



Latvijas Universitātes  
Filozofijas un socioloģijas institūts

# Reliģiski- filozofiski raksti

## XXII



Rīga  
2017

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

Izdevums ir sagatavots *Latvijas Universitātes* Akadēmiskās attīstības projektā Nr. 2017/66

Izdevums rekomendēts publicēšanai ar *LU Filozofijas un socioloģijas institūta* Zinātniskās padomes 2017. gada 20. marta sēdes lēmumu.

Galvenā redaktore: **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**  
Redaktori: **Jānis Nameisis Vējš, Māra Grīfelde**  
Izdevuma redaktore: **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**  
Literārā redaktore: **Arta Jāne**  
Maketētāja: **Margarita Stoka**  
Vāka dizaina autori: **Kārlis Koņkovs, Matīss Kūlis**

Izdevumā izmantoti fotoattēli  
no Agitas Baltgalves un Velgas Vēveres personiskajiem arhīviem.

### Zinātniskās redakcijas kolēģija

Latvijas Universitāte:

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

Ārzemju locekļi:

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

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

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

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

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

© Latvijas Universitātes *Filozofijas un socioloģijas institūts*, 2017

ISSN 1407-1908



## SATURS/ CONTENTS

### Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Pētījumi par cauri laikiem ceļojošām idejām . . . . . 5

*Investigating of the Ideas Itinerating Through Time* . . . . . 8

### Frančesko Alfjēri

Martīna Heidegera piezīmju burtnīcas. Domāt viņpus  
aklas polemikas . . . . . 11

*Summary. Martin Heidegger's Notebooks. To Think Beyond  
Blind Polemics* . . . . . 24

### Dalia Marija Stančienė

*Secular Mentalities and Religion in the Thought  
of Jürgen Habermas* . . . . . 25

Kopsavilkums. Sekulārās mentalitātes un reliģija  
Jurgena Hābermāsa uzskatos . . . . . 43

### Olga Senkāne

*Two versions of J.W. Goethe's Immortal Jew or how the immortal  
surpasses the Jew* . . . . . 44

Kopsavilkums. Kādēļ ko aprakstīt no jauna: J.V. Gētes  
*mūžīgais žīds* Ričarda Rortija ideju gaismā. . . . . 68

### Velga Vēvere

Nejaušais latvietis: Hovards Vinsents Hongs. . . . . 72

*Summary. Accidental Latvian: Howard Vincent Hong.* . . . . . 90

**Kaspars Kļaviņš**

*The Lost Antiquity and Permanent Present: Understanding of History in the Western and Middle Eastern Tradition* . . . . . 92

Kopsavilkums. Zudusī senatne un nepārtrauktā tagadne: vēstures izpratne Rietumu un Tuvo Austrumu tradīcijās . . . . . 127

**Agita Baltgalve**

“Tibetas dzīvo un mirušo grāmatas” (jeb “Bardo thodzol”) nosaukuma semantiskie un vēsturiskie aspekti. . . . . 129

*Summary. Semantic and historical aspects of the name of the “Tibetan Book of Living and Dying” (or “Bardo thodzol”)* . . . . . 141

**Maija Grizāne**

Pareizticīgo misionāru darbība vecticībnieku vidū Vitebskas guberņas Režicas, Dvinskas un Ļucinas apriņķos (1894–1901). . . . . 142

*Summary. The Activities of the Orthodox Missionaries among the Old Believers in Rezhica, Dvinsk, and Lucin Counties (1894–1901)* . . . . . 162

Personu rādītājs . . . . . 164

## PĒTĪJUMI PAR CAURI LAIKIEM CEĻOJOŠĀM IDEJĀM

---

Ikdienā mēdz teikt, ka vēsture atkārtojas. Ka patiesībā viss jaunais ir aizmirsts vecais. Viens no ideju vēstures pamatlicējiem Artūrs Onkens Lovdžejs (*Arthur Oncken Lovejoy*, 1873–1962), iespējams, to pašu pateiktu citādāk, proti, ka visas jaunās idejas tādas tikai šķiet un ka patiesībā tās ir jau sen zināmu *pirmideju*<sup>1</sup> interpretācijas. Un, ja nu ir kas jauns un oriģināls, tad tā ir interpretācija – vēl nebijis skatījums uz cauri laikiem ceļojošo ideju. 1940. gadā, piesakot jauna, ideju vēsturei veltīta žurnāla iznākšanu, Lovdžejs rakstīja, ka “ideja ir ne tikai spēcīga, bet arī spītīga lieta. Tai parasti ir savs “īpašs ceļš”, un arī domas vēsture ir divpusēja lieta – stāsts par kustību un mijiedarbību starp cilvēka dabu ar visu tās fiziskās pieredzes asumu un nepastāvību, no vienas puses, un, no otras puses, to ideju specifisko dabu un spiedienu, kurām cilvēki, dažādu motīvu vadīti, ir ļāvuši pastāvēt savos prātos”.<sup>2</sup> Kaut arī Lovdžejs uzsvēra pirmideju pārļaicīgo raksturu, viņam tās vienlaikus kalpoja arī kā metodoloģisks rīks, kas ļāva vieglāk grupēt izpētes materiālu, veidojot noteiktas domgaitas ķēdes, kuras, pēc Lovdžeja domām, dzīvoja savu patstāvīgu dzīvi cilvēces domas vēsturē.<sup>3</sup> Lovdžejam tik svarīgās pirmidejas mūsdienu ideju vēsturniekus

---

<sup>1</sup> Lovdžejs lieto jēdzienu *unit-idea*.

<sup>2</sup> Arthur Oncken Lovejoy. Reflections on the History of Ideas. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 1, Nr. 1. Baltimore (MD): John Hopkins University, 1940, p. 22. Pieejams arī: <http://www.jstor.org/stable/2707007> (Skatīts 28.08.2017.).

<sup>3</sup> Par to plašāk rakstījuši dāņu filozofs Leo Katana un nīderlandiešu vēsturniece Germa Grevinga. Sk.: Germa Greving. *Towards intellectual history. A review on the Journal of the History of Ideas 2006–2010*. Netherlands: University of Groningen, 2013. Pieejams: <http://www.rug.nl/let/education/master/rema/mhir/journal-history-ideas-greving.pdf> (Skatīts 28.08.2017.)

vairs nesaista, un arī ideju vēsture kā humanitāro zinātņu nozare kopš 1940. gada ir ne tikai pieredzējusi “lingvistisko pavērsienu”, kuru aizsāka politiskās domas vēstures pētnieki, tā sauktās Kembridžas skolas pārstāvji Kventins Skiners<sup>4</sup> un Džons Pokoks,<sup>5</sup> bet arī ietekmējusies no sociālās vēstures konceptuālajiem uzstādījumiem un globalizējusies līdz ar visu pasauli un galu galā arī atteikusies no savas patstāvības par labu piederībai plašākai – intelektuālās vēstures – jomai. Tomēr, lai kādas pārmaiņas skārušas ideju vēsturi, nemainīga ir palikusi tās interese par ideju savdabo dzīvi, to izmaiņām, piemērojoties konkrētiem kultūrvēsturiskiem kontekstiem, to šķietamai bojāejai un reizēm pārsteidzošai piedzimšanai no jauna.

Par vairāku sen zināmo ideju pārdzimšanu būs lasāms arī šajos, nu jau pēc kārtas divdesmit otrajos, *Reliģiski-filozofiskos rakstos*. Tā, piemēram, par ideoloģiska lasījuma ietekmētajiem pārpratumiem Heidegera ideju sapratnē un tālāk skaidrojumā raksta itāliešu filozofs, fenomenologs, Laterāna Pontifikālās universitātes profesors Frančesko Alfjēri. Raksta “Martīna Heidegera piezīmju burtnīcas. Domāt viņpus aklas polemikas” noslēgumā viņš secina, ka “Heidegera filozofija nepakļaujas politisko lasījumu ieslodzījumam un nekad nebūs saistīta ar to maldinošo kārtību, kas tiecas visādi sagrozīt domu un ievirzīt to visai apšaubāmo ideoloģisko lasījumu sliedēs, kas uzskatāms par filozofijas īsto šķērslī”, un aicina Heidegera piezīmes lasīt katram pašam, brīvi no jebkādiem iepriekš noteiktiem priekšrakstiem par to, kādam jābūt vienīgi pareizam šo burtnīcu lasījumam, vien ņemot palīgā kritisku domāšanu un stingru izpēti.

Mūsdienu postsekulārā sabiedrībā nozīmīgām Jurgena Hābermāsa ideju interpretācijām veltīts lietuviešu filozofes, Klaipēdas Universitātes profesores Daļas Marijas Stančienes raksts “Sekulārās mentalitātes un

---

<sup>4</sup> Kventins Skiners (*Quentin Robert Duthie Skinner*, 1940–) – Karalienes Marijas Londonas Universitātes profesors, vēsturnieks, filozofs, viens no vadošajiem Kembridžas jēdzienu vēstures skolas pārstāvjiem.

<sup>5</sup> Džons Pokoks (*John Greville Agard Pocock*, 1924–) ir profesors *emeritus* Džona Hopkinša universitātē. Pazīstams kā jaunas vēstures metodoloģijas – kontekstuālisma – izveidotājs. 1975. gadā publicējis grāmatu *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. ASV politiskās domas vēsturē šī grāmata tiek uzskatīta par vienu no *magnum opus*.

relīģija Jurgena Hābermāsa uzskatos”. Analizējot Hābermāsa un katoļu teologa Jozefa Rācingera dialogu “Sekularizācijas dialektika. Par prātu un reliģiju”, autore īpaši pievēršas vienai šajā dialogā skartajai idejai: idejai par “korelāciju starp ticību un prātu”, kuras nozīmi uzsvēris Rācingers. Viņaprāt, tieši šī reliģijas un prāta polifonija “ļaus realizēt kopējās cilvēces vērtības un normas un izveidos pamatus vienotai pasaulei”.

Rīgas Tehniskās universitātes profesors un Latvijas Universitātes Humanitārās fakultātes vadošā pētnieka pienākumu izpildītājs vēsturnieks Kaspars Kļaviņš rakstā “Zudusī senatne un nepārtrauktā tagadne: vēstures izpratne Rietumu un Tuvo Austrumu tradīcijās” parāda būtiskas atšķirības kristietības un islāma skatījumā uz vēsturi un šo skatījumu kvintesences mūsdienās. Iespējams, pirmajā brīdī pārsteidzošs varētu šķist autora secinājums, ka “*mūsdienu Rietumu kapitālisma ideoloģija paradoksāli saskan ar islāmistu fanātismu, atbalstot vai nu reliģiju un kultūru konfrontāciju (Hantingtons = džihādistu veiktā “neticīgo” apkarošana), vai proponējot “vēstures beigas” (Fukujama = islāmistu paradīzes solītāji)*”. Tomēr, rūpīgi lasot šo rakstu, lasītājs drīz vien atskārtīs, ka nekā pārsteidzoša patiesībā nav: kaut arī abas tradīcijas ir izkropušas atšķirīgu skatījumu uz vēsturi, to mūsdienu sekotāji kultivē visnotaļ līdzīgu “fundamentāli nevēsturisku domāšanu”.

Novitātes šķietami sen zināmu, taču patiesībā līdz šim neatklātu un neiepazītu reliģiski-filozofisko ideju transformācijās un to vēsturē lasītājs iepazīs arī citos šī krājuma rakstos.

**Solveiga Krūmiņa-Koņkova,**

*Reliģiski-filozofisku rakstu galvenā redaktore*

## INVESTIGATING OF THE IDEAS ITINERATING THROUGH TIME

---

It is sometimes said that history repeats itself. One of the founders of the history of ideas tradition A. O. Lovejoy (1873–1962) would probably put it in another way. He would say that all new ideas are only seemingly so, and actually, they are interpretations of certain *primaeva* ideas<sup>1</sup>, and if there is some novel idea expressed, it is only the interpretation that is new, an unexpected view of an idea itinerating through time. In 1940 Lovejoy, in announcing the publication of a new journal dealing with the history of ideas problematics, wrote that “an idea is not only a powerful but also a stubborn thing. It usually “takes its own path”, and in the history of thought it has a twofold trajectory; it is a story of interaction between the human nature amid the exigencies and vicissitudes of physical experience on the one hand, and on the other, the specific natures and pressures of the ideas which men have from various promptings, admitted to their minds”<sup>2</sup>.

Although Lovejoy accentuated the transcendental character of the *primaeva* ideas, it serves for him also as a methodological tool for the arrangement of the empirical material, so as to identify the specific chains of thought, that, according to him, have obtained of independent life in

---

<sup>1</sup> Lovejoy uses the term *unit-idea*.

<sup>2</sup> Arthur Oncken Lovejoy. Reflections on the History of Ideas. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 1. Baltimore (MD): John Hopkins University, 1940, p. 22. Available at <http://.Jstor.org/stable2707007> (visited 28.08.2017.)



the passage of history.<sup>3</sup> The notion about the primaeval ideas has lost its appeal for the modern historians, and the history of ideas has obtained a place as a humanities discipline not only because of the “linguistic turn” initiated by the researchers of political thought but also due to the activities of the historians of the so called Cambridge School. Due to the work of Q.R. D. Skinner and J. G. Pocock and their followers history of ideas discipline has thus become globalized and amalgamated within a wider field of intellectual history. Notwithstanding the various changes undergone by the history of ideas subject, it has preserved intact the interest about the specific life-course of the ideas, of their adaptation in concrete cultural contexts, of their seeming disappearance and (at times) surprisingly unexpected regeneration.

The present volume No. XXII of *Religious-Philosophical Articles* contains several items dealing with the regeneration of ideas. Thus, for example, Italian philosopher, phenomenologist, Professor of the Pontifical Lateran University Francesco Alfieri writes about the ideologically motivated misunderstanding of Heideggerian thought. At the end of his essay “Martin Heidegger’s Notebooks. To Think Beyond Blind Polemics,” he writes: “Heideggerian philosophy is not to be contained within the political interpretation precincts, and never should be connected with false attempts to change the essence of his thought and to attempt to steer it in the course of ideological interpretation, considered as the chief obstacle to philosophy”. The author invites to read Heidegger in an independent manner feeling free from the “correct” interpretation of the Notebooks and relying on critical thinking and detailed investigation.

Lithuanian philosopher Dalia Marija Stančienė, Professor of Klaipėda University deals with the interpretations of Jurgen Habermas’ views in the context of significant ideas of the post-secular society in an article

---

<sup>3</sup> This theme has been more extensively discussed by Danish philosopher Leo Katana and Dutch historian Germa Greving. See: Germa Greving. *Towards Intellectual History. A review on Journal of the History of Ideas 2006–2010*. Netherlands University of Groningen, 2013. Available: <http://www.rug.nl/let/education/master/rema/mhir/journal=history-ideas-greving.pdf> (Visited 28.08.2017.)

“Secular Mentalities and Religious Thought of Jürgen Habermas”. By analysing of the text of the discussion between Jurgen Habermas and Catholic theologian Joseph Ratzinger “The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion,” she pays special attention to some of the ideas discussed, in particular, the correlation between faith and reason, the importance of which had been especially stressed by Ratzinger. According to Ratzinger the polyphony of religion and reason is the main tool for creating of new universal ethical norms, and formation of the basis for a unified world.

Kaspars Kļaviņš, historian, Professor of Riga Technical University and leading researcher at the Faculty of Humanities of the University of Latvia has contributed an essay “The Lost Antiquity and Permanent Present: Understanding of History in the Western and Middle Eastern Tradition”. The author displays the significant differences existing between the Christian and Islamic views of history, and the present-day consequences of these views. At first glance the conclusions reached by the author may generate some surprise, in that he holds that the ideology of modern Western capitalism is paradoxically similar to the fanatical Islamism, either supporting the confrontation of cultures paradigm (Huntington and the fight against the infidels by Jihadists), or propagating of the end of history theses ( Fukuyama and the visionaries of the Paradise). When due attention is paid to the gist of the essay, the reader will discover that there is nothing paradoxical here: though both traditions have developed entirely different standpoints concerning the essence of history, the followers of the respective extreme versions of the same, discussed in the article, are following a distinctly a-historical approach.

The novelty of discovering of seemingly paradoxical aspects within the transformations of well-known truths is a reward that the reader is likely to obtain from these essays and from the other items of the present volume.

**Solveiga Krumina-Konkova,**  
Editor in-Chief of the *Religious-Philosophical Articles*



Frančesko Alfjēri

---

## MARTĪNA HEIDEGERA PIEZĪMJU BURTNĪCAS. DOMĀT VIŅPUS AKLAS POLEMIKAS

Martīna Heidegera piezīmju burtnīcu lasīšana saistīta ar acīmredzamām grūtībām – kā, pateicoties valodai, kas lasītāja uztverē būtu spējīga aizstāt pirms tam neaptveramas zīmes, iespējams nonākt līdz Heidegera vēsturiski ontoloģiskajai domāšanai. Ja vēl ņem vērā piezīmju burtnīcu nesistemātisko kompozīciju, kurās uz papīra pierakstītais bija tas, pie kā autors vēlāk varētu atgriezties un apdomāt un kas kalpoja par vienojošo punktu tālākiem spriedumiem, iespējams saprast, cik sarežģīti šo kopumu būtu sakārtot un, sintezējot sadrumstaloto, nonākt līdz visaptverošam spriedumam. Ja nerēķinās ar bieži vien ļoti straujo valodas stila maiņu, ko Heidegers “izmēģināja” ar zināmu uzstājību, lasītāja uzmanību ir grūti saglabāt nepārtrauktu, lai viņš spētu iedziļināties piezīmēs un neapmaldītos tajās. Valoda ir tas nepieciešamais rīks, ar kura palīdzību iespējams atklāt vēsturiski ontoloģiskās domāšanas pamatus. Runa tāpat ir par Heidegera lietotās leksikas izcelsmes izpratni, vienlaikus pietuvojoties viņa domāšanas gaitai; un šī pietuvošanās ir obligāts priekšnosacījums ikvienam, kurš vēlas izprast saikni, kas caurvij izteikto vai uzrakstīto vārdu un jēgas izplestību, uz kuru tas norāda. Piemēram, varētu teikt, ka Heidegeram ontiskās kategorijas iekļaujas ontoloģiskajās kategorijās un vēsture ir blīvās virspusīgas historiogrāfijas substrāts. Šie hermeneitiskie fragmenti norāda uz Heidegera filozofiskās pieejas apvārsni, kurā jautājums par Esamību parādās spēcīgi un sniedz tai nepieciešamo savatnību, un ļauj tai tikt uztvertai. Tā vārdam piemīt jaunas nozīmes modulācijas un valodā tas pārveidojas,

balstoties uz tā pieejamību ļauties tikt uztveres vadītām. Katrs jēdziens tātad norāda uz “ārpusējo”, ko nekad nebūs iespējams nošķirt no kārdinājuma apstāties pie lietu nepastarpinātās acīmredzamības virspusīguma.

## II

Piezīmju burtnīcas būtu iespējams precīzāk izprast, ja tās būtu izdotas neatrauti no to kritikas, kas varētu atvieglot lasītājam pāreju no *Überlegungen* uz *Anmerkungen* un palīdzēt izprast valodu un valodas stilu maiņu, ko Heidegers lieto, pāriedams no vēsturiski ontoloģiskās domāšanas uz to vēsturisko apstākļu aprakstīšanu, kas kalpojuši par iemeslu pagrimumam, uz kuru, sākot ar 20. gadsimta divdesmitajiem gadiem, virzījās Vācijas politika.

Ir zināms, ka Heidegers savā testamentā pats norāda, ka viņa apcerējumu pilnīgajam izdevumam nav jābūt rediģētam, bet tam jābūt gan viņa paša atzīto manuskriptu izdevumam. Ja kādu absurdu apstākļu dēļ viņa vēlmes netiktu ņemtas vērā, tik īsā laikā līdz mūsdienām nebūtu publicēti gandrīz 90 izdevumi. Heidegers apzinājās, ka lasītājs varētu saprast viņa valodu arī tad, ja šim lasītājam nebūtu bijušas īpašas zināšanas filoloģijā. Heidegera privātsekretārs un viņa filosofijas turpinātājs Vācijā prof. F.V. fon Hermanis (F.W. von Herrmann) vairākkārt apliecinājis, ka autors sīki plānojis savu apcerējumu nerediģētu izdošanu labi pārdomātā secībā, lai lasītājs varētu konsekventi virzīties uz priekšu pa filozofa teorētisko pārdomu ceļu. Šis publikāciju plāns bija tik labi izplānots, ka gadiem šo procesu varēja īstenot bez jebkādiem sarežģījumiem. No tā izrietēja, ka apcerējumiem vajadzēja iznākt pēc tam, kad būtu pabeigta *Gesamtausgabe* rediģēšana, lai izvairītos no tā, ka lasītājam pietrūktu nepieciešamās zināšanas, lai saprastu, ka apcerējumos iekļautais ir lasāms, vien ņemot vērā Heidegera filozofiskos traktātus. Piezīmju burtnīcu nodalīšana no apcerējumiem un to uzskatīšana par patstāvīgiem darbiem izraisīja īssavienojumu. Piezīmju burtnīcās apspriesto nav iespējams izprast, neapzinoties vēsturisko kontekstu, kurā sakņojas Heidegera filozofija. Lai gan Heidegers to visu iekļāva savā testamentā, viņa dēls Hermanis nolēma paātrināt tēva darbu publicēšanu un neņēma vērā fon Hermaņa, kuru pats Heidegers

iecēla par *Gesamtausgabe* galveno zinātnisko vadītāju, pretējo viedokli par grāmatu izdošanas procesa norisi. Heidegers neapsvēra apcerējumu kritiskās versijas izdošanu, jo, viņaprāt, “tie nav darbi (*Werke*), bet gan apcerējumi par metodi” (*Wege*). Viņa filozofijai pievērstā uzmanība sekmēja Heidegera pievienošanos zināmākajiem vācu filosofiskās tradīcijas pārstāvjiem – Fihtem, Šellingam, Hēgelim un Diltejam.

Heidegera apcerējumu redaktoram jābūt uzticamam manuskriptiem, kādi tie bijuši rediģēti un paša filozofa apstiprināti. Polemika par šo neatbilstību aizsākās vēl pirms piezīmju burtnīcu fragmentu izdošanas 2014. gadā, tomēr to nesen aktualizēja, lai apšaubītu izdevuma rediģēšanas procesa metodiku. Vēlos minēt divus piemērus, kas veicināja šo aizdomu izraisīšanu. Pirmajā gadījumā nepilnības cēla gaismā piezīmju burtnīcu un izdevuma *Die Geschichte des Seyns* redaktors,<sup>1</sup> kurš apgalvo, ka minētajā izdevumā izlaists viens teikums.<sup>2</sup> Otrajā gadījumā Džūlija Airlenda (*Ireland*)<sup>3</sup> atsaucas uz divu jēdzienu “apzinātu izlaišanu” izdevumā *Hölderlins Hymnes “Germanien” und “Der Rhein”*<sup>4</sup> un vairākkārt apspriež aizliegumu piekļūt pētnieciskos nolūkos Marbahā pie Nekāras arhīvos glabātajam Heidegera intelektuālajam mantojumam. Šī pētnieces izvirzītā problēma tiks atrisināta tālāk, jo vispirms ir jāpievērš uzmanība abu pētnieku minētajiem tekstuālajiem izlaidumiem.

Pirms tam jāprecizē, ka visa izdošanas procesa norisē manuskriptu izpēti un sakārtošanu ilgu laiku arhīvā Marbahā pie Nekāras veica fon Hermanis un Hermanis Heidegers (atstātā mantojuma (*Nachlaß*) vadītājs). Pastāvīgas darbības nodrošinājuma nolūkos abi ņēmuši vērā ne vien paša

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 69, hrsg. V. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M., 2012.

<sup>2</sup> Šī tēze vēlāk kalpo par pierādījumu Emanuela Fajja (*Faye*) argumentācijai *Heidegger und das Judentum: Vom Aufruf zur “völligen Vernichtung” zur Thematisierung der “Selbstvernichtung”*, in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 63(2015), pp. 877–899 (72. piezīme).

<sup>3</sup> J.A. Ireland, *Naming Physis and the “Inner Truth of National Socialism”: A New Archival Discovery*, in “Research in Phenomenology” 44 (2014), pp. 315–346.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Hölderlins Hymnes „Germanien“ und „Der Rhein“* in *Gesamtausgabe*, Bd. 39, hrsg. v. S. Ziegler, Klostermann, Frankfurt a.M., 1999.

Heidegera testamentā iekļautos noteikumus, bet arī norādījumus, ko fon Hermanis saņēma no Heidegera laikā, kad bija viņa asistents (no 1972. līdz 1976. gadam) un varēja nepastarpināti piekļūt minētajiem manuskriptiem. Vācu *Die Geschichte des Seyns* redaktora minētā teikuma izlaišana skaidrojama ar to, ka šīs rindas Heidegera brālis Fricis izsvītvoja jau melnraksta versijā, kas Heidegeram pretenzijas neizraisīja. Lai gan manuskriptā šīs rindas bijušas iekļautas, Heidegers tomēr atļauj publicēt Frica ar rakstāmmašīnu rakstīto uzmetumu – uzmetumu, kurā Heidegers pats ar roku veica labojumus un nolēma izlaist teikumu, kas neparādās grāmatas izdevumā. Tieši tāpēc fon Hermanis uzņēmās atbildību par to, lai Heidegera apcerējumi tiktu publicēti, balstoties uz paša filozofa atzītajiem manuskriptiem, un teksts netiktu pakļauts nekādām manipulācijām. Tāpat izdevumā *Hölderlins Hymnes "Germanien" und "Der Rhein"* divi izlaistie jēdzieni, kurus Airlenda uzskata par "tīši" izlaistiem, attiecas uz teksta fragmentu, sarakstītu teju vai nesalasāmā rokrakstā. Izdevuma redaktorei Zuzannei Cīglerei (*Suzanne Ziegler*) bija precīzi un atkārtoti jāpārbauda fragments, lai atkodētu tā saturu, nevis lai kaut ko no tā noslēptu vai izlaistu.

Divu minēto izdevumu nepilnības ir viegli labot, tieši pārbaudot Marbahā pie Nekāras glabātos manuskriptus. Turklāt brīdī, kad Heidegers pārveda savus tekstus uz arhīvu, viņš uzlika zīmogu uz līguma, kurā skaidri teikts, ka jebkura *Gesamtausgabe* izdevuma sastādīšanas gaitā jebkuram pētniekam, kas iesniedz lūgumu, ir atļauts Manuskriptu nodaļas lasītavā izskatīt visu dokumentāciju, kas attiecas uz konkrētā darba publikāciju. Fon Hermanis ir vairākkārt apstiprinājis, ka Marbahā pie Nekāras arhīvā, pēc Heidegera pieprasījuma, izdotie *Gesamtausgabe* manuskripti ir pētniekiem pieejami un bieži tiek analizēti. Noteikums par tikai publicētā materiāla pieejamību attiecas uz katra autora tiesībām gadu gaitā kontrolēt sava intelektuālā īpašuma lietojumu. Vienīgi fon Hermanim atļauta piekļuve visam Heidegera mantojumam ar noteikumu, ka viņš nodrošina Heidegera vēlmju izpildi par katra manuskripta teksta pārbaudi līdz pēdējam sīkumam un, balstoties uz Heidegera atzītajiem manuskriptiem, par pilnīgu viņa darbu savstarpēju saskaņotību ne vien saturā, bet arī ievērojot Heidegera noteiktos publikāciju termiņus pēc viņa nāves nolūkā turpināt

un līdz galam pabeigt mūža darba *Gesamtausgabe* izdošanu.<sup>5</sup> Līdz mūsdienām pilnā izdevumā pēc Heidegera vēlmes nav apkopoti vien daži *Exzerpte*, dažas lapas gari melnraksti, kas kļūs pieejami pēc pilna manuskriptu izdevuma pabeigšanas.

### III

Jau citā kontekstā apspriežot piezīmju burtnīcu saturu, sākot ar tematiskos vienumos sadalītu vācu tekstu, lasītājam sniegti šo fragmentu tulkojumi arī itāļu valodā, kas sagatavoti saskaņā ar Franko Volpi Heidegera apcerējumu tulkojumā noteikto leksikas tradīciju, – ir vērts pakavēties pie dažiem aspektiem, kas būs noderīgi, tālāk apspriežot filozofa Fransuā Fedjē (*François Fédier*) darbā *Martins Heidegers un ebrejiskā pasaule* izteikto viedokli.<sup>6</sup>

Heidegera valodas stila maiņa no *Überlegungen* līdz *Anmerkungen* ir radikāla – kamēr uz pirmo autors vairākkārt atsauca savos traktātos, tā kā tajos iekļauti mēģinājumi kanonizēt jauno leksiku, kas balstās uz esamības un notikuma (*Ereignis*)<sup>7</sup> patiesības vēsturiskuma pieredzi, tikmēr

---

<sup>5</sup> Ir vērts pieminēt to, ko Franko Volpi raksta priekšvārdā jaunajam izdevumam “Heidegera ceļvedī” (*Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Twologica, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo (Manuali Laterza, 222)*, a cura di F. Volpi, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, p. viii): “Galvenos kritērijus izdevuma publicēšanai noteica pats Heidegers un tāpēc ir runa par *Ausgabe letzter Hand*, “*ne varietur izdevumu*.” Neskatoties uz to, Volpi raksta, ka “pēc pirmo izdevumu publicēšanas uzradās dažas kritikas balsis, kas radīja šaubas un apjukumu saistībā ar izmantoto valodu”.

<sup>6</sup> F. Fédier. *Marting Heidegger e il mondo ebraico (Il pelicano rosso, 253)*, a cura di S. Esengrini, Morcelliana, Brescia, 2016.

<sup>7</sup> Šie mēģinājumi datējami ar 1932. gada pavasari (M. Heidegger. *Besinnung*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 66, Abt. 3: *Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, p. 422): “Seit dem Frühjahr 1932 steht in den Grundzügen der Plan fest, der in dem Entwurf “Von Ereignis” seine erste Gestalt gewinnt.” Runājot par norādi uz *Überlegungen*, ko Heidegers apspriež savos traktātos, der apskatīt mūsu *Post Scriptum* (sk.: F.-W. von Herrmann – F. Alfieri, Martin Heidegger. *La verità sui Quaderni neri (Filosofia, 72)*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 319–327). Tur lasītājs var novērot, kādi ir Heidegera apcerējumi *Überlegungen*, un iepazīties ar to specifisko saturu.



uz otro fragmentu citos izdevumos nav atrasta neviena atsauce un tas pats par sevi ir autonomas darbs. No *Anmerkungen* (1942/48) satura iespējams nokļūt līdz 'īstajai pozīcijai', ko Heidegers tiecās ieņemt, runājot par Hitlera bezjēdzības (*Unwesen*) izraisīto Vācijas, vācu tautas un Eiropas norietu. Pārsteidzošā kārtā šie apstākļi tik ļoti ietekmēja tautas viedokli, ka kalpoja par iemeslu universitātes sistēmas sabrukumam; jautājums par universitāti un tās pagrimumu piezīmju burtnīcās traktēts tik sistemātiski, ka fragmenti ar šo tēmu nepārtraukti parādās, sākot ar *Überlegungen* un sasniedzot kulmināciju *Anmerkungen*, kur Heidegers īpaši pievērš uzmanību šim jautājumam, saistot to ar rektorāta kļūdu (*Irrtum*) un universitātes nenovēršamo sabrukumu. Vēl, pieminot Heidegera aprakstus par Edmundu Huserlu, iespējams saprast, kā Heidegers rediģējis *Anmerkungen*, jo tajās viņš uztvēra "milzīgo vēstures sagrozīšanu/viltošanu" (*große Geschichtsfälscherei*). Daļa no akadēmiskās vides, balstoties uz aizspriedumiem, izteica skarbus un negatīvus spriedumus par viņa veikumiem nolūkā aktīvi atbalstīt denacifikācijas procesu. Par spīti iepriekš minētajiem noraidošajiem apstākļiem, Heidegers apraksta savu viedokli par notikumiem, un visvairāk pārsteidz izteikums, kas visbiežāk parādās kā faktiski dots: "Es to nesaku, lai aizstāvētos, bet tikai konstatēju" (*Feststellung*) vai arī: "Šis precizējums nav domāts sabiedrībai vai sevis aizstāvēšanai, bet ir parasts konstatējums" (*Feststellung*). Šie īsie izteikumi, kas analizēti jau citviet, noder, lai izprastu, kā Heidegers vēlējas paplašināt historiogrāfijas lasījumus par notikumiem, kas attiecas uz Vāciju, un noder personām, kuras vēlas pierādīt Heidegera saistību ar nacionālsociālismu. *Anmerkungen* aizstāj lasītājam hermeneitisku atslēgu, kas ir ļoti tuva Hannas Ārentes (*Arendt*) pārdomām par "sistēmu", kas izraisīja Vācijas sabrukumu un totalitārā režīma attīstīšanos. Heidegers apzinās, ka daudzi maldina sevi, domādami, ka ar denacifikācijas palīdzību Vācijā atgriezīsies zelta laikmets, tā ir vien ilūzija, jo pagrimuma cēlonis nevar būt vienīgi Hitlers un vācu tauta, un nevar īsti pieņemt, ka šo seno vēsturi atjaunotu tieši denacifikācija. Totalitārā režīma rašanās cēlonis ir domāšanas izskaušana, un to, Heidegeraprāt, padara redzamu Hitlers, taču tas

bija aizsācies jau kādu laiku pirms viņa nākšanas pie varas. Heidegera uzskatos domāšanas izskaušanas manifestācija iekļaujas sistēmā, kas kļūst pamanāma, nostiprinoties totalitārajam režīmam, bet viņš vēlas vērst uzmanību uz faktoriem, kas nodrošinājuši tā pastāvēšanu, un uz to, ka noteiktais briedis jau ilgu laiku pirms tam. Sistēma tāpat kļūst par apslēpto daļu, kur domāšanas izskaušana nostiprinājās ar daudzu cilvēku līdzdalību. Heidegers, tāpat kā Ārente, kā piemēru min Ādolfa Eihmaņa (*Eichmann*) procesu, un cenšas skaidrot, ka cilvēki, kuri radījuši līdzīgu sistēmu, nevar izvairīties no atbildības ar “parastu” denacifikāciju, jo totalitārais režīms savu spēku smeļ no sistēmas, kurā tas radies, un laika gaitā ir spējīgs atdzīvoties kā jauna konfigurācija (posttotalitārisms). Heidegers *Anmerkungen* konstatē, ka daudzi nespēj paplašināt savu skatījumu uz vēsturiskajiem notikumiem, un, pat ja nacionālsociālisma atbalstītāju kopējās atbildības identificēšana rada grūtības, Heidegers brīdina par nepieciešamību “palikt ārpus” identificēšanas procesa, apzinoties, ka cilvēki varētu nesaprast viņa izvēli nepiedalīties denacifikācijas procesā; pirms tam *Überlegungen VIII* 51. paragrāfā Heidegers stingri nolēmis “nekad nepakļauties strīdam”.

“Domāšanas izskaušana ir neapturams process universitātes sistēmā”, – pietiktu izlasīt piezīmju grāmatas, koncentrējoties tikai uz šo tēmu, lai saprastu, kā Heidegers sistemātiski analizēja esošās problēmas universitātēs, kas pārvērtušās par “tīri komerciālām iestādēm”,<sup>8</sup> kurās katrs lēmums ir noteiktā šibrīža situācijas gūstā, kurās nejaušība kļūst par vienīgo nosacījumu, no kura izriet uz aprobežotības stāvokļa uzturēšanu vērsta loģika, un kuras neizbēgami tiek pakļautas birokrātu kontrolei un varai. Heidegera plānu atjaunot universitāti, sākot ar tās sniegto būtisko zināšanu pamatiem, aizstāj neskaitāmas partijiskās loģikas, kas vērstas uz zināšanu dekonstrukciju līdz “zināšanām”, kas savu pierādījumu rod tehnikas varas funkcionālajā pielietojumā. Šajā jaunajā universitātē parādās zināšanu ierēdnis, kas apmaldās ikdienas realitātes uzturēšanā, tādā veidā

---

<sup>8</sup> Vācu valodā – *Entschlossenheit*.

iznīcinot nepieciešamību tiekties pēc zināšanām. Ierēdņa tēls Heidegera pārdomu gaitā piedzīvo arvien jaunas transformācijas, kļūdamas par “krampplauzi” (*Fassadenkletterer*), kurš denacifikācijas procesā nepārtraukti melo, lai apslēptu lietu īsto būtību, līdz beigās inscenē “lielo vēstures viltošanu” (*Anmerkungen II [25]*). Derētu nošķirt Heidegera sniegtos mājienus, lai nepalaistu garām vienmēr aktuālās radikālās pārdomas par to, kas mūsdienās tiek domāts ar filozofiju un kādi ir nepieciešamie nosacījumi universitātes atjaunošanai, taču vispirms jāuzsver tās norieta (*Verendung*) cēloņi.<sup>9</sup>

#### IV.

Balstoties iepriekš ieskicēto apcerējumu publikāciju kontekstā un no tām izrietošajām problēmām attiecībā uz to pareizu sasaisti ar Heidegera *Gesamtausgabe* atzīmētajām vēsturiski ontoloģiskajām domāšanas tendencēm, iespējams noteikt Fransuā Fedjē darbā “Martīns Heidegers un ebrejiskā pasaule” pausto nostāju. Minētajā grāmatā apkopoti iepriekš publicētie franču filozofa sacerējumi par dažbrīd pretrunīgo 2014. gada Heidegera piezīmju grāmatu izdevumu, kas izraisīja rezonansi ne tikai saistībā ar neuzticību viņa politiskajai izvēlei (Heidegera rektorāta pieredzei 1933. un 1934. gadu mijā), bet gan ar iespējamo viņa filozofijas teorētiskās struktūras atkarību no vācu autora piederības “kustībai” (*Bewegung*). Brīdī, kad

<sup>9</sup> Pie daudz kā no *Anmerkungen* apspriestā saistībā ar universitātes problēmu Heidegers atgriežas *Beiträge*, kur to traktē daudz sistemātiskāk un autonomāk, ne reizi neizmantojot garus citātus no piezīmju burtnīcām, izņemot *Überlegungen* gadījumā saistībā ar vēsturiski ontoloģisko domāšanu; *Beiträge* ir vienīgais Heidegera darbs, kuram vairāk nekā citiem ir cieša saistība ar burtnīcās iekļautajiem *Überlegungen*: “Tikko kā filozofiskās domāšanas spēja būs pietiekami pārtapusi tajā, kas tā jau ir, tās pamatdisciplīnas būs žurnālistika un ģeogrāfija. Šo aspektu iekšējais panīkums, kas jau ir acīmredzams visur, izriet no neesošās drosmes stingri atteikties no filozofiska rakstura šķietamības, kas palīdz nostiprināties nākotnes “dvēseles zinātņu” institucionālajam raksturam.” Universitātes “saglabās pēdējās kultūras dekora paliekas tikai tik ilgi, cik tās paliks saistītas ar politiski kulturālo propagandu. No tām vairs nevarēs attīstīties neviena *universitas* forma.” (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 65, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989, “Sätze über ‘die Wissenschaft’”, pp. 145–159 (in part., p. 153, 155).)



piezīmju grāmatas lasa, pievēršot uzmanību vien to burtiskai nozīmei, ir lielāka iespējamība tās pārprast, jo, atšķirībā no Heidegera traktātiem, tās leksiski ir daudz blīvākas – Heidegers pats vairākkārt pie tām atgriezās laikā, kad sistemātiski izstrādāja traktātus. Grūtības uztvert piezīmju grāmatu saturu rodas tādēļ, ka nav pietiekami novērtēts to nozīmīgums, pieņemot, ka, informācijai var piekļūt, neņemot vērā Heidegera lingvistisko struktūru, kura ir klātesoša pat vēstures notikumu aprakstos, ieskaitot viņa pieredzi rektorātā.

F. Fedjē pirmā tikšanās ar Mēskirhes filozofu ar Žana Bofrē (*Beaufret*) starpniecību 1958. gadā un Valtera Bīmela (*Biemel*) liecība, ka laika posmā starp 1942. un 1944. gadu Fedjē sazinās ar Heidegeru Freiburgā,<sup>10</sup> un trīs intervijas, kuras franču filozofs sniedz 2014. gadā Ērikam de Rubersi (*de Rubercy*),<sup>11</sup> 2015. gadā viņa sadarbības partnerim Stefano Esengrīni (*Esengrini*)<sup>12</sup> un 2006. gadā Bernāram-Savjēram Sarānam (*Sarant*),<sup>13</sup> lasītājam dod priekšstatu par to, cik svarīgi bija atrast pareizu pieeju Heidegera piezīmju grāmatu izpētei, Fedjē gadījumā šis līdzsvars sasniegts ilggadēja grūta darba rezultātā, izglītojoties Bofrē un Heidegera mācībās; viņam nebija problēmu grāmatas ievadā atklāt, ka gadu garumā viņam radušies “aizspriedumi pret Heidegeru” un ka viņš bijis to “apzināts upuris”.<sup>14</sup> Noskaidrot, kādas bijušas viņa pretenzijas pret Heidegeru, varētu būt noderīgi mūsdienu pētniekam, lai izvairītos no tādām pašām lamatām: ir ļoti vienkārši uztvert to, ka Fedjē jūt atbildību brīdināt, ka pretestība, kas vērsta pret kādu domātāju, mūsu gadījumā – pret Heidegeru, dažreiz kavē mūsu spēju uztvert viņa darbus adekvāti. Bieži vien šie pārpratumi var traucēt uztvert tekstu, jo tas tiek atzīts par spēkā neesošu: Bofrē metode, lai “izdziedētu savus skolniekus no viņu pieņēmumiem par Heidegeru”, ietvēra sevī “tiešu kontaktu ar tekstu”, jo tikai tā iespējams uzmanīgi paskatīties un sākt virzību uz pētniecību. Vienkārša piekrišana kādam

<sup>10</sup> F. Fédier, *Martin Heidegger e il mondo ebraico*, pp. 5–29.

<sup>11</sup> Ibid., pp. 57–87.

<sup>12</sup> Ibid., pp. 129–150.

<sup>13</sup> Ibid., pp. 163–170.

<sup>14</sup> Ibid., p. 5.

konkrētam viedoklim norāda uz to, ka lasītājs nav atgriezies pie pirmavotiem, pie tekstiem, kuri bieži norāda uz pārpratumiem, rada apjukumu, traucējot tiešo piekļuvi domāšanas gaitai, kura vēlas, lai lasītājs pats tiektos izprast tekstus. Tekstu izprašana ir lasītāja nepieciešamība un atbildība, tādēļ ir svarīgi doties šai virzienā, nonākot līdz domu pilnīgai skaidrībai.

F. Fedjē grāmatas otrā<sup>15</sup> un īpaši ceturtā<sup>16</sup> daļa veido tās kodolu. Pārsteidzoša ir atklātība, ar kādu Fedjē analizē Heidegera pieredzi rektorātā un valodas stilu, ko viņš sāk piekopt pēc šīs pieredzes, norādot vienīgi uz avotiem un būdams pārliecināts, ka lasītājs bez jebkādu interpretatīvo palīgriku izmantošanas spēj saprast, ka Heidegers riskē daudz vairāk (nekā mēs varētu iedomāties), pretojoties valdošajai nacionālsociālisma “kustībai”. Heidegera piekoptais stils, lai gan šķietami pievil, tomēr neiegrimst vienkāršos un acīmredzamos salīdzinājumos, kur pretnostatījums parādās spēlē starp dažādiem jēdzieniskiem nodalījumiem: katra antitētiska, vienkāršota kontrasta attiecība, kas attiecas uz “nacionālsociālisma kustību”, “metafiziku”, moderno laikmetu vai uz universitāti, Heidegera darbos uzņemas iet pa jaunu domāšanas ceļu, kas kādu dienu varētu sekmēt “rekonstrukciju”, jauna sākuma rašanos pēc acīmredzamās iznīcības. Pēc tam Heidegers nonāk līdz pārdomām par modernitāti, kas neizbēgami ir iesakņojusies apziņā, un kontrastu izmantošana tās apspriešanā neradītu nekādu efektu: kad katra nepieciešamība ir esības esamības varas apslēpta, katrs pretstats, katrs “anti” ļautu, lai mūs aprītu tā pati esamība, kurai mēs it kā pretojamies. F. Fedjē bieži, balstoties Heidegera 1942./1943. gada ziemas semestrī izteiktajā domā, atgriežas pie būtiskā jautājuma par to, ka “katrs “anti” domā tā ietvaros, pret ko tas ir “anti””<sup>17</sup>: kas nozīmē, ka “pretēja domāšana noved – lai arī par spīti pati sev – pie tā, ka par normu vai ticamības kritēriju kalpo tas, kam nepiekrīt”<sup>18</sup>. Atgriežoties pie Heidegera

<sup>15</sup> F. Fédier, *Martin Heidegger e il mondo ebraico*, pp. 31–55.

<sup>16</sup> Ibid., pp. 89–127. Publicētais teksts nu jau ir integrāls drukāts apkopojums konferencei *Heidegger et les Juifs*, ko Fedjē rīkoja Parīzē 2015. gada 24. janvārī.

<sup>17</sup> Ibid., p. 92.

<sup>18</sup> F. Fédier, *Martin Heidegger e il mondo ebraico*, p. 93.

tekstiem, Fedjē lasītājam skaidro dažu piezīmju grāmatu rindkopu lasīšanas procesu nolūkā palīdzēt pietuvoties nozīmei, kas tajās apslēpta, apziņoties, ka improvizācija nav iespējama, taču no lasītāja tiek pieprasīts ieņemt mācekļa statusu.

F. Fedjē visas grāmatas garumā apspriež šīs rindas no *Anmerkungen II* [77]:

““Pravietošana” ir aizsardzības tehnika saskarsmē ar vēstures liktenīgo raksturu. Tas ir varasgribas rīks. Tas, ka vislielākie pravieši ir ebreji, ir fakts, kura noslēpums (*Geheime*) vēl nav bijis domāts. (Skaidrojums nevēlams: šis novērojums nekādi nav saistīts ar antisemitismu. Antisemitisms ir ļoti muļķīgs un amorāls)”, oriģinālvalodā tas skan šādi “Prophetie ist die Technik der Awehr des Geschicklichen der Geschichte. Sie ist ein Instrument des Willens zur Macht. Daß die großen Propheten Juden sind, ist eine Tatsache, deren Geheimen noch nicht gedacht worden. (Anmerkung für Esel: mit “Antisemitismus” hat die Bemerkung nichts zu tun. Dieser ist so töricht und so verwerflich [..]”.<sup>19</sup>

Šajā kontekstā svarīgi atzīmēt vismaz dažas nepieciešamās nianšes, ko Fedjē mums sniedzis cerībā, ka tās var izrādīties noderīgas izpratnē par to, kā Heidegers izmanto vārdus to precīzajā nozīmē. Tas, ka vārds “pravietošana” ir pēdējās un ka tas nav klātesošs trešajā teikumā, kur tiek runāts par vislielākajiem praviešiem, nav nejaušība. Pravietošana ir saistīta ar “varasgribu”, kas noved līdz faktam, ka “esamības vēsturē varas vēlme ir pēdējā metafiziskās domāšanas transformācija”.<sup>20</sup> Atsaukšanās uz šo “pravietošanu” un “tehniku”: norāde uz Hitleru un viņa pareģa būtību Fedjē ir emblemātiska un balstās uz Hitlera sevis pasludināšanu par pravieti 1939. gada 30. janvārī pie Reihstāga.<sup>21</sup> Hitlers dzinās pēc šī tehnikā balstītā pseidopravietojuma. Fedjē saprot, ka *Geheime* tulkojums, kas šeit lietots kā “noslēpums”, norāda uz dziļāku nozīmi: uz grieķu μυστήριον,

<sup>19</sup> (Pilns rindkopas tulkojums itāļu valodā pieejams izdevumā *Martin Heidegger. La verità dei Quaderni neri*, p. 267.)

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>21</sup> F. Fedjē šo faktu min: *Ibid.*, pp. 77–78.

ko lietoja Luters un kas apzīmē “to, kas tiek sargāts”, “apsegts”, “noslēgts”.<sup>22</sup> No tā izriet, ka daudzi nav uztvēruši to noslēpuma daļu – to, ka lielākie pravieši ir ebreji, nevar izprast ar metafiziskās domāšanas iztrādāto kategoriju palīdzību.

F. Fedjē palīdz mums saprast, ka Heidegera lietoto “pravietojuma” jēdzienu un to, ka “vislielākie pravieši ir ebreji”, nav iespējams izskaidrot, jo bibliskais pravietojums ir tik ļoti “nosargāta” dvēseliskuma manifestācija, ka vēl nav ticis domāts. Tas, kurš maina šo Heidegera skaidrojumu, riskē izraisīt īssavienojumu.

## V.

Sagatavošanās process sistemātiskai piezīmju burtnīcu izziņai ir daudzšķautņains: bez Heidegera leksikas, no kuras grūti izvairīties, ir jāapzinās arī konteksts, kādā šīs pārdomas un pieraksti tapuši. Iekšējā piezīmju burtnīcu kārtība savā kompleksitātē sastāv no daudzslāņainām vienībām un lasot jāņem vērā laikposms, kurā piezīmes sarakstītas, tas varētu palīdzēt lasītājam tās izprast. Kas visus šos faktoros ignorē, tas izjūt vilšanos, neatrazdams piezīmēs to informāciju, kuru bija cerējis sastapt; vien atsvešināta pieeja var palīdzēt izprast, cik liela nozīme ir rakstu tālāk-nodošanai un tātad iespējai tos lasīt un uztvert.

P. Travnija (*P. Trawny*) radītais pārpratums un polemika tiecas apzināti sagrozīt piezīmju reālo saturu ar ideoloģiska lasījuma palīdzību, kas diez vai attiecas uz to, ko Heidegers vēlējies pateikt, jo *Gesamtausgabe* 97. grāmata ietver pierakstus, kuros Heidegers distancējas no nacionālsociālisma, Hitlera un viņa sabiedroto brutālās politikas. Šo grāmatu Travnijš un viņa piekritēji apzināti nepiemin, ekspluatējot vien dažas teksta rindkopas, pastāvīgi izsakot par tām kādus galējus secinājumus, kurus nav iespējams izprast ārpus to konteksta.

Šis strīds ir atrisināms vien tad, kad lasītājs, apbruņots ar labām zināšanām par Heidegera lietoto valodu, sāks *Melnās burtnīcas* sistemātiski

---

<sup>22</sup> F. Fédier, *Martin Heidegger e il mondo ebraico*, p. 103.

izzināt pats, būdams brīvs no jebkādiem aizspriedumiem. Tikai šī ceļa beigās iespējams saprast, ka Heidegera filozofija nepakļaujas politisko lasījumu ieslodzījumam un nekad nebūs saistīta ar to maldinošo kārtību, kas tiecas visādi sagrozīt domu un ievirzīt to visai apšaubāmo ideoloģisko lasījumu sliedēs un kas uzskatāms par filozofijas īsto šķērsli.

No itāļu valodas tulkoja un rediģēja  
**Giulio Lo Bello** un **Luīze Dakša**

Francesco Alfieri

---

## **Martin Heidegger's Notebooks. To Think Beyond Blind Polemics**

### Summary

The decision of Martin Heidegger's heirs to hasten the publication of the "Black Notebooks" (Schwarze Hefte) before the complete publication of the *Gesamtausgabe*, has provoked long series of misunderstandings about the real contents of the notebooks. The difficulties the German curator Peter Trawny faces to penetrate into the complex stratification of the heideggerian lexicon have facilitated the possibility to misinterpret several passages of the notebooks. The consequences of a superficial reading of those excerpts have created an ideological manipulation of Heidegger's thought: such operation was strengthened by the same "world journalism" that Heidegger always defined as the cause "an eradication of thought". The work of the author realized in collaboration with Prof. F-W. von Herrmann, has proved that, firstly, it is unjustified to impose any ideological reading of Heidegger's ideas and secondly that his condemnation of antisemitism is clearly obvious in his notes. Retrieving the sources of Martin Heidegger remains the only way (*Weg*) available in order to avoid manipulations of his writings made by "philosophers of the surface".

Dalia Marija Stančienė

---

## SECULAR MENTALITIES AND RELIGION IN THE THOUGHT OF JÜRGEN HABERMAS

### Introduction

In every historical period, religion invigorates human faith, morality and dignity; for “God has not called us to immorality but to holiness” (1 Thes 4, 7). The majority of the contemporary participants of public philosophical discourses, including Jürgen Habermas in his *Glauben und Wissen*<sup>1</sup>, compare the tragedy of September 11, 2001 with Biblical events; for the perpetrators of the atrocity acted in a name of God. This fact, according to Habermas, increased *vibration of the string of religion* in the secularized society: people rushed to synagogues, churches and mosques to pray. But, on the other hand, Habermas observes that “In spite of its religious language, fundamentalism is an exclusively modern phenomenon and, therefore, not only a problem of others”<sup>2</sup>. He believes that one of the most important causes of fundamentalism is swift cultural modernization of Muslim countries, perceived by their population as an assault on human nature, religious and national identity.

Habermas thinks that humiliation of human dignity, which changes human mentality and requires separation of state and religion, plays the

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas. Faith and Knowledge. In: Jürgen Habermas. *The Future of Human Nature*. Translated by Hella Beister and William Rehg. Polity press, London, 2003.

<sup>2</sup> Ibid, p. 102.



leading role in the formation of fundamentalism. Therefore, according to him, it is necessary to understand what secularization means in our post-secular societies. Pursuing this end, Habermas reinterprets the problem of *faith* and *knowledge*, paying attention to Immanuel Kant's (1724–1804) attempt of transferring the radical evil from Biblical text into the limits of reason alone.

Kant claims: “for a religion that unhesitatingly declares war on reason will not persevere against it in the long run”<sup>3</sup>. But this Kantian approach does not persuade Habermas. He thinks: “The unrestrained way in which this biblical heritage is once more dealt with today shows that we still lack an adequate concept for the semantic difference between what is morally wrong and what is profoundly evil”<sup>4</sup>. He says that devil does not exist but, nevertheless, “the fallen archangel still wreaks havoc – in the perverted good of the monstrous deed, but also in the unrestrained urge for retaliation that promptly follows”<sup>5</sup>.

The secularized modern languages frequently distort real meaning of the past events and cause misunderstanding between generations. For instance, sin, treated as guilt, takes away something important from God's commandments, and is treated as transgression of human law. The neglecting of natural law causes contradictory assessments and subjective feelings.

### The Origins of Nature Concept in Latin Culture

We briefly discuss the origins of nature concept in Latin culture. The concept is related to Anicius Manlius Severinus Boethius (~475/7–~ 526) who, commenting on Aristotle's *Categories*, claims that names of things are mere conventions that have no any supernatural origins. In the introduction of his commentary Boethius emphasizes that “humans alone are

---

<sup>3</sup> Immanuel Kant. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Translated by Werner S. Indianapolis/Cambridge: Pluhar. Hackett Publishing Company, 2009, p. 9.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas. *Faith and Knowledge*, p. 110.

<sup>5</sup> *Ibid.*



able to give names to things which exist by their own nature. Human mind (*animus*) gives names to each thing, e. g. the mind names this body – man, that body – stone, another – tree, flower, etc.; the name of begetter is given to everyone who begets”<sup>6</sup>. Vittorio Possenti indicates that because of its semantic richness and intensive usage the term nature is equivocal cause of many embarrassments.<sup>7</sup>

The term nature comes from Latin *naturus* which means *that which has to be born*. Thus the birth is the validation of nature. Lithuanian philosopher Stasys Šalkauskis (1886–1941) maintains that “a living being nature is what comes from the material world, which surrounds human being and makes a certain unity with him. Corporeal man is subjected to the *laws of the material world* and this subjection manifests itself in *natural way*”<sup>8</sup>. Hence in the term nature the concept of the material world reveals itself through the shape of the internal principle of alteration, and nature – through beings that possesses that principle.

Languages, which accepted the Latin term *natura* as a substantive, use it for denotation of the totality of animated and unanimated things as well as for denotation of the essence of certain subjects or objects which is characteristic to all the members of that class, e. g. human nature directly indicates what is characteristic to every human being as human being and “indirectly it refers to people as possessors of that nature. Here the meaning of nature comes close to the meaning of essence; for nature indicates that what is characteristic to human being as human being, what is essentially human, what distinguishes humans from other beings.”<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Boetsii. *Kommentarii k “Kategoriiam” Aristotelia*. Pervod A.V. Apollonova. In *Antrologiia srednevekovoi misli*. T. 1. Sfnkt-Peterburg: RHGI, 2001, s. 120–121.

<sup>7</sup> Vittorio Possenti. *Gamta, gyvybė ir teleologija*. Translated by G. Vyšniauskas. In *Logos* 28, 2002, p. 17.

<sup>8</sup> Stasys Šalkauskis. *Raštai. Filosofijos ir pedagogikos terminija*. T. II. Vilnius: Mintis, 1991, p. 236–237.

<sup>9</sup> Karol Wojtyła. *Asmuo ir veiksmai*. Translated by R. Plečkaitis. Vilnius: Aidai, 1997, p. 126.

Gilbert of Poitiers (Lat. Gilbertus Porretanus, ~1080–1154), bishop and philosopher of the 12th century, considers the concept of nature in his commentary on the treatise of Boethius *Against Eutyches and Nestorius*<sup>10</sup>. He claims there that for Boethius the being of a thing was first of all the thing itself which is: “at first defines nature and only after that – person. In a narrow sense it is correct as far as philosophers think that nature is the essence of all natural being and therefore it is the essence of all persons as natural beings. And every natural being already exists; for it is what it is (*quod est*) and by nature exists *before* [something other]”<sup>11</sup>. Considering this opinion of Boethius, Gilbert indicates that because of its equivocity the term of nature is analyzed into three structural components. According to Boethius, “Nature, then, may be affirmed either of bodies alone or of substances alone, that is, of corporeals or incorporeals, or of everything that is in any way capable of affirmation.”<sup>12</sup>

Gilbert ends his commentary on Boethius’s concept of nature by reasoning on the nature of Divine Persons. According to Gilbert, God is the Creator and absolute simplicity in which *quod est* is identical with *quo est*, therefore it is said that “He is what He is”.<sup>13</sup> God is not a creature of some sort of creative subsistence. While discussing this subject, he explains how the proposition should be interpreted. Luisa Valente, analyzing this topic, says that “we have to understand that what are conjoined are the divine nature and the human nature, and not God and a human man,

---

<sup>10</sup> See: *Analyse du traité «Des Deux Natures et d’une personne en Jésus-Christ, contre Eutychès et Nestorius»: à Jean, diacre de l’église de Rome*. In *Opera omnia*. Patrologiae cursus completus: Series latina, t. 64. Paris: Ed. Migne, 1847, col. 1511–1516.

<sup>11</sup> Gil’bert Porretanskii. *Kommentarii k traktatu Boetstiiia “Protiv Evtihiiia i Nestoriiia”*. Pervod A. Korobkova i S. Neretiny. In: *Antologii srednevekovoi mysli. Teologii i filosofiiia evropeiskogo srednevekov’ia*. T. 1. Sankt-Peterburg: RKHGI, 2001, s. 380.

<sup>12</sup> Anicius Manlius Severinus Boethius. *A Treatise Against Eutyches and Nestorius*. Translated by H. F. Stewart, D.D.. In: Boethius. *The Theological Tractates*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, p. 31.

<sup>13</sup> Gil’bert Porretanskii. *Kommentarii k traktatu Boetstiiia “Protiv Evtihiiia i Nestoriiia”*, s. 401.

even if the concrete names ‘God’ and ‘human’ are used.”<sup>14</sup> Etienne Gilson (1884–1978), exploring this question, explains that “Divine entity (*essentia*) seems then to communicate itself to creatures by conferring being (*esse*) upon them through their generic essence: to be a body is to be corporeality, as to be a man is to be humanity. Thus constituted in being by the essence which makes it subsist (*subsistentia*), the creature is a substance (*substantia*).”<sup>15</sup> S. Neretina remarks that in such kind of generalizations it is very important to establish proper relations between “things and names, things and definitions, things and univocity/equivocity of names.”<sup>16</sup> Gilbert’s idea of singularity played quite important role in the discourse of Medieval theologians and philosophers concerning the double nature of Christ.

This way nature is real foundation of existential dynamism which reveals nature’s equivocity related to being and acting. Gilbert’s conception of equivocity and his differentiation of the modus *quod est* from the modus *quo est* influenced Thomas Aquinas (1225–1274) and John Duns Scotus (1265/66–1308) in their elaboration of nature’s concept. They discussed the nature of substance and its relation to internal concept, the correspondence between natural as well as positive law and the principle of justice.

### Natural Law and Justice

The problem of natural law vexed ancient Greeks as well. In *Antigone* Sophocles revealed that some human laws are incompatible with the principles of supreme justice. Those, who acknowledged positivistic law, could not perceive in those laws the incarnation of divine idea. In antiquity, the Middle Ages and in Modern times there was an attempt to convey that a natural law and laws created by people are related with justice.

---

<sup>14</sup> Luisa Valente. *Praedicaturi supponimus. Is Gilbert of Poitiers’ approach to the problem of linguistic reference a pragmatic one?* In *Vivarium* 49, 2011, p. 68.

<sup>15</sup> Etienne Gilson. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London: Sheed and Ward, 1980, p.143.

<sup>16</sup> Svetlana Sergeevna Neretina. *Gil’bert Porretanskii*, s. 378.

Sophists proclaimed that truth is relative, therefore it is something that is agreed to hold true. Socrates (469–399 B. C.) argued that truth is objective and absolute. Plato (427–399 B. C.) discerned the source of truth in supernatural ideas, whereas Aristotle (384–322 B. C.) advocated a realistic interpretation of truth by describing it as conformity between a human solution and reality.<sup>17</sup>

The truth of natural law, according to Aquinas, is inaccessible for human beings until they do not understand that every person is something more than just a community particle. Thomas Aquinas earned fame not only as a theologian, but also as a philosopher, politician, and a connoisseur of laws. His theory of natural law has been used to create “the foundations of superior law of American Constitution”.<sup>18</sup>

The famous *Treatise on Law*<sup>19</sup>, written in 1271, is an excellent example of how Thomas Aquinas relied on Aristotle’s teleology when creating an integrated theory of ethics, law and management. In this treatise Thomas Aquinas provides the structure of four laws: an eternal law (a divine plan of the world), a natural law (on the basis of which a man participates in an eternal law using his thinking), a human law (on the basis of which a natural law is adapted to specific societies by means of “judgements” and “orders”), and a divine law (the divine revelation in the New and Old Testaments guides a man and helps him to understand the principles of law and morality).

This structure is based on the Neoplatonic concepts of hierarchy and participation, Roman law, ideas of feudalism that law and government is of common origin, and the Stoic belief in rational and moral order of the world. The unity of this system is based on the underlying belief in the ability of human thinking to understand the single-mindedness of the nature corresponding to the intentions of God. According to

---

<sup>17</sup> Arystoteles. Met. IV, 7, 1011 b 26 – 28.

<sup>18</sup> Paul E. Sigmund, *Introduction*. In *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*. New York-London: Princeton University, W.W.Norton & Company, 1988, p. xiii-xiv.

<sup>19</sup> See Sancti Thomae Aquinatis. *Summa Theologiae I-II*, q. 90 – 97. Madrid: La Editorial Catolica, S. A., 1951.

Thomas Aquinas, natural law is associated with the refinement and consummation of natural inclinations and their subordination to self-protection, feeding, reproduction, family life, learning and worshipping. All of this is understood as the needs and opportunities granted by God that fall within the scope of natural law.

Of course, not all inclinations are natural; some of them only comply with rational aims of the human nature. Natural inclinations are not derived by way of deduction; they are developed on the basis of the concept of a homogeneous and socially responsible human personality. In this case we have in mind a personality that seeks to realize opportunities granted by gracious and single-minded God.

Thomas Aquinas emphasizes, that the mind itself perceives natural inclinations as good and directs them to activities concerned. A man by nature has major guidelines how to live and act in the world. Having in mind that a man is both a natural and wise creature, Thomas Aquinas classifies natural inclinations. Having associated the arrangement of natural inclinations with the procedures for imposing legal obligations through good, Thomas Aquinas identified three levels of natural inclinations. The first two levels extend to the whole nature, but they act in a special way in man, i.e. *a human way*, whereas the third level belongs only to a man.

According to Thomas Aquinas' classification of inclinations, a human being as a person is first of all characterized by an instinct of self-preservation, followed by a need of living together with others, i.e. in the family. Life in the family requires one to perceive a self-preservation instinct not only from one's own perspective, but also from others' point of view. Thus the concept of the common good forms itself and transforms into the public good in the third level. The classification of inclinations clearly shows how the mind formulates more specific rules and specific obligations and acquires a moral value on the basis of general principles. Hence, the principle of self-preservation which determines public relations must be managed by means of the mind (i.e. by laws, regulations and requirements) which becomes significant from the point of view of morality.



Analysing the classification of natural inclinations and the order of the instructions of natural law, Thomas Aquinas raises the question: *may a natural law itself be subject to change?* He answers that a natural law may be subject to change only in one sense, i.e. when a natural law is supplemented by both a divine and human law, and thus it becomes useful for a better human life. However, a natural law can in no way be subject to change in a sense of erasure, because as Thomas Aquinas puts it, “With respect to those common principles, natural law in general can in no way be erased from the hearts of men, but it can be in the particular thing to be done, insofar as reason is prevented from applying the common principle to the particular things to be done because of concupiscence or some other passion, as was said above.”<sup>20</sup> Therefore, the adjustment of the activity to a natural law, i.e. serving the common good, is a very important criterion when determining the correctness of the activity. It is this kind of human activity that Thomas Aquinas calls a moral activity and in this way a natural law is a moral law.

As Thomas Aquinas puts it, laws effectively serve the interests of the society and education of its members when they are drawn up in compliance with the principles of justice. Laws created by people will be correct, if they are in line with superior laws and measured by compliance with good. A correct law has to meet three conditions: it must not contradict to religious beliefs, i.e. must be compatible with a divine law; it must maintain discipline, i.e. must comply with a natural law; and it must maintain well-being, i.e. must be useful to people. These three requirements determine all other conditions of the law, e.g.: dignity (related with religion), maintenance of discipline (taking into account customs, public systems, natural human powers and so on – related with a natural law), and usefulness (elimination of evils, pursuit of goods). Summarising laws created by people, Thomas Aquinas argues that these laws are derived from a natural law and that positivistic law can be divided into law of nations (correct purchases, sales, etc.) and civil law (specific application of law

---

<sup>20</sup> Sancti Thomae Aquinatis. *Summa Theologiae I-II*, q. 94 a.6, in c

convenient for each state), whereas directing laws towards the common good of the state allows for certain groups of people to identify different kinds of law corresponding to their specification (teachers, lawyers, clergy, etc.).

Thomas Aquinas pointed out that laws in the court of human conscience can be binding and non-binding. When *a human law* is not correct, for example, when an author issues a law exceeding the powers conferred to him or a tyrant introduces a law that is contradictory to a divine law, human conscience or *synderesis* (instructions of a natural law which are the first principles of a virtuous activity given to a man as a provision) reminds that such a law does not oblige in the court of conscience, it can only warn a man to give up his rights to prevent unrest or scandal. However, if a correct law which is directed towards the common good is not enforced, conscience continuously reproaches a man of the evil he commits. A fallen man also has conscience which is conscious of immorality of his action, however, according to Thomas Aquinas, immoral reasons triumph over it under particular circumstances of a personal experience. This means that bad actions can occur because of wilful neglect of a correct *human law*, or they can occur because of ignorance of a *human law*. According to Thomas Aquinas, if this ignorance is related to inexcusable negligence, such a bad action cannot be justified, however, if ignorance of a *human law* is caused by some particular circumstances that are not related to negligence, such an action can be partially or completely justified and treated as an error. Conscious ignorance only adds to guilt and, according to Thomas Aquinas, conscience which does mistakes because of being ignorant of laws has to correct its mistakes by obtaining the knowledge that it is lacking.

This approach was later titled personalism and the opposite one – which denied personal autonomy in relation to community – was called collectivism.

## Secular Reason and Religion

Thinkers of the Age of Enlightenment used to rise questions concerning freedom and discuss strategy of peoples' liberation. Some of them regarded religion as the main setback in realization of that strategy. Kant, according to Lithuanian philosopher R. Plečkaitis (1933–2009), did not downplay the role of religion and in his critiques claimed “that although morality does not originate within religion (the science of morality exists independently of religion and has no need even in the concept of God) nevertheless it inevitably leads to religion.”<sup>21</sup> Kant raised the idea of moral religion of pure reason and deduced some general laws from it. According to Habermas, Kant “enlarged subjective freedom [*Willkür*] to autonomy (or free will), thus giving the first great example – after metaphysics – of a secularizing, but at the same time salvaging, deconstruction of religious truths. With Kant, the authority of divine commands is unmistakably echoed in the unconditional validity of moral duties.”<sup>22</sup>

According to Danute Bacevičiūtė, while speaking of pure religion without any historical context, Kant nevertheless tries “to purify Christianity as moral religion in the perspective of secular reason.”<sup>23</sup> In this way Kant separates moral religion from the historical revelation, power to know controls human actions and gets the status of thinking faith. He emphasizes that “pure religious faith is the only one that can establish a universal church; for, it is a bare rational faith”<sup>24</sup>

Secularizing mind, Kant sets boundaries between metaphysics and religion, explains the concept of human nature and the origins of behavior: “the term nature – which, if it were intended to signify (as it usu-

---

<sup>21</sup> Romanas Plečkaitis. *Religija Immanuelio Kanto žvilgsniu*. In Immanuel Kant. *Religija vien tik proto ribose*. Vilnius: Pradai, 2000, p.10.

<sup>22</sup> Jürgen Habermas. *Faith and Knowledge*, p. 110.

<sup>23</sup> Danutė Bacevičiūtė. *Sekuliarizacija ir socialinė religijos prasmė*. In *Religija ir kultūra* 8, 2011, p. 66

<sup>24</sup> Immanuel Kant. *Religion within the Bounds of Bare Reason*, p. 113.



ally is) the opposite of the basis of actions arising from freedom, would be in direct contradiction to the predicates morally good or evil – it should be noted that here I mean by the nature of the human being only the subjective basis of the use of his freedom in general (under objective moral laws), the basis which – wherever it may lie – precedes any deed that strikes the senses.”<sup>25</sup>

Kant diminished the value of natural law by means of formalization: “Act only according to that maxim by which you can at the same time will that it should become a universal law.”<sup>26</sup> This approach led to judicial positivism, which took sway in 19th century and dominated until the Second World War. Nowadays this positivism fights for legalization of abortions, euthanasia, homosexual marriages and similar violations of natural law.

Habermas notes that starting from Kant German philosophy can be understood as judicial investigation of contention between religion and philosophy. The historical development of the contention shows that reason demands much of itself and, *negating itself*, succumbs to temptation to usurp the authority and stance of sacrality. Therefore it loses its own essence and becomes anonymous. Kantian self-critical reason takes the role of highest judge and separates religion from culture.

By doing this, it isolates faith from knowledge and their contention relocates into philosophy. Friedrich Holderlin (1770–1843), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) and Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) are convinced that art has to serve as means in creation of folk religion; for poetic core of religion will be acceptable for ordinary people as well as for philosophers.

But joining this polemics, Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900) denies uniting capability of reason, as the form of cultural religion, to

---

<sup>25</sup> Immanuel Kant. *Religion within the Bounds of Bare Reason*, p. 21.

<sup>26</sup> Kant. *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Translated by Lewis White Beck. New Jersey: Prentice-Hall, 1997, p. 38.

renew traditional religion. Habermas notes that “radical critique of reason” has become a fashion. According to him, in the history of philosophy always existed two contrary approaches to philosophy: the one extols the transcending power of abstract reason, the other – tries materialistically debunk the imagined purism of reason. Habermas sees the exit from this mutual misunderstanding in communicative activity.

Communicative reason determines the totality of common form of life: intro-subject understanding and mutual acceptance. The problems of contemporary world have to be dealt with by taking into account the inter-cultural and inter-religious dialogues by means of communicative reason.

After September 11, 2001, Habermas modified his approach to religion claiming that religion plays important role in society. It gives integrity, meaning and identity for person. Nevertheless he regards reason above faith; for, according to him, religion performs the traditional functions of social integration alone. In the discussion of 2004, Habermas and cardinal Joseph Ratzinger (pope Benedict XVI since 2005 to 2013) came to conclusion that the post-secular correlation between faith and reason is necessary in order to solve the urgent global problems of peace, justice, and nature protection.

### Habermas and Ratzinger on *the World Together*

At the beginning of the 20th century, according to Mintautas Gutauskas, the philosophy of dialog, “spread out in the context of German philosophy as an opposition to transcendental philosophy and to the interpretations of inter-human being and ethics developed on its basis.”<sup>27</sup> Algis Mickūnas, discussing dialog and its communicative functions, noticed that “this world by nature is communicative process, and our involvement in it is dialogical in essence. Participating in the dialog

---

<sup>27</sup> Mintautas Gutauskas. *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2010, p.21.

with others we are in the dialog with social, cultural and historical world.”<sup>28</sup>

The dialog proposed by Habermas and Ratzinger is the problem of religion in the secularized world. Author of the *Foreword* to the issued dialog Florian Schuller notes that the participants belong to the same generation, defended their doctoral theses almost at the same time, and were involved into the dramatic events of their time: “Those years saw uncontrolled, often irrational rejections of tradition, and this led both men to a decisive clarification of their convictions.”<sup>29</sup> Schuller claims that in public opinion “the one is the personification of the Catholic faith, thanks to his understanding of God, man, and the world; the other is seen as the personification of liberal, individual, and secular thinking.”<sup>30</sup>

Both authors decided to discuss the topic “the Pre-political Moral Foundations of a Free State”. Cardinal Ratzinger titled his own part “That Which Holds the World Together”, and Habermas – “The Practical Reason of a Post-metaphysical, Secular Thinking”. Thus dialog is intended for deeper understanding of the relation between religion and science in public space.

Habermas is convinced that “The neutral state, confronted with competing claims of knowledge and faith, abstains from prejudging political decisions in favor of one side or the other.”<sup>31</sup> But on the other hand, market (within which personal interest prevails) and democratic state (within which egotistic interests distort rights and freedom) does not grant, according to Habermas, the participation of citizens for *common good* in social life. The state can’t demand that its citizens would pursue common interests and therefore now “We can also see evidence of a crumbling of

---

<sup>28</sup> Algis Mickūnas. *Dialogo sritis*. In *Baltos lankos* 11, 1999, p.253.

<sup>29</sup> Florian Schuller. *Foreword*. In Joseph Cardinal Ratzinger (Pope Benedict XVI) and Jürgen Habermas. *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*. Translated by Brian McNeil, C.R.V., San Francisco: Ignatius Press, 2006, p. 14.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>31</sup> Jürgen Habermas. *Faith and Knowledge*, p. 105.

citizens' solidarity in the larger context, where there is no political control over dynamic of the global economy and the global society."<sup>32</sup>

Market (which does not submit to democratization in the different spheres of life as e. g. international relations and national questions) gradually obtains enhancing functions of regulation. Therefore consumerist consciousness does depoliticize citizens reducing them to reticent persons who act exclusively within the segments of personal interests; the principle 'might makes right' enters in force and the democratic mechanism of opinion and will formatting cease to function.

This crisis is explained by post-modernist theories on the basis of critique of reason. But, according to Habermas, attention has to be payed to the fact that "the tendency to radicalize the critique of reason, philosophy, too, has been led to a self-reflection with regard to its own religious-metaphysical origins, and it has occasionally entered a conversation with a theology"<sup>33</sup>. Habermas advises not only to take into account religion, for it still preserves "something that has been lost elsewhere"<sup>34</sup>, i. e. something "based on values, norms, and a vocabulary intended to promote mutual understanding"<sup>35</sup>, but also to learn something valuable from it.

The learning process is not one-sided. In the post-secular society, it is two-sided: believers learn something from not-believers and vice versa. This way citizens modernize their own awareness. This process "involves the assimilation and the reflexive transformation of both religious and secular mentalities."<sup>36</sup> According to Habermas, religion contributes "to the reproduction of motivations and attitudes that are societally desirable."<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> Joseph Cardinal Ratzinger (Pope Benedict XVI) and Jürgen Habermas. *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, p. 35.

<sup>33</sup> Ibid., p. 38.

<sup>34</sup> Ibid., p. 43.

<sup>35</sup> Ibid., p. 45–46.

<sup>36</sup> Ibid., p. 46–47.

<sup>37</sup> Ibid., p. 46.

While analyzing socio-cultural life of post-secular society, Ratzinger distinguishes two factors which characterize it. The first factor is global community in which human possibilities and mental frameworks are expanded up to dizzy heights dangerous to the existence of human being. According to Ratzinger, the first factor reflects “New forms of power and new questions about how these are to be mastered.”<sup>38</sup> The new forms of power came into being with the invention of nuclear bomb. Then, according to Ratzinger, humans realized that they were able to destroy themselves and their own planet. Therefore they raised the question: “What political mechanisms are necessary in order to prevent this destruction?”<sup>39</sup> As to the new forms of power Ratzinger considers that “The anonymous powers of terror, which can be present anywhere, are strong enough to pursue everyone into the sphere of everyday life.”<sup>40</sup>

Special attention is given by Ratzinger to another form of power which are biogenetic technologies related to cloning. He claims that man “is now capable of making human beings, of producing them in test tubes. [...] He is no longer a gift of nature or of the Creator God; he is his own product.”<sup>41</sup> Even more, man feels himself omnipotent, capable of creating perfect human being by means of gene manipulations removing “genetic junk” from genome.

Ratzinger expresses doubts concerning direction of mind’s power; for the fruit of mind is nuclear bomb as well as human cloning and selection. Therefore he asks if it would not be necessary to control mind. But who should be a controller? Maybe faith and reason could control each other and show to humankind positive way? But in this case we face new question: “how – in global society with its mechanisms of power and its uncontrolled forces and varying views of what constitutes law and

---

<sup>38</sup> Joseph Cardinal Ratzinger (Pope Benedict XVI) and Jürgen Habermas. *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, p. 62.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid., p. 63.

<sup>41</sup> Ibid., p. 65.



morality – an effective ethical conviction can be found with sufficient motivation and vigor to answer the challenges I have outlined here and to help us meet these tests.<sup>42</sup>

While solving *law-nature-reason* problem, Ratzinger notes that it has always been analyzed and presents a concise overview of this analyses underscoring that “we are interested, not in that which concerns all the *animalia*, but in those specifically human tasks that the reason of man has created and that cannot be resolved without the reason.”<sup>43</sup> Ratzinger claims that nowadays *natural law* is reduced to *human rights*. Nevertheless it is worth to remember that, according to Ratzinger, in their basis lie “the presupposition that man *qua* man, thanks simply to his membership in the species “man”, is the subject of rights and that his being bears within itself values and norms that must be discovered – but not invented.”<sup>44</sup> Therefore *human rights* should be supplemented by the doctrine of human obligations and limitations, and discussed in the intercultural context keeping in mind the cultures of the East.

Intercultural context is the second factor characterizing post-secular society in which various cultures meet and influence each other. Along with Christian Western culture there exist Islam, Hinduism, Buddhism, as well as cultures of Africa and Latin America. Therefore Ratzinger maintains that “If we are to discuss the basic questions of human existence today, the intercultural dimension seems to me absolutely essential – for such a discussion cannot be carried on exclusively either within the Cristian realm or within the Western rational tradition.”<sup>45</sup> Peculiarity of different world cultures and religions with their different moral principles and judicial norms undermines the idea of universal formulas therefore Ratzinger regards “world ethos” concept an abstraction. He claims that

---

<sup>42</sup> Joseph Cardinal Ratzinger (Pope Benedict XVI) and Jürgen Habermas. *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, p. 66.

<sup>43</sup> Ibid., p. 71.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ibid., p. 73.

“the rational or ethical, or religious formula that would embrace the whole world and unite all persons does not exist”<sup>46</sup>.

Ratzinger thinks that for the peaceful coexistence of religions and cultures, the “relatedness between reason and faith and between reason and religion, which are called to purify and help one another”<sup>47</sup> is necessary. This correlation between reason and religion has to be implemented not only within Western culture space but also in the contemporary intercultural context. Ratzinger calls this process “a polyphonic relatedness” and insists on the necessity of involving into it different cultures from all over the world for “they themselves are receptive to the essential complementarity of reason and faith, so that a universal process of purifications (in the plural!) can proceed.”<sup>48</sup> In this process the common human values and norms “which holds the world together”<sup>49</sup> will be realized.

## Conclusions

The beginning of modern culture coincided with the Reformation. In all areas, the leading role came to reason. Religious faith had become the subject of rational scrutiny. It had to prove its own legitimacy in the court of reason by means of logical and empirical procedures. Religion shifted its attention from metaphysical claims on the constitution of the world towards private identity and meaning concerns. Habermas titles this turn and the problems it encompasses the “civil privatism”. He sees not much worth in the religion of psychological comfort; for he is interested in social function of faith, in its capability to integrate community. But in modern secularized society the means of social legitimization depend on rational judicial procedures and therefore, according to Habermas, religion is bereft of all its former traditional functions except of the function of

---

<sup>46</sup> Joseph Cardinal Ratzinger (Pope Benedict XVI) and Jürgen Habermas. *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, p. 76.

<sup>47</sup> Ibid., p. 78.

<sup>48</sup> Ibid., p. 79.

<sup>49</sup> Ibid., p. 80.



communication in competition with reason and natural sciences. Religious values have to enhance social solidarity and shape new way of communication. This new communication, according to Habermas, enriches secular society by religious values and makes it post-secular.

Ratzinger thinks that Western culture should renounce Eurocentrism and accept the defeat of secularism. Western culture should overcome itself from inside and reject the Enlightenment project based on the principle that faith and reason are incompatible. The main characteristic of the post-secular society is concordance between reason and faith in the intercultural context. Ratzinger advocates this characteristic polyphonic relatedness “which holds the world together.”

## Sekulārās mentalitātes un reliģija Jurgena Hābermāsa uzskatos

### Kopsavilkums

Rakstā lietuviešu filozofe, Klaipēdas Universitātes profesore Daļa Marija Stančiene analizē sekulārā prāta un reliģijas attiecību lomu mūsdienu pasaules eksistenciālo problēmu risināšanā. Autores uzmanības centrā ir Jurgena Hābermāsa un Jozefa Rācingera (Pāvesta Benedikta XVI) uzskati par laicīgo un postsekulāro sabiedrību, dabas un dabiskā likuma jēdzieniem, kā arī viņu vērtējums Kanta skatījumam uz reliģiju un prātu. Pēc autores domām, par novitāti ir uzskatāma Hābermāsa koncepcija par ticības un zināšanu problēmu postsekulārajā sabiedrībā. Hābermāss pievērš uzmanību neprognozējamām modernizācijas sekām, piemēram, tam, kā globalizācija, izmantojot laicīgās vērtības, izkropļo tradicionālās vērtības un izraisa civilizāciju konfliktu. Par šo un citiem jautājumiem Hābermāss un Rācingers diskutē savā dialogā “Sekularizācijas dialektika. Par prātu un reliģiju”. Viņi secina, ka, lai sekmīgi risinātu neatliekamas globālas problēmas, kas saistītas ar mieru, taisnīgumu un dabas aizsardzību, ir nepieciešama “korelācija starp ticību un prātu”. Piemēram, Rācingers uzsver, ka korelācija starp prātu un reliģiju ir jāīsteno ne tikai Rietumu, bet arī citās kultūrās. Reliģijas un prāta polifonija ļaus realizēt kopīgās cilvēces vērtības un normas un izveidos pamatus vienotai pasaulei.

Olga Senkāne

---

**TWO VERSIONS OF J.W. GOETHE'S IMMORTAL  
JEW OR HOW THE IMMORTAL SURPASSES  
THE JEW**

Writers often choose to describe again or rewrite<sup>1</sup> some widely known story, legend, myth or an image of literature or arts to carry out their artistic intentions of the moment. Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), one of the Enlightenment classics and the author of tragedy “Faust” (1832), “Iphigenia in Tauris” (Iphigenie auf Tauris, 1787), poem “Prometheus” (1774) and many other artistic rewritings, is no exception. Why does a writer engage in rewriting something that has already been written? Why does someone else do it? What does this choice of content (already rewritten multiple times by someone or even the same author at different moments) and manner of writing relate us about the epoch (its *final vocabulary*<sup>2</sup>) to which the writer belongs?

The article is devoted to a repeated literary interpretation or rewriting of the image of apocryphal origin – immortal Jew (lat. *judeus immortalis*) in the creative work of a single author, world classic and philosopher J.W. Goethe with an insight into the continuity of interpretations based on an example from Latvian literary realism and with the help of concepts and principles of Richard Rorty's theory of culture in order to search for

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1989, p. 7.

<sup>2</sup> Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 73.

the regularities in the process under consideration (mechanism of tradition). In the course of the research the following goals are achieved:

- 1) modifications of interpretation of a widely known Christian image within texts of the same author, which take place due to different cultural processes (pietism, Spinozism, etc.), are tracked and it is observed that these modifications can be predicted;
- 2) clarification is provided why Goethe focuses his attention on the immortal Jew, and how the image of this interpretation changes.

Goethe has described in detail the history of the image (cultural context, sources of inspiration, text versions, etc.) in his diary "Of my life. Poetry and reality" (*Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*), which was created in the period from 1808 until 1831 and tells about writer's life and creative work from 1749 until 1775. Therefore in this article attention is focused on two different versions of the immortal Jew, recognition and justification of their differences, as the author himself and the great number of his researchers conceal this distinction (if they mention at least one of the two drafts of this work)<sup>3</sup> or they notice the distinction but do not discuss it.

Goethe is one of the first known interpreters of immortal Jew and he is first who has interpreted this image twice in literature (1774), except German popular books which Goethe read in childhood and probably gained inspiration from the legend published in 1602 "A short description and story about a Jew named Ahasver" and from jocular play about Ahasver by an unknown author created at the beginning of the 17th century

---

<sup>3</sup> For example, authors of the most recent extensive monographs – Karl Otto Conrady. *Goethe. Leben und Werk*. Band I: Hälfte des Lebens. Band II: Summe des Lebens. 2 Bände. – Königstein/Ts.: Athenäum, 1985.; Nicholas Boyle. *Goethe der Dichter in seiner Zeit*. 2. Bände. Band I: 1749–1790; Band II: 1790–1803. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1995; Rüdiger Safranski. *Goethe. Kunstwerk des Lebens. Biographie*. München: Hanser, 2013. Etc. Goethe's drafts about immortal Jew are studied in detail by researchers specialising on the connection of Spinoza and Goethe, most extensively – Martin Bollacher. *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969.

for Purim celebration and banned in 1708 (*Spiel von Ahasver*).<sup>4</sup> The young Goethe remembers the legend when he starts to pay attention to the Unity of the Brethren of the Moravians (*Brüdergemeinde*) and when he is impressed by the harmonious personality of Spinoza (*Benedictus de Spinoza*), not so much his teachings<sup>5</sup>. Goethe conceives to disclose the theme of atonement for sin and at the same time keep track of the major stages of the history of religion and church. The legend seems appropriate also because of the origin of Ahasver and because of the disclosure of Judaeo-Christian religious relations. Initial material selection coincides with Goethe's distancing from Christianity, more precisely, creation of his own private Christianity (*Privatchristentums*) and his desire to create a bright image as the embodiment of the idea of humanity without denominations and churches. In the late version this image undergoes considerable changes.

Thus the aim of the study is to track the reconstruction of the numerous literary interpretations of the immortal Jew, accompanied by stereotypical connotations in the work of the world-famous classic Goethe and identify the reason of the commitment (disclosure of a particular philosophical idea) and to find out the peculiarities of the language mechanism (change of vocabulary) in order to determine relationships of the traditional and the new, the role of the tradition (*Ueberlieferung*) in finding the most appropriate means of expression.

Therefore the following tasks will be completed: 1) an insight given into Goethe's philosophical inspiration from Spinoza, because in his youth

---

<sup>4</sup> Gutsche V.L. *Zwischen Abgrenzung und Annaeherung. Konstruktionen des Juedischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts*. Berlin/Boston: De Gryuter, S. 92.

<sup>5</sup> Bollacher M. *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*. Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, S. 63.

Admittedly, there are hundreds of monographic studies about Goethe only in German, but selected for this research are those that specifically address philosophical reflection of the immortal Jew in Goethe's creative work, discussing such issues as influence of Spinoza and those authors who collect, critically evaluate, analyze and summarize this issue in the past expressed views (all major monographs since the late 19th century).

Goethe was attracted by the personality of this Jewish philosopher, his courage to criticize the Church, for example, in his “Religious political treatise” (1670); in his mature age “Ethics” (1677) and similar works made Goethe think about the human mission in the world; these works have encouraged not only the creation of the image of the immortal Jew, but also Faust, Prometheus and other rewritten images.<sup>6</sup> The study gives concrete evidence of connection to the ethics of Spinoza, justifying imaginative re-coding of immortal Jew (having lost his nationality, he turns into a continuously spiritually evolving seeker for Truth who has nothing in common with anti-Semitic satires, widely spread in the 19th and 20th century).

2) depiction provided of the continuity of the immortal Jew (motif, image or situation) in the ensuing times demonstrated by the example from the text of Latvian classical writer Rūdolfs Blaumanis (1863–1908).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Goethe's biographers of 19th century and early 20th century do not allow serious impact of Spinoza (e.g., Bernhard Suphan, Wilhelm Dilthey). They conclude that by the year 1784 there is no question of getting to know Spinoza (*Spinozakenntnis*). Only draft drama “Prometheus” (1774) signals the presence of some relevance in this matter. Suphan and Dilthey characterized features of Spinoza's influence in Goethe's work as a marginal, secondary, time-limited reception. Friedrich Wernecke recognizes – when Goethe writes fragments about Ahasver, he does not know anything about Spinoza. This researcher of Goethe in his monograph “Goethe, Spinoza and Jacobi” (*Goethe, Spinoza und Jacobi*, 1908) noticed a very big difference between Goethe's early drafts of the immortal Jew project and the plan included in the diary, where, in his opinion, the subtext opens complex relationship with Jacobi (7 p. 11). Goethe confesses in his diary that in his youth he read something from Spinoza “incompletely and in way of robbery.” In turn, researcher Bollacher with the help of Goethe's correspondence shows that he diligently read Spinoza in 1773 and 1774 (Letter to Friedrich Hipfneram (an *Friedrich Hoepfner*) on 7 May, 1773). At that time, his correspondence with Lavater, Pfening also Lavater's diary on June 26, 28, 1774 shows a strong passion. All researchers of Goethe admit Spinoza's influence on Goethe's creative work and philosophical beliefs, but regarding Goethe's literary texts there is little specificity in these statements.

<sup>7</sup> Biographer of Rūdolfs Blaumanis Līvija Volkova, highlighting special inspiration of Blaumanis from Goethe's creative work, mentions only the strong effect of tragedy “Faust” on the view of the world of this Latvian realist: the dialectic of good and evil in the human soul or two warring souls in one breast becomes a discovery for the whole Latvian literature thanks to the characters of Blaumanis' short stories and drama (Volkova L. *Blaumana zelts*. Rīga: Karogs, 2008, 470. lpp.).



Influenced by the cultural processes of the epoch and Spinoza, the immortal Jew in Goethe's works loses his nationality and becomes simply a man haunted by bad affectivity, an eternal seeker for truth; in Latvian realist fiction, however, due to the aesthetic requirements of the epoch, this privilege is lost or rather ignored.

To study the identified literary phenomenon, concepts from the cultural theory of Richard Rorty will be used to track the regularities of tradition transfer and to search for new regularities within the interpretation of a generally known material or to replace the old expression or context by a new one.

According to Rorty, philosophy (and literature) is the creation of descriptions of characteristic things of the epoch that we appreciate and identify ourselves with. The only reply to a new description is another new description. Each successive thinker creates his own description already at the time of getting acquainted with some ready description and in the process of thinking it over. Each reading is rewriting, and each writing is re-reading. The meaning of a new text often lies in what has been read before. Both a philosopher and a poet are living at the expense of their predecessors, endlessly rewriting the already known lines. The meaning of a new description, created without a specific aim or a more or less clear inkling of the writer, becomes visible only with time. "Christianity did not know that its purpose was the alleviation of cruelty, [--] the Romantic poets did not know that their purpose was to contribute to the development of an ethical consciousness suitable for the culture of political liberalism."<sup>8</sup>

The final product of a new description of an object or event is a new moral consciousness, culture, and way of life, the founders of which in their description mainly use such cultural vocabulary, which they wish to discard. The new vocabulary (including terminology) is acknowledged at the moment when it becomes subject to the criticism of the following describers. The subsequent trespassers of the tradition, thinkers – artists

---

<sup>8</sup> Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 55.



and scientists, those who update things – they always expect that most clearly expressed and poeticized are the virtues, which are embodied by, or more precisely, pursued by the society of their time. Things are described in a new way, until a model of such verbal conduct is created to encourage the next generation to use it and look for new forms of non-verbal conduct: to think and do something different or in different way. The successive change in the vocabulary is like a move of the new against the old – highlighting particular phenomena or things, introducing new metaphors or using the old ones in a new context. It is caused by the interaction between thinking and the environment.

Rorty has described Goethe as one of the most poetically gifted, original thinkers, endowed with the talent of new kinds of description. Such an author is able to rapidly change the point of view, emerge in new light, continuously describing his own writing self. Vocabulary of such an author is always a poetic achievement. Criticism of texts created by such a personality, which should be aimed at the moral reflection, not analysis of literary qualities, may be texts of another personality, but cultural criticism – just an alternative culture, because personalities and culture are embodied in the vocabulary. People and culture can be described in the vocabulary (or terms) used.<sup>9</sup>

Under the influence of language philosopher Donald Davidson, Rorty often in contextual usage semantically equates such concepts as a word, a means of expression, a kind of description, a sentence, a metaphor, a tool (37); under the influence of Friedrich Wilhelm Nietzsche – between concepts – language and metaphor, modified by an attribute – old, literal / new, figurative. Human nature is created by the use of routine or a new vocabulary. “All human beings carry about a set of words which they employ to justify their actions, their beliefs, and their lives. [--] I (Rorty – O.S.) shall call these words a person’s “final vocabulary.” [--] A small part of a final vocabulary is made up of thin, flexible, and ubiquitous terms such as “true,” “good,” “right,” and “beautiful.” The larger part contains

---

<sup>9</sup> Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 91.

thicker, more rigid, and more parochial terms, for example, “Christ,” “England,” [–] “the Church,” “progressive,” “rigorous,” “creative.” The most parochial terms do most of the work.”<sup>10</sup> Obviously according to Rorty’s theory “more parochial terms” characterize the uniqueness of the personality and culture more vividly.

Rorty makes a distinction between the private and public vocabulary, the private vocabulary tends to search for answers to the following questions – What will I be? What could I be? What have I been? – Creativity of public vocabulary is associated with the question – What do I have to observe and in what kind of people? In a perfectly gifted author’s description the two vocabularies converge. There is no more specific characteristics of the concept of vocabulary in Rorty’s theory.

However, it is clear that to produce metaphors and thereby new descriptions, words are needed for unique denotation of events or things, which are topical for the author at the given moment. This vocabulary is largely individual, although it may be partly determined by the cultural environment. At different times, in works of different authors current phenomena and things are named or renamed, in other words, they are re-nominated metaphorically, as a result of which new expressions or new contexts are created to freshen up the old metaphor. Vocabulary is a catalogue of words to describe more or less abstract notions or things, which are relevant to the given time and therefore subject to revision by the philosopher or writer. The final vocabulary is a list of topical phenomena or things, which are established in the consciousness of a creative individual or culture; the items of this list are regularly exposed to recurrent poetic transfer in new interpretations (as well as the relevant shift of meaning) which enables spiritual activity in culture and its agents.

In turn, to describe something anew or to rewrite basically means to find new words (or to insert the old words in a new context), means of expression, sentences, metaphors, tools etc. etc., to declare your final vocabulary, of course, fearing that it will not be perceived, accepted and

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 73.

adopted. However, this fear is accompanied by hope that the reader by questioning oneself (private terms) and the world (public terms) will use not only the vocabulary which has been established, but also the tools to describe it and even better – the reader will think and act in accordance with this vocabulary.

To investigate the circumstances, conditions, tools, the traditional and the new in the vocabulary which makes an inspiring impression on future generations, is easier and probably more productive, because it is possible to record the beginnings of the tradition or the source texts. In his description of “the immortal Jew” and “Faust”, Goethe was inspired by the popular books of German narrative folklore published during the Renaissance. However, talking about “Faust” – anonymously published text is followed by countless artistically irregular and variegated interpretations of genre and style even before Goethe; therefore it is not possible to predicate certainly that the classic of German Enlightenment has or has not been influenced by some bright intermediary interpretation of the story even after a careful selection and analysis of the full body of texts created before Goethe. The real impact of intermediary interpretations is difficult to estimate. As a result comparison of such interpretations to the source makes no sense.

Rorty recognizes that behind the vocabulary, there is nothing that could serve as a criterion to make a distinction between them; therefore criticism is contemplation of one or the other and not comparison with the original.<sup>11</sup> This argument is in perfect harmony with the Faust theme to investigate the multiple applied vocabularies of different cultures, because this argument justifies the possibility not track all the history of descriptions and the development based on the shift of vocabularies, taking into account only the source text or the text that is most frequently exposed to rewriting. However, to criticize one form of expression means to become aware of a wide range of issues related to multiple word sets.<sup>12</sup> To answer

---

<sup>11</sup> Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 80.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 115.

the question why the subsequent rewriters choose the work of Goethe as their starting point instead of the original source or its other literary interpretation will not be possible without comparison of their rewriting with at least their initial version. Thus equivalence of interpretations maintained by Rorty loses its meaning in the context of the mentioned research.

In this respect between the themes of Faust and Ahasver there is a huge gap; before Goethe's Faust there exist many interpretation of the medieval wizard, black magus and fraudster, but the immortal Jew in German popular books before Goethe is almost never literary interpreted, the great number of interpretations follow only after Goethe and revision of Goethe's vocabulary in these interpretations is not observed. The probable reason is that Goethe has not completed a monolithic work of fictional on this theme. Thus, referring to Faust a question may be asked – which previous texts have been taken into account as to Goethe's outstanding interpretation and which of the following rewritings are considered as replica of Goethe's text. In the case of immortal Jew when the young Goethe rewrites anonymous material and also why he does so could be quite simple, but the tradition created by Goethe and the dimensions of his vocabulary usage in the subsequent interpretations are still problematic not only for its multiplicity<sup>13</sup> and diversity, but also because in fact there are two completely different versions of Ahasver – the fragment drafted in his youth "The first pieces of immortal Jew" (*Des Ewigen Juden erster Fetzen*, 1774) and the draft of unfulfilled plan described by Goethe in his diary as a mature writer.<sup>14</sup> Of course, it could be justified by the creative peculiarities of Goethe, he often rewrites his own descriptions, for example, Faust has two versions, Prometheus (1774) rendered in a poem

---

<sup>13</sup> Without Goethe's fragment and description of intentions there are at least sixty significant interpretation of this image only in the German language alone.

<sup>14</sup> Germanist Bollacher in his monograph "The young Goethe and Spinoza. Studies of Spinoza during the era of Sturm und Drang" (*Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*, 1969) carried out a very detailed analysis of fragments of Goethe's poem about immortal Jew without any link with the description included in journal "Poetry and reality" (p. 62–73).

undergoes mythological transformations in a draft of drama.<sup>15</sup> This interpretation is explained in his diary and shows that author's vision of the world has changed.<sup>16</sup> The image of immortal Jew is fragmentary, the work of fiction, an epic work according to the author, is started but not completed. Yet there is a short draft, actually an author's remark for an opera libretto.<sup>17</sup> For the researchers of Goethe, of course, a broader characteristic (accompanied by excuses) of the unfulfilled intentions of Goethe is just a documentary reference showing the personality development of the writer. However, compared with the early draft, although written in the form of memoirs, it contains much brighter features and demonstrates better cohesion of the conception than the fragments of the poem.

Goethe's diary gives hardly any direct reference to Faust, only some scarce hints; however, the situation with the topic about immortal Jew Ahasver is completely different. The author acknowledges serious study of the popular books and describes in detail his unfulfilled plans concerning the artistic development of the legend about immortal Jew and also mentions some ideas: "[...] I created my own Christianity and tried to justify it and create it by diligent study of history and by considering the thoughts of those people whose understanding was close to mine. Since all I accepted with love, immediately tended to take poetic form, I heartily

---

<sup>15</sup> In his diary Goethe not only once mentions the myth of Prometheus and the rewriting for multiple initiatives, "[...] I remembered of the ancient, mythological image of Prometheus, who isolated from gods, cared for the world to be inhabited. [...] I, like Prometheus, isolated from gods, and it was quite natural, since, according to the character and the way of thinking there was in me a **certainly oriented mood** (emphasis mine – O. S.) which increasingly took the lead over other moods [...]. The myth of Prometheus revived in me. [...] I started to write a play in which I revealed, on the one hand, the discord between Prometheus and Zeus and on the other hand, between Prometheus and the new gods; they broke out because Prometheus created man on his own.

<sup>16</sup> Goethe's world view in early 19th was most of all inspired by Spinoza's texts – not so much by Johann Gottfried von Herder, Gotthold Ephraim Lessing or any other often written communication with Augustin Trapp, Friedrich Heinrich Jacobi, Johann Caspar Lavater, Heinrich Pfenninger, Carl Ludwig von Knebel, etc.

<sup>17</sup> Wernecke F. *Goethe, Spinoza und Jacobi*. Weimar: Hermann Boehlauss Nachvolger, 1908, S. 11.



clung to a sort of idea to transform into an epic work the story about the immortal Jew, which I had learned long time ago from the popular books of legends.<sup>18</sup>

The record shows that Goethe rewrites in his own manner the legend about Ahasver referring to his own fragment written in his youth. He explains why the idea to create an epic work from the story about immortal Jew is not carried out<sup>19</sup> and reflects on what would be if he had written the work: “having taken it (the story about immortal Jew – O.S.) as a leitmotif, I could have chosen and depicted at my own discretion the most important moments of religion and the history of church.”<sup>20</sup> Further he describes the fable he would have created and what meaning he would have given to it. This detailed description of author’s intention can be considered as a strategic description of the possible interpretation, which can be considered as an individual marginal literary text, a peculiar genre of intent description where the details of the event are revealed unlike to what Goethe had conceived in his youth. This description rather looks like a well-considered transformation, which is caused by the change of writer’s vocabulary over time than a continuation of previously started work.

Such author’s intention is in fact a subtle idea. When he is drafting fragments of his epic story, he is thinking about the personality of Benedict Spinoza, his cool, “all aligning peace”<sup>21</sup>, pietists Gottfried Arnold and Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Pottendorf, feelings as a medium of religious experience, Gospel of John and the teaching of God’s love (*Liebe Gottes*), *apokatastasis* principle, idea of tolerance in close connection with sharp criticism of Church dogmas, Christ as the Teacher of mankind, etc., secularization and humanisation of Church, which were among the actual issues in German culture in the second half of the 18<sup>th</sup> century.

---

<sup>18</sup> Gēte J.V. *Poēzija un īstenība*. Rīga: Liesma. 1976, p. 573.

<sup>19</sup> Goethe in his diary reveals the reason why this work remain sketchy. He had written the beginning, some fragments and the conclusion, but he was unable to focus enough, he had no time to do the necessary research to make the text the way he would like to see it (Poetry and reality, p. 574).

<sup>20</sup> Gēte J.V. *Poēzija un īstenība*, p. 572.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 563.



The diary was written at the time when the Renaissance of Spinoza in Germany<sup>22</sup> with the corresponding disputes and discussions is already over (polemics between Moses Mendelssohn and Jacobi, etc.); for the most part this time refers to the previous century, and the direct reading of Spinoza's fundamental works is done, contemplated and accepted.<sup>23</sup> It seems that the writer in his later detailed notes about immortal Jew attempted to assure that he thought exactly the same at that time, but the texts show the opposite. Author's vocabulary since the 70s of the 18<sup>th</sup> century has changed and even looking back at the possible probability what it would be is already a new action where entirely different terms and means of expression are used.

"The first pieces" about the immortal Jew are designed as a social satire. The image of cobbler Ahasver is generally outlined against the background of his time as a typical representative of the respective cultural environment – a narrow-minded, bigoted and greedy hypocrite and philistine. The fragment is focused on the motif of Christ's Second Coming. Encouraged by God the Father and tempted by Satan (some researchers distinguish this as the origin of image of Mephistopheles)<sup>24</sup>, the Son of God with pure, enlightened view, but with bad premonition comes to the land populated by various denominations, governed by firsts and churches

---

<sup>22</sup> Timm H. *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsgeschichte der Goethezeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1974, S. 7.

<sup>23</sup> There are still heated discussions about when and how Goethe was related to Spinoza's texts and what spinozism really means in different times and in works of different philosophers. The concept of spinozism in the context of German enlightenment was extensively researched and defined by Bollacher giving a critical assessment of the performance of past researchers of Goethe about Spinoza and spinozism; he concludes that the concept is degraded by the research community, the concept of Spinoza's philosophy and spinozism philosophy (*spinozischer und spinozistischer Philosophie*) are not separated, also concerning Goethe. In his view, the question about Goethe and Spinoza is a matter of reception of spinozism during Sturm und Drang, the time of "big personalities". He calls for a return to the works of Goethe and look for answers about the place of Spinoza in Goethe's world view (p. 16, p. 91).

<sup>24</sup> Goethe J.V. *Des Ewigen Juden erster Fetzen*. Viewed on Dec. 28, 2016 at: [https://www.bookrix.de/book.html?bookID=bx.goethe\\_1305643916.1340200901#5850,450,6390](https://www.bookrix.de/book.html?bookID=bx.goethe_1305643916.1340200901#5850,450,6390)

where people do not recognize him. They, who are enslaved and who oppress others, have different concerns – to survive, and God’s image appears only in ritual attributes – crucifixes and icons carved in wood, which are empty for them because they only see things but do not see the essence. God is not a creation of heart, it is a creation of brain,<sup>25</sup> the true faith is replaced by hypocritically enthusiastic worship, behind which there is a selfish interest to subdue other people or be subdued by authority and dogma. A similar pathos is observed in the first version of “Faust” (*Urfaust*). Goethe’s vocabulary of the time is dominated by public notions with negative social connotation – hypocrisy in faith, greed and opacity – public vices that keep you from seeing the truth.

In the diary, the image of immortal Jew acquires a different meaning – social criticism of the secular and Church power is absent, it is not intended and maintained, depiction of the current values expressed in the signs of faith are replaced by a single event, but it is no longer Christ’s Second Coming. In order to clarify the differences of the two wordings, it is necessary to return to the source text and its most common variants.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Goethe J.V. *Des Ewigen Juden erster Fetzen*. Viewed on Dec. 28, 2016 at: [https://www.bookrix.de/book.html?bookID=bx.goethe\\_1305643916.1340200901#5850,450,6390](https://www.bookrix.de/book.html?bookID=bx.goethe_1305643916.1340200901#5850,450,6390)

<sup>26</sup> Anonymous version of the “A short description and story of a Jew named Ahasver” (*Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus*) is based on the following fable: Schleswig Bishop Paul von Eitzen († 1598) met in Hamburg church a long-haired man around 50 years old dressed in rags. He prayed in a strange way, hearing Christ’s name, he lowered his eyes. He told the bishop that he was Jew Ahasver, a cobbler from Jerusalem, who was present at the crucifixion of Christ. When Christ went to Golgotha and briefly stopped at his house, he told him “Go past!” like to a heretic against whom he previously instigated people; Christ looked at him and said, “I will stop and have a rest, but you walk!” And Ahasver went wandering. He never smiles and makes do without money, speaks the language of the country where he travels, is a humble and devout. When he reaches a hundred years of age, he again returns to his thirties. He told bishop Eitzen that he did not know God’s intention about him, but he believed that God will remind infidels and ungodly through him as a living testimony the death of Christ and through repentance will convert them. (Anonym. *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus*. Viewed on Dec.15, 2016 at: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Anonym/Erz%C3%A4hlungen/Kurze+Beschreibung+und+Erz%C3%A4hlung+von+einem+Juden+mit+Namen+Ahasverus>).

Ahasver, the immortal Jew, acquires his nationality and name<sup>27</sup> in German books folk tales at the beginning of the 17th century which is the grounds for the statement that Goethe was inspired to write his epic story directly from the legend published in Leiden in 1602 or some of its variants, but not earlier than that.<sup>28</sup>

To use something that is already known, requires intention to improve, refreshen, deepen, to look at it from a different, unexpected angle, and update what is described; “anything could be made to look good or bad, important or unimportant, useful or useless, by being re-described.”<sup>29</sup> In this process more or less significant poetic achievements are reached (taking into account the impact of the process upon other re-writers), which do or do not influence the personality and the final vocabulary of the culture represented by that personality. In Goethe's terms, “genius, a cultivated talent, upon using the appropriate approach, is able to create anything and manage to deal with the most arduous material. [...] In all such cases the result is an artificial work rather than a work of art, because a work of art must be based on a dignified theme, so that eventually the

---

<sup>27</sup> The eyewitness of life and death of Christ is named like the Persian ruler Ahasuerus who is mentioned in the Bible, because it has Hebrew etymology. In catholic translations of the Bible he is called Assuerus. In different countries Ahasver is given other names: Isaak Laquedem, Juan Espera-ne-Dios, Cartaphilos, Jāzeps, Giovanni Buttadeus, Matathias, Paul Marrane, Longinus, Malchus. In the New Testament his traits were attributed to servants, guards, soldiers. In some cases, he was referred to as a priest's servant, who is doing everything to achieve the death penalty of Jesus.

<sup>28</sup> Summarising the localized versions of the legend, which is based on publication of 1602, the following fable follows which could be of interest to Goethe: On the way to Golgotha Christ asks permission to relax at the home of a wealthy Jerusalem cobbler Ahasver. He roughly refused (hits Christ, pushes him or throws a stone at him). Christ condemns the cobbler, he curses him to everlasting vagrancy without peace and refuge up to the Second Coming of the Savior. The dialogue between Ahasver and Christ most probably was as follows:

Cobbler (*Schuhmacher*): Go away, hurry up! Why are you so slow? (*Geh schnell weiter! Warum trödelst du?*)

Jesus (*Jesus*): I will stop and have a rest, but you will walk until the Last Judgement day! (*Ich werde stehen und ausruhen, aber du sollst bis zum letzten Tag weitergehen*).

<sup>29</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 7.

treatment of the theme, done with skill, effort and diligence, shows us the worth of the theme in even brighter and more beneficial light”.<sup>30</sup>

A reply to a re-writing may be a new re-writing. Goethe creates two versions of a single image with different vocabularies – in different style, genre and intention. The writer cannot do without “the juxtaposition of the inherited (in this case – from himself) vocabulary and that vocabulary, which he is trying to re-create – having reached a certain independence of ideas, without following the social tendencies of the time (rebellion and pathos of *Sturm and Drang*, pietists’ requirements of radical reform, Spinoza’s Renaissance of ideas, etc.), but rather pursuing his own creed, elaborated over the years. Immortal Jew does not lose its suitability for the realization of Goethe’s new ideas: it is man (in the early early version – social type), who has sinned not because of obscurantism or narrow-mindedness, but rather because of ignorance and is forced to redeem his sins – wandering, searching, questioning – to acquire new knowledge, in order to avoid further sin.

Among the motifs of the legend about the immortal Jew<sup>31</sup> three elements of the storyline must be highlighted, which are most likely to encourage Goethe to rewrite the legend twice (except the small comment for opera libretto) to update his vocabulary in the appropriate terms:

- 1) the motive of Christ’s Second Coming: “Verily I say unto you, There be some standing here, which shall not taste of death, till they see the Son of man coming in his kingdom.” (Matt., 16:28).
- 2) The image of eyewitness of work and sufferings of the living Christ (*Augenzeuge*) immortal vagabond with his eternal question: Is a man with a cross already coming?
- 3) an event or situation (preserved from a version of pre-christianity legend), when a man by his own fault has caused himself insoluble

---

<sup>30</sup> Gēte J.V. Poēzija un īstenība, p. 253.

<sup>31</sup> Bollacher M. Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs, S. 62.

problems, and his only consolation – he has sinned against God because of ignorance.

The first two elements mostly could be significant in Goethe's early draft about Ahasver, because at least under the influence of Pietism ideas (about return to early Christian values), they apparently encouraged to think about the immediate, heart contact with God and atonement, while the archetypal situation, when man resists the will of God and suffers because of his own temerity (Goethe's favourite images of Prometheus and Zeus) becomes essential when he gets to know Spinoza's "Ethics" and this dramatic event becomes the core element of the description of the unfulfilled idea of the second wording of the story about immortal Jew.<sup>32</sup>

In this description Ahasver is the opponent of the doctrine of Christ, he sees Jesus as a heretic who has arrogantly surpassed his followers and whose teaching can cause violent unrest. He deserves the death penalty. The cobbler because of his delusion (rather than ignorance!) refuses his help and sympathy to Christ. In Goethe's vocabulary of the time different words are emphasized which are arranged according to cause and effect relation – delusion (ignorance), reproach (sin), redemption (roam). This time they are not aimed at the society but at one person and his relationship with God. This is a major turning point in Goethe's way of thinking, which is easier to identify and theoretically justify by Rorty's terminology of philosophy of culture: Goethe in the genesis of his vocabulary transitions from the social to the individual and focuses on sin in the legend about immortal Jew and finds the cause of sin (delusion) and redemption as a consequence (roam) under the influence of Spinoza's ethics. In Goe-

---

<sup>32</sup> Goethe characterizes Ahasver in his diary as follows: "The main traits of the image I (Goethe – O. S.) took from a familiar Dresden cobbler. I richly endowed him with the mind and humor of his colleague Hans Zaks and inspired him to noble love for Christ. [...] It mainly consisted of his attempts to teach this great man his own way of thinking and course of action, even though could not understand his mind. He earnestly invited Christ to finally stop his ruminations [...], nothing good can come out of it. The Lord in his turn was trying to explain the cobbler figuratively his noble beliefs and objectives, but this coarse man's heart was not receptive to them (Poetry and reality, p. 572).



the's vocabulary an imaginative shift from the sin of immortal Jew as a social phenomenon, following from massive narrow-mindedness to individual sin, caused by ignorance, which is represented in a new context. Influenced by Spinoza ethics, Goethe renounces satire and returns to apocryphal legends to highlight the reason of individual sin (false beliefs) and redemption (roam in search for truth) affects.

In his plan Goethe also provides for the usage of vocabulary established in the oral popular creative tradition, but he treats it like an old familiar description: "When Jesus was being taken to the place of punishment, it is the cobbler's workshop where **the familiar scene** takes place (emphasis mine – O.S.) – the sufferer sinks down under the heavy burden of cross and then Simon of Cyrene is compelled to carry the cross. Then Ahasver comes in front of the crowd and does what cruel people would do because they do not feel compassion when **they see someone suffer for his own guilt but they would prove their truth even at this improper moment** (emphasis mine – O.S.) and by their reproach they make it an even greater misfortune.<sup>33</sup>

In the described event, emphasis is put on the improper reproach because of ignorance and lack of understanding probably in order to disclose the real reasons of Ahasver's conduct with the help of Spinoza's theorems. In the further description of the plan there follows a departure from the usual narrative of the popular book by making the narrative more dramatic and adding yet another legend of apocryphal origin: "Ahasver comes to the front and reiterates all previous admonitions, expressing them now as serious accusations, as it seems to him that his love towards the sufferer entitles him to do so. [--] At this moment the loving Veronica<sup>34</sup> covers the

<sup>33</sup> Gēte J.V. *Poēzija un īstenība*, p. 573.

<sup>34</sup> Veronica (lat. *verus* – real, true + *iconicus* – image, icon), according to one of apocryphal origin legends, on the way to the market she sees Jesus with the cross, she feels mercy and gives him her veil to wipe the sweat from his face, and when she receives it back, she sees that the veil is imprinted with the image of Christ. Goethe's plan – God's holy image that contrasts with the features of human sufferer of Golgotha. This motif echoes Goethe's final fragment of his youth's poem about the Son of God, who comes to the earth for the second time and is not recognized. Believers have moved away from the truth.



face of the Saviour with a veil, and when she removes it again and picks it up, then Ahasver sees the face of Jesus on it, but it is not the face of the current sufferer but wonderful enlightened human features, which emit heavenly light. Blinded by this sight, the cobbler looks away and hears the words: “You will roam all over the world until you see me again **in this appearance**” (emphasis mine – O. S.).<sup>35</sup>

The novelties introduced by Goethe in his plan in the context of the wording of 1602 rather than the early fragments show that changes are taking place as to the meaning of words in his vocabulary. The planning of events and changes in expression result from Goethe's intentions to make a selection from the most important and actual point of view<sup>36</sup> – to show how man acts misled by erroneous ideas and that illusions do not exempt anyone from responsibility, in other words – to show the reasons of sin and the inevitable redemption. The theme which in the first passages was depicted at the background of social types (massive sin), in the later version obtains an internally focused character aimed at the disclosure of experience of individual freedoms and needs.

According to Spinoza, if something in the world contradicts God (nature), then it is because of ignorance, which will certainly disappear with improvement of our cognition. Elsewhere in his diary Goethe juxtaposes knowledge and faith, which everyone freely fills with their own feelings, reason, imagination as well as they can. Knowledge is different – “no matter that someone knows something, but **how well and how much he knows it. [...] you can change and improve your knowledge, extend** or reduce it. Knowledge starts from something particular and it is endless (emphasis mine – O. S.).”<sup>37</sup>

Traditionally Goethe's later version about Ahasver is called the planned visit of Spinoza,<sup>38</sup> where he identifies with the general codes of

<sup>35</sup> Gēte J.V. *Poēzija un īstenība*, p. 573.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>37</sup> Gēte J.V. *Poēzija un īstenība*, p. 553.

<sup>38</sup> Bollacher M. *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*, S. 62.

Spinoza (religion of love of man (*Menschenliebe Religion*), orientation towards human inner world by precluding enthusiastic, ostentatious cult of Christ and the Christian teleology etc.). However, it is possible to see connection between the number of motifs about immortal Jew and particular theorems of Spinoza's "Ethics" (1663) as well as obvious borrowings from his final philosophical vocabulary.

It is possible to expand one's knowledge and Ahasver's roam following the biblical parable; it can be related to the acquisition of new experience, which is so actual for German Romantics, and spiritual enrichment from a world trip – allegory of cognition. The more we understand certain things, the more we understand God (Ethics V, 24). Man can learn about God (nature) at different levels of perception. (Ethics II, 40, 2 scholium):

- 1) uncertain cognition: senses give us a distorted, vague and chaotic view or imagination (signs, words bring to memory or make us imagine things and form corresponding ideas about things) informs our understanding about particular things;
- 2) cognition by reason or application of shared features of things and concepts;
- 3) intuitive cognition: direct way from the idea of a formal essence of an attribute towards adequate cognition of the essence of things (Ethics II, 40, scholium 2).

In Spinoza's "Ethics" the second way is recognized but the third is especially lauded and found as the most desirable – the intuitive cognitive way (*scientia intuitiva*).<sup>39</sup> Significant is the headline of Part V of Spinoza's book – "About the power of reason or human freedom": a knowledgeable

---

<sup>39</sup> Spinoza B. *Ētika V*.

25: The highest aspirations of soul and the highest virtue is to understand things by the third kind of cognition.

27: From this third kind of cognition arises the highest satisfaction ever possible. Proof: The highest virtue of soul is to explore God or to understand things by the third kind of cognition. Whoever does so, reaches the highest human perfection, feels highly delighted.

38: The more things the soul understands by the second and third kinds of cognition, the less it suffers from bad affectivity and the less it fears death.

man is a free man. The aim of the allegorical wandering is to gain freedom, and while it has not been reached, the road must be continued. Perhaps under the influence of Romantic poetic trend, the curse of immortality, wandering and search makes Goethe see in Ahasver a creature endowed with soul whose spiritual mission of continuous improvement, “their (bodies’ – O.S.) nature may be such that they correspond souls, which typically reflect on themselves and God and which for the most part are immortal so that they do not even fear from death. (Emphasis mine – O.S.) (Ethics V, 39).

The immortal part of the soul is understanding (intellect, wisdom, cognitive ability), the opposite of imagination and memory, it makes man act and by acting improve, (Ethics V, 40, Corollary), but those who live guided by passion, when the sufferings caused by passions are over, cease to live (Ethics V, 52, scholium). A wise man does not know mental excitement; he lives in peace with his soul. “By being conscious of himself, God and things according to some eternal necessity, he will never cease to exist (emphasis mine - O. S.). To be forever in Goethe’s last draft about Ahasver is an obvious borrowing from Spinoza, but already marked by some feeling of Romanticism.

Ahasver’s nationality or religion are no longer important for Goethe, he is simply a man who is suffering from bad affectivity, who has understood his own conduct of errors and passions at the moment when he **sees** the imprint of the Son of God in Veronica’s veil and **hears** (emphasis mine – O.S.) God’s curse who had kept silent, and now longing and troubled he hits the road. He is in motion to learn to see God and to grasp the essence of things intuitively. Cognition and action are the God’s attributes accessible to man in his lifetime (reason of things or eternal intellect and motion/ peace in space or body), which is the basis of his constant perfection and immortality. The immortal Jew in this interpretation is no longer a representative of a definite nation, pursued by the rage of God as it was in the numerous rewritings of the legend in the allegorical depiction of his image; it is now possible to see the necessary mission of man and humanity to use the available attributes of God, to be able to recognize (see, hear and understand) God at the moment of its coming.

The consequence of Ahasver's ignorance is the focus of Goethe's last version – improper reproach. Latvian classic of the turn of 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries realist Rūdolfis Blaumanis (1863–1908) in his story “Atvadīšanās” (Farewell) (1898) has also chosen this as a central episode; in Goethe's words: someone improperly attempts to prove his righteousness, and with this reproach makes the misfortune even more serious. Blaumanis remembers that the episode depicted in the novel took place in 1894, when his father was on death bed. He was visited by his uncle, and their conversation took place in the spirit which was described in the story.<sup>40</sup>

Plostnieks comes to see his brother, old Birze, who is lying on his death bed down to bid him farewell. He does it extremely ineptly, reproaching the sick old man: “You did not know how to handle horses. That was the problem. You were too soft-hearted... You did not know how... See, that same foal... you wouldn't have bred such a horse as I did. [...] You don't know how to breed horses. Listen, I'll tell you how to breed foals. When one is born...”

And then Plostnieks in harsh, lumbering voice began to speak, how a foal should be nursed, fed and watered, when it is so old, and what it must be taught when it is that old [...].<sup>41</sup>

The sick man interrupts the loud speaker, he becomes silent, puts his hands together like in a prayer. With his lips tightened and a serious expression of face, he looks at the sick man and **listens** (emphasis mine – O. S.) to his heavy breathing. The visitor is sitting for a long time, and now and then his thin lips move a little. At last he stands up and bids farewell.

“Farewell, farewell. We will not see each other any more. Either you take offence or not, but you ... Now you lie. Lie. Farewell.”

And then **again** (emphasis mine - O. S.) he heavily walked out of the room. [...] Then, sliding down on the bench by the large dining table, he started sobbing, and tears were coming down from his sick eyes.”<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Blaumanis R. *Atvadīšanās. Kopoti raksti. 2. sēj.* Rīga: Cīrulis, 1994, p. 417.

<sup>41</sup> Blaumanis R. *Atvadīšanās. Kopoti raksti*, p. 323.

<sup>42</sup> *Ibid.*

Blaumanis with a slight touch of irony describes an episode from his life, not a legend; this farewell conversation was overheard by his brother Arvīds and later told to the writer. Perhaps the Latvian writer chose to include this real episode into a literary description, because he saw the improper reproach in Goethe's writing.

The plot of the story shows that man mostly prefers to laugh and weep rather than trying to understand (according to Spinoza). He is afraid of what he cannot explain and does not know how to deal with the unknown, and he finds himself again and again in the vicious circle of passion; Blaumanis does not admit that the situation can change. Term "again" here is not a sign of cycle, expansion and eternal development and progress, as it is in the texts of Goethe and Romantics, but it is a part of the story about the quarrelsome relationship of brothers. Blaumanis is focused on the conduct of a type (not individual character!) of a narrow-minded man, raised in patriarchal, Christian environment at the moment of leavetaking from his brother after long years of quarrels and disagreements about property. Similar satirically depicted types according to the stylistics of Sturm und Drang are in Goethe's fragment while Christ is sojourning at the time of his Second Coming. It is no wonder that such people do not recognize God. Senses and the imagination do not let them see and hear anything more than things. All they can do is just cross themselves and wail.

The ritualized inappropriate reproach in Blaumanis' text is shown in country environment in the late 19th century Vidzeme and it discloses sin caused by obscurantism without a possibility to redeem rather than a human error because of human delusion (ignorance); in this situation no wandering takes place. From Goethe's vocabulary sin is depicted as a rebuke. In the text of Blaumanis both Goethe's terms of immortal Jew co-exist; from the early version – a type of man who lives in passion, obscurantism and greed; from the last version – a man whose sin is improper reproach because of his narrow mind, not delusion. Goethe's Ahasver has an opportunity for revenge, develop and live forever; realist Blaumanis does not provide for such a possibility. His characters do not undergo



spiritual development; the author puts them in a dramatic situation and watches how they act according to their predictable logic like passive creatures created by the day to day life. Their sufferings because of their bad affectivity do not teach them anything and do not encourage them to look for the reasons. So they come again and again in despair.

Influx of borrowings enriches the vocabulary; proportions between tradition and innovative creativity in the expression of the words always depends on the demands of the epoch (what is in fashion). Blaumanis searches for the archetypal in real stories, but Goethe – in legends. What Goethe calls improper reproach, Blaumanis calls farewell. Blaumanis is attracted by all that is typical and ready-made; Goethe is attracted by what is internally unique in constantly evolving. In his approach Goethe sees cyclic development, but Blaumanis – linear movement.

Immortal Jew in the legend speaks the language of the land where he comes, he tells about himself and questions others, he takes and gives, he is in the necessary movement (and also words and vocabularies). He is an open “ironist” in Rorty’s style. In Goethe’s re-writings to stop means not to learn anything new, and to die before seeing the Truth. In the vocabulary of realist Blaumanis there is no room for the words “eternal”, “know”, his characters spend their lives according to their free choice which is based in passion and therefore it is dramatic, but not tragic however. They are beautiful in their humanity, but not noble. Both Goethe and Blaumanis explore the limitations of human freedom – according to their own time. In such aspect their future literary re-writings can be predictable as to the vocabulary and even in terms of artistic expression.

In Rorty’s words – the descriptions made by both authors tell us about understanding of man’s human part of life as opposed to the animal-like part of man’s life, about the symbolic application of each personality, object, situation or event that we confront in our life.<sup>43</sup> The “symbolic application” requires presentation of the final vocabulary of a certain person or culture, its metaphoric disguise which is new to the reader or already

---

<sup>43</sup> Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 36–37.



known. Tracing the mechanism of vocabulary change of one author, it is possible to identify the laws which enable further priorities in the final vocabulary of this author (and his followers) and in the search for style of expression.

Immortal Jew in Goethe's early version is a typical inhabitant of Jerusalem, one of the many who are watching, supporting and reproducing the sufferings of Christ, who during Christ's Second Coming still does not recognize him, because nothing has changed: people are not discouraged from the cause of sin, but by its consequences. In his late project Goethe's attention is not attracted by the signified (nationality), but by the signifier (the eternal): the human need to choose to be always, i.e., to avoid the cause of the sin – to learn to see, to hear and understand, as Spinoza puts it – to expose one's **eternal** (emphasis added. – O. S.) intellect to endless improvement and through it – to immortality.

Immortal Jew, which still remains in Goethe's attention, undergoes the process of re-metaphorisation, contextual and semantic adjustment, in other words, adjustment to new circumstances, according to the change of his own worldview in the early 19<sup>th</sup> century.

Olga Senkāne

---

## **J. V. Gētes mūžīgā žīda divas versijas jeb kā mūžīgais pārspēj žīdu**

### Kopsavilkums

Pētījuma mērķis ir izsekot daudzkārt literāri interpretēta, stereotipiskām konotācijām apaugušā mūžīgā žīda tēla slavena, turklāt divkārtēja pārrakstījuma rekonstrukcijai atsevišķa pasauleslavena klasiķa, Gētes, daiļradē, precizējot apņemšanās iemeslu (noteiktas filozofiskas idejas atklājums) un noskaidrojot mehānisma īpatnības (vārdu krājumu nomaiņa), lai noteiktu tradicionālā un jaunā attiecības, tradējuma lomu, autoram meklējot piemērotākos izteiksmes līdzekļus.

Mērķa sasniegšanai tiek sniegts neliels ieskats Gētes filozofiskajā inspirācijā no Spinozas, kas atstāj pēdas daudzu Gētes vairākkārt pārrakstītu tēlu tapšanā. Pētījumā tiek ilustrēta arī mūžīgā žīda kontinuitāte ar latviešu literatūras klasiķa Rūdolfa Blaumaņa teksta piemēru. Laikmeta kultūras procesu un Spinozas ietekmē mūžīgais žīds Gētes darbos zaudē savu tautību un kļūst par vienkārši slikto afektu apsēstu cilvēku, mūžīgu patiesības meklētāju, kas latviešu reālista prozā šo privilēģiju neizmanto.

Konkrētas literāras parādības izpētei tiek izmantota neopragmatīķa Ričarda Rortija kultūras teorija, kur īpaša uzmanība tiek pievērsta tradējuma pārnesei kādas vispārzināmas vielas pārrakstījumā. Metaforu jeb tēlainu nozīmes pārnese, līdz ar to jaunu aprakstu producēšanai nepieciešams vārdu resurss – resurss kādas autoram šobrīd aktuālas parādības vai lietas oriģinālai apzīmēšanai. Konkrētā laikmetā, noteiktas personības

darbos aktuālās parādības un lietas tiek nosauktas tēlaini jeb pārdēvētas vai pakļautas metaforiskai pārāpazīmēšanai, veidojot jaunu vārdu salikumu vai jaunu kontekstu novecojušās metaforas poētiskai atsvaidzināšanai. Vārdu krājumi pēc būtības ir noteiktā laikmetā nozīmīgo, domātāja vai rakstnieka pārrakstīšanai pakļaujamo vairāk vai mazāk abstraktu parādību vai lietu nosaukumu katalogs. Galīgais vārdu krājums – radoša indivīda apziņā vai kultūrā nostabilizējies nosauktu aktuālu parādību vai lietu saraksts, kura vienības regulāri tiek pakļautas kārtējam tēlainam pārnesumam (un ar to saistītu iespējamu jēgas un nozīmes pārbīdi) pārrakstījumos, kas nodrošina garīgu kustību kultūrā un tās nesējos.

Savukārt aprakstīt ko no jauna vai pārrakstīt būtībā nozīmē atrast jaunus vārdus (vai ievietot vecos jaunā kontekstā), izteiksmes līdzekļus, valodas teikumus, metaforas, instrumentu u. tml., lai pieteiktu savu galīgo vārdu krājumu nebaidoties, ka tas netiks uztverts, uzņemts, pārņemts, bet ar cerību, ka viņa apraksta lasītājs, uzdodot sev un pasaulei jautājumus, izmantos ne tikai viņa ieviesto vārdu krājumu, bet arī instrumentu tā apzīmēšanai, un vēl labāk – domās un rīkosies tam atbilstoši.

Gētes Mūžīgā žīda tēls atveidots jaunībā aizsāktā fragmentārā episkā darbā un dienasgrāmatas ierakstā, kas ir iepriekš nepiepildītās ieceres plašāks raksturojums, ko var uzskatīt par iespējamā pārrakstījuma stratēģisku aprakstu, marginālu tekstu, īpatnu ieceres deskripcijas žanru.

Pirmie uzmetumi par mūžīgo žīdu ir veidoti kā sociāla satīra. Ahasfēra tēls tikai pavīd plašākās laikmeta kontūrās kā sociāls tips. Dievs tiek sazīmēts vien rituālu atribūtikā, patiesā ticība aizstāta ar jūsmīgu liekulīgu pielūgsmi, aiz kuras slēpjas savtīga interese pakļaut vai pakļauties autoritātēm un dogmām. Gētes šī laika vārdu krājumā dominē publiski nojēgumi ar negatīvu sociālu marķējumu, sabiedrības netikumi, kas neļauj ieraudzīt Patiesību.

Savukārt Gētes dienasgrāmatā Ahasfērs aiz maldīgas pārliecības atsaka Kristum palīdzību un līdzjūtību. Gētes šī brīža krājumā tiek izcelti citi viņa krājuma vārdi, kas izkārtojas cēloņu un seku attiecībā – maldi (nezināšana), pārmetums (grēks), izpirkšana (klejojums). Šoreiz tie mērķēti uz vienu personu un tās attiecībām ar Dievu. Gēte sava vārdu krājuma

ģenēzē no sociālā uz individuālo nonāk līdz grēka izcēlumam mūžīgā žīda leģendā, atrod grēka iemeslu un sekas. Tēma, kas pirmajos fragmentos atveidota uz laikmeta sociālo tipu fona (masveida grēkošana), šeit iegūst iekšēji vērstu, vien individuālu brīvības un nepieciešamības pieredzi atklājošu skanējumu.

Gēte veido divas viena tēla versijas ar dažādiem vārdu krājumiem. Rakstnieks nevar iztikt bez pārmantotā (arī no sevis paša) vārdu krājuma pretstatījuma tam, kuru mēģina radīt no jauna.

Lāsts mūžīgi dzīvot, kļīst un meklēt ļauj Gētem Ahasfēra tēlā ieraudzīt ar nemirstīgo dvēseli apveltītas būtnes garīgo sūtību nepārtraukti pilnveidoties. Mūžīgais žīds vairs nav noteiktas, Dieva lāsta vajātas tautas reprezentants, viņa tēla alegoriskā tvērumā iespējams saskatīt cilvēka nepieciešamo misiju likt lietā tam/tai pieejamos Dieva atribūtus, lai spētu Dievu Tā Atnākšanas brīdī atpazīt – ieraudzīt, sadzirdēt un saprast.

Ahasfēra nepietiekamo zināšanu sekas ir Gētes poēmas vēlinās versijas priekšplānā izceltais – pārmetums nevietā, kas ir arī Blaumaņa noveles “Atvadīšanās” centrā. Viņu interesē tipāža – aprobežota, patriarhālā, kristīgā vidē auguša lauku cilvēka rīcība. Līdzīgi veidotus tipus sastopam Gētes jaunības fragmentā. Viņu jutekļi un iztēle neļauj redzēt un dzirdēt ko vairāk par un aiz lietām.

Pārmetums nevietā Blaumaņa aprakstā atklāj ne tik daudz cilvēka maldu, cik tumsonības izraisītu grēku, bez iespējas to izpirkt. Šeit sadzīvo abu Gētes mūžīgā žīda versiju termini, no agrīnās – kaislībās dzīvojoša, aprobežota cilvēka tips, no vēlinās – šīs aprobežotības (ne maldu) iniciēts pārmetuma akts. Tikai Gētes Ahasfēram ir izdevība revanšēties, Blaumanis tādu iespēju nepieļauj. Ciešanas nelāgo afektu dēļ neko neiemāca un nerosina meklēt iemeslus.

Aizgūtu vārdu ienākšana kādā krājumā to bagātina, tradīcijas un jaunrades samērs šo vārdu izteiksmē atkarīgs no laikmeta prasībām. Blaumani saista kas ārēji tipisks un gatavs, Gēti – iekšēji neatkārtojams un nemitīgā attīstībā esošs.

Blaumaņa terminoloģijā nav vietas vārdiem “mūžīgs”, “zināt”, viņa tēli pavada sev atvēlēto dzīves nogriezni atbilstoši kaislībā balstītai, brīvai,

tāpēc dramatiskai izvēlei. Gan Gēte, gan Blaumanis pēta cilvēka brīvības robežu – savam laikmetam atbilstošā faktūrā. Izsekojot viena autora vārdu krājuma maiņas mehānismam kultūras kontekstā, iespējams identificēt likumsakarības, kas ļauj projektēt turpmākās prioritātes ne vien šī rakstnieka, bet arī viņa sekotāju galīgajā vārdu krājumā un izteiksmes stila meklējumos.



Velga Vēvere

---

## NEJAUŠAIS LATVIETIS: HOVARDS VINSENTS HONGS

Pie kādām gan jūtām cilvēks turas visciešāk, ja ne pie sajūtas būt dzīvam; ko gan cilvēks alkst visspēcīgāk un viskarstāk, ja ne sajūst dzīvību pašam sevī; no kā gan cilvēks visvairāk vairās, ja ne no miršanas! Taču šeit patiesi izpaužas dzīvību dodošais Gars! Mūsu varā ir to uztvert. Kurš gan to apšaubā? Dodiet mums vairāk dzīvības, tā, lai sajūta būt dzīvam piepilda mani tā, it kā pats dzīvības spēks koncentrētos manās krūtīs. (S. Kirkegors. Pašizpratnei.)

**Biogrāfiska izziņa.** Hovards Vinsents Hongs (1912–2010) – amerikāņu reliģijas filozofs, Svētā Olafa koledžas (Norsfilda, Minesota) profesors (1938–1978); Sērena Kirkegora bibliotēkas dibinātājs (1976). Kopā ar sievu Ednu Hatlestadu Hongu (1913–2007) – Kirkegora dienasgrāmatu un piezīmju septiņos sējumos (1967–1978), kā arī kopoto rakstu divdesmit sešos sējumos zinātniskais redaktors un tulkotājs (izņemot četrus sējumus) (1978–2000). 1946.–1947. gadā kā Pasaules Luterāņu federācijas pārstāvis rūpējās par karagūstekņiem pēckara Vācijā un Austrijā, bet no 1947. gada jūnija līdz 1949. gada septembrim, būdams Luterāņu Imigrācijas un bēgļu dienesta vadītājs, aprūpēja baltiešu (visvairāk latviešu) bēgļus pārvietoto personu nometnēs un bija atbildīgs par viņu pārvietošanas uz ASV programmu. **Grāmatas:** *Šī pasaule un baznīca* (1955), *Integrācija kristīgajās liberālo mākslu koledžās* (redaktors, 1956), *Kristīgā ticība un liberālās mākslas* (1961), kopā ar Ednu Hongu *Muskego zēns* (1943) un *Zēns, kurš cīnījās ar karaļiem* (1946). **Apbalvojumi:** Nacionālā grāmatu balva par tulkojumu

(kopā ar Ednu Hongu 1968. gadā par *Dienasgrāmatu un piezīmju* 1. sējumu); Daneborgas Ordeņa bruņnieka tituls (1978), Svētā Olafa koledžas reģenta balva (1998), Latvijas Trīszaigžņu ordenis (1998), kā arī Svētā Olafa koledžas, Karltona koledžas, Makgila Universitātes, Kopenhāgenas Universitātes Goda doktora nosaukumi.

## Ievads

Raksta moto minētās Sērena Kirkegora rindas no darba “Pašizpratnei” ir zīmīgas, domājot par Svētā Olafa koledžas (ASV) filosofijas profesoru Hovardu Vinsentu Hongu (1912–2010) vairākos kontekstos – vispirms saistībā ar viņa darbību pārvietoto personu (DP) nometnēs pēckara Vācijā Luterāņu Imigrācijas un bēgļu dienesta priekšnieka statusā, tad ar dāņu domātāja tekstu tulkošanu un komentēšanu (kopā ar sievu Ednu Hongu) un visbeidzot – ar Sērena Kirkegora bibliotēkas/pētnieciskā centra nodibināšanu Svētā Olafa koledžā Norsfildā. Kā redzam, Kirkegora tekstā savijas pārdomas par dzīvību/nāvi (cilvēka situāciju laicīgajā pasaulē) ar gara dzīvi (religiskiem motīviem). Papildus jēgu izvēlētajam moto piešķir arī tas, ka Hongu tulkošanas darbība iesākās tieši ar Kirkegora sacerējumiem “Pašizpratnei” un “Mīlestības darbi,” kurus var uzlūkot kā zinātniskās intereses un sociālās pozīcijas saistelementus, un grūti noteikt, kas bija noteicošais – vai interese par jau minētajiem darbiem saasināja Honga misijas apziņu vai, gluži pretēji, rūpes par karagūstekņiem un bēgļiem noveda viņu pie Kirkegora tekstiem? Liekas, ka pareizā atbilde būtu kirkegoriskais vai nu – vai arī kā mūžīgās izvēles jautājums, kā atrašanās krustcelēs – starp rīkošanos un malā stāvēšanu, starp iedziļināšanos sevī un vairīšanos to darīt, starp redzēšanu un nevēlēšanos redzēt, starp eksistenci un eksistences imitāciju, starp paviršu izskriešanu caur dzīvi ar visiem tās priekiem un bēdām un sava īpašā ceļa godīgiem (tajā skaitā mokošiem) meklējumiem. “Jo, pēc Hongu [Hovarda un Ednas – V.V.] domām, tas, *kā mēs* saprotam krustceles un tad izdarām savas izvēles, lielā mērā nosaka mūsu dzīvju ritumu un likteņus.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Lorentzen, J. Foreword: A First Crossroads. *Toward the Final Crossroads. A Festschrift for Edna and Howard Hong*. Macon, GA: Mercer University Press, 2009, p. 11.

## Hongs un latvieši

Var rasties jautājums, kādēļ Hongu dēvēt par latvieti, turklāt nejaušu? Interesanti iztēloties, ko viņš pats teiktu par šādu apzīmējumu? Šķiet, viņš varētu uztvert to ar sapratni un humora pieskaņu, jo, pirmkārt, patiesi, viņš savā dzīvē daudz sadarbojies ar latviešiem, otrkārt, tikpat labi viņu varētu saukt arī par nejaušo dāni, jo interese par Kirkegoru izaug no Henrika Ibsena lugām “Pērs Gints” un “Brands” un nejauši viņa rokās nonākušā Halvdana Kohta (*Halvdan Koht*) sējuma “Ibsena dzīve”,<sup>2</sup> kurā atrodamas lappuses, ka veltītas pārdomām par Kirkegora filosofijas ietekmi uz Henrika Ibsena dramaturģiju, kuru gan Ibsens pats kvēli noliedz (gluži kā vēlāk vācu divdesmitā gadsimta filosofs Martīns Heidegers). Kohts atbildi nesniedz, savukārt Hongs kādā intervijā mūža nogalē atzīst, ka, iespējams, šajā gadījumā runa varētu būt par sava veida kultūras duālismu, proti, līdzīgu ideju vienlaicīgu rašanos dažādās vietās.<sup>3</sup> Tomēr pats jautājuma izvirzījums bija pietiekams pamats tam, lai Hongs sāktu interesēties par dāņu domātāja darbiem angļu valodā un izrādījās, ka tādu trīsdesmito gadu Amerikā bija gauži maz, un vienīgā izeja no situācijas – tekstu iepazīšana oriģinālvalodā. Jau minētajā intervijā viņš saka, ka viņš varētu atkārtot spāņu filosofa Migela de Unamuno atziņu, ka, mācījies dāņu–norvēģu valodu, lai lasītu Ibsenu, balvā saņēmis spēju iedziļināties Kirkegora darbos.<sup>4</sup> Tādējādi, ja varam runāt par nejaušību, tad par likumsakarīgu nejaušību un apzināti izdarītām izvēlēm dzīves krustcelēs. Un tomēr – kādēļ tieši nejaušais latvietis? Ieejot Kirkegora bibliotēkā Svētā Olafa koledžā, pretim raugās Hovarda un Ednas Hongu krūšutēli un virs tiem – Augusta Annusa darbs “Kursas koklētājs”, kas pazīstams arī ar nosaukumu

<sup>2</sup> Koht H. *Life of Ibsen*. New York: The American-Scandinavian foundation, W.W. Norton & Co, 1931.

<sup>3</sup> Elbrønd-Bek, Bo, Noel S. Adams, Howard Hong, and Edna Hong. “Kierkegaard in America: An Interview With Howard and Edna Hong.” *Scandinavian Studies* 68, no. 1 (1996): 76–97. – <http://web.a.ebscohost.com/ehost/detail/detail?sid=e99c3971-d61e-4dfe-a2d6-51e4860767fc%40sessionmgr4009&vid=4&hid=4207&cbdata=JnNpdGU9ZWhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#AN=9608292084&db=a9>

<sup>4</sup> Ibidem.

“Gulošais koklētājs”. Kā savā grāmatā par Augustu Annusu raksta mākslas zinātniece Rasma Lāce: “Gleznas priekšplānā redzams guļus atlaidies un galvu uz akmens kā spilvena atspiedis sirms vīrs, saudzīgi piespiedis pie krūtīm rakstainā drānā ietītu kokli. Zemē paklātā sarkanbrūnā sega ar krāsainām kontūrām apvij Koklētāja gaišo stāvu. Šajā ainā gandrīz buriski notēlots vectēva, vecā koklētāja, stāstījums, kā viņam laukos pēc pirts paticis atlaisties uz akmens pagalvja un, skatoties, kā sievietes dodas uz pirti, izjust vakara miera tuvošanos.”<sup>5</sup> Šī glezna veidota kā agrāka darba kopija pēc Svētā Olafa koledžas studentu pasūtījuma, kuri kādā katalogā bija noskatījuši viņa Liepājā uzgleznoto versiju. Amerikas gleznā skaidrāk iezīmējas divi plāni – reālais un ireālais – reālais koklētājs un neskaidri cilvēku stāvi, kas simbolizē Otrā pasaules kara bēgļus. Tiek uzskatīts, ka tieši šīs gleznas un konkrētā sižeta izvēli noteica tas, ka koledžā mācījās pamatā norvēģu studenti, un gleznas krāsu palete un simbolika atvedināja Norvēģijas noskaņas. Tomēr pats nozīmīgākais fakts ir gleznas atrašanās Kirkegora bibliotēkā kā simbolisks vēstījums par latviešiem, kuri no pārvietoto personu nometnēm Vācijā pārcēlās uz dzīvi Amerikas Savienotajās Valstīs. Šī procesa veicinātājs un daudzu latviešu ģimeņu (tajā skaitā Annusu ģimenes), kopskaitā 250 cilvēku, galvotājs Norsfildā (Minesotas štatā) bija Hovards Vinsents Hongs, turklāt pirmajā laikā Annusi apmetās pie Hongiem Svētā Olafa koledžā, kur Augustam Annusam bija aizrunāta gleznošanas pasniedzēja vieta, kuru gan viņš neieguva, jo pārceļšanās problēmu dēļ ieradās koledžā tikai mācību gada vidū. Ģimenei izpalīdzēja arī vietējā luterāņu draudze, kas pasūtīja Annusam altārgleznu bērnu svētdienas skolai – “Jēzus svētī bērnus”, kur kā modeļi tika izmantotas Hongu ģimenes atvases. Lai arī nākamajā gadā gleznotājam atkal tika piedāvāts darbs mākslas koledžā, viņš kopā ar ģimeni izlēma pārcelties uz Redingu Pensilvānijā un strādāt stikla apgleznošanas darbnīcā. Hongu ģimenes mājā vēl šodien atrodas vēl viena Annusa glezna – “Pēdējais koncerts”, kurā attēlots slavens latviešu čellists, spēlējot pēdējo reizi, pirms viņa rokas

---

<sup>5</sup> Lāce R. *Augusts Annuss*. Rīga: Jumava, 2005, 117.–118. lpp.

tiks sabojātas smagajos nometnes darbos. Šī gleznojuma toņi ir drūmi. Un, jautāts, kādēļ šī glezna ieņem centrālo vietu viņu ēdamistabā, Honga atbildēja, ka tas nepieciešams, lai atcerētos to, ka: ”.. viņu [bēgļu – V. V.] pagātne bija zudusi, viņu eksistence nometnē bija nomācoša un viņu nākotne bija tumsā tīta ...”<sup>6</sup> Jāmin vēl kāda zīmīga sakritība – kad Vācijā pēc Honga iniciatīvas tika uzņemta dokumentāla filma “Anna jautā” (1949) par dzīvi bēgļu nometnēs Vācijā un pārcelšanās uz ASV sākšanos; šajā filmā attēlots arī tas, kā top Annusa altārglezna nometnes “Valka” baznīcai.<sup>7</sup> Hongu ģimenei ir arī dziļi personiska saite ar latviešiem – būdami Vācijā, viņi adoptēja divus latviešu bāreņus – Irēnu un Ēriku, desmit un septiņus gadus vecus, kuri kļuva par pilntiesīgiem lielā klana locekļiem (līdz ar viņiem ģimenē ir astoņi bērni) un uzauga mīlestības un intelektuālas zinātkāres un, galvenais, grāmatu piesātinātā vidē. Hongu māja bija allaž pilna viesiem, studentiem, ģimenes draugiem, ikvakara tradīcija bija grāmatu priekšā lasīšana. Hongu meita Mērija atceras to šādi: “Katrs Hongu bērns izgāja drukātā un mutiskā vārda iniciācijas rituālu, jau sākot ar savām pirmajām dzimšanas dienām, līdz ar dzimšanas dienas apsveikumiem mums katram ļāva izvēlēties vienu no trim lietām: kūkas gabalu, monētu un grāmatu. Mēs visi izvēlējamies grāmatu, izņemot pāris gadījumus, kad kāds izmantoja abas rokas, lai sagrābtu gan kūku, gan grāmatu. Irēna un Ēriks – kuri pievienojās mūsu ģimenei, protot lasīt savā dzimtajā latviešu valodā un nedaudz krieviski, ienesa mūsu mājā viņu īsto vecāku mīlestību pret grāmatām, šeit to turpināja kultivēt viņu jaunā amerikāņu ģimene. (Iespējams, ka lasīšana un stāsti bija viens no galvenajiem stabilitātes faktoriem viņu jaunajās un dragātajās dzīvēs Otrā pasaules kara laikā un uzreiz pēc tā beigām.)”<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Ode K. Facing Up to Age, Optimism Helps. In: *Star Tribune*, November 3, 1998.

<sup>7</sup> Ozols E. Easy Judgements and Hard Documentation – 1949 American Film Documents. Latvian DP Camps. Latvians Online: <http://latviansonline.com/easy-judgements-hard-documentation-1949-american-film-documents-latvian-dp-camps/>

<sup>8</sup> Hong Loe, M. Raised in a ouse Built of Books: Reading as Way of Life. *Toward the Final Crossroads. A Festschrift for Edna and Hovard Hong*. – Macon, GA: Mercer University Press, 2009, pp. 36–37.





Svētā Olafā koledža (Norsfilda, ASV).

*V. Vēveres foto*

Pateicībā par nopelniem Latvijas un latviešu labā 1999. gada 28. martā Minesotas Latviešu Evaņģēliski luteriskajā baznīcā Hovardam Vinsentam Hongam tika pasniegts ceturtās šķiras Trīs zvaigžņu ordenis. Šie nopelni vistiešākā veidā saistīti ar viņa kā Pasaules Luterāņu federācijas Bēgļu Dienesta (Lutheran World Federation Service to Refugees) vadītāja Vācijā darbību, kur viņš bija atbildīgs par bēgļu pārcelšanās uz ASV programmu (1947–1949).<sup>9</sup> Viņa rūpju laukā bija bēgļi no Baltijas valstīm – Latvijas, Lietuvas un Igaunijas. Neliels fragments no viņa ziņojuma Luterāņu Federācijas Amerikas nodaļai 1947. gadā: “Tikai Vācijā vien ir nevācu luterāņi, kuri nevar atgriezties savās mītnes zemēs un kuriem jāatstāj Vācija, kur valda sagrave un pārapdzīvotība:

Tautība	Cilvēku skaits
Latvieši	100 000
Igauni	35 000
Lietuvieši	13 000
Poļi	1 000
Ukraiņi	750
Baltvācieši	75 000

Līdz pat pagājušajam gadam daudzas no šīm grupām uzturējās Vācijā, cerot, ka būs iespēja atgriezties mājās. [...] un tagad, saprotot, ka atgriešanās nav iespējama, viņi saskata emigrācijā vienīgo jaunas dzīves uzsākšanas cerību.”<sup>10</sup> Līdztekus tam Honga interešu laukā bija arī emigrantu garīgās

<sup>9</sup> Par Otrā pasaules kara bēgļu likteni Vācijā un emigrāciju uz Amerikas Savienotajām Valstīm sk.: Zaķe I. *American Latvians: Politics of Refugee Community*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2010.; Solberg R. W. *Open Doors: The Story of Lutherans Resettling Refugees*. – Saint Louis: Concordia Pub House, 1992.; Wyman M. *DPs. Europe's Displaced Persons, 1945–1951*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1998.

<sup>10</sup> Senft K. C. *Lutheran World Federation and Its Role in Resettling the Refugees*. In: sula. Island of Hope. A Latvian Memoir. Morgan Hill, CA: Bookstand Publishing, 2013, p. 293.

aprūpes jautājumi, proti, viņš izvirzīja priekšlikumu, lai emigrantu grupas pavadītu attiecīgās tautības luterāņu mācītāji. Tas bija jo īpaši svarīgi, jo mācītāji neietilpa pieprasīto profesiju kategorijā. Būdams Pasaules Luterāņu federācijas pārstāvis, Hongs piedalījās arī teoloģisko zināšanu atsvaidzināšanas kursā latviešu luterāņu mācītājiem, kas notika Insulas mācību centrā. Par to, ka viņa palīdzība tika augsti vērtēta, liecina 92 latviešu mācītāju parakstītā vēstule pēc latviešu luterāņu jauniešu konferences 1948. gada septembrī, kurā piedalījās arī H. Hongs. “Atvadoties vienam no otra un dodoties atkal katram uz savu dzīvesvietu, mēs vēlamies izteikt jums kā Luterāņu Pasaules federācijas pārstāvim un visiem nenogurdināmajiem darbiniekiem šeit savu pateicību un visdziļāko cieņu par jūsu sniegto palīdzību un atbalstu.”<sup>11</sup> Būtu pārsteidzīgi izdarīt secinājumu par to, ka Honga iesaiste palīdzības darbā Otrā pasaules kara bēgļiem, kā arī karagūstekņiem (vispirms Algonas noietnē ASV, tad Vācijā un Austrijā) bija tieši Kirkegora tekstu iedvesmota, tomēr viņa pārdomās par šo laiku fonā skan kirkegoriskie motīvi. Tā savā videointervijā 2007. gadā Hongs raksturo fizisko un gara situāciju pārvietoto personu noietnēs, izmantojot šādas filozofiski jēgpilnas metaforas: *futūrisms* – pagātnes neiespējamība un tagadnes situācijā vienīgā iespējamība ir iztēloties sevi nākotnē; *nacionālisms* – nav pārsteidzoši tas, ka bēgļiem ir spēcīgi izteikta nācijas piederības izjūta; *morāles krīze* – sociālo saišu un cerību zudums, bezcerība kā kara izraisīts vērtību sistēmas sabrukums; *fiziskās vajadzības* – mācītāji spiesti kalpot pat piecās draudzēs ar minimālu atalgojumu; *izolētība* no vietējās kopienas un no dzimtenes.<sup>12</sup> Loks noslēdzas: no Kirkegora studijām pie darba ar bēgļiem un no darba ar bēgļiem – atgriešanās pie Kirkegora tekstu tulkojumiem.

---

<sup>11</sup> Letter from Latvian Pastors. Insula. Island of Hope. A Latvia Memoir. Morgan Hill, CA: Bookstand Publishing, 2013, p. 264.

<sup>12</sup> Howard Hong. Oral History. – <https://vimeo.com/3608272>



## Hongs un Kirkegors

Hovarda Honga pētnieciskā interese par Kirkegora filosofiju izkristalizējās, studējot doktorantūrā Minesotas Universitātē (1934–1938). Lai arī viņa tēma doktora grāda angļu literatūrā iegūšanai bija “Tomass Amorijs: ekscentriskais literatūrfilosofs”, viņu radikāli (akadēmiskās karjeras izvēles ziņā) ietekmēja Deivida Svensona (*David Swenson*) kurss ar nosaukumu “Dzīves filosofijas”, kura pamatu veidoja Kirkegora darba “Dzīves ceļa stadijas” iekšējā loģika, viņš iepazīstināja studentus ar Kirkegoru netiešā veidā (tāpat arī ar Nīči un Emersonu šī kursa ietvaros). Šāda netieša pasniegšanas maniere (kas raksturīga arī Kirkegoram ar pseidonīmiem parakstītajos darbos) bija domāta, lai atbrīvotu studentus no pasniedzēja autoritātes varas un liktu domāt pašiem. Interesanti, ka vēlāk arī pats Hongs izmantoja šādu pasniegšanas tehniku, un viņa paša filosofijas kurss bija ļoti populārs dažādu specialitāšu studentu vidē. Tā viens no viņa studentiem raksta savās atmiņās: “Hovards allaž uzsvēra to, ka, lai arī cik objektīva ir realitāte, ar kuru saskaramies, zināšanas nav iespējamās bez visas patības kopumā iesaistīšanās. Esamība nāk pirms darbības. Eksistē pirmspētnieciska, pirmsloģiska attieksme pret avotiem un sprieduma kritērijiem. Tāpat eksistē būtiska saistība starp ticību un tehnoloģiju, teoriju un praksi, zināšanām un konkrētu darbību.”<sup>13</sup> Nodarbības bieži notika Hongu plašajā, ar grāmatām pārpilnajā mājā, kur Kirkegora klātesamība bija manāma itin visur – grāmatu plauktos, uz galda, uz grīdas plašajā verandā. Iespējams, visspilgtāk šis Kirkegora/Svensona inspirētais filosofijas pasniegšanas auditorijai modelis saskatāms 1955. gadā publicētajā grāmatā “Šī pasaule un baznīca”,<sup>14</sup> kuras centrā ir sekulārā un reliģiskā attiecība caur Rietumu filosofijas vēstures prizmu. Būtiski, ka

---

<sup>13</sup> Ditmanson, H. Howard Hong: Finding the Handles to Grasp Ideas. *Toward the Final Crossroads. A Festschrift for Edna and Howard Hong*. – Macon, GA: Mercer University Press, 2009, p. 22.

<sup>14</sup> Hong, H. *This World and the Church*. – Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1955.

viņu interesē ne hronoloģisks tā vai cita domātāja dzīves un darba atainojums, bet gan problēmas izvirzījums un tās attiecinājums uz cilvēka eksistenciālo situāciju.

Runājot par Svensona lomu Honga intelektuālajā virzībā, jāatzīmē, ka trīsdesmito gadu beigās viņš bija ķēries pie Kirkegora tekstu tulkošanas,<sup>15</sup> kā arī 1945. gadā publicēja pats savu apcerējumu “Kaut kas par Kirkegoru”.<sup>16</sup> Līdztekus tam viņš iepazīstināja Hongu ar tā laika izcilāko Kirkegora pētnieku, dāni Eduardu Geismāru (*Eduard Geismar*), kad viņš viesojās Minesotas Universitātē; tāpat 1936. gadā viņš iztulkoja angļiski Geismāra “Lekcijas Sērena Kirkegora reliģiskajā filosofijā”.<sup>17</sup> Pēc doktora grāda iegūšanas 1938. gadā Hovards Hongs ar kundzi (Hovards un Edna apprecējās 1938. gadā) devās uz Kopenhāgenu, lai kā Fulbraita stipendiāts Kopenhāgenas Universitātē studētu dāņu valodu un Kirkegoru. Situāciju unikālu padarīja tas, ka 1938. gadā viņš bija pieņemts darbā Svētā Olafa koledžā par filosofijas un angļu valodas pasniedzēju, un šis bija pirmais gadījums koledžas vēsturē, kad jaunais docētājs pirmo savu darba gadu pavadīja ārpus universitātes. Kopenhāgenā Hovards un Edna ciemojās pie Eduarda Geismāra, kā arī apmeklēja viņa Kirkegoram veltītās lekcijas, taču diemžēl viņu saskarei nebija lemts ilgs mūžs, jo 1939. gadā viņš nomira. Tomēr pat šis īsais kontakta brīdis bija izšķirīgs, lai “inficētos” ar Kirkegora slimību “uz visu dzīvi”. Hovards Hongs esot bieži citējis Geismāra teikto: “Vilcinies pirms Kirkegora lasīšanas, jo reiz iesācis, no tā vairs izvairīties nevarēs.”<sup>18</sup> Hovards un Edna sāka apgūt dāņu valodu, lai lasītu Kirkegoru un vienlaikus – lasīja Kirkegoru, lai apgūtu dāņu valodu. Tieši Geismārs kā pirmo darbu tulkošanai ieteica izvēlēties sacerējumu

---

<sup>15</sup> Še jāmin 1946. gadā iznākušais Kirkegora “Mīlestības darbu” tulkojums. Kierkegaard, S. *Works of Love*. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1946.

<sup>16</sup> Swenson, D. *Something about Kierkegaard*. – Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1945.

<sup>17</sup> Geismar, E. *Lectures On The Religious Thought Of Soren Kierkegaard*. – Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1936.

<sup>18</sup> Citēts pēc: Scwand J. *The Hong Kierkegaard Library*. A Crown Jewel of St. Olaf College. Northfield, Minnesota: Friends of the Kierkegaard Library, 2011, p. 32.



“Pašizpratnei” (jo darbs esot gan valodas ziņā saprotams, gan satura ziņā programmatisks), tulkojums tika publicēts 1940. gadā.<sup>19</sup> Vēlāk šis tulkojums tika pārstrādāts (patiesībā pilnībā iztulkots no jauna) un publicēts kopoto rakstu 21. sējumā 1990. gadā.<sup>20</sup> Šie tulkojumi ir atšķirīgi – ja pirmo varētu raksturot kā ievingrināšanos Kirkegora izteiksmē un terminos, tad otrais tulkojums ir teksta jēgas pārlikums. Savā intervijā “Kirkegors Amerikā” Hongs atzīst, ka atšķirība starp Kirkegora dāņu valodu un moderno valodu ir reizēm tikpat liela kā atšķirība starp dāņu un angļu valodām. Varbūt tas, ka Edna un Hovards apguva valodu, lasot Kirkegora oriģināltekstus, palīdzēja viņiem kļūt par labākiem tulkiem un interpretiem. Jautāts par tulkošanas principiem, Hongs atbildēja: “Mēs pieturamies pie diviem acīmredzamiem standarta principiem, kurus ne visi tulkotāji izmanto, kaut gan viņiem to vajadzētu darīt. Tie ir: uzticība un prasme izteikties.”<sup>21</sup> Ja uzticība nozīmē tulkojuma pareizumu, proti, to, ka teksts jāuztver kā dotais, kuram varam vairāk vai mazāk pietuvoties, tad prasme izteikties – literāru meistarību jeb to, lai Kirkegors runātu angļiski, nevis angliskotā dāņu valodā.

Kopenhāgenā pavadītais gads (1938–1939) bija iezīmīgs arī ar to, ka radās draudzība ar vēl vienu izcilu ukraiņu izcelsmes dāņu Kirkegora speciālistu Gregoru Malantčuku (*Gregor Malantschuk*), kurš palīdzēja veidot Kirkegora bibliotēku (piedalījās Eiropas antikvāro grāmatu izsolēs, uz kurām Hongi paši nevarēja ierasties), palīdzēja izvēlēties tekstus un fragmentus no dienasgrāmatām un piezīmēm (dāņu valodā divdesmit sējumi, Hongu sagatavotajā angļu izdevumā – seši sējumi, plus septītais sējums –

<sup>19</sup> Kierkegaard S. *For Self-Examination*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1940.

<sup>20</sup> Kierkegaard S. *For Self-Examination*. Judge for Yourself! Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

<sup>21</sup> Elbrønd-Bek Bo, Noel S. Adams, Howard Hong, and Edna Hong. “Kierkegaard in America: An Interview With Howard and Edna Hong.” *Scandinavian Studies* 68, no. 1 (1996): 76–97. – <http://web.a.ebscohost.com/ehost/detail/detail?sid=e99c3971-d61e-4dfe-a2d6-51e4860767fc%40sessionmgr4009&xvid=4&hid=4207&bddata=JnNpdGU9ZWhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#AN=9608292084&db=a9>

kopējais indekss), izveidot grāmatu struktūru lielajam projektam. Pirmie četri sējumi sakārtoti alfabētiskā kārtībā, piemēram, šeit var atrast tādas jēdzienus kā komunikācijas, ironija, izmisums, bailes, paradokss utt., kamēr pēdējie divi sakārtoti biogrāfiskā ziņā. Pirmais no dienasgrāmatu un piezīmju sējumiem iznāca 1967. gadā, kamēr pēdējais (indekss) – 1978. gadā. 1968. gadā Hovardam un Ednai Hongiem tika piešķirta Nacionālā grāmatu balva par tulkojumu, tas bija apliecinājums tulkojuma kvalitātei un tam, ka veiksmīgi īstenojušies abi proponētie pamatprincipi – uzticība oriģināltekstam un vienlaikus meistarīga angļu valodas izteiksme. Sadarbība bija abpusēji auglīga – Malantčuks uzrakstīja priekšvārdu Kirkegora dienasgrāmatu un piezīmju angļiskajam izdevumam, savukārt Hongi iztulkoja angļu valodā Malantčuka darbus *Pretrunīgais Kirkegors* un *Kirkegora eksistences jēdziens*.<sup>22</sup> Pēc šī raksta autores domām, tieši pēdējais nosauktais darbs, kura dāniskais nosaukums ir *Fra Individ til den Enkelte* (tulkojumā *No indivīda līdz tam vienīgajam*), visciešāk pietuvojas tam, kā Hongs definē savu piesaisti Kirkegoram. “Ko nozīmē eksistēt kā indivīdam – tas patiesībā nozīmē tapt, jo cilvēks automātiski nav pilnībā cilvēcisks – kas ietverts tapšanā par cilvēcisku būtņi šī vārda pilnā nozīmē?”<sup>23</sup> Domājot par šiem jautājumiem, šķiet loģiski, ka Hovards Hongs kā izcils Kirkegora speciālists būtu publicējis oriģinālmonogrāfiju par dāņu domātāju. Un patiesi, Hongs intervijā atzina, ka vēlējies rakstīt grāmatu par Kirkegora filozofisko antropoloģiju, sācis jau sagatavošanās darbus, taču tad izrādījās, ka angļiski publicēti desmitiem rakstu, kuru autoriem nav bijusi iespēja lasīt pašu Kirkegoru, tādēļ daudz nozīmīgāk viņam likās pievērsties lēnajam, mokošajam, bet tomēr radošam tulkošanas procesam. Tādējādi par Hovarda un Ednas Hongu mūža darbu uzlūkojams Kirkegora

<sup>22</sup> Malantschuk, G. *The Controversial Kierkegaard*. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press, 1980; Malantschuk, G. *Kierkegaard's Concept of Existence*. Milwaukee WI: Marquette University Press, 2003.

<sup>23</sup> Elbrønd-Bek, Bo, Noel S. Adams, Howard Hong, and Edna Hong. *Kierkegaard in America: An Interview With Howard and Edna Hong*. Scandinavian Studies 68, no. 1 (1996): 76–97. – <http://web.a.ebscohost.com/ehost/detail/detail?sid=e99c3971-d61e-4dfe-a2d6-51e4860767fc%40sessionmgr4009&xvid=4&hid=4207&bddata=JnNpdGU9ZWhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#AN=9608292084&db=a9>

kopoto rakstu tulkošanas projekts, ko viņi, pārlicinot par tā lietderīgumu Prinstonas Universitātes izdevniecību, aizsāka jau pēc formālas Hovarda aiziešanas pensijā 1978. gadā un noslēdza 2000. gadā – kopsummā 11344 lappuses teksta ar komentāriem no Kirkegora dienasgrāmatām un piezīmēm, ar vēsturiskiem ievadiem katram sējumam (no 26 sējumiem tikai 4 tulkoja citi Kirkegora pētnieki, viņu skaitā Gregora Malantčuka audzēkne Džūlija Votkinsa (*Julia Watkins*), kura iztulkoja Kirkegora kopoto rakstu 1. sējumu “Agrīnos polemiskos darbus”.<sup>24</sup> Darbu sadalījums bija šāds: ja Hovards iedziļinājās dāņu tekstos un atveidoja tos jēgpilni un saturiski, tad Edna slīpēja gramatisko izteiksmi un precizēja terminus. “Rezultāts: nesteidzīgs tulkojums, kas nav salīdzināms ne ar ko cienā pret to ļoti oriģinālo balsi, ko viņi mēģinājuši satvert.”<sup>25</sup> Projekta apjomu un nozīmi iespējams apjaust tikai tad, ja ņemam vērā ne tikai sējumu daudzumu, bet arī Kirkegora valodas bagātību, terminu daudznozīmīgumu, perspektīvu dažādību. Hongs un Kirkegors ir tie magnēti, kas dažādos laikos piesaistījuši šai nelielai privātai koledžai tādu filosofu kā Paula Tiliha (*Paul Tillich*), Gabriela Marsela (*Gabriel Marcel*), Viktora Frankla (*Viktor Frankl*), Paula L. Holmera (*Paul L. Holmer*) uzmanību, viņi tur viesojušies, uzstājušies ar publiskiem priekšlasījumiem.

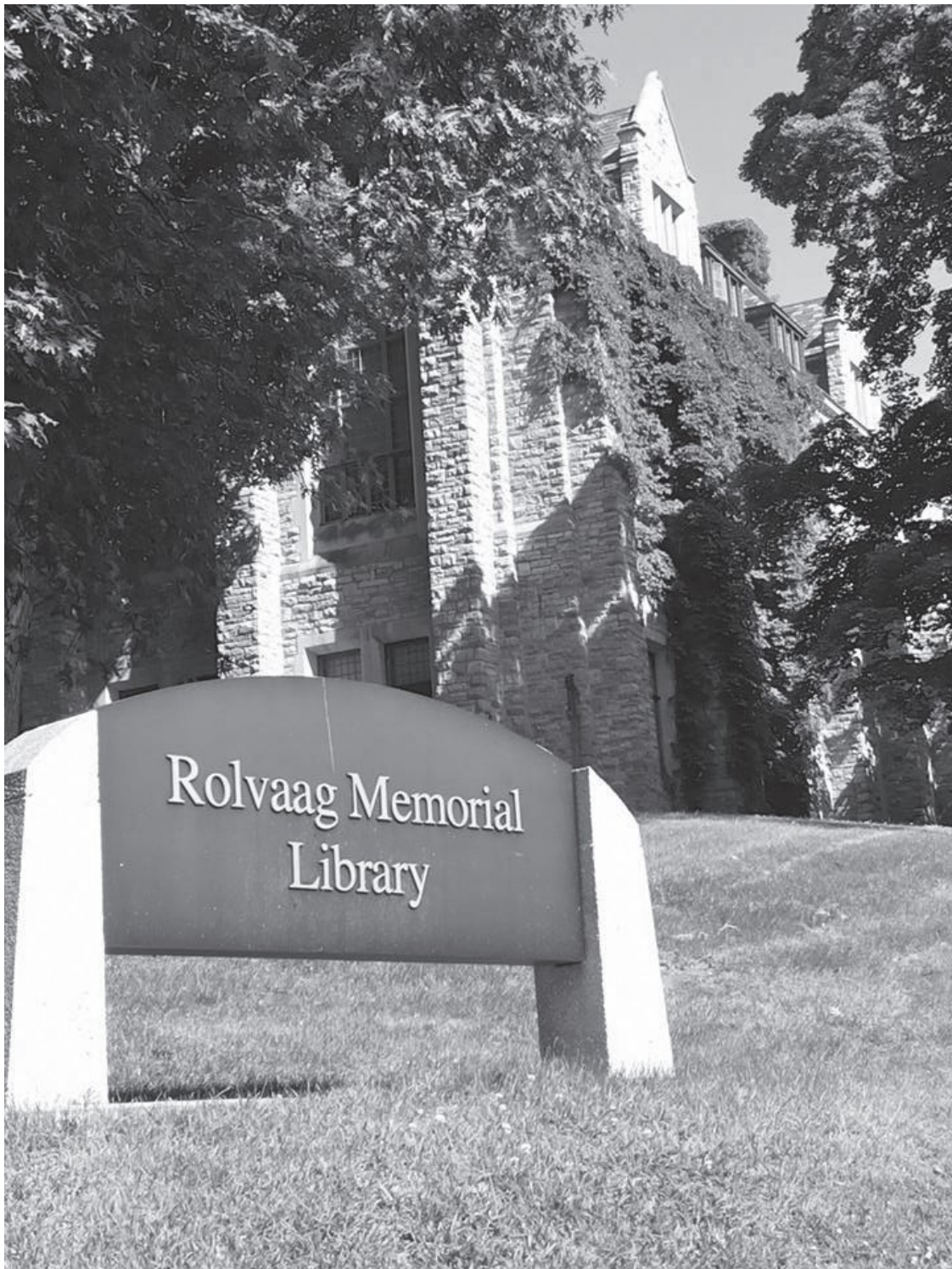
### Hovarda un Ednas Hongu Kirkegora bibliotēka

Sērens Kirkegors bija lielpilsētas (Kopenhāģenas) iedzīvotājs – pastaigas ļaužu pilnajās ielās, Karaliskā teātra apmeklējumi bija viņa ikdienas dzīves neatņemama sastāvdaļa. Tādēļ vēl jo pārsteidzošāk ir tas, ka Hovarda un Ednas Hongu bibliotēka atrodas ASV, Minesotas štata mazpilsētas Norsfīldas nomalē – mežu ieskaudā Svētā Olafa koledžā. Protams,

<sup>24</sup> Kierkegaard S. *Early Polemical Writings*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

<sup>25</sup> Elveton R. O. *The Steady Wind of Unhurried Translation. Toward the Final Crossroads. A Festschrift for Edna and Howard Hong*. Macon, GA: Mercer University Press, 2009, p. 67.





Svētā Olafa koledžas (Norsfilda, ASV) bibliotēka, kurā atrodas arī Hovarda un Ednas Honga vārdā nosauktā Sērena Kirkegora speciālā bibliotēka.

*V. Vēveres foto*

Universitātes Karaliskajā bibliotēkā un Kirkegora pētniecības centrā Kopenhāgenā ir visvairāk dāņu autora darbu, taču Hongu bibliotēkā visi materiāli ir vienkopus. Bibliotēka dibināta 1976. gadā, tās pamatu veido Hongu ģimenes grāmatu ziedojums, taču tās krājumi tiek nemitīgi papildināti – ar monogrāfijām, krājumiem, zinātniskajiem rakstiem par Kirkegoru, doktora disertācijām, citu ar Kirkegoru saistītu autoru grāmatām dāņu, angļu, spāņu, itāļu, franču, krievu, slovaku, arī lietuviešu un latviešu valodās. Kopsummā kolekcijā ir vairāk nekā divdesmit tūkstoši sējumu. Bibliotēkas krājuma īpaša sadaļa ir paša Kirkegora bibliotēkas atveidojums. Pirmās no šīm grāmatām Hongi iegādājās, būdams Kopenhāgenā trīsdesmitajos gados, kur bieži apmeklēja antikvariātus. Vēlāk šī kolekcija tika aizvien papildināta – grāmatas tika pasūtītas no katalogiem, pirktas izsolēs. Vajadzību pēc tām noteica gan vēlme iegūt savā īpašumā Kirkegora sacerējumus, gan arī tulkošanas aktivitātes. Savos sacerējumos, kā arī piezīmēs un dienasgrāmatās Kirkegors bieži atsaucas uz citiem domātājiem, ne vienmēr viņus precīzi citējot un ne vienmēr minot vārdus. Tādēļ tulkotāja uzdevums savā ziņā līdzinās detektīva darbam – jāmeklē pēdas, jāseko pavedieniem, jāšķetina sižets. Retumu nodaļā pētnieku rīcībā ir Kirkegora darbu pirmizdevumi. Ir vēl kāda bibliotēkas sadaļa, kas nozīmīga tieši šī raksta kontekstā, proti, Hovarda Honga dienasgrāmatas un piezīmes, rakstītas laikā, kad viņš vadīja bēgļu palīdzības dienestu Vācijā, šie dokumenti ir rūpīgas izpētes vērti, jo tajos ir informācija par latviešu emigrantu pēdām Norsfildā un Svētā Olafa koledžā.

Bibliotēka ir arī starptautisks Kirkegora pētniecības centrs – kirkegoriešu pulcēšanās vieta: tiek piešķirti pētnieciskie granti uz gadu vai pusgadu, ik vasaru aptuveni trīsdesmit pētniekiem no visas pasaules tiek dota iespēja strādāt pie saviem projektiem – grāmatām, rakstiem, tulkojumiem, disertācijām. Iespējams, ka lielākā vērtība ir savstarpējā komunikācija un neformāla pētnieciskā tīkla izveide. Aizvien attīstās jauno pētnieku programma – paredzēta bakalaura līmeņa studentiem, lai konkretizētu un padziļinātu viņu interesi par dāņu filosofu. Noteikti jāmin arī ikgadējie lekciju cikli, kuros uzstājas pasaulē pazīstami Kirkegora pētnieki. Bibliotēkas garu dzīvu uzturēja un uztur tās vadītāji – kuratori, koledžas filoso-



Ednas un Hovarda Honga krūšutēli Sērena Kirkegora bibliotēkā.

*V. Vēveres foto*

fijas profesori Stīvens Evanss (*Stephen Evans*), Gordons Marino (*Gordon Marino*). “Hovarda un Ednas privātā kolekcija ir pārtapusi pasaules līmeņa pētnieciskā kolekcijā. [...] kolekcijas apjoms un dziļums kalpo par dažādu Kirkegora filosofijas un ietekmes aspektu pētījumu avotu. “Kirkegora efekta” plašā izplatība liecina par daņu filosofa nezūdošo spēju izaicināt un piesaistīt modernos lasītājus.”<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Rumble J. *The Hong Kierkegaard Library: A Research Collection at St. Olaf College. Toward the Final Crossroads. A Festschrift for Edna and Howard Hong*. Macon, GA: Mercer University Press, 2009, p. 109.



## Noslēgums

Ja Hovarda Honga (kopā ar Ednu Hongu) pirmais tulkojums bija Kirkegora “Pašizpratnei”, kas daudzējādā ziņā sakrita ar viņa paša filozofiskās intereses izkristalizēšanās periodu, proti, Kirkegora teksts kalpoja ne tikai kā dāņu valodas un Kirkegora terminoloģijas apgūšanas instruments, bet arī kā iemesls sevis paša izjautāšanai, tad nākamais tulkojums – Kirkegora “Mīlestības darbi”<sup>27</sup> – var tikt uzlūkots par viņa personiskās dzīves, sociālās pozīcijas, filosofijas mācīšanas un radošās darbības vadmotīvu (varbūt šis Kirkegora sacerējums varētu palīdzēt izprast, kādēļ Hongas izlēma pievērsties nevis rakstīšanai *par* Kirkegoru, bet gan tekstu tulkošanai). Jāpiebilst, ka vēlāk, strādājot pie Kirkegora kopotajiem rakstiem, tulkojums tika pilnībā pārstrādāts, taču tas nemaina šī darba nozīmi Honga dzīvē. Priekšvārdā 1995. gada tulkojumam viņš raksta: ““Mīlestības darbu” mērķis ir uzrunāt lasītāju viņa dzīves situācijā, ņemot vērā viņa neskaidro izpratni par mīlestības iedabu. [...] “Mīlestības darbos” mīlestība savā darbībā (jo tā ir rīcība, nevis gaistošas, patīkamas izjūtas) ir ētiskā redzējuma augstākais labums. Bet mēs skaidri nezinām, vai esam aizmirsuši to, kas ir mīlestība. Kristīgā mīlestība nav tas pats, kas erotiskā mīlestība un draudzība vai šo jūtu nepastarpinātības pacelšana augstākā pakāpē. Drīzāk tā ir ētiski-religijska mīlestība, kas gāž no troņa juteklisko mīlestību un ietver to sevī, jo ikviena mīļotais un draugs ir vienlaikus arī viņa tuvākais.”<sup>28</sup> Tuvākā mīlestība bija tas, kas lika Hovardam Hongam palīdzēt karagūstekņiem vispirms Amerikā Algonas nometnē Misūri štatā, tad Vācijā un Austrijā (kur viņš nodarbojās gan ar garīgo aprūpi, gan ar praktiskas palīdzības sniegšanu), kā arī iniciēt un realizēt baltiešu (visvairāk latviešu) pārceļšanās programmu uz Amerikas Savienotajām Valstīm un būt par galvotāju 250 latviešiem Norsfildā, Minesotā.

<sup>27</sup> Kierkegaard S. *Works of Love*. New York: Harper and Collins, 1962.

<sup>28</sup> Hong, H. *Historical Introduction*. S. Kierkegaard. *Works of Love*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995, pp. xi–xii.

Šī raksta noslēgumā varētu ieskicēt divus turpmāko pētījumu virzienus: (1) Hovards un Edna Hongi kā Kirkegora interpretētāji kopoto rakstu vēsturiskajos priekšvārdos (kirkegorisko jēdzienu un terminu tulkojums, vēsturisko tēmu un sižetu izvērsumi); (2) latviešu pēdas Norsfildā un Svētā Olafa koledžā (Hovarda Honga piezīmes un rokraksti Kirkegora bibliotēkā, dokumenti un publikācijas Imigrācijas vēsturiskās izpētes centrā Minesotas Universitātē).

## **Accidental Latvian: Howard Vincent Hong**

### Summary

The focus of the present article is the role of the founder of Kierkegaard library in St. Olaf's College (Northfield, Minnesota) Howard Vincent Hong (1912–2010) in Kierkegaard studies and in the Latvian refugees' resettlement after the Second World War, where he acted as a director of the LIRS (Lutheran Immigration and Refugee Service) in 1947–1949. The questions can be posed in the following way. What is the predominant factor of his choice of the academic career? In other words, was Hong's interest in Kierkegaard (especially in his "For Self-Examination" and "Works of Love") the reason for his volunteer work with war prisoners and war refugees or, vice versa, was the life-long Kierkegaard translation Project inspired by his social activities and public service? It seems that the answer is to be found in the interdependence of both factors.

The article consists of three parts. The first chapter "Hong and Latvians" describes Howard Hong's Latvian connections. First, his work with displaced persons of the Latvian origin. Second, his role in the resettlement program both as field officer and as a sponsor (he alone was responsible for the 250 Latvian emigrants in Northfield, Minnesota). For the distinguished service to Latvia and Latvians Howard Hong in 1998 received the highest award of the Republic of Latvia – the Three Star Order, as well as there is a painting by the Latvian artist August Annus

exhibited in the Kierkegaard Library. Thirdly, there is more personal reason for calling Howard Hong the accidental Latvian – the Hong, while in Germany, adopted two Latvian orphans – Irena and Eric.

The second chapter “Hong and Kierkegaard” is devoted to the Hong (Howard’s and Edna’s) life-long involvement in Kierkegaard studies, with two major accomplishments – translation of seven-volume edition of Kierkegaard’s *Journals and Papers* (in 1968 the Hong was awarded the National Book Award for their translation of the first volume); and twenty six-volume Princeton edition of the *Kierkegaard Writings* (this project took place from 1978 till 2000). Besides that, the chapter depicts the philosophers who influenced Hong’s vision of Kierkegaard, namely, David Swenson, Eduard Geismar and Gregor Malantschuk.

The aim of the final, the third, chapter is to give an insight into scholarly role and functioning of the Howard and Edna Hong Kierkegaard Library at St. Olaf’s, Northfield, Minnesota. The library collection consists of more than twenty thousand volumes – Kierkegaard’s works, books and dissertations on Kierkegaard, as well as by and on related thinkers. In addition, there is a rare book section that contains the first editions and a replication of Kierkegaard’s own library. Still, from the view point of the present article, especially significant is Howard Hong’s archive – his notes and diaries from the 1940-ies, from time, when he worked with the Latvian war refugees.

In the end the article pinpoints two main future research directions: (1) studies of Hong’s historical introductions to the *Kierkegaard Writings* (the use and development of Kierkegaard’s concepts, thoroughgoing themes, references to Kierkegaard’s notes and diaries); (2) research of the Hong’s personal archive in St. Olaf’s and documents in the Immigration Historical Research Centre in the Minnesota University in Minneapolis).

**Kaspars Kļaviņš**

---

## **THE LOST ANTIQUITY AND PERMANENT PRESENT: UNDERSTANDING OF HISTORY IN THE WESTERN AND MIDDLE EASTERN TRADITION**

Nowadays the Western mass media continue to explain many processes in the world (including the tragic events in the Middle East) “historically”, linking them to a certain tradition, type of culture, etc. However, how important is actually the past in the collective consciousness of the Middle East? And to what extent *historical identity* is only an ideological construct of the West? The task of the article was to compare the place and meaning of history (and the past) in the intellectual tradition of the Middle East (Islam) and the West (Christianity). For this purpose, the historical method was used, and conclusions were made on the basis of historical reasoning. At the same time, hermeneutic approach of textual analysis was used when analysing religious texts, that can be interpreted differently, concerning sources related to specific religious and philosophical traditions.

The distinguished Italian historian, writer and semiotician Umberto Eco once said in an interview that without memory we are “like plants”, because even the hell defined in religion has no meaning without it, like without memory it is not possible to assess the work we have done during our lifetime according to which we are subject to either punishment or acquittal before God.<sup>1</sup> Here, in his characteristic, slightly ironical manner

---

<sup>1</sup> Eco, U. *Sulla memoria. Una conversazione in tre parti*, 2015. Parte 1. Regia di Davide Ferrario. <https://www.youtube.com/watch?v=Hq66X9f-zgc>



he actually defines the essence of historical consciousness of the Western society, pointing to the importance of the reception of the past in the context of Christian eschatology. In the modern Western historiography the concept of “The Last Judgment” is replaced by the concept of secular “historical judgment”. Even now reflection of different politically-economical and military cataclysms in mass media tends to end with the words: “let history judge them ...”<sup>2</sup> From the Ancient Greece the Western world perception has partly inherited the understanding of the past by Hesiod<sup>3</sup> – as an argument against the critique of the present when referring to the “happy antiquity”, “moral of predecessors”, “era of heroes”, “lost golden age”, etc. Such past (or history) -oriented understanding of reality in Europe was retained (and even became topical) when the spiritual heritage of Ancient Greece and Rome was replaced by the concept of Christian eschatology. In this context history remained important evidence of a range of human salvation cycles, nearing the world to its final catastrophe (the last judgment). Many medieval chronicles reveal such explanation of the development of the society.<sup>4</sup> However, at the same time the ancient history explanation was maintained – as a line of epochs cyclically replacing one another. Moreover, the past was more and more associated with something positive, which at the time of Renaissance was related to the admiration of the civilisations of Ancient Greece and Rome, classifying the period that followed it as “dark” and “barbarous”. In the 17<sup>th</sup> century this viewpoint manifested itself through pastoral poetry, praise of innocence, bravery and heroism of the ancestors, until in the 18<sup>th</sup> century it resulted in the harsh criticism of civilisation by Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), who used as his point of reference a putative “*natural*

---

<sup>2</sup> Cameron: *how will history judge him?* // The Week / 24-30 July 2016, Issue 117., p. 21. etc.

<sup>3</sup> Hesiod (about 700 BC). Epos “Works and Days” mentions different periods of the history of humankind, of which every next one is unhappier in comparison with the previous one.

<sup>4</sup> For example, the “Chronica sive Historia de duabus civitatibus” from Otto of Freising (~1114–1158) etc.

*condition*” of humankind as a benchmark of original freedom. According to Rousseau’s own rather non-partisan evaluation, this “natural condition” becomes more and more positively tinted with time. Due to the genesis of Romanticism and nationalism, the idea of the “spirit of nation” promoted by Johann Gottfried von Herder (1744–1803), development of the modern European nations, numerous fights for freedom, “national awakenings”, etc., with time history became a source of many national and social myths<sup>5</sup>. Nationalists appealed to the heroic fights of the ancestors, socialists opposed the inequality created by capitalism by calling to restore the lost “freedom of the ancestors”.

At the same time, the intellectual thought of Europe was overlapped by the world outlooks determined by the other two religions of Abraham: Judaism and Islam. Let us remember that Judaism, Christianity and Islam are three offsprings of the same stem, of which Islam is the last and conclusive one. But unlike in the European (and Western) tradition, in the culture space of Islam history has never played a major role. The reasons may be found partly in the world outlook, mentality and life feeling determined by the religion, that makes Muslims to assess the events of the present on the basis of the principles formulated in Quran and hadiths, rather than refer to the mistakes or lessons of the past.

Of course, the Islamic civilisation has gone through extensive metamorphoses with time, but certain important phenomena have remained despite the changes of socially-economical and political backgrounds. Studies of history in the ancient Abbasid Caliphate existed in close relation with accumulation of culture-historical, genealogical and biographical information, at the same time providing information on the lost civilisations of the past whose heritage the enlightened caliphs tried to preserve and use for their own needs (e.g. “*Kitāb al-Fihrist*”, written by 10th century Baghdad bookseller Ibn al-Nadim, etc.). In Persia, in its

---

<sup>5</sup> Flacke, M, (Ed.). *Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama*. Hg. von Monika Flacke. München u. Berlin: Koehler & Amelang, 2001.

turn, which gained more and more regional autonomy after the Arab invasion in the 7<sup>th</sup> century, history was important from the vantage point of legitimisation of the powers of local sovereigns, as a result of which a Persian poet Ferdowsi composed the heroic poem “Shahnameh” (between c. 977 and 1010 CE) (“The Book of Kings”), which tells about the rulers, culture and traditions of the ancient Persian empire before the introduction of Islam. Of course, there were among the Arabic, Persian and other Middle East thinkers some individuals who carried out thorough analysis of historical processes, for example Ibn Khaldoun (1332–1406), who should be regarded as one of the world’s pioneers of the modern theory of history. His *organic* theory of birth, ageing and death of civilisations largely influenced the Western sociology. However, this is an exception rather than succession of the respective intellectual tradition. The Middle East has not left a range of chronicles similar to those of medieval Europe, nor has it developed extensive historiography analogous to that of the European countries. Explorers of the past in most cases were glorifiers of the dynasties of regional sovereigns, for example brother of the famous Ibn Khaldoun, Yahya Ibn Khaldoun (1332–1379), who died from the hand of an envious foe, exactly due to such a status of a well-provided and famous “court historian”. As a result of the late development of the science of history in the Middle East, it was objectively difficult later to assess the sources at the disposal of the scientists. One can fully agree with Abd Al-Aziz Duri who stated that

[..] historians of early Islam could not mount a serious or coherent defence of their sources during the first half of the twentieth century, even had they wanted to do so. That reason is the generally poor grasp of the historiographical tradition itself [..]<sup>6</sup>

Although Judaism and Christianity are older than Islam, it has never become a problem for the Muslim self-awareness and for the recognition

---

<sup>6</sup> Duri, A. A. *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. X.

of the importance of Islam. Having grown out of Judaism and Christianity (and in a way continuing these religions), Islam was important in the understanding of the Arabs and the Muslim peoples later following them, exactly because it was the last conclusive section of the preceding religions of Abraham, like Muhammad was the *last* prophet in the belief of Muslims. In this context the later message formulated in Quran is understood as a more perfect one and correcting the mistakes of the earlier periods, rather than a follower of the older traditions. This in its turn does not determine higher evaluation of knowledge just because such knowledge claims to be “ancient”. What is important it is its present use, covering the society’s economic, social and spiritual needs.

Unlike in Christianity, Islam does not have the concept of “original sin”, therefore it does not refer to a former condition of “immaculateness” of people, which according to Christianity was inherent in Adam and Eve in paradise (it is stated in Quran that God forgave the man the taking of the forbidden fruit).<sup>7</sup> In the European (and Western) tradition the aspect of the initial (original) sin allowed to joint the nostalgic motifs characteristic to the ancient world of the non-corrupted, idyllic “past of the ancestors” with the condition of initial innocence of man in the Garden of Eden proposed by Christianity. Innocence of happy ancestors in the paradise became one of the central motifs in the art of the entire Middle Ages and early modern period in Europe. This motif, along with the admiration of the past of the Ancient Greece and Rome continued also in the Renaissance and later in the 17<sup>th</sup> century (John Milton (1608–1674) “Paradise Lost”, etc.).

The Islamic civilisation, on the contrary, does not hold any nostalgia for the past. The past in it is not at all related to anything obviously useful or worth reproduction. The Arabs who lived before the period of Islam, like the Bedouins later romanticised in the West, were not recog-

---

<sup>7</sup> Quran: 20:122. Unfortunately in the Latvian translation of Quran by U. Bērziņš this place has been incorrectly translated. For more information see <http://legacy.quran.com/20/122>

nised among Muslims as a source of inspiration or bearers of a social model worth imitation<sup>8</sup> (unlike the myth of the free Old Germans in Germany or ancient Gauls in France). Although Bedouins were perceived as a personification of the Arabic identity, this identity was not associated with an exemplary society by the initiators of Islam, already beginning with prophet Muhammad. On the contrary, Islam as a consolidating teaching, which limited mutual wars between Arabic tribes, qualified ancient Arabs as antisocial, mutually fighting people in *barbaric condition* (“*Jabiliyyah*”),<sup>9</sup> for whom Islam brought both moral order and civilisation. The lifestyle of ancestors was not perceived as “immaculate” and “noble” unlike the later myths by European intellectuals of “noble savages” and “*children of nature*”, which continued to live in the European Romanticism starting from the concept of “*bon sauvage*” stressed by J. J. Rousseau<sup>10</sup> and afterwards (attempts by Paul Gauguin (1848–1903) to find children of nature in Tahiti, etc.). Followers of Islam associate an ideal society with compliance with principles set forth in Quran and hadiths right here and now, not with seeking for an ideal society in countries not affected by civilisation. Hence, unlike Western romantics, Muslims did not consider “simple”, nature-related peoples as bearers of any special, *noble features*. In the understanding of Muslims Islam is not only a religion, but also a manual of an ideal society according to the standards of fairness, moral, commensurateness, hygiene and social responsibility defined in Quran and Sunnahs. Let’s remember that directions provided in Quran cover almost all areas of human life, including legislation, economics, diet,

---

<sup>8</sup> Crone, P. *God’s Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press, 2004, p. 268.

<sup>9</sup> Crone, P. *God’s Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, p. 269.

<sup>10</sup> Let’s remember the importance of this myth, for example, in the Latvian political nationalism on the basis of interpretations of J. J. Rousseau’s ideas in the works of the classic of the Baltic enlightenment Garlieb Merkel (1769–1850) about the “good children of nature” – ancient Latvians and Livs before the arrival of the “ignoble bearers of civilisation – Germans”.



family relations, attitude towards environment, etc.<sup>11</sup> The Islam-integrated Persian thinkers used to refer in their reflections to the antiquity when “there were no kings” on the earth, but because of that this antiquity was not qualified as an ideal or a positive primeval anarchy.<sup>12</sup> Arabic historian of the 14<sup>th</sup> century Ibn Khaldoun (1332–1406) made approving remarks of Turkish martial vigour, bravery and combating skills, which in his opinion was lost with the Arabs who had got used to luxury, but it had nothing to do with acceptance of the Turks as an alternative social model.<sup>13</sup> After all, Turks were Muslims like Arabs and all the same standards of rights and obligations based in the present needs were applicable to them as well.

Yet before emergence of Christianity in Europe admiration of the “unspoiled natural peoples” was characteristic also to the representatives of Greek and Roman civilisations. Ancient Greeks were in certain cases fascinated by Scythians<sup>14</sup> while Romans praised virtues or “unspoiled” Germans although they were at constant warring terms with them. German characteristics were very positively evaluated in “Germania” by Roman historian Publius Cornelius Tacitus<sup>15</sup>, although more for the purpose of criticising the Roman society of the particular period than for analysis of the actual German traditions. Tacitus’ work was later widely used by German nationalists in confrontation with France and Great Britain. Different understanding of history can be well seen through comparison. Both Germans and Arabs (in Egypt) were at some point subjected to invasion by Napoleon and French occupation. In 1803, after occupation of Syria and Egypt during which Mamluk resistance was destroyed, Napoleon invaded the small German states, which were not united, and con-

---

<sup>11</sup> Fazlun, M. Khalid and O’Brien, Joanne. *Islam and ecology*. London: World Wide Fund of Nature, 1992, p. 91.

<sup>12</sup> Crone, P. *God’s Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press, 2004, p. 269.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> De origine et situ Germanorum. 98. d. C.

quered them. Although the French troops were forced to retreat (the Egyptian period was very short, Germany regained independence later), French invasion and occupation left indelible consequences both in the Middle East and in Europe, both from the standpoint of modernisation of the society and a new ideology of patriotism and propaganda. However, the Egyptian and German invasions differ precisely in their reception – both in the occupied countries and in France itself. Whereas in Europe French expansion encouraged the “historical” myth of German-Roman confrontation, in Egypt Napoleon presented himself as a leader of Islam whose aim was to establish a united state based on the principles of sacred Quran alone.<sup>16</sup> In fact this attempt of seizing power using religion as a cover, is one of the first precedents of genesis of the modern Islam, presently exercised in a much more brutal format by ISIS.<sup>17</sup> When Egyptian population revolted against French army, they did not have any associations with “heroism of the ancestors”. They acted by motivation of absolutely other circumstances determined by the current moment. In Germany however, nationalism based on admiration of Ancient Germans reached its apex during reaction against French occupation. Germans identified themselves with the Germans who in the Battle of the Teutoburg Forest in 9 CE, lead by Arminius (Hermann) defeated Roman legions (which were associated with the French) commanded by Varus. Drama by Heinrich von Kleist “Die Hermansschlacht” (1808), which depicted these events, was a mobilising work of propaganda for the purpose of organisation of German military resistance movement.<sup>18</sup> In the Arabic world reception of the past in such manner was not possible and did not have the respective tradition.

---

<sup>16</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/French\\_campaign\\_in\\_Egypt\\_and\\_Syria](https://en.wikipedia.org/wiki/French_campaign_in_Egypt_and_Syria)

<sup>17</sup> The Islamic State of Iraq and the Levant.

<sup>18</sup> Flacke, M. Deutschland. Die Begründung der Naton aus der Krise. Flacke, M. (Ed.). *Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama*. Hg. von Monika Flacke. München u. Berlin: Koehler & Amelang, 2001., p. 103.;

Crone, P. *God's Rule - Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: : Columbia University Press, 2004, p. 269.

Regardless of the important role of the Middle eastern spiritual heritage in the genesis of European mysticism, magic, occult philosophy<sup>19</sup> and hermeticism<sup>20</sup>, which opened up a space for different interpretations and symbolic explanations, the very approach of Islam to explanation of phenomena beyond the reality perceivable by a human being, is very particular, demonstrative and accurate. It does not require analysis of historical succession of concealed knowledge. Even the depiction of the paradise in Quran is very particular, listing the probable joys, vegetation, pastimes, partners, etc. It is even stated that the blessed ones will rest there "... on green cushions and beautiful fine carpets."<sup>21</sup> By analogy, the sufferings in hell are described with the same precision. Where in Christianity a person after death is oriented to an *afterlife* opened to imagination, Islam reveals a particular *afterworld*.<sup>22</sup> By introducing a linear world history development concept explained by eschatological progress the Christianity cut the understanding of cyclical evolution of the Ancient Greeks, which also provided an afterworld for the deceased. The paradise depicted in Quran may be indirectly compared with the Ancient German Valhalla. In perceptions of ancient Arab and German soldiers there is even likeness, for example, between the role of a houris and valkyrie in caring for dead soldiers.<sup>23</sup> Even after formal adoption of Christianity it was not easy for European peoples to accept this extremely multifaceted ethically-philosophical concept, which was difficult to perceive. The art of medieval, renaissance and humanism periods is clear evidence of this, with its clear depiction of the hell and the paradise, which was understandable for

---

<sup>19</sup> Saif, L. *The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.

<sup>20</sup> Yates, F. A. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*. Roma-Bari: Storia d'Italia Einaudi, 1968, p. 223. Available at:

<http://server1.docfoc.com/uploads/Z2016/01/04/2Z3C63oEGy/34116173ab023ffdb2376fa9dbe64109.pdf>

<sup>21</sup> Quran: 55: 76.

<sup>22</sup> Rustomji, N. *The garden and the fire: heaven and hell in Islamic culture*. New York: Columbia University Press, 2009, p. XVI.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 17.

common people.<sup>24</sup> Even poet Dante Alighieri (1265–1321), who summarised medieval theological ideas, used information from Quran and hadiths to explain the composition of the world in more understandable terms. There are justified grounds to believe that the source of influence of Dante’s “Divine Comedy” was the description of the night journey by prophet Muhammad provided in hadiths (*al-’Isrā’ wal-Mi’rāj*).<sup>25</sup> Spiritual teachings of the Middle East, including Islam, indirectly continued influencing the European Mysticism also later, especially with regard to understanding of the situation of a human being after death, which for example, in works of the eminent Swedish theologian Emanuel Swedenborg (1688–1772) was explained as *afterworld* with particular attributes and processes (contemplations about “Heaven and Hell”)<sup>26</sup>.

Of course, analysis of historical regularities of socially-economical and political processes was carried out in the Middle East in the antiquity. Ibn Khaldoun, for example, wrote about decadence, which in his opinion was related to moving away of the power from the society and alienated urban lifestyles. However, his historical outlook is not based on a passionate wish to restore ideals of the past. It is more like explanation (warning) to his contemporaries about the inevitable ageing and death of civilisations along with birth of new cultures on the ruins of the collapsed countries and cities. Speaking about the sedentary lifestyles of the individuals existing in urban civilisations and seeking for luxury, Ibn Khaldoun does refer to losing of “virtues of predecessors”.<sup>27</sup> But even in this context virtues of

<sup>24</sup> Mandabach, M. Holy Shit: Bosch’s Bluebird and the Junction of the Scatological and the Eschatological in Late Medieval Art. *Marginalia*, October 2010. Pp. 28–49.

<sup>25</sup> Palacios, M. A. *La escatología musulmana en «La Divina Comedia»: Discurso leído en el acto de recepción de la Real Academia Española y contestación de don Julián Ribera Tarragó el día 26 de enero de 1919*. Madrid: Rev. Archivos, 1924; Palacios, M. A. *Dante y el Islam*. Madrid: Edit. Voluntad, 1927.

<sup>26</sup> *De caelo et ejus mirabilibus et de inferno ex auditis et visis. Opus Emanuelis Swedenborg ejus ed. princeps exiit Londini MDCCLVIII*.

<sup>27</sup> Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah. An Introduction to History. Translated and introduced by Franz Rosenthal*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 135.

the ancestors are not an ethical or social ideal. They are rather understood to be technical skills of survival and self-protection, upon losing of which the population is subjected to invasions by militant tribes accustomed to difficulties, which would either enslave or destroy them.<sup>28</sup> Although he was religious, Ibn Khaldun did not refer in his philosophy of history to any divine force or a religious argument due to which history should expire.<sup>29</sup> From this vantage point his sociological and historical findings do not fit the eschatological tradition of Abraham's religions (Judaism, Christianity and Islam) at all. His works became the first modern-rational explanation of history (unlike, for example, from the European chronicles of the 14<sup>th</sup> century, interwoven with religious visionarism).

There is no culture pessimism in Islam, everything is regulated, explained and later – newly interpreted according to the initial settings. As a result there was no need in the Muslim environment for search of *utopia* either in the *past, future* or somewhere in “foreign, far-away lands”.<sup>30</sup> Other Worlds and Far-away Lands in the literature of Islamic countries were perceived as places of spiritual development of the religious hero where he goes to gain spiritual experience for future activities.<sup>31</sup> It begun with the already above-mentioned Night Journey (*al-'Isrā' wal-Mi'rāj*) of prophet Muhammad, during which he ascends to heaven and speaks to God. On his journey Muhammad meets earlier prophets of Judaism and Christianity, but only because Islam continues this tradition. It is not a “journey into the past”, but rather a spiritual example for all believers, like the mandatory pilgrimage of Muslims to Mecca is not a visit to historical

---

<sup>28</sup> Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah. An Introduction to History. Translated and introduced by Franz Rosenthal*, p. 135.

<sup>29</sup> [https://philosophynow.org/issues/50/Ibn\\_Khaldun\\_and\\_the\\_Philosophy\\_of\\_History](https://philosophynow.org/issues/50/Ibn_Khaldun_and_the_Philosophy_of_History)

<sup>30</sup> Seeking of ideal societies in foreign lands is not characteristic for the many Arabic itineraries, geographical treatises and presentations of foreign lands, despite descriptions of different unordinary things and customs.

<sup>31</sup> Renard, J. *Islam and the Heroic Image: Themes in Literature and the Visual Arts*. Columbia, S.C. : University of South Carolina Press, 1993, p. 157.



monuments or a famous centre of the past but performance of a currently actual religious duty. In this regard Dante's "Divine Comedy", which uses The Night Journey as an example, changes it into reception of culture historical heritage known to the author, including Greek and Roman heroes, famous past personalities and even outstanding Muslim scientists of the 11<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> century whose works were important for the 14<sup>th</sup> century Europe (Ibn Sina and Ibn Rushd).

In Europe the genre of utopia continued well through the Middle Ages together with descriptions of foreign lands full of wonders, reaching its culmination in the utopias of Renaissance, Reformation and socially-economical and political utopias of the 17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries (Thomas Moore, Tommaso Campanella, etc.). Taking into account that Islam provides for ensuring of justice, as to its own given definition, society (social responsibility in society and family, prohibition of usury in trade, etc.), it was not necessary to project such society outside the existing reality. Muslims associate injustice with violation of the principles formulated in Quran, Hadiths and Islamic system of law (Sharia) rather than the "dishonesty of this world" as it was stressed by representatives of Christianity in Europe. Separation of power and religion, like separation of power and moral in the Western world according to the principle defined in Christianity "So give back to Caesar what is Caesar's, and to God what is God's" left ethical ideals for personal choice,<sup>32</sup> unlike Islamic countries where one of the key functions of a sovereign was considered to be guaranteeing of justice in the society. Nowadays also in the Middle East the actual practices of human conduct caused disillusionment, therefore the principle of separation of power and religion is becoming more and more topical in order not to allow political groups to manipulate with the concepts of religion so easily for the achievement of their own selfish, and often dangerous to the society, goals.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> "So give back to Caesar what is Caesar's, and to God what is God's." (Mt 22: 21).

<sup>33</sup> Al-Suwaidi Jamal Sanad. *The Mirage*. Abu Dhabi: Emirates Center of Strategic Studies and Research, 2015, p. 140.

Returning to the concept of *utopia*, it should be marked that like with numerous precedents in the past, in this case also a social, ethical or philosophical concept has been considerably affected by a culture, which has not accepted the very concept itself. Interestingly, the source of inspiration of the popular novel by Daniel Defoe (~1659-1731) “Robinson Crusoe” (1719) and other authors following it<sup>34</sup> in relation to depicting far-away, mostly located in the tropics, “immaculate lands”, is the philosophical composition (“*Hayy Ibn Yaqzān*”) of a medieval Andalusian Arabic thinker Ibn Tufail (~1105-1185). However, when comparing the impersonation by Ibn Tufail and that of “Robinson Crusoe”, which grew from the tradition of itineraries of early modern period, a significant difference appears. Ibn Tufail depicts spiritual development of a boy who is born on a lonely island and is completely isolated from human society, which is based on intellectual and empirical analysis of nature processes (including diet, understanding of the harmony of flora and fauna, etc.). Civilisation with its historical discourse is no benchmark in his evolution. Also religion for Hayy is a result of individual analysis and intuitively-emotional experience<sup>35</sup>, and not a result of reading some composition (for example, Quran). Becoming familiar with civilisation, the youth grown in the environment of nature understands its futility, considering non-necessity of laws, rules, principles, prohibitions and praises in an environment of synergy between the man and nature. He recognises the fixed religious (and theological) ethical appeal as confirmation of his individual experience rather than achievement of formal spiritual education. *A world outlook free from historical discourse* in the work of Ibn Tufail is in a way continuation of the former non-historically oriented intellectual tradition of the Middle East

---

<sup>34</sup> The author of the present article believes that already before Daniel Defoe, the motif by Ibn Tufail was used by German Baroque writer Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen (1621–1676) in his novel “Simplicius Simplicissimus” (1668).

<sup>35</sup> One can agree with L. E. Goodman, who qualifies the religious perception of Ibn Tufail’s “nature’s child” as “rational mysticism”. See: *Ibn Tufayl’s Hayy Ibn Yaqzān: a philosophical tale. Translated with an introduction and notes by Lenn Evan Goodman*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009, p. 45.

(and Arabs). At the end of the story the “nature’s child” leaves the human society and returns to the loneliness of the tropical island, understanding the correctness of his earlier way. He is not either “naïve” or “primitive”. On the contrary, the work of Ibn Tufail is a song of praise to the clear human mind, its ability to find the best solution of existence empirically – through emotional watching of environment and not through formally enforced acquisition of culture-historical “knowledge” unrelated to nature.

The spiritual evolution of Daniel Defoe’s *Robinson Crusoe*, when finding himself on an uninhabited tropical island is directly opposite. First of all, his starting point is different – Crusoe is a member of a colonial expedition, travelling to acquire slaves in Africa, but the ship suffers shipwreck. *Robinson Crusoe* is a product of civilisation who is not going to gain any philosophically-ethical findings from the “natural environment”. His mind is full with the discourse of English imperialism of the relevant epoch – and all his life on the remote tropical island is “longing for the lost civilisation” with all its contradictions, nature conquering appetites, religious fundamentalism and missionaryism. The source of spiritual development of *Robinson Crusoe* is reading of the Bible rather than empirical watching of nature. On the virgin island Robinson only learns better application of the practical knowledge acquired in the past to survive in the new environment and to change it according to his picture of life and the world that he has brought with him. Nature, animals, people – in his understanding everything is a resource to satisfy the needs of the entrepreneur of the modern period, the colonialist. He teaches English and Christianises his incidentally met companion – a native (whom Robinson names Friday), which has nothing to do with the “native’s” own cultural tradition. The theme of the Bible with its eschatological explanation of history is *Robinson Crusoe*’s spiritual guide in any place of the world. Of course, when telling Friday about Europe, Robinson firstly focuses on England,<sup>36</sup> and the version of Christianity he offers is Protestantism, as a

---

<sup>36</sup> Defoe, D. *Robinson Crusoe*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 187.

result of which Friday becomes “a Protestant”<sup>37</sup> (Daniel Defoe himself was a Presbyterian). Friday does not become an equivalent partner for Robinson (at least, in the opinion of Robinson himself) – he is perceived as a subject. Contrary to Ibn Tufail’s hero, who having become familiar with civilisation decides to leave it, Robinson Crusoe returns to civilisation to continue his trading affairs. In addition to explanation of the Bible he also managed to provide his lone island companion Friday with information about gunpowder and bullets and also instructed him how to shoot ...<sup>38</sup> As a result of such “education” Friday has become a “real Christian”.<sup>39</sup>

In comparison with Daniel Defoe’s puritan narrow-mindedness, an adventure novel “Simplicius Simplicissimus” (1668)<sup>40</sup> by a writer of German Baroque period Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen (1621–1676) is much closer to Ibn Tufail’s feeling of the world. The hero of the novel, having gone a long and thorny way of experience, including the horrors of 30 years war, experience in magic and alchemy, business and love affairs, reaches a far-away tropical island where he finally feels free of the violence, hypocrisy, deceit, unhealthy eating habits, epidemics, alcoholism, arrogance and fraud of the 17<sup>th</sup> century Europe.<sup>41</sup> He finds he is indifferent to all the above-mentioned vices, contained in the *culture-historical discourse* of the 17<sup>th</sup> century.

Modernisation of European and Middle Eastern societies took place during different periods of time. In the Arab world, for example, the 8<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries (in Spain even after that) can be compared to the 16<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries in Europe – in Abbasid Caliphate (with the centre in Baghdad) and the Iberian Peninsula owned by Arabs many themes of philosophy, literature and science were discussed, the discussion of which at similar quality was started by European thinkers much later. Conse-

<sup>37</sup> “My Man Friday was a Protestant, ...” *ibid.*, p. 203.

<sup>38</sup> Defoe, D. *Robinson Crusoe*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 187.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>40</sup> “Der abenteuerliche Simplicissimus.”

<sup>41</sup> Grimmelshausen, H. J. Chr. *Der abenteuerliche Simplicissimus*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1953, p. 573.

quently, this spiritual life continued longer in Europe, long after it had stiffened in Arab countries. Rationalism, mind and science used to be very important areas in the Middle East. The Arab world once was on the verge of atheism. During Abbasid period (especially during the rule of caliph Al Mamun (813–833)) the intellectual atmosphere of the caliphate was additionally influenced by Mu'tazila school of Islamic theology, which was based on reason and rational thinking.<sup>42</sup> Under its influence an idea was supported in the caliphate that Quran is just a composition by a human being rather than a text received by prophet Muhammad from God (i.e. “created by God”).<sup>43</sup> Interestingly enough, the outspokenly rationally oriented caliph Al Mamun introduced something similar to “thought control police” (Mihnah)<sup>44</sup>, to protect his world outlook inspired by Ancient Greek philosophy from the radically religiously inclined population and theologians<sup>45</sup>, unlike the later European inquisition which, on the contrary, controlled thinkers so that they would act only according to the guidelines specified by the church and religion. This rationalistic theological movement was based on the conviction regarding objective principles of universal justice, which have to be defended at any time in history, whereas in Europe, starting from the Middle Ages, historical events were perceived as interpretations of the unknowable will of God. A call by the founder of modern source-based historical studies – Leopold von Ranke (1795–1886) to search for “God’s hand” in history<sup>46</sup>, is only

---

<sup>42</sup> “The Mu’tazilites supported the idea that human beings have free will and that the intellect was given to humans by God in order to understand God’s will.” See: J.R. Peters, J. R. *God’s Created Speech: A study in the speculative theology of the Mu’tazili Qadi l-Qadat Abu l-Hasan ‘Abd al-Jabbar bn Ahmad al-Hamadani*. Leiden: E.J Brill, 1976; Leaman, O. *Key Concepts in Eastern Philosophy*. London and New York: Routledge, 1999, p. 25.

<sup>43</sup> Kechichian, J. A. The architect of a school of thought // *Gulf News*, 17/10/2016, p. 3.

<sup>44</sup> <https://en.wikipedia.org/wiki/Mihna>;

<sup>45</sup> Crone, P. *God’s Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press, 2004, p. 88.

<sup>46</sup> Schnurr, J. C. *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH, 2013, p. 212.



understandable according to the theory that emerged in the Middle Ages regarding the change of epochs, of which each next one brings the humankind closer to salvation according to a secret plan by God. The idea continued to exist in a secularised format in the modern historiography of Europe and the USA, with the exception that the “final solution” was understood to be achievement of different socio-economical, national or political goals. Critical analysis of the heritage of ideas accumulated in the society performed in the West has in its turn helped to understand origination of the most varied perceptions in a historically determined discourse, including stereotypes regarding psychical illnesses, crime, etc. (Michel Foucault, etc.). Let us remember that even the peculiar culture landscape of Europe can be understood only in the context of reception of ideas of the Enlightenment and Romanticism of the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries.

Christianity facilitated a peculiar understanding of progress which is brightly manifested already in the concept by Joachim of Fiore (~1135–1202) regarding the development of the society from the age of the “Father” and the “Son” to that of the “Holy Spirit”, when the world will be overtaken by freedom, all-inclusive love and the church system will be replaced by the “Order of the Just”. The Western understanding of apocalypse stretches the God’s will over an enormous period of time. Medieval chroniclers and theologians assumed that it will be fully implemented only upon exchange of the many different eras of humankind.<sup>47</sup> In addition, progress was, quite paradoxically understood as increase of negative events (history of degeneration). Namely – the more evil increases in the world (along with different messengers of apocalypse) the nearer comes the beginning of the “final battle” and “end of times” or end of the world history, which had started with a defect – “inborn sin”.<sup>48</sup> Contrary to Europe where mentality of people was for a long time determined by the transcendental explanation of the sufferings of “this world”, solving of

---

<sup>47</sup> Riedl, M. *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit*. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2004, p. 29.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 30.

secular problems in Muslim environment was planned to be for here and now, in this life. In the Arabian Peninsula religion initially functioned as a mechanism of regulation of the needs of the community in the harsh desert conditions where an immediate solution of existential problems was not less important than a prayer or meditation. The Islamic law (Sharia), which originated from Quran and Hadiths provides punishment for bad deeds and praise for good deeds here and now – within the framework of the family, community and the state, instead of concentrating only on “reward in heaven”.

Christianity facilitated the process of secularisation exactly with its transcendental and individually-meditative approach, because solutions to almost all social issues had to be sought “outside religion”, which widened the gap of power and personal religiousness even further. Reformation restored the role of religion in daily life whereby Protestantism, with its active practicing of church ceremonies appealed to individual meditation even more than Catholicism. Thinkers of the European reformation period were, however, socially and politically active people engaging in both confrontations of religious denominations and processes of politically-military collisions (eremitism was denied following secularisation of cloisters). The radical Protestant sects even tried immediate solution of the pressing socially-economical and legal problems of the society by way of revolutions and military uprisings, establishing Christian communism like the “New Jerusalem” on the earth<sup>49</sup>, only such uprisings failed sooner or later, and turned the hopes of people back to the historical “God’s judgment”. The 10 commandments binding on Christians, which in a very brief and concentrated manner provide instruction in the context of individual-society, is a heritage of the Old Testament, not the New Testament. They come from pre-Christian times as one of the cornerstones of Judaism. Likewise, highlighting of particular social problems (for example, the prohibition of usury stated in Quran) are formulated in the Old

---

<sup>49</sup> Especially in Germany in the 16th century.

Testament<sup>50</sup>, and not in the New Testament, which highlights principles of Christianity. In fact, Judaism as a religion integrating laws, traditions and codes of conduct is essentially closer to Islam than Christianity. Unfortunately, the omnipresent application of religion proved to be the weak spot of the Islamic civilisation, too. Religiousness per se cannot prevent social problems and catastrophes if a society is not able to promptly change upon reacting to external or internal challenges. Non-historical thinking in such context causes threat because “the orientation on the present” of the spiritual life does not provide for learning from the past, and thus does not facilitate understanding of the need for reforms. After all, ignoring past experiences with time prevents understanding of the present message of the religion. Let us remember that for its time Islam was extremely modern teaching, focussed on acquisition of knowledge and spiritual development. According to hadith testimony, prophet Muhammad has, for example, said that “even slightest knowledge is better than numerous prayers”.<sup>51</sup> Islam determines need for diligence, education, thinking and assessment of the real situation by means of independent judgment (*ijtihad*). Of course, nowadays lobbyists of political Islam (Islamism) ignore all of it.

An additional feature of non-historical thinking, among Middle Eastern intellectuals traditionally used to be manifested as an inclination of “enjoying the moment”, releasing oneself from the past burdens and future concerns. From the point of view of Sufi philosophy such position is understandable as the way of spiritual purification, which is also called for by Buddhism, European mysticism, etc. This is proved by brilliant Arabian, Persian and Turkish poetry.<sup>52</sup> Unfortunately, as a result of modernisation, upon deterioration of the ancient culture layer accompanied by collapse of

---

<sup>50</sup> Ezekiel 18:17; Leviticus 25:37.

<sup>51</sup> Abdullah ibn Umar (c. 610–693) testimony. Helminski, Kabir. *The Book of Language. Exploring the Spiritual Vocabulary of Islam*. Watsonville; Bristol: The Book Foundation, 2006, p. 88.

<sup>52</sup> Jamal, M. (ed.). *Islamic Mystical Poetry. Sufi Verse from the Early Mystics to Rumi*. London: Penguin Classics, 2009.

respective upbringing and education the priority of “enjoying the moment” turns urban inhabitants into typical products of consumer society, who do not feel any piety towards the environment, nature, ecology or historical monuments. It is especially harshly felt in the Arabic environment in relation to inability to solve other issues, which are existentially important from the point of view social sustainability. Diets are dominated by semi-finished supermarket food, the environment is being catastrophically polluted, while family planning seems something unthinkable. The result is overpopulation, catastrophic lack of necessary resources and potential threat of social catastrophe, which is waiting for an opportunity of violent outbreak through demonstrations, unrest and armed conflicts. Reference to religion, leaving all in the “God’s hands” in this regard is hypocrisy that only proves ignorance of the positive heritage of Islam. Islam, for example, dictates careful treatment of nature resources: the destruction of environment is forbidden in the Qur’an as well as unnecessary waste – both in times of plenty and famine.<sup>53</sup> Even prophet Muhammad himself opposed careless waste of water even for the needs of the ritual of washing for prayers.<sup>54</sup> A positive alternative to the Middle Eastern countries is the Chinese example, which in a sense originates in the ability to reassess, respect and honour one’s past.

Currently socially and secularly oriented efforts of many Middle Eastern countries, which rendered success in the middle and the second half of the 20<sup>th</sup> century, have suffered. To a large extent these are consequences of the Western military invasion, which cleared the way for religious fundamentalists and terrorist groupings. Not in vain in the discussions among Arabic intellectuals the military invasion of Iraq in 2003 or in Libya in 2011 by the Western countries is compared to the Mongol invasion in the 13<sup>th</sup> century, and the religiously motivated wars – to the wars among denominations in Europe in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century. As a result, reception

---

<sup>53</sup> Fazlun, M. Khalid and O’Brien, Joanne. *Islam and Ecology*. London: World Wide Fund of Nature, 1992, p. 91.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 91.

of the culture historical heritage of this region and national historiography schools have been almost destroyed. In the Arabic (and Middle Eastern) countries the modern understanding of history along with research of the past underwent a very complicated evolution within a very short time, to return to its point of departure – non-historical understanding – as a result of military, political, economical and demographical catastrophes. The Arab world underwent comprehensive modernisation (also in literature) already in the 8<sup>th</sup>, 9<sup>th</sup>, 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> centuries when Europe was ruled by the darkest Middle Ages. With the emergence of Renaissance Arabic decadence started in Europe, but the pioneers of the national cultural awakening of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries (*Al-Nahda*) (*al-Bārūdī*<sup>55</sup>, *Shawqī*<sup>56</sup>) based their activities not on the past heritage but on reproducing of the Western models, considering them to be the incarnation of “modernism”.<sup>57</sup> Parallel to the rebirth of nationalism in Europe, Arabic nationalism and patriotism grew. The new national myths there closely resemble the ones once born in Europe. Lebanese nationals referred to “Phoenician origins”, Iraqis praised Mesopotamia, Egyptians dreamed about the Ancient Egypt with its pharaohs, in Tunisia Carthage was remembered, etc. However, these efforts had a short-lived effect because unlike in Europe, where history stands as one of the cornerstones of identity, the Arab identity is supranational from the very basis. Arabs were united and the peculiarity of their society was determined by Islam – the eternally actual religion focussed on the human being’s present tasks – rather than on a national culture or historical heritage. Still, Islam does not limit itself to Arabs alone, like Christianity it calls for integration of all countries and peoples. Only Christian clergy completely abandoned the medieval violence and the aggressive missionarism of early colonialism with time. Today quite the contrary has happened in the Islamic world – the original tolerance has been replaced by activities of groups of

---

<sup>55</sup> Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī (1839–1904).

<sup>56</sup> Aḥmad Shawqī (1868–1932).

<sup>57</sup> Adonis. *An Introduction to Arab Poetics*. London: Saqi Books, 2003, p. 79.



aggressive fundamentalists, who plan total subordination or destruction of other cultures. By this, the best traditions of the once so tolerant Islam civilisation are fully destroyed. This is exactly why researchers of the strategic development of certain Middle Eastern countries have, among others, set forth the task of restricting "...the use of religion (a constant) to serve politics (a variable) and in the subordination of religion – with all its enormous spiritual power – to the world of politics, with all its maneuvering, bargains and deals."<sup>58</sup> A fundamentalism that cripples the spiritual message of any religion is not at all conservative. On the contrary, it is another, albeit dangerous and senseless type of modernism. In fact, religious fundamentalism is a product of globalisation, and it is disseminated by means of modern technologies. Obscurantism, like enlightenment may be modern. From this point of view certain Western journalists are wrong in stating that, for example, emergence of ISIS means "returning to Middle Ages". Let us remember that unlike in the West (Europe), the Middle Ages (according to European periodisation) in the Middle East was not at all an age of obscurantism. Non-historical perception of reality in ISIS ideology has been taken to its culmination, which is proved with destroying of culture-historical monuments and ancient libraries by Jihadists. In 2015 ISIS representatives in Syria executed archaeologist Khaled Mohamad al-Asaad by beheading him, thus demonstrating their attitude towards the succession of the past heritage. Jihadists are not able to reject the *past as such*, considering that without existence of any point of reference it would not be possible to define the political strategy and tactics of the present. In this regard they hypocritically relate their actions to the period of "Rightly Guided Caliphs"<sup>59</sup>, which is an important spiritual beacon for Sunni Muslims.<sup>60</sup> However, by ignoring the following period of

---

<sup>58</sup> Al-Suwaidi, J. S. *The Mirage*. Abu Dhabi: Emirates Center of Strategic Studies and Research, 2015, p. 140.

<sup>59</sup> The 30-year reign of the first four caliphs (successors) following the death of the Islamic prophet Muhammad".

<sup>60</sup> It is exactly here that a huge gap is formed between Sunnis and Shiites, considering that for Shia Muslims, the first three caliphs of the four are perceived as usurpers.

history up to the 21<sup>st</sup> century, an absurd disproportion appears in the ideology of ISIS and other radicals. This situation is well described by Dr. Jamal Sanad Al-Suwaidi, Director General of the Emirates Center of Strategic Studies and Research (UAE) in his critical study of political religious groups:

“The main function of the Islamic government was to ensure obedience to the law of God (Allah), as explained in the Holy Quran and the Noble Sunnah (Prophet’s traditions and practices), and the implementation of *Sharia* laws drawn from its sources: the Holy Quran, Noble Sunnah, *Ijma’* (consensus), and *Qiyas* (Analogy). However, the circumstances today seem different, and taking historical facts for granted without any conscious critical view is a risk.”<sup>61</sup>

The proof of the extreme difficulty of solving legal issues of today merely by reference to initial fundamental principles defined in a religion without regular assessment of historical precedents and processes in time, is for example, the problems experienced by Islamic lawyers in relation to the above-mentioned analogy (*qiyas*), this being defined differently by Sunnis and Shiites when looking for excuses in the Quran and prophetic tradition for their conduct quite often determined by an immediate need. Inability to analyse historical processes frequently took Arabic intellectuals of the mid-twentieth century to a dead end when seeking solution of all problems by creating “the kingdom of God” on the earth. A demonstrative example of this is the theory by ideologist of “Muslim Brethren” Sayyid Qutb (1906–1966). In his opinion, no *man-made* social order (*jabiliyya*) could ever be legitimate, so all existing systems must be demolished – only God can create states (“*hakimiyya*”).<sup>62</sup> By absurdly ripping creation (humans) from creator (God), Qutb eventually found himself

---

<sup>61</sup> Al-Suwaidi, J. S. *The Mirage*. Abu Dhabi: Emirates Center of Strategic Studies and Research, 2015, p. 117.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 153.

mired in contradictions, copping out with the statement that creators of a “perfect society” must be specially chosen people, “experts of true Islam.”<sup>63</sup> Evidently, the “Muslim Brotherhood”, soaked in radical and terrorist rhetoric, seemed to him to be the right people. Established by Sheikh Hassan Ahmed Abdel Rahman Muhammed al-Banna (1906–1949) and armed with theory by Sayyid Qutb, the Muslim Brethren set up a cluster of terrorist groups and began their fight for power in Egypt, Lebanon, Tunisia, Iraq, and Syria...

An analogy to the present-day “Islamic” sectarians was the radical Protestant sects of the 16<sup>th</sup> century Europe, which had similar dreams of establishing “the kingdom of God” on the earth by appealing to the “*end of history*” and chiliasm<sup>64</sup>, thus marking the apogee of the non-historical ideology in the Western (i.e. European) tradition. The Anabaptist Commune of Münster 1534–1535, as well as the ‘Eternal League of God’ of Thomas Müntzer (~ 1489–1525) are perhaps the most typical examples of these movements whose representatives mobilised an armed militia as a vanguard of realisation of religiously-political ideas. One can agree with Boria Sax who believes that “there are very strong analogies between the Islamic State today and the German city of Münster, when it was seized by Anabaptists in the year 1534.”<sup>65</sup> Of course, European Protestantism is related to Islam by a lot of objective similarities, for example, lack of celibate of the clergy, denial of the cult of icons as “fetishism”, markedly strong belief in predestination, etc. Followers of a direction of Polish reformation of the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> century – Socinianism – (Polish Brethren) also perceived Christ not as God, but merely as the God’s prophet, whereby they were even accused of practicing Islam.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Qutb, S. *Social Justice in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000.

<sup>64</sup> Chiliasm or Millenarianism: postulation of thousand years of the realm of peace (God’s kingdom on the earth).

<sup>65</sup> [http://www.huffingtonpost.com/boria-sax-/the-islamic-state-the-mue\\_b\\_6748368.html](http://www.huffingtonpost.com/boria-sax-/the-islamic-state-the-mue_b_6748368.html)

<sup>66</sup> Irwin, Robert. *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies*. London: Penguin Books, 2007, p. 86.

In addition to apocalyptic radicalism another representation of non-historical thinking manifested itself in the Middle East as exaggerated and stilted conservatism.<sup>67</sup> Women's clothing<sup>68</sup> and manner in the Arab world were transformed beyond recognition in the last few generations, as groups of religious extremists started to dictate and enforce their stereotypes. Actually we cannot speak about a tradition in this context, but rather about *an invention of tradition*, which has occurred nowadays and does not reflect *return to one's origins*. This coincided with a loss of style and the "mass culture" industry's hegemony in the West, where the role of manipulated youth was as crucial as in the Arab Spring.<sup>69</sup> Europe too has undergone invention of traditions, especially during the period of national romanticism of the 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> century, when stylised "folk costumes" and newly created rituals were perceived as witnesses of the brave and free past of the ancestors<sup>70</sup> (for example, men's skirt in Scotland, celebrations of student corporations in Germany or "Viking renaissance" in Scandinavia). Only, unlike the Middle Eastern inventions, these phenomena were the result of national interpretation of history. At the same time, a no less fundamental non-historicism as that of the Middle Eastern religious manipulators, is being cultivated by the current expansive, globalised capitalism, which is hostile towards the historical memory just because it threatens its unlimited expansion (the heritage of the ideas of humankind is not short of examples of social, self-sufficient and environmentally friendly models of society). As a result, the ideology of modern Western capitalism is in complete harmony with fanaticism of Islamists either by

---

<sup>67</sup> Adonis. *An Introduction to Arab Poetics*. London: Saqi Books, 2003, pp. 89–90.

<sup>68</sup> Just like in European and other civilisation, styles of dress in the Arab world have changed throughout history. It is not some eternal canon. Women covering their heads f. e. started under the influence of Byzantine Christians and Persian Zoroastrians. See Stillman, Y. K. *Arab dress: from the dawn of Islam to modern times*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

<sup>69</sup> Such as during the 1960s, during student riots in Western Europe.

<sup>70</sup> Hobsbawm, E.; Ranger, T. ed. *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.

supporting confrontation of religions and cultures (Huntington<sup>71</sup> = equal = fighting of the “unbelievers” by Jihadists), or proposing “the end of history” (Fukuyama<sup>72</sup> = equal = those who promise Islamist paradise). The theory of clash of civilisations by Samuel Phillips Huntington, regardless all politically correct disclaimers, unconsciously continues the idea by the founder of the dualistic explanation of Western history – Augustine of Hippo (354–430) born in North Africa – on the permanent fight on the earth between the “God’s children” and “Devil’s servants”, formulated in his work “The City of God” (“*De civitate Dei*”). Yoshihiro Francis Fukuyama as well as other similar modern Western thinkers in their turn, by justifying the exclusive correctness of the social model of globalised capitalism, which in their opinion concludes the chain of development of humankind, in a way continue eschatological outlook of the medieval Catholicism and militant Protestantism of early modern period regarding the arrival of the “last period of time”. Although Messianism is a constituent element of all Abraham’s religions and the Day of Resurrection in Islam is none the less important as in Christianity, considerable differences exist. Contrary to the European (and Western) religious mentality born from Augustine’s dualism, Islam does not comprise the superpower of the evil (devil). The functions of *Iblīs* (“evil”) are very limited. His negative assessment actually follows from the story of *Iblīs* being unwilling to demean before the man created by God – Adam.<sup>73</sup> According to the opinion of certain medieval thinkers, *Iblīs* refused to grovel before Adam, thus recognising only the absolute authority of God. Moreover, this image is very rarely mentioned in Quran.<sup>74</sup> Hence, interpretation of history here loses one of its fundamental elements – importance of past events as evidence of the *global confrontation of the good and the evil*. The contrary took place in the Western Christianity space, starting with the Middle Ages. One can

---

<sup>71</sup> Huntington, S. Ph. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York et. al.: Simon & Schuster, 1996.

<sup>72</sup> Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books, 2012.

<sup>73</sup> Quran: 17:61.

<sup>74</sup> Chabbi, J. *Le Seigneurs des tribus. L’islam de Mahomet*. Paris: Noësis, 1997, p. 520.



fully agree with the German scientists and doctors Peter Jentschura and Josef Lohkämper, that "... *Christianity granted to its God the rule over just one half of the natural kingdom. The other half is ruled by the Satan, the devil. It is understandable that such duality results in conflicts.*"<sup>75</sup> Therefore writing down and interpretation of the past in Europe gained huge importance as the reflection of the history of the fight between "the good" and "the evil", which had to take place over different epochs which replaced each other on the way of bringing the earth and humankind closer to Jesus' Second Coming according to the messianic belief. It is brightly highlighted, for example, in medieval European chronicles, which were composed within the boundaries of Catholicism and paganism (or Orthodox Christianity and Islam). In the "Livonian Chronicle of Henry" (13th century)<sup>76</sup> all described events reflect military hostilities of the "God's children" and "devil's servants" explained to the reader by the chronicler.<sup>77</sup> Due to this the Baltic peoples who supported the Roman Church from the very beginning (Livs, Letts) were praised here as reliable and gentle,<sup>78</sup> contrary to those who conflicted with it (Semgallians or Lithuanians) and therefore were sometimes referred to in historical sources as "the Saracens" of the Baltic.<sup>79</sup> The exaggerated dualism of the Western ideology with the omnipresent contradiction of "the good" and "the evil" led to demonization of the nature

---

<sup>75</sup> Jentschura, P. and Lohkämper, J. *Gesundheit durch Entschlackung*. Münster: Verlag Peter Jentschura, 1998, p. 26.

<sup>76</sup> "Livonian Rhymed Chronicle" and the "Chronicle of Henry of Livonia".

<sup>77</sup> One can agree with V. Biļķins' explanation of the chronicles religious sources. See: Biļķins V. *Indriķa Livonijas hronika viduslaiku gara gaismā*. Rīga: Autora izdevums, 1931, p. 109.

<sup>78</sup> Kļaviņš K. The Significance of Local Baltic Peoples in the Defence of Livonia (Late Thirteenth-Sixteenth Centuries). *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. Ed. by A. V. Murray. Farnham and Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2009, pp. 321–340.

<sup>79</sup> It appears that the term "Saracens" was not at all used only with an exclusive reference to Arabs or Muslims, although it primarily originated in that context. See: Murray A. V. The Saracens of the Baltic: Pagan and Christian Lithuanians in the Perception of English and French Crusaders to Late Medieval Prussia. *Journal of Baltic Studies* (Impact Factor: 0.41). 12/2010; 41: pp. 413–429.

and social processes. As a result, entire groups of people, sexes, other religions, prospective trade and science competitors, yet unconquered lands and “un-mastered” nature resources were all demonized. Historically in Europe not only Hebrews, Muslims, heretics, “witches” and those thinking otherwise were persecuted, but also patients, if the officially chartered doctors were not able to provide any treatment due to their obscurantism and ignorance. It was easier in such a situation to find the patient “obsessed by devil”. Unlike the ancient Arabic and Persian practice where people with mental problems were generally treated with tolerance and respect, perceiving them as a certain deviation for the standard, in the European tradition they were frequently victims of the mania of demonization<sup>80</sup> and prevention was a type of exorcism, which permitted beating, torturing and execution.<sup>81</sup>

Understanding of history as the interpreter of the God’s mystical will in the medieval and early modern period in Europe was a part of religion. In the consciousness of people it manifested as the visible and invisible clash of spiritual forces, witnessed by signs with the help of apparently obvious economical and social processes. These signs were classified as “wonders”, which implied “wondering” as an act confirming belief. Anything that was *unusual* was perceived either as “threatening” (precursor of possible danger; a warning of demonic evil), or sacred and to be worshipped (a foretoken of the superhuman, transcendental world; “sign of God”). A bright example of this is the leaflets or early printed press of Reformation. This trend continued for a very long time, reaching even into the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries (in separate cases even in the 20<sup>th</sup> century). Present-day offer of curiosities of the internet environment is a subconscious continuation of the respective discourse. Also, European (and Western) hermeneutics of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century is in a way a continuation of

---

<sup>80</sup> “*En al-Andalus como en el resto del mundo islámico, los enfermos mentales son profundamente respetados, ...*”: *La Medicina en al-Andalus*. Coordinación editorial: Inmaculada Cortés. Granada: Fundación El legado andalusí, 1999, p. 142.

<sup>81</sup> Duffin, J. *History of Medicine*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2010, p. 315.

interpretation of the “signs of history”, even if it does not have anything in common with exegesis.<sup>82</sup> Nowadays, as a result of expansion of colonialism, globalisation and Western stereotypes, populations of the Middle East have partly adopted the manner of perception of wonders characteristic to the West. The spirituality of Islam traditionally does not give an important role to wonders. The entire reality is perceived as the God’s Wonder, therefore there is no need for particular wonders that confirm the existence of God. Wonders were rather perceived as a deviation from the standard without any special extraordinary meaning.<sup>83</sup> The *revelation* so important in the religious practice of Islam is not a “wonder”. It is spiritual opening up to highest knowledge and divine love, which does exist in reality according to the conviction of a believer. Likewise, the union of a soul with God proposed by Sufian mysticism is a conscious process and work rather than an unexpected surprise.<sup>84</sup> The European tradition of mysticism is analogous, but it developed as an opposition to the official religious principles postulated in the society. Also later, in the 18<sup>th</sup> century, with the flourishing of pietism, the revelation-oriented spirituality of Moravian Brethren confronted the official policies of the Lutheran Church.

For centuries the European historiography has been a narrative of records of “remarkable” events, odd personalities and anomalous natural phenomena. In the West history was not merely exploration of the past, it became recording of the perpetually passing present for the didactic needs of contemporaries and future generations (“contemporary history”). Exhibiting of historical objects in a museum today is self-evident, but it started exactly as a result of collecting of wonders and curiosities.<sup>85</sup> It is

---

<sup>82</sup> Michel, Paul and Weder, Hans (eds.). *Sinnvermittlung. Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik*. Zürich: Pano-Verlag, 2000.

<sup>83</sup> Nasr, S. H. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2012, p. 35.

<sup>84</sup> Schimmel, A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975, p. 212.

<sup>85</sup> Schaer, R. *L'invention des musées*. Paris: Gallimard, 2007.

general knowledge that the period of Renaissance was marked with the creation of countless *Kunstammer* and *Wunderkammer*. “Inscriptions or Titles of the Immense Theatre ...”<sup>86</sup> published in 1565 in Munich by Samuel Quiccheberg is the earliest known writing formulating the basis of the modern museology.<sup>87</sup> Numerous reports on weird natural phenomena, comets, fearsome cripples, mentally ill tramps, monsters and anomalous animals served as evidence of the works of either God or Satan and precursors of apocalypse in the European historiography of early modern period, continuing up to the 17<sup>th</sup> century. Demonology and witch trials are an element of this world outlook. In the 16<sup>th</sup> century even small children were subjected to demonization. For example, the beginner of Reformation Martin Luther (1483–1546) was convinced that a small child whose behaviour failed to meet a putative or customary canon was a “devil’s incarnation”, because “it is within Satan’s power to secretly take children from women and substitute them with demons”, which could be seen already from how intensively these “bloodcurdling infants suckled their mother’s breast”.<sup>88</sup> Within the area of Islamic influence a monster tradition analogous to that of the West did not exist, the well-known *jinnis* are not monsters, ghosts or evil spirits, but “just another type of creature created by Allah along with angels, humans, animals and plants.”<sup>89</sup> The peculiar use of the jinni theme in modern Arab world creating analogies with the former European stereotypes, like the obsession with witch-hunting among Islamists, is not evidence of restoration of religious identity but rather raping of the heritage of Islamic civilisation according to clichés partly adopted from the West. One of the most curious examples of calling a jinni to justify one’s illegal conduct is an announcement made in 2014

---

<sup>86</sup> “Inscriptiones Vel Tituli Theatri Amplissimi ...”

<sup>87</sup> Aquilina, J. D. The Babelian Tale of Museology and Museography: A History in Words. *MUSEOLOGY – International Scientific Electronic Journal*, Issue 6, 2011, p. 4.

<sup>88</sup> Peuckert, W.-E. *Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters*. Stuttgart: W. Spemann Verlag, 1942, p. 168.

<sup>89</sup> Robert, L. *Legends of the Fire Spirits. Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar*. London: I. B. Tauris & Co Ltd, 2010, p. 21.

by an allegedly corrupted judge from Saudi Arabia whereby he stated that he cannot be held liable for his villainous misconduct because at that time he was “obsessed by a jinni.”<sup>90</sup> Beheading of women by Daesh accusing them of diabolism<sup>91</sup> is already a classic copying of European witch trials of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century, with an exception that in the particular cases no “water test” and the following burning at the stake was performed. The once rational and pragmatic approach of the Islamic civilisation<sup>92</sup> to the reality of secular life has nothing in common with this “organised obscurantism” on the modern day.

The impact of religion on the society’s attitude to history is to a certain extent also determined by the language of religious texts. In the Arab case it is Arabic, that is, the wording of Quran, according to the information provided in Quran, was received from God in Arabic<sup>93</sup>, which has been recognised in the Islamic world as the only language in which Quran must be perceived as authentic. No translation has been recognised as equal, only the Arabic language is possible as the real language of prayers and reading of scriptures, regardless of the ethnicity of a religious Muslim. As a result it is not necessary to see the world history through the prism of other regions or cultures or to seek for affirmation in remnants of ancient, long-gone civilisations, etc. In comparison, for European peoples the Bible was an encyclopaedia of the cultures of Middle East, which both with regard to terminology and content provided a possibility to move beyond one’s “own” culture space and adjust one’s thinking to acquisition of other traditions. Unlike Islam, which perceives the world centripetally (Mecca as a dominant with the five pillars of Islam is a never changing element), the mission of Christianity is more oriented to historical under-

---

<sup>90</sup> Al Maena Tariq A. When in the wrong, blame it on devil. *Gulf News*, 15.06.2014.

<sup>91</sup> Daesh beheads two women for ‘sorcery’. *Gulf News*, 01.07. 2015.

<sup>92</sup> French historian Jacqueline Chabbi describes Islam as an extremely pragmatic religion, which is focussed on the present needs of the society. See: Chabbi, J. *Le Coran reflète une société traditionnelle tribale qui était extrêmement pragmatique*. Available at: [http://www.liberation.fr/debats/2016/05/06/jacqueline-chabbi-le-coran-reflete-une-societe-traditionnelle-tribale-qui-etait-extremement-pragmati\\_1451004](http://www.liberation.fr/debats/2016/05/06/jacqueline-chabbi-le-coran-reflete-une-societe-traditionnelle-tribale-qui-etait-extremement-pragmati_1451004)

<sup>93</sup> Quran: 13: 37.



standing of the evolution of humankind over time and acquainting with the most varied civilisations within space. Unfortunately, colonialism brought about ethnic and social segregation, which is not to be found in Islam. On the other hand, translations of the Bible into languages of all peoples of the world facilitated by Reformation and Counter-reformation became a peculiar process of acceptance of and acquaintance with regional cultures, which the missionaries of the Arab world missed due to lack of motivation. The numerous Arabic itineraries are full of practical, interesting and curious information, but they are not oriented towards deeper study of other ethnicities or languages. In a sense the model of integration offered by Islam is more tolerant than the Western one, taking into account that by accepting Islam any person formally becomes equal to the bearers of the mission (initially – Arabs). Nobody had any problems of becoming an “Arab”, unlike the European colonial expansion where even after acceptance of Christianity an impassable gap was retained between the conquerors and the conquered. Adoption of the family and community relations as formulated in Quran, including all particulars of relations between men and women, which had to be accepted by those who transferred to Islam, is a different issue. It has to be understood that Islam opens the door only in one direction because returning to a previous (or transfer to yet another) religion will result in the most severe punishment. It offers a unified complex of language, culture and behaviour, which does not change with territorial expansion. Regarding this pragmatically oriented and socially binding model of relations – the study of history and intercultural studies do not have an important role there. During the intensive intellectual upswing in the 8<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries Arabic scholars made no attempt to learn other languages. A thinker did not have to be a translator. Exceptional commentator of Aristotle by the name of Ibn Rushd (1126–1198), known as Averroes in Europe, had actually learned no Greek. He got his knowledge from reading translations, many of which did not even come directly from Greek source texts.<sup>94</sup>

The Western civilization, born in the Middle Ages, never has had a uniform perception of the universe, regardless of recognising God as the

maker. Unlike Islam, which finds answers to all existential issues “within the tradition”, Christian scientists seek for them “outside of the faith.”<sup>95</sup> The motif of “*forbidden fruit*” has been a guide for many generations of European scientists. Where the unique contribution of Islamic civilisation is seen in the genesis of interdisciplinary studies<sup>96</sup>, the positive result of contradictory situation of Europe is active and serious exploration of the world’s culture history, which with time formed the foundation of modern intercultural studies. In the early modern period, the entire European “secret knowledge”<sup>97</sup> in its attempts to accumulate the Egyptian, Chaldean, Persian, Greek and Arab wisdom was based on studies of the history of ancient civilisations of the Middle East. Not in vain even the basis of modern Egyptology was provided by German scientist of the 17<sup>th</sup> century Athanasius Kircher (1602–1680) already before Jean-François Champollion (1790–1832) decoded hieroglyphs.<sup>98</sup> Interest in the ancient world history in Europe embraced different aspects, including literature, poetry and fine arts, not only philosophy and exact sciences with a perspective of immediate application, as it was in the Arab world with regard to reception of ancient Greek culture. Ancient Arabic thinkers were not interested in Greek literature or art. Moroccan literature critic Abdelfattah Kilito provides an argument that it is related to the deeply national character of poetry and universal character of philosophy (or exact sciences), which ancient Arabs were well aware of, whereby they entered the universal discourse but did not try to share the intimately-national discourse, which is “untranslatable” due to its specific character.<sup>99</sup> However, if such an ap-

---

<sup>95</sup>Nasr, S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1964, p. 7.

<sup>96</sup>For example, Abū Ma’shar al-Balkhī (787–886) tried to synthesise astrology, science and religion. Al-Jāhiz (776–869) in his turn believed that a real scientist had to have skills of a nature philosopher and theologian.

<sup>97</sup>European Magic, Alchemy and Hermeticism.

<sup>98</sup> He, for example, correctly classifies the language of Copts as the last degree of evolution of Ancient Egyptian.

<sup>99</sup> Kilito, A. *Thou Shalt Not Speak My Language*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2008, p. 42–44.

proach would be continued today, a contradiction would arise with regard to the dominant role of Arabic as accepted by Muslims. This message also includes a lot of what is national and regionally specific, with certain details understandable only in the context of a particular time, that is, only culture-historically. If we understand and accept that a unique religious proclamation, albeit having been created at a particular point of time, is applicable at all times and to all peoples, we have to accept any specifically national cultures as universal values anyway, otherwise only dead-end of confrontation can be expected, facilitated in modern Islamic countries by the growing politicisation of religion, which is not less aggressive in denying other cultures and traditions as the former ideology of Western colonialism.

Unlike in the Middle Eastern countries where the population did not know much about its expansive European neighbours,<sup>100</sup> at the beginning of modernism Europe had accumulated extensive knowledge about Islamic countries, comprising philology, archaeology and ethnography.<sup>101</sup> Let us consider the huge range of historical artefacts, objects of art and ancient manuscripts stored by the many European museums and libraries. Although these resources may bring to one's mind the horrors of Western colonialism, it does not mean that the base of knowledge accumulated in Europe and the USA cannot be used to a wider extent for studies of historical sources preserved in Arabic, Syrian, Persian, etc. at the same time bringing to the front issues of application of medicine, ecology and technologies, which are explored in these sources and are of importance today. Contrary to Edward Said's (1935–2003) expressly negative criticism of Orientalism<sup>102</sup>, this ancient discipline of research gains a new perspective in a relevant context, releasing itself from absurd stereotypes of the past "Euro-centrism" or "superiority of the West".

The societies of the Middle East and the West have had plenty of

---

<sup>100</sup>Lewis, B. *The Discovery of Europe*. London: Phoenix, 2000.

<sup>101</sup>Irwin, R. *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies*. London: Penguin Books, 2007.

<sup>102</sup>Said, Ed. W. *Orientalism*. London: Penguin Classics, 2003 etc.

opportunities to enrich each other by combining the best in both intellectual traditions. The Islamic civilization's rational orientation towards the present, its flexibility unfettered by the burden of the heritage of the past and its positive orientation towards life would be a great addition to the pious attitude of the West to the values of the past and history, to the environment and the accumulated cultural information. We can see positive features in the early modern period, during the ages of Enlightenment and Romanticism, when enhanced reception of the cultural heritage of the Middle East took place in the West, or after World War Two when a strategy for preserving of the historic cultural heritage similar to European was formed in the Arab Countries. Unfortunately, glorification of resources and power within the context of the globalised capitalism today has led to just the opposite result: increasing politicization of historical identity in the West, using it for certain socio-economic aims (together with increasing negligence towards the cultural heritage of the past as such) and radicalisation of regressive anti-historical ideology in the Middle East.

Kaspars Kļaviņš

---

## Zudusī senatne un nepārtrauktā tagadne: vēstures izpratne Rietumu un Tuvo Austrumu tradīcijās

### Kopsavilkums

Neskatoties uz globalizācijas izraisītajām pārmaiņām, Rietumu un Tuvo Austrumu vēstures uztvere vēl joprojām būtiski atšķiras. Cēloņi tam lielā mērā sakņojas reliģijas noteiktā pasaules uzskatā un mentalitātē, kas musulmaņus orientē notiekošo analizēt, balstoties uz reliģijas doktrīnu aktuālu izvērtējumu tagadnes praksē, nevis pagātnē projicētu notikumu skaidrojumu, kā tas raksturīgs Eiropas kristietības tradīcijai. Atšķirībā no kristietības, islāmā nav “iedzimtā grēka” koncepcijas, tāpēc šeit netiek likts liels uzsvars uz kādreizējo cilvēku “nevainības stāvokli”, kas saskaņā ar kristietību piemita Ādamam un Ievai paradīzē. Līdz ar to Tuvajos Austrumos neattīstījās nostalgija pēc pagātnes, kultūrpesimisms, utopijas koncepts vai vēsturē balstīti nacionālie mīti. Paralēli tam iezīmējas vēl vairākas kardinālas atšķirības. Piemēram, Rietumos vēsture tika saprasta kā pastāvīga “labā” un “ļaunā” cīņas arēna, kas norit dažādos, vienam otru nomainošos laikmetos, tuvinot zemi un cilvēci apokalipsei. Islāms savukārt, atzīstot vienīgi Dieva (labā) visvarenību, šādu duālismu neparedz. Ja Eiropā, sākot ar viduslaikiem, vēstures procesi tika uztverti kā redzamo un neredzamo garīgo spēku cīņa, par ko liecināja zīmes (“brīnumi”), islāma spiritualitāte brīnumiem nepiešķīra būtisku lomu, ņemot vērā, ka, saskaņā ar šo pasaules uzskatu, visa realitāte tika traktēta kā Dieva brīnums un atsevišķi Dieva klātbūtni apliecinājoši brīnumi nebija nepieciešami. Atšķirīgās vēstures



uztveres Rietumos un Tuvajos Austrumos vēlāk ir veicinājušas ļoti dažādas (kā pozitīvas, tā negatīvas) sekas. Islāmā: kā dzīves apliecinājums, racionālisms un milzīgi pielietojamo zinātņu sasniegumi, no vienas, un nevērība pret kultūrvēstures mantojumu un daudzšķautņainu izglītību līdz ar aprobežotu reliģisku radikālismu, no otras puses. Rietumos: kā tumsonība un veselu sabiedrības slāņu demonizācija, no vienas, un fenomenāla kultūrvēstures resursu akumulācija līdz ar vides aizsardzības ideju, no otras puses. Šobrīd diemžēl fundamentāli nevēsturisku domāšanu kultivē kā Tuvo Austrumu reliģiskie manipulatori, tā mūsdienu globalizētais, Rietumos dzimušais kapitālisms. Tā rezultātā mūsdienu Rietumu kapitālisma ideoloģija paradoksāli saskan ar islāmistu fanātismu, atbalstot vai nu reliģiju un kultūru konfrontāciju (Hantingtons = džihādistu veiktā “neticīgo” apkarošana), vai proponējot “vēstures beigas” (Fukujama = islāmistu paradīzes solītāji).

## **“TIBETAS DZĪVO UN MIRUŠO GRĀMATAS” (JEB “BARDO THODZOL”) NOSAUKUMA SEMANTISKIE UN VĒSTURISKIE ASPEKTI**

No tibetiešu klasiskās literatūras Latvijā un pasaulē, iespējams, vislabāk ir pazīstama “Tibetas mirušo grāmata”. Tā ietver sevī budisma galvenās idejas, simbolus un dievības. Senajā Tibetā tā bija visu zinību enciklopēdija, kurā bija skaidroti ne tikai ticības pamati, bet arī astroloģija, anatomija, cilvēka psiholoģija, ētika, pasaules uzbūve u. c. dzīvē svarīgas tēmas. Šis darbs kļuvis iecienīts un pazīstams arī mūsdienu Rietumu sabiedrībā, jo atklāj jaunu pieeju dzīves un nāves fenomeniem, sniedz vienu no iespējamajiem skaidrojumiem par nezināmo, tātad izskauž neziņu, iedrošina, nomierina, priecē, dod cerību un piešķir dzīvei jēgu.

Aktuāla ir šī teksta nosaukuma problemātika, jo Rietumu sabiedrībā, jau sākot ar pirmajiem tulkojumiem, darbs pazīstams ar pavisam citādu virsrakstu nekā tibetiešu kultūrā, tādējādi radot atšķirīgu uztveri un interpretāciju. Lai definētu un skaidrotu teksta pareizo nosaukumu, rakstā aplūkoti nosaukuma semantiskie aspekti, izmantojot vēsturiskās izpētes pieeju, tiek izsekota miršanas rituālu vēsturiskā izcelsme un analizēta pēcnāves dzīves teorija Indijā un senajā Tibetā.

Latviešu valodā teksts pazīstams ar nosaukumu “Tibetas dzīvo un mirušo grāmata”,<sup>1</sup> tas sastāv no Rietumos labi pazīstamā dzogčen un

---

<sup>1</sup> Sogjals Rinpoče. *Tibetas dzīvo un mirušo grāmata*. Rīga: Lietusdārzs, 1994.

ņinma tradīcijas meistara Sogjala Rinpočes (*Sogyal Rinpoche*) skaidrojumiem par miršanas un mirušo praksēm bez oriģinālteksta. Šādas pārinterpretācijas Rietumos ir samērā izplatītas, jo pamatteksts ietver sarežģītu reliģisku simboliku un dievību aprakstus, kas citām tautām varētu būt nepieņemami. Tādēļ angļu un arī citās valodās vairāk tiek skaidroti psiholoģiskie un morālie aspekti, kamēr komentāros tibetiešu valodā īpaša vērība pievērsta ticībai un budisma specifikai.

Oriģinālteksts ir tulkots arī eiropiešu valodās, tomēr nosaukums šiem tulkojumiem pārsvarā ir līdzīgs. “Tibetas mirušo grāmata” – tas izklausās saistoši, vienkārši un saprotami rietumnieku mentalitātei un pasaules uztverei par dzīvi un nāvi kā secīgām, bet nesaistītām parādībām. Iespējams, ka šis arī bija galvenais iemesls, kādēļ britu antropologs un folklorists Evanss Vencs (*Evans-Wentz*), 1927. gadā publicējot grāmatas pirmo tulkojumu angļu valodā, izvēlējās nosaukumu “Tibetan Book of the Dead”.<sup>2</sup> Viņa izvēle izrādījās veikls un efektīgs mārketinga triks, grāmata uzreiz piesaistīja uzmanību un strauji ieguva popularitāti rietumnieku sabiedrībā. Evanss Vencs bija aizguvis šo nosaukumu no “Ēģiptiešu mirušo grāmatas”, kas īstenībā, precīzi tulkojot, arī būtu dēvējama citādāk – “Došanās tālāk dienā”.<sup>3</sup> Kā redzams, apzināti neprecīzi virsrakstu tulkojumi tomēr iespēj popularizēt grāmatu saturu un šādā veidā sekmīgi izplata to citā vidē un kultūrā. Budas mācībā šādu pieeju varētu sasaistīt ar jēdzieniem *prādžņa* (gudrība) un *upāja* (palīglīdzekļi), kas ar dažādām metodēm un dažādiem izteiksmes veidiem pielāgo mācības pamatidejas attiecīgajai situācijai un cilvēku garīgajām attīstības ievirzēm.

Tibetiešu oriģināltekstā nav vārdu, kas parasti ietverti darba virsrakstā Rietumu valodās, tajā nav ne «Tibetas», ne «mirušo», ne «nāves», ne «grāmatas». Īstenībā nav arī viena analoga oriģinālteksta, uz ko attiecināt šo nosaukumu, bet gan tikai mainīgs vairāku rakstu un tradīciju kopums.

<sup>2</sup> Evans-Wentz, W.Y. (ed.); Lama Kazi Dawa Samdup (transl.). *The Tibetan Book of the Dead or The After-Death Experiences on the Bardo Plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English Rendering*. London: Oxford University Press, 1927.

<sup>3</sup> Budge, E.A.W. (ed.) *The Book of the Dead: The chapters of coming forth by day*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, 1898.

Tie ir vadžrajānas prakses teksti, kas sākotnēji bija domāti mūkiem un lamām skaitīšanai no galvas, t.i., reālai praktizēšanai, nevis lasīšanai, kā tas ir ierasts mūsdienu pasaulē. Tibetiešu uztverē šī ir dzīvošanas un miršanas māksla jeb zinātne, domāta gan dzīvajiem, gan mirstošajiem, gan mirušajiem, gan pārdzimstošajiem. Teksti ietver lūgšanas, iesvētības, norādījumus par ēdienu un uguns ziedojumiem, rituālo instrumentu spēli, rituālām darbībām un ceremonijām, kā arī meditāciju un patvēruma pieņemšanu pie dažādām dievībām.

Evansa Venca izdotajā tulkojumā bija ietverti galvenokārt tikai divi teksti.<sup>4</sup> Vēlākie tulkojumi tika papildināti ar vēl citiem, bet pēdējā, vispilnīgākajā – 2007. gada tulkojumā, ko veica Gjurme Dordže (*Gyurme Dorje*), kopumā ir ietverti jau 14 dažādi teksti par dažādiem tibetiešu miršanas prakses aspektiem.<sup>5</sup> Centrālo vietu šajos tulkojumos ieņem frāze "Bardo thodzol",<sup>6</sup> kas burtiski nozīmē "Atbrīvošanās starpposmā caur dzirdi". To varētu arī uzskatīt par daļēji pareizu virsrakstu. Šo nosaukumu ir izmantojuši daži Rietumu tibetologi, kā, piemēram, vācu psihologs un budisma pētnieks Albrehts Frašs (*Albrecht Frasch*) savā grāmatā vācu valodā "Die Befreiung durch Hoeren im Zwischenzustand"<sup>7</sup> vai Čogjams Cungpa (*Chogyam Trungpa*), Frančeska Fremantle (*Francesca Fremantle*) angļu valodas tulkojumā "The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation Through Hearing [-]".<sup>8</sup> Kad Latvijā ierodas tibetiešu skolotāji, kuri sniedz mācības par šo tēmu, vārds "thodzol" latviski nereti tiek

<sup>4</sup> Pirmā grāmata (Book I) no 83. lpp. un Otrā grāmata (Book II) no 153. lpp. Salīdzin.: Evans-Wentz, W.Y. (ed.). *The Tibetan Book of the Dead*.

<sup>5</sup> Coleman, G. (ed.). Thupten Jinpa (ed.); Gyurme Dorje (transl.). *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation by Hearing in the Intermediate States*. London: Penguin Books, 2006.

<sup>6</sup> Tib.: *Bar do thos grol*.

<sup>7</sup> Frasch, A. *Die Befreiung durch Hoeren im Zwischenzustand: Das sogenannte "Tibetische Totenbuch"*. Berlin: Tashi-Verlag, 1999.

<sup>8</sup> *The Tibetan Book of the Dead: the Great Liberation through Hearing in the Bardo / by Guru Rinpoche according to Karma Lingpa; a new translation from the Tibetan with commentary by Francesca Fremantle and Chögyam Trungpa*. Boulder: Shambhala, 1975.

pierakstīts neprecīzā transkripcijā kā “todrol”, “tjadol” u.tml.<sup>9</sup> Lai pareizi izprastu nosaukuma, teksta un prakses jēgu, ir vērts atgriezties vairāku tūkstošu gadu senā vēsturē, kad meklējami šī reliģiskā kulta un teksta pirmsākumi.

Jau indiešu vissenākās literatūras un ticības liecības vēsta par pēcnāves eksistences iespējamību, un **tās** atsevišķi aspekti ir asociējami ar budismu un tibetiešu miršanas praksēm. No seniem laikiem bija pazīstamas dievišķas būtnes – gandharvas, kuras debesīs sargāja svēto nektāru, bet tika saistītas arī ar mirušo garu sfēru. Tulkojumā no sanskrita “gandharva” nozīmē “smaržu ēdājs”, tibetieši ziedoja šīm pārdabiskajām būtnēm vīrakus, ticot, ka tās ir pārdzimšanas starpposmā mītošie cilvēki, kuri pārtiek no smaržām. Vēlīnās vēdu tradīcijas tekstos – upanišādās bija minēti trīs pēcnāves eksistences ceļi: 1) senču ceļš – pārdzimšana par cilvēku, 2) dievu ceļš – nokļūšana dievu sfērā lūgšanu un rituālu prakses gaitā un 3) pārdzimšana par dzīvnieku u.c. zemākajās sfērās. Pastāvēja arī uzskats, ka cilvēkam ir nemirstīga patība jeb dvēsele,<sup>10</sup> kas vai nu saplūst ar visuma pilnību,<sup>11</sup> vai arī atkal pārdzimt pasaulīgajās ciešanās.<sup>12</sup>

Tomēr budisms neatzīst šādas dvēseles eksistenci. Nav arī zināms, ka Buddha Šākjamuni būtu runājis par pēcnāves dzīvi. Viņš neskaidroja pasaules radīšanu, bet uzsvēra, ka būtiska ir katra cilvēka šīs pasaules dzīve. Pirms mūsu ēras Indijā pastāvēja budisma novirziens sarvastivāda,<sup>13</sup> kura sekotāji apgalvoja, ka viss ir šeit un šobrīd un ka pagātne un nākotne izpaužas tieši konkrētajā tagadnes momentā. Tomēr tautā bija izplatīts t.s. *džātaku* žanrs – stāsti par Buddhas iepriekšējām dzīvēm un viņa cēlajiem darbiem.

<sup>9</sup> Tibetiešu valodas līdzskaņu kopa, ko angļu valodā pierakstā kā “dr”, latviski pareizi atveidojama kā “dz”.

<sup>10</sup> Sanskr. – *ātman*.

<sup>11</sup> Sanskr. – *brahman*.

<sup>12</sup> Karma Lekshe Tsomo. *Into the Jaws of Yama, Lord of Death: Buddhism, Bioethics, and Death*. Albany NY: State University of New York Press, 2006, pp. 100–101.

<sup>13</sup> Tulkojumā no sanskrita – *sarvam asti vāda* tiešajā nozīmē “doktrīna par to, ka viss ir”.



Mahājānas budisma pirmsākumos aktuāla kļuva doktrīna par apziņu (sansk. – *vidžņānavāda*).<sup>14</sup> Budisma filozofs Asanga (ca. 290. g.–360. g.) pievērsās psiholoģiska rakstura skaidrojumiem, papildus jau esošajām maņām un koncepciju apziņai pievienojot vēl vienu līmeni – apziņas krātuvi jeb *ālavavidžņāna*. Šeit, pēc viņa uzskatiem, cilvēka dzīves laikā uzkrājās karmiskās sēklas, kuras tika pārmantotas pēc nāves un noteica atbrīvošanos vai pārdzimšanas virzienu nākamajā dzīvē.<sup>15</sup>

Asangas pusbrālis Vasubandhu (ca. 316. g.–396. g.) tālāk attīstīja apziņas teoriju un apgalvoja, ka pastāv četri dzīves un nāves posmi: dzimšana, dzīve, nāves brīdis un nāve līdz jaunai pārdzimšanai, pēdējo posmu viņš dēvēja par *antarābhāva*. Tieši šis arī ir "Bardo thodzol" – centrālais izzīņas objekts.<sup>16</sup>

Indijā 5.–6. gs. sāka uzplaukt hinduisma un budisma tantriskās prakses, dievības un rituāli, kas Tibetā nonāca 7. gadsimtā un ietekmēja vadzrajānas jeb ezotēriskā budisma rašanos. Tieši šeit liela uzmanība tika pievērsta personas psiholoģiskajiem un emocionālajiem pārdzīvojumiem, ar dažādu metožu palīdzību transformējot tos par svētlaiemes avotu. Šī virziena pārstāvji īpaši pievērsās arī pēcnāves dzīves interpretācijai, attīstot teorijas par neskaitāmām dzīvēm, eksistences sfērām un biedējošām ellēm.

Tibetiešu pārdzimšanas teorijas un miršanas prakses pirmsākumi meklējami ne tikai Indijā, bet arī senajā bon ticībā un kultūrā. Tibetas aizvēsture saistās ar tā dēvētajiem "septiņiem debesu troņu" valdniekiem,<sup>17</sup> kuri, domājams, pāri kalniem ieradās Tibetā no Indijas. Saskaņā ar vietējo ticību šie valdnieki katru dienu nolaidās no debesīm pa svēto virvi, bet

<sup>14</sup> Šīs teorijas aizsācēji bija pusbrāļi Asanga un Vasubandhu. Tika apgalvots, ka reāli eksistē "tikai apziņa" (sansk. – *čittamātra*). Šo virzienu mēdz dēvēt arī par "jogāčāru" (jogas kustība), kur jēdziens "joga" attiecas galvenokārt uz prāta un apziņas līmeņiem.

<sup>15</sup> Vairāk par to sk.: Schmithausen, L. *Ālavavidžņāna: on the origin and the early development of a central concept of Yogācāra philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1987.

<sup>16</sup> Cuevas, B. J. *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*. New York: Oxford University Press, 2003, p. 39.

<sup>17</sup> Tib. *gnam gyi khri bdun*, apm. 2. gs. p. m. ē.

naktīs uzkāpa pa to atpakaļ. Bet tad, acīmredzot, sākās cīņa par varu, jo leģendas vēsta, ka karadarbības gaitā virve esot pārcirsta un tādējādi nākamie valdnieki vairs nav varējuši pacelties debesīs. Tā nu, sākot ar astoto valdnieku Cigum Cenpo (*Khri gum bTsan po*), attīstījās teorija par mirušajiem gariem (*tib. bla*) un šaušalīgu eksistenci pēc nāves, kura tiem bija jāpiedzīvo.<sup>18</sup>

Saskaņā ar tibetiešu budisma vēsturi pārdzimšanas teorijas un miršanas prakses pastāvēja jau 8. gadsimtā, izcilā meistara Padmasambhavas<sup>19</sup> laikā. Tomēr faktisku pierādījumu šādam pieņēmumam nav. Tibetiešu reliģiskajā literatūrā pastāv žanrs, ko dēvē par “apslēptajiem dārgumiem” jeb *terma*.<sup>20</sup> Budisti tic, ka agrākie izcilie skolotāji, šai gadījumā Padmasambhava, savas mācības apslēpa, jo cilvēki tām vēl nebija garīgi gatavi un tās varēja nonākt ļaundaru vai ticības ienaidnieku rokās. Tekstu slēpšanai bija arī pamatoti vēsturiski iemesli. Tibetā 10.–11. gadsimtā valdīja politiskas jukas, budisti tika izdzīti no klosteriem un vajāti, pēc tam sākās mongoļu iekarojumi. Pastāv uzskats, ka Padmasambhava sastādīja “testamentu” ar pareģojumu par saviem astoņiem iemiesojumiem uz zemes, kuri vēlāk, piemērotā laikā viņa apslēptās mācības ar īpašu spēju un vīziju palīdzību atradīs un atklās cilvēcei.<sup>21</sup> Šādus dārgumu atklājējus dēvēja par «dārgumu turētājiem» jeb *terton*<sup>22</sup> un viens no tiem bija Karma Lingpa (*Kar ma gLing pa*), kurš, domājams, 14. gadsimtā Austrumtibetā, Kham reģionā, Gampodar kalnā no jauna atklāja Padmasambhavas apslēpto miršanas prakses mācību, pirmo reizi to pierakstot.

Kagju tradīcijā, pie kuras piederēja arī Karma Lingpa, vērojama arī ķīniešu čaņbudisma pēkšņās apgaismības teorijas un dzogčen mācības ietekme.<sup>23</sup> Turklāt kagju lielmeistara Mārpa skolotājs, indietis Nāropa no

<sup>18</sup> Cuevas, B. J. The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead..., p. 30.

<sup>19</sup> Tibetiešu budisma un “senās skolas” jeb *ṅinma* (*rnying ma*) iedibinātājs.

<sup>20</sup> Tib. *gter ma*.

<sup>21</sup> Evans-Wentz, W.Y. (ed.). The Tibetan Book of the Dead..., p. 76.

<sup>22</sup> Tib. *gter ston*.

<sup>23</sup> Ṅingthig prakses cikls, atijoga (sākotnējā pilnība), izlaušanās un realitātes atklāsmes rituāli.

Nālandas klostera universitātes, jau 11. gadsimtā piekopa apziņas un meditācijas prakses (šodien pazīstamas kā sešas Nāropas jogas prakses),<sup>24</sup> kuras atspoguļojas arī "Bardo thodzol" tekstā. Karma Lingpa pieraksti mūsdienās nav saglabājušies, tādējādi gan tibetiešu tekstu versijas, gan arī tulkojumi svešvalodās parasti nāk no 17. gadsimta Rigdzina Ņima Dzakpas (*Rig 'dzin Nyi ma Drag pa*) pārstāvētās tradīcijas (arī viņu uzskata par «dārgumu glabātāju» jeb *terton*). Šī tibetiešu budisma līnija pārmantota galvenokārt caur Butānu un Sikkhimu.<sup>25</sup>

Tibetiešu budismā, it īpaši ņinma un kagju tradīcijās, pastāv ticība vairākiem pēcnāves atbrīvošanās veidiem, Sogjals Rinpoče min piecas metodes:

1. caur redzi (redzot lielu meistarū jeb svētu objektu),
2. ar zīmes valkāšanu (valkājot īpaši svētītus mandalu attēlus),
3. caur garšu (nobaudojot svētus nektārus, ko svētījuši izcili skolotāji),
4. caur atmiņu (nāves brīdī paturot prātā "apziņas pārnešanu" – *phova*<sup>26</sup>),
5. caur dzirdi (klausoties tekstus, ko skaita mūki un skolotāji nāves brīdī un pēc tam).<sup>27</sup>

Kā redzams, tibetiešu budismā pastāv vairāki atbrīvošanās veidi pēcnāves, un katram no tiem veltīts atsevišķs teksts un citas prakses. Tomēr vissvarīgākais teksts, kas ietverts arī "Tibetas mirušo grāmata", ir "Lielā atbrīvošanās starposmā caur dzirdi" (*Bar do thos grol chen mo*). Šis nosaukums sastopams arī mūsdienu publikācijās tibetiešu valodā, piemēram, Khenpo Dordže (*mKhan po rDo rje*) izdevumā 2004. gadā Lanžou

<sup>24</sup> Mullin, G. H. *The Six Yogas of Naropa: Tsongkhapa's Commentary*. Ithaca NY, Snow Lion Publications, 2005.

<sup>25</sup> Cuevas, B. J. *The Hidden Treasures of Sgam-po-gdar Mountain: A History of the Zhi-khro Revelations of Karma-gling-pa and the Making of the Tibetan Book of the Dead*. Atlanta, Georgia: University of Virginia, 2000, p. 3.

<sup>26</sup> Tib. *pho ba*.

<sup>27</sup> Sogjals Rinpoče. *Tibetas dzīvo un mirušo grāmata*, 127. lpp.

pilsētā.<sup>28</sup> Ja salīdzinātu ar mūsdienu grāmatu struktūru, tad, attiecībā uz tibetiešu mirušo prakses tekstiem, “Bardo thodzol” varētu pielīdzināt vienas daļas jeb nodaļas nosaukumam, kurā savukārt iekļautas vairākas apakšnodaļas.

Tomēr atbrīvošanās caur dzirdi ir visefektīvākā. Tās īpašā nozīme pamatota kādā leģendā par valdnieku Cisonu Decenu (*Khri srong lDe btsan*),<sup>29</sup> kurš lūdzis lielmeistaram Padmasambhavam sniegt tādu mācību, lai varētu atbrīvoties vienas dzīves laikā un bez jebkādas piepūles. Tad Padmasambhava atklājis viņam noslēpumu par atbrīvošanos caur dzirdi: “Vienkārši izdzirdot šo mācību, tiks aizvērtas durvis uz pārdzimšanu zemākajās eksistences sfērās; vienkārši izprotot to, būs iespējams nonākt [*Buddhu*] Skaidrajā zemē, bet, meditējot par tās nozīmi, varēs sasniegt stāvokli, ka nekad vairs nebūs jāatgriežas [*samsāras pārdzimšanas aplī*].”<sup>30</sup>

Vārdam un skaņai daudzās pasaules reliģiskajās mācībās ir simboliska nozīme. Indijā vārdu dēvēja par dievu māti. Jau kopš Rigvedas laikiem skaņa, valoda un mūzika Indijā viennozīmīgi saistās ar sievišķo mātes radītājas principu.<sup>31</sup> Pirmie budisti un mūki bija pazīstami kā “klausītāji”.<sup>32</sup> Viņi klausījās ne tikai ar ausīm, bet arī ar apziņu, ticību un sirdi, bet pēc tam sāka pārdomāt un praktizēt. Tantrismā izšķiroša nozīme tiek piešķirta mantrām, kuras sargā prātu, runu un garu no ļaunas ietekmes un palīdz savienoties svētlaimē ar dievībām. Tibetiešu miršanas praksē īpašu nozīmi piešķir atbrīvošanās iespējai caur dzirdi, tomēr tas ne vienmēr saistās ar dzirdes vai runas orgāniem, bet gan norāda uz tiešu īstenības uztveri un skaidru patiesības izpratni.

<sup>28</sup> mKhan po rDo rje (ed.) Bar do thos grol chen mo. Lanzhou: Zhang kang then ma'a, 2007.

<sup>29</sup> Valdīšanas laiks no 755. gada līdz 797. gadam.

<sup>30</sup> Cuevas, B. J. The Hidden Treasures of Sgam-po-gdar Mountain, p. 197.

<sup>31</sup> Padoux, A. Vāc: the concept of the word in selected Hindu Tantras. Dehli: Sri Satguru Publications, 1992, p. x; Huchzermeyer, W. *Die heiligen Schriften Indiens: Geschichte der Sanskrit-Literatur*. Karlsruhe: Edition Sawitri, 2006, S. 63–64.

<sup>32</sup> Sanskr. śrāvaka.

Dzīves un nāves ciklu tibetiešu parasti sadala sešos starpposmos jeb sešos *bardo*, kuri skaidri ilustrē budisma pārdzimšanas teoriju mūžīgajā samsāras aplī.<sup>33</sup> No tiem trīs ir dzīves starpposmi: dzimšana jeb dzīve,<sup>34</sup> kas sevī iekļauj sapņu stāvokli<sup>35</sup> un meditāciju.<sup>36</sup> Vienmēr tiek īpaši uzsvērts, ka tieši dzīves posmos ir jāpievērš uzmanība "Bardo thodzhol" teorijai un praksei, lai varētu pēc iespējas labāk sagatavoties miršanas brīdim, nāvei un jaunai pārdzimšanai. Vēl ir trīs nāves starpposmi: nāves brīdis,<sup>37</sup> īstā realitāte<sup>38</sup> un potenciālā pārdzimšana.<sup>39</sup> Šie trīs posmi ir detalizēti aprakstīti un skaidroti "Tibetas mirušo grāmatā".

Tibetiešu reliģiskās prakses rakstus bieži vien dēvē par cikliem, jo tie pārstāv vairāku darbu kopumu ar vairākiem tekstiem, kuri var variēties atkarībā no skolotāju pieejas un reģiona. Līdzīga vēsturiska attīstība izsekojama arī "Tibetas mirušo grāmatas" gadījumā. Kad dārgumu turētājs Karma Lingpa 14. gadsimtā formulēja šīs praktiskās metodes rakstiskā veidā, krājumu nodēvēja par "Karling židzo",<sup>40</sup> tulkojumā "Karling miermīlīgās un dusmīgās dievības" (Karling ir saīsinājums no personas vārda Karma Lingpa).<sup>41</sup> Šo tad arī var uzskatīt par cikla galveno virsrakstu, kas būtībā nesaistās ne ar miršanu, ne ar dzīvi, bet gan ar dievībām un meditāciju par tām.

Tibetiešu budisms pieder pie vadzrajānas tradīcijas, kas balstās uz prāta stāvokļu un apziņas tiešu, momentānu pārveidi ar skolotāja pilnvarojuma, rituālu un meditācijas palīdzību. Apziņas vingrināšana un meditācija ir galvenās tibetiešu budisma un it īpaši miršanas prakses sastāvdaļas, jo tikai karmiskās sēklas un spēja vai nespēja atgriezties pie

<sup>33</sup> Evans-Wentz, W.Y. (ed.). *The Tibetan Book of the Dead...*, p. lxi.

<sup>34</sup> Tib. *skyes nas bar do*.

<sup>35</sup> Tib. *rmi lam bar do*.

<sup>36</sup> Tib. *bsam gtan bar do*.

<sup>37</sup> Tib. *'chi kha'i bardo*.

<sup>38</sup> Tib. *chos nyid bar do*.

<sup>39</sup> Tib. *srid pa'i bar do*.

<sup>40</sup> Tib. *Kar gling zhi khro*.

<sup>41</sup> Cuevas, B. J. *The Hidden Treasures of Sgam-po-gdar Mountain*, p. 27.



pirmatnējās skaidrās apziņas<sup>42</sup> nosaka to, vai un kā notiek pārdzimšana, vai arī pēc nāves tiek iegūta pilnīga atbrīvošanās. Saskaņā ar budisma mācību nekas cits pēc nāves vairs netiek saglabāts: ne mantiskās vērtības, ne fiziskais ķermenis un maņas, ne dvēsele, ne prāts.

Lielākā daļa cilvēku baidās no nāves, viņus māc neziņa par to, kas notiks pēc tam. Saskaņā ar “Bardo thodzol” mācību, labās vai ļaunās karmas vēji šīs būtnes atkal aizpūtīs laicīgās pasaules pārdzimšanas ciklā, kādā no sešām eksistences sfērām. Askēti, mūki un augstākā līmeņa praktizētāji pēc nāves var nokļūt buddhu skaidrajās zemēs, kur nav ciešanu un kur valda ideāli priekšnoteikumi budisma praksei. Bet, ja praktizētājs ir sasniedzis visaugstāko pakāpi un viņa prāts spēj atrauties no duālās uztveres un iemitināties dzidrajā īstās realitātes gaismā, kas parādās nāves bardo brīdī, tad visas šīs pakāpes izgaist, kā arī izzūd samsāras pārdzimšanas aplis, un pirmatnējā apziņas krātuvē paliek tikai dabiskā brīvība un pilnība.

Izšķirošu lomu tibetiešu budisma praksē un tekstos ieņem dievības, parasti tās tiek identificētas ar dažādiem cilvēka prāta stāvokļiem un meditācija par tām sastāv no divām pakāpēm. Vispirms ir svarīgi nomierināt prātu un “mitināties mierā”,<sup>43</sup> kad prāts ir koncentrēts un tajā pārstājusi plūst domu virkne. Pēc tam iespējams attīstīt t.s. “īpašo skatījumu”,<sup>44</sup> kura laikā praktizētājs pievēršas dažādu objektu, to skaitā dievību vizualizācijai nolūkā atmest savu egoistisko būtību un saplūst ar visuma dzidro, svēto gaismu. Tieši šī arī ir prakse, kura būtu jāveic miršanas brīdī, lai varētu atbrīvoties no duālās pasaules karmiskajiem vējiem. Tādēļ tibetiešu valodā miršanas prakses tekstus dēvē “Dabiskās atbrīvošanās dziļā mācība meditācijā par miermīlīgajām un dusmīgajām [dievībām]”.<sup>45</sup> Ar šo nosaukumu iesākas tradicionālā *peča*<sup>46</sup> stilā, blokdruckā iespiests tibetiešu svētais teksts, kuram nav norādīta konkrēta gada un izdošanas vieta.

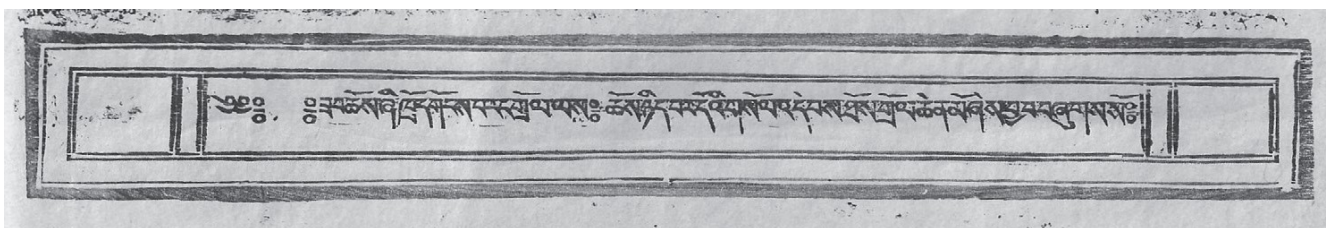
<sup>42</sup> Tib. *rig pa*.

<sup>43</sup> Tib. *gzhi gnas*, sanskr. *śamātha*.

<sup>44</sup> Tib. *lhag mthong*, sanskr. *vipasjāna*.

<sup>45</sup> Tib. *Zab chos zhi khro dgongs pa rang grol*.

<sup>46</sup> Tib. *dpe cha*.



Ja pilnībā tulkotu attēlā<sup>47</sup> redzamās *pečas* virsrakstu, tad to vajadzētu sadalīt divās daļās: virsnosaukums (no kreisās puses līdz apļveida divpunktiem vidū) un apakšnosaukums (aiz divpunktiem): “Šeit ietverts tā dēvētais [teksts] – dabiskās atbrīvošanās dziļā mācība meditācijā par miermīlīgajiem un dusmīgajiem: īstās realitātes starpposma lūgšana, atbrīvojoties caur dzirdi.”<sup>48</sup>

Tomēr Tibetā, kā jau minēts iepriekš, nav vienas galvenās teksta versijas, bet gan sastopamas vairākas tradīcijas, atkarībā no pārmantošanas līnijas un reģiona. Tādēļ virsraksti var variēties. Ja salīdzinām šo ar Evansa Venca tibetiešu teksta oriģināla nosaukumu, pēdējais nedaudz atšķiras:<sup>49</sup>

“Šeit ietverta instrukcija – dabiskās atbrīvošanās dziļā mācība meditācijā par miermīlīgajiem un dusmīgajiem: lielā atbrīvošanās starpposmā caur dzirdi īstās realitātes starpposmā.”<sup>50</sup>

Frāzes, kas latviešu valodas tulkojumā novietotas teikuma sākumā, “šeit ietverts tā dēvētais...” un “šeit ietverta instrukcija...” tibetiešu tekstā atrodas virsraksta beigās. Parasti tās ir tikai formālas norādes uz teksta nosaukuma beigām un burtiski netiek tulkotas. Pamatā tibetiešu tekstu nosaukumi ir līdzīgi un ietver sevī vairākus slāņus. Apkopojot iepriekšējos skaidrojumus un izvēršot teksta nosaukumu, iespējams izveidot shēmu, kas attēlotu prakses un to nosaukuma daudzslāņainību.

<sup>47</sup> Autores personiskais arhīvs.

<sup>48</sup> Tib. *Zab chos zhi khro dgongs pa rang grol las: chos nyid bar do'i gsol 'debs thos grol chen mo zhes bya ba bzugs so.*

<sup>49</sup> Evans-Wentz, W.Y. (ed.) *The Tibetan Book of the Dead...*, p. 83.

<sup>50</sup> Tib. *Zab chos zhi khro dgongs pa rang grol las: bar do'i thos grol chen mo chos nyid bar do'i ngo sprod bzugs so.*

Dziļā mācība par dabisko atbrīvošanos (jeb pašatbrīvošanos) meditācijā par					
miermīlīgajām dievībām			dusmīgajām dievībām		
<b>caur dzirdi</b>	caur redzi	caur garšu	caur atmiņu	ar zīmes valkāšanu	
dzīves bardo	sapņu bardo	meditācijas bardo	<b>nāves brīža bardo</b>	Īstās realitātes bardo	potenciālās pārdzimšanas bardo

Šajā shēmā ar Rietumos pazīstamo nosaukumu “Tibetas dzīvo un mirušo grāmata” jeb “Tibetas mirušo grāmata” tiešā veidā sasaistāms tikai viens posms “nāves brīža bardo”, dažos tulkojumos vēl izcelta “atbrīvošanās caur dzirdi”. Nāves brīdī un 49 dienas pēc nāves tibetiešu lamas skaļā balsī lasa šo rakstu, lai vadītu mirušā apziņu pa vislabvēlīgāko ceļu.

Izsekojot teksta un prakses vēsturiskajai attīstībai, skaidri redzams, ka līdz šim Rietumos pazīstamais nosaukums “Tibetiešu mirušo grāmata” ir ļoti maldinošs, to būtu pareizi aizvietot ar virsrakstu **“Dabiskās atbrīvošanās dziļā mācība meditācijā par miermīlīgajām un dusmīgajām dievībām”**, kurā kā vienu apakšnodalu būtu iespējams iekļaut **“Atbrīvošanos starpposmā caur dzirdi”**.

Agita Baltgalve

---

## **Semantic and historical aspects of the name of the “Tibetan Book of Living and Dying” (or “Bardo thodzol”)**

### Summary

This article deals with the classical text cycle of Tibetan religious practice “*The Profound Dharma of the Natural Liberation through Contemplating the Peaceful and Wrathful Deities*” that was written down in the 14th. century, explaining phenomena of the death moment, as well as the period of existence after the death. The title of the text is a topical problem, because in Western society, already starting with the first translations, this book is known with a completely different name (“*Tibetan Book of Living and Dying*”), thus creating quite another perception and approach than in Tibetan culture. Alongside with the analyses of the title of the text, the article also traces back to the historical emergence of dying rituals and afterlife theory in ancient India and Tibet.

Maija Grizāne

---

## PAREIZTICĪGO MISIONĀRU DARBĪBA VECTICĪBNIKU VIDĒ REŽICAS, DVINSKAS UN ĻUCINAS APRIŅĶOS (1894–1901)

Pareizticīgo misijas vēsture Latgales vecticībnieku vidū 19. gadsimta beigās – 20. gadsimta sākumā ir maz apzināta.<sup>1</sup> Tās pētīšanu apgrūtina, pirmām kārtām, vēstures avotu trūkums, jo lielākā daļa dokumentu atrodas Baltkrievijas un Krievijas arhīvos un tos ir rakstījuši pareizticīgo garīdznieki, misionāri un Krievijas impērijas ierēdņi, tāpēc avotu klāsts par minēto tēmu ir zināmā mērā vienpusīgs un ietver galvenokārt pareizticīgo atskaites par misijas darbu veikšanu, sniedzot dažus ieskatus vietējo vecticībnieku dzīvē. Misionāru atskaitēm trūkst faktoloģiska rakstura detaļu, tās bieži aprobežojas ar novadīto sarunu skaita pieminēšanu vai atsevišķu gadījumu aprakstīšanu, uzsverot savus nopelnus un noklusējot par neveiksmēm. Atskaitēs nav minēti ne konkrētu vecticībnieku draudžu nosaukumi, ne viņu garīgo vadītāju vārdi, kā arī nav ziņu par vecticībnieku skaitu un reliģiskās prakses īpatnībām, tomēr šo dokumentu kritiskā analīze ļauj papildināt jau zināmo informāciju par Latgales vecticībnieku un pareizticīgo attiecību vēsturi ar jaunām detaļām.

---

<sup>1</sup> Atsevišķas ziņas atrodamas Latvijas vecticības un pareizticības vēstures pētnieku A. Podmazova, A. Gavriļina, Vl. Nikonova u.c. publikācijās: Podmazovs A. *Vecticība Latvijā* (2001); Gavrilin A.V. *Lutsinskoe (Ludzenskoe) blagochinie Polotsko-Vitebskoi ep-arhii vo vtoroi polovine XIX – nachale XX veka* (2004); Nikonov Vl. *Staroverie Latgalii: ocherki po istorii starovercheskih obshchestv Rezhitskogo i L'utsinskogo uezdov: vtoraiia polovina XVII – pervaia polovina XX vv.* (2008).



Raksta mērķis ir izpētīt pareizticīgo misionāru atskaites un rekonstruēt pareizticīgo misijas gaitu vecticībnieku apdzīvotajās vietās Režicas (Rēzeknes), Dvinskas (Daugavpils) un Ļucinas (Ludzas) apriņķu teritorijās pirmajos piecos Vitebskas Sv. Vladimira brālības pretšķeltniecības komitejas pastāvēšanas laikā no 1894. līdz 1901. gadam. Sākumā tiek aplūkots pareizticīgo misijas stāvoklis pirms pretšķeltniecības komitejas dibināšanas un izskatīti iemesli, kas mudināja speciālas uz vecticībniekiem vērstas misijas izveidošanu. Tad tiek analizēti triju pareizticīgo misiju pamatvirzieni: speciālo izdevumu izplatīšana, izglītošana un sludināšana. Noslēgumā ir secināts par pareizticīgo misijas vecticībnieku vidē piecu gadu laikā sasniegtajiem rezultātiem.

19. gadsimtā Krievijas impērijas teritorijā pareizticībai bija atvēlēta īpaša politiskā loma: tai bija jāapvieno krievu tautības cilvēki, padarot viņus par lojāliem valstij un caram. Ja citu kristīgo konfesiju pārstāvji tika uztverti kā sveši, tomēr likumīgi savu reliģisko prakšu sekotāji, tad krievu vecticībnieki, šķeltnieki (*raskoļņiki*<sup>2</sup>), kļuva par Krievijas pareizticīgās baznīcas (turpmāk – KPB) un valsts iekšējo ienaidnieku, kas “inficēja” pareizticīgo draudzes, “kaitēja” un “novirzīja škeltniecībā” no Dievam tīkamā ceļa.

Lai aizsargātu savas intereses un novājinātu vecticības pozīcijas ar tālējošo mērķi iznīcināt to pavisam, KPB aizsāka vairāku organizāciju – brālību veidošanu, kuru paspārnē sāka attīstīties misionāru prakse un ar laiku sāka darboties īpašas pretšķeltniecības komitejas (*Protivoraskol'niceskii komitet*). Vitebskas guberņas Režicas, Dvinskas un Ļucinas apriņķi īpaši izcēlās ar ievērojamu vecticībnieku skaitu, tāpēc 1894. gadā Vitebskas Sv. Vladimira brālība bija izveidojusi savu pretšķeltniecības komiteju. Dažus gadus pirms komitejas dibināšanas 1888. gada 25. maijā Svētā Sinode (turpmāk – Sv. Sinode) izdeva “Noteikumus par misijas iekārtošanu un par misionāru un Baznīcas ganu darbības paņēmieniem attiecībā

---

<sup>2</sup> Raskoļņiki – vecticībnieku apzīmējums, kas radās šķelšanās kustības sākumā 17. gs. vidū un akcentēja vecticībnieku “atšķelšanos” no KPB.

pret šķeltņiekiem un sektantiem”.<sup>3</sup> Šajos noteikumos Sv. Sinode aicināja katrā eparhijā norīkot īpašus misionārus, kuri pārlicinātu vecticībniekus pareizticības patiesumā un izskaidrotu vecticības “maldus”.<sup>4</sup> Vēlāk 1891. gadā tika pieņemti “Noteikumi Vitebskas eparhijas Sv. Vladimira brālības apriņķa nodaļām”, kurām bija jāatbalsta brālības mērķi: izplatīt un nodrošināt reliģiski tikumisku izglītošanu pareizticības garā un norobežot pareizticīgos iedzīvotājus no vecticības un citu konfesiju pārstāvju ietekmes, kā arī sekmēt vecticības novājināšanu.<sup>5</sup> Brālības nodaļām pašām bija jā rūpējas par materiālās bāzes nodrošināšanu, lai pildītu vairākas funkcijas:

1. uzturēt esošās baznīcu draudžu skolas un atvērt jaunas;
2. organizēt tikšanās ar pareizticīgajiem ārpus dievkalpojumu laikiem, lai sludinātu ticības un dievbijības patiesības pēc brālības padomes apstiprinātās programmas;
3. iekārtot tirdzniecības vietas un noliktavas ar reliģiski izglītojošām un patriotiskām grāmatām, sākumskolas mācību grāmatām, stingri kanoniskām pareizticīgo ikonām, krustiņiem un gleznām ar svēto un Krievijas impērijas vēstures ainām;
4. izveidot bibliotēkas baznīcās un draudžu skolās;
5. sekmēt pārrunu organizēšanu ar vecticībniekiem, izplatīt iedzīvotājiem grāmatas un brošūras, kurās skaidrotas pareizticīgo kristīgās mācības patiesības un atklāti vecticības “maldi”;
6. rūpēties par baznīcas koru uzturēšanu un kopīgās dziedāšanas ieviešanu baznīcas dievkalpojumu laikā.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> «Pravila ob obustroistve missii i o sposobe deistviia missionerov i pastirei Cerkvi po otnosheniiu k raskol'nikam i sektantam». Sk.: Skorov A. *Zakoni o raskol'nikah*, Moskva, 1903, s. 199.

<sup>4</sup> Ibidem (turpmāk – Ibid.)

<sup>5</sup> *Pravila dlia uiezdnih otdelenii Vitebskogo Jeparhial'nogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva. Polotskiie ieparhial'niie vedomosti*, 1891 g.

<sup>6</sup> Ibid.

Noteikumi paredzēja arī to, ka brālības nodaļas jāatver katrā Vitebskas guberņas apriņķī; par nodaļu dibinātājiem bija jāklūst Eparhijas Izglītības padomes apriņķu nodaļu locekļiem. Par brālības nodaļu locekļiem varēja kļūt visi pareizticīgie neatkarīgi no sociālās izcelsmes un dzimuma, kuri ar savu darbību, naudas un cita veida ziedojumiem sekmētu brālības mērķu sasniegšanu.<sup>7</sup> Tādā veidā pareizticīgo misijas darbs vairs nebija tikai un vienīgi sagatavoto misionāru un garīdznieku uzdevums – visi pareizticīgo draudžu locekļi bija aicināti kalpot pareizticības izplatīšanai un nostiprināšanai.

Vienlaikus ar pretšķeltniecības komitejas izveidošanu Vitebskā tika atvērta īpašas pret vecticību vērstās literatūras noliktava, no kuras pareizticīgo misionāri ņēma un pārdeva izdevumus par nominālo vērtību vai deva iedzīvotājiem bez samaksas. Šos izdevumus varēja pasūtīt pa pastu – šajos gadījumos Sv. Vladimira brālība sedza pilnībā pasta izmaksas – tādējādi tie kļuva pieejami ļoti plašam lasītāju lokam neatkarīgi no viņu materiālā stāvokļa.<sup>8</sup> 1894. gadā Vitebskā tika atvērta arī centrālā misionāru bibliotēka, kuras uzdevums bija apgādāt eparhijas misionārus ar nepieciešamo literatūru, īpaši ar veca iespieduma grāmatām, kuras tika radītas pirms patriarha Nikona reformām, netika labotas un kā tādas palika vecticībnieku aprītē. Šo grāmatu pārzināšana bija ļoti svarīga, gatavojoties pārrunām ar vecticībniekiem. Par bibliotēkas grāmatu krājuma bāzi kļuva Polockas Garīgās konsistorijas un Polockas eparhijas Izglītības padomes izdevumu kolekcijas. Turpmāk bibliotēku visu laiku papildināja no Maskavas venticībnieku (*iedinovercheskie*) izdevumu tipogrāfijas pasūtītās veca iespieduma grāmatas, kuras bija nepieciešamas misijas darbā.<sup>9</sup> Arī apriņķu centros ar laiku tika iekārtotas bibliotēkas, piemēram, Režicas apriņķī

---

<sup>7</sup> Pravila dlia uiezdnih otdelenii Vitebskogo Jeparhial'nogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva. *Polotskiie ieparhial'nie vedomosti*, 1891 g.

<sup>8</sup> Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1894 god, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografia, 1895, c. 21.

<sup>9</sup> Sīkāk par Maskavas venticībnieku izdevumu tipogrāfiju sk.: Pochinskaia I.V. *Iz istorii organizatsii edinovercheskoi tipografii v Moskve*. Pieejams: <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/21664/1/us2001-12.pdf> (skatīts 22.08.2016.).

bibliotēka darbojās kopš 1896. gada, savukārt brālības Ļucinas nodaļa arī 1897. gadā par bibliotēku nebija ziņojusi.<sup>10</sup>

1895. gadā Sv. Vladimira brālības padome sāka paplašināt izdevniecības darbību un līdz ar izvilkumiem no pārrunām ar vecticībniekiem sāka publicēt lapas, kur vienkāršā valodā bija izklāstīta informācija par dogmatiku, tikumību, KPB vēsturi un rituāliem, kā arī par vietējo vēsturi. Šie izdevumi tiktu vērsti lielākoties pret “nepareizticību” un izplatīti pareizticīgajiem iedzīvotājiem.<sup>11</sup> Tādējādi liels uzsvars bija likts uz pašu pareizticīgo iedzīvotāju informēšanu un reliģiskās izglītības līmeņa uzlabošanu, kas nākotnē novērstu pareizticīgo iedzīvotāju pāriešanu vecticībā, īpaši to pareizticīgo draudžu teritorijās, kur vecticībnieku iedzīvotāju skaits bija salīdzinoši liels.

1897. gadā, pēc pareizticīgo misionāru novērojumiem, pieauga pieprasījums pēc izglītojošiem pareizticīgās mācības un pret vecticību vēršiem izdevumiem, kas varēja liecināt par nozīmīgiem misijas panākumiem – pareizticīgie iedzīvotāji sāka paši apzināties reliģiskās izglītošanas nepieciešamību. Lasītāju intereses pieaugums mudināja brālības locekļus meklēt iespējas paplašināt bibliotēku un grāmatu noliktavu tīklu, tās izveidojot katrā eparhijas pareizticīgo baznīcā.<sup>12</sup>

Arī vecticībnieki tika iepazīstināti ar pareizticīgo misionāru izdevumiem, un tas notika galvenokārt tikšanās laikā, piemēram, Jakubinas Dievmātes patvēruma pareizticīgo draudzes skolotājs Konstantīns Širkevičs organizēja draudzes skolā izdevuma “*Troickie L'istki*”<sup>13</sup> un draudzes

<sup>10</sup> Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1897 god, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografia, 1898, c.13.

<sup>11</sup> Protokol obshchego godichnogo sobraniia chlenov Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo bratstva, sostoiavshegosia 5-go marta 1895 goda. Sk.: *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1894 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografia, 1895.

<sup>12</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1897 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografia, 1898, s. 10.

<sup>13</sup> “Troickie L'istki” – Svētās Trīsvienības Sergija pareizticīgo klostera izdevums (Maskavas apgabals), kurā vienkāršā valodā tika izklāstīta pareizticīgās baznīcas mācība un Svēto Rakstu skaidrojums.

skolas bibliotēkas grāmatu publiskus lasījumus. Tie parasti ilga vienu stundu, svētku dienās – pat līdz četrām stundām.<sup>14</sup> Grāveru Ercenģeļa Mihaila pareizticīgo baznīcas garīdznieks Mitrofans Ščensnovičs organizēja pareizticīgo žurnālu “Missionerskoe Obozrenie”, “Missionerskii sbornik”, “Drug istiny” un “Besedy Pol’anskogo” lasījumus.<sup>15</sup> Šie KPB izdevumi publicēja izcilāko pareizticīgo misionāru rakstus, atspoguļojot piemērus no viņu pašu prakses, tajos varēja lasīt misionāru atbildes un skaidrojumus par svarīgākajiem jautājumiem, kuri parādījās misionāru sarunu laikā ar vecticībniekiem un citu reliģiju pārstāvjiem.

Misijas gaitā bija sastopami arī tādi gadījumi, kad vecticībnieki paši vērsās pie misionāriem un pareizticīgo baznīcu draudžu skolu skolotājiem pēc “gudrām un dvēseli glābjošām grāmatām”, kuras vēlāk ar pateicību atdeva atpakaļ un lūdza vēl citas grāmatas, kā arī bieži aizsāka sarunas par izlasīto.<sup>16</sup> Tomēr lielākā daļa vecticībnieku nemācēja lasīt “civilrakstā”, jo bija pieraduši pie veca iespaiduma un rokrakstu grāmatām baznīcas slāvu valodā, pēc kurām veica mājas dievkalpojumus, tāpēc otrais pareizticīgo misijas uzdevums bija pārliecināt vecticībnieku bērnus apmeklēt skolas: gan pareizticīgo draudzēs, gan vispārīzglītojošās sākumskolas, kuras pārraudzīja Tautas izglītības ministrija un kurās obligāto reliģisko mācību (*Zakon Bozhii*) mācīja pareizticības pārstāvji. Pareizticīgo garīdzniecība bija pārliecināta, ka skolai, kā arī prasmei lasīt un rakstīt jālikvidē šķelšanās, “jānoslauka tā no zemes virsmas”.<sup>17</sup>

Saprotot izglītošanas neapšaubāmo vērtību, Sv. Vladimira brālība aktīvi atbalstīja gan pašu draudžu locekļu, gan vecticībnieku pareizticīgo izglītošanu, ziedojot galvenokārt naudas līdzekļus. Piemēram, 1897. gadā brālība palīdzēja Ļucinas apriņķa Jaunās Slobodkas (Jaunslobodas) Vissvētākās Dievmātes patvēruma pareizticīgo baznīcas draudzes skolai ar

<sup>14</sup> Baltkrievijas Nacionālais vēstures arhīvs (turpmāk – BNVA), f. 2556, ap. 1, l. 1., lp. 10.

<sup>15</sup> Ibid., l. 2, lp. 9.

<sup>16</sup> Ibid., l. 1, lp. 19–20.

<sup>17</sup> Prugavin A. S. *Raskol i sektantstvo*. Moskva, 1905, c. 89–90; Podmazovs A. *Vecticība Latvijā*. Rīga: FSI, 2001, 90. lpp.



100 rubļiem; šī skola tika atvērta pēc brālības ierosinājuma un atradās vietā, kuru blīvi apdzīvoja citu reliģiju pārstāvji.<sup>18</sup> Lai sagādātu mēbeles mācību klasei Režicas Vissvētākās Dievdzemdētājas piedzimšanas pareizticīgo baznīcas draudzes skolā, brālības nodaļa Režicā iztērēja 14 rubļus un 5 kapeikas.<sup>19</sup> Nākamajā 1898. gadā brālības Dvinskas nodaļa Jakubinas Dievmātes patvēruma pareizticīgo baznīcas draudzes skolas remontam atvēlēja 150 rubļus.<sup>20</sup> Savukārt brālības Režicas nodaļa piešķīra līdzekļus rakstāmlietām, apkurei un apgaismošanai baznīcu draudžu skolās Guriļiškos, Tiskādos, Štikānos, Lomovā, kā arī iegādājās sešus klases žurnālus.<sup>21</sup> Tādējādi brālības finansiālais atbalsts bija svarīgs vairāku Vitebskas guberņas pareizticīgo draudžu skolu pastāvēšanai. No vienas puses, tas liecina par atsevišķu draudžu trūcīgo stāvokli, bet, no otras puses, – par centieniem nodrošināt ar izglītības iespējām lielāku pareizticīgo iedzīvotāju skaitu.

Atskaite par baznīcu draudžu skolu stāvokli 1889./1890. mācību gadā sniedz datus gan par skolu skaitu, gan par pareizticīgo un vecticībnieku skolēnu skaitu.<sup>22</sup> Režicas apriņķī darbojās trīs pareizticīgo baznīcu draudzes skolas – Režicā, Tiskādos un Štikānos, viena vispārīzglītojošā skola Kavši ciemā. Dvinskas apriņķī pareizticīgo draudžu skolas bija Maļinovā, Grāveros, Šķeltovā un Jakubinā. Savukārt Ļucinas apriņķī bija vispārīzglītojošā skola Brodaižā.<sup>23</sup> Kopumā Ļucinas, Režicas un Dvinskas apriņķos 1889./1890. mācību gadā bija 1531 pareizticīgais bērns skolas vecumā, no viņiem vairāk nekā puse – 843 neapmeklēja ne baznīcas draudzes, ne vispārīzglītojošo skolu.<sup>24</sup> Jāpiebilst, ka kopumā Vitebskas guberņā no 93032

<sup>18</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1897 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografia, 1898, c. 8.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 10.

<sup>20</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1898 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografia, 1899, c. 9.

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

<sup>22</sup> *Otchet o sostoianii cerkovno-prihodskih shkol Polotskoi eparhii za 1889-90 uchebnyi god i o deiatel'nosti Soveta Vitebskogo eparhial'nogo bratstva Sviatogo ravnoapostol'nogo kniazia Vladimira*, Vitebsk: Tipo-Litografia G.A. Malkina, 1891.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 12.

<sup>24</sup> *Ibid.*

skolas vecuma pareizticīgo bērniem 81993 bērni, t.i., 88%, neapmeklēja skolu, tādējādi pareizticīgo iedzīvotāju reliģiskās izglītošanas jautājums bija patiesi aktuāls, jo citu konfesiju pārstāvjiem būtu grūtāk ietekmēt reliģiski labi izglītotus draudžu locekļus.

Savukārt vecticībnieku bērnu skaits, kuri apmeklēja skolas 1899./1890. mācību gadā, bija pavisam neliels: Dvinskas apriņķī 21 zēns un Režicas apriņķī 32 zēni un trīs meitenes apmeklēja pareizticīgo baznīcu draudžu skolas; par Ļucinas apriņķi datu nav.<sup>25</sup> Kopumā pārskatā par 1899. gadu pareizticīgo misionāri un garīdznieki atzina, ka iepriekšējo gadu laikā vairāk vecticībnieku bērnu sāka apmeklēt skolu, un tas iepriecināja KPB kalpotājus, jo, pēc viņu domām, vecticībnieku izglītošanas trūkums bija šķērslis misionāru darbības mērķa sasniegšanai, proti, vecticībnieku atgriešanai pareizticībā. Skolu apmeklēšana mazinātu vecticībnieku kopienu noslēgtību un neapšaubāmi rosinātu viņiem pārdomas par savu pasaules redzējumu, jo pareizticīgo skolotāji vienlaikus bija arī prasmīgi misionāri, kuru svarīgākais uzdevums bija pārliecināt skolēnus par pareizticības vērtību pareizumu un rosināt apšaubīt citu reliģiju, tai skaitā vecticības, patiesības. Taču pret misionāru centieniem pārliecināt vecticībniekus apmeklēt skolu bieži vien skanēja iebilde: “Kā mūs iemācīja ticēt, tā mēs arī ticam un ticēsim”.<sup>26</sup> Tomēr, pēc pareizticīgo garīdznieku novērojumiem, gados jaunākie vecticībnieki, kuri bija apmeklējuši skolas, jau sāka aizstāvēt pareizticības mācību. Pēc brālības locekļu domām, tieši kristīgā izglītošana bija viens no iedarbīgākajiem līdzekļiem, lai atgrieztu vecticībniekus Pareizticīgajā baznīcā.<sup>27</sup>

Atskaitēs par 1900. gadu pareizticīgo misionāri rakstīja, ka kopumā vecticībnieku attieksme pret pareizticīgo baznīcu draudžu skolām saglabājusies negatīva, tomēr šajās skolās audzēkņu skaits pieauga ik gadu,

---

<sup>25</sup> *Otchet o sostoianii cerkovno-prihodskih shkol Polotskoi eparhii za 1889-90 uchebni god i o deiatel'nosti Soveta Vitebskogo eparhial'nogo bratstva Sviatogo ravnoapostol'nogo kniazia Vladimira*, s. 10.

<sup>26</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1899 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografia, 1900, s. 54.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 55.

piemēram, Dvinskas apriņķa Lipinišku Vissvētākās Dievmātes aizmigšanas pareizticīgo baznīcas draudzes skolā puse skolēnu bija vecticībnieki.<sup>28</sup> Arī Grāveru Ercenģeļa Mihaila pareizticīgo baznīcas garīdznieks Mitrofans Sčensnovičs uzsvēra pieaugušo vecticībnieku vēlmi izglītot savus bērnus un minēja, ka 1900. gadā baznīcas draudzes skolā mācījās 21 vecticībnieku bērns, bet Kapiņu un Dagdas tautas skolā – 37. Šajās skolās vecticībnieku bērni apguva pareizticības pamatus, piedalījās kopīgās lūgšanās un mācījās baznīcas dziedāšanu, kā arī nereti apmeklēja pareizticīgo baznīcu un pat piedalījās dievkalpojumā Lielā gavēņa pirmajā nedēļā.<sup>29</sup> Taču misionāri nebija minējuši, vai šie bērni atteikušies sekot vecticības tradīcijām un vai kāds no viņiem bija izteicis vēlmi pāriet pareizticībā, kas liecinātu par patieso misijas panākumu.

1901. gadā misionārs, Maļinovas Svētā Pravieša Elijas pareizticīgo baznīcas garīdznieks Savatijs Hludoks savā darbībā bija novērojis, ka misijas mērķiem ļoti labi kalpoja baznīcas draudzes zēnu un meiteņu skolas Maļinovā un divas vispārīzglītojošās skolas, kuras apmeklēja 26 vecticībnieku bērni.<sup>30</sup> Savukārt Jakubinas Dievmātes patvēruma pareizticīgo baznīcas draudzes skolas skolotājs Ivans Kjuzs īpašu uzmanību audzināšanā pievērsa vecticībnieku bērniem, kuri veidoja vairāk nekā pusi (68) no visiem audzēkņiem (123). Skolotājs īpaši akcentēja viņu cenšanos izrunāt lūgšanu vārdus pēc pareizticīgo tradīcijas, kā arī izprast sakramentu jēgu un nepieciešamību. I. Kjuzam bija nācies risināt arī problēmu ar kordziedāšanu, kurai bija jāaizvieto vecticībnieku ierastā vienbalsīgā dziedāšana. Uzzinot par daudz balsīgo dziedāšanu, vecticībnieku vecāki aizliedza saviem bērniem piedalīties dziesmu izpildīšanā, jo uzskatīja to par “velnišķīgu”. I. Kjuzam nācās nolasīt divus sprediķus par dziedāšanu, minot piemērus no Evaņģēlija, lai vecticībnieki atkal ļautu saviem bērniem apmeklēt kordziedāšanas nodarbības.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1900 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografia, 1901, s. 33.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 37–38.

<sup>30</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1901 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografia, 1902, s. 26.

<sup>31</sup> *Ibid.*, c. 28.

1901. gada atskaitē Grāveru Erceņģeļa Mihaila pareizticīgo baznīcas garīdznieks Mitrofans Šcensnovičs atzīmēja skolas īpašo ietekmi uz vecticību: tie vecticībnieku bērni, kuri apmeklēja skolas, “juta līdzī” pareizticībai un daži pat izteica vēlmi pievienoties pareizticībai, taču vecāki tam pretojās.<sup>32</sup> Lai gan vecticībnieku bērnu vecāki apzinājās izglītības nepieciešamību, viņi stingri ievēroja savu ticību un visiem spēkiem mēģināja atturēt bērnus no citu ticību vērtību pieņemšanas. Tādējādi izglītošanai bija neapšaubāmi liela nozīme pareizticīgo misijas mērķu sasniegšanā, tomēr vecticībnieku skolēnu skaits bija pārāk mazs, lai veicinātu plašu pāriešanu pareizticībā: vecticībnieku vecākās paaudzes ietekme bija spēcīgāka par misionāru veikto pārliecināšanu. Toties trešais un galvenais pareizticīgo misijas darbības virziens bija sludināšana, kas tika organizēta kā publiskas diskusijas un privātas pārrunas, ko nodrošināja īpaši sagatavoti misionāri, vietējie garīdznieki un baznīcu draudžu skolu skolotāji.

Pēc Polockas un Vitebskas bīskapa (1893–1899) Aleksandra (Zaķa)<sup>33</sup> rīkojuma Sv. Vladimira brālības pretšķeltniecības komiteja izstrādāja norādes par vietējās misijas iekārtošanu.<sup>34</sup> 1894. gada pareizticīgo misionāru atskaite liecina, ka pārrunas, kuras notika ārpus dievkalpojumu laika, ļoti labvēlīgi ietekmēja pareizticīgos iedzīvotājus, kuri paši mēģināja aizsākt sarunas ar vecticībniekiem un pierādīt pareizticīgās baznīcas taisnību un “šķeltniecības postu”. Atskaitē ir izteikta pārliecība, ka pareizticīgie, kuri apmeklēja misionāru publiskās pārrunas, tika pasargāti no “pavedināšanas škeltniecībā”.<sup>35</sup>

1897. gadā kā pretšķeltniecības misionāri Režicas, Dvinskas un Ļučinās apriņķu teritorijā darbojās Brodaižas Jāņa Kristītāja pareizticīgo

---

<sup>32</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1901 god*, c. 30.

<sup>33</sup> Sīkāk par A. Zaķa darbību bīskapa amatā sk.: Garvilin A. *Ego Preosviashchenstvo, episkop Polotskii i Vitebskii Aleksandr (Zakis)*. Pieejams.: <http://www.historia.lv/raksts/aleksandr-gavrilin-ego-preosvyashchenstvo-episkop-polockiy-i-vitebskiy-aleksandr-zakis-46> (skatīts 16.08.2016.).

<sup>34</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1894 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipografia, 1895, s. 22.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 23.

baznīcas draudzes garīdznieks Diodors Širkevičs, Jakubinas Dievmātes patvēruma pareizticīgo baznīcas draudzes skolas skolotājs, Vitebskas garīgā semināra students Konstantīns Širkevičs, Gurilišķu pareizticīgo baznīcas draudzes skolas skolotājs, Vitebskas garīgā semināra kursa absolvents Konstantīns Orlovs un misionāra līdzstrādnieka amatā bija Lipinišķu Vissvētākās Dievmātes aizmigšanas pareizticīgo baznīcas garīdznieks Stefans Kupalovs.<sup>36</sup> Šiem misionāriem palīdzēja Tiskādu Svētās Trīsvienības venticībnieku baznīcas garīdznieks, misionāra līdzstrādnieks Aleksandrs Kuzmenko un Grāveru Erceņģeļa Mihaila pareizticīgo baznīcas garīdznieks, misionāra līdzstrādnieks Mitrofans Sčensnovičs.<sup>37</sup>

1897. gada laikā eparhijas misionārs, garīdznieks Ignatijs Sčensnovičs bija novadījis 20 publiskas pārrunas Režicas apriņķa pareizticīgo un vecticībnieku apdzīvotajās vietās. Viņš centās izklāstīt vecticībnieku reliģiskajai pārliecībai būtiskākās tēmas: mācību par Antikristu, svētās Baznīcas mūžīgumu, Debesu valstības atslēgām, kā arī izpratni par labajiem un ļaunajiem darbiem.<sup>38</sup> Minētās tēmas skāra nozīmīgāko vietējās vecticības dogmatikas sastāvdaļu: ticību tam, ka, sākot ar Baznīcas reformām 17. gadsimta vidū, ir iestājies Antikrista laiks un ir zaudēta Baznīcas un garīdzniecības dievišķā svētība, un tālab vecticībnieki atteicās no garīdzniekiem un sakramentiem.

1897. gadā Jakubinas Dievmātes patvēruma pareizticīgo baznīcas draudzes skolotājs Konstantīns Širkevičs novadīja vienu publisku un dažas privātas pārrunas. Savā atskaitē viņš atzīmēja, ka privāto pārrunu laikā nereti gadījās dzirdēt par vecticībnieku saskatītajām domstarpībām, bijis pat strīds par krusta zīmi un par vārdiem, kas jāizrunā, ikreiz sevi apzīmējot ar krusta zīmi. Šādu nesaskaņu dēļ, pēc K. Širkeviča novērojumiem, daži vecticībnieki izteicās par labu pareizticībai, kurā nebija «nemieru un strīdu» par ticības būtību un “kur uz vienu un to pašu jautājumu nebija

---

<sup>36</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1897 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografia, 1898, s. 32–33.

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 34.

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 37.



divu atbilžu”.<sup>39</sup> Šādi strīdi vecticībnieku vidū pastāvēja centralizētās reliģiskās pārvaldes trūkuma dēļ, jo kopš vecticības sākumiem bija izveidojušies vairāki novirzieni, kuru galvenie rašanās iemesli bija to dibinātāju atšķirīgi uzskati par Svēto Rakstu interpretāciju un reliģiskās prakses īpatnībām. Turklāt vecticībnieku draudžu garīgajiem vadītājiem nebija iespēju saņemt speciālu reliģisku izglītību, kura atbilstu garīdznieka kvalifikācijai, jo vecticībnieku izglītojošie centri bija slēgti, tāpēc var pieņemt, ka laika gaitā katrā draudzē varēja izveidoties atšķirīgas reliģiskās prakses tradīcijas. Šādas domstarpības, no vienas puses, sagādāja daudz grūtību vecticībnieku vienotībai, bet, no otras puses, palīdzēja pareizticīgajai misijai, kura centās izgaismot vecticības nepilnības un pārliecināt pareizticības vienojošajā patiesīgumā.

1898. gadā pretšķeltniecības misionāriem pievienojās Vitebskas Garīgā semināra students Aleksandrs Ščerbakovs, kurš aizstāja Jakubinas Dievmātes patvēruma pareizticīgo baznīcas draudzes skolas pasniedzēju Konstantīnu Širkeviču.<sup>40</sup> Savukārt par eparhijas misionāru turpināja strādāt garīdznieks Ignatijs Sčensnovičs ar diviem līdzstrādniekiem.<sup>41</sup> 1898. gadā viņš rīkoja galvenokārt pārrunas ar vecticībniekiem Režicas apriņķī, 29 publiskas pārrunas un privātas pārrunas “jebkurā ērtā brīdī”.<sup>42</sup> Līdzīgi darbojās Brodaižas Jāņa Kristītāja pareizticīgo baznīcas draudzes garīdznieks Diodors Širkevičs, kurš vadīja gan publiskas, gan privātas pārrunas.<sup>43</sup>

Tajā pašā gadā Režicas apgabala misionārs, Gurīlišķu pareizticīgo baznīcas draudzes skolas skolotājs Konstantīns Orlovs novadīja četras publiskas un vairāk nekā 20 privātas pārrunas. Savā atskaitē viņš min, ka nereti apmeklēja tuvākos vecticībnieku lūgšanu namus, runāja ar draudžu locekļiem un garīgajiem vadītājiem (*nastavniki*), pamācot vienus un nosodot

---

<sup>39</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1897 god*, s. 38–39.

<sup>40</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1898 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografija, 1899, s. 43–44.

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 43.

<sup>42</sup> *Ibid.*, s. 45.

<sup>43</sup> *Ibid.*, s. 47.

otrus. Diemžēl misionārs nemin ne garīgo vadītāju vārdus, ne viņu attieksmi pret misionāra darbību, kā arī nerunā par šādu sarunu iznākumu. K. Orlovs savā atskaitē īpaši uzsver pārrunas par nepieciešamību lūgties par caru, kuru vietējie vecticībnieki noliedza. Viņam pat izdevās ar policijas palīdzību konfiscēt vecticībnieku lūgšanu grāmatu, kurā lūgšanas vārdi par caru bija nosvītroti.<sup>44</sup> Tomēr īpašu uzmanību K. Orlovs veltīja bijušajiem pareizticīgajiem, kuri bija pieņēmuši vecticību: pateicoties viņa pārliecinošas darbības, šie “šķeltniecībā pārgājušie” piedalījās grēksūdzē un eiharistijas ceremonijā pareizticīgo baznīcā, taču galīgi pievienoties pareizticībai atteicās, ko skaidroja misionāram ar to, ka nevēlas zaudēt savu vecticīgo radnieku materiālo atbalstu. Pēc misionāra liecībām, bija daži vecticībnieki, kuri bija “ļoti tuvu Baznīcai” un ar kuriem viņam nācās bieži apspriest reliģiskus jautājumus, taču misionārs nemin ne šo cilvēku skaitu, ne skaidrojumus par to, kāpēc šie cilvēki likās pietuvinājušies pareizticībai.<sup>45</sup>

1899. gadā pretšķeltniecības misionāru sastāvs palika nemainīgs. Eparhijas misionārs Ignatijs Sčensnovičs novadīja 30 publiskās pārrunas 20 Režicas apriņķa apdzīvotās vietās. Par pārrunu priekšmetu bija dažādas tēmas, tai skaitā par sakramentiem, lūgšanu par caru, Kristus Baznīcu u.c.<sup>46</sup> Pēc būtības tēmu loks nemainījās, kas varētu liecināt par to, ka tomēr misionāram neizdevās pārliecināt klausītājus savā taisnīgumā un bija jāturpina skaidrot vienu un to pašu tēmu.

Dvinskas apriņķī 1899. gadā Mitrofans Sčensnovičs izbraucienos bija apmeklējis 61 vecticībnieku apdzīvoto vietu, kur norisa 11 publiskās pārrunas. Pēc misionāra domām, vairākums vecticībnieku apzinājās savu “nožēlojamo stāvokli ārpus Baznīcas”, taču pāriet pareizticībā nevēlējās, jo uzskatīja to par atkāpšanos no senču paražām, kā arī baidījās no saviem vecākās paaudzes ticības brāļiem.<sup>47</sup> Šī atruna norāda uz to, cik tomēr

<sup>44</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1898 god*, s. 58–59.

<sup>45</sup> *Ibid.*, s. 59.

<sup>46</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1899 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografija, 1900, s. 45.

<sup>47</sup> *Ibid.*, s. 47.

vecticībnieku draudžu locekļi bija iekšēji saliedēti un cik augstu vērtēja savu reliģisko pārliecību, kas arī noteica misionāru neveiksmes sludināšanas laukā.

Atskaitoties par savu darbību Dvinskas apriņķī 1899. gadā, Aleksandrs Ščerbakovs minēja, ka viņa pārrunām ar vecticībniekiem bija sirsnīgs raksturs: vecticībnieki atklāti runāja par visu, kas viņus satrauca un lika svārstīties reliģiskajos jautājumos. Viņi pat sākuši apmeklēt misionāra dzīvesvietu, kur varēja notikt daudz dziļākas pārrunas, jo viņam pa rokai bija veca iespaiduma grāmatas. Vadot privātas pārrunas, misionārs nonācis pie secinājuma, ka publiska tikšanās arī nebūtu lieka. Šajā nolūkā 1899. gada 12. decembrī A. Ščerbakovs organizēja publisku diskusiju, kurā piedalījās apmēram 150 cilvēki, no kuriem ap 100 bija vecticībnieki. Par pārrunu priekšmetu bija izvēlēta mācība par Svēto Baznīcu. Pēc misionāra atziņām, vecticībnieku garīgo vadītāju atbildes skanēja visai neveikli un pat radīja neapmierinātību klausītajos, tas apliecināja misionāra pārākumu diskusiju vadīšanā.<sup>48</sup> Atkal jākonstatē, ka misionārs nav minējis ne vecticībnieku draudžu, ne garīgo vadītāju vārdus, kā arī nav izklāstījis diskusijas gaitu, kas neļauj detalizētāk analizēt šo gadījumu.

Ļucinas apriņķī 1899. gadā Diodors Širkevičs devies 52 misijas braucienos un novadīja 20 publiskas un 32 privātas pārrunas.<sup>49</sup> Turklāt misionārs veltīja īpašu uzmanību tiem ticīgajiem, kuri bija nesen pārgājuši vecticībā. Viņš pārbaudīja Brodaižas Jāņa Kristītāja pareizticīgo baznīcas draudzes metrikas grāmatas par dzimušajiem, sākot no 1828. gada, kā arī izskatīja sarakstus ar bijušajiem grēksūdzē un grāmatas par laulātajiem, pieprasīja izrakstus no pagastu pārvaldēm un revīzijas grāmatām. Savas darbības rezultātā misionārs atklāja trīs bijušo pareizticīgo grupas: tie, kuri “sen” bija pārgājuši vecticībā; tie, kuri bija kristīti un audzināti vecticībā, un tie, kuri nesen bija “novirzījušies no pareizticības”. Misionārs vērsās pie bijušajiem pareizticīgajiem ar pārliecināšanas vārdiem, taču tikai

---

<sup>48</sup> Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1899 god, s. 48.

<sup>49</sup> Ibid., s. 50–51.

14 vecticībnieki pārgāja pareizticībā. D. Širkevičs secināja, ka vecticība Ļucinas apriņķī bija kļuvusi “mīkstāka” un vecticībnieku attieksme pret pareizticību un misionāriem bija uzlabojusies.<sup>50</sup> Tomēr misionārs nemin konkrētus faktus, kas ļāva viņam izdarīt šādus secinājumus, kuri varētu balstīties tikai uz personīgām izjūtām vai arī kalpot par līdzekli, lai uzlabotu iespaidu par savas darbības iznākumu.

1899. gadā Režicas apriņķī Konstantīns Orlovs organizēja trīs publiskas pārrunas un dažas privātas. Misionārs vairākkārt apmeklēja vecticībnieku lūgšanu namus un runāja par ticības jautājumiem, kā arī viesojās vecticībnieku mājās.<sup>51</sup> Tomēr lūgšanu namu nosaukumi un apmeklēto vecticībnieku vārdi nav minēti, kā arī netiek izklāstīts par sarunu gaitu un rezultātiem, tas atstāj noslēpumā ziņas par pašiem vecticībniekiem un viņu attieksmi pret K. Orlova darbību.

1900. gadā pretšķeltniecības misionāriem pievienojās Maļinovas Svētā Pravieša Elijas pareizticīgo baznīcas garīdznieks, Dvinskas apriņķa otrais apgabala misionārs Savatijs Hludoks.<sup>52</sup> Par šī gada galveno misijas darba mērķi kļuva pareizticīgo iedzīvotāju izglītošana un norobežošana no “inficēšanās ar šķeltniecību”.<sup>53</sup> Nav skaidrs, vai šāda mērķa noteikšana bija saistīta ar pareizticīgo iedzīvotāju masveida pāriešanu vecticībā vai kādu citu apsvērumu dēļ.

Dvinskas apriņķī 1900. gadā Aleksandrs Ščerbakovs novadīja piecas publiskas diskusijas un ap 30 privātpārrunām. A. Ščerbakovs izlēma vadīt diskusijas nevis Jakubinas Dievmātes patvēruma pareizticīgo baznīcas draudzes skolā, kur viņš strādāja par skolotāju, bet gan ciemos, kur darbojās vecticībnieku lūgšanu nami, kuru nosaukumus misionārs nemin. Savu rīcību viņš skaidroja šādi: draudzes skolas telpās diskusijā parasti piedalījās ap pieciem vecticībnieku draudžu garīgajiem vadītājiem, kuri nereti iz-

<sup>50</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1899 god*, s. 51.

<sup>51</sup> *Ibid.*, s. 54.

<sup>52</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1900 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipografia, 1901, s. 28-30.

<sup>53</sup> *Ibid.*, s. 33.

smēja viens otru, savukārt atsevišķā draudzē viens garīgais vadītājs uzvedās brīvāk; tāpat arī draudzes locekļi bija pārliecināti, ka pārrunas tika organizētas viņu labā, nevis kādu apspiešanu no pareizticīgo puses dēļ, tāpēc arī dalībnieku skaits parasti bija lielāks un, pārrunām noslēdzoties, izskanēja aicinājumi atbraukt vēl. Atruna par vecticībnieku apspiešanu norāda uz to, ka misionāru publiskās diskusijas nebija brīvprātīgi apmeklējams pasākums, ko pierāda tālāk minētā Ignatija Sčensnoviča atskaite. Savukārt A. Ščerbakova rīkotās privātpārrunas parasti notika viņa dzīvoklī, kurā vecticībnieki ienāca, lai “starp citu” iepazītos ar veca iespaiduma grāmatām.<sup>54</sup> A. Ščerbakovs atskaitē minēja, ka labprāt rīkotu publiskas diskusijas biežāk, taču tam traucēja skolotāja pienākumi un materiālo līdzekļu trūkums.<sup>55</sup>

1900. gadā Dvinskas apriņķī Mitrofans Sčensnovičs rīkoja publiskas un privātpārrunas, kā arī organizēja vecticības nosodišanas lasījumus, apbraukājot vecticībnieku apdzīvotās vietas. Misionārs nemin vecticībnieku draudžu nosaukumus, kā arī neapraksta lasījumu gaitu, bet, spriežot pēc tā, ka gada laikā tikai četri vecticībnieki pārgāja pareizticībā, viņa darbībai nebija lieli panākumi.<sup>56</sup>

Ļucinas apriņķī Diodors Širkevičs 1900. gadā, pēc paša atziņām, daudz nodarbojās ar pareizticīgo izglītošanu, rīkoja dievkalpojumus ciemos, apriņķu pārvaldes ēkās un tautskolās, kā arī organizēja pārrunas ārpus dievkalpojumiem. Lai ietekmētu vecticībniekus tieši, D. Širkevičs rīkoja deviņus braucienus, kuru laikā novadīja trīs publiskas un sešas privātpārrunas. Misionārs neapraksta vietas, kur bijušas sarunas, taču min, ka gada laikā trīs vecticībnieki un pieci bijušie pareizticīgie, kuri pārgājuši vecticībā, no jauna pievērsās pareizticībai.<sup>57</sup>

1900. gadā eparhijas misionārs, garīdznieks Ignatijs Sčensnovičs novadīja 27 pārrunas 19 vietās un izmantoja katru iespēju privātsarunu

---

<sup>54</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1900 god*, s. 35.

<sup>55</sup> *Ibid.*, s. 36.

<sup>56</sup> *Ibid.*, s. 37.

<sup>57</sup> *Ibid.*, s. 38.



organizēšanai.<sup>58</sup> Par sarunu organizēšanu misionārs rakstīja: “Sarunu rīkošanas lietā es pašlaik cenšos pēc iespējas izvairīties no oficiāluma un policijas piedalīšanās. Atbraucot uz kādu ciemu, es pats aicinu uz sarunu šķeltniekus, un viņi diezgan labprāt pulcējas. Pirms sarunas es parasti saku viņiem šādi: “Re, es atbraucu pie jums uz sarunu, bez policijas, kā mājās. Saruna – svēta lieta, tai jānotiek mierā un mīlestībā, un policija mums nav vajadzīga.” – “Tēvs,” atbild man parasti šķeltnieki, “par to mēs Tev pateicamies. Viss būs mierīgi, mēs – ļaudis, kādi esam, tādi esam.” Šis vienkāršais paņēmieni ļoti nomierina šķeltniekus un noskaņo uz sarunu. Kad saruna notiek policijas klātbūtnē, šķeltnieki nereti sūdzas: “Mūsu ticība tiek vajāta, mēs esam apspiesti.”<sup>59</sup> Misionāra norāde uz policiju ir ļoti nozīmīga, lai izprastu līdzšinējo pareizticīgo misijas praksi – izmantot policiju, lai piespiestu vecticībniekus piedalīties publiskajās diskusijās. Šāda prakse, visticamāk, bija ierasta lieta, jo nevienā no izpētītajām misionāru atskaitēm nav minēta policijas klātbūtne publisko pārrunu laikā. Vecticībnieku piespiešana piedalīties pārrunās, policijai klātesot, drīzāk kaitēja pareizticīgo misijas mērķiem, kaut arī ārēji nodrošināja skaitliski lielāku vecticībnieku dalību publiskajās diskusijās. Tādējādi eparhijas misionāra I. Sčensnoviča pirmā pieredze runāt ar vecticībniekiem, aicinot uz tikšanos pēc viņu pašu vēlmes, nozīmēja zināmu apvērsumu pareizticīgo misijas metodoloģijā un visdrīzāk tai bija jāklūst par paraugu pārējiem misionāriem.

1900. gada laikā I. Sčensnovičs sāka vākt ziņas par pareizticīgajiem, kuri pārgājuši vecticībā un kuri dzīvoja kopā ar vecticībniekiem, kā arī par vecticībnieku ģimenēm, kuras tā vai citādi bija tuvas pareizticībai, tomēr vairāk detaļu misionārs nemin un nav zināms, kādā veidā viņš centās iegūt informāciju un kā pret to attiecās vietējie iedzīvotāji. I. Sčensnoviča gada darbības rezultātā pieci vecticībnieki atgriezās pareizticībā un pieci pārgāja pareizticībā.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1900 god*, s. 39.

<sup>59</sup> *Ibid.*, s. 39–40.

<sup>60</sup> *Ibid.*, s. 40.

1901. gadā pretšķeltniecības misionāriem pievienojās divi garīgā semināra studenti, draudžu skolu skolotāji Ivans Kjuzs Jakubinā un Vasilijš Vatoliņš Tiskādos.<sup>61</sup>

Savā atskaitē par 1901. gadu Savatijs Hludoks atzīmēja, ka Dvinskas apriņķī viņa darbības rezultātā Maļinovas draudzes pareizticīgo jaunietes vairs neprecējās ar vecticībniekiem bez laulāšanas, savukārt pareizticīgo līgavaiņi vairs neļāva savām izredzētajām vecticībniecēm sākt ģimenes dzīvi bez baznīcas rituāla un līdz ar to atstāt bērnus ārļaulībā dzimušo kārtā. Tādā veidā misionārs panācis jauniešu iesaistīšanos pareizticības tradīciju kopšanā, nostiprinot to ar visnotaļ praktiskiem apsvērumiem – mantošanas tiesībām.<sup>62</sup> S. Hludoks bieži apmeklēja tuvākās vecticībnieku apdzīvotās vietas un rīkoja pārrunas gan svētku dienās, gan vakaros bez iepriekšējās paziņošanas, kas nozīmēja turpināt I. Sčensnoviča aizsākto tradīciju – neiesaistīt policiju diskusiju organizēšanā. S. Hludoka rīkotās pārrunas, pēc viņa aprēķiniem, apmeklējuši no 20 līdz 40 cilvēkiem. Misionārs atzīmēja, ka vietējie vecticībnieki nereti aicināja pareizticīgo klēru Lieldienu un Ziemassvētku laikā, cienāja viņu un par apmeklējumu piedāvāja samaksu, no kuras S. Hludoks atteicās.<sup>63</sup> Kas tā bija par samaksu un par ko tieši vēlējas samaksāt misionāram, atskaitē netiek skaidrots, taču var izteikt minējumu, kas tā varētu būt samaksa par kāda rituāla veikšanu.

Savā pirmajā misionāra darba gadā Jakubinas Dievmātes patvēruma pareizticīgo baznīcas draudzes skolas skolotājs Ivans Kjuzs, iepazīstot vietējās vecticības stāvokli uz 1901. gadu, secināja, ka lielākā daļa šķeltnieku nebija fanātiķi, kaut arī starp viņiem bija “nelokāmi vecticībnieki”.<sup>64</sup> Jaunā paaudze labprāt un bieži apmeklēja Jakubinas Dievmātes Patvēruma vienīcībnieku baznīcu, ierodoties no pieciem līdz desmit verstu tālām vietām,

<sup>61</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1901 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografīa, 1902, s. 22–23.

<sup>62</sup> Lai arī kopš 1874. gada vecticībnieki varēja reģistrēt laulības un bērnu dzimšanu noteiktajā civilajā kārtībā, pati procedūra bija diezgan sarežģīta salīdzinoši ar vienkāršu pareizticīgo laulāšanu un kristīto bērnu ierakstīšanu pareizticīgo baznīcas metrikās.

<sup>63</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1901 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografīa, 1902, s. 26.

<sup>64</sup> *Ibid.*, s. 27–28.

īpaši Ziemassvētkos, Jaunajā gadā un Kunga kristību svētkos. Pēc I. Kjuza novērojumiem, klātesošie vecticībnieki klausījās ļoti uzmanīgi visus sprediķus, un bieži vien kāds vecticībnieks pienācis parunāt “par senām grāmatām”. Parasti pārrunas bijušas par pirkstu pozīciju, sevi apzīmējot ar krusta zīmi, reliģisko grāmatu labošanas nepieciešamību Krievijas impērijas pareizticīgo patriarha Nikona laikā (1652–1666), vārda “Jēzus” izrunu.<sup>65</sup> I. Kjuzs atskaitījās, ka viņš sprediķoja ne tikai baznīcā un draudzes skolā, bet, paplašinot savas misijas darbības teritoriju, arī apmeklēja tuvākos ciemus, kuru nosaukumi nav minēti.<sup>66</sup>

Režicas apriņķa Tiskādu Svētās Trīsvienības venticībnieku baznīcas draudzes skolas skolotājs Vasiljs Vatoļins savā pirmajā misionāra darbības gadā novērojis, ka šeit vietējā vecticība “neizcēlās ar stingrību kā blakus esošajos ciemos”.<sup>67</sup> Viņš atzina, ka Tiskādu vecticībnieki un pareizticīgie bieži pavadīja laiku kopā un apmeklēja jauniešu vakarus,<sup>68</sup> no kuriem tomēr izvairījās līdzās esošo ciemu vecticībnieki. Misionārs atzīmēja, ka vietējie vecticībnieki atturējās no dogmatisko jautājumu apspriešanas un interesējās vien par rituālu atšķirībām, kā arī labprāt kritizēja pareizticīgo garīdzniecību, viņu dzīvi un attieksmi pret dievkalpojumiem.<sup>69</sup>

1901. gadā Polockas un Vitebskas eparhijas pretšķeltniecības misionārs Ignatijs Sčensnovičs novadīja 22 publiskas pārrunas 17 vietās un pievērsa pareizticībai 22 vecticībniekus, kā arī divus “novirzījušos” un vienu vecticībnieku sagatavoja kristībām pareizticībā.<sup>70</sup>

Pareizticīgo misionāru sludināšana izvērtās par smagu un nereti nepateicīgu darbu: lai gan kopumā attiecības ar vietējiem vecticībniekiem uzlabojās, tomēr vecticībnieku skaits, kuri pieņēma pareizticību, bija pārāk niecīgs, salīdzinot ar iztērētajiem līdzekļiem, ieguldīto laiku un spēkiem.

<sup>65</sup> Pareizticīgo tradīcijā: Iisus, vecticībā pieņemtā izruna: Isus.

<sup>66</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1901 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografīa, 1902, s. 28.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Supriadki – jauniešu tikšanās, kuru laikā jaunietes vērpa dzijas.

<sup>69</sup> *Otchet o sostoianii i deiatel'nosti Vitebskogo Sviato-Vladimirskogo Bratstva za 1901 god*, Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografīa, 1902, s. 29.

<sup>70</sup> Ibid., s. 30.

Tādējādi 1894. gada 13. aprīlī, kad tika dibināta Vitebskas Sv. Vladimira brālības pretšķeltniecības komiteja, Vitebskas guberņas pareizticīgo misijas darbībā jau bija izveidojušies trīs galvenie virzieni: reliģiska rakstura izdevumu sagatavošana un izplatīšana, izglītošana un sludināšana. Speciālos izdevumus izplatīja pareizticīgajiem un vecticībniekiem nolūkā atklāt vecticības “malodus” un izskaidrot pareizticības “patiesumu”, kā arī sniegt nepieciešamu informāciju vietējiem garīdzniekiem un misionāriem par vecticības vājināšanas paņēmieniem. Izglītošana ietvēra sevī gan pareizticīgo iedzīvotāju pamācīšanu un nostiprināšanu pareizticībā, gan vecticībnieku bērnu un jauniešu reliģisku audzināšanu pareizticīgo baznīcu draudžu un Tautas izglītības ministrijas vispārizglītojošās skolās. Savukārt sludināšana tika veikta publiskās pārrunās un diskusijās, kurās piedalījās vecticībnieki un viņu garīgie vadītāji, reizumis arī pareizticīgie, kā arī privātās pārrunās ar vecticībniekiem viņu mājās. Lai gan pretšķeltniecības komitejas galvenais mērķis bija panākt vecticībnieku pāriešanu pareizticībā, misionāriem bija skaidrs, ka ar esošo darbību vecticībnieku vidū aizvien vēl nepietika, un bija nepieciešama paralēla misijas darbība to pareizticīgo vidē, kuri dzīvoja ciešā saskarsmē ar vecticīgajiem iedzīvotājiem.

Lai arī kopš pretšķeltniecības komitejas dibināšanas misionāru skaits un novadīto pārrunu daudzums pastāvīgi bija palielinājies, kā arī bija mainījušās pareizticīgo misijas metodes un uzlabojušās vietējo pareizticīgo garīdznieku un vecticībnieku attiecības, tomēr tikai daži desmiti vecticībnieku bija pievērsti pareizticībai, tāpēc var secināt, ka 20. gadsimta sākumā Vitebskas guberņas Režicas, Dvinskas un Ļucinas apriņķos Sv. Vladimira brālības pretšķeltniecības komitejas misijai tās darbības pirmajos piecos gados neizdevās panākt sākotnēji noteiktos mērķus – “iznīdēt vecticību” un izplatīt Pareizticīgās baznīcas mācību visā Vitebskas guberņā.

Maija Grizāne

---

## **The Activities of the Orthodox Missionaries among the Old Believers in Rezhica, Dvinsk, and Lucin Counties (1894–1901)**

### Summary

At the end of the 19<sup>th</sup> century Russian Orthodoxy was not the only religion on the territory of the Russian Empire, but it served as a serious instrument of providing unification of the population using the ideals of Christianity. The Old Believers occupied a special place in this process, because they were not treated as ordinary citizens, but as rivals of the Orthodoxy and a source of troubles for the Monarchy because of their independent and closed way of living.

To protect the interests of the Orthodoxy and to persuade the Old Believers to abandon their faith, all over the Empire special organisations – brotherhoods of missionaries – were established that became responsible for working among the non-Orthodox inhabitants.

The Vitebsk province was inhabited by a relatively large number of Old Believers; this fact in 1894 motivated the local Vitebsk Saint Vladimir's Brotherhood to establish an Anti-Split Committee that would fight against the “splitters” (*raskolniki*) – the official name of Old Believers. The reports of the missionaries, priests and Orthodox church parish schools, who worked under the Committee on the territory of Dvinsk, Rezhica and Lucin counties from 1894 till 1901, are in the focus of the present paper. Although the reports are markedly dependent on the



Orthodox Church ideology, they are valuable resources to study the local history of the Orthodox mission and the Old Belief on the territory of modern Eastern Latvia.

By analysing of the documents of the Anti-Split Committee it is possible to establish three directions of its activities: 1) disseminating of propagandistic literature; 2) religious education 3) preaching.

Special literature was disseminated among the local Old Believers containing explanation of the most obvious (from the point of the Orthodoxy) disadvantages of the Old Belief, as well as presented the advantages of Orthodoxy. The propaganda was based on the books, which had been published before the reforms of the Orthodox Church in the 17th century, and the missionaries were ready to discuss any questions from these books with the Old Believers.

Religious education was intended to become one of the most powerful instruments of influencing of the Old Believers, but the parents were not active in allowing their children to attend local parish and primary schools, where the Orthodox ideology was especially strong. However, with time the number of pupils was growing.

Preaching in public and privately was the most actively used instrument of the missionaries. If public preaching was organised with the help of the police, who persuaded the Old Believers to participate in discussions, the private preaching was friendlier and in some cases even required by the Old Believers themselves.

In general the Orthodox missionaries encountered difficulties and did not reach their aims during the first five years of existence of the Anti-Split Committee. The number of the Old Believers, who joined Orthodoxy, was insignificant.

## PERSONU RĀDĪTĀJS

---

### A

Airlenda, Džūlija (*Julia A. Ireland*) 13, 14  
Aleksandrs (Zaķis) 151  
Alfjēri, Frančesko (*Francesco Alfieri*) 6, 9  
Al Mamuns (*Al Ma 'mūn*) 107  
Al-Suvaīdi, Džamals Sanads (*Jamal Sanad Al-Suwaidi*) 103, 113, 114  
Amorijs, Tomass (*Thomas Amory*) 80  
Annuss, Augusts 74, 75, 90  
Arnolds, Gotfrīds (*Gottfried Arnold*) 54  
Asanga 133  
Augustīns no Hiponas, arī Svētais Augustīns (*Aurelius Augustinus Hipponensis*) 117

### Ā

Ārente, Hanna (*Hannah Arendt*) 16, 17

### B

Blaumanis, Rūdolfs 47, 64–66, 68, 70  
Bofrē, Žans (*Juan Beaufret*) 19  
Buda, arī Buddha Šākjamuni (*Shakyamuni Buddha*) 130, 132

### C

Cincendorfs, Nikolaus Ludvigs fon (*Nikolaus Ludwig von Zinzendorf*) 54  
Cisons Decens (*Kbri srong lDe btsan*) 136

### Č

Čogjams Cungpa (*Chogyam Trungpa*) 131

### D

Dante, arī Dante Aligjēri (*Dante Alighieri*) 101, 103  
Defo, Daniels (*Daniel Defoe*) 104–106  
Deividsons, Donalds (*Donald Davidson*) 49  
Diltejs, Vilhelms (*Wilhelm Dilthey*) 13, 47  
Gjurme Dordže (*Gyurme Dorje*) 131

### E

Eihmanis, Ādolfs (*Otto Adolf Eichmann*) 17  
Emersons, Ralfs Valdo (*Ralph Waldo Emerson*) 80  
Eseņgrīni, Stefano (*Stefano Esenigrini*) 15, 19  
Evanss, Stīvens (*Stephen Evans*) 87  
Evanss-Vencs, Valters (*Walter Yeeling Evans-Wentz*) 130, 131, 134, 137, 139

### F

Fedjē, Fransuā (*François Fédiér*) 15, 18–22  
Fihte, Johans Gotlībs (*Johann Gottlieb Fichte*) 13

Frankls, Viktors (*Viktor Frankl*) 84  
 Frašs, Albrehts (*Albrecht Frasch*) 131  
 Fremantle, Frančeska (*Francesca Fremantle*) 131

**G**

Geismārs, Eduards (*Eduard Geismar*) 81, 91  
 Gēte, Johans Volfgangs fon (*Johann Wolfgang von Goethe*) 44–71  
 Gjurme Dordže (*Gyurme Dorje*) 131  
 Grimmelshauzens, Jakobs Kristofels fon (*Jakob Christoffel von Grimmelshausen*) 104, 106

**H**

Hābermāss, Jirgens (*Jürgen Habermas*) 6, 7, 9, 10, 25–43  
 Heidegers, Hermanis (*Hermann Heidegger*) 12, 13  
 Heidegers, Martīns (*Martin Heidegger*) 6, 9, 11–24  
 Hermanis, Frīdrihs Vilhelms (*Friedrich Wilhelm von Herrmann*) 12–14  
 Hēgelis, Georgs Vilhelms Frīdrihs (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*) 13, 35  
 Hludoks, Savatijs (*Савватий Хлудок*) 150, 156, 159  
 Holmers, Pauls L. (*Paul L. Holmer*) 84  
 Honga, Edna Hatlestada (*Edna Hatlestad Hong*) 72–75, 82–85, 88, 89, 91  
 Honga, Hovards Vinsents (*Howard Vincent Hong*) 72–91  
 Huserls, Edmunds (*Edmund Gustav Albrecht Husserl*) 16

**I**

Ibn Haldūns (*Ibn Khaldūn*) 101, 102  
 Ibn Tufails (*Ibn Tufail*) 1041, 106  
 Ibsens, Henriks (*Henrik Johan Ibsen*) 74

**J**

Jakobi, Kārlis Gustavs Jakobs (*Carl Gustav Jacob Jacobi*) 47, 53, 55  
 Joahims no Fiores (*Gioacchino da Fiore*, arī *Joachim of Fiore*) 108

**K**

Karma Lingpa (*Kar ma gLing pa*) 131, 134, 135, 137  
 Kirkegors, Sērens (*Søren Aabye Kierkegaard*) 72–75, 79–89  
 Kjuzs, Ivans (*Иван Кюзь*) 150, 159, 160  
 Kļaviņš, Kaspars 7, 10, 118  
 Kohts, Halvdans (*Halvdan Koht*) 74  
 Kuzmenko, Aleksandrs (*Александр Кузменко*) 152

**L**

Lāce, Rasma 75  
 Lovdžejs, Artūrs Onkens (*Arthur Oncken Lovejoy*) 5, 8

**M**

Malantčuks, Gregors (*Gregor Malantschuk*) 82–84, 91  
 Marino, Gordons (*Gordon Marino*) 87  
 Marsels, Gabriels (*Gabriel Marsel*) 84  
 Mendelsons, Mozus (*Moses Mendelssohn*) 55  
 Mincers, Tomass (*Müntzer Thomas*) 115

- N**  
 Nīče, Frīdrihs (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*) 35, 49, 80
- O**  
 Orlovs, Konstantīns (*Константин Орлов*) 152–154, 156
- P**  
 Padmasambhava 134, 136  
 Pokoks, Džons (*John Greville Agard Pocock*) 6, 9
- R**  
 Ranke, Leopolds fon, (*Leopold von Ranke*) 107  
 Rācingers, Jozefs, arī pāvests Benedikts XVI (*Joseph Aloisius Ratzinger*) 7, 10, 36–43  
 Rigdzins Nima Dzakpa (*Rig 'dzin Nyima Drag pa*) 135  
 Rortijs, Ričards (*Richard Rorty*) 44, 48–52, 57, 59, 66, 68
- S**  
 Saidu, Edvards (*Edward Said*) 125  
 Sčensnovičs Ignatijs (*Игнатий Сченснович*) 152–154, 157–160  
 Sčensnovičs Mitrofans (*Митрофан Сченснович*) 147, 150–152, 154, 157  
 Skiners, Kventins (*Quentin Robert Duthie Skinner*) 6, 9
- Sogjals Rinpoče (*Sogyal Rinpoche*) 129, 130, 135  
 Spinoza, Benedikts (*Benedictus de Spinoza*) 60–63, 65, 67, 68  
 Stančiene, Daļa Marija (*Dalia Maria Stančienė*) 2, 6, 9, 43  
 Svensons, Deivids (*David Swenson*) 80, 81, 91
- Š**  
 Ščerbakovs, Aleksandrs (*Александр Щербаков*) 153, 155–157  
 Šellings, Frīdrihs (*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*) 13, 35  
 Širkevičs, Diodors (*Диодор Ширкевич*) 152, 153, 155–157  
 Širkevičs, Konstantīns (*Константин Ширкевич*) 146, 152, 153
- T**  
 Tillihs, Pauls (*Paul Tillich*) 84  
 Travnijs, Pīters (*Peter Trawny*) 13, 22, 24
- U**  
 Unamuno, Migels de (*Miguel de Unamuno y Jugo*) 74
- V**  
 Vasubandhu 133  
 Vatoļins, Vasilijš (*Василий Ватолин*) 159, 160  
 Votkinsa, Džūlija (*Julia Watkins*) 84





Izdevējs **LU Filozofijas un socioloģijas institūts**  
Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1940  
Tāl. 67034861, e-pasts [fsi@lza.lv](mailto:fsi@lza.lv)  
[www.fsi.lv](http://www.fsi.lv)  
Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība Nr. 2-0521