmē, tad, ļoti iespējams, te runāts par to, ka Gajs savā namā ir uzņēmis ceļojošus misionārus un citus kristiešus, kuru ceļš veda uz Korintu. Izšķirt attiecīgo jautājumu ar šīs nelielās piezīmes palīdzību nav vienkārši. Ir jāpārbauda, vai Pāvila izpratne par vārdu *ekklēsia* pieļauj termina universālo skaidrojumu. Pārsvārā Pāvils minēto terminu attiecina uz vietējo draudzi, tomēr dažkārt tam piemīt arī plašāka dimensija. Lai gan ne visai bieži, tomēr ar šo vārdu tiek apzīmēta arī draudze kā Dieva jaunais darbs, taču šādi Pāvils lieto terminu tikai īpašos kontekstos. Tā, piemēram, vēstot par savu pagātini, viņš piemin, ka ir bijis draudzes (*ekklēsia*) vajātājs (1. Kor 15:9; Gal 1:13; Fil 3:6). Universālā nozīmē *ekklēsia* atrodams arī 1. Kor 10:32, kur Pāvils min trīs blakus pastāvošus lielumus: grieķus, jūdus un arī draudzi (*ekklēsia*). Turpretī, ja ir runa par “īkdienas” jautājumiem, tad šis vārds lietots vietējā nozīmē.¹⁸ Tādēļ ar visai lielu ticamību var pieņemt, ka Rom 16:23 Gajs

¹⁷ Wilckens, Ulrich. Der Brief an die Römer. In: *EKK VI/3*. Zürich u. a.: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1982, 146.

¹⁸ Piemēram, Rom 16:1, 4, 5; 1. Kor 1:2; 4:17; 7:17; 2. Kor 1:1; 2. Kor 8:1, 18, 19, 23 utt.

apzīmēts kā Korintas draudzes namatēvs, kura namā pulcējās visa draudze.¹⁹

Te nu rodas nākamais jautājums: vai vispār varētu būt iespējams, ka visa Korintas draudze atrada vietu privātmājā? To noraida Matias Klingharts, kas uzskata, ka, iespējams, draudze sapulcējās irētā namā. Ar to draudze ir spērusi soli tālāk publiskajā telpā — tāpat kā dažādās biedrības grieķu romiešu pasaulē, arī kristīgā draudze savām vajadzībām irēja telpas. Gaja viesmīlība izpaudās tā, ka viņš visai draudzei noīrēja nepieciešamo lokālu.²⁰

Tomēr Pāvila izteikums *Vēstulē romiešiem* liek drīzāk domāt, ka Gajs uzņēmis draudzi savā namā. Pāvils, kas minēts paralēli draudzei, taču tiek uzņemts Gaja privātmājā un nevis kādā sabiedriskā ēkā. Spriežot pēc tā, ka draudze minēta blakus Pāvilam kā Gaja viesmīlības baidītāja, ticamāka šķiet interpretācija, ka šis pants norāda uz draudzes sapulcēm privātmājā.

Katrā ziņā tomēr jāpārbauda, vai mājas apstākļos vispār ir iespējama visai lielas cilvēku grupas sapulcēšanās un kopīgā mielasta baudīšana. Tādēļ jāpievērš uzmanība draudzes socioloģiskai struktūrai un tālaika dzīves apstākļiem, kā arī maltītes paražām.

Piederīgi augstdzimušajiem?

Lai arī bieži par nabagiem runā mazāk nekā par turīgiem, līdzīgi kā antīkie teksti mazāk piemin sievietes un lielāku vietu dod vīriešiem, tomēr visticamāk, ka lielākā daļa Korintas draudzes locekļu nebija piederīgi sabiedrības augstākajiem slāņiem.²¹ Pāvila teiktais 1. Kor 1:26–29 norāda uz to, ka draudzes locekļi drīzāk pieder sociāli zemākajām grupām. Tomēr šo viņa

¹⁹ Klauck, Hans-Josef. Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. *Stuttgarter Bibelstudien* 103. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981, 34–35.

²⁰ Klinghardt, Matthias. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgesellschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. Tübingen/Basel: A. Francke, 1996, 326.

²¹ Par Pāvila draudžu un īpaši Korintas draudzes socioloģiju sk.: Theissen, Gerd. Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 21983, 231–271.

izteikumu varētu uzskatīt par pierādījumu tam, ka draudzē tomēr bija augstākās kārtas pārstāvji, — ja Pāvils saka, ka šo *eugeneis* nav daudz. Tomēr minētais izteikums vien nevar būt drošs pierādījums augstdzimušo esamībai draudzē. Šī Pāvila piezīme varētu būt arī retorisks paņēmieni, lai pateiktu, ka Korintas draudzes locekļu vidū augstdzimušo ir ne tikai maz, bet gan arī, ka to vispār nav.²²

Lūkojoties pēc citām liecībām, atkal jāpievērš uzmanība Rom 16:23. Tur, blakus Gajam, draudzes namatēvam, pieminēts Erasts, kura amats nosaukts par *ho oikonomos tēs poleōs* (“pilsētas ekonoms”). Tomēr jāatzīst, ka antikās liecības par *oikonomos* amatu nesniedz skaidru priekšstatu par šī amata izpildītāja statusu.²³ Tādēļ ir pētnieki, kas izturas skeptiski pret to, ka Erastam ir bijis augsts stāvoklis sabiedrībā, un uzskata viņu par sabiedriskā amatā nodarbinātu vergu.²⁴ Ekehards un Volfgangs Štegemani (*Ekkehard, Wolfgang Stegemann*) uzskata, ka viņš ir bijis sabiedrības augstākā slāņa kalps (*Gefolgsmann*), t. i., piederējis pie tiem cilvēkiem, kas kā brīvie, brīvlaistie vai vergi augstos amatos pildīja savu kungu pienākumus.²⁵ Tomēr ir pētnieki, piemēram, Gerds Teisens (*Gerd Theissen*), kuri uzskata, ka Erasts piederējis sabiedrības augstākajiem slāņiem.²⁶

²² Stegemann, Ekkehard W./Stegemann, Wolfgang. *Urchristliche Sozialgeschichte: die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer, 1995, 254.

²³ Statusa definēšanai, protams, būtiski ir dažādi kritēriji — etniskā izcelsme, rangs, pilsonība, personiskā brīvība, labklājība, nodarbošanās, vecums, dzimums, publiskie pienākumi un atzinība, arī patrona/klienta attiecības, ģimenes stāvoklis, ģimenes izcelsme. Friesen, Steven J. *Prospects for a Demography of the Pauline Mission*. In: *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*. Ed. Schowalter, Daniel N. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2005, 362.

²⁴ Cadbury, Henry J. *Erastus of Corinth*. *JBL* 50. 1931, 42–58; Meggitt. *Erastus*, 218–223.

²⁵ Stegemann, Ekkehard W./Stegemann Wolfgang. *Urchristliche Sozialgeschichte: die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer, 1995, 253.

²⁶ Theissen, Gerd. *Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde*. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 21983, 237; sal. arī: Cranfield, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans II*. Edinburgh: T & T Clark Limited, 1979, 807–808.

Pēteris Landfogts (*Peter Landvogt*) savā pētījumā, kurā viņš apskata epigrāfu liecības, atklāj, ka ekonomā darbība varēja būt izvērsta dažādās jomās.²⁷ Saskaņā ar šo pētījumu apzīmējums *oikonomos* varēja attiekties uz visai plašu amata pildītāju darbības spektru. Pamatojoties uz to, *oikonomos* galvenokārt ir kāda privāta ierēdņa apzīmējums, brīvā vai verga, kas izpilda nama pārvaldnieka funkcijas.²⁸ Šī iespēja nevar attiekties uz Erastu, jo viņš apzīmēts kā pilsētas *oikonomos*.

Ar to esam nonākuši pie pamatproblēmas. Epigrāfos atrodas daudzas liecības, kas apstiprina, ka šī amata pildītājam bija augsts sociālais statuss.²⁹ Tie bija pilsētas ierēdņi, kuru uzdevums bija saistīts ar piedalīšanos pilsētas finanšu pārvaldīšanā, ar šo amatu bija saistīti goda pienākumi, kas prasīja noteiktu personisko finansiālo bāzi: šis cilvēks sedza statuju izmaksas, nodrošināja vainagus publiskās bērēs. Hellēnisma laikmetā amats tika vērtēts ļoti augstu. Landfogts tomēr uzskata, ka Romas impērijas laikā attiecīgā amata statusā notika izmaiņas, jo Romas ierēdņu apzīmējumos nav īsti atrodams tam atbilstošs ekvivalents, un epigrāfos šajā laikā lasāmas liecības tikai grieķu

²⁷ Landfogts iedala amata apzīmējuma *oikonomos* lietojumu šādi:

- A. Tas ir publiskas amatpersonas apzīmējums:
 - 1) amatpersona polisā;
 - 2) amatpersona valsts administratīvajā daļā;
 - 3) politisku apvienību amatpersona.
- B. Privātas amatpersonas apzīmējums:
 - 1) hellēnistiskā laika monarhijā;
 - 2) Romas laika ķeizara nama pārvaldīšanā;
 - 3) privātās biedrībās;
 - 4) atsevišķu privātpersonu rīcībā.

Landvogt, Peter. *Epigraphische Untersuchungen über den OIKONOMOS*. Strassburg: M. DuMont Schauberg, 1908, 16. Landfogts nepieņem tempļa naudas pārvaldītājus kā *oikonomos*. *Corpus inscriptionum regni Bosporani*. Moskva: Nauka, 1965, 7 u. c.

²⁸ Sk. arī: Cadbury, Henry J. Erastus of Corinth. *JBL* 50. 1931, 47.

²⁹ Te kā piemērs jāmin epigrāfs no Priēnas, Hēroda lēmums ap 120. g. p. m. ē. Hiller von Gaertringen, Friedrich et al (Hrsg.). *Inchriften von Priene*. Berlin: Verlag Georg Reimer, 1906, 109, 263–265. Citas liecības: Landvogt, Peter. *Epigraphische Untersuchungen über den OIKONOMOS*. Strassburg: M. DuMont Schauberg, 1908, 26–44; sk. arī: Theissen, Gerd. Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 21983, 238 f.

valodā.³⁰ Turklāt parādās tādas liecības, no kurām noprotams, ka ar *oikonomos tēs poleōs* var tikt apzīmēts arī vergs vai brīvlaistais.³¹ Epigrāfs no Tesalonikas (SEG 38, 710), kas ir laika un vietas ziņā vistuvākais Pāvila laika Korintai, piemin Longeinu, kas arī ir *oikonomos tēs poleōs*. Vārds “Longeins” pārsvarā ir dots vergiem, un no tā, cik īsi epigrāfs uz viņu atsaucas, var secināt, ka te nav runa par kādu augstdzimušo.³² Cits kapakmens epigrāfs no Nikomēdijas liecina, ka pilsētas *oikonomos* ir bijis vergs, tomēr ļoti bagāts, un pilsēta viņam ir dāvājusi brīvību.³³ Tomēr Landfogta uzskats par pilsētas ekonomista amata attīstību saskaņā ar vēl citām epigrāfiskām liecībām nav droši pierādāms. Kā viņš pats norāda, romiešu laikā nav liecības no Grieķijas par pilsētas finanšu pārvaldītāja augsto amatu.³⁴ Tomēr vēl no 1. gs. p. m. ē un 2. gs. m. ē. ir atrodamas liecības no Priēnas Mazāzijā par to, ka *oikonomos tēs poleōs* ir bijis vainagu ziedotājs, kas atbilst izteiksmes veidam, kā uz pilsētas ekonomu atsaucās agrāk.³⁵ Arī citas liecības, ko Landfogts pats min kā amata augstā statusa apstiprinājumu, nāk no romiešu

³⁰ Landvogt, Peter. *Epigraphische Untersuchungen über den OIKONOMOS*. Strassburg: M. DuMont Schauberg, 1908, 7–8: “Nedaudzie romiešu tulkojumi vārdam *oikonomos* attiecas tikai uz vēlāku laiku, kad šim nosaukumam ir cita nozīme nekā agrāk; tāpat tie nekad neattiecas uz sabiedriskiem amatiem, bet tikai uz privātiem darbiniekiem.”

³¹ Cadbury, Henry J. Erastus of Corinth. *JBL* 50. 1931, 47 pat uzskata, ka *oikonomos tēs poleōs* pārsvarā, ja ne vienmēr, apzīmēja vergu.

³² *Supplementum epigraphicum graecum XXXVIII*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1991, 38, 710: “*Longeinos oikonomos tēs poleōs Artemidōra tēi sumbiōi m(nei)as kharin.*” Tāpat arī kādā citā 1. gs. Mazāzijas epigrāfā minētie vārdi liek uzskatīt, ka nosauktie cilvēki piederējuši zemākiem sabiedrības slāņiem: “*Dionusios oikonomos Khalkhedoniōn kai hē gunē autou Eutukhia Zōntes heautois kai tōn teknōn autōn theodotōi zēsanti etē d'tode mnēmeion anestēsanto (ek tōn idion khaire.*” Merkelbach, Reinhold. Die Inschriften von Kalchedon. *Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien*, vol. 20. Bonn: Rudolf Habelt, 1980, 101.

³³ *Corpus Inscriptionum Graecarum II*. Berolini: Officina Acad., 1843 (repr. Hildesheim: Georg Olms, 1977), 3777; sal. arī komentāru šim epigrāfam: Landvogt, Peter. *Epigraphische Untersuchungen über den OIKONOMOS*. Strassburg: M. DuMont Schauberg, 1908, 26.

³⁴ Landvogt, Peter. *Epigraphische Untersuchungen über den OIKONOMOS*. Strassburg: M. DuMont Schauberg, 1908, 22–23.

³⁵ Hiller von Gaertringen, Friedrich et al (Hrsg.). *Inschriften von Priene*. Berlin: Verlag Georg Reimer, 1906, 99, 13.20 (ap 100. g. p. m. ē.); 117, 71 (1. gs. p. m. ē.); 108, 347 (ap 2. gs. p. m. ē.).

laika.³⁶ Tātad Romas laikā ir atrodamas liecības gan par amata augsto statusu, gan arī par to, ka šo amatu varēja ieņemt vergi.

Pastāv zināmas grūtības atrast šim amatam latīņu ekvivalentu. Plašais funkciju spektrs, uz kurām tiek attiecināts amata nosaukums, kā to parāda Landfogts savā pētījumā, liecina par to, ka vārds *oikonomos* pats ir bijis visnotaļ vispārējs termins. Tas liek domāt, ka bez noteikta konteksta tas tulkojams kā vispārējs apzīmējums menedžerim vai administratoram, t. i., no grieķu amata apzīmējuma ir ārkārtīgi grūti secināt par latīņu juridiski noteikto ekvivalentu. Grieķu-romiešu Romas institūciju apzīmējumu vārdnīca³⁷ piedāvā četrus iespējamus tulkojumus: *actor*³⁸, *dispensator*³⁹, *vilicus*⁴⁰ un *aedilis coloniae*. Pirmās trīs atbilstības ir atrodamas divvalodīgajos epigrāfos, tie ir privātie ierēdņi un nav attiecināmi uz *oikonomos tēs poleōs*. Pēdējais tulkojums diemžēl ir jau Erasta, kas pieminēts Rom 16:23, identifikācija ar kādu Korintas edilu, par kuru ziņas iegūstam no viņa paša uzstādīta piemiņas akmens.⁴¹ Ir jāpārbauda iespēja, vai šie abi Erasti — edils Erasts un Rom 16:23 pieminētais Erasts — varētu būt viens un tas pats cilvēks. Šeit ir runa par piemiņas plāksni no Korintas, kas 2. gs. m. ē. atradusi savu otrreizējo lietojumu kādā tā laika jaunbūvē, tātad pēc

³⁶ *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes I–IV*. Ed. Cagnat, René. Paris: E. Leroux, 1906–1927, Nachdruck: Chicago: Ares Publishers, 1975, IV, 813.

³⁷ Sal. Mason, Hugh J. Greek Terms for Roman Institutions. *American Studies in Papyrology* 13. Toronto: Hakkert, 1974, 71.

³⁸ *Inscriptiones Graecae consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*. Berolini: Georgium Reimerum, 1873, XIV, 688. Sal. *Corpus inscriptionum Latinarum consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae editum*. Berolini: de Gruyter I, 1863–XVII, 1986, IX, 425.

³⁹ *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes I–IV*. Ed. Cagnat, René. Paris: E. Leroux, 1906–1927, Nachdruck: Chicago: Ares Publishers, 1975, III, 25.

⁴⁰ *Inscriptiones Latinae selectae I*. Berolini: Weidmannos 1892, 1862; *Inscriptiones Graecae consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*. Berolini: Georgium Reimerum, 1873, II/III, 11492.

⁴¹ Kent, John Harvey. *The Inscriptions 1926–1950*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1966 (Corinth 8, 3), VIII, 3, 232: Erastus pro aedeli[ta]te s(ua) p(pecunia) stravit. Nepalidz arī citas liecības no Hierapoles, Filadelfijas un Smirnas: *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes I–IV*. Ed. Cagnat, René. Paris: E. Leroux, 1906–1927, Nachdruck: Chicago: Ares Publishers, 1975, IV, 813, IV, 1630, IV, 1435.



1. att. Erasta epigrāfs Korintā (autores foto)

tajā pieminētā edila dzīves un darbības laika jābūt pagājušam krietnam laika sprīdim. Tā ar diezgan lielu ticamību varētu pieņemt, ka šis Erasts ir dzīvojis un darbojies 1. gs. m. ē.⁴² *Aediles* bija amats, kurā ievēlēja uz gadu, un amata pienākumi aptvēra rūpes par ceļiem un tirgus satiksmi, publiskām iestādēm, ūdens nodrošinājumu un dažkārt arī pilsētas apgādi ar pārtiku.⁴³ Tomēr šos ekonomu un edila amatus nevar vienkārši uzskatīt par vienu un to pašu, īpaši tādēļ, ka *oikonomos* nav sastopams kā tulkojums edila amatam, bet gan tas tulrots ar grieķu vārdu *agoranomos*.⁴⁴

Gerds Teisens (*Gerd Theissen*) mēģina atrisināt šo problēmu ar pieņēmumu, ka te runa par dažādām Erasta karjeras pakāpēm. Viņš uzskata, ka atbilstošais ekvivalents *oikonomos*

⁴² Theissen, Gerd. Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983, 242.

⁴³ Medicus, Dieter. Art. Aediles. In: *Der Kleine Pauly: Lexicon der Antike*, Bd. 1, *Aachen-Dichalkon*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979, 83.

⁴⁴ Theissen, Gerd. Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983, 243.

tēs poleōs latiniski būtu kvestora amats.⁴⁵ No tā, kas mums zināms par ekonomista amata funkcijām, šis pieņēmums ir ticams. Grūtības tomēr ir tai ziņā, ka šāda atbilstība nekur nav apliecināta antīkajos avotos, turklāt kvestors grieķiski parasti apzīmēts ar vārdu *tamias*.⁴⁶ Arī Teisena risinājums, ka *oikonomos* varēja pārņemt *tamias* funkcijas, nav pierādāms, tomēr ir pieļaujams, un, ja tas atbilst patiesībai, tad ir iespējams šo amatu identificēt ar kvestora amatu.⁴⁷ Turklāt vēl jāievēro, ka grieķu apzīmējumi dažādajiem latīņu amatiem varēja būt visai difūzi, proti, vienu apzīmējumu varēja lietot dažādiem amatiem. Acīmredzot nav iespējams nonākt pie pilnīgi droša secinājuma jautājumā par precīzu latīņu ekvivalentu šim amatam. Ar zināmu piesardzību, ko prasa tieša tulkojuma trūkums antīkajos avotos, par ticamāko pieņēmumu varētu atzīt, ka ar *oikonomos tēs poleōs* domāts pilsētas kvestora amats. Tomēr nav pierādāms, ka edils un ekonomists jeb kvestors Erasts būtu viena un tā pati persona.⁴⁸

Tādējādi var uzskatīt (kaut arī nav iespējams pilnīgi droši noskaidrot Erasta sociālo pozīciju), ka viņš, visticamāk, piedēris turīgajam sabiedrības slānim.

⁴⁵ Theissen, Gerd. Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983, 243–244.

⁴⁶ Theissen, Gerd. Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983, 244. Sk. arī: Mason, Hugh J. Greek Terms for Roman Institutions. *American Studies in Papyrology* 13. Toronto: Hakkert, 1974, 71.

⁴⁷ Šāda funkciju pārņemšana, saskaņā ar Landvogtu, ir notikusi Mazāzijā (Landvogt, Peter. *Epigraphische Untersuchungen über den OIKONOMOS*. Strassburg: M. DuMont Schauberg, 1908, 35–36.).

⁴⁸ Ja arī tā bija, iespējams, ka vergs, kas pildīja šos amata pienākumus, bija ļoti bagāts. Vergs ne vienmēr nāca no zemākajiem sociālajiem slāņiem. Bija brīvie, kas nabadzības dēļ brīvprātīgi kļuva par vergiem, lai tā kāptu pa karjeras kāpnēm. Šādā veidā kā savu kungu pilnvarotajiem viņiem bija dota iespēja pildīt arī augsta amata pienākumus. Bija, protams, arī nabagi, kuru bērni tika pārdoti verdzībā, tomēr tā varēja notikt pat ar augsti stāvošo bērniem, lai netiktu sadalīts mantojums. Tāpat bija vergi, kuru māte bija augsti stāvoša kunga verdzene un kurus bieži vien viņu tēvs palaida brīvībā. Protams, verga statuss tika vērtēts zemu, un arī brīvlaistajiem nebija tāds prestižs kā brīvajam — pat tad, ja cilvēks dzīvoja labklājībā. Tomēr, kā tika rādīts, arī šādi cilvēki, tāpat kā brīvie, varēja ieņemt augstus amatus un pat kļūt par pilsētas pārvaldniekiem (*duumvir*). Par verdzību Romas laikā sk.: Veyne. *Gesellschaft*, 237–269.

Šāds secinājums, protams, iespaido priekšstatus par māju lielumu, kurās Korintas draudze varēja sapulcēties. Jau tika pieminēts, ka arī sinagogas priekšnieks Krisps piederēja pilsētas bagātāko slānim. Ja nu Gaja nams kalpoja kā vieta draudzes sapulcēm, tad, iespējams, tā lielums pārsniedza Krispa un Erasta namu lielumu. Tādēļ varētu diezgan droši uzskatīt, ka Gajs piederēja pie vietējās augstākās kārtas Korintā.⁴⁹

Draudzes lielums

Problēmas rodas, ja mēģinām konkrēti iztēloties, kā visa Korintas draudze sapulcējās vienā privātmājā.⁵⁰ Šajā draudzē bija vismaz 30 cilvēku. Jaunajā Derībā atrodam 17 Korintas draudzes locekļu vārdus, divi no tiem — Priskilla un Akvila — *1. vēstules korintiešiem* sarakstīšanas laikā vairs neatrodas Korintā. Arī par Hloes nama ļaudīm nav drošības, vai viņi bija korintieši. Pieņemot, ka JD nosauktās personas bija precējušās, draudzes locekļu varētu būt divreiz vairāk nekā pieminēto cilvēku. Pāvils pats runā par visa nama kristību (1. Kor 1:16) — tas nozīmē, ka visa ģimene varēja piederēt Korintas draudzei, kopā ar bērniem — ap 5 cilvēkiem; ja tā, tad, rēķinot no šiem 15–17, Korintas draudzē varēja būt līdz pat 65–75 cilvēkiem. Turklāt ne jau visi draudzes locekļi ir pieminēti JD — visticamāk, tikai tie, kuriem ir bijusi lielākā ietekme draudzē. Draudzes lielums tādā gadījumā varētu pat sasniegt 100 cilvēku kopu.⁵¹ Katrā ziņā nav pilnīgi skaidrs, cik ģimeņu piederēja draudzei, tātad rezultāts šajā jautājumā nav precīzi nosakāms. Draudzes locekļu skaits varētu būt no 30 līdz 100 cilvēku.

⁴⁹ Ir apšaubāmi, ka šeit varētu būt runa par augstākās kārtas pārstāvjiem valsts līmenī. Tomēr ticams, ka daži draudzes locekļi piederēja pilsētas augstākajiem slāņiem. Sal. kārtu aprakstus pilsētā: Alföldy, Géza. *Römische Sozialgeschichte. Wissenschaftliche Paperbacks Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Bd. 8. Wiesbaden: Steiner, 1984, 94–120.

⁵⁰ Sk. par šo tēmu: Klinghardt, Matthias. *Gemeinschaftsmahl und Mahl-gemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. Tübingen/Basel: A. Francke, 1996, 325–326.

⁵¹ Pieminēto personu uzskaitījums: Klinghardt, Matthias. *Gemeinschaftsmahl und Mahl-gemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. Tübingen/Basel: A. Francke, 1996, 324: Ahaiks (1. Kor 16:17); Akvila (1. Kor 16:19; Rom 16:3); Gajs (1. Kor 1:14; Rom 16:23); Hloe (1. Kor 1:11); Krisps (1. Kor 1:14; Apd 18:8), Erasts (Rom 16:23); Fortunats (1. Kor 16:17); Jazons (Rom 16:21); Lukijs (Rom 16:21); Foiba (Rom 16:1); Priskilla (1. Kor 16:19; Rom 16:3); Kwarts (Rom 16:23); Sozipatrs (Rom 16:21); Sostens (1. Kor 1:1; Apd 18:17); Stefans (1. Kor 1:16; 16:15), Tercijs (Rom 16:22); Titijs Justs (Apd 18:7).

Arhitektūra Korintā

Ir ļoti grūti rekonstruēt situāciju Korintā Pāvila laikā, jo arheoloģiskie atradumi attiecībā uz šo laiku minētajā pilsētā un par grieķu tā laika pasauli kopumā dod ļoti maz ziņu.

Ievadot šo tēmu, jāpiemin, ka arhitektūra kādā noteiktā vietā, pirmkārt, ir iepriekšējo gadsimtu mantojums. Pat ņemot vērā dažādas arhitektūras tradīcijas pirms 1. gs. p. m. ē., tomēr varētu atrast dažas kopīgas grieķu arhitektūras iezīmes. Kopš 5. gs. p. m. ē. pasaulē ir pazīstamas grieķu mājas ar peristilu. Šis nosaukums veidojies no nelielā mājas iekšpagalma, ko ieskauj kolonnas. Minētajā privātmāju arhitektūrā svarīgs ir mājas iedalījums privātajā un publiskajā sfērā. Mājā bija telpas, kas bija domātas tikai ģimenes un sieviešu privātajai dzīvei, un, ņemot vērā, ka tā bija sieviešu dzīves telpa, tad šī mājas daļa tika apzīmēta kā *gynaikonitis*. Publiskā, resp., mājas reprezentatīvā daļa ietvēra peristila pagalmu un reprezentācijas telpu svētku maltītēm (simpozijiem) un bija pārsvarā pieejama vīriešiem, tādēļ šo mājas daļu sauca par *andronitis*.⁵²

No 2. gs. p. m. ē. arheoloģiskie atradumi grieķu salā Delosā rāda, ka šīs stingrās robežlīnijas mājā tiek zināmā mērā atceltas. Ir atklātas telpas, kuru funkcija un piederība noteiktai mājas daļai vairs nav precīzi nosakāma.⁵³ Šīs telpas lietoja gan ģimene, gan tās varēja izmantot arī viesu uzņemšanai. Uzkrītoši

⁵² Blanck, Horst. *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, 22 f. Pastāv arī uzskati, ka māja būtu iedalāma trijās daļās. Šādā iedalījumā privātmājas saimniecības telpas jāuztver kā atsevišķa mājas daļa. Sk. iso pārskatu par pētniecību: Trümper, Monika. Wohnen in Delos: eine baugeschichtliche Untersuchung zum Wandel der Wohnkultur in hellenistischer Zeit. *Internationale Archäologie* 46. Rahden: Verlag Marie Leidorf, 1998, 87. Viņa apstrīd, ka grieķu mājokļos bijušas funkcionāli skaidri nošķirtas mājas daļas.

⁵³ Kā piemērs jāmin mūsu tēmai svarīgās telpas maltītēm. Divdesmit vienā no deviņdesmit vienas Delosas mājas kopumā atrastas trīsdesmit piecas telpas, kuru centrālais laukums atdalīts no malu laukumiem. Tāds dalījums raksturīgs mielasta telpai. Šo telpu durvis tomēr ir tā novietotas, ka mielastu atzveltni vairs nevar būt permanenta šīs telpas iekārtojuma daļa, kā tas bija nama klasiskajās maltīšu telpās. Tādā veidā telpu var izmantot dažādiem mērķiem. Trümper, Monika. Wohnen in Delos: eine baugeschichtliche Untersuchung zum Wandel der Wohnkultur in hellenistischer Zeit. *Internationale Archäologie* 46. Rahden: Verlag Marie Leidorf, 1998, 147–151.

ir arī tas, ka namiem bija lielas telpas, kas acīmredzami varēja kalpot viesu uzņemšanai, tomēr permanents iekārtojums kā triklīnijā vairs nebija pieejams. No tā, saskaņā ar dažu pētnieku uzskatiem, var secināt, ka “ir notikušas plašas izmaiņas sabiedrībā: ģimenes atvērās, ar draugiem un viesiem noturēja mielastu lielākajā telpā un šim nolūkam tur novietoja atzveltnes. Agrāk pieticīgais nams kļuva par reprezentācijas telpu, viss nams — par objektu parādīšanai”⁵⁴. Acīmredzami telpu funkcionālā nozīme bija daudz brīvāka un varēja mainīties.

Tomēr Delosas mājas uzdod arī mīklu, jo nav īsti skaidrs, cik tāl tās ir reprezentatīvas Pāvila laikam un grieķu arhitektūrai kopumā. Vai šie atradumi Delosā liecina par vispārēju attīstību, vai arī tas ir izņēmums? Uz šo jautājumu nav iespējams atbildēt pilnīgi droši, jo trūkst salīdzināmā materiāla no tā paša laika un telpas.

Zināmu skaidrību par tā laika dzīves apstākļiem var gūt tikai no Vezuva pilsētām 1. gs. m. ē. Izrakumi Pompejā atspoguļo pilsētas romiešu ikdienas dzīves kultūru. Šeit redzams veselās māju arhitektūras paraugu spektrs, tomēr nami ar ātriju vai peristilu ir sava veida pamatparaugs.⁵⁵ Ātrijs sākumā kalpoja kā svarīgākā uzturēšanās vieta namā, jo šeit bija novietots pavars, un šis pagalmis bija galvenā kopīgo maltīšu vieta. Tomēr attiecībā uz Pompejas mājām tas vairs nav pierādāms. Ātrijs te ir kļuvis par reprezentācijas telpu.⁵⁶

Varētu pieņemt, ka Korintā bija visai liels romiešu arhitektūras iespaids, tomēr to nedrīkstētu pārvērtēt.⁵⁷ Katrā ziņā romiešu laikā pilsētas centrā notika daudz pārmaiņu. 146. gadā p. m. ē. Korinta piedzīvoja postījumus karā un 44. gadā tika atjaunota kā Romas kolonija. Saskaņā ar rakstiskiem avotiem

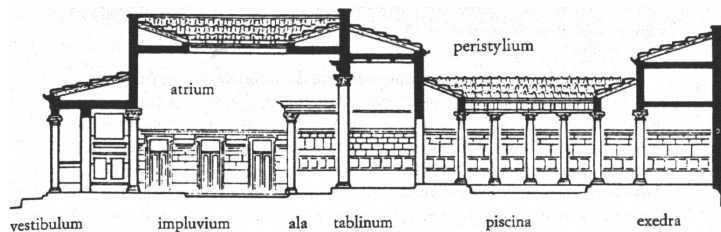
⁵⁴ Hoepfner, Wolfram (Hrsg.). *Geschichte des Wohnens I. 5000 v. Chr. — 500 n. Chr.: Vorgeschichte, Frühgeschichte, Antike*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, 517.

⁵⁵ Blanck, Horst. *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, 34.

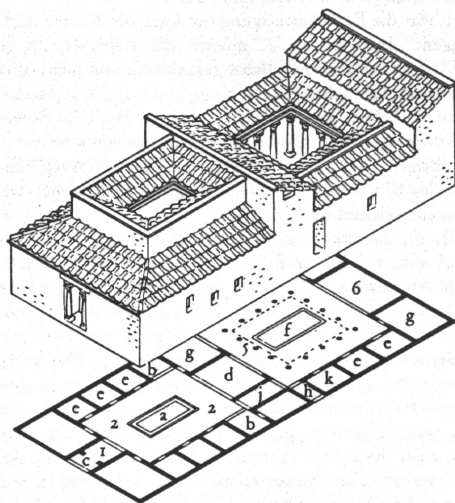
⁵⁶ Blanck, Horst. *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, 34.

⁵⁷ Saskaņā ar A. G. Makeju (A. G. McKay) romiešu arhitektūras iespaids Grieķijā bija salīdzinoši mazs, jo šī teritorija atradās Romas impērijas nomalē. Izmērot Korintu, Filipus un Peloponesu, romiešu māju ir atrasts visai maz. (McKay, Alexander Gordon. *Römische Häuser, Villen und Paläste*. Zürich/Freiburg i. Br.: Atlantis Verlag, 1980, 152).

pilsēta esot pilnībā nopostīta, tomēr šīs ziņas varētu būt pārspīlētas.⁵⁸ Tikai dažas no izrakumos atrastajām ēkām liecina par to, ka ir pilnībā nopostītas un, kā atklāj arheoloģiskie pētījumi,



2a. att. Māja ar peristilu Pompejā



2b. att. Māja ar peristilu Pompejā⁵⁹

⁵⁸ Avotus par nopostīšanu sk.: Wiseman, James. Corinth and Rome I: 228 B.C.–A.D. 267. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt VII/1*. Temporini, H. (Hrsg.). Berlin[-West]/New York: De Gruyter, 1979, 491–493. Viņš norāda arī uz līdzīgiem pārspīlējumiem antikajos pilsētu iznīcināšanas aprakstos, kur īstenībā pilsēta ir daudz mazāk skarta, nekā minēts.

⁵⁹ Brödner, Erika. *Wohnen in der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 51.

tad redzams, ka arī šajā it kā nopostīšanas laikā pilsētas tempļi vēl joprojām ir darbojušies.⁶⁰ Tas nozīmē, ka pilsēta vēl joprojām bija apdzīvota un daudzas mājas tur stāvēja tāpat kā iepriekš.

Kā tad privātmāju arhitektūra varēja izskatīties Korintā? Vēsturiskās liecības rāda, ka tā ir bijusi bagāta pilsēta.⁶¹ Acīmredzot pilsētas Dienvidaustrumos ir atradusies pilsētas ekskluzīvā daļa *Kraneions*, kur dzīvesvietas bija vislabāk iekārotas.⁶²

Pilsētas izrakumi nesniedz daudz liecību par tā laika dzīvošanas kultūru, jo tie atklāj galvenokārt tikai pilsētas centru. Kopumā atrastas vienīgi četras dzīvojamās mājas.⁶³ Tās šeit īsumā jāpiemin. 1. Krāšņa romiešu villa blakus ceļam uz Sikionu, apmēram kilometru no teātra. 2. Peristila nams ar marmora grīdu ātrijā pie tempļa E Ziemeļrietumu stūra, atklāts 1933. gadā. Attiecībā uz šo namu nav īsti skaidrs, vai dzīvošana tajā ir saistīta ar tempļa kultu. 3. Nams, ko var datēt ar 200. gadu m. ē. un kas atrodas Dienvidu bazilikas austrumu pusē. 4. Visbeidzot kā pēdējā jāmin romiešu villa Anaplogas

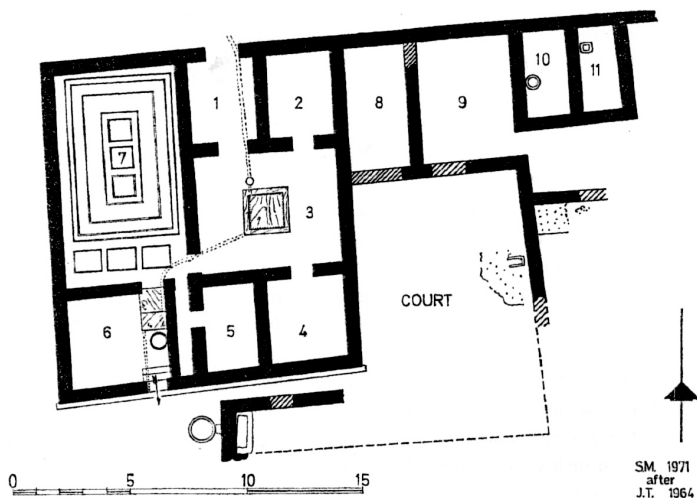
⁶⁰ Wiseman, James. *Corinth and Rome I: 228 B.C.–A.D. 267*. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt VII/1*. Temporini, H. (Hrsg.). Berlin[-West]/New York: de Gruyter, 1979, 491–493.

⁶¹ To, ka Korintā dzīvojuši bagāti ļaudis, apliecina Galēns 2. gs. m. ē. Sk. tulkojumu: Blue, Bradley. *Acts and the House Church*. In: *The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting*. Gill, David W. J./Gempf, Conrad, eds. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans/Carlisle: The Paternoster Press, 1994, 154–155.

⁶² To var secināt no Plutarha izteikuma, kas norāda, ka, protams, ne visi pilsētas iedzīvotāji mitinājās tās labākajā daļā: Plutarch. *De Exilio*. In: *Plutarch's moralia VII*. Ed. De Lacy, Philipp H. et al. Cambridge (Mass.): Harvard University Press/London: W. Heinemann, 1959 (The Loeb Classical Library), 601B. Nav gan īsti skaidrs, kur *Kraneions* atradās, tomēr Puzānijs apraksta, ka tas bijis priekšpilsētā. (Pausanias. *Graeciae Descriptio II*. Ed. Spiro, Fridericus, Stuttgart: Teubner, 1903, 2, 2, 4): “Ja dodas augšup uz Korintu, ceļā ir dažādi pieminekļi un pie vērtiem aprakts Diogens no Sinopes, ko grieķi sauc par suni. Pirms pilsētas ir ciprešu audze, ko sauc par *Kraneionu*. Tajā ir Belerofonta svētvieta un Melainas Afrodītes tempļis, un Lajas kaps ..” (autorens tulkojums).

⁶³ Wiseman, James. *Corinth and Rome I: 228 B.C.–A.D. 267*. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt VII/1*. Temporini, H. (Hrsg.). Berlin[-West]/New York: De Gruyter 1979, 528; Blue, Bradley. *Acts and the House Church*. In: *The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting*. Gill, David W. J./Gempf, Conrad, eds. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans/Carlisle: The Paternoster Press, 1994, 157.

kvartālā. Šis ir vienīgais no atraktajiem dzīvojamajiem namiem, kuru var datēt ar 1. gs. m. ē.⁶⁴



3. att. Villa Anaplogā Korintā⁶⁵

Villa pie ceļa uz Sikionu (1. gs.) acīmredzot ir bijusi apdzīvota.⁶⁶ Tāpat kā villa Anaplogā, arī tā ir nams ar ātriju un liecina par tipisku Romas arhitektūru. No krāšņi apgleznotā ātrija tālāk namā varēja nokļūt triklinijā, kurā bija skaista ar mozaīku rotāta grīda. Telpa ir aptuveni 49 m² liela.⁶⁷ Līdzīgs izmērs ir arī ēdamtelpai villā Anaplogā, kas bija aptuveni 41 m² liela, tā ka svētķu mielastā, kad tur tika novietoti atzveltni, kur varēja nogulties, bija iespējams uzņemt aptuveni deviņus viesus.

⁶⁴ Wiseman, James. Corinth and Rome I: 228 B.C.–A.D. 267. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt VIII/1*. Temporini, H. (Hrsg.). Berlin[West]/New York: De Gruyter, 1979, 528.

⁶⁵ Horrell, David G. Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imaging New Contexts and the Buildings East of the Theatre. *NTS* 50. 2004, 351.

⁶⁶ Villā atrastie nelieli priekšmeti no romiešu laika liecina par to, ka villa, iespējams, tika apdzīvota no 3. gs., ieskaitot arī pirmo, un šajā laikā ir izmainīta. Shear, Theodor L. Excavations at Corinth in 1825. *AJA* 29. 1925, 396 f.

⁶⁷ Shear, Theodor L. Excavations at Corinth in 1825. *AJA* 29. 1925, 393.

Villai Anaplogā ir bijusi ļoti skaista, mozaikām rotāta grīda⁶⁸, tomēr lieluma ziņā tā drīzāk ir visai pieticīga, triklinija izmērs ir tipisks vidusmēra mājai.⁶⁹ Pārsvārā visās vidēji lielās mājās (*case medie*) Pompejā trikliniji bija aptuveni šāda izmēra, dažkārt gan namos bija atrodamas vēl divas citas apmēram tāda paša lieluma ēdamtelpas.⁷⁰ Tas ir apmēram tāds namu lielums, kāds varēja būt Korintas draudzē. Iespējams, kāds no draudzes locekļiem bija arī lielāka nama īpašnieks, tomēr tas ir visai nedroši, jo *case grandi* (nami, kas lielāki par 700 m²) drīzāk bija tiešu ķeizara radinieku vai ierēdņu īpašumā.

Sapulces privātmāja?

Pirmo draudžu sapulces drīzāk varētu būt notikušas reprezentatīvajā nama daļā. Tā kā runa ir par kopīgu maltīti, vispirms uzmanība jāpievērš ēdamtelpām, kas jau arī bija domātas viesu uzņemšanai. Vai Gaja nams varēja būt tik liels, ka tajā pietiktu vietas kopīgam mielastam 65–100 (ja ne vairāk) cilvēku?

Džeroms Mērfijs Okonors (*Jerome Murphy-O'Connor*) uzskata, ka, iespējams, tāds nams kā Villa Anaplogā varēja būt pietiekami liels, lai uzņemtu 30–40 cilvēku.⁷¹ Viņš domā, ka draudze pulcējās un baudīja mielastu gan triklinijā, gan ātriņā.

⁶⁸ Ziņojums par villu vēl nav publicēts. Visplašākais apraksts atrodams: Miller, Stella Grobel. A Mosaic Floor from a Roman Villa at Anaploga. *Hesperia* 4. 1972, 332–354.

⁶⁹ Murphy-O'Connor, Jerome. *St. Paul's Corinth*. Wilmington, Delaware: Glazier, 1983, 155–156. Triklinija izmērs parasti bija 30–50 m². Mērfijs Okonors piemin arī Vetiija villu (*Villa Vettii*) Pompejā, kas gan pretstatā Korintā atrastajai villai Korintas Anaplogā atstāj daudz bagātāka nama iespaidu, tomēr triklinija izmērs tur nav lielāks, bet gan sasniedz apmēram 25 m².

⁷⁰ Sal. aprakstus: Foss, Pedar. Household Organisation and the Rituals of Cooking and Eating. In: *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and Beyond*. Laurence, Ray/Wallace-Hadrill, Andrew, eds. Portsmouth (Rhode Island), 1997, 208, 210. Telpas bija iekārtotas tā, lai tur varētu novietot noteiktu skaitu atzveltnu. Lielākais triklinijs Pompejā ir 87,5 m² liels un 8 m augsts; tas atrodas gandrīz 1800 m² lielā namā (*Casa del Menandro*), kuras īpašnieks piederēja sabiedrības augstākajiem slāņiem. Coarelli, Filippo (Hrsg.). *Lübbes archäologischer Führer Pompeji*. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe, 1979, 175, 184.

⁷¹ Viņš arī uzskata, ka draudze varēja būt apmēram tik liela. Murphy-O'Connor, Jerome. *St. Paul's Corinth*. Wilmington, Delaware: Glazier 1983, 156.

Tas arī izskaidrotu Pāvila pieminēto spriedzi draudzē, kad draudzes nabadzīgākie cilvēki bija spiesti uzturēties ātrijā, kamēr bagātie atpūtās pie labākas ēdienkartes triklīnijā.⁷²

Citu atbildi uz šo jautājumu sniedz ļoti pamatīgais Matiasa Klingharda pētījums, kuram te jāpievērš uzmanība. Viņš apgalvo, ka draudze bija spiesta sapulcēties publiskās telpās un šim mērķim noirēja kādu biedrības namu. Viņš velk paralēles ar Apd 19:9, kur Pāvils māca Tiranna skolā (*skholē*).⁷³ Šādas skolas, pēc viņa domām, bija aprīkotas arī ar maltītēm nepieciešamajiem atzveltniem, un priekšlasījumus klātesošie klausījās, atlaidušies uz tiem.⁷⁴ Tādējādi tika radīta saikne starp mielastu un mācību, kas bija raksturīgs arī Pāvila draudzēm.⁷⁵

Tomēr jāiebilst, ka Apd 19:9 neparedz kopīgu mielastu skolā. Pievērsdamies arī šim kopīgajam mielastam, katrā ziņā *Apustuļu darbu* autors galvenokārt uzsver mācību. Tomēr pirmkristīgajā draudzē šim mielastam bija īpaša nozīme ne tikai kā kopības aspektam, bet tas bija arī centrālais dievkalpojuma notikums, proti, *Kunga* mielasts, kas šeit vispār netiek pieminēts. Vārds *dialogomai* ("runāt", "pasludināt"), kas šeit lietots, ir *terminus technicus* Pāvila sludināšanai. Tas tiek attiecināts tikai uz Pāvilu un pārsvarā — uz viņa sludināšanu sinagogā, kas, protams, nebija saistīta ar kopīgu mielastu. Šis termins pieminēts maizes laušanas kontekstā tikai vienreiz —

⁷² Murphy-O'Connor, Jerome. *St. Paul's Corinth*. Wilmington, Delaware: Glazier, 1983, 156.

⁷³ Ir mēģinājumi šo *skholē* uzskatīt par mājas sinagogu, par namu, kas kalpoja kā sanāksmes vieta, lai mācītos. Sal. Strack, Hermann L./Billerbeck, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd II. München: Oskar Beck, 1924, 751. Tas tomēr būtu ļoti neparasts apzīmējums *Apustuļu darbu* sinagogai, kur tajā pašā nodaļā skaidri lietots vārds "sinagoga". Pārsvarā pētnieki šo vārdu arī saprot kā apzīmējumu mācību telpai. Sal. Haenchen, Ernst. *Die Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1977, 536; Trebilco, Paul. Asia. In: *The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting*. Gill, David W. J./Gempf, Conrad, eds. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans/Carlisle: The Paternoster Press, 1994, 311–312, zemsvītras piezīme Nr. 86; Jervell, Jacob. *Die Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998, 480. *Apustuļu darbu* kontekstā šī pāreja uz Tiranna skolu varētu būt vēl viens solis uz to, lai parādītu lūzumu ar jūdaismu.

⁷⁴ Klinghardt, Matthias. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgesellschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. Tübingen/Basel: A. Francke, 1996, 326.

⁷⁵ *Ibid.*, 74.

Apd 20:7–9. Tur tomēr skaidri tiek uzsvērtā atšķirība starp mācību un Kunga mielastu draudzē⁷⁶, un te Kunga mielasts pavisam noteikti tiek noturēts mājas apstākļos.⁷⁷ Tātad šeit *skholē* ir tikai aizvietoējums sinagogai, un nekas vairāk. Tā kā Pāvils vairs nedrīkst sludināt sinagogā, ir nepieciešamas citas telpas, un, tāpat kā mielasts netika noturēts sinagogā, tas netika darīts arī šeit, skolā.

Maltīte privātmājā

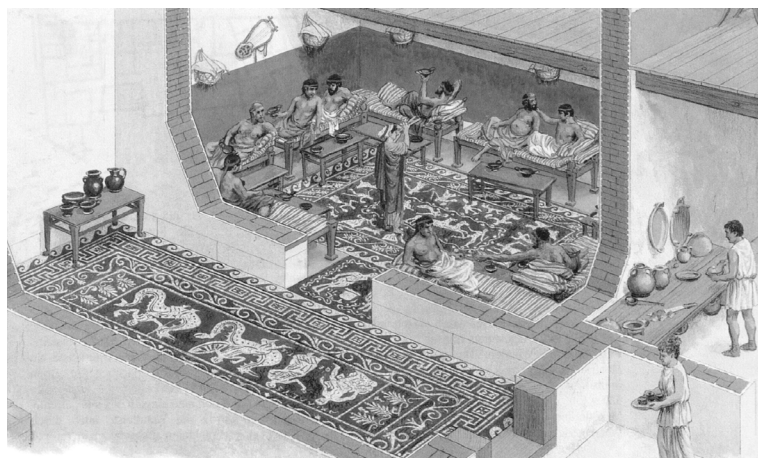
Tas ved mūsu argumentāciju atpakaļ pie privātmājām.⁷⁸ Saskaņā ar Rom 16:23 jāsecina, ka sapulces Korintā norisinājušās mājas apstākļos.⁷⁹ Šajā gadījumā jāuzskata, ka draudze gājusi savus oriģinālus ceļus, lai veidotu sapulces ar mielastu. Vienā namā, nemaz nerunājot par to, ka tur nevarētu atrast vietu atzveltniem aptuveni 75 maltītes dalībniekiem, nebūtu pieejams tāds aprīkojums — pat ja runa par bagātu namu, kā mēs to varētu secināt Gaja gadījumā. Triklīnijos vietu varēja atrast, augstākais, 20 cilvēku, un diez vai klātesošās sievietes atļaidās blakus vīriešiem uz atzveltniem.

⁷⁶ Apd 20:7: “Pirmajā nedēļas dienā, kad mēs bijām sanākuši maizi lauzt, Pāvils..runāja uz tiem, un viņaruna ielgalīdzpusnaktij.” Valodnieciski te pavisam skaidri mielasts ir šķirts no Pāvila misionāriskā pasludinājuma, kas pieminēts arī 19:9. Pāvila mācība notiek dievkalpojuma ietvaros, nevis dievkalpojums kā papildinājums Pāvila pasludinājumam.

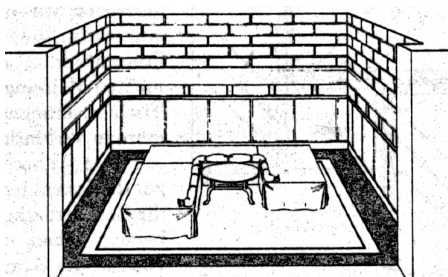
⁷⁷ Vgl. V, 8 *en tōi hyperōiōi* (“augšējā daļā”).

⁷⁸ Arī vēlāk draudzes pulcējās privātmājās, un tā izveidojās *domus ecclesiae*. Blū ar vēlāku liecību palīdzību no Romas Britānijas un *Dura Europos* mēģina pierādīt, ka kristieši ir bijuši pietiekami turīgi, lai viņu īpašumā būtu lieli nami. Kā piemēru no Britānijas viņš min *Villa Lullingstone* (1.–4. gs. m. ē.), kas, saskaņā ar arheoloģiskiem izrakumiem, ap 330. gadu tika pārbūvēta draudzes vajadzībām. Diemžēl tās ir pārāk vēlas liecības, lai izdarītu secinājumus par situāciju Korintā, kā viņš to dara. Blue, Bradley. Acts and the House Church. In: *The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting*. Gill, David W. J./Gempf, Conrad, eds. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans/Carlisle: The Paternoster Press, 1994, 162–167.

⁷⁹ Neizdevies, manuprāt, ir S. Hendersones mēģinājums parādīt, ka *oikia* 1. Kor 11: 22, 34 attiecas uz sapulces telpām. No konteksta šeit nevar nepamanīt opozīciju, daudzskaitlis *oikias* 22. pantā attiecas uz vairākām privātmājām, kas pieder draudzes locekļiem. Henderson, Suzanne Watts, ‘If Anyone Hungers...’: An Integrated Reading of 1 Cor 11, 17–34. *NTS* 48. 2002, 205.



4. att. Viesību telpas rekonstrukcija no kāda Olintas nama⁸⁰



5. att. Viesību telpas rekonstrukcija no Delosas.

Tipiski grieķu un romiešu videi šeit ir trīs atzveltni, no kā arī cēlies nosaukums “triklīnijs” (burt. — “trīsatzveltnis”)⁸¹

Šādā gadījumā maz ticams, ka Kunga mielasts varēja būt simpozijam raksturīgs mielasts visiem draudzes locekļiem. Tas, ka mielastu varēja uztvert kā simpoziju, izriet no Pāvila izteikuma, saskaņā ar kuru dažs kopīgā mielasta laikā bija

⁸⁰ Connolly, Peter/Dodge, Hazel. *Die antike Stadt*. Köln: Könemann, 1998, 52.

⁸¹ Hoepfner, Wolfram (Hrsg.). *Geschichte des Wohnens I. 5000 v. Chr. — 500 n. Chr: Vorgeschichte, Frühgeschichte, Antike*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, 519.

pie dzēries, kas drīzāk atbilst minētajām simpozijām atbilstīgajām svinībām nekā, piemēram, situācijai, kur visa draudze bauda mielastu sēžot. Turklāt sēdēšanu kopīga mielasta laikā augstākās kārtas vīrieši uzskatīja par viņu statusam necienīgu, kamēr vergi mielasta laikā sēdēja un tikai izņēmuma gadījumos varēja nogulties uz mielasta atzveltniem. Ķeizaru laikā Romas valstī arī sievietes kopīgos mielastos mēdza atlaisties uz atzveltniem. Bērni, kas piedalījās ģimenes rīkotos mielastos, sēdēja uz ķebliņiem pie atzveltniem.⁸² Tātad var secināt, ka sēdēt kopīga mielasta laikā sociāli zemāk esošajiem draudzes locekļiem nebūtu nekas neparasts.⁸³ Turklāt arī kapu plākšņu reljefi apliecina, ka sievietes mielasta laikā varēja sēdēt, kamēr vīrs bija atzveltnī.⁸⁴

Tātad mēs varam uzskatīt, ka kopīgā mielasta laikā draudzes locekļi, iespējams, bija izvietojušies dažādās pozās. Citādi šis mielasts privātā namā nav iztēlojams. Jāsecina, ka daži Korintas draudzē sēdēja (piemēram, sievietes, sociāli zemāk esošie draudzes locekļi), jo citādi visiem draudzes locekļiem nebija iespējams noturēt mielastu vienā ēkā. Tāpat jāsecina, ka diez vai visi draudzes locekļi atrada vietu vienā kopīgā telpā.

Pētniecībā jau ir pieņemts, ka draudze sapulcējusies divās telpās.⁸⁵ Sociālās robežas Korintas draudzē varēja kļūt arī par robežām maltītes laikā. Viens no priekšlikumiem ir uzskatīt, ka draudze noturēja mielastu ātrijā⁸⁶, kas, visticamāk, ir arī jāpieņem, jo šī daļa bija vistuvāk triklīnijam un piederēja pie mājas reprezentatīvās daļas. Ja tā ir bijis, tad diez vai pasākumu, ko svinēja visa draudze, var apzīmēt kā simpoziju, jo, ja draudze turēja mielastu ātrijā, kas vairs nebija primāra vieta mielastam, tad ir apšaubāmi, ka visai draudzei te tika noturēta simpozijam

⁸² Brödner, Erika. *Wohnen in der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 34.

⁸³ To rāda arī attēls Pompejā: Māja VI, 10, 1, kur zemākās kārtas viesi mielasta laikā sēž. Sk.: Brödner, Erika. *Wohnen in der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 38.

⁸⁴ Brödner, Erika. *Wohnen in der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 35.

⁸⁵ Theissen, Gerd. Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17–34. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983, 293 ff.

⁸⁶ Murphy-O'Connor, Jerome. *St. Paul's Corinth*. Wilmington, Delaware: Glazier, 1983, 156.

raksturīga ēšana un dzeršana, kuras simpozijā noteica tik lielu lomu. Tas atbilst arī norādei, ka daži Korintas draudzē ir palikuši bez ēšanas, kas savukārt liek secināt, ka, ņemot vērā sociālo spriedzi draudzē, notikusi sadalīšanās divās telpās.

Mielasts acīmredzot tika veidots no kopā sanestām draudzes veltēm. Tas draudzei varēja dot iespēju salīdzinoši bieži sanākt kopā, jo tad mielasta izmaksas nebija jāsedz viena nama īpašniekiem. Ja noraida domu, ka notikusi izvērsta simpozijam atbilstīga maltīte, ir iespējams, ka kristieši spēja sapulcēties kopīgām maltītēm reizi nedēļā.

Tātad no Pāvila liecībām varam secināt, ka draudze Korintā, visticamāk, pulcējusies vienā vietā (Gaja namā), lai kopā noturētu Kunga mielastu. Tomēr, ņemot vērā pirmkristīgās draudzes spontāno raksturu, nav iespējams pilnībā noliegt, ka Korintas kristieši sapulcējušies vairākos namos. Katrā ziņā Pāvils vērš savu argumentāciju uz sapulcēšanos visiem kopā kopīgam mielastam. Draudze, visticamāk, nevarēja pulcēties vienā mājas telpā, tādēļ ļoti iespējams, ka tās izkārtošanās divās telpās iezīmēja arī draudzes sašķelšanos turīgākajos un nabadzīgākajos. Pret šādu dalīšanos grupās Pāvils iebilst 1. Kor 11:17–34, ļoti asi kritizēdams Korintas draudzes kristiešu sapulces. Pēc viņa domām, te vairs nenotiek Kunga mielasts, jo viena draudzes daļa izturas necienīgi pret otru, nicina to, neuzskata par tikpat vērtīgu kā sevi. Tādēļ šajā vēstules fragmentā Pāvils atgādina draudzei iestādīšanas vārdus, kas atkal uzsver un rāda tai Kristus nāvi par visiem — par visiem brāļiem un māsām, neatkarīgi no statusa un bagātības.

Summary

The Place of Gatherings of the Christian Church in Corinth

The paper deals with the problem of the place for gatherings of the Corinthian Christians in the time Paul writes his letters to Corinth. Better understanding about the rooms where Christians could have their meetings, i.e., their common meals could help us to interpret the problems in the Corinthian Church, why Paul reprovved the Christians in Corinth that their meal was not the meal of the Lord

anymore (1 Cor. 11:17–34). The paper shows that there were some house owners of among Corinthian Christians. It is also likely that there were wealthy Christians, for example, Erastus could be one of them. Paul mentioned Gaius, the host of the whole church, it should be understood that his house was used for Corinthian gatherings. Probably it was not possible for the whole group have their meal in one room of a house. The rooms in question were too small and the church too big, so it seems that Christians found their own original ways to have their meals together. The Corinthian Christians would have enough space, if part of them were in triclinium and the other part in atrium. This also could show the possible social distinction between the wealthier and the poorer Christians, this was what Paul criticized Corinthian Christians for most severely.

KONVERSIJA UN TĀS PĒTNIECĪBAS METODES

Nauris Grīnbergs

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorants

Konversija vienmēr ir bijusi teoloģijas un reliģiju zinātnes redzeslokā. Tāpat šim fenomenam uzmanību pievēršusi socioloģija, antropoloģija un psiholoģija. Tās pētniecība ir aktualizējusies 20. gs. otrajā pusē, bet konversija savu aktualitāti nav zaudējusi arī mūsdienās. Tomēr jāatzīst, ka laika gaitā šis fenomens ir kļuvis daudz sarežģītāks un komplicētāks, jo prasa plašu ar to saistīto jomu apskati. Sava raksta ietvaros mēģināšu aplūkot konversijas jēdzienu, konversijas pētniecības attīstību, konversijas problēmjaudājumu kopumu un noslēgumā piedāvāšu divus izplatītākos — Loflanda–Stārka (*Lofland–Stark*) un Lūisa Rembo — (*Lewis Rambo*) konversijas procesa norises modeļus.

Konversijas jēdziens

Pirmais, ar ko vēlētos sākt, ir paša jēdziena aplūkošana. Vispirms par šī termina izcelsmi un nozīmi.

Vārds “konversija” cēlies no latīņu vārda *convertere*, kas nozīmē “griezties, griezties apkārt” vai “galva dažādos virzienos”. Šo pamatnozīmi satur arī bibliskais ebreju vārds *shub* (“griezties, atgriezties”) un grieķu termins *strephe* un *epistrephe*. Jaunajā Derībā ir atrodami divi citi grieķu vārdi, kas ir saistīti ar konversijas fenomenu un izsaka nožēlu. Pirmais, *metamelomai* (“būt nemierīgam, nožēlas pilnam”), apraksta subjekta stāvokli, pārdzīvojot konversijas pieredzi. Otrais, *metanoia* (“prāta izmaiņa”), apraksta pozitīvo stāvokli un izturēšanos, kas raksturīga indivīdam, pārdzīvojot

konversiju.¹ Par spīti šīm vēsturiskajām nozīmēm, konversiju dažādos reliģiskos un sociālos kontekstos saprot dažādi. Jēdzienu, ko kristietībā apzīmē ar *metanoia*, islāmā definē kā “paklausība, padevība” (*submission*), bet budisti to sauktu par “došanos patvērumā” (*going for refuge*).²

Latviešu valodā ir divas angļu valodas termina *conversion* tulkošanas tradīcijas: pirmkārt, šo terminu var tulkot kā “konversija”, bet otrkārt — “konvertācija”. Mana viedokļa pamatojums ir *Mūsdienu latviešu valodas vārdnīcā*³ minētā vārda “konversija” nozīme, kas ir:

konversija *s. lietv.* **1.** Pārmaiņa; (kā) sastāva, stāvokļa u. tml. maiņa. *Gāzu k. Gēna k.* // Tas, kas ir pārmainīts vai pārmainījies. *Septiņdesmito gadu mūzikas konversijas.* **2.** Aizņēmuma noteikumu (piem., dzēšanas termiņa) maiņa. **3.** Pāreja no vienas reliģijas vai konfesijas citā. **4. val.** Jauna vārda rašanās, tam pārejot no vienas vārdu šķiras otrā. *Produktīvākie konversijas veidi.* Cilme no latīņu *conversio* (*convertere* — “pārvērst, apgriezt”).

Vārda “konvertācija” skaidrojuma ir atvēlēta tikai viena nozīme, kas saistīta ar naudas maiņu:

konvertācija *s. lietv.* Kādas valsts valūtas apmaiņšana pret citas valsts valūtu (parasti atbilstoši maiņas kursam). *Lielu naudas summu k. Izdevīgs konvertācijas kurss.*

Periodikā un zinātniskajā literatūrā līdz šim izmantoti abi minētie termini, kas apzīmē angļu valodas vārdu *conversion*. Piemēram, laikrakstā *Diena*, kad aprakstīta reliģiskā konversija, dažādi rakstu autori lieto dažādus terminus.⁴ Varētu teikt,

¹ Flinn, Frank K. Conversion: up from Evangelicalism or the Pentecostal and Charismatic Experience. In: *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. C. Lamb, B. M. Darrol, eds. New York: Cassell, 1999, 52.

² Lamb, Christopher, Darrol, M. Bryant. Introduction: Conversion: contours of controversy and commitment in plural world. In: *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. C. Lamb, B. M. Darrol, eds. New York: Cassell, 1999, 6–7.

³ Vārdu “konversija” un “konvertācija” nozīmes skaidrojums ņemts no tīmekļa vietnes <http://www.tezaurs.lv/mlbv/>, *Mūsdienu latviešu valodas vārdnīca*. Red. Dr. philol. I. Zaicena. LU Latviešu valodas institūts.

⁴ Vārdu “konversija” lieto Gvido Straube rakstā *Pirmā atmoda* laikraksta *Diena* 2005. gada 28. maija izdevumā, bet vārdu “konvertācija” — Uldis Vēgners rakstā *Ar zināšanām pret aizspriedumiem* laikraksta *Diena* 2011. gada 4. marta izdevumā.

ka paralēli akadēmiskajā vidē pastāv divas tradīcijas: vienu veido teoloģijas un vēstures pārstāvji, kas lieto terminu “konversija” (lai gan ir arī izņēmumi), un socioloģijas pārstāvji, kas lieto terminu “konvertācija”.

Uzskatu, ka latviešu valodā akadēmiskā konversijas procesu pētniecība nav tik plaša, lai izmantotu abus terminus, kas rada tikai pārpratumus jēdziena lietojumā. Tāpēc mans ieteikums (iespējams tāpēc, ka pārstāvu Teoloģijas fakultāti) būtu akadēmiskajā literatūrā konsekventi lietot vienu terminu, kas šajā gadījumā būtu “konversija”.

Konversijas pētniecības attīstība

Nākamais aplūkojamais jautājums ir konversijas pētniecības attīstība. Vārds “konversija” sākotnēji saistīts ar jūdaismu un kristietību un attiecas uz fenomenu saistībā ar personīgo vai kopienas metamorfozi. Izmaiņas skar reliģisko vēsturi un pieredzi, indivīdi vai grupas piedzīvo dažādas intensitātes un ilguma transformāciju. Visām reliģijām ir savas iniciācijas formas vai pārejas rīti, tāpat arī grupai nepiederīgo iekļaušanās metodes tiem, kas kaut kādā veidā ir zaudējuši savu sākotnējo statusu attiecībā pret grupu.

Ir daudz konversijas definīciju. Jūdaismā un kristietībā konversija norāda uz radikālu aicinājumu noraidīt ļauno un atjaunot attiecības ar Dievu ticībā. Daži pētnieki humanitārājās zinātnēs ierobežo konversiju līdz pēkšņai, radikālai pārmaiņai cilvēka ticībā, uzvedībā un piederībā.⁵ Konversiju aplūko kā dinamisku, daudzveidīgu izmaiņu procesu. Vieniem šīs izmaiņas var būt negaidītas un radikālas, citiem — pakāpeniskas un neietvert visas cilvēka dzīves jomas.

Vairums konversijas pētījumu koncentrējas uz vienu no konversijas aspektiem, izslēdzot pārējos, manuprāt, tikpat svarīgos. Lai aprakstītu konversijas dažādību un sarežģītību, ir jāizdala trīs dimensijas: tradīcija, transformācija un transcendence.

⁵ Rambo, Lewis, R. Conversion. In: *The Encyclopaedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade. Macmillan Publishing Company: New York, 1987, 73. Agrīnie konversijas pētnieki ir pārsvarā tie, kas atbalsta uzskatu, ka konversija ir pēkšņa, radikāla izmaiņa cilvēka ticībā, piemēram, psihologs Morton Prinss (*Morton Prince*), Viljams Džeimss (*William James*), kā arī liela daļa teologu, pamatojoties uz Pāvila konversijas aprakstu.

Noteiktas pētniecības jomas pievērš uzmanību noteiktai dimensijai. Ir skaidrs, ka šīs dimensijas mijiedarbojas un ietekmē cita citu, bet pilnīgākai izpratnei šāds dalījums ir pieļaujams.⁶

Tradīcija ietver sociālo un kultūras dimensiju, kas savukārt ietver simbolus, mītus, rituālus, pasaules uzskatus un institūcijas. Tradīcija strukturē pašreizējos apstākļus, kuros cilvēki dzīvo, un veido attiecības ar pagātņi. Vairums reliģisko tradīciju ietver ticības normas un prakses, kas veicina, veido un attīsta reliģiskās izmaiņas.⁷

Sociologi pēta tradīciju sociālos un institucionālos aspektus, kuros norisinās konversija. Viņi aplūko sociālos apstākļus konversijas laikā, svarīgākās attiecības, rakstura iezīmes un iekšējos procesus potenciālo konvertītu organizācijā un reliģiskajās grupās, kurām konvertīts pievienojas. Sociologi vērs uzmanību uz mijiedarbību starp indivīdu un tā apkārtējo vidi un attiecībām starp indivīdu un tās grupas ekspektācijām, kurai konvertīts pievienojas. Antropologi attēlo tradīcijas ideoloģiskās un kultūras jomas. Viņi uztver kultūru kā cilvēka kreativitātes manifestāciju un ietekmīgu spēku indivīdu, grupu un sabiedrību veidošanā un atjaunošanā. Viņi pēta tādas fenomēnus kā rituāli, mīti un simboli, kas veido jēgpilnu sabiedrības struktūru. Antropologi pārbauda kultūras simbolus un reliģisko izmaiņu metodes, kultūras ietekmi uz konversiju, veidu, kādā kultūra kavē vai veicina reliģiskās izmaiņas, un jaunas reliģiskās orientācijas attīstības pakāpes. Vēsturnieki vāc un apkopo noteiktas konversijas informācijas detaļas. Papildinot vēsturisko informāciju ar teorētiskiem modeļiem un sniedzot bagātu un plašu datu bāzi, iezīmē konversijas dabu laika gaitā.

Cits veids, kā aplūkot konversiju, ir caur transformācijas prizmu. Transformāciju var skaidrot kā izmaiņu procesu, kas manifestējas caur izmaiņām cilvēka domās, izjūtās un darbībās. Psihologija ir joma, kas aplūko šīs sevis, apziņas un pieredzes izmaiņas gan no subjektīvā, gan objektīvā aspekta.⁸

Klasiskais konversijas procesa pētījumu piemērs no šī aspekta ir Viljama Džeimsa (*William James*) darbs "Reliģiskās

⁶ Rambo, Lewis, R. Conversion. In: *The Encyclopaedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1987, 73.

⁷ *Ibid.*, 73.

⁸ *Ibid.*, 74.

pieredzes daudzveidība” (*The Varieties of Religious Experience*). Aplūkojot Džeimsa un citu agrīno konversijas pētnieku darbus, tipiska konversijas psiholoģiskā pētniecība uzsver konversijas veidu, kurā pirms konversijas cilvēks saskaras ar sāpēm, nemieru, bezcerību, konfliktiem, vainu vai citām grūtībām. Psiholoģijas teorētiķi aplūko konversiju no dažādām psiholoģijas apakšnozaru perspektīvām: psihoanalīzes, biheiviorisma, humānistiskās, sociālās un kognitīvās psiholoģijas.⁹

Psihoanalīze aplūko iekšējo emocionālo dinamiku, īpaši to attiecinot uz vecāku un bērnu attiecībām. Biheivioristi uzsver personas uzvedību un vērtē personas vienotības pakāpi ar apkārtējo sociālo vidi, ar tās atbalgojumu un sodiem. Humānistiskā psiholoģija pievērš uzmanību veidam, kā konversija sniedz indivīdam iespēju sevi labāk realizēt. Tā akcentē izaugsmi un ieguvumus no konversijas. Konversiju pusaudža gados uztver kā normālu procesu, kas liecina par pieaugušas personības veidošanos. Sociālā un kognitīvā psiholoģija aplūko personu un intelektuālo ietekmi uz indivīdiem un grupu.

Transcendence attiecas uz svētuma jomu — mijiedarbība ar svēto, kas, saskaņā ar daudzām reliģijām, veido konversijas avotu un mērķi. Reliģiozi cilvēki uzskata, ka dievišķa darbība cilvēkā noris, lai veicinātu cilvēka attiecības ar dievišķo un sniegtu jaunu jēgu nozīmei un mērķim. Teologi uzskata šo jomu par absolūti nepieciešamu pilnīgam cilvēka transformācijas procesam, un pārējie faktori no teologu viedokļa ir pakļauti transcendentālajam.¹⁰

Reliģijas pētniecība koncentrējas uz transcendentu, pētot konvertītu un potenciālo konvertītu reliģiskās ilgas, pieredzi un pasaules uzskatus. Pētnieki ir apgalvojuši, ka konversija ir augošs mijiedarbības process, kas ietekmē kopienu. Tādējādi konversija nav vienreizējs notikums, bet gan process, kas attīstās, līdz dzīve ir pilnībā izmainīta.¹¹

Konversijas teorijai ir nepieciešama visaptveroša tipoloģija, kas ņem vērā konversijas dažādību un sarežģītību. Atainotā

⁹ Rambo, Lewis, R. Conversion. In: *The Encyclopaedia of Religion*. *Op. cit.*, 74.

¹⁰ *Ibid.*, 74.

¹¹ *Ibid.*, 74.

tipoloģija mēģina noteikt pēc iespējas precīzāku iespējamo fenomenu loku, ko sevī ietver vārds “konversija”.¹²

1. Tradicionālā pāreja (*Traditional transition*). Tā attiecas uz individuālu vai grupas pāreju no vienas lielās reliģijas citā. Pāreja no viena pasaules uzskata, rituālu sistēmas, simboliskā universa un dzīves stila citā ir sarežģīts process, kas bieži notiek starpkultūru saskares vai konfliktu kontekstā. Šāda kustība ir vēsturiski novērota, īpaši, 18., 19., un 20., gs., kad liels skaits cilvēku tika iesaistīti konversijas procesā. Eiropas koloniālās ekspansijas dēļ no šādas tradīciju maiņas kristietība un islāms ir guvuši vislielāko locekļu skaita pieaugumu.

2. Institucionālā pāreja (*Institutional transition*). Skar indivīda vai grupas pāreju no vienas kopienas citā vienas reliģiskās tradīcijas ietvaros. Piemēram, pāreja no vienas protestantu grupas citā. Process, ko sociologi sauc par “denomināciju maiņu”, kas var ietvert pievienošanos baznīcai ērtības labad (dzīves vietas maiņa, konkrētas konfesijas pieejamība noteiktā reģionā u. c.) un/vai nozīmīgas reliģiskas izmaiņas, balstītas dziļākā reliģiskā pieredzē (protestantisms–katoļisms, kur cilvēks piedzīvo grēksūdzi kā pastāvīgi nepieciešamu sakramentu, kas Romas katoļu baznīcā ir regulāra, salīdzinot ar protestantisma dažādiem novirzieniem, kur privāto grēksūdzi nepraktizē vai to dara visai maz).

3. Piederība (*Affiliation*). Indivīda vai grupas pāreja no minimālas vai pasīvas iesaistes aktīvā iesaistē institūcijās vai ticīgo kopienās. Piederības pastiprināšana avotos aplūkota kā ļoti pretrunīga, jo uzskatīja, ka tiek lietotas manipulatīvas un piespiedu rekrutēšanas metodes un ka it īpaši tā rīkojas jaunās reliģiskās kustības un fundamentālisti. Daudziem konvertītiem jaunajās reliģiskajās kustībās ir neliela iepriekšēja reliģiska pieredze vai tādas vispār nav. Līdz ar to pret šīm manipulatīvajām metodēm darbojas tikai daži kompensācijas spēki.

4. Pastiprinājums (*Intensification*). Apmēšanās atjaunot ticību, kurai konvertīts iepriekš piederējis, formāli vai neformāli. Tas norisinās laikā, kad nomināls reliģiskās institūcijas loceklis izvēlas ticību un nodošanos šai ticībai padara par centrālo savā dzīvē vai kad cilvēks padziļina un padara intensīvāku

¹² Tipoloģijā aplūkotie konversijas veidi ņemti no: Rambo, Lewis, R. Conversion. In: *The Encyclopaedia of Religion*. Op. cit., 74–75.

savu iesaisti ar dziļāku reliģisko pieredzi un/vai negaidītu jaunu skatījumu.

5. Atteikšanās/atkrišana (*Apostasy/defection*). Tā ir kādreizējā locekļa atteikšanās no reliģiskās tradīcijas un tās uzskatiem. Šo izmaiņu laikā netiek pieņemtas jaunas reliģiskās perspektīvas, bet ļoti bieži — nereliģisku vērtību sistēmas.

6. Pārprogrammēšana (*Deprogramming*). Intensīvu metodi, kas lietota cilvēku izklūšanai no kultiem, var aplūkot kā piespiedu dekonversiju vai atteikšanos. Atteikšanās ir iekļauta šajā tipoloģijā, jo grupas pamešanas dinamika vai ticības zaudēšana veido svarīgu izmaiņu formu gan individuāli, gan kolektīvi.

Minētās tipoloģijas koncentrējas uz sociāli kulturāliem reliģisko izmaiņu procesa aspektiem. Tipi ir sakārtoti saskaņā ar sociālkulturālo distanci starp potenciālo konvertītu un aktuālo konversiju. Tādējādi tradicionālā pāreja ietver lielākas izmaiņas, jo tā ir atkarīga no personas apņemšanās attiecībā uz pāriešanu jaunā tradīcijā.

Konversijas pamatjautājumi

Attiecībā uz konversiju ir bijis daudz jautājumu, par kuriem savā laikā plaši diskutēts konversijas pētnieku aprindās. Šajā daļā mēģināšu ieskicēt svarīgākos problēmjautājumus, kas skāruši pašu konversijas procesu: konversijas norises veidu, laiku, krīzes jautājumu, konvertīta lomu, konversijas ietekmi uz garīgo veselību, konversiju kā sociāli konstruētu procesu un tās mērķi. Šie ir jautājumi, kas manā skatījumā ir bijuši svarīgākie, katrai pusei ir bijusi sava datu bāze, uz kuru balstoties, tā ir izvirzījusi argumentus par labu vienam vai otram viedoklim.

Pirmais jautājums skar konversijas norises veidu — vai tā ir pēkšņa vai pakāpeniska. Pāvila Damaskas ceļa pieredze ir prototips pēkšņai kristiešu konversijai, kas ir arī bijusi piemērs psihologiem konversijas pētniecībā. Piemēram, Džeimss Ričardsons (*James Richardson*) apraksta “vecā Damaskas ceļa” paradigmu, kurā konversija

- 1) notiek negaidīti jeb pēkšņi;
- 2) ir emocionāla (vairāk nekā racionāla);
- 3) konversijas laikā ārēji spēki iedarbojas uz pasīvo saņēmēju;

- 4) notiek dramatiska cilvēka transformācija;
- 5) notiek uzvedības izmaiņas, kam seko ticības izmaiņas;
- 6) notiek vienreiz un ir pastāvīga;
- 7) notiek pusaudža gados.¹³

20. gs. sākumā šis konversijas veids bija cieši saistīts ar grēka un vainas sajūtu. Šodienas vidē šīs sajūtas ir aizvietotas ar “vajadzību” — emocionālu, sociālu vai eksistenciālu — garīgu izsalkumu, tukšuma sajūtu, bezmērķību, identitātes vajadzību. Interesants ir arī iemesls, kāpēc šis grēka koncepts ir kļuvis nepopulārs. Nešaubīgi, interpretācijas veids, kas skar grēka ideju, — Dieva dusmas, nelokāmi puritānisma standarti, kuri rada nevērtības sajūtu, — nesaskan ar mūsdienu patērētāju sabiedrības mērķiem un normām.¹⁴ Un, iespējams, tāpēc pēkšņas konversijas paradigma nesakrīt ar pašreizējām sociālām un reliģiskām normām. Rembo uzskata, ka “konversiju veicina pamatvērtību un simbolu saskaņa starp kulturālo kontekstu un reliģisko kustību”¹⁵. Neskatoties uz to, daudzi pētnieki atzīmē, ka Pāvila konversijas piemērs ir bijis un turpina būt institucionāli atbalstāmākais veids, pievienojoties kristietībai. Piemēram, harizmātiskās kristiešu kustības sagaida “pirms un pēc” kontrastu kristieša konversijas liecībā. Tāpat “piedzimšanas no augšas” (*born again*) pieredze prasa šīs pieredzes reducēšanu līdz konkrētam laika punktam. Piemēru šādai liecībai sk. zemsvītras piezīmēs.¹⁶ Lai gan šeit ir iespējams saskatīt

¹³ Richardson, J. The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 24, 1985, 164–166.

¹⁴ Savage, Sara. A Psychology of Conversion — from All Angles. In: *Previous Convictions: Conversion in the Present Days*. Ed. Martyn Percy. Arrowsmiths: Bristol, 2000, 3.

¹⁵ Rambo, Lewis R. *Understanding Religious Conversion*. New Haven, London: Yale University Press, 1993, 42.

¹⁶ “Esot nometnē, atkal gribēju no tās aizbēgt, taču nevarēju. Saprātu, ka kaut kas notiks, ka man tiks dota kāda iespēja. Es iepazinos nometnē ar kādu jaunu sievieti, kas bija mācītāja. Viņa man lika apsolt, ka es domāšu par dzīves jēgu, par Jēzu un ticību, un savu sirdi. Tajā pašā dienā Jēzus ienāca manā istabā. Tas notika dienas vidū. Es nebiju gatava. Es kļiedzu: “Nē! Nē! Nē!” Bet viņš nāca tuvāk. Kad Jēzus pienāca pavisam tuvu, es varēju sajust, kāds viņš ir — pilns mīlestības un patiesības. Es nevarēju viņam pretoties. Ja viņš bija tik labs, man ir jātic viņam un jāpieder viņam. Nākošajā vakarā es uzticēju savu dzīvi viņam. Es to atceros, it kā tas būtu noticis vakardien.” (Pilns liecības teksts pieejams: <http://www.baznica.org/content/view/115/42/> [skatīts 20.05.2011.])

problemātiku, piemēram, socioloģiskie pētījumi rāda, ka daudzi cilvēki, kas atsaucas uz šādu aicinājumu (*evangelical altar calls*), “tehniski” nepieredz konversiju, bet drīzāk iepriekšējās ticības intensifikāciju, kas pati par sevi ir vērtīga pieredze, bet nav pēkšņa konversācija, kas sākotnēji iecerēta.¹⁷ Pēkšņa konversija ir bijusi lielo reliģijas dibinātāju konversijas pamats. Tāpat arī kristietībā šāda pēkšņa konversija ir viena no “patiesā” kristieša iezīmēm.

Tai pašā laikā psiholoģijā Kristīne Lū (*Christine Liu*) ir atklājusi, ka reliģisko nodošanos nosaka apzināta izšķiršanās, nevis pēkšņa konversijas pieredze. K. Lū salīdzina reliģiskās dzīves intensitāti pēc pēkšņas un pakāpeniskas konversijas. Intensitāte tika noteikta pēc identitātes un veltīto resursu (laiks, aktivitāte un nauda) apjoma. Viņas pētījuma rezultāti parādīja, ka reliģiskās dzīves intensitātes ziņā nav atšķirības starp pakāpeniskiem un pēkšņiem konvertītiem. Bet atšķirība veidojas apzinātas izšķiršanās punktā, neskatoties uz to, vai process ir pēkšņš vai pakāpenisks. Kristieši, kas palika savā reliģiskajā pieredzē, kurā bija izaudzīnāti, bez apzinātas izšķiršanās mazāk nodevās savai ticībai. Šajā gadījumā tradicionālais “altāra aicinājums” kā iespēja publiskai izšķiršanās apliecināšanai var būt palīdzošs, bet nav noteiktu priekšrakstu par to, kādai konversijai ir jāizskatās.¹⁸

Pēdējā gadsimta otrās puses konversijas pētījumi liecina, ka vairums konversiju ir pakāpeniskas. Sociologi Rodnijs Stārks (*Rodney Stark*) un Viljams Simss Beinbridžs (*William Sims Bainbridge*) uzsver sociālos tīklus un attiecības, kas veidojas starp potenciālo konvertītu un reliģisko grupu. Viņi apgalvo, ka savstarpējā personu mijiedarbība nosaka personas pakāpenisku uzskatu maiņu, pieņemot tās personas uzskatus, kurai konvertīts uzticas.¹⁹

Šāds apgalvojums attiecas uz konversiju jebkurā reliģijā — kristietībā vai kādā citā. Sociologi ilgi ir pētījuši to, kāpēc cilvēki pievienojas jaunām reliģiskām kustībām, sākotnējo “smadzeņu

¹⁷ Savage, Sara. A Psychology of Conversion — from All Angles. *Op. cit.*, 4.

¹⁸ Liu, C. Becoming a Christian Consciously vs. Non-Consciously. *Journal of Psychology and Theology*, vol. 19, 1991, 364–375.

¹⁹ Stark, R., Bainbridge, W. Networks of Faith: Interpersonal Bounds and Recruitment to Cults and Sects. *American Journal of Sociology*, vol. 85, 1980, 1376–1395.

skalošanas” skaidrojumu ir aizvietojis “sociālās dreifēšanas” (*social drift*) modelis. Visticamāk, potenciālais konvertīts netiek piespiests ticēt ar manipulatīvu metožu palīdzību, bet gan pakāpeniski, gandrīz nemanot iesaistās konversijā. Tas var notikt pat netieši, sociālo attiecību ietekmē. Lai gan kristiešiem patīk uzskatīt, ka viņu konversija ir kvalitatīvi atšķirīga no konversijas citās reliģijās, mūsdienu pieejas evaņģelizācijas procesam līdzīgi uzsver draudzības tīkla veidošanu. Pēdējo deķāžu laikā konversijas stils ir mainījies — cilvēkiem neuzspiež prasību izdarīt tūlītēju izvēli par labu Kristum. Ir secināts, ka cilvēkiem ir nepieciešams laiks, lai iepazītu jauno ticību un pārbaudītu tās patiesumu attiecību kontekstā. Labs piemērs ir alfas kursi, kuros informāciju par kristietības pamatnostādņiem pasniedz draudzīgā vidē, bez spiediena. Alfas kursa stils mūsdienās ir sociālāk daudz pieņemamāks, salīdzinot ar klasisku evaņģelizācijas pasākumu. Tā vietā, lai potenciālais konvertīts saskartos ar publisku un emocionāli saspringtu notikumu, alfas kursi piedāvā saviesīgu pasākumu ar tēju un maizītēm, tai pašā laikā sniedzot iespēju iepazīt kristīgās ticības pamatus. Mūsdienās reliģiju pārstāvji noprot, ka konversija ir daudz vairāk sociāls process, nevis individuāla izvēle, vienalga, — pēkšņa vai pakāpeniska.²⁰

Nākamais svarīgais jautājums, kas skar konversijas pētniecības norisi, ir vecums, kurā konversija visbiežāk notiek. 1996. gadā veiktajā pētījumā, kas apkopo 40 gadus iegūto informāciju par konvertītu vecumu, psihologa Ralfa Huda (*Ralph Hood*) vadībā ir secināts, ka vairums konversiju noris pusaudžu gados.²¹ Psihologa Pola Džonsona (*Paul Johnson*) veiktais pētījums 20. gs. 60. gados ir pat vēl precīzāks, un tas nosaka, ka vidējais konversijas vecums ir 15,2 gadi.²² Loģiski rodas jautājums: kāpēc? Pusaudžu intelektuālā kapacitāte šajā vecumā strauji attīstās. Ir pietiekami daudz pierādījumu, kas atbalsta

²⁰ Savage, Sara. A Psychology of Conversion — from All Angles. *Op. cit.*, 4–5.

²¹ Ar plašākām pētījuma detaļām un secinājumiem var iepazīties: Hood, R. W. Jr., Spilka, B., Hunsberger, B., Gorsuch, R. *The Psychology of Religion*. London: The Guilford Press, 1996.

²² Ar plašākām pētījuma detaļām un secinājumiem var iepazīties: Johnson, P. *The Psychology of Religion*. New York: Abingdon Press, 1959.

psihologa Žana Piažē (*Jean Piaget*) teoriju par bērnu kognitīvo attīstību, ka domāšanas kapacitāte abstraktajā loģikā neparādās līdz apmēram 12 gadu vecumam.²³ Attīstoties abstraktajai domāšanai, rodas arī lieli dzīves eksistenciālie jautājumi. Kas es esmu? Kāpēc esmu šajā pasaulē? Kā man jāveido attiecības ar citiem? Kas notiks pēc manas nāves? Pusaudži bauda emancipāciju vai cīnās, lai to saņemtu no vecākiem. Viņi saskaras ar nepieciešamību izveidot savu identitāti, karjeru un dzīves mērķi. Pusaudžiem ir daudz mazāk ko zaudēt, bet viņi var daudz vairāk iegūt, būdami atvērti jaunām pieredzēm. Seksuālās dziņas pieaugums, morālie jautājumi par seksu, attiecības un atbildība ir tēmas, kas veido pusaudža dzīves fonu. Reliģija ir joma, kurai var uzdot šos dzīves eksistenciālos jautājumus, padarot to pievilcīgu, pat saskaroties ar reliģijas noliegumu. Tāpat cīņa par personības veidošanos var novest pie pusaudža konversijas projām no reliģijas, kurā tas uzauzdis.

Pusaudža gadi arī ir vecums, kurā novērots vislielākais skaits cilvēku, kas pamet baznīcu. 20. gs. 90. gadu beigās Apvienotajā Karalistē vidējais konvertītu vecums bija palielinājies līdz 18,11 gadiem. Bet tas neliecina, ka laika gaitā daudz kas būtu mainījies: joprojām vairums konversiju — ~ 70% — norit vecumā līdz 20 gadiem. Vidējais konvertītu vecuma pieaugums var būt saistīts ar pieaugušo konversiju no tradicionālām baznīcām harizmātiskās mājas draudzēs. Visbiežāk reliģisko grupu pamet vecāki pusaudži un cilvēki vecumā pāri divdesmit gadiem, tāpēc reliģiju pētnieki Pīters Braierlijs (*Peter Brierley*) un Hetere Reita (*Heather Wraight*) iesaka pievērst īpašu uzmanību šai vecuma grupai.²⁴

Konversijas statistika asi kontrastē ar Junga teoriju (balstītu uz plašu klīnisko pieredzi), ka reliģiskā attīstība ir pusmūža vecuma uzdevums un privilēģija. Pirmajā dzīves daļā, saskaņā ar Jungu, cilvēks ir aizņemts ar izaicinājumu attīstīt savu ego — identitāti — un nepieciešamību saprast reālās pasaules

²³ Plašāk par Piažē kognitīvās attīstības teoriju lasīt: Woolfolk, A. E., Winne, P. H., Perry, N. E. *Piaget's Theory of Cognitive Development*. In: *Educational Psychology*. New York, NY: Prentice Hall, 2000, 27–42. (Pieejams: <http://stickbyatlas.com/docs/resources/ed-psych/May-20-Piaget.pdf> [skatīts 20.05.2011.]

²⁴ Ar plašākām pētījuma detaļām un secinājumiem var iepazīties: Brierly, P., Wraight, H. *UK Christian Handbook*. London: Christian Research, 1997.

prasības. Tas ir saistīts ar iemaņu apgušanu, attiecību veidošanu, maizes pelnīšanu. Pirmajā dzīves daļā ir viegli dzīvot ar plašu personību, tēlu vai masku, ko mēs rādām pasaulei, ar tēlu, kas var tikt pieņemts/izveidots socializācijas procesā. Jungs novēroja, ka viņa klienti, īpaši pusmūžā, bieži pieredzēja tādu kā aicinājumu, saucieni. Šis aicinājums var būt pilnībā graujošs, atkarībā no emocionālās vai garīgās ievirzes, bet tas ir kaut kas vairāk par pieņemamu sociālo masku, tas ir aicinājums būt autentiskākam, pārāugt savu ego apziņu un savienoties ar transcendentālo jomu. Dzīves mērķis Junga skatījumā būtībā ir reliģisks, tikai lielākajai daļai indivīdu laiks un briedums ļauj atsaukties uz šo aicinājumu pieaugušā vecumā.²⁵

Psihologs Ēriks Ēriksons (*Erik Erickson*) arī uzsver pieauguša cilvēka vecumu kā izvērtēšanas laiku. Ēriksona astotā un pēdējā personības attīstības pakāpe atspoguļo pieaugušo ar integritātes krīzi (personības veselums, sintēze, garīgās vērtības) iepretim bezcerības krīzei (apziņa par dzīves ierobežotību un galīgumu). Ēriksons uzskatīja, ka, tāpat kā fiziskā embrija attīstībā, cilvēkam ir psiholoģisks ceļš, kas attīstās visas dzīves laikā. Viņa psihosociālās attīstības pakāpju teorijā, kad aktīvās dzīves periods ir pagājis, galvenais uzdevums pieauguša cilvēka dzīves nobeigumā ir radīt dzīves jēgu, lai atrisinātu tās laikā neizdarītās lietas. Tāpat kā Jungs, arī Ēriksons attīsta savu teoriju, balstoties uz klinisko pieredzi. Šīs teorijas kopā ar reliģiskās dzīves biogrāfijām norāda uz to, ka reliģiskie jautājumi nav piederīgi tikai pusaudža vecumam, bet var parādīties jebkurā dzīves posmā. Gan pusaudža, gan pieauguša cilvēka dzīvē ir “dabiskie” punkti eksistenciāliem jautājumiem, tāpat, iespējams, šo jautājumu forma mainās atkarībā no indivīda vecuma. Reliģiskā interese vēlākos gados bieži nenotiek kā “radikāla konversija”, bet drīzāk ir esošās ticības intensifikācija. Bet šādas ticības intensifikācija var būt daudz dziļāka un ilglaicīgāka, salīdzinot ar pēkšņu pusaudža konversiju, kuras vairumā gadījumu ir ļoti īslaicīgas. Šajā gadījumā izmantojamā pētniecības paradigma ir reliģiju pētnieka Valtera Kona (*Walter Conn*) visa mūža attīstības pieeja konversijai.²⁶

²⁵ Ulanov, A. Jung and Religion: The Opposing Self. In: *The Cambridge Companion to Jung*. Young-Eisendrath, P., Dawson, P., eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 296–314.

²⁶ Conn, W. *Christian Conversion: A Development Interpretation of Autonomy and Surrender*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1986.

T. s. “vecā” psiholoģisko pētījumu konversijas paradigma paredzēja krīzi vai sava veida ārkārtējas psiholoģiskas ciešanas pirms konversijas. Agrīnos Ērika Starbaka (*Erik Starbuck*), Viljama Džeimsa (*William James*) un citu psihologu pētījumos sastopams plašs pierādījumu loks.²⁷ Daudz jaunākos pētījumos, piemēram, Čanas Ulmanas (*Chana Ullman*), runājot par konversijas procesu starp bahajistiem, jūdaistiem, budistiem un Romas katoļiem, norādīts, ka konvertīti salīdzinājumā ar tiem, kas visu mūžu bijuši šīs reliģiskās kopienas locekļi, piedzīvojuši emocionāli sarežģītas attiecības bērnībā un pusaudžu gados tieši pirms konversijas. Ulmana atklāja, ka konvertīti, kuriem ir bijis vājš, vardarbīgs tēvs vai tāda nav bijis vispār, ir izveidojuši spēcīgas emocionālas saites ar guru, priesteri vai rabīnu, kam bijusi svarīga loma viņu konversijas procesā. Var uzskatīt, ka konversija izriet no emocionālām vajadzībām un tās piepildījums izpaužas sociālās attiecībās.²⁸

Uzskats, ka krīzei seko konversija, saskan ar Freida attieksmi pret reliģiju. Freids uzlūkoja reliģiju kā infantilu bargās dzīves kompensāciju, iluzoru sevis pasargāšanas veidu no paša bezspēcības.²⁹ Tāpēc dažu pētnieku acīs konversija var būt psiholoģiskā vājuma simptoms, kas skaidri saskatāms pirmskonversijas krīzē. Reliģijas psihologi Lī Kirkpatriks (*Lee Kirkpatrick*) un Filips Šeivers (*Phillip Shaver*) apraksta, ka cilvēks, kam ir vājas vai attālinātas attiecības ar māti, visticamāk, piedzīvos pēkšņu konversiju un izveidos ciešas un intensīvas attiecības ar Dievu.³⁰ Rodas jautājums, vai šāda konversija ir patoloģiska emocionālā zaudējuma kompensācija? Cits veids, kā interpretēt šo parādību, ir aplūkot konversiju kā iepriekšējo attiecību pārvarējumu, nevis kompensāciju. Pastorālā praksē psihologs Frēzers Vatss (*Fraser Watts*) ir novērojis, ka cilvēku Dieva tēls un reliģijas veids daudz biežāk atspoguļo viņu pašu

²⁷ Sk., piemēram: Starbuck, E. *The Psychology of Conversion*, 1899; jau minēto James, W. *The Varieties of Religious Experience*, 1902.

²⁸ Plašāk par Ulmanas pētījumiem sk. viņas darbus un rakstus: Ullman, C. *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*, 1989; Ullman, C. Cognitive and Emotional Antecedents of Religious Conversion. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 43, 183–192.

²⁹ Savage, Sara. A Psychology of Conversion — from All Angles. *Op. cit.*, 7.

³⁰ Kirkpatrick, L., Shaver, P. Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs and Conversions. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29, 315–334.

priekšstatus par dzīvi, nekā kompensē to. Piemēram, personai, kurai ir bijis vardarbīgs un noraidošs tēvs, ir daudz dabiskāk redzēt Dievu līdzīgā veidā, nevis kā piedodošu un visus mīlošu.³¹

Rembo mēģina būt daudz patiesāks pret konvertītu pieredzi. Viņš piedāvā septiņu secīgu pakāpju modeli, kas sākuma pakāpēs ietver krīzi. Rembo argumentē, ka sava veida krīze seko pirms konversijas, tā var būt lēnām pieaugošs process, kur kādā brīdī vadzis ir lūzis. No malas skatoties, šis iemesls var šķist triviāls, jo tas var būt kāds nenozīmīgs sākums ikdienas dzīvē.³² Atvasinot argumentu tālāk, psihologs Makss Heinrihs (*Max Heinrich*) salīdzinājis Romas katoļu harizmātus ar neharizmātisku katoļu kontrolgrupu un atklājis, ka abām grupām raksturīga emocionālā spriedze. Heinrihs secina, ka spriedze vai krīze pati par sevi ir nepietiekama konversijai: spriedze ir pārāk vispārēja pieredze. Ja spriedze būtu nozīmīga konversijai, tad visi spriedzei pakļautie būtu konvertējušies.³³

Veids, kādā runā par kāda spriedzes līmeni vai tās trūkumu pirms konversijas, ir nešaubīgi atkarīgs no gaidām sociālajā vidē. Daudzas konversijas liecības šādu krīzi apstiprina. Daudz konservatīvākās aprindās šausmināšanās par pirmskonversijas pakāpi ir kontrastā ar pēckonversijas pakāpes svētlaimi. Pat aprūpēts pusaudzis, kas izaudzis stingrā evaņģēliskā baznīcā un ģimenē, var just vajadzību nomelnot savu relatīvi aizsargāto, bet pirmskonversijas pagātņi. Pētniekus interesē arī veids, kādā valodas lietojums var atspoguļot konvertīta pārdzīvojumus un to attēlojumu, kas noteiktā veidā var būt “konstruēta” liecība. Ļoti iespējams, krīzes nozīme pirms konversijas ir nedaudz pārspīlēta. Teoloģiskā perspektīva uzsver, ka, neskatoties uz cilvēku sociālekonomisko fonu, ikvienam ir eksistenciālas vajadzības (piedošana, mūžīgās dzīvības jautājums, attiecības ar Dievu un apkārtējo sabiedrību); neizbēgamās vajadzības ir konversijas procesa fundamentālas sastāvdaļas. Kons uzskata, ka konversiju neizraisa patoloģiskas vajadzības, tā nav “novirzes process, bet integrācija veselīgā cilvēka attīstībā un meklējumos”.³⁴

³¹ Watts, F., Nye, R., Savage, S. *Psychology for Christian Ministry*. Routledge, London: New York, 2002, 13.

³² Rembo septiņu pakāpju modeli aplūkošu turpmāk.

³³ Citēts: Savage, Sara. *A Psychology of Conversion — from All Angles*. *Op. cit.*, 7–8.

³⁴ Conn, W. *Christian Conversion: A Development Interpretation of Autonomy and Surrender*, 64.

Sākotnējie konversijas pētījumi, kas centrējās ap Damaskas ceļa konversijas pieredzi, runā par pasīvu paklausību neap- rakstāmā klātbūtnes sajūtai: “pēkšņa izpratnes un pacilātības sajūta kopā ar dzirdes vai dažreiz vizuālu halucināciju [..], sa- jūta par iekšēju sevis transformāciju [..] kopā ar klātbūtnes sajūtu”³⁵.

Tāpat, runājot par pilnīgi “mistisku” konversācijas veidu, tajā nav sociāla spiediena, konversiju pieredz kā kaut ko, kas notiek ar pasīvu personu.

Sociologi Džons Loflends (*John Lofland*) un Normans Skonovds (*Norman Skonovd*) konversijas pieredzes daudzvei- dību ir sakārtojuši sešos atsevišķos konversijas motīvos. Šos motīvus var attiecināt kā uz pasīvu, tā aktīvu konversijas da- libnieku. Vismaz divi konversijas veidi atspoguļo augstu sociālā spiediena pakāpi: atmodas (*revivalist*) un piespiedu (*coercive*) (sk. 1. tabulu).³⁶

Sociālais spiediens un emocionālā evaņģelizācijas kampaņu ietekme, lai gan laika ziņā īsa, spēj radīt bailes, vainas sajūtu vai prieku tādā intensitātē, ka indivīds var paklausīgi pakļau- ties fundamentālistu konversijas metodoloģijai — gan iekšēji, gan ārēji.³⁷

Šāda veida atmodas kampaņas ir zaudējušas savu ticamības pakāpi, daļēji pateicoties sociālām izmaiņām. Tāpat daži pēti- jumi evaņģelizācijas lietderīgumā rāda, ka drīzāk, lai veidotos noturīga konversija, tie, kas atsaucas uz evaņģelizācijas aicinā- jumu, mēģina padarīt intensīvāku savu nominālo piederību vai arī mēģina vēlreiz no jauna piedzīvot konversijas pieredzi.

Piespiedu konversija kristietībā ir ļoti reta, bet pastāv, tāpat ir iespējams sociāli psiholoģiskais spiediens. Ironiski ir tas, ka konversija pati par sevi var norisināties relatīvi nepiespiestā gaisotnē, bet dažas reliģiskās grupas, kur intensīvu līdzdarbo- šanos pieprasa pirms konversijas, var ietekmēt personas sociālo dzīvi un pasaules interpretāciju tik spēcīgi, ka pēc konversijas realitāte ir pilnībā atkarīga no grupas.³⁸

³⁵ Christensen, C. Religious Conversion. *Archives of General Psychiatry*, vol. 9, 1963, 210.

³⁶ Lofland, J., Skonovd, N. Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 20(4), 1981, 373–385.

³⁷ Lofland, J., Skonovd, N. *Conversion Motifs. Op. cit.*, 381.

³⁸ *Ibid.*, 381.

1. tabula. Konversijas pieredzes daudzveidība

Konversijas motīvi						
	Intelektuālie (Intellectual)	Mistiskie (Mystical)	Ekspimentālie (Experimental)	Emocionālie (Affectional)	Atmodas (Revivalist)	Piespiedu (Coercive)
Sociālā spiediena pakāpe	Zema vai nav	Zema vai nav	Zema	Vidēja	Augsta	Augsta
Konversijas pieredzes ilgums	Vidējs	Īss	Ilglaicīgs	Ilglaicīgs	Īss	Ilglaicīgs
Emocionālā uzbudinājuma pakāpe	Vidēja	Augsta	Zema	Vidēja	Augsta	Augsta
Emocionālais saturs	Atskārsmes	Bijība, mīlestība, bailes	Zinātkāre	Pieķeršanās	Mīlestība (bailes)	Bailes (mīlestība)
Ticības-līdzdarbības kārtība	Ticība-līdzdarbība	Ticība-līdzdarbība	Līdzdarbība-ticība	Līdzdarbība-ticība	Līdzdarbība-ticība	Līdzdarbība-ticība

Emocionālā konversijas veidā sociālais spiediens ir vidējs. Emocionālā konversija balstās uz attiecībām, kas veidojas ar jaunās reliģiskās grupas locekļiem: “personīgām saitēm ir fundamentāla nozīme rekrutēšanas procesā”³⁹. Personīgā attieksme, uzticība un cieņa pret ticības praktizētāju ir vitāla konversijas procesam.

Preteji uzskatam, ka konvertīts ir pasīvs pret dievišķu vai sociālu spiedienu, daļa pētnieku konvertītam piešķir aktīvu lomu konversijā. Loflenda–Skonovda modeli divu veida konversijas motīvus var aplūkot kā brīvus no sociālā spiediena: tie ir intelektuālie un eksperimentālie motīvi. Intelektuālā konversija ir aktīva konversija. Intelektuāla konversija var norisināties lasot, skatoties televīziju, klausoties lekcijas vai jebkādā citā netiešā mijiedarbībā, kas saistīta ar ticības jautājumiem. Intelektuālajā konversijā ir tikai neliels sociālais spiediens vai arī tāda nav nemaz, meklējumi un iespējamā konversija var norisināties vidēji ilgā laika posmā, emocionālais uzbudinājums ir neliels, un ticība jau ir pirms līdzdarbošanās. Individūs konvertējas pats. Palielinoties reliģijas un ticības dzīves privātumam sabiedrībā kopumā, šis salīdzinoši retais konversijas veids var skaitliski pieaugt.⁴⁰

Eksperimentālais konversijas veids galvenokārt notiek intereses pēc. Loflenda–Skonovda pētījumi atklāj, ka šāda veida izpēte notiek pārsteidzoši plašā apmērā. Cilvēki iesāk ar pragmatisku “kas tad tas tāds ir” attieksmi un “pielaiko” jauno reliģiju kā kādu kurpju pāri. Pēc neilgas iesaistīšanās var tikt izdarīts pakāpenisks lēmums. Sociālais spiediens nav tieši iesaistīts, bet pastāvēs jaunās reliģiskās kustības veidota sociālā realitāte.⁴¹

Tāpat konversijas pētnieki Broks Kilborns (*Brock Kilbourne*) un Džeimss Ričardsons uzsver, ka dažādie konversijas motīvu veidi, nevis vēsturiskās konversijas formas var sniegt vairāk informācijas dažādiem pētniecības uzsvāriem konversijas pieredzes pētniecībā.⁴² Ir grūti atspēkot šādu argumentu, jo visi

³⁹ Stark, R., Bainbrige, W. Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects. *American Journal of Sociology*, vol. 85, 1980, 389.

⁴⁰ Lofland, J., Skonovd, N. Conversion Motifs. *Op. cit.*, 382–383.

⁴¹ *Ibid.*, 384.

⁴² Kilbourne, B., Richardson, J. Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories. *Sociological Analysis* 50, 1989, 1–21.

pētnieki balstās uz sev primāro teoriju, kas izceļ vienas lietas vairāk nekā citas.

No veida, kādā konversijas liecības ir strukturētas, vajadzētu sagaidīt, ka indivīda garīgajam stāvoklim pirms konversijas būtu jāakcentē depresija, bažas un stress. Diemžēl to ir ļoti grūti noteikt. Pirmkārt, ir maz pētījumu, kas skar stāvokļus pirms konversijas, līdz ar to arī maz (ja vispār ir) liecību par nozīmīgiem garīgiem traucējumiem indivīdam pirms konversijas salīdzinājumā ar iedzīvotāju vairākumu.⁴³ Ir skaidrs, ka konvertīti raksturo sevi kā nelaimīgākus pirms konversijas, salīdzinot ar laiku pēc tās. Konvertīta viedoklis daļēji apraksta viņa ilgas par to, kāds viņš vēlētos būt. Pēc konversijas viņi ir gatavi saredzēt savas iepriekšējās dzīves nožēlojamo stāvokli. Tā var būt daļa no paša konversijas procesa: cilvēki saskata sevi jaunā, labākā identitātē, salīdzinot ar iepriekšējo. Džeimss šo iepriekšējo dzīvi apraksta kā "nepareizu, mazāk vērtīgu un nožēlojamu".⁴⁴

Tādēļ ir grūti atjaunot objektīvu skatījumu uz tipisku garīgo stāvokli pirms konversijas. Bet ir salīdzinoši daudz pētījumu, kas aplūko garīgo veselību pēc konversijas. Keita Lēventāla (*Kate Loewenthal*) min konvertītu bieži aprakstītas sekas: "Konvertīts raksturo savu nožēlojamo stāvokli (konvertīta paša aprakstos), caur konversiju iegūstot palīdzību padoties spiedienam, kas veidojas, iekļaujoties jaunā vidē un ticībā, un tā izstrādājot ilglaicīgas un produktīvas dzīves stilu."⁴⁵

Iespējams, ka šīs sekas nosaka, kāpēc rodas pretrunīgi atklājumi par garīgo stāvokli pēc konversijas. Piemēram, austrāliešu reliģiju pētnieks Gordons Stenlijs (*Gordon Stanley*) atklāja, ka pēkšņas konversijas rezultātā dažiem teoloģijas studentiem ir zemāki neirozes rādītāji (t. i., no neirozes viedokļa raugoties, pēkšņai konversijai ir labāki garīgās veselības rādītāji)⁴⁶. Medicīnas doktors Džoels Elisons (*Joel Allison*) secināja, ka pēkšņas konversijas konvertīti ir vairāk pakļauti nemieram nekā pakāpeniskās konversijas konvertīti. Nemiers un neiroze parasti ir saistīti, tāpēc šie pētījumi šķiet pretrunīgi. Iespējams,

⁴³ Loewenthal, K. *Mental Health and Religion*. London: Chapman and Hall, 1995, 56.

⁴⁴ James, W. *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1902, 178.

⁴⁵ Loewenthal, K. *Mental Health and Religion*. *Op. cit.*, 72.

⁴⁶ Stanley, G. Personality and Attitude Correlates of Religious Conversion. *Journal for the Study of Religion*, vol. 4, 1964, 60–63.

ka jaunie teoloģijas studenti, pēkšņās konversijas konvertīti, vēl joprojām bija savā pēckonversijas “medusmēneša” jūtu uzplūdā, kamēr citi pētāmie — daudz vēlākā pēckonversijas stadijā.⁴⁷

Ir daudz pētījumu, kas mēģina noteikt garīgās veselības un ticības mijiedarbi. Bet šajā jomā nav tiešu pētījumu par konversiju. Sociālpsihologi Daniels Betsons (*Daniel Batson*) un Lerijs Ventiss (*Larry Ventis*) ir apkopojuši 57 šādus pētījumus un secinājuši, ka kopumā reliģiskā pārliecība pozitīvi ietekmē cilvēka garīgo veselību. Dažāda veida reliģiozitāte rada dažāda veida ietekmi uz to. Betsons un Ventiss izdala trīs dažāda veida reliģiozitātes: “ārējo”, “iekšējo” un “meklējumus”.⁴⁸ Gordons Alports (*Gordon Allport*) un Maikls Ross (*Michael Ross*) “ārējo” individu definē kā personu, kas reliģiju izmanto savā labā, t. i., kā drošības un statusa garantu, mierinājumu, socializācijas nodrošinātāju. “Iekšējais” indivīds pieņem pārliecību, saskaņo to ar sevi un mēģina tai pilnībā sekot “tādā nozīmē, ka cilvēks mēģina reliģiju iedzīvināt savā dzīvē”.⁴⁹ Galvenie viņu secinājumi ir šādi: iekšējā un ārējā reliģiozitāte reprezentē dažādus reliģijas izvēles motīvus, kas lielā mērā nav atkarīgi cits no cita. Meklējumus, trešo reliģiozitātes veidu, definē Betsons, Šoenreida (*Patricia Schoenrade*) un Ventiss, aprakstot tos kā gatavību saskarties ar eksistenciāliem jautājumiem, pieņemot to sarežģītību, paškritiskumu, pieņemot reliģiskās šaubas kā pozitīvas un atvērtību izmaiņām.⁵⁰ Savā pētījumā Betsons un Ventiss ir atklājuši, ka plaši izplatītais apgalvojums — piederība reliģijai liecina par nenobriedušu un vāju personību — ir patiesi tikai ārējas reliģiozitātes gadījumā. Ārēja reliģiozitāte, kā to apraksta Alports, nerada objektīvu spriedumu par sevi, nav reflektīva, neveido nozīmīgu kontekstu, kurā indivīds varētu sevi ievietot. Visbeidzot, nenobriedušas jūtas neintegre personību pat tad, ja tās ir fanātiskā intensitātē.⁵¹

⁴⁷ Allison, J. Adaptive Regression and Intense Religious Experiences. *Journal of Mental and Nervous Disease*, vol. 145, 1967, 460.

⁴⁸ Batson, C. D., Ventis, W. L. *The Religious Experience*. Oxford: Oxford University Press, 1982, 58.

⁴⁹ Allport, G., Ross, J. Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Social Psychology*, vol. 5, 1967, 434.

⁵⁰ Batson, C. D., Schoenrade, P., Ventis, W. L. *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press, 1993, 87.

⁵¹ Allport, R. *The Individual and His Religion, a Psychological Interpretation*. New York: Macmillan, 1950, 54.

Alports ir pārliecināts, ka iekšējā reliģiozitātē ir apvienots viss, kas ir labs reliģijā, un tas liecina par pozitīvu garīgo veselību. Betsons un Ventiss secina, ka gan tie, kam raksturīga iekšēja reliģiozitāte, gan tie, kas to meklē, atspoguļo pozitīvas garīgās veselības rādītājus, bet atšķirīgos veidos. “Iekšējais” ticīgais, kas ir pilnībā nodevies savai reliģijai, ir brīvs no vainas sajūtas, eksistenciāla nemiera un nāves bailēm. Personas, kas ir aktīvas savos meklējumos, daudz labāk pieņem sevi, izpaužas un daudz vairāk paļaujas uz sevi, salīdzinot ar “iekšējiem” cilvēkiem, kas vairāk paļaujas uz Dievu. Ir grūti pateikt, kurš veids ir veselīgāks, — tas ir atkarīgs no katra garīgās veselības definīcijas. Meklētāji var saskarties ar eksistenciālu nemieru. Tomēr, kā uzsver Betsons un Ventiss, iespējams, ka brīvību no vainas apziņas un raizēm sniedz “ticības atkarība” — nodošanās konkrētai ticības sistēmai, kas netiek apšaubīta.⁵²

Neskatoties uz to, vai konversijas iznākums ietekmē garīgo veselību pozitīvi vai negatīvi, uz šo jautājumu ir grūti atbildēt ar skaidru jā vai nē. Betsons un Ventiss pielīdzina reliģisko pieredzi (ne tikai konversiju, bet arī citas reliģiskās pieredzes) radošam procesam. Viņi apgalvo, ka radošais process ietver pilnveidošanas personas izziņas struktūrā. Radošas izmaiņas ietver pāreju uz daudz sarežģītāku, diferencētāku un integratīvāku skatu uz realitāti.⁵³ Žana Piažē ideja par līdzsvara trūkumu (*disequilibrium*) ir tāda, ka radoša izziņas maiņa notiek, kad cilvēka esošā realitāte pārstāj efektīvi darboties, un tas piespiež personu veidot jaunu skatījumu uz realitāti. Virzoties no novecojoša neefektīva skatījuma uz daudz radošāku realitāti, šī integrācija notiek pakāpeniski un daļēji līdzinās konversijas procesam: sagatavošanās (ietver eksistenciālu neapmierinātību), inkubācija (periods, kurā nekas nenotiek apzināti, tāpat ir iezīmes, ka notiek garīga zemapziņas aktivitāte), iluminācija un verifikācija (jaunās pasaules izmēģināšana, dalība jaunā kustībā). Konversija var ietvert dzīves eksistenciālo jautājumu pārskatīšanu, un, ja tā, tad tas ir uzskatāms par veselīgu izziņas procesu.⁵⁴

⁵² Batson, C. D., Ventis, W. L. *The Religious Experience*. *Op. cit.*, 65.

⁵³ *Ibid.*, 65.

⁵⁴ Savage, Sara. A Psychology of Conversion — from All Angles. *Op. cit.*, 13.

Bet tai pašā laikā pastāv iespēja “iesprūst”. Konversijas pieredze, kas, šķiet, piedāvā konvertītam jaunu skatījumu, mēģinājumā to iedzīvināt (tās sākotnējā veidā), var novest pie “atkarības no ticības”. Tas saskan ar Lēventālas viedokli, kurā pausts, ka garīgo veselību nosaka ne tik daudz konversijas pieredze, bet gan drīzāk turpmākie personiskie un reliģiskie attīstības procesi, kas ilgākā laika posmā nosaka, kāds būs garīgās veselības iznākums. Konversija ir tikai pirmais solis šajā garajā ceļā.⁵⁵

Spridze par reliģijas konversiju kā sociāli konstruētu vai garīgi inspirētu veidojas starp humanitāro zinātņu empīrisko pieeju un teoloģiju. Teoloģija par konversiju izvirza radikālus noteiktus apgalvojumus: “Jūs jau visi, ticēdami uz Jēzu Kristu, esat Dieva bērni.” Šie apgalvojumi ietver garīgu un mūžības realitāti, kas ir nepārbaudāma, bet tie, iespējams, ir saprotami tikai ticīgo kopienā. Konversijas apraksti no subjektīvās pieredzes ir atrodami liecībās vai garīgās biogrāfijās, kas izmanto teoloģisko valodu. Atkarībā no sociālās un konfesionālās vides tiek uzsvērti atšķirīgi teoloģiskie aspekti, veidojot personīgās reliģiskās pieredzes jēgu. Tie var balstīties uz pārspilātiem vai selektīviem pieņēmumiem. Tajā pašā laikā empīriskā pieeja pēta to, ko ir iespējams novērot: personas mijiedarbību ar citiem indivīdiem vai grupām. Sociologi un psihologi uz konversiju lūkojas kā uz socioloģisku psiholoģisku ietekmju rezultātu.⁵⁶

Statistiskie pētījumi skaidri parāda, ka reliģija, kurā indivīds visticamāk konvertēsies, ir tā reliģija, kas dominē viņa pieredzē un kultūrā.⁵⁷ Vai tas nenoved pie “sociālā spiediena un ietekmes”? Konversija notiek skaidri noteiktos dzīves posmos, bet dažādos veidos. Šķiet, ka bez sociālā konteksta pilnīga konversija nenotiktu.⁵⁸

Kas ir konversija? Vai tā ir tikai izmaiņas uzvedībā un ticībā? Daži psihologi koncentrējas uz uzvedību — kā cilvēki skaidro atsevišķus notikumus. Piemēram, tā vietā lai aplūkotu konversiju kā “paša transformāciju”, sociologi Deivids Snovs

⁵⁵ Loewenthal, K. *Mental Health and Religion*. *Op. cit.*, 75.

⁵⁶ Savage, Sara. *A Psychology of Conversion — from All Angles*. *Op. cit.*, 13–14.

⁵⁷ Batson, C. D., Schoenrade, P., Ventis, W. L. *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*, 94.

⁵⁸ Rambo, Lewis R. *Understanding Religious Conversion*. *Op. cit.*, 64.

(David Snow) un Ričards Malačeks (Richard Malachuk) redz konversiju kā izmaiņas diskursā — veidā, kā mēs runājam par pasauli. Izmaiņas diskursā notiek kopā ar izmaiņām apziņā, veidā, kā mēs uztveram realitāti. Pirms konversijas vairumam cilvēku ir sekulārs skaidrojums tam, kas notiek viņu dzīvē. Piemēram, viņi “izkrit” eksāmenā, jo nav mācījušies. Dzīvā pasaule attīstījās no viensūņiem. Pēc konversijas notiek izmaiņas attieksmē — Dievs vai Augstāks spēks stāv pāri visiem notikumiem. Konvertīts attīsta “skolotāja” (master) reliģisko attieksmi, ko ir apguvis izvēlētajā reliģiskajā kopienā.⁵⁹

Nav šaubu par to, ka konversija norisinās sociāli vēsturiskā kontekstā un savstarpējās attiecības ir neatņemama to sastāvdaļa. Galīga konversija nenotiek bez ārējas grupas ietekmes un līdzdalības tās ticībā un praksēs. Rodas spriedze, ka konversija ir sociāli konstruēta, bet ticības adepts uzskata, ka tas ir kas vairāk. Neatrisināma spriedze pastāv evaņģelizācijas konversijas pētniecībā. Es šaubos, vai kāds varētu vēl uzlabot Rembo apkopojamo apgalvojumu par spriedzi, kas izteikts šādi:

“Konversija ir paradoksāla. Tā ir netverama. Tā ir nepārlicieņoša. Tā iznīcina un glābj. Konversija ir pēkšņa un pakāpeniska. Tā ir pilnībā Dieva darbība, tā ir pilnībā cilvēka rīcības rezultāts. Konversija ir gan personīga, gan sabiedriska, privāta un publiska. Tā ir gan aktīva, gan pasīva. Tā ir nošķirtība no pasaules. Tā ir konflikta atrisinājums un iedrošinājums doties pasaulē, konfrontēt un izvairīties no konfliktiem. Konversija ir notikums un process. Tā ir sākums un beigas. Tā ir galēja un atvērta. Konversija mūs izposta un transformē.”⁶⁰

Pēdējais jautājums, kas ir bijis konversiju pamatproblēmu lokā, tiek uzdots par konversijas mērķi. Vai konversiju veic personīgu mērķu labad vai arī tādēļ, lai izveidotu attiecības? Psihologi un sociologi ir meklējuši iespēju izprast konversijas elementus, kas ir kopīgi visām konversijām starp reliģijām. Pētot šo jautājumu, zinātnieki mēģina izvairīties no tādiem cirkulāriem apgalvojumiem, ka “konversija ir tas, ko ticīgo kopiena par tādu uzskata”. Rembo pauž domu, ka ir nepieciešams

⁵⁹ Snow, D., Malachuk, R. The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*, Vol. 10, 167–190.

⁶⁰ Rambo, Lewis R. *Understanding Religious Conversion*. Op. cit., 76.

vairāk uzsvērt konversijas teoloģisko saturu, lai dziļāk izprastu konversijas jēgu. Ticības saturs atspoguļos cilvēku pieredzi.⁶¹

Viena kristiešu konversijas iezīme un mācība, kas nav aplūkota psiholoģiskos pētījumos, ir attiecību veidošanās, attiecības ar Jēzu, kas ir attiecībās ar Tēvu: “Lai visi ir viens, itin kā Tu, Tēvs, Manī un Es Tevī, lai arī viņi ir Mūsos.” (Jņ 17:21) Psiholoģiskā pieeja konversijai šķiet pilnīgi individuāla, neskatoties uz konvertīta attiecībām ar jauno reliģisko kopienu. Individu uzlūko kā pašpietiekamu realitāti, kura, lai gan pēc konversijas uzlabota, atspoguļo transformēto es. Indivīds ir konversijas mērķis.⁶²

Iespējams, vecais konversijas modelis, kurā process notiek ar pasīvu indivīdu, psihologiem ir veidojis šāda skatījuma tālāku attīstību. Pat modeli, kurā indivīds ir aktīvs nozīmes meklētājs, tas nav pietiekami nošķirts no individuālās formas — indivīds pats konvertē sevi. Objektu attiecību teorētiķa, attīstības psihologa Ļeva Vigotska (*Lev Vygotsky*) darbs un pētījumi sociālajā psiholoģijā sniedz mums dinamisku skatījumu uz sevis veidošanu un uzturēšanu konversijā attiecībās ar citiem. Fundamentālā spēja satvert to, kas mēs esam (spēja nodalīties no pārējās pasaules), mūsu spēju lietot valodu, domāt loģiski, domu attīstību mijiedarbībā ar citām personām.⁶³

“Es” izpratne ar attiecību starpniecību, šķiet, daļēji sakrīt ar kristiešu konversiju. Kristiešu konversiju bieži apraksta ar vārdiem: “mīlēts, pieņemts, ietverts, saņēmis piedošanu no citas personas (Dieva)”. Tas attiecas arī uz pašreizējiem pieņēmumiem un alkām pēc intimitātes un eksistenciālām vajadzībām pēc uzticības saitēm, ko mūsu globālā, racionālā, bezpersoniskā sabiedrība nespēj sniegt.⁶⁴ Konversijas pētnieces cietuma apstākļos Šada Maruna (*Shadd Maruna*), Luīze Vilsone (*Louise Wilson*) un Katrīna Karena (*Kathryn Curran*) apgalvo, ka personīgo izmaiņu enerģija un dinamika nāk no atjaunotām

⁶¹ Rambo, Lewis R. Conversion: Toward a Holistic Model of Religious Change. *Pastoral Psychology*, vol. 38, 1989, 47–63.

⁶² Savage, Sara. A Psychology of Conversion — from All Angles. *Op. cit.*, 15.

⁶³ Vygotsky, L. *Thought and Language*, 2nd ed. Cambridge, Ma: MIT Press, 1962.

⁶⁴ Giddens, A. *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.

attiecībām ar Dievu. Jaunie konvertīti apraksta sajūtas, ka viņi ir mīlēti vai bauda mīlestību, kas dod viņiem enerģiju radikālām un vispārējām personīgām izmaiņām. Piemēram: “Dievs ir viss, ko kādreiz esmu vēlējis savā dzīvē. Es vienmēr esmu vēlējis mīlēt, Viņš ir te, Viņš mīl mani. Es vienmēr esmu vēlējis draugu, un Viņš ir te, katru reizi, kad es runāju ar Viņu, manī ir siltuma sajūta. Ja es jūtos vientuļš, Viņš apliks savas rokas ap mani un teiks: “Neuztraucies, mēs esam kopā.” Un es zinu, ka Viņš ir patiesš.”⁶⁵

Lūkojoties uz attiecībām, tās piedāvā jaunu skatpunktu uz konversiju. Un, visbeidzot, ko konvertīti saka un uzsver, runājot par savām izmaiņām? Tiek ietekmēta konvertīta jaunā identitāte. Tas, kas no tā rodas, ir piederības sajūta un atbildība par citiem. Konversiju var pieredzēt ne tik daudz transformācijas un sevis uzlabošanas terminos, bet tieši “es” attiecībās ar citiem.

Konversijas procesa modeļi

Reliģijas socioloģijā un psiholoģijā konversijas pētījumi ir dominējuši vairākas dekādes, īpaši jauno reliģiju pētniecībā. Vairums agrīno pētījumu par jaunajām reliģijām (Jēzus kustība, Apvienošanās baznīca, Harē Krišnas kustība, Dievišķās gaismas misija) mēģināja skaidrot, kā un kāpēc cilvēkus iesaista šajās kustībās un kā un kāpēc viņi ir izlēmuši tajās iesaistīties. Teorētiskajā literatūrā diskusiju par šo procesu apzīmē ar tēmu “konversija”, lietojot šo terminu ar daudz kognitīvāku un emocionālāku nozīmi un attiecinot to uz ticību. Tie, kas pēta sociālās kustības, ieskaitot jaunās reliģiskās kustības, daudz biežāk izmanto terminu “rekrutēšana”, tā vairāk uzsverot uzvedības nozīmi līdzdalības procesā.

Pētījumi par pievienošanos jaunajām reliģijām sākotnēji attīstās no reliģijas socioloģijas un psiholoģijas literatūras, kur vispārējs pieņēmums bija, ka ar personām kaut kas nav kārtībā, ja tās vēlas iesaistīties kādā reliģijā: Stārks to sauc par reliģiskās līdzdalības psihopatoloģisko skaidrojumu. Agrīnā literatūra šajā psihopatoloģijas jomā pieņēma, ka personai rodas interese par reliģiju tāpēc, ka tā cieš lielu zaudējumu vai arī tai

⁶⁵ Maruna, Sh., Wilson, L., Curran, K. Why God Is Often Found Behind Bars: Prison Conversions and the Crisis of Self-Narrative. *Research in Human Development*, vol. 3, 2006, 177.

ir traumatiska dzīves pieredze. To sauca par “relīģiju kā kruķi” (*religion as crutch*) perspektīvu. Sociolgs Viljams Beinbridžs (*William Bainbridge*) izmanto terminu “celma teorijas” (*strain theories*), lai attiecinātu šīs idejas uz socioloģijas jomu. Šī perspektīva balstīta arī uz pieņēmuma par konvertīta pasivitātes augsto līmeni, konvertītu gandrīz definē kā objektu, ar kuru darbojas ārēji vai iekšēji spēki, uzskata, ka spēki, kas noved līdz konversijai, ar konversijas subjektu nav saistīti.⁶⁶

Jau no paša sākuma zinātnieku aprakstītie pētījumi par līdzdarbību jaunajās relīģijās tika pasniegti no dramatiski atšķirīgām perspektīvām. Daži palika uzticīgi tradīcijai, kas uzsvēra zaudējumu vai spriedzi, kas attīstās no relīģijas psiholoģijas un socioloģijas, integrējot šīs idejas no pētījumu rezultātiem par ķīniešu radikālu resocializāciju pēc komunisma nākšanas pie varas, kā arī no pētījumiem par ASV karavīriem, kas bija gūstekņi Korejas kara laikā, un “tīrīšanām” Staļina laikā.⁶⁷ Šis apvienojums tika lietots, lai attīstītu “smadzeņu skalošanas” vai “prāta kontroles” perspektīvas, kuras kļuva par dominējošo priekšstatu tam, kā cilvēkus iesaista jaunajās relīģiskajās kustībās.⁶⁸

Psihopatoloģijas integrācijas tradīcija kopā ar jaunākām idejām koncentrējās uz mistiskām psihotehnikām, kuras, domājams, izmanto jauno relīģiju līderi. Viņi aizguva idejas no komunisma un piemēroja tās Amerikas jauniešiem, kas tika

⁶⁶ Plašāk sk.: Stark, R., Bainbridge, W. Networks of Faith: Interpersonal Bounds and Recruitment to Cults and Sects. *American Journal of Sociology*, vol. 85, 1980, 1376–1395; Richardson, J. T. The Active Versus Passive Convert. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 1985, 163–179; Malachuk, R., Snow, D. Conversion to New Religious Movements. In: *Handbook of Cults and Sects in America*. B. Bromley, D. G., Hadden, J. K., eds. Vol. B. Greenwich, Conn.: JAI, 1993, 53–74;

⁶⁷ Singer, M. Coming out of the Cults. *Psychology Today*, vol. 12, 1979, 72–82.

⁶⁸ Plašāku diskusiju un kritiku šīm perspektīvām sk.: Richardson, J. T., Kilbourne, B. Classical and Contemporary Applications of Brainwashing Models. In: *The Brainwashing/Deprogramming Controversy*. Bromley, D. G., Richardson, J. T., eds. Lewiston, NY: Mellen, 1983, 29–45; Anthony, D. Religious Movements and Brainwashing Litigation. In: *In Gods We Trust*, 2nd ed. Robbins, T., Anthony, D., eds. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990, 295–344; Kilbourne, B., Richardson, J. T. Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories. *Sociological Analysis* 50, 1989, 1–21.

uzskatīti par relatīvi nespējīgiem šīm tehnikām pretoties, un tādēļ jaunajām reliģijām pievienojās tūkstoši.⁶⁹

Šis pieņēmums par ietekmīgām psihotehnikām, ko lieto, iespaidojot jaunus cilvēkus, radās no naida pret nebijušām un eksotiskām reliģijām. Šis uzskats bija arī pamats likumīgiem uzbrukumiem, kas tika vērsti pret jaunajām reliģijām.⁷⁰

Pretējs skatījums uz konversijas fenomenu un viens no svarīgākajiem faktoriem iepriekšējo pētījumu izpratnei par konversiju, kā arī galvenā teorija par līdzdalību sociālajās kustībās bija izveidojusies no neskaitāmu pētnieku darbiem par iesaistīšanos jaunajās reliģijās. Šie pētījumi radīja jautājumus par psihopatoloģiskā modeļa pamatpieņēmumiem, kas aprakstīti iepriekš, īpaši ideja, ka potenciālais konvertīts ir uz kaut ko piespiests, neatkarīgi no viņa gribas.⁷¹

Tā vietā šie empīriskie pētījumi atklāja, ka konvertīts parasti darbojas no savas gribas, pieņem lēmumu par līdzdarbību, balstoties uz visai sistemātisku un loģisku alternatīvu analīzi, un sarunās noskaidro, kas ir nepieciešams, lai kļūtu par grupas locekli. Šis uz subjektu centrēts un brīvas gribas modelis uzsver, ka situācijas kontrolētāja ir persona, nevis kāds ārējs vai iekšējs neatkarīgs spēks.

Čīņa par to, kuru paradīgu piemērot konversijas pētniecībā, ir bijusi ļoti intensīva, par to ir diskutēts daudzos forumos, ieskaitot profesionāļu tikšanās, zinātniskās publikācijas, likumdošanas iestādes un sistēmas.⁷²

⁶⁹ Solomon, T. Programming and Deprogramming the Moonies. In: *The Brainwashing/Deprogramming Controversy*. Bromley, D. G., Richardson, J. T., eds. Lewiston, NY: Mellen, 1983, 163–182.

⁷⁰ Anthony, 1990; Richardson, J. T. Cult/Brainwashing Cases and the Freedom of Religion. *Journal of Church and State* 33, 1991, 55–74.

⁷¹ Plašākai diskusijai un kritikai sk.: Barker, E. *The Making of a Moonie*. Oxford: Blackwell, 1984; Kilbourne, B., Richardson, J. T., 1989; Richardson, J. T., 1985; Rochford, E. B. *Hare Krishna in America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1985; Straus, R. Changing Oneself. In: *Doing Social Life*. Ed. Lofland, J. New York: Wiley, 1976, 252–273; Straus, R. Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment. *Sociological Analysis* 40, 1979, 158–165.

⁷² Plašāka diskusija: Bromley, D. G., Robbins, T. The Role of Government in Regulating New and Unconventional Religions. In: *Government Monitoring of Religions*. Ed. Wood, J. Waco, Tex.: Baylor University Press, 1992, 101–137; Richardson, J. T., 1991; Anthony, D., Robbins, T. Negligence, Coercion, and the Protection of Religious Belief. *Journal of Church and State* 37, 1995, 509–536.

“Pasaules glābēja” (*World-Saver*) jeb Loflenda–Stārka modelis

Pētnieku aprindās diskusija bieži ir saistīta ar to konversijas procesu empīriskiem vērtējumiem, kurus izmanto reliģiskās grupas. Šī raksta sadaļa balstās uz “pasaules glābēja” konversijas modeli, kas radies no Dž. Loflenda disertācijas, kurā pētīts Apvienotās baznīcas (*Unification Church*) pirmsākums, bet vēlāk tas ietverts divās publikācijās⁷³ un korigētā versijā — vēlākās publikācijās⁷⁴.

Pasaules glābēja modelis ir unikāls ar savu tradicionālo konversijas ideju kombināciju un to, ka tajā ietverti daudzi tā laika aktuālie jautājumi. Modeļa pamatelementi ietver trīs konversiju veicinošas iezīmes (*predisposing characteristics*) (ilglaicīga spriedze, pieeja reliģiskai retorikai un problēmu risināšanas perspektīva, sevis kā “reliģiska meklētāja” definēšana) un četrus situāciju noteiktus faktoros (*situational factors*) (“pagrieziena punkta” sasniegšana, kad vecais uzvedības veids vairs nav efektīvs, emocionālo saišu izveidošanās starp potenciālo konvertītu un grupas locekļiem, pavājinātas emocionālās saites ar cilvēkiem, kas atrodas ārpus grupas, intensīva mijiedarbība ar grupas locekļiem).⁷⁵

Skaidrāk to varētu attēlot šādi:

- 1) ilgstoša akūta spriedze;
- 2) problēmas risināšanas perspektīva;
- 3) meklējumi, kuros potenciālais konvertīts sevi definē kā reliģisko meklētāju;
- 4) “pagrieziena punkts” (vecais uzvedības modelis nav efektīvs, notiek saskarsme ar jaunās grupas pārstāvi);
- 5) emocionālo attiecību izveidošana ar grupas locekļiem;
- 6) ārpus kulta esošās emocionālās saites likvidē vai neitralizē;
- 7) intensīva mijiedarbība.

⁷³ Lofland, J., Stark, R. *Becoming a World-Saver. American Sociological Review* 30, 1965, 863–874; Lofland, J. *Doomsday Cult*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966.

⁷⁴ Lofland, J. *Becoming a World-Saver Revisited*. In: *Conversion Careers*. Ed. Richardson, J. T. Beverly Hills, Calif.: Sage, 1978, 1–23; Lofland, J., Skonovd, N. *Conversion Motifs. Journal for the Scientific Study of Religion* 20, 1981, 373–385.

⁷⁵ Lofland, J., Stark, R. *Becoming a World-Saver. Op. cit.*, 863–874.

Loflenda–Stārka modelis ir svarīgs, attīstot alternatīvas paradigmas, jo tas darbojas kā tilts starp veco un jauno pieeju konversijai, no vecās pieejas saturot loģiskus apgalvojumus tradicionālās psiholoģiskās perspektīvas skatījumā, kas aplūko ietekmes, kuras var “pamudināt” personu konvertēties, bet tāpat ietver elementus no jaunās pieejas, kas skaidro, kāpēc noteikta grupa potenciālajam konvertītam var šķist pievilcīga. Šis vēlākais aspekts pamudināja tālākos konversijas pētņiekus pievērst uzmanību konversijas procesam, nosakot, ka konversijai ir noteikts organizatorisks aspekts un tā ir sociāls notikums. Cits svarīgs modeļa aspekts ir tāds, ka tiek ietverts subjekts kā aktīvs meklētājs, kas sevi definē kā reliģisko meklētāju un veido attiecības ar izvēlētiem cilvēkiem, un ļauj šīm attiecībām pāriet emocionālā līmenī.⁷⁶

Tādējādi Loflenda–Stārka modelis satur netiešu norādi uz brīvas gribas subjektu kopā ar daudz tradicionālākiem determinētiem elementiem. Šim modelim ir būtiska nozīme, jo tas ir izejas punkts tiem, kas veic pētījumus konversijā, salīdzinot jauno un veco konversijas pētņiecības tradīciju.

Šis radošais eklektisms, kas apvieno veco un jauno tradīciju, iespējams, ir minētā modeļa ģeniālais aspekts un palīdz izskaidrot, kāpēc tas ir visbiežāk citētais modelis konversijas pētņiecības vēsturē. Modeļa empīriskās pārbaudes ir atklājušas, ka tam ir dažas empīriskas problēmas, īpaši tā iepriekšnoteikto tieksmju elementiem.⁷⁷

Loflends pats nozīmīgi pārveidoja modeli, uzsverot daudz brīvāku gribas aspektu konversijas procesos. Savā darbā viņš saka: “Pēdējā laikā esmu iedrošinājis studentus konversijas pētņiecībā iedomāties šo procesu un rūpīgi to salīdzināt ar atziņām, ko cilvēki paši saka par konversijas procesu.”⁷⁸ Rodžers Strauss⁷⁹ (*Roger Straus*), viens no Loflenda doktorantūras

⁷⁶ Richardson, James, Conversion. In: *Encyclopaedia of Religion and Society*. Ed. William H. Swatos, Jr. CA: AltaMira Press, 1998. (Pieejama: <http://hrr.hartsem.edu>).

⁷⁷ Richardson, James, Conversion. In: *Encyclopaedia of Religion and Society*. *Op. cit.*

⁷⁸ Lofland, J. Becoming a World-Saver Revisited. *Op. cit.*, 22.

⁷⁹ Strausa darbi: Straus, R. Changing Oneself. In: *Doing Social Life*. Ed. Lofland, J. New York: Wiley, 1976, 252–273; Straus, R. Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment. *Sociological Analysis* 40, 1979, 158–165.

studentiem, ir uztvēris šo padomu ļoti nopietni, un viņa darbs savukārt ietekmējis citus, piemēram, Dž. Ričardsonu.

Citā publikācijā Loflends virzās daudz tālāk par sākotnējo konversijas modeli un uzsver pamatmotīvus, kas raksturo konversiju noteiktā laika periodā. Šis skatījums kopā ar pamata paradigmām pārbīda konversijas pētniecības interpretācijas daudz tālāk par psiholoģiskām un deterministiskām perspektīvām, kas dominēja 20. gs. vidū.⁸⁰ Vēlākie pētījumi ir daudz socioloģiskāk orientēti, tiem raksturīga cilvēciskāka un arī interaktīva perspektīva.⁸¹

Pakāpju jeb Rembo modelis⁸²

Rembo konversijas definīcija skan šādi: “Konversija ir reliģisko izmaiņu process, kas norisinās cilvēku, notikumu, ideoloģiju, institūciju, cerību un orientācijas dinamisko ietekmju laukā.”⁸³

⁸⁰ Lofland, J. and Skonovd, N. Conversion Motifs. *Op. cit.*, 381.

⁸¹ Plašāk ar vēlākiem pētījumiem, kas skar Loflenda–Stārka modeli, var iepazīties: Stark, R., Bainbridge, W. S. Networks of Faith. *American Journal of Sociology* 85, 1980, 1376–1395; Bromley, D. G., Shupe, A. Just a Few Years Seem Like a Lifetime. In: *Research in Social Movements, Conflicts, and Change*. Ed. Krisberg, L. Greenwich, Conn.: JAI, 1979, 159–186; Beckford, J. A. Accounting for Conversion. *British Journal of Sociology* 29, 1978, 235–245; Gordon, D. The Jesus People. *Urban Life and Culture* 3, 1974, 159–179; Straus, R. Changing Oneself. In: *Doing Social Life*. Ed. Lofland, J. New York: Wiley, 1976, 252–273; Straus R. Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment. *Sociological Analysis* 40, 1979, 158–165; Downton, J. Spiritual Conversion and Commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion* 19, 1980, 381–396; Pilarzyk, T. Conversion and Alternation Processes in the Youth Culture. In: *The Brainwashing/Deprogramming Controversy*. Bromley, D. G., Richardson, J. T., eds. Lewiston, NY: Mellen, 1983, 51–72; Richardson, J. T. Conversion Careers. *Society* 17, 3, 1980, 47–50; Richardson, J. T. The Active Versus Passive Convert. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24, 1985, 163–179; Richardson, J. T. Studies of Conversion. In: *The Sacred in a Secular Age*. Ed. Hammond, P. Berkeley: University of California Press, 1985, 104–121; Dawson, L. Self-Affirmation, Freedom, and Rationality. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, 1990, 141–163; un citi.

⁸² Šī modeļa aprakstam lietota grāmata un enciklopēdija: Rambo, L. *Understanding Religious Conversion*. Yale University Press, 1993; Rambo, L. Conversion. In: *The Encyclopaedia of Religion*, vol. 4. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1987, 73–79.

⁸³ Rambo, L. *Understanding Religious Conversion*. Yale University Press, 1993, 5.

Pēc Rembo domām, katra konversija ir atšķirīga gan norises procesu, gan seku ziņā. Konversija ir

- a) process laikā, nevis vienreizējs notikums;
- b) kontekstuāla un tāpēc ietekmē attiecību, cerību un situāciju formas, kuras savukārt ietekmē konversiju;
- c) faktori, kas ietekmē konversijas procesu, ir daudzskaitlīgi, tie mijiedarbojas un veido faktoru kopumu.⁸⁴

Rembo ir izstrādājis visaptverošu pakāpju modeli, kas mēģina integrēt un ietvert konversijas sarežģītos procesus. Šis modelis ir attīstījies no empīriskiem pētījumiem un pretendē, ka būtu noderīgs konversijas pētniecībā. Tas nepretendē būt universāls un nemainīgs, bet var kalpot kā mēģinājums sistematiski organizēt un apkopot pieejamo literatūru konversijas jautājumā.

Īsumā mēģināšu izklāstīt Rembo modeļa septiņas pakāpes, kas savā starpā mijiedarbojas visa konversijas procesa laikā. Par pamatu šim izklāstam ņemta *The Encyclopaedia of Religion*, kuras redaktors ir Mirča Eliade, bet konversijas šķirklā autors — Lūiss Rembo, kur viņš īsi un kodolīgi aprakstījis katru pakāpi.

Konteksts (*Context*). Konteksts ir vide, kas pilnībā ietver sociālo, kultūras, reliģisko un personīgo aspektu. Lai skaidrāk atspoguļotu tā sarežģītības pakāpi, ir nepieciešams nošķirt makrokontekstu un mikrokontekstu.

- Makrokonteksts. Tas ir plašākas vides kultūras un sociālais konteksts. Piemēram, Latvijā vai Eiropas Savienībā makrokonteksts var ietvert industrializāciju, plašu masu komunikāciju, kristietības valdošās lomas samazināšanos Eiropā. Šāda situācija cilvēkiem sniedz plašas reliģiskās izvēles iespējas. Minētais kultūras plurālisms var radīt atsvešinātības un apjukuma sajūtu, kam sekas var būt cilvēka pievienošanās jaunai reliģiskai kustībai, lai mazinātu bailes, atrastu jēgu un veicinātu piederības sajūtu.
- Mikrokonteksts. Tā ir daudz šaurāka pasaule, kas ietver ģimeni, etnisko grupu, reliģisko kopienu un tuvāko apkārtni. Šīs grupas ir svarīgas identitātes un piederības

⁸⁴ Rambo, L. *Understanding Religious Conversion*. Yale University Press, 1993, 5.

sajūtas radīšanā. Mikrokonteksts mijiedarbojas ar makrokontekstu dažādos veidos: daži pieņem un veicina plašāku kontekstu, kamēr citi noraida vai mēģina pārveidot makrokontekstu. Mikrokonteksts var iestāties pret makrokonteksta ietekmi apzināti vai neapzināti, un otrādi. Daudzi uzskata, ka dažas reliģiskās kustības apzināti izolē sevi no plašākas pasaules. Šīs grupas pastiprināti kontrolē cilvēka apkārtējo vidi, veic manipulācijas, izdara spiedienu, lai cilvēku domas saskanētu ar grupas vēlmēm, kas tiek uzskatītas par īpašām attiecībām ar dievišķo.

Krīze (*Crisis*). Visi daļēji atzīst, ka pirms konversijas ir noteikta krīze (sk. diskusiju iepriekš). Tā var būt reliģiska, politiska, psiholoģiska vai kultūras krīze, kā arī dzīves situācija, kas padara cilvēku atvērtu jaunai iespējai. Krīzes laikā mīti, rituāli, simboli, izvirzītie mērķi un vispārpieņemtie standarti pārstāj funkcionēt. Tas notiek vai nu ar individu, vai kultūras ietvaros, radot traucējumus personiskajā dzīvē. Saskaņā ar tādu sociālo pētnieku viedokli, kas bieži balsta savus uzskatus uz psihopatologu pieņēmumiem, konversija šajos apstākļos var tikt aplūkota kā problēmu risināšanas veids.

Atjaunotnes kustības bieži rodas no plašām kultūras izmaiņām, kas savukārt veidojas kultūras tradīcijas erozijas procesā, kad tradīcija nespēj sniegt jēgpilnu un pamatoti organizētu struktūru. Tādējādi atjaunotne notiek, kad mītus, rituālus un simbolus atklāj no jauna, cilvēki izmainās un enerģija ir mobilizēta jaunu iespēju radīšanai.

Individuālo krīžu rašanos psihologi saskata destruktīvu ģimenes apstākļu kontekstā, socializācijas neveiksmē vai citās personiskās problēmās. Personiskās neveiksmes un sakāves padara cilvēku ievainojamu un atvērtu pārmaiņām. Daži psihologi uzskata, ka noteiktas pozitīvas vajadzības, alkas un vēlmes labvēlīgi ietekmē cilvēku attieksmi pret reliģiskām izmaiņām. Piedevām pētnieki ir atklājuši, ka tie, kas nāk no reliģiski neviendabīgām ģimenēm (ģimenes, kur vecāki ir no dažādām reliģiskām grupām) šādām izmaiņām ir daudz atvērtāki.

Meklējumi (*Quest*). Cilvēks atrodas nepārtrauktā pasaules konstrukcijas procesā, lai padarītu dzīvi jēgpilnu un piešķirtu tai mērķi. Dažas reliģiskās tradīcijas apgalvo, ka darbojas garīgi spēki; citi tic, ka visi dzīves aspekti ir noskaņoti virzīt personu

uz konversiju. Sociologi ir sākuši aplūkot cilvēkus kā aktīvus nozīmes veidošanas un reliģisko iespēju izvēles aģentus. Vārds, kas apvieno visas šīs iespējas, ir meklējumi.

Priekšstats par meklējumiem sākas ar pieņēmumu, ka cilvēki meklē iespēju maksimalizēt savas dzīves jēgu un nozīmi. Nenormālās vai krīzes situācijās šie meklējumi kļūst daudz aktīvāki. Cilvēki meklē resursus izaugsmei un attīstībai, lai “aizpildītu tukšumu” un bagātinātu dzīvi. Meklējumi ir process, kas norisinās visu laiku, bet var pastiprināties krīzes iespaidā.

Sastapšanās (*Encounter*). No sociālo zinātņu skatpunkta, sastapšanās pamatstruktūra ietver pārstāvi, potenciālo konvertītu un sastapšanās vidi. Daudzi faktori ietekmē šīs sastapšanās iznākumu, bet lielākā daļa pētnieku uzskata, ka ideoloģijas, vecuma, dzimuma un izglītības saskaņa vai savienojamība ir vienas no svarīgākajām.

Sastapšanās pakāpe ietver ne tikai emocionālās, intelektuālās un kognitīvās potenciālā konvertīta vajadzības, bet arī pārstāvja (vai misionāra) vajadzības. Dažas reliģijas plaši izvērsis misijas darbu, citas veicina savu ekspansiju mazāk formālā un apzinātā veidā.

Apstākļi, kas nosaka pārstāvja dabu, ietver jautājumu: vai viņa misijas mērķis ir konversija? Kāda ir viņu pašu konversijas pieredze? Bieži konversijas pētnieki ir mazinājuši pārstāvja lomu un akcentējuši konvertīta vēlmes. Ir jāatceras, ka pastāv sarežģīta mijiedarbība starp pārstāvi un potenciālo konvertītu.

Koloniālos apstākļos misionāriem bija liela ietekme. Viņi tādā vai citādā veidā reprezentēja koloniālo varu, kurai bija militārs atbalsts, valodas zināšanas, ekonomiskais pārākums un politiskā ietekme. Citos apstākļos misionāri baudīja lielāku ietekmi tikai tāpēc, ka viņiem bija pieeja šiem “pārākās” sabiedrības resursiem.

Sastapšanās pakāpē ir svarīga arī harizma. Diskusijas par harizmu ir komplikētas, radot akadēmiskajās disciplinās neskaitāmus konfliktus. Daudzi konvertīti vēsta, ka viņu konversijas kritiskais elements bija saskare ar noteiktu individu, līderi vai grupas locekli, kurā viņi saskatīja ideālu, vitālu ticības iemiesojumu. Šāds līderis vai līderi pārstāv konkrētu uzskatu sistēmu un liecina par pārmaiņām savā dzīvē, tādā veidā kļūstot par modeli, vadītāju un draugu konversijas procesā. Tas bieži notiek

kustībās, kur līderim ir centrālā loma jauno uzskatu un radikāli atšķirīgas dzīves aizstāvībā.

Attiecības starp harizmātisku līderi un konvertītu var būt simbiotiskas. Sekotāji projicē uz līderi savas kvēlākās vēlmes un dziļākās vajadzības, bet līderis pieprasa sekotāju paklausību, atbalstot viņa personīgās un pasaules transformācijas vīziju. Šīm attiecībām var būt ļoti smagas destruktīvas vai neiedomājami pozitīvas sekas. Konversija un harizma ir saistītas sinerģiskās attiecībās starp līderi un sekotāju.

Potenciālais konvertīts, aktīvs vai pasīvs meklētājs, lai veiktu reliģiskas izmaiņas, sastopas ar noteiktām intelektuālām, emocionālām un praktiskām vajadzībām. Ikvienam ir nepieciešams intelektuālais "rāmis" pasaules interpretācijai. Grupas, kas piedāvā neapstrīdamu un visaptverošu ideoloģiju, ir ļoti pievilcīgas apjukušiem cilvēkiem. Ģimenes izjukšana, sabiedrības degradācija un ģeogrāfiskā mobilitāte rada cilvēkos nepieciešamību pēc kopības un piederības sajūtas. Tādējādi grupas, kas uzsver šādas vajadzības, ir ļoti pievilcīgas. Sekularizācija un reliģiskās izglītības trūkums rada jauniešos reliģiskai dzīvei nepieciešamo reliģisko metožu un tehniku trūkumu. Tādējādi grupas, kas skaidri formulē specifiskas metodes lūgšanai, pieļūsmei, meditācijai utt., ir spējīgas piesaistīt sev cilvēkus.

Tāpat jāatzīmē, ka konversijas procesā ir nozīmīga vietējā reliģiskā orientācija un konvertīta vēlmes. Pārtais ir katalizators, kas sāk plašas izmaiņas, kuras vairumā gadījumu ir konvertīta atbildība un radošais produkts. Piemēram, Āfrikas kristiešu radošā doma un eklektisms atspoguļo konvertītu ietekmi uz reliģiskām sistēmām, dzīvesveidu un arī veidu, kā reliģiskās sistēmas tiek piemērotas individuālām vajadzībām, vēlmēm un uzskatiem.

Mijiedarbība (*Interaction*). Ja cilvēks iesaistās grupā pēc sastapšanās pakāpes, tad mijiedarbība pastiprinās. Potenciālais konvertīts apgūst grupas mācību, dzīves stilu un iepazīstas ar prasībām, kādas grupa pret viņu izvirza. Grupa sniedz dažādas iespējas, gan formālas, gan neformālas, lai cilvēks varētu tajā pilnībā iesaistīties. Šīs fāzes intensitāte un ilgums dažādās grupās var atšķirties. Dažas uzstāj uz ļoti ilgu apmācības un socializācijas periodu. Citas ieinteresētas īsā, intensīvā periodā, kurā potenciālais konvertīts ir iedrošināts izdarīt izvēli. Var pat tikt pieprasīta strikta izvēle.

Cits svarīgs mainīgais ir kontroles pakāpe, kādu pieprasa grupa. Ja grupa ir atvērta plašākai pasaulei, tad tai būs diezgan brīvas robežas, kas neierobežos komunikāciju un sociālo mijiedarbību gan grupas iekšienē, gan ārpus tās. Grupas, kas noraida pasauli un norobežojas no svešiniekiem, mēģina izdarīt spiedienu, ierobežojot komunikāciju un mijiedarbību ar citiem. Kontroles pakāpe ir daļēji saistīta ar makrokonteksta pieņemšanas vai noraidīšanas pakāpi. Ja grupa ir “devianta” attiecībā pret plašāku pasauli, tad, visticamāk, tā mēģinās iekapsulēties sevī un uzskatīs, ka pasaule ir ļauna.

Šajā fāzē ļoti svarīgas ir personiskās attiecības. Daži apgalvo, ka attiecību veidošanās ļauj cilvēkiem pieredzēt to, ka viņi ir pieņemti un ka šāda pieņemšana atbrīvo enerģiju, kas ir svarīga jaunu perspektīvu veidošanai. Turpretī citi apgalvo, ka cilvēku pieredze, kad grupa viņus pieņem, ļauj tiem pārvarēt konfliktus, celt pašapziņu un sniedz jaunu perspektīvu dzīvei.

Viens no jautājumiem, par kuru visvairāk debatē konversijas pētniecībā, ir pārliecināšanas process. 19. gs. vidū valdīja uzskats, ka dažas reliģiskās kustības rekrutēšanas laikā izmanto manipulatīvas metodes, piemēram, “smadzeņu skalošanu”. Tāpat valda uzskats, ka noteiktas reliģiskas kustības meklē viegli ievainojamus cilvēkus un izdara uz viņiem spiedienu ar apkārtējās vides, komunikāciju un emocionālu kontroli, piedāvājot sava veida atalgojumu par pareizu uzvedību. Tādi cilvēki piekāpjas savu dziļāko vēlmju manipulācijai, kas tiek uzskatīta par destruktīvu, jo šie ievainojamie cilvēki ir grupas ietekmīgās vajāšanas taktikas upuri. Ir iespējams uzdot jautājumus par “smadzeņu skalošanas” dabu un pakāpi prozelītiskās reliģijās, taču nevar apgalvot, ka ar cilvēkiem tiktu veiktas manipulācijas.

Lēmumu izdarīšana ir cits mijiedarbības fāzes aspekts. Atsevišķas grupas uzsver publiska lēmuma izdarīšanu. Grupas, kas uzsver pasaules noraidīšanas svarīgumu, bieži pieprasa cilvēkiem noraidīt iepriekšējo dzīvesveidu un sākt no sākuma. Šajā brīdī cilvēks var pieredzēt iekšēju konfliktu — šādi viņš ir dzīvojis gadiem, un tagad tiek pieprasīts, lai viņš radikāli maina iepriekšējo dzīvi. Šis konflikts var būt mokošs un ilgstošs. Autobiogrāfiskie stāsti dramatiski atklāj nemieru un cīņu, bet, kad lēmums ir pieņemts, cilvēks jūt atvieglojumu un dievišķu apstiprinājumu.

Aņņemšanās (*Commitment*). Aņņemšanās apstākļi vienmēr tiek pieredzēti kā pamatīgu un skaidru darbību kopums. Dažādos veidos — ar sludināšanas, mācīšanas vai mistiskas pieredzes starpniecību — potenciālais konvertīts tic, ka viņš ir konfrontēts ar izvēli starp dzīves un nāves ceļu. Transcendentā pieredze atklājas cilvēkam vienlaikus ar savas dzīves nepareizību, pasaules ierobežotību un plašo transformāciju.

Nāves un atdzimšanas simboli ir vispārēji lietoti reliģiskās tradīcijās, gan to mītos, gan rituālos un simbolos. Šāda veida simbolisms ir tieši saistīts ar tradīcijas pieņēmumiem par cilvēku. Citiem vārdiem, reliģiskās tradīcijas, kas cenšas noraidīt pasauli un tās ļaunumu, konversijas procesā pieprasa arī radikālu iepriekšējās dzīves noraidījumu, kā arī jauno uzskatu pieņemšanu un aņņemšanos pakļauties šim jaunajam.

Aņņemšanās būs daudz redzamāka, ja no jaunā konvertīta grupa pieprasīs publisku liecību. Cilvēki iemācās jauno pasaules skatījumu no dzirdētām liecībām un pakāpeniski sāk pārlūkot savu dzīvi no šīs jaunās perspektīvas. Personas aktīvi pārvērtē pagātņi, to izdalot, pārkārtojot un modificējot dzīves pieredzi grupas diskursa gaismā. Pētnieki apgalvo, ka dažas reliģiskās grupas pieprasa konvertītam iemācīties noteikumus, priekšstatus un valodu tādā veidā, lai pasniegtu grupai gan konversijas apstākļus, gan rezultātu. Pētnieki norāda, ka lietas, ko cilvēki atklāj grupas priekšā, ir tās, kas vieno ticību. Pateicoties sīki izstrādātai mijiedarbībai starp runātāju un auditoriju, cilvēki sāk ticēt sacītajam. Tādējādi šāda uzvedība notiek pirms ticības vai vismaz veido to.

Publiskas liecības kalpo diviem mērķiem: tās palīdz konvertītam nostiprināt aņņemšanos ar savas biogrāfijas reinterpretāciju un arī apstiprina un atgādina grupai tās pasaules uzskatu un metožu patiesumu. Auditorija un runātājs nostiprinās savā pārliecībā.

Sekas (*Consequences*). Daudzi pētnieki uzskata, ka autentiska konversija ir nepārtraukts transformācijas process. Sākotnējās izmaiņas, lai gan svarīgas, ir tikai pirmais solis ilgā procesā, ceļojumā. Daži apraksta konversijas morālās, intelektuālās un emocionālās šķautnes. Sākotnējais pagrieziena punkts, kas noved pie konversijas, var būt balstīts uz kādas no šīm dimensijām. Bet, lai konversija būtu patiesa, konvertītam ir jāmaina arī atlikušie dzīves aspekti ar mērķi sasniegt

pilnīgu transformāciju. Konversijā svarīgs ir skaidras apzi-
nāšanās un izšķiršanās process, uzlabojot dzīves apstākļus
pasaulē. Konversija nav tikai personīga pestīšana un apmier-
nātība, bet pārmaiņa, kas var novest pie līdzjūtības, upura vai/
un kalpošanas.

Sekas daļēji nosaka konversijas veids, intensitāte un ilglaici-
ba. Kā konversija ietekmē daudzus dzīves apstākļus? Cik plašas
ir izmaiņas? Konversijas rezultātu var aprakstīt, salīdzinot
konvertītu pirms un pēc konversijas. Pēc šādas salīdzināšanas
spriedums par konvertīta progresu vai regresu ir pilnvērtīgs.
Katrs konversijas izvērtējums izriet no noteikta skatpunkta,
kas nekad nav pilnībā zinātniski objektīvs. Tāpēc pieņēmumi
par cilvēka dabu un reliģijas ietekmi nosaka to, vai konversiju
uztver kā progresīvu vai regresīvu.

Konversijas sekas var izvērtēt no dažādām perspektīvām.
Piemēram, vai reliģiskā tradīcija pieļauj attīstību un nobrieša-
nu pēc konversijas vai arī grupa pieprasa konvertītam saglabāt
to pašu ideālo stāvokli, kādu tas piedzīvojis konversijas pro-
cesā? Vai konvertīts ir atvērts vai norobežojies no apkārtējās
pasaules? Noteiktu konversijas izvērtēšanas standartu nav.
Šim mērķim var lietot kopienas uzskatus. Var būt lietderīgi arī
psihologu veselības un vienotības indikatori, tomēr katram pēt-
niekam pašam ir sevi jāvirza un jāpamato savi pieņēmumi.

Rakstā esmu mēģinājis aplūkot jautājumus, kas bijuši saīs-
tīti ar konversijas jēdzienu, konversijas pētniecības attīstību,
konversijas problēmjautājumu kopumu, un īsumā piedāvāju
divus izplatītākos — Loflenda–Stārka un Rembo — konversijas
procesa norises modeļus. Katru no manis aplūkotajiem jautāju-
miem ir iespējams pētīt daudz plašāk, bet darba apjoms neļauj
pilnībā izvērst visas diskusijas nianšes, tādēļ daļēji esmu centies
norādīt avotus, kuros būtu pieejama daudz plašāka informācija
par aplūkojamo jautājumu. Ceru, ka mans raksts sniedza kaut
nelielu ieskatu to problēmu lokā, ar kurām jāsaskaras konver-
sijas pētniecībā. Pēdējais, ko vēlējos atgādināt, ir tas, ka katrs
konversijas stāsts ir unikāls un neatkārtojams, Loflenda–Stārka
un Rembo modeļi ir tikai ceļa zīmes, kas konversijas analizē
palīdz nenovirzīties no ceļa.

Summary

Conversion and Its Research Methods

The main objective of this article is to provide a brief general overview on research development of the conversion, which could be useful for new researchers of conversion, and students who wish to become acquainted with this phenomenon.

The first part of the article looks at issues related to the definition of the conversion and translation in the Latvian language and research development of the phenomenon. The next part is a series of key issues addressed to the conversion which each researcher should answer before starting conversion studies. The paper concludes with a general insight into the two most popular conversion process models, which are Lofland–Stark model and the Rambo model.

CONTINUITY OF THE “DEATH OF GOD” CONCEPT IN BATAILLE’S NOVELS *L’ABBE C, STORY OF THE EYE* AND *THE DEAD MAN*

Ilze Jansone

*Mg. theol., Doctoral student, Faculty of Theology,
University of Latvia*

Introduction

The main aim of this paper is to trace the concept of the divine as it appears in George Bataille’s interpretation of the “death of God” concept in the above-mentioned novels. I will focus attention to a novel as a work of art through which the author is able to communicate with a reader in a transcendental, unconscious, symbolic and associative sense, writing about phenomena that could not be explored adequately in a clear, scientific manner. My thesis is, that Bataille’s “death of God” concept in these three novels can be defined as the “presence of the absent”.

Georges Bataille (1897–1962) is not a conceptual philosopher; actually, he did not claim being a philosopher at all. At first, he was a writer, librarian and bohemian, and his fiction works have much of the flavour of pornography and eroticism. Bataille’s way for “constructing” the “death of God” concept is by means of a literary narrative. Through eroticism Bataille “seeks to present a coherent whole” in his prose and claims that, for humankind, eroticism has a significance that cannot be reached with scientific methods.¹ Besides, he points out that eroticism is an aspect

¹ Georges Bataille. *Eroticism, Death and Sensuality*. Trans. Mary Dalwood. San Francisco: City Lights Edition, 1986, 7–8.

of a person's inner life, even with religious connotations, and as such it is essentially subjective.² Although the uniqueness of Bataille's thought exceeds the boundaries of any particular tradition, he definitely is a continuator of Nietzsche's philosophy, including religious ideas, especially on the subject of religious feeling. Bataille expounds these ideas mainly through literary works. The French philosopher also accented that philosophy is not a monolithic formation, nor does it have a solid ground — it is a place where construction occurs in the process.³

In this paper, I will attempt to analyse the continuity of the “death of God” concept, tracing it through the inner discourse in the chosen novels. In Bataille's novels, narrative is a process which proceeds simultaneously with its own interpretation. From this perspective, I will focus on the above-mentioned concept of my special interest. The three novels specified in the title do not represent a theological or philosophical system — they are polysemantic, associative and abound in symbolism and subtext, embracing the transcendental “death of God” concept implicitly and subtly. Nonetheless, I will treat Bataille's novels as a religious narrative — this is what they are from my viewpoint.

I. Concept of the “inner murderer”: *L'Abbe C*

The narrative of the novel *L'Abbe C* is about twin-brothers — Charles is a libertine of the modern time, whereas Robert is a priest, who is passionately devoted to his vocation. They cannot understand each other, and frequently one does not hear or understand what the other is saying. Neither of them can overcome or explain this isolation, at the same time they both know that it exists. A friend of theirs, Eponine, returns in their relationship, and this is the milestone of the novel — they are both in a way in love with this young woman, only that Robert should keep his chastity and innocence as a priest. Charles sleeps with the girl, who herself is obsessed with the other twin-brother, trying to seduce him consistently. The text balances on a border where

² Georges Bataille. *Eroticism, Death and Sensuality*. Trans. Mary Dalwood. San Francisco: City Lights Edition, 1986, 30–31.

³ Georges Bataille. *Theory of Religion*. Trans. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1992, 11.

libertinism is in contrast with religious devotion, but it is also clear that they both are the same.

The author's attitude toward his text takes a substantial position here — the novel for the most part is written from the “first person's” perspective, i.e., the narrator uses the “I” form. Yet, the narrators also change as the novel progresses — at the beginning, the narrator is the editor of the book; later on, it is Charles; after that, in the end of the story, Robert's notes are added; finally, the editor's notes again. Thus, the text acquires deeper dimensions and new senses. Notably, such a structure is indicative of its author (Bataille) as a typical French Surrealist, who concentrates attention on silence, the unsaid, manifestations of the unconscious, and uses improper similes. Thus, the border between the rational and the irrational begins to disappear. Besides, the narrator is dead, as the editor explains, also being his brother (the *other* narrator). In fact, the reader is being acquainted with the notes of a dead man. Since the brothers have so much in common, they are also united in a kind of symbolic death — Robert, as a potentially dead man, ignores Eponine, and thus he also makes Charles stand with one leg in the grave, because the only difference in their appearance is Robert's cassock. Brothers mirror each other, and when Eponine asks Charles to talk to Robert if he could sleep with her (“Every priest went to a whore at one time or another,” — she explains.⁴), the priest is ready to lend his cassock to his brother — as if he, along with the garment, could pass on his priesthood to his brother. But it is not possible in this way, because cassock is only a symbol, not a substance of priesthood, and this, though not in a literal sense, actually occurs only at the end of the novel, and not because of Eponine — it happens because both brothers have changed their roles. The talk about lending the cassock makes the twins nervous, so that they start mocking each other and alienate from each other even more, at the same time becoming yet closer at an unconscious level, in anticipation of the sacred.

The culmination of this triangle appears in Section 9 *High Mass* — Robert is celebrating a mass, and both Eponine

⁴ Georges Bataille. *L'Abbe C.* Trans. Philip A. Facey. London: Marion Boyars Publishers, 2001, 57.

and Charles attend it. Charles is convinced that his brother cannot carry on in the presence of Eponine, while Robert is still trying desperately. He is as weak as a handicapped man and his movements are tense, while Eponine and Charles are trying to suppress laughter. Charles craves for a scandal, yet at the same time he is afraid of it. “A scandal seemed to me at that point to be just as necessary as the orderly competition of the service would seem to a person who was deeply religious.”⁵ Before the communion, Robert’s strain reaches its culmination, and he faints. The congregation gathers around Robert, the church suddenly becomes silent, the presence of the priest is interrupted — the only thing bearing witness that there has been a priest is a tattered cassock nearby the altar. It makes Charles feel as if he was attending a funeral. Who is the dead one?

This fragment marks several essential points of the narrative — scandal (or craving for it), fainting as a resemblance to death, a funeral without a corpse and laughter, which, in Bataille’s way of thinking, not only manifests shame but also is associated with the transformation of the principle of prohibition or the lack of understanding, unwillingness to understand. Besides, the joking mood and laughter are accompanied by a refusal to perceive the truth of eroticism tragically. As laughter is a manifestation of shame or refusal, its opposite — tears — is a manifestation of participation, of consciousness.⁶ So, we can assume that those who attend the high mass are ashamed of themselves; in fact, they are aware of their sexuality, and all the three protagonists know that Christianity condemns it. Could it be a reason for their shame? Is shame really a reason to their laughter? Or is this interpretation too Christian? I will show the possible reason of their laughter in the fourth part of this paper.

So what is it that is really going on here? At first, there is a public place, church (a church in a way is similar to a

⁵ Georges Bataille. *L’Abbe C.* Trans. Philip A. Facey. London: Marion Boyars Publishers, 2001, 75.

⁶ Georges Bataille. Preface to Pierre Angelique’s (Bataille’s pseudonym) novel *Madame Edwarda*. Georges Bataille. *My Mother. Madame Edwarda. The Dead Man*. Transl. Austryn Wainhouse. London: Marion Boyars Publishers, 2003, 139.

marketplace⁷), which is supposed to be a sacred place. It turns out that the representative of the sacred, the priest, is also one of those who provoked the scandal, and now he has lost his strength, has fainted, as a dead man. Consequently, the sacred in a way has come to its end — Robert will never be the same priest again, and everyone in the congregation is aware of the absence of the sacred, grappling for ways to overcome it. In this moment, Robert dies as a priest, as a representative of the sacred. As I see it, there are some parallels with Nietzsche's "death of God" concept; here the sacred is also double dead — dead from weakness and agedness and murdered at the same time. Who is the murderer? From the very first sight, the answer seems clear — she, of course, Eponine, because her lust for Robert has become a knife. But we must remember that with an assertion like that we take the Christian position, where lust is "bad" and must be condemned as the opposite of piety. Bataille goes further still, compared to Nietzsche, as this death is a simulation. Robert is not dead, not even ill — he is simply exhausted from temporal passion and is ready to give up his sacred identity. In fact, the sacred has committed a suicide, and others are forced to live on with this sense. I will return briefly to the question about murderer in the fourth part of this paper.

At this point, the brothers change their roles — Charles feels simultaneously helpless, happy and sad — as the one who's in love. Robert confesses that he was just faking his illness and refuses to talk. So, the main question becomes: How can one overcome the absence of the sacred? Charles continues making love with Eponine, pretending she is dead — and soon they both understand that they are under observation. Who is the

⁷ First of all, they are both public places where social actions take their place. In ancient thinking (and that was well-known to both Nietzsche and Bataille), the marketplace or agora was an open space where people's daily religious, political, judicial, social and commercial activity took place (<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/9404/agora>, seen on 27 July, 2010). The same could be said of the church — congregation gathers for religious, social and sometimes also political, judicial and commercial activities. And here is the place where I should advise to take a look into Friedrich Nietzsche, *Die froehliche Wissenschaft*, Leipzig: Alfred Kroener Verlag, 1923, 163–164. (It is Section 125, where the death of God is proclaimed by the madman in the marketplace.)

observer? At first they think it's one of Eponine's lovers, the butcher, who has sworn to kill Eponine's other lover (Charles). They continue making love in the perceptible presence of death, and the couple soon reaches the limit of lust: what seemed to be in opposition — the classical antithesis between death and sex as destructive and creative — become one, and soon they both augment one another in an orgasmic ecstasy.

Furthermore, the illusion about the jealous butcher becomes disillusion when it becomes clear that the observer, in fact, is Robert, the priest. Moreover, the copulating couple feel the presence of the dead God; the observer is God, who has committed a suicide and in a way turned into its own opposite — into the absence, non-representative of God. They live under the power of the presence of the dead man (I will further explain this term in the third part of this paper). This fact in its absurdity convinces Charles that Robert is dead as a priest, as the representative of the sacred, and God wants him, Charles, in this empty place, and they both, the living dead, the priest, and the libertine-priest, still remain the same — although they know each other's suffering, they cannot know the person who suffers. Consequently, Charles begins to write down this strange incident, while Robert is arrested. Actually they are trying to take each other's place — Charles becomes a writer in a vain try to overcome the absence of the transcendent, while Robert becomes a peeping Tom and is arrested for that. Yet, his aim is the same — driven out of his self-constructed paradise, broken and lost to his God, he tries to live out a monstrous mirror image of the life of a libertine.⁸ Everything becomes clearer with Robert's notes that Charles finds after the brother's death. Here is the key passage from Charles's own writing:

The only way to atone for the sin of writing is to annihilate what is written. But that can be done only by the author; destruction leaves that which is essential intact. I can, however, tie negation so closely to affirmation that my pen gradually effaces what it has written. In so doing it accomplishes, in a word, what is generally accomplished by "time" — which, from among its multifarious edifices, allows only the traces of death to subsist. I believe that the secret of literature is

⁸ Georges Bataille. *L'Abbe C. Op. cit.*, 121–122.

there, and that a book is not a thing of beauty unless it is skilfully adorned with the indifference of the ruins. Otherwise it would be necessary to shout so loudly that no one would imagine the survival of someone who bellowed so naively. That is why, with Robert dead and these ingenuous writings being left, I had to destroy this evil he had created: why, indirectly through my book, I had to annihilate, to kill him again.⁹

Here he comes again — the murderer of God! The point is — maybe he forgot, but maybe he knows very well — he *is* the representative of the sacred, perhaps even God himself. Also, killing Robert, he is killing himself — a suicide again. Thus, there is a double murder of God — one of them is violent, and the murderer is the other, one of the humankind (as it was for Nietzsche), while the other murder more resembles suicide — God has given up and decided to kill himself, in a paradoxical way, through word. On the basis of Robert's notes, Charles comes to a conclusion that his brother, the priest, was the real libertine. Has he, Charles, all the time been the representative of the sacred?

Later, in Robert's notes, we read his retrospect of the crime, the criminal and the victim — “the victim isn't cursed, he simply succumbs to chance: fatality strikes only the *criminal*. So that sovereign being burdened with a servitude that *crushes him* and the condition of free men is deliberate servility. [...] But the curse isn't what it seems, and the sighs or tears of the cursed are to joy what the sky is to grain of sand!”¹⁰

It turns out that Robert has been concerned with the same matters as Charles after the death of his brother — he was writing these notes, recording time and letting his fantasy fly, but there is fear, awareness of death, and it comes near. Thus, he finds himself in an impossible situation — he is a representative of the sacred and he is a libertine as well, just as his brother. They are both the same, and Robert's fantasies about Eponine being in bed with Charles, in my opinion, imply one of the most profound questions in this novel — the dead God reaches his own absence in observation, as he sees himself dying together with someone who to his mind he loves.

⁹ Georges Bataille. *L'Abbe C. Op. cit.*, 128.

¹⁰ *Ibid.*, 135.

As I see it, the priest's notes contain a key to the "inner murderer":

I can't even for an instant imagine a man apart from God. For any man who has eyes to see sees God and not tables or windows. But God doesn't give him a minutes rest. HE has no limits, and HE breaks those of the man who sees HIM. And HE never lets up until the man resembles HIM. That is why HE insults MAN and teaches MAN insult HIM. That is why in MAN HE laughs a laugh that destroys. And that laugh, by which MAN is completely overcome, deprives him of all comprehension: it gets worse when, from high in a windswept cloud, HE perceives what I am; it gets worse if, as I rush down the street to get something done, I see MYSELF, I see the sky being emptied by the wind.¹¹

He speaks about God and a human mutually insulting each other, which is an outrageous settling of their difference. Besides, the "ambiguity of human life is really that of mad laughter and sobbing tears. It comes from the difficulty of harmonizing reason's calculations with these tears... With this horrible laugh."¹² Here is another element essential in the context of the "death of God" concept — it is reason, and, if tears and laughter are a natural part of a human life, then, perhaps, reason does not have a place in eroticism and transcendence, in other words — in the feeling of the presence of the sacred. If so, reason must be overcome — this is another key to the "death of God" concept, and I will use it in the next part of the paper.

II. God, died in an outrageous death: *Story of the Eye*

Compared to *L'Abbe C*, the narrative of this novel is in a way reversed, i.e., it begins with an observation, and reason in this narrative is viewed more as an obstruction, a phenomenon which has to be overcome — and the protagonists of this novel try to do it in all possible ways. There are two main characters: Simone and "I"-person, the narrator, a young boy (he is sixteen at the beginning of the book). They fall in love with each other, and their first sexual encounter takes place without touching,

¹¹ Georges Bataille. *L'Abbe C. Op. cit.*, 137.

¹² Georges Bataille. *Tears of Eros*. Trans. Peter Connor. San Francisco: City Lights Books, 1989, 20.

later it becomes co-masturbation and they involve in their play a young, unwary and naively pious girl — Marcelle. She is one of their friends who, as Bataille puts it, has “unusual lack of will power”.¹³ I would also relate this phrase to Nietzsche’s notorious *Wille zur Macht*, which is widely interpreted and mostly seen as a quality of humankind, a driving element in all life. According to Nietzsche, it goes hand-in-hand with denigrating life instead of affirming it.¹⁴

At a party, also attended by Marcelle, they drink a lot of champagne and involve other adolescents in their games, while Marcelle experiences a mental breakdown, locks up in the wardrobe and later is sent to a mental hospital. The narrator flees from his parent’s house, holding a gun (which, of course, can be explained as a symbol pointing to death), and, together with Simone, they visit Marcelle in hospital. The couple become obsessed with Marcelle and crave to involve her in their sexual play again. They reach Marcelle through the window and masturbate together, and, soon after that, help Marcelle to flee from the mental hospital. Marcelle tells that she has been locked in the wardrobe by a Cardinal, the priest of the guillotine.¹⁵ When Marcelle realises that the narrator is the man she is calling the Cardinal (in a way, he is — he was dressed as one when she had the mental breakdown), she hangs herself. Then, for the first time, the young couple copulate next to the young girl’s dead body. After that, they both flee to Spain and meet Sir Edmund. Together they witness a bullfight, performed by a young matador, El Granero, who is killed by the bull. Following that, they go to a Catholic church, and the culmination of this short novel takes place here — Simone aggressively seduces a young priest, and they three celebrate a blasphemous parody of the High Mass, involving the desecration of bread and wine (they use the young priest’s urine and semen to replace the sacraments). Finally, Simone strangles the priest to death during his final orgasm — at first sight, we can say, Christianity dies under the pressure of eroticism. After this murder, the trio escape

¹³ Georges Bataille. *Story of the Eye*. Trans. Joachim Neugroschel, San Francisco: City Lights Books, 1987, 12

¹⁴ See, for example: Carol Diethe. *Historical Dictionary of Nietzscheanism*. London: The Scarecrow Press, 1999, 224–225.

¹⁵ Georges Bataille. *Story of the Eye*. *Op. cit.*, 46.

to Andalusia, and Sir Edmund purchases a yacht, so they can continue their travelling and dangerous games.

Although this story appears like pornography *par excellence*, in the text there are a few interesting theological and religious symbols, which can lead the reader to the subtext, i.e., to the text whereby the “death of God” concept can be easily seen and explained. Eroticism plays a greater role in the *Story of the Eye* when compared to *L'Abbe C*. Eroticism shows itself as “an insane world whose depths, far beyond its ethereal forms, are infernal”.¹⁶ It is the most moving of realities and, at the same time, the most ignoble. In the traditional Christian understanding, there is a certain prohibition with regard to eroticism; besides, it is tragic, horrible — as Bataille proclaims — probably because it is divine.¹⁷ And thus even this pornographic narrative takes another, more contradictory direction. In the very heart of eroticism lies love, inasmuch as it is in the very heart of the divine. The difference between eroticism and divine is culturally and socially constructed, and my challenge is to deconstruct this stratum and find a shared point of essence in both of them through the “death of God” concept. I will return to this challenge in the fourth part of the paper, but now it is time to have a closer look at the symbols in this novel.

The first one is included in the title of the book, an eye — or an egg. In the beginning, Simone has developed a mania for breaking eggs with her butt, when Marcelle attends their party. While the protagonists watch the bullfight in Madrid, El Granero kills the first bull, and the animal is castrated. Simone then inserts the taurine testicles in her vagina while enjoying the next fight. However, the next bull kills El Granero, and the matador's face is mutilated. As the corpse of El Granero is removed from the stadium, his right eye has become disengaged from its socket and is hanging — bloody and distended. In the church, Sir Edmund eviscerates one of the dead priest's eyes, and Simone inserts it in her vagina, while she and the narrator copulate.

In fact, we can say that the young couple “wears an eye” — they have an eye or its equivalent (an egg) in a literal sense,

¹⁶ Georges Bataille. *Tears of Eros*, *Op. cit.*, 69.

¹⁷ *Ibid.*

they use it in their sexual play. The symbolism of an eye is very broad; it is also a common religious symbol. I will approach the topic subjectively and choose explanations that fit to my theme, i.e., the “death of God” concept. As an active organ of visual perception, the eye is closely linked with light and, thus, with intellectual perception and discovery of truth — the eye knows because it sees.¹⁸ Does the young couple know something that others do not? What is the sense of their brutality and perversion?

As the sun in some cultures is the eye of the supreme God, i.e., a part of the divine, it reveals moral and religious values, justice and righteousness, it seeks to discover and see everything, and so it becomes a symbol for a superior being who sees everything and takes vengeance, it sees everything that belongs to the past, present and future at once. The same could be said about the “inner eye” as a symbol for knowledge and understanding. In the Christian symbolism, it designates person’s consciousness that God opens to knowledge of his law and, therefore, of good and evil. God sees all and everything, and no one can escape his gaze. It is also an eye of the “good” Providence, who sees the pious ones and listens to their prayers — thus it becomes a symbol for inner purity. The human eye can cause scandal and sin (Mt. 6:22–23); so, it must be plucked out and thrown away. Mystics point out that the “eye of the heart” is bound with faith, and it is the place where the divine meets the human.¹⁹

Does this short insight into the symbolism of the eye help us proceed in explaining the subtext in this novel? In a way, yes, and even more, it goes together with the “death of God” concept — if we regard the priest as a representative of the divine, the murder is much more recognizable than it appears in *L’Abbe C*. In this case, God is violated — in fact, raped — before he dies. The trace is simple — as a couple which “has an eye”, Simone and her suitor know something others cannot know. Sir Edward, who takes the role of an observer (voyeur) of their actions, is passive, and his function is to empower the

¹⁸ *Gale Encyclopedia of Religion*. Lindsey Jones, ed. in chief, 2nd ed. New York: Thomson Gale, 2005, vol. 5, 2940.

¹⁹ *Ibid.*, 2941–2943.

young ones (even if he fulfils his mission as an older pervert). In fact, the young couple break taboos — one is the prohibition of eroticism and another — the prohibition to kill. Thus, they transcend the traditional (Christian) moral attitude towards these two, the violence wins and thus becomes unconquerable.²⁰

Another keyword here is love — the protagonists claim to love each other, and, even more, they both have loved Marcelle because of her absence from the world, living in some other realm, that of the divine or the madness. They both know who actually killed Marcelle — it was God, a Christian God in his rage at lust and eroticism. (Thus, the divine rises up against itself. Is it a suicide again?) Consequently, God becomes the symbol of the opposite, of the corruption, while purity embodies lust and love. Simone and the narrator are eyes as they bring about scandal and sin and, therefore, must be plucked out and thrown away — as the eye of El Granero. And yet, as humans they possess the will to life (and lust) and, hence, are stronger than God as they see him. In *Eroticism* Bataille shortly explains the Christian attitude with regard to this subject: “It goes without saying that the development of eroticism is in no respect foreign to the domain of religion, but in fact Christianity sets its face against eroticism and thereby condemns most religions. In one sense, the Christian religion is possibly the least religious of them all.”²¹ Marcelle died because she felt eroticism was a “sin”, it was something the Cardinal condemned. She asks the narrator after masturbating: “Now we can get married, can’t we?”²² The couple met the priest in the midst of his church service and duties; they tempted him and killed him — in the act of their bizarre love. The narrative shows how God is murdered, using the High Mass as a crime scene — once again the action takes place in a church; only in this case, the congregation is missing, God is left alone and is forced to assume the responsibility for his rejection. In fact, the young couple kill the “concept of God” because they are legitimate gods themselves. I will analyse this assertion in the fourth part of the paper.

²⁰ More about death and eroticism as taboos — see George Bataille. *Eroticism, Death and Sensuality*. *Op. cit.*, 40–48.

²¹ Georges Bataille. *Eroticism, Death and Sensuality*. *Op. cit.*, 32.

²² Georges Bataille. *Story of the Eye*. *Op. cit.*, 44.

III. Dealing with the dead God after the “death of God” concept has fulfilled itself: *The Dead Man*

This novel has been published after the death of Georges Bataille and can be taken for one of his last works. Bataille is still exquisite in his pornographic details, while the emphasis on action is not so pronounced in this novel. The key element in the narrative of *The Dead Man* is presence. Notably, it is a presence of a dead man, not that of a live one, and it is shown through the lens of Marie, who has been the dead man’s lover and knows that she herself would soon die. This novel is very short; yet, it is full of tension. Comparing its content with that of the other two novels, this novel is marked by absence becoming a presence. Could such a transition be possible by means of overcoming reason?

In the beginning of the novel, Marie remains alone with Edouard who is dead — before death, he asked her to take off her clothes. She enters in an inn, wearing only a coat and gets dead drunk. After waking, the only word she says is “dawn”, but no one understands it, and one man, who is drinking in the inn, sucks her. Then comes something Bataille has called “Marie’s Crisis” (he has left notes under this text) — she calls for Edouard, but no one can understand, as her voice becomes one with the wind wailing in a “mad-woman’s call”²³. Soon after that she resumes: “I am going to die at dawn.”²⁴ Her call for the dead man is ghastly, desperate and imperious at once — and the irony (or logic?) of it is that he comes as a ghost — soon after the dwarf-sized Count arrives, asking who is Edouard. Marie answers: “You don’t know who you are anymore.”²⁵ She remarks that the Count looks like a tombstone and admits she is afraid of him. One of men drinking in the inn, Pierrot, satisfies the Count with his hand, while Marie pisses on the Count (because she wants him to go away, she is still afraid of this passive man), and he gets erection. The perversion begins, which recalls “the slaughtering of a pig or the laying to rest of god”²⁶. Pierrot makes love with Marie, and others look at them. Then Marie

²³ Georges Bataille. *The Dead Man*. *Op. cit.*, 180.

²⁴ *Ibid.*, 182–183.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, 188.

returns to her senses — it is dawn. She feels “cold, gripped by an icy happiness, suspended in an unintelligible emptiness”²⁷. The Count asks Marie to accompany him to her house, and she asks if he was a devil, because he wants her to go to her house. A moment ago, she saw the insistence of death in his face. When they are in the bedroom, the Count gets undressed and Marie as well. At the same time, the bedroom is full of the presence of the dead man. Then, she breaks an ampoule and falls; probably, it is a suicide. At the end of the novel, the Count sees two hearses proceeding slowly to the cemetery, and then he accidentally slips into the canal and drowns.

What is the most interesting in this novel is the fact that there are *two* dead men — and both of them are present, both compete in the presence, but one of them is still walking — he is a “dead man walking” (and still is ready to have sex). The other, Edouard, seems more powerful — Marie is bound to her words, to die at dawn, and two hearses are ready, even if only in a symbolic meaning. In fact, there are even three dead bodies — the Count falls into the canal, so it could be him who is left outside. Bataille indicates that there is a close link, an affinity between eroticism and religion — if it is seen as objective intelligence, it becomes monstrous — they are both “closed books if we do not locate them firmly in the realm of inner experience.”²⁸ Between the death of Edouard and the death of Marie, an orgy occurs, and the Count participates in it — as a reminder of the unbearable presence of the dead man. In fact, Marie has brought her eroticism (and religion, if I subjectively narrow the narrative of the novel) out of the inner experience — the inn is a public place, and there is no “clear sight” of the death of God. Instead of that, the reader is introduced to orgy and copulation. The Count is passive, like death itself, and he is watching as Marie makes love with Pierrot, craving to have her himself. The representation of the sacred is missing — no priests, only the Count and memories about Edouard. Has the sacred changed its representative into the opposite? In a symbolic manner, the key can perhaps be found in the image of the Count.

²⁷ Georges Bataille. *The Dead Man*. *Op. cit.*, 189.

²⁸ Georges Bataille. *Eroticism, Death and Sensuality*. *Op. cit.*, 37.

The German philosopher Martin Heidegger in his lecture *Nietzsche's Word: "God is Dead"* wrote about Nietzsche's "death of God" concept.²⁹ He thinks that with the "God is dead" exclamation the essential time begins, the last period in the history of metaphysics, because with it metaphysics becomes *Unwesen* (un-being).³⁰ This concept changes the usual order of the world — it does not mean to wake up one day in a godless world — God *has been here*, but he was killed, "we" have put him into the form and killed him.³¹ Thus, it is impossible to talk about the God of some philosophical concept or theological system — as systems and concepts have destroyed the "living God". Does the "death of God" concept mean that there is no God anymore? Does anything still have meaning? In fact, the awareness about this concept is a call to step outside the comfort, system and theological conceptions and language of Christianity, staying inside the world as it is.³² Anything of this would be an attempt to call the "old God" back to life, an attempt to restore the usual world order and thus make a new paradox where God is not only dead but also called back to life, a kind of a zombie, a „dead man walking". The Count in this novel is an accurate picture of the "dead man walking" — he is passive, his presence is invincible, besides he is the one who tries to get eroticism back in the bedroom, which could be symbolically interpreted as an inner experience. He is the "old God" — his death at the end of the novel is nonsensical, but the fact remains — the living dead becomes the dead man after the death of a woman whom he desired. Bataille points out — what we call death, is in the first place the consciousness we have of it.

We perceive the transition from the living state to the corpse, that is, to the tormenting object that the corpse of one man is for another. For each man who regards it with awe, the corpse is the image of his destiny. It bears witness of violence which destroys not one man alone but all men in the end. The taboo which lays hold on the others at the sight of a corpse is the

²⁹ Martin Heidegger. *Nietzsches Wort: "Gott ist tott"*. In: Martin Heidegger. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963, 193–248.

³⁰ Martin Heidegger. *Op. cit.*, 193.

³¹ In his essay, Heidegger talks about Section 125 from Friedrich Nietzsche's *Froehliche Wissenschaft*.

³² Martin Heidegger. *Op. cit.*, 193.

distance they put between themselves and violence, by which they cut themselves off from violence.³³

In fact, the Count symbolises the absent God who is not conscious of his own absence, the God who “thinks” he is present. The Count is not conscious of his own death, it is “yet another death”, when the old God dies, and there is nothing tragic in this death — he simply falls into water, in contrast to the tragic which can be discerned in Edouard’s or Marie’s deaths. Notably, the Count has stuck in-between the states of the living and the dead; he is a *difference* himself, he is a symbol of Marie’s destiny, a witness to violence (quite literal); in a way, he is a passive violence, not the overcoming of reason. He is still in the process, as an unaccomplished link between the “definitive death” and the “little death”.

Edouard, in his turn, is a ghost, and thus his presence is ghostly. To recall the *Story of the Eye* and the narrator, who saw the ghost of Marcelle in his obsession with that girl, can we concede a possibility that this might be the way Bataille interprets an obsessive love — through the image of a ghost. Marie sees the ghost of Edouard and then becomes mad. Does it mean that Edouard’s presence symbolises the presence of the divine love which has ended? Although this dead man is motionless, he has a part in the violence — he is its victim (because his life has come abruptly to an end, and Marie craves for him frantically). In mythological thinking, anything coming too near a dead body is threatened by the destruction. Death presents a contrast between an unfamiliar region and everyday world; it is a danger for those left behind.³⁴ As for Marie, it really becomes a danger, but it is her choice at the same time — she *chooses* not to live in the world where presence has become an absence, where the only possible way to see God is to look at the “old God” who is just a link, a process, not the divine itself. By choosing death, Marie chooses to overcome reason and, thus, be aware of the absence of the sacred, of the death of God. Death becomes for her the *unio mystica*, the way how she can be united with [her] God. After the death of Marie, the existence of the Count is not necessary anymore — she has chosen to die together with her

³³ Georges Bataille. *Eroticism, Death and Sensuality*. *Op. cit.*, 44.

³⁴ *Ibid.*, 46.

“real God”, not to live with a caricature of God, the dead man walking.

So, as I see it, this novel is about a “death of God” after the “death of God” — and, in overcoming this absence, the “death of God” has become a presence. Living with the awareness of Edouard’s death, it becomes clear that the conceptual, Christian God has to die naturally as well. As a result, the divine absence becomes present. Nietzsche illustrates this absence in his *Gay Science*:

It has been related further that on the same day the madman forced his way into several churches and there struck up his *requiem aeternam deo*. Led out and called to account, he is said always to have replied nothing but: “What after all are these churches now if they are not the tombs and sepulchers of God?”³⁵

The madman preaches the death of God, emphasising the vanity of the Christian tradition — there is no God anymore, and churches have become a horrifying monument for the divine presence. Yet, he is the only one who feels the absence of the divine — God *has been there*, but has been killed by now. The space which was meant to be sacred is now full of the presence of the divine absence.

Yet, for Bataille, this presence is dreadful, the feeling you cannot avoid when being near a dead body. The Count as a symbol for the “death of God” concept signifies death in process, and the will is weak in him, as it was in Marcelle. The Count is not pious, he is not innocent, quite opposite — he has seen lots of perversions and is corrupted by them. In the same way as the Christian God has been killed and resurrected by Christians — he is a God of a system, a concept and threat. Besides, the Count is weaker than the other dead man. His erection fails in the presence of Edouard in Marie’s bedroom, when he realises that Marie is really going to die. Marie is ready to follow her dead lover to the grave, and she does so. Edouard is totally dead, and even in this sense he is stronger compared to the Count. God who is really dead and whose presence has turned into absence is much stronger for the devoted Marie than the God who seems alive, yet is just a zombie. This novel touches the very heart of a

³⁵ Friedrich Nietzsche. *Gay Science*. *Op. cit.*, 182.

devoted believer; it is Hamlet's question — to be or not to be — existential, and also philosophical, and metaphysical.

IV. “Death of God” concept as a key to faith

To explain the title of this part, I must at first give an insight into Bataille's views about the link between death and the divine. He often mentions *la petite mort* and *le grande mort*. Does the former symbolise the death of a human being and the latter — the death of God?

I do not think so. In his novels Bataille shows a world of violence, sadism and ecstasy — this is his way to speak about mystical experience, apprehension of the presence of God. Of course, we cannot speak about the apprehension of the death of God as a concept in human mind — when we speak in a Christian context, it is clear that humankind cannot think about God (he is omnipotent and perfect, and thus is everything; a human being cannot even understand what “everything” means). N. Titāns in his exposition of the genealogy of eroticism in Bataille's thinking describes this situation precisely.³⁶ The absence of God destroys all borders, and thus excess (and scandal) becomes inescapable. Only extreme destruction can show the emptiness of God's absence, which transforms the existence of a human being into the vertigo of a free fall — which could also be his/her experience of revelation or salvation.³⁷ Thus, the reality of *la grande mort* is possible only through *la petite mort* (which can be either ecstatic or destructive) — this is the moment and the place where the two meet and make a lens through which a human being can have an inkling of God's presence or absence. This is also the reason why Charles and Eponine cannot resist laughter during the High Mass — the scandal is inescapable and, at this moment, they refuse to take eroticism tragically. Only Robert is the one who does so. He chooses the “free fall” instead of the denial. His symbolic death in this passage is a moment when consciousness triumphs over unconsciousness.

³⁶ Normunds Titāns. Erotisma, nāves nojausmas un reliģijas ģenealģiskā saistība Žorža Bataja domāšanā. *Ceļš 59*, sast. Valdis Teraudkalns. Rīga: Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte, LU Akadēmiskais apģāds, 2009, 199.–203.

³⁷ *Ibid.*, 201.

The divine is aware of its own absence and craves to overcome it by joining devoted believers in the free fall. In fact, the divine has committed a suicide. The aim of this suicide is to become absent, to make a step from passive knowing into active consciousness.

There is an isolation between Charles and Robert — this is a human isolation. Or perhaps it is what Christians call the original sin — humans are alienated from each other, and the only way to approach the other is eroticism as an awareness of this isolation. Robert is aware of his life; at the same time, he is withdrawn from it, he is an observer of his own life. As he lacks eroticism, he tries to live the eroticism of his mirror image, of his brother. In a way, all Robert's life is a simulation — he is a simulation of the priest, a simulation of the brother and a simulation of the lover for Eponine. The only real thing in this character is observation, which is a sense and consciousness of absence. At the moment when he meets eroticism in its nudity, “as it is”, in the High Mass, he faints. The awareness of the death of God is unbearable, and Robert becomes a symbol of the Christian Church — he is a murderer of God. Fatality has struck the criminal, and the curse is not what it seems. Robert has considered arrogantly that he is able not only to know God but also to rule over his presence; at the same time, the absence in this “constructed presence” is too unbearable. The essential time, foretold by Martin Heidegger, has begun — Nietzsche talked about the consciousness of the “death of God” commencing a new era where God is recognised as a “concept” made within a religious system. This is what the Count represents in *The Dead Man* — the awareness of a living dead, of God as a constructed concept, describable, passive, understandable, human and impotent. It is a God who is a passage, an image of human destiny, cut off from violence and thus — imperfect.³⁸

Charles, in his turn, represents the language, construction — humans would know nothing of God if they did not have a language for formulating the knowledge. The object of faith thus becomes *clear* and easy to understand. In fact, the object of faith in this case is an interpretation of words. Humans can believe in things of their own creation. Words designate some

³⁸ Georges Bataille. *Eroticism, Death and Sensuality. Op. cit.*, 44.

state; when a word disappears, the thing to which it refers disappears as well.³⁹ This “caricature of God” or Christian systematic concept of God is present as long as words connect it to people. In other words, the presence of a human-made God is possible as long as the language is present. However, there is a possibility to turn words into a process which is never-ending, thus making the absence of God omnipotent. In this case, I see it in the narrative when it is used as a medium. In fact, a narrative “happens” only in correlation with the reader. A narrative uses a language as a tool leaving “free space” for interpretation, clarification and thus provides for a possibility for the development of imagination and thinking.

In its broader sense, narrative is a means by which the story is told, regardless of the medium. Novels and other forms of writing focus on particular events and their causal relations. One theory about fictional narratives tells that the reader is supposed to *imagine* (emphasis is mine — I. J.) the occurrence of events described in the narrative rather than to treat these descriptions as assertions to be assessed against the standards of evidence and truth.⁴⁰ Bataille deconstructs a written narrative differently in a passage from Charles’s writing — at first, he elaborates on Nietzsche’s idea: “I fear we are not getting rid of God because we still believe in grammar.”⁴¹ Writing is creation (of a concept); therefore, it is a sin. In fact, it is a murderer (another inner murderer who lives inside the text) and a murder together. As Charles writes in *L’Abbe C*: “The only way to atone for the sin of writing is to annihilate what is written.”⁴² Destruction of written words by refusing them, by changing and reconstructing them, is atonement. A text must live on its own life and can never be completed, a text is something which requires freedom — as a free fall which confirms the absence

³⁹ Karl Jaspers. *Nietzsche. Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*. Trans. Charles Wallraff and Frederick J. Schmitz. Chicago: Henry Regner Company, 1966, 133.

⁴⁰ *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0. London and New York: Routledge, 1998, <http://www.rep.routledge.com>, accessed on the 1st of August 2010.

⁴¹ Friedrich Nietzsche. *Goetzen Daemmerung, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. 7. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co, 2004, 6, 77–78.

⁴² Georges Bataille. *L’Abbe C. Op. cit.*, 121.

of God, as *la petite mort*, which confirms the violence of sexual relations.⁴³ Writing and telling is closely linked with time and hence with history; thus, they are predestined to decay. Yet, a narrative, being created not only by the author but also by the reader, continues to create itself in the process of reading. Through literary means a narrative becomes philosophy, and the latter, according to Bataille, is an activity whereby construction takes place in the process. Besides, as literature, a narrative becomes a process of infinite interpretations as well.

Thus, one of the specific features of Bataille's narrative is that it is a story supplemented with a non-story, or, in other words, a story which is not told and whose main relation is with its opposite. As a story, a narrative is present; at the same time, it is absent — as a sense of the story. It is a place where all possible interpretations can happen; it is open to changes, destroyable, increasable and contradictious. To “understand” all sides of the narrative and unify its interpretations in one is beyond the human mind. Hence, a narrative remains incognisable.

By “destroying the evil he [Robert] had created”, Charles destroys his dead brother once again. The voyeur's observation of Robert, his presence, is turned into absence. Speaking of the divine, this is the way he turns the divine into the “death of God” and provokes the free fall, a hope for the consciousness of absence. We cannot get rid of the living dead (God) until we destroy (or kill) him. The same is seen in the *Story of the Eye* — and, in a paradoxical way, the only thing how to deal with it, is to make this living dead to be conscious of his own absence. Second, in the *Story of the Eye*, the narrative stops the process of the divine becoming present in the concept and reverses it. What has been considered divine has fallen from grace and has become absent. The priest has been killed, and the sacred space becomes a place where eroticism, as it is, becomes a tragedy. The divine absence takes place in the presence of the divine in

⁴³ If we accept the idea that each human being's birth, living and dying are unique personal experiences, then, in fact, any intimate relationship is rape or outrageous interference in human being's independence and constancy — it is as cruel as raping because it is a way how to throw a person into his or her non-being, into the consciousness of the absence of the divine.

this tragedy. In this process, what is present is the observation of the absent God. Remind, it is Sir Edmund who gives Simone and the narrator the priest's eye as a sacred means for their opportunity of revelation or salvation. The priest is a reversed symbol of the divine, similar to the observer in *L'Abbe C* or in *The Dead Man* — the evil demiurge who has created the world [of Christianity] and now looks at it, playing a role of non-action. It hardly needs saying that this demiurge has been created by another demiurge, and the latter — by yet another... and all of them have themselves been created — by humans, and their language, before creation has become a literary narrative. Humans, in turn, in a paradoxical way, have been created by an absent God.⁴⁴ Simone and the narrator, for their part, are devoted believers and illustrate the only possible way to salvation for humankind, i.e., consciousness of the absence of the divine. Making love under the observation of Sir Edmund or beneath the corpses of Marcelle or the priest, or under the observation of the degenerate priest — as in *L'Abbe C* — or Marie's public sex act in the inn — as in *The Dead Man* — are brave decisions indeed. The involved persons overcome being and become non-beings in an orgasmic ecstasy. They live out the tragic of eroticism fully and take full responsibility for its gloom. They are ready to take risk for the sake of salvation and to face the absence as a fact, because this absence (or power of the dead man) is unbearable.

The above insights provide me with an opportunity to turn to the concept of the “inner murder” once again. “For any man who has eyes to see sees God and not tables or windows.”⁴⁵ God, for his part, is omnipotent in his death and “never lets up until the man resembles him”. If the absence or “death of God concept” is *la grande morte*, it could be attainable for the human consciousness only through the tragic of *la petite morte*, as described before. *La petite morte* becomes a very personal narrative, which links a person to the absence and possibility

⁴⁴ This idea is partly borrowed from another novel — that of the Estonian theologian Jaan Kaplinski, who speaks about demiurges in his novel *Slim (Eye)*. This novel has been translated in Latvian and the idea I have borrowed is developed at the end of it. See: Jāns Kaplinskis. *Acs*. Tulk. Guntars Godiņš. Rīga: Mansards, 2010, 83–130.

⁴⁵ Georges Bataille. *L'Abbe C*. *Op. cit.*, 137.

of endless interpretations. Sex is the opportunity to see oneself, and, as humans are sinful and guilty, this moment becomes a tragedy. At the same time, it is not possible to make love and not to see oneself or the dead God in the human. In fact, raping or killing God as a part of the literary narrative is an act of liberation, a choice for the good of the free fall. And it turns out that the “liberated God” is the dead one behind the concept, while the constructed God is a phenomenon which must be overcome.

Kopsavilkums

“Dieva nāves” jēdziena kontinuitāte Bataja romānos “Abats K.,” “Acs stāsts” un “Mirusais”

Šī raksta galvenais mērķis ir izsekot “dievišķā” jēdziena attīstībai franču filozofa un rakstnieka Žorža Bataja (1897–1962) darbos. Rakstā analizētajos romānos “dievišķā” jēdziens parādās kā “Dieva nāves” jēdziens, savukārt romāns tiek interpretēts kā mākslas darbs, ar kura palīdzību autors komunicē ar lasītāju, transcendentālā, neapzinātā un asociatīvā līmenī attēlojot fenomenus, kurus nav iespējams adekvāti skaidrot zinātniskā un nepārprotamā veidā. “Dieva nāves” “konstrukcijas” procesā Ž. Batajs izmanto literāru naratīvu, ar erotisma palīdzību meklējot veidu, kā prozā iemiesot kopumu (jeb “visu”), un uzsverot, ka erotikam cilvēciskajā pasaulē piešķirama nozīme, kas nav izskaidrojama ar zinātnisku metožu palīdzību. Tā kā erotisms ir indivīda iekšējās dzīves subjektīvs aspekts, Bataja skatījumā tas ir cieši saistīts arī ar indivīda reliģisko pieredzi. Iespējams, tas arī ir iemesls, kāpēc apziņu par dievišķā trūkumu jeb klātneesamību Batajs savos romānos skaidro ar erotisma palīdzību.

Šis raksts iedalīts četrās daļās — pirmā ietver īsu pārskatu par paša raksta struktūru un pievērs uzmanību dažiem būtiskiem Ž. Bataja domāšanas aspektiem. Otrā raksta daļa interpretē romānu “Abats K.,” parādot “Dieva nāves” jēdzienu kā “iekšējā slepkavas” jēdzienu. Raksta trešā daļa veltīta romānam “Acs stāsts” un analizē “Dieva nāvi” kā nežēlīgu slepkavu. Ceturtajā šī raksta daļā “Dieva nāve” aplūkota *post factum*, t. i., koncentrējoties uz cilvēka eksistenci situācijā, kurā Dievs izrādās miris, un analizējot ne vien apziņu par “pietrūkstošu/klātneesošu” Dievu, bet arī “Dieva nāvi” kā sistēmiska, “dogmatiska” elka bojāeju. Piektajā, raksta noslēdzošajā daļā, šie

jēdzieni tiek savietoti, lai mēģinātu konstruēt Bataja “Dieva nāves” modeli, kas vienlīdz balstīts uz visu romānu iepriekšējām interpretācijām. Raksta galveno domu varētu formulēt šādi: Bataja aprakstītais “Dieva nāves” jēdziens šajos romānos var tikt formulēts šādi: šajos romānos tēlotā “Dieva nāve” var tikt skaidrota kā “klātneesošā Dieva klātbūtne”, turklāt tai ir daudz kopīga ar individa paša apziņu par savu iekšējo pieredzi.

NEOVĒDĀNTISMS: KLASISKĀS VĒDĀNTAS TRANSFORMĀCIJA

Jekaterina Matisonē

Mg. theol.

Gandrīz visas mūsdienu jaunās hinduisma kustības par savu filozofisko pamatu uzskata *vēdāntas* filozofiju, pārsvarā tās *advaitas* formā. Tomēr mūsdienās šī filozofija būtiski atšķiras no tā, kādu to redzējuši trīs klasisko vēdāntas skolu dibinātāji viduslaikos Indijā. Vēdānta, kādu to zinām šodien (vai neovēdānta), parādījusies vairāku faktoru un vairāku izcilu personību dēļ, kas no 18. gs. beigām līdz 20. gs. vidum filozofijas izpratnē ieviesa dažas korekcijas. Pirms iedziļināsimies tā laika notikumos, sākumā apskatīsim, kas ir vēdānta klasiskajā izpratnē.

Vēdāntas klasiskās skolas

“Vēdānta” nozīmē “vēdu beigas”, tie ir vēdu komentāri, upanišadu teksti, kuros atrodamas svarīgākās Indijas filozofijas idejas, kas neapšaubāmi ietekmēja visas Indijas reliģijas un indiešu dzīvesveidu kopumā. Tās idejas ir *Ātmans* (individuālais patiesais Es) un *Brahmans* (Absolūts, transcendentālais Es), *samsāra* (pārdzimšanas virkne), *mokša* (atbrīvošana), *karmas* (darbības un sekas, kas ved pie pārdzimšanas) un reinkarnācijas idejas. Vecākās upanišadas var datēt ar 8. gs. p. m. ē., bet vēdānta kā filozofijas skola sāka veidoties daudz vēlāk, ap mūsu ēras 7–8. gs. Sākot ar Gaudapādu un Šankaru, vēdāntas skolotāji apkopoja atšķirīgus un pat pretrunīgus upanišadu tekstus vienā filozofijas sistēmā.¹

¹ Торчинов, Е. А. *Религии мира: опыт запредельного*. Санкт-Петербург: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005, 266.

Izņemot upanišadu tekstus, vēdāntas trīskāršajā kanonā (*prasthana traja*) ietilpst *Bhagavadgīta* (ap 4.–2. gs. p. m. ē.) un *Brāhmasūtras* (ap 2.–4. gs.). Abi teksti ir sava veida upanišadu komentāri vai interpretācija. *Bhagavadgītas* teksti, kaut arī saistīti ar teistisko *bhakti* — mīlestību pret personisko Dievu —, vairākās vietās pilnīgi sakrīt ar upanišadu (pēc būtības monistiskām) vietām (īpaši *Katha* un *Švētāšvatara*). Rādhakrišņans uzskata, ka *Bhagavadgītas* autors (vai drīzāk autori) mēģina izveidot savu, teistisko upanišadu izpratni vai arī, iespējams, padarīt grūti saprotamo upanišadu filozofiju pieejamāku lielākam cilvēku skaitam.²

Ja upanišādās kā galvenais ceļš vienotībai ar Brahmanu ir minētas mistiskās “zināšanas”, *Gītā* runa jau ir par trim — *bhakti* (mīlestības), *džnāna* (zināšanu) un *karma* (darbības) ceļiem vai jogām. Visas trīs jogas *Gītā* pārklāj viena otru, nav īsti saprotams, vai kāds ceļš ir svarīgāks par otru un vai runa vispār ir par trim pašpietiekamiem ceļiem vai drīzāk par adepta psiholoģisko orientāciju, kas saistīta ar prātu, emocijām vai gribu.³

Tomēr *Bhagavadgītas* komentētāju vidū notiek gadsimtiem ilgas sacensības par to, kurš ceļš ir labāks un primārs. Tā Šankara uzsver *džnāna jogas* priekšrocības un atrod tam pierādījumus tekstā, Rāmānuža — *bhakti jogas* pārkumu un kopā ar Madhvu uzskata par nepieciešamu *karma jogas* ceļu.⁴

Badarājānas *Brāhmasūtras* ir uzrakstītas klasiskā *sūtru* formā, kas izslēdz jebkurus liekus vārdus un apgalvojumus. *Sūtru* teksts pēc būtības ir īss spēcīgas tā laika mutvārdu tradīcijas “konspekts”. Tas padara *sūtras* grūti saprotamas bez komentāriem, bet, no otras puses, tas arī pieļauj interpretācijas daudzveidību.⁵

Tieši tāpēc, ka vēdāntas svarīgākajos tekstos nav vienotas un skaidri saprotamas koncepcijas par Brahmana būtību un viņa attiecībām ar individuālo dvēseli un pasauli, arī vēdāntas filozofija nav vienota. Jau viduslaikos (no 8. līdz 13. gs.), savas

² Радхакришнан, С. *Индийская философия*. В 2-х томах. Ирпень: Радогост, 2005, том 1, 399.

³ Костюченко, В. *Классическая веданта и неоведантизм*. Москва: Мысль. 1983, 72.

⁴ *Ibid.*

⁵ Радхакришнан, С. *Индийская философия*. Том 2, 16.

vēstures sākumā, tā sadalījās trijās skolās, kas ir uzskatāmas par ietekmīgākajām; tās ir: Šankaras *advaita vēdānta* — nedualistiskā vēdānta, Rāmānužas *višištādvaita vēdānta* — daļēji nedualistiskā vēdānta un Madhvas *dvaita vēdānta* — dualistiskā vēdānta. Šīs skolas izklāstīja trīs iespējamus attiecību veidus starp Dievu, pasauli un individuālo dvēseli.⁶

Advaita vēdānta ir pirmā no trim klasiskajām skolām (dibinātājs — Šankara ~ 8. gs.), parējās divas izveidojās, balstoties uz šīs filozofijas apgalvojumiem, attīstot tos tālāk vai apstrīdot. Advaita pārstāv monistisko skatu uz pasauli, un tajā var atrast daudz paralēļu ar budismu (kaut arī pats Šankara uzskatīja budistus par saviem lielākajiem oponentiem). Šīs skolas pamattēze ir — *džagan mithjam, brahmo satjam, dživo brahmaiva napa-rah* — “pasaule nepatiesa, Brahmans patiess, dživa (dvēsele) ir tas pats, kas Brahmans”⁷.

Viena no svarīgākajām šīs skolas idejām, kas paskaidro, kādā veidā viss ir viens, ir *maiņas* vai ilūzijas koncepcija.

Maiņas izpausme dalās trijos pakāpienos (un, ja mēs ņemam vērā, ka *maiņas* objekti ir iluzori, tad šeit runāts nevis par *maiņas* izpausmēm, bet drīzāk par tās uztveres līmeņiem). Pirmais ir pasaules aspekts — tie ir *maiņas* veidoti elementi, kas ir pasaules pamatā: fiziskas pasaules uztvere. Otrais uztveres pakāpiens ir *dživa* vai dvēsele. Dvēsele jau ir reālāka nekā pasaule, jo pēc būtības tā ir Ātmans, kas ir vienots ar Brahmanu, nereāls paliek tikai tas, kas atdala viņu no vienotības stāvokļa. Šajā pakāpē rodas ilūzija, ka *dživas* (dvēseles) ir vairākas. To, kādā veidā Brahmans liekas sadalīts vairākās dvēsēlēs, Šankara paskaidro ar diviem piemēriem:

- 1) kā viena pēc būtības nedalāma telpa sadalās ar priekšmetiem tajā;
- 2) kā saules gaisma sadalās daudzos atspulgos.

Un pēdējais *maiņas* aspekts ir *Īšvara*. Savā būtībā tas ir gandrīz Brahmans, bet tomēr saistīts ar *maiņu*. Viņš ir kā Dievs radītājs monoteistiskās reliģijās. Tikai, ja monoteistiskās reliģijās Dievs rada pasauli no nekā, tad advaitā pasaule izplūst no

⁶ Торчинов, Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2007, 215.

⁷ Торчинов, Е. А. Религии мира: опыт запредельного, 285.

Īšvaras un ir viņa caurstrāvota (sava veida panenteisms). *Īšvara* ir *Saguna Brahmans* — Brahmans ar atribūtiem, tas, kuru pielūdz antropomorfiskos tēlos. Bet *Nirguna Brahmans* (Absolūts, Brahmans bez atribūtiem) ir vārdos neizsakāms un ar prātu neapptverams.⁸

Mokša advaitas skolā ir sasniedzama ar *džnāna jogu*. Tas paredz *sanjasas* — mūka askēta statusa un attiecīga dzīvesveida pieņemšanu, vēdāntas tekstu studēšanu skolotāja klātbūtnē un viņa pamācību klausīšanos, vēdāntas mācības apgūšanu un pārdomāšanu, kas ved pie *nirvikalpa samadhi*, Ātmana un Brahmana vienotības pieredzes. Brahmana pilnai izzināšanai ir obligāta *sanjasa* — mūka askēta statuss un attiecīgs dzīvesveids. Visi pārējie (sievietes, tie, kas pilda ģimenes pienākumus, bet ne šudras, kam raksti nav pieejami) var pildīt rituālus un pielūgt personisko *Īšvaru*. Tas ir pakāpenisks atbrīvošanās ceļš. Advaita pieņem vairākas reliģiskas prakses, bet tikai kā sagatavošanās ceļu uz pilnu Brahmana realizāciju. Tā kā pasaule ir ilūzija un viss, izņemot Brahmanu, ir nereāls, rituālisms, karma joga un darbība kopumā ir mazvērtīgi. Šankaram visas vēdiskās dievības ir tikpat reālas kā viss pārējais.⁹

Bet Šankaras sekotāji bija izteikti teisti.

Višištādvaita vēdāntas filozofijas mērķis bija apvienot ortodoksālo vēdāntas filozofiju ar pēc būtības sektantisko un neortodoksālo Tamīlnadas dzejnieku un vaišnavu *bhakti* kustību. Šīs skolas dibinātājs Rāmānudža (11. gs.) visu savu filozofiju veidoja kā cīņu pret advaitu. Viņa argumenti bija pārsvarā virzīti pret Šankaras *maijs* redzējumu un pret nediferencētu Brahmana ideju. Višištādvaitā *maijs* ir Īšvaras radošais spēks, ar kuru viņš darbojās pasaulē.¹⁰ No šejienes ir arī šīs skolas galvenā tēze: “Brahmana un pasaules attiecības ir kā dvēselei pret ķermeni.” Brahmans ir pasaules Es. Viss notiek Brahmanā, bet tomēr viņš paliek augstāks par to, izmaiņu neskarts. Tas nozīmē, ka Brahmana jēdzienā ir iekļauta visa garīgā (*čīt*) un materiālā (*ačīt*) daudzveidība, pasaule ir “Īšvaras ķermenis”. Tādā veidā pasaule nav atšķirīga no Brahmana, bet ir iekļau-

⁸ Sharma, C. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. London: Rider & Company, 1960, 115–118.

⁹ Костюченко, В. *Классическая веданта и неоведантизм*, 120–121.

¹⁰ *Ibid.*, 132.

ta viņā. Taču, no otras puses, šī daudzveidība ir atšķirīga no Brahmana, jo viņš ir tas, kas to uztur, ierobežo un ir tās sākums. Tomēr tas nerada pilnu duālismu, jo neliecina par pasaules autonomiju. Tādā veidā Brahmanis un pasaule ir gan atšķirīgi, gan vienoti.¹¹

Saistībā ar Īšvaras vienlaicīgi absolūto un personisko dabu Rāmānudža izstrādāja piecu pakāpju sistēmu, kas paskaidro, kā Dievs var būt gan imanents, gan transcendentis. Minētās pakāpes ir šādas:

- 1) Īšvara kā transcendentālais Absolūts;
- 2) imanents Īšvara, kas pārvalda pasauli;
- 3) Īšvara savu *avatāru* (iemieojumu, termins aizgūts no Višņu kulta) formās;
- 4) Īšvara, kas aplēpti ir klāt visās lietās, īpaši dzīvajās būtnēs;
- 5) Īšvaras daba, kas iesvēta kulta objektus.¹²

Dvēsele apzinās sevi kā atdalītu no Dieva, jo ir *avidjās* — neziņas — pārņemta. Šī neziņa jāaizvieto ar zināšanām. Tomēr višištādvaitā, atšķirībā no advaitas, ceļš uz zināšanām neved caur askētismu. Rāmānudžam atbrīvošanās ir sasniedzama nevis caur *džnānu*, bet caur *bhakti* — uzticīgo mīlestību. Kaut arī višištādvaita atzīst, ka visas dvēseles pēc būtības ir vienotas, atbrīvošana šajā skolā nav saplūšana ar Brahmanu, bet dievišķās dabas sasniegšana, paradīze.¹³

No Rāmānudžas teistiskās skolas izveidojās striktāka un vēl teistiskāka (ja tā var teikt) **dvaita vēdāntas** skola, kuras dibinātājs ir Madhva (13. gs.). *Īšvara* šajā skolā ir pilnīgi asociēts ar Višņu, matērija — ar viņa laulāto draudzeni Lakšmi, un *Bhagavadgītu* uzskata par tikpat vērtīgu kā vēdas un upanišadas. Viņš pat mēģina atrast višņuismu vēdiskajā kanonā, piešķirot agrīnajiem tekstiem vēlāko tekstu jēgu (piemēram, mēģina pierādīt, ka *Rigvēdas* panteonā Višņu bija svarīgākais dievs).¹⁴

¹¹ Bartley, C. J. *The Theology of Ramanuja: Realism and Religion*. Routledge, 2002, 74.

¹² Костюченко, В. *Классическая веданта и неоведантизм*, 137.

¹³ Радхакришнан, С. *Индийская философия*. Т 2, 599–600.

¹⁴ Костюченко, В. *Классическая веданта и неоведантизм*, 145.

Kaut arī Madhvas filozofija pamatota uz Rāmānudžas idejām, tomēr tā atšķiras šādos punktos: pirmkārt, Madhva nepieņem Rāmānudžas ideju par dvēseles, pasaules un Dieva savstarpējo līdzīgumu, viņam visi trīs ir absolūti dažādas un unikālas parādības, tāpēc arī nav pieņemts, ka pasaule un *džīvas* ir Brahmana ķermeņi. Otrkārt, Madhva neatzīst, ka dvēseles pēc būtības ir vienotas, viņam neviena dvēsele nav līdzīga otrai. Pat atbrīvošanās stāvoklī katrai dvēselei ir savs svētlaimes un zināšanu daudzums. Treškārt, tā kā Madhva neuzskata pasauli par Dieva ķermeni, viņš neuzskata Dievu par materiālu pasaules cēloni — tāds cēlonis ir *prakriti*. No tās dotajiem materiāliem Dievs rada pasauli. Ceturtkārt, saskaņā ar Rāmānudžu dvēsele caur atbrīvošanos sasniedz dievišķo dabu (tas nozīmē — kļūst kā Dievs, izņemot dažas kvalitātes, — pasaules radišana, pārvaldīšana u. tml.), bet Madhvam dvēsele vienmēr paliek zemāka par Dievu un pat svētlaime ir tikai daļēja. Piektkārt, Madhva uzskata, ka dažas dvēseles ir mūžīgi nolādētas mocībām ellē vai mūžīgai pārdzimšanai, Rāmānudžam savukārt visas dvēseles agri vai vēlū atbrīvosies.¹⁵

Laikā starp šīm trim vēdāntas skolām un jaunāko laiku neovēdāntismu vēdāntas filozofija attīstījās vairāk teisma garā. Starp spilgtākajiem šī posma pārstāvjiem var minēt Čaitanju (15.–16. gs.). Tomēr tik spilgtu uzplaukumu kā savā klasiskajā laikā vēdānta piedzīvoja, tikai sākot ar 18. gs. beigām līdz 20. gs. vidum. Aplūkosim, kas notika šajā periodā un uz kādiem jauniem jautājumiem vēdāntai bija jārod atbildes.

Neovēdāntisma rašanās vēsture

Neovēdāntisms ir ļoti sarežģīts Indijas un rietumu pasaules savstarpējās ietekmes veidojums. Diezgan grūti ir izsekot visiem vēsturiskajiem un sabiedriskajiem procesiem, kas piedalījās norisē, ko daži pētnieki sauc par hinduisma renesansi, tomēr mēģināsim aplūkot svarīgākos momentus.

Neapšaubāmi — par pirmo neovēdāntas dzimšanas iemeslu var nosaukt britu kolonizāciju un sakarā ar to arī aktīvu misionāru darbu Indijas kristianizācijas nolūkos.

Protams, kristiešu misionāri parādījās Indijā daudz agrāk, tomēr tieši Lielbritānijas kolonizācijas laikā, pārsvarā 19. gs.,

¹⁵ Костюченко, В. *Классическая веданта и неоведантизм*, 151–152.

kristietība Indijā uzplauka un ieguva savā lokā daudz vietējo iedzīvotāju. Kā apgalvo reliģiju pētnieks Eriks Šarps (*Eric J. Sharpe*), pievēršana kristietībai daudziem indiešiem bija vairāk saistīta ar britu dzīvesveida un vērtību pieņemšanu kā savas dzīves etalonu.¹⁶ Kristīgā misija nespēja pietiekami labi izglītot tik daudz jauno konvertītu kristietības smalkajos jautājumos. Tāpēc var teikt, ka īstenībā indieši mācījās par kristiešiem un to dzīvi no daļēji sekularizēto protestantu ierēdņu vērtībām un dzīvesveida.¹⁷

Kristietība 19. gs. stipri asociējas ar britu kolonizatoriem arī tāpēc, ka paši misionāri, jūtot stipru varas atbalstu, bieži uzskatīja par savu pienākumu slavēt imperiālisma bargo režīmu — dažos gadījumos garīdzniecība pat rakstīja propagandas bukletus.¹⁸ Protams, misionāri arī nepauda kaut mazāko toleranci pret hinduisma dievībām, kā arī pret indiešu kultūru kopumā. Piemēram, M. Gandijs savā autobiogrāfijā apraksta misionārus, kas augstākā mērā nicinoši izteikušies gan par hinduistu dievībām, gan par tiem, kas tās pielūdž, un stāsta par kristietībā jaunkonvertētiem indiešiem, kuri piespiesti ēst liellopu gaļas steikus (bet, kā zināms, Indijā govys ir svēts dzīvnieks, nerunājot jau par veģetārisma reliģisko pamatu Indijas kultūrā kopumā), dzert alkoholu un nesāt tikai rietumu apģērbu.¹⁹ Un tas ir viens no maigākajiem kristiešu misijas piemēriem Indijā. Protams, ka ticīgo indiešu reakcija bija vairāk naidis nekā mīlestība.

No otras puses, Indijā tolaik bija daudz eiropiešus šokējošu tradīciju: *sati* rituāls vai atraitņu sadedzināšana, bērnu laulības, strikta kastu sistēma, kas neļāva Indijai attīstīties saskaņā ar rietumu civilizācijas izpratni. Seit ļoti palīdzēja kolonizatoru ieviestā izglītības sistēma, kas tiešā vai netiešā veidā bija saistīta ar “pēcapgaismības” Eiropas vērtībām.²⁰

¹⁶ Sharpe, E. J. *Neo-hindu Images of Christianity*. In: *Neo-Hindu Views of Christianity*. Ed. Arvind Sharma. Leiden, New York, Kopenhagen, Köln: E. J. Brill, 1988, 2.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Green, M. B. *The Origins of Nonviolence: Tolstoy and Gandhi in Their Historical Settings*. Pennsylvania State University Press, 1986, 8.

¹⁹ Hardiman, David. *Gandhi In His Time And Ours: The Global Legacy of His Ideas*. C. Hurst & Co Publishers, 2003, 177.

²⁰ Sharpe, Eric J. *Neo-hindu Images of Christianity*. In: *Neo-Hindu Views of Christianity*, 2.

Kā atbilde uz eiropiešu ieviestu sekularizāciju un kā pretesība Indijas kristianizācijai parādījās jaunas izglītotu indiešu izveidotas reliģiskās organizācijas — *Brahmo Samadža* (dibināta 1828. gadā) un *Arja Samadža* (1875), kas aicināja indiešus atgriezties pie savas reliģijas saknēm — upanišadu un vēdu mācībām; tās bija pirmo neovēdāntistu kustības. Šo kustību dibinātāji — Rammohans Rojs un Svāmī Dajananda, kā arī citi šo organizāciju līderi — bija pret kastu sistēmu, pret arhaiskiem rituāliem, par monismu, par reliģijas racionālismu — zināmā mērā ar savas rietumu izglītības palīdzību intelektualizējot mānticīgo “tautas” hinduismu. Visos *Brahmo* uzskatos var pamanīt kristietības ietekmi, tomēr kustības līderi diezgan nicinoši izturējās pret kristietību, uzskatot, ka rietumnieki nepareizi sapratuši Kristus “austrumniecisko” mācību.²¹

Arī eiropiešos jau kopš 18. gs. otrās puses, bet vairāk 19. gs. pamazām sāka rasties interese par austrumu reliģijām. 1875. gadā sāka darboties Teozofijas biedriba, kuru kopā ar domubiedriem veidoja Helēna Blavatska. Savā mācībā šī grupa pamatota uz hinduisma idejām, kas bija pārveidotas, lai vairāk atbilstu rietumu izpratnei.²²

Cikāgā 1893. gadā notika Pasaules Reliģiju parlaments (*Parliament of the World's Religions*), kurā uzstājās hinduisma pārstāvis, ka arī pirmais neovēdāntists rietumos — Svāmī Vivekānanda, slavenā Indijas mistiķa Šrī Rāmakrišnas mācekļis. Četru gadu laikā viņš apceļoja Ameriku ar lekciju ciklu par jogu un vēdāntas filozofiju, popularizējot hinduisma mācību rietumos.²³ Tajā laikā tiek tulkoti vairāki hinduisma svētie raksti: Makss Millers tulko vēdas, iznāk daži *Bhagavadgītas* tulkojumi. Vairāki rietumu izcilie domātāji aizrautīgi lasa, komentē un dalās iespaidos par Budas dzīvi, upanišadu un *Bhagavadgītas* mācībām. No viņiem var minēt Emersonu, Arnoldsu (no vēlākiem — arī Jungu).²⁴

²¹ Sharpe, Eric J. Neo-hindu Images of Christianity. In: *Neo-Hindu Views of Christianity*, 7–10.

²² Holm, Nils G., ed. *Encounter With India: Studies in Neohinduism*. Åbo: Åbo Akademi, 1990, 9.

²³ French, Hal, W. Swami Vivekananda's Experiences and Interpretations of Christianity. In: *Neo-Hindu Views of Christianity*. Ed. Arvind Sharma. Leiden, New York, Kopenhagen, Köln: E. J. Brill, 1988, 82.

²⁴ Wessinger, Catherine. Hinduism Arrives in America: The Vedanta Movement and The Self-Realization Fellowship. In: *America's Alternative Religions*. Ed. Miller, Timothy. SUNY Press, 1995, 173.

Tāds bija pirmais hinduisma vilnis rietumos. Divu pasaules karu laikā neohinduisma kustības turpināja attīstīties ASV teritorijā (piemēram, Svāmī Vivekānandas dibinātā vēdāntas biedrība darbojas Ņujorkā un Sanfrancisko kopš 1894. g., bet kopš 1925. g. Kalifornijā darbojas Svāmī Joganandas organizēta radža jogas kopiena *SRF — Self-Realization Fellowship*). Tomēr lielāko intereses uzplaukumu pret Indijas garīgumu Eiropa un Amerika piedzīvoja pēc 2. pasaules kara, 60.–70. gados. (Grāmatas *American Veda* autors Filips Goldbergs uzskata, ka hinduisms sāka kļūt aizvien populārāks gan Amerikā, gan Eiropā no 1968. g., kad *The Beatles* aizbrauca uz Indiju medītēt slavenā guru Mahariši Maheša Jogi vadībā.²⁵)

Ap šo laiku daudz jaunu cilvēku, pārsvarā hipiji, “dabas bērnu” pārstāvji, sāka interesēties par Indijas reliģijām. Atšķirībā no pirmskara laikiem, kad vairāk uzmanības tika pievērsts lekcijām, intelektuālai un teorētiskai reliģijas pusei, neohinduisma “otrais vilnis” vairāk nodarbojas ar praksi. Daudzi guru, svāmī, babas un citu veidu garīgie līderi devās uz Ameriku un Eiropu, lai popularizētu pārsvarā praktiskas lietas, tādas kā meditācija, joga un austrumu kulta reliģiskās prakses (dievkalpojumi).²⁶ Tomēr visu kustību reliģisks pamats bija vēdāntas ar savas terminoloģija. Pat joga, kas sākotnēji bija saistīta ar *sankhjas* filozofiju, sāka izmantot Šankaras neduālisma idejas.²⁷

Nākamajā nodaļā aplūkosim “Indijas renesanses” spilgtākos pārstāvjus, savas valsts reformatorus un neovēdāntisma pamatlicējus.

Pirmie neovēdāntisti

Kaut arī periods, par kuru runāsim šajā apakšnodaļā, iezīmē neovēdāntisma sākumu un svarīgākās idejas, tomēr funkciju ziņā tas atšķiras no jaunākā neovēdāntisma. Ja 20. gs. otrajā daļā neohinduistu mērķis bija popularizēt savu mācību rietumos, tad 19. gs. indiešu inteligences mērķis bija veicināt

²⁵ Goldberg, Philip. *American Veda: From Emerson and the Beatles to Yoga and Meditation: How Indian Spirituality Changed the West*. New York: Harmony Books, 2010, 21.

²⁶ Holm, Nils G., ed. *Encounter with India: Studies in Neohinduism*, 13–14.

²⁷ Feuerstein, Georg. *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*. Motilal Banarsidass Publ., 2002, 342.

Indijas tautas vienotību, atrast nacionālo identitāti, racionalizēt savu reliģiju, aizstāvēt to kristietības misionāru priekšā.

Par pirmo neovēdāntistu var uzskatīt **Rammohanu Roju** (1774–1833), jau iepriekš minētās *Brahmo Samadža* organizācijas pirmo līderi. Viņš ieguva eiropiešu izglītību, un viņa ticību stipri ietekmēja kristietība un islāms, tomēr Rojs pats to definēja kā “svēto vēdantu”. No visām vēdāntas skolām viņa uzskati bija tuvāki Šankaras advaitai. Roja vēdāntisms bija pamatots ne tikai uz vēdāntas klasiskajiem tekstiem un komentāriem, bet ietvēra sevi arī dialogu ar kristiešu misionāriem un viņa laika orientālistiem V. Džonsu (*W. Jones*) un H. Kolbrukku (*H. Colebrooke*). Viņš tulkoja arī dažas svarīgas upanišadas uz bengāļu un angļu valodu. Pēc cītīgas tekstu pētīšanas Rojs definēja advaitas mācību kā ticību “vienam patiesam Dievam”. Ar šo teicienu viņš mēģina parādīt, ka vēdānta sludina monoteismu un atsakās pielūgt dievību tēlus, kas bija izplatītākais reliģiozitātes veids tolaik Indijā, bet tomēr vairs neatbilda izglītoto indiešu vajadzībām. Tādā veidā viņš popularizē vēdantu kā augstāko reliģiozitātes formu visu hinduisma reliģiju vidū, kā arī apvieno visas hinduisma vērtības un patiesības meklējumu vienā upanišadu mācībā, kas noraida tādu reliģiskus un sabiedriskus arhaismus kā elku pielūgšana, kastu ekskluzivitāte un cīņas (dažreiz arī asiņainas) starp dažādu hinduisma sektu pārstāvjiem. Vēdānta pārtop par universālo, racionālo un kosmopolītisko uzskatu reliģisko apliecinājumu, bet Roja izpausmē paliek ļoti “rafinēta”, izvirzot (iespējams, neapzināti) monoteistiskas reliģijas par reliģiju etalonu; viņam zūd daudz hinduisma pamatvērtību (piemērām, kopā ar kastu sistēmu zūd arī tādas hinduisma pamatidejas kā karma un reinkarnācija).²⁸

Pret dažādu dievību rituālo pielūgsmi iestājās arī **Svāmī Dajananda Sarasvatī**, *Arja Samadža* kustības dibinātājs. Viņš (līdzīgi Madhvam) pasludina vēdu mācību par svarīgāko un būtiskāko Indijas garīgo mantojumu, pie kura būtu jāatgriežas visiem. Viņš aicina atgriezties pie vēdu rituāla un apraksta to savā darbā *Patiesības gaisma*. Atšķirībā no *Brahmo Samadža* locekļiem viņam nepatīk upanišadu bezpersoniskais Dievs, vēl

²⁸ Hatcher, B. A. Contemporary Hindu Thought. In: *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*. Ed. Robin Rinehart. ABC-CLIO, 2004, 188–191.

vairāk viņam nav pieņemama brahmoistu saistība ar kristiešiem (daži no viņiem bija unitāriešu kristietības piekritēji). Bet arī vēdās Dajananda spēja atrast pēc būtības tās pašas idejas, kuras Rojs vērtēja upanišādās: piemērām, monoteisma ideju. Dajananda pilnīgi noliedz vēdu politeismu; paskaidrodams, ka vairāki dievu vārdi šajā tekstā apzīmē viena Dieva epitetus, viņš parāda, ka dievu vārdi ir etimoloģiski saistīti ar dažādām funkcijām, kā arī citē *Rigvēdas* himnu “Gudrie sauc vienu Dievu vairākos vārdos” (Rig. I, 164:46). Tā komentēdams vēdu tekstus, Dajananda iestājas par hinduisma “attīrīšanu” no politeistiskiem priekšstatiem, kas, viņaprāt, radušies Purānu (t. i., mazāk autoritatīvo *smṛiti*, nevis nešaubīgo *śruti*) ietekmē.²⁹

Viņš uzskatīja vēdas ne tikai par absolūti nešaubīgiem rakstiem, bet saredzēja tajos pat modernus atklājumus, tādus kā telegrāfs vai elektrība, tā padarot vēdas arī par visu zinošām ārpus laika robežām.³⁰

Dajanandas filozofiskie uzskati ir Rāmānudzās višištādvaitas un Madhvas dvaitas apvienojums. Tāpat kā Rāmānudzā, arī Dajananda apgalvo, ka Dieva un dvēseles dabas ir atšķirīgas, bet tajā pašā laikā nav atdalāmas un saistās viena ar otru kā “caurstrāvotājs un caurstrāvojamais” (*pervader and pervaded*). Viņš, tāpat kā Madhva, uzskata, ka Dievs rādīja pasauli no prakriti, t. i., ka prakriti ir materiālas pasaules cēlonis, tāpat abi arī uzsvera bhaktisko Dieva pielūgsmi un karma jogas svarīgumu kā atbrīvošanās līdzekļus.³¹

Kopumā Dajanandas idejas bija piemērotas Indijas garīgās atdzimšanas un reformēšanas funkcijai, bet pilnīgi neatbilda universālumam, jo bija ļoti neiecietīgas pret citām reliģijām. Iespējams, ka tāpēc viņa kustība nav populāra mūsdienās.

Nākamais neovēdāntas pamatlicējs — **Paramahansa Rāmākrišna** (1836–1886) — joprojām ir viens no populārākajiem mistiķiem gan austrumu, gan rietumu pasaulē. Viņam nebija gandrīz nekādas izglītības, un viņš arī nemēģināja pretoties britu invāzijai, tomēr pie viņa pēc padoma nāca gan vienkāršie cilvēki, gan augstu stāvošie un rietumos izglītotie *Brahmo*

²⁹ Костюченко, В. *Классическая веданта и неоведантизм*, 164–165.

³⁰ Pruthi, R. K. *Arya Samaj and Indian Civilization*. Discovery Publishing House, 2004, 123.

³¹ Garg, Ganga Ram. *World Perspectives on Swami Dayananda Sarasvati*. Concept Publishing Company, 1984, 116–117.

Samadža lideri. Viņu sauc par garīgo ģēniju³², kas iemiesoja sevī laikmeta vajadzību piepildīšanos. Savā dzīvē viņš bija gan *džnāni* (monisma) sludinātājs, gan *bhakti* (dievišķās mātes Kali) pielūdzējs, viņš bija arī tantrists, kā arī ieguva dziļu mistisko vienotības pieredzi ne tikai hinduismā, bet arī islāmā un kristietībā, ar savu dzīvi apliecinādams visu reliģiju un ceļu vienotību.³³

Neovēdāntisms guvis stipru ietekmi no Rāmakrišnas mācības par reliģiju vienotību, par visu cilvēku vienotību Dievā un par Kristu kā vienu no Dieva avatāriem. Pateicoties savai ietekmei uz *Brahmo* lideri Kešabu Senu un citiem rietumu stilā izglītotiem indiešiem, Rāmakrišnas mācība un piemērs iekaroja arī augstākus Indijas sabiedrības slāņus un vēlāk arī rietumus.³⁴

Sākot ar Rāmakrišnu, neovēdāntas domā ir manāma tendence sintezēt visas trīs vēdāntas skolas. Rāmakrišnam advaita, višištādvaita un dvaita ir kā pakāpieni ceļā uz Dieva pilno realizāciju, kur augstākais pakāpiens ir advaita. Viens no sintēzes mērķiem ir padarīt vēdāntu pieejamāku visiem hinduisma piekritējiem, nolīdzinot dažādības un liekot uzsvāru uz vienota Dieva sasniegšanu beigās.³⁵

Rāmakrišna saka: “*Brahmans* un Dievišķā Māte, Absolūts un viņa Enerģija ir viens un tas pats... apzinoties vienu, mēs apzināmies otru.”³⁶ Ar šo teicienu viņš, no vienas puses, apliecina Šankaras *džnāna jogas* uzskatu, ka viss ir viens *Brahmans*, bet, no otras puses, kā *bhakti jogas* piekritējam, Dievišķā Māte (vai pasaule) viņam arī ir reāla, tāpēc savā mācībā Rāmakrišna aicina pildīt arī *karma jogu* — labas darbības, “nedomājot par to, ka jūs esat darītājs”. Rituāls Rāmakrišnam ir mazsvarīgs, jo zaudē savu vērtību, kad notiek realizācija.³⁷

³² Kraemer, Hendrik. *World Cultures and World Religions*. James Clarke & Co, 2002, 148.

³³ *Ibid.*

³⁴ Masih, Y. *A Comparative Study of Religions*. Motilal Banarsidass Publ., 2010, 198–199.

³⁵ Костюченко, В. *Классическая веданта и неоведантизм*, 172–173.

³⁶ М. *Прозовестие Рамакришны*. Москва: Сиринь садхана, 2000, 90, 93.

³⁷ *Ibid.*, 95.

Rāmakrišnas mācību popularizēja un turpināja viņa mācekļi **Svāmī Vivekānanda** (1863–1902). Viņš apceļoja ASV un vēlāk Eiropu ar lekciju ciklu, kas turpinājās aptuveni no 1893. līdz 1897. gadam.³⁸

Vivekānanda mācījās Skotu Baznīcas koledžā (*Scottish Church College*) un, kad satika savu skolotāju (~ 20 g. vecumā), viņš jau bija rietumnieciski intelektualizētas jaunatnes pārstāvis. Satiekot savu guru, Vivekānanda bija noskaņots ļoti skeptiski, tomēr, saņēmis dziļu garīgo vienotības pieredzi, Rāmakrišnas klātbūtnē savas domas mainīja.³⁹

Neduālisma idejas kļuva par Vivekānandas galveno filozofisko pamatu, bet savas idejas viņš izplatīja diezgan nacionālistiskā garā. Savās lekcijās Amerikā viņš apgalvoja, ka visas reliģijas pēc būtības ved pie Viena, tomēr akcentēja, ka tādu ideju piedāvā tikai hinduisms un tā svētie raksti, tāpēc hinduismu (advaita vēdāntas formā) viņš pasludina par augstāko, “universālo” reliģiju, jo citi (kas neredz, ka viss ir viens) pārprata vai arī mērķtiecīgi izmainīja savu praviēšu un rakstu mācības.⁴⁰

Vivekānanda pārskata un reinterpreterē dažus advaitas uzskatus: pirmkārt, karmas ideju, kas vienmēr Indijas sabiedrībā bija saistīta ar pagātņi kā tagadnes bēdīgās situācijas cēloni, viņš saprot perspektīvā — tagadne–nākotne. Viņš uztver karmu kā iespēju pārveidot esošo situāciju. Tāpēc visi cilvēku iesākumi Vivekānandam ir vērtīgi. Otrkārt, viņam rodas interesanta kolektīvas *mokšas* ideja, kuru sabiedrība sasniedz noteiktā attīstības līmenī. Ar to Vivekānanda apgalvo, ka ir nepieciešamas ne tikai iekšējās (individuālās), bet arī ārējās pārmaiņas sabiedrībā, kā arī nolaiž vēdāntas filozofiju no nesasniedzamiem gara augstumiem uz stipra *karma jogas* pamata.⁴¹

Arī *samsāras* ideja no bezjēdzīgas pārdzimšanas virknes pārvērtās par sabiedrības un dvēseles progresa vai evolūcijas ceļu.⁴²

³⁸ Isherwood, C. On Swami Vivekananda. In: *The Wishing Tree*. Vedanta Press, 1987, 121–122.

³⁹ Wessinger, C. Hinduism Arrives in America: The Vedanta Movement and the Self-Realization Fellowship. In: Ed. Miller, Timothy. *America's Alternative Religions*. Ed. Miller, Timothy. SUNY Press, 176.

⁴⁰ Sil, N. P. *Swami Vivekananda: A Reassessment*. Susquehanna University Press, 1997, 60–61.

⁴¹ Костюченко, В. *Классическая веданта и неоведантизм*, 174.

⁴² *Ibid.*

“Indijas renesansi” bieži salīdzina ar apgaismības laikmetu Eiropā, tikai tur apgaismības procesā reliģija zaudēja savu būtiskumu, bet Indijā vēdāntai kā Indijas apgaismības reliģijai bija īpaša loma racionalizācijas, atdzimšanas un atbrīvošanas procesā. Tai bija jāapvieno miljoniem reliģiski orientēto indiešu kopīgai cīņai pret koloniālismu.

20. gs. sākumā vēdānta paliek aizvien praktiskāka un aktīvi piedalās cīņās par Indijas neatkarību. Arī šo ideju ietekmē tā mainās un pārveidojas.

Ļoti lielas pārmaiņas vēdāntas filozofijā notika saistībā ar Indijas atbrīvošanas un nacionālisma idejām. 20. gs. pirmās desmitgades sabiedrības līderi ļoti bieži ir arī reliģiskie līderi, viņi komentē *Bhagavadgītu* un citus reliģiskus tekstus, formulējot savu mācību tajos, tāpat kā klasiskie vēdāntisti.

Bāls Gangādhars Tilaks (1857–1920) bija viens no indiešu nacionālas atbrīvošanas kustības galvenajiem varoņiem, bet tajā pašā laikā arī viens no interesantākajiem jaunāko laiku *Bhagavadgītas* komentētājiem. Savu komentāru *Bhagavadgītas noslēpums vai mācība par karma jogu* Tilaks uzrakstīja sešu ieslodzījuma gadu laikā Mandalajas cietumā.⁴³

Kā redzams no Tilaka darba nosaukuma, visvairāk *Gītā* viņš akcentē karmas jeb darbības aspektu, ar ko mēģina iedvesmot savus tautiešus uz aktīvu darbību, atmetot visas pārējās teksta nozīmes. Kā raksta Semencovs, “kaut arī tādu darbu nevar nosaukt ne par objektīvu, ne par zinātnisku, .. tomēr Tilakam bija savi mērķi un, ņemot tos vērā, var teikt, ka viņam, protams, bija taisnība”⁴⁴. Tomēr Tilaks diezgan labi pārzināja indiešu klasisko literatūru un veica svarīgu teksta analīzi dažās *Gītas* nodaļās.⁴⁵

Nepieķeršanās rezultātiem ir viens no Tilaka argumentiem pret negatīvo, drīzāk pesimistisko hinduisma skatījumu uz laimi. Klasiskā hinduisma filozofijā jebkura bauda ir tikai laicīgs ciešanu pārtraukums, kas ir vēlmju radīts, tāpēc augstāko

⁴³ Pozza, Nicola. Jivamukti in Modern India: A Reassessment of Its Postulated Precedence over Videhamoksha. In: *Release from Life — Release in Life: Indian Perspectives on Individual Liberation*. Bigger, A., Krajnc, R., Mertens, A., Schüpbach, M., Wessler, H. W., eds. Peter Lang, 2010, 165.

⁴⁴ Семенов В. С. *Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике*. Москва: Наука, 1985, 26–27.

⁴⁵ *Ibid.*

laimi var sasniegt, tikai atbrīvojoties no vēlmēm, kas arī nozīmē atteikties no visām darbībām. Tilaks, atsaukdamies uz *Gītas* tekstiem, iebilst, ka ne visas baudas ir negatīvas, ir arī pozitīvas, piemēram, estētiskas baudas. Tātad laime nav atteikšanās no visām vēlmēm — ir pietiekami atteikties tikai no vēlmju augļiem.⁴⁶

Tilaks apgalvo, ka dvēseles, pasaules un Dieva attiecības ir reālas un ka pamatā visi ir vienoti. Kad cilvēks atbrīvojas, viņš saplūst ar Absolūtu. Tā kā darbība Tilakam ir svarīgāka, viņš uzskata: ja cilvēks nedarbosies pasaulē, tas novedīs pie pasaules sabrukuma un vienotība starp cilvēku, Dievu un pasauli būs pārtraukta. Ja cilvēks grib sasniegt Dievu, viņam ir jārūpējas par visas pasaules interesēm.⁴⁷

Tilaka darbos vēl stiprāk parādās neovēdāntas ideja, ka darbs citu labā ir arī tas, kas ved pie atbrīvošanas, tā ir Dieva gribas pildīšana. Viņa uzskatos parādās ļoti izplatīta, vēlākajās kustībās esoša ideja par visa vienotību, dvēseles saplūšanu ar *Ātmanu* (Šankara), bet tajā pašā laikā apgalvojums, ka arī pasaule ir reāla (Rāmānuadža).

Nākamais neovēdāntas attīstības loks saistīts ar **Mahātmu Gandiju** jeb Mohandasu Karamčandu Gandiju (1869–1948). Viņš uzskatīja, ka Indijai jābūt ne tikai brīvai, bet arī jāatgūst sava nacionālā specifika. Rietumu ieviesto “mehānisko” civilizāciju, kur valda nauda un vara, kur maz uzmanības pievērš cilvēkam, Gandijs uzskatīja par slimību, no kuras “jāizārstējas”, lai atnāktu istā civilizācija, pamatota uz reliģiskiem principiem. Runājot viņa vārdiem, viņš mēģināja “ievest reliģiju politikā”⁴⁸.

Morālam pamatam bija liela loma Gandija organizētajās akcijās pret britu valdību. Visu akciju dalībniekiem bija jāievēro *satjagrahas* (neatļaidība patiesībā) princips, kas bija aktīva pretošanās bez vardarbības lietošanas, ka arī iekļāva vairākus ar morāli, disciplīnu u. tml. saistītus punktus.⁴⁹

⁴⁶ Костюченко, В. *Классическая веданта и неоведантизм*, 179–180.

⁴⁷ Pozza, N. Jivamukti in Modern India: A Reassessment of Its Postulated Precedence over Videhamoksha. In: *Release from Life — Release in Life: Indian Perspectives on Individual Liberation*. Bigger, A., Krajnc, R., Mertens, A., Schüpbach, M., Wessler, H. W., eds. Peter Lang, 2010, 166.

⁴⁸ Sharma, U., Sharma, S. K. *Indian Political Thought*. Atlantic Publishers & Dist., 2001, 278.

⁴⁹ *Ibid.*, 280.

Meklējot cilvēku “morālo saliedētību”, Gandijs vēršas pie Indijas svētajiem rakstiem. Viņa filozofijas centrālā doma ir morāles reliģisks pamatojums. To vislabāk var redzēt viņa *Gītas* komentāros. Tāpat kā iepriekšējie neovēdāntisti, (piemēram, Rāmakrišna), viņš vienlaicīgi apliecina gan personisko, gan nepersonisko Brahmana formu, pasaules realitāti un tajā pašā laikā visu lietu dziļo saistību. Tāpat kā Tilaks, viņš uzskata *karma jogu* par *Bhagavadgītas* centrālo domu. Viņš ne tikai pasludina, ka atbalsta trīs klasisko vēdāntas skolu sintēzi, bet tiecas pie universālas sintēzes, kas ļautu sākt dialogu gan ar citu pasaules reliģiju pārstāvjiem, gan ar morāles likumu ievērojošiem ateistiem. Kā raksta Kostjučenko, viņš “pāriet no formulējuma “Dievs ir patiesība” uz formulējumu “patiesība ir Dievs””.⁵⁰

Vēl daži vārdi jāsaka par Gandija *ahimsas* (nevardarbības) ideju, kas gāja roku rokā ar *satjas* (patiesuma) principu. Kaut arī *ahimsa* nebija Gandija izgudrojums, tomēr jauns bija tas, ka viņš izstrādāja šo teoriju, lietoja minēto principu masu kustībās un pierādīja, ka tas ir efektīvs pat ļoti sarežģītās situācijās.⁵¹

Paraudzīsimies, kā šis princips Gandijam ir saistīts ar vēdāntas filozofiju. Pirmkārt, *ahimsas* un *satjas* principi bija obligāti jāizpilda visās *satjagrahas* akcijās, lai iegūtu morālu uzvaru pār pretinieku. Šādu uzvaru Gandijs uzskatīja par svarīgāku nekā fizisku. Viņš ticēja, ka morāli uzvarētais pretinieks uzreiz zaudē savus labākos pārstāvjus, kā arī sava iekšējā Es atbalstu. Šeit Gandijs lieto vēdāntas principu, ka Dievs ir viss, šajā gadījumā — labā klātesamība visos, pat ļauni noskaņotos cilvēkos.⁵²

Gandijs uzskata, ka īstai patiesībai nav vajadzīga vardarbība, tā ir vajadzīga meliem, kas maskējas par patiesību.⁵³ Šīs pozīcijas dēļ viņam bija jāpaskaidro, kāpēc lielākajos Indijas eposos, tai skaitā arī viņa iemīļotajā *Bhagavadgītā*, ir runa par karu, un tieši *Gītā* Krišna saka Ardžunam, ka karot ir viņa *dharma* jeb pienākums. Eposa notikumus Gandijs skaidro kā simbolus. Viņš neuzskata, ka notikumi Kurukšētras laukā bijuši vēstu-

⁵⁰ Костюченко, В. *Классическая веданта и неоведантизм*, 191.

⁵¹ Kibriya, M. *Gandhi and Indian Freedom Struggle*. APH Publishing, 1999, 8.

⁵² Костюченко, В. *Классическая веданта и неоведантизм*, 191–192.

⁵³ *Ibid.*, 192.

riski, Mahābhārata viņam ir teksts, kur runāts par cīņu starp *dharmu* un *adharmu* — pienākumu pildīšanu un nepildīšanu: “Tā ir cīņa starp neskaitāmiem labā un ļaunā spēkiem, kas personificējas mūsos kā tikumi un netikumi.”⁵⁴

Tāda “interiorizēta” rakstu interpretācija ir ļoti izplatīta mūsdienu neohinduisma reliģisko kustību vidū.

Nākamais neovēdāntisma filozofs iezīmē pārēju no nacionālas atbrīvošanas kustības uz pilnīgi reliģiski filozofisko neovēdāntas izpausmi.

Šrī Aurobindo Gošs (1872–1950) dzimis indiešu ģimenē, kas bija pilnīgi pārņēmusi britu kultūru un dzīvesveidu. Izcilu izglītību Aurobindo guva gan angļu skolās Indijā, gan Anglijā, kur viņš nodzīvoja 14 gadu. Anglijā viņš iestājas studentu revolucionārajās organizācijās, kas cīnījās pret britu imperiālismu. Šo kustību ietekmēts, Aurobindo atgriezās Indijā, lai palīdzētu cīņā. Sākumā viņa cīņa bija tikai par Indijas brīvību, bet vēlāk pārtapa par garīgo visas pasaules atbrīvošanas misiju. Lūzuma punkts starp diviem posmiem Aurobindo dzīvē bija viņa arests 1908. gadā. Cietumā viņš ieguva garīgo pieredzi.⁵⁵ 1910. gadā, atstājis cietumu, Aurobindo atsakās arī no politiskās darbības un brauc uz klušo Pondišeri, kur dzīvo līdz mūža beigām. Tur arī top viņa filozofija.⁵⁶

Aurobindo pārveido vēdantu gandrīz līdz nepazīšanai. Cilvēka pastāvēšanu pasaulē viņš skaidro kā divu aspektu darbību. Šie aspekti ir involūcija un evolūcija. Involūcijas sākumpunkts Aurobindo ir *Nirguna Brahman*s, kas ir trīs bezgalīgo principu *sat-čit-ananda* (būtība-zināšanas-svētlaime) nedalāma vienotība. Atšķirībā no klasiskās vēdāntas Aurobindo Brahmanis ir dinamisks, viņam piemīt *śakti* spēks, kuram pateicoties viņš izpaužas.⁵⁷

Bez pašizpaušmes spēka Brahmanam ir vēl divi spēki — pašierobežošana un pašabsorbācija. Pašierobežošanas rezultātā notiek parēja no “augstākā prāta” uz “globālo”, kas atdala visas lietas vienu no otras un parādās zemākas sfēras pastāvēšana

⁵⁴ Gandhi, M. *The Bhagavadgita According to Gandhi*. North Atlantic Books, 2009, 3.

⁵⁵ Sharma, U., Sharma, S. K. *Indian Political Thought*, 225–226.

⁵⁶ *Ibid.*, 227.

⁵⁷ Varma, V. P. *The Political Philosophy of Sri Aurobindo*. Motilal Banarsidass Publ., 1990, 6–7.

(prāts, dzīve un matērija). Zemāka sfēra ir augstākas sfēras (*sat-čit-anandas*) antipods un ir atdalīta no tās ar *avidju* — nezināšanu. Nezināšanas sfēra rod savu kulmināciju absolūti ierobežotā matērijā, kurā zūd visi pārējas punkti, un tā parādās kā neatkarīga substance. Šeit parādās trešais Brahmana spēks (*śakti*) — pašabsorbācija, jo šis galējais punkts ir savienots ar savu sākumu kā absolūti neierobežots un absolūti ierobežots.⁵⁸

Gan involūcija, gan evolūcija ir iespējamās Superprāta (*supermind*) dēļ, kas ir aktīvs Dievs rādītāja aspektā (tas pats *satčitananda*), kas organizē pasauli un ir likuma avots un sargs. Ja involūcijas laikā Dievs “nokāpj” matērijā kā viņa *śakti*, tad evolūcijas procesā atgriežas atpakaļ sevī, ejot pa tām pašām pakāpēm (matērija–dzīve–prāts) uz augšu. Dievišķā apziņa involucionē neapzinātajā, lai neapzinātais evolucionētu atpakaļ dievišķajā.⁵⁹ Tas nozīmē, ka matērija ir dievišķa. Ņemot vērā, ka šo dievišķo izpausmi Aurobindo sauc par Dieva spēku *śakti* vai Māti, šeit ir acīmredzama tantrisma ietekme. Iespējams, viņš to ir pārņēmis no Rāmakrišnas, kurš savā laikā arī bija tantrists un arī pielūdza Māti — Kali. Involūcijas un evolūcijas teorijas pirmsākumu viņš saskata Heraklīta filozofijā.⁶⁰

Visinteresantākā Aurobindo teorija ir saistīta ar viņa filozofijai atbilstošo jogu vai praksi. Viņš uzskata, ka visas iepriekš zināmās reliģiskās prakses paredz cilvēka ceļu pie Dieva, kas vienā vai otrā veidā paredz cilvēka atrašanos “ārpus pasaules”, askētismu, atteikšanos no materiālā. Tādā veidā adepts ieiet virspasaules sfērā un pārdzīvo Dieva klātbūtni. Aurobindo piedāvā ceļu nevis no apakšas uz augšu pie Dieva, bet no augšas uz apakšu — viņa joga ir būt vienmēr atvērtam dievišķajam (ko var panākt ar pilnu pašaieliedzību), radīt apstākļus, lai dievišķais nonāk uz zemes, materiālajā, un izmaina pašu matēriju, pat cilvēka ķermeni šūnu līmenī. Lai cilvēks pārtaptu par supercilvēku un pasaule — par paradīzu uz zemes (iepriekšējo neovēdāntas ideālistu garā).⁶¹

Atšķirībā no citiem ceļiem, jogām vai sistēmām, ko Aurobindo īsti neatbalsta un sauc par *shortcuts*, saīsinātiem,

⁵⁸ Varma, V. P. *The Political Philosophy of Sri Aurobindo*. Motilal Banarsidass Publ., 1990, 7.

⁵⁹ *Ibid.*, 9.

⁶⁰ *Ibid.*, 11.

⁶¹ Ферштайн, Г. *Энциклопедия йоги*. Москва: Фаир-Пресс, 2003, 122–123.

nogrieztiem ceļiem, pa kuriem iet indivīdi, kuri rūpējās tikai par savu glābšanu, atstājot visu pasauli aizmugurē, viņa integrālā joga gādā par visas pasaules atbrīvošanu, padarot to par dievišķās apziņas un enerģijas uztverošo receptoru (kā tādas uztverošas spējas piemēru Aurobindo iedibināja pilsētu Aurovilli, kurā gribēja “nolaist” augstāko apziņu).⁶²

Pats Aurobindo meklēja savu uzskatu pamatus Indijas rakstos upanišādās, *Bhagavadgītā* un īpaši vēdās. Viņš uzskatīja, ka vēdās ir ierakstīta sena ezotēriskā mācība, kuras būtība ir zaudēta. Viņš uzskata, ka mūsdienu pasaule tiecas pēc Jma, kas sastāv no daudzveidības, kuru var atrast vēdu idejā par vienu būtību daudzās parādībās. Tāpat kā Dajananda, viņš redzēja vēdās ne tikai garīgo, bet arī zinātnisko vērtību.⁶³

Aurobindo mācība ir ļoti eklektiska, tā ir rietumu un austrumu filozofijas apvienojums. Šis eklektisms, dažādu sistēmu sintēze, ir ļoti populāra mūsdienu neohinduismā. Kaut arī citu populāro kustību līderi vairs nemēģināja atrast indiešu nacionālo identitāti vai necinījās par Indijas brīvību (Indija ieguva neatkarību 1947. g.), tomēr cīņa par cilvēku garīgo atbrīvošanos ar hinduisma līdzekļiem pārvērtās par mūsdienu guru mērķi.

Interesanti, ka gandrīz visi iepriekš minētie domātāji (izņemot Dajanandu) par savu uzskatu pamatu atzina Šankaras advaita vēdāntu, ar vienu būtisku atšķirību — attieksmi pret *maiju* vai pasauli. Ja Šankaram nekas nav reāls, izņemot Brahmanu, tad neovēdāntistiem pasaule ir reāla (kā citādi viņi varētu mudināt cilvēkus uz aktīvu darbību Indijas neatkarības un atdzimšanas kustībā), bet tomēr atbrīvošana ir pilna saplūšana ar Brahmanu, nevis daļēja kā Rāmānuadžam. Šeit var redzēt arī pašu neovēdāntistu apstiprināto vēlmi apvienot trīs vēdāntas skolas vienā neovēdāntas mācībā.

Nobeigums

Nevar nepamanīt šīs filozofijas apbrīnojamo plastiskumu un spēju pieņemt jebkuras, pat pretrunīgas formas, tomēr kopīgie pamati saglabājas.

⁶² Torwesten, H. *Vedanta: Heart of Hinduism*. Grove Press, 1994, 189–190.

⁶³ Varma, V. P. *The Political Philosophy of Sri Aurobindo*, 140.

Jau vēdāntas trīs klasisko skolu laikā var atrast dažas tēmas, kas vieno visas trīs konkurējošās skolas:

- 1) piemēram, *śruti* — atzišana par autoritatīviem rakstus, kuriem ir īpaša loma atbrīvošanās lietā (arī neovēdāntisma domātāji savu mācību pamato rakstos, bet jaunākos laikos tradicionālajai *prasthanā trajai* pievienojās arī Bībele);
- 2) realitātes garīga rakstura atzišana (neskatoties uz dažādām tās pozitīvām un negatīvām kvalitātēm);
- 3) atzišana, ka pasaule un dvēsele ir dziļi saistītas ar *Brahmanu* (visādās iespējamās variācijās, no pilnas saplūšanas līdz atkarībai no tā);
- 4) tās ir *avidjas* un *džnānas* (neziņas un zināšanas) kategorijas, kā dvēseles stāvokļa klasifikācijas *samsārā*, attiecīgi kā *samsārā* iesaistītas un atbrīvotas dvēseles (un šīs zināšanas sapratne, ka arī iegūšanas veids skolās atšķiras no meditācijas *džnāna jogas* līdz aktīvai *karma jogai* un uzticīgai *bhakti jogai*).⁶⁴

Uz šī pamata ar laiku vēdānta uzņem sevī parējās piecas hinduisma filozofiskās skolas.

Neovēdāntisma formēšanas posmā visas trīs vēdāntas skolas mēģina apvienoties. Sociopolitiskai kustībai par Indijas neatkarību vajadzēja apvienot sevī cilvēkus ar vienu reliģisko domu un mudināt viņus aktīvai darbībai sevis un visas valsts dēļ. Tāpat tai vajadzēja “intelektualizēt” un rafinēt dažādas tautas hinduisma izpausmes, lai tās spētu stāvēt pretī rietumu sekularizācijai un kristiešu misionāriem.

Abiem nolūkiem vislabāk derēja advaita, kurai neovēdāntismā neapšaubāmi ir dota priekšroka. Pamatojoties uz advaitā esošo principu “viss ir viens”, zem kura apvienojās ne tikai *Ātmans*, *Brahmans*, un pasaule, bet arī kristietība ar hinduismu, reliģija ar politiku, austrumu un rietumu vērtības un filozofijas sistēmas. No rietumiem ir aizgūtas sociālas aktivitātes svarīgums un evolūcijas ideja. Tāpēc advaitas idejām par visa vienotību *Brahmanā* pievienojas arī višištādvaitas un dvaitas izpratne par pasauli kā reālu un saistībā ar to *karma jogas* vai aktīvas nesavtīgas darbības svarīgums. Pazūd tādi tradicionāli

⁶⁴ Nobeigumam lietoti materiāli no: Костюченко, В. *Классическая веданта и неоведантизм*.

priekšstati kā *vārnu* un *ašramu* ievērošana, *sanjasas* nepieciešamība u. c., neovēdāntisma ietekmētajās jaunajās hinduistiskajās kustībās parādās kristīgā simbolika un raksti. Tomēr lielākoties četras iepriekš minētās vēdāntas pamattēmas paliek.

Jebkura mācība mainās saistībā ar noteikta laika un vietas specifiku un pieprasījumu. Kā jau minēts, neovēdāntisma principus pilnīgi pārņem neohinduisma kustības, kas ir populāras rietumos. Neskatoties uz savu daudzveidību, jaunās hinduisma kustības apvienojas turpmāk minēto neovēdāntisma ideju piedāvājumā.

Pirmkārt, tas ir pozitīvs skats uz cilvēka dabu. Uzskats, ka katrs cilvēks pēc būtības ir Dievs, iekšēji vienmēr tīrs, mūžīgi brīvs *Ātmans*.

Otrkārt, karmas un reinkarnācijas doktrīnas palīdz cilvēkam saprast, ka viņš pats ir atbildīgs par savu dzīvi gan pagātnes, gan nākotnes perspektīvā. Lai kaut ko mainītu, ir nepieciešamas paša pūles (t. i., kāds no jogas veidiem).

Treškārt, neovēdāntiskās kustības piedāvā monistisku skatu uz pasauli, vienalga, kā tiek uztverts Dievs, kā personīgs vai nepersonīgs, viņš ir vienīgā realitāte, no kura viss un visi ir nākuši, kurā dzīvo un kurā atgriezīsies. Šāda līmeņa uztvere rada arī mazāk konfliktu ar tradicionālo adepta reliģiju, jo viņš to neatmet, bet integrē jaunā uzskatu sistēmā.

Ceturtkārt, neovēdāntas kustības vērtē adepta garīgo pieredzi un piedāvā kādas konkrētas metodikas tās iegūšanai. *Džnānas* kustībām tā ir meditācija un pašizmeklēšana, bet *bhakti* kustībās — uzticības pilnu dziesmu dziedāšana un mīlestība pret dievību.

Piektkārt, tas ir universālisms, kas nāca klāt vēdāntai kopā ar vārda daļu “neo”, kopā ar hinduisma reformācijas kustību, un kopš tā laika ir neatņemama neohinduisma sastāvdaļa. Ekskluzivitātes pozīcijas šodienas pasaulē vairs nav tik drošas, nemitīgi pārmetumi ekskluzīvo reliģiju pārstāvju starpā vairs neuzrunā tos, kas meklē iekšējo mieru. Tajā pašā laikā neovēdānta piedāvā redzēt dažādas reliģijas kā dažādus ceļus uz vienu mērķi.⁶⁵

⁶⁵ Nobeigumam lietoti materiāli no: Wessinger, C. *Hinduism Arrives in America: The Vedanta Movement and the Self-Realization Fellowship*. In: *America's Alternative Religions*. Ed. Miller, Timothy.

Summary

Neo-Vedantism: The Transformation of the Classical Vedanta

In the Middle Ages in India (8–12 century AD) there were three classical schools of Vedanta — Advaita-Vedanta of Shankara, Vishishtadvaita-Vedanta of Ramanuja and Dvaita-Vedanta of Madhva. The mentioned schools of philosophy represented the relationship among the source of all Brahman and the liberated soul Atman, and the world in different ways, i.e., as a complete oneness of all (Advaita), or as the complete separatedness (Dvaita), or as the middle path between them (Vishishtadvaita-Vedanta).

In modern times Vedanta, however, is perceived in a different way. During the British colonialism in India the new movement of Neo-Vedanta was born. At that time (the end of the 18th – the beginning of the 20th centuries) the new movements Brahma Samaj and Arya Samaj were established by Indians, who were well educated in the West and wanted to resurrect the teachings of Vedas and Upanishads. They wanted to “intellectualize” and unite the ritualized and separated Hinduism practised by majority of Indians. It was very important to unite all Hindu faiths under one philosophy, which could seriously compete with the Christian mission in India. This philosophy was Vedanta. Most Neo-Vedanta thinkers accepted Shankara’s Advaita-Vedanta school as their own, but a lot of changes were made there. Neo-Vedantism actually unites the best parts of all three schools of classical Vedanta, western values (such as the value of social work and personal experience), and socio-political needs of colonized India. This work explores how and why the ideas of Vedanta were changed in that period of time in the example of the great Neo-Vedantists — socio-religious leaders of India such as Rammohan Roy, Ramakrishna, Vivekananda, Tilak, Mahatma Gandhi and others.

PROTESTANTI UN AUSTRUMU KRISTIEŠI LATGALĒ POLIJAS–LIETUVAS VALDĪŠANAS LAIKĀ, 1582–1772¹

Reinis Norkārkls

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorants

Viens no faktoriem, kas noteica Latgales kā atsevišķa kultūrvēsturiska reģiona savdabību, bija tā aptuveni divus gadsimtus ilgā atrašanās Polijas–Lietuvas sastāvā. Tā dēvēto “poļu laiku” mantojums ir joprojām ievērojamais stāvoklis, ko Romas katoļu baznīca ieņem novada konfesionālajā ainā. Katoļticības nostiprināšanās Austrumlatvijā jeb tā saucamā rekatolizācija ir vairākkārt samērā detalizēti aprakstīta Latvijas baznīcas vēstures historiogrāfijā. Vērigāka ielūkošanās avotos, kas sniedz ziņas par reliģisko dzīvi Jaunlaiku Latgalē, gan atklāj, ka novads nekad nekļūst vienkonfesionāls, lai arī katoļticisms šeit pakāpeniski iegūst dominējošu pozīciju un savā veidā aizēno pārējās sastopamās ticīgo grupas. Raksta mērķis ir aplūkot līdz šim pētniecībā retāk skarto Latgales protestantu

¹ Šī raksta ietvaros par Latgali retrospektīvi tiek saukta Pārdaugavas hercogistes daļa uz austrumiem no Aiviekstes un Pededzes, ko saskaņā ar 1589. gada Varšavas Seimā pieņemtajā Livonijas konstitūcijā atrodamo teritoriālo dalījumu veidoja Cēsu vaivadijā ietilpstošās Daugavpils, Ludzas, Rēzeknes un Viļakas stārastijas un kas 1677. gadā kļuva par Livonijas (Inflantijas) vaivadiju — atsevišķu administratīvu vienību Polijas–Lietuvas valsts sastāvā. Šobrīd Krāslavas novadā esošā Piedruja, kas 17.–18. gs. faktiski bija Drujas pilsētas (nozīmīga tirdzniecības, amatniecības un reliģiskās dzīves centra) daļa, neietilpa Livonijas vaivadijā, un tādēļ ar to saistītās norises rakstā aplūkotas netiks. Par nosacītu hronoloģiskās atskaites punktu ir izvēlēts 1582. gads, kad Latgalē pašā Livonijas kara izskaņā Polijas–Lietuvas vara tiek nodibināta *de facto*.

(luterāņu un reformātu) un austrumu kristiešu (pareizticīgo un vecticībnieku)² kopienu likteņus Polijas–Lietuvas periodā. Attiecīgā laika posma avotu nelielā skaita un sadrumstalotības dēļ rakstā nav piedāvāts izsmelošs tēmas izklāsts, bet drīzāk problēmjautājumu skicējums, kurā dažiem apgalvojumiem pagaidām jāpaliek pieņēmumu statusā. Raksta sākumā piedāvāts neliels pārskats par reliģiskās tolerances praksi Polijas–Lietuvas valstī, kas varētu atvieglot Latgales konfesionalās situācijas izpratni.

1. Reliģiskā tolerance Polijas–Lietuvas valstī un Latgalē

Viena no spilgtākajām Polijas–Lietuvas valsts iezīmēm 16.–17. gs. bija tolerance ticības jautājumos. Tās iemeslu vidū tiek minēti šādi faktori: 1) vēl pirmsreformācijas laika reliģiskais plurālisms reģionā (gan Polijā, gan Lietuvā līdz 16. gs. iekļaujas plaši novadi ar pareizticību kā prevalējošo konfesiju, tajās ir sastopami arī jūdi, armēņi, karaīmi un tatāru izcelsmes musulmaņi), 2) varas decentralizācija un plašās muižnieku privilēģijas, kas noteica to, ka Polijas–Lietuvas valstī nebija īstenojama konfesionalizācija pēc principa *cuius regio, eius religio*.³ Ar toleranci šajā gadījumā nav jāsaprot visu reliģisko kopienu vienlīdzība, bet gan atšķirīgu reliģisko grupu atzišana līdzās noteicošo stāvokli nekad nezaudējušajam Romas katolicismam, piešķirot tām lielāku vai mazāku uzskatu paušanas un praktizēšanas brīvību. Būtiskākā šāda tolerances modeļa īpašība bija tā šķiriskais raksturs, proti, tā primārais subjekts bija muižniecība. Tikai muižnieku kārtas pārstāvji varēja brīvi izvēlēties savu konfesionalo piederību, ietekmēt sev padoto ļaužu ticību, kā arī atļaut vai aizliegt vienas vai otras konfesijas piederīgajiem publiski praktizēt reliģiju savu īpašumu robežās.

Reliģiskās tolerances juridiskais atskaites punkts Polijas–Lietuvas valstī bija 1573. gadā parakstītā Varšavas konfederācija, kas atzina dažādu kristīgo konfesiju līdzāspastāvēšanu, garantēja pareizticīgajiem un protestantu muižniekiem

² Līdzas šīm divām austrumu kristiešu kopienām 17.–18. gs. Latgalē prāvā skaitā sastopami grieķu rita katoļi jeb uniāti, taču viņi pirmavotu nepietiekamības dēļ atsevišķi šajā rakstā aplūkoti netiks.

³ Tazbir, J. *A State without Stakes: Polish Religious Tolerance in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Warsaw, 1973, 31; Jovaiša, L. *et al. Christianity in Lithuania*. Vilnius, 2003, 89.

piekļuvi valsts amatiem un nostiprināja to īpašumu neaizskaramību.⁴ Varšavas konfederācijas lēmumi nekad pilnībā netika atcelti, taču laika gaitā tolerance ticības jautājumos mazinās un, lai arī uz citu zemju fona Polija–Lietuva joprojām turpināja izcelties ar salīdzinoši labvēlīgiem apstākļiem citviet pat vajātām reliģiskām grupām, parādījās virkne ierobežojumu, kas skāra valstī dzīvojošos protestantus un pareizticīgos. Šo pakāpenisko tolerances norietu veicināja gan kontrreformācijas panākumi augstākajos sabiedrības slāņos,⁵ gan Polijas–Lietuvas iesaistīšanās karos ar luterānisko Zviedriju un pareizticīgo Maskavas valsti, kuru laikā aizvien pieauga tendence identificēt katolicismu kā nācijas piederības zīmi, uzlūkojot protestantus un pareizticīgos kā potenciāli nelojālas grupas.⁶ 1668. gadā sanākušais Seims noteica izraidīšanu no valsts kā sodu par atkrišanu no katoļticības.⁷ Lēmums neietekmēja muižnieku tiesības ļaut vai aizliegt savos īpašumos apmesties citu reliģisko grupu pārstāvjiem — tā, pats būdams ierobežots ticības izvēlē, muižnieks katolis varēja aicināt uz apmešanos savos valdījumos, piemēram, krievu vecticībniekus vai menonītus. Ja, līdz šim mainot īpašnieku, bieži tika mainīta arī muižas zemnieku konfesija, 17. gs. likumdošanas izmaiņu gaismā šāda konfesijas maiņa varēja notikt vienīgi katolicisma virzienā. Iegādājoties īpašumu no katoļticīga muižnieka, protestants nebija tiesīgs konvertēt savā konfesijā tur mītošos katoļticīgos zemniekus, turklāt viņš arī pārņēma patronāta saistības pret īpašumā esošo katoļu draudzi. 1716. gadā valstī aizliedza jaunu protestantu dievnamu celtniecību,⁸ bet no 1733. līdz 1768. gadam protestantu un pareizticīgo muižniekiem ierobežo pieeju augstākajiem valsts amatiem un liedz dalību Seimā.⁹

⁴ Tazbir. *Op. cit.*, 91–92.

⁵ Kempa, T. Religious Relations and the Issue of Religious Toleration in Poland and Lithuania in the 16th and 17th Centuries. In: *Sarmatia Europaea*. Vol. 1, 2010, 44–46.

⁶ Teter, M. *Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*. Cambridge, 2005, 53.

⁷ *Volumina legum*. T. 4, Petersburg, 1859, 484; par 1668. gada Seima lēmumiem konfesionālajā jautājumā sk.: Teter, M. *Op. cit.*, 56.

⁸ Tazbir. *Op. cit.*, 201.

⁹ 1768. gadā ierobežojumi tiek atcelti Prūsijas, Krievijas, Dānijas, Zviedrijas un Anglijas politiskā spiediena rezultātā, Teter. *Op. cit.*, 57.

Izvērtējot konfesiju līdzāspastāvēšanas apstākļus Polijā–Lietuvā, jāņem vērā divas īpašības, kas piemita tās valdošajam slānim: 1) šķiriskā solidaritāte, kas nereti padarīja nebūtiskas muižnieku starpā pastāvošās konfesionālās atšķirības,¹⁰ un 2) relatīvs antiklerikālisms, t. i., lojalitāte baznīcai ticības lietās neizslēdza konfrontāciju ar to īpašumu sadales vai politiskās ietekmes jautājumos.¹¹ Šo abu faktoru kombinācija bija iemesls tam, ka protestantu un citām kopienām nelabvēlīgi tiesu vai politiskie lēmumi nekad nav īstenoti pilnā mērā, bet reliģiskās tolerances mazināšanās salīdzinājumā ar 16. gs., kaut arī acīmredzama, tomēr nebija nedz homogēna, nedz universāla.¹² Lēš, ka 1768. gadā Polijā–Lietuvā (neiekļaujot Kurzemes–Zemgales hercogisti) darbojās 80 protestantu draudžu (no tām 40 — reformātu draudzes Lietuvā), kas apvienoja līdz 200 000 ticīgo.¹³ Pirmās Polijas dalīšanas priekšvakarā Lietuvas lielkņazistes teritorijā bija arī 430 pareizticīgo draudžu.¹⁴ Par spīti katoļu skaitliskajam vairākumam un tam, ka gandrīz pilnīgi visi politiskie un saimnieciskie resursi koncentrējās viņu rokās, Polijā–Lietuvā reliģiskā vienveidība tā arī netika sasniegta, un, lai gan rekatolizācija laika gaitā te bija guvusi ievērojamus panākumus, valstī, kurā nebija stingras centrālās varas un kuras iekārtu trāpīgi raksturo apzīmējums “*relatīva anarhija*”,¹⁵ tā nevarēja būt absolūta.

¹⁰ Tazbir. *Op. cit.*, 121. Ir norādīts, ka muižniecības solidaritāte konfesionālos jautājumos sāk mazināties 17. gs. otrajā pusē, Kempa. *Op. cit.*, 59.

¹¹ *Ibid.*, 50; Kloczowski, J. Catholic Reform in the Polish–Lithuanian Commonwealth. In: *Catholicism in Early Modern Era: A Guide to Research*. O'Malley, J., ed. St. Louis, 1988, 99–100. Zīmīgi, ka antiklerikāla nostāja muižniecības vidū nav retums arī 18. gs. pirmajā pusē — laikā, kad Katoļu baznīcas ietekme Polijā–Lietuvā atrodas zenītā, Markiewicz, M. Problem antyklerykalizmu w czasach saskich. *Rzeczpospolita wielu wyznań*. Kaźmierczyk, A. et al., red. Kraków, 2004, 341–347.

¹² Vienīgā reliģiskā grupa, pret kuru nostājas gan katoļi, gan vairākums protestantu un kuras tiesības noteiktā brīdī (17. gs. vidū) tiek pilnībā ierobežotas, un tās pārstāvjiem likts izvēlēties starp pāriešanu katoļismā vai emigrāciju, ir radikālo reformācijas spārnu pārstāvošā Poļu brālība jeb antitrinitārieši (t. i., Trīsvienības noliedzēji). To klātbūtne Latgalē nav konstatēta.

¹³ Tazbir. *Op. cit.*, 200.

¹⁴ Jovaiša. *Op. cit.*, 93.

¹⁵ Rowell, S. C. The Face beneath the Snow: the Baltic Region in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. *The Historical Journal*, Vol. 44, No. 2, 2001, 543.

Pievēroties reliģiskajai tolerancei Latgalē Polijas–Lietuvas valdīšanas laikā, nupat sacītais ir jāpapildina ar vēl dažām niansēm. Novadam ietilpstot Pārdaugavas hercogistē, galvenais likumdošanas akts, kas reglamentēja konfesionālo situāciju tajā, bija 1582. gada Livonijas konstitūcija, ar kuru karalis Stefans Batorijs hercogistes teritorijā līdzās katolicismam garantēja Augsburgas ticības brīvību.¹⁶ Latgalē, kur 16. gs. otrajā pusē nav kaut cik vērā ņemamu urbāno centru, šī konstitūcija attiecas uz vietējiem luterticīgajiem muižniekiem, bet katoļticības ienākšanu darīja iespējamu šajā laikā notiekošā zemju revīzija, kuras ietvaros īpašniekiem atsavina uz apšaubāma pamata iegūtus valdījumus (galvenokārt tie bija Livonijas valsts sairšanas periodā iegūti īpašumi). Vienu daļu reducēto zemes īpašumu par nopelniem valsts labā no karaļa saņem kā vietējie (t. i., Livonijas), tā arī poļu un lietuviešu muižnieki, kuru vidū varēja būt pirmie novada katoļi, kopš reformācija te bija guvusi virsroku, bet cita — tiek paturēta kroņa ziņā. Kā redzēsīm nākamajā nodaļā, arī kroņa īpašumos, kuros galavārds ticības lietās vismaz formāli piederēja karalim, apstākļi ilgāku laiku joprojām bija labvēlīgi luterāņu garīdznieku darbībai.

Kopš 1677. gada Latgales zemes ir atsevišķa Polijas–Lietuvas vaivadija, kurā saskaņā ar tās dibināšanas konstitūciju (t. s. ordināciju) spēkā ir Lietuvas statūts — Lietuvas Lielkņazistes tiesību krājums.¹⁷ Tajā jau 1588. gadā iestrādāti Varšavas konfederācijas principi par muižnieku ticības brīvību, kā rezultātā turpmākajos gadsimtos, neraugoties uz skaitā pieaugošajiem nekatoļu politiskajiem ierobežojumiem, apvienotās valsts Lietuvas daļā saglabājās augstāka reliģiskās tolerances pakāpe nekā Polijā un augstdzimušajiem citticībniekiem labvēlīgāka tiesu prakse.¹⁸ Teikto var attiecināt arī uz Latgali, ko ar Lietuvas Lielkņazisti saistīja gan tiesību kopums, gan ģeogrāfiskais tuvums.

¹⁶ “*ut Augustanae confessionis, quae unica post religionem catholicam illam in Provinciam est, liberum usum illis permittamus*”, *Volumina legum*, t. 2, Petersburg, 1859, 220.

¹⁷ *Volumina legum*, t. 5, Petersburg, 1860, 237.

¹⁸ Kosman, M. *Protestanci i kontrreformacja: z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*. Wrocław, 1978, 66; Kriegseisen, W. *Evangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763)*. Warszawa, 1996, 26.

Visbeidzot jānorāda, ka atšķirībā no pārējām Polijas–Lietuvas daļām, kurās ietekmīgākie protestantu un pareizticīgo patroni pāriet katolicismā 16. gs. beigās – 17. gs. pirmajā pusē, Latgales elites rekatolizācija vairāk vai mazāk noslēdzas vien 17. gs. beigās, kas izskaidrojams ar novada nomaļo raksturu, to vairākkārt skārušo karadarbību, Katoļu baznīcas darbībai nepieciešamo resursu sākotnēju nepietiekamību un arī vietējās (t. i., Livonijas) izcelsmes aristokrātijas vairākuma spēcīgu protestantisko identitāti, kuras vājināšanās noritēja lēni un pakāpeniski.

2. Protestanti

2.1. Luterāņi

Par protestantiskās reformācijas norisi Latgalē zināms gaužām maz,¹⁹ taču ir skaidrs, ka brīdi, kad šeit nodibinās Polijas–Lietuvas vara, visa vietējā muižniecība jau bija pārgājusi luterānismā un te nebija saglabājusies neviena katoļu draudze. Polijas–Lietuvas laika Latgales luterāņu vēsturi var iedalīt divos posmos, kas arī secīgi tiks aplūkoti: 1) no 1582. līdz apm. 1696. gadam, kad luterānisms ir dominējošā Latgales muižniecības konfesija un 2) no apm. 1697. līdz 1772. gadam, kad pēc luterāņu muižnieku vairākuma pārejas katolicismā evaņģēliskās ticības klātbūtne Latgalē ir reducēta līdz vienai funkcionējošai draudzei (līdz apm. 1708. gadam tās vēl ir divas draudzes).

Pievēršoties pirmajam no minētajiem posmiem, redzam, ka kādu laiku pēc Livonijas kara beigām vietējie muižnieki sāk nopostīto baznīcu atjaunošanu un līdz 17. gs. 20. gadiem, kad Daugavpilī tiek dibināta jezuītu rezidence, luterāņu mācītāji ir vienīgi garīdznieki, kas novadā uzturas pastāvīgi. Senākās ziņas par tiem attiecas uz 16. gs. pēdējo desmitgadi. Tā 1597. gadā Rīgas jezuīti savās annālēs atzīmē, ka ir panākuši, lai Rēzeknē

¹⁹ Visa pieejamā informācija par to aprobežojas ar viena mācītāja vārdu, ziņu par Daugavpils komtura sacerētu evaņģēlisku dziesmu un minējumu par kāda dievnama piederību luterāņiem, sk.: Ķiploks, E. Luterāņu draudzes Latgalē. No: *Latvijas ev.-lut. Baznīcas gada grāmata un kalendārs 1981. gadam*. 1980, 94; Zeps, V. Reformācija Latgalē kā pieturas punkts dažādām Latgales baznīcas vēstures problēmām līdz 1700. gadam. No: *Dzimtenes kalendārs 1982. gadam*. Vāsterås, 1981, 184.

pēc turienes luterāņu mācītāja nāves netiek uzņemts cits protestantu garīdznieks, un ka ir novērsta “herētiķu” pulcēšanās.²⁰ Viņu prieks gan nebija ilgstošs, jo 1599. gadā, ieradušies Rēzeknē, karaļa revidenti konstatē, ka pat nesen atjaunotajā un katoļiem paredzētajā baznīcā priesteru trūkuma dēļ izņēmuma kārtā darbojas luterāņu mācītājs.²¹ Saistībā ar to pašu gadu minēts, ka Ludzā pie pils bijusi koka baznīciņa, ko Livonijas karā nopostītās vietā uzcēlis Ludzas stārasts Skarbeks un ko apkalpo luterāņu garīdznieks, kuram ir neliela muižas saimniecība.²² Tālāku ziņu par Ludzas un Rēzeknes luterāņiem nav, bet, tā kā gan Rēzekne, gan Ludza atrodas kroņa zemēs, kurās reliģiskās dzīves noteikšana ir katoļticīgā karaļa ziņā, pastāv varbūtība, ka luterāņu mācītājiem kādā brīdī vairs netika nodrošināts uzturs un viņi bija spiesti šīs vietas atstāt, taču, zinot, ka reālā vara stārstijās tomēr piederēja to pārvaldniekiem, kuru vidū nereti bija protestanti, ticams, ka mācītāju kalpošana te vēl varēja turpināties. Par to netieši varam spriest arī pēc tā, ka valstī vadošās Romas katoļu konfesijas pozīcijas Ludzas un Rēzeknes stārstijās vēl 17. gs. 70. gados nav diez ko spēcīgas — šeit pastāv tikai viena nepietiekami apgādāta draudze un varbūt kāda kapela, tādēļ situācijas uzlabošanai 1678. un 1683. gadā attiecīgi Grodņā un Varšavā sanākušajos seimos tika dibinātas īpašas komisijas.²³ Ludzas gadījumā vietējā luterāņu mācītāja darbības pārtraukšana noteikti nebija saistīta ar viņa dievnama nodošanu katoļiem — 1646. gada revīzija Ludzā neuzrāda nevienu pašu kulta celtni,²⁴ bet 1686. gadā, kad Ludzā tiek dibināta katoļu draudze un drīzumā sākota tās dievnama būve, par luterāņu baznīcu tiek runāts kā par kādreiz šeit bijušu.²⁵ Iespējams, tā nopostīta 17. gs. pirmās puses militārajos konfliktos un vēlāk nav atjaunota. Turpretim par luterāņu dievnamu Daugavpils kroņa īpašumā ir ziņas, ka ap 1626. vai 1630. gadu

²⁰ *Die Jahresberichte der Gesellschaft Jesu über ihre Wirksamkeit in Riga und Dorpat, 1583–1614.* Kurtz, E., verf., Riga, 1925, 108.

²¹ *Dokumenti par klaušu laikim Latgolā.* Red. S. Škutāns. Minhene, 1974, 153.–154.

²² *Ibid.*, 319.–320.

²³ *Volumina legum*, t. 5, 306 un 340.

²⁴ *Latgolas vēstures materiāli I.* Red. B. Brežgo. Daugavpils, 1944, 11.–25.

²⁵ *Istoriko juridīčeskije materiali izvolechennije iz aktovih knig gubernij Vitebskoj i Mogiļevskoj*, vip. 31, Vitebsk, 1903, 415.

ar Daugavpils stārasta Alfona Lacka rīkojumu to pārcēla jaunā vietā un nodeva katoļiem.²⁶

Par galvenajiem luterānisma centriem šajā laikā kļūst nevis nedaudzie kroņa zemēs esošie miesti, bet muižas, kuru īpašnieki gādā par dievnamu un mācītāju uzturēšanu. Vecākā Latgales luterāņu baznīca varētu būt celta vai pārņemta no katoļiem 1550. gadā Indricā, kas ir Plāteru ģimenes īpašums. 1654. gadā tajā kalpošanu beidz no Braunšveigas ieceļojušais Johans Stenders — pazīstamās mācītāju dzimtas sencis.²⁷ Šis dievnams pēc 1694. gadā notikušās Indricas īpašnieka Jana Andreja Plātera konversijas tiek nodots katoļiem.²⁸

1618. gadā Krustpilī, kas ir Korfu (*Korff*) dzimtas īpašums, luterāņiem uzbūvē koka baznīcu.²⁹ Tās cēlājs Nikolajs Korfs (1585–1659) ir ievērojamākais sava laika Latgales luterticīgās aristokrātijas pārstāvis, kas 1642. gadā kļūst par Cēsu vaivadu — augstāko novada amatpersonu³⁰ — un ir arī viens no pēdējiem Polijas–Lietuvas Senāta locekļiem nekatoļiem.³¹ Krustpils ir ievērojama vairāku iemeslu dēļ. Pirmkārt, šeit dibinātā draudze ir vienīgā Latgalē, kas vēlākos gados nepāriet katoļu rokās. Otrkārt, tā ir vislabāk nodrošinātā Latgales luterāņu draudze, kurai 1686. gadā uzbūvē mūra dievnamu — pirmo šāda veida sakrālo ēku Latgalē³² — un kur līdz

²⁶ Attiecīgi: Kučinskis, S. Daugavpils 700 gadi: īsa pilsētas un tās galveno dievnamu vēsture. No: *DzK 1977. gadam*. Vāsterās, 1976, 126 (ar atsauci uz G. Manteifeli) un *Encyklopedia wiedzy o Jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995*, Grzebień, L., oprac. Kraków, 1996, 139. 1630. gads ir mazāk ticams, jo A. Lackis Daugavpils stārasta amatu atstāj jau 1629. gadā, sk.: *Urzędnicy instanczy XVI–XVIII wieku*, Mikulski, K. i Rachuba, A., oprac. Kórnik, 1994, 245.

²⁷ Kallmeyer, T. *Die evangelischen Kirchen und Prediger Kurlands*. Rīga, 1910, 674.

²⁸ Załęski, S. *Jezuici w Polsce*. Kraków, 1905, 4: 1315–1316.

²⁹ Skujņiš, K. *Krustpils draudze*. Rīga, 1925, 25.

³⁰ Cēsis un lielākā vaivadijas daļa jau kopš 1625. gada ir zviedru rokās, taču līdz pat 1660. gada Olivās miera līgumam tās nosaukumu attiecina uz Polijas–Lietuvas varā palikušo vaivadijas austrumu zemēm, t. i., Latgali.

³¹ Berķe, I. Baronu fon Korfu dzimta Krustpilī. No: *Krustpils pils*. Jēkabpils, 2006, 27.; Ciara, S. *Senatorowie i dygnitarze koronni w drugiej połowie XVII wieku*. Wrocław, 1990, 35.

³² Salīdzinājumam — pirmais katoļu mūra dievnams Latgalē ir 1746. gadā iesvētītā Daugavpils jezuītu baznīca. Par tās celšanu sk.: Ogle, K. *SOCIETAS JESU ieguldījums Latvijas arhitektūras un tēlotājas mākslas mantojumā*. Rīga, 2008, 102.

1772. gadam gandrīz bez pārtraukumiem viens otru nomaina 11 mācītāji.³³ Treškārt, tā ir vienīgā no muižnieku īpašumos esošajām novada luterāņu draudzēm, par kuru ir ziņas, ka tā iekļāvās plašākā administratīvā organizācijā, proti, Kurzemes konsistorijā.³⁴

Luterāņu baznīca bija arī Korfiem piederošajos Feimaņos.³⁵ Ir saglabājies ar 1692. gadu datēts Feimaņu muižas inventārs, no kura uzzinām, ka vietējais dievnams bija iekārtots visai pieticīgi — tajā atradās altāris ar pārsegu, divi koka svečturi, kancele un soli. Inventārā, kas sastādīts sakarā ar muižas iznomāšanu, ir minēts nomnieku pienākums gādāt mācītājam uzturu.³⁶

Vismaz divi luterāņu dievnami 17. gs. atrodami Borhu īpašumos Preiļos un Varakļānos. Lai gan 1690. gadā pie abiem ir norādītas mācītāju mājas,³⁷ tos parasti apkalpo viens garīdznieks — no 1638. gada tas bija Henrihs Meijers,³⁸ 1654. gadā — Valentīns Mēners (*Mönnerus*).³⁹ 1672.–1681. gadā Preiļos darbojas Bartolomejs Rēders,⁴⁰ 1681–1682. gadā — vēlākais Cēsu un Dikļu prāvests Mile (*de la Myle*), par kuru teikts, ka viņš kalpo arī Feimaņos un Galēnos.⁴¹ Pēdējais Preiļu luterāņu prāvests ir Joahims Pentins, kas pēc Borhu pāriešanas katolicismā 1696. gadā dodas uz Vidzemi, kur ir mācītājs Lubānā, Allažos un Ropažos.⁴² Nav ziņu, kad Preiļos tiek celta pirmā baznīca, taču gadu gaitā tā noteikti ir vairākkārt pārbūvēta un atjaunota — 1649. gada testamentā Fabians Borhs raksta, ka vietējo baznīcu ir izmantojuši viņa senči,⁴³ bet 1654. gada Elizabetes Borhas testamentā teikts, ka tās būve

³³ Skujiņš. *Op. cit.*, 25. un 91.–94.; Kallmeyer. *Op. cit.*, 66–67.

³⁴ Kīploks. *Op. cit.*, 95. Pārējās Latgales luterāņu draudzes minētajā laikā posmā visdrīzāk nebija administratīvi organizētas.

³⁵ Sekundārajā literatūrā ir sastopams dokumentāli nepārbaudāms apgalvojums, ka Feimaņos baznīca būvēta vēl pirms reformācijas, piem.: Svilāns, *J. Latvijas Romas-katoļu baznīcas*. Rīga, 1995, 70.

³⁶ *Istoriko juridīceskije materiali*, 396–397.

³⁷ *Latgolas vēstures materiāli*, 4.

³⁸ Baerent, P. *Die evangelischen Prediger Livlands bis 1918*. Köln, 1977, 340.

³⁹ LVVA, 2598. f., 1. apr., 71. l., 7a. lp.

⁴⁰ Kallmeyer. *Op. cit.*, 591.

⁴¹ Baerent. *Op. cit.*, 351. Pagaidām gan nav atrastas ziņas, ka Galēnos būtu bijis atsevišķs luterāņu dievnams.

⁴² *Ibid.*, 369–370.

⁴³ LVVA, 2598. f., 1. apr., 64. l., 6. lp.

ir jauna.⁴⁴ Šis testaments sniedz ieskatu arī Preiļu baznīcas stāvokli — tā ir nodrošināta ar visu nepieciešamo inventāru, ieskaitot ērģeles (pol. *pozytyw*), tai ir jauns altāris un divi zvani, baznīcas kapličā atrodas gleznas un karogi (pol. *kaplica z obrazami i chorągwiemi*),⁴⁵ mācītājam ir nodrošināts mitekļis un saimniecība,⁴⁶ kas liecina, ka nemierīgajā 17. gs. vidū nomaļās Latgales luterāņu draudzes varēja būt visnotaļ labi apgādātas.

Līdzās Krustpils, Preiļu, Varakļānu, Feimaņu un Indricas baznīcām 17. gs. nogalē minēts luterāņu dievnams Bērzgalē, taču precīza tā statusa noteikšana ir problemātiska, jo vienīgais avots šādai informācijai ir Bērzgales īpašnieku tiešā pēcnācēja G. Manteifeļa apcerējums, kurā tas ir tikai nosaukts līdzās citām luterāņu kulta vietām.⁴⁷ Manteifeļi palika luterāņi visā 17.–18. gs. garumā,⁴⁸ taču nevienā tā laika avotā ziņas par luterāņu baznīcu līdz 1772. gadam Bērzgalē neatrodam. Jau minētais Manteifelis citviet raksta, ka 1792. gadā vecās Bērzgales koka baznīcas vietā luterāņiem tiek uzbūvēts jauns mūra dievnams, kurā dievkalpojumi gandrīz nemaz nav notikuši.⁴⁹ Tas liek domāt, ka arī iepriekš Bērzgalē nav bijusi pastāvīga luterāņu draudze, bet gan kapela, kurā laiku pa laikam noturēti dievkalpojumi. Iespējams, šādas kapelas bija arī citu muižnieku īpašumos, taču pagaidām nekādas liecības par tām nav uzietas.

Šajā laika posmā daudzu luterticīgo Latgales muižnieku konfesionālā apziņa ir jo īpaši izteikta, uz ko norāda viņu rūpes ne vien par savos īpašumos esošajām baznīcām, bet arī atbalsts, piemēram, Viļņas luterāņu draudzei — tās labvēļu vidū minētas tādas ar Latgali saistītas dzimtas kā Borhi, Korfi un Plāteri.⁵⁰ Tā aktualizējas, kad novadā tikko parādās pirmās katoļu draudzes un darbību sāk jezuītu misionāri. Spilgta liecība tam

⁴⁴ LVVA, 2598. f., 1. apr., 71. l., 5. lp.

⁴⁵ Nav arī noliedzams, ka tie varēja būt baznīcas fundatoru portreti vai epitāfijas un militārie vai kādi ceremoniālie (piem., sēru) karogi.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Manteuffel, G. *Księstwo Inflanckie XVII. i XVIII. stulecia*. Kraków, 1897, 9.

⁴⁸ Bērzgali Manteifeļi iegūst 1687. gadā. Šīs dzimtas patriarhs Nikolajs Manteifelis tikai 1828. gadā, būdams 93 gadus vecs, uz nāves gultas pāriet katoļticībā, ko jau agrāk bija pieņēmuši viņa bērni, sk.: Manteuffel. *Inflanty Polskie*. Poznań. 1879, 35–36.

⁴⁹ *Ibid.*, 150.

⁵⁰ Adamowicz, A. *Kościół Augsburski w Wilnie*. Wilno, 1855, 40.

ir Preiļu īpašnieka Fabiana Borha testaments, kas sastādīts 1649. gadā. Tajā testators pieprasa sevi pēc nāves apbedīt saskaņā ar Augsburgas konfesijas ritu, ko pirms tam praktizējuši viņa senči un ko nodrošina karaliskā konstitūcija par muižniecības ticības brīvību. Viņš arī aizrāda, lai nekādas citas konfesijas dievkalpojumi Preiļu baznīcā netiktu noturēti un lai pēcnācēji neiedomājas tur iedibināt citu konfesiju fundācijas.⁵¹ Izmantojot kārtas privilēģijas, muižnieki luterāņi varēja nepieļaut misionāru darbību un katoļu kulta izpausmes savos īpašumos.

Luteriskās aristokrātijas attiecības ar katoļu baznīcu 17. gs. Latgalē nav vienkāršas. Ir saglabājušies fragmentāri materiāli par konfliktiem starp augstdzimušajiem luterāņiem un katoļu garīdzniekiem, taču konfesionāli aspekti tajos ir grūti šķirami no saimnieciskiem motīviem. Tā Rēzeknes un Ludzas katoļu prāvests Hermans Meiners iesūdz tiesā Rēzeknes stārstu luterāni Juri Tīzenhauzenu, kas ar varu ir atņēmis zemi Rēzeknes katoļu draudzei un nemaksā desmito tiesu no kroņa muižu ienākumiem. 1646. gadā Polijas valsts asesoru tiesa nospriež, ka stārstam ir jāatlīdzina baznīcai nodarītie zaudējumi, neparedzot nekādas sankcijas pret viņu pašu.⁵² Šāda veida konflikts starp laicīgās un garīgās varas pārstāvjiem Latgales vēsturē nav unikāls, un Tīzenhauzena konfesionālajai piederībai nevajadzētu radīt iespaidu par šo konfrontāciju kā sadursmi starp reliģiskajām kopienām — laiku pa laikam baznīcas īpašumus sagrābj un desmito tiesu nemaksā arī muižnieki katoļi.⁵³ Daudz nopietnākas apsūdzības izvirzītas prāvā starp Līvānu īpašnieku Nikolaju Korfu un vietējo katoļu prāvestu Voicehu Petraškeviču. Luterticīgais Korfs ir ieguvis Līvānu muižu kopā ar tur jau agrāk dibinātu katoļu draudzi, kā arī tās patronāta tiesībām un pienākumiem. Prāvests apsūdz muižnieku baznīcas īpašumu

⁵¹ LVVA, 2598. f., 1. apr., 64. l., 6. lp. Vēl 1692. gada testamentā Elizabete Borha (Fabiana Borha atraitne) lūdz viņu apbedīt Peiļu baznīcā saskaņā ar Augsburgas konfesijas priekšrakstiem — LVVA, 2598. f., 1. apr., 82. l., 1. lp., pēc dažiem gadiem, šķiet, visi Borhi jau bija pieņēmuši katoļticību.

⁵² LVVA, 6984. f., 1. apr., 83. l., 244.–245. lp.

⁵³ Piem., 1730. gadā tiek pasludināts spriedums lietā, kurā muižnieks Mihails Oskerka apsūdzēts uzbrukumā Rušonas prāvestam, kura laikā ir šāvis uz priesteri, piekāvis viņa kalpus un aizvedis ražu un citu mantu. Citā lietā Rušonas muižnieks Francisks Oskerka apsūdzēts desmitās tiesas aizturēšanā un nemaksāšanā jau minētajam prāvestam. Abos gadījumos tiesa piespriež zaudējumu kompensāciju — LVVA, 6984. f., 1. apr., 83. l., 300.–305. lp.

sagrābšanā, smagu miesas bojājumu nodarīšanā, katoļticīgo zemnieku piespiedu dzīšanā uz luterāņu dievkalpojumu utt. Zīmīgi, ka 1685. gadā tiesa atzīst visas apsūdzības par nepamatotām un nolemj, ka patronam jānominē Līvānu draudzei priekšzīmīgs prāvests vecā vietā.⁵⁴ Kļūdains būtu pieņēmums par luterticīgo muižnieku attiecībām ar katoļiem kā nepārtrauktu konfliktu virkni. Piemēram, tikko minētais N. Korfs, būdams Rēzeknes stārasts, par saviem līdzekļiem Drēzdenē pasūta krāšņu altāri 1685. gadā celtajai Rēzeknes katoļu baznīcai,⁵⁵ bet 1684. gadā, daudziem par lielu izbrīnu, Livonijas zemes tiesnesis Gedeons Borhs, luterānis, piešķir jezuītiem savu Vīpingas muižu pie Rēzeknes.⁵⁶

Luterānisma kā novada aristokrātijas galvenās konfesijas liktenis izšķiras 17. gs. otrajā pusē, kad pēc 1660. gada Olivas miera ar Zviedriju un 1667. gada Andrusovas pamiera ar Maskavas valsti Polija–Lietuva atjauno un nostiprina savu varu pār Latgali, kas 1677. gadā kā Livonijas (jeb Inflantijas) vaivadija iegūst atsevišķu administratīvo statusu. Tās pārvalde un tiesu sistēma tiek veidota pēc citu Polijas–Lietuvas vaivadiju parauga, kas līdztekus poļu un lietuviešu aristokrātu ienākšanai novadā (un nereti radniecisku saišu nodibināšanai ar senajām livoniešu dzimtām) veicināja arī tā ciešāku integrāciju ar pārējām valsts daļām. Viena no minētā procesa šķautnēm bija pakāpeniska lielākās vietējo vāciskās cilmes muižnieku dzimtu daļas pārpoļošanās, cita — Latgales muižnieku iesaistīšanās ne tikai vietējā, bet arī citu vaivadiju pārvaldē, īpašumu iegāde ārpus dzimtās puses robežām un darbošanās Varšavas galmā. Miers, kas iestājās pēc ilgākiem kara un posta gadiem,⁵⁷ ļauj novadam atkopties saimnieciski. Tas ir laiks, kad šeit sāk

⁵⁴ LVVA, 6984. f., 1. apr., 83. l., 257.–264. lp.

⁵⁵ Manteuffel, G. *Z dziejów Kościoła w Inflantach i Kurlandyi*. Warszawa, 1905, 17. Viens no iespējamiem šī soļa skaidrojumiem varētu būt N. Korfa vēlme apliecināt lojalitāti katoļticīgajam Polijas karalim, kas viņu bija apstiprinājis stārasta, t. i., kroņa zemju pārvaldnieka amatā.

⁵⁶ *Latvijas vēstures avoti*. 1. d., 272.

⁵⁷ No 1654. līdz 1667. gadam Latgali tiešā veidā skar trīs kari — Krievu–Poļu (1654–1667), Krievu–Zviedru (1656–1660) un Pirmais Ziemeļu karš (1655–1660). 1654. gadā krievu karaspēks okupē Rēzeknes un Ludzas stārastijas, kā arī nelielu Daugavpils stārastijas daļu. Nākamajā gadā zviedri ieņem Daugavpili, kas vēl pēc gada, t. i., 1656. gadā, krīt krievu rokās. No šī brīža līdz 1667. gadam Daugavpils (kas tiek pārdēvēta par Borisoglebsku) un pārējā Latgale ir krievu administrācijas pakļautībā, Dunsdorfs, E. *Latvijas vēsture: 1600–1710*. [Stokholma], 1962, 91.–92.

veidoties stabils katoļu draudžu tīkls, vēršas plašumā jezuītu darbība, bet Ludzas stārstijā pie pašām Maskavijas robežām pirmajās misiju gaitās dodas dominikāņi. Ar jaunu sparū atsākusies rekatoļizācija neaptver kroņa zemes vien — tā vistiesākā veidā skar arī vietējo eliti un tās īpašumus. Pēc S. Zaļenska aprēķina, 17. gs. vidū Latgalē bija kādas 30 vācu protestantu, lasi, luterāņu dzimtas, 1677. gadā — 23 (salīdzinājumam — šajā pašā gadā Latgalē ir 19 katoļu muižnieku dzimtas) un ap 1698. gadu vairs pavisam nedaudzas,⁵⁸ no kurām ievēribu pelna vienīgi Korfi un Manteifeļi.⁵⁹

Šķiet, ka historiogrāfijā līdz šim atsevišķi nav aplūkota ietekmīgāko Latgales luterāņu konversijas tēma — pat konvertītu pēcnācēju atstātajos apcerējumos tā minēta tikai garām ejot vai arī nav skarta nemaz. Ir autori, kas šo jautājumu skaidro vienīgi ar konvertītu savtīgajiem apsvērumiem⁶⁰ vai “daiļo poļu ligavu” atstāto iespaidu,⁶¹ taču šāds redukcionisms tomēr liekas pārāk pavisams, jo ignorē katras atgriešanās psiholoģisko dimensiju. Latgales gadījumā nav pieejams neviens avots, kas ļautu gūt ieskatu dziļākajos novada elites pārstāvju konversijas motīvos, taču var pieņemt, ka sava loma te bija kā oportūnismam, proti, cerībai, ka pāriešana katoļticībā varētu pavērt jaunas karjeras perspektīvas,⁶² tā arī vairāk vai mazāk nopietnām teoloģiska

⁵⁸ Zaļenski. *Op. cit.*, 1314–1315.

⁵⁹ Jāpiebilst, ka aristokrātu konversiju gadījumā “dzimtas/ģimenes” kategorija jāmin piesardzīgi, jo no viena dzimtas pārstāvja konversijas fakta obligāti neizriet visas ģimenes konfesijas maiņa. Lai gan bieži notiek pakāpeniska vairāku vienas ģimenes pārstāvju pāreja katoļticībā, tā var aizņemt ilgāku laiku un ne vienmēr aptver visus ģimenes atzarus. Šī principa ignorēšana var novest pie maldinošiem vispārinājumiem, sk., piem., *ibid.* — Zaļenski ir neprecīzs, līdz ar Lielā Ziemeļu kara laiku katoļticībā pārgājušo ģimeņu vidū minot Korfus, kuru ietekmīgākais atzars palika luterānisks, un Latgales Manteifeļus, kuri konvertējās tikai 19. gs.

⁶⁰ Brežgo, B. *Očerki po istorii krestjanskijh dviženij Latgalii (1577–1907)*. Rīga, 1956, 11; Feldmanis, R. *Latvijas baznīcas vēsture*. Rīga, 2010, 133.

⁶¹ Turpat. Šāds skaidrojums acīmredzot balstīts uz vairākiem zināmiem gadījumiem Kurzemes hercogistē, kad kāds vietējais aristokrāts luterānis maina savu konfesionālo piederību, stājoties laulībā ar katoļticīgo (tiesa, ne vienmēr poļu cilmes). Redzamākie no tiem bija Alsungas mantinieks Ulrihs fon Šverins (1623), Vecpils kungs Oto fon Rape (1726) un Līvberzes īpašnieks Vilhelms fon Līvens (1729).

⁶² Vairākos gadījumos pāriešanai katoļticībā tiešām seko karjeras izaugsme. Piem., Oto Felkerzāms 1677. gadā kļūst par Infantijas kastelānu drizumā pēc konfesijas maiņas, Ciara, S. *Op. cit.*, 36.

rakstura pārdomām,⁶³ ko varēja veicināt citu personu — mācītāju un pašu kārtas piederīgo — atgriešanās,⁶⁴ saskarsme ar katoļu garīdzniekiem un kulta izpausmēm,⁶⁵ skološanās jezuītu mācību iestādēs,⁶⁶ atrašanās uz slimības vai nāves gultas.⁶⁷ Atsevišķos gadījumos šis process varēja sākties, salaulājoties ar katoļticīgo. Jāpatur arī prātā, ka Latgales muižnieku konversijas varēja notikt ārpus dzimtā novada robežām, atrodoties dienestā, studējot augstskolā (tuvākā bija Viļņas akadēmija) vai uzturoties kādā no saviem īpašumiem citviet Polijā–Lietuvā. Par

⁶³ Piem., 1721. gadā Daugavpili katoļticībā pēc trīs gadus ilgām pārdomām pāriet Polijas karaļa armijas virsnieks Teofilis fon Širens. Tajā pašā gadā kā konvertīts minēts kāds majors Bartelsdorfs, kurš, pēc jezuītu vārdiem, par labu katolicismam nosvērās, vērodams atšķirības Kurzemes un Prūsijas luterāņu dievkalpojumos un ticības artikulu interpretācijās, *Latvijas vēstures avoti jezuītu ordeņa arhīvos*, 1. d. Red. J. Kleijntjenss. Rīga, 1940, 387.–388.

⁶⁴ Piem., 1647. gadā Daugavpili ir minēta kāda luterāņu mācītāja atgriešanās un publiska atsācīšanās no savām agrākajām pārliecībām, *ibid.*, 348.

⁶⁵ Piem., 1708. gadā, pēc jezuītu ziņām, divas vārdā nenosauktas dižciltīgās Kurzemes matronas pārgāja katoļticībā Krāslavas baznīcas deko- ra un svētgleznu spozmes/skaistuma iespaidotas („*solo templi nostro Kraslaviensis decore, et nitidia elegantia iconum sanctarum stimulatae, fidem catholicam ejurata haeresi amplexae sunt*”), *ibid.*, 379.

⁶⁶ Jesuītu skolās, kurās bez maksas tika piedāvāta kvalitatīva un laikmeta garam atbilstoša izglītība, uzņēma ne vien katoļu, bet arī citu kristīgo konfesiju piederīgo bērņus. Studiju nolikums noteica: ja rodas iespēja pārliecināt kādu audzēkni par labu katoļu ticībai, tad tas arī ir jādara, taču citos gadījumos nedrīkstēja izmantot piespēšanu vai izslēgt no skolas, Bļinova, T. *Jezuīti v Belarusii (ih rolj v organizacii obrazovanija i prosveshenija)*. Grodno, 2002, 52. Pārdomātas mācību un audzināšanas metodes padarīja skolnieku pāriešanu katolicismā ja ne gluži neizbēgamu, tad noteikti ļoti iespējamu. Konversijas notika arī 17. gs. 30. gados dibinātajā Daugavpils jezuītu skolā, taču to kopējais skaits nav noskaidrots. Atsevišķus gadījumus sk.: *Latvijas vēstures avoti*, 1. d., 280. (25. zemsvītras piezīme) un 410.

⁶⁷ Uz slimības vai nāves gultas notikušās konversijas Daugavpils jezuītu annālēs minētas vairākkārt: piem., *ibid.*, 355 un 373. Šādi gadījumi Polijas–Lietuvas zemēs bija diezgan izplatīti. Viena no iespējām ir skaidrot šo tendenci ar katolicisma pievilcību baroka mentalitātei, ko raksturoja pastiprināts satraukums par pestīšanas izredzēm, un tā spēju cita starpā ar sakramentu, svētību un atlaidu palīdzību iedvest lielākas cerības uz veiksmīgām pēcnāves gaitām, piem., Liedke, M. *Od prawosławia do katolicyzmu. Ruscy możny i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*. Białystok, 2004, 201–202. Protestantu avoti nosodoši ziņo, ka katoļu garīdznieki savos centienos atgriezt smagus slimības skartus vai uz nāves gultas esošus citticībniekus mēdza būt pārlietu neatlaidīgi, Łukaszewicz, J. *Dzieje kościołów wyznania helweckiego na Litwie*. Poznan, 1842, 356.

vienu no nozīmīgākajām uzskatāma pakāpeniska ietekmīgās Plāteru ģimenes konversija, kuras centrā bija katoļiem iepriekš naidīgā Daugavpils stārasta Jana Andreja Plātera atgriešanās 1694. gadā. Jau agrāk ar noteikumu, ka viņam būtu jāpāriet katoļticībā, J. A. Plāteram tika piedāvāts Viļņas vaivada amats, taču šo piedāvājumu viņš noraidīja.⁶⁸ Pēc zināma laika tomēr notikušās konversijas nopelns sekundārajā literatūrā tiek piedēvēts gan jezuītiem,⁶⁹ gan Viļņas lācaristu superioram Andrejam Koršam,⁷⁰ gan paša dēlam, kas acīmredzot katoļticību bija pieņēmis jau agrāk,⁷¹ gan arī Livonijas bīskapam Nikolajam Poplavskim.⁷² Tas, ka pēc konfesijas maiņas J. A. Plāters kļuva par Infantijas vaivadu, deva pamatu viņa laikabiedram — luteriģīgam Rēzeknes stārastam N. Korfam — apgalvot, ka šis solis sperts savtīgu motīvu dēļ.⁷³

Tikpat kā nekas nav zināms par luterānisma izplatību un iesakņotību Latgales latviešu zemnieku vidū 17. gs.,⁷⁴ taču jāpieņem, ka muižās, kas luteriskajiem kungiem ir piederējušas kopš 16. gs. beigām, zemnieki, kuri nebija ienācēji, vismaz

⁶⁸ Plater, A. Krótka historyczno — chronologiczna wiadomość o dawnym Dynaburgu i o Fortecy dynaburskiej od roku 1667 o jej Garnizone, Arsenale, tudzież o Starostach dynaburskich. *Rubon*, t. 1. Wilno, 1842, 37.

⁶⁹ Pirmais to dara G. Manteifelis, sev ierastā stilā nenorādot atsauci, sk.: Manteuffel. *Z dziejów*, 21. Šī versija pēc tam pārceļo no darba uz darbu, sk., piem., Skutāns, S. *Misonaru darbeiba Latgolā*. Mīnhene, 1953, 28 un Ķiploks. *Op. cit.*, 95. Pieļaujams, ka uz domu par jezuītu iesaisti varēja vedināt tas, ka viņu aprūpē tiek nodota bijusī luterāņu baznīca Plāteram piederšajā Indricā.

⁷⁰ Zaļeski. *Op. cit.*, 1315; *Księga pamiatkowa trzechsetlecia zgromadzenia księży misjonarzy: 1625–1925*. Kraków, 1925, 112. Abi avoti kā konversijas vietu min Dukštus Lietuvā. Uz saikni ar Viļņas lācaristiem norāda arī tas, ka J. A. Plāters pēc nāves 1696. gadā tiek apbedīts viņu dievnāmā, Konarski, S. *Platerowie*. Buenos Aires–Paryž, 1969, 49.

⁷¹ Plater. *Op. cit.*, 37.

⁷² Ciara. *Op. cit.*, 36.

⁷³ *Ibid.*, 36–37.

⁷⁴ Dokumentālu liecību trūkuma apstākļos nelielu un nosacītu priekšstatu par latviešu zemnieku garīgo dzīvi Latgales luterāņu draudzēs 17. gs. var sniegt tā laika kapsētu arheoloģiskās izpētes dotumi. Piemēram, to, ka 17. gs. otrās puses un 18. gs. Preiļu kapsētas apbedījumos daudz noteiktāk ievērotā mirušo guldīšanas orientācija rietumu virzienā, mirušajiem inventārs tiek dots līdzī salīdzinoši nedaudz un trūkst vietām lauku apvidos vēl praktizētie uguns rituāli, skaidro ne tikai ar jezuītu un dominikāņu tēvu, bet arī ar agrāku luterāņu garīdznieku darbību, Muižnieks, V., Vilcāne, A. Preiļu kapsēta un dažas apbedīšanas tradīcijas Latgalē 17. gs. otrajā pusē – 18. gs. No: *Civitas et Castrum ad Mare Balticum*. Rīga, 2002, 563.

nomināli tika uzskatīti par piederīgiem savu kungu ticībai. Līdz ar viņu konversiju katoļticībā mainījās arī zemnieku konfesionālā piederība. Vairāki augstdzimušie konvertīti nekavējās atbalstīt katoļu misionāru aktivitātes savos īpašumos, tādējādi apliecinot ieinteresētību arī padoto garīgās dzīves sakārtošanā atbilstoši jauniegūtajām pārlicībām. Par Preiļu īpašnieku un vēlāko Livonijas kastelānu Janu Andreju Borhu lasām, ka pēc savas konversijas viņš pats ir apmeklējis zemniekus šo ļaužu sētās, pārlicinot tos pieņemt katoļu ticību.⁷⁵

Daugavpils jezuītu annālēs luterāņu atgriešanās tiek minētas gandrīz ik gadu — atgriezto vidū ir gan augstākajai kārtai piederīgie, gan zemnieki. To skaits ir mainīgs, taču dažos gados tas ir īpaši liels: 1683. gadā — 209, 1695. gadā — 666, bet 1696. un 1697. gadā — attiecīgi 836 un 168. Zinot, ka 1695. un 1696. gadā katoļticībā pāriet Inflanrijas galdzinis Grothūzs un kāds no Borhu dzimtas pārstāvjiem,⁷⁶ bet neilgi pirms tam arī Daugavpils stārstas J. A. Plāters, domājams, ka šo gadu konvertītu vairākums ir viņu īpašumos dzīvojošie zemnieki. Daļa atgriezto zemnieku varēja nākt arī no kroņa īpašumiem, kur, kā jau rakstījām, kādu laiku darbojās luterāņu draudzes, bet kur, atšķirībā no privātajiem muižnieku valdījumiem, nevarēja būt juridisku šķēršļu katoļu misionāru darbībai.

Latgales luterāņu vēstures otrais nosacītais posms no 1697. līdz 1772. gadam ir laiks, kad tie ir pārtapuši par stabilu minoritāti. Pēc tam, kad ap 1710. gadu, katoļticībā pārejot Feimaņu īpašnieci Korfai, luterāņu mācītājs atstāj turienes dievnamu,⁷⁷

⁷⁵ *Latvijas vēstures avoti*. 1. d., 296.–297.

⁷⁶ *Ibid.*, 371.–372.

⁷⁷ 1710. gada relācijā bīskaps Poplavskis Feimaņu baznīcu min kā vienu no diviem Latgales luterāņu dievnamiem — *Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae*, Vol. 2. Red. P. Rabikauskas. Roma, 1978, 616. 1713. gada Livonijas diecezes aprakstā kanoniķis Joahims Ģēners norāda, ka tā pirms kāda laika no “herētiķiem” atgūta un ka jaunatgrieztā Korfa domā par fundāciju priesteru uzturēšanai, LVVA, 6984. f., 1. apr., 64. l., 6. lp. Piesardzīgi būtu jāizturas pret Manteifeļa haotiskajām ziņām, ka 1708. gadā Feimaņu baznīcu luterāņiem atņēmu jezuīti, Manteuffel. *Z dziejów*, 19, un ka Feimaņos luterānisma apkaršanu sāk Bergu ģimene, kas tos īpašumā no Korfiem iegūst 18. gs. sākumā, Manteuffel. *O starodawnej szlachcie krzyżacko-rycerskiej na kresach inflanckich*. Lwów, 1910, 26. Citur Manteifelis raksta, ka Feimaņi vienam no Korfu atzariem pieder līdz 1715. gadam, Manteuffel. *Inflanty*, 81. Daudzskaitlīgajos jezuītu avotos nav atrodamas ziņas, ka Feimaņi ir bijuši viņu kalpošanas vieta vai ka viņiem pienāktos kāda loma turienes dievnama pārņemšanā no luterāņiem.

vienīgā luterāņu draudze paliek citam Korfu atzaram piederošajā Krustpilī. Robežodamās ar tolaik pilnībā luterānisko Vidzemi un lielākoties luterānisko Kurzemes hercogisti, Krustpils, pateicoties savu īpašnieku stingrajai konfesionālajai stājai, pārvēršas par ticības ziņā atšķirīgu un kaut kādā mērā no pārējās Latgales izolētu anklāvu, kurā katoļu misijas darbs visdrīzāk nemaz netiek pieļauts.

Vai šajā laikā Latgalē kaut kā mainās atlikušās luterāņu aristokrātijas sociālās pozīcijas? Izskatās, ka 18. gs. Polijas–Lietuvas protestantus ierobežojošās normas tos skāra minimāli. Luterāņi Korfi joprojām vairākās paaudzēs ieņem Rēzeknes stārasta amatu un apgrozās karaliskajā galmā.⁷⁸ Arī Manteifeļiem viņu konfesionālā piederība neliedz īstenot militāro un galma karjeru.⁷⁹ Attiecībās ar katoļiem Korfiem neizdodas izvairīties no saimnieciska rakstura strīdiem, kuru pamatā ir domstarpības par viņu aprūpē esošās Līvānu katoļu draudzes apgādi un tās īpašumu robežām,⁸⁰ taču sava laika kontekstā arī tas nav nekas ārkārtējs. Par vienu no Manteifeļiem zināms, ka 1717. gadā, kāda muižnieku savstarpējā konflikta laikā, viņš atrod patvērumu pie Daugavpils jezuītiem, par ko tiem apsola pateicību.⁸¹

Arī 18. gs. regulāri notiek luterāņu konversijas, taču to kopskaitis, spriežot pēc Daugavpils jezuītu annālēs atrodamajām ziņām, ir mazāks nekā iepriekš — līdz 1768. gadam atgriežas apm. 900 personu.⁸² To vidū ir daži augstākās kārtas piederīgie (tostarp arī tādi, kas ieradušies no Kurzemes, viņu vidū pārsvarā sievietes un bērni) un viens mācītājs,⁸³ tomēr lielākā daļa no

⁷⁸ *Urzędnicy inflanccy*, 241; Berķe, I. Baronu fon Korfu dzimta Krustpilī, 28.–29.

⁷⁹ Piemēram, 1764. gadā Nikolajs Manteifelis kļūst par karaļa Staņislava Augusta kambarkungu, sk.: Manteuffel. *O starodawnej*, 36.

⁸⁰ *Akta wizytacji generalnej diecezji Inflanckiej i Kurlandzkiej czyli Piltyńskieij z 1761 roku*. Litak, S., red. Torun, 1998, 172–173.

⁸¹ *Latvijas vēstures avoti*. 1. d., 295. Turpat piebilsts, ka “luterāņu sektā” šādas patvēruma iespējas dievnamos neesot. Sal.: līdzīgā kārtā 1728. gadā Ilūkstes jezuītu rezidencē patvērās luterticīgais Kurzemes hercogistes muižnieks Vilhelms Budbergs, *ibid.*, 166.

⁸² *Ibid.*, 372.–420.

⁸³ Runa ir par Ēģiptes draudzes (Kurzemē) prāvesta Georga Rūiga (*Ruhig*) īslaicīgu pāriešanu katoļticībā Daugavpilī 1755. gadā — pēc neilgas uzturēšanās jezuītu misiju punktos Dagdā un Aulejā viņš aizbēg atpakaļ uz Kurzemi, taču mācītāja amatā neatgriezās. Šī visai marginālā epizode ievērojama ar to, ka ir paralēli atspoguļota gan katoļu, gan luterāņu

tiem ir vienkāršie latvieši (*rudiores lothavi*). Kas ir jezuītu atgrieztie latviešu luterāņi (atskaitot tos, kas nākuši no Kurzemes hercogistes, kur Daugavpils jezuīti šajā laikā periodiski aprūpē Laucesas draudzi) un, piemēram, 1762. gadā Ludzā dominikāņu misijas laikā no luterānisma konvertētās 144 personas,⁸⁴ pagaidām nevaram noskaidrot,⁸⁵ taču viņu pieminēšana liecina, ka 17. gs. nogalē – 18. gs. sākumā notikusi Latgales zemnieku rekatolizācija, iespējams, tomēr nebija visaptveroša.

2.2. Reformāti⁸⁶

Dažos Latgales vēstures avotos līdzās luterāņiem minēti arī reformāti. Jautājums par viņu iespējamo klātbūtni novadā historiogrāfijā ir skatīts epizodiski, un līdz šim izteiktie apgalvojumi vai minējumi nešķiet pārliecinoši. E. Dunsdorfs, izmantodams 1784. gada Latgales zemju ģenerālmērīšanas aprakstu, rēķina, ka minētajā gadā novadā varētu būt bijuši 900 reformāti.⁸⁷ Šāda aprēķina pamatā ir ne vienmēr korekts pieņēmums, ka katrā muižā zemnieki praktizē tās īpašnieka ticību. Dunsdorfa izmantotajā materiālā ir minēts tikai viens reformātu dievnams — Ozupines mūra baznīca Marijas Zarembas īpašumā Ludzas apriņķī.⁸⁸ Citviet sastopama primāros avotos nepārbaudāma informācija, ka Ozupines dievnams būvēts ap 1698.–1706. gadu un ka Zarembu dzimta varētu būt ienākusi Latgalē 1695. gadā, kad ar tiesas lēmumu no

avotos — Daugavpils jezuītu rezidences vēsturē, sk.: *ibid.*, 332–333, un Ēģiptes luterāņu draudzes hronikā, sk.: Sloka, L. *Kurzemes draudžu hronikas*. 1. d. Rīga, 1928, 128.

⁸⁴ Škutāns. *Op. cit.*, 36.

⁸⁵ Livonijas bīskapu atskaitēs, sākot ar 1715. gadu, luterāņu skaits Latgalē tiek vērtēts kā pavisam neliels, sk., piem., *Latvijas Universitātes raksti, Romas katoļu teoloģijas fakultātes sērija I*. 1. sēj. Red. J. Rancāns. Rīga, 1939, 21 un 43, bet 1761. gada Livonijas vizitācijas aktos nedaudzie Latgales luterāņi tiek lokalizēti vienīgi Krustpilī, kas nekur nefigurē kā katoļu misijas lauks: *Akta*, 4. Neviens no šiem dokumentiem nav minēti luterticīgo Manteifeļu īpašumi, kas varētu liecināt, ka zemnieku vairākums tajos tika uzskatīts par katoļticīgu.

⁸⁶ Šo apzīmējumu autors izvēlas kā korektāku ekvivalentu Latvijas historiogrāfijā bieži lietotajam vārdam “kalvinisti”.

⁸⁷ Dunsdorfs, E. *Latvijas vēsture: 1710–1800*. [Stokholma], 1973, 229.–230.

⁸⁸ “*v sele kostel reformackogo zakonu kamennij*” — *Latgolas inventari un ģenerālmēriēšanas zemu aproksti*. Red. B. Brežgo. Daugavpils, 1943, 343.

Ozupines muižas tiek izraidīti tās iepriekšējie īpašnieki.⁸⁹ Tā kā 1784. gada ģenerālmērīšanas apraksts pagaidām ir senākais zināmais dokuments Ozupines baznīcas sakarā, tās celšanas datējums ar 17.–18. gs. miju šobrīd ir pārsteidzīgs. Ziņas par reformātu tradīcijai piederīgo Zarembu ģimenes pārstāvju saistību ar Latgali līdz 1772. gadam ir nepilnīgas. Poļu ģeologs Š. Konarskis min kādu Felicjanu Zarembu, kas 1756. gadā figurē kā *Drwan* (sic! — *aut.*) muižas⁹⁰ īpašnieks Latgalē, un viņa brāli Hieronimu, kas 1749.–1755. gadā ir Inflantijas transporta pārziņa (pol. *obożny*) amatā.⁹¹ Eksjezuīta Pavloviča sniegtajās ziņās par reliģisko stāvokli Latgalē 1775. gadā reformāts Zarembe un daži pareizticīgie (kas te varētu būt parādījušies drīzumā pēc novada pievienošanas Krievijai) tiek minēti kā vienīgie šejienes muižnieki nekatoļi.⁹² Pieejamo datu gaismā plašākas reformātu draudzes pastāvēšana Ozupīnē pirms un arī pēc 1768. gada, kad Polijas–Lietuvas valstī tiek atcelti protestantus un pareizticīgos ierobežojošie likumi, ir apšaubāma. Tas, ka 18. gs. Latgalē ir sastopami muižnieki reformāti, neimplīcē to, ka viņu zemnieki arī bija piederīgi šai konfesijai. Reformāti nav minēti nevienā no 17.–18. gs. Livonijas bīskapijas pārskatiem un vizitāciju dokumentiem, kuros uzskaitītas visas tā laika Latgalē sastopamās reliģiskās kopienas, — maz ticams, ka katoļu garīdzniecība gadu desmitiem nepamanītu veselu reformātu draudzi. Zarembu salīdzinoši vēlā parādīšanās Latgalē arī izslēdz varbūtību, ka viņu muižā varētu notikt zemnieku konversija jauno īpašnieku ticībā — kopš 17. gs. otrās puses šāda iespēja Polijas–Lietuvas valstī juridiski bija izslēgta un jebkāda pastāvošās kārtības pārkāpšana noteikti būtu piesaistījusi vietējo katoļu uzmanību.

Atsevišķu reformātu pāriešana katoļticībā ir minēta Daugavpils jezuītu rezidences annālēs, sākot ar 1647. gadu. Līdz 1765. gadam var uzskaitīt vismaz 48 šādas sporādiskas

⁸⁹ Klešņiks, E. Ciblas novada vēsture. *Latvijas Arhīvi*, Nr. 2. 2002, 43.–44.

⁹⁰ Iespējams, Dērvanīne (pol. *Dyrwany*) vēlākajā Rēzeknes apriņķī, netālu no Lubāna ezera.

⁹¹ Konarski, S. *Szlachta kalwińska w Polsce*. Warszawa, 1936, 337–338. Autora ziņu avots pamatā ir pirms 2. pasaules kara Viļņas reformātu sinodes arhīvā uzglabātie materiāli.

⁹² “*Omnes Lotavi sunt Catholici et eorum Domini, praeter unum Dominum Zarembe Calvinistam et Moschos schismaticos*” — *Latvijas vēstures avoti*. 1. d., 543. Šī informācija ir nepilnīga, jo zināms, ka tajā pašā laikā vēl vismaz divi muižu īpašnieki — Korfs un Manteifelis — bija luterāņi.

konversijas.⁹³ No tām lokalizētas ir divas, un arī tās — ārpus Latgales.⁹⁴ Par pārējiem gadījumiem nekas netiek precizēts (vai- rumā no tiem nav zināma arī konvertītu kārtas piederība), taču Daugavpils atrašanās uz pašas Inflantijas robežas, tās misionā- ru darbība arī Kurzemes hercogistes pusē un tuvumā esošajos Lietuvas apvidos dara iespējamu pieņēmumu, ka ar Latgali saistītu reformātu konvertītu bija vēl mazāk. Varam secināt, ka kopējais reformātu skaits 17.–18. gs. Latgalē bija niecīgs un gal- venokārt tie bija atsevišķi muižu īpašnieki vai nomnieki,⁹⁵ viņu kalpotāji,⁹⁶ saimniecības rentējošie sīkmuižnieki vai personas, kuru uzturēšanās šeit nebija pastāvīga (ierēdņi,⁹⁷ karavīri⁹⁸). Uzupines reformātu dievnams, ja tas vispār ir pastāvējis pirms 1768. gada, šajā laikā drīzāk klasificējams kā privāta muižas kapela, nevis draudzes baznīca.⁹⁹

⁹³ *Latvijas vēstures avoti*. 1. d., 349.–418. Reformātu konversiju skaits varētu būt arī nedaudz lielāks, jo dažos gados minēts tikai kopējais protestantu konvertītu skaits.

⁹⁴ 1698. gadā minēta kādas Kalvina mācību izcili pārzinošas (*quae in tantum Calvinii dogmata imbiberat, ut doctissimum quemque vel refellere, vel eludere posset*) muižnieces Katrīnas Podberezska konversija — viņa pati ir saistīta ar Zarasiem (*Jezoriosy*) Lietuvā. Kā Lietuvā notikusi ir minēta viena 1706. gada konversija: *Latvijas vēstures avoti*. 1. d, 373. un 377.

⁹⁵ Vismaz Zarembu ģimene; te gan jāņem vērā, ka ne viennēr kāda muiža ir tās īpašnieka uzturēšanās vieta — tikpat labi tā var būt tikai viens no daudzajiem ģimenes īpašumiem un ienākumu gūšanas avotiem, kas izkaisīti dažādās Polijas–Lietuvas daļās.

⁹⁶ Ticams būtu pieņēmums par šo kalpotāju piederību zemākajai aristokrātijai — bezzemes šlahtai. Tās pārstāvji, būdami brīvi ļaudis, varēja gan netraucēti saglabāt savu protestantisko pārliecību, gan pēc pašu izvēles konvertēties katoļticībā.

⁹⁷ Reformāts bija Gerhards Dēnhofs (*Dönhoff, Denhoff*) — Ludzas stārasts 1646.–1648. gadā, *Urzędnicy inflancy*, 223; Ciara. *Op. cit.*, 35. Tā kā šis amats ir tikai viens no vairākiem, kura pienākumus viņš pilda paralēli, un nebūt ne augstākais no tiem (G. Dēnhofs cita starpā ir arī Pomerānijas vaivads un valsts senators), pastāv varbūtība, ka Latgalē viņš nemaz nav uzturējies.

⁹⁸ 1673. gadā Daugavpilī, piemēram, ir atzīmēta arī kāda Skotijā dzimuša un Maskavijas karaspēkā dienējuša bijušā reformātu mācītāja konversija: *Latvijas vēstures avoti*. 1. d, 355.

⁹⁹ Sal. tikai kā atsevišķu muižnieku ģimeņu privātbaznīcas 18. gs., kurās dievkalpojumi noturēti tikai retu reizi, funkcionē vairāki reformātu dievnami Lietuvas lielkņazistes teritorijā, Kosman. *Op. cit.*, 38–39; Kriegseisen, *W. Op. cit.*, 107–108.

3. Austrumu kristieši

3.1. Pareizticīgie

Austrumu kristietības ienākšana Latgalē tiek datēta ar 11.–12. gs., taču joprojām diskutabls ir jautājums par tās iešpaaidu un izplatību vietējo cilšu vidū.¹⁰⁰ Dokumentālu liecību trūkums pagaidām neļauj noteikt, vai latgaļu zemēs tā būtu saglabājusies pēc to iekļaušanas Livonijas valstī. Var pieļaut, ka, izņemot epizodiskas krievu/rutēņu tirgotāju ierašanās reizes, lielāks skaits pareizticīgo šeit varēja uzturēties Livonijas kara laikā, ar to domājot gan Maskavas, gan Lietuvas Lielkņazistes karaspēka daļas (kurās lielākā skaitā varēja būt pārstāvēti pareizticīgie) un tās pavadošos garīdzniekus, tāpat arī pēc tā. Raksta autoram nav izdevies atrast pētījumus, kuros būtu aplūkota pareizticības vēsture Polijas–Lietuvas valdīšanas laikā Latgalē, taču pieejamie avoti ļauj veikt nelielu tās rekonstrukcijas mēģinājumu.

Informācija par laika posmu līdz 1656. gadam ir ļoti trūcīga. 1599. gada ordeņa viceprovinciālam adresētajā vēstulē jezuīts Pēteris Kuleša min kādu bijušo “shizmatu” Rēzeknē.¹⁰¹ Analizējot 1646. gada inventārus, B. Brežgo daudzus Ludzas un tās apkaimes iedzīvotājus identificē kā baltkrievus,¹⁰² kas varēja būt pareizticīgie ienācēji no Lietuvas Lielkņazistes teritorijas, — vismaz avoti, kas attiecas uz 17. gs. nogali, norāda uz lielāku pareizticīgo koncentrāciju šajā Latgales daļā. Vienīgā liecība, ka šajā laikā Latgalē varētu būt sastopami pareizticīgo garīdznieki, ir atrodama jau iepriekš minētās Ludzas un Rēzeknes katoļu prāvesta Hermana Meinera un Rēzeknes stāraista Jura Tizenhauzena 1646. gada prāvas materiālos. No tiem izriet, ka luterticīgais Tizenhauzens izrādījis labvēlību ne tikai savas konfesijas mācītājiem, bet arī austrumu rita priesteriem, kas nav ūnījā ar Romu.¹⁰³ Tas ļauj izdarīt pieņēmumu, ka vismaz gadījuma rakstura atbalstu 17. gs. pirmajā pusē Latgales pareizticīgie varēja saņemt arī no novada protestantiskās elites puses — Polijas–Lietuvas valstī šāda par disidentiskām

¹⁰⁰ Šterns, I. *Latvijas vēsture: 1180–1290: Krustakari*. Rīga, 2002, 331.–337.

¹⁰¹ *Latvijas vēstures avoti jezuītu ordeņa arhīvos*. 2. d. Red. J. Kleijntjenss. Rīga, 1940, 253.–254.

¹⁰² Brežgo. *Očerki*, 11.

¹⁰³ LVVA, 6984. f., 1. apr., 83. l., 244.–245. lp.

uzskatītu reliģisko kopienu savstarpēja solidaritāte bija vērojama itin bieži.¹⁰⁴

Nav īsti skaidrs, vai, 1656.–1667. gadā Latgalei esot Maskavas varas pakļautībā, šeit nometināti kādi kolonisti,¹⁰⁵ taču drīzumā pēc Daugavpils ieņemšanas te uzbūvē pareizticīgo baznīcu Svēto Borisa un Gleba godam.¹⁰⁶ Tā ir iecerēta galvenokārt garnizona vajadzībām, taču vietējā krievu vaivada Ivana Sovina 1657. gada ziņojumā cāram par liturģiskā inventāra trūkumu Daugavpils dievnamā atrodamā piebilde, ka “*svešzemniekus nav ar ko kristīt*”¹⁰⁷, norāda uz iespējamu misijas darba iecerī vai kādas vietējo iedzīvotāju daļas vēlmi pāriet pareizticībā.¹⁰⁸

Dokumentos nav atrodamas ziņas par pareizticību 17. gs. beigū – 18. gs. pirmās puses Latgalē kā stabilu institucionālu parādību. Te nav sastopamas pareizticīgo draudzes¹⁰⁹ — to dibināšanai un, galvenais, uzturēšanai būtu nepieciešams nopietns materiālais atbalsts, ko diez vai varēja saņemt no šajā laikā pārsvarā jau katoļticīgajiem muižu īpašniekiem. Lai arī kopš 1633. gada — 37 gadus pēc Brestas ūnijas noslēgšanas — Romas baznīcai nepievienojušies Austrumu kristieši tika atkal juridiski atzīti Polijas–Lietuvas valstī, salīdzinājumā ar 16. gs. to stāvoklis manāmi pasliktinājās. Daļēji tas bija saistīts ar kādreizējo patronu dzimtu pāriešanu katolicismā, taču liela loma bija grieķu katoļu hierarhijas centieniem pievienot Ūnijai atlikušos pareizticīgos, kā arī pieaugoša tendence uzlūkot viņus kā politiski neuzticamu kopienu. Pēdējais faktors noteica to, ka viņi, atšķirībā no vecticībniekiem, kas ienāca no Krievijas bēgļu

¹⁰⁴ Kotljarchuk, A. Ruthenian Protestants of the Grand Duchy of Lithuania and Their Relationship with Orthodoxy, 1569–1767. *Lithuanian Historical Studies*, 12. 2007, 53–55.

¹⁰⁵ Ivanovs, A., Kuzņecovs, A. *Dinaburga Krievijas Valsts seno aktu arhīva dokumentos (1656–1666)*. 1. d. Daugavpils, 2002, 20.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 79.–80.

¹⁰⁷ Ziņojuma teksts, *ibid.*, 120.–121.

¹⁰⁸ Sal.: 1678. gadā Daugavpilī Katoļu baznīcā tiek atpakaļ uzņemta kāda pirms 20 gadiem (t. i., krievu okupācijas laikā) pareizticībā apostazējusi persona: *Latvijas vēstures avoti*. 1. d., 360.

¹⁰⁹ S. Zaļenskis gan raksta, ka 1687. gadā no Ludzas netālajā Sļadzēvā grieķu rita katoļu baznīcu uzbūvē nodeguša pareizticīgo dievnama vietā, Zaļeški. *Op. cit.*, 1315, taču nenorāda šādu ziņu pirmavotu (Zaļenska atsauce minētājā Mentefeļa darbā šo informāciju neatrodam).

statusā, neguva katoļu aristokrātijas labvēlību.¹¹⁰ Latgales pareizticīgajiem vairs nebija ietekmīgu muižnieku kārtas aizbildņu, bet atrašanās Krievijas pierobežā padarīja viņu stāvokli vēl nenoteiktāku.

Pēc 1667. gada Latgales pareizticīgie lokalizējami galvenokārt Ludzas un Viļakas apkaimē. Kad 1683. gadā Grodņas Seima ieceltās baznīcu atjaunošanas komisijas pārstāvji ieradās Zviedru Vidzemes un Krievijas daļēji ieskaustajā Viļakas stārastijā, tie ievēroja, ka daļa vietējo ļaužu katoļu garīdznieku trūkuma dēļ ir nodevusies pagānismam, bet cita — nes bērnus kristīt un dodas laulāties pie luterāņu mācītājiem un pareizticīgo priesteriem (pol. *do predykantów i popów moskiewskich*).¹¹¹ Pareizticīgie apdzīvo arī no Ludzas netālo Slobodu. 1686. gadā Varšavas Seima komisāri paredz šeit būvēt katoļu dievnamu, nodrošinot uzturu vikāram, kam ar izvērstas katehēzes un sprediķu palīdzību būtu jāveicina “shizmatu” atgriešanās.¹¹² Robežas tuvums un kara postījumi kavēja vietējās katoļu draudzes attīstību Viļakā, tādēļ vēl 1713. gadā te pareizticīgie ir sastopami pietiekamā skaitā, un ziņojumā Varšavas apustuliskajam nuncijam kardinālam Benedeto Odeskalki Līvōnijas

¹¹⁰ Potašenko, G. *Staroverije v Litve: pervaja polovina XVII – načalo XIX vv.* Vilnius, 2006, 255.

¹¹¹ Droši vien ir domāti garīgo pakalpojumu meklējumi zviedru un krievu robežu pusē, kas Viļakas stārastijas ģeogrāfiskā novietojuma dēļ ir ļoti iespējams, bet nevar izslēgt arī atsevišķu luterāņu mācītāju vai pareizticīgo priesteru epizodisku ienākšanu no pārrobežas. Ar 1683. gada 10. februāri datēts komisāru dekrēts ir iekļauts 1761. gada vizitācijas aktos, sk.: *Akta wizytacji generalnej diecezji Inflanckiej i Kurlandzkiej czyli Piltyńskieij z 1761 roku*. Litak, S., red. Torun, 1998, 146–148. B. Brežgo publicētajā Viļakas baznīcas 1683. gada 20. februāra ceļšanas aktā, kas gandrīz pilnībā sakrīt ar iepriekš minēto dekrētu, nav teikumu par protestantu un pareizticīgo garīdznieku apmeklējumu; atkrišanu pareizticībā kā katoļu priesteru trūkuma rezultātu 1673. gadā min arī jezuiti, sk.: *Latvijas vēstures avoti*. 1. d, 355. Sā. 1648. gada Daugavpils jezuitu misiju ceļojumu uz Viļakas apkaimi, kura laikā novērots, ka priesteris tur nav bijis 30 gadu, un daudzi bija jāatgriež no “shizmas”, t. i., pareizticības un “herēzes”, t. i., protestantisma — *ibid.*, 350.

¹¹² *Istoriko juridīčeskije materialī*, 31:416–420. Slobodas, kas pazīstama arī kā Pasiene, draudzes aprūpe 1694. gadā tiek nodota dominikāņiem. Pēc 1761. gadā Pasienes dominikāņus vizitējušā kanoniķa Jēkaba Štoltmana ziņām, vietējās draudzes robežās līdzās 6000 latīņu rita ticīgo dzīvoja arī 1000 grieķu rita katoļu, *Akta*, 134. Tie varēja būt kādreizējo Slobodas pareizticīgo pēcnācēji.

kanoniķis Joahims Gēners (*Gönner*) tos raksturo kā apdraudējumu latīņu un grieķu rita katoļiem.¹¹³ Turpretim 1715. gadā Livonijas bīskaps Kristofors Šembeks pareizticīgo kopskaitu visā Latgalē vērtē kā nelielu,¹¹⁴ bet 1761. gada diecēzes vizitācijas aktos lasām, ka pareizticīgie pārsvarā sastopami gar Krievijas robežu, taču pastāvīgi vienuviet neuzturas un tādēļ savu ticību nekur publiski nepraktizē.¹¹⁵

Kas pēc savas etniskās un sociālās izcelsmes bija Latgales pareizticīgie? Pirmkārt, vēl pirms 17. gs. vidus poļu–zviedru–krievu kariem un vēlāk šeit apmetušies ienācēji no Polijas–Lietuvas — zemkopji, amatnieki, muižu kalpotāji — gan dzimtļaudis, gan brīvie, gan bezzemes sīkmuižniecība.¹¹⁶ Sai pašai grupai jāpiepulcina tie Polijas–Lietuvas pareizticīgie, kas Latgalē uzturas caurbraucot (tirgotāji, Daugavas strūdzinieki) un dažādu iemeslu dēļ te uzkavējas ilgāk. Jāatceras, ka Daugavpils atradās uz svarīga tirdzniecības ceļa, bet ap tuveni 90 km no tās lejup pa Daugavu Kurzemes krastā bija Jēkabmiests — krievu/baltkrievu apdzīvota apmetne, kur jau 17. gs. otrajā pusē darbojās pareizticīgo draudze un klosteris.¹¹⁷

Otrkārt, tie ir dažādi ienācēji no Krievijas, kas nav vecticībnieki, bet rekrūši, dezertieri, aizbēgušie dzimtļaudis,¹¹⁸ kuri regulāri šķērso robežu un dažkārt apmetas Latgales muižnieku zemēs. Šo grupu ir grūtāk lokalizēt, jo tā nav viendabīga un tās pārstāvji, būdami Krievijas varas iestāžu meklējumu objekts, ir spiesti slēpties un mainīt savu uzturēšanās vietu — var pieļaut, ka tieši par šiem pareizticīgajiem ir runa 1761. gada vizitācijas materiālos. Papildus bēgļiem jāmin kopš Lielā Ziemeļu kara

¹¹³ LVVA, 6984. f., 1. apr., 64. l., 5. lp.

¹¹⁴ *Latvijas Universitātes Raksti*, 21.

¹¹⁵ *Akta*, 4.

¹¹⁶ No 15 pareizticīgajiem, kas 1697. gadā Daugavpili pāriet katolicismā, par četriem teikts, ka tie bijuši *ex nobilitate*, *Latvijas vēstures avoti*, 1. d., 372.

¹¹⁷ Saharov, S. *Pravoslavnija cerkvi v Latgalii*. Rīga, 1939, 169.

¹¹⁸ Lielāku vērīenu dažādi motivētu bēgļu ieplūšana gūst 18. gs. sākumā, kas līdzās vecticībnieku vajāšanām ir saistīts ar nodokļu sloga celšanu Krievijā un intensīvu rekrūšu ķeršanas politiku. Latgales muižniecība ne vien uzņēm pārbēdzējus, bet dažkārt arī organizē to bēgšanu, Zavarina, A. *Russkaje naselenije vostočnoj Latvii vo vtoroi polovine XIX – načale XX veka*. Rīga, 1986, 18–24. Par vecticībniekiem sk. nākamo apakšnodaļu.

laika un pēc tam Latgalē regulāri sastopamās krievu karaspēka daļas.¹¹⁹

Treškārt, nav noliedzams, ka arī latvieši 16. gs. beigās un 17. gs. pierobežas apvidos epizodiski un dažādos apstākļos varētu būt saņēmuši sakramentus no Austrumu kristiešiem, tomēr viņu gadījumā pagaidām būtu pārāgri spriest par noturīgu pareizticības identitāti.

Pakavējoties vēl pie pirmajām divām pareizticīgo grupām, atzīmējams, ka dokumentāli ne vienmēr iespējams tās strikti nodalīt, jo vienu konfesiju pārstāvošu un radniecīgās valodās vai vienas valodas izloksnēs runājošu ienācēju mijiedarbe, īpaši pierobežā, varēja būt visai intensīva. To kopējais skaits nav nosakāms, un laika gaitā tas noteikti bija mainīgs. Dati par ienācēju (viņu vidū, protams, ir ne vien pareizticīgie, bet arī grieķu rita katoļi un vecticībnieki) īpatsvaru atsevišķās Latgales vietās var palīdzēt radīt ļoti aptuvenu priekšstatu par to. B. Brežgo vērtējumā 17. gs. beigās Asūnes voitistē aptuveni 90 % iedzīvotāju bija krievi un baltkrievi, bet Rēzeknes kroņa īpašumos ienācēji apdzīvoja 27 % zemnieku saimniecību.¹²⁰ Jāievēro, ka to skaits pierobežā un dažu muižnieku īpašumos noteikti bija lielāks nekā citviet. Šis ziņas jāpapildina ar pareizticīgo konvertītu skaitļiem, ko sniedz Daugavpils jezuītu materiāli. No 1634. līdz 1768. gadam tajos uzskaitīti vismaz 1683 konversiju gadījumi. No gada uz gadu to skaits variējas, un lielākais tas ir 1720. gadā, kad minēti pat 602 konvertīti.¹²¹ Visbiežāk viņi raksturoti kā vienkāršie ļaudis (*simplices, rudiores*) — krievi (*Moschi*) vai rutēņi, t. i., baltkrievi (*rutheni*),¹²² bet 1728. gadā Daugavpilī katolicismā no pareizticības pāriet kāds augstdzimis Gregors Boričevskis.¹²³ Šie dati aptver tikai jezuītu

¹¹⁹ 1704. gadā Daugavpilī, uz slimības gultas būdami, no pareizticības katolicismā konvertējas divi krievu karavīri, kas drīzāk ir izņēmuma gadījums: *Latvijas vēstures avoti*. 1. d., 376.

¹²⁰ Brežgo. *Očerki*, 11–12.

¹²¹ *Latvijas vēstures avoti*. 1. d., 261.–262., 344.–420.

¹²² Dažkārt arī minēts, ka tie nāk no Maskavijas robežām — *ibid.*, 393.–401.

¹²³ *Ibid.*, 308. Šo konversiju jezuīti saistīja ar iespaidu, ko uz G. Boričevski atstāja trīs dienas ilgās svinīgas devocijas, kas Daugavpilī ar apkaimes muižniecības piedalīšanos tika noturētas par godu nesēnai Staņislava Kostkas un Aloizija Gonzagas kanonizācijai.

misijas apvidus, ziņu par dominikāņu īstenotajām pareizticīgo konversijām trūkst, lai gan tieši viņu aprūpes teritorijā Ludzas apkaimē pareizticīgo skaits varēja būt lielāks nekā citur. Vienīgi zināms, ka 1762. gadā dominikāņu misijas laikā Ludzā atgriezās 56 pareizticīgie.¹²⁴

Jau minētais pareizticības statuss Polijas–Lietuvas valstī un aristokrātisko aizbildņu trūkums, no tā izrietoša pastāvīgu garīdznieku un draudžu neesamība un pašas kopienas fragmentārais un nestabilais raksturs padarīja Latgales pareizticīgos par samērā viegli rekatolizējamu grupu, kurai tiek pievērsta pastiprināta Romas katoļu un uniātu klēra uzmanība. Ienākot Latgalē, pareizticīgie faktiski zaudēja saikni ar savu Baznīcu kā sakramentālu kopieni un ieguva visai nenoteiktu konfesionālu statusu, kas bez atbilstošas pastorālās aprūpes 17. gs. varēja turpināties gadu desmitiem. Kad 18. gs. pirmajā pusē Infantijā izveidojas stabils Romas katoļu draudžu tīkls un parādās arī grieķu rita katoļu draudzes, tie no viņiem, kas Latgalē bija uzturējušies ilgāku laiku, vairumā gadījumu vienkārši iekļaujas šeit pieejamajās konfesionālajās struktūrās. Šis process norisinās diezgan ātri, un laikam tādēļ katoļu bīskapu relācijās vai vizitāciju dokumentos pareizticīgie, ja arī tiek minēti, tad tikai garām ejot. Iespējams, viņi jau *a priori* tiek uzlūkoti kā grieķu rita katoļi. Tie no viņiem, kas nonāk galvenokārt jezuītu un dominikāņu misionāru aprūpē, pieņem latīņu rita katolicismu,¹²⁵ taču ir pamats domāt, ka pamatā pareizticīgie tiek iesaistīti tieši grieķu rita draudzēs. Viena no tām bija dibināta Brodaižos — tās fundācijas akts datēts ar 1751. gada 20. martu, bet vēlākajos gados locekļu skaits tiek lēsts ap 3000–4000.¹²⁶

Neliels skaits pareizticīgo tomēr spēja ilgstoši saglabāt savu konfesionālo piederību — dzīvojot Krievijas pierobežā, tie varēja apmeklēt kādu no tuvumā esošās Pleskavas provinces draudzēm. Līdzīga situācija bija iespējama apvidos, kas robežojās ar Polockas vaivadiju, kur pareizticīgo dievnams

¹²⁴ Škutāns, S. *Op. cit.*, 36. Informācijas trūkumu Latgales dominikāņu gadījumā nosaka apzināto dokumentu mazskaitlīgums.

¹²⁵ Piem., atzīme par latīņu ritu 1674. gada Daugavpils jezuītu annālēs: *Latvijas vēstures avoti*. 1. d., 357.

¹²⁶ Saharov. *Op. cit.*, 99–100. Pati baznīca tiek būvēta jau esošās kapelas vietā.

un klosteris bija arī no Inflantijas robežas pavisam netālajā Drujas pilsētīnā.¹²⁷

Nekas nav zināms par pareizticīgo iekļaušanos Latgales vecticībnieku draudzēs — šāda parādība ir vērojama Lietuvā,¹²⁸ un atsevišķu gadījumu varbūtība Latgalē nav pilnībā noliedzama.

Līdz pat 1772. gadam pareizticību Latgalē var raksturot kā sava veida perifērijas konfesiju, kas nav organizēta un iekšēju un ārēju resursu trūkuma dēļ šeit nespēj iesakņoties, bet tajā pašā laikā ierobežots, taču nepārtraukts pareizticīgu personu pieplūdums no Polijas–Lietuvas un Krievijas nodrošina tās klātbūtni novadā vismaz divu gadsimtu garumā, pat neraugoties uz ticīgo vairākuma pāreju latīņu vai grieķu rita katolicismā.

3.2. Vecticībnieki

Pirmo patriarha Nikona reliģiskās reformas nepieņēmušo bēgļu ierašanās Polijas–Lietuvas valstiskajā telpā tiek datēta ar 1659. gadu, kad tie apmetas Kurzemes hercogistes austrumu daļā. Jau nākamajā gadā uz Liginišķu muižas zemes (dažus kilometrus no Daugavpils, bet jau Kurzemes teritorijā) viņi uzbūvē savu pirmo lūgšanu namu.¹²⁹ 17. gs. nogalē vecticībnieki tiek atzīti par Polijas–Lietuvas pavalstniekiem, tiem piešķirtas tiesības brīvi praktizēt savu ticību.¹³⁰ Šādai labvēlībai meklējami vairāki iemesli: 1) veidodami izolētu bēgļu kopienu, vecticībnieki netika uzlūkoti kā politisks vai reliģisks drauds valstij, turklāt to opozīcija oficiālajai pareizticībai un Krievijā pastāvošajai varai izraisīja simpātijas muižniecības un pat katoļu garīdzniecības vidū; 2) kopš 17. gs. vidus Polija–Lietuva

¹²⁷ Hedemann, O. *Historja powiatu Brasławskiego*. Wilno, 1930, 352–353. Drujas pareizticīgo baznīca ir minēta Polijas–Lietuvas karaļa Augusta II 1726. gada dekrētā par veco privilēģiju apstiprināšanu pareizticīgo draudzēm un to garīdzniekiem Lietuvā un Baltkrievijā, sk.: *Istoriko juridičeskie materialy izvechennije iz aktovih kniž gubernij Vitebskoj i Mogiļevskoj*, vip. 27. Vitebsk, 1898, 32.

¹²⁸ Potašenko. *Op. cit.*, 256. Autors norāda, ka vecticībniekiem visbiežāk pievienojās no Krievijas ienākušie pareizticīgie, kas reliģiskā ziņā bija noturīgāki par vietējiem ticības brāļiem, kuri jau bija piedzīvojuši katolicisma un Brestas ūnijas iespaidu.

¹²⁹ Podmazov, A. Staroobrjadčestvo v Baltijskom regione: pervoe stoletije istoriji. No: *Reliģija. Vēsture. Dzīve: reliģiskā dzīve Latvijā*. Rīga, 1993, 156.

¹³⁰ Potašenko. *Op. cit.*, 251.–252.

piedzīvo ekonomisko lejupslīdi un iedzīvotāju skaita samazināšanos, un līdz ar to arī darbaroku trūkumu — muižnieki labprāt uzņem savos īpašumos samērā pieticīgos un pienākumu izpildē apzinīgos vecticībniekus.¹³¹

Uz pastāvīgu apmešanos Latgalē vecticībnieki visdrīzāk ierodas tikai pēc Lielā Ziemeļu kara un mēra, kad novadā ir samazinājies iedzīvotāju skaits un muižnieki veicina ienācēju apmešanos izpostītajās zemēs. 1736. gada Daugavpils jezuītu vēsturē pieminēta no Krievijas ieklidusi militārā vienība, kuras mērķis ir tvarstīt “*bēgļus no Maskavijas varas, zem muižniekiem dzīvojošus zemnieciņus* (rusticellos), *galvenokārt no paša Fotija shizmas nošķirtos un tādus kā [tradīciju] ievērotājus* (observantiores), *patiesi mānticīgus sektantus, par filipovciem jeb bogomoliem sauktus* (dictos Philipowcy, sive Bohomoly)”¹³². Bēgļu (ne tikai reliģisko disidentu, bet arī dezertieru un aizbēgušo dzimtļaužu) ķeršana politiski un militāri novājinātās Polijas–Lietuvas teritorijā un to vardarbīga atgriešana savas valsts robežās ir ierasta Krievijas impērijas prakse, sākot ar 1734. gadu,¹³³ taču tā neattur vecticībniekus no apmešanās Latgalē lielākā skaitā. 1738. gada Rēzeknes stārstijas zemju inventārā norādītas vairākas vecticībnieku saimniecības Nautrēnu, Ciskādu un Rāznas desmitēs,¹³⁴ bet, pēc Krievijas varas iestāžu ziņām, 18. gs. 60. gados Hilzenu dzimtas Latgales īpašumos vien 7 ciemos bija 175 vecticībnieku saimniecības.¹³⁵ Kopējo vecticībnieku skaitu Latgalē un Kurzemē 1758. gadā Livonijas bīskaps Antonijs Ostrovskis rēķina ap 3000,¹³⁶ bet jau 1761. gadā saskaņā ar katoļu draudžu vizitatora Jēkaba Šoltmana aplēsēm tas varētu būt 4000.¹³⁷

¹³¹ Potašenko. *Op. cit.*, 257.–259.

¹³² *Latvijas vēstures avoti*. 1. d, 315.–316. “Filipovci” un “bogomoli” ir visbiežāk lietotie vecticībnieku apzīmējumi Polijas–Lietuvas laika poļu un latīņu dokumentos. Tā laika krievu tekstos figurē apzīmējums “raskoļņiki” — šķeltņieki.

¹³³ Potašenko. *Op. cit.*, 281.

¹³⁴ *Dokumenti par kļaušu laikim*, 251., 273.–275.

¹³⁵ Dokuments, kurā minētas vecticībnieku apmešanās vietas arī Hilzenu un Plāteru īpašumos ārpus Latgales, publicēts: Potašenko. *Op. cit.*, 308.–309.

¹³⁶ *Relationes*, 704.

¹³⁷ *Akta*, 4–5.

Kā jaunai un skaitā pieaugošai kristīgai kopienai vecticībniekiem uzmanību pievērš Livonijas katoļu episkopāts, un tā reakcija ir negaidīti asa. 1744. gadā iespiestajā pastorālvēstulē bīskaps Juzefs Puzina pauž satraukumu par to, ka vecticībnieku iespaidā nonāk un savā ticībā sāk svārstīties citi austrumu ritu praktizējošie kristieši — gan uniāti, gan Ūnijas pretinieki, kā arī latvieši katoļi. Bīskaps lūdz vietējos muižniekus izraidīt vecticībniekus no saviem īpašumiem, nepieļaut to pulcēšanos un novērst viņu mācības izplatīšanos.¹³⁸ Aina, kurā 18. gs. Latgales latvieši pievēršas vecticībai, pārsteidz, un pašsaprotams būtu jautājums par tās atbilstību vēsturiskajai realitātei. Nenoliedzot izolētu epizožu iespējamību, diez vai šeit ir runa par kādu plašāku tendenci. Vismaz šādi domāt liek tas, ka: 1) pats bīskaps kā šīs informācijas avotu nosauc baumas/runas (lat. *rumor*),¹³⁹ 2) nevienā no nākamajos gados tapušajām relācijām, kurās izsmeloši aprakstīts diecēzes stāvoklis, nav minēti nekādi sarežģījumi, kas būtu radušies saistībā ar reliģiskajiem bēgļiem no Krievijas.¹⁴⁰ Nākamais vecticībnieku jautājumam pievēršas J. Puzinam Livonijas bīskapa krēslā sekojušais A. Ostrovskis, kas 1758. gada relācijā ziņo, ka ir iepazinies ar vecticībnieku mācībām un iepriekšējā gadā ar tiesas lēmumu, kas izsludināts visā bīskapijā, aizliedzis viņu kulta praksi.¹⁴¹ Par aizliegumu vecticībniekiem savus uzskatus praktizēt publiski 1761. gadā atgādina Ostrovska uzdevumā Latgales draudzes vizitējošais Jēkabs Štoltmans, viņš arī piekodina raudzīties, lai “bogomoli” nepārvilina savā mācībā citus ticīgos.¹⁴² Jādomā, ka lielākās bažas katoļu hierarhiem izraisīja iespējamais vecticībnieku iespaids, ko tie varētu atstāt uz valodas un atsevišķu reliģiskās dzīves aspektu ziņā sev tuvajiem grieķu rita katoļiem un pareizticīgajiem — aktuālajām un potenciālajām Romas baznīcas

¹³⁸ *Epistola pastoralis alias instructio seu monita paterna ad clerum et populum sibi comissum opera et studio illustrissimi ac reverendissimi domini d. Josephi Domīnici comitis in Kozielsk Puzyna, Dei et apostolicae Sedis gratia episcopi Livoniae et Piltinensis post felicem in Dioecesium ingressum [..].* Vilna, 1744, b. n.

¹³⁹ *Ibid.*, b. n.

¹⁴⁰ *Relationes*, 652–698, *Latvijas Universitātes raksti*, 29.–48b.

¹⁴¹ *Relationes*, 704.

¹⁴² *Akta*, 42.

avīm.¹⁴³ Par spīti abu bīskapu rakstu izteiksmes skarbumam ir apšaubāms, ka tie jebkādā veidā iespaidoja tālāku vecticībnieku likteni — viņu skaits turpināja pieaugt,¹⁴⁴ kas liecina par to, ka Latgale joprojām tika uzskatīta par vietu, kur ir iespējama citviet vajātas reliģiskās pārliecības netraucēta saglabāšana un izkopšana. Muižnieku nepārprotamā vienaldzība pret bīskapu pamudinājumiem ir viegli izskaidrojama ar pragmatiskiem apsvērumiem un aristokrātijas tradicionāli antiklerikālo stāju — vecticībnieku ierobežošana vai izraidīšana bija krasā pretrunā ar muižnieku saimnieciskajām interesēm.¹⁴⁵ Sava īpašā statusa un muižnieku protekcijas dēļ vecticībnieku kopiena nekļūst par rekatolizācijas objektu, par to konversijām klusē arī jezuītu avoti.¹⁴⁶

Kopsavilkums

16. gs. beigu – 18. gs. Latgales reliģiskā aina nav nedz konstanta, nedz homogēna. Tās aprises noteica divi galvenie

¹⁴³ 1761. gada vizitācijas materiāli liecina, ka, piemēram, Juzefovas (latīņu tekstā *Veteris Arcis* — Vecpils, domāta Daugavpils vecās pils kādreizējā atrašanās vieta) draudzē vecticībnieki dzīvo līdzās grieķu rīta katoļiem, sk.: *Akta*, 40. Arī jau minētajā Rēzeknes stāstījās inventārā “bogomoli” parādās kaimiņos citiem ienācējiem “krieviem” (pol. *rusacy* — drīzāk Polijas–Lietuvas austrumslāvisko elementu/baltkrievu apzīmējums).

¹⁴⁴ Pēc vēsturnieka H. Stroda domām, 1772. gadā Latgales statistiskajos materiālos minētie 8011 ienācēji, kas veidoja 5 % no novada iedzīvotāju kopskaita, bija tieši vecticībnieki: Strods, H. *Latgales iedzīvotāju etniskais sastāvs*. Rīga, 1989, 13.

¹⁴⁵ Solovjev, S. *Sočinenija*. Kn. 12. Moskva, 2003, 210 atstāstīta kāda epizode, kas labi ilustrē vietējās muižniecības pragmatisko nostāju vecticībnieku jautājumā. 1750. gados Latgalē ar mērķi aizturēt bēgļus, pamatā vecticībniekus, un nogādāt viņus atpakaļ Krievijā ierodas pulkvedis Panovs. Viņš atklāj, ka vaivadijas amatpersonas aktīvi slēpj meklējamos un pat soda tos, kas par viņiem ziņo krievu militārpersonām, bet katoļu priesteris Askirka, vairāku ciemu īpašnieks (acimredzot, domāts aristokrātiskais prelāts un Livonijas kapitula loceklis Hieronims Oskerka, kas no tēva bija mantojis Mušas un Ezbahovas muižas un Rušonas muižas daļu, sk.: Weyssenhoff, J. *Kronika rodziny Weyssenhoffów*. Wilno, 1935, 56–57 — *aut.*), pie kura lielā skaitā bēgļi ir apmetušies, paziņo Panovam, ka nevienu no tiem neizdos, kamēr viņam netiks atdoti iepriekš krievu atņemtie naudas līdzekļi un uz Krieviju aizbēgušie dzimļaudis. Garīdznieks arī piedraud nelāgi izrikties ar pašu Panovu.

¹⁴⁶ Zaļeški. *Op. cit.*, 1320 raksta, ka Dagdas jezuīti apmeklēja ne tikai Hilzenu īpašumos mītošos latviešus, bet arī vecticībniekus, taču par šo apmeklējumu rezultātiem nekas sīkāk netiek ziņots.

faktori: 1) rekatolizācija — pakāpeniska Romas katoļu baznīcas nostiprināšanās novadā, kas izpaudās vietējās elites luterticīgā vairākuma brīvprātīgā un dažādu iemeslu motivētā pariešanā katolicismā un 2) Polijas–Lietuvas valstī praktizētais reliģiskās tolerances modelis un antiklerikālisms kā vietējās aristokrātiskās kultūras komponents. Ietekmīgo patronu konversiju rezultātā Latgales luterānisms no novada galvenās konfesijas pārtop par galvenokārt Krustpili lokalizējamu minoritāti, kuras augstdzimušie pārstāvji līdz ar dažiem šeit sastopamiem reformātiem saglabā savas kārtas privilēģijas un iespēju ieņemt vismaz vietēja mēroga administratīvus vai militārus amatus. Muižnieku protekcija un saimnieciskās intereses ļāva Latgalē apmesties Krievijā vajātajiem vecticībniekiem. Tieši muižnieku neatsaucības dēļ neizdodas atsevišķu katoļu bīskapu mēģinājums ierobežot vecticībnieku reliģisko brīvību, un ar laiku tie kļūst par, iespējams, otro redzamāko novada konfesiju pēc abu ritu — latīņu un grieķu — katoļiem. Pareizticības likteņi Latgalē pagaidām ir sazīmējami tikai aptuveni, taču tās klātbūtne, kaut arī līdz galam neskaidrā mērogā, šeit ir nepārtraukta visu Polijas–Lietuvas valdīšanas laiku — laiku, kura izpētē paveicamā joprojām ir vairāk nekā paveiktā.

Summary

Protestants and Eastern Christians in Latgale during Polish–Lithuanian rule, 1582–1772

In the 16th–18th centuries the denominational landscape of Latgale was neither constant nor homogenous and was defined by two major factors: 1) recatholisation — a gradual establishment of the Roman Catholic church in the region and voluntary and variously motivated conversions of the majority of the local Lutheran elite, 2) the practice of religious toleration characteristic to Polish–Lithuanian Commonwealth as well as anticlerical attitudes as an integral part of the aristocratic culture. With the conversion of influential patrons by the end of the 17th century Lutheranism transformed from a dominant denomination of the region into a minority group mostly confined to Krustpils (Kreuzburg) area. Despite these changes the remaining representatives of Protestant aristocracy (mainly Lutheran,

but also some members of the Reformed tradition) retained their class privileges and the possibility to hold administrative and military offices of local importance.

Led by economic interest, the nobility (at that time already predominantly Roman Catholic) gave protection to the Old Believers fleeing persecution in Russia and allowed them to settle in their lands. It was also because of unresponsiveness of the noblemen that Catholic bishops did not succeed in restricting the religious freedom of the Old Believers, who by 1772 became the largest religious minority group in the region.

The history of the Orthodox community in Latgale during Polish–Lithuanian rule remains quite nebulous, however, its presence in the periphery of the region is undeniable and provides an opportunity for further research.

IESKATI DISKUSIJĀS PAR SINODĀLĀS PĀRVALDES IEVIEŠANU LATVIJAS EVANĢĒLISKI LUTERISKAJĀ BAZNĪCĀ VĀCIJAS UN KRIEVIJAS IMPĒRIJAS LIKUMDOŠANAS KONTEKSTĀ

Linards Rozentāls

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorants

Ievads

Pēdējo gadu laikā dažādos luterisko teologu lokos¹ ir izskanējuši aicinājumi uz pārmaiņām Latvijas ev. lut. Baznīcā, kā vienu no šo pārmaiņu avotiem un atslēgām minot jēdzienu “sinodāli episkopālā Baznīcas iekārta”. Sinodālais un episkopālais princips kā Latvijas ev. lut. Baznīcas (turpmāk — LELB) pārvaldes aspekts ir izteikts (kaut arī neizlīdzsvarotā veidā²) LELB Satversmē arī šobrīd. Tomēr tas izraisa jautājumu: vai pārmaiņas sinodāli episkopālā principa lietošanā atspoguļo šī principa precizējumu un aktualizāciju, vai arī tas atklāj atkāpšanos no LELB iekārtas pamatprincipiem un ved uz kādu citu vai citādu pārvaldes iekārtu, kuras ieskices parāda 2007. gadā pieņemtā LELB Satversme? Tā kā raksta autors pats ir piedalījies minētās Satversmes teksta veidošanā, uzdotais jautājums ir daļa no mēģinājuma iegūt objektīvu redzējumu par procesu, kuru vērtēt šobrīd ir iespējams, tikai distancējoties. Iekšēju objektivitāti apgrūtina nelielais laika atstatums, kā arī nenoslēgtais Satversmes papildināšanas un labošanas process.

¹ Sk. Rīgas prāvesta iecirkņa konventa un Kandavas prāvesta iecirkņa konventa 2010. gada protokolus.

² Sk. LELB Satversmes 1.11. §, 43. §, 62. §, 63.8. §, 66. §, 71. §, 77. §, 84.2. §, 84.4. §, 86. §, 87.15. § u. c.

Kad veidojās LELB, sinodālais Baznīcas pārvaldes princips jau aptuveni gadsimtu bija iesakņojies un tika aprobēts daudzās Vācijas zemju Baznīcās, tādēļ sinodāli episkopālajam pārvaldes principam nav tikai gadījuma raksturs, un tas nav specifisks LELB izgudrojums. Šis princips kļuva par izšķirošo iespēju Baznīcai veiksmīgi pārorientēties jaunajā politikajā sistēmā pēc 1918. gada. Tas apliecina LELB tradīcijas sakņošanu Eiropas 19. gadsimta teoloģiskajos, eklezioloģiskajos, kā arī politiskajos procesos un attīstībā.

Jēdziena *synodos* izcelsme meklējama grieķu tiesībās, un to kontekstā tas nozīmē politisku kopību, ko ievēl noteiktu jaūtājumu risināšanai. *Synodenein* nozīmē “sanākt kopā”, “kādu pavadīt ceļā”. *Synodia* ir ceļabiedri, karavāna, svēteļojums, kas izsaka to, ka *synodos* ir tie, kas atrodas kopīgā ceļā uz kopīgu mērķi.³

Sinodāli episkopālās iekārtas izveidošanās un īstenošanās LELB līdz 1934. gadam

Kad latviešu luterāņu mācītāju sapulcē Petrogradā 1916. gada 9. un 10. martā tika apspriesti patstāvīgas latviešu luteriskās Baznīcas pārvaldes principi nākotnē, “sapulcēto vairākums principā gan izteicās priekš sinodālās iekārtas, bet, ņemot vērā, ka mūsu draudzes ir pieradušas pie konsistoriālās iekārtas, visi beidzot vienojās, ka, konsistorijām paliekot, baznīcas satversmei ir jābūt sinodāli konsistoriālai, pie kam sinodēm jā sastādas no ikkatrias draudzes mācītājiem un tikpat daudz no baznīcas padomēm izvēlētiem lajiem”⁴. Tāpat “sapulce vienbal-sīgi izsakās, ka “ģenerālsuperintendenta” nosaukums jāatmet un mūsu baznīcas augstākie garīdznieki jāsauc par bīskapiem”⁵. Šajā sapulcē paustie viedokļi arī savā vienkāršībā un būtībā atklāj sinodāli episkopālās Baznīcas iekārtas galveno jēgu.

Savukārt jau pēc Latvijas valsts proklamēšanas Kurzemes konsistoriāliecirkņa⁶ Sinode 1920. gada 9.–12. aprīlī un

³ Neumann, Johannes. *Synodales prinzip. Der grossere Spielraum im Kirchenrecht*. Breisgau: Verlag Herder KG Freiburg, 1973, 13, 14.

⁴ *Latviešu evaņģēlisko luterāņu mācītāju sapulces Petrogradā 09.03.1916. un 10.03.1916. protokols Nr. 29*.

⁵ *Ibid.*, 30.

⁶ Konsistoriāliecirknis (diecēzes analogs) ir Baznīcas teritoriāls apgabals, kuru pārvalda ģenerālsuperintendents un konsistorija.

Kurzemes konsistoriāliecirkņa Sinode tā paša gada 8.–11. maijā⁷ pieņēma principiālus lēmumus par Latvijas ev. lut. Baznīcas iekārtas veidošanu kā sinodālu un episkopālu. To par vienu no Baznīcas Satversmes veidojošajām tēzēm apstiprināja pirmā apvienotā draudžu pārstāvju un mācītāju Sinode 1921. gada 5.–8. aprīlī. Šajā Sinodē izcēlās spraigas diskusijas par augstākā garīdznieka — bīskapa — amatu.⁸ Diskusiju gaitā tika noraidīts priekšlikums par pilnīgi sinodālu iekārtu bez bīskapa, kur visas Satversmes projektā paredzētās bīskapa tiesības būtu nodotas Virsvaldei. Satversmes projekta autors K. Irbe, to skaidrojot, norādīja, ka projekts izstrādāts, pamatojoties uz 1920. gada Kurzemes un Vidzemes Sinožu lēmumiem un minēja, ka vairākumā evaņģēliski luterisko baznīcu, piemēram Norvēģijā, Dānijā, Somijā, Zviedrijā, bīskapa amats ir ļoti sens, bet valstis, kurās luteriskās Baznīcas jau ir mainījušas savu iekārtu (piemēram, Igaunijā un Krievijā), arī ir notikusi izšķiršanās par sinodāli episkopālo iekārtu. K. Irbe norādīja, ka jautājumā par Baznīcas iekārtu nebūtu vēlams ņemt paraugu no Vācijas, jo Baznīcas iekārtas jautājumā tur joprojām ļoti spēcīga ietekme ir viedoklim par valsts vadītāju kā *summus episcopus*. K. Irbes Satversmes projekts bīskapu apraksta kā garīdznieku, Baznīcas mācības sargu, mācītāju, bīskapa, padomdevēju garīgās lietās, samierinātāju, kam ir padomdevēja balstiesības.⁹ Visbeidzot 1922. gada 21.–24. februārī Sinode¹⁰ vienbalsīgi pieņēma lēmumu par to, ka “Latvijas ev. lut. Baznīcai ir sinodālepiškopāla iekārta”.¹¹

⁷ Saskaņā ar spēkā esošā *Likuma ev. lut. baznīcām Krievijā* 438. § ev. lut. sinožu dalībnieki bija konsistoriāliecirkņa mācītāji un prāvesti (Tschoerner, Helmut. *Kirchenordnungen und Statute der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland — von 1832 bis 1924*. Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Russlands: 4/1. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 2005, 141). Tomēr šajās abās Sinodēs pirmo reizi piedalījās arī draudžu pārstāvji.

⁸ *Latvijas evaņģēliskās luterāņu draudžu priekšstāvju un mācītāju Sinodes sēžu protokoli*. Rīgā, no 1921. g. 5. līdz 8. aprīlim. Rīga: Latvijas Iekšējās Misijas Biedrības apgādība, 1921.

⁹ Feldmanis, Roberts. *Kārlis Irbe, Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas pirmais bīskaps 1861–1934*. Rīga: N. p., n. d., n. pag.

¹⁰ Šī Sinode tika sasaukta saskaņā ar 1922. gada 5. janvārī izdotajiem Latvijas Republikas valdības noteikumiem par Vidzemes konsistorijas likvidēšanu un luterāņu Baznīcas pārvaldīšanu.

¹¹ *Latvijas ev. lut. baznīcas draudžu mācītāju un priekšstāvju Sinodes sēžu protokoli*. Rīgā, no 1922. gada 21. līdz 24. februārim, 53. §.

Neiedziļinoties tā laika LELB un Latvijas valsts attiecību problemātikā, ir tikai jāatzīmē, ka 1919. gada 5. decembrī Tautas padome (Latvijas Republikas priekšparlaments, pagaidu likumdevēja iestāde) pieņēma likumu *Par agrāko Krievijas likumu spēkā atstāšanu Latvijā*. Tas atstāja spēkā agrākās Krievijas laika tiesības, kas darbojās Latvijas teritorijā, līdz ar to ievērojot tiesību kontinuitātes principu: visi līdzšinējie Krievijas impērijas likumi paliek spēkā, ciktāl tie nav atcelti ar Latvijas valstī pieņemtajiem likumiem.¹² Attiecībā uz luterisko Baznīcu tas nozīmēja, ka, ciktāl jaunā valsts ar saviem likumiem un noteikumiem to nemaina, spēkā paliek arī 1832. gada 28. decembra *Likums evaņģēliski luteriskām Baznīcām Krievijā*. Izveidojusies situācija radīja problēmu no valsts varas neatkarīgas Baznīcas Satversmes pieņemšanai, jo spēkā esošais iepriekš minētais likums neparedzēja iespēju Baznīcai pašai regulēt savu iekšējo dzīvi bez valsts uzraudzības. Arī 1922. gada 15. februārī pieņemtā Latvijas Republikas Satversme nenoteica nedz to, ka Baznīca ir atdalīta no valsts¹³, nedz arī to, ka “valsts Baznīca nepastāv”¹⁴ — kā to noteica, piemēram, Veimāras (Vācija) Satversmes (pasludināta 1919. gada 31. jūlijā) 137. pants. Baznīcas Satversmes pieņemšana kļuva iespējama tikai pēc tam, kad Latvijas valsts pati 1928. gada 26. janvārī pieņēma *Noteikumus par evaņģēliski luteriskās Baznīcas stāvokli*, kas noteica LELB tiesisko stāvokli Latvijas valstī un atcēla *Likumu evaņģēliski luteriskām Baznīcām Krievijā*. To īstenoja Latvijas Sinode 1928. gada 6.–9. martā, “pieņemot no Sinodes komisijas galīgā veidā izstrādāto Baznīcas Satversmi¹⁵ un nolēmjot ieviest šo Satversmi dzīvē, piemērojoties pastāvošajiem likumiem”.¹⁶

Taču par sinodālā principa netraucētu darbību, aprobāciju, izvērtēšanu un attīstību iespējams runāt tikai līdz 1934. gada 26. septembrim. Ar šo datumu stājās spēkā *Likums par*

¹² *Latvijas tiesību vēsture (1914–2000)*. Prof. A. Lēbera red. Rīga: fonds *Latvijas Vēsture*, 2000, 218.

¹³ Šī norma Latvijas Republikas Satversmē stājusies spēkā 1998. gada 6. novembrī kā VIII sadaļas (*Cilvēka pamattiesības*) 99. panta otrā daļa.

¹⁴ Reichs-Gesetzblatt (1919), No. 152, 1409.

¹⁵ LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 7. l.

¹⁶ *Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas V Sinodes protokoli, Rīgā, 1928. gadā, no 6. līdz 9. martam*, 3.

*Evanģēliski luterisko Baznīcu*¹⁷, kas būtiski ierobežoja sinodālā principa īstenošanas iespējas, paredzot Baznīcas pārvaldes institūcijai — Virsvaldei — ārkārtīgi plašas pilnvaras attiecībā uz draudžu pārvaldīšanu un arhibīskapam neierobežotas pilnvaras attiecībā uz Virsvaldes un pat Sinodes kompetences lēmumiem. Pēdējā Sinode, kas tika sasaukta saskaņā ar LELB 1928. gada Satversmi un varēja saskaņā ar to darboties, notika 1932. gada martā. Tā bija pēdējā Sinode neatkarīgās valsts pastāvēšanas laikā. Kad 1948. gada 14. un 15. martā tika sasaukta IX, t. s. Ģenerālā Sinode, tad tajā tika pārstāvēti tikai iecirkņi (pa vienam laicīgam un garīgam loceklim no katra¹⁸), bet ne vairs katra draudze un katrs tās mācītājs. No 1948. līdz pat 1989. gadam¹⁹ LELB augstākajai izpildvaras un likumdošanas institūcijai bija tāds pats statuss kā Virsvaldei 1928. gada Satversmes izpratnē. Savukārt Virsvalde (no 1968. gada 8. marta — Konsistorija) darbojās dažu cilvēku sastāvā — līdzīgi kā LELB 1928. gada Satversmē paredzētās LELB amatpersonu sēdes Virsvaldes ietvaros. Tikai pēc Latvijas valsts atjaunošanas LELB XV Sinode 1992. gada 15. aprīlī pieņēma Satversmes labojumus, ar kuriem atjaunoja Sinodes sākotnējo nozīmi un atbildību kā visas Baznīcas pārstāvošai institūcijai.²⁰ 1928. gada Satversmi modificētā veidā atjaunoja XVIII Sinode 1996. gada 16. janvārī.

Taču sinodālais princips Baznīcas pārvaldē neaprobežojas tikai ar Sinodes kā augstākās likumdošanas un pārraudzības institūcijas darbību. Tas ietekmē arī draudžu un mācītāju darbu, kā arī iecirkņu un Baznīcas izpildvaras darbību. Tas ir princips, kas pārvalda Baznīcu visos organizācijas līmeņos, un tam allaž jāatrodas līdzsvarā ar otru Baznīcu konstituējošo pārvaldes

¹⁷ *Valdības vēstnesis*. 1934. gada 26. sept., Nr. 217.

¹⁸ *Latvijas PSR Evanģēliski Luteriskās Baznīcas IX Ģenerālās Sinodes Rīgā, 1948. gada 14. un 15. martā protokols*. LELB Konsistorija, LELB arhīvs. 1. f., 3. apr., 8. l.

¹⁹ 1989. gada 11. aprīlī 14. Latvijas Sinodē pieņēma Satversmes grozījumus, kur 25. § paredzēja, ka “Latvijas Sinodes dalībnieki ir visi Latvijas ev. lut. Baznīcas ordinētie, kalpojošie garīdznieki, sinodāļi-laji, pa vienam no katra Baznīcas iecirkņa [...]” LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 5. lieta.

²⁰ Latvijas ev. lut. Baznīcas Satversme, pieņemta 15. Latvijas Sinodē 1992. gada 29. aprīlī, 26. §: “Latvijas Sinodes dalībnieki ir visi Latvijas ev. lut. Baznīcas ordinētie kalpojošie garīdznieki, sinodāļi laji, pa vienam no katras draudzes [...]” LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 6. l.

principu — episkopālo iekārtu. Kā jau iepriekš minēju, par episkopālo iekārtu un no tās izrietošo bīskapa amatu izšķīrās 1920. gada Vidzemes un Kurzemes Sinodes. Līdz ar to sinodālo pārvaldes principu LELB nemainītā veidā varēja īstenot tikai no 1928. līdz 1934. gadam. Tik īsā laika periodā nav iespējams identificēt un akumulēt šī principa ieguvumus un ēnas puses.

Sinodālais pārvaldes princips Krievijas impērijas evaņģēliski luteriskajā Baznīcā

Nedaudz ielūkosimies sinodālā pārvaldes principa veidošanās vēsturē Krievijā.

Kad 1916. gada 9.–10. martā latviešu mācītāji sāka diskusiju par sinodālu reformu Baznīcas pārvaldē, tad viens no pastāvošās Baznīcas pārvaldes kritikas iemesliem bija ne tikai briestošās izmaiņas valsts un sabiedriskajā dzīvē un domas par nacionālas Baznīcas izveidošanu, bet arī kritika, ko jau sen bija izraisījis *Likums par evaņģēliski luterisko Baznīcu Krievijā*.

Saskaņā ar likumu Baznīcas pārvalde bija izteikti centralizēta. Lai arī likuma 9. sadaļa bija veltīta evaņģēliski luteriskajām Sinodēm, tas pieļāva tikai t. s. provinciālsinodes, kuru dalībnieki bija tikai prāvesti un mācītāji. Tās tika sasauktas, lai apmainītos ar informāciju tikai par garīgiem jautājumiem un dotu padomus saimnieciskos jautājumos, kas patiesībā nebija nekas vairāk kā mācītāju konferences ar vienota viedokļa veidošanas un arī tālākizglītības akcentu. Tas pats attiecās arī uz prāvestu iecirkņu Sinodēm. Lai arī likums plaši apraksta Ģenerālās Sinodes sasaukšanu, tiesības un uzdevumus un norāda, ka tās dalībnieku skaitā ietilpst gan ieceltie garīgie, gan arī iecirkņos ievēlētie laicīgie locekļi, šāda Sinode šī likuma darbības laikā tā arī nekad netika sasaukta. Tās sasaukšanai nebija paredzēts konkrēts termiņš, bet vajadzība to sasaukt Iekšlietu ministrijai, šķiet, tā arī neradās. Savukārt Ģenerālkonsistorijai likums neparedzēja tiesības šādu Sinodi sasaukt.²¹ Turklāt kopš 1887. gada Iekšlietu ministrija centās ierobežot domu apmaiņas brīvību pastāvošajās Sinodēs: tika ierobežots Sinodēs

²¹ Tschöerner, Helmut. *Kirchenordnungen und Statute der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland — von 1832 bis 1924*. Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Russlands: 4/1. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 2005, 27–28.

apspriežamo jautājumu loks (to noteica pats likums), par šiem jautājumiem bija jāinformē vietējais gubernators, bija aizliegts arī publicēt Sinožu protokolu un norises gaitas aprakstu.²²

Kopumā 1832. gada likums, pretēji tā radišanas mērķim, neveidoja homogēnu Baznīcu. No vienas puses, tā bija valsts Baznīca, jo tā saņēma valsts finansējumu, izpildīja valsts civiltāvokļa aktu reģistrācijas un laulības šķiršanas funkcijas, bet, no otras puses, tā bija brīvbaznīca ar ierobežotām tiesībām, kurā krievu pareizticīgās Baznīcas locekļiem bija aizliegts pāriet²³, kaut gan prozelītisms tika atbalstīts un sekmēts pretējā virzienā — no protestantiem uz pareizticīgajiem.

Viens no spilgtākajiem likuma kritiķiem bija Sanktpēterburgas vācu reformātu draudzes mācītājs Hermans Daltons (*Hermann Dalton*). Viņš ir vairāk pazīstams kā apjomīga Krievijas evaņģēlisko draudžu vēstures pētījuma *Krievijas evaņģēliski luterisko draudžu iekārtas vēsture*²⁴ autors. Viņa skatījumā būtiskākais šī likuma trūkums ir pārlietu centralizētā un birokrātiskā Baznīcas pārvaldes sistēma, kurā maz uzmanības pievērsts draudzei un tās primārajai atbildībai.²⁵ Taču arī paša Baznīcas iekšpusē un tās vadības institūcijās netrūka cilvēku, kas spēja definēt Baznīcas iekārtas problēmas un rosināja iekārtu reformēt, iesniedzot konkrētus priekšlikumus. Viņu vidū bija Pēterburgas konsistoriāliecirkņa ģenerālsuperintendents un Sanktpēterburgas Konsistorijas viceprezidents (1892–1914) Gvido Pingoids (*Guido Pingoud*), kurš no sava amata perspektīvas daudz precīzāk saredzēja Baznīcas kopējo situāciju. Viņš 1907. gadā iesniedza *Krievijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas draudžu un sinodālās iekārtas uzmetumu*, kurā, paša vārdiem izsakoties, “konsistoriālā iekārta tiek papildināta

²² Kahle, Wilhelm. *Wege und Gestalt evangelisch–lutherischen Kirchentums. Vom Moskauer Reich bis zur Gegenwart*. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 2002, 134.

²³ Līdz 1905. gadā pieņemtajam Tolerances manifestam pāriešana no pareizticīgās Baznīcas uz citām konfesijām Krievijas impērijā bija sodāma rīcība. (Sk.: Kahle, Wilhelm. *Der Protestantismus in Russland und in der Sowjetunion vor den Fragen der Glauben–und Gewissensfreiheit*. In: *Symbiose und Spannung*. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 1991, 197.

²⁴ Dalton, Hermann. *Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Russland*. Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland (I). Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1887.

²⁵ Tschoerner Helmut. *Op. cit.*, 29.

ar sinodālo iekārtu". Kā šādas reformas pamatojumu un avotu Pingoids minēja līdzīgu attīstību un pārmaiņas Vācijas zemju Baznīcās.²⁶

Pingoida priekšlikumu būtiskais saturs bija padarīt Ģenerālo Sinodi par patiešām konsultatīvu un lemjošu institūciju, spējīgu reaģēt uz Baznīcas dzīves aktualitātēm, kā rezultātā zustu vajadzība pēc provinciālsinodēm. Zīmīgs bija arī viņa priekšlikums katrā draudzē veidot draudzes padomi (*Kirchenrat*), kurai būtu uzticēta atbildība par vietējās draudzes garīgo un saimniecisko darbību, tā palielinot laju līdzdalību draudžu un Baznīcas vadībā un nodrošinot draudzei pašpārvaldes tiesības likuma ietvaros. Draudzes padomes sastāvā ietilptu tās mācītājs un vēlēti draudzes vecājie, kuru skaits būtu atkarīgs no draudzes lieluma (4–12). Draudzes priekšnieks tiktu ievēlēts uz 3 gadiem. Draudzes ar 500 un vairāk locekļiem līdztekus draudzes padomei varētu ievēlēt draudzes pārstāvjus (*Gemeindevertretung*), kuru skaits būtu vismaz divreiz lielāks nekā attiecīgās draudzes padomes vecājo skaits. Draudzes padomi un draudzes pārstāvjus ievēlētu uz 3 gadiem. Konsistoriāliecirkņi un prāvesta iecirkņi Sinodes sastāvētu no prāvesta, superintendenta, draudžu mācītājiem un katras draudzes ievēlēta sinodāļa — draudzes vecājā. Šīs Sinodes tiktu sasauktas reizi gadā, bet to ilgums nedrīkstētu pārsniegt 2 dienas. Ģenerālā Sinode sastāvētu no katra prāvesta iecirkņa viena garīgā un viena laicīgā locekļa, Teoloģijas fakultātes pārstāvja, konsistoriāliecirkņa ģenerālsuperintendenta un desmit visu piecu Konsistoriju (no katras Konsistorijas pa diviem) ievēlētiem locekļiem. Ģenerālo Sinodi reizi 6 gados ar Iekšlietu ministra piekrišanu sasauktu Ģenerālā Konsistorija, taču Ārkārtas Sinodes varētu sasaukt arī bez šīs piekrišanas. Pēterburgas konsistoriāliecirkņa Sinode šos Pingoida ieteikumus atbalstīja, taču tie nekad netika realizēti, jo valsts nostāja bija nepieļaut nekādus substanciālus grozījumus 1832. gada likumā. Neskatoties uz kritiku un aicinājumiem likumu reformēt, līdz pat monarhijas krišanai 1917. gadā, tas palika praktiski nemainīgs. Interesanti būtu salīdzināt Pingoida likumprojektu ar LELB 1928. gada Satversmi, jo, pat tikai virspusēji raugoties, starp šiem abiem dokumentiem ir redzamas daudzas līdzības, kas ļauj izvirzīt hipotēzi par Pingoida projektu kā par nozīmīgu

²⁶ Tschöerner Helmut. *Op. cit.*, 256.

LELB 1928. gada Satversmes avotu. Pingoida projekts atspoguļo centienus tā laika izteikti konsistoriālā Baznīcas iekārtā ieviest sinodālās iekārtas principus, kuri tajā laikā aprobēti un piedzīvojuši zināmu attīstību, darbojās Vācijas zemju Baznīcās. Tomēr šis mēģinājums neizdevās. Līdz ar to var uzskatīt, ka luterisko Baznīcu pārvaldes modelis Krievijas impērijā līdz pat tās krišanai un jauno, nacionālo vai autonomo Baznīcu izveidošanos (Latvijā, Igaunijā, Lietuvā, PSRS), bija atrauts no tās attīstības, kas risinājās Vācijas Baznīcās, ar kurām Baltijas luteriskās Baznīcas bija saistītas vēsturiski, teoloģiski un eklesioloģiski.

Sinodālā Baznīcas pārvaldes modeļa attīstība Vācijā 19. gadsimtā un līdz 1918. gadam

Līdz 19. gadsimtam evaņģēliskās Baznīcas tiesības Vācijā sakņojās valsts likumdošanā un tiesiskajā iekārtā. Tas tika veidots saskaņā ar trīs teorijām — episkopālisma, teritoriālisma un koleģiālisma. Episkopālisms jeb episkopālā teorija norādīja, ka Augsburgas miera līgumā bīskapu tiesības agrākajās katoļu teritorijās tiek nodotas vietējiem zemes valdniekiem. Teritoriālisms norādīja uz vietējo zemes valdnieku suverenitāti kā augstāko varu, kas attiecīgi ir arī pār Baznīcas uzraudzību un pārvaldību. Abas šīs teorijas Baznīcas vadību saredzēja bez draudžu un teologu līdzdalības. Pret to iestājās koleģiālisms jeb koleģiālā teorija, kas nodrošināja minimumu pašas Baznīcas tiesībās pārvaldīt sevi. Kristīgā draudze ir “līdzīgo apvienība”. Draudze savu izpildvaru nodod vietējam zemes valdniekam. Taču draudzes pārstāvjiem noteiktos jautājumos, piemēram, liturģiskajos, ir uzstāšanās tiesības. Koleģiālā teorija bija notei-
cošā apgaismības laikmetā.²⁷

19. gadsimtā iesākās pakāpeniska vietējo zemju valdnieku Baznīcas pārvaldes erozijas process. Politiskie un teritoriālie pārkārtojumi pēc Napoleona iebrukuma (1803–1815) un Vīnes kongresa (1815), kas iezīmēja turpmāko Vācijas zemju jaukti konfesionālo sadalījumu, radīja priekšnoteikumus tiem attīstības procesiem, kuri noteica 19. gadsimta Baznīcas un

²⁷ Honecker, Martin. *Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen*. Gotingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 51.

valsts tiesību vēsturi Vācijā. Konfesionālā noslēgtība tika pārvarēta. Radās jauns “zemes Baznīcas” (*Landeskirche*) jēdziens, kas apzīmē Baznīcu, kurai pieder noteicošs iedzīvotāju vairākums attiecīgajā teritorijā, bet kas nav vienīgā valsts Baznīca. Vācu augstmaņu reglamentētā valsts Baznīcas pārvalde tika vājināta un veidojās autonomas Baznīcas dzīves sfēras, kas bija neatkarīgas no valsts ietekmes. Tieši prezbitēriālo un sinodālo institūciju ieviešanas dēļ 19. gadsimta sākumā parādījās jēdziens “Baznīcas satversme” (*Kirchenverfassung*).²⁸ Šo jēdzienu ieviesa Fridrihs Daniels Ernsts Šleiermahers (*Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*). Šis process, kas ieskicēja lielo 19. un 20. gadsimta sākuma Baznīcas un valsts attiecību mērogu — valsts un Baznīcas šķirtību, veicināja Baznīcas un valsts institucionālo saišu atraisīšanu un Baznīcas dzīves norišu nodošanu pašas Baznīcas institūciju atbildībā. Valsts Satversmju veidošanās procesos dominēja konstitucionālisms un parlamentārisma tendences, kas Baznīcā pieprasīja sinožu veidošanu kā Baznīcas pārvaldes un likumdošanas atbalsta institūcijas. 19. gadsimta sākumā izveidojusies konfesionālā neviendabība bija impulss spēcīgiem ticības un apziņas brīvības centieniem, katra pilsoņa tiesībām brīvi izvēlēties savu konfesionālo un vēlāk arī reliģisko piederību. Cīņās pret Napoleonu izveidojās iepriekš nebijusi vācu nācijas pašapziņa, romantiski ideālistiskais pasaules redzējums un piētiskās dievbijības formas. Tā ietekmē drīz visu protestantisko Vāciju caurstrāvoja reliģiska atmoda. Reliģiskās dzīves intensifikācija mudināja atteikties no vecajām valsts–Baznīcas tiesību normām un reformācijas garā veidot jaunu Baznīcas iekšējo un ārējo kārtību.²⁹ Līdzšinējā valsts un Baznīcas institucionālā kopība un firstu īstenotā Baznīcas pārvalde (*Landesherrliche Summepiskopat*), kā arī konsistoriālā iekārta bija vecās kārtības vistrauslākais posms. Kā pirmais nopietnais pieteikums jaunas Baznīcas iekārtas veidošanā bija nozīmīgā teologa un filozofa F. Šleiermahera 1808. gadā izstrādātais Prūsijas Baznīcas Satversmes projekts (*Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preu-*

²⁸ Benn, Ernst-Viktor. *Entwicklungsstufen des ev. Kirchenrechts*. ZevKR 15, 1969/70, 14.

²⁹ Ris, Georg. *Der “kirchliche Konstitutionalismus”: Hauptlinien der Verfassungsbildung in der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr, 1988, 57.

ssischen Staate). Tas paredzēja radikālu prasību pēc Baznīcas, kas ir brīva no valsts un pati sevi pārvalda — bīskapu vadītu Baznīcas pārvaldi, kurā valstij tiek deleģētas tikai uzraudzības funkcijas. Draudze ievēl vecajos un mācītāju. Sinode sastāv no mācītājiem, tā uzrauga draudžu pārvaldes un aicina mācītāja amata kandidātus. Baznīcas provinces priekšgalā stāv Baznīcas un valsts kopīgi izveidota koleģiāla institūcija, kuru vada valdnieka iecelts bīskaps. Tā uzdevums ir rūpēties par garīdznieku disciplīnu. Otto Mejers (*Otto Mejer*) Šleiermahera ieskatu par Baznīcu raksturo kā “radikāli koleģiālu”, bez jebkādas luteriskās Baznīcas iekārtas izpratnes un amerikāņu brīvbaznīcu ietekmētu. Savukārt Georgs Riss (*Georg Riss*) norāda: lai arī Šleiermahera laikabiedri pieskaitīja viņu koleģiālistiem, tomēr no mūsdienu viedokļa šajā projektā ir pārvarēts racionālais koleģiālisms, un tas atklāj daudzpusīgā vācu ideālisma ietekmi.³⁰ Šleiermahers dod priekšroku prezbitēriālai Baznīcas iekārtai un arī vēlāk pastāv uz draudzes tiesībām Baznīcas pārvaldē. Viņš gan vēlāk koriģē savu sākotnējo radikālismu, tehnisku iemeslu dēļ noraidot “jauktās sinodes”, kurās balsstiesības ir arī draudzes pārstāvjiem. Šleiermahers uzskata, ka tīru sinodālo iekārtu tomēr būtu grūti īstenot zemēs, kurās konsistorijas ir dziļi iedibinātas un satversmēs, tāpēc sinodālā iekārta var pastāvēt tikai līdztekus konsistoriālai iekārtai.³¹

Vēl viens nozīmīgs jaunas Baznīcas iekārtas veidošanas priekšnosacījums bija Fridriha Vilhelma III (*Friedrich Wilhelm III*) īstenotā luteriskās un reformātu evaņģēliskās konfesijas apvienošana Prūsijā, kas iesākās 1817. gadā — t. s. *Ūnija*. Lai arī tā nozīmēja tikai pārvaldes ūniju, tomēr bažas par konfesionālo atšķirību nonivelēšanos un līdzšinējā konfesionālā profila zaudējumu nebija bez pamata. Diemžēl *Ūnija* ne tikai nepārvarēja līdzšinējo konfesionālo sašķeltību, bet līdzās divām līdzšinējām konfesijām radīja trešo — apvienoto. Luteriskās un reformētās Baznīcas Ūnijas ietekmē palielinājās prasības pēc prezbitēriāliem un sinodāliem principiem Baznīcu satversmēs. Centieni pēc Baznīcas pašpārvaldes konkretizējās prasībā pēc draudzes “dialoga tiesībām” (*mitspracherecht*) prezbitērijos, kā

³⁰ Ris, Georg. *Der “kirchliche Konstitutionalismus”: Hauptlinien der Verfassungsbildung in der evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr, 1988, 118.

³¹ *Ibid.*, 122.

arī reģionālajā sinožu līmenī, cerot ar to palielināt laju atbildības līmeni. Prasība pēc prezbitēriāli sinodālās pārvaldes³² iekārtas izraisīja cīņu pēc parlamentārās pārstāvniecības Baznīcas iekšpusē, lai ne tikai valstī, bet arī Baznīcā tiktu nodrošināts tautas suverenitātes princips. Prezbitēriāli sinodālā iekārta tradicionāli bija attīstījusies reformētajā Baznīcā. Tā paredzēja, ka Baznīcas iekārtas centrālā ass ir garīgais amats, kas arī nes primāro atbildību par Baznīcu un pasludināšanu, ko savukārt ierobežoja dažādas laju institūcijas. 1817. gadā kādā Disburgas mācītāju sanāksmē šī iekārta tika formulēta četros punktos: 1) Baznīcas vadību īsteno nevis valsts iestādes, bet prezbitēriāli sinodālās institūcijas; 2) sinodes sastāv no mācītājiem un prezbitēriem; 3) sinožu vadošās amatpersonas ir vēlētas un terminētas; 4) draudze pati sev ievēl mācītāju.³³ Prezbitēriāli sinodālā iekārta luterismā radīja bažas, ka tādējādi Baznīcas mācību arvien vairāk ietekmēs laju vairākums.

Sevišķu lomu sinodālās iekārtas izveidošanā ieņēma attīstība Reinzemē–Vestfālē. Tās 1835. gada Baznīcas Satversme ir pirmais svarīgākais, ja ne vissvarīgākais 19. gadsimta Baznīcu tiesību sasniegums.³⁴ Evaņģēliskās Baznīcas iekārtas reformu, kas sākās Prūsijas rietumos, saistījās ar valsts pārvaldes reformu plāniem, kuru daļa bija arī Baznīcas pārvaldes reforma. Jau 1819. gadā Sinode Lipē pieņēma Satversmes projektu evaņģēliskajai Prūsijai, taču tobrīd runa nebija par valsts mēroga Baznīcas iekārta reformu. Jaunā 1835. gada Satversme kļuva par ierosmi 19. gadsimta Vācijas evaņģēliskās Baznīcas tiesību sinodālai reformai un iekārtai, kurā tika sasaistīta kopā reformātu un modernā sinodālā iekārta. Šī Satversme tika izveidota kā kompromisa variants starp konsistoriālo un sinodālo iekārta, jo Reinzemē–Vestfālē pirms tās pievienošanās Prūsijai pastāvēja patstāvīgas luteriskās un reformētās Baznīcas, kas bija katoļu konfesijai piederoša firsta pārraudzībā (“Baznīcas zem krusta” — *Kirchen unter dem Kreuz*) un kas tā rezultātā bija attīstījušas savu prezbitēriāli sinodālo pārvaldes

³² Prezbitēriālā iekārta nosaka, ka Baznīcas pamatvienība ir draudze, bet sinodālā iekārta — ka lēmumi tiek pieņemti koleģiāli, kopībā.

³³ Göbell, S. Walter. Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihr theologischer Gehalt. Duisburg 1948/Düsseldorf 1954, Bd. 2, 106.

³⁴ *Ibid.*, 66.

modeli. Šī modeļa pastāvēšana radīja integrācijas problēmas, kad Reinzeme–Vestfāle kļuva par Prūsijas daļu, kurā pastāvēja valsts–Baznīcas pārvaldes modelis. Reinzemes–Vestfāles Baznīcas Satversme inkorporēja sevī atšķirīgus satversmi konstituējošos principus: “no apakšas” izveidotas prezbitēriāli sinodālas pārstāvniecības institūcijas (prezbitērijs, iecirkņa sinode, provinces sinode), kuru kompetenci mākslīgi ierobežoja “no augšas” hierarhiski veidotais konsistoriālais elements.³⁵ Valsts–Baznīcas pārvaldes elementi tajā izpaudās šādi: Garīgo lietu ministrija uzraudzīja Baznīcu funkcionāli; provinces līmenī šo uzraudzību veica monarha ieceltais ģenerālsuperintendents un provinces konsistorija; iecirkņa līmenī — superintendents. Turklāt ģenerālsuperintendents kļuva par evaņģēliskā bīskapa priekštecī. Tādējādi šī bija kompromisa satversme, kurā valsts–Baznīcas pārvalde tika nevis atcelta, bet gan modificēta. Tā bija pirmā īstenotā prezbitēriāli sinodālā Baznīcas iekārta, kurā augstāko kārtu, valsts vai Baznīcas noteikumi un uzraudzības metodes bija nevis savstarpējā spriedzē, bet gan visas institūcijas tika atvasinātas cita no citas.³⁶

Reinzemes–Vestfāles Satversmes būtība bija atsevišķas un kopējās Baznīcas pretstati un sadarbība. Draudze bija kopība, kuras locekļi bija visi tajā iesvētītie (1. § un 2. §). Prezbitēriju (“draudzes padomi”) ievēlēja visu mājsaimniecību vadītāji (namatēvi) vispirms uz diviem, pēc tam uz četriem gadiem (10. §). Draudzes veidoja draudžu iecirkni (34. §), iecirkņi — draudžu provinci (44. §). Sinodi veidoja prezbitēri no katras provinces, ko iecēla pārējie prezbitēri (35. §).³⁷ Satversme izdalīja divus draudžu locekļu tipus — draudzes “biedri” (aktīvie, lielie ziedotāji, brīvprātīgie) un parastie, kas ir saistīti ar draudzi tikai garīgi — caur konfirmāciju. Sinode arī pārraudzīja evaņģēliskās mācības tīrību Baznīcā un skolās, lai gan nebija tiesīga ieviest savus ticības skaidrojumus. Tomēr tā varēja disciplinēt garīdzniekus un citus Baznīcas darbiniekus.

³⁵ Link, Christoph. *Kirchliche Rechtsgeschichte*. Juristische Kurz-Lehrbücher. München: C. H. Beck, 2. Aufl. 2010, 140.

³⁶ Zschoch, Hellmut. *Die presbyterial-synodale Ordnung — Prinzip und Wandel*. Vortrag vor der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland in Bad Neuenahr am 9. Januar 2006.

³⁷ Narger, Nikolaus. *Das Synodalwahlssystem in der deutschen evangelischen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr, 1988, 47.

Pārējā Prūsijas daļā sinodālās pārstāvniecības struktūras reformas atsākās tikai pēc 1840. gada. Savu līdzdalību Baznīcas dzīvē pieprasīja plaši pārstāvētā liberālā pilsoniskā sabiedrība. Pēc Reinzemes–Vestfāles Baznīcas Satversmes parauga arī citas Prūsijas Baznīcas vēlējās prezbitēriālu un sinodālu līdzdalību. 1843. gadā sasauktajā Prūsijas Ģenerālajā Sinodē tika prezentēta pēc Reinzemes–Vestfāles parauga izveidota Satversme visai Prūsijas Baznīcai, taču ķeizars Fridrihs Vilhelms IV to noraidīja. 1848. gada revolūcijas rezultātā šīs reformas tika pārtrauktas, bet 1850. gadā, līdzīgi kā Francijā 1848. gadā, Prūsija pieņēma *Prūsijas valsts Satversmes pamatus*, kuros līdzās indivīda reliģiskajai brīvībai, arī reliģiskām organizācijām un sabiedrībām pašām bija jāizveido sava organizācijas kārtība un pārvalde. Tomēr valsts–Baznīcas pārvalde palika savā vietā, kaut arī to kā vienu no monarhiskās pārvaldes formām parlaments ierobežoja. No Garīgo lietu ministrijas tika atdalīta Evaņģēliskā nodaļa — Evaņģēliskā Baznīcas padome (*Evangelische Oberkirchenrat*). Šīs padomes kompetencē bija Baznīcas iekšējās lietas, un tā bija pakļauta ķeizaram. Baznīcas iekšējo lietu pārvaldīšanas institucionālā atdalīšana no valsts uzraudzības institūcijām kļuva par iedīgli tālāku prezbitēriāli sinodālo institūciju izveidošanai. 1860. gadā izveidoja prezbitērijus (“draudzes padomes”), laika posmā starp 1861. un 1864. gadu izveidojās iecirkņu sinodes, 1869. gadā provinces sinode. Tomēr šo (it kā demokrātiski veidoto un “no apakšas” būvēto) Baznīcas struktūru ierobežoja garīgā amata izšķirošais nozīmīgums, kas izpaudās visās pārstāvniecības struktūrās, bet tai pretī stāvēja “no augšas” ieceltā konsistoriālā vadības struktūra. Līdz ar to Baznīcas vadība bija spriedzē starp trim aspektiem — prezbitēriāli sinodālo, valsts–Baznīcas konsistoriālo un valsts uzraugošo. Šī Baznīca vēl nebija “brīva tautas Baznīca”, tomēr tā bija līdzsvarota sistēma ar Baznīcas tautas pārstāvniecību un valsts–Baznīcas konsistoriālu vadību, kādēļ tā saņēma apzīmējumu — “baznīciskais konstitucionālisms”, kas bija plaši un daudzpusīgi izplatīts virziens 19. gadsimta Baznīcas tiesību vēsturē.

Tātad, 19. gadsimta 60. gados Baznīcas pašpārvaldes organizācijas attīstībā parādījās jaunas vēsmas. Konstitucionālās monarhijas ietekmē Baznīcā radās idejas par sinodi, kura veidojas no prezbitērijiem un ir pretstatāma valsts Baznīcas

pārvaldei. Te jāmin nozīmīgais Prūsijas evaņģēliskās Baznīcu padomes prezidenta Emīla Hermana (*Emil Herrman*) ieguldījums. Viņa izpratnē Sinode ir Baznīcu apvienojoša institūcija, kurā integrēti trīs Baznīcas vadības elementi, kas veido evaņģēlisko Baznīcu — valsts-Baznīcas pārvalde (*Landesherrliche Kircheregiment*), draudzes locekļi un vārda kalpošana (*ministerium verbi*). Tas atbrīvotu sinodi no sadalīšanās starp garīdzniekiem un lajiem, kā arī no konstitucionālās valsts satversmes dialektikas un būtu solis pretī vienas, svētas Baznīcas izveidošanai. E. Hermanim bija tik lielas pārliecinošas spējas, ka pēc 1860. gada plaši tika pieņemti likumi, kas šādu kārtību nodibināja. Šāds modelis kļuva par valdošu 19. gadsimta Baznīcas satversmju attīstībā. Tajā sinode no valsts Baznīcas pārvaldei pretstatāmas vai tikai to papildinošas institūcijas pamazām ieņēma centrālo, visu Baznīcu apvienojošo lomu, kas vēl vairāk attīstījās 20. gadsimtā. Vācu zemju Baznīcu iekārtas pamatveids izveidojās šāds: ārēji paliekot balstītai valsts Baznīcas pārvaldē, iekšējās Baznīcas institūcijas veicināja Baznīcas un valsts atdalīšanās procesu. 19. gadsimtā tā gan palika tikai teorija, jo Baznīcas struktūras joprojām bija valsts autorizētas. Tomēr tieši tāpēc, ka tika izveidota tik noturīga un iekšēju atbalstu ieguvusi prezbiteriāli sinodālā iekārta, valsts Baznīcas pārvaldes zaudēšana 1918. gadā Vācijas Baznīcām nebija īpaši sāpīga metamorfoze.

19. gadsimta otrajā pusē sinodes arī pamazām atkāpās no principa, kas paredzēja, ka draudzes vai diecēzes sinodāļu skaits sinodēs ir atkarīgs no draudzes vai diecēzes lieluma.³⁸ Šī noteikuma dēļ lielākām draudzēm un diecēzēm bija lielāka noteikšana sinodēs. Kalvinismā šāds princips bija svešs. Tur draudze tika pārstāvēta kā vienība, neatkarīgi no tās lieluma. Arī Sinode nepārstāvēja draudžu locekļus, bet draudzes kā vienības; ar to Baznīcas konstitucionālisms būtiski atšķīrās no politiskā konstitucionālisma. Sākotnēji prezbiteriālā sinodālistēma īstenoja Baznīcas vadību, nevis darbojās kā draudžu pārstāvniecības. Tā Virtembergas Baznīcas Sinode (20.12.1867., 1. §) nolēma, ka Sinode pārstāv draudzes locekļus, bet vēlāk (11.09.1888.) noteica, ka Sinode ir draudžu pārstāvniecības

³⁸ Narger, Nikolaus. *Das Synodalwahlssystem in der deutschen evangelischen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr, 1988, 56.

institūcija. To noteica arī citas Baznīcu Satversmes. Sinodē tiek pārstāvēts draudžu, nevis personu kopums. Sinodes sastāv no ievēlētiem un Baznīcas augstāko vadības institūciju ieceltiem locekļiem. Dažās Baznīcās par sinodes dalībniekiem pēc sava amata bija arī Baznīcas teritorijā esošo Teoloģijas fakultāšu pārstāvji. Garīgo un laicīgo locekļu samērs sinodēs tika regulēts katrā Baznīcā atšķirīgi. Daudzās Baznīcās bija noteikts, ka garīgo un laicīgo locekļu skaits ir vienāds (Hanovera, Reina-Bavārija, Bādene, Lielhesene, Valdeka). Citu Baznīcu Sinodēs skaitliskais pārsvars piederēja laicīgajiem locekļiem. Sinodāļa amata pilnvaru ilgums (sinodālais periods) bija dažāds — 6 gadi Hanoverā, Prūsijā, Anhaltē, 5 gadi Saksijā, Bādenē, Lielhesenē, 4 gadi Virtembergā, Veimārā un Lipē, tikai 3 gadi Nasavā, Oldenburgā un Valdekā.³⁹ Garīgajiem sinodes locekļiem bija jābūt garīgā amata nesējiem vai vismaz vikāriem, laicīgiem locekļiem jāpieder kādai draudzes pārvaldes institūcijai un jābūt ar Baznīcas vēlēšanu tiesībām, kā arī jādzīvo konkrētājā vēlēšanu iecirknī. Daudzās Baznīcās nosacījums bija 30 gadu vecuma sasniegšana. Sinodālā perioda laikā sinodāļiem bija aizliegts doties atvaļinājumā (izbraukt no dzīvesvietas), izņemot tos sinodāļus, kas bija arī valsts ierēdņi.

Kad 1918. gada 9. novembrī Vācijā sākās revolūcija, daži vēlējās, lai Baznīca šajos procesos iesaistās, bet citi centās Baznīcu no tiem pasargāt. “Troņa atdalīšana no altāra” Baznīcai draudēja ar to, ka tā vairs neatradīsies valsts aizsardzībā un finansiālajā sistēmā, tiks atvieglota izstāšanās no Baznīcas, notiks plašāku tautas masu attālināšanās no Baznīcas dzīves. Baznīcas iekšējo pārvaldi valsts tiesiskās kārtības maiņa skāra maz. Prūsijā 1919. gada 20. martā tika pieņemts valsts likums par to, ka Baznīcai pašai ir jāiesteno sava pārvalde. Tā stāšanos spēkā nodrošināja trīs evaņģēliskās ticības ministri. Baznīca zaudēja valsts Baznīcas statusu un kļuva par vienu no valstī esošām institūcijām. Tika runāts par valsts šķiršanu no Baznīcas, lai arī 19. gs. beigās valsts un Baznīcas saistība bija zaudējusi jau ļoti daudz no sākotnējā spēka. Tomēr zemes valdnieki joprojām tika uzskatīti par kristīgu varas institūciju.

³⁹ Narger, Nikolaus. *Das Synodalwahlssystem in der deutschen evangelischen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr, 1988, 87.

Līdzšīnējais zemes valdnieku Baznīcas pārvaldes un sinodālās draudžu pārstāvniecības duālisms ar revolūciju un monarhijas norietu bija noslēdzies. Jaunā Baznīcas iekārta varēja Baznīcu definēt kā draudžu savienību vai arī uzskatīt sinodi par *summus episcopus* mantinieci. Lai sinode iegūtu tiesības ievēlēt augstākās Baznīcas pārvaldes un konsistorijas locekļus ar legītimiem mandātiem, tai pašai vispirms bija jātiek likumīgi ievēlētai. Reinzemē–Vestfālē 1920. gadā sanāca divas sinodes, lai izstrādātu jaunu Satversmes variantu, kas paredzēja sinodes un Baznīcas pārvaldes vadīšanu uzticēt sinodes ievēlētam prezidijam. Provincas sinodei, savukārt, būtu likumdošanas tiesības un izpildvara. Paraugš jaunajai Satversmei bija parlamentārā valsts pārvaldes sistēma, kuru pieņēma 1918. gadā.

Katrā Baznīcā tika veidota Sinode, kas, atkarībā no vietas, tika dēvēta par Ģenerālo Sinodi (Vecprūsijā), valsts Sinodi (*Landesynode* vai *Landeskirchentag*) Šlēsvīgā–Holšteinā, Hanoveras un Hessenas Baznīcās, Zemes Baznīcas sapulci (*Landeskirchenversammlung*) Frankfurtē. Sinodes tiesiskais raksturs bija daudzējādā ziņā apstrīdams. Jaunajās Satversmēs tā bija reprezentatīva institūcija. Tai piederēja likumdošanas vara, dažu svarīgāko pārvaldes aktu izdošana, budžeta plāna pieņemšana, visas pārvaldes uzraudzība. Tā bija suverēna un neatkarīga Baznīcas augstākā institūcija. Tās uzdevums nebija pārstāvēt Baznīcu uz ārpusi, bet gan īstenot Baznīcas pārvaldi tās iekšienē. Ar to Baznīcas satversmes noraidīja politiskā parlamentārisma pārņemšanu Baznīcā un centās rast teoloģisku pamatojumu šai sinodālai reformai. Sinode īsteno tai Baznīcas tautas doto varu.

Baznīcas vadības virsotnē (vismaz nomināli) atradās Sinode, kas ievēlēja tiešās vai netiešās vēlēšanās un kuru *de jure* pārstāvēja *summus episcopus*. Visas pārējās institūcijas, izņemot garīgo amatu, kompetences un izcelsmes ziņā tieši vai netieši tika atvasinātas no šīs augstākās institūcijas. Tā tika konstruēta kā Baznīcas parlaments, kas parasti sastāvēja no 1/3 garīdznieku un 2/3 laicīgo locekļu. Sinodei bija Baznīcas iekšējā likumdošanas vara. Izpildvaru īstenoja Baznīcas pārvalde, kas sastāvēja no sinodāliem un konsistoriāliem elementiem. Dažās Vācijas zemēs tika ieviests bīskapa amats,

citās Baznīcas prezidenta amats, kas pēc būtības līdzinājās bīskapa amatam.⁴⁰

Kopsavilkums

Evaņģēlisko Baznīcas tiesību attīstība 19. gadsimtā Vācijā iezīmē pāreju no valsts un vietējo zemes valdnieku pārvaldītas Baznīcas uz patstāvīgām Baznīcām, kas izveidojās pēc 2. pasaules kara gan Vācijā, gan arī Latvijā, kur luteriskā Baznīca Krievijas impērijas laikā bija sadalīta divās valsts pārvaldītās konsistoriālprovincēs (Kurzeme un Vidzeme). 19. gadsimtā Vācijas Baznīcās veidojās autonomas Baznīcu satversmes, kas konstitūēja Baznīcas pārvaldi uz konsistoriāli sinodāliem pamatiem. Luteriskajai Baznīcai Krievijas impērijā bija ļoti ierobežotas iespējas sinodāli pārbūvēt savu Baznīcas iekārtu, kas, neskatoties uz Gvido Pingoida 1907. gada Satversmes projektu, netika īstenots. Tikai LELB izveidošana izaicināja tās veidotāju pievienoties sava laika evaņģēlisko Baznīcas tiesību attīstības procesiem, veidojot un pieņemot Satversmi. Tas norisinājās laika posmā no 1920. līdz 1928. gadam. Šī Satversme tika veidota kā prezbiteriāli sinodāla (visu draudžu pārstāvju un draudžu mācītāju Sinodes, iecirkņu pārstāvniecības un garīgo un laicīgo locekļu paritāte Virsvaldē⁴¹) un episkopāla (bīskaps — Baznīcas garīgais vadītājs, garīdznieku garīdznieks⁴², kam ir Virsvaldes un citās Baznīcas organizācijās un iestādēs⁴³ pieņemto lēmumu un likumu apturēšanas tiesības). Ar to koleģiālā Baznīcas tiesību mācībā iekļāvās bīskaps kā augstākais garīdznieks un Baznīcas mācības sargs, izveidojot līdzsvaru starp prezbiteriāli sinodālo un episkopālo iekārtu.

Sinodālā, prezbiteriāli sinodālā, sinodāli episkopālā Baznīcas iekārta ir no valsts pārvaldes neatkarīgas, autonomas un savu dzīvi un darbību pašnoteicošas Baznīcas dzīves, pārvaldes un darbības zīme, struktūra un pastāvēšanas veids, kas raksturo luteriskās Baznīcas dzīvi līdz pat mūsdienām.

⁴⁰ Link, Christoph. *Op. cit.*, 183–184.

⁴¹ 1928. gada Satversme, 58.17. §.

⁴² 1928. gada Satversme, 92. §.

⁴³ 1928. gada Satversme, 93. §. Šādas tiesības bīskapam nav attiecībā uz Sinodes lēmumiem un likumiem.

Rūdolfs Zoms, izcilais 19. gadsimta Baznīcas tiesību zinātnieks, raksta: “Sinodes izcelsme meklējama draudzes kopībā. Visas kristīgās kopības ir eklēzijas, Dieva un Viņa tautas sapulcēšanās kopā, tās dzīves izpausme, kas ir arī paša Dieva dzīves izpausme.”⁴⁴

LELB 1928. gada Satversmē noteiktā sinodāli episkopālā Baznīcas iekārta

I. Sinode:

- 1) ir visas Latvijas ev. lut. Baznīcas gribas izteicēja un tās augstākā likumdošanas un pārraudzības institūcija;
- 2) ir pēdējā instance visos Baznīcas dzīves jautājumos;
- 3) ievēl uz 3 gadiem Virsvaldi;
- 4) ievēl revidentus Virsvaldes darbības un kases revīzijai;
- 5) ievēl bīskapus.

II. Virsvalde:

- 1) tajā ietilpst viens garīdznieks un vēl viens delegāts no katra iecirkņa;
- 2) bīskapi tajā piedalās kā pilntiesīgi locekļi;
- 3) ir Sinodes izpildinstitūcija;
- 4) ir LELB pilnvariece;
- 5) ievēl prezidentu, viceprezidentu un citas amatpersonas;
- 6) apstiprina amatā mācītājus un prāvestus;
- 7) atlaiž no amata mācītājus un prāvestus;
- 8) kontrolē mācītājus, lai tie neizplata ev. lut. ticībai pretējas mācības un amatdarbus izpilda saskaņā ar agendu.

III. Bīskapi:

- 1) ir Latvijas ev. lut. Baznīcas garīgie vadītāji;
- 2) atklāj Sinodi;
- 3) ieved amatā prāvestus;
- 4) ordinē mācītājus;
- 5) vizītē;

⁴⁴ Sohm, Rudolph. *Kirchenrecht*. B. 1. Leipzig:1892, 258.

- 6) sasauca un vada prāvestu un mācītāju konferences;
- 7) sniedz instrukcijas un aizrādījumus prāvestiem, mācītājiem, u. c. garīgajiem darbiniekiem;
- 8) ir tiesības Virsvaldes lēmumus pirms izpildes nodot revidentiem, sasaucot ārkārtas Sinodi.

IV. Iecirkņa Sinode:

- 1) tajā ietilpst prāvests, draudžu mācītāji, iecirkņa valdes locekļi un pa vienam delegātam no katras draudzes;
- 2) ievēl prāvestu;
- 3) tā ir iecirkņa draudžu gribas izteicēja un pārstāve;
- 4) ievēl uz 3 gadiem 4 iecirkņa valdes locekļus un 3 revidentus;
- 5) ierosina un iepriekš apspriež jautājumus, par kuriem galīgi lemj Latvijas Sinode vai virsvalde.

V. Draudzes padome un valde:

- 1) Latvijas ev. lut. Baznīcas mazākā vienība;
- 2) draudzes ir apvienotas Baznīcas iecirkņos;
- 3) padomi ievēl uz 3 gadiem (15–30 locekļi);
- 4) valdi ievēl uz 3 gadiem (draudzes priekšnieks, viņa vietnieks, mācītājs, rakstvedis, kasieris un viens ierindas loceklis) un revidentus;
- 5) ievēl draudzes mācītāju;
- 6) ierosina un iepriekš apspriež jautājumus, par kuriem galīgi lemj Latvijas Sinode vai Virsvalde.

Summary

A Sketch of Discussions about Implementing the Synodal Government in the Evangelical Lutheran Church of Latvia in the Context of Germany and Russian Empire's Legislation

The article describes the foundation and implementation of the synodal episcopal management of the church administration in the Evangelical Lutheran Church of Latvia by 1934. The Synodal

management model as one of the features of the Lutheran and the Reformed churches in Germany was developed in the 19th century, creating synodal institutions within the church administration side by side with consistorial elements. However, in the law of the Evangelical Lutheran Church, issued in 1832 in Russia, the synodal elements of the church administration remained only at a theoretical level. For this reason, when the Evangelical Lutheran Church of Latvia was structured, it joined the trend of the evangelical church law development of that time, thus adopting in 1928 the Presbyterian Synodal and Episcopal Church Constitution, which is the way of church life and administration in the evangelical churches of Europe until now. So it can be stated that the tradition of administration of the Evangelical Lutheran Church of Latvia, as displayed in the Constitution of 1928 and its modified version of 1996, stems from the theological, ecclesiological and political processes of the 19th century Europe and their development.

RELIGIJAS IZPRATNE MŪSDIENU KRIEVU RELIGIJU PĒTNIECĪBĀ: SEMIZINĀTNISKAIS MODELIS

Elizabete Taivāne

Dr. theol., docente, LU Teoloģijas fakultāte

Nav noslēpums, ka reliģiju pētniecība Rietumeiropā piedāvā priekšstatu par reliģiju kā haotiski saliktu fragmentu kopu bez to hierarhiskās sakārtošanas, jau nerunājot par kādu noturīgu reliģijas kodolu. Postmodernās reliģiju pētniecības krusttēvs Ninians Smarts ir apgalvojis, ka reliģijai nav mugurkaula jeb būtības. Tādēļ nekādas reliģijas definīcijas pēc būtības nav iespējamās. Reliģijai vai reliģijām katrā pasaules nostūrī ir savs raksturs. Tām var saskatīt septiņus aspektus, kas viens otram nav pakārtoti. Tas nozīmē, ka nav iespējams šos aspektus sakārtot pēc hierarhijas principa tā, lai starp tiem saskatītu noteicošo. Šie aspekti ir rituāls, pieredze un emocijas, mīts, doktrīna vai filozofija, ētika un likumdošana, sociālais un institucionālais aspekts, materiālā un mākslas dimensija. Šiem septiņiem Smarts pievieno arī ekonomisko un politisko aspektu.¹ Oto un Eliadem noteicošos *sakrālā* un *religiskās pieredzes* jēdzienus viņš pasludina par mazsvarīgiem, nenoturīgiem un fragmentāriem reliģijas elementiem.

Turpretī krievu pētnieks J. I. Ariņins, spriežams par reliģijas būtību, runā par ontoloģisko struktūru, kas ir spējīga savienot lingvistiskā ziņā nesavienojamas reliģijas interpretācijas — vai tas būtu arheoloģiskais, teleoloģiskais vai eshatoloģiskais tās izskaidrojums. Pateicoties hermeneitikai,

¹ Gothoni, R. *Attitudes and Interpretations in Comparative Religion*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2000, 19. Renē Gotoni ir vadošais komparatīvās reliģiju zinātnes pētnieks Helsinku Universitātē, kas savos darbos balstās uz Niniana Smarta reliģijas koncepciju.

visas interpretācijas tiek skatītas kā radniecīgas un pat sakrīt organiskajā dažādu elementu vienotībā. Visas minētās interpretācijas ir *patiesā* zīmes.²

Ir viegli manīt krasu atšķirību starp Smarta un Ariņina domām par reliģijas dabu. Ja Smartam reliģija ir kaut kas nemitīgi plūstošs un sastāv no liela daudzuma nejausi saliktu dažādu parādību fragmentiem, tad Ariņinam šie parādību fragmenti ir apvienoti, jo nav nekas cits kā patiesā manifestācijas. Cik tipiska ir Ariņina pozīcija mūsdienu krievu reliģiju pētniecībā? Vai krievu eksperti neko nezina par pēdējiem Rietumeiropas pētnieku sasniegumiem reliģijas koncepcijas jomā? Ja zina, tad kādēļ negrib iet laika vēsmām līdzi?

Mēģināsim meklēt atbildi uz jautājumiem, izanalizējot dažu prominentu Krievijas reliģiju pētnieku uzskatus. Viņu vidū ir tādi, kas specializējas tikai vienā vai divās reliģijās, un tādi, kuru erudīcija ir ļāvusi tiem iedziļināties vairākās senajās un modernajās reliģiskajās sistēmās. Neapšaubāmi, mūsu pieticīgais ieskats problemātiskā nevar pretendēt uz sistemātiska pētījuma statusu, jo iztīrā tikai dažu reliģiju pētnieku domas par reliģijas dabu. Tomēr, ņemot vērā, ka viņi ir ietekmīgākie reliģiju zinātnes eksperti, ir likumīgi uzskatīt viņu viedokļus par zināmu krievu reliģiskās domāšanas tendenci.

Mēs sāksim ar ietekmīgo krievu budologu V. P. Androsovu, kurš vismazākajā mērā ir mēģinājis izstrādāt loģiski un metodoloģiski pamatotu reliģijas definīciju. Viņš, būdams rūpīgs budisma tekstu tulkotājs un *matriku*³ analizētājs, nespriež par reliģiju abstrakti. Viņa piedāvātā reliģijas koncepcija iederas specifiskajā budisma filozofijas jēgas skaidrojumā. Atšķirībā no Aleksandra Pjatigorska Androsovs kategoriski iebilst pret filozofijas un reliģijas atdalīšanu. Pētnieks raksta: “Neraugoties uz atsevišķiem filozofiskās daiļrades teorētiski analītiskajiem augļiem, kas, piemēram, ir fiksēti polemiski epistemoloģiskos traktātos, to autori bija dziļi reliģiski cilvēki un sacerēja savus traktātus reliģiskiem mērķiem, kaut arī tos nosaka žanra

² Аринин, Е. И. *Определение сущности религии в контексте определенной сущности жизни. Наука и богословие: антропологическая перспектива*. Москва: Библиейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2004, 281–282.

³ Matrikas agrīnajā budismā ir terminu un spriedumu saraksti, kas koncentrētā veidā izklāsta vienu vai otru doktrīnas daļu.

īpatnības. [...] Iedalīt senā budisma rakstisko mantojumu filozofiskajā un reliģiskajā ir nekorekti, ja ne kļūdaini.” Piedāvādams šajā kontekstā *reliģiskās filozofijas* jēdzienu, Androsovs uzsver, ka tas iekļauj sevī *budisma filozofijas* jēdzienu.⁴

Bet kas tad īsti ir *reliģiskais* Androsova uztverē? Tas ir saistīts ar “absolūtās esošā vienotības pieredzi”, ar “būtiskās esamības” («сущностное бытие») skatīšanu. Uzkrītoši, ka budisma *matriku* un filozofisko skolu nianšu pārzinātājs lieto budisma doktrīnai svešo *būtiskā* apzīmējumu. Izrauļoties ārpus budisma mācības sholastiskajām pamatkategorijām, viņš it kā nokļūst Junga nenoformētās kolektīvās bezapziņas laukā. Runājot par “sāļo cilvēces garīguma okeāna garšu” netipiski poētiskā manierē, viņš apgalvo, ka absolūtās esošā vienotības izpratne ir kopīga visām garīgajām atklāsmēm, kas ir bijušas cilvēces vēstures gaitā.⁵

Androsova pieticīgi minēto pereniālo paralēļu meklējumi kļūst absolūti skaidri, kad, stāstot par budisma skolotāju sacerēto darbu raksturu, viņš labprāt atsaucas uz V. Terneru, kurš, savukārt, raksta, ka praviešu un mākslinieku darbos var manīt *communitas* (kopienai piemītošo apziņu — Androsova paskaidrojums), kas plūst pāri struktūrai. *Communitas* ir tas pats *sakrālais, svētais*, kas atceļ un izjauc dažāda veida sociālo un institucionālo struktūru normas; *communitas* nozīmē kādu kolosālu pārdzīvojumu. Pastāv sava veida dialektika, kad spontāno *communitas* maina pret struktūras nosacītību. Dzīves ciklu rituālos (*rites de passage*) cilvēki atbrīvojas no struktūras, ieejot *communitas* laukā ar nolūku dzīvinošās *communitas* pieredzes piesātinātiem atgriezties struktūrā. Struktūra tiecas pēc pragmatisma un pasaulīguma, kamēr *communitas* ir kontemplatīvs un rada tēlus un filozofiskas idejas.⁶ Būtu neiespējami Ternera *communitas* un *struktūras* jēdzienā nesaskatīt Junga arhetipiskās bezapziņas un simbolu, Eliades sakrālā un profānā, pereniālistu reliģijas *būtiskā* un *nebūtiskā*

⁴ Андросов, В. П. Будда Шакаямуни и индийский буддизм: Современное истолкование древних текстов. Москва: Восточная литература РАН, 2001, 239.

⁵ *Ibid.*, 5, 38.

⁶ Тэрнер, В. *Символ и ритуал*. Москва, 1983, 198–199. (Citēts pēc: Андросов, В. П. Будда Шакаямуни и индийский буддизм: Современное истолкование древних текстов, 239.)

pamatkategorijas. *Communitas* kontemplatīvo raksturu Androsovs apstiprina ar vārdiem: “Prātīgi mūki nebija spējīgi garīgi pilnveidoties bez prasmes ieiet transa stāvoklī, (piedaloties rituālos un meditējot).”⁷

Androsova pozīcijas nesaderība ar postmoderno konstruktīvismu⁸ kļūst acīmredzama viņa teiktajā par Dharmu budismā. “Tāpat kā jebkuras garīgās Zināšanas, Likums [t. i., *Dharma* — mūsu paskaidrojums] ir nemirstīgs tajā ziņā, ka tas ir ārpus laika, jo ir lietojams jebkurā laikmetā un ir universāls, t. i., domāts visai pasaulei.”⁹ Jāsaka, ka katras atsevišķas reliģijas pētniekiem ir raksturīgi, izklāstot savu pasaules skatījumu, lietot pētītās reliģijas pamatkategorijas. Šeit absolūtās, augstākās realitātes ekvivalents ir *Dharma*, kas, būdama viennozīmīgs *sakrālā* sinonīms, ir neirstoša, *pereniāla* pēc savas dabas.

Sakarā ar to, ka Androsova rakstītie darbi ir pēc savas formas zinātniski sausi un skar tikai budismu, tajos ir grūti atrast reliģijas definīciju. Esam spiesti izveidot to paši uz izlasīto citātu un frāžu pamata. Reliģija, pēc pētnieka domām, varētu būt saikne starp *communitas* jeb universālo Augstāko Realitāti un struktūru jeb simbolisko *communitas* ierāmējumu, lai abi kļūtu viens, lai tiktu pieredzēta absolūtā esošā vienotība. Nenoliedzami, šāda veida vienotība ir tuva Junga individuācijas idejai. Jungs uzskatīja, ka cilvēka dzīves mērķis ir sasniegt individuāciju jeb nesadalīto stāvokli (*in-dividuation*), kad *bezapziņa* un *apziņa* ir kopā, kad arhetipiskais ir pilnībā apzināts.¹⁰ Acīmredzot, Androsova viedoklis ir uz robežas starp Junga un Eliades pausto, jo neizmanto tikai viena vai otra pētnieka terminoloģiju un nešķiro starp *communitas*, *sakrālo* un *Likumu*.

Ja Androsovs neizveido kādu konkrētu reliģijas definīciju un neizstrādā šajā ziņā terminoloģisko aparātu, cita slavenība budisma un daoisma pētniecības laukā Jevgenijs Torčinovs (1956–2003) ir diezgan daudz reflektējis par reliģijas dabu. Savu

⁷ Андросов, В. П. *Будда Шакьямуни и индийский буддизм: Современное истолкование древних текстов*, 239.

⁸ Konstruktīvisms ir mūsdienu Rietumeiropas reliģiju zinātnes uzskats, ka reliģisko pieredzi pilnībā konstruē kultūrvēsturiskais konteksts.

⁹ Андросов, В. П. *Будда Шакьямуни и индийский буддизм: Современное истолкование древних текстов*, 5.

¹⁰ Jung, C. G. Conscious, Unconscious and Individuation. In: *The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 9, part 1, 275.

grāmatu par psihotehnikām un transpersonāliem stāvokļiem pasaules reliģijās viņš sāk ar tēmu: kas ir reliģija. Torčinovs atzīmē, ka visas reliģijas definīcijas, kas lūko izskaidrot reliģijas būtību, cieš sakāvi, jo ir saistītas ar vienu vai otru ideoloģisko sistēmu un līdz ar to ir loģiskā ceļā apstrīdamas. Piemēram, ir bijuši mēģinājumi definēt reliģiju kā ticību pārdabiskajam. Bet šāds formulējums ir derīgs tikai Atklāsmes reliģiju izskaidrojumam. Nedz Indijas, nedz Ķīnas reliģijās nav priekšstata par pārdabisko.¹¹

Līdzīgi postmodernās reliģiju pētniecības pārstāvjiem Torčinovs nejūtas apmierināts ar Eliades *sakrālā* un *profānā* kategorijām. Bet viņa pretargumenti tomēr ir citi. Ja mūsdienu Rietumeiropas reliģiju pētniecība uzsver, ka *sakrālais* nav verificējams un tādēļ par pētījuma atskaites punktu nevar kļūt, tad Torčinovu, šķiet, nemaz nemulsina *sakrālais* kā tāds. Viņš apgalvo, ka *sakrālais* ir plašs un pietiekami adekvāts apzīmējums tam, ko cilvēki mēdz pieredzēt reliģijā. Problēma ir citur. Pētnieks atzīmē, ka ir reliģijas, piemēram, Mahājānas budisms, kas nešķir *sakrālo* un *profāno*, bet pielīdzina *samsāru nirvānai*. Un, ja klasiskās Mahājānas pārstāvji praktiskajā reliģiozitātes līmenī saglabā distanci starp *sakrālo* un *profāno*, kaut vai šķirot klosteri un laicīgā cilvēka mājas, tad tantrisma tradīcijā šī robeža izzūd arī ortoprakses līmenī. Torčinovs uzskata, ka meklējumi pēc reliģijas definīcijas ir diezgan bezcerīgs pasākums, it īpaši, ja kā pamatu izvēlas reliģijas būtības principu. Ir jāsamierinās ar faktu, ka katram no mums ir dota intuitīva reliģijas dabas izpratne.¹²

Šī intuitīvā izpratne, kas nav pakļauta loģisko argumentu pretrunīgumam, aizved pētnieku līdz t. s. dziļu psiholoģijai. Torčinovs atsakās formulēt to, ko cilvēki pieredz, bet pievērš uzmanību pieredzei kā tādai. Ar lielām grūtībām esam atraduši vietu, kur pētnieks runā par sakrālo un pie reizes arī par pieredzi: "Reliģija, pirmkārt, ir eksistenciāli patiesā klātbūtne, ko var saukt par sakrālo, dievišķo utt. Un, ja reliģiju pētniecības uzdevums ir saprast reliģijas būtību, tad mums ir jātiecas pēc

¹¹ Торчинов, Е. *Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*. Санкт-Петербург: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005, 14–18.

¹² *Ibid.*, 19–24.

tāda pārdzīvojuma, tādas iekšējās pieredzes dabas un rakstura izpratnes. Ar to arī nodarbojas reliģijas psiholoģija.”¹³

Pētnieka vārdi ir būtiski divu iemeslu dēļ. Nekur savos darbos Torčinovs neizsaka domas par pārdzīvojuma objektu. Vai tas ir kaut kas reāli esošs, vai *sakrālais* kā tāds pastāv? Vai otrādi: tas, ko pieredz mistiķi, pieder vienīgi cilvēka apziņai? Līdzīgi Jungam Torčinovs pievēršas nospiedumam, t. i., tam, kas norisinās cilvēka apziņā, un nespriedelē par Zīmogu. Tomēr iepriekš citētais apliecina Torčinova neapzināto pārliecību, ka pastāv šāds “eksistenciāli patiesais” («экзистенциально подлинное»)¹⁴ Mēs varam tikai minēt, kas Torčinovam ir šis “eksistenciāli patiesais”. Tas varētu būt kaut kas līdzīgs Eliades *sakrālajam* vai Vidžņanavādas *apziņai-krātuvei*, kas *tathagata-garbhas* teorijas ietekmē ir pārtapusi par apziņu kā Augstāko Realitāti. Tā vai citādi Torčinovs paliek uzticīgs *sakrālajam* kā realitātei, kas ir pāri parastajai apziņai.

Iepriekš piedāvātais citāts ir interesants arī tādēļ, ka iekšējā pieredze jeb pārdzīvojums šeit kļūst par pētījuma un līdz ar to par reliģijas būtību līdzīgi tam, kā tas ir Oto. Atšķirībā no pārdzīvojuma objekta pats par sevi pārdzīvojums Torčinova darbos pelnījis lielu ievēribu. Viņš konkrēti un daudzkārt apgalvo, ka reliģijas pamats ir reliģiskā pieredze, pareizāk sakot, tās kvintesence jeb t. s. transpersonālie stāvokļi. Reliģija bez tāda fundamenta nevar saukties par reliģiju.¹⁵ Tie ir reliģijas fundamenti, kaut arī būtu maldīgi uzskatīt, ka reliģija ir tikai pārdzīvojums. Līdzīgi Smartam viņš atzīst, ka reliģija līdzinās kokam vai organismam, kam ir daudz locekļu. Reliģijā var saskatīt teoloģiju, kultu, institūtu utt. Tomēr primāra ir pieredze, tāpat kā koks neiztiek bez saknēm. Šī ir būtiskākā Torčinova

¹³ Торчинов, Е. *Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*. Санкт-Петербург: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005, 90.

¹⁴ Tieši to O. O. Rozenbergs ir saucis par ontoloģisko.

¹⁵ Par tādu reliģiju Torčinovs uzskata konfuciānismu. Viņaprāt, konfuciānisms nav reliģija, jo tajā nefigurē reliģiskās pieredzes tematika. (Торчинов, Е. *Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*, 86.) A. A. Maslovs gan varētu šo nostāju apstrīdēt, jo viņš uzskata, ka Konfūcijs visu mūžu tiecās pēc mistiskās pieredzes reproducēšanas jeb atjaunošanas. Sk.: Маслов, А. А. *Китай: Колокольца в пыли: Странствия мага и интеллектуала*. 2-е изд. Москва: Алетея, 2005, 100–122.

pozīcijas atšķirība no Smarta piedāvātās, kas, savukārt, ir atteicies saskatīt reliģijā mugurkaulu un sakārtot reliģijas sastāvā esošos elementus pēc hierarhijas principa.

Smarts ir centies saskaldīt reliģiju kā tādu un arī katru atsevišķu reliģiju, pat mistiskajā pieredzē saskatot vienu ar otru nesaistītus aspektus, un izveidot plašas reliģisko fenomenu un reliģisko pārdzīvojumu klasifikācijas ar nolūku parādīt, ka reliģija ir kaut kas plūstošs, nepastāvīgs, fragmentārs un pilnībā atkarīgs no kultūrvēsturiskā konteksta. Nebūtu lieki atcerēties, ka Smartam reliģiskā pieredze ir viens no reliģiju veidojošiem elementiem, kas tajā var būt, bet var arī nebūt.

Turpretī Torčinovs piedāvā tēzi par reliģiskās pieredzes vienvēidību. Viņš gan atzīst, ka pārdzīvojumi mēdz būt dažādi. Pētnieks izveido izsmalcinātu šāda veida stāvokļu klasifikāciju. Tomēr tas neliedz Torčinovam apgalvot: “Visi šie pārdzīvojumu tipi, mūsaprāt, ir identiski dažādās reliģiskajās tradīcijās un kultūrās, bet to daudzveidība skar tikai pieredzes izteiksmes līmeni un tās aprakstu. Tādā veidā mēs piedāvājam saskatīt reliģiskajā pieredzē divus līmeņus: pieredzes līmeni, kas ir vienāds visās viena tipa un līmeņa tradīcijās, un izteiksmes un apraksta līmeni, kas ir atšķirīgs dažādās tradīcijās, jo adepts vienmēr izsaka pieredzi savas doktrīnas kategorijās un terminos, kas, savukārt, ir pieņemta zināmas kultūras ietvaros.”¹⁶ Nav noslēpums, ka šāda veida tēze ir raksturīga neofreidismam. Ērihs Fromms bija viens no tiem, kas atbalstīja kolektīvās bezapziņas un *sociāli nosacīto filtru* ideju.¹⁷

Ir interesanti pievērsties Torčinova reliģisko pārdzīvojumu un līdz ar to reliģiju klasifikācijai, kā arī reliģijas slāņu koncepcijai, kas ļaus vēl labāk kvalificēt pētnieka pozīciju. Reliģiozitātes fenomena pamatā ir perinatālā un transpersonālā tipa pārdzīvojumi. Perinatālā tipa pārdzīvojumos it kā pārklājas cilvēkam piemītošā, bet aizmirstā mokošās un nāvei līdzīgās piedzimšanas pieredze, kas iestājas pēc svētlaimīgas dzīves mātes klēpī, un reliģiskā pieredze, kas līdzīgā mērā ir saistīta ar svētlaimīgās eksistences pazaudēšanu, ciešanām, nāvi un

¹⁶ Маслов, А. А. *Китай: Колокольца в пыли: Странствия мага и интеллектуала*. 2-е изд. Москва: Алетея, 2005, 103.

¹⁷ Fromms, Ē. *Psihoanalīze un budisms*. Tulk. Andžela Šuvajeva. Rīga: Zvaigzne ABC, 2002, 53.

atdzimšanu. Perinatālā tipa reliģijas, pēc Torčīnova domām, ir šamanisms, daoisms, daļēji kristietība u. c.

Transpersonālā pieredze acīmredzot ir saistīta ar vienotības un personības izzušanas pārdzīvojumu. Šāda pieredze ir pamatā reliģijām, kurās attīstīta psihotehnika, kas, savukārt, lūko pastāvīgi atjaunot transpersonālo pieredzi. Šādas reliģijas ir budisms, hinduisms, džainisms, Bībeles reliģijas un nosacīti daoisms. Transpersonālā tipa reliģiju ietvaros Torčīnovs šķiro reliģijas, kas transpersonālo pieredzi uzskata par mērķi, — tādēļ pētnieks tās uzskata par tīrās pieredzes reliģijām. Par dogmatiskām viņš uzskata tādas reliģijas, kurām šādas psihotehniskās motivācijas nav. Pats par sevi saprotams, ka tīrās pieredzes reliģijas ir izveidojušās Indijā, kamēr dogmatiskās tradīcijas ir jūdaisms, kristietība un islāms, jo tās paļaujas uz dibinātāju transpersonālo pieredzi, nekultivējot to ikdienas reliģiskajā praksē. Ir arī reliģiskās pieredzes un līdz ar to reliģijas, kas atrodas starp perinatālo un transpersonālo pieredzi.

Sakarā ar to, ka visu minēto pieredzes formu pamatā ir minētā tīrā transpersonālā pieredze, Torčīnovs izveido reliģisko tradīciju hierarhiju pēc tuvības transpersonālajam stāvoklim. Pareizāk būtu iedomāties reliģijas kā tādas, kuras atrodas tuvāk ārējai centrām vai tālāk no tās. Centrs šeit ir reliģiozitāte tās tīrākajā formā jeb transpersonālais stāvoklis. Centrālā pozīcija pieder tīrās pieredzes reliģijām, kamēr perinatālā pārdzīvojuma reliģijas un dogmatiskās reliģiskās tradīcijas atrodas vienādā attālumā no centra. Tas ļauj secināt, ka reliģiskās intensitātes ziņā kristietība un šamanisms ir vienā līmenī. Savukārt Indijas reliģijas ir pilnvērtīgas reliģijas tajā ziņā, ka pārstāv tīro transpersonālo pieredzi.¹⁸

Kaut arī Torčīnovs apliecina savu piederību Junga dziļu psiholoģijas skolai, aktīvi atsaukdami uz Maslovu, Grofu, kā arī Džeimsu, viņam ir izteikta tieksme pēc pereniālisma. Šķiet, Torčīnovam tuvākais pereniālisma skolas pārstāvis varētu būt filozofs un mistiķis F. Šuons (*Frithjof Schuon*), kas uzskatīja, ka kopīgais visu reliģiju pamats ir esošā vienotības jeb nedualisma pieredze. Tas ļāva Šuonam t. s. introvertu reliģiozītāti (Indijas reliģijas) vērtēt augstāk nekā ekstravertu (Atklāsmes

¹⁸ Торчинов, Е. *Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*, 53–59.

religijas).¹⁹ Un, kaut arī Torčinovs uzskata sevi par Junga sekotāju, tieši Jungs izvairījās no bezapziņas vērtēšanas augstāk par apziņu, uzskatot, ka viena papildina otru, ka tikai kopā tās var veicināt individuācijas procesu. Iepriekš izdarītie vērojumi ļauj formulēt Torčinova pozīciju kā *psiholoģisko pereniālismu*.

Ir būtiski aplūkot Torčinova reliģijas slāņu koncepciju. Saskaņā ar to reliģijai ir kodols, kas jau ir minētā reliģiskā pieredze; tad seko primārie reliģijas kodola derivāti jeb atvasinājumi un, visbeidzot, sekundārie derivāti jeb sekundārās reliģiskās parādības. Viens no primārajiem reliģijas derivātiem ir doktrīna, kas apraksta pieredzi, lietojot attiecīgās kultūras un laikmeta jēdzienu aparātu. Ārkārtīgi svarīgu lomu doktrīnā spēlē *soterioloģija*, jo tā liek *reproducēt bāzes pieredzi*.²⁰

Arī mīts, kas izsaka pieredzi, un reliģiskā prakse, piemēram, rituāls, kas izraisa pieredzes atjaunošanu, attiecas uz primārajiem bāzes pieredzes derivātiem. Bet arī mīti un rituāli ir šķirojami pēc tuvības transpersonālajai pieredzei. Ir mīti, kas koncentrējas ap pieredzes atkārtošānu, un ir tādi, kuriem nav sakara ar pieredzi, piemēram, mīti, kas izskaidro dabas parādības.²¹ Arī rituāli mēdz būt atšķirīgi: tādi, kas lūko sniegt transpersonālā stāvokļa pārdzīvojumu, kā tas ir tantriskajā budismā, tādi, kas to nedara, un tādi, kas atrodas starp pieminētajiem. Ir saprotams, ka tad, kad mīts vai rituāls nav saistīts ar pārdzīvojumu, tas ir uz robežas starp primārajiem un sekundārajiem reliģijas būtības derivātiem. Spilgts sekundārā derivāta piemērs ir maģija, kura, kaut arī ir saistīta ar transpersonālajiem stāvokļiem, netiecas tos sasniegt kā pašmērķi, bet gan kā palīgīdzekli savtīgu nolūku īstenošanai.²²

Visbeidzot, pārskatu par Torčinova reliģijas izpratni būtu labi noslēgt ar viņa paša piedāvāto reliģijas definīciju: "Par reliģiju sauksim priekšstatu, ticējumu, doktrīnu, kulta elementu, rituālu un citu prakses formu kompleksu, kas sakņojas viena

¹⁹ Knitter, P. F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991, 47–50.

²⁰ Торчинов, Е. *Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*, 61–62.

²¹ *Ibid.*, 75.

²² *Ibid.*, 65–67, 75, 91.

vai otra tipa transpersonālajā pārdzīvojumā un paredz bāzes pārdzīvojuma reproducēšanu.”²³

Tāpat kā Jevgenijs Torčinovs, Maskavas Starptautisko attiecību Valsts institūta profesors Andrejs Zubovs pēta senās un modernās reliģijas kopumā, izveidojot oriģinālu skatījumu uz reliģijas fenomenu. Atšķirībā no Torčinova viņa pieeja reliģijām ir nevis psiholoģiska, bet kristoloģiska. Sakarā ar to viņš īpaši iedziļinās senajās reliģijās, kas ir kļuvušas par pamatu kristietībai. Pirmajā mirklī viņa piedāvātā pieeja šķiet vienpusīga, bet, iedziļinoties piedāvātajā reliģijas vēstures izklāstā, var manīt, cik rūpīgi tas pārdomāts.

Neapšaubāmi — kristoloģiskais skats uz reliģijām ierobežo pētnieku, jo ir saistīts ar zināmu pasaules skatījumu, lineāro laika koncepciju, īpašu attieksmi pret Atklāsmi utt. No otras puses, Zubova pieeja ir saudzīga un iecietīga pret citām reliģijām, kas ļauj krievu pētnieku pielīdzināt *inkluzīvā modeļa* pārstāvjiem. *Inkluzīvais modelis*, ko pauž Romas katoļu Baznīca, sākot ar otro Vatikāna koncilu, saistīts ar K. Rānera (*Karl Rahner*) anonīmās kristietības ideju. Saskaņā ar to citu reliģiju praktizētāji jau ir kristieši, jau ir Baznīcas locekļi, jo ir glābti, pateicoties Kristus upurim, kaut arī viņi Kristu nekad nav pazinuši. A. Zubovs gan atstāj pestīšanas jautājumu neatrisinātu, ļaujoties uz Dievišķo autoritāti šajos jautājumos. Arī par anonīmo kristietību viņš nekad nav runājis, toties *logos spermatikos* ideja, kas pētniekam ir ļoti būtiska, ļauj viņam izveidot ne mazāk iecietīgu koncepciju par reliģijām. Pētnieks atzīmē, ka daudzus pirmo kristietības gadsimtu domātājus iespaidoja ideja par dievišķās dzirksts klātbūtni pasaulē. Šo dzirksti, sākot ar filozofu Justīnu, dēvēja par sēklas vārdu (*logos spermatikos*), jo patiesības sēklas ir it kā paša Dieva iesētas cilvēku sirdīs. Tās dīgst, kad cilvēks mīl Dievu un citu cilvēku.²⁴

Izskaidrojot minēto sēklas vārda koncepciju, pētnieks citē pazīstamo pareizticīgo domātāju un priesteri Aleksandru Šmemanu, precizējot līdz ar to savu viedokli par citu reliģiju misiju: “Kristietība ir pieņēmusi un padarījusi par savējām

²³ Торчинов, Е. *Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*, 86.

²⁴ Zubov, A. B. *История религии: курс лекций*. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии. Москва: МГИМО-Университет, 2006, 17.

daudzas pagānu reliģijas “formas”, un ne tikai tādēļ, ka tās ir mūžīgās reliģijas formas kopumā, bet arī tādēļ, ka kristietības kā tādas plāns nav visas formas šajā pasaulē aizvietot ar kaut ko jaunu, bet papildīt tās ar jaunu un patiesu saturu. [...] Un Baznīca šo saikni ar “dabisko” reliģiju nekad nav noliegusi, bet jau kopš pirmajiem gadsimtiem piešķīrusi pretēju nozīmi jēgai, ko tajā saskata mūsdienu reliģiju zinātnieki. Pēdējie visu izskaidro, izmantojot “aizguvumu” un “ietekmju” ideju. Toties Baznīca ar Tertuliāna muti vienmēr ir apgalvojusi, ka cilvēka “dvēsele pēc savas dabas ir kristiete”, un tādēļ pat “dabiskā” reliģija, pat pagānisms, ir tikai kaut kā patiesa un laba sagrozīšana.”²⁵

Zubova *reliģijas* koncepciju nebūtu pareizi atraut no *reliģiju* koncepcijas. Tādēļ sāksim ar pirmo un pāriesim pie otrās. Lai izskaidrotu, kas ir reliģija, pētnieks izmanto Laktancijs definīciju. Reliģija ir saikne starp cilvēku un patieso Dievu. Zubovs precizē, ka reliģija ir paņēmienu kopa, kas palīdz cilvēkam atjaunot zaudēto saikni ar dievišķo. Cilvēks ir zaudējis nemirstību, mūžību, pilnību, tādēļ reliģija kļūst par pazaudētā atgūšanas līdzekli.²⁶ Pētnieks uzskata, ka reliģijas jeb saiknes sinonīms ir krievu *вера*, ticība. Viņš saskata etimoloģisko saikni starp šo krievu vārdu un sanskrita vārdu *varatra* — virve (krievu — *веревка*). Virve, pēc viņa domām, izpilda tādu pašu lomu kā saikne. Tā saista kopā to, kas ir saikni pazaudējis, t.i., cilvēku un Dievu.²⁷

Protams, A. Zubovs kā zinošs reliģiju vēsturnieks labi zina, ka ir reliģijas, kurās nav priekšstata par Dievu, par divām realitātēm: dievišķo un cilvēcisko, kā arī saikni starp tām. Tāda, piemēram, ir Indijas reliģiskā tradīcija. Stingri turēties pie savas reliģijas izpratnes pētniekam liek pārliecība par judeokristīgajā tradīcijā pieņemto mācību, kas atbalsta grēkā krišanu kā vēsturisku faktu. Vienā no savām lekcijām A. Zubovs saka: “Pieņemsim, ka bibliskā cilvēka grēkā krišanas ideja ir

²⁵ Шмеман, А., прот. *Исторический путь православия*. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1954, репринт: Москва: Паломник, 1993, 37. (Citēts no: Zubov, A. B. *История религии: курс лекций*. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии, 21.)

²⁶ Zubov, A. B. *История религии: курс лекций*. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии, 5, 8.

²⁷ *Ibid.*, 5.

patiesa, — es pats tam dziļi ticu, bet savus uzskatus nevienam neuzspiežu.”²⁸ Ne velti šeit runāts par ticību, jo grēkā krišanu kā neapšaubāmu vēsturisku faktu būtu grūti pārbaudīt. Tas nozīmē, ka pētnieks uzskata par iespējamu paļauties uz intuitīva rakstura zināšanām un tās padarīt par atskaites punktu pētījumam, kas ļauj vismaz formāli un saskaņā ar mūsdienu Rietumu reliģiju pētniecības kritērijiem uzskatīt piedāvāto pētniecisko modeli par semizinaatnisku.

A. Zubova nospraustais atskaites punkts ir jebkādas reliģijas interpretācijas pamats. Tā, analizējot aizvēsturiskā cilvēka reliģiskos priekšstatus, pētnieks pamatojas uz ideju, ka kritušais, padzītais cilvēks saglabāja atmiņu par paradīzi un garīgā rakstura zināšanas par Dievu, kaut arī tās ir grēka sagrozītas. Aizvēsturiskais cilvēks ir garīgā un intelektuālā ziņā perfekta būtne. Šī ideja palīdz pētniekam izskaidrot arī to, kādēļ vēlīnā paleolīta periodā cilvēks varēja veidot nevainojamus dzīvnieku attēlus uz klintīm un antīkajā periodā spēja sacerēt izsmalcinātus reliģiskos tekstus, bet vienlaicīgi bija spiests dzīvot primitīvos materiālajos apstākļos un visu laiku attīstīt tehnoloģisko prasmi. Cilvēks kā fiziska būtne, kas ir pievēršusies ārējai pasaulei, attīstās, kaut arī kā garīga būtne, kas pievēršas savam iekšējam es, paliek nemainīgs.²⁹

Pētnieka apliecinātā ticība atmiņai par pazaudēto paradīzi ļauj viņam izskaidrot katru paleolīta un neolīta apbedījuma īpatnību, katru simbolu un detaļu kā to, ka tiek gaidīta atkal-savienošana ar Dievu un augšāmcelšanās kā piedzimšana Debesīm. Analizējot *megalīta* (lielo akmeņu kultūras) kapeņu prenatālo (t. i., saistīto ar cilvēka eksistenci mātes klēpī) simboliku, kas būtu, piemēram, kurgāns virs kapenes, kurš atgādina grūtnieces vēderu, un *mengīrs* jeb akmens kurgāna virspusē, kurš, iespējams, simbolizēja nabas saiti ar Debesīm, A. Zubovs atzīmē, ka arī tajos laikos, 6.–5. tūkstošgadē BCE, cilvēks cerēja, ka viņš piedzims no mātes zemes klēpja Debesīm un atgūs tādā veidā pazaudēto saikni ar dievišķo pasauli.³⁰

²⁸ Зубов, А. Б. *Лекции по истории религий, прочитанные в Екатеринбурге*. Москва: Никея, 2009, 15.

²⁹ *Ibid.*, 16–17.

³⁰ Зубов, А. Б. *История религии: курс лекций*. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии, 230–231.

Ārkārtīgi interesants ir A. Zubova skatījums uz seno civilizāciju reliģiozitāti. Viņš pamato senās Ēģiptes iedzīvotāju tendenci būvēt dzīvi ap valdnieku kapenēm kā ilgas pēc atgriešanās Dieva pasaulē. Seno ēģiptiešu attieksme pret valdnieku kā pret būtņi, kas apvieno sevī cilvēcisko un dievišķo dabu un tādā veidā izglābj ne tikai sevi, bet arī visu tautu, pēc pētnieka domām, ir nekas cits kā *epifāniskais simbols*. Tas nozīmē, ka senie ēģiptieši aizsteidzās Kristus notikumam priekšā, jo Kristus, būdams patiess Dievs un patiess cilvēks, ir tas Ķēniņš, kam ir pa spēkam ievest savu tautu Debesu valstībā.³¹

Īpaši jāatzīmē veids, kā A. Zubovs interpretē seno civilizāciju mītus. Lielu uzmanību pētnieks pievērš kosmogoniskajiem mītiem, kas, pēc viņa domām, ir skaidra zīme tam, ka civilizācija nav zaudējusi atmiņu par cilvēka pazaudēto saikni ar Dievu. Kosmogonijas klātbūtne vai tās absence reliģijā ir cieši saistīta ar reliģijas definīciju, kā arī ar reliģijas un maģijas tēmu. Uzreiz jāsaka, ka A. Zubovs ne vienmēr iet striktās loģikas ceļu, bet ļaujas intuīcijai. Acīmredzot tādēļ viņš nav līdz galam atrisinājis jautājumu, vai maģija ir reliģija. No vienas puses, viņš uzskata maģiju par vienu no reliģijas formām. Jautājums šajā gadījumā ir par to, kas ir tā instance, ar ko cilvēks saista sevi, praktizējot maģiju. A. Zubovs raksta: “Reliģija ir paņēmienu kopa, kas palīdz cilvēkam sasniegt Dievu, mirstīgajam nemirstīgo, īslaicīgajam mūžīgo (teistiskās reliģijas); vai metodes, kas cilvēku savieno ar gariem, palīdz pakļaut tos, pasargāt sevi no viņiem, lielākā vai mazākā mērā ignorējot mūžīgo, nemirstīgo Dievu Radītāju (dēmoniskās reliģijas).” Pētnieks paskaidro, ka saiknes ar gariem meklēšana neprasa no cilvēka upurus. Tā kā pazūd grēka apziņa, nav aktuāla arī grēka pārvarēšanas tematika.³²

No otras puses, savās lekcijās A. Zubovs parasti šķir reliģiju no maģijas. Dažreiz pētnieks paskaidro, ka ar vārdu “reliģija” viņš izprot teistisko reliģiozitāti, kam acīmredzot ir saikne ar īsteno realitāti. Maģija nelūko atjaunot saikni ar Dievu, ar Augstāko Realitāti, bet gan iegūst savu labumu šajā pasaulē vai šajā pasaulē un viņpasaulē vienlaicīgi, izmantojot garus. Mērķis

³¹ Зубов, А. Б. *Лекции по истории религий, прочитанные в Екатеринбурге*. Москва: Никея, 2009, 63–69.

³² Зубов, А. Б. *История религии: курс лекций*. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии, 353.

šeit ir cilvēks, kamēr dievišķais ir līdzeklis. Bet daudz interesantāk ir tas, ka reliģijas degradācijas jeb *magizācijas* kritēriji, pēc pētnieka domām, ir 1) kosmogonijas trūkums vienas vai otras reliģijas mitoloģijā; 2) dievu cīņas sižeta klātbūtne mitoloģijā; 3) pēcnāves tiesas idejas absence reliģijā. Kas attiecas uz otro punktu, tad tas nozīmē, ka teisma reliģijās ir priekšstats par vienu sevī nesadalīto dievišķo instanci kā visa esošā pirmsākumu. Un pat tad, ja ir Dieva un ienaidnieka cīņa, pēdējais, t. i., ienaidnieks, ir lemts neveiksmei. Par tipiskām reliģijām, kas ir piedzīvojušas *magizācijas* procesu, Zubovs uzskata hetu un kanaāniešu, kā arī seno grieķu tradīcijas.³³ Neapšaubāmi — A. Zubova piedāvātās paradigmas ietvaros nevar būt runa par to, ka šamanisms un kristietība reliģiozitātes intensitātes ziņā varētu atrasties vienā līmenī, kā tas ir J. Torčinoва sistēmā. Gan viens, gan otrs pētnieks izveido reliģisko tradīciju hierarhiju, kas atšķiras, jo atšķiras arī noteicošais reliģijas kritērijs abu pētnieku sistēmās.

Kas attiecas uz Zubova mītu interpretācijas veidu, tad tajā var manīt daudz interesantu domu. Piemēram, katram teologam pazīstamā kanaāniešu dieva Baāla figūrā pētnieks saskata paradigmātisko cilvēku. Gan cilvēks saskaņā ar kristīgo mācību, gan Baāls kanaāniešu reliģijā ir cēlušies vienlaicīgi no Dieva (Ugaritas tekstos — no Ela) un sēklas. Abi padzen Radītāju, atņem Dievam radošo spēku, abi domā, ka ir uzvarējuši pirmdzimto Dieva dēlu (kanaāniešu reliģijā — Jamu), un abi izrādās bezspēcīgi nāves priekšā. Kanaāniešu mīts par Baāla augšamcelšanos no miroņiem, patiecoties Elam, pēc Zubova domām, ir skaidra Evaņģēlija stāsta alūzija.

Nepārprotami, ka, saskaņā ar A. Zubova domām, visas reliģiskās sistēmas, kas ir pastāvējušas pirms Kristus, sagatavoja Viņa nākšanu pasaulē. Bet kā ir ar mūsdienu reliģijām, piemēram, ar Indijas un Ķīnas tradīcijām? Šīs tautas neesot saglabājušas atmiņu par paradīzi un padzīšanu no tās visā pilnībā. Ir jāpiezīmē, ka reliģija ir pilnīga tikai tajā gadījumā, kad piedalās dievišķais Pestītājs, kas ne tikai padara atgriešanos

³³ A. Zubova lekcijas, kas nolasītas Pareizticīgo Universitātē 2007.g.: A. Зубов. *История религиозных идей: курс лекций. Ханаан и Греция.* (Лекция 4: *Критская цивилизация. Культура.*) [tiešaiste]: Москва: Православный университет, 2007, pieejams: www.predanie.ru/mp3/

iespējamu, bet dod daudz vairāk, t. i., dievišķošanu, *teozi* jeb savienošanas ar Dievu un pārtapšanu par Dievu pēc amata.

Pēc pētnieka domām, Dienvidāzija un Austrumāzija ir aizmirsusi grēkā krišanas faktu un grēka realitāti kā tādu. Tādēļ soterioloģiskā tipa problēma tiek risināta citādi nekā kristietībā. Indijas iedzīvotāji ir paturējuši mācību par *teozes* iespēju, bet zaudējuši sākotnējo priekšstatu par cilvēku kā psihofizioloģisko kopu un pasauli kā mītņi, ko Dievs radījis un paredzējis pestīšanai. Tādēļ indieši, uzskatīdami pasauli par ilūziju, cenšas atbrīvoties no ķermeņa un saplūst ar bezpersonisko Brahmanu. Ķīnieši, savukārt, ir paturējuši priekšstatu par pasaules un ķermeņa pozitīvo raksturu, bet pazaudējuši dievišķošanas ideju.³⁴

Un tomēr, pēc pētnieka domām, lielo reliģiju ceļš pie Kristus vēl nav noslēdzies. A. Zubovs piedāvā eshatoloģisko pasaules vīziju, kad katra reliģija nesīs savu augli Kristus vēsts labā: “Iespējams, nekristīgās tautas vēl nesīs savu dāvanu, un es, pat pārdrošību pieļaujot, iedomājos kaut vismazākā mērā, kā tas varētu notikt. Mums daudziem lielākā kristietības patiesība — dievišķošana — ir izdzisusi, aizmirsusies. Bet Indija dievišķošanu izdzīvo, kaut arī bez miesas. Ja indietis, ieticējis Kristus, saglabās indiešu dievbijībai raksturīgo spēcīgo tieksmi pēc savienošanās, pēc vienotības ar Dievu, viņš atdzīvinās mūsu dvēseles, kas ir aizmirsušas kristietības celāko mērķi. Bet pats viņš iegūs lielo personības saglabāšanas dāvanu, uzzinās, ka pēc nāves ir apziņa. [...] Tradicionālais ķīniešu pasaules skatījums var dāvēt kristietībai īpašu attieksmi pret pasauli kā pret Dieva radību, īpašu prieku un dievbijību tās skaistuma priekšā, ko mēs daļēji diemžēl esam zaudējuši, koncentrējušies uz sevi. [...] Lūk, ko mums dāvās Tālie Austrumi, vienlaicīgi iegaumējot, ka cilvēks nav tikai zirga spalvas gals, bet Dievam līdzīga būtne, kuras labā Pestītājs ir miris, lai padarītu viņu par Dievu.”³⁵

Iepriekš esam minējuši, ka reliģiju pētniecības ekspertiem, it īpaši tiem, kas iedziļinājušies kādā vienā reliģiskā sistēmā, reliģijas definīcijā ir tendence atklāt neapzinātu pētītās tradīcijas ietekmi. Acīmredzot tas, ko klasiskajā reliģijas fenomenoloģijā

³⁴ Zubov A. Б. *Лекции по истории религий, прочитанные в Екатеринбургe*. Москва: Никея, 2009, 119–120.

³⁵ *Ibid.*, 139–141.

sauc par *eidētisko vīziju*, bet mūsdienu komparatīvajā reliģiju zinātnē — par *empātiju*, ļauj pētniekam tik tālu iejusties pētītajā pasaules skatījumā, ka viņš, sev nemanot, kļūst par tā piekritēju. A. Zubovs šajā ziņā nav izņēmums, jo ir nevainojami iejuties seno ēģiptiešu reliģiskajā pasaulē.

Prominentais krievu sinologs A. Maslovs, kas, savukārt, pavadījis daudz laika Ķīnā, pilnībā izprot ķīniešu reliģiozitāti viņu skatījumā. Pētnieks nespriež par reliģijas būtību abstrakti, bet definē to Ķīnas reliģiju kontekstā. Eliades fenomenoloģiskā terminoloģija nerada Maslovam nekādu problēmu. Viņš bieži izmanto *sakrālā* pamatkategoriju, runājot, piemēram, par “sakarālo telpu” un “sakarālo aizvēsturisko laiku”³⁶.

Zīmīgi, ka Maslova ķīniešu reliģiozitātes skaidrojums balstīts gan uz reliģijas kā *relegere* (senču praktizēto reliģisko ceremoniju atkārtošana), gan *religare* (saikne) nozīmi. Maslovs raksta, ka “katra Ķīnas garīgā mācība pamatojas tikai un vienīgi uz mēģinājumu atjaunot *saikni* ar senčiem”³⁷. Runājot par Konfūcija reliģisko ceļu, viņš citē *Lun jui* fiksētos Konfūcija vārdus: “Pētīt un atkārtot izpētīto — vai tas nav prieks?” — un paskaidro tos šādi. Izņemot to, ka Konfūcijs aicina savus laikabiedrus atgriezties pie tā, ko ir paveikuši senie lielie gudrie, viņš ar to domā vēl kaut ko. Ķīniešu oriģinālajā tekstā “atkārtot izpētīto” atbilst hieroglifam *si*, kas ir sastopams arī senajos ķīniešu tekstos. Tajos *si* nenozīmēja atkārtot izpētīto, bet gan atkārtot lūgumu, jautājumu gariem mediju rīkotajos garu izsaukšanas seansos.³⁸ Pēc Maslova domām, Konfūcijs pats bija viens no tādiem medijiem, kurš atkal un atkal, pedantiski izpildot rituālus, lūkoja nokļūt senatnes sakrālajā telpā, kas ir tā pati senču un garu dzīvesvieta. Tādā veidā *relegere* un *religare* tiek apvienoti.

Kaut arī Maslovs nav sajūsmā par kristīgo ideju mantojumu, viņš, interpretējot ķīniešu pasaules skatījumu, izmanto jau minēto A. Zubova pazaudētās paradīzes tēlu. Pēc viņa domām,

³⁶ Маслов, А. А. *Китай: Колокольца в пыли: Странствия мага и интеллектуала*, 110.

³⁷ Маслов, А. А. *Китай: Укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз*. 2-е изд. Москва: Алетея: Новый акрополь, 2006, 16.

³⁸ Маслов, А. А. *Китай: Колокольца в пыли: Странствия мага и интеллектуала*, 111.

cēlā senatne, sakrālais aizvēsturiskais laiks jeb *illud tempus* ir tas periods, kad dzīve bija ideāla. *Illud tempus* likumu neievērošana ir paradīzes zaudēšanas iemesls. Un šajā ziņā cēlā senatne nemaz neatšķiras no judeokristīgās paradīzes. Maslovs gan norāda, ka konfuciāņi atšķirībā no kristiešiem neakcentē grēku: “Kristietība runā par grēku, kas ir saistīts ar aiziešanu no Ēdenes, izveidojot mūžīgo neirotisko kompleksu, kur ietilpst vaina, bailes no kļūdīšanās un bezgalīgās atpirkšanas nepieciešamība. Konfuciānisms senatnē saskata izbrīna objektu un atdarināšanas paraugu.”³⁹

Maslovs izveido savdabīgu uz iejušanās un pamatīgām zināšanām balstītu ķīniešu reliģiozitātes interpretāciju, kas līdzvērtīga cita slavena krievu sinologa V. V. Maļavina domām. Lai izskaidrotu reliģijas fenomenu, viņš līdzīgi Maslovam raugās uz reliģiju no ķīniešu pasaules redzespunkta, izmantojot neokonfuciāņiem raksturīgo *lielās robežas (tai dzi)* jēdzienu. Džu si ietekme uz Maļavina izteiksmes valodu ir neapšaubāma. Tajā pašā laikā būtu grūti nepamanīt, ka Maļavins izmanto slavenā krievu sanskritologa un indologa nelaiķa V. Semencova domas par kādu vārdozīmi neizsakāmu vērtību, ko nodod no paaudzes paaudzē. *Translācijas* ideja ir pēc nozīmes tuva Torčīnova *pieredzes reproducēšanai* un Maslova *atkārtošanai*. Nebūs liels pārspilējums, ja translāciju, pieredzes reproducēšanu un rituāla atkārtošanu mēs saistīsim ar *religare* jeb saiknes principu.

Spriežot par tradīcijas jēgu, Maļavins raksta: “Ķīnā notika tā, ka kultūras paštipizācija nav padarījusi par savu priekšmetu kādu abstraktu cilvēka tēlu, vienu vai otru realitātes ideju, bet drīzāk izpratnes un pieredzes robežu — ārējam skatījumam nepieejamu cilvēka esamības būtību, kas tradīcijai piešķir dzīvību. Jo tradīcija ir tas, kas tiek nodots un pats no sevis izpaužas un tādēļ savā vienīgumā iemieso esamības pilnību un veselumu. Tradīcija kā tāda ir alfa un omega — realitāte, kas pastāv no iesākuma un ir pirms izpratnes, kas ir pirms visa dotā, bet kas tiek izprasta patī pēdējā. [...] Tradīcija vienmēr ir definīcijas robeža.”⁴⁰ Un, kaut arī Maļavins nerunā tieši par reliģijas dabu,

³⁹ Маслов, А. А. *Китай: Колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала*, 110.

⁴⁰ Малявин, В. В. *Сумерки Дао: Культура Китая на пороге Нового времени*. Москва: Дизайн. Информация. Картография: Астрель: АСТ, 2003, 4–5.

bet gan par tradīciju, “realitātē, kas pastāv no iesākuma,” var viegli pazīt *sakrālā* kategoriju. To pētnieks sauc arī par “cilvēka esamības būtību”. Kādā citā izdevumā Maļavins atsaucas uz V. Semencovu, kurš, savukārt, ir aicinājis “mācīties tradīciju”, atklājot tajā pirmatnējo cilvēka realitāti.⁴¹

Tāpat Maļavins kopā ar savu iedvesmotāju Semencovu uzskata, ka tradīcijas, t. i., reliģiskās tradīcijas, būtība ir cilvēka pirmatnējā realitāte. Antropoloģiskā tematika ļauj gan Maļavinam, gan Semencovam iekļauties pat mūsdienu Rietumeiropas reliģiju zinātnē, kas, savukārt, atzīst vienīgi verificējamās lietas, piemēram, cilvēcisko realitāti. Un tomēr runa šeit ir par to pašu pastāvīgo realitāti, par to, kas nav pakļauts plūstošajam kultūrvēsturiskajam kontekstam, kas ir pēc, bet drīzāk pirms cilvēka un kas dod mums neirstošu dzīves pamatu un jēgu.

Lai V. Semencova domas kļūst par tiltu, kas aizved mūs pie nākamā krievu orientālista un filozofa nelaiķa A. Pjatigorskā ideju pasaules. Viņš, Semencova cienītājs, ir visnetipiskākais krievu reliģiju pētnieku loka pārstāvis. Kaut arī Pjatigorskis ir aktīvi pētījis hinduismu un budismu, viņš izvairījās runāt par reliģiju un uzstāja, ka viņa interešu lauks ir filozofija. Arī budismā, kura ietvaros Androsovs atsakās saskatīt robežu starp reliģisko un filozofisko, Pjatigorskis ir saskatījis filozofiju kā svarīgāko, reliģiju pavisam noklusējot. Tādēļ viņa priekšstatu par reliģiju nākas *pa drupačām* izlasīt starp viņa runātā pierakstu rindām. Neraugoties uz filozofa oriģinālo un izsmalcināto veidu izteikt savas domas, viņš guvis ietekmi no reliģiskās tradīcijas, ko dzīves laikā praktizēja, proti, no budisma.

Kaut arī viņš vairījās no reliģijas tēmas, viņa teikto par *kontekstu* filozofijas ietvaros var gandrīz droši attiecināt uz *kontekstu reliģijā*. Atgādināsim, ka saskaņā ar mūsdienu Rietumeiropas reliģiju pētnieku domām tieši konteksts pilnībā nosaka visus reliģijas fenomenus, tai skaitā pieredzi. Kādā no savām lekcijām Pjatigorskis teica: “Esmu dziļi pārliecināts, ka visi konteksti ir slikti, un, saskaņā ar Platonu, par to, starp citu, bija dziļi pārliecināts Sokrāts. Domātājam neviens

⁴¹ Малявин, В. В. В поисках традиции. *Восток–Запад: исследования, переводы, публикации*. Москва: Наука, 1988, 33.

konteksts nav labs. Fakts, ka pats filozofs pieder kontekstam, ir kauns filozofam.⁴² Lai paskaidrotu runāto par kontekstu, Pjatigorskis nosoda filozofu, kas pirms nāves ir norūpējies par to, kāda ir viņa tautība.⁴³

Bet vai mēs nemaldāmies, saliekot *filozofa kontekstu* un *religīgo kontekstu* kopā? Kas Pjatigorska uztverē ir aiz vai virs konteksta? Tajā pašā lekcijā viņš Semencovam līdzīgā manierē, bet neizskaidrojot domu līdz galam, ieminējās par skolotāja un mācekļa saitēm un pretstatīja tās kontekstam: “Skolotājs un māceklis [...] ir situācija, bet ne konteksts. Un šī ir situācija, ko var atkārtot jebkurā kontekstā: Maskavas, Kalugas vai Dienvidāfrikas kontekstā. Bet pats galvenais ir tas, ka šī skolotāja un mācekļa situācija pēc savas dabas noliedz kontekstu.”⁴⁴ Pjatigorska mazsaprotojamajos vārdos var saskatīt kādu konstantu, kas ir klāt skolotāja un mācekļa attiecībās, un mums jau pazīstamo atkārtotības principu. Konstanta šeit līdzinās Junga vai Eliades arhetipam, kurš, nokļūstot jebkurā kontekstā un iegūstot simbolisko veidolu, tomēr paliek tas pats arhetips. Par ko šeit īsti ir runa?

Atbildi uz jautājumu sniegs kāds V. Semencova raksts, kur, apspriežot Indijas reliģiskās tradīcijas translācijas tēmu, viņš izskaidro skolotāja un mācekļa attiecību jēgu. Mācekļi Indijā gadsimtu gaitā mitinājušies skolotāja mājās ar nolūku iepazīt viņu pēc iespējas labāk un iemācīties viņu precīzi atdarināt. Protams, šeit nav domāta skolotāja āriene vai paradumi, bet gan netveramais garīgais mantojums, kas uztur pie dzīvības reliģisko tradīciju. Kad skolotāja imitācija viena vai otra iemesla dēļ degradējas, paliek pāri tikai ārējā forma, tukša imitācija, simbols bez arhetipiskā satura. Forma, kas ir aicināta paturēt “pirmatnējo cilvēka realitāti” nemainīgu, var to arī pazaudēt. Kas ir palicis bez veidola, tas izraujas. Rodas spontāns garīgā

⁴² Мифология и сознание современного человека: лекция Александра Пятигорского. *Полит.ру* [tiešsaiste], pieejams: polit.ru

⁴³ *Ibid.* Ir zīmīgi, ka pēc paša Pjatigorska nāves radi viņa klātbūtnē lasīja *Tibetas mirušo grāmatu (bar do thos grol)*, kas palīdz cilvēkam pilnīgi atrasties no tā, ko filozofs ir saucis par kontekstu. (Sk.: Rīdups, A. In memoriam: Galvenais, lai būtu interesanti. *Rīgas Laiks*, 2009. g. dec., 24.)

⁴⁴ Мифология и сознание современного человека: лекция Александра Пятигорского. *Полит.ру* [tiešsaiste], pieejams: polit.ru

mantojuma uztveres un izteiksmes veids. Ar laiku tas apaug ar jaunu simboliku.⁴⁵

Tradīcijas translācija jeb nodošana no skolotāja māceklim ir aicināta pārvarēt laiku, tieši to, ko mūsdienu reliģiju pētniecībā sauc par kontekstu. Līdz ar to Semencova un Pjatigorska sistēmā konteksts pilnīgi noteikti ir sekundārs, kamēr translācijas objekts ir primārs. Postmodernajā reliģiju pētniecībā tas ir otrādi. Pjatigorskis ir protestējis pret vairākām lietām, kas, pēc viņa domām, ir saistītas ar kontekstu, piemēram, pret mums ierasto antropocentrismu, mītu par cilvēka labo dabu un mītu par progresu. Lai saprastu filozofa antipātiju pret nosaukto, ir jāorientējas budisma mācībā. Par laimi, Pjatigorskis ir lasījis lekcijas par budisma filozofiju, kas ļaus mums labāk piekļūt viņa domāšanas kategorijām.

Kādā no lekcijām viņš uzsvēra, ka ir jāšķir *idejas* no *tekstiem*. Viņaprāt, budismam svarīgāki ir *teksti*, kamēr *idejas* ir sekundāras. Pjatigorskis izšķir divus filozofijas veidus: rietumu filozofiju, kuras pamatvienība ir *ideja*, un budisma filozofiju, kuras pamatkategorija ir *teksts*. *Teksti* viņam nav nekas cits kā Augstākās Realitātes jeb *sakrālā* ekvivalents. *Teksts* ir *absolūtā* vienība, kas tiek nodota jeb kļūst par translācijas objektu.⁴⁶ Pat rakstiskā formā fiksētais teksts “pastāvīgi nes sevi un nemitīgi reproducē savas nerakstītās eksistences protoformas”⁴⁷. Savukārt idejas Pjatigorskim ir budisma *konceptiju* analogs. Tas ir tas, kas izteikts, kas nosacīts pēc dabas un ar laiku tiek atmests. Saskaņā ar tantriskā budisma mācību koncepcijas jeb mentāli veidotās konstrukcijas izšķīst meditācijas, nāves un dziļa miega stāvoklī, atkailinot skaidro gaismu, kas ir mūsu patiesais nenosacītais *es*.

Apspriežot *dharmas* jēdzienu, Pjatigorskis runā par vairākiem tās līmeņiem. *Dharmas* (Budis mācības) dziļākā jēga jeb kodols ir tas, ko filozofs sauc par *tekstu*, *tekstiem*. Tas ir netveramais un neizsakāmais absolūtais saturs, bet ne *idejas*, kas ir klāt tveramajā tekstā. Otrā *dharmas* nozīme, kas ir sekundāra

⁴⁵ Семенов, В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты. *Восток-Запад: исследования, переводы, публикации*. Москва: Наука, 1988, 19–20.

⁴⁶ Пятигорский, А. *Лекции по буддийской философии*. *Философия на троих*. Рига: RaKa, 2000, 317–320.

⁴⁷ *Ibid.*, 316.

un līdzinās čaumalai ap kodolu, ir mācība. Tās ir minētās idejas jeb koncepcijas — tveramās un izsakāmās, bet tādēļ arī nosacītās. Tā arī ir *relīģija*. Relīģijai gan var piebiedroties filozofija⁴⁸ un ētika kā citas mācības formas. Relīģija līdz ar to ir kaut kas tāds, kam *dharmas* netveramais kodols ir “universālais predikāts”⁴⁹. Būtu grūti nesaskatīt Pjatigorska domās Mādhjamakas ideju par diviem patiesības līmeņiem: absolūto, t. i., vārdos neizsakāmo, un relatīvo, t. i., vārdiem aprakstāmo.

Varam tikai minēt, kādēļ Pjatigorskis atteicās runāt par relīģiju. Acīmredzot tas notika tādēļ, ka relīģija ir sekundāra attiecībā pret *absolūto dharmu* jeb *tekstu telpu*⁵⁰. Tā ir relīģiju pētnieciskajā valodā kontekstuāla, mainīga, bet Junga valodā — simboliska. Tā nevar kļūt par filozofa intereses objektu, jo īsta filozofa domāšanu nenosaka konteksts. Tas, ka Pjatigorskis kā prioritāti izvēlas *absolūto tekstu telpu*, kas arī ir budisma filozofijas pamats, bet sekundāro, kontekstuālo, reliģisko, idejisko, rietumu nozīmē filozofisko, atstāj novārtā, skaidri parāda Pjatigorska vērtību sistēmu.

Tā kļūst acīmredzama arī tad, kad Pjatigorskis pasludina sevi par pereniālās filozofijas (*philosophia perennis*) piekritēju. Viņš apliecina kopīgās ārpus laika un telpas esošās filozofijas (*philosophia perennis*) pastāvēšanu, kas acīmredzot ir tā pati *tekstu telpa*. Budisma filozofija, tāpat kā tās interpretācija, ir tikai atsevišķs neirstošās filozofijas gadījums jeb mods. Savas domas par budisma filozofiju Pjatigorskis arī sauc par vienu no šādiem modiem.⁵¹

Pēdējais jautājums, kas būtu jāuzdod Pjatigorskim, ir par viņa antipātiju pret antropocentrismu. Pētnieks paskaidro, ka budismā cilvēks ir sekundārs attiecībā pret *tekstu*. Sakarā ar to, ka *teksts* nav cilvēka sacerēts, bet reprezentē *absolūto nerakstīto protoformu*, cilvēks attiecībā pret to ir tikai translācijas rīks. Rietumu kultūrai, savukārt, cilvēka personība ir primāra.

⁴⁸ Šeit runāts par Rietumu filozofiju, kas ir sekundāra attiecībā pret budisma filozofiju.

⁴⁹ Пятигорский, А. *Лекции по буддийской философии. Философия на троих*. Рига: RaKa, 2000, 320–321.

⁵⁰ Kamēr Maslovs runā par *senatnes sakrālo telpu*, Pjatigorskis min *tekstu telpu*.

⁵¹ Пятигорский, А. *Введение в изучение буддийской философии*. Москва: Новое литературное обозрение, 2007, 10.

Viņš ir tas, kas rada tekstu.⁵² Un šeit Pjatigorskis nesaka nekā jauna.

Viņa nepatika pret antropocentrismu, pret labā cilvēka un vispār pret cilvēka ideju ir veidojusies budisma ietekmē. Pjatigorskis uzdod jautājumu: “Vai cilvēka fenomēns vispār pastāv?” Viņš saka: “Kas zina, iespējams, divi cilvēki savā starpā atšķiras vairāk nekā cilvēks un krokodils vai žurka. Neaizmirstiet taču, ka tas, ko mēs saucam par cilvēku, ir tāds pats mīts.”⁵³ Budismā cilvēks ir ontoloģiski vienlīdzīgs citām dzīvām būtnēm. Tas, ko mēs saucam par cilvēku, ir īslaicīga apziņas eksistences forma. Ontoloģiskais statuss ir vienīgi pašai apziņai, kas pārceļo no viena ķermeņa otrā, kamēr ķermenim nav nekādas vērtības. Visas dzīvās būtnes ir apveltītas ar apziņas principu. Tieši tādēļ budismā nav antropoloģijas atšķirībā no kristietības, kur cilvēkam ir īpašs statuss: viņš vienīgais ir apveltīts ar nemirstīgo dvēseli, un viņš paliks tāds, t. i., cilvēka veidolā, mūžīgi.

Acimredzot šeit Pjatigorskim varētu iebilst A. Zubovs, kurš savās lekcijās uzsver, ka eiropietim ir raksturīgi veidot antropocentrisko pasaules skatījumu. Tāds tas ir bijis senajiem ēģiptiešiem, grieķiem un pat hetiem. Un, kaut arī Pjatigorskis noliedza jebkuru kontekstu, reliģiju pētniekam tomēr nākas nokāpt no Pjatigorska *tekstu telpas* augstumiem un pievērsties konteksta nosacītajai reliģijas fenomenoloģijai, kas šajā gadījumā ir kultūrvēsturiski nosacītais priekšstats par cilvēka vietu pasaulē.

Kaut arī mūsu pētījuma sākumā, t. i., rakstā “Pa kuru ceļu? Reliģijas jēdziens reliģijas fenomenoloģijā Eiropā. Reliģijas izpratne Latvijā 20. gs. 20.–30. gados”⁵⁴, ir izteikta kritika par reliģijas izpratni pēc *religare* principa tā teistiskā satura dēļ, šī raksta beigās gribam atgriezties pie tā kā pie pilnīgi adekvātas reliģijas definīcijas. Iepriekš esam mēģinājuši demonstrēt, ka *religare* jeb saiknes princips ir aktuāls ne tikai teismam raksturīgajā relatīvā duālisma kontekstā. Saikne nozīmē gan

⁵² Пятигорский. *Лекции по буддийской философии. Философия на троих*, 325.

⁵³ *Мифология и сознание современного человека: лекция Александра Пятигорского*. Полит.ру [tiešsaiste], pieejams: polit.ru

⁵⁴ Sk.: *Ceļš*, Nr. 60, 2010.

atkārtošanu (kad *religare* pārklājas ar *relegere*), gan translāciju, gan atgriešanos.

Neapšaubāms ir fakts, ka krievu reliģiju pētnieki daudz mazākā mērā jūtas parādā loģikai un striktajai eksakto zinātņu metodoloģijai nekā Rietumeiropas eksperti. Profesors Renē Gotoni, ietekmīgākais Helsinku Universitātes pētnieks komparatīvās reliģiju zinātnes laukā, ir izteicis domu, ka šāda krievu tendence turēties pie “semizinatniskā” Eliades un viņa piekritēju reliģijas modeļa ir aktuāla tādēļ, ka Krievijas reliģiju pētniecība ir piedzīvojusi ilgu stagnāciju padomju laikos. Tādēļ krievu reliģiju pētnieciskā domāšana pamatīgi atpaliek no progresīvās Rietumeiropas domas.⁵⁵ Šķiet, adekvātāka ir J. Torčinova šīs parādības interpretācija. Viņš uzskatīja, ka Krievijā *perestroikas* periods ir kļuvis par iemeslu pamatīgai stereotipu maiņai. Metodoloģiskais vakuums vienmēr rada ne-parastus teorētiskus risinājumus. Rietumos pētnieki ir tik tālu nobijušies no tā, ka viņus var apsūdzēt neprofesionālā pieejā, ka ir tendēti uz konkrētiem empīriskiem pētījumiem un izvairās no drošsirdīgiem starpdisciplināriem lēcieniem un ieiešanas teorētiski metodoloģisko problēmu tumsā.⁵⁶

Atļausimies izteikt arī savas domas par šo jautājumu. Neapšaubāmi, postpadomju periods ir inesis korektīvas cilvēku un it īpaši reliģiju pētnieku domāšanā. Tomēr tas nav svarīgākais. Izmantojot Junga jēdzienu valodu, Krievija daudz lielākā mērā pārstāv arhetipiskos introvertos Austrumus, nekā simboliskos ekstravertos Rietumus. Tieši tādēļ dalīties ar savu reliģisko pieredzi akadēmisko lekciju ietvaros un lietot savu pieredzi pētījumos Krievijā nav apkaunojoši. Pat pretēji — tas ir ieguvums. Lai to demonstrētu un vienlaicīgi noslēgtu mūsu pārdomas par reliģijas jēgu, citēsim jaunā krievu reliģiju vēsturnieka Ivana Ņegrejeva savdabīgā, gluži neakadēmiskā manierē teikto par reliģijas būtību, kas ved mūs atpakaļ pie mūžīgā translācijas, saiknes un Tā Vienīgā idejas:

“Tūkstoši dižo prātu... Domātāji un dzejnieki, gudrie un dziedātāji, tēlnieki un radītāji... Veltīja savu dzīvi kaut kam vienam... Kaut kam, kas, viņuprāt, bija galvenais... Viņi uzticēja

⁵⁵ Profesora spriedums, ko viņš izteica mūsu privātajā sarunā Helsinku Universitātē 2005. g. martā.

⁵⁶ Торчинов, Е. *Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*, 51–52.

savas dziesmas akmeņiem un klintīm, papirusiem un papīram, kapenēm un tempļiem... Miļais Draugs, tas taču ir tik svarīgi — veltīt savu dzīvi kaut kam, atdot to bez pārpalikuma, lai nebūtu jāraugās atpakaļ uz bezjēdzīgi nodzīvotajiem gadiem, lai nebūtu tie jānožēlo, bet vienīgi, lai turpinātu ceļu. Līdz pēdējam pilienam, it kā vairs nebūtu, kur to lietot. Jo cilvēks pēc savas būtības ir tikai viņa iztērētais laiks, viņš ir tas, kam viņš ir iztērējis savu laiku. Vienīgais, kas viņam patiesi pieder, ir laiks, viņam nekā vairs nav! Mēs, modernie cilvēki, esam tik tālu no viņiem, mēs mēģinām savā dzīvē piedzīvot pēc iespējas vairāk, visu ieraudzīt, visu uzzināt, visu izmēģināt...

Bet tie, kas sen ir aizgājuši un ir visu aizmirsti, visu atdeva kaut kam vienam... negribēja daudz, bet apmierinājās ar galveno.

Es gribu pieskarties viņiem... es gribu atcerēties... atdzīvināt viņus ar savas uzmanības pieskārienu. Es gribu, lai viņi dzīvotu, bet ar viņiem tas, kas viņiem bija dārgs. Citreiz, kad sākas lekcija, man šķiet, ka viņi atver savas izžuvušās, putekļiem pārklātās acis, pagriež galvas un ieklausās... Kāds taču ir nosaucis viņus vārdā un izrunā kaut ko tādu, kas ir tik labi zināms, to, kas tik tiešām bija svarīgs. Es gribu pievienoties viņu dziesmām un lūgšanām, es gribu, lai mana balss pievienojas viņu balsīm un lai šī stingrā virve no cilvēku gribām, tieksmēm un upuriem vienreiz sasniedz To, pret Ko tā vērsta.

Lūk, Miļais Draugs, kas man ir Reliģiju vēsture. Paņemiet nost vēsturi un, iespējams, jūs saskatīsiet aiz šiem vārdiem to, ko es saprotu kā reliģiju.”⁵⁷

⁵⁷ Citāts no I. Negrejeva privātās vēstules E. Taivānei. Ar I. Negrejeva pētniecību var iepazīties: И. О. Негреев. Традиционная культура древней Скандинавии и неорелигиозные симуляции. *Мировая политика: взгляд из будущего: Материалы V Конвента РАМИ*. Общ. ред. А. Ю. Мелевиль. *Постсекулярные общества: перспективы и реальность. Межкультурное взаимодействие и международные отношения*. Т. 3. Ред. тома А. Б. Зубов, В. М. Сергеев, А. В. Шестоपाल, отв. за вып. М. А. Халиль. Москва: МГИМО-Университет, 2009, 267–278.

Summary

The Concept of Religion in Modern Russian Religious Studies: the Semi-academic Model

The article continues the discussion raised in the article “Which path to go? The Notion of Religion in Phenomenology of Religion in Europe on the Whole and in Latvia in the 20s–30s of the XX Century”. Despite the fact that nowadays experts in the field of Comparative Religion in Western Europe ignore the notion of the Sacred and define religion as being completely constructed by the context, Russians are still devoted to the classical Eliaden definition of religion. The purpose of the research is to analyse the position of a few prominent Russian experts in the field of Religious Studies in order to demonstrate that Russian mentality being Eastern in its essence accepts irrational, i.e., semi-academic models in Comparative Religion.

LATVIEŠU SABIEDRISKĀ DZĪVE SANPAULU¹ 20. GS. PIECDESMITAJOS GADOS

Brigita Tamuža

Brazīlijas latviešu draugu biedrības valdes priekšsēdētāja

20. gs. piecdesmito gadu sākums

Jau pirms 2. pasaules kara Sanpaulu pilsētā un štatā dzīvoja vairāki tūkstoši latviešu. Daļa no tiem bija Brazīlijas pavalstnieki, jo bija šajā valstī piedzimuši, daļa par tādiem bija kļuvuši naturalizācijas ceļā. 2. pasaules kara laikā ārzemniekiem² bija obligāti jāreģistrējas varas iestādēs. Pēc Sanpaulu štata policijas Ārzemnieku nodaļas ziņām, 1944. g. tur dzīvoja 19 453 baltieši vecumā no 18 līdz 60 gadiem: 16 491 lietuvietis, 2134 latvieši un 828 igauņi.³ Latviešu skaits visā Brazīlijā bija krietni lielāks. Latvijas pilnvarotais lietvedis Brazīlijā Pēteris Oliņš vērtēja, ka 1950. g. beigās valstī varētu būt ap 5000 latviešu, no kuriem vairums dzīvoja Sanpaulu (ap 1200), Vārpā (ap 1300, t. sk. aptuveni 100 — Palmas iemītnieku), Nova Odesā (ap 700) un Riodežaneiro (ap 150). Divas trešdaļas Brazīlijas latviešu piederēja baptistu kristīgajai konfesijai.⁴

Pēc 2. pasaules kara Brazīlijā ieceļojušo latviešu vairums ieradās ar IRO⁵ transportu, taču to skaits nav precīzi zināms.

¹ Tekstā pilsētas nosaukums sastopams arī atšķirīgā rakstībā — kā minēts citētajos vēsturiskajos dokumentos.

² T. i., tie Brazīlijas iedzīvotāji, kas nebija šīs valsts pilsoņi.

³ Baltieši Sao Paulo. *Latvija* (Argentīna), Nr. 88, 10.1944.

⁴ Oliņš, P. Latviešu dzīves apstākļi Brazīlijā. No: *Mantnieka apgāda gada grāmata 1951. gadam*. Red. Art. Bērziņš. Brisele, 124.–127.

⁵ *International Refugee Organization* (angļu val.) — Starptautiskā Bēgļu organizācija. Dib. pie ANO 20.04.1946. 2. pasaules kara bēgļu problēmas risināšanai, darbojās 01.07.1947.–01.1952.

Pēc IRO datiem, no 1947. g. 1. jūlija līdz 1951. g. 30. jūnijam Brazīlijā ieceļoja 784 Latvijas pilsoņi.⁶ Saskaņā ar Sanpaulu baptistu mācītāja Jāņa Lukaša (viņš aktīvi piedalījās bēgļu uzņemšanā un aprūpē) ziņām 90 latvieši bija ieradušies jau līdz 1947. g. 1. jūlijam.⁷ Pēc Latvijas sūtniecības Brazīlijā datiem līdz 1950. g. maijam ar IRO palīdzību Brazīlijā bija ieradušies 900–1000 latviešu.⁸ Pašlaik pieņemts uzskatīt, ka pēc 2. pasaules kara Brazīlijā ieceļoja ap 1000 latviešu.⁹ Lielākā daļa pēckara ieceļotāju apmetās Sanpaulu pilsētā, kur jau kara laikā sāka ieceļot daudzi latvieši no kolonijām, sevišķi no Vārpas un Nova Odesas.

1948. g. Brazīlijā ieceļojušais profesors F. Grants, kurš pirmo pusgadu nodzīvoja “jaunajā debesskrāpju pilsētā” Sanpaulu, latviešu kopienu pilsētā raksturoja šādi: “Interesanti atzīmēt Brazīlijā dzīvojošo latviešu nogrupējumu. Lielā daļa latviešu, kas šeit iebrāukuši agrāk, ir baptisti, kas vēl aizvien dzīvo stipri noslēgti. Otra, diezgan liela grupa, kas iebrāukuši šeit pirms baptistiem, gandrīz pilnīgi asimilējusies, tā kā viņiem viss latviskais pilnīgi svešs. Jaunie iebrāucēji — bijušie DP — tagad spiesti “laipot” savā pirmajā orientēšanās laikā starp abām šīm grupām. Tomēr taisni šīs pēdējās grupas sabiedriskā aktivitāte arvien vairāk sāk pievilkt uz sadarbību arī mūsu vecos latviešu emigrantus. Tie organizēti latviešu koncerti, sanāksmes un izbraukumi, kas stiprina kopības sajūtu, rada atskaņas un vieno atmiņas par mūsu mazo, neaizmirstamo dzimteni — tur — Dzintarjūras krastā.”¹⁰

Sabiedrisko organizāciju darbību apgrūtināja Brazīlijas likumi, kas liedza tās pavalstniekiem piedalīties ārzemnieku biedrībās, kā arī politiskās un ekonomiskās dzīves nestabilitāte. Jāatzīst, ka lielākā daļa Sanpaulu latviešu nebija sabiedriski aktīvi — 1950. gadu vidū no apmēram 2000 pilsētā dzīvojošajiem

⁶ IRO izvietotie latvieši. *Latvija* (Arg.), Nr. 173, 11.1951.

⁷ *Sanpaulu latv. bapt. dr. mācītāja J. Lukaša veidotie ieceļotāju saraksti*. 1947.

⁸ LVA, 2263. f. 1. a. 92. l. Viļums Tomsons K. Zariņam, Latvijas sūtnim Londonā. Personīgi. Riodežaneiro, 08.05.1950.

⁹ Intervija ar Brazīlijas latv. ev. lut. dr. mācītāju Jēkabu Mekšu Sanpaulu, 21.02.1999.; Rudzītis, L. Latvieši Brazīlijā. *Londonas Avīze*, Nr. 515, 06.04.1956.

¹⁰ Grants, F. Latvieši Brazīlijā. *Tilts*, Nr. 2, 1949.

latviešiem tikai puse bija iesaistījušies draudzēs un sabiedriskajās organizācijās.¹¹

1950. gados Sanpaulu latviešu sabiedrībā galvenie “spēlētāji” bija četri: baptistu un luterāņu draudzes, Latviešu apvienība Brazīlijā (turpmāk — LAB) un tās nodaļa *Daugavas Vanagi* (turpmāk — DV). Savas draudzes gatavojās dibināt gan latviešu pareizticīgie,¹² gan katoļi (1954. g. bija pieteikušies 56 draudzes locekļi, nolīgts prelāts Vincents Strelēvics¹³), taču šo nodomu īstenot neizdevās. Lielākā daļa katoļu samērā ātri asimilējās, iekļaudamies vietējās brazīliešu un lietuviešu draudzēs. Neilgu laiku darbojās Brazīlijas latviešu Akadēmiskā kopa un Latvijas Korporāciju apvienības Brazīlijas nodaļa, taču tām nebija lielas ietekmes latviešu sabiedriskajā dzīvē.

Līdz 1961. g. martam Riodežaneiro darbojās Latvijas sūtniecība pilnvarotā lietveža P. Oliņa¹⁴ vadībā, bet Sanpaulu — 1930. gados izveidotais Latvijas konsulāts goda konsula zviedru tirgotāja Gustava Stola vadībā. Kaut arī abas diplomātiskās pārstāvniecības morāli atbalstīja latviešu sabiedriskās aktivitātes, šajā rakstā to darbība sīkāk netiks apskatīta.

Latviskuma saglabāšanu Brazīlijā galvenokārt nodrošināja latviešu baptistu un luterāņu draudzes. Abu draudžu dievnami darbojās ne tikai kā reliģiskās, bet arī nacionālās dzīves centri. Īpaši tas sakāms par luterāņu draudzi, jo baptistiem galvenā prioritāte tomēr bija ticības, ne tautības saglabāšana. Taču pirmajos pēckara gados baptisti palīdzēja neseno ieceltojušajiem tautiešiem iedzīvoties jaunajā mītnes zemē, sniedzot gan morālu, gan materiālu atbalstu, neatkarīgi no viņu konfesionālās piederības. Sākumā luterāņi apmeklēja dievkalpojumus un nacionālus sarīkojumus baptistu baznīcā. Jaunas nianse Sanpaulu latviešu sabiedriskajā dzīvē ienesa luterāņu draudzes nostiprināšanās un pastāvīga draudzes mācītāja ierašanās.

¹¹ Jaunie akadēmiķi Sanpaulo latviešu kolonijā. *Latvija* (Arg.), Nr. 215, 05.1955.

¹² Kolonijas dzīve. *Latvija* (Arg.), Nr. 209, 11.1954.

¹³ Lauskis, J. S. Paulo top latviešu katoļu draudze. *Latvija* (Arg.), Nr. 204, 06.1954.

¹⁴ Kaut arī bieži dēvēts par sūtni, P. Oliņš patiesībā bija Latvijas sūtniecības Brazīlijā pilnvarotais lietvedis.

Zīmīgi, ka Brazīlijā, atšķirībā no citām zemēm, gaisotni neno-
noteica konflikts starp “vecajiem” (līdz 2. pasaules karam) un
“jaunajiem” iecelotājiem.

Tā kā latviešu sabiedrība Brazīlijā, sevišķi tās aktīvākā
daļa, vienmēr bijusi skaitliski neliela, svarīgu lomu tajā ieņēma
atsevišķas spilgtas personības un to savstarpējās, ne vienmēr
draudzīgās attiecības. Lielākā problēma bija izglītotu, aktīvu
darbinieku trūkums, tādēļ vieni un tie paši cilvēki darbojās
gan draudžu padomēs, gan arī nedaudzo biedrību valdēs un
komisijās. Jānis Ābele, kurš pēc pieciem Brazīlijā nodzīvotiem
gadiem aizceļoja uz Kanādu, trāpīgi raksturoja sabiedrisko
dzīvi bijušajā mītnes zemē: “Daudzu biedrību dibināšana, kas
pazīstama latviešiem citās zemēs, tur nav notikusi, jo pastāvo-
šām vislielākās grūtības sagādājis vadītāju sastāva trūkums. Ja
dzirdam, ka citur pasaulē latviešu vidū notiek “kari” amatper-
sonu izraudzīšanā, tad Brazīlijā izveidojusies divaina “vienota
fronte” par katru cenu no amatiem atbrīvoties.”¹⁵

Konfliktus nevajadzīgi uzkurināja notikumu pārspilēti ten-
denciozs atspoguļojums latviešu ārzemju presē (te īpaša loma
bija vienmēr un pret visu kritiski noskaņotajam Laimonam
Rudzītim), tādēļ savstarpējie strīdi izskanēja ārpus vietējās dia-
sporas robežām. Taču, kā pamatotī norādīja mācītājs J. Mekšs,
Brazīlijas latvieši nebija nekāds izņēmums, jo “par absolūtu sa-
prašanos un vienprātību nevar runāt nevienā zemē, kur tagad
mīt latvieši”¹⁶.

Sanpaulu latviešu baptistu draudze

Sanpaulu latviešu baptistu draudze dibināta 1934. g. 21. ok-
tobrī.¹⁷ Līdz 1940. g. janvārim tās sludinātājs bija Kārlis Rūdolfs
Andermanis¹⁸, bet 2. pasaules kara gados kalpoja Alberts
Eihmanis, Nikolajs Kvāše un Jānis Lukašs. No 1950. gadu sāku-
ma līdz 1970. gadu otrajai pusei draudzes mācītāji bija pēckara

¹⁵ Ābele, J. Mani pieci gadi Brazīlijā. Referāts Toronto latv. bapt. jaunatnes
vakarā. *Kristīga Balss*, Nr. 5, 05.1955.

¹⁶ Paleja, Pēteris. S. Paulo 1951. g. beigās. Ne katrs ir latvietis, kas runā
latviešu valodu. *Latvija* (Arg.), Nr. 175–177, 01.–03.1952.

¹⁷ Lukašs, J. Latviešu baptisti Brazīlijā. *Kristīgs Draugs*, Nr. 1, 01.1950.

¹⁸ Ja [Jēkabs Āboliņš — B. T.]. Mācītāja R. Andermaņa šķiršanās. *Latvija*
(Arg.), Nr. 32, 02.1940.

ieceļotāji Hugo Alnis (no 1952. g. maija līdz 1962. g. martam) un Andrejs Arājs (līdz 1977. g. februārim), bet pēc tam — agrākie ieceļotāji un to pēcnācēji — Jānis Augstroze, Valters Frišenbrūders, Reinaldo Hervins Zēbergs, Ilgonis Janaitis. No 1999. g. februāra draudzes mācītājs ir Aritons Simis.

1943. g. jūlijā N. Kvāše iesvētīja par draudzes locekļu ziedojumiem uzbūvēto dievnamu,¹⁹ kas bija pirmais un vairākus gadu desmitus arī vienīgais latviešu nekustamais sabiedriskais īpašums pilsētā. Kolonijas kopīgajās atceres dienās — 14. jūnijā un 18. novembrī — aizlūgumi baptistu dievnāmā pulcināja citu konfesiju tautiešus.

Pēckara gados Sanpaulu draudzes locekļu skaits strauji auga: 1945. g. — 230²⁰, 1949. g. beigās — 328²¹, bet 1953. g. sākumā — jau 400 locekļu²².

Tā kā tikai nedaudzi baptistu draudzes locekļi darbojās laicīgās organizācijās (LAB un DV), draudze neiesaistījās ķildās, kas pēckara gados plosījās Sanpaulu latviešu sabiedrībā.

Baptistu sabiedriskajai pasivitātei ir vairāki iemesli. Galvenais no tiem — baptistu sabiedriskā dzīve norisinājās viņu labi organizētajās draudzēs, kur darbojās svētdienas skolas, jauniešu pulciņi, kori un orķestri. Baptisti daudz vērības un līdzekļu veltīja draudzes locekļu sociālajai aprūpei un jo sevišķi — misijas darbam. Vairums Brazīlijas baptistu bija “vecie” ieceļotāji un to pēcnācēji, kuri jau piedzimstot bija kļuvuši par šīs valsts pavalstniekiem un tādēļ nedrīkstēja darboties ārzemnieku organizācijās. Reliģiskās pārliecības dēļ baptisti nebija pieņemama citiem latviešiem tik ierastā saviesīgā dzīve — deju un tautas dziesmu vakari, kuros parasti netrūka alkohola un jautrības.

1960. gados draudzes locekļu skaits bija nostabilizējies: 1961. g. — 339²³ un 1966. g. — 329 draudzes locekļi²⁴. 1970. gados

¹⁹ Bllm [Jēkabs Āboliņš — B. T.]. Lūgšanas nama iesvētīšana. *Latvija* (Arg.), Nr. 76, 10.1943.

²⁰ Sproģis, Ž. Latvieši Brazīlijā. Latvieši Sao Paulas pilsētā. *Drauga Vēsts*, Nr. 45–46, 07.–08.1945.

²¹ Lukašs, J. Latviešu baptisti Brazīlijā. *Kristīgs Draugs*, Nr. 1, 01.1950.

²² Kadars, Imants. Brazīlijas latvieši dzīvē un darbā. *Latvija* (Vāc.), Nr. 30(605), 01.08.1953.

²³ Statistikas ziņas. *Kristīgs Draugs*, Nr. 9, 09.1961.

²⁴ *Kristīga Balss*, Nr. 11, 11.1966.

draudze sāka rukt: 1977. g. — 260²⁵, 1981. g. — 152²⁶, 1992. g. — 142²⁷.

Kaut arī baptistu draudzes nosaukumā joprojām lasāms, ka tā ir latviešu draudze un tās vairākumu veido latviešu pēcnācēji, dievkalpojumi latviski tur vairs nenotiek. Daudzi latviešu pēcteči pievienojušies citām Sanpaulu baptistu draudzēm, un 2011. g. latviešu draudzē palikuši tikai aptuveni 40 draudzes locekļi.²⁸

Brazīlijas latviešu evaņģēliski luteriskā draudze

Sanpaulu luterāņi jau pirms 2. pasaules kara apsprieda draudzes dibināšanas iespēju. Tā kā kara laikā ārzemnieku sabiedriskās aktivitātes tika stingri ierobežotas, tikai 1946. g. 9. septembrī 20 ģimeņu pārstāvji vienojās par draudzes dibināšanu.²⁹ Lietas uz priekšu virzījās lēni. 1948. g. februārī luterāņi ievēlēja draudzes dibināšanas komisiju.³⁰ Pateicoties Konkordijas (*Concordia*) vācu draudzes mācītāja Ernesto Heines pretimnākšanai, latvieši saņēma atļauju draudzes telpās noturēt dievkalpojumus dzimtajā valodā.³¹ 20. jūnijā tur notika pirmais latviešu dievkalpojums,³² kurā pulcējās apmēram 70 cilvēku. Liturģiju portugāļu valodā vadīja E. Heine, bet svētrunu latviski lasīja Krišjānis Ozoliņš.³³ Dievkalpojumi vācu draudzes telpās turpinājās līdz 1959. g., kad latvieši uzcēla paši savu dievnamu. Tā kā šī Konkordijas draudze piederēja Misūri

²⁵ Belts, J. [J. Lepste — B. T.]. Brazīlijas latviešu baptisti. *Zem Dienvidus Krusta*, Nr. 15, 09.1977.

²⁶ Latviešu baptistu darbs. Māc. Jāņa Lukaša referāts 3. DLA kongresā. *Zem Dienvidus Krusta*, Nr. 2(55), 01.11.1981.

²⁷ Saīsināts vēsturisks apskats par latviešu baptistiem Brazīlijā. Mācītājs Ilgonis Janaitis apkopojis un lasījis Latviešu baptistu 100 gadu jubilejā Vārpā 1992. g. 11. jūlijā. *Kristīgs Draugs*, Nr. IV, 1992.

²⁸ Sanpaulu latv. bapt. dr. mācītāja Aritona Šimja elektroniskā vēstule B. Tamužai 29.08.2011.

²⁹ Ja [Jēkabs Āboliņš — B. T.]. Luterāņu draudze. *Latvija* (Arg.), Nr. 113, 11.1946.

³⁰ Lepste, J. *Sanpaulas latv. ev. lut. draudze*. Manuskripts.

³¹ *San Paulas latviešu luterāņu draudzes pagaidu valdes darbības pārskats par 1949./50. gadu*.

³² *Sao Paulo Latviešu ev. luterāņu draudzes dievkalpojuma programma*.

³³ *San Paulo Latviešu luterāņu draudzes organizētāju grupas aicinājums uz 1. dievkalpojumu*, 20.06.1948.: Top ev.-lut. draudze. *Latvija* (Arg.), Nr. 133–135, 07.–09.1948.

Sinodei, Brazīlijas latviešu luterāņi, atšķirībā no pārējām pēc 2. pasaules kara dibinātajām draudzēm svešumā, nonāca tās pakļautībā, ar ko nebija apmierināts arhibīskaps T. Grīnbergs.³⁴

1950. g. 14. maija pilnsapulcē tika oficiāli nodibināta draudze un ievēlēta pirmā pastāvīgā draudzes padome un valde.³⁵

1950. gadu sākumā, ieceļojot tautiešiem no Vācijas bēgļu nometnēm, luterāņu skaits Sanpaulu bija ievērojami pieaudzis, taču tiem joprojām nebija latviešu tautības mācītāja. Kaut arī vairāki mācītāji no Vācijas nometnēm (T. Aviks³⁶, V. Mežezers³⁷, P. Nesaule, A. Kalnājs, V. Mežaraups³⁸ un citi) bija solījušies kalpot Brazīlijas latviešu luterāņiem, galu galā viņi visi devās uz citām valstīm.

1950. g. 13. septembrī draudze par mācītāju ievēlēja Jēkabu Mekšu,³⁹ taču pagāja gandrīz gads, līdz viņš ieradās Sanpaulu. 1951. g. 2. februārī Brazīlijas evaņģēliski luteriskās Sinodes prezidents Rūdolfs F. Hase (*Hasse*) parakstīja deklarāciju par Sanpaulu latviešu luterāņu draudzes mācītāja J. Mekša un viņa ģimenes ieceļošanu.⁴⁰ 19. jūlijā Mekši iebrauca Santusas ostā.⁴¹ 9. septembrī Konkordijas draudzes namā Rūdolfs Hase svinīgi iveda J. Mekšu amatā.⁴²

Līdz ar J. Mekša stāšanos amatā draudzes vēsturē sākās jauns posms. Kāds pirmo dievkalpojumu dalībnieks stāsta par iespaidiem: “Kā tas parasti šādās reizēs, kad beidzot ir sagaidīts savs mācītājs, abi dievkalpojumi bija pulcinājuši turpat vai visus S. Paulo luterāņus. Atliktu tikai vēlēties, lai tas tā būtu arī turpmāk un aizvien. [...] Atstājot dievkalpojumu, ir tiešām

³⁴ Lepste, J. *Sanpaulas latv. ev. lut. draudze*. Manuskripts.

³⁵ *San Paulo latv. ev. lut. dr. apkārtraksts*, 06.1950.; Āboliņš, J. S. Paulo latv. ev.-lut. draudze. *Latvija* (Arg.), Nr. 157, 07.1950.

³⁶ Lepste, J. *Sanpaulas latv. ev. lut. draudze*. Manuskripts.

³⁷ Āboliņš, J. Kronika. *Latvija* (Arg.), Nr. 142–144, 04.–06.1949.

³⁸ *San Paulas latviešu luterāņu draudzes pagaidu valdes darbības pārskats par 1949./50. gadu*.

³⁹ J. Lepstes izraksts no *San Paulo latv. ev. lut. dr. sapulces protokola Nr. 15*, 26.09.1950.

⁴⁰ RTMM 625670 *J. Mekš D2/1. Brazīlijas evaņģēliski luteriskās Sinodes prezidenta Rūdolda F. Hases deklarācija par J. Mekša un viņa ģimenes izceļošanu uz Brazīliju*. Riodežaneiro, 02.02.1951. (port. val.).

⁴¹ Latviešu ev.-lut. draudzes gada svētki. *Latvija* (Arg.), Nr. 209, 11.1954.

⁴² *Brazīlijas ev. lut. latviešu mācītāja J. Mekša introdukcijas dievkalpojuma programma*, 09.09.1951.: Latviešu ev.-lut. draudzes gada svētki. *Latvija* (Arg.), Nr. 209, 11.1954.

tāda sajūta, ka tu esi bijis uz brīdi — mājās... Bet tad tu paveries palmu vēdekļainajās lapās, kas augstu plandās virs tavas galvas saules pielietajās debesīs un izbīsties: — Cik tālu tu tomēr esi projām!”⁴³

1951. gada 18. novembra atskaņas sabiedrībā

Vēsums Sanpaulu luterāņu un baptistu starpā iestājās pēc 1951. g. 18. novembra sarīkojuma baptistu baznīcā, kurā piedalījās arī viesi no luterāņu draudzes kopā ar nesen atbraukušo mācītāju J. Mekšu. Kad baptistu mācītājs Jānis Šimis⁴⁴ neveikli izteicās, raksturodams Latvijas valsts pastāvēšanu kā “priecīgu notikumu ar bēdīgām beigām”, J. Mekšs svētku runas laikā līdz ar pārējiem luterāņiem demonstratīvi atstāja dievnamu.⁴⁵

Laimona Rudziša dievkalpojuma norises atstāsts presē izraisīja ilgstošu naidīgu polemiku, kas nekādā ziņā neveicināja saskaņu baptistu un luterāņu starpā: “Izejot no vārdiem “Tavs prāts lai notiek”, viņš [J. Šimis — B. T.] sāka risināt izplūdušu un garu kapa runu Latvijai, salīdzinādams tās pieminēšanu ar stāvēšanu pie aizgājēja kapa, kas esot gan grūti, bet ar ko visiem jāsamierinoties, pateicoties Dievam par personīgo brīnišķīgo glābšanu un pasargāšanu. [...] Runas kalngals bija doma — kur man labi klājas, tur man tēvija, uzsverot, ka nevis dzimtene ir mūsu mērķis, bet gan debesu valstība. Šimim vēl arvien turpinot savu “svētku runu”, luterāņu draudzes mācītājs pēkšņi piecēlās un, neatvadījies no sludinātāja Lukaša, klusēdams, paceltu galvu devās pa viduseju uz durvīm un atstāja saiešanas namu. Arī pārējie luterāņu draudzes pārstāvji atstāja dievkalpojumu.”⁴⁶

Neērto situāciju vēl vairāk saasināja V. Kalniņa raksts. Viņš aizskaroši vērsās pret baptistiem, kuri “savā fanātismā necieš citas ticības cilvēkus, uzskatot tos par pagāniem. To nācīs

⁴³ Mazais draudzes loceklis. S. Paulo ev.-lut. draudzes dievkalpojumā. *Latvija* (Arg.), Nr. 171, 09.1951.

⁴⁴ J. Šimis ieceļoja Brazīlijā pēc 2. pasaules kara.

⁴⁵ P. P. S. Dienvidamerikas latvieši domā par pārceļšanos uz Kanādu. Ciemos pie mācītāja Jēkaba Mekšes Brazīlijā. *Latvija Amerikā*, Nr. 3, 09.01.1952.

⁴⁶ Rudzītis, L. Sanpaulā, nov. Dīvaina baptistu sludinātāja stāja. *Latvija* (Vāc), Nr. 76, 08.12.1951.

izjust daudziem, kas atbrauca uz šejieni pie saviem baptistu radiem. Pēc atteikšanās baptizēties tie bija spiesti pamest radu viesmīlību, pārcelties citur un sākt dzīvi pašu spēkiem. Šādu atstumto te daudz, un tie vairs negrib par baptistiem ne dzirdēt". Neskatoties uz baptistu saglabāto latviešu valodas prasmī, pēc V. Kalniņa domām, latviskais gars tiem ir zudis: "Kas gan tas par garu, kur latviešu tautas dziesmas dēvē par "blēņu dziesmām" un 18. novembris ir "niekošanās", bet iešana kopā ar tautiešiem skaitās "grēks"?"⁴⁷

F. Līdums⁴⁸, atsaukdami uz L. Rudziša rakstu, aizrādīja, ka J. Šimja runa esot pārprasta, un aicināja atcerēties baptistu, it īpaši mācītāja J. Lukaša, nesavtību kara bēgļu uzņemšanā. Viņaprāt, LAB valdes locekļa L. Rudziša negatīvā nostāja pret baptistiem paužot Apvienības oficiālo viedokli. F. Līdums L. Rudzītīm ieteica vispirms parūpēties par luterāņu draudzes lietu nokārtošanu, jo tā joprojām neesot oficiāli reģistrēta valdības iestādēs, kā arī visai aizskaroši uzsvēra, ka luterāņiem neesot savas baznīcas un pat mācītāja algu maksājot vācieši.⁴⁹ Aizrādījums bija pamatots — mācītāja J. Mekša algas lielāko daļu maksāja Misūri Sinode.⁵⁰

J. Lukašs polemikā neiesaistījās, norādīdams, ka par viņa nacionālo stāju vislabāk liecinot darbs bēgļu uzņemšanā un palīdzības vākšanā tautiešiem Vācijā, tos nešķirojot pēc ticības piederības. Viņš uzsvēra, ka baptistu sabiedriskais darbs norit draudzēs, tādēļ pārmetumi par baptistu neaktivitāti neesot pamatoti. Pēc viņa domām, LAB līdz šim nav piedāvājusi neko labāku par to, kas draudzēs jau paveikts.⁵¹

1952. g. 31. augustā luterāņu pilnsapulce pieņēma lēmumu par draudzes dibināšanu un apstiprināja jaunus statūtus.

⁴⁷ Kalniņš. Vēl par Brazīlijas latviešu baptistiem. *Latvija* (Vāc.), Nr. 6(529), 09.02.1952.

⁴⁸ Baptistu draudzes loceklis, ieceļoja Brazīlijā 1949. g.

⁴⁹ Līdums, F. Vēlreiz par Brazīlijas latviešu baptistiem. *Latvija* (Vāc.), Nr. 12 (535), 22.03.1952.

⁵⁰ *S. Paulo latv. ev. lut. dr. padomes sēdes protokols Nr. 14*, 10.12.1952.; Draudzes pilnsapulce. *Latvija* (Arg.), Nr. 225, 03.1956.

⁵¹ Brazīlijas latviešu "ticības kari". *Latvija* (Arg.), Nr. 180, 06.1952.

1953. g. 27. janvārī tos reģistrēja Sanpaulu Juridisko personu civilreģistrā.⁵² Ar nelielām izmaiņām tie ir spēkā joprojām.

Mācītājs mudināja latviešus pievienoties draudzei: “Laikmets un apstākļi, kuros patlaban dzīvojam, aicināt aicina ikvienu tautieti kopt vienības un ticības garu. Mēs, kas esam atrauti savai tēvu zemei, tikai saprašanās un vienības garā varam rast piepildījumu tām ilgām un idejām, kas mums realizējamas tagad un nākotnē savas valsts un tautas labā. Bet ticība un Dieva vārds ir katra kristieša garīgais spēks un cīņas ierocis, ar ko pastāvēt un uzvarēt dzīves grūtības, un tādu dzīvē netrūkst, jo katrai dienai ir savas bēdas. Šo ticības un vienības garu gan vislabāki varam kopt savā draudzē — sadarbībā un brāļu mīlestībā. [...] Nāksim savā draudzē, nāksim savos draudzes dievkalpojumos un strādāsim kopīgu draudzes celšanas darbu, un veidosim arī savu iekšējo — garīgo cilvēku Kristus garā. Strādāsim, kamēr vēl ir diena, jo, kad nāk nakts, tad neviens nevar strādāt.”⁵³

1953. g. sākumā latviešu draudze kļuva par Brazīlijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas Sinodes (*Igreja Evangelica Luterana do Brasil*, tā piederēja Misūri Sinodei) pilntiesīgu locekli.⁵⁴ Tā kā Misūri Sinode bija apsolījusi atbalstīt nekustamā īpašuma iegādi, uzņemoties lielāko daļu izdevumu, draudze nolēma sākt līdzekļu vākšanu šim mērķim.⁵⁵ Taču īpašuma pirkšana aizkavējās. Tikai 1956. g. sākumā Sinode piešķīra 10 000 ASV dolāru gruntsgabala iegādei un draudzes nama būvei. 27. martā draudze iegādājās 850 kvadrātmetru Bruklinpaulistas (*Brooklyn Paulista*) rajonā.⁵⁶ 1958. g. 9. martā P. Oliņš svinīgi ielika draudzes nama pamatakmeni.⁵⁷ 25. decembrī nepabeigtajā draudzes namā notika pirmais dievkalpojums.⁵⁸

⁵² *Brazīlijas latviešu ev. lut. draudzes statūti*. Pieņemti 31.08.1952. pilsapulcē ar Sanpaulu Juridisko personu civilreģistra zīmogu 27.01.1953. Oriģināls Sanpaulu latv. ev. lut. dr. arh.

⁵³ *San Paulo latv. ev. lut. dr. apkārtraksts*, 09.1952.

⁵⁴ *San Paulo latv. ev. lut. dr. padomes sēdes protokols Nr. 14*, 10.12.1952.; *San Paulo ev. lut. dr. apkārtraksts*, 03.04.1953.; Latvieši Brazīlijā atsākuši rosīgu darbību. Jauniem spēkiem par latvietības saglabāšanu svešumā. *Latvija Amerikā*, Nr. 29, 18.04.1953.

⁵⁵ *San Paulo latv. ev. lut. dr. apkārtraksts*. B. d. [08.1953. — B. T.]; Jauniešu iesvēte S. Paulo ev. latviešu draudzē. *Latvija (Arg.)*, Nr. 195, 09.1953.

⁵⁶ *Brazīlijas latviešu ev. lut. draudzes nama projekts*. Sanpaulu, 01.1958.

⁵⁷ Sūtis Dr. P. Oliņš iemūrē pirmo pamatakmeni. *Latvija (Arg.)*, Nr. 249–250, 03.–04.1958.

⁵⁸ J. Mekša zīmīte Laimonam Rudzītīm. B. g. b. d. b. paraksta (atpazīstams pēc rokraksta).

1959. g. 22. februāra pilnsapulce nolēma pievienoties Vidusbrazīlijas evaņģēliskajai Sinodei, kas piederēja Pasaules Luterāņu federācijai (*Lutheran World Federation*). Federācija vienojās ar Misūri Sinodi par latviešu draudzes pāriešanu viņu pakļautībā, apsolut nokārtot parādu par zemes pirkšanu un būvdarbiem.⁵⁹

1960. g. 27. martā notika svinīga jaunā draudzes nama iesvētīšana.⁶⁰ Kopš tā laika nams kalpoja ne tikai luterāņu reliģiskajām vajadzībām, bet izveidojās par nozīmīgu Sanpaulu latviešu nacionālās un kultūras dzīves centru. Paradoksāli, ka tieši tobrīd, kad ar kopīgām pūlēm beidzot bija uzcelts savs nams un draudze bija kuplākā tās pastāvēšanas vēsturē, sākās draudzes locekļu aizceļošana uz Ziemeļameriku.

1950. g. draudzē bija 137 locekļi, 96 no tiem — pilngadīgi.⁶¹ Tieši pirms mācītāja ierašanās 1951. g. jūlijā draudzē bija reģistrēti ap 180 locekļi.⁶² J. Mekša pirmajā darbības gadā pievienojās vēl 77, līdz ar to 1952. g. draudzē bija apmēram 260 locekļi.⁶³ 1955. g. sākumā draudzē bija ap 300 locekļi.⁶⁴ Turpmākajos gados to skaits pieauga, 1958. g. sasniedzot visaugstāko rādītāju — 373.⁶⁵ Ziņas par draudzes locekļu skaitu dažādos avotos ir atšķirīgas — mācītāja sniegtie dati gandrīz nekad nesakrīt ar valdes ziņojumu un laikrakstos publicēto informāciju. Iemesls varētu būt tas, ka daudzi reģistros ierakstītie draudzes nodevas maksāja neregulāri vai vispār tās nemaksāja, kas nereti aizkavēja mācītāja algu izmaksu.

⁵⁹ *San Paulo latv. ev. lut. dr. apkārtraksts*, 27.04.1959. BLDB arh.

⁶⁰ Kīvīts, J. Latviešu dievnama iesvētīšana. *Mūsu Latvija*, Nr. 4–5, 06.–08.1960.

⁶¹ *San Paulo latv. ev. lut. dr. apkārtraksts*, 06.1950.; Āboliņš, J. S. Paulo latv. ev.–lut. draudze. *Latvija* (Arg.), Nr. 157, 07.1950.; *San Paulas latviešu luterāņu draudzes pagaidu valdes darbības pārskats par 1949./50. gadu*.

⁶² Bllm [Jēkabs Āboliņš — B. T.]. S. Paulo luterticīgo saime. *Latvija* (Arg.), Nr. 168, 06.1951.

⁶³ *San Paulo latv. ev. lut. dr. apkārtraksts*, 09.1952.; Ev.–lut. draudze S. Paulo. *Latvija* (Arg.), Nr. 183, 09.1952.

⁶⁴ *San Paulo latv. ev. lut. dr. apkārtraksts* Nr. 12, 15.01.1955.

⁶⁵ Cornford, Ieva Megnis. *Latvian immigration to São Paulo, Brazil: 1890-1970 immigration and assimilation*. A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. The University of British Columbia, 04.1975, 90.

Gandrīz pusgadsimtu aizvadījis mācītāja amatā, J. Mekšs piedzīvoja gan draudzes uzplaukumu, gan norietu. Mācītāja spēcīgā personība, stingrā un nelokāmā nacionālā stāja dziļi iespaidoja ne tikai draudzes, bet arī pārējās Sanpaulu latviešu sabiedrības dzīvi. J. Mekša darbība nav vērtējama tikai no vienas puses — būdams draudzes gans, viņš ne tikai pildīja sava amata pienākumus, bet arī aktīvi iesaistījās sabiedriskajā dzīvē, ieskaitot tās konfliktus. Lai gan Misūri Sinode ieteica (1953. g.) draudžu mācītājiem atturēties no publiskiem amatiem iestādēs un organizācijās,⁶⁶ J. Mekšs bija gan Akadēmiskās kopas, gan DV, gan arī Latviešu preses biedrības Dienvidamerikas kopas un Dienvidamerikas Latviešu apvienības biedrs. 1970.–1980. gados J. Mekšs aktīvi piedalījās baltiešu politisko protestu akcijās.

1996. g. no Latvijas ieradās teoloģijas bakalaure Dace Jaunzeme (beigusi Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāti). Pāris gadus nokalpojusi kā J. Mekša vikāre, 1999. g. 24. aprīlī D. Jaunzeme-Grabe Toronto sekmīgi nokārtoja pārbaudi. 8. augustā arhibīskaps Elmārs E. Rozītis viņu ordinēja Sanpaulu draudzē.

1999. g., kad draudzi pārņēma jaunā mācītāja, tajā bija 76 locekļi, no kuriem 20–30 regulāri apmeklēja dievkalpojumus.⁶⁷ Pēc nepilnu divarpus gadu kalpošanas, nespēdama atrast kopēju valodu ar lielāko daļu draudzes locekļu, 2001. g. 2. decembrī mācītāja amatu atstāja. D. Jaunzemes-Grabes laikā draudze sašķēlās, un jaunās mācītājas atbalstītāji ir pametuši latviešu draudzi, šķiet, uz visiem laikiem.

2002. g. sākumā luterāņu garīgo kalpošanu uzņēmās baptistu mācītājs Roberts Pontuška, kurš 2011. g. 11. jūlijā nosvinēja 85 gadu jubileju.⁶⁸

Jau 1980. gadu sākumā J. Mekšs, rakstot par luterāņu nākotni Brazīlijā, norādīja, ka nekas iepriecinošs nav gaidāms, jo draudzes dibinātāju aiziešana mūžībā ir neizbēgama. Pēc viņa domām, spēcīgā un ticīgā vidējā paaudze, kura apzinās atbildību gan Dieva, gan savas tautas priekšā, spēs nodrošināt latviešu draudzes pastāvēšanu vēl turpmākos 30–40 gadus. Zināmas

⁶⁶ Shikishima [L. Rudzītis — B. T.]. No latviešu kolonijas dzīves. *Latvija* (Arg.), Nr. 189, 03.1953.

⁶⁷ Intervija ar Daci Jaunzemi-Grabi Sanpaulu 11.03.1999.

⁶⁸ Ilonas Gulbes elektroniskā vēstule B. Tamužai 22.03.2011.

cerības mācītājs saistīja ar jauno paaudzi. Pēc J. Mekša domām, “savās sirdīs viņi ir latviski un cieši turas kopā ar savu draudzi”⁶⁹.

Pašlaik latviešu luterāņu baznīca Sanpaulu ir vienīgā Dienvidamerikā, kur joprojām divreiz mēnesī notiek dievkalpojumi latviešu valodā. Draudzē šobrīd ir 14 draudzes locekļi, no kuriem 8 regulāri apmeklē dievkalpojumus.⁷⁰

Dzidra Ādamsons, kura līdz 1993. g. piederēja Sanpaulu draudzei, atcerējās dievnama iesvētīšanu pirms 50 gadiem: “Mēs bijām klāt, kad baznīca tika iesvētīta ar kādu desmit luterāņu mācītāju klātbūtni. Atceros, ka es aiz dūsmām gandrīz “izsprāgu”, kad viens amerikāņu mācītājs savā apsveikumā teica, ka pēc gadiem šinī baznīcā varbūt latviski vairs Dievu nelūgs. [...] Kā nu tā vispār varēja teikt! Kā mūsu, latviešu, baznīcā varētu nerunāt latviski! Te nu mēs esam, lielums būvētāji jau aizsaulē un jaunākā audze ir saprecējušies ar ārzemniekiem. Tas laiks, kad latviski mūsu baznīcā vairs Dievu nelūgs, vairs nav aiz kalniem...”⁷¹

Šķiet, draudzes mācītāja vieta paliks vakanta uz visiem laikiem. Nav cerību, ka draudzē varētu iesaistīties jauni locekļi, tādēļ tuvākajā laikā tā beigs pastāvēt.

Latviešu apvienība Brazīlijā

1950. g. 16. aprīlī Sanpaulu latvieši nodibināja Latviešu apvienību Brazīlijā (turpmāk — LAB). Vairums tās biedru bija luterāņu draudzes locekļi.⁷²

Kā jebkurai jaunai biedrībai, arī LAB nācās piedzīvot kritiku un nelabvēlīgu attieksmi. 1951. g. maijā, novērtējot LAB darbību pirmajā gadā, F. Līdums atzina, ka nav izdevies sasniegt nosprausto mērķi — visu latviešu apvienošanu. Valde, kas vienmēr cenšoties uzspiest savu gribu un ļoti asi izturoties pret

⁶⁹ Mekšs, J. A. Brazīlijas ev. lut. latviešu draudzes mācītājs. Latviešu luterāņu darbs Brazīlijā. *Garīgs Apskats*. Red. A. Arājs. Toronto: Rīga, 1983, 188.–194.

⁷⁰ Aparniece-Burra, I. Brazīlijas latviešu baznīcas 50 gadu svētki. *Laiks*, Nr. 16(5476), 17.–23.04.2010.; Ilonas Gulbes elektroniskā vēstule B. Tamužai 22.03.2011.

⁷¹ Dzidras Ādamsones elektroniskā vēstule B. Tamužai 02.04.2010.

⁷² Āboliņš, J. Latviešu Apvienība Brazīlijā. *Latvija* (Arg.), Nr. 158, 08.1950.

tiem, kuri nav iestājušies Apvienībā, viņaprāt, arī vainojama, ka LAB ir tikai 150 biedru. Valdē neesot pazīstamu sabiedrisku darbinieku, kā arī nedarbojoties paredzētās sekcijas. F. Līdums uzskatīja, ka LAB pārāk aizraujoties ar saviesīgās dzīves organizēšanu, tādējādi atstumjot baptistus: “Šai tautiešu pasivitātei ir daudz un dažādi iemesli. Savienības sarīkojumi nav bijuši tādi, kādus tautieši vēlējušies. Sākot savu pirmo sarīkojumu, Apvienība uzstājās ar kabareta programmu pie pilnas bufetes un “šīberiem”. Tas izsauca tautiešos vilšanos un pārrunas. Tāpat arī pārējie sarīkojumi norit pie pilnas bufetes un “šīberiem”. Tas, protams, veicina žūpošanu. Kādu iespaidu lai tas atstāj uz jauniešiem, kuri arī šos sarīkojumus apmeklē? Kad par to tiek aizrādīts valdes locekļiem, tad tie no tiesas noskaišas un uzskata šo pārdrošnieku par intrigantu un tautas ienaidnieku. [...] Cerēsim, ka nākošās vēlēšanās tiks ievēlēti spējīgāki un atzīti sabiedriski darbinieki, varbūt ar akadēmisku grādu, kuru S. Paulo nav trūkums un kuri spēs apvienot visus Brazīlijā dzīvojošos latviešus, kā vecos, tā arī jaunus. Ja nu tas neizdotos, tad, man šķiet, šī Apvienība būs zaudējusi savu nozīmi. Varētu tad vienīgi būt runa par kādu latviešu biedrību S. Paulo.”⁷³

Citi savukārt uzskatīja, ka LAB mērķu sasniegšanu kavējot veclatviešu pasivitāte: “Brazīlijas Latviešu Apvienība [...] vēlas apvienot itin visus latviski domājošos latviešus, vecos un jaunus, bet līdz šim minētā apvienībā par biedriem iestājušies ļoti niecīgs skaits veco Brazīlijas latviešu, viss lielais vairums kopš 20, 30 un 60 gadiem dzīvojošiem latviešiem palicis ārpusē.”⁷⁴

LAB vadība nekavējoties reaģēja uz kritiku, aizrādot, ka veclatvieši valdē veido apmēram ceturto daļu: “Abu ieceļotāju grupu norobežošanās nav nekur vērojama, kā arī nav nekādas apkarošanās. [...] Līdz šim apvienības locekļu skaits nepārtraukti vairojas, un tā pastāvīgi aug, izvēršot darbību arvien jaunās nozarēs. [...] Vienaldzīgie, ārdītāji, atkritēji un pat nodevēji ir visām tautām. Apvienības pārvalde nebrīnās, ka arī latviešos tādi atrodami. Visvairāk tomēr ir to, kas domā: “Gan jau arī bez manis tā lieta ies”.”

⁷³ Līdums, F. Latviešu Apvienība Brazīlijā. *Latvija* (Arg.), Nr. 171, 09.1951.

⁷⁴ Sidars, K. Bagātie Brazīlijas latvieši. *Latvija* (Arg.), Nr. 170, 08.1951.

LAB prezidijs vēlreiz atgādināja LAB mērķus: “Apvienot visus Brazīlijas latviešus bez ticības izšķirības latviešu kultūras un valodas kopšanai un saglabāšanai, izglītības veicināšanai, savstarpējas pašpalīdzības izveidošanai, kā arī pareizas informācijas izplatīšanai par Latviju un latviešu zinātnes, mākslas, kultūras un saimnieciskajiem sasniegumiem. Šo mērķu sasniegšanai ir vajadzīgi līdzekļi, kas nāk no sarīkojumiem un biedru maksām vai ziedojumiem. Katrs tautietis, kas ar savu ziedojumu vai biedru maksu .. atbalsta L. A. B., sekmē arī minēto mērķu sasniegšanu. [...] Ar latviešu reliģiskajām grupām, resp., draudzēm, L. A. B. attiecības ir labas, un tāpēc atsevišķu indivīdu nepārdomāti privāti izlēieni ir tikai nežēlojami.”⁷⁵

Kāds LAB biedrs (parakstījies ar izdomātu vārdu) noliedza, ka sarīkojumos tikai “šīberējot” un lietojot alkoholu, aizrādīdams, ka LAB noorganizējusi 14. jūnija un 18. novembra atceres un svētku dienu pasākumus, bet ieņemtā nauda tiekot izmantota kultūras mērķiem. Viņš jautāja: “Vai tad S. Paulo latviešiem izklaidēšanās jāmeklē vienīgi cittautiešu emigrantu klubos un biedrībās? Daudz patīkamāk taču ir kādu jautrāku stundu padarīt pašu tautiešu pulkā, jo smago stundu un nestundu jau tā mums ir diezgan daudz.”⁷⁶

J. Ķīvītis aicināja aizmirst savstarpējās nesaskaņas. Viņš pieļāva, ka tās tīši izraisot komunistu aģenti: “Neļausimies, tautieši, ienaidniekam mūs izmantot par akliem savas ārējās politikas ieročiem! Sakusīsim vienā lielā saimē ar tādu pārliecību, ka bez ticību aizspriedumiem, kopīgiem spēkiem spējam uzcelt mūsu dzīvi uz kristīgas kultūras pamatiem!”⁷⁷

1953. g. 7. februārī LAB pilnsapulcē (no 210 biedriem piedalījās piektā daļa), vadību uzticēja veclatvietim Jānim Dīnerim (citur minēts kā Dieneris).⁷⁸ Jaunajā valdē bija pārstāvēti gan

⁷⁵ Latviešu Apvienība Brazīlijā: prezidijs. Latviešu Apvienība Brazīlijā: paskaidrojums. *Latvija (Arg.)*, Nr. 172, 10.1951.

⁷⁶ Ledājs, Kārlis. Kas vainīgs? *Latvija (Arg.)*, Nr. 173, 11.1951.

⁷⁷ Ķīvītis, J. Brazīlijas latvieši, padomāsim! *Latvija (Arg.)*, Nr. 182, 08.1952.

⁷⁸ Shikishima. No latviešu kolonijas dzīves. *Latvija (Arg.)*, Nr. 189, 03.1953.; Latvieši brīvajā pasaulē. *Londonas Avīze*, Nr. 356, 20.03.1953.; Rudzītis, L. Latviešu apvienībai Brazīlijā jauna maiņa. *Latvija (Vāc.)*, Nr. 12(587), 21.03.1953.; Latvieši Brazīlijā atsākuši rosīgu darbību. Jauniem spēkiem par latvietības saglabāšanu svešumā. *Latvija Amerikā*, Nr. 29, 18.04.1953.

vecie, gan jaunie ieceļotāji. Visi cerēja uz veiksmīgu sadarbību nākotnē,⁷⁹ taču cerības nepiepildījās.

Neveiksmīgā ideja par Sadarbības komiteju

1953. g. sākumā Latvijas sūtniecība Brazīlijā (faktiski — P. Oliņš) ierosināja dibināt Sadarbības komiteju (turpmāk — SK), kurā piedalītos divi pārstāvji no visām draudzēm vai organizācijām, lai saskaņotu Latvijas reprezentāciju ārpus latviešu sabiedrības.⁸⁰

Pret to protestēja LAB priekšsēdis J. Dīneris, uzskatīdams, ka ar šīm lietām jau nodarbojas Apvienība, tādēļ nav nepieciešama jauna organizācija.⁸¹ Kaut arī bija iebildumi, 17. jūnijā sapulcējās Riodežaneiro Latviešu biedrības, LAB, DV, luterāņu un baptistu draudžu pārstāvji. Trūka vienīgi katoļu pārstāvju. Vienojās, ka SK rīkos 18. novembra svinības, Draudzīgā aicinājuma dienu, baltiešu sēru dienu un organizēs latviešu stendu Sanpaulu pilsētas 400 gadu jubilejas svinībās 1954. gadā.⁸² Par priekšnieku ievēlēja N. Ozoliņu junioru.⁸³

Kad 10. jūlijā LAB pilnsapulce izlēma SK nepiedalīties,⁸⁴ N. Ozoliņš izstājās no LAB,⁸⁵ bet J. Ķīvītis atteicās no amata DV valdē.⁸⁶

LAB valde bija spiesta īpašā apkārtrakstā paskaidrot savu nostāju, lai “tā netiktu iztulkota kā ietiepīga, pašmīlīga un prettautiska parādība un kā tāda, no tautiešiem sodāma”. Sanpaulu jau esot trīs latviešu centri — LAB, kas rūpējas par tautiskām, kultūras, sabiedriskām un materiālām lietām, un

⁷⁹ Latvieši Brazīlijā atsākuši rosīgu darbību. Jauniem spēkiem par latvietības saglabāšanu svešumā. *Latvija Amerikā*, Nr. 29, 18.04.1953.

⁸⁰ Sadarbības Komiteja. *Latvija* (Arg.). Nr. 189, 03.1953.; Sadarbības Komiteja. *Latvija* (Arg.), Nr. 191, 05.1953.

⁸¹ *Daugavas Vanagu* (turpmāk — DV) valdes sēdes protokols Nr. 42, 11.03.1953.

⁸² *DV valdes sēdes protokols Nr. 52*, 18.06.1953.; D. V-gs [Jānis Ķīvītis — B. T.]. Sadarbības Komiteja. *Latvija* (Arg.), Nr. 193, 07.1953.

⁸³ Kadars, Imants. Brazīlijas latvieši dzīvē un darbā. *Latvija* (Vāc.), Nr. 30(605), 01.08.1953.

⁸⁴ *DV valdes sēdes protokols Nr. 55*, 15.07.1953.

⁸⁵ *LAB valdes sēdes protokols Nr. 125*, 21.07.1953.

⁸⁶ *DV valdes sēdes protokols Nr. 55*, 15.07.1953.; Kadars, Imants. Brazīlijas kronika. Dievnams ar 5000 vietām. Mūsu Sanpaulo līdzstrādnieka informācija. *Latvija* (Vāc.), Nr. 37(612), 19.09.1953.

luterāņu un baptistu draudzes, kas apmierina tautiešu garīgās vajadzības. Mēģinājums apvienot šos trīs atšķirīgos spēkus esot pielīdzināms vēlmei sajaukt ūdeni ar eļļu. Sadarbības komitejas dibināšana uzskatāma par iejaukšanos LAB darbībā. „L. A. B. nepiedalās pie Sadarbības Komitejas, lai novērstu savu pašnāvību.”⁸⁷

Kaislības centās uzkurināt kāds anonīms, bet nekompetents Vērotājs (nebija pamanījis, ka DV pārstāvji regulāri piedalījās Sadarbības komitejas sanāksmēs): “Abu draudžu [luterāņu un baptistu — B. T.] jaunradītā organizācija, kā tautā runā, domāta kā pretspiediens LAB un DV organizācijām. Nākotne rādis, kā tas īstenībā ir.”⁸⁸

Luterāņu draudzes vadība pārmetumus noraidīja: “Latviešu luterāņu draudze ir piedalījusies Sadarbības komitejā nevis, lai nodarbotos ar “Jāņu” vai “Mārtiņu” sarīkošanu un būtu kā pretspiediens LAB un *Daugavas Vanagu* organizācijām, bet gan lai kopīgi ar visām citām latviešu draudzēm un organizācijām, ieskaitot *Daugavas Vanagus*, kas paši aktīvi piedalījās Sadarbības komitejā, reprezentētu latviešu koloniju S. Paulo mūsu valsts svētkos 18. nov., tautas sēru dienā 14. jūn. un gadījumos, kur jāpārstāv visa latviešu kolonija starptautiskos sarīkojumos, piem., S. Paulo 400 gadu jubilejā.”⁸⁹

1953. g. 31. oktobrī ārkārtas pilnsapulcē J. Dīneris atkāpās no amata un par pagaidu priekšsēdi kļuva N. Ozoliņš.⁹⁰

Pēc lielajiem strīdiem latviešu kopienai ar Sanpaulu konsulāta atbalstu kopīgiem spēkiem tomēr izdevās sarīkot Latvijas 35. gadadienas svinības, sapulcinot 500 dalībnieku.⁹¹ Svinīgajā aktā Makenzi koledžas zālē piedalījās visas Sanpaulu latviešu

⁸⁷ *LAB valdes apkārtraksts Nr. 19*, 1953 [aug. sāk. — B. T.].

⁸⁸ Vērotājs. Sadarbības Komiteja. *Latvija* (Arg.), Nr. 196, 10.1953.

⁸⁹ Skujiņš, A., Bikša, O. Žurnāla *Latvija* redaktoram, 23.12.53. *Latvija* (Arg.), Nr. 199, 01.1954.

⁹⁰ *LAB valdes apkārtraksts*. B. nr. b. d. [10.1953. — B. T.]; *LAB valdes sēdes protokols Nr. 135*, 03.11.1953.; *LAB valdes apkārtraksts*, 12.11.1953.; Lauskis, J. LAB pilnsapulce. *Latvija* (Arg.), Nr. 197, 11.1953.

⁹¹ *San Paulo latviešu evaņģēliski luteriskās draudzes apkārtraksts Nr. 6*, 01.12.1953.

draudzes un organizācijas. Luterāņu mācītājs J. Mekšs teica svētku runu, bet baptistu mācītājs H. Alnis vadīja lūgšanu.⁹²

1954. g. 13. februārī LAB pilnsapulcē no 165 biedriem iera-dās tikai 16, bet biedra naudu bija samaksājuši 45. Apvienības apkārtraksts kaunināja neaktīvos biedrus, atzīstot, ka LAB “kuļas “kā pliks pa nātrām”, jo notiek it kā kāda bērnu spē-le — sanāk cilvēki, ievēl valdi un tad pazūd un lūr ap stūri, novērodami, ko tā dara un kā tiek cauri, un vai LAB varēs vai nevarēs pastāvēt. Tā kā mūsu sabiedrības vairums līdz šim ir rikojies ar Apvienību, rikojas mūsu sarkanie draugi ar “nopratī-nāmiem”: tur tos badā un slāpēs, kamēr tie vairs nevar izturēt. Tad labi pabaro, padzirdina, piedāvā cigaretes un iebāž atpakaļ aukstā kambarī uz nenoteiktu laiku, bez ēdiena un dzēriena. [...] Ir jāprasa, vai LAB mūsu vidū ir vēlams vai nevēlams faktors? Vai to atbalstīt jeb likvidēt? Vai tā ir viena vai otra cilvēka per-sonīga vai visiem latviešiem kopīga lieta?”⁹³

13. marta ārkārtas pilnsapulcē par LAB priekšsēdi ievēlēja Pēteri Rušmani.⁹⁴ Kaut arī biedru skaits samazinājās, valdei izdevās stabilizēt Apvienības materiālo stāvokli un sakārtot attiecības ar pārējām latviešu organizācijām.⁹⁵

1954. g. LAB vadībā latvieši iekārtoja stendu Sanpaulu pilsētas 400 gadu jubilejas izstādē Ibirapueras parkā.⁹⁶ Likās, ka Brazīlijas latviešu sabiedrībā atkal valda saskaņa un miers. Argentīnas mēnešrakstā *Latvija* kāds anonīms autors aizrādīja, ka ķildas izceļušās tādēļ, ka draudzes par daudz jaukušās laici-gu jautājumu kārtošanā un, vērsdamās pret LAB, mēģinājušas izveidot nevajadzīgu virsorganizāciju. Viņš pamatoti aizrādīja, ka draudzes nevar aptvert visas tautiskās dzīves sfēras, tādēļ politiskās un saviesīgās dzīves organizēšana, kā arī sakaru uz-turēšana ar citu valstu latviešu organizācijām jāatstāj laicīgu organizāciju ziņā. Raksta autors atzina, ka stāvoklis normali-zējies: “Viens labums pie visām mūsu pagātnes ķibelēm bija, ka te nekad tautieši nesašķēlās “vecajos” un “jaunajos” iecelotajos,

⁹² Vienotā latviešu saime 18. XI svinībās Sanpaulā. *Latvija* (Arg.), Nr. 198, 12.1953.

⁹³ LAB pilnsapulce. *Latvija* (Arg.), Nr. 202, 04.1954.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Shikishima. LAB sekmīga darba gada noslēgums un vadības maiņa. *Latvija* (Arg.), Nr. 213, 03.1955.

⁹⁶ *San Paulu latviešu ev. lut. draudzes apkārtraksts Nr. 10*, 01.06.1954.

bet šīs divi grupas izkaisījās raibi par visiem nogrupējumiem, un arvien abas bija un ir atrodamas ar pārstāvjiem kā draudžu, tā organizāciju vadībās. [...] Un tā nu rādās, lietas arī nokārtojušās, kaut gan mazākas domstarpības atsevišķos jautājumos varētu izcelties vēl turpmāk. Takts, patriotiski skaidrs prāts un saprāts, iecietība, mērķa stādīšana pāri personām un neatlaidība no draudžu un organizāciju vadītāju puses ir tas, kas atļauj atrast kopēju valodu un kopēju darbu par svētību visiem.”⁹⁷

1955. g. 5. martā par priekšsēdi kļuva Kārlis Šmits.⁹⁸ Viņš enerģiski ķērās pie darba, taču Sanpaulu latviešu sabiedrības mieru izjauca jaunas ķildas, ko pavisam negaidīti izraisīja LAB biedru grupas (gandrīz visi kongresa dalībnieki bija Sanpaulu luterāņu draudzes locekļi) piedalīšanās katoļu organizētajā 36. starptautiskajā euharistiskajā⁹⁹ kongresā Riodežaneiro.

Katoļu kongress Riodežaneiro un tā atskaņas Sanpaulu 1955.–1956. g.

1955. g. 22. jūlijā latviešu delegācija ar Latvijas karogiem un plakātu, uz kura portugāļu valodā bija uzrakstīts Latvijas valsts nosaukums, dziedādami latviešu dziesmas, devās svinīgā gājienā pa Riodežaneiro ielām uz kongresa laukumu, lai piedalītos Krusta ceļa ceremonijā. Tās laikā tika noturēts aizlūgums par Latviju un latviešu tautu.¹⁰⁰ Arī kongresa pēdējā dienā latvieši devās Triumfa procesijā.¹⁰¹ Pēc tam P. Oliņš dalībniekus uzaicināja kopīgās vakariņās, kuru laikā pastāstīja, ka latviešu līdzdalībai kongresā piekritis gan sūtnis A. Spekke Vašingtonā, gan K. Zariņš Londonā. P. Oliņš pateicās profesoram S. Ladusānam par latviešu delegācijai sagādāto iespēju piedalīties kongresā, īpaši uzsvērdams, ka naudas līdzekļus nav piešķīrusi neviena laicīga vai garīga organizācija, bet tos nodrošinājis S. Ladusāns, izmantojot savus personīgos kontaktus.¹⁰²

⁹⁷ Kolonijas dzīve. *Latvija* (Arg.), Nr. 209, 11.1954.

⁹⁸ Shikishima. LAB sekmīga darba gada noslēgums un vadības maiņa. *Latvija* (Arg.), Nr. 213, 03.1955.

⁹⁹ *Eucharistia* (grieķu val.) — pateicība.

¹⁰⁰ *LAB apkārtraksts*, 29.07.1955.; Latvijas karogs atkal brīvi plīvo Brazīlijā. *Latvija*, (Arg.), Nr. 219, 09.1955.

¹⁰¹ Y [L. Rudzītis — B. T.]. Piecpadsmit krusti atgādina apspiestās tautas. *Latvija* (Vāc.), Nr. 31(704), 20.08.1955.

¹⁰² *LAB apkārtraksts*, 29.07.1955.

Pēc Sanpaulu latviešu piedalīšanās kongresā saasinājās domstarpības starp K. Šmita vadīto LAB (viņa pusē bija R. Stiglics) un mācītāju J. Mekšu (viņu atbalstīja O. Bikša un P. Ļavāns). Mācītājs vainoja savas draudzes locekļus, ka tie piedalījušies katoļu kongresā. Savukārt LAB stingri turējās pie pārliecības, ka ir izmantota iespēja vēlreiz starptautiskā mērogā atgādināt par Latvijas okupāciju.

19. augustā neatkarīgais Kanādas nedēļas laikraksts *Jaunais Apskats* bez atļaujas publicēja J. Mekša privātu vēstuli: “Esu patlaban pilnīgā izmisuma ciņā ar katoļiem, kas ir ielauzušies mūsu draudzē un to sašķēlušī. Īsumā ir apstākļi tādi, ka Š. [Kārlis Šmits, LAB priekšsēdis — B. T.] savervēja 70 luterāņu draudzes locekļus, lai piedalās katoļu internacionālā eucharistiskajā kongresā. Kā iemesls tam tika dots, ka varēs katoļu gājienos staigāt ar savu karogu un nacionālos tērpos, bet vai par to var iemainīt savu luterisko pārliecību un pie savām krūtīm nest, uzspaužot uz sava karoga krāsu lentas, pāvesta karogu metallā, par to, protams, var šaubīties un arī sajost rūgtumu.”

30. septembrī LAB valde paziņoja, ka LAB kā vienīgajā laicīgajā juridiskajā Brazīlijas latviešu organizācijā apvienojušies dažādu ticību piederīgie Latvijas brīvības interešu aizstāvēšanai. 33 pilntiesīgi luterāņu draudzes locekļi, LAB biedri, piedalījušies kongresā kopā ar baptistiem un katoļiem “kā latvieši, bet ne kā reliģiska grupa”. Kongresā Latvijū pārstāvējis arī P. Oliņš. Valde LAB atgādināja, ka pirms kongresa J. Mekšs izteicies — viņš kā mācītājs piedalīties nevarot, taču biedrība to varot darīt. Kad Latvijas delegācija ar karogiem ieradusies kongresa laukumā, lai piedalītos krusta ceļā, tur priekšā jau bijis J. Mekšs. “Visi delegācijas locekļi ir vienis prātis, ka viņi ar savu līdzdalību .. ir pakalpojuši latviešu tautas un Latvijas interesēm un ar to nav apvainojuši nevienu reliģiju. [...] Līdz šim visas mazās domstarpības sabiedriskos jautājumos, kas kādreiz pacēlās, nokārtojām paši. Tagad šis labais saprašanās gars no latviešu kolonijas Brazīlijā tiek padzīts. Kam tas bija vajadzīgs?”¹⁰³

¹⁰³ LAB paziņojums, 30.09.1955.; Latviešu apvienības Brazīlijā valde. Arī luterāņu mācītājs piedalījies katoļu svētkos. Latviešu Apvienības Brazīlijā paskaidrojums. *Jaunais Apskats*, Nr. 37, 28.10.1955.

9. oktobrī luterāņu draudzes padome pieņēma rezolūciju: “.. ņemot vērā draudzes locekļu neskaidriību par katoļu kongresa mērķiem un nodomiem un to, ka daļa draudzes dalībnieku tanī piedalījās, domādami, ka kalpo savas valsts un tautas propagandai, un daži brauca vienīgi kā ekskursanti, draudzes padome nolēmj: draudzes locekļiem darīt zināmu, ka aktīva piedalīšanās citu konfesiju procesijās nav savienojama ar luteriskās baznīcas dogmām un principiem.”¹⁰⁴

1956. g. sākumā pret J. Mekšu nostājās arī *Daugavas Vanagu* nodaļa (sk. turpmāk).

Šis bija visnopietnākais konflikts latviešu sabiedrības vēsturē, kas gandrīz noveda pie otras latviešu luterāņu draudzes dibināšanas un uz ilgāku laiku sanaidoja Sanpaulu latviešus. Tas atstāja neizdzēšamu negatīvu iespaidu uz visu turpmāko kolonijas sabiedrisko dzīvi.

Zīmīgi, ka 1980. g., kad Brazīliju apmeklēja pāvests Jānis Pāvils II, starp sagaidītajiem Sanpaulu lidostā bija arī latviešu delegācija **J. Mekša** vadībā.¹⁰⁵

Daugavas Vanagi

1952. g. 15. janvārī LAB ietvaros nodibinājās *Daugavas Vanagu* nodaļa, kurā apvienojās gan “vecie strēlnieki”, gan 2. pasaules kara dalībnieki.¹⁰⁶ Tās pirmais priekšsēdis līdz 1954. g. 27. martam bija Voldemārs Švāns, bet pēc tam vadību pārņēma Pēteris Ļavāns.¹⁰⁷

Atsaucoties uz P. Ļavāna aicinājumu, 1954. g. mācītājs J. Mekšs piekrita uzņemties DV nodaļas mācītāja pienākumus.¹⁰⁸ Sākumā viņš kļuva par biedru veicinātāju¹⁰⁹, bet 1955. g. 29. maijā nodeva DV svinīgo solījumu¹¹⁰.

¹⁰⁴ S. Paulo latv. ev. lut. dr. apkārtaksts Nr. 15, 12.10.1955.

¹⁰⁵ J. M. [Jēkabs Mekšs — B. T.]. Kas jauns Brazīlijā. Vēstule *Laika* redakcijai no Sanpaulo. *Laiks*, Nr. 66(3141), 16.08.1980.

¹⁰⁶ DV dibināšanas sapulces protokols, 15.01.1952.; Rudzītis, L. Gadmija saules un darba tveicē. Dīvu mēnešu chronika no Brazīlijas. *Latvija* (Vāc.), Nr. 7 (530), 16.02.1952.

¹⁰⁷ DV ārkārtējās pilnsapulces protokols, 27.03.1954.

¹⁰⁸ DV savs mācītājs. *Latvija* (Arg.), Nr. 203, 05.1954.

¹⁰⁹ DV valdes sēdes protokols Nr. 93, 28.07.1954.

¹¹⁰ Tēvzemei un brīvībai. *Latvija* (Arg.), Nr. 217, 07.1955.

Taču tajā pašā gadā, pēc LAB un DV biedru (viņi bija arī luterāņu draudzes locekļi — sk. iepriekš) piedalīšanās katoļu kongresā, attiecības starp DV un J. Mekšu pasliktinājās. Septembrī, joprojām nerimstoties strīdiem starp luterāņu mācītāja atbalstītājiem draudzē un luterāņiem LAB biedriem, P. Ļavāns (J. Mekša atbalstītājs) atteicās no priekšsēža amata, pamatodams to ar ģimenes apstākļiem. Par *Daugavas Vanagu* priekšsēdi ievēlēja Laimoni Vasili.¹¹¹

1956. g. 25. janvāra *Daugavas Vanagu* pilnsapulcē revīzijas komisija (tās priekšsēdis Jānis Rudzītis) atzina, ka valde neesot pietiekami stingri nostājusies pret nodaļas biedra J. Mekša “nepārprotami ārdošu darbību Brazīlijas latviešu kolonijā [..]. Šī darbība (nepārdomāta vai ļaunprātīga) ir izraisījusi veselu rindu notikumus, kas traucē kolonijas normālu dzīvi un sadarbību”.¹¹²

Daugavas Vanagu pilnsapulce atzina, ka J. Mekšs, nostādamies pret DV, LAB un LAB jaukto kori, vainojams latviešu vienotības graušanā, tādēļ uzdeva valdei pieprasīt no J. Mekša rakstisku paskaidrojumu.¹¹³

Kad par DV priekšsēdi ievēlēja pret J. Mekšu naidīgi noskaņoto Jāni Rudzīti,¹¹⁴ kļuva skaidrs, ka izlīgums nav gaidāms. Aprīlī J. Mekšs paziņoja par izstāšanos no DV un atteicās no nodaļas mācītāja pienākumiem.¹¹⁵

Sabiedriskās dzīves apstākļi 1950. gadu beigās un 1960. gadu sākumā

1950./1960. gadu mijā, daudziem latviešiem aizceļojot uz Ziemeļameriku, latviešu skaits Sanpaulu stipri samazinājās, un līdz ar to latviešu sabiedrība kļuva vēl šaurāka. LAB un DV

¹¹¹ *DV valdes sēdes protokols Nr. 117*, 28.09.1955.; Latvieši Brazīlijā rosīgi strādā. Vēstule *Jaunam Apskatam* no Sanpaulas. *Jaunais Apskats*, Nr. 41, 25.11.1955.; *Daugavas Vanagi. Latvija* (Arg.), Nr. 222, 12.1955.; Brazīlija. *Daugavas Vanagu Mēnešraksts*, Nr. 36(44), 11.–12.1955.

¹¹² *DV Revīzijas komisijas protokols Nr. 5*, 18.01.1956.

¹¹³ *DV pilnsapulces protokols*, 25.01.1956.; D. Vanags. DV nodaļas jaunā vadība. *Latvija* (Arg.), Nr. 225, 03.1956., 24.

¹¹⁴ *DV valdes sēdes protokols Nr. 128*, 01.02.1956.; D. Vanags. DV nodaļas jaunā vadība. *Latvija* (Arg.), Nr. 225, 03.1956.; Brazīlija. *Daugavas Vanagu Mēnešraksts*, Nr. 2(46), 03.–04.1956.

¹¹⁵ *DV valdes sēdes protokols Nr. 134*, 04.04.1956.

darbību paralizēja tas, ka ilgstoši nebija iespējams pārvēlēt valdes, jo amatos izvirzītie kandidāti no šī goda atteicās.¹¹⁶

Kaut arī 1957. g. sākumā LAB sevi pasludināja par vienīgo organizāciju, “kas pulcina tautiešus zem sarkanbaltsarkanā karoga un uztur možu nacionālo garu,”¹¹⁷ pēc pāris mēnešiem izrādījās, ka, pat izsludinot vairākas pilnsapulces, valdi nevar ievēlēt. J. Mekšs, neskatoties uz agrākajām domstarpībām, aicināja draudzes locekļus piedalīties LAB sapulcē 16. martā, jo Sanpaulu pastāvot tikai viena laicīgā latviešu biedrība, kas esot jānotur.¹¹⁸

Attiecības starp LAB un luterāņu draudzi normalizējās, kad par LAB priekšsēdi 1957. g. 4. maijā ievēlēja Alfonu Švalbi. Viens no pirmajiem jaunās valdes (tajā bija gan luterāņi, gan baptisti, gan arī katoļi) lēmumiem — piedalīties baptistu un luterāņu draudžu rīkotajā 14. jūnija sēru dievkalpojumā — bija simbolisks žests, lai normalizētu attiecības.¹¹⁹ Dievkalpojumā mācītājs H. Alnis īpaši aizlūdza par LAB, “lai latviešos valdītu vienprātība un satiecība par svētību latviešu trimdas saimei”¹²⁰.

1958. g. beigās, kad LAB augstās ires maksas dēļ bija spiesta pamest līdzšinējās telpas, luterāņi atļāva savas draudzes ēkā būvēt zāli LAB vajadzībām.¹²¹

1959. g. 14. februārī, nespējot sameklēt valdes amatu kandidātus, LAB pilnsapulce nolēma darbību pārtraukt, līdz “radīsies tautiešos interese par LAB darbības atjaunošanu un LAB nepieciešamību”¹²². 14. martā LAB un DV valde pārcēlās uz jaunajām telpām luterāņu draudzes namā.¹²³ 11. aprīlī

¹¹⁶ Y [L. Rudzītis — B. T.]. Apsikums Brazīlijas latviešu dzīvē. *Londonas Avīze*, Nr. 711, 05.02.1960.; Rudzītis, L. Ir latviskums, bet radies pagurums. Vēstule Austrālijas Latvietim no Brazīlijas. *Austrālijas Latvietis*, Nr. 524, 20.02.1960.

¹¹⁷ LAB groziņu vakars. *Latvija* (Arg.), Nr. 235, 01.1957.

¹¹⁸ ar [Arnolds Rasa — B. T.]. Nevar ievēlēt jaunu valdi. Nelīdz arī aicinājums no kanceles. *Laiks*, Nr. 19 (716), 06.03.1957.

¹¹⁹ Latviešu apvienība Brazīlijā. *Latvija* (Arg.), Nr. 245–246, 09.–10.1957.

¹²⁰ Tautmīlis. 13./14. jūnija sēru dienas sarīkojums apvienots ar bāriņu dienas sarīkojumu. *Latvija* (Arg.), Nr. 241, 07.1957.

¹²¹ Putniņš, J. Ev. lut. draudzes cildens piemērs. *Latvija* (Arg.), Nr. 257–258, 11.–12.1958.

¹²² LAB pilnsapulce. *Latvija* (Arg.), Nr. 259–261, 01.–03.1959.

¹²³ Tautiešu ievēribai. *Latvija* (Arg.), Nr. 259–261, 01.–03.1959.

J. Mekšs tās iesvētīja un bez atlīdzības nodeva “latviešu kolonijas lietošanā uz mūžīgiem laikiem”.¹²⁴

1950. gadu beigās pagurums iestājās arī DV organizācijā. 1957. g. 19. februāra pilnsapulcē priekšsēdis J. Rudzītis, noslēdzot pārskatu par aizvadīto gadu, atzina, ka valde neesot jutusi biedru interesi un atbalstu, jo tie uzskatot, ka “valde tāpēc izvēlēja, lai strādātu, un tā kā viss iet, tad nav nekādas vajadzības traucēt savu personīgo dzīvi un iet uz sanāksmēm utt.”¹²⁵ Pēc viņa domām, DV darbību traucēja anonīmi ķēngu raksti trimdas presē.

1957. g. 19. februārī ievēlētā DV valde¹²⁶ V. Švāna vadībā¹²⁷ darbojās arī pēc pilnvaru izbeigšanās, jo nākamajā gadā, izsludinot piecas (!) pilnsapulces, tā arī neizdevās savākt kvorumu, lai pieņemtu lēmumu par nodaļas likvidēšanu.¹²⁸ 29. novembrī kopsapulcē ieradušies deviņi *vanagi* nolēma apturēt darbību uz pusgadu, t. i., līdz 1959. g. maija beigām.¹²⁹ Taču arī pēc tam DV darbība neatjaunojās. DV sekretārs J. Ķivītis 1959. g. 29. jūlijā rakstīja DV Centrālajai valdei: “[.] Brazīlijas DV zemes valde jau otro gadu nav tikusi pie likumīgi ievēlētas valdes biedru neaktivitātes dēļ, tad DV darbība pilnīgi apstājusies un ir paredzama likvidācija, ja biedros vēl vienmēr neradīšies nacionāls pašlepnums.”¹³⁰ J. Ķivītis apelēja pie biedru godaprāta, aicinot uz sapulci LAB telpās: “Vissirmākā dzīves gudrība mūs māca, ka “Vienībā Spēks”! Tāpēc sasliesimies no jauna, jaunam darba un cīņas posmam. Būsim Latviešu varoņgara cienīgi, ne-

¹²⁴ LBA telpu atklāšana. *Latvija* (Arg.), Nr. 265–267, 07.–09.1959.

¹²⁵ *Daugavas Vanagu valdes pārskats par 1956./1957. gadu.*

¹²⁶ *Daugavas Vanagu pilnsapulces protokols*, 19.02.1957.; *Valdes sēdes protokols Nr. 158*, 27.02.1957.

¹²⁷ 20.04.1960. Švāns aizceļoja uz ASV. Sk.: J. K. [Jānis Ķivītis — B. T.]. *Brazīlija. Mūsu Latvija* (Arg.), Nr. 4–5, 06.–08.1960.

¹²⁸ *Daugavas Vanagu pilnsapulču protokoli* 01.02.1958., 29.03.1958., 31.05.1958., 29.11.1958.; *Valdes sēdes protokols Nr. 196*, 29.03.1958.; DV valdei draud likvidācija. *Latvija* (Arg.), Nr. 249–250, 03.–04.1958.; J. K. [Jānis Ķivītis — B. T.]. *Brazīlija. Daugavas Vanagu Mēnešraksts*, Nr. 2(52), 03.–04.1957.; DV nodaļa bez valdes. *Latvija* (Arg.), Nr. 251–252, 05.–06.1958.; *Brazīlija. Daugavas Vanagu Mēnešraksts*, Nr. 3(59), 05.–06.1958.; DV nod. darbība apstājusies. *Latvija* (Arg.), Nr. 255–256, 09.–10.1958.

¹²⁹ *Daugavas Vanagu pilnsapulces protokols*, 29.11.1958.

¹³⁰ *J. Ķivīša vēstule Daugavas Vanagu Centrālajai Valdei* (turpmāk — DV CV), 29.07.1959.

kļūsim tikai savu personīgu iegribu un eksistences un kruzeira vergi.”¹³¹

Aicinājumam panākumu nebija, jo 17. oktobra pilnsapulcē no 52 biedriem¹³² ieradās trīs — priekšsēdis V. Švāns ar kundzi un sekretārs J. Ķīvītis.¹³³ Kad arī 1960. g. 10. janvārī pilnsapulcē bija tikai 6 dalībnieki,¹³⁴ J. Ķīvītis lūdza Centrālās Valdes piekrišanu nodaļas likvidēšanai: “Piezīmēju, ka esmu palicis kā DV valdes sekretārs vienīgais, kas vēl kārtu visas lietas Brazīlijā. Esmu nolīcis DV likvidāciju, ja nekas jauns negrozīsies, aprīļa mēnesī. [...] Ļoti žēl, ka mūsu zemes tautieši, bijušie kara vīri, tik ātri pagura. Starp mūsu nod. biedriem bija gan pulkvedis, virsleitnanti un citas militāras personas, kas visus reiz dotos zvērastus aizmeta kā nebijušus. Mēs pārmetam Krievijai līgumu laušanu ar Latviešu valdību, bet ko mēs paši darām ar savām organizācijām, vai šis pagurums nav nekas cits kā reiz dotā zvērasta laušana, kas ir vēl ļaunāka par līguma neturēšanu.”¹³⁵

1960. gados DV darbība faktiski bija izbeigusies.¹³⁶ 1970. gadu vidū P. Ļavāns, pārņemot vadību, centās atjaunot nodaļas darbību.¹³⁷ Taču līdz ar *vanagu* aiziešanu mūžībā, tās darbība pamazām apsīka.

Kaut arī 1950. gadu sākums vērtējams kā Sanpaulu latviešu sabiedriskās dzīves uzplaukuma laiks, jau tad iezīmējās problēmas, kas laika gaitā kļuva par iemeslu tās apsīkumam un organizāciju likvidācijai. Pirmajos gados pēc ieceļošanas Brazīlijā sabiedriski aktīvākie latvieši bija jauni un enerģijas pilni — spēka pietika gan sabiedriskām aktivitātēm un izklaipei, gan savstarpējām ķildām.

¹³¹ *LAB aphārtraksts Nr. 40*, 28.09.1959.

¹³² *J. Ķīvīša vēstule DV CV*, 22.10.1959.

¹³³ *DV pilnsapulces protokols*, 17.10.1959.

¹³⁴ *DV pilnsapulces protokols*, 10.01.1960.; L. Brazīlija. *Daugavas Vanagu Mēnešraksts*, Nr. 2, 03.–04.1960.

¹³⁵ *J. Ķīvīša vēstule DV CV*, 14.01.1960.

¹³⁶ E. Brazīlija. *Daugavas Vanagu Mēnešraksts*, Nr. 5(85), 09.–10.1962.

¹³⁷ *DV pagaidu valdes sēdes protokols Nr. 200*, 07.03.1975.; *DV pagaidu valdes sēdes protokols Nr. 201*, 14.03.1975.

Visaktīvākie sabiedriskajā dzīvē bija pēc 2. pasaules kara atbraukušie luterāņi, taču ar laiku lielākā daļa saikni ar latviešu sabiedrību uzturēja tikai draudzes ietvaros. Ne visiem pietika laika, uzņēmības un līdzekļu, lai vienlaicīgi aktīvi darbotos gan draudzē, gan laicīgajās organizācijās. Iekļaušanās jaunajā dzīvē nebija viegla. Daudz laika bija jāpavada maizes darbā, lai nodrošinātu eksistenci. Uzņēmīgie un izglītotie latviešu vīri, sevišķi inženieri un tehniķi, mēdza ilgstoši strādāt tālu no pilsētas, atrauti no ģimenēm. Citi veidoja savus uzņēmumus, būvēja namus, cenzdamies sakārtot dzīves materiālo pusi un vienlaicīgi rūpēdamies par bērnu nākotni kopumā, ne tikai latvisko izglītību. Jaunieši sabiedriskajā dzīvē iesaistījās ļoti minimāli. Latviskuma saglabāšana (ar nedaudziem izņēmumiem) nebija viņu dzīves dominante, viņi centās iegūt izglītību un iekļauties vietējā sabiedrībā. Jāņem vērā, ka pēckara ieceļotāju asimilācija noritēja straujāk, jo viņi apmetās uz dzīvi lielpilsētā, nevis noslēgtās latviešu kolonijās tautiešu vidē, kur portugāļu valodas zināšanas nebija izdzīvošanas priekšnosacījums.

Grūti nepiekrīst Laimonam Rudzītīm, kurš uzskatīja, ka “īstā vaina meklējama kādos tīri psiholoģiskos iemeslos, ko īsi, saudzīgus vārdus meklējot, var dēvēt par darba prieka pazūšanu vai pagurumu. Atplūdi pēc pēckara lielās rosības skāruši pat draudzes, ieskaitot vecās baptistu kolonistu draudzes, kaut to darbībai nedraud apstāšanās”.¹³⁸

Latviskās sabiedriskās dzīves apstākumu ietekmēja gan valsts ekonomiskā nestabilitāte, gan kreiso spēku ietekmes pieaugums valsts iekšpolitikā. Bažām bija pamats — kad 1961. g. uz neilgu laiku pie varas nāca Žanio Kvadross (*Janio Quadros*), kurš simpatizēja PSRS. Viņš nekavējoties slēdza Baltijas valstu diplomātiskās pārstāvniecības un pieņēma likumu, kas nopietni apgrūtināja ārzemnieku, t. sk. latviešu, sabiedrisko organizāciju darbību. Šie notikumi latviešu sabiedrībā radīja satraukumu un daudzus pamudināja interesēties par izceļošanas iespējām uz citām valstīm.¹³⁹ Kad 1962. g. augustā mira P. Oliņš, zuda cerība uz drīzu Latvijas sūtniecības atjaunošanu. Daudzi toreiz pārstāja ticēt, ka viņu dzīves laikā Latvija atgūs brīvību.

¹³⁸ Rudzītis, L. Ir latviskums, bet radies pagurums. Vēstule Austrālijas Latvietim no Brazīlijas. *Austrālijas Latvietis*, Nr. 524, 20.02.1960., 20.

¹³⁹ St. Paula. Spaidi pret trimdiniekiem Brazīlijā. Ārzemnieku organizācijām nav vairs iespējams darboties. *Laiks*, Nr. 101(1214), 20.12.1961.

Daļa latviešu (to skaitā arī mācītājs J. Mekšs¹⁴⁰), kuriem nebija iespējams aizceļot, 1950. gadu beigās un 1960. gadu sākumā izlēma pāriet Brazīlijas pavalstniecībā.

Nav brīnums, ka 1964. g. martā, pie varas nākot prezidentam Kastelo Branco (*Castello Branco*), LAB, Latviešu baptistu draudžu apvienība un latviešu luterāņu draudzes nosūtīja kopīgu apsveikuma telegrammu:

“Tūkstošu latviešu vārdā, kuri dzīvo Brazīlijā, izsakām savu dziļo prieku sakarā ar Jūsu stāšanos Brazīlijas Apvienoto Valstu prezidenta amatā. Vienoti mēs lūdzam Visvareno, lai Viņš svētī Jūsu Ekselenci un Brazīlijas tautas nākotni, kas atradusi īstās demokrātijas ceļu. Lai Dievs svētī Brazīlijas bruņotos spēkus, kas Jūsu Ekselences vadībā izglāba Brazīliju no komūnisma baigās un apkaunojošās verdzības, ko mēs vairākkārt piedzīvojam mūsu dzimtenē. Jūsu runa, teikta stājoties amatā, mūs dziļi saviļņoja un galvenā kārtā vārdi “Visas brīvās un demokrātiskās nācijas būs mūsu sabiedrotās, kā arī tautas, kas gribēs būt brīvas demokrātiskā ceļā, varēs rēķināties ar Brazīlijas atbalstu, lai iegūtu savu neatkarību”. Šie vārdi mums deva cerību un pašāvēību, un mēs lūdzam Jūsu Ekselenci atjaunot mūsu diplomātisko reprezentantu tiesības šeit Brazīlijā, ko Baltijas valstu — Latvijas, Igaunijas un Lietuvas — pārstāvjiem atņēma Žanio Kvadrosa valdības sākumā un kuru brīvību izbeidza komunistu bruņotie spēki.”¹⁴¹

Kaut arī latviešu sabiedrība Brazīlijā dažkārt iegrīma ilgstošos savstarpējos strīdos, tas netraucēja vienoties kopīgos reprezentācijas pasākumos “uz āru”, piemēram, sarīkojot 18. novembra svinības, iekārtojot latviešu standus Sanpaulu Imigrantu izstādēs, kā arī piedaloties dažādās baltiešu un citu apspiesto tautu manifestācijās. Pēc 2. pasaules kara ieceļojušo latviešu vairums bija patiesi patrioti, kuru mērķis bija piedzīvot Latvijas neatkarības atgūšanu.

Nav noliedzams, ka bez sabiedriskās dzīves organizēšanas biedrībās un draudzēs asimilācija būtu noritējusi daudz straujāk. Līdz mūsdienām spējušas pastāvēt tikai baptistu un

¹⁴⁰ RTMM 625671 *J. Mekšs D1/6. J. Mekša naturalizācijas apliecība*. Izdota Riodežaneiro 15.02.1961.

¹⁴¹ Latviešu Apvienība Brazīlijā, Latviešu Baptistu Draudžu apvienība Brazīlijā, Latviešu Luterāņu draudzes Brazīlijā. Telegramma valsts prezidentam. *Kristīgs Draugs*, Nr. 5, 05.1964.

luterāņu draudzes, vairākus gadu desmitus nodrošinot iespēju dzimtajā valodā pielūgt Dievu un kopt latvisko kultūru. Tās izrādījušās dzīvotspējīgākas gan par diplomātiskajām pārstāvēniecībām, gan par sabiedriskajām organizācijām.

Raksta tapšanā izmantoti Sanpaulu latviešu evaņģēliski luteriskās draudzes, Latviešu apvienības Brazīlijā un *Daugavas Vanagu* nodaļas dokumenti. Tie saglabājušies (kaut arī ne pilnībā), pateicoties Jāņa Lepstes, Pētera Ļavāna un Kārļa Šmita ģimeņu piederīgajiem, kuri tos uzdāvināja Brazīlijas latviešu draugu biedrībai Rīgā. Šie dokumenti sniedz dziļu ieskatu Sanpaulu sabiedriskās dzīves norisēs, izgaismojot galvenos sabiedrības līderus un viņu darbības motivāciju, atklājot ne tikai spožas vēstures lappuses.

Man neizdevās noskaidrot, kur palikuši luterāņu draudzes pirmo protokolu oriģināli (līdz 1952. g. 11. sept.), tādēļ izmantoju J. Lepstes izrakstus. Mācītājs J. Mekšs daudzus jautājumus kārtoja telefoniski vai personiskās sarunās, un tie nav dokumentēti. Izskatīju J. Mekša kolekciju Rakstniecības un mūzikas muzejā Rīgā.

Sanpaulu latviešu baptistu draudzes dokumenti man nebija pieejami.

Noderīgas ziņas bija atrodamas 1950.–1960. gadu ārzemju latviešu periodikā, sevišķi Argentīnā izdotajā mēnešrakstā *Latvija* (redaktors J. Bite), tomēr daudzi autori rakstījuši ar pseidonīmiem, un visus to īstos vārdus atšifrēt neizdevās.

Izmantoju 1999. g. Brazīlijas ekspedīcijā ierakstītās intervijas ar mācītājiem J. Mekšu un D. Jaunzemi-Grabi, kā arī informāciju, ko man elektroniskajā sarakstē un privātās sarunās sniedza J. Mekša meitas Zaija Malda Kēlere un Zinta Kūlīte, Sanpaulu luterāņu draudzes locekļi (Ilona Gulbe, Ināra Aparņiece-Burra, Laime Ļavāne u. c.) un baptistu draudzes mācītājs Aritons Simis.

Attēli



Latviešu jaunietes Dzidra Ķīvīte, Lauma Ķīvīte un Erna Gūtmane pirms gājiena 36. starptautiskajā euharistiskajā kongresā Riodežaneiro 1955. g. jūlijā.



Latviešu apvienības Brazīlijā un Sanpaulu luterāņu draudzes koris pirms uzstāšanās pilsētas radiofonā 1953. g. 14. jūnijā.

Summary

Social Life of São Paulo Latvian Community in the 1950s

Before the World War II, several thousands of Latvians were residing in the city of São Paulo and elsewhere in Brazil. Some of them were citizens of Brazil while others were considered foreigners, so during the years of the World War II, they were obliged to register with the state authorities. According to the data held by the Foreigners Department of the São Paulo state police, in 1944 the population of immigrants from the Baltic States age 18 to 60 was 19 453; 16 491 among them were Lithuanians, 2 134 — Latvians and 828 — Estonians. According to Latvia embassy in Brazil, in 1950 about 5 000 Latvians had settled in Brazil. Most of them resided in São Paulo (c. 1 200), Varpa (c. 1 300, which included c. 100 residents of Palma), Nova Odessa (c. 700) and Rio de Janeiro (c. 150). Two thirds of Latvians in Brazil belonged to the Baptist faith.

According to the International Refugee Organisation, during the time period from July 1, 1947 to June 30, 1951, 784 citizens of Latvia arrived in Brazil from Europe. According to Latvia embassy in Brazil, until May 1950, IRO assisted 900–1 000 Latvians with transportation to Brazil. A common estimation is that about 1 000 Latvians migrated to Brazil after the World War II. The majority of them settled in the city of São Paulo. Certain discord existed between the “old” immigrants (those who arrived before the World War II) and the “new” ones, yet the conflict was insignificant.

During the 1950s, Latvian Baptist and Lutheran churches, The Union of Latvians in Brazil (*Latviešu apvienība Brazīlijā*) and its war veterans' chapter “*Daugavas Vanagi*” (“*The Hawks of Daugava*”) were all functioning in São Paulo. The Orthodox and Catholic Latvians did not succeed in establishing their own churches. Majority of Catholics soon joined the local Brazilian or Lithuanian churches. The dominating role in maintaining the national identity was played not by the national associations but rather by churches, which were the centres of both religious and national life. Presently, no Latvian associations exist in São Paulo anymore. The Lutheran congregation, however, with its fourteen members, is still active; they have two Latvian services a month. The Baptist Church is active as well; it has forty members, most of them descendents of Latvian immigrants. The Baptist congregation holds its services in Portuguese.

Since the Latvian community in Brazil has always been relatively small, an important role has been played by certain prominent individuals and their mutual relationships, which have not always

been friendly. The main problem was the lack of educated and active participants.

Until the mid 1950s, the social life of Latvians was rather active, albeit marked with constant squabbles. By the end of the decade, Latvian organisations had essentially ceased to function. That was caused by emigration of the most active members of the Latvian society as well as by the organisations' inability to involve the younger generation. Possibly the principal reason was the loss of hope that the independence of the state of Latvia would soon be restored. As a result, the national enthusiasm fell, and more attention was devoted to getting settled in the new motherland — Brazil.

ŪSIŅŠ LATVIEŠU TAUTASDZIESMĀS UN DIEVIETE UŠAS RIGVĒDĀ

Aija Upīte

B. theol.

Konteksts

Senajā Eiropā pirms indoeiropiešu ienākšanas pastāvēja attīstīta civilizācija. Indoeiropiešu kultūra, kuras iezīmes, kā uzskata M. Gimbutiene, ir patrilineārisms, patriarhāla triju slāņu sociālā struktūra, lopkopība, vadošie vīriešu kārtas dievi, kā arī “uzkalniņkapu” apbedīšanas vietas jeb kurgāni, kuru dēļ tā ieguvusi nosaukumu “kurgānu kultūra”, 5.–3. g. t. p. m. ē. pastāvēja Dienvidkrievijas un Austrumukrainas stepēs, jauktajā stepju un mežu zonā.¹ Šo cilšu iebrukumi Viduseiropas austrumos sākās 5. g. t. p. m. ē. beigās, bet 4. g. t. p. m. ē. otrajā pusē un ap 3000. g. p. m. ē. arvien jauni iebrukumi sagrāva un asimilēja iepriekšējo civilizāciju. Pārsvaru viņi guva tāpēc, ka tiem bija zirgi, attīstīti ieroči un vīrišķā dominānce; Viduseiropā izveidojās otra indoeiropiešu pirmdzimtene, kas vairs nebija nedz kurgānu kultūra, nedz senā Eiropas kultūra.² No Viduseiropas 3000.–2500. g. p. m. ē. šī kultūra (arheoloģijā saukta par lodveida amforu un auklas keramikas kultūru) izplatījās līdz Baltijas jūras piekrastei.³ Pirmie indoeiropieši kā lodveida amforu kultūras pārstāvji ienāca Prūsijas un Rietumlietuvas teritorijā ap 3000. g. p. m. ē. un no turienes tālāk pārvietojās uz ziemeļiem un Austrumbaltiju.⁴ Lodveida amforu kultūras kapu

¹ Gimbutiene, M. *Balti aizvēsturiskajos laikos: etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija*. Tulk. A. Aramins. Rīga: Zinātne, 1994, 46.–48.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, 51.

liecības rāda izteikti patriarhālu sistēmu, reliģijā atspoguļots saules, zirga un ieroču kults, no dzintara darināti dažādi saules simboli.⁵

Mūsdienu Indijas un Pakistānas robežteritorijā jau pirms indoeiropiešu ienākšanas pastāvēja ļoti attīstīta kultūra ar savu reliģisko sistēmu, kuras nozīmīgākās pilsētas bija Mohendžodaro un Harapa; 20. gs. 50., 60. gados valdošais uzskats bija tāds, ka indoeiropieši iekaroja šīs teritorijas un iznīcināja iepriekšējo kultūru, taču jaunākie atklājumi liecina, ka visdrīzāk vietējie iedzīvotāji upes auglīgo ieleju bija pametuši citu iemeslu (piemēram, plūdu) dēļ jau pirms citu cilšu ienākšanas.⁶ Lielākā daļa pētnieku uzskata, ka indoeiropiešu pirmdzimtene bija stepju zonā kādā vietā starp Kaspijas un Melno jūru un viņu pārvietošanās sākās 4. g. t. p. m. ē.⁷ Ir sarežģīti arheoloģiski skaidri noteikt indoeiropiešu atrašanos konkrētā laika periodā, viņu pazīmes ir neparastās apbedījuma vietas ar eksotiskiem priekšmetiem, īpaši ieročiem, un zirgu ieviešana, taču puslīdz droši var apgalvot, ka indoeiropieši subkontinentā ienāca 3. g. t. p. m. ē. beigās un 2. g. t. p. m. ē. sākumā.⁸ Lingvistiskās liecības rāda, ka Indijas teritorijā bijuši vairāki atsevišķi indoeiropiešu ienākšanas viļņi un Rigvēdas sarakstītāji nebija no pirmajiem.⁹

Hipotēzes par indoeiropiešu kopējo izcelsmi pirmie izteica valodnieki pēc plašākas sanskrita iepazīšanas 18. gadsimtā — jau 1786. gadā angļu valodnieks V. Džonss izvirzīja apgalvojumu, ka sanskrits, kā arī grieķu un latīņu valoda ir cēlusies no

⁵ Gimbutiene, M. *Balti aizvēsturiskajos laikos: etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija*. Tulk. A. Aramins. Rīga: Zinātne, 1994, 50.

⁶ McIntosh, J. R. *A Peaceful Realm: The Rise and Fall of the Indus Civilization*. New York: A Peter N. Nevraumont Book, 2002, 185–193.

⁷ McIntosh, J. R. *A Peaceful Realm: The Rise and Fall of the Indus Civilization*. New York: A Peter N. Nevraumont Book, 2002, 192. Pirmdzimtenei bija jābūt vidējā klimatiskajā zonā, jo pazīstami četru gadalaiku nosaukumi, bet tropiskās vai subtropiskās floras un faunas nosaukumu nav; vajadzētu būt tālu no jūras vai okeāna, jo nav kopēja jūras nosaukuma, bet līdzīgi ir koku un meža dzīvnieku nosaukumi. Ir vienots uzskats, ka tā atradās kontinentālajā joslā — kontinentālajā Eiropā vai Centrālajā Āzijā. Sk.: Gimbutiene, M. *Balti aizvēsturiskajos laikos: etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija*. Tulk. A. Aramins. Rīga: Zinātne, 1994, 44.

⁸ McIntosh, J. R. *Op. cit.*, 193.

⁹ *Ibid.*

vienas pirmvalodas.¹⁰ F. Bops savā 1833. un 1852. gadā izdotajā gramatikā salīdzināja sanskrita, zenda, armēņu, grieķu, latīņu, lietuviešu, senslāvu, gotu un vācu valodas vārdus.¹¹ Lielu ieguldījumu, lai pierādītu hipotēzi par sākotnējo indoeiropiešu valodu vienotību, devis Adalberts Kūns (*Adalbert Kuhn*) un Makss Millers (*Max Müller*); 1855. gadā Millers atzinis tiešu saistību starp sanskritu un citām indoeiropiešu valodām, salīdzinot dažādu vārdu izcelsmi, piemēram, skr. *Djauś* un gr. *Ζεύς* (no indoeir. celma *dyu*).¹² Ar Millera uzskatiem bijuši pazīstami un tos ņēmuši vērā jau pirmie latviešu reliģiju pētnieki, tiem piekritot un nepazīstot vai neatzīstot iebildumus, kādus izteicis, piemēram, Grupe (*Gruppe*).¹³ Millera idejas aizstāvēja arī pazīstamais Baltijas reliģiju vēsturnieks un indologs Šrēders (*Schröder*).¹⁴ Biezais noraida lielāko daļu Millera izvirzīto ideju, bet tāpat arī atzīst, ka dažas ir pamatotas.¹⁵ Valodnieki izteikuši visdažādākos minējumus par iespējamo indoeiropiešu pirmdzimteni — ziemeļos no Melnās, Kaspijas un Arāla jūras, Dienvidurālu apgabalā, Viduseiropā uz austrumiem no Reinas.¹⁶ Kā norāda M. Ģimbutiene, tik dažādi viedokļi izteikti tādēļ, ka ar valodniecības metodēm nav iespējams noteikt hronoloģiju (īpaši senāku par 5000 gadiem), bet arheoloģija tolaik vēl stipri atpalika no valodniecības sasniegumiem, Austrumeiropas un Viduseiropas pētišana ieguva aktualitāti tikai pēc Otrā

¹⁰ McIntosh, J. R. *Op. cit.*, 193.

¹¹ Ģimbutiene, M. *Balti aizvēsturiskajos laikos: etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija*. Tulk. A. Aramins. Rīga: Zinātne, 1994, 42.–44. Par vistuvākajām uzskata sanskritu un lietuviešu valodu; to ilustrē tieciens “Dievas davē dantis, Dievas duos duonos” (liet. val.) un “Devas adāt datas, Devas dāsyati dhānās” (skr.) (“Dievs devis zobus, Dievs dos maizi”). *Ibid.*, 44.

¹² Biezais, H. *Dieva tēls latviešu tautas reliģijā*. Rīga: Zinātne, 2008, 15.

¹³ *Ibid.*, 16.–17.

¹⁴ *Ibid.*, 17.

¹⁵ Piemēram, fizisko debesu identificēšana ar debesu dievu — sk.: *ibid.*

¹⁶ Piemēram, H. Hirts (1892) — Viduseiropa, uz A no Reinas, O. Šrēders (1890) — uz Z no Melnās jūras, Z. Feists (1910) — Centrālā Āzija, H. Ginterts (1910) — uz Z no Kaspijas un Arāla jūras, starp Volgas lejteci un Tjanšana kalniem, V. Brandenšteins (1936, 1962) — ZR kirgīzu stepes, Dienvidurāli, P. Time (1953) — Viduseiropa uz A no Reinas, Vācija, Polija (jo tur aug dižskābardis un sastopami laši, to nosaukumi saglabājušies radniecīgi baltiem, ģermāņiem, slāviem, tohāriem); sk.: Ģimbutiene, M. *Balti aizvēsturiskajos laikos: etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija*. Tulk. A. Aramins. Rīga: Zinātne, 1994, 44.–45.

pasaules kara.¹⁷ Savukārt etnologi, īpaši V. Koperss, 1935. gadā uzstāja, ka indoeiropiešu pirmdzimtene meklējama austrumos, jo tādas pazīmes kā lopkopība, patriarhāts, valdošie debesu dievi, zirga un uguns kults raksturīgas arī Altaja apgabala tjurku–mongoļu kultūrai.¹⁸ Kopumā sākotnējā arheoloģijas un valodniecības datu nesaskaņotība, pretrunīgie apgalvojumi un ar lingvistiskām metodēm nepierādāmās valodnieku hipotēzes radīja aizdomas un neticību teorijai par indoeiropiešu kopējo izcelsmi, taču radioaktīvā oglekļa analīzes metodes parādīšanās un arheoloģiskie atklājumi Austrumeiropā deva pierādījumu tam, ka “indoeiropiešu pirmdzimtene, tāpat kā pirmvaloda, nav fikcija, bet ir vēstures fakts, kuru var pierādīt ar arheoloģijas datiem”¹⁹.

Īsumā norādot uz jaunākajām idejām indoeiropiešu izcelsmes pētniecībā, var atzīmēt, ka, piemēram, mūsdienu pētnieki indieši rūpīgi pārskata visus iepriekšējos eiropiešu izteiktos pieņēmumus, jo aizdomas rada ārzemnieku vēlēšanās izmantot Indijas resursus savā labā, kam kalpotu arī rietumnieciska vēstures interpretācija: ārieši mūsdienu Indijas un Pakistānas teritorijā ienāca no rietumiem un atveda “cēlāku kultūru”, tāpēc daudzi ideoloģisku apsvērumu vadīti indiešu pētnieki izvirza teoriju par āriešu izcelšanos no Indijas subkontinenta.²⁰

Ušas

Ušas izpēte guva aktualitāti 19. gadsimtā, līdz ar salīdzināmās indoeiropiešu mitoloģijas nozares rašanos.²¹ Pētnieki ir vienisprātis, ka Ušas pieder tai pašai mitoloģiskajai klasei un etimoloģiski ir saistīta ar sengrieķu *Ἠώς* (*Ēos*) un latīņu Aururu, jo tām ir vienādi galvenie atribūti un funkcijas, tās

¹⁷ Gimbutiene, M. *Balti aizvēsturiskajos laikos: etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija*. Tulk. A. Aramins. Rīga: Zinātne, 1994, 44.

¹⁸ Bezenberger, A. *Analysen der altpreussischen Bronzen*. Königsberg, 1904, 1–31; sk.: Gimbutiene, M. *Balti aizvēsturiskajos laikos: etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija*. Tulk. A. Aramins. Rīga: Zinātne, 1994, 44.

¹⁹ Gimbutiene, M. *Op. cit.*, 45–46.

²⁰ Ivbulis, V. *Pagātne un tagadne neatkarīgajā Indijā (1947–2007)*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2008, 11.

²¹ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. О древнеиндийской Ушас и ее балтийском соответствии. В: *Индия в древности: сборник статей*. Москва: Наука, 1964, 66.

atrodas līdzīgās attiecībās ar citiem attiecīgās mitoloģiskās sistēmas tēliem.²²

Rigvēdā Ušas pieminēta vairāk nekā 300 reižu, bet tieši viņai veltīts 20 himnu.²³ Rigvēda arī ir gandrīz vienīgais avots, kas ietver informāciju par dievieti, jo vēlākajos periodos tās vārds izzūd.²⁴ Ušas ir visvairāk individualizētā sieviešu kārtas dievība ne tikai Rigvēdā, bet vēdismā un brahmanismā vispār.²⁵ Ušas veltītās himnas tiek uzskatītas par skaistākajām Rigvēdā, tās lingvistiskā līmenī atšķiras ar ievērojamu valodas vienkāršību un metrisko struktūru, formulu izmantojumu, acīmredzamu arhaismu trūkumu, saturiskajā ziņā izceļams dziesmu liriskums, maz norāžu uz mitoloģiskiem motīviem un neizteiktā saistība ar rituāliem.²⁶

Ušas tēls Rigvēdā. Rigvēdā Ušas ir rītausma, viņa attēlota kā pievilcīga jauna sieviete (lieliska — RV I, 48, 5²⁷; prieku dāvājoša — RV IV, 52, 1), kas salīdzināta ar prasmīgu dejojāju (RV I, 92, 4). Viņa demonstrē sevi: atkailina krūtis (RV I, 92, 4; I, 123, 10, 11 u. c.), demonstrē savu skaistumu (RV V, 80, 6) un lepojas ar savu ķermeni (RV I, 123, 10). Ušas staro (mirdz) un piepilda ar gaismu (RV I, 123, 4; VII, 77, 2). Viņa modina visu dzīvo (RV V, 79, 1; V, 80, 2; modina guļošos — I, 124, 4; IV, 51, 5; modina katru uz darbu — I, 113, 5s; RV I, 124, 1). Ušas

²² Piemēram, Mayrhofer, M. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Bd. I. Heidelberg, 1956; Frisk, H. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1954; Boisacq, E. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg, 1949; Ernout, A., Meillet, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris, 1951; sk.: Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. О древнеиндийской Ушас и ее балтийском соответствии. В: *Индия в древности: сборник статей*. Москва: Наука, 1964, 66, 82.

²³ Ušas veltītās himnas Rigvēdā: I, 48, 49, 92, 113, 123, 124; III, 61; IV, 51, 52; V, 79, 80; VI, 64, 65; VII, 75–81. Tā kā Rigvēdas apjoms ir liels — 1028 himnas —, tad Ušas veltīts relatīvi maz himnu (salīdzinājumam — Rigvēdā visvairāk slavētajam dievam Indram — ap 250).

²⁴ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. *Op. cit.*, 67.

²⁵ Heesterman, J. C. Vedism and Brahmanism. In: *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 15. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1987, 224.

²⁶ Gonda, J. *The Indra Hymns of Rgveda*. Leiden: E. J. Brill, 1989, 87.

²⁷ Šeit un turpmāk: RV — Rigvēda. Tīks izmantoti divi Rigvēdas tulkojumi: *Ригведа: Мандалы I–IV*. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова, ред. П. А. Гринцер. Москва: Наука, 1989; *Rig Veda*. Tr. by Ralph T. H. Griffith. 1896. (Pieejams: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/>)

ir skaista un dižciltīgas izcelsmes, bet viena no svarīgākajām iezīmēm ir devība un saistība ar dāvanām, viņa sniedz bagātību (RV I, 48, 16; I, 92, 14 u. c.), dāvina govīs un zirgus (RV I, 48, 12, 15; I, 123, 12; VII, 75, 7), piešķir dāvanas (RV VII, 77, 3; VII, 81, 5), ēdienu (RV I, 48, 15; V, 79, 8; VII, 81, 8), bērņus (RV I, 92, 13; I, 113, 17; IV, 51, 10; VI, 65, 3) un laimi (RV I, 48, 13; I, 92, 15), nodrošina aizsardzību un patvērumu (RV I, 48, 15). Viņa dzīvo kalnu virsotnēs (RV VI, 65, 5). Ušas atver debesu (RV VII, 75, 1) un tumsas vārtus (RV IV, 51, 2), kā arī govju aploku (RV V, 45, 6). Dievietes gādībā ir arī ceļi — viņa tos cilvēkiem sagatavo (RV V, 80, 2, 3; IV, 51, 1; VI, 64, 1), apgaismo (RV VII, 79, 1) un pārskata (RV VII, 75, 4), viņai visur pieder labi ceļi (RV VI, 64, 4).

Ušas sūta cilvēkus izpildīt reliģiskos rituālus par godu dieviem, modina upurēšanai (RV I, 113, 9–12).²⁸ Lai gan Ušas nav tieši saistīta ar rituālu un viņai netika upurēts, tomēr ir daži mājieni uz drīzu ceremonijas sākšanos (RV IV, 51, 11; VI, 65, 1), uz upuruguni (RV VII, 78, 2).²⁹ Ušas arī mudina dzert rituālo dzērienu somu (RV I, 92, 18). Rītausma ir bagāta ar svētiem rituāliem (RV I, 92, 15).

Ušas izkļied tumsu (RV VII, 79, 2), nes gaismu (RV I, 48, 8; I, 92, 4; VII, 77, 1), apgaismo Visumu (RV VII, 76, 1; VII, 80, 1), iznīcina ļaunumu, brauc mirdzošos ratos, ko velk sārti zirgi un arī govīs (RV I, 49, 1; I, 92, 15; I, 113, 14; VI, 65, 2; VII, 75, 6). Viņa ved zirgus (RV III, 61, 2; IV, 51, 5; VII, 78, 4) un vērsus (RV VI, 64, 5). Vēdiskajā sabiedrībā galvenā materiālā vērtība bija lopī, īpaši govīs, ko vēlāk sāka godināt kā dievības, šī tradīcija pazīstama līdz mūsdienām.³⁰ Tiek atzīmēts, ka sievišķās dievības ir cieši saistītas ar mātes simbolu un govīm, jo tās visas vieno auglība.³¹ Ušas ir govīm bagāta, tiek nosaukta arī par rīta govi, zirgu dāvinātāju un govju māti (RV I, 124, 5; V, 45, 6 u. c.). Taču tā nav tikai specifiska Ušas īpašība, acīmredzot salīdzinājums ar govi ir pagodinājums, jo, piemēram, arī Indra ir nosaukts par labu piena govi.³² M. Gimbutiene norāda, ka hindi

²⁸ Wangu, M. B. *Images of Indian Goddesses: Myths, Meanings, and Models*. India: Shakti Malik, Abhinav Publications, 2003, 32.

²⁹ Gonda, J. *The Indra Hymns of Rgveda*. Leiden: E. J. Brill, 1989, 87.

³⁰ Wangu, M. B. *Op. cit.*, 32.

³¹ *Ibid.*, 29.

³² Gonda, J. *Op. cit.*, 88.

valodā vārds “ušas” esot saglabājis divas nozīmes — ausma un govš.³³ Līdzīgi kā govš sniedz savu tesmeni, lai dotu cilvēkiem pienu, Ušas atklāj savas krūtis, lai nestu viņiem gaismu (RV I, 92, 4). Mātišķumu arī var nosaukt par vienu no Ušas īpašībām, viņa atainota kā dievu māte (RV I, 113, 19), savu pielūdzēju māte, mājas pavarda aizgādne, kas uzklausa katra lūdzēja balsi (RV I, 92, 9).

Ušas saistīta ar dziedātprasmi: viņa māca un iedvesmo dziedātāju (RV IV, 39, 1; IV, 40, 1; I, 92, 9; I, 123, 13), palīdz dziedātājam (RV I, 113, 19) un dāvā meistarību (RV I, 48, 12).

Ušas ir laika pavēlniece, viņa rada laiku (RV I, 92, 2, 6; IV, 51, 1), “patērē” cilvēku jaunību (RV VII, 75, 5) un atgādina par viņu ierobežoto laiku uz zemes, bet viņa ir arī tā, kas piešķir ilgu mūžu.³⁴ Ušas “aizmēž cilvēku dzīves, līdzīgi kā prasmīgs mednieks pārgriež putnus” (RV I, 92, 10).

Attiecības ar citiem dieviem. Ušas ir saules (hinduismā saule — *Sūrya* — ir vīriešu dzimtē) sieva vai mīļākā, citviet arī māte.³⁵ Ušas ved *Sūryu* un Agni (RV VII, 78, 3). Viņa ir Ašvinu, dvīņu zirgu, māte (RV III, 39, 3) vai vienkārši līdzgaitniece (RV IV, 52, 2–3). Ušas pakļaujas kosmiskajai, sociālajai un ētiskajai kārtībai *Ṛta*, katru dienu nesot gaismu no jauna, viņa nekad nepārkāpj tās rituālus.³⁶ Viņa savlaicīgi aust (RV IV, 2, 19; IV, 51, 7), parādās dienu no dienas (RV I, 123, 4), parādās pirmā no rīta (RV I, 52, 3), vienmēr iet pa pareizo ceļu (RV I, 124, 3; V, 80, 4; ievēro pareizo kārtību — I, 123, 9, 13; klausu

³³ Gimbutiene, M. *Balti aizvēsturiskajos laikos: etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija*. Tulk. A. Aramins. Rīga: Zinātne, 1994, 192.

³⁴ Kinsley, D. R. *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Delhi: Jainendra Prakash Jain at Shri Jainendra Press, 1998, 8.

³⁵ Savienošānās ar saules dievu (dsk.) — X, 111, 7; ved Sauli gaismā (dsk.) — VII, 78, 3; gatavo Saulei ceļu — I, 113, 16; atved Sauli — V, 80, 1; VII, 80, 2; VII, 81, 1; parādās ar Saules stariem (vsk. un dsk.) — I, 92, 12; I, 124, 8; I, 137, 2; V, 79, 8; X, 35, 5, 6; sacenšas ar *Sūryas* stariem — I, 123, 12; nāk pie *Sūryas* — I, 123, 10; mirdz *Sūryas* acīm — I, 92, 11; I, 113, 9; dzimusi no *Sūryas* (II, 23, 2), arī *Sūryas* sieva (VII, 75, 5) un mīļākā (I, 92, 11; I, 113, 9). Sk.: Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. О древнеиндийской Ушас и ее балтийском соответствии. В: *Индия в древности: сборник статей*. Москва: Наука, 1964, 69.

³⁶ Ušas paklausība izteikta līdzībā: “Jaunā sievietē nepārkāpj kosmiskā likuma noteikumus, nākot dienu no dienas uz tikšanās vietu” (RV I, 123, 9).

dievu pavēlēm — I, 124, 2). Savā smalkumā viņa ir pretstats Indras spēkam, raupjumam un vīrišķībai.³⁷ Brahmanas rāda incesta motīvu starp debesu dievu Djaus un Ušas, kura aprakstīta gan kā viņa meita, gan iemiļotā.³⁸ Šo motīvu, vēlāk dēvētu par hetērismu, var uzlūkot kā norādījumu uz senām ģimenes attiecību formām, un tas var liecināt par dieviešu kulta transformāciju (sal. ar lielā māte³⁹, māte–zeme u. c.), kā arī norādīt uz tādām dieviešu kulta iezīmēm, kas, iespējams, pārmantotas no Mohendžodaro kultūras un apliecinātas dažādās liecībās apgabalā no Tuvajiem Austrumiem līdz Indijai.⁴⁰

Nakts ir Ušas vecākā māsa (RV I, 124, 8). Ušas uzdevums ir sūtīt prom dēmonus, vajāt tos, cīnīties pret pasauli apdraudošajiem haotiskajiem spēkiem.⁴¹

Ūsiņš

Pirmoreiz vārds “Ūsiņš” pieminēts 1606. gadā jezuīta Johana Stribiņa ziņojumā no nodēvēts par zirgu dievu — *deus eorum*, kā arī norādīts, ka tam upurē naudu un ēdienu.⁴² Stenders savā *Lettische Grammatik* 1783. gadā atzīmējis, ka Ūsiņš ir bišu

³⁷ Heesterman, J. C. Vedism and Brahmanism. In: *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 15. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1987, 226.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Par dieviešu gradācijas saglabāšanos liecina arī šāds citāts: “.. meklējot Debesu meitu, nāk Varenā Māte” (angl. “.. seeking Heaven's Daughter comes the Mighty Mother”) (RV V, 47, 1).

⁴⁰ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. О древнеиндийской Ушас и ее балтийском соответствии. В: *Индия в древности: сборник статей*. Москва: Наука, 1964, 70.

⁴¹ Kinsley, D. R. *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Delhi: Jainendra Prakash Jain at Shri Jainendra Press, 1998, 7. Ušas atklāj tumsu — IV, 52, 6; atklāj nakti — I, 113, 14; iznāk no māsas nakts — IV, 52, 1; stājas māsas nakts vietā — X, 127, 3; iekrāso tumsu — VII, 79, 2; iznāk no tumsas — IV, 51, 1; VI, 65, 1; dzen tumsu — VII, 79, 2; VII, 80, 1, 2; VII, 81, 1; dzen māsu nakti — I, 92, 11; III, 61, 4; dzen nakti, tumsu — I, 92, 5; II, 34, 12; IV, 51, 9; V, 80, 5; VI, 64, 3; VI, 65, 2; VII, 75, 1; VII, 78, 2, 3. Sk.: Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. *Op. cit.*, 69.

⁴² “Zirgu dievam, ko sauc par Dieviņš Ušinge, katrs upurē 2 naudas gabalus un divus raušus, un treknu gaļas gabalu, ko iemet ugunskurā.” Citēts pēc: Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 35.

dievs.⁴³ Pirmo pētījumu par Ūsiņu veicis Cesvaines mācītājs Roberts Auniņš 1880. gadā. To viņš darījis ar vēsturiski salīdzinošās metodes palīdzību un, pamatojoties uz etimoloģisko izpēti, upuri un tautasdziesmām, nonācis pie secinājuma, ka Ūsiņš sākotnēji ir bijis gaismas dievs.⁴⁴

Vārda “Ūsiņš” etimoloģija. Šeit pētnieki nav vienprātīgi. Auniņš vārdu “Ūsiņš” saistīja ar sakni *aus-*, no kuras cēlušies visi indoeiropiešu gaismas dievību vārdi: Ušas — indiešiem, Uša — persiešiem, *Ἥως (Ēos)* — grieķiem, Aurora — romiešiem, Ostara — ģermāņiem, Aušra — lietuviešiem, *Усень (Useņ)* — slāviem un Ūsiņš — latviešiem.⁴⁵ Savu viedokli viņš balstījis uz vācu filologa, indoeiropiešu un sanskrita speciālista Adalberta Becenbergera (*Adalbert Bezenberger*) izteikto uzskatu vēstulē Augustam Bilenšteinam.⁴⁶

Biezais savā grāmatā *Gaismas dievs seno latviešu mitoloģijā* nonāk pie tāda paša secinājuma — Ūsiņš bijis gaismas dievs. Viņš veicis vispamatīgāko pētījumu un tajā izvirza apgalvojumu, ka “Ūsiņš tipoloģiski pieder debess dieviem” un “avotu analīze [...] spiež viņu fenomenoloģiski uzskatīt par gaismas dievu”⁴⁷. Viņš izvēlējies šo apzīmējumu, jo tas ir plašāks par “pavasara dievu”, “saules dievu” vai “personificētu pavasari”, jo avoti

⁴³ “Uhsinsch, svehts uhsinsch bišu dievs. (No uhzas, bišu dzeltenās vaska bikses.)” Stender, G. F. *Lettische Grammatik*. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1783, 271.

⁴⁴ Auning, R. Wer ist Ushing? In: *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft*. Bd. 16, Stück 2. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1881, 41.

⁴⁵ Auning, R. Beiträge zum Uhsin-Mythus. In: *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft*. Bd. 20, Stück 3. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1905, 30.

⁴⁶ “Pavasara dievs Ūsiņš etimoloģiski, bez šaubām, ir radniecīgs Ostarai, pēdējā vārda pamatforma ir *ausrā*. [...] Viņa vieta salīdzināmajā mitoloģijā man tagad liekas skaidri iezīmēta. [...] *Us, ausati* — degt; skr. *uś, ośati* — degt; *av avēi* — iedegt, *εὐ εὐει* — svilināt (vāc. *sengen*); lat. *us* — *urit*, fem. *ourit, ousit* — degt, latv. — aust. Parālēli saknei *uś-* skr. redzama arī sakne *vas-*, no kuras, piemēram, vasara. Šī sakne *vas=us* ir pamatā gr. *ἑστία* un lat. *Vesta* (pavarda un tā uguns dieviete). *Sub voce: ἥλιος*, at. *ἥλιος* — Saule.” [Kursivs pievienots — red.] Fick, A. *Vergleichende Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, 25. Citēts pēc: Auning, R. Wer ist Ushing? In: *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft*. Bd. 16, Stück 2. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1881, 39–40.

⁴⁷ Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 239.

nesniedz tik konkrētus norādījumus. Biezais izmanto citādu pamatojumu nekā Auniņš un uzskata, ka Ūsiņš nav saistīts ar citu indoeiropiešu tautu gaismas dieviem, to starpā Ušas. Saistībā ar Ūsiņa vārda etimoloģiju viņš pieņem V. Šmida viedokli, ka “Ūsiņš” un *Усень* sākotnēji bijuši vienas cilmes vārdi, turklāt abi atvasināti no ģermāņu dievības *Ing*.⁴⁸ Šis skaidrojums iezīmē vēl vienu Ūsiņa tēla risinājuma versiju.

Ūsiņš tautasdziesmās. Nozīmīgāko informāciju Ūsiņa tēla izpratnē sniedz dainas; Ūsiņš pieminēts 110 tautasdziesmās; izmantošu Biezā uzrādītās, jo pēdējos 55 gados to skaits nav papildinājies (dainas savāktas no 1881. līdz 1955. gadam).⁴⁹

1. Nepārprotami, biežākā asociācija ar Ūsiņa tēlu ir zirgi — viņam pieder labi zirgi, Ūsiņam ir daudz zirgu, viņam uztic zirgus, viņš ir arī zirgu devējs un pārdevējs, audzētājs un barotājs, kopējs un ganītājs.⁵⁰ Ūsiņa saistība ar zirgiem ir tik liela, ka dažkārt starp tiem gandrīz zūd robeža, piemēram, izsaučienos “Ak, Ūsiņš!”, ieraugot labu zirgu, un “Ai, zirdzeņ Jeuseņi!”.⁵¹ Biezais uzskata, ka vizīteiktāk Ūsiņa saistība ar zirgiem redzama pieguļas dziesmās, kur Ūsiņš ir zirgu sargātājs.⁵² Tiek uzsvērts, ka Ūsiņa un pieguļnieku tuvajām attiecībām raksturīga emocionalitāte.⁵³ Ūsiņš sargā zirgus no dažādiem ļaunumiem, pieguļnieki paļaujas uz viņu.⁵⁴ Pieguļā

⁴⁸ Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 204.–206.

⁴⁹ Kr. Barona sakārtotajās *Latvju Dainās* — 43; Auniņš pats ir savācis 42 tautasdziesmas. Auniņa savāktās tautasdziesmas netika iekļautas kopējā reģistrā, tāpēc pie šīm dziesmām lietošu apzīmējumu A un skaitli, kādu tām piešķīris Auniņš. Tautasdziesmām, par kuru savākšanu nekas sīkāk nav zināms, iekavās norādīšu burtu B un kārtas numuru. Sk.: Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 248.–253.

⁵⁰ Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 103.–108. Jeuseņš jōja lobu zirgu, / Man lika lobu jōt; / Dūd Diven, lobu jōt / Par Jeuseņa likumiņu; 30080.

⁵¹ Mītela vēstule, sk.: Auning, R. Wer ist Ushing? In: *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft*. Bd. 16, Stück 2. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1881, 10.

⁵² Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 108.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Tumšā naktī, zaļā zālē / Laukā laidu kumeliņi, / Nu, Ūsiņi, tavā vaļā, / Nu tavai rociņā. (B 47) Mūsdienās tā ir pazīstama kordziesma, tikai ar tekstu “Nu, Dieviņi, tavā vaļā”, tāpat dažkārt tautasdziesmās paralēli Ūsiņam sastopams arī Dievs.

Ūsiņš gana vai baro zirgus, pieguļnieki kur uguni.⁵⁵ Visdrīzāk pieguļas ugunskuram bijusi ne tikai funkcionāla (sildīšanās), bet arī rituāla nozīme, jo sastopamas norādes, ka ugunskurs katru gadu kurts vienā un tajā pašā vietā: “[.] Vai Jeuseņ, nazinov, Kur vacais guņkureits.” (B 16)⁵⁶ Ūsiņš uzturas zirgu stallī, goda vietā — siles galā, aiz zirgu kūts, “staļļa pakaļā” vai “staļļa galiņā”.⁵⁷ Lielu ieguldījumu Ūsiņa mīta saglabāšanā, uzturēšanā un tieši ar zirgiem saistītās Ūsiņa rakstura līnijas izcelšanā devis Sv. Georga tēls, ar ko Ūsiņa īpašības daļēji pārklājušās.⁵⁸

2. Ūsiņš jāpār kalnu.⁵⁹ Kalns gan indoeiropiešu, gan semītu, gan turku un altajiešu tautām nozīmēja debesis.⁶⁰

3. Dejo un lēkā:

Ūsiņš deĵa, Ūsiņš leca

Mana staļļa pakaļā.

Lec, Ūsiņ, kur lekdams,

Lec kumeļu dārziņā! (B 12)

a. A 61: 1: lēc, deĵa; 2: galiņā;

3–4: Eĵ, Ūsiņi, stallitēĵi, Baro manus kumeliņ's.

Danco Ūsa staliņģi

Ābolaini kumeliņi;

Cierē paši jāĵēĵiņ',

Zelta pieši kāĵiņā. (B 33)

a. A 43:1: Ūsiņa; 2: Pakavoti; 3: Storē.

Šī ir viena Ūsiņam kā zirgu patronam nelōģiska īpašība — kādēļ viņš deĵo? Tā kā šī darbība ir apstiprināta vairākās dziesmās un tajās nav minēti no kristietības pārņemti personāži, ir pamats uzskatīt, ka šis priekšstats pieder pie senākā

⁵⁵ Ai, Ūsiņ, labais vīrs, / Jāsim abi pieguļā, / Es guntiņa kūrējiņš, / Tu kumeļu barotājs. (B 8)

⁵⁶ Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 127.

⁵⁷ Ūsens stāvu slaištjās / Muna staļļa galiņā. / Ai, Ūsiņ, vecais tēvs, / Jāsim abi pieguļā; / Es guntiņas kūrējiņš, / Tu zirdziņu ganītājs; 30086.

⁵⁸ Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 241.

⁵⁹ Ūsiņš jāja pār kalniņu / Ar akmeņu kumeliņu. / Tas atnesa kokiem lapas, / Zemei zaļu mētelīņu. (B 36)

⁶⁰ Tādus uzskatus paiduši arī Warren, Kirfel, Jeremias, Harva; sk.: Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 66.–68.

Ūsiņa raksturojumu slāņa. Auniņš deļošanu un “sļaištīšanas” pieskaita vienai priekšstatu grupai:

Ūsiņš stāvu sļaištījās

Mana staļļa pakaļā.

Ej, Ūsiņ, stallītī,

Baro labus kumeliņus! (B 11)

Auniņš norāda, ka Bilenšteins izteicis hipotēzi (tikai nav atzīmējis vietu — iespējams, privātā sarunā), ka izteiciens “stāvu sļaištījās” būtu jāsaprot kā pacelšanās augstāk, ne izsļiešanās stāvus vai sļaištīšanās.⁶¹ Ar to saistāma pavasara saules pacelšanās virs horizonta; tāpat saulei no rīta raksturīga arī iepriekšējā tautasdziesmā minētā “lekšana” un “deļošana”⁶². Šim uzskatam pievienojies arī Šrēders, līdz ar to saskatot Ūsiņā “senu saules dievu”⁶³. Biezais veicis abu vārdu semantisku analīzi, norādot to pamatnozīmi, kas ir “.. bez darba gozētīs”⁶⁴, “stāvus” nozīme — tāda pati kā mūsdienu valodā, līdz ar to vārdkopas jēgu viņš izsaka secinājumā “aiz staļļa kāds bezdarbīgi, slinki, uzturējies”, viņaprāt, šo nozīmi pamato tautasdziesmas otrā daļa “Ej, Ūsiņ, stallītī, baro labus kumeliņus”, jo tas ir mudinājums aktīvai darbībai.⁶⁵ Šajā gadījumā domā, ka Biezā argumentu nevar uzskatīt par pārliecinošu, jo dziesmas nozīme varētu būt arī tāda, ka “cēlās Ūsiņš” (diena ausa), tāpēc tiek lūgts barot kumeljus. Tomēr teorētiski, atzīmējot vārdu “sļaištītīs” un “sļieties” līdzību, viņš pieļauj arī variantu “sļējās augšā” iespējamību⁶⁶ — tādā nozīmē vārdkopa lietota vairākās tautasdziesmās.⁶⁷

⁶¹ Auning, R. Wer ist Ushing?. In: *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft*. Bd. 16, Stück 2. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1881, 25–26.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Schröder. *Arische Religion*. B. 2. Leipzig, 1923, 51, 55. Sk.: Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 228.

⁶⁴ Mülenbachs, K. *Lettisch-deutsches Wörterbuch*. Red. J. Endzelin. Chicago, 1955, 914. Sk.: Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 229.

⁶⁵ Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 229.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Sk.: <http://dainuskapis.lv/meklet/0/sļaištījās> [tiešsaiste, sk. 09.05.2010.].

4. Ūsiņa upuris.⁶⁸ Liecības par Ūsiņa upuri tautasdziesmās parādās tikai attiecībā uz gaiļa kaušanu.⁶⁹ Lazdonas draudzes mācītājs Gētgens rakstījis vēstulē Auniņam, ka Ūsiņa dienā no rīta noticis mielasts: vīri agri no rīta stalli kāvuši gaiļi, to vārijuši un ēduši.⁷⁰ Vakarā ticis kurts ugunskurs, zirgi pirmoreiz vesti ganībās, ēstas olas, gaļa, speķis, putra, pantāgs, dzerts alus. Mielastā liela nozīme bijusi olām.⁷¹ Dažādos nostāstos izklāstītas vairākas versijas par olu saistību ar zirgiem. Atkārtots motīvs ir zirga nākotnes paredzēšana ar olas palīdzību.⁷² Olas apaļās formas un citu īpašību dēļ pirmskristīgajos kultos ir dzīvības, auglības un kosmiskās kārtības simbols,⁷³ tā ir vēl viena pazīme, kas, līdzīgi kā gaiļa upuris, Ūsiņu saista ar saules un gaismas dievībām. Ūsiņa mielasts veicināja zirgu barošanu.⁷⁴ Bīlenšteins sniedz ļoti interesantu upura aprakstu: Lubānā Vasarsvētku naktī saimnieki ar kalpiem (vīriešiem) kopējās ganībās sadzina zirgus, ugunscura vietā ar mietu izdabtā caurumā lēja upuri — pantāgu, alu, degvīnu, gaļu, olas, sieru, pienu, taukus; “tas viss domāts pieguļas mātei, ganību dievītei. [...] Šis upuris pasargā zirgus no vilkiem, slimībām utt. Kurš no kopā sanākušajiem saimniekiem no šīs paražas atraujas, tam ar zirgiem labi neklājas”.⁷⁵ Te apliecināta upura nešana Ūsiņam un viņa spēja aizsargāt no vilkiem.

⁶⁸ Sikāk par upuri sk.: Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 112.–129.

⁶⁹ Ūsiņam gaiļi kāvu / Pašā svētku rītiņā; / Lai tas man zirgus gana / Šo garo vasariņu; 30057, 1.

⁷⁰ Auning, R. Wer ist Ushing?. In: *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft*. Bd. 16, Stück 2. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1881, 10–11.

⁷¹ Šovakar, šovakar, / Jāsim, brāļi, pieguļā; / Nesīsim Ūsiņam / Simtu olu upuram! (B 32)

⁷² Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 138.–139.

⁷³ *Ibid.*, 233.

⁷⁴ Kas man deva Ūsiņosi, / Lai tam zirgi barojās! / Kas nedeva Ūsiņos, / Lai tam zirgi mežā skrien, / Lai tam zirgi mežā skrien / Ar visiem lemešiem! (B 25)

⁷⁵ Bīlenstein, A. Das Johannisfest der Letten. In: *Baltische Monatschrift* 23, 1874, 26. Sk.: Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 120. Norādīts Vasarsvētku laiks — tā visdrīzāk ir neprecizitāte, jo Ūsiņa diena parasti ir pieguļas sākumā.

5. Par Ūsiņa laiku izteikti dažādi pieņēmumi, taču visvairāk liecību norāda, ka tas bijis pavasarī, pieguļas sākumā, bet nav noteikti saistāms ar 23. aprīli.⁷⁶

Salīdzinājums

Turpmāk norādītas kopējās funkcijas un atribūti.

1. Bagātība ar zirgiem; lai gan Ūsiņa tēlā šis aspekts vērojams krietni izteiktāk, tas parādās arī Ušas īpašību klāstā: “Bagāta ar zirgiem, govīm, visiem vēlamajiem labumiem” (RV I, 123, 12) un “Bagāta ratiem, govīm un zirgiem” (RV VII, 77, 5).

Ļaudīm lieli brīnumiņi
Par Ūsiņa kumeliem:
Pieci zirgi, divas ķēves,
Septiņsimti kumeliņu. (B 44)

2. Dāvināšana, kas raksturīga Ušas, Ūsiņa tēlā izpaužas divējādi un zināmā mērā merkantīlāk — Ūsiņam upurē, lai saņemtu dāvanas, lai viņš sargātu zirgus (tāpat kā Ušas), lai dotu bagātību un labu ražu, kokiem — lapas, zemei — zaļu “mēteļiņu”; tiek atzīmēts, ka “ar abiem tēliem saistās plaši saprasta cilvēka un dabas uzplaukuma ideja”.⁷⁷

Ūsiņš jāja pieguļā
Ar deviņi kumeliņi,
Es tev lūdzu, Ūsiņ brāl,
Dod man pāri ceļa zirgu. (A 3)⁷⁸

“Pagodini mūs ar govīm un zirgiem” (RV I, 48, 12). “O, Dieviete, dod mums uzturu ar govīm” (RV I, 48, 15). Par vispārēju bagātības došanu liecina šādas rindas: “Rītausma, sniedz man bagātību” (RV I,92,8); attiecībā uz Ūsiņu — “Vai, bagāts Ūsiņš nāca” (B 20).

3. Modināšanas funkcija: Ūsiņam tā nav īpaši izteikta; parasti atzīmēta tautasdziesmās, kur Ūsiņš jā uz zirga un meklē pieguļniekus, lai viņus pamodinātu, turklāt tas norādīts netieši:

⁷⁶ Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 135.–137.

⁷⁷ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. О древнеиндийской Ушас и ее балтийском соответствии. В: *Индия в древности: сборник статей*. Москва: Наука, 1964, 74.

⁷⁸ Auning, R. Beiträge zum Uhsin-Mythus. In: *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft*. Bd. 20, Stück 3. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1905, 12.

“Ūšiņš zirgus nosvidēja / Pieguļņiekus meklēdams” (B 16); Ušas, savukārt, brauc zirgu vilktos ratos un modina visu dzīvo (RV I, 92, 9 u. c.).⁷⁹

4. Ušas sevis demonstrācija tiešā veidā Ūšiņa tēlā neparādās, taču abos gadījumos tiek izceltas labās īpašības — skaistums, bagātība, stiprums, labsirdība.⁸⁰ Tas gan ir raksturīgi daudziem dieviem, taču te atzīmējama viena ne tik vispārīga īpašība — dejošana; turklāt abos gadījumos to nevar uzskatīt par saprotami motivētu, taču šī parādība tāda kļūst, pieņemot, ka abas ir debesu dievības, kas saistītas ar sauli, vai plašāk — kosmiskās dievības.⁸¹

5. Jelizarenkova un Toporovs uzsver, ka ir vērts par pazīmēm uzskatīt arī gadījuma rakstura īpašības, kas neveido sistemātisku tēlu: piemēram, Ušas saistību ar dziedāšanu un dziedātājiem attiecībā uz Ūšiņu var saskatīt tautasdziesmas tekstā “Eita, broļi, paleidzīt Jeuseņam padzīdit”.⁸² Tā gan ir vienīgā dziesma, kas piemin Ūšiņu saistībā ar dziedāšanu, un ir atrodama Voltera rakstā, tāpēc šajā gadījumā nevar droši spriest par šādas līdzības pamatotību. Taču te var pieminēt vēl vienu niansi. Ušas tiek dziedātas dziesmas: “Dziedātāji sagaida ar dziesmām un slavē Rītausmas dievieti, kas nes saules gaismu [...]” (V, 80, 1). Ir pazīstamas arī dažu Ūšiņa dziesmu melodijas,⁸³ kas liecina, ka arī Ūšiņš ticis slavēts un gaidīts ar dziesmām. Vienā no dziesmām ir vārdi par gaiļa kaušanu, kas varētu liecināt, ka tā bijusi kulta rituāla sastāvdaļa. Biežais gan pauž šādu domu: “.. nav ticams, ka līdz 19. gs. beigām būtu saglabājušās kādas priekškrīstīgas kulta dziesmu melodijas” (taču viņš arī atzīst, ka tas vēl būtu jāanalizē etniskās mūzikas speciālistiem, jo ar virspusēju ieskatu to nevar noteikt), bet pašu “kulta tekstu saglabāšanās ir fakts ar vienreizīgu nozīmi.”⁸⁴ Pat ja melodijas nav autentiskas, tomēr pastāv iespēja, ka šie kulta teksti tikuši

⁷⁹ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. *Op. cit.*, 74.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ Biežais norādījis trīs tautasdziesmu melodijas, divas no tām Auniņam atsūtījis Jurjāns, trešā publicēta tikai 1944. gadā; sk.: Biežais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 132.–133.

⁸⁴ Biežais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 134.

izdziedāti. Par Ūsiņa saistību ar dziesmām netieši liecina arī šī tautasdziesma:

Nāc, Ūsiņ, nāc, Ūsiņ!

Sen mēs tev' jau gaidījām:

Zirgi gaida zaļas zāles,

Puiši jauku ziņģēšanu. (B 13)

Iespējams, tekstā domāta vienkārši dziedāšana pirmajā pieguļas naktī, taču var būt arī tieši Ūsiņa dziesmu dziedāšana, cerot uz gādību par zirgiem.

6. Ušas saistība ar ceļiem daļēji parādās Ūsiņa pieguļnieku dziesmās, kā arī Ūsiņam raksturīgā darbībā — jāšanā uz zirga, kas (visticamāk) notiek pa ceļu.⁸⁵

7. Ušas un Ūsiņa dzīvesvieta kalnu virsotnēs. Pētnieki norāda, ka attiecībā uz Ūsiņu ir trīs pazīmes, kas saista viņu ar kalniem:

1) toponīmiskās (pazīstams vietas nosaukums — Ūsiņa kalns);

2) rituālās (te norādīts uz Pantāgu kalniņu, kur Ūsiņa dienā gatavoti pantāgi);

3) norādes tautasdziesmās.⁸⁶

Ušas: “O, Rītausma, kas stāv kalnu korēs” (RV VI, 65, 5). Abiem raksturīga arī uzturēšanās stallī: “Šurp nāca Govju māte no staļļa” (RV V, 45, 2).

8. Saistībā ar gadalaiku par Ušas nav pilnīgas skaidrības: vai runāts par rītausmu, kas ir katru dienu, vai par rītausmu, kas parādās katru jaunu gadu līdz ar dienu pagarināšanos un “saules atgriešanos”.⁸⁷ Keits un Renū nolieguši Ušas saistību ar gada ciklu, taču Hillebranda hipotēzi par Ušas saistību ar gada sākumu pierādījis Keilers.⁸⁸ Līdz ar to gan par Ūsiņa, gan Ušas laiku var uzskatīt pavasari.

⁸⁵ Ūsiņš zirgu nojādīja, / Pieguļnieku meklēdams, / Gudri bija pieguļnieki, / Neguļ ceļa maliņā. / Guļ upītes licītī, / Paša Dieva dārziņā, / Niedru kaulu guni kūra, / Lai dūmiņi nekūpēja. (B 49) Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. О древнеиндийской Ушас и ее балтийском соответствии. В: *Индия в древности: сборник статей*. Москва: Наука, 1964, 74.

⁸⁶ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. О древнеиндийской Ушас и ее балтийском соответствии. В: *Индия в древности: сборник статей*. Москва: Наука, 1964, 74.

⁸⁷ Biezais, H. *Die Himmlische Götterfamilie der Alten Letten*. Uppsala: Almquist & Wikselle, 1972, 485.

⁸⁸ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. *Op. cit.*, 74–75.

9. Starošana Ūsiņa tēlā atspoguļojas kā mīšanās ar sauli dažās tautasdziesmās;⁸⁹ Saule, tāpat kā Ūsiņš, tautasdziesmās pērk zirgus, dejo, viņai pieder bērī vai ābolaini zirgi; Ūsiņam raksturīgā gaiļa upurēšana ir tieša norāde uz viņu kā gaismas dievību, jo gailis ir dienas simbols (cilvēku modinātājs no rīta), saistīts ar rītausmu; abiem raksturīga saistība ar uguni (Ušas ir Agni pirmtēls (RV I, 113, 1; V, 75, 9 u. c.)); Ūsiņam un Ušas ir līdzīgas uzrunas: Ušas ir debesu meita (*divo duhitā*), Ūsiņš — Dieva dēls (*Dīva dāls*).⁹⁰ Ušas: “Sūti savus vislieliskākos starus, lai [tie] aspīd un apgaismo mūs, dodot mums garākas dienas, O, Rītausma, O, Dieviete” (RV VII, 77, 5).

10. Auniņš vēl atzīmējis arī Ūsiņa un Ušas līdzību braukšanā pār ūdeni: Ūsiņš brauca niedru tiltu / Deviņiem kumeliem, / Nij tam lūze niedru tilts, / Nij tam slīka kumeliņš (A 12); Ušas: “Ceļi pakalnos ir viegli: tu pārbrauc neuzvarama! Mirdzoša pār ūdeņiem” (RV VI, 64, 4).⁹¹

11. Kā līdzība uzskatāma arī Ūsiņa un Ušas saistība ar apreibinošajiem dzērieniem — somu un alu.⁹² Auniņš skaidri apliecinājis alus upurēšanu Ūsiņa mielastā: “Kad alus bijis izbrūvēts, pirms to drikstēja dzert, notika trīsreizēja libācija (uguni liešana).”⁹³ Ūsiņa dienas alus dzeršanai bijusi arī stingri noteikta kārtība, kas liecina par iesakņojušos kulta ritu.⁹⁴ Par Ūsiņa saistību ar alu liecina obligāta alus iekļaušana Ūsiņa dienas mielastā, kā arī vairākas tautasdziesmas.⁹⁵ Ūsiņam upurē alu, taču ar Ušas saistās soma, kas arī ir apreibinošs dzēriens:

⁸⁹ *Ibid.* Salīdz. ar B 49 (86. atsaucē): Apkārt kalnu saule tek, / Pieguļnieku meklēdama; / Pieguļnieki gudri vīri, / Iejāj jūras licītie, / Niedru kaulu guni kūre, / Lai dūmiņi nekūpēja; 32510-2.

⁹⁰ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. О древнеиндийской Ушас и ее балтийском соответствии. В: *Индия в древности: сборник статей*. Москва: Наука, 1964, 75.

⁹¹ Auning, R. Beiträge zum Uhsin-Mythus. In: *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft*. Bd. 20, Stück 3. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1905, 22.

⁹² Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. *Op. cit.*, 76.

⁹³ Auning, R. Wer ist Ushing? In: *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft*. Bd. 16, Stück 2. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1881, 14.

⁹⁴ Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 124.

⁹⁵ Ūsiņš dara alutiņu / Kumeliņa pēdiņā; / Es paskrēju misas dzertu, / Man ar kausu mugurā. (B 21)

“Atvedīs tevi sārtie (zirgi) pie somas īpašnieka mājām” (RV I, 49, 1) un “Visus dievus tu, Ušas, atved uz somas dzeršanu” (RV I, 48, 12).

12. Mājlopu aizsardzība no vilkiem: “Ušas, [...] atbrīvo [mūs] no vilkiem” (RV I, 48, 15).⁹⁶ Ušas ir arī govju māte (*mātā ghavām*, RV IV, 52, 2), kas arī daļēji nosaka viņas aizsardzības funkciju. Ūšiņa dienas naktī, kad pirmoreiz zirgi laisti pieguļā, vīri sagatavojuši vakariņas un vecākais vīrs noturējis lūgšanu: “Lai tad nu Uhsiņ vecais tēvs sargā zirgus un glabā no visas nelaimes, no vilkiem, no slimības,” — tad vecākais sācis ēst pantāgu (pankūkas no olām un speķa), pēc tam pārējie; ar šo rituālu Ūšiņam uzticēti zirgi uz nākamo gadu.⁹⁷

13. Sastopamas divas tautasdziesmas, kurās pieminēti Ūšiņa dēli.⁹⁸ No tautasdziesmu teksta izriet, ka Ūšiņam ir divi dēli; abiem ir sarkanās galvas, abi ir viena vecuma, tātad, acīmredzot, dvīņi; nav zināms, kad tie dzimuši (tātad mūžīgi); abi strādā, viens — tīrumā (dienā), otrs — pieguļā (visdrīzāk naktī); viens ir lielāks (kas pārvietojas dienā), otrs — mazāks (kas pārvietojas naktī). Auniņš sniedzis tekstiem savu skaidrojumu, ka Ūšiņa dēli ir “vakara sārtā blāzma un rīta sārtums” (pie pirmās t. dz.) un saule un mēness (pie otrās).⁹⁹ Biezais norāda, ka Auniņš atsaucies uz divām dažādām tradīcijām un ka otrās tautasdziesmas pēdējās divas rindiņas uzskatāmas par vēlāka laika pielikumu, jo tās ir pamatdziesmas racionalizējums, kas

⁹⁶ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. *Op. cit.*, 76. Tulkojumā angļu valodā vilka vietā minēts vārds *foe* (ienaidnieks, nelabvēlis). Sk.: Rigveda, <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01048.htm>. Fr. val. tulk. “conférenous ensuite une large protection contre le loup” (*le loup* — vilks) — sk.: Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. *Op. cit.*, 76.

⁹⁷ Auning, R. Wer ist Ushing?. In: *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft*. Bd. 16, Stück 2. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1881, 9.

⁹⁸ Ūšiņam divi dēli / Sarkanām galviņām; / Vienu sūta pieguļā, / Otr' ar arklu tīrumā. (A 50:1–2; Ūšiņš savus divus dēlus / Darbiņam radināja; 4: arti.) Ūšiņam bij divi dēli, / Abi vienu vecumiņu; / Neredzēja, kad tie dzima, / Tik redzēja staigājot: / Prāvākais, kad strādāju, / Mazākais, kad gulēju. (B 38)

⁹⁹ Auning, R. Wer ist Ushing?. In: *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft*. Bd. 16, Stück 2. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1881, 32.

skaidro pašam teicējam nesaprotamo dziesmu.¹⁰⁰ Pats Biezais Ūsiņa dēlu sakarā raksta, ka

“centrālais šajā gadījumā ir tieši skaitlis divi: divi dēli, divi zirgi .. To īpašnieki ir dažādi debess dievi: .. Dievs, Saule, Pērkons. .. Šo priekšstatu dabas substrāts ir rīta un vakara zvaigzne. .. Tā izveidojušies mītiskie tēli — Dieva dēli ar savām īpašajām funkcijām un vietu seno latviešu reliģijā. Tas ir viens no senākajiem elementiem .., kas to saista ar senindiešu reliģiskajiem priekšstatiem par *divō napātā*, grieķu *Dios kouōroi*”¹⁰¹.

Citā vietā viņš Dieva dēlus nosauc par atbilstošiem senindiešu Ašviniem.¹⁰² Tas arī papildus motivē Ūsiņa saistījumu ar Ušas, kas ir Ašvinu māte: “Dvīņu māte dzemdējusi dvīņus” (RV III, 39, 3). Gimbutiene arī norāda, ka analogiski Ašviniem lietuviešu un latviešu mitoloģijā Dieva dēli parādās kā Dieva zirgi, dvīņi.¹⁰³

Noslēgums

Turpmāk minēti svarīgākie katrā nodaļā izdarītie secinājumi.

1. Ūsiņa un Ušas līdzības pamatojums rodams vēsturiskajā indoeiropiešu migrācijā — ļoti iespējams, ka gan Rigvēdas sastādītāji, gan balti cēlušies no vienas pirmdzimtenes, par kuras atrašanās vietu pētnieku vidū gan vēl nav vienprātības, un tiem bijusi viena pirmvaloda, kas izskaidro sanskrita un baltu valodu līdzību.

2. Ušas ir rītausmas dieviete Rigvēdā, kas saistāma ar citām indoeiropiešu gaismas dievībām, tās galvenās funkcijas Rigvēdas himnās ir starošana un dāvānu došana.

¹⁰⁰ Biezais, H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994, 226.

¹⁰¹ *Ibid.*, 225.–226.

¹⁰² *Ibid.*, 240.–241.

¹⁰³ Gimbutiene, M. *Balti aizvēsturiskajos laikos: etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija*. Tulk. A. Aramins. Rīga: Zinātne, 1994, 191. Tam piekrist arī V. Rūsiņš, rakstot, ka gan etimoloģiski, gan tipoloģiski Ašviniem atbilst Dieva dēli; viņš norāda, ka “debesu dievam indoeiropiešu mītos ir divi dēli — sengrieķu Dioskūri, vēdu Ašvini”. Rūsiņš, V. *Divdaļīgums sakrālā veseluma struktūrā latviešu reliģiskajos priekšstatos*. Rīga: Platforma, 2003, 68.

3. Par vārda “Ūsiņš” etimoloģiju divas pamatotākās ir Biezā un Auniņa izteiktās versijas; par Ūsiņu saglabājušās liecības tautas folklorā — Ūsiņa dienas rituālu nostāstos un tautasdziesmās, šajos avotos rādīta Ūsiņa saistība ar zirgiem un pieguļu, Ūsiņa upuris un viņa saistība ar sauli un pavasari, kas līdzās citām liecībām norāda, ka Ūsiņš ir gaismas dievība.

4. Dievības ir līdzīgas — pastāv vārdu etimoloģiska saistība, kā arī funkcijas — saistība ar zirgiem, bagātības dāvāšana, dejošana, saistība ar pavasari un sauli, divi dēli u. c.

Summary

Ūsiņš in Latvian Folk Songs and the Goddess Ushas in the Rig Veda

The article aims at examining the similarities of two deities — Ūsiņš and Ushas. The origin and migration of Indo-European peoples as well as the parent language provide the ground for comparison of the above-mentioned deities.

In Latvian mythology Ūsiņš is regarded as a patron saint of horses, although it is more likely that he is the god of light. Ushas is the Hindu goddess of dawn and is mentioned almost only in the Rig Veda. She is thought to be related to other Indo-European deities of light and dawn, such as the Latin goddess Aurora, the Greek god Eos and the German goddess Ostara. Ushas' main characteristics are generosity, shining and waking others. There are reasonable grounds to consider Ūsiņš and Ushas to be similar, for example, their connection with livestock (especially horses and cows); they both bring light, wealth and prosperity; they dance, have two sons and several other minor similarities.

**Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums
«Ceļš». Nr. 61**

LU Akadēmiskais apgāds
Baznīcas iela 5, Rīga, LV-1010
Tālr. 67034535
Iespiests SIA «Latgales druka»