



Eiropas Sociālā fonda projekts „Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē”

**LATVIJAS UNIVERSITĀTE**  
**VĒSTURES UN FILOZOFIJAS FAKULTĀTE**

**JURIS VUGULS**

**PAREIZTICĪBAS UN HĒSIHASMA IDEJAS LATVIJĀ**  
**1836 - 1934**

**Promocijas darbs**

**Filozofijas doktora zinātniskā grāda iegūšanai filozofijā**

**Apakšnozare: Ideju vēsture**

**DARBA ZINĀTNISKĀ VADĪTĀJA:**

**Dr. phil. S. Krūmiņa-Koņkova**

Rīga, 2012

## Saturs

<b>Ievads</b> .....	4
<b>1. Pareizticības un hēsahasma idejas Latvijā, to metodoloģiskais konteksts</b> ....	13
1.1. Franču Annāļu skola un tās refleksijas Krievijā.....	23
1.2. M. Fuko diskursīvās analīzes teorija un zināšanu arheoloģija .....	28
1.3. Kembridžas kontekstuālā skola un M. Depāpes idejas .....	34
1.4. V. Diltejs un „Aprakstošā psiholoģija” .....	36
<b>2. Tradīcija – Pareizticības un hēsahasma būtība un vēsture</b> .....	44
2.1. Pareizticība un hēsahasms – būtība un galveno ideju vēsture.....	44
2.1.1. Hēsahasma robežu noteikšanas problemātika, hēsahasms un pareizticība .....	44
2.1.2. Īsa baznīcas un hēsahasma vēstures korelācija .....	54
2.1.3. Hēsahastu strīdi (Palama – Barlams) ap 1330 –1350 .....	64
2.2. Hēsahasma prāta sargāšanas koncepts – pareizticības ideju strukturēšanas problēmas risinājums .....	71
2.2.1. Tiešā pieeja – eksplīcēto izteikumu modelis .....	72
2.2.2. Netiešā pieeja – implicīto izteikumu modelis .....	80
<b>3. Konteksts – Pareizticības un hēsahasma idejas Latvijā 19. gs. otrajā pusē un 20 gs. sākumā</b> .....	107
3.1. Pareizticības un hēsahasma ideju bāze un komunikācijas lauks – personālijas	107
3.2. Pareizticības un hēsahasma ideju bāze un komunikācijas lauks – institūcijas.....	130
3.2.1. Rīgas Garīgais seminārs .....	130
3.2.2. Pareizticīgās Dievkalpošanas grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komisija .....	144
3.2.3. Pareizticīgie klosteri .....	149

<b>4. Teksts – Pareizticības un hēsiasma idejas garīgo autoru runās un rakstos</b> .....	159
4.1. Pareizticības un hēsiasma ideju agrīnās atklāsmes P.I.P. darbos .....	174
4.1.1. P.I.P. identitātes atklāšanas problēma .....	175
4.1.2. Nepārtrauktā lūgšana, jeb Jēzus lūgšana – pareizticības kopšanas mods .....	179
4.1.3. Pazemība – garīgā egoisma transformēšanas koncepts .....	183
4.1.4. Iekšējais un ārējais – cilvēkā un lūgšanā; monistiskā pasaules skatījuma iezīmes .....	185
4.2. Arhibīskaps Jānis (Pommers) – teoloģija kā dzīves māksla .....	187
4.2.1. Personālijas J. Pommera rakstos un runās, to hēsiasma konteksts .....	188
4.2.2. Lūgšanas koncepts un eksplicētie hēsiasma ideju momenti .....	191
4.2.3. Garīgā, jeb neredzamā cīņa – paralēles ar hēsiasmu .....	194
4.2.4. Pareizticības tikumiskie paradoksi – pareizticīgās mācības invariants par racionalitāti .....	195
4.2.5. Vērtību pārvērtēšana – prāta sargāšanas galvenais mērķis .....	198
<b>Nobeigums</b> .....	204
<b>Secinājumi</b> .....	210
<b>Pētījumā izmantotās literatūras saraksts</b> .....	214
<b>Pielikumi</b> .....	229
1. Nr.1. Intervija ar Rīgas Debessbraukšanas baznīcas priesteriem Nilu (Druvaskalnu) un tēvu Aleksandru. 2009. g. ....	229
2. Nr.2. Telefoniska intervija ar tēvu Jāni Kalniņu par J. Pommera „Domugraudiem” 2010.g. ....	232
3. Nr.3. P.I.P. Pareizticīga priestera runas par lūgšanu (1. un 2. runa) .....	233

## Ievads

Pētījums par pareizticības un hēsihasma idejām Latvijā no 1836. gada līdz 1934. gadam, tātad galvenokārt 19. gs. otrajā pusē un 20. gs. sākumā, līdz šim nav veikts un tāpēc paver iespēju atklāt pareizticības un hēsihasma ideju bāzi un izpētīt šo ideju diskursa veidošanos un īpatnības. Tas ietver arī zināmu izaicinājuma devu.

Pētījuma robežas nosaka – pētījuma limitētais apjoms, interese tieši par pareizticības un hēsihasma ideju reāli apzināmu sākotni ne tikai Latvijas kā teritoriālas vienības kontekstā, bet galvenokārt par šo ideju vertikālajām un horizontālajām komunikatīvajām iespējām Latvijas multinacionālajā sabiedrībā, bet sevišķi – tieši pareizticīgo latviešu vidū un pēdējo kontekstā. Pētījuma hronoloģiskās robežas sākuma punktu (19. gs. pirmā puse vai 1836. gads) nosaka divējāda loģika, kuras smailē, protams, izvirzās Vidzemes latviešu zemnieku samērā masveidīgā pāriešana pareizticībā 19. gs. 40to gadu sākumā. Tomēr kā otrs pētījuma sākumpunkts loģiski ir arī attiecīgās Baltijas teritorijas nonākšana Krievijas pareizticīgās baznīcas uzmanības centrā, kas datējama ar bīskapa katedras nodibināšanu Rīgā 1836. gadā, tā paša bīskapa Irinarha (Popova), kurš vēlāk tika vainots (no Baltijas muižniecības puses) par latviešu zemnieku pievēršanu pareizticībai ar maldināšanas starpniecību un tāpēc 1841. gadā Latviju bija spiests atstāt. Tātad pētījuma sākumpunktu iezīmē trīs cēloņsakarībās savstarpēji saistīti aspekti – pareizticīgā bīskapa katedras nodibināšana Rīgā, pirmā pareizticīgo bīskapa stāšanās šajā amatā un pirmo latviešu zemnieku kustība pareizticības virzienā, kurai attīstoties un pakāpeniski pieņemot vēl masveidīgākus apmērus, arī samērā loģiski būtu bijis kvantitāti pāraugt vismaz daļējā teoloģiski – filozofiskā kvalitātē. Tas patiešām notiek, jau 19. gs. 40tajos gados Dāvis Balodis un Jēkabs Mihailovs tiek iesvētīti par pareizticīgās baznīcas priesteriem un kas vēl būtiskāk – aizsāk latvisko pareizticīgo garīgo tekstu tulkošanas tradīciju. Pētījuma beigu robežas noteiksmi tāpat veido vairāki faktori – Latvijas pareizticīgās baznīcas arhibīskapa Jāņa (Pommers)<sup>1</sup> nāve 1934. gadā, kas iezīmē patstāvīgās pareizticīgās latviešu baznīcas leģitimitātes zaudēšanu, turklāt redzamu ideju nepārtrauktību un pietiekama masveidība izsīkst līdz ar Padomju ideoloģijas diktātu 1940. gadā, kas jau tā trauslo Latvijas pareizticības attīstību apstādina vismaz uz teju 50 gadiem. Tomēr galvenais uzsvars pētījumā likts uz pareizticīgo teoloģiski – filozofisko ideju kontinuitāti, diskursu, kas nodrošināja jau teoloģiski akadēmiski izglītoto Latvijas pareizticības darbinieku Latvijas pareizticīgās

---

<sup>1</sup> Jānis (Pommers) (1876-1934)



baznīcas Arhibīskapa Jāņa (Pommera) un Rīgas Garīgā semināra rektora tēva Jāņa Jansona teoloģiski filozofisko uzskatu veidošanos.

Šajā pētījumā, iespējams, izteiktas metodoloģiskas versijas un aplūkotas idejas, kuras savā veidā neiekļaujas modernās filozofijas diskursā tieši dēļ tā tematiskās modes stereotipiem. Tomēr kā viena no šī pētījuma pamatpozīcijām bija acīmredzama, jeb evidentā un aksiomātiska pamatojuma nepieciešamības nepārtraukta prātā paturēšana. Katrs slēdziens tika izdarīts pēc iespējas turoties pie pietiekamā pamata principa. Pētījuma ievirze par hēsiasma ideju klātbūtni Latvijas pareizticīgās baznīcas pārstāvētajā diskursā ir nepierasta, turklāt līdz šim Latvijas ideju vēsturē nepētīta tēma, tomēr izskatot metodoloģiskos invariantus secināju, ka gan Annāļu skolas dažādas versijas, gan M. Fuko idejas korelējas ar krievu Sudraba laikmeta filozofu un teologu idejām, veidojot savdabīgu citādības un dialoga diskursu, kas būtiski ietekmējies no konverģences ar kristietības un pareizticības idejām. Par vienu no šī pētījuma galvenajām inovācijām, jeb pirmprincipiem tāpēc piedāvātu izvirzīt nedaudz citādu jaunu zināšanu iegūšanas inversiju, proti, jaunas zināšanas filozofijā var rasties, sintezējot tās uz filozofijas un citu humanitāro zinātņu šķēlumu interdisciplināritātes. Lai filozofijas zinātnē varētu rasties vai vairoties jaunās zināšanas, promocijas u.c. zinātniskajos darbos nepieciešama ne tikai to ietvaros pausto zināšanu simetrija ar jau esošajiem diskursiem, kas veido zināšanu sfēras „nogludināšanu” vai „pārgludināšanu” un rada neatbilstošu faktu ignorēšanu vai iestiepšanu „prokrusta gultā”, bet arī jaunu un provokatīvu ideju atgriešana filozofijā, kas ievēd atpakaļ izbrīnu, apšaubā, uzdod jautājumus, izsauc diskusiju, tādējādi atstājot „spurainos” faktus, kas daudz precīzāk atbilst pasaules, realitātes un esamības daudzveidībai, neizzinātībai un mainībai. Šāda pieeja gan varbūt neatbilst pragmatiskajiem eksakto zinātņu ideāliem un prasībai pēc lietderības, bet arī šajā sfērā tiek pieļauti pētījumi (piemēram, kosmiskie), kas derīgi sabiedrībai var izrādīties tikai pēc daudziem gadu desmitiem vai arī nekad. Tomēr tikai tā iespējams pārvarēt praktiski un „miesiski” ievirzītā prāta egoistiskās tieksmes un projekcijas, lai ietiektos jaunu zināšanu laukā, kuras arī filozofijā u.c. varbūt izrādīsies „produktīvas kaut kad vēlāk”.

**Pētījuma tēma** „Pareizticības un hēsiasma idejas Latvijā 19. gs. otrajā pusē un 20. gs. sākumā” izvēlēta saistībā ar autora zinātniski – filozofiskajām interesēm, kas aptver reliģijas filozofijas, reliģiju vēstures un filozofijas vēstures aspektus. Būtiska nozīme kristietības reliģijas filozofisko un teoloģisko konceptu ģenēzes un formēšanās stadijā ieņem pareizticīgā kristietība, jeb kristietības klasiskais periods – Baznīcas Tēvu un Vispasaules koncilu laiks. Tajā izstrādātas un konceptualizētas galvenās kristietības mācības teoloģiski – filozofiskās idejas, par kurām Baznīcas teologi reflektējuši arī vēlāk 14. gs. Bizantijā, tajā skaitā

hēsihastu<sup>2</sup> strīdu laikā, kuru centrā kā šīs askētiskās kristietības mācības un tradīcijas aspektu izgaismotājs bijis teologs un filozofs Grēgorijs Palama<sup>3</sup>. Līdz ar pareizticības izplatīšanos slāvu zemēs 10. gs. (Krievzemes kristīšana 988. gadā) un sevišķi 15. gs. pēc Bizantijas krišanas 1453. gadā, kad pareizticības un hēsihasma teoloģiski – filozofiskās idejas koncentrējušās Krievijā, vēsturisku kolīziju rezultātā tās pakāpeniski ienāk arī Latvijā, taču kā nozīmīgs un pietiekami plašs diskurss šeit nostiprinās tikai ap 19. gs vidu.

Hēsihasti un hēsihasms ir pareizticīgajā teoloģijā nozīmīgs, bet Latvijas filozofiskajā domā un „modē” nepietiekami ietverts koncepts, kas izsaka ne tikai monasticiskās (mūku) dzīves ārējo aspektu, bet arī introspektīvo, prāta un apziņas kopšanas, prāta sargāšanas un sava veida dzīves mākslas izstrādāšanas invariantu, kas interesants tieši ar savu antropoloģisko, filozofisko, psiholoģisko, ontoloģisko un epistemoloģisko noslogotību. Aplūkojot un salīdzinot kristietības teoloģijas klasiskā perioda idejas, t.sk. Grēgorija Teologa, Dionīsija Areopagīta un vēlākās hēsihastu idejas, iespējams veidot leģitīmu (Krievijas reliģijas filozofu atbalstītu) pētniecisku pieeju, kura pareizticības un hēsihasma idejas skata komplicēti un vienas no otrām neatrauti. Uzdrošinoties piedāvāt pētījumu par šo ideju klātbūtni 19. gs. Latvijā, jeb tolaik Krievijas impērijas t.s. Līflandes (galvenokārt Vidzeme), Vitebskas (iekļauta Latgale) un Kurzemes guberņās, pareizticības un hēsihasma teoloģiski – filozofisko ideju integrēšana ir būtiska, jo tieši hēsihasma idejas šajā laikā Krievijas pareizticībā, un tātad arī Latvijā, pastāv galvenokārt implicīti un kā integrētas Krievijas pareizticības monasticiskās kustības teorijā un praksē. Resp. termins un tātad arī pats hēsihasma koncepts šeit (krievu pareizticības domā) nepastāv savā grieķiskajā transkripcijā kā „hēsihasms” vai „hēsihija”, bet daudzajos Krievijas pareizticības gadsimtos integrējies pareizticībā kā latviešu valodā problemātiski tulkojamais „svjascennobezmolviye”, t.i. burtiski tulkojot „svētā klusēšana” vai „svētā norimšana”. Iepazīstoties ar pareizticības vēsturi Krievijā un Latvijā, kā arī pamanot un turpmāk ievērojot šo propozīciju, radās pārliecība par konkrētās pētījuma tēmas pamatotas izvēršanas iespēju.

Pareizticības un sevišķi hēsihasma ideju pētniecību Latvijā apgrūtinā tiešu teorētisku rakstu par hēsihasmu tradīcijas neesamība 19. un 20. g.s. Latvijas pareizticīgajā domā, kas tomēr neko neliecina par reliģiskās prakses kopšanu vai nekopšanu. Indriķa hronika [Zinātne, 1993 109, 187, 382], citas liecības [Caune, 1992; Mugurēvičs, 1974] un arheoloģiskie izrakumi [Stubavs, 1967 35-38] liecina, ka, kopš 988. gadā kristietību pieņēma Krievzemes kņazs Vladimirs un, saprotami, līdz ar to arī visa tauta, no Polockas, kur bija tuvākā bīskapa

<sup>2</sup> Hēsihasti – kristīgie mūki, kas nodarbojas ar prāta sargāšanas un apzinātas dzīvošanas reliģisko praksi.

<sup>3</sup> Grēgorijs Palama, gr. - Γρηγόριος Παλαμάς (1296–1359), angl. - Gregory Palamas, kr. – Grigoriy Palama.

katedra, Novgorodas un Pleskavas pareizticība sāka izplatīties arī Latvijā. Pareizticīgās baznīcas bijušas Jersikā un Koknesē (Kukenoys). Kristietību pieņēmuši Jersikas valdnieks Visvaldis, Tāļivaldis ar saviem bērniem Tālavā un Kokneses valdnieks Vetseke. Tomēr, līdz ar vācu garīgajiem un politiskajiem iekarojumiem, šī kristianizācijas iespēja uz ilgu laiku zudusi. Turklāt, Krievijā pie varas nākot Pēterim I (1672. – 1725.), pēc skandināvu luterāņu baznīcu parauga notiek pareizticīgās baznīcas un valsts varas varmācīga sapludināšana. „Pēteris, būdams racionāli domājošs, tipiski praktisks valsts vadītājs, ne tikai nesaprata, bet arī nesaskatīja baznīcas mistisko nozīmi.” [Gavrilin, 1999 17] Klosterus Pēteris nosaucis par „valsts gangrēnu”, bet mūkus par „liekēžiem un ākstiem”[Koncovic, 1994]. Piemēram, 1724. gadā tiek slēgts tāds hēsiasma centrs kā Optinas klosteris. Pētera ieviestās tradīcijas turpināja Anna Ivanovna<sup>4</sup> un Katrīna II.<sup>5</sup> Tāpēc, lai arī ar 1721. gada (Nīštates) līgumu Līflande nonāk Krievijas pakļautībā, pareizticībai te netiek pavērti plaši ceļi. Šajā laikā, ne politiskie, ne citi apstākļi misticisma un mūku kustības izplatībai nav labvēlīgi. 19.g.s. tam ir labvēlīgāks, jo dažādu iemeslu dēļ, piemēram, 1845.gadā pareizticībai pievienojās 14 088 (4109 latviešu un 7854 igauņu) Baltijas guberņu zemnieki.[Gavrilin 1999] Tāpat 19.g.s. Krievijā atdzimst mūku kustība, tomēr, sakarā ar zemnieku pārvietošanās brīvību un klosteru neesamību t.s. Līflandē, nav daudz iespēju, lai ievērojama pareizticīgo latviešu daļa pievērstos askēzes tradīcijai. Loģiski, ka šajā laikā iespējama sākotnēja, virspusēja pareizticīgo latviešu iepazīšanās ar pareizticības idejām. 19.g.s. beigās, attiecībā uz pareizticību Krievijā notiek valsts politikas liberalizācija, kas skar pareizticību arī tagadējās Latvijas teritorijā: 1850. gadā Nikolajs I akceptē Sv. Sinodes rīkojumu par Rīgas vikariāta pārveidošanu par patstāvīgu eparhiju (bīskapiju); par Rīgas un Jelgavas arhibīskapu tiek iecelts Platons (Gorodeckis), bet Rīgas Garīgā skola tiek pārveidota par Garīgo semināru ar pastiprinātu latviešu un igauņu valodas pasniegšanu. 19. gadsimta 80.-90. gados Rīgas eparhijā dibināti trīs klosteri<sup>6</sup>, kas nozīmē, ka, no vienas puses, 19.g.s. beigās 20.g.s. sākumā latviešu pareizticīgajiem pastāv iespējas iepazīties ne tikai ar pareizticīgās baznīcas „fasādi”, bet arī ielūkoties tajā dziļāk. Tas neizslēdz iespēju, ka Garīgā semināra un, neapšaubāmi, klosteru vēsturisko tradīciju ietvaros rodas iespēja izzināt hēsiasma u.c. kristīgās askētiskās mācības. No otras puses, 19.g.s. beigas un 20.g.s. sākums cieši sakrīt ar valdības rusifikācijas politiku, kas nebūt neveicina pareizticīgās (bieži starp jēdzieniem „pareizticība” un „krievs” nepamatoti tiek likta vienādības zīme) baznīcas autoritātes celšanos. Vēl problēma, ka 20.g.s. sākumā, Krievijā, kā

<sup>4</sup> Anna Ivanovna (1694-1740), valdījusi 1730. – 1740.

<sup>5</sup> Katrīna II (1729-1796), valdījusi no 1762. – 1796.

<sup>6</sup> Pjuhticu Dievmātes Aizmigšanas sieviešu klosteris, Rīgas sv. Aleksija vīriešu klosteris un Sv. Trīsvienības sieviešu klosteris Rīgā.

arī Atonas (Grieķija) kalna klosteros pareizticīgajā tradīcijā, sakarā ar mūka Ilariona<sup>7</sup> darbu „Kaukāza kalnos” [Ilarions, 1910], kurā, ar garīgu iedvesmu un pieejamā stilā, hēsihias ietvaros aprakstīta kristietības kontemplācijas un askēzes būtība, rodas plaša diskusija par hēsiasmu kā Vārda daudzināšanu (*imyaslaviye*). Kad 1907. gadā grāmata nonāk Atona kalna mūku rokās, tās ideja par „Dieva vārdu, kas ir pats Dievs” saņem teoloģiski izglītotākās mūku daļas kritiku. Līdz ar to aizsākās Vārda daudzinātāju strīdi (*imyaslavskije spori*), kuri ilga no pat 1908.g. līdz 1913/14.g., un kuru atbalsis nevarēja nebūt nonākušas vismaz Latvijas teoloģiski informētākās pareizticīgo daļas, kā arī pareizticīgās baznīcas vadības ausīs. Lai arī jau ap 1914.g. baznīcas vadības un pat valsts politika Vārda daudzinātājus lielā mērā rehabilitēja, tomēr 1917./18.g. vietējais (Krievu pareizticīgās baznīcas) koncils diskusiju par Vārda daudzinātājiem tikai iesāka, bet nepabeidza [Ilarions (Alfeyev) 2002]. Tāpat par šiem strīdiem un procesiem nevarēja nebūt informēts Jānis Pommers, kas tajā laikā tika iesvētīts par bīskapu (1912) un strādāja Minskā, Odesā, Taganrogā, kā arī par arhibīskapu (1918) Penzā. Zināmā mērā tas nozīmē, ka tieši viņa aktīvās Krievijas darbības laikā hēsiasms, kuru daļēji identificēja ar Vārda daudzināšanu, nebija modē un nav baznīcas teoloģijas prioritāte. Jebkādi, šīs problēmas dabisku atrisinājumu izjauca revolūcija, kas nostādīja baznīcu ne vairs teoloģisku disputu, bet izdzīvošanas cīņā. Savā veidā tas sasaucās arī ar reliģijas desakralizēšanās un sekularizācijas procesiem pasaulē, kad plašākai auditorijai vieglāk pasniedzama reliģija, kurā transcendentā Dievišķā Gara gaisma saprotama alegoriski, nevis tradīcija, kurā šo Neradīto Gaismu saprot burtiski – kā potenciāli imanentu.

Tādējādi Latvijas, jeb latviešu pareizticības idejas veidojās sarežģītā ārējām un iekšējām ietekmēm bagātā laukā, kas liedz šīs idejas aplūkot kā identiskas Krievijas pareizticības idejām, bet sniedz iespēju ievērot, pētīt un aprakstīt kā atsevišķu pareizticības diskursu.

#### **Promocijas darba mērķis:**

Izpētīt pareizticības un hēsiasma idejas Latvijas pareizticīgajā domā 19. gs. beigās un 20. gs. pirmajā pusē.

#### **Pētījuma objekts:**

Pareizticības un hēsiasma (teoloģiski - filozofiskās) idejas.

#### **Pētījuma priekšmets:**

Pareizticības un hēsiasma teoloģiski – filozofisko ideju eksplikācijas un implikācijas pareizticīgajā domā Latvijā.

---

<sup>7</sup> Laicīgajā dzīvē I. I. Domračevs (dz.1845.)

### **Pētījuma uzdevumi:**

Lai sasniegtu pētījuma mērķi tika izvirzīti sekojoši uzdevumi:

- 1) Izpētīt filozofijas un teoloģijas savstarpējās attiecības, kā arī to korelāciju ar reliģiju un tās kultūrvēsturiskajām projekcijām. Šī uzdevuma izpilde palikusi aiz konkrētā pētījuma atspoguļojuma robežām, izstrādāta vairāku gadu gaitā, un publicēta LLU SZF Filozofijas katedras mācībspēku rakstu krājumā „Praktiskā filozofija” nodaļā „Pasaules lielākās reliģijas”;
- 2) Izpētīt pareizticības un hēsiasma ideju būtību un to vēsturi;
- 3) Izpētīt Krievijas pareizticības ideju vēsturi to hēsiasma galveno ideju kontekstā;
- 4) Izpētīt Krievijas un Latvijas pareizticības vēstures kopsakarības, kā arī apzināt šīs pareizticības ideju projekciju iespējamību un iespējas Latvijā (teritorijā) 19. gs. otrajā pusē un 20. gs. sākumā;
- 5) Apzināt pētījumam atbilstošās filozofiskās un kultūrvēsturiskās pētniecības metodes un analizēt tās konkrētā pētījuma kontekstā ar mērķi pamatot un pierādīt to atbilstību tieši konkrētā pētījuma mērķu sasniegšanai (1. nodaļa);
- 6) Izskaidrot pareizticības un hēsiasma ideju savstarpējās sakarības un atklāt galvenos uzmanības centrus, kuru pielietojums ļautu atklāt to klātbūtni arī pareizticīgajā domā Latvijā (2. nodaļa);
- 7) Apzināt un atspoguļot Latvijas un latviešu pareizticīgo un hēsiasma teoloģiski – filozofisko ideju bāzi, t.i. atklāt ne tikai šo ideju tieši eksplicējamās nesējus, bet arī struktūras, kurās šīm idejām vajadzētu pastāvēt implicīti (3. nodaļa);
- 8) Atklāt, parādīt un analizēt pareizticības un hēsiasma ideju klātbūtni Latvijas pareizticīgajā domā šo ideju eksplicējuma dažādajās pakāpēs (4.);
- 9) Atklāt, parādīt un analizēt pareizticības un hēsiasma ideju implicīto klātbūtni Latvijas pareizticīgajā domā konkrētu pareizticīgo autoru darbos, piemēram, J. Pommers (4.2.).

### **Tēmas aktualitāti nosaka:**

- a) galvenokārt apstākļi, ka pētījums par šādu tematiku – pareizticības un hēsiasma idejām Latvijā šajā laika posmā nav veikts. Turklāt, iepazīstoties ar pētījuma bāzi, kļūst skaidrs, ka tā šāda pētījuma veikšanai ir pietiekami plaša.

b) filozofisko un kultūrvēsturisko pētījumu modernās dialogiskās tendences, kas pētījumos tiecas atnest „mēs un viņi” (S-O subjekts - objekts) propozīciju, tā vietā piedāvājot „citādais – citādais” vai (S-S subjekts - subjekts) skatījumu. Šīs tendences cieši saistītas ar Eiropas un pasaules globalizācijas un urbanizācijas procesiem, kā rezultātā veidojas multikulturālas valstis un multikulturāla sabiedrība, kur, reizē ar identitātes krīzi un tās meklējumiem, aktualizējas starpkultūru dialoga iespējamības un priekšnoteikumu pētījumi. Latvijas pareizticības situācija ir šāda multikulturāla dialoga precedents jau 19. gs. [Kūle, 2006]

c) Pētījums ir unikāls, jo pētītas pareizticības idejas, kas Latvijā (tās teritorijā) ienāk salīdzinoši vēlu. Latvijas un Igaunijas pareizticības situācija ir īpaša un neatkarīga, atšķiroties no, piemēram, Krievijas situācijas, kurās pareizticība ilglaicīgi bijusi (un ir) dominējošā reliģija. Tāpēc Krievijas pārbagātajā pareizticības un hēsihasma ideju eksplīcitajā klāstā, ko pārstāv plaša tradīcija, savas pareizticības un hēsihasma ideju autoritātes, pētniekam gandrīz neatliek nekas cits, kā šīs idejas aprakstīt, klasificēt vai izvirzīt kritērijus un strukturēt. Latvijas un Igaunijas vēsturiskajā situācijā izvērsas citāda pareizticības ideju aina, cits diskurss, kur hēsihasma idejas atklāj savu implicīto šķautni. Lai šādā situācijā pētītu pareizticības un hēsihasma idejas, pētījumam izvēlēta metodoloģija, kas palīdz atklāt t.s. „klusējošās tautas” un „mazā (arī augsti neizglītotā) cilvēka” ne(uz)rakstīto ideju vēsturi.

d) citā aktualitātes apstākļi pilnībā pievienojos vēsturniekam A. Gavriļinam – „Latgalē plaši pazīstami katoļu priesteri Francis Trasūns, Nikodēms Rancāns, Kazimirs Skrinda, Jāzeps Rancāns, kas ienesuši būtisku devumu novada nacionālajā atdzimšanā. Par nožēlu pareizticīgo priesteru (Aleksandra Zaķa u.c. – J.V.) vārdi, kas neraugoties uz carisko rusifikācijas politiku, mācījās latviešu (latgaļu) valodu, noturēja dievkalpojumus vietējās valodās, mācīja to skolās, ir nepelnīti aizmirsti.” [Gavrilin, 2003] Uzskatu, ka šis izteikums tāpat attiecināms uz citiem Latvijas pareizticīgās filozofiski – teoloģiskās domas kopējiem, piemēram, Dāvi Balodi, Andreju Gobiņu, Andreju Kangeru, Jāni Pommeru, P.I.P. un daudziem citiem, kuru vārdi un darbi parādīsies turpmākajās šī darba lappusēs.

### **Promocijas darba izstrādē izmantotās pētnieciskās metodes:**

Pētījumā izmantotas (metožu apskata izvērsumu skat. 1. nod.) franču Annāļu skolas metodoloģiskās idejas par kultūrvēsturisko pētījumu būtību, kā arī to refleksijas Krievijā – J.Lotmans<sup>8</sup>, A. Gurevičs<sup>9</sup>, G. Belaja<sup>10</sup>; M. Fuko (*Michel Foucault* 1926-1984) diskursīvās

---

<sup>8</sup> Juriy Lotman (*Юрий Лотман* 1922 — 1993) krievu, igauņu literāturzinātnieks, kulturologs un semiotiķis.

analīzes teorija un zināšanu arheoloģija; Kembridžas kontekstuālās skolas nostādnes; kultūrvēsturisko pētījumu metodologu M. Depāpes (*Marc Depaepe*), H.-E. Tenorta (*Heinz-Elmar Tenorth* 1944) u.c. idejas; H.G. Gadamera (*Hans-Georg Gadamer* 1900-2002) u.c. hermeneitikas invarianti; ņemta vērā lielākā daļa no dialoga filozofijas idejām, piemēram, E.Levinas (*Emmanuel Lévinas* 1906 - 1995), M. Bubers (*Martin Buber* 1878-1965), kā arī kultūru dialoga sapratne no M. Bahtina<sup>11</sup>; kā būtisks uzsvērts V. Dilteja (*Wilhelm Dilthey* 1833-1911) humanitāro zinātņu pētījumu drošticamības pamatojums darbā „Aprakstošā psiholoģija”, viņa idejas par pētnieka empātiju, līdzpārdzīvojumu un introspekcijas iespējamību.

### **Promocijas darba novitāte:**

1) Pētījumā pirmo reizi šādā kontekstā (pareizticības un hēsiasma idejas) apkopota Latvijas un latviešu pareizticīgā teoloģiski – filozofiskā doma, parādīta šādas domas iespējamība un aptverta lielākā daļa šīs domas nesēju, t.i. pareizticības un hēsiasma ideju bāze;

2) Aktualizēta doma par Latvijas un latviešu pareizticīgās un hēsiasma filozofiski – teoloģiskās domas diskursu un tā pastāvēšanas iespējām;

3) Aktualizēta pareizticīgās un hēsiasma terminoloģijas neizstrādātība Latvijas filozofijas diskursā kā pētāmajā laika periodā, tā vēl joprojām;

4) Iezīmēti Krievijas un Latvijas pareizticīgās domas dažādie iespējamie komunikācijas līmeņi un to paralēlisms;

5) Pētījuma avotu meklējumu gaitā atklāti Latvijas un latviešu pareizticības ideju kontekstā neaktualizēti LVVA avoti, piemēram, Pareizticīgo dievkalpošanas grāmatu latviešu un igauņu valodās komitejas dokumentācija – protokoli u.c.; Rīgas sv. Aleksija klostera hieromūka Polikarpa lieta, kura vēsta par viņa privātajā bibliotēkā atrodamo grāmatu nosaukumiem, kas tiešā veidā liecina par hēsiasma tradīcijas pastāvēšanu un turpināšanos 19. gs. monasticiskajā dzīvē Latvijā un Krievijā;

6) Pētījumā veikts ieskats Rīgas eparhijas garīgo līderu – bīskapu un arhibīskapu teoloģiski – filozofiskajās idejās;

7) Pētījumā no jauna aktualizēti sen aizmirsti vai pat pavisam neievēroti latviešu pareizticīgie tulkotāji un autori un viņu darbi, piemēram, P.I.P. „Pareizticīga priesteru runas

---

<sup>9</sup> Aron Gurevic (*Арон Гуревич* 1924 — 2006) krievu vēsturnieks, medievists, kulturologs.

<sup>10</sup> Galina Belaya (*Галина Белая* (1931 — 2004) krievu kritiķe, literatūrzinātniece.

<sup>11</sup> Mihail Bahtin (*Михаил Бахтин* 1895 — 1975) krievu filozofs, Eiropas kultūras un mākslas teorētiķis.

par lūgšanu”, kurās hēsiasma idejas tiešā veidā atklājas jau pirms 1863. gada. Šis apstāklis norāda, ka pētījumu joma ir auglīga un aktuāla, kā arī prasa turpmākus, daudz detalizētākus pētījumus;

8) Izmantota pieeja, kurā izsakot pareizticības būtību hēsiasma ideju koncentrētā gaismā – ar prāta sargāšanas koncepta starpniecību, aplūkota šo ideju klātesamība eksplicītajos un implicītajos Latvijas un latviešu pareizticīgās domas saturos;

9) Pētījumā, izmantojot pareizticības un hēsiasma filozofiski – teorētisko bāzi, veikts ieskats šajā kontekstā nozīmīgākajās arhibīskapa Jāņa (Pommera) idejās.

#### **Promocijas darbā izmantotie avoti:**

LVVA materiāli;

pareizticīgā periodika;

pareizticības un hēsiasma ideju pārstāvju monogrāfijas, raksti, runas, sprediķi;

Rīgas Garīgā semināra jubilejas izdevums;

Bīskapu draudžu revīziju apraksti u.c.

#### **Promocijas darba struktūru veido:**

Četras nodaļas, 22 apakšnodaļas. Pirmajā nodaļā aplūkotas metodoloģiskās pieejas, kas atbilst pētāmā priekšmeta būtībai; Otrajā nodaļā ar centrālo nosaukumu „Tradīcija”, aplūkota pareizticīgo un hēsiasma ideju būtība, vēsture un strukturēšanas iespējas; Trešajā nodaļā ar centrālo nosaukumu „Konteksts” aplūkota un analizēta pareizticības un hēsiasma ideju bāze Latvijā attiecīgajā laika periodā; Ceturtajā nodaļā ar centrālo nosaukumu „Teksts” aplūkotas un analizētas Latvijas pareizticīgo rakstnieku P.I.P. un J. Pommera runās un rakstos konceptualizējamās pareizticības un hēsiasma idejas.



## 1. Pareizticības un hēsihasma idejas Latvijā, to metodoloģiskais konteksts

Filozofijas un it sevišķi ideju vēstures refleksiju pagriezienos, filozofiskā un reliģiskā doma daudzkārt ir pievērsušās, pazaudējušās un atkārtoti atgriezušās pie pamatiem – mūžīgajiem jautājumiem, lai kā Antejs atgūtu savu spēku pie mātes Gajas. Pamatu šīm pārdomām arvien iezīmē vācu filozofa I. Kanta formulētie pamatjautājumi – Ko ir iespējams zināt? Kas ir jādara? Un kas ir cilvēks? Saprotams, ka Kants nav bijis pirmais, kas šos jautājumus uzdevis vai meklējis uz tiem atbildes. Šie jautājumi un dažādas to atbilžu variācijas rodas jau mitoloģiskajā, tad reliģiskajā un visbeidzot zinātniski – filozofiskajā pasaules skatījumā, kas difundējies postmoderniskajā plurālisma mozaikā. Šamaņi, pravieši, mesijas, reformatori, filozofi un zinātnieki nākuši un gājuši ar savām versijām par tēmu... Kur visus iespējams pieminēt?

Jau Sokrāts 3.gs.pr.K. formulēja nostāju, kurā laimīgas un pilnvērtīgas dzīves mākslas kontekstā [Platons, Faidons 1997] uzsvēra tikumisko pārdomu nozīmi – nāves un mirstīguma apzināšanās nepieciešamību, dvēseles prioritātes pār miesu atzīšanu, un kā nepatiesas uzsvēra apsūdzības, ka „[...] esot tāds Sokrāts, gudrs vīrs, kurš prātojot par to, kas ir augstu virs zemes, un pētījis visu, kas ir zem zemes, un vājāko lietu padarot par stiprāko.” [Platons, Sokrāta aizstāvēšanās 1997 40]

Pēc četriem gadsimtiem, mūsu ēras rītausmā, tagadējās Izraēlas un Palestīnas teritorijā no Nacaretas ieradās cilvēks, kas vēlāk, iespējams, izrādījās kumranītu jeb esenu gaidītais Mesija. Viņš savu mācību sludināja visiem, taču pirmie viņa mācekļi bija vienkārši, intelektuālajā ekvilibristikā neizglītoti ļaudis: zvejnieki, muitnieki, prostitūta un citi. Var uzskatīt, ka Kristus uzstādītie jautājumi turpina jau pieminēto tradīciju, kuru daudzus gadsimtus vēlāk spoži un koncentrēti formulējis Kants. Nonākot eksistenciālā robežsituācijā, cilvēks – vai tas būtu stoiķis, vai kristietis, vai filozofs – reducē un atmet visas „liekās” zināšanas, atstājot cilvēciski būtisko.

Šī pētījuma satura robežās, 14. gadsimta sākumā ļoti identiska šķiet hēsihastu strīdu diskusija [Palama, (1995)], starp Grēgoriju Palamu (1296.-1359.), un viņa oponentu, toreiz vēl pareizticīgo mūku un filozofu Barlamu<sup>12</sup>, kurš savās „Vēstulēs Palamam” [Barlaam, 1954] uzsver, ka „filozofija ir Dieva dāvana”, „bezkaislība neatbrīvo dvēseli no nejaušas

---

<sup>12</sup> Barlams no Kalabrijas, gr. - Βαρλαάμ Καλαβρός (1290-1348), Barlaam Calabro, Barlaam Hieracensis.

nezināšanas”, un, ka „Nevis vienkārši aiz ziņkārības mēs pētām dabas noslēpumus, mēram debess sfēru, izzinām debess ķermeņu kustības kārtību, to līdzības, atšķirības un augšupeju, aptveram no tā izrietošās konsekvences un ar to lepojamies, nē, bet par cik esošā likumi ietverti dievišķajā, pirmajā un radošajā prātā, to tēli ir arī mūsu dvēselē, mēs tiecamies sasniegt to zināšanu, lai ar izšķiršanas, slēdzienu un sadalīšanas paņēmieni palīdzību atbrīvotos no muļķības zīmoga un tādā veidā gan dzīves laikā, gan pēc nāves saglabātu sevi līdzību Radītājam”[Palama, 1995 6]. Zināmā mērā tieši šīs tēzes kalpojušas par pamatu, lai Palama aizsāktu rakstīt „Triādes svēti-klusējošo aizstāvībai”, kuru pirmās triādes pirmā daļa veltīta tēmai „Priekš kam un līdz kādai robežai derīgi nodarboties ar verbālajiem spriedumiem un zinātnēm”. Aizstāvot vienkāršos mūkus, Palama, pateicoties savam oponentam, aizsāk kristietībai un pareizticīgajai baznīcai būtisku refleksiju par epistemoloģiju reliģijā un tās atšķirību no epistemoloģijas zinātnē. Izšķirot ārējās un iekšējās, jeb verbālās un sirds zināšanas Palama norāda uz diviem būtiski atšķirīgiem diskursiem, kas, iezīmējušies jau helēnisma laikmetā, sākot ar Septiņiem gudrajiem. Uzvara šajā diskusijā ir ne tikai principiāls individuāls jautājums, bet galvenokārt ortodoksāli globāla nostādne, kas balstās būtiski atšķirīgos cilvēka būtības un mērķa redzējumos, kas dažādās formās, bet pēc būtības nemainīgi izkristalizējas dažādos pareizticības un kristietības vēstures nogriežņos. Pirmkārt, vērtības akcents tiek likts nevis uz teorētiskajām zināšanām, bet gan uz praktisko gudrību – tikumību. Palama uzskata, ka „Reizē labu un ļaunu: iemaņas un apdāvinātību svešvalodu izteicienos, daiļrunības spēku, vēstures zināšanas, dabas noslēpumu atklājumus, sarežģītās loģisko spriedumu metodes, daudzveidīgos skaitļu zinātnes slēdzienus, ideālo figūru aprēķinus – ne tikai tāpēc, ka tas viss svārstās atkarībā no viedokļiem un viegli mainās, bet arī tāpēc, ka, lai arī šīs nodarbes ir labas, lai trenētu dvēseles acis, taču pūlēties tajās līdz vecumam ir muļķīgi.”[Palama, 1995 13] Savu vārdu pierādīšanai Palama citē Dionīsiju Areopagītu: „Savienošanās ar Dievu un pielīdzināšanās Viņam, kā māca Dievišķie Raksti, tiek sasniegti tikai ar mīlestību uz cienījamajiem baušļiem un to svētu izpildīšanu”. [Areopagit 2003 581] Jo, ja Barlams uzskata, ka „eksistē gudrība vispār, neatkarīga no savas iemiesošanās indivīdos”, tad „Sv. Gregorijs Palama turpretī vienmēr un visā no sākuma redz personisko gribu, labu vai sliktu, un tikai otrām kārtām – šīs gribas radīto gudrību un zināšanas”[Venyaminov 1995 133], kā arī uz to norāda tieši pats Palama: „tāda cilvēka zināšanas, kurš darbos ir parādījis savas dzīves labestību, sauc par tīru un augstu gudrību, bet tā zināšanas, kurš dzīvo nelabu dzīvi, par velnišķīgu un pasaulīgu gudrību un patiesi: zināšanas to ieguvējiem mainoties līdz ar dzīves veidu, dažādās dvēselēs ieliek dažādu gudrību”. [Palama, 1995 133] Šeit pilnīgi skaidri parādās izziņas procesa ētiskais aspekts un tā

primaritāte, attiecībā pret informatīvo zināšanu daudzumu. Kādā vietā Palama vēl uzsver tieši, ka „Kādu gan ilgu mocību augli ir atnesusi filozofija?”[Palama, 1995 130] un vēl citur, ka īstenais filozofs ir „Dieva gribu pildošais”. [Palama, 1995 123] Tāpat arī pavisam sarkastiski, kas viņam īpaši raksturīgi, retoriski jautā „Kāpēc Viņš (Jēzus – J.V.) neizskaidroja mums analogijas, figūras, skaitļus, mainīgos planētu attālinājumus un satuvinājumus un neatrisināja dabas mīklas, lai izdzītu no mūsu dvēselēm visas šīs nezināšanas tumsu? Kāpēc gan viņš tad pat par skolniekiem pieaicināja zvejniekus, analfabētus un vienkāršus ļaudis, nevis mācītos, turklāt, kā saka apustulis Pāvels, „lai apkaunotu ārējā zinātājus”? [Palama, 1995 12] Šī tendence nav raksturīga tieši un vienīgi hēsihasmam, bet lielā mērā caurauž arī visu pareizticīgo kristietību. Virspusēji var domāt, ka šāds skatījums attaisno vienkāršā (mazā) cilvēka dzīves vērtību un tā identitāti, bet drīzāk tas to pamato, nostāda visus kā Dieva priekšā vienlīdzīgus ne tikai no spēju, bet arī iespēju puses, dod „mazajam cilvēkam” cerību, kas nav tikai nākotnes pēcnāves debesu valstības apsolījums, bet reāls šeit un tagad dzīvošanas vērtības pamatojums. Šī Palamam un hēsihasmam raksturīgā līnija vēlāk atstājusi būtiskas pēdas slāvu zemju pareizticībā un ar to saistītajās monasticiskajās un askētiskajās praksēs, kas izkopa savdabīgu svētā - gudrā, viedā tēlu, sevišķi Krievijā, kas daļēji mainījās, tikai sākot ar Pētera I Baznīcas reformu, kuras mērķis bija mazināt baznīcas hierarhijas varu, nostādot to valsts varas pakļautībā.

1855. gadā, pie varas nākot Aleksandram II, sākas t.s. „lielo reformu laikmets”, daļēji tas nozīmē arī izmaiņas attiecībā uz reliģiju. No vienas puses, 19. gs. otrajā pusē Krievijā notika dziļi garīgi meklējumi, sākās filozofiskā atdzimšana, ko sauc arī par „sudraba laikmeta” krievu reliģisko filozofiju. Pastāv uzskats, ka „izveidojas filozofisks virziens, kam līdzīga nav nekur citur pasaulē. Tas nobriest tieši Krievijas kultūras specifiskajā situācijā un ir saistīts ar pareizticībā kultivētajām vērtībām.”[Kūle, 1996 332] Uzplaukst arī māksla un kultūra. No otras puses, sabiedrībā pastiprinās racionālisms, kas dažbrīd jau robežojas ar galēju nihilismu, kura vērtību skalas augšgalā ir materiālās vērtības. Kā liecina publicists, žurnāla „Krievu vēstnesis” un avīzes „Maskavas ziņas” izdevējs M. N. Katkovs, 19. gs. piecdesmito gadu beigās Krievijas sabiedrībā arvien vairāk pastiprinājās vienaldzība pret reliģiju kā direktīvu un stereotipisku frāžu atkārtošānu, tāpēc zuda uzticība reliģiskajām jūtām un cilvēks kaunējās tās izrādīt.[Florovskiy, 1991 332]

1916. gadā žurnālā „Pareizticīgo latviešu vēstnesis” priesteris Jānis Jansons rakstā „Reliģija un zinātne, vai tās ienaidnieces?”[Jansons, 1916 1,2] zinātnes un reliģijas attiecību tēmu turpina apskatīt jau 20. gs. zinātnes atklājumu gaismā, kā vienpusīgu un jau novecojušu traktējot 19.gs. vācu materiālisma naivi optimistiskās un „[...] stipri pārspīlētās cerības par

zinātnes visspēcību. Lētās grāmatās īsi savilkta Būhnera un Hekela<sup>13</sup> u.c. vācu materiālistu mācības ieviesās diezgan plaši arī mūsu tautā.”[Jansons, 1916-1 13] Kā pretargumentu Dieva esamības un tātad arī reliģijas nolieģumam J. Jansons min cilvēka personību un tās potenciālo spēju nostāties pret dabas likumiem „[...] taisnības un brīvības vārdā, nolieģdams to mēmo un trulo visumu, kādā materiālisma fanātiķi grib cilvēku nolīdzināt.”[Jansons, 1916 2, 3] Priesteris Jansons uzskata, ka „īstai zinātne, jeb labāk sakot, īstām zinātnēm nav nekā kopīga ar šādām mācībām. Pasaules aina, kādu bija zīmējuši pagājušā gadu simteņa pētnieki, jaunāko pētījumu gaismā stipri pārgrozījiesies.[...] Šie zinātnieki ar īstu nesavtību rāda zinātnes robežas, aiz kurām viņa velti pūlas iespiesties, un atzīst, ka, lai cik lieli ir jaunlaiku zinātnes panākumi, pasaules parādībās viņas vēl maz iespiedušās, un viņu atziņas ir tikai retas gaismas svītras visuma noslēpumainā tumsā. Pagājušā gadsimteņa valdošā doma bija, ka „dabā vairs nav noslēpumu”, ka visa daba jau pilnīgi izpētīta un cilvēkam it kā uz delnas priekšā izlikta. Modernām zinātnēm”, viņš raksta „pavisam otrādi, dabā ir tikai noslēpumi, un vispirmā kārtā noslēpumi ir tie pamati (principi), uz kādiem viņu zinātne dibinās” [Jansons, 1916 2-4] Viņš piemin matemātiķa Anrī Puankarē (1854-1912) uzskatus, kurš šaubās par matemātikas neapšaubāmību un psihologa un filozofa Viljama Džeimsa (1842-1910) idejas par reliģijas faktu realitāti, citējot Džeimsa ideju, ka visa cilvēces pieredze savā dzīvajā īstenībā liek iziet ārpus tām šaurajām robežām, kādās zinātne tiecas mūs ieslēgt: „reālā (īstenā) pasaule ir citādāk veidota, daudz bagātīgāka un daudz sarežģītāka, nekā zinātnes aptvertā pasaule” [Jansons, 1916 2 4,5] J. Jansons rod atbalstu reliģijai V. Džeimsa, pragmatisma pamatlicēja doktrīnā, saskaņā ar kuru jēdzienu, ideju un teoriju nozīmi nosaka to praktiskās sekas, bet patiesība (īstenība) tiek noteikta pēc to veiksmīga un lietderīga pielietojuma praksē. „Plurālistiskais Visums” Džeimsa teorijā tiek uzskatīts par „lielu ziedošu un dūcošu nekārtību”, tā nav noslēgta un nav likumsakarīga, tajā valda gadījums un nepārtraukti top kaut kas jauns. Būdam plastisks, tas pakļaujas cilvēka gribai, bet nav tāda punkta, no kura to varētu aptvert un izteikt vienā loģiski secīgā sistēmā.[Melvil, 1991 92,93] Tāpat J. Jansons piezīmē, ka bez prāta patiesībām nepieciešams izdalīt vēl arī darba (ko cilvēks apliecinājis ar saviem darbiem, praktiski), intuīcijas („ko cilvēks iegūst nodziļinādamies savā būtībā un to izjūtot”), sirds („dievišķās taisnības balss cilvēkā, kuras pastāv pretī visiem prāta aprēķiniem, un klausā tikai sirdsapziņai”) un dvēseles („jūtas, kādās cilvēks stājas sakarā ar kaut ko augstāku par viņu”) patiesības, kuras bieži var nesaskanēt ar prāta patiesībām vai pārsniegt to robežas.[Jansons, 1916 5] Noslēgumā viņš secina, ka „[...] reliģija un zinātne ir divas dažādas

---

<sup>13</sup> Būhners un Hekels mūsdienās jau aizmirsti materiālisma popularizētāji

izziņas disciplīnas, kurām katrai savs lauks. Zinātne aptver ārējās dabas parādības, kuras jutekļiem pieejamas, bet reliģija ir cilvēka visdziļākās iekšējās dzīves, viņa sirds un dvēseles disciplīna, kuras metodes citādas nekā zinātnei. Tādēļ reliģija nekad nenoliedz īsto zinātņi, kura cenšas iespiesties dabas parādību sakarībā un likumībā, tāpat kā īstā zinātne nekad nenoliedz reliģiju.”[Jansons, 1916 6]

Nedaudz vēlāk, 1923. gadā savā svētrunā (sprediķī) „Kas darīs un mācīs, tas taps dēvēts liels debesu valstībā. Mt. 5. 19” (un citos) Latvijas Pareizticīgās baznīcas Arhibīskaps Jānis Pommers pie zinātnes un reliģijas zināšanu attiecību jautājuma atgriežas daudzkārt. Arī viņš, līdzīgi kā viņa pareizticīgie priekšteči, nodala prāta un gara, ārējā un iekšējā, intelektuālā un tikumiskā sfēras: „Prāta jeb tā sauktā intelektuālā diženība vienmēr un visur ir bijusi lielā godā. Prāts rada cilvēkam izcilu stāvokli visu citu dzīvo radījumu starpā. Prāta (intelekta) dižvīri strādā un valda zinātnes valstī. Šie dižvīri apdāvināti sevišķi, ar ārkārtīgi gaišu prāta redzi; daži zinātniski novēro visu esošo, krāj novērojumus, kārtu viņus, pētī, skaidro, taisa ģeniālus zinātniskus slēdzienus un atklājumus, pleš arvien plašāki zinības valsti caur arvien jauniem un jauniem zinātnes iekarojumiem. Šos dižvīrus godā par lieliem prātniekiem un zinātniekiem. Daži no šiem prāta dižvīriem savas spējas izlieto valstiskas, ekonomiskas, politiskas, sabiedriskas dzīves nokārtošanai; tādus mēdz godāt par lieliem likumdevējiem, politiķiem, administratoriem, karavadoņiem, valstsvīriem. Daži no viņiem visu savu vērtību un spēkus ziedo ārējās dabas pārvarēšanai un iekarošanai. Un šai ziņā ir panākti apbrīnojami sasniegumi. Par to vēl nesen ne domāt neiedrošinājās, tagad tā ir ikdienišķa, vienkārša lieta. Cilvēks brīvi kā putns paceļas un lido gaisā, laižas jūras dzelmēs, kalpina sev tos dabas spēkus, kuru priekšā mūsu senči drebēja. Te ir ko cienīt, ko apbrīnot, par ko pateikties, par ko slavēt prāta dižvīrus. Bet, atzinīgi maksādami prātam to, kas viņam nākas, neaizrausimies. Te redzams neapšaubāms dižums. Bet, sakiet, vai šī diženība visā pilnā mērā pieder cilvēkam? Nē, krietnākā daļā un labākā daļā viņa pieder Radītājam. Mēs varam savu prātu izglītot, varam savākt viņa krātuvēs zināšanas, bet iegūt sev ģeniālu prātu, caurredzošu saprašanu, ražojosu un radošu domas spēju un citas tādas prāta īpašības, kas dod izredzētām personām tiesību saukties par prāta dižvīriem, mēs nespējam. Viss tas cilvēkam tiek dots no dabas un kopā ar dabu; viss tas ir Žēlīga Dieva dāvana. Un tad: cik tālu var sniegties šis cilvēka prāta diženums zinātnē, praktiskā gudrībā, ārējās dabas iekarošanā? Zinātnē?” Kā piemēru šeit J. Pommers min Sokrātu, „Viens no senatnes prāta dižvīriem, visu dzīvi pavadījis pētīšana un prātošana, savācis visu, ko tolaiku zinātne un prātniecība spēja dot, izsakās: „Es zinu tikai to, ka nekā nezinu”. Tagadnieki, ja būtu tik pat vaļsirdīgi kā senatnes prāta dižvīrs, arī neiedrošinātos būt lielīgi. Ko mēs pētām un zinām? To, ko mums sniedz mūsu jūtas, iespaidi.

Bet par to, kas aiz šiem iespaidiem, mēs nekā nezinām. Izpētīt, noskaidrot sarežģīto pasaules noslēpumu par cilvēku, par Dievu arī dižu vīru prāts nav spējīgs. Praktiska gudrība? Cik bieži paši lielākie, paši tālredzīgākie politiķi, likumdevēji un vadoņi krīt rupjās kļūdās!...”[Pommers, 1923d] Līdzīgi kā viņa priekšteči, J. Pommers uzsver citas cilvēka gara sfēras nozīmi: „Bet ir vēl viens diženības veids, par kuru maz tiek runāts pasaulē, kuram pasaule maz pievērš vērības, kurš, tāpat kā prāta diženība, pamatojas uz gara īpašībām, bet kurš ir brīvs no prāta diženības neveiksmēm un trūkumiem. Mēs runājam par tikumisko diženību.”[Pommers, 1923d] Latvijas un latviešu pareizticīgā doma tādējādi seko senajam, jau Sokrāta iezīmētajam diskursam par praktiskās filozofijas – ētikas, jeb t.s. dzīves mākslas dominanci pār citām zināšanu sfērām.

Līdzīgi, ar rakstiem un darbību Kanta mūžīgos jautājumus iedzīvina un atdzīvina franču filozofs M. Fuko (1926-1984). Kā raksta V. Šmids, Fuko filozofiju reformē gan domāšanā, gan arī savā eksistencē. Filozofija pēc Fuko „[ ] ir ne tikai diskurss, bet arī dzīves forma. Tā tad filozofija, ja pievēršamies viņa 1983. gada lekciju eksplikācijai, ir ne tikai *logos* (domāšana), bet arī *ergon* (darbs).” V. Šmids Fuko traktē kā dzīves mākslas meistarū, kas „[..] gan teorētiski, gan praktiski, gan savā domāšanā, gan visā savā eksistencē [..] atsaucas uz antīko kinismu, kuru no jauna atklāj revolucionārās dzīves un cīnītāju mūsdienu formās.”[Šmids, 1995 114,115] Arī kiniķiem filozofija saistīta ar dzīvesveidu kā tieša praktiska konsekvence – dzīvot savādāk, sacelties pret konvencijām un tās apšaubīt ar personiskās dzīves piemēru. Fuko indivīda ētikas programmā ir vērsties pret varu, kas normē tā eksistences formas un tā vietā pamatoties uz paša indivīda veiktu izvēli, kur bez aizbildniecības tas rūpētos pats par sevi – mācītos sevi sakārtot un rūpes par sevi nenoveltu uz citu pleciem. To var uzskatīt par ētiku, kura sākas ar netoleranci un tiecas noārdīt varas attiecības vai zināmos apstākļos tās pat apvērst. [Šmids, 1995 116]

+ + +

Visus minētos piemērus ar lielāku vai mazāku abstrakcijas pakāpi vieno trīs I. Kanta „mūžīgie” jautājumi - Ko ir iespējams zināt? Kas ir jādara? Un kas ir cilvēks? Daļēji un virspusēji pat atbildes uz pirmo jautājumu ir kopīgas, jo zināšanu sfēra iedalīta vismaz divās dimensijās – t.s. teorētiskajā un praktiskajā, dabas zinātņu un gara zinātņu sfērās, uzsverot, ka cilvēkam nav iespējams (vai ieteicams) izvairīties arī no praktisko, t.i. tikumisko, ētikas zināšanu apgūšanas, kas saistītas tieši ar sevis, savas patības izkopšanu. Tomēr, lai arī visi šie domātāji, izsakot savu domu, lieto kopīgus jēdzienus un konceptus, to lietojuma kontekstos un izvērsumos ir iespējams ievērot būtiskas atšķirības. Ja tā, tad kādā veidā iespējams veikt dialogu ar aizgājušu laikmetu, kā iespējams pētīt ideju vēsturi? Kā būt pārliecinātam, vai vēl

jo vairāk, pētījuma oponentiem pamatot un eksplicēt iegūtos konceptus. Raksturot tos šodien kā tos pašus, kas jau labi nokalpojuši pirms vairāk kā diviem gadu tūkstošiem?... Bet nav drošticamības, ka tie ir tie paši. Turklāt, ja nav iespējams atklāt ko būtisku un jaunu, tad rodas jautājums par pētījuma jēgu un tā veikšanas nepieciešamību. Ja tie ir jauni koncepti, tad kā atspoguļot to jauno saturu un izvairīties no kādas zinātniski-pētnieciskās modes vai konvencijas stereotipiem? Konkrētajā pētījumā šaubas aizsākas tieši ar *zināšanu* koncepta milzīgo ietilpību dažādos ideju vēstures posmos, kas saistīti arī ar pareizticības un hēsiasma ideju vēsturi. Tomēr tieši pievēršoties šādiem pētījumiem iespējams nonākt pie zināmas zināšanu bagātināšanās, vai pat jaunu sintētisku a priori zināšanu iegūšanas. Lai iezīmētu ideju vēstures pētījuma metodoloģisko iespēju invariantus modernajā ideju vēstures diskursā, pavisam konspektīvi pievērsīšos pētījuma būtībai atbalstošām metodoloģijām, kā rezultātā šī sadaļa būs kā savdabīgs konkurējošu metodoloģiju dialogs, kas notrisinās uz attiecīgā pētījuma satura fona.

Pievēršoties domai, ka ideju vēstures ietvaros iespējams pētīt pareizticības un hēsiasma idejas Latvijā sākot ar 19. gs. 40. gadiem, pirmie avoti, kas tika apzināti, protams, bija rakstiskie pieminekļi, kas pieder t.s. pareizticības un (sākumā hipotētiski) hēsiasma dižgariem, kuru darbību vislielākajā mērā iespējams saistīt ar Latviju attiecīgajā vēstures periodā līdz pat 1934. gadam (un varbūt nedaudz vēlāk). Par tādiem *a priori* uzskatāmi, piemēram, Latvijas Pareizticīgās baznīcas Arhibīskaps (1921-1934) Jānis Pommers un tātad, loģiski, arī visi viņa priekšteči, gan ne tieši Latvijas, bet Krievijas Impērijas Rīgas eparhijas (kas ietvēra arī Igaunijas teritoriju) bīskapi. Šeit rodas pirmā problēma – visi šie bīskapi un liela daļa draudžu priesteru ir bijuši krievu tautības un nav nākuši no Latvijas. Šis apstāklis rada pirmo jautājumu – cik lielā mērā šo pareizticības pārstāvju darbi iekļaujas kategorijā „idejas Latvijā”? Otra avotu grupa, kurai būtu vajadzējis būtiski atslogot šī pētījuma sākotnējo sasprindzinājumu, ir vairāk vai mazāk akadēmiskām aprindām pietuvinātu personu reāli reliģiski – teorētiski un filozofiski - teorētiski raksti par pareizticību un hēsiasmu. Problēma – šādu ar pareizticību saistītu pietiekami akadēmiski traktējamu „aprindu” dažādu iemeslu dēļ Latvijā 19. gs. tikpat kā nav. Bet tie, kas šiem kritērijiem atbilstu, šādus rakstus raksta nelabprāt vai tie vairāk vērsti un pareizticības praktisko, nevis teorētiski – idejisko modeļu apkalpošanu. Galvenā Latvijas pareizticīgo ideju aktivitātes ass toreiz (un joprojām šodien) ir Rīgas Debesbraukšanas Baznīcas draudzes priesteri, viņu garīgais mantojums, tulkojumi un raksti: Jēkabs Mihailovs (1845-1857), Dāvis Balodis (1806-1864), virspriesteris Bazilijs Reinhausens (1857-1879); virspriesteris Andrejs Kangers (1879-1909); virspriesteris Jānis Bormanis (?-1930); virspriesteris Jānis Jansons (1878-1961); virspriesteris Pēteris Balodis

(1876-?); virspriesteris Kirils Blodons (1872-1937); virspriesteris Aleksandrs Lismanis (1874-1953); virspriesteris Pēteris Bērziņš (1898-1958), virspriesteris Konstantīns Vītols (1870-1962); virspriesteris Vladimirs Merkuļjevs (1923-1995) u.c. Daudzi no viņiem nodarbojušies ar pareizticības tekstu tulkošanu un pārvešanu latviešu valodā. Līdzīga aktivitātes ass ir bijuši pareizticīgo latviešu žurnāli „Rīgas Garīgais Vēstnesis” (1902–1905) un „Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis” (1906–1917), kas ap sevi pulcinājuši spēcīgākos pareizticīgās domas pārstāvjus. Tieši attiecībā uz hēsihasma idejām interesanta ir vairākkārt 19. gs. vidū izdotā monogrāfija „Pareizticīga priesteru runas par lūgšanu, kuras priekš Pareizticīgas Draudzes locekļiem ir sadomātas”[P.I.P., 1863] un „Dieva lūgšanas grāmata. Lūdziet Dievu bez mitēšanās.”[P.I.P., 1868, 1895] Tāpat nenoliedzami pastāvēja tādas pareizticīgo ideju aktivitāšu ass kā Rīgas Garīgais seminārs<sup>14</sup> (1850-1915 un 1926-1936) ar tā pasniedzēju korpusu un bibliotēku, kā arī Pareizticīgās baznīcas klosteri. Tomēr acīmredzami, ka, par spīti nenoliedzami plašajām aktivitātēm, pareizticīgās vispār un hēsihasma idejas atsevišķi, tātad – tieši pareizticīgā doma Latvijā, šajā laika periodā ideju vēstures pētījumos samērā niecīgi aplūkoti. Pētījuma gaitā tāpēc radās būtisks jautājums – kādi un cik „objektīvi” nepieciešami ir šādas attieksmes cēloņi? Un, ja šādi cēloņi eksistējuši citiem pētniekiem, tad vai šādu pētījumu vispār iespējams veikt? Viens no galvenajiem cēloņiem ir avotu problēma, proti, avotos nākas saskarties ar to vai citu procesu vienpusēju atspoguļošanu, jo sabiedrība vienmēr eksistē divos līmeņos – materiālajā un garīgajā. Materiālā, jeb priekšmetiskā kultūra vienmēr (šķiet neapšaubāmi) saglabājas labāk nekā garīgā un cilvēku domas un jūtas, viņu pārdzīvojumi un pārdomas, no kā sastāv mūsu dzīve, rekonstrukcijai padodas daudz mazākā mērā. Turklāt visizplatītākais 19. gs. vēstures avots ir oficiālie lietvedības akti. Pie tam, gan valsts iestādes, gan baznīcas vadību visvairāk interesē darbības rezultāti, mazākā mērā – tās vai citas darbības gaita un pavisam maz – darbības motivācija, kvalitāte un procesa cēloņi. Tāpēc šī cita veida informācija, garīdznieka sarunas ar apmeklētājiem, citu ticību pārstāvjiem, viņa katehētiskā darbība, viņa dzīve ar Dievu, dzīve ģimenē un sabiedrībā, dokumentēta minimāli.[Gavrilin, 1999 7,8] Līdzās šim cēlonim tiek minētas arī luterāņu un pareizticīgās baznīcas ideoloģiskās, kā arī baltvācu muižniecības un Krievijas impērijas sociāli ekonomiskās nesaskaņas, kas dažādos veidos pakļāva pareizticīgo baznīcu un tās sekotājus (pārsvarā Vidzemes nabadzīgos pareizticīgos zemniekus) ideoloģiskai un saimnieciskai diskreditācijai. Neapšaubāms ir fakts, ka Rīgas eparhijas pareizticīgās garīdzniecības intelektuālais potenciāls 19. gs. vidū ir bijis krietni zemāks nekā luterāņu mācītājiem, jo

---

<sup>14</sup> 1847-1850 Rīgas garīgā skola.



pareizticīgās baznīcas garīdznieki izglītību pārsvarā ieguva Rīgas un Pleskavas garīgajos semināros, bet luterāņu mācītāji lielākoties beidza Derptas (Tartu) universitātes Teoloģijas fakultāti, kurai bija labi nokomplektēta mācību bibliotēka un izcili mācībspēki.[Gavrilin, 1999 199] Šīs atšķirības atzinis arī arhibīskaps (1848-1867) Platons, un žurnāls „Dievbijības skola”, ko latviešu un lietuviešu valodās izdevusi Rīgas eparhijas pārvalde, atturējies rakstīt par pareizticības un luterānisma dogmatiskajām atšķirībām, lai ar tāda veida rakstiem „[...] nepamodinātu luterāņu zinātniekus uz atbildi un tad viņi [...] mūs noknābtu kā vanagi vistas, jo viņiem ir asa spalva, drosmīgs vārds un eleganta dialektika.”[Gavrilin, 1999 199] Tāpēc, raugoties no kultūras elitārās ģenēzes un interpretācijas diskursa<sup>15</sup>, kurā kultūras veidošanās tiek skatīta „no augšas”, par pareizticīgās baznīcas ideju leģitīmiem paudējiem būtu uzskatāmi tikai tie baznīcas pārstāvji, kuru izglītība mūsdienu modernajā izpratnē būtu vērtējama kā vismaz augstāka par vidējo, vai, sliktākajā gadījumā, katram no aplūkotajiem būtu vismaz autoritāte zinātnieku aprindās un augsts citējamības indekss. Šāds skatījums pastāv joprojām. Bet tādā gadījumā no Latvijas pareizticības pārstāvjiem ideju kontekstā pieminēšanas vērti būtu nedaudzi, vien visi bīskapi un arhibīskapi, kas beiguši Garīgās Akadēmijas (Kijevas, Pēterburgas u.c.), t.sk. Jānis Pommers, Vitebskas un Polockas bīskaps (1893-1899) Aleksandrs (Zaķis), Rīgas Garīgā semināra rektors Jānis Jansons, Pēterburgas Garīgās akadēmijas un Rīgas Garīgā semināra rektors tēvs Nikanors (Brovkovičs) (1824-1890). Vai aplūkojot šo, un vēl nedaudzu nepieminēto, akadēmiski atzīstamo pareizticības teologu atstātos rakstiskos avotus būtu pietiekami, lai uzskatītu, ka temats „pareizticības un hēsihasma idejas Latvijā” ir izsmelts? No vienas puses, šāda pieeja ir iespējama, jo ideju nesēji ģeogrāfiski atrodas Latvijā (kuras vēl nav), jeb Latvijas teritorijā. Tomēr lielākā daļa šo ideju paudēju Latvijā ierodas iepriekš sagatavoti, zināmā mērā videi sveši, turklāt liela daļa no viņiem teorētiskās teoloģijas sfērā nav rakstījuši neko, vai, ja rakstījuši, tad ne Latvijas periodā. Ja arī viņi ir teikuši svētrunas (sprediķus), tad daudzas no tām palikušas npublicētas, vai arī to saturs t.s. „augstās” teoloģijas vai filozofijas ziņā salīdzinoši ar viduslaiku un vēlāk Krievijas pareizticīgās teoloģijas domas virsotnēm ir samērā maznozīmīgs. Var apgalvot, ka otra šo pareizticības flagmaņu darbības īpatnība ir zināma teorētiskās teoloģijas ignorēšana. Tātad pētījumu neesamību par pareizticības idejām Latvijā iespējams pamatot, izejot no šiem diviem aspektiem – akadēmiska līmeņa teoloģijas un filozofijas iztrūkuma un praktiskās dimensijas pārākuma. Nākamais solis būtu – pētījumu pārtraukt pietiekama avotu daudzuma un kvalitātes iztrūkuma dēļ. Jebkurus turpmākos pētījumus šajā jomā – pareizticības un

---

<sup>15</sup> Piemēram, Žoržs Djubī (Georges Duby) 1919-1996

sevišķi hēsiasma idejas Latvijā, tādējādi iespējams traktēt kā mākslīgas konstrukcijas un sadomājumus. Šādām pārdomām bremsējot pētījuma gaitu, kā arī tām intuitīvi pretojoties un iedziļinoties Latvijas situācijas pareizticības avotu un vēstures būtībā, turpinot risināt ideju vēstures metodoloģijas peripetijas, tika nokļūts dziļākos refleksijas slāņos.

Pagājušā, 20. gs. atklājumi, sākot ar Z. Freida psihoanalīzes metodēm būtiski iespaidojuši arī vēstures, kultūras un filozofijas zinātņu attīstību. Iespējams pat doties pavisam tālu atpakaļ, izvirzot hipotēzi, ka (vismaz daļējas) humānisma ideju implantēšanas apstākļos modernajā sabiedrībā, jeb modernās zinātnes diskursā vai paradigmā vietu beidzot atradušas un izkristalizējušās tādas dziļas kristietības formas kā mīlestība uz ienaidnieku: „Bet es jums saku: Mīliet savus ienaidniekus, un lūdziet Dievu par tiem, kas jūs vajā.” (Mt.5.44.) Refleksijas virzības par šo antīkajai (un arī modernajai) sabiedrībai ļoti diskutablu, pretrunīgo izteikumu, kas ir visai ietilpīgas un, iespējams, kolektīvajā bezapziņā ieslēgtas, daļēji var noteikt arī modernās zinātnes virzību. Iespējams izvirzīt hipotēzi, ka pagājušā gadsimta pirmajā pusē Eiropā (bet Krievijā šis process iezīmējās jau ar t.s. Sudraba laikmeta filozofijas idejām, piemēram, P. Florensa ontoloģijā, ideja par neatkarīgu un pašvērtīgu esamības centru pastāvēšanu), divos nežēlīgos karos zaudējot ilūziju par pozitīvās zinātnes visspēcību, izveidojās vairāki metodoloģiski virzieni, kuri uzsvēra, piemēram, subjekta-subjekta<sup>16</sup>, citādā – citādā<sup>17</sup> nozīmi dialoga filozofijas<sup>18</sup> pētnieka un pētāmā attiecībās. Principā var uzskatīt, ka tieši ienaidnieka mīlestības iespēja reliģiskajā praksē ir ekvivalents subjekta-subjekta attiecībām vai citādā-citādā attiecībām zinātniskajā pētniecībā un šāda pavērsiena iespējas radušās līdz ar objektīvisma gara idejas izsmelšanu un nodzīvošanu. Šis Kristus paradokss nav atrisināms lineāri, ikdienišķajā apziņā. Lai to atrisinātu, ir nepieciešams pacelties (vai pārceļties) citā apziņas dimensijā, nostāties citā diskursā vai izstrādāt pozitīvismam radikāli citādu metodoloģiju. Šis skatījums liek dziļāk palūkoties uz vārdu un jēdzienu nozīmi, sagraut „Vecās Derības” „ienaidnieka” un „mīlestības” nozīmes un iet tālāk nenoskaidrotajā un pat loģiski, racionāli neizskaidrojamajā, jo „mīlēt ienaidnieku” nenozīmē „padarīt to par draugu” vai saprast, jo ar šiem aktiem „ienaidnieks” tiek iznīcināts kā citālais, semantiski apzags. „Mīlēt ienaidnieku” nozīmē ļaut tam palikt par ienaidnieku un, respektīvi, atlikt par to kas viņš ir, jeb mīlēt to tādu kāds viņš ir. Šādās pārdomās skaidri sajūtama Nenoteiktā noteicošā klātbūtne, kura tomēr slēpjas domas mijkrēslī. Šis paradokss padziļina arī jēdziena „mīlestība” nozīmi, palīdz to savā veidā pat fenomenoloģiski attīrīt no dažādiem derīguma, vajadzības,

---

<sup>16</sup> Mihails Bahtins

<sup>17</sup> Emanuels Levinas

<sup>18</sup> Martins Bubers

seksuālu alku u.c. jēgas sārņiem. Ienaidnieka mīlestība zinātnē nevar nozīmēt arī bezkaislīga skatījuma iespēju, jo bezkaislība un ar to saistītās objektivitātes alkas neitralizē ienaidnieka „ienaidnieciskumu” un mīlestības „mīlnieciskumu”. Jaunā nozīmē objektivitāte kļūst par subjektivitāti, kas ir objektīvāka par subjektīvismu, bet pētāmā parādība vairs netiek reducēta uz kādiem iepriekš zināmiem saturiem un nozīmēm. Teorētiski zinātnē šis atziņas turpmāk paredz pieļaut arī pētāmās parādības pētīšanu apstākļos, kuros tas ne pētniekam, ne zinātnieku kopienai, ne visai sabiedrībai nevar nest nekādu praktisku noderīgumu un, neatbilstot arī nekādiem teorētiskiem kritērijiem, neieklāties nekādās apriorās un kontinuālās sistēmās vai struktūrās.

Iespējams, šī hipotēze netiktu izteikta, ja neatrastu atbalstu tieši modernajās Eiropas vēstures, t.sk. ideju vēstures metodoloģijās, sākot ar jau pieminētajām dialoga filozofijas variācijām un redzot dabiski iekļaujoties šajā strāvotībā V. Dilteja saprotošās psiholoģijas, Annāļu skolas mentalitātes vēstures, M. Fuko diskursīvās analīzes teorijas, Kembridžas kontekstuālās skolas (politiskās domas skolas), H.G. Gadamera saprašanas metodes, J. Herbsta un M. Depāpes pedagoģijas vēstures metodoloģiskos u.c. konceptus.

+++

### **1.1. Franču Annāļu skola un tās refleksijas Krievijā**

Visas minētās pieejas, globāli aplūkotas, atgriež konkrētā pētījuma jēgu un nozīmīgumu, tajā pat laikā neliekot mākslīgi konstruēt neesošus Latvijas pareizticības „varoņus” un viņu „varoņdarbus”. Būtiskas atziņas konkrēti šī pētījuma kontekstā sniedz franču Annāļu skola<sup>19</sup> (*École des Annales*) un tās interpretācijas Krievijā<sup>20</sup>. Jau pētījuma sākumā atklāti jādeklarē, ka vēsturi (vēsturiski hronoloģisku vai saturisku nogriezni) tādu, kāda „tā ir bijusi”, jeb „vēsturi par sevi” „[...] mums nav dots zināt. Rekonstruējot vēsturi mēs to konstruējam. Mēs redzam to no tagadnes un atbilstoši piešķiram tās ainai savu skatījumu uz vēsturi, savu vērtību sistēmu, savu izpratni par tās kontinuitāti.”[Gurevic, 1993 15] Kā arī „reāli noritošu procesu” mēs

---

<sup>19</sup> Franču zinātnieku grupa, kas pulcējās ap 1929. gadā Strasbūras universitātē izveidoto vēstures zinātnes žurnālu „Annāles” jeb „Sociālās un ekonomikas vēstures annāles” (*Annales d'histoire économique et sociale*, 1929.-1939.). Paši apzīmējumu „Annāļu skola” lietoja reti, priekšroku dodot „jaunā vēstures zinātnē” (*La nouvelle histoire*). Pirmā paaudze (1929.-1956.) Marks Bloks un Lisjēns Fevrs, kuri dibināja žurnālu. Raksturīga interese par mentalitātes vēsturi, „cilvēka faktoru” vēsturē. Otrā paaudze (1956.-1970.) - Fernāns Brodēls, Šarls Morazē, Robērs Mandrū. Pētījumos dominēja interese par sociālajām, ekonomiskajām, ģeogrāfiskām u.c. struktūrām, „lēnajām” izmaiņām vēsturē, kuru izpēte balstījās uz sērijveida avotiem un metožu bagātināšanu. Trešā paaudze (80.-90. gadi) - Ž. Legofs, E. Leruā Ladorī, F. Ariess, M. Vovēls, A. Burgers, J. Heizinga, A. Korbēns, R. Šartē, Ž. K. Šmits, P. Šonū, M. Ferro, Ž. Revēls, P. Norā, F. Fjurē, Ž. Dubī u.c., pati skola, jau izgājusi ārpus Francijas robežām, atgriezās pie „sākņiem”, t.i. pie cilvēka kā subjekta tā sociokultūroloģiskajā nosacītībā izpētes.

<sup>20</sup> A. Gurēvičs, J. Lotmans, G. Belaja u.c.

nomainām ar modeli, ko veidojis „šodienīgais toreizējās norises līdzdalībnieks”. [Lotman, 1992 33] Annāļu skolas pieeja meklēt atšķirīgo starp pētāmo kultūru un moderno sabiedrību, pie kuras pieder pats vēsturnieks, izrādījās ļoti auglīga un ļāva izvairīties no neapzinātas pagātnes modernizācijas. Viena no pozitīvismā balstīto vēsturnieku galvenajām pētniecības iezīmēm bija centieni rast pagātnē mūsdienu situācijas izcelsmes cēloņus, kas ierobežoja pētnieku tikai to fenomenu „rāmī”, kuru analogijas tika saskatītas savā sabiedrībā. Jaunās vēstures izpētes objekts ir tieši atšķirīgais, tās ir svārstības (spēles), kuras ļauj mums saprast pagātņi, nevis aizvietot to ar tagadnes shēmu. Šādai pieejai bija nepieciešamas jaunas metodoloģijas: starpdisciplināra pieeja, attieksmes maiņa pret avotiem un citu zinātņu – socioloģijas, etnoloģijas, ģeogrāfijas, tehnoloģiju vēstures, valodniecības atziņu piesaiste.

Annāļu skolas pārstāvis L. Fevrs uzsver, ka pētījumā pirmais un galvenais ir pētnieka vērīgums un prasmīga jautājumu uzstādīšana. [Gurevic, 1993 64] Annāļu skolas kontekstā to varētu saukt par pētījuma priekšmetam atbilstošu jautājuma uzstādīšanu, kas tiek papildināta ar individuālas metodikas izstrādāšanu pašā pētījuma gaitā. M. Bloks šajā sakarā piezīmē, ka apriorisms, iepriekš pieņemti, gatavi vēstures postulāti ir lielākais zinātnes ienaidnieks, jo „[...] cēloņus vēsturē, tāpat kā jebkurā citā sfērā nevajag postulēt, tos vajag meklēt.” [Blok, 1973 107] Un „zinātne sadala realitāti tikai tāpēc, lai to labāk apskatītu krustugunīs, kuru stari nepārtraukti saskaras un krustojas. Briesmas rodas tikai tajā mirklī, kad katrs prožektors sāk pretendēt uz to, ka tas izgaismo visu, kad atsevišķs zināšanu kantons iztēlojas sevi par visu valsti.” [Blok, 1973 83] Šī doma cieši sasaucas ar V. Dilteja ideju par cilvēku kā vienotu nedalāmu veselumu, kas ļauj pievērsties holistiskam dzīves plūduma aprakstam, nesadalot to sastāvdaļās. Annāļu skolas ideologi tādējādi metodoloģiskā dogmatisma un pozitīvisma vietā piedāvā metodoloģisko plurālismu un interdisciplināritāti, kas vērsti uz vēstures galveno pētījumu objektu – cilvēku un viņa „neapzināto apziņu”, kas katrā (pēc dažādiem kritērijiem izdalāmā) atsevišķā vēstures nogrieznī ir nereflektētais noteicošais sabiedrības un cilvēka rīcības aktu cēlonis. Līdz ar to šie metodologi vēstures zinātnē noliedz šauras specializācijas dominanci un vēsturisko parādību skaidrošanu ar materiāli – ekonomisku cēloņu starpniecību. Lai realizētu savu ideālo pētniecisko programmu, Annāļu skolas pamatlicēji ievieš mentalitātes (kas daudz ietilpīgāks par latviešu valodā lietoto jēdzienu „mentalitāte”) konceptu – *mentalité*, ko var skaidrot kā „vispārēju prāta nostādni”, „kolektīviem priekšstatiem”, „iztēli”, „prāta ievirzi” vai „pasaules redzējumu”. Mentalitāte ir pasaules redzējuma veids, kas nav identisks ideoloģijai, kurai sakars ar mākslīgi konstruētām domas sistēmām, bet tā lielā mērā ir nereflektēta un loģiski neizskaidrota. Mentalitāte nav filozofiskas, zinātniskas vai estētiskas sistēmas, bet ir tas sabiedriskās apziņas līmenis, kurā

doma vēl nav izdalāma ārpus emocijām un latentiem apziņas paradumiem un pieņēmumiem. Balstoties uz šādas tēzes, L. Fevrs un M. Bloks nonāca pie pētījumam ārkārtīgi svarīga secinājuma: zinātniekam (konkrētā gadījumā vēsturniekam) jātiecas pēc tā, lai atklātu tās domas procedūras, pasaules uzskata veidus, apziņas paradumus, kuri piemita pētāmā laikmeta cilvēkiem un par kuriem šie cilvēki paši neko nenojauta, izmantojot tos it kā „automātiski”, neapspriežot un tāpēc arī nekritizējot. Izmantojot šādu pieeju, izdotos piekļūt dziļākiem apziņas plastiem, kas cieši saistīti ar cilvēku sociālo uzvedību, „noklausīties” to, par ko cilvēki varēja „izplāpāties” neatkarīgi no savas gribas. L. Fevrs uzskata, ka intelektuālā biogrāfija (piemēram, viņa pētījumi par Rablē, M. Luteru) ir arī sabiedrības vēsture, jo tās varoņu sasniegumi un „starp rindiņām” ieslēptais laikmeta stils ir kolektīvi determinēti. Tādējādi laikmets darina varoni, bet Rablē un Luters ir nevis „laikmeta varoņi”, bet „heroldi”. Diženu cilvēku izteikumu vēsture pēc šīs teorijas ir piepildīta ar slēptu apziņas struktūru vēsturi, kuri vairāk vai mazāk raksturīgi visiem attiecīgās sabiedrības locekļiem. Šie slēptie motīvi ir augstākajā pakāpē vareni, jo formē cilvēku, cilvēku grupu un indivīdu sociālo uzvedību. Bet vēsturniekam šeit ir iespējams iekļauties „kolektīvā bezapzinātā” sfērā. Izvērsta šī koncepcija paver plašas iespējas un uzdod daudzus darba virzienus: jāpēta attiecīgā laika posma un sabiedrības „leksikons” (vārdnīca), cilvēkiem nozīmīgi simboli un rituāli, literatūra, māksla, pat lauku konfigurācijas un peizāžu raksturs, arheoloģijas dati un tehnikas vēsture. Rodas pamatojums likt runāt „mēmām” lietām, lai tās sāktu stāstīt par tās radījušajiem cilvēkiem un sabiedrību, ko viņi paši par to nestāsta.[Gurevic, 1993 44-60] Nekādā gadījumā nedrīkst aizmirst, ka ļoti identisku domu (agrāk nekā Annāļu skolas pārstāvji) izteicis un pēc tās savos pētījumos vadījies krievu filozofs P. Florenskis (1882-1937), kurš savus galvenos darbus „Apgrieztā perspektīva” un „Altāris” sarakstījis jau 20. gs. 20. gadu pašā sākumā<sup>21</sup>: „Cilvēks nedomā, bet viņa pirksti un roka – ar kolektīvo prātu, ar pašas kultūras prātu – pat ļoti domā par visa esošā determinētību.”[Florensky, 1993 270] Tātad – neviena kultūras parādība nav uzskatāma par nejaušu, daudz ko determinē ja ne apzināta refleksija, tad kolektīvais prāts – bezapzinātais.

Būtiski, ka Annāļu skolas galvenā pētījumu ass ir cilvēks un tā apziņa, kas savā veidā materiāli producējoties atstāj lielāku daudzumu pētījumu avotu, nekā bija pieņemts domāt tradicionālajā notikumu un hronoloģijas vēsturē. Tāpat šīs skolas metodoloģija leģitimizē (jo vai iespējams, ka reabilitē?) „mazā cilvēka” un „ikdienas” nozīmi vēsturē. Mentalitātes

<sup>21</sup> Darbi „Обратная перспектива” (1919-1922) un „Иконостас” (1922) sarakstīti Padomju Krievijā. Lielā mērā veltīti pareizticīgās ikonogrāfijas jautājumiem, saistot tās ontoloģijas un estētikas dimensijas. Varējuši nonākt arī „Annāļu skolas” pirmā paaudzes (1929.-1956.) pārstāvju M. Bloka un L. Fevra, uzmanības centrā, jo emigrācijā Francijā dzīvoja un strādāja daudzi ievērojami filozofi, t.sk. P. Florenska draugs S. Bulgakovs, N. Berdjajevs u.c.

vēsture iezīmē iepriekš maz pamanītu iespēju – tautas kultūras pētījumus, jeb pētījumus „no apakšas”. Šajā aspektā tauta no vienkārša skatītāja un „augstās kultūras” pabiru patērētāja un skatītāja nokļūst aktīva un prasīga kultūras radītāja lomā. Kā uzskata Leruā Ladurī, tauta ir būtisks vēstures fenomens, kas ļauj pētīt vēsturi ne tika „no augšas”, bet arī „no apakšas”. Viņa interešu centrā ir t.s. „cilvēki bez arhīviem”. Šādai pieejai entuziastiski pievienojas krievu filozofs M. Bahtins, vēstures metodologi A. Gurēvičs, J. Lotmans, G. Belaja u.c. Šajā kontekstā nozīmīgs ir M. Bahtina pētījums par viduslaiku tautas kultūru kā karnevāla kultūru [Bahtin, 1965,1990]. Arī par ideju vēstures metodoloģijai būtisku principu A. Gurēvičs, kā tas redzams, piemēram, pat viņa grāmatas nosaukumā „Viduslaiku pasaule: klusējošā vairākuma kultūra”, uzstāda ievērot atšķirības starp zinātnisko, jeb oficiālo kultūru, no vienas puses, un tautas, jeb neoficiālo kultūru, no otras puses, atmetot mehāniski uzspiestas šķiru un šķiru cīņas kategorijas.[Gurevic, 1990 34] Un, lai arī jēdziens „tautas kultūra” modernās zinātnes kontekstā ir strīdīgs, nav šaubu, ka „[...] ir nepieciešams pārtraukt tradīciju pētīt kultūras vēsturi kā vienīgi elites sasniegumu un tās darbības produktu, kas veido modeļus, kuri pēc tam populārā un vulgarizētā veidā izplatās plašākos sabiedrības slāņos, kas tos pasīvā veidā aprobē.” [Gurevic, 1990 34] Latvijas kultūras vēstures tradīcijā, šķiet, šeit problēmas nav, tautas folklorā – tautasdziesmas, pasakas, teikas un citi pieminekļi dziļi pētīti un cieši saistīti ar latviešu nacionālo identitāti vispār. Tomēr šie skatījumi vairāk attiecas uz kādu mītisku tautu pagātnē, kamēr 19. un 20. gs. zinātniskajā tagadnē šīs pašas tautas vieta izolēta vai izspiesta perifērijā. Ja arī centrā vēl palikušas nacionālās atmodas (jaunlatviešu) un revolucionārās (jaunās strāvas) līderu, ne tautas, idejas, tad citu subkultūru, tādu kā, piemēram, pareizticīgās kultūras vēstījumi, kas „izkrīt” ārpus nacionālās identitātes leģendas, savā veidā ir kultūras kontinuitātes plūsmu deformējoši, tās skaidrojumam apriori un neapzināti nevēlami. Šo apstākli ilustrē pavisam parasti un triviāli vēstījumi 19. un 20. gs. mijas pareizticīgajā presē vai arhibīskapa Jāņa (Pommēra) uzstāšanās Saeimā. Pieņemot, ka viss rakstītais pareizticīgajā presē ir fikcijas (kas tad būtu jāpiedēvē arī sociāldemokrātiskajai vai nacionālajai presei), kuru patiesuma pārbaude lai kļūst par cita pētījuma pamatu, tomēr ir jēga domāt, ka arī tolaik t.s. žurnālisti (konkrēti bieži pareizticīgās baznīcas priesteri), centās atspoguļot patieso lietu stāvokli, vai arī atspoguļot (kolektīvajā bezapziņā determinēto) „lietu priekš cilvēka” – savu un tātad arī pareizticīgā kolektīva skatījumu uz notikumiem. Neiedziļinoties tomēr jāatzīst, ka pareizticīgo vispār un pareizticīgo latviešu atsevišķi, vairākums nebūt nenāca no sabiedrības augstākajiem slāņiem, tāpēc interesanti, ka 1905. gada revolūcijas notikumi Latvijas pareizticīgajā presē atspoguļoti neitrāli, varbūt nedaudz izdabājot cenzūrai un konjunktūrai (kas preses eksistences līmenī ir saprotams), bet notikumu

atspoguļojumam starp rindiņām spriežas absurda izjūta, piemēram, oficiāls pārskats par Vidzemes muižām, kuras revolucionāri līdz 1906. g. 1. janvārim izpostījuši. Kopā (iesk. Pērnavas apriņķi) uzskaitītas 85 muižas [Pareizticīgo Latviešu vēstnesis (PLv), 1906 56]; „No Jelgavas 24. dec. raksta: Še ikdienas tiek atvesti daudz arestēti, kuri dažos gadījumos topot nošauti. Ģenerālgubernators izziņoja, ka, ja tapšot nodedzinātas muižas, pavēlēšot karaspēkam nodedzināt arī zemnieku mājas.”[PLv, 1906 61]; Vai „Kuldīga. Karaspēks, apkārtni izmeklējot, 31. decembrī nošāva 15 zemniekus. Šinī soda ceļojumā nošāva aiz pārskatīšanās paši zaldāti savu unteroficieri.” [PLv, 1906 61] Turklāt pareizticīgā baznīca iespēju robežās patiešām tiecas piedalīties situācijas restabilizēšanā, kā tas redzams Rīgas un Jelgavas Arhibīskapa (Agafangela) priekšrakstā draudžu priesteriem. Arhibīskaps griežies ar „[...] lūgumu pie Baltijas guberņu virspavēlnieka, lai viņš atļautu likumīgā kārtā pārstāvēt tos, kas nav vainīgi pie dumpja, un mīkstinātu to vainīgo sodu, kas ņemuši dalību pie nekārtību sarīkošanas aiz savas muļķības, vai arī ierauti tajā no vispārējās kustības.”[PLv, 1906 73] Varbūt aplūkoti šādā gaismā minētie notikumi iegūst mazāku svaru, atstājot dzīves telpu idejām, kuras līdz šim Latvijā, konkrētajā laika posmā tika uzskatītas par mazsvarīgām. Tāpēc vēl neatbildēts paliek jautājums par 1905. gada revolūcijas dažādajiem naratīviem – heroisko, absurdo, teroristisko, nepieciešamo, neizbēgamo, cik lielā mērā katrs no tiem balstās skaļumā, aprobācijā plašos tautas slāņos vai dažādu ideoloģiju vēstures pārrakstīšanas projektos ar atpakaļejošu datumu. Vai 1905. gada revolūcija bijusi tautas vai elites revolūcija? Šis jautājums cieši saistās ar pētījuma tematiku, jo demonstrē noteiktu ideju esamības un eksistences problemātiku.

Iespēja pētīt viduslaiku t.s. „klusējošās” tautas „rakstīto” ir: „Tikmēr, kamēr nav uzstādīts atbilstošs jautājums, vēstures avoti klusē. Rodas ilūzija, it kā dotā problēma nebūtu tikusi risināta tieši materiālu neesamības dēļ. Bet pietiek noformulēt jauno problēmu un apzināties tās svarīgumu un izrādās, ka stāvoklis nav nemaz tik bezcerīgs. Līdzīgi ir ar mentalitāti, kultūru, pasaules ainu, kas eksistē vienkāršo viduslaiku ļaužu galvās. Šķiet, perspektīvas ir visbezcerīgākās. Bet pietiekami „attīrīt” un atjaunot jēdzienisko aparātu un izrādās, ka avoti ir, to ir pat daudz.” [Gurevic, 1993 155] Lai arī konkrētā pētījuma tēma no viduslaikiem ir hronoloģiski attāla, saturiski ar viduslaikiem to vieno kristietības, pareizticības un hēsiasma idejas, bet metodoloģiski – aprakstīto pieeju pielietošanas iespēja. Kā piemērus „mazā” ticīgā cilvēka avotiem A. Gurēvičs min svēto dzīvesstāstus, grēku nožēlošanas grāmatas, „visiones”,<sup>22</sup> sprediķus, jeb „teoloģiskās mācības vulgarizāciju, kas vērsti uz tautu,

---

<sup>22</sup> Vizionāru redzējumu pieraksti

un kuros tika izaudzināti mūki un klirīki, t.i. cilvēki no tās pašas tautas. Sprediķī ar visu tā mācības atkārtosanos, ir bagāts materiāls, kas attēlo visdažādākās ticīgo dzīves puses; vērsoties pie draudzes mūki un garīdznieki meklēja ar to kopīgu valodu, izmantojot to tēlu un priekšstatu sistēmu, kas piemita arī viņu auditorijai.”[Gurevic, 1993 156]

Tāpēc šī pētījuma būtiska atziņa un metodoloģisks vadmotīvs ir ideju vēstures „augšu” un „apakšu” devuma saskaņošana, elitārās pareizticīgās teoloģijas ideju nozīmes adekvāta vērtējuma mēģinājums, kā arī tautas apziņas ieguldījums Latvijas pareizticīgajā domā. Šāda pieeja tiecas izvērtēt ne tika kādas idejas esamību, bet arī tās dzīvotspēju un aprobāciju, tās ceļus gan abpusēji vertikāli – no „augšas” uz „apakšu” un otrādāk, bet arī horizontāli t.s. „elitē” un „tautā”. Lai arī iepriekšminētā nostādne ir, protams, vairāk vēsturnieku uzdevums, tomēr šāds skatījums ļauj pamatot dažādu pareizticīgo un hēsiasma ideju vēstures avotu izmantošanu un būtiski paplašināt to areālu.

+ + +

## **1.2. M. Fuko diskursīvās analīzes teorija un zināšanu arheoloģija**

Otrs būtisks pētījuma metodoloģijas virzītājspēks ir M. Fuko diskursīvās analīzes teorija, kas galvenajos vilcienos izklāstīta darbos „Vārdi un lietas. Humanitāro zinātņu arheoloģija”[Fuko, 1994] un „Zināšanu arheoloģija”[Fuko, 1996], kas daļēji sasaucās ar annāļu skolas idejām, tomēr tiecoties tās transcendentēt. Sastopot M. Fuko biogrāfijā filozofiju kā dzīves mākslu un personisku atbildību, teoriju un praksi, mēs tās sastopam arī viņa darbos. Nemeklējot analogijas M. Fuko joprojām atzīmē, ka „[...]mēs baidāmies ielaist citādo mūsu domas laboratorijā”[Fuko, 1996 15] un pieprasa pietiekami radikālus domas metodoloģiskus pavērsienus ideju vēstures pētniecībā, vēstures antropoloģijas vietā piedāvājot vēsturiskās analīzes metodi bez antropoloģiskiem piemaisījumiem.[Fuko, 1996 17,18] Savos meklējumos (Fuko atzīst, ka viņa meklējumi norisinās radošajā rakstnieciskās pētniecības procesā), izvirzot reizēm varbūt pat pašmērķīgus domas izklupienus, tajā pat laikā viņš trāpīgi aizskar šim pētījumam tuvi paralēlas un nepieciešamas domas līnijas. Pārdomājot jautājumu par pareizticības un hēsiasma ideju vēstures pētījuma jēgu un novitāti, protams, nesajutu vēlēšanos aprobežoties vienīgi ar avotu deskripcijām un to autoru biogrāfiju aprakstiem. Spriežot, ka nākošais līmenis varētu būt līdzību meklēšana, kas parādītu sakarības starp pareizticības un hēsiasma idejām vēlinajā viduslaiku Bizantijā (14.gs.), tās kultūras mantniecē Krievijā un 19./20. gs. Latvijā, radās apjausma, ka tādējādi tiktu meklētas kādas protoidejas kopiju kopijas, kas izceltos vienīgi ar to salīdzinoši zemo kvalitāti vai neesamību. Tomēr, arī vadoties no šāda uzstādījuma, nerastos iespēja iegūt jaunas zināšanas, izņemot



citādā un atšķirīgā pielāgošanu jau esošām sistēmām. M. Fuko šajā sakarā uzstāj pētījumos atteikties no saprāta nepārtrauktas hronoloģizēšanas kāres, kas aicina virzīties uz kādiem pirmpamatiem vai nerasniedzama un nepārtraukti attālinošās pirmavota meklējumos.

Lai arī acīmredzot ir moderni, katram šādam (vismaz ideju vēstures) 20./21. gs. pētījumam pretendēt uz būtiski jaunas metodikas izstrādāšanu, vēlētos no šādiem skaļiem vārdiem atturēties, tomēr arī paturēt tos prātā, ja darba gaitā šāda iespēja rastos. Būtiski šādas iespējas īpatsvaru paaugstina M. Fuko idejas, jeb uzdotie metodoloģiski – filozofiskie jautājumi un tradicionālo propozīciju apšaubīšana. Jau kopš Sokrāta un Dekarta laikiem ievērots, ka apšaubīšana zinātnē ir visai auglīgs princips. M. Fuko atmet daudzas „patiesības”. Piemēram, viņš jautā: vai vēsture ir nepārtraukta plūsma, vai slēgtu un pārtrauktu nogriežņu kopums? Šis jautājums izvirza citu jautājumu: vai vecā tipa vēstures zinātnes racionalitātei – meklēt un atgriezties pie pirmavotiem, ir kāda jēga? Un vai nav nepieciešams izvirzīt citu racionalitāti – ideju pirmavotus nemeklēt? Kā argumentus viņš min, ka trūkst acīmredzama pamatojuma, lai noticētu kāda koncepta vēsturei kā pakāpeniskam tā noskaidrošanās vai visaptveroši kāpjošas racionalizācijas procesam vai kontinuitātes un jaunā līmenī pacelšanās akcijai. Gluži otrādāk – vienīgais ir noteikumu pielietošanas maiņas vēsture.[Fuko, 1996 9]

Fuko aicina vēstures nepārtrauktības paradigmas, „vecās vēstures” vietā sākt ievērot pārtrauktību, kas kā pētāmais priekšmets un metode reizē ļauj individualizēt pētāmo objektu (vēstures nogriežni), viņš uzskata, ka pārtrauktība no šķēršļa jāpārvērš par vēsturnieka instrumentu, praksi un jāintegrē vēsturnieka diskursā, lai tiktu saprasta jau nevis kā nevēlama neizbēgamība, bet nepieciešams koncepts. Šādas izmaiņas ideju, zinātnes un domas vēsturē ļauj saraut garās ķēdes, kas izveidojušās apziņas progresā, saprāta teleoloģijas vai cilvēciskās domas vēstures rezultātā; uzstādīt jautājumus par sakritību un mērķtiecības fenomeniem un pašu faktu apkopošanas iespēju. Tādējādi pavērtos iespēja dažādās pēctecības un savstarpējās mijiedarbības individualizēt, neļaut novest līdz vienkāršai lineārai sistēmai; nepārtrauktās saprāta hronoloģijas vietā, kas nemainīgi vērsta uz saviem pamatiem un sūta mūs nerasniedzama pirmavota meklējumos, atrastos samērā īsas rindas, kas saceļas pret vienoto likumu, katra ar savu īpašu vēstures tipu un nereducējamās līdz kopīgam atvērtas, progresējošas un par sevi atgādinošas apziņas modelim. Šādām sistēmas arhitektoniskajām monādēm nav būtiska ietekmju, tradīciju un kultūras nepārtrauktību analīze. Daudz svarīgāki šeit ir iekšējo saikņu, aksiomu, savietojamību vai deduktīvo pēctecību pētījumi. Jo, vai pati radikālākā [tradīcijas] izpausme nevar būt vien pārrāvums, ko veicis pārveidojošais teorētiskās domas darbs, „kas pamato zinātni, atraujot to no pagātnes un atklājot pagātni kā ideoloģiju”?[Fuko, 1996 9-12] Tādējādi M. Fuko protestē arī pret Hēgeļa pasaules gara

attīstības vienoto shēmu un t.s. globālās vēstures aprakstu, kas tiecas savākt visus fenomenus – principu, jēgu, garu, pasaules skatījumu un formu kopumu ap vienotu centru. Tā vietā viņš piedāvā totālās vēstures programmu, kas izvērsas „izkaisītā” veidā.

Konkrētā pētījuma kontekstā šī ideja ļauj saprast un pārvarēt zinātnisku un metodoloģisku sasulumu attiecībā pret pareizticības un hēsiskasma idejām Latvijā 19./20. gs. mijā, kas radies globālās vēstures paradigmas ietvaros, jo balstījies uz zinātnes apmulsumu reliģiskās kontinuitātes pārrāvuma priekšā, kā dēļ varbūt pareizticības idejas nepelnīti neievērotas un to cēloņi vienpusīgi reducēti tikai uz politisko un ekonomisko apstākļu sfērām.

Pārtrauktību dominances ieviešana un pretdarbība globālās vēstures pētniecības programmai ļauj M. Fuko apšaubīt (ielikt iekavās) tādus pierastus konceptus kā tradīcija, ietekmes, attīstība, evolūcija, mentalitāte (tātad iebilst arī pret Annāļu skolas idejām), gars, zinātne, politika, literatūra, filozofija, estētika, psiholoģija, reliģija, vēsture, iztēle, grāmata, sacerējums un autors: „[...] tā „literatūra” un „politika” ir samērā nesenas kategorijas, un attiecībā uz viduslaiku kultūru vai pat klasikas laikmetu, mēs tās varam izmantot tikai kā retrospektīvu hipotēzi, formālu analogiju spēles vai semantisku līdzību pieļāvumu; tomēr ne literatūra, ne politika, ne filozofija, ne zinātne XVII un XVIII gs. diskursa laukā neeksistē tā kā XIX gs. Jebkādā gadījumā, šīs atšķirības (gadījumā, kad aplūkojam tās, kuras tur pieļaujamas vai tās, kas pētāmajam diskursam laikmetīgas) pašas par sevi ir refleksīvas kategorijas, klasifikācijas principi, normatīvas nozīmes noteikumi, institucionalizācijas tipi; šie diskursa fakti, protams, prasa analīzi līdz ar pārējiem, tomēr tie, ar savām pietiekami sarežģītajām saiknēm, nav raksturīgi, vispārpieņemti un senseni.”[Fuko, 1996 24] Šeit zināmas paralēles ar krievu literatūrvēsturnieka S. Averinceva idejām par viduslaiku estētikas pētījumiem, kuros viņš uzsver, ka kultūras vēstures pētniekam ir vismaz divas iespējas – 1) vākt „montēt”, laikmeta ainu no atsevišķiem spriedumiem, kas funkcionē pavisam citā kontekstā. Turklāt šajā būvē teksti iederēsies tiktāl, cik labi izdosies atbrīvoties no to organiskās saistības ar augsni, kurā tie radušies. Jo nesāpīgāk izrauj tos no šīs augsnes, jo noteiktāk estētiskās domas vēstures pētnieki tos var izmantot saviem nolūkiem. Bet vai šis nesāpīgums nav iluzors? Protams, šajā gadījumā lietotais domu eksperiments ir pats par sevi tik pat attaisnojams kā ikviens fizikāls eksperiments, kurā, lai izpētītu objektu A, iznīcina objektu B. Mums tikai jāatceras, ka šī iznīcināšana ir notikusi. Minētā metode balstās uz fiktīvu pieņēmumu, ka pagātnes domātāji nevis risināja savas problēmas, bet gan nodarbojās tikai ar to, ka gatavoja atrisinājumus mūsu problēmām, kā mēs tās izprotam tagad.”[Averincevs, 1998 30,31] Iepriekšminētās pētnieka refleksīvās aktivitātes nozīmi izsaka doma, ka vārds kā jēgas nesējs nekad nav idents pats sev, tas līdzinās „hameleonam,

kurā katrreiz rodas ne tikai dažādas nokrāsas, bet dažkārt arī dažādas krāsas.” [Averincevs, 1998 31] Bet 2) ja reiz pagātnes pētnieks ir izvēlējis otro ceļu un ir nolēmis to uzsākt, balstoties nevis uz mūsu zinātnes struktūras pozīcijām, bet uz pagātnes pasaules ainas iekšējo uzbūvi, tad viņa uzdevums ir diezgan grūts. Viņa profesionālo nodarbību un rūpju priekšmets vairs nav no saviem kontekstiem izrautie un mākslīgā sistēmā otrreiz ievietotie fragmentārie „izteikumi”, bet gan pagātnes garīgās dzīves iekšējā uzbūve tās veselumā.” [Averincevs, 1998, 33]

Īpaša un pamatota ir M. Fuko pieeja „autora”, „grāmatas” un „sacerējuma” konceptiem, kuros tiek apšaubīta to centrējošā un vienojošā jēga. Viņš atzīmē, ka grāmatas robežas nekad nav stingri novelkamas, jo gan nosaukumā, gan tekstā, gan iekšējas konfigurācijās un formās ir ietverta atsauču sistēma uz citām grāmatām, citiem tekstiem un frāzēm, kas veido valodas tīkla mezglus. Tādējādi grāmata vai teksts nekad nav viens un vientuļš; dažāda līmeņa atsauces vienmēr ved projām no grāmatas un šie ceļi laikiem nekad nebeidzas. Līdzīgas problēmas sevī slēpj sacerējuma (darba) un autora koncepti. Jo, lai arī pirmajā tuvinājumā šķiet, ka sacerējums ir kāda tekstu summa, kas parakstīta ar noteikta autora vārdu, vai autora vārds kaut kādā veidā norāda uz tekstu, kas publicēts ar viņa vārdu, uz tekstu, kas parakstīts ar pseidonīmu, uz uzmetumiem, kas atrasti pēc nāves, uz izkaisītām piezīmēm, piezīmju grāmatiņu vai vienkārši papīru? Vai veidojot kopotos rakstus pamatoti pievienot to, ko viņš tikai grasījies izdot, bet nāves dēļ to nav paspējis? Kāds šajā kontekstā ir melnrakstu, skiču, redakciju, uzmetumu vai lekciju klausītāju pierakstu statuss? Kad tas viss kļūst par pētījumu priekšmetu, tad zaudē savu viennozīmību un vairs nenorāda vienīgi uz sevi, bet par tā dabu mēs varam spriest balstoties uz sarežģīto diskursa lauku. [Fuko, 1996 25]

Lai arī konkrētā pētījuma tematika neattiecas tieši uz viduslaikiem hronoloģiski, saturiski un metodoloģiski tajā ir samērā daudz no viduslaiku diskursa, kas atšķaidīts ar klasicisma un modernitātes zinātniski pētnieciskajām vērtībām. Būtiski, ka pareizticība, sevišķi pareizticība Krievijā un pareizticība Krievijas tautā attīstās nesteidzīgāk kā citas reliģijas vai elites kultūra Krievijā. Tāpēc jāņem vērā dažādas temporālas pasaules izjūtas īpatnības, kas veido dažādus pareizticīgās reliģijas pārdzīvojuma līmeņus. Kā Krievijas pareizticības daļējai mantiniecei līdzīgas pazīmes ir arī Latvijas pareizticībai. Tas, piemēram, attiecas uz valodas lietojumu un stilu. Savukārt M. Fuko fiksētās autora, sacerējuma un grāmatas robežu problēmas labi būtu saprotamas kā agrīno viduslaiku kristiešu apoloģētiem tā 21. gs. studentiem un humanitārajiem zinātniekiem, kuru bakalaura, maģistra un promocijas darbi, kā arī citi zinātniskie raksti sev līdzī velk teju nebeidzamas atsauču virknes. Zīmīgi, ka autorības neesamība vai noliegums raksturīgs mitoloģiskās pasaules „autoriem”, kā arī

bezrūpīga nevērība šajā ziņā piemītusi gandrīz visiem starpniekiem, kas stāvējuši „blakus” Dievam vai Absolūtam u.c. reliģiju agrīnās formēšanās stadijās. Vispārpieņemts un pēc šiem piemēriem arī redzams, ka laikos, par kuriem runājam, skatījums uz cilvēku kā indivīdu un personību būtiski atšķīries no šodienas redzējuma. Šis aspekts rāda citādas attiecības starp cilvēku, rakstnieku, sacerējumu un tekstu. Rakstītājs ir vēsts nesējs. Parasti tiek uzskatīts, ka agrīno viduslaiku reliģisko tekstu autors nerūpējas par savu autorību tāpēc, ka neapzinās sacerējuma teksta tapšanas radošos mehānismus, nepiedēvē tekstu sev, bet kādai attiecīgai augstākai realitātei, kas viņu vada. K. G. Jungs to nosauc par kolektīvo bezapzināto vai kolektīvo apziņu, ar kuru vēstītājam, pateicoties tā psiholoģiskajam tipam, ir vieglāk nodibināt attiecības. Būtiski ir, ka šāds „autors” tāpēc acīmredzot tekstam nepieliek neko no sevis, no intelekta izsmalcinātās samākslotības, tādējādi nesaplēstus saglabājot attiecīgā laika un vides artefaktus. Iespējams, ka tieši autori, kas savu autorību neuztver tik nopietni, savā veidā nesavtīgi rakstījuši dziļas iekšējas nepieciešamības vadīti, rakstījuši nevis sevis, bet sacerējuma dēļ. Parasti šāda veida autorības dilemmas sastopamas tieši reliģisku vai teoloģisku sacerējumu kontekstā. Kā šādas autorības problemātikas piemērs akcentējams Dionīsijs Areopagīts (V. gs.) ar Maksima Homologēta<sup>23</sup> (580-662) apkopoto un komentēto tekstu korpusu *Corpus Areopagiticum*, kas bieži tekstos jau kopš tapšanas laikiem dēvēts arī par Pseido Areopagītu, jo to autors dažādu apstākļu dēļ nekādi nav varējis būt Jaunajā Derībā (Ap.d.17.34.) pieminētais areopaga loceklis Dionīsijs. Lai vai kā šie teksti kļuva zināmi V. gs., konkrēti lokālā Konstantinopoles koncilā 532. gadā, kad severiāņi (mēreni monofizīti), izmantoja tos kā autoritatīva cilvēka sarakstītus tekstus strīdos ar pareizticīgajiem par kristietības būtību. Kā uzskata, šo tekstu korpusa tulkotājs krievu valodā G. Prohorovs „[...] vienalga vai Areopagītiķu autors dzīvoja I-II vai V-VI gs., šie teksti radušies pārejas laikmetā un tiem piemīt īpašības, kas izraisa īpašu interesi tieši pārejas periodos.”[Prohorov, 2003 9] Jo šie sacerējumi ietekmējuši tādu domātāju kā G. Palama, Alberts Lielais, Kūzas Nikolajs, Marsīlio Fičīno u.c. darbus. Jau tolaik apzinātā problemātiskā sacerējumu autorība nekādā veidā nelabvēlīgi neietekmēja attieksmi pret tiem. Skaidrs, ka viduslaiku kristiešu teologi nekādā veidā nepretendēja uz mācības un tradīcijas uzlabošanu vai deformēšanu, viņi uzskatīja, ka „sliktākajā gadījumā” mācību izvērš, eksplicē tajā ieslēptos kontekstus un iespējas. Līdzīga, pat piezemēta un pieticīga, salīdzinoši ar Bizantijas pareizticīgo teoloģiju, ir Krievu pareizticīgā tradīcija līdz aptuveni 17. gs., kas vairāk izvērš pareizticības praktiskos aspektus, nemēģinot sacensties vai pārspēt sasniegumus, kas ir tradīcijas pamatā, tomēr, vai

---

<sup>23</sup> Maksims Homologēts, gr. - Μάξιμος ο Ομολογητής (580 - 662) Masimos Homologētēs, Maximus Confessor; Maximus Theologian; Maximus Constantinople; Maksim Ispovednik – baznīcas krievu tradīcijā.

tas ir pietiekams pamats, lai runātu par pareizticības evolūcijas kritumu Krievijas pareizticības pašapziņā? Vai pareizticības teorētiskās bāzes pašmērķīga paplašināšana vienkārši nav Krievijas pareizticības uzmanības centrā? Būtiski – vai nozīmīgs ir mūsu uz pagātņi vērsta salīdzinošais skatījums, kas prasa Krievijas pareizticīgajai baznīcai kādu zinātniski – teorētisko pievienoto vērtību vai tās pašrefleksijas? Konkrētā pētījuma ietvaros šī M. Fuko ideja nozīmīgi ļauj kā leģitīmus avotus ietvert tekstus, kuru autorība un hronoloģija ir problemātiska, kā arī izcelsme nav intelektuāli elitāra. Tāds teksts ir jau pieminētās „Pareizticīga priesteris runas par lūgšanu” (latviešu valodā!), kas datējamas ar 19. gs. vidu un kuru autorības identifikācija aprobežojas ar iniciāļiem P.I.P., no kuriem pirmais P. varētu tikt atšifrēts vienkārši kā priesteris, tātad – priesteris P.I., kuru tāpat kā izdevējus vēl joprojām kā agrīnajos viduslaikos nav rūpējusi autorības precizitāte. Otrs tāds avots ir priesteris Jāņa Kalniņa redakcijā izdotie Latvijas Pareizticīgās baznīcas Arhibīskapa Jāņa Pommera „Domugraudi” [Pommers, 1999 47], kas ietver dažādas domas no J. Pommera grāmatām, runām, piezīmēm, kuru pirmavotus (daudzi arī krievu valodā) bieži vairs nav iespējams identificēt. Priesteris J. Kalniņš piezīmē<sup>24</sup>, ka šie domugraudi rokrakstos eksistējuši jau J. Pommera dzīves laikā un uzskatāmi par uzticamu viņa sekotāju un svētrunu klausītāju apkopjošu darbu, tātad M. Fuko pieminētajiem klausītāju pierakstiem, kas atspoguļo plašo pareizticības diskursu Latvijā 20. gs. 20. un 30. gados.

Rezumējot M. Fuko zināšanu arheoloģijas pamatuzdevumus, jāpiezīmē, ka tā tiecas detektēt noteiktu vēsturisku pārtrauktību, īsu, atšķirīgu ideju vēstures rindu, kuras aprakstam, bez reducēšanas uz kaut ko ārēju, piemīt īpatnēja pašvērtība, kas tad arī būtu šāda pētījuma jēgas un vērtības pamatojums: 1) Zināšanu arheoloģija neaplūko diskursu kā dokumentu, bet kā pieminekli, nevis kā citas lietas zīmi, bet lietu tās pašas apjomā, izdalot tieši atšķirīgo; 2) Zināšanu arheoloģija tiecas noteikt diskursu tā paša specifiskā un parādīt kāda ir tajā izmantoto spēles noteikumu būtība; 3) Zināšanu arheoloģija tiecas noteikt diskursīvās prakses tipus un noteikumus, kas caurstrāvo individuālos sacerējumus, pie kam, kā tika pamatots, sacerējuma cēlonim, tapšanai un esamībai nav būtiska to radījušā subjekta (autora) instance; 4) Zināšanu arheoloģija nav vērsta uz diskursa avotu, tā sniedz sistēmisku diskursa-objekta aprakstu. Diskursīvā lauka analīze ir vērsta ieraudzīt izteikumu tā lietojuma šaurībā un unikalitātē, kā noteikt tā eksistences priekšnosacījumus, vairāk vai mazāk precīzi noteikt tā robežas, parādīt saiknes ar citiem izteikumiem, kā parādīt mehānismu, kas izslēgtu citas izteiksmes formas. „Mēs nepavisam nemēģinām skaidri dotā ārpusē atrast cita diskursa plāpāšanu, mums

---

<sup>24</sup> Īsa telefoniska konsultācija ar priesteri J. Kalniņu par J. Pommera „Domugraudiem” 2010. (skat. piel. Nr.2.)

jāpierāda kāpēc tas nevar būt savādāks nekā tas ir, kamī ir tā vienreizība, kā tam izdodas ieņemt starp citiem un attiecībā pret citiem to vietu, kuru līdz tam nekas ieņemt nevarēja.”[Fuko, 1996 29]

Būtiska nozīme šeit arī valodas un diskursa attiecībām, jo Fuko uzskata, ka valoda vienmēr konstituē sistēmu visiem iespējamajiem izteikumiem – galīgo noteikumu kopumu, kam pakļauta visa bezgalīgā priekšstatu daudzveidība. Turpretī diskursīvo notikumu lauks ir galīgs vienību komplekss, kas ierobežots ar jau noformulētām lingvistiskām sekām.

+ + +

### **1.3. Kembridžas kontekstuālā skola un M. Depāpes idejas**

Jau Annāļu skolas pamatotā interdisciplinārā pieeja ideju vēstures u.c. pētījumiem devusi atbalsis šo pētījumu metodoloģijā, projicējoties uz politikas un vēstures vai pedagoģijas un vēstures pārklājumu plaknēm. Šajā kontekstā pavisam nedaudz pievērsīšos dažiem Kembridžas kontekstuālās skolas<sup>25</sup> un modernās pedagoģijas vēstures metodoloģiskajām inovācijām.

Kembridžas kontekstuālās skolas pārstāvji K. Skiners (*Quentin Robert Duthie Skinner* 1940), Dž. Danns (*John Montfort Dunn* 1940), Dž. G. A. Pokoks (*John Greville Agard Pocock* 1924) u.c. politisko teoriju un politiskās domas vēstures pētniecībā ievieš ideju par valodu kā neatņemamu tās realitātes daļu, kuru tā apraksta. Šāds politiskās vēstures skatījums paredz, ka zināšanas par politiskajiem procesiem ir politiski piesātinātas, ļoti iespējams tād, ka partejiskas. Piemēram, K. Skiners savā jēdzienu vēstures izpētes metodikā atzīmē, ka, lai arī cik uzmanīgi pētnieks neizlasītu tekstu, tas negarantē tā jēgas adekvātu interpretāciju. Un teksta izpēte gan palīdz izskaidrot tekstu, bet ne to saprast (šos fenomenus nedaudz precizēsim, aplūkojot V. Dilteja aprakstošās psiholoģijas piedāvājumu humanitārajām zinātnēm). Tāpēc izolēta teksta hiperuzmanīga izlasīšana joprojām negarantē tā jēgas adekvātu interpretāciju. Lai risinātu šo problēmu, acīmredzot aktualizējās hermeneitiskās procedūras, kas izvērš un izpleš pētījumu kā laikā, tā vēsturiskajā telpā, burtiski piespiežot pētnieku tekstu lasīt vairākas reizes ar garākiem starplaikiem, pa vidu pētot citus tekstus, sekojot bezgalīgām atsauču rindām un atgriežoties jau pie reiz izlasītā, kā rezultātā ar intuīcijas starpniecību saaužas tikai konkrētajam pētniekam pakļāvīga zināšanu struktūra, vide, kas, nezinot kontekstus, problemātiski pieejama savukārt viņa sarakstītā lasītājam. K. Skiners izsaka arī idejas, kas varētu būt paralēlas M. Fuko idejām, uzskatīdams, ka orientācija

---

<sup>25</sup> Kembridžas kontekstuālā skola dēvēta arī – Kembridžas jēdzienu vēstures skola; Kembridžas politiskās domas skola; Kembridžas intelektuālās vēstures skola

uz „mūžīgo” ideju izpēti saistīta ar pašas tēzes par kādu nemainīgu jēdzienu esamību neadekvātumu. Tāpēc vēsturē notiek diskusija nevis par nemainīgo ideju restaurāciju, bet par atgriešanos pie vienas tēmas, tāpēc nepieciešams uzmanību koncentrēt analizējot izteikumus un tajos ietvertos jēdzienus, tādējādi saprotot valodas inovācijas, rodas iespēja saprast arī izmaiņas politiskajā praksē un domā. Atgādinot L. Vitgenšteina filozofijas pavērsieni no vārdu nozīmju uz to lietojuma pētīšanu, Skiners piedāvā t.s. „jēdzienu izpakošanas” (atarhivēšanas) tehniku. K. Skiners piedāvā pētīt t.s. nepārejošās (nemainīgās) vērtības un to absolūtās vēsturiskās nejausības, lai ar pagātnes izpēti starpniecību apzinātos arī tagadējā nejausību un pārvērtētu šodienas reālījas: „Intelektuālā vēsturnieka spēkos ir mums palīdzēt novērtēt, cik lielā mērā vērtības, kas iemiesotas modernajā dzīves veidā un manierē šīs vērtības domāt, atspoguļo izvēļu sēriju, kas tajos vai citos vēstures laikposmos izdarītas izvēloties starp dažādām iespējamajām pasaulēm.”[Skinner, 2002]

Kembridžas kontekstuālās skolas pārstāvji K. Skiners un J. G. A. Pokoks uzsver, ka intelektuālajam vēsturniekam jāpievērš uzmanība ne tika klasisko tekstu kanonam, bet arī vietai, kādu tie ieņem plašākās domas tradīcijās un paradigmās[Skinner, 2002] un tekstu nepieciešams aplūkot tā kontekstā jeb fonā.[Pocock, 2009]

Modernajos pedagoģijas vēstures pētījumos nozīmīgas idejas izteikuši pedagoģijas vēstures teorētiķi H.-E. Tenorts, M. Depāpe u.c. M. Depāpe, piemēram, analizējot situāciju postpadomju pedagoģijas vēstures pētniecības telpā, atzīmē, ka „[...] paradigmu maiņu rosināja kultūras revizionisms: ideju vēsture tika nomainīta ar pedagoģijas sociālās vēstures postulātiem, kas marksistiski ļeņinistiskās epistemoloģijas ietvaros pagātni vērtēja kā neizbēgamu un nepieciešamu attīstības procesu, kas ved uz sociālistisko sabiedrību.”[Depaepe, 2008 14-24] M. Depāpe uzsver, ka ideju vēstures pētījumam nav nepieciešamas ekonomiska izdevīguma un tūlītēja praktiska pielietojuma prasības, jo tādējādi pētījums tiek būtiski ierobežots ar modernitātes mērauklām, konvencijas un konjunktūras prasībām, īstenības un zinātniskās precizitātes ideālus atstājot otrajā plānā, tāpēc viņš uzskata, ka „[...] no kultūrkritiskā viedokļa distances, pētījums izglītības vēsturē (tātad arī ideju vēsturē) izvirza mērķi iziet viņpus moderno laiku īsredzības, ieliekot to ģenēzi garumgarā stāstā, kurā, iespējams, ir paradoksi”. [Depaepe, 2008 14-24] Šāda paradoksu, pārrāvumu un t.s. īso vēstures rindu un neērto faktu atzišana varbūt neļauj iegūtās zināšanas tūlītēji (un varbūt neļaus nekad) praktiski izmantot, tomēr parāda jaunā ideju vēstures zinātniski pētnieciskā aparāta jūtību un uzticamību. Iespējams tieši šāda metodoloģija tuvinās t.s. spējai „mīlēt ienaidnieku” arī zinātnē, neizsviest to no vēstures vai sist krustā tā praktiskās indifferences dēļ.

Ar šajā pētījumā akceptētajām idejām sasaucas arī J. Herbsta (*Jurgen Herbst*) un H.-E. Tenorta prasība pētīt [ideju vēstures] paradoksus „jaunajā kultūras” vēsturē no iekšpuses – nevis ar konceptualizēšanu un strukturām un mākslīgiem (uzspiestiem) ietvariem no ārpuses. [Depaepe, 2008 14-24]

Būtisks gan atliek jautājums kā panākt šādu pētniecību „no iekšpuses”, ja modernais pētnieks šodien atrodas jau 21. gadsimta 2. desmitgadē? Kā iekļauties tekstu atbalstošajā kontekstā? Kā panākt jēdzienu nozīmju un lietojuma uzzināšanu? Kā noteikt diskursu tā paša specifiskā, noteikt diskursīvās prakses tipus un noteikumus, kas caurstrāvo individuālos sacerējumus? Utt.

+++

#### **1.4. V. Diltejs un „Aprakstošā psiholoģija”**

Šķiet atbildi iekļauj visas aplūkotās metodoloģiskās nianšes, jo, ļaujot pieskarties citādam, ļauj arī atmet liekas pozitīvismam raksturīgas galīga pasaules redzējuma pretenzijas. Varbūt ne velti M. Fuko pievēršas aforismu meistaram dzejniekam F. Nīčem. Runājot par šī pētījuma galveno objektu – reliģiju un reliģisko valodas lietojumu, nav iespējams izvairīties no jautājuma par bezgalību kā pozitīvu jēdzienu, kas apzīmē realitātē eksistējošu „objektu”. Šajā kontekstā reliģiskais valodas lietojums ir daudz tuvāks dzejas valodas lietojumam nekā zinātniskajam valodas lietojumam. No tā F. Nīče, B. Paskāls vai P. Florenskis nekļūst mazāk filozofi nekā bijuši iepriekš. Reliģiskajā valodas lietojumā sastopamies ar nepieciešamību izteikt neizsakāmo un sniegties pāri pēc nepārsniedzamā transcendentā, kā arī apzināmies visas ar apofātisko teoloģiju saistītās neprecizitātes. Reliģiskais valodas lietojums nav zinātniskais valodas lietojums, tie nav identī un nav nekādas nepieciešamības tos salīdzināt. Reliģiskajam valodas lietojumam raksturīgas metaforas un līdzības, kas nepieciešamas lai atainotu tāli, kas pieejama tikai reliģiskajā praksē kā subjektīvs individuāls pārdzīvojums vai piedzīvojums. Tieši šeit apstājās pozitīvistiskās zinātnes skrējieni un sākas nevarīga tās cīņšanās ap kontekstiem un jēdzienu lietojumiem. Principā šī problēma saistīta tieši ar vārdu un jēdzienu nozīmju problēmu, bet plašāk to aplūko un formulē V. Diltejs savā pētījumā „Aprakstošā psiholoģija” [Diltey, 1996]:

Katram, kam dzīva dvēsele, gadās ko pārdzīvot. Dvēseles pārdzīvojumi, ja tie netiek pārdomāti (reflektēti), var kļūt kā miglā izplūduši, bezformīgi monstrozi veidojumi, kas biedē ar savu nepielūdzamību, tāpēc, ka tiek uztverti kā ārēji, objektīvi doti. Bet vienīgi tāpēc kā nedefinēti (vai nedefinējami) tie tērpjas ikdienas apziņas stereotipu miglā un kļūst par problēmu. V. Diltejs uzsver, ka 1) dvēseles dzīve ir vienota un nav sadalāma to sastādošos



elementos „Sākotnēji un visur, no savām elementārākajām līdz augstākajām formām, psihiskais dzīves process ir vienots veselums. Dvēseles dzīve netiek sastādīta no daļām vai elementiem, tā nav jēl kāds kompozīts un nav sajūtu un jūtu atomu sadarbības rezultāts, - sākotnēji un vienmēr tā ir kāda visaptveroša vienība. No šīs vienības ir diferencējušās dvēseles funkcijas, taču joprojām saistītas ar kopēju dvēseles saikni... Šīs dzīvās saiknes pieredze vienkārši izslēdz mācību, saskaņā ar kuru psihiskie procesi tiek uzskatīti par atsevišķām nesaistītām fizisko procesu salikuma reprezentācijām.” [Diltey, 1996 35];

2) Dvēseles dzīves atsevišķus stāvokļus iespējams nepastarpināti pārdzīvot (citur latv. tulk. - piedzīvošana, pieredzēšana [Filozofijas atlants, 1999 190]), un aprakstīt „Savādāk mums dota dvēseles dzīve! Pretstatā ārējiem uztvērumiem, iekšējie balstās uz tiešu tvērumu, pārdzīvojumu, kas dots nepastarpināti.” [Diltey, 1996 6] valodā (arī mīti, literatūra, māksla), kas ir psihiskās dzīves objektivācija. „Valodā, mītos, literatūrā un mākslā, visos vēsturiskajos rīcības aktos mēs savā priekšā redzam it kā psihiskās dzīves objektivāciju: psihisko spēku, no psihiskām sastāvdaļām un pēc to likumiem, veidotus produktus.” [Diltey, 1996 29]

3) Humanitārās zinātnes atšķiras no eksaktajām zinātnēm gan ar to, kā tām doti pētījumu objekti, gan – ar izziņas metodoloģiju. „Jebkurš ārējs uztvērumis balstās uz uztverošā subjekta un uztveramā priekšmeta atšķirību (duālismu). Turpretī iekšējā uztvere nav nekas cits kā tieša iekšēja kāda stāvokļa vai procesa apzināšanās.” [Diltey, 1996 28]

Gan dvēseles pasaulē (pieredzējums, pārdzīvojums), gan tās ārējās objektivācijās – cilvēka vēsturē, kas atklājas gan individuālās dzīves izpausmēs, gan arī pārindividālās kultūras sistēmās (māksla, reliģija, zinātne utt.) un organizācijas formās (valsts, baznīca utt.), cilvēks kļūst par garazinātņu (humanitāro zinātņu) saprašanas priekšmetu. Tādējādi Diltejs uzsver, ka humanitāro zinātņu fakti un to kopsakarības tiek nepastarpināti tvertas apziņā, kas reizē ir arī to pārdzīvojums, zināšana un sapratne. Savu metodi viņš nosauc par aprakstošo psiholoģiju.

Īpaši nozīmīgi, ka šie gara zinātņu fakti doti uzreiz to kopsakarībās, kā vienots veselums, nav sadalāmi atomāros faktos. Šis dvēseles dzīves faktu kopsakars Dilteja filozofijā pakļaujams nevis izskaidrošanai, bet aprakstīšanai, kas rādītu dvēseles struktūru, galvenokārt uzsverot saiknes nevis elementus, tātad dzīvi kā dažādu dvēseles stāvokļu vienotu un nedalāmu kopsakaru. No kā arī šī filozofijas virziena nosaukums - dzīves filozofija. Apziņa spēj pārdzīvojumus tvert nepastarpināti, vienīgā distance, kādu iespējams iedomāties, ir laiks, jo tad, kad kaut kas tiek pārdzīvots, šis pārdzīvojums netiek apzināts, resp. pārdzīvojums un pārdzīvojuma apziņa ir teju nesavienojami lielumi, jo nevar reizē pārdzīvot īstas bailes un šīs bailes apzināties, kas nozīmētu spēt baidīties ar prātu. Taču šo distanci mums ļauj pārvarēt

atmiņa par pārdzīvojumu, kas tad arī ir šī pārdzīvojuma nepastarpināta apzināšanās. Gadījumā ar cita (otra) pārdzīvojumu izpēti, distanci palīdz pārvarēt iejušanās un salīdzināšanas spēja.

Metodoloģiski šim pētījumam ir svarīga V. Dilteja doma par gara faktu drošticamību un atziņa par humanitāro zinātņu izziņas metodoloģijas īpatnībām, kas balstās uz sava veida acīmredzamības iespēju dvēseles pasaulē.

Būtiska problēma ir arī dzīves vienotās plūsmas nianšu un detaļu apraksta iespējamība. Tas nozīmē – pārdzīvojums tā niansēs nepakļaujas precīzam aprakstam, kas prasītu privātas valodas pastāvēšanas iespēju (valodas, kas ir situatīvi konkrēta ne-abstrakta). Taču tāda valoda ļauj sarunāties tikai pašam ar sevi un vienmēr sarunā ar ārpus-citu (ne sevi-citu) prasītu tulkošanu, kas savukārt nozīmētu zināt citu kā sevi, kas ir teju neiespējami. Ļoti pat pieļaujams, ka ārēji vērstu skatījumu rezultātā pakāpeniski var izzust spēja un vajadzība pievērsties detaļām kā ārējā, tā iekšējā pasaulē. Tāpat, atteikšanās no šīm detaļām traktējama kā plašāka konsensusa nodrošināšanas rezultāts vai iespēja uz detalizētāku zināšanu iegūšanas rēķina (tās tiek upurētas par labu konsensusam). Ja pastāv konkrēta, subjektīva „dzīves” pārdzīvojuma iespēja un valoda kā „objektīvas” (ar objektivitāti saprotot zināmu stabilitāti un noturību noteiktā laika posmā (kultūras plūsmas nogriezni)) kultūr-sociālas realitātes atspoguļojums, tad to starpā neizbēgami pastāv lielākas vai mazākas semantiskas (nozīmju) nobīdes. Parasti šī tēma netiek cilāta, jo tās kustināšana beidzoties ar solipsismu (*solus ipse* – vienīgais esmu). Bet, ja netiek cilāta, tad kļūst iespējams valodas kā ne-valodas pārdzīvojums, t.i. valodas kā realitātes, ko tā apzīmē, pārdzīvojums, t.i. valodas un realitātes nepamatota identificēšana, bet šī procesa nākošā pakāpe – realitātes un objektīvas realitātes (pēdējās realitātes) nepamatota identificēšana. Nesaskatot (nepārdzīvojot) šīs saiknes, vai kāpnes no subjekta līdz realitātei, rodas tādu sastingušu formu pasaule, kurā nav vietas vēsturiski noteiktiem dvēseles dzīves starpstāvokļiem, kurus nav iespējams notvert ar valodas tīklu, kura acis ir pārsvarā kultūr-sociāli, nevis individuāli-subjektīvi-konkrēti noteiktas. Tāpēc jauni vārdi, kas apzīmētu un izceltu no realitātes jaunas, vēl nepamanītas formas, pārsvarārodas ārējās materiālās realitātes (atklāšana kā izmaiņas) izmaiņu rezultātā, piemēram, dators, tālrunis, elektrība. Dzīves pasaulē (dvēseles pasaulē) jēdzieni drīzāk izzūd, tomēr to kopjošie prāti (apziņas) šo nabadzības problēmu risina uz vārdu (jēdzienu) savienojumu rēķina. Kā mūzikā, atšķirība starp dažādiem skaņdarbiem un to melodijām tiek panākta ar tikai septiņu pamatskaņu grupēšanu un pārkārtošanu, tā valodā šī dažādība tiek panākta grupējot un pārkārtojot jēdzienus. Pārkārtošana šeit nav pašmērķis. Mērķis tiek intuitīvi apjausts, tas balstās nepastarpinātā dvēselesdzīves pārdzīvojumā, un ir - aprakstīt šo pārdzīvojumu tā kontekstos, niansēs un saistībās, t.i. ar valodas palīdzību pārvarēt valodas nepilnības. Jāsaka tomēr, valoda glabā sevī šo divkāršo

atklāšanas iespēju intersubjektivitāti un subjektivitāti - privāto un kolektīvo. Tāpēc valoda var reizē būt saprotama un nesaprotama. Lasot filozofiskus tekstus, mēs varam saprast atsevišķu vārdu nozīmes, bet nesaprast tekstu kopumā, varam tapt ieslēgti tekstā un nekad nenokļūt pie tā sapratnes, savukārt – pārzinot pēc iespējas daudzu līmeņu kontekstus (jēdziena, sprieduma, slēdziena, domas, idejas), mēs varam tekstu tvert tā veselumā, it kā no augšas, kur kā Naskas (Pampa de Naska - Peru) zīmējumos no augšas mums uzreiz atklājas zīmējuma (teksta) kopaina, jēga, saiknes ar citiem tekstiem.

Balstoties uz V. Dilteja idejām, var izdarīt slēdzienu, ka pārdzīvotais un patiesais ir savā veidā identī, jo viss pārdzīvotais veido kādas realitātes piedzīvojumu aprakstu. Patiesais ir šī piedzīvotā apraksts, tāpat kā patiesais ir šī piedzīvotā apraksta jebkāds vērtējums, līdz negatīvam vērtējumam ieskaitot, jo arī vērtējums ir vismaz divu realitāšu attiecību pārdzīvojuma apraksts. Tāpat Dilteja filozofijas kontekstā iespējams pievērsties sapratnei kā individuālam un konkrētam pārdzīvojumam un jēdziena „pārdzīvot” pārdzīvošanai. Vai iespējams pārdzīvot nepārdzīvošanu? Tomēr varbūt tā atkal ir tikai terminoloģiska rakstura problēma, jo, ja „pārdzīvot” Dilteja filozofijā ir „tīrā prāta” kategorija, bez jutekliskiem, tā tad tīri psiholoģiskiem, piemaisījumiem, tad šim jēdzienam ir vismaz divas nozīmes 1) pārdzīvot kā uztvert ar zināšanas vai nepastarpinātas zināšanas nozīmi un 2) pārdzīvot ikdienas apziņā ar „pārciest”, „līdzciest” ar aktīvas/pasīvas piedalīšanās nozīmi.

Jo jēgas pārrāvumi rodas laukā, kur netiek apzinātas vārda un tā jēgas pārdzīvojamās saiknes un tāpēc rodas pārrāvums starp 1) jēdziena verbālo izteiksmi (vārdu kā skaņu sakopojumu), 2) jēdziena nozīmi, kā arī tā nozīmju niansēm, kas atklājas tikai katrā atsevišķā apziņā, 3) denotātu, jeb apzīmējamo priekšmetu un 4) rīcību, ko paredz uz patiesību pretendējošs runas akts, ja vien denotāts ir kāds no tā saucamajiem „psiholoģiskajiem” jēdzieniem. Kā Diltejs raksta jēgas pārrāvums var rasties tāpēc, ka priekšstatos nav ietverta nepieciešamība to pārejai jūtās. Viņš saka, ka mēs varam iedomāties būtņi, kurai ir tikai priekšstati un kura cīņas karstumā tikai vienaldzīgi noskatās sevisiznīcināšanā. Jūtās tāpat nav pietiekošas nepieciešamības to pārejai gribas procesos, jo iespējams iedomāties to pašu būtņi, kura no apkārt notiekošās kaujas baidās un uztver to ar šausmām, tomēr šīs jūtas nepāraug aizsargājošā rīcībā. [Diltey, 1996 36] Tādā gadījumā, mehānismi, kas ļauj pastāvēt šīm saiknēm, ir ne mazāk svarīgi par atsevišķiem dvēseles stāvokļiem. Tieši izsakoties tas nozīmē, ka iespējami ne tikai dvēseles stāvokļi, bet arī starpstāvokļi, jo, ja nav problēmu tīri fiziski ieraudzīt dabaszinātņu objektus, tad „ieraudzīt” garazinātņu objektus ir vismaz problemātiski. Tāpēc arī nepieciešami garazinātņēs ieviest vismaz semiotisko četrstūri, kas nozīmē uzsvērt atšķirību starp garazinātņu objektu, tā pārdzīvojumu, nozīmes zināšanu un verbālo izteiksmi.

Dabaszinātņu objektus mēs skatām kā iepriekšdotus (lai arī šis iepriekšdotums ir mūsu kultūras sastāvdaļa), taču, lai tiktu doti gara zinātņu „objekti”, tie ir jārada (jāproducē vai jāreproducē) ar individuālo aktivitāti. Šādā kontekstā nav problēmas domāt „akmeni”, jo akmens mūsu apziņā rodas ar konkrētu sajūtu u.c. mehānismu starpniecību, tas nav jārada. Toties, lai varētu domāt „mīlestību”, mums tā jārada, jo tā nāk no mums (vai neapzināti vai daļēji apzināti), lai kā arī mēs to uztveram. Tāpēc „mīlestība” var notikt vairākos starpstāvokļos, kā: 1)notiekoša - pārdzīvota - verbalizēta; 2) atminēta (atcerētās), no kurienes pārdzīvota - verbalizēta; 3) līdzpārdzīvota un verbalizēta; 4) tikai verbāli izteikta - no kurienes arī pārdzīvota kā notikusi.

Līdz ar to „zināt” ir vismaz divas nozīmes – sokrātiskā, kas zināšanu saista ar „es” aktivitāti (rīcību), un teorētiskā, kas ar zināšanu saprot arī no „es” abstrahētu nozīmju atminēšanos. Savukārt abstraktie jēdzieni gara zinātnēs nevar pretendēt uz patiesību, jo nav saistāmi ar rīcību vai tādas rīcības gribu, tikai kas var šiem jēdzieniem piešķirt patiesuma vērtību. Tas nozīmē, ka jēgas pārrāvumi gara zinātnēs rodas uz komunikatīvo konvenciju pamata, kas gan nodrošina valodas vispārsaprotamību jeb intersubjektivitāti, taču rada iepriekšminētās problēmas.

Ja realitāte būtu tikai viena jeb t.s. objektīva, tad jebkuš jēgas pārrāvums būtu attālināšanās no šīs realitātes. Tomēr neatzīstot kādu savu pagaidu pozīciju par vismaz sekundāru realitāti, un līdz ar to tās pagaidu vērtību, rodas situācija, kurā mēs neatrodamies nekur. Bet tā kā tas nekādā veidā nav saskaņojams ne ar cilvēka stāvokli pasaulē, ne apziņas situāciju tās pašizziņā vai pasaules izziņā, tad tāds skatījums atkrīt pats no sevis. Atkrīt apzināts. Neapzināts, t.i. pārdzīvots kā izdzīvots nereflektējot, tas tomēr eksistē. Zinātniskā fantastika! – gara pasaulē kaut kas var eksistēt tieši tāpēc, ka tā nav. Tādējādi jēdzienam „pārdzīvot” parādās nu jau kura nozīme, (kā jau minēju šādiem starpstāvokļiem valodā var nebūt precīza apzīmējuma) šoreiz – bez „apzināties”, taču ar „dzīvot” nozīmi. Te gluži vietā ir neliela refleksija par vairākiem jēdziena „pārdzīvot” tulkojumiem vienas valodas robežās. Proti, ja pārdzīvojums ir kādas sekundārās realitātes pārdzīvojums vai redzējums, tam tiek atņemta „redzēt” kā „tieši atspoguļot” nozīme. Citādāk arī nevar būt, bet tas netieši norāda uz dažādām iespējām kā „pārdzīvot”. Aplūkosim kādas iespējas varētu būt iekodētas pašā jēdzienā: Ko nozīmē priedēklis „pār-”? Un vai ir iespējams izlauzties no šī jēdziena ikdienas valodas lietojuma nozīmes. „Pārdzīvot” kā „uztraukties par”? „Pārdzīvot” kādu iepriekšdotu dzīves modeli, stereotipu 1)kā dzīvot vēlreiz to pašu vai ar pretenziju, ka var dzīvot to pašu dzīvi, ar to saprotot noteiktu kultūras tipu kopšanu jeb kultivēšanu. Tā dzīvot tāpēc, ka tas vienkārši šķiet iespējams, aizmirstot, nepamanot, ka katra dzīvošana ir jauna interpretācija par iepriekšdoto. Iespējams, tas

saistīts ar citu jēdzienu dažādām interpretācijas iespējām, identificējot „dzīvot” bioloģisko un esamisko (iras) dimensijas. Vai identificējot „dzīvot” kā atrasties un apzināties u.t.jpr. Tas joprojām norāda uz intersubjektīvās - objektīvās valodas nabadzību. Vai pārdzīvot kā 2) dzīvot jau pāri savam laikam, dzīvot ar mokām, vilkt dzīvību... Vai - 3) pārdzīvot to pašu, izbaudīt to pašu, ko cits, tāpat kā cits, balstoties uz dvēseles pasaules tāpatību. Vēl- 4) pārdzīvot kā pārnest savas vai cita dzīves problemātiskumu no tā sākuma līdz beigām. (Kā pārnest pāri tiltam nastu, to nenosviežot pusceļā). Pat ja mēs, ērtības labad, atmetam nenozīmīgākās un problemātiskākās šī jēdziena nianšes (piem., 2.), tik un tā paliek vairākas atšķirīgas nozīmes. Tāpēc atgriežamies pie „zinātniskās fantastikas”. Šeit interesanta ir tieši pirmā „pārdzīvot” kā dzīvot vēlreiz to pašu vai dzīvot nemainīgā realitātē vai objektīvajā realitātē, noliedzot starpstāvokļu pastāvēšanas realitāti un „dzīvot”, identificējot ar „atrasties”. Resp., pārdzīvot var pat nepārdzīvošanu, ja mēs to skatām kā pētnieks, kurš stāv Dilteja aprakstošās psiholoģijas pozīcijās. Šo pārdzīvojuma veidu unikālu padara tā neloģiskā esamība, kas Dilteja filozofijas kontekstā kļūstpamanāma.

Jēgas pārrāvumi rodas arī jēdziena „realitāte” izpratnes labirintos. Ja realitāte ir galīgs lielums, tad to sasniegšanai apziņai kādā mirklī jāapstājas, bet kāpēc mums ir nepieciešamība iedomāties, ka aktīvā, izzinošā apziņa pēkšņi pārstatu tāda būt? Vai izzinošais kā aktīvais tiecas pēc neaktivitātes? Šķiet tā ir aporija. Ja izziņa ir kustība, kā tā var alkt nekustēties, t.i. būt uzzinājusi visu reiz par visām reizēm? Ja realitāte ir dažādu sekundāro realitātes pārdzīvojumu kopums, tad dzīvot realitātē nozīmē atzīt tās kustību, subjektīvismu un mainīgumu un daudzveidību, par izzinošās, ar aktīvās apziņas jēgu un piepildījumu saprotot saskaņoties mēģinošu būšanu šajā realitātē. Tad par esamībukļūst šo sekundāro realitāšu saistību kopums un kustība šajā kopumā iegūst jaunu jēgu, no kuras notrauktas kustības asociācijas ar nepilnību. Ja fiziskajā pasaulē kustība tiek saistīta ar nogurumu, tad, iespējams dvēseles pasaules īpašo atšķirību dēļ mums tā visa nav jādomā analogijās ar materiālo pasauli (ārējo pasauli). Varbūt tieši apvērsti... vai netieši apvērsti un vispār bez identifikācijām un pretnostatījumiem. Tātad - dvēseles vai apziņas pasaulē kustība nav nepieciešami saistāma ar nogurumu, un, tātad nav saistāma arī ar nepilnību, tāpēc „Septītajā dienā Dievs atpūtās” izraisa vismaz pārdomas par dažādu atpūtas izpratni, nonākot līdz pat „aktīvas atpūtas” paradoksalitātei vai patiesumam ikdienas valodas lietojumā. Vai, iespējams, „Viņpasaules” transcendentums dažādās mācībās runā ne tik daudz par telpisku vai laicisku dimensiju pārrāvumu, kas atdala cilvēku no „Tās” realitātes, bet par jēgas dimensiju pārrāvumu, kas atdala ārējās realitātes aprakstuno dvēseles pasaules apraksta. Ja tā, tad ir fakti, kuri, šādi vēroti, iegūst jaunu jēgu un kontekstu, kas paplašina valodas lietošanas iespējas dažādu dvēseles pasaules aprakstu kontekstā. Dvēseles pasaules notikumi nu iegūst jaunu jēgu – no pierastajiem tie kļūst svešāki, bet šādi sveši tie var

klūt tuvi kā no jauna pārdomāti, atbildīgāk pārdzīvoti, vai, visbeidzot, paša divkārt pārnesti – vispirms no dvēseles pasaules uz iedomāto objektīvo realitāti ar psiholoģisko projekciju palīdzību [Jungs, 1994 22-40], pēc tam – atpakaļ uz dvēseles pasauli, kur ieņem savu īpašo vietu gaidot, kad iegūs savu leģitīmāciju visās „loģiskā četrstūra” dimensijās un saiknēs. Ja kustība dvēseles pasaulē ir pavisam kas cits nekā fiziskajā pasaulē, tad arī „miers” ir tik pat problemātisks un prasa atsvešināšanās procesam pretēju – piesavināšanās procesu – apzinātu konkrētu aktīvu pārdzīvošanu, bez kuras vispār neeksistē.

Atgriežoties pie nodaļas sākumā minētajiem piemēriem par zināšanu jēdzienu un tā dihotomisko skatījumu dažādos laikmetos, nu dihotomisma vietā iegūstam politomismu (ja tāds jēdziens eksistē) tā subjektīvistiskā solipsisma variantā. Šeit mēs nostājamies uz robežšķirtnes starp pozitīvistisko zinātni Kanta izpratnē un vēlmi pateikt kaut ko vairāk, nekā mums tā var ļaut. Mēs gribam zinātniski runāt par reliģijas idejām...

Ja, piemēram, Annāļu skolas ietvaros leģitīmi ir interdisciplinārie pētījumi, kuru iespējamību tie uzsver, vai „ja M. Fuko pieļauj īso rindu diskursu savdabības aprakstu nepieciešamību, vai M. Bahtins jaunu zināšanu iegūšanā uzsver kultūru dialoga vērtību, tad attiecīgi reliģijas un teoloģijas ideju vēstures vai reliģijas un filozofijas robežpētījumi, kas akceptē šīs metodoloģijas, ir veicami. Sākot šīs metodoloģijas praktisko pielietojumu, vērā jāņem būtisks faktors – reliģiskā pārdzīvojuma subjektivitāte, praktiskums, vēsturiskums un individuālais raksturs! Tas nozīmē, ka pētniekam, lai viņš varētu nostāvēt šajā robežsituācijā, ir jāpieņem arī vēsturnieka un ticīgā „amatu prasmes”. Tas nozīmē, ka, lai saprastu reliģijas citādo valodas lietojumu, tas ir jāpiedzīvo. To ilustrē pavisam vienkāršs piemērs – cilvēks, kas braucis ar prāmi vai kuģi kā pasažieris, zina vārda „kuģis” nozīmi, bet cilvēks, kas līdzīgi kā kuģa kurinātāji F. Fellīni filmā „Un kuģis peld” savas dienas vada tumšā kuģa mašīntelpā, arī zina vārda „kuģis” nozīmi... Vai viņu šī vārda vai jēdziena nozīmes zināšana ir tikai zināšana, vai lielā mērā balstīta uz pārdzīvojumu, ko īsi un kompakti verbalizēt vispār nav iespējams? Vai viņu šī vārda vai jēdziena nozīmes zināšana ir vienāda? Vai, ja valoda to ļautu, viņiem katram nebūtu savs apzīmējums tai realitātei, ko patlaban viņi konvencijas labad spiesti iespiest piecos burtos? No vienas puses, neieslīgstot pārmērīgi garās interpretācijās, kādam „kuģis” ir bijis teju visa viņa dzīve, kādam – arī kaps, bet latviešu bērnam tuksnesī varbūt tika mistisks stāsts no viņa vecāku pagātnes. Ja varbūt arī šeit vēl visiem viņiem pietiktu ar plašākiem paskaidrojumiem un kontekstiem, tad reliģiskajā valodas lietojumā no iekšpusē iekļūt iespējams individuāli pārdzīvojot teju to pašu, ko pārdzīvojis to teicējs. No otras puses, problēma vienmēr būs izstāstīt citiem tur paša pieredzēto. Tas prasa vismaz zināmu praktisku piepūli reliģiskās un tikumiskās prakses virzienā. Kamēr tas nav noticis, ne no kādiem

kontekstiem nebūs iespējams aptvert, lai pēc tam mēģinātu aprakstīt, piemēram, tādas jādūtiski piesātinātus jēdzienus kā „klusēšana”, „mīlestība”, „prāta sargāšana”, „Dievs” u.c. bezgalīgo nozīmju kontekstu fonu, kur gan visai attālu palīdzību sniedz alegorijas un līdzības, tomēr arī to patērēšana diez vai ļaus sasniegt augstākus rezultātus kā bagātajam jauneklīm, kurš vienmēr paliks „adatas acs” šajā pusē.

## 2. Tradīcija - pareizticības un hēsiasma būtība un vēsture

### 2.1. Pareizticība un hēsiasms – būtība un galveno ideju vēsture

#### 2.1.1. Hēsiasma robežu noteikšanas problemātika, hēsiasms un pareizticība

##### Pareizticība, (ortodoksālā baznīca vai austrumu baznīca)

Līdz 1054. gada, t.s. „Lielajai shizmai” austrumu kristietības baznīcas atzars vēl netika saukts par pareizticību. Grieķu vārds „*ortodoksālā*” (gr. – pareizticīgā) sākotnēji apzīmēja patieso ticību vispār un tika piemērots abiem – gan austrumu, gan rietumu baznīcas atzariem. „Pareizticīgais” bija katrs, kurš pieņēma Evaņģēliju saskaņā ar kristīgās baznīcas mācību. Taču pakāpeniski starp abiem baznīcas atzariem uzkrājas samērā daudz atšķirību, piemēram, liturģiskajā praksē – domstarpības, kādu maizi (raudzētu vai neraudzētu) izmantot sv. euharistijas sakramentā; dogmatikā izvirzījās jautājums par to vai Svētais Gars iziet no Tēva vai no Tēva un Dēla? Pareizticīgā baznīca saskata savu stingrību (ortodoksiju) apstākļi, ka tajā, atšķirībā no katoļu baznīcas, kopš vispasaules konciliem nav tikušas radītas jaunas dogmas. Tāpēc pareizticīgā baznīca nepieņem katoliskās dogmas:

- a) par Jaunavas Marijas bezvainīgo ieņemšanu;
- b) Dieva Svētā Gara iziešanu no Dieva Tēva un Dieva Dēla (*filioque, latīņu – „ un dēla”*), ko t.s. Rietumu baznīca pieņēma 589. gadā lokālas nozīmes koncilā Toledo (Spānija);
- c) par Romas pāvesta nekļūdīgumu;
- d) un neatzīst šķīstītavas pastāvēšanu.

Liturģiskajos jautājumos pareizticīgā baznīca uzskata, ka vissvētākā altāra sakramentā izmantojama raudzēta maize un tie, kas pieņem svēto vakarēdienu, dalās maizē un vīnā kā Kristus miesā un asinīs. Pareizticīgā baznīca neatzīst pāvesta varu.

Vispasaules vienotā baznīca sastāv no atsevišķām vietējām (autokefālām) baznīcām, kas sevī ietver eparhātus, bet tie – draudzes. Autokefālo baznīcu saraksts nav galīgs, jo visbiežāk valstīm, kuras iegūst neatkarību, tiek apstiprināta autokefālība, jeb neatkarība. Tomēr visas šīs baznīcas vieno ticības un baznīcas uzbūves vienība. Piemēram, „Kad sabruka Krievijas impērija, un Latvija ieguva suverenitāti, Maskavas Patriarhs Tihons ar savu lēmumu nr. 1026. 1921. gada 19. jūlijā [Gavrilin, 1999 330] pasludināja Latvijas Patstāvīgās (autokefālās) Baznīcas izveidošanu, saglabājot kanonisko saikni ar Baznīcu. Arhibīskaps Jānis Pommers panāca stabilu pareizticības stāvokli Latvijā un daudz darīja pareizticības izplatīšanā latviešu vidū.” [Pommers, 1931; Kalniņš, 2007]



Galvenais Svētās Tradīcijas daļa ir ticības Simbols – īss ticības mācības izklāsts, kas balstās uz Nikejas - Konstantinpoles ticības Simbolu, kas pieņemts pirmajos divos vispasaules koncilos (325. un 381.) Tas sastāv no divpadsmit posmiem: Ticība Dievam, pasaules radītājam, viņa vienpiedzimušajam dēlam Jēzum Kristum, kas iemiesojās, paliekot Dievs un piedzimstot Jaunavai Marijai, kļuva īsts cilvēks. Lai izpirktu cilvēku pirmdzimto grēku, viņš pieņēma krusta mokas un mira, bet trešajā dienā augšāmcēlās un nokļuva debesīs, kur būs kopā ar Dievu Tēvu līdz Taisnajai tiesai, tad atgriezīsies, lai tiesātu dzīvos un mirušos, un uzbūvētu mūžīgu Valstību. Tāpat šis ticības Simbols apliecina Svēto Garu – trešo Svētās Trīsvienības hipostāzi, kas iziet no Dieva Tēva. Būtiska kristīgās ticības mācības daļa ir mācība par svēto apustulisko baznīcu, kuras pamats ir Kristus un apustuļi. Tāpat kā citas kristīgās pamatkonfesijas atzīst vienu kristību, kuras mērķis ir atbrīvošanās no pirmdzimtā grēka, kā arī grēku nožēlošanu un piedošanu.

Pareizticīgā baznīca atzīst septiņus sakramentus, jeb noslēpumus – svētdarbības, ar kuru starpniecību ticīgie saņem Dievišķo žēlsirdību: Kristību; Iesvētīšanu; Grēksūdzi un grēku piedošanu; euharistiju<sup>26</sup>; priesteru iesvētīšanu; laulību; pirmsnāves iesvaidīšanu.

**Hēsahasms** (gr. - ησυχια; kr. - *священнобездомлие* - miers, norimšana, klusums, vientulība) ir sens jūdaiski-kristīgās<sup>27</sup> askēzes vai kontemplācijas virziens Pareizticīgās tradīcijas ietvaros. Tā pirmsākumi meklējami jau Vecās Derības rakstos, uz kuriem atsaucās vairāki hēsiasma teorētiķi. Šis askēzes virziens savā attīstības vēsturē piedzīvojis daudzus pacēluma un krituma posmus, un arī šobrīd dažās savās formās vēl tiek praktizēts. Formāli hēsiasms apskatāms pareizticīgās baznīcas attīstības ietvaros kā tās askētiskais atzars.

Hēsiasma, kā reliģiskas prakses, pamatā ir prāta ārējo kustību norimšana, prāta sargāšana, kas ved uz tā koncentrēšanu, jeb sava prāta enerģijas savākšanu cilvēka garīgā ķermeņa mājas centrā – sirdī. Parasti šī garīgā koncentrētība hēsiasmā tiek panākta ar īpašas lūgšanas – Jēzus lūgšanas vairākkārtīgu atkārtošānu, jeb daudzināšanu vai slavināšanu, pie tam ievērojot vairākus ļoti svarīgus papildus nosacījumus kā, piemēram, ieklausoties sevī un uzmanot savas dvēseles kustības, kā arī, ieņemot noteiktus ķermeņa stāvokļus un ievērojot attiecīgu elpošanas ritmu (dažkārt uzskata, ka pēdējie divi var izpalikt).

Prāta norimšana un koncentrēšanās vien nav hēsiasma pašmērķis, bet gan līdzeklis galvenajam mērķim – pārdabiskai, mistiskai saplūsmei (sinerģijai) ar transcendentā Dieva enerģētisko hipostāzi jeb modu. Šo darbu katrs hēsiasmu praktizējošais var veikt tikai individuāli, t.i. šis ceļš saistāms tikai ar askēta subjektivitāti, vēsturi, pašizkopšanu pēc

<sup>26</sup> piedalīšanās sv. vakarēdienā

<sup>27</sup> Hēsiasmi kā savas mācības aizsācējus min arī Vecās Derības praviešus, piem., Eliju.

noteiktiem algoritmiem, visbiežāk skolotāja, meistara (tāda, kas šo ceļu jau realizējis) vadībā. Tāpēc var teikt, ka hēsihasmam ir raksturīgas misticisma<sup>28</sup> un ezotēriska<sup>29</sup> iezīmes.

Askēze (sengrieķu ασχοι) Homēram nozīmē “ādas maiss”, filologi uzskata, ka ασχεω nozīmējis “ādas apstrādāšana”, pēcāk “askēzis” nozīmējis vingrojumu ģimnastikā, bet vēl vēlāk filozofijā – tikumības sasniegšanu ar vingrināšanās palīdzību. Divu pēdējo nozīmju kontekstā šo jēdzienu lieto apustulis Pāvils – askēze kā panākums, jeb garīga kustība (*varoņdarbs – ποδουε*) ģimnastikas sacensībās un garīgās prakses (*духовное делание*) laikā (1.Kor 9.24-27.). Baznīcas tēvu (Patres) darbos termins “askēze” tiek bieži lietots ar nozīmēm – sardze (*nocm*), lūgšana, vientulība (*уединение*), modre jeb modrība (*бдение*). [Koncevic, 1994]

Kontemplācija savukārt – no sengrieķu contemplatio, (Θεωρηα) apcere, cēlies no vārda templum, t.i. vieta ar plašu apkārtskatu (panorāmu) no kurienes auguri<sup>30</sup> vēroja apkārtni. *Contempleri* nozīmē uzmanīgi vērot ar redzi un prātu. Θεωρειν nozīmē skatīties, ievērot un pēc tam pārdomāt vai iedziļināties, filozofēt.[Koncevic, 1994]

Lai apskatītu hēsihasma ģenēzi, nepieciešams uzsvērt vairākas šāda procesa īpatnības. Pirmkārt, te paralēli rit un pārklājas hēsihasma faktuālās ainas apraksts, kurā dominē personālijas, gadskaitļi un vēsturiski notikumi ar hēsihasma dinamisko ainu, kurā būtiskākā nozīme ir mācības galveno konceptu attīstībai, jaunu konceptu un jaunu to nozīmju atklāšanai. Otrkārt, īsā hēsihasma ģenēzes apskatā iespējams pievērsties tikai galvenajiem tā attīstības momentiem, bet, lai to izdarītu, nepieciešams noteikt kritērijus, kas vienu vai otru momentu ļautu uzskatīt par būtisku. Treškārt, hēsihasma ģenēzes vēsture ir cieši saistīta ar citiem vēsturiskiem notikumiem, tāpēc nav iespējams neuzsvērt arī šo notikumu atblāzmu uz hēsihasma attīstību. Tāpēc, lai paveiktu šeit izvirzīto uzdevumu, pētnieka uzmanība atbilstoši vienmērīgi būtu jāsadala visās šeit minētajās gultnēs.

Jau hēsihasma pirmsākumu noteikšana izsauc viedokļu lavīnu. Vai par hēsihasma sākumu uzskatāma jēdziena „hēsihasms” pirmā pieminēšana? Vai tikai attiecīgās askētiskās darbības veikšana? Vai askētiskās darbības veikšana saistībā ar Jēzus Lūgšanu? Vai kā atskaites punktu ņemam pašas askētiskās darbības aprakstu, kurai vēl nav šī apzīmējuma?

---

<sup>28</sup> Misticisms jeb mistika (no gr. μυστικός, mistikōs - noslēpums), vācu Mustizismus, lat. Musticus, noslēpumains – tāda reliģija, kuras pamatā ir ticība mistikai – subjektīvai, tiešai, intuitīvai saskarei ar dievišķo; prakse, kuras mērķis ir ar specifisku vingrinājumu palīdzību nonākt saskarē ar pārdabiskiem spēkiem;

<sup>29</sup> Ezotērisks, gr. - σωτηρικος /esōterikos/, no /esōtero/, pārākā pakāpe no /σω esō/ „iekšpus” slepens, apslēpts, domāts vienīgi iesvētītiem, zinošiem (par reliģiskiem rītiem, mistiskām mācībām).

<sup>30</sup> Auguri - romiešu priesteri, kas vēroja dažādas zīmes (laika, dabas u.c.) pēc kurām pareģoja nākotni kā politikā, tā lauksaimniecībā.

Krievu teologs I. Koncēvičs<sup>31</sup> par Baznīcas un tās būtības izvēršanos saka: „Līdzīgi kā kristāliskai vielai, izkausētā stāvoklī nav formas, bet viss atrodas kustībā un tikai atdziestot pakāpeniski tā iegūst precīzo kristāla formu, tā arī Baznīca – tās sadzīvei, dogmām, kanoniem un institūtiem, sākotnēji nav skaidri izteiktas formas, bet pēcāk, pēc Baznīcas dzīlēs ieslēgtajiem likumiem, tās izlejas no Viņas garīgās būtības”[Koncevic, 2009 69,70]

Hēsijasms, gluži tāpat kā daudzas garīgas substances, var teikt, atrodas nepārtrauktas attīstības un formēšanās stadijā, tāpēc nav iespējams noteikt precīzu tā sākuma vai beigu atskaites punktu. Tāpēc hēsijasma jēdziena atskaites momenti ir atkarīgi no tā, kas tiek ielikts paša hēsijasma jēdziena saturā un apjomā. Konkrētā jēdziena gadījumā, vēsturiski, dažkārt pat ģeogrāfiski vai ideoloģiski, hēsijasma jēdziena apjoms un saturs vairākkārt mainās. Pie kam, jo šaurāk (lokālāk) tiks definēts hēsijasma saturs (būtība), jo ierobežotāks būs arī šī jēdziena apjoms. Pastāv vairākas iespējas saistīt hēsijasmu ar:

1) katru kristīgās askēzes praksi, kurai raksturīga prāta koncentrēšana un norimšana, kas ved uz vienības ar transcendentu Dievu sasniegšanu (hronoloģiski no ~2000.g.p.m.ē. līdz mūsd.);

2) kristīgās askēzes praksi, kas saistīta ar Jēzus lūgšanas daudzinašanu, pieļaujot dažādus daudzinašanas variantus. Tas, piemēram, ļautu saattiecināt hēsijasmu ar Jēzus vārda daudzinašanu (*имяславие*) (hron. 1907. – mūsd.);

3) kristīgās askēzes teoriju un praksi, kas raksturīga G. Palamam un viņam tuvās aprindās un ar ko tiek saistīti hēsijasma strīdi (ap 1330. – 1350.) (vēlīnās Bizantijas periods no ~ 13. g.s. vidus līdz 15.g.s.);

4) kristīgās askēzes teoriju un praksi jau noteiktā brieduma pakāpē, ko raksturo teorētiski apzinātas un praktiski pakāpeniski realizētas ar norimšanu un sinerģiju saistītās askēzes pakāpes, kādas tās atrodamas, piemēram, Sinajas Ioanna (7. g.s.) kā arī īpaši Grēgorija Palamas (1296.-1359.) teoloģijā un turpinās arī slāvu hēsijasma tradīcijās līdz pat Kronštates Ioannam (1828.-1908.) un Sv. Sārovas Serafīmam (1759.-1833.), kas ļauj hēsijasma jēdzienu paplašināt arī attiecīgas krievu (slāvu vispār) reliģiskās tradīcijas virzienā (hron. ~2.,3.g.m.ē. – 20.g.s. sākumam);

5) hēsijasma ģenēzi līdz iepriekšminētajai brieduma pakāpei, uzskatot, ka jebkura notikuma apskats ir nepilnīgs bez to veidojošo vai tam preeksistējošo notikumu un faktu apskata, kā arī iepriekšminēto brieduma pakāpi ieskaitot. (hron. no ~2000.g.p.m.ē. līdz mūsd.)

---

<sup>31</sup> I. Koncēvičs (1893 – 1965), beidzis Svētā Sergija (Свято-Сергиевский) teoloģijas institūtu Parīzē (1948). 1952. gadā pārcēlies uz Ameriku, kādu laiku pasniedzis patroloģiju Svētās Trīsvienības seminārā Džordanvillā.

Pirmā problēma ir – kā noteikt vismaz aptuvenas jēdziena hronoloģiskās robežas. G. Palama savos darbos kā hēsiasma paraugu vairākkārt min Vecās Derības praviešu izteikumus un darbības, piemēram, kā pravietis Elija veicis lūgšanu, lai novērstu daudzus gadus ilgstošo Dieva dusmu izraisīto sausumu: „...noliecis galvu pie ceļiem, tādā veidā pienācīgi koncentrējot prātu sevī un Dievā (1.ķēn.18.42.)”[Palama, 1995 51] vai Mozu, kuram „...tā Kunga eņģelis parādījās uguns liesmā...”(2.Moz.3.2.). Tātad, aplūkojot hēsiasmu no pašu hēsihastu skatu punkta, tā pirmsākumi datējami ar ~ 2000. g.p.m.ē. Savukārt šaurākā nozīmē ņemts, hēsiasms aizsākas līdz ar pirmo kristiešu kopienu veidošanos 1.-3.g.s. mūsu ērā Sīrijas un Palestīnas tuksnešainajos un kalnainajos rajonos. Pavisam šaurā nozīmē – kā Vēlīnās Bizantijas (13.g.s. vidus – 15.g.s.) Baznīcas kustība Austrumu, jeb Pareizticīgās baznīcas pamatpatiesību saglabāšanā un aizstāvēšanā iepretim Romas baznīcas kristīgo pamatpatiesību traktējumam. Līdzīga veida problēmas parādās nosakot arī hēsiasma noslēgumu, pie kam, ja tas aplūkojams kā forma, kas pakāpeniski izlejas no „Baznīcas dzīlēs ieslēgtajiem likumiem”, jeb kristietības paradigmas, tad hēsiasma fenomena parādīšanās nebūs nejauša, cik vien ilgi pastāvēs kristietības informatīvais lauks. Ja hēsiasma turpinājums rodams arī slāvu zemēs, sevišķi Krievijā, kas gan neskaitāmu autoru darbos, gan tautas valodā saukta par Bizantijas mantinieci pēc Bizantijas krišanas 1453. gada 29. maijā, tad hēsiasma attīstība (ģenēze) turpinās vēl joprojām. Un kamēr nav atrisināts strīds starp hēsihastiem un vārddaudzinātājiem (*имяславь*), kura aizsākums meklējams ap 1907. gadu, kad mūks Ilarions publicēja grāmatu “Kaukāza kalnos”, kuras galvenā (vismaz tā tika saprasts) ideja izskanēja, ka “Dieva vārdā ir klātesošs Pats Dievs – ar visu Savu būtību un visām Savām bezgalīgajām īpašībām”[Ilarion, 1910 7-10], kas sašķēla Atonas kalna mūkus divās naidīgās nometnēs, kas, savukārt kļuva par iemeslu vārddaudzinātāju (imjaslavu) izsūtīšanai un vajāšanai. Krievijas Pareizticīgās Baznīcas Sinodālā Teoloģiskā Komisija ir iekļāvusi jautājumu par imjaslavu strīdiem izskatīšanas kārtībā [Ilarion (Alfeev), 2002] ... Nav skaidrs, bet mazticami, ka hēsiasms vairs nepastāv, ja „Kaukāza vientuļnieki, neraugoties uz vajāšanām no padomju varas puses, 80to gadu pirmajā pusē (pēc dažām ziņām arī patlaban šajās vietās vēl dzīvo nelielas vientuļnieku grupas) turpināja mitināties Abhāzijas kalnos” [Ilarion (Alfeev), 2002] Ja mūki vēl joprojām turpina kopt hēsiasma tradīcijas Atonas kalnā, Optinā, Sārovā, kā arī citviet Krievijas, Horvātijas, Serbijas, Bulgārijas Pareizticīgās Baznīcas klosteros, kā arī pastāv iespēja, ka Jēzus Lūgšanu teorētiski pareizāk vai nepareizāk, bet praktiski daudzina arī laicīgie ļaudis... Var teikt, ka hēsiasma vēsture vēl joprojām līdz galam nav uzrakstīta.

Ioanns Meiendorfs<sup>32</sup> jēdziena „hēsihasms” mūsdienu lietojumā izdala četras kopīgas nozīmes:

1. Vissenākā un sākotnēji vienīgā nozīme atspoguļo kristīgās apceres un vientuļniecības formu, kas radusies Ēģiptē, Palestīnā un Mazāzijā 3. g.s. beigās un īpaši 4. g.s. sākumā. Šeit jēdziens hesyha norāda uz individuālās vientuļniecības ideālu, kuru noteica iekšējā lūgšana, prāta prakse, tieksme uz personisko „dievišķošanos” kā aizsākumu visas cilvēces potenciālai transformācijai. Šāda ideja eksistējusi jau vēlīnajā Vecās Derības jūdaismā kā mesiānisko un eshatoloģisko ilgu izteiksme. 1. gadsimtā šīs ilgas saplūst ar kristīgo eshatoloģismu. Savukārt, kad hēsihastu mūki savai videi piepulcināja izglītotos grieķus, kas pārstāvēja neoplatonismu, mācībā parādās tāds nebībelisks elements kā matērijas un gara pretnostatījums. Par „prāta prakses” mērķi kļuva prāta saplūšana ar mūžīgo „prāta pasauli” – logosu. Par vienu no spilgtākajiem šī hēsihasma vēstures etapa [Žilsons, 1997 65] pārstāvjiem uzskatāms Origena<sup>33</sup> (3. g.s.) skolnieks Evagrijs Pontietis<sup>34</sup> (4. g.s.), kas turpina sava skolotāja domu par to, ka visas dzīvās būtnes vispirms preeksistē kā kvalitatīvi vienlīdzīgi „prāti” *noes*, kas apcer dievišķo būtību, bet cilvēciski – ķermeniskā, materiālā eksistence izskaidrojama ar brīvas izvēles rezultātu un „krišanu”. Tas nozīmē, ka „prāta prakses” uzdevums ir atgriezties pie dievišķās būtības apceres, pie *noes* stāvokļa, bet tas nozīmē, ka ar ķermeni, miesu tiek saprasts zemāks stāvoklis par *noes*, sliktāks, kas praktiski noved pie miesas un dvēseles duālisma, miesas noliegšanas. 553. gadā vispasaules koncila laikā Konstantinopolē Origena un Pontieša mācību nosoda baznīca, tādējādi ļaujot baznīcas tradīcijai izvairīties no tīri platoniska spirituālisma, bet nenoliedz mūka – hēsihasta vai vientuļnieka, kas dzīvo atsevišķi no citiem – cellē (alā u.c.) ideālu. Tomēr Evagrija devums hēsihasma vēsturē nav vērtējams kā viennozīmīgi negatīvs, jo, lai arī kļūdīdamies vienā jomā, viņa darbi par lūgšanu, ar kuras palīdzību savienoties ar „iemiesoto Vārdu” [Evagrijs, 1994], ir atzīti un pēcāk daudzkārt citēti hēsihastu, ieskaitot Palamu, u.c. darbos, parakstīti ar Sinajas Nila vārdu. [Meiendorfs, 1997]

2. Modernajā zinātniskajā literatūrā savukārt terminu „hēsihasms” traktē kā psihosomatisku „Jēzus lūgšanas” metodi, kas tapusi pazīstama Bizantijas mūku aprindās 13. un 14. g.s. Dažkārt, bet varbūt pamatoti, burtiski saprasti Sinajas Ioanna<sup>35</sup> vārdi, ka Jēzus

<sup>32</sup> Ioanns Meiendorfs (1926 – 1992) Krievu Francijas izcelsmes teologs un autoritāte Bizantijas hēsihasma un misticisma jautājumos. Doktora disertācija teoloģijā Sorbonnā par Grēgorija Palamas teoloģiskajiem uzskatiem. Plaša zinātniska un organizatoriska darbība Pareizticības attīstībā ASV no 1959.

<sup>33</sup> Origenis, gr. Ὠριγένης /Origénēs/ (184/185 – 253/254), vai Origen Adamantius.

<sup>34</sup> Evagrijs Pontietis, gr. - Εὐάγριος ὁ Ποντικός (345-399 AD), Evagrius Ponticus.

<sup>35</sup> Sinajas Ioanns, gr. - Ἰωάννης τῆς Κλίμακος (7. gs.), angl. - Saint John Climacus; kr. – Ioann Lestvicnik; latv. trad. bieži - Jānis Pakāpnieks.

Kristus vārdam „jāpielīp pie elpošanas”, ar elpošanas palīdzību koncentrējot uzmanību un padarot lūgšanu par nepārtrauktu organisma funkciju, tādējādi sasniedzot „nepārtraukto lūgšanu” (lūgšanas nepārtraukto stadiju). Atšķirībā no Evagrija, šī lūgšanas metode pozitīvi attiecas pret miesisko un materiālo, uzskatot, ka transcendentais Dievs caur savu enerģiju ir klātesošs pasaulē visā savā pilnībā.

3. Citkārt „hēsiasmu” skaidro kā sinonīmu terminam „palamisms”, t.i. kā teoloģisko uzskatu sistēmu, ko izstrādājis Grēgorijs Palama Hēsiasma strīdu laikā polemikai ar izglītotu mūku Barlamu no Kalabrijas pilsētas Semināras (1290.-1348.), vēsturnieku Nikeforu Gregoras<sup>36</sup>, un savu bijušo skolnieku un draugu filozofu Grēgoriju Akindinu<sup>37</sup>, kas hēsiasma jautājumā par Dievišķās enerģijas un esamības būtību bija nostājies pret Palamu un uzņēmis Barlama protekciju. Šī sistēma sevī ietver iespēju reālai, nevis intelektuālai vienībai ar Dievu. Palama, sekojot Dionīsijam Areopagītam, atzīst Dieva būtības pilnīgu transcendenci, nepieejamību un neizsakāmību, taču viņš uzsver Dieva Būtības atšķirību no Viņa Enerģijas vai darbības, ar kuras palīdzību tomēr visa dievišķā pilnība tiek nodota „radībām” kā personiska dievišķā pašatklāsme. Šī precīzā jēdzienu sistēma izstrādāta, lai aizstāvētos pret Barlama izvirzītajiem argumentiem, kuros hēsihasti tika apsūdzēti par to, ka ar psihosomatiskas tehnikas palīdzību tie neradītās gaismas, t.i. Paša dievišķā vietā, pakļaujoties jutekliskiem un kārdinošiem māņiem.

4. Zinātnē sastopams arī ceturtais jēdziena „hēsiasms” traktējums – „politiskais hēsiasms” kā sociāla, kultūr- un politiska programma, ko 14.g.s. izstrādāja un realizēja Bizantijas politiskie darboņi, izvēršot savu ietekmi uz slāvu zemēm. Šāda ideja nav bez pamata, jo tādu ievērojamu Bizantiešu kā imperatora Ioanna Kantakuzina<sup>38</sup> (pēc gāšanas kļūst par mūku), Konstantinopoles patriarha Filofeja Kokina<sup>39</sup> vai Kijevas metropolīta Kipriana Camblaka<sup>40</sup> saistība ar hēsihastiem, īpaši G. Palamu nav noliedzama. Jo hēsiasms lūgšanu un ar to saistīto askētisko praksi neatstāj tikai mūka īpašumā, bet paredz iespēju un pat nepieciešamību ar to nodarboties pasaulīgajam cilvēkam.[Meiendorf, 1974]

---

<sup>36</sup> Nikefors Gregora, gr. - Νικηφόρος Γρηγορᾶς (1295-1360), Nicephoros Gregoras.

<sup>37</sup> Grēgorijs Akindins, gr. - Γρηγόριος Ἀκίνδυνος (1300 – 1348), Gregory Akindynos.

<sup>38</sup> Ioanns Kantakuzins, gr. - Ἰωάννης Καντακουζηνός (1292 – 1383) /Iōannēs VI Kantakouzēnos/, Ioannes VI Kantakouzenos jeb Cantacuzenus.

<sup>39</sup> Patriarhs Filofejs, gr. - Φιλόθεος (laicīgajā dzīvē gr. - Φοκάς Κόκκινος /Foka Kokkinos/) (ap 1300 - 1379), Vispasaules patriarhs (1353 — 1354) un (1364—1376).

<sup>40</sup> Metropolīts Kiprians (Camblaks); Cyprian Camblak vai Cyprian Tsamblak, Bulgāru izcelsme, (ap 1330 - 1406), Kijevas, Lietuvas un visas Krievzemes metropolīts (1375-1406).

I. Alfejevs<sup>41</sup> piemin sekojošus viedokļus – hēsihasms ir “kustība XIII – XIV g.s., kas aptvēra plašas Bizantijas mūku aprindas, kuru viedokli savā darbībā pauda Grēgorijs Palama. Tomēr nereti šī jēdziena robežas paplašinās, ar hēsihasmu saprotot noteiktu virzienu grieķvalodīgās askēzes rakstībā, sākot aptuveni ar Simeonu Jauno Teologu<sup>42</sup> (XI gs.) un beidzot ar Nikodēmu Hagiorētu<sup>43</sup> (XVIII gs.) Šo virzienu raksturo interese par tādām mistikas tēmām kā dievišķās gaismas apcere, kā arī lūgšanas ārējo aspektu detalizācija un mācības izstrāde par Jēzus lūgšanas psihosomatisko metodiku.” [Ilarion (Alfeev), 2002] Turklāt šīs robežas paplašina hēsihasma autoritātes un Baznīcas tēvi (*Patres*), kuri visai bieži, lai pamatotu attiecīgo lūgšanas askētisko praksi, vēršas pie Vecās Derības tekstiem. Taču tādā gadījumā, ja hēsihasma preeksistence (asni) iezīmēta Vecajā Derībā, pastāv teorētiska iespēja, ka līdzīgas askētiskas prakses (un teorijas) meklējamas arī jūdaismā un islāmā, vismaz vēlīnā jūdaisma gadījumā to apstiprina arī I. Meindorfa un L. Karsavina<sup>44</sup> uzskati un pētījumi. Pēdējais atzīmē arī zināmas zoroastrisma ietekmes, taču tās neattiecas tik daudz uz hēsihasmu kā, piemēram, uz gnosticismu. Nav apšaubāms, ka hēsihasti uzskata savu mācību par Vecās Derības praviešu apstiprinātu. Grēgorijs Palama savā darbā „Triādes hēsihastu aizstāvība”, kā arī citos, daudzkārt vēršas pie Vecās Derības, piemēram, atbildot uz jautājumu, ko nozīmē ieklausīties pašam sevī, viņš saka, ka prātu nav velti turēt ķermeņa (miesas) iekšienē, citējot „Sargies, lai tavā sirdī nekad nav blēdības” (5. Moz. 15.9.)<sup>45</sup> un „Ja valdošā gars nāk pār tevi” (Palama to traktē kā - slinkuma un kaislību garu), „tomēr neatstāj savu vietu.” (Sal.māc. 10.4), kas nozīmē neatstāt bez uzraudzības nevienu savas dvēseles daļu, nevienu ķermeņa locekli. Tad tu arī teiksi kā Dāvids, pārdzīvojis dievišķo sajūtu: „... tumsa no Tevis nesatumst un nakts mirdz man kā diena, jo Tu esi pārņēmis manu iekšieni.” ( Psl. 139. 12. – 13.) [Palama, 1995 49,50] Līdzīgu viedokli pauž Alfejevs, sakot, ka divu tādu cieši saistītu Dieva vārda slavēšanas (pielūgšanas) tradīciju kā 1) pareizticības dievkalpojuma un 2) Jēzus Lūgšanas teorijas un prakses saknes iesniedz Vecās Derības Dieva Vārda izpratnē. [ Ilarion (Alfeev), 2002] Minot piemērus no pareizticīgās baznīcas dievkalpojuma: „Svētā Trīsvienība, saudzi mūs, Kungs, attīri mūsu grēkus, Valdniek, piedod mūsu pretlikumības, Svētais, apmeklē un

<sup>41</sup> I. Alfejevs (1966) Krievu teologs un filozofs (doktors), garīdznieks un mūks, vairāku monogrāfiju teoloģijā un filozofijā autors.

<sup>42</sup> Simeons Mamantis (no Mamanta klosterā), gr. - Συμεών ο Συμεάνας (949–1022), angl. - Symeon the New Theologian; kr. Simeon Noviy Bogoslov.

<sup>43</sup> Nikodēms Hagiorēts, gr. - Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης (1749-1809), angl. - Nicodemus the Hagiorite vai Nicodemus of the Holy Mountain; kr. - Nikodīm Svjatogorec, grieķu pareizticīgās baznīcas rakstnieks, galvenais darbs (kopā ar Makariju no Korintas) – 5. sējumu antoloģijas “Filokalia” sastādīšana.

<sup>44</sup> Lev Karsavin (1882. – 1952. izsūtījumā), krievu filozofs.

<sup>45</sup> Vecās un Jaunās Derības citātos vērā ņemti kā Latviešu un Krievu bībeles klasiskie varianti, tā arī Grēgorija Palamas sniegtie tulkojumi un interpretācijas no viņa „Triādēm”. [Palama, (1995)]

izdziedē mūsu vainas, Tava vārda dēļ,<sup>46</sup> vai „Lai top svētīts un slavēts Visgodīgais un Visvarenais Tavs vārds, Tēva Un Dēla un Svētā Gara, tagad, vienmēr un mūžīgi mūžos” [Ilarion (Alfeev), 2002], kas saistāmi ar Vecās Derības Psalmiem, kā arī citiem Dieva vārda slavinājumiem.

Pieminot Origenu kā iespējamo hēsiasma pārstāvi, Alfejevs atzīmē, ka agrīnajā kristīgajā baznīcā vairāk izplatīta lūgšanu forma bija lūgšana, kas veltītas Dievam Tēvam, par ko liecina arī Origēna traktāts „Par lūgšanu”, kurā teikts, ka nevar lūgties Jēzu. Pie kam tas nevarētu būt tikai paša Origēna viedoklis, bet viņš spriež pēc tajā laikā izplatītākās prakses. Par to liecina arī fakts, ka senās euharistiskās ceremonijas veltītas Dievam Tēvam. Un tikai vēlāk, ap 5.g.s., parādījās anaforas<sup>47</sup>, kas vērstas uz Dievu Dēlu, piemēram, svētā Grēgorija Teologa Liturģijas anafora, kas vēl joprojām tiek lietota koptu baznīcā. Šādu lūgšanu parādīšanās saistāma ar tā laika kristoloģiskajiem strīdiem, kurus vadīja tieksme pārvarēt nestoriāņu Dieva Vārda un Cilvēka Jēzus duālismu. [Ilarion (Alfeev), 2002]

Interpretējot I. Koncēviča uzskatus, nākas secināt, ka viņš savā darbā „Svētā Gara krāšana Senās Krievijas ceļos” hēsiasmu identificē ar mūku, vientuļnieku un klosteru kustību, tāpēc hēsiasms šajā darbā izvēršas kā viens no centrālajiem pareizticības momentiem vai pat modiemi. „Svētā Gara krāšana” ir vēl viens apzīmējums Jēzus lūgšanai un tās metodikai, tāpēc, liekot grāmatas virsrakstā šo metaforu un tās saturā iztīrājot Bizantijas un Senās Krievijas mūku kustības un vientuļniecības vēsturi, viņam hēsiasma jēdziena apjoms kļūst neparasti plašs. Tomēr arī viņa domai ir savs pamats – hēsiasms, vai ar to saistītie momenti ir ļoti būtiski kristīgās un pēc tam pareizticīgās baznīcas attīstībai. Varbūt tieši tāpēc, ka hēsiasms mēģina nest to eksistenciāli nozīmīgo nastu, ko aizsāka Jēzus, meklējot cilvēkam iespēju atgūt sākotnējo vienību ar Dievu Tēvu, citā valodā izsakoties – atgūt cilvēka un pasaules vienotību tās pilnībā vai, hēsiasma vārdiem runājot, – cilvēkam sasniegt savu dievišķo pilnību. Tas liedz hēsiasmam atrasties projām no notikumu degpunkta, jo tas, kurš ir sācis ceļu uz pilnību, iepazīs to, vairs nespēj to atstāt. Kā redzams, hēsiasma definēšanas jautājums ir visai komplikēts, bet tā saiknes tiek skatītas dažādos kontekstos. Šajā pētījumā galvenā nozīme ir pareizticības un hēsiasma organiskajai saistībai, jo hēsiasma mācības galvenie koncepti, piemēram, prāta sargāšana un apzinātas dzīves iespējamība ļauj atnest virspusējos pareizticības pieredzes slāņus un savā veidā vienkāršot un strukturēt galvenās pareizticības idejas nezaudējot to būtību.

<sup>46</sup> Lūgšana, kas lasāma visos diennakts dievkalpojumos.

<sup>47</sup> Anafora, gr. - ἀναφορά, /anaphorá/ „upurēšana”, īpaša lūgšana (kanons), kas ir liturģijas galvenā daļa un sākas pēc Ticības Simbola nolasīšanas. Anaforas centrālais moments – vakarēdienam sagatavoto Svēto Dāvanu upurēšana (pacelšana pie altāra).



Pieņemot, ka hēsiasma idejas nerodas tukšā vietā, bet atrodas ciešā saistībā ar Baznīcas galveno dogmatu formēšanos, uz ko norāda arī palamītu ciešā saistība ar ortodoksālās baznīcas oficiālo nostāju teoloģiskajos jautājumos, šajā pētījumā tiek hipotētiski uzskatīts, ka hēsiasms ir nozīmīgs viduslaiku kristietības teoloģijas un filozofijas aspekts, kura formēšanās pirmsākumi meklējami platonisma, neoplatonisma, jūdaisma, gnosticisma un zoroastrisma mācībās vismaz pāris g.s. pirms mūsu ēras. Protams, nevar uzskatīt, ka šīs ietekmes ir nozīmīgākas par kristietisma teoloģijas un filozofijas nostādņēm hēsiasmā, tomēr būtu korekti neaprobežoties tikai ar kristīgās domas apskatu. Līdz ar to atklāts paliek jautājums par hēsiasma pirmsākumu datējumu.

Tāpēc, lai izprastu hēsiasma mācību, kā pirmais punkts jāapskata šīs dažādās pirmskristīgās ietekmes. Otrkārt, nevar neatzīmēt hēsiasma ciešo saistību ar Baznīcas dogmatu attīstību visos tās vēstures krustceļos, kuros formējās tolaik jaunās un teorētiski nenobriedušās baznīcas teoloģiskās un filozofiskās konsekvences.

Pētījuma ierobežotā interešu apjoma labā jāatzīmē, ka šeit nav iespējams apskatīt Latīņu, jeb Rietumu baznīcas atzaru. Ir skaidrs, ka līdz pat apmēram 12. vai 13. gadsimtam (pat vēl pēc Lielās shizmas 1054. gadā) starp Austrumu un Rietumu baznīcu nav diametrāli atšķirīgu uzskatu būtiskākajos teoloģiskajos un filozofiskajos jautājumos izņemot filioque<sup>48</sup> konceptu (ja to uzskata par būtisku). Tāpēc sekojošajā apskatā galvenā uzmanība būs pievērsta Austrumu, jeb Grieķu baznīcas vēsturei, kas tieši saistīta ar hēsiasma mācību kā teorētiski, tā arī ģeogrāfiski un vēsturiski.

Apskatot hēsiasma ārpuskristīgās ietekmes, kļūst skaidrs, ka vēl vairāk tās skar pašu kristīgās domas veidošanos vispār. Bieži šīs ārējās ietekmes saistāmas ar dažādām herēzēm (ķeceriskām kustībām, kas par ķecerīgām kļuva *post factum*, sākotnēji savuprāt aizstāvot īstenās Baznīcas patiesības).

Ļoti bieži [Meiendorf, (1997); Losev, (1992); Žilsons, (1997)] kristietības teoloģijas formēšanos saista ar platonisma un neoplatonisma, kā arī aristotelisma tiešām vai netiešām ietekmēm. Kristīgā tradīcija savos pirmsākumos ir cieši saistīta ar antīko pasauli vai pati vēl ir antīka. Daudzi kristiešu teologi ir izglītoti grieķu filozofijā, pazīstami ar filozofiskās domāšanas un refleksijas principiem. Vispusīgs šo ietekmju apskats ir atsevišķs pētījumu lauks, piemēram, Grēgorijs Palama labi pārzinājis Aristoteļa filozofiju, bet savos darbos

---

<sup>48</sup> Filioque, Latīņu – filioque „un Dēla”, nesaskaņu būtība ir jautājumā vai Svētais Gars iziet no Tēva caur Dēlu, kā pieņemts uzskatīt Ortodoksālajā baznīcā vai no Tēva un Dēla, kā pieņemts uzskatīt katoļu baznīcā. Būtiskas atšķirības nav, ja pieņem, ka „no Tēva caur Dēlu”. Strīdam ļoti senas saknes, sākot jau ar IV g.s. polemikā starp Aleksandrijas un Antiohijas skolu pārstāvjiem – Kirilu no Aleksandrijas un Teodorītu no Kīras, pie kam vienprātības šajā jautājumā nav bijis ne vienā, ne otrā pusē, kas tik pat labi var liecināt kā par šī koncepta teoloģisko nozīmi, tā maznozīmību.

vairākkārt piemin, gan Platonu, gan Sokratu. Ciešākas saiknes ar antīko filozofiju ir pirmajiem kristietisma teologiem – apoloģētiem, kuriem, lai aizstāvētu kristīgo reliģiju pagānu imperatoru priekšā, bija jāpārzin antīkā filozofija, kas ļautu tās salīdzināt. Tā Aristeids<sup>49</sup>, kas sauc sevi par „kristīgo filozofu”, atzīst kristīgās ticības pārākumu pār filozofiju, pamatojot savu domu ar to, ka ticība cilvēkiem atnesusi gan augstāku dieva ideju, gan pilnīgākus cilvēka uzvedības ideālus. Justīns Mocekli<sup>50</sup> pats pastāsta, kāpēc grieķu kultūras pārstāvis ap 130. gadu varētu pievērsties kristietībai. Reliģiskās intereses vienmēr ir bijusi daļa no hellēņu filozofijas prātojumiem, gan stoiķiem, epikūriešiem, kā arī platonīkiem filozofija bija gan dzīves veids, gan teorētiska mācība. Justīns bija cerējis, ka filozofija viņu aizvedīs pie Dieva, taču ne stoiķis, ne peripatētiķis, ne pitagorietis, ne platonīķis nav spējuši viņam palīdzēt. Origens apguvis filozofiju Amonija Saka, neoplatonisma dibinātāja, vadībā Aleksandrijā, iespējams tur iepazinies ar Plotīnu. Caur Ammoniju Saku un Origēnu neoplatonisma filozofijas ietekme uz kristīgās domas attīstību ir neapstrīdama. Ammonijs esot mācījis, ka dievs radījis pasauli no nekā, caur savas gribas darbību. Šī doma ir ļoti līdzīga tā laika kristiešu uzskatiem. Pantains – kristietismam pievērstais stoiķis ir Aleksandrijas katehētu skolas vadītājs ap 180. – 190. gadu, viņa vadībā mācījās Aleksandrijas Klēments<sup>51</sup>, kas nomainīja Pantainu skolas vadītāja amatā. Basileijs Lielais<sup>52</sup> savā īsajā traktātā „Jaunajiem, par to kā likt lietā hellēņu literatūru” raksta, ka vajag gan uzmanīties no hellēņu literatūras amoralitātes un neticības, bet uzsver arī, ka tie var izkopt literāro gaumi un pat veidot tikumību.. Šo sakarību uzskaitījumu varētu turpināt, taču ir skaidrs, ka kristīgā doma neveidojas pilnīgā izolācijā no hellēnisma filozofijas.

**2.1.2. Īsa baznīcas un hēsiasma vēstures korelācija.** Paši hēsiasma mācības pārstāvji vienmēr uzsver savu uzskatu nesaraujamo saistību ar vispasaules kristīgo koncilu lēmumiem. Tāpēc hēsiasma mācības apskats nav pilnīgs, neietverot tā ģenēzes saistību ar galvenajiem momentiem baznīcas vēsturē. Šeit atzīmēsim tikai autoritātes un notikumus, kuriem ir būtiska nozīme arī hēsiasma ideju formēšanās procesā.

---

<sup>49</sup> Aristeids, gr. – Ἀριστείδης (2. gs.), angl. - Aristides Athenian, arī Saint Aristides vai Marcianus Aristides.

<sup>50</sup> Justīns Mocekli, gr. - Ἰουστῖνος ὁ Μάρτυρ (100 - 165), Iustinus Martyr.

<sup>51</sup> Aleksandrijas Klēments, grieķu - Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς (150 - 215), Titus Flavius Clemens vai Clemens Alexandrinus.

<sup>52</sup> Basileijs Lielais, grieķu - Ἅγιος Βασίλειος ὁ Μέγας (330 – 379), latīņu - Basilius Magnus Caesareae, Basilius Caesariensis, angl. - Sanctus Basilius.

Nedalītās baznīcas vēsturi pieņemts dalīt trīs periodos:

### **1. I – IV g.s. Līdz pirmajam vispasaules koncilam 325. gadā Nikejā.**

I g.s. sauc par apustuļu<sup>53</sup> gadsimtu. Apustuļu koncilā 49. gadā Jeruzālemē nolemj, ka pagānu atgriešanai nav nepieciešams izmantot novecojušos jūdu likumus. Šis lēmums radīja pirmo neapmierinātību un arī pirmās sektas – ebonītus un nācariešus. Šajā laikā Jaunās Derības baznīca vēl atrodas Vecās derības baznīcas sastāvā, arī dievkalpojumi notiek Jeruzālemes templī. Un tikai pēc Jeruzālemes nacionālistu sacelšanās pret Romas impēriju, kuras rezultātā templi sagrauj un kristieši bēg, par baznīcas centru kļūst Roma, kur mocekļu nāvē mirst apustuļi Pēteris un Pāvils. Līdz ar imperatora Nerona valdīšanas laiku sākas kristiešu vajāšanas. Pēdējais apustulis Jānis mirst ~ 100. gadā, ar ko arī apustuļu laiks beidzas.

II un III g.s. ir pirmo kristiešu (protokristiešu) laiks, ko iezīmē apustuliskie tēvi – pirmie kristīgie rakstītāji, apustuļu tieši skolnieki. Piemēram, Ignācijs Theofors<sup>54</sup>, apustuļa Jāņa skolnieks Polikarps no Smirnas<sup>55</sup>. Šie un citi apustuliskie tēvi tiek saukti arī par apoloģētiem (gr. aizstāvjiem) vai eklēsiastiskajiem (Baznīcas) rakstniekiem<sup>56</sup> un baznīcas tēviem.[Žilsons, (1997)] Baznīcas tēvu vidū izcila autoritāte ir četriem grieķiem un četriem latīņiem, lielajiem „baznīcas doktoriem”: Grēgorijam no Nazianzas, Basilejam Lielajam, Ioannam Hrīstostomam, jeb Jānim Zeltamutem, Aleksandrijas Atanasijam, Ambrosijam, Hieronīmam (Jerome), Aurēlijam Augustīnam un Grēgorijam Lielajam.<sup>57</sup>

Apoloģēti bija baznīcas tēvi, kas rakstīja apoloģijas kristīgās reliģijas aizstāvībai. Lielākā daļa šo apoloģiju bija mēģinājums panākt, lai kristīgo reliģiju oficiāli atzītu pagānu imperatori. Viens no pirmajiem apoloģētiem – Justīns Moceklis, kā arī citi pirmie kristīgie filozofi uzskatīja, ka neviens filozofs pirms kristīgās atklāsmes nav zinājis, ka pastāv viens Dievs, kas radījis debesis un zemi un katra cilvēka dvēselei piešķīris personisku nemirstību mūžīgās dzīvošanas nozīmē. Viņš uzskatīja, ka logoss ir Kristus un, ka katrs filozofs domā

<sup>53</sup> Apustuļi – pirmie 12 Kristus skolnieki

<sup>54</sup> Ignācijs Theofors, Antiohijas bīskaps uz nāvi notiesāts imperatora Trajāna laikā; lauvu saplosīts. gr. - Ἰγνάτιος Θεοφόρος no grieķu - Θεοφόρος Dievnesējs (dz. 35 - 50 m. 98 - 117), angl. - Ignatius of Antioch.

<sup>55</sup> Polikarps, Smirnas bīskaps, sadedzināts imperatora un filozofa – stoiķa Marka Aurēlija laikā; gr. – Πολύκαρπος (69 – 155), angl. – Polycarp.

<sup>56</sup> Šāds nosaukums pienākas Baznīcas rakstītājiem, kuru darbi un persona uzrāda četrus raksturojumus – viņu mācība ir vispārpieņemta, dzīve – svēta, viņi ir atzīti no baznīcas puses un dzīves un darbības laiks ~ no 2. – 3. gadsimtam.

<sup>57</sup> Grēgorijs no Nazianzas, gr. - Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός (329 – 389 vai 390), Gregory Nazianzus parasti angl. Gregory the Theologian vai Gregory Nazianzen; Basileijs Lielais, grieķu - Ἅγιος Βασίλειος ὁ Μέγας (330 – 379), latīņu - Basilius Magnus Caesareae, Basilius Caesariensis, angl. - Sanctus Basilius; Ioannas Hrīstostoms, gr. - Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος (347–407), angl. - John Chrysostom, Konstantinopoles Arhibīskaps; Aleksandrijas Atanasijs, gr. - Ἀθανάσιος (296-298 – 373), angl. - Athanasius of Alexandria; Ambrozijš, latīņu - Aurelius Ambrosius, angl. - St. Ambrose (337 - 340 – 397), Milānas bīskaps; Hieronīms, latīņu - Eusebius Hieronymus (347-420), angl. - Jerome, Bībeles (Vulgata) tulkotājs latīņu valodā; sv. Augustīns, lat. Aurelius Augustinus Hipponensis, Sanctus Aurelius Augustinus (354–430); Grēgorijs Lielais, lat. - Gregorius I (540 – 604), Pāvests.

patiesību atbilstoši līdzdalībai logosā un savām spējām saprast tajā iemītošo. Tāpat pie apoloģētiem jāmin Aleksandrijas skolas pārstāvji Aleksandrijas Klēments, Origēns un Origēna skolnieks Grēgorijs Brīnumdarītājs, kas II un III g.s. mācījušies Pantena izveidotajā Aleksandrijas katehētikas skolā. Šī perioda herēzes (kas vēl par tādām īsti nebija atzītas, taču pret tām jau uzstājās atsevišķi apoloģēti) bija montānisms, manihejisms, mesaliānisms un gnosticisms. Irinejs<sup>58</sup> par gnosticizmu izsakās, ka neviens nevar reizē būt gan gnostiķis, gan kristietis, viņš saka, ka „kristietība ir mūsu pašu, t.i. kristiešu, gnose”.

No šo pirmo kristietības gadsimtu vēstures hēsihasmam ir nozīmīga loma kristīgās domas veidošanā, kam par iemeslu kļuva nepieciešamība aiztāvēt kristietību pret pagānu imperatoriem. Vēlākajos hēsihastu darbos, piemēram, Grēgorija Palamas „Triādēs” sastopamas atsauces uz daudzu baznīcas tēvu tajā skaitā Basileija Lielā, Grēgorija no Nazianzas, Grēgorija no Nisas<sup>59</sup>, Ioanna Hrīsostoma u.c. darbiem.

Basileijs Lielais, kura darbi Palamas „Triādēs” pieminēti vairāk kā 30 reizes, polemikā ar Eunomija ariānismu vēršas pret dialektikas pielietojumu attiecībā uz triādes mistēriju, uzskatot, ka mistērijas pakļaušana dialektikai ir pretrunīgs pasākums. Līdzīgs viedoklis ir arī Grēgorijam no Nazianzas, kurš uzskata, ka jautāt „kā Dievs spējis radīt Dēlu, kas vienlīdzīgs Tēvam?” ir pat zināmā mērā naivi, jo ticība nav aizstājama ar sapratni, kaut gan tai nepieciešams zināms filozofisks instrumentārijs, lai noteiktu ticības robežas. Basileijs norāda uz Eunomija dialektikas nepārliecināšoko momentu, atzīmējot, ka Dieva „neradītības” fakts nenozīmē, ka pati Dieva būtība ir būt neradītam, jo tas neuzrāda dievišķās irības galīgo pilnību. Basileija galvenais darbs ir deviņu pārrunu, jeb homīliju grupa *par hekšaēmeronu* (sešu dienu laiku, kurā Dievs radīja pasauli), kurā autors parāda, ka bibliskais viedoklis par lietu izcelsmi iegūst filozofisku jēgu.

Pirmsnīkejas periods beidzas ar vislielākajām t.s. Diokletiāna vajāšanām 302. – 311. gadā, kuru rezultātā kristiešu bēgļi nonāk arī Armēnijā un Gruzijā, drīz pēc tam notiek abu šo valstu pievēršanās kristietībai.

Kad par imperatoru kļūst Konstantīns Lielais, kurš 313. gadā Mediolānā izdod ediktu par iecietību pret kristiešiem, sākas jauns periods kristietisma vēsturē.

#### **IV – VIIIg.s. Vispasaules koncilu periods, sākot ar Nīkejas koncilu 325. gadā pret ariānismu.**

Līdzko kristietisms kļūst par oficiāli atzītu valsts reliģiju, ticība vairs neprasa milzīgus upurus un kļūst pieejama plašākām tautas masām, pazeminās gan tās teorētiskais, gan

<sup>58</sup> Irinejs, gr. - Εἰρηναῖος (ap 126 – 202), latīņu - Irenaeus Lugdunensis, latv. arī Eirēnajs.

<sup>59</sup> Grēgorijs no Nisas, gr. - Ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης (330 - 335 – 394 - 400), angl. - Gregorio of Nisa.

praktiskais līmenis, kas kļūst par vairāku herēžu rašanās iemeslu. Askētiski (stingrās līnijas) noskaņotie kristieši dodas tuksnešos. Tāpat kā iepriekšējā baznīcas vēstures periodā, herēzes kalpo kā dzenošais moments (dzinulis) kristietības domas formulēšanā. Lai atspēkotu gnosticisma, izmantojot filozofiskās refleksijas priekšrocības pret ticības iracionālismu, izvirzītās prasības kristietībai, arī kristietībā parādās nepieciešamība pēc filozofiski pamatotas un argumentētas ticības. Kristīgā teoloģija nerodās kā uzreiz gatava, tukšā vietā. Tā formējas dažādu pretdarbību un mijiedarbību rezultātā. Tā veidojas filozofiski vairāk vai mazāk pamatota kristīgās teoloģijas tradīcija.

Tiek izdalītas gan masu, gan imperatoru herēzes. Ariānisms ir pirmā masu herēze, ar antitrinitāru ievirzi, kura māca, ka Dieva dēls nav līdzmūžīgs Tēvam, bet ir Viņa augstākā radība, Dievs pēc vārda, bet ne pēc būtības. Eunomijs, viens no ariānisma ideologiem, uzskatīja, ka tāds priekšstats ir racionālāks. Ārija<sup>60</sup> un Eunomija<sup>61</sup> domu gājiens vispār raksturīgs ar to, ka viņi gribējuši ticību pakļaut loģikas prasīgumam. 1. Nīkejas koncilā tiek nolemts, ka Dēls ir līdzmūžīgs Tēvam, tas ir Dievs arī pēc būtības. [Albergio, 1990; Lurye, 2006; Canons e1] Aplūkojot kristietības herēžu vēsturi, rodas iespaids, ka tās radušās mēģinājumos loģiski un racionāli ar Aristoteļa divvērtību loģikas palīdzību skaidrojot atklāsmes ceļā iegūtās kristīgās patiesības. Baznīcas līnija savukārt kādā neizskaidrojamā veidā spēj (mēģina) ieturēt līdzsvaru starp atklāsmi un loģiku, iracionalitāti un racionalitāti. Ariānisma maldus pirmais pamana Atanasijs Lielais, kuru tāpēc dēvē par ortodoksijas tēvu. Tāpat pret ariānismu vērsās tā sauktie un jau pieminētie „dižie kapadoķieši” – Basileijs Lielais, Grēgorijs no Nazianzas un Grēgorijs no Nisas.

Pneumatohijas, jeb gara apkarotāju herēze uzskata, ka arī Svētais Gars ir tikai Dieva radība, bet ne Dievs pēc būtības, pret ko vērsās 2. koncilā Konstantinopolē 381.g., kur turklāt pabeidza trīsvienības dogmata izstrādāšanu. [Albergio, 1990; Lurye, 2006; Canons e1]

Šajā laikā, III g.s. beigās un IV g.s. sākās straujš monasticisma (klosteru veidošanās) kustības uzplaukums Ēģiptē, Sīrijā un Palestīnā. Par vissenāko tiek uzskatīts Ēģiptes monasticisms. Šai kustībai ir tieša saistība ar hēsihasma mācību, jo būtiska mūku dzīves sastāvdaļa bija un ir lūgšana, apcere, askēze, kontemplācija. Daudzas no monasticisma kustības svarīgākajām personām, tādas kā Antonijs Lielais<sup>62</sup>, Makarijs no Ēģiptes<sup>63</sup> ir arī

<sup>60</sup> Ārijs, gr. - Ἄρειος (250 vai 256 – 336), Arius.

<sup>61</sup> Eunomijs, gr. - Εὐνόμιος (m.393), Eunomius.

<sup>62</sup> Sv. Antonijs, jeb Antonijs Lielais, gr. - Ἀββῆς Ἀντώνιος (251–356) /Abba Antonius/, angl. - Anthony the Great vai Antony the Great, arī Anthony, Anthony of Egypt, Anthony the Abbot, Anthony of the Desert, Anthony the Anchorite, kriev. - Antoniij Velikiy.

<sup>63</sup> Sv. Makarijs jeb Ēģiptes Makarijs, gr. - Μακάριος (300 – 391) /Macarius/, angl. - Macarius of Egypt, arī Macarius the Elder, Macarius the Great, kriev.- Makariij Velikiy, Makariij Egipetskiy.

Grēgorija Palamas laika hēsiasma idejiskie balsti. Antonijs Lielais jau 285. gadā dodas dziļi Ēģiptes tuksnesī uz Kolizmas kalnu, kur dzīvo kā mūks vientuļnieks. Viņa skolnieks, Makarijs no Ēģiptes aizsāk askētisko kustību Skitu (as) tuksnesī, pēc kā radies grūti tulkojams termins (krievu val - *skitskoje zitije*), kas nozīmē mūka dzīvi vientuļā cellē nomaļā vietā, tuksnesī, tomēr atrodoties klostera priekšnieka pakļautībā. Bet Pahomijs Lielais<sup>64</sup> ap 330. gadu Tabenisi (Ēģipte) dibina pirmo kopmītniecisko<sup>65</sup> klosteri, kura būtība ir mūku kopā dzīvošanā, kas ļauj gan nodot garīgo pieredzi, gan arī veikt sociālās kontroles funkcijas, apvienojot to ar vientuļnieciskās apceres elementiem. Palestīnā Sv. Haritons<sup>66</sup> ap 330.g. dibina Faranas klosteri (lavru)<sup>67</sup>, bet Ilarions Lielais<sup>68</sup> – klosteri (lavru) pie Majumas ap 338.g. [Lurye, 2000; Sidorov, 1998; Lawrence, 2001; Brooke 2003]

III vispasaules koncils Efesā aizsāk Kristus dievišķās un cilvēciskās dabas attiecību problēmas risinājumus. Tā iemesls ir nestoriešu herēze, kurā apgalvots, ka jaunava Marija dzemdēja cilvēku Kristu, pie kā dievība pievienojās vēlāk, iemitinoties viņā kā templī. Šeit manāmas zināmas gnosticisma un mesaliānisma iezīmes. Kā arī Evtīhija, jeb monofizītu herēze par to, ka, lai arī dievcilvēkā Kristū ir divas dabas, tomēr to savienošanās aktā dievišķā daba noslāpē cilvēcisko, pēc kā Kristus vairs nav tāpatīgs mums kā cilvēks. IV vispasaules koncils Halkidonā notiesā kā nestoriešus, tā monofizītus, tomēr tas rezultējas „monofizītiskos nemierus”, kā rezultātā rodas tā saucamā „Akakija shizma”<sup>69</sup>, kas ir 35 gadus ilgs pārrāvums attiecībās starp Austrumu un Rietumu baznīcām. [Albergio, 1990; Lurye, 2006; Canons e1]

Ap IV, V g.s. atklātībā parādās t.s. „areopagītiķu korpuss”, *corpus areopagiticum*, kas pēc savas nozīmes tālu pārsniedz visu tolaik grieķu teologu rakstīto. Dionīsija Areopagīta darbos izvirzītās idejas izvēršuši, izmantojuši un komentējuši gandrīz visi ar hēsiasmu saistītie grieķu baznīcas teoloģijas pārstāvji. Hēsiasma strīdu laikā XIV g.s. Areopagīta darbi ir visvairāk piesauktie un citētie no abām strīdā iesaistītajām pusēm – Kā G. Palamas tā Barlama. Savās „Triādēs” Palama tieši uz Areopagītu atsaucas vairāk kā simtu desmit reizes.

---

<sup>64</sup> Pahomijs, gr. – Παχώμιος (292-348), angl. - Saint Pachom, arī Pachome vai Pakhomius, kriev. – Pahomiy Velikiy.

<sup>65</sup> Gr. - κοινοβίος (kopmītne, jeb kopā mītne); angl. – cenobitic, kr. – kinoviya, latv. tad vajadzētu – koinobi(j)a.

<sup>66</sup> Sv. Haritons, gr. - Άγιος Χαρίτων (m. ap 350), angl. - Saint Chariton the Confessor, kr. – Hariton Ispovednik.

<sup>67</sup> Klosteris, kas kategorizēts kā *Lavra* (gr. vieta, kur atrodas daudz cilvēku) baznīcas tradīcijā – vīriešu klosteris vai klosteris, kas ar mūri pasargāts no uzbrucējiem.

<sup>68</sup> Ilarions Lielais, gr. - Άγιος Ιλαρίων ο αναχωρητής (288 - 372); angl. – Hilarion; kr. – Illarion Velikiy.

<sup>69</sup> Shizma – (no gr. σχίζω - šķelt, plēst; σχίσμα - plaisa, šķelšanās), baznīcas šķelšanās, sadalīšanās; šajā gadījumā 482.gadā Konstantinopoles patriarhs Akakijs, par vienošanos ar monofizītiem uz pirmshalkidonas pamata atstādina pāvestu, jeb pasludina pāvestu par herētiķi.

Areopagīts tiek uzskatīts par platonisma pozīcijās domājošu teologu, uz ko norāda arī viņa ideja par transcendentā, pāri esamībai esošā vai pāririskā teofāniju – „irību” kā Dieva izgaismojošās izplūsmes pakāpēm šeitesamībā. [Prohorov, 2003]

Viena no centrālajām Areopagīta apskatītajām problēmām ir – ko var pateikt un zināt par Dievu, kas ir neizzināms (transcendents), ņemot par pamatu mums zināmos Dieva darinājumus. Sacerējumā, kurš nav saglabājies līdz mūsu dienām, „Par teoloģijas attēlojumiem” viņš parādījis, ka Dievs ir pilnīgi neaptverams ar sajūtām un prātu, nav tieši zināms un tieši nosaucams. Dieva nosaukšana radību pasaules vārdos paredz, ka 1) Dievs ir tāds par kādu viņu dēvē rakstos – „kungs”, „viens”, „varens”. Šis moments kopīgs gan vienkāršajiem ticīgajiem, gan teologiem, ko sauc par „kafātisko teoloģiju”; 2) piem., priekšstatus par „spēku” nevar attiecināt uz Dievu tādā pašā mērā kā uz radībām, tāpēc var teikt, ka mums nav pozitīvu priekšstatu par Dieva varenību, spēku un citiem atribūtiem. Šo momentu teologi sauc par „apofātisko teoloģiju”; 3) divu pirmo momentu apvienojums ir „visaugstākā teoloģija”, kas atzīst, ka minētie nosaukumi Dievam piemīt cilvēka prātam neaptveramā veidā. Īsi sakot – Dievam nav nosaukuma. Zināt to, ka Dievs nav izzināms – mistiskā neziņa ir augstākā zināšanu pakāpe, kas tiecas sasniegt kaut ko, kas stāv pāri iriskumam.[Areopagit, 2003 a,b] Var teikt, ka Areopagīta mācība apgādājusi kristiešu domātājus ar vispārējo teorētisko ietvaru, kurā labi ietilpa šo domātāju pasaules skaidrojumi. Viduslaikos Areopagīta darbi vairākkārt tulkoti latīniski, tos komentējuši un izmantojuši Jans Skots Eriugena, Tomass Galls, Alberts Lielais, Bonaventura, Akvīnas Toms u.c. [Prohorov, 2003]

VI g.s. imperators Justiniāns (527. – 565.), V vispasaules koncila ierosinātājs, bija iecerējis to kā atkalapvienošanās mēģinājumu ar monofizītiem, tomēr tas nāca par vēlu, jo monofizīti jau bija nodibinājuši savu baznīcu. Pēdējais mēģinājums samierināties notika imperatora Iraklija (610. – 641.) laikā, kad šim mērķim tiek radīta pat speciāla idejiska platforma – monofelītisms, kurā izstrādāts uzskats par divu Jēzus Kristus dabu savienošanos vienā ar dievišķās gribas vienību. Tas izsauca tūlītēju baznīcas teologu aktivizēšanos (herēzi pamanīja Aleksandrijas patriarhs Ioanns Žēlsirdīgais) un VI vispasaules koncilu 680. – 681. gadā, kurā nolēma, ka tikai divas patiesas dabas Jēzū Kristū ļauj viņu saprast kā patiesu Dievu un patiesu cilvēku. Bez šāda dogmata nav iespējama cilvēciskās dabas dievišķošanās iespēja, kas ir viens no kristīgās dzīves pamatmērķiem. [Albergio, 1990; Lurye, 2006; Canons e1]

Šajā laikā darbojušies Ioanns no Sinajas, kas savā sacerējumā „Pakāpnes” [Lestvicnik, 2011], izklāsta pakāpes, pa kurām pacelties līdz dievišķajai pilnībai (Palamas „Triādēs”

pieminēts vairāk kā 25 reizes), un Gazas Dorotejs<sup>70</sup>, kas sintezēja Palestīnas monasticisma tradīcijas un vēlāk ar Theodora no Studijas<sup>71</sup> starpniecību ietekmēja gan grieķu, gan krievu, gan arābu monasticismu.

Galvenais monofelītisma pretinieks un Areopagīta darbu komentators [Areopagit, (2003)] sv. Sofronija skolnieks – Maksims Homologēts, kurš Grēgorija Palamas „Triādēs” minēts un citēts vairāk nekā piecdesmit reizes. Laterāna koncilā 650. gadā vērsies pret monofelītismu. Par nepakļaušanos imperatoram herētiķim arestēts un spīdināts (nocirsta mēle un labā roka). Miris Gruzijā, izsūtījumā. Liels teoloģisko darbu klāsts. Areopagīta darbus komentējis atbilstoši savai izpratnei, tāpēc viņa mācība saglabā dažus neatkarīgus momentus. Dievs pēc viņa mācības nav iriskums, bet drīzāk tas, kas atrodas viņpus iriskuma, tīra monāde, kas, neizmainot savu absolūto vienkāršību, rada dažādību un ierosina kustību. Šajā dievišķības kustībā tās iriskums un iedaba var atklāties prātiem, kam šādi priekšmeti izzināmi. No monādes pirmās kustības izraisās diāde – logoss, tad monāde pāriet pie triādes, radot svēto garu. Pirmajai kustībai seko otrā, kurā Dievs izpauž sevi ārpus ierošajos, kas nav Dievs. Logoss ir pilnīga monādes zināšana, kas nozīmē, ka Dievs, pirms rodas jauna būtne, nedarina īpašu lēmumu par tās radīšanu. Daudzu būtņu liktenis ir atbilstoši to esencēm atdarināt Dievu, tās spēj būt tikai tādas kādas tās ir, citas zināmā mērā spēj noteikt par ko kļūs, līdz ar to arī savu vietu ierošo hierarhijā. Tā Maksims Homologēts brīvās gribas pastāvēšanu, jo viena no šādām būtnēm ir cilvēks. Šis koncepts ļauj skaidrot Dieva un pasaules attiecības ne kā duālas, ļaunuma esamību pasaulē un miesā nevis kā Demiurga patvaļu, bet visumu kā vienotu, labbūtīgu Dieva pārvaldītu kopību. Tāpēc miesa nav dvēseles cietums, jo miesu Dievs gribējis tāpat kā dvēseli un abus radījis vienlaicīgi. Cilvēku Maksims saprot kā vienojošu saikni starp tīriem gariem un tīriem ķermeņiem. Cilvēks ir saskarē ar vielas daudzējādību, pateicoties savam ķermenim un ar Dieva vienējādību – pateicoties prātam, tāpēc cilvēka uzdevums būtu savākt daudzo ar sava prāta palīdzību dievišķajā vienībā, tomēr cilvēks, vairāk pievēršdamies lietu izzināšanai šo vienotību ir mazinājis. Šī iemesla dēļ Logoss ir tapis miesa, lai atjaunotu cilvēka iedabu vienotībai, savienojot ķermeņa un dvēseles iedabas Kristus personā. Tieši tas nozīmē cilvēka atpestīšanas iespēju, kas notiek ar prāta kustību tuvojoties Dievam, ar šo prāta kustību saprotot mīlestību uz Dievu, kas ir labais, jo labo nevar savādāk izzināt kā mīlot. Šeit acīmredzama subjektīvas un praktiskas

---

<sup>70</sup> Abba Dorotejs – grieķu - Δωρόθεος τῆς Γάζης (m. ap 619.), GazasDorotejs; kr. – Avva Dorofey; angl. - Dorotheus of Gaza.

<sup>71</sup> Theodors no Studijas, gr. - Θεόδωρος ο Στουδίτης (759—826); angl. - Theodore the Studite, Theodorus Studita, St. Theodore of Stoudios un St. Theodore of Studium; kr. – Fyodor Studit.



izziņas prioritāte pār objektīvu izziņu, kā arī Kristus personas dogmata nozīme baznīcas teoloģijā. [Maksim, 2010 a,b,c]

VIII g.s. un IX g.s. sākumā teoloģisko diskusiju degpunktā nonāk ikonoklasma (kr. *ικονοборчество*) herēze, pēdējā imperatora herēze, kas nosodīja ikonu pielūgšanu un ko spēkā secīgi uzturēja vairāki imperatori no Izauru dinastijas. To 726. gadā aizsāka imperators Leo III (717. – 741.), kurš, vadoties pēc sava laika galējiem ikonu pielūgšanas variantiem, kas jau robežojās ar pagānismu un elkdievību, piemēram, ikona varēja tikt „pieaicināta” kā lieciniece pie kristības vai garīdzniecības sakramenta pieņemšanas; vai – daži garīdznieki nonāca līdz pat tam, ka nokasīja no ikonām krāsu un pievienoja to svētajam vakarēdienam, kas nozīmē, ka ikona dažkārt tika uztverta kā patstāvīga realitāte, neatkarīgi no tā, kas uz tās bija attēlots [Asmus, 1998], izdeva ediktu pret ikonu un svēto pīšļu pielūgšanu. Ikonoklasmam bija dažādas formas – mērenākas un mazāk mērenas, galēji stingri rīkojās imperators Konstantīns V (741. – 775.), it īpaši savas valdīšanas otrajā posmā pēc 754. gada „viltus” koncila, kurā ikonu pielūgšana tika noliegta. Tā kā galvenie ikonu aizstāvji bija mūki, viņi cieta visvairāk, neatkarīgi no saviem uzskatiem šajā jautājumā, sākās mūku vajāšanas, daudzi klosteri tika slēgti, saasinājās Konstantinopoles un Romas attiecības, daudzi mūki un ikonu pielūdzēji bēga uz Dienviditāliju, kur dibināja savas kopienas un centrus. ~ 100 gadus ilga ikonoklasma periods atstāja negatīvu iespaidu kā uz Bizantijas impērijas ekonomisko, tā arī garīgo dzīvi. Ikonoklasma herēzi nosodīja VII vispasaules koncilā 787. gadā, tomēr, neskatoties ne uz ko, Leo V (813. – 820.) ar domubiedriem to atjaunoja. Visbeidzot ortodoksālā ticība triumfēja pār herēzi koncilā 843. gadā. [Albergio, 1990; Lurye, 2006; Canons e1]

Saistībā ar šo herēzi pirmajā tās periodā galvenais tās ideoloģiskais pretinieks bija Damaskas Ioans<sup>72</sup>, kura galvenie darbi, piemēram, „Zināšanu avots” [Damaskin, 2002] ietver filozofisku ievadu, īsu herēžu vēsturi un sistematizētu priekšteču tekstu kopojumu par kristīgās reliģijas pamatpatiesībām. Otrā daļa vēlāk kalpo kā palīgglīdzeklis herēžu noteikšanā, bet trešā – kļūst par paraugu citiem kristīgās dogmatikas izklāstiem. Damaskas Ioanna Dievs ir viņpus zināšanas, tāpēc, ka ir viņpus irības un viss, ko varam par viņu zināt, ir tas, ka viņš ir neierobežots un tāpat – neizprotams. Lai arī Damaskas Ioannam nevar piedēvēt izcila domātāja statusu, viņš bijis veiksmīgs ideju tālāk nodevējs un apkopotājs. Viņš uzskatāms par nozīmīgu starpnieku starp „grieķu tēvu” kultūru un viduslaiku Rietumu teologu latīņu kultūru, piemēram, sv. Bonaventuru un Akvīnas Tomu. Damaskas Ioans sarakstījis vairākas vēstules,

<sup>72</sup> Damaskas Ioans, gr. - Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός /Iōannēs ho Damaskēnos/ (645 vai 676 – 749) angl. - Saint John of Damascus; latīņu - Iohannes Damascenus; kr. – Iaoan Damaskin, latv. - Damaskas Jānis, sīriešu mūks.

kas vērstas pret Leo III vadīto ikonoklasmu. Viņš raksta: „Es pielūdzu nevis lietas, bet to Radītāju, kas manis dēļ ir kļuvis radīts, lai ar radīšanas palīdzību līdzdarbotos manā glābšanā. Nemācītajiem ikonas ir tas pats, kas grāmatas – mācītajiem; tās redzei ir tas pats, kas valoda dzirdei.”[Damaskin, 1993 12] Attīstot savu domu tālāk, Damaskas Ioanns saka, ka mēs Dievu izzinām caur lietiskiem priekšmetiem. „Priekšmetiska ir tinte, ar ko rakstīts Evaņģēlijs, un papīrs, uz kā tas rakstīts. Priekšmetiski ir trauki, no kuriem kristieši saņem svēto vakarēdienu”[Damaskin, 1993 12] Līdz Damaskas Ioanna teorētiskajiem darbiem ikonu pielūgšana notika intuitīvi, neviens nebija izstrādājis tās teorētiskos pamatus kā sistēmu. Viņš ir pirmais, kas mēģina aizstāvēt ikonu pielūgšanu no teoloģijas, nevis jūtīguma vai miglainas reliģijas apziņas viedokļa. Ikonoklasms viņa skatījumā ir dokētisma (garīgā puritānisma) herēze, kas pārspīlē Kristus dievišķo dabu, kur dievišķais noslāpē cilvēcisko, neatstājot no tā ne pēdas. Šī problēma vairāk vai mazāk raksturīga visām kristīgajām koncepcijām, t.sk., īpaši protestantismam. Kristus dievišķās dabas pārspīlēšana un koncentrēšanās uz Dieva izziņas neiespējamību noved pie matērijas nepieņemšanas un noliegšanas, kas galu galā jau bija monofizītisma u.c. herēžu pamatā. Damaskas Ioanns saprot Kristus divu dabu nepieciešamību gan kristietības teoloģijā, gan praksē. Viņa doma sākas ar to, ka, protams, savā būtībā Dievs nav attēlojams, tomēr neattēlojamais ir attēlojams simboliski. Ja Dievs sevi izpaudis caur Vārdu – Logosu, ir attēlots Svētajos Rakstos, dažādu tēlu veidā parādīties atklāsmēs, praviešiem, Mozum, Ābramam, parādīties kā degošs nedegošs ērkšķu krūms, kas ir Dievmātes simbols, tad, lai arī netieša un tēlaina, pastāv iespēja runāt un domāt par garīgo pasauli. Tāpēc iespējami arī Kristus dabas un Trīsvienības dogmatiski formulējumi, kas, lai arī ne visā pilnībā, tomēr dod simbolisku saikni ar garīgo pasauli. Zināmā mērā to var saukt par kristīgo materiālismu, kas pretstatā kristīgajam ideālismam ļauj pastāvēt cilvēciskās dabas transformācijas iespējai dievišķajā. [Damaskin, 1993, Dialektika e2]

Otrajā ikonoklasma herēzes etapā viens no galvenajiem tās idejiskajiem pretiniekiem bija Teodors no Studijas. Būdams Olimpijas klostera priekšnieks, viņš nebaidījās kritizēt Konstantīnu V par laulības pārkāpšanu, par ko tika spīdzināts un izsūtīts, pēc Konstantīna V nāves cariene Irīna viņu atbrīvo. Agāriešu uzbrukuma laikā pārcēlies uz Studijas klosteri. Aizstāvot ikonu pielūdžējus Leo V priekšā, uzsvēris, ka: „No baznīcas izdzen dievišķie apustuļu un svēto tēvu likumi. Sekojot tiem mēs apstiprinām, ka pat ja no debesīm nolaistos eņģelis un sāktu sludināt pret tiem – anatēma viņam”[Mihail, 2010 14], par ko atkal izsūtīts, tomēr nav pārtraucis rakstīt pret ikonoklasmu, tad spīdzināts, tomēr imperatora Mihaila Traula (Valvosa) laikā (pēc 820.g.), kas „pret ticību bijis vienaldzīgs”, varējis atsākt mierīgu darbību

un 67 dzīves gadā miris.[Mihail, 1993 9-18] Viņa domu gājiens ikonu pielūdzēju aizstāvībai samērā līdzīgs Damaskas Ioannam. Diskusijā ar imperatoru Leo V, kurš piesaucot Vecās Derības 2. bausli „Neradi sev elku, ne kādu citu tēlu Dieva vietā” [Mihail, 1993 9-18] un, uzdodot jautājumu, „Kā var aprakstīt neaprakstāmo un ar krāsām attēlot neattēlojamo?” viņš atbild ar piemēriem no Vecās derības, kurā teikts, ka elku tēlus nedrīkst pielūgt kā Dievu, taču norāda arī uz Dieva pavēli izveidot derības šķirstu ar „ķerubiem un zēraviem”, kā arī momentus no Jaunās Derības par to, kā Kristus iedeva Avgarija kalpam audeklu ar savas sejas nospiedumu, no kura slimais Avgarijs tapa vesels.

Pēc 843. gada ikonoklastisko orientāciju saglabā tikai paulikāņu sekta, kas balstās uz markionisma un manihejistiskā duālisma pozīcijām un noliedz baznīcas sakramentus, rituālus, garīdzniecību, Dievmātes pielūgšanu, u.t.t.

### **Sākot ar IX g.s. - periods pēc vispasaules konciliem.**

Šā perioda sākumā nenotiek īpaši notikumi, kas saistīti ar baznīcas dogmatu un hēsihasma mācības attīstību. Shizma no 862. – 870. gadam bija politisku nesaskaņu un intrigu rezultāts, kurā iesaistīti patriarhs Ignatijs un patriarhs Fotijs, imperatori Mihails III un Basileijs I un pāvests Nikolajs I. Dažkārt šo shizmu uzskata par priekšspēli, jeb mēģinājumu attiecību pārrāvumam starp Bizantiju un Romu 1054. gadā. Lielākā daļa notikumu šajā periodā jau tieši attiecas arī uz topošo Krievzemi, jo 907.gadā kņaziene Anna pieņem kristietību, drīz pēc tam to dara arī viņas mazdēls kņazs Vladimirs, līdz ar ko tiek kristīta arī viņa tauta. [Venyaminov, 1995]

1054. gadā notikušās t.s. „lielās shizmas” iemesli tāpat nav tīri teoloģiski. Par iemeslu tiem kalpo strīds par zemēm Dienviditālijā, kas formāli pieder Bizantijai, bet grieķu tradīcijas no turienes tiek izspiestas un aizmirstas. Par atbildi patriarhs Mihails Kaluliarijs slēdza visas latīņu baznīcas Konstantinopolē, vienlaicīgi pieprasot, lai viņu pielīdzina vispasaules patriarhiem. Pāvests Leo IX šādu pielīdzinājumu atsaka, bet drīz mirst. Tajā laikā Konstantinopolē ierodas pāvesta sūtņi, apvainotais patriarhs viņus nepieņem, bet nosūta rakstiskus atmaskojumus latīņu baznīcas tradīcijai, atbilstoši Rietumu baznīcas misijas vadītājs, kardināls Humberts apvaino grieķu baznīcu dažādās herēzēs. 1054. gadā Humberts pašrocīgi pasludina anatēmu patriarham un viņa sekotājiem. Konstantinopoles patriarhs Mihails Keluliarijs atbild ar to pašu visai sūtņu misijai. Tolaik tā bija tikai kārtējā shizma, kas nekādā gadījumā netika uzskatīta par galīgu attiecību pārrāvumu. Īstā baznīcu atdalīšanās ir bijusi process, kas ildzis ~ 4 gadsimtus (IX – XII), kura galvenais iemesls – pieaugošas izmaiņas eklezioloģiskajās tradīcijās. [Nichols, 2010]

Būtiskas personības teoloģijā šajā laikā ir Simeons Jaunais Teologs<sup>73</sup>. Pēc sava laika uzskatiem hēsiasma vēsturē – „pirmās mistiskās renesanses” pārstāvis un „hēsiasma priekštecis”, mūsdienu skatījumā – spilgta individualitāte, kas organiski iekļaujas jau iepriekš nobriedušajā hēsiasma tradīcijā. Viņa skolnieks un darbu izdevējs Niketas Stetatos<sup>74</sup>. Šajā laikā plaša profila zinātnieks Nikefors Blemides<sup>75</sup>, uzskatīts par hēsihastu un Palamas priekšteci, tomēr savienojis hēsiasma principus ar aristotelisko kultūru, kā dēļ augsti vērtēts arī antipalamītu aprindās. Par hēsiasma autoritāti un tā tradīciju īstenu atjaunotāju Atonas kalnā, kā arī tā izplatītāju virzienā uz slāvu valstīm, uzskatīts Sinajas Grēgorijs<sup>76</sup>, viens no „hēsiasma atdzimšanas” pārstāvjiem. [Alfeyev, 2000; Meiendorf, 1997]

Šajā laikā Bizantijas impērijai vairākkārt uzbrūk turki, cerībā iegūt sabiedrotos tiek slēgtas vairākas ūnijas ar Latīņu impēriju, piem., Lionas ūnija 1274. gadā. Imperators Androniks III<sup>77</sup> iesaistās pārrunās par baznīcu apvienošanu ar pāvestu Benediktu III. Šīs sarunas notiek ar Barlama, mūka no Kalabrijas, starpniecību un negaidīti noved pie Baznīcas vēsturē ļoti nozīmīgajiem hēsihastu strīdiem. Barlams ap 1335. gadu sācis asu hēsiasma kritiku, savā laikā nosaucot to par mesaliānisma un bogomilu herēzi vai tai līdzīgu mācību.

### **2.1.3. Hēsihastu strīdi (Palama – Barlams) ap 1330 –1350.**

Šī pētījuma kontekstā Grēgorija Palamas radošā darbība ir īpaši nozīmīga, jo viņa teorētiskie darbi uzskatāmi par hēsiasma koncepta centrālo asi, kas sevī apkopo gan pagātnes (līdz XIV gs.) domātāju un teologu atziņas, gan aizstīdz atsaucēs līdz XIX gs., īpašu uzmanību izpelnoties XX un XXI gs. reliģiju pētnieku vidē.

Grēgorijs Palama mācījies Bizantijas imperatora universitātē Konstantīnopolē, kur ticis gatavots valsts dienestam, filozofiju un teoloģiju pārsvarā apguvis mājniecībā. Kā izsakās viņš pats un ko atzīmē arī viņa laikabiedri, Palama jau septiņpadsmit gadu vecumā labi pārzinājis Aristoteļa filozofiju, ko varējis demonstrēt galmā, imperatora izvēlētu filozofu priekšā. Savā veidā tas norāda uz viņa saistību ar grieķu filozofijas tradīciju, ko atzīmē arī krievu filozofs, V. Bibihins: „Grieķiskās domas fons, līdz pat tā pārejai uz jaungrieķisko, paliek par nozīmīgu visas grieķvalodīgās teoloģijas fonu. Stabīlā vecā filozofiskā bāze skaidri

---

<sup>73</sup> Simeon Mamantis (no Mamanta klostera), grieķu - Συμεών ο Συμεάκης) angl. - Symeon the New Theologian (949–1022); kr. Simeon Noviy Bogoslov.

<sup>74</sup> Niketas Stetatos, gr. - Νικήτας Στηθῆτος (1000 – c. 1090), latīņu - Nicetas Pectoratus.

<sup>75</sup> Nikefors Blemides, gr. - Νικηφόρος Βλεμμύδης (~1197. – 1272), /Nikephoros Blemmydes/, latīņu - Nicephorus Blemmydes, Kipras Grēgorija (1241-1290) skolotājs.

<sup>76</sup> Sinajas Grēgorijs (1255 – 1346)

<sup>77</sup> Bizantijas imperators Androniks III (1328-1341)

saskatāma pie visa Palamas, viņa domām nedrīkstētu uzspiest jauneiropas shēmas...”[Bibihin, 1995 192]

Apmēram divdesmit gadu vecumā Palama pats pēc savas gribas kļūst par mūku, sākumā hēsihasta Nikodēma vadībā, un pavada trīs gadus „gavēnī, nomodā, atturībā un nepārtrauktajā lūgšanā”. [Kokkin, 1985] Pēc sava garīgā tēva nāves Palama vēl trīs gadus kalpo kā sv. Afanasija klostera priekšnieks, pēc tam dodas uz kādu attālu vientuļu vietu Glossiju, kas atrodas Atonas ziemeļaustrumu nogāzēs, kur divus gadus viņa skolotājs ir tajā laikā Atonā pazīstamais hēsihijas skolotājs Grēgorijs Drimi, iespējams tas pats Grēgorijs no Sinajas. 1325. gadā, sakarā ar turku iebrukumu, Palama pārceļo uz Tesalonikiem, kur sludina askētismu un skaudras tikumības stingrību. 30 gadu vecumā Palama tiek iesvētīts garīdznieka kārtā, lai pildītu mūka misionāra uzdevumus, bet drīz pēc tam atkal uz pieciem gadiem dodas vientuļniecībā, kur piecas dienas nedēļā pavada pilnīgā vientuļībā hēsihastērijā<sup>78</sup>, bet sestdienā devās uz dievkalpojumu un pārrunām ar garīgajiem brāļiem. Vadot tādu dzīvesveidu alā, viņš smagi saslimst, un pārraugi ļauj viņam pārcelties uz citu vietu, hēsihastēriju netālu no sv. Afanasija klostera pie Atonas. Tas liecina, ka vairāk nekā piecpadsmit gadus Palama, dažādu hēsihasma skolotāju vadībā, praktizējis lūgšanu prātā, tātad viņam ir jābūt ļoti labi pazīstamam ar hēsihasma mācības metodēm un soļiem, kā arī reliģiski filozofisko mantojumu. [Paterik, e3]

Svarīgi ievērot Palamas laikmetam raksturīgo domāšanas stilu. Kā būtisku Bizantijā (iespējams ne tikai), viduslaikos norisošo, teoloģisko un sociālpolitisko parādību īpatnību, vairāki hēsihasma pētnieki atzīmē baznīcas un politiskās varas tuvumu, kā arī aizkulišu cīņu par teoloģiskajām patiesībām un garīgu autoritātšu statusu. Tā ir cīņa par baznīcas dogmatu, autentisku interpretāciju, kur uzmanības centrā atrodas garīgās brīvības un patiesības meklējumi. Galvenā nozīme cilvēka dzīvē tiek pievērsta personiskai un sabiedriskai garīgai glābšanai, tāpat kā mūsdienās galvenās aizkulišu cīņas un intrigas tiek vērtas ap tiesībām izmantot un pārdaļīt materiālos resursus. „Tas, ka XIV gadsimta teologi neceremonējās ar pretiniekiem, tikai nozīmē, ka toreizējā kristietība vēl nebija kļuvusi par muzeju...Bet aizmirst, ka tēvi (domāti baznīcas tēvi), par kuriem mēs rakstam, kāvās, dusmojās, ienīda, sēdēja cietumos, badojās, gandrīz nekad nemira dabiskā nāvē – nozīmē iztēloties viņus līdzīgus mums, tomēr XIV gadsimta bizantieši, par kuriem mēs rakstam ir mums divtik tāli: viņu karš nav līdzīgs mūsu strīdiem... divkārt grūti iedomāties, ka tāds karš, kāds pie mums

---

<sup>78</sup> Hēsihastērijs, frontistērijs, asketērijs - vientuļa vieta lūgšanai un meditācijai, askētu klosteri vai vienkārši mūku celles un alas.

patlaban notiek augšējos varas ešelonos, notiktu ticības un dogmatu dēļ, bet laikmetā, par ko mēs runājam, tas notika tieši tā.”[Bibihin, 1995 188; Venyaminov, 1995]

Tas, ko Grēgorijs Palama raksta, ir personiski pārdzīvots, pārdomāts un labi zināms, ar viņa askētisko biogrāfiju izskaidrojams viņa darbu līdzdalīgi ieinteresētais stils. Savu pirmo darbu viņš saraksta 1334. gadā, kas ir sv. Atonas Pētera dzīvesstāsts. Turpmāk viņš raksta samērā daudz, parasti, sakarā ar strīdiem par neradīto gaismu un Dieva būtības un enerģijas nedalāmību. [Bernackiy, 2006]

Hēsihastu strīdiem par dievišķās enerģijas dabu ir sena priekšvēsture un tie saistīti arī ar dažādu *filioque* traktējumu. Tiek uzskatīts, ka Grēgorijs Palama, ieviešot kristīgajā mācībā precizējumu, ka dievišķā daba ir cilvēka pieredzes pasaulei transcendentā, bet enerģija – potenciāli pieejama, tomēr dievišķajā enerģijā nedalīti ir klātesoša pilnīgi visa dievišķā daba, aizstāv Pareizticībai un hēsihasma mācībai būtiskas patiesības pret Rietumu baznīcas it kā intelektuālajiem Dieva esamības pierādījumiem. Klusēšana, dievišķais mijkrēslis, tumsa, gaisma, kas visu izkausē u.c. hēsihastu bieži lietotas metaforas liecina, ka šis noslēpums nav pilnībā racionalizējams. Rietumu baznīca izrādās plašāka un elastīgāka nekā Austrumu baznīca, uzskatot, ka nav pamata atteikt dievišķajam Dēlam Svētā Gara sūtīšanas spēju. Arī Palama piebildē „arī no Dēla” nesaskata neko pretrunīgu agrīnajam ticības simbolam, ja tikai neiztēlojas, ka Svētais Gars neiziet no Dēla paša par sevi, bez Tēva gribas. Šīs patiesības parasti aizslīd no pasaulīgā, tāpēc „arī no Dēla” jālasa kā „no tēva caur Dēlu”. No Dēla tāpat iziet nevis dievišķā būtība, bet enerģija. Principā, būtiskas atšķirības šajā strīdā starp Rietumu baznīcu un hēsihasma mācību nav.[Palama, 1995]

Mūks Barlams, dažkārt (A. Losevs) saukts par četrpadsmitā gadsimta kantieti, [Venyaminov, 1995 353] sevi nebūt neuzskata par Rietumu baznīcas pārstāvi, vēl jo vairāk – uzskata sevi par grieķi, pareizticīgo mūku un kādu laiku ieņem ļoti augstu stāvokli Bizantijas imperatora galmā. Jau 1330. gadā šis četrdesmitgadīgais talantīgais zinātnieks, Eiklīda, Aristoteļa, Platona un Ptolemeja zinātājs, produktīvs un ass rakstnieks, parādās Konstantinopolē, kur uzreiz top pazīstams un kļūst par Andronika III uzticības personu, kuram bija nepieciešams zinātnieks un diplomāts baznīcas un kara sarunām ar pāvestu. [Venyaminov, 1995 351] Barlams sarakstījis vairākus „antilatīniskus” traktātus, kuru galvenā ideja: Dievs ir noslēpumains un neizzināms, tāpēc nepamatota ir katolisko teologu pretenzija ar saprāta palīdzību pierādīt Svētā gara iznākšanu no Dēla. Grēgorijs Palama šajā jautājumā arī iebilst katoļu teologiem, taču pavisam no cita skatu punkta, t.i., ka ticības lietās pierādījumi ir iespējami un nepieciešami, tomēr šie pierādījumi nav domājami loģisku slēdzienu, bet gan personiskās reliģiskās pieredzes veidā. Iekams strīdi iegūst vispārēju

publicitāti Barlams, vēlēdamies apstiprināt savas filozofiskās pozīcijas autentiskumu, mēģina iepazīties ar hēsiasma mācību pats personiski, taču, šķiet, ne no pašiem nopietnākajiem avotiem<sup>79</sup>, tādējādi iegūdam zināmu negatīvu un savu pārliecību „apstiprinošu” pieredzi, ka „Dievs ir absolūti neizzināms un jebkuras atziņas par Viņa redzējuma sajūtāmību vienkārši ir cilvēcisku sajūtu apraksts. Tādējādi, būdams pārliecināts par savas filozofiskās bāzes stabilitāti un nosaukdams neradītās gaismas, t.i. Paša Dieva, lūgšanas kontemplācijas praksi par juteklisku un velnišķi kārdinošu halucināciju, viņš uzbrūk hēsihastu mācības vissakrālākajam konceptam – neradītajai gaismai. [Venyaminov, 1995 351; Bernackiy, 2006] Kā atbilde tam seko Grēgorija Palamas pirmā triāde „Hēsihastu izstāvībai”. Jau šajā triādē Palama norāda, ka vārds vārdu nekad nevar uzveikt, jo vienmēr atradīsies citi, par to spēcīgāki vārdi, kā arī uzsver, ka šajā strīdā viņš necīnās pret cilvēku, bet gan pret šī cilvēka viedokli.[Palama, 1995 127] Tas norāda, ka hēsiasma mācība potenciāli satur dialoga iespēju. Tās galveno nostādņu ievērošana ļauj nesaistīt cilvēka potenciālo dievišķo būtību ar viņa viedokļiem, vārdiem un pat darbiem, bet vispirms mācēt šo būtību, pilnību saskatīt cilvēkā. Droši gan nevar apgalvot, vai Palama vienmēr domā tieši to pašu, ko raksta, jo dažkārt viņš asi uzbrūk savam pretiniekam arī kā cilvēkam. Ja tā, tad tā drīzāk ir cilvēciska un ar hēsiasmu nekādi nesaistāma vājība. Palamas teoloģiskais darbs „Triādes” iziet tālu ārpus polemikas ar Barlamu. Šķiet Palamu visvairāk uztrauc tas, ka filozofisko un zinātnisko zināšanu celtnes var aizsegt cilvēciskajai dvēselei dzīvo Dieva mīlestību. Tāpēc Palama izvirza mācību par dievišķās būtības enerģijām (darbībām), kas mūžīgi un pārpilnīgi lejas uz pasauli un pie kurām kādu var pietuvināt nepārtraukta lūgšana un ar kuru palīdzību katrs var savienoties ar Dievu, t.i. dievišķoties, ja iemīlējis Viņu ar tīru mīlestību, kurai nav piejaukts egoisms un pašlabuma meklēšana. Par šo enerģiju simbolu vai ekvivalentu Palamam kļūst „Kristus pārveidošanās (transformācijas) neradītā gaisma” Tabora kalnā.[Palama, 1995; Russel, 2005; Wiebe, 2004] Savienošanās ar to ir īstena tikai tad, kad tā aptver ne tikai smalko prāta ķermeni, bet arī dvēseli un visu cilvēka ķermeni. Tikko Barlama rokās nonāk šis sacerējums, viņš uzskata, ka pieķēris Palamu ķecerībā, jo kā gan Tabora gaisma var būt neradīta, ja neradīts ir vienīgi Dievs, tāpēc nekavējoties pieprasa publisku Palamas tiesāšanu pilntiesīgā Baznīcas sinodē ar paša imperatora piedalīšanos, kas notiek tikai vienu reizi gadā. Palama nekavējoties 1341. gada pavasarī, atbild izaicinājumam. Palamu uz sinodi pavada viņam uzticīgie mūki, kā arī viņam līdz ir t.s. Atona, jeb Svētā kalna tomoss [Palama, e4], kas

---

<sup>79</sup> Hēsiasma skolotājs, pie kā viņš vērsas, uzsvāru liek uz “psihosomatiskajiem paņēmieniem”, kuru īpatsvars hēsiasma literatūrā un arī reliģiskajā praksē ir neliels. Tāpēc Barlams negūst pilnīgu hēsiasma mācības ainu.

ir savdabīgs Atonas garīdzniecības<sup>80</sup> manifesti, ko iespējams sastādījis pats Palama ar mūka, priesteru un vēlākā arhibīskapa Filofeja Kokkina, palīdzību, kurā tiek aizstāvēta „garīgo noslēpumu nozīmība, kas izzināti tikumiskas attīrīšanās ceļā” un kas izdots „mūsu brālim, cienījamajam shimas<sup>81</sup> mūkam Grēgorijam, kas sarakstījis grāmatas hēsihastu aizstāvībai.”[Venyaminov, 1995 355] Tomosu tika parakstījuši tādi ievērojami baznīcas pārstāvji kā Filofejs Kokins, Sinajas Grēgorija skolnieki Jesaja, Marks un Kallists, tāpat oriģinālajā variantā blakus grieķu parakstiem ir gruzīnu Ibērijas igumena (klostera vadītāja) Antonija un serbu igumena Hiliandra, kā arī sīriešu mūka no Karejas paraksti.[Palama, e4; Meiendorf, 1997]

Šajā manifestā teikts: „...mēs ticam uz Tēva, Dēla un Svētā Gara Dievišķās trīsvienības vienējo dabu, kas ir vienkārša, nesalikta, neradīta, neredzama un [cilvēka] prātam nesasniedzama... „[Palama, e4] Turpat uzsvēta personiskās garīgās pieredzes un garīgās ticības „varoņdarbu” nozīme, kas tomēr nav izšķiroša, ja kā pretkustība tai neseko dievišķā žēlsirdība un svētība. Kā dievišķās gaismas un svētības, kas nākusi pār tās cienīgajiem, neradītības pierādījumiem minēti izvilkumi no Areopagīta, Makarija Lielā un Maksima Homologēta: „Kad sv. Maksims raksta par Melhisedeku, viņš šo Dievišķo svētību nosauc par neradītu un mūžīgi esošu no mūžīgi irošā Dieva, citā vietā – par neradītu hipostātisku gaismu, kura parādās tās cienīgajiem; šo gaismu sauc par neizsakāmās godības un eņģeliskās tīrības gaismu.”[Palama, e4] Šie izteikumi jau netieši runā par dievišķās irības pilnas klātesamības iespēju pasaulē. Vēl tikai tādi jēdzieni kā „svētība”, „žēlsirdība”, netiek konsekventi aizstāti ar „enerģijas” jēdzienu. Tomēr tas parādās vēršoties pie nezinātājiem: „Kas atzīst tikai vienu pašu neradīto Dieva būtību, bet ne visas tās Viņa mūžīgās enerģijas, pār kurām Viņš, kā jau radītājs, ir augstāks pār radīto, lai ieklausās sv. Maksima vārdos [..], [Palama, e4]

Pirms sinodes, kas notika 1341. gada 10. jūnijā, Svētās Sofijas katedrālē, starp patriarhu, bīskapiem un imperatoru tika noslēgta vienošanās nepieļaut teoloģiskas diskusijas un nedot Barlamam iespēju apsūdzēt Atonas mūkus, lai iegūtu atzīšanos, ka tas sarežģītā un senajā hēsihasma praksē kaut ko nav sapratis, bet samierināt strīdniekus kā personiskus pretiniekus. Tas neizdodas, jo Barlams ir pārāk pārliecināts par savu taisnību, tāpēc, nosaucot Taboras gaismu par „radītu”, viņš ātri no apsūdzētāja kļūst par apsūdzēto. Dažādos līmeņos šis strīds, protams, vēl turpinās, bet hēsihasma mācība un Austrumu baznīca no tā tikai iegūst, jo ar

<sup>80</sup> Jēdziens “garīdzniecība”, lai tulkotu krievu – “монашество” šeit lietots latviešu ikdienas valodas lietojumam nedaudz neierastā nozīmē, lai apzīmētu hēsihastu mūku kā “garīgā” meklētāju apvienību, parasti, par cik Latvijā nav spēcīgu klosteru un mūku tradīciju, ar to tiek saprastas baznīcas vadošās aprindas.

<sup>81</sup> Shima – mūku apģērba kārtā, kas atkarīga no mūka pakāpes; shimas mūks, mūks, kas pieņēmis lielo shimu, t.i. pie iesvētīšanas tapis līdzīgs eņģeļiem. V g.s. tā sāka saukt mūkus, kas vientuļnieka dzīvi pavadīja „ieslēgtībā”; vēlāk mūks – garīdznieks ar tiesībām vadīt dievkalpojumu.



diskusiju palīdzību skaidri un saprotami tiek formulētas hēsiskas mācības pamattēzes. Palamas mācību par enerģijām nekādā gadījumā nedrīkst iztulkot kā parastu skaidrojumu vai svēto tēvu spriedumu apkopojumu. Tēzē par dievišķajām enerģijām Palama galvenokārt tiecas paust mistisku simbolu, kas turpinātu ortodoksālās baznīcas dogmatu tradīciju. Tādā veidā Palamas hēsiskas mācības teoloģiskās konsekvences daudz nozīmē ticīgajai tautai, vienkāršajiem mūkiem, hēsihastiem. Šādā veidā katram, kurš to patiešām vēlas, ar personiskas piepūles palīdzību, ir iespējams satikt dzīvo Dievu un atgriezt jēgu to zaudējušā dzīves pasaulē. Visvairāk tas nepieciešams vienkāršajai ticīgajai tautai, publiskos filozofiskos disputos „nepieredzējušākajiem brāļiem”, kuru dzīves jēga parasti nevar sakņoties ārējā pasaulē. Tur jēgu viegli atrod bagātie vai slavenie, taču ne tik viegli tas padodas tiem, kuru eksistenciālā situācija ir nelabvēlīga un pat bezcerīga. [Venyaminov, 1995; Bernackiy, 2006]

Pilsoņu karā, kas izceļas drīz pēc imperatora nāves, un ar nelieliem pārtraukumiem ilgst no 1341. līdz 1357. gadam, patriarhs Palamam, kā ievērojamai baznīcas autoritātei, piedāvā bīskapa amatu, pretī par to saņemot palīdzību cīņā pret otrā pusē pilsoņu karā iesaistīto Ioannu Kantakuzinu. Tajā pat laikā, kad Barlams jau ir emigrējis uz Aviņonu, antipalamītisma pozīcijās nostājas viņa biedrs, bulgāru mūks Grēgorijs Akindins, t.sk. Palamas skolnieks, starpnieks un samierinātājs hēsiskas strīdu laikā. Kā uzskata vairāki autori (Meiendorfs), vēlāk politiska pasūtījuma rezultātā vērsas pret apcietināto Palamu, kuram tiek liegta jebkāda iespēja oficiāli aizstāvēt hēsiskas pozīciju. Kā uzskata Meiendorfs, Akindina darbu pozīcija ir ļoti līdzīga Barlama uzskatiem. Ir acīmredzami, ka teoloģiskajā sfērā starp Barlamu un Palamu nav vidusceļa un viņu pieejas ir cieši saistītas. Akindina problēma ir tā, ka viņš, no vienas puses, grib atbalstīt hēsistus askētiskajā līnijā, bet Barlamu – teoloģiskajā, kas beidzās ar nepārtrauktu svārstīšanos starp Barlama nominālismu un savdabīgu reālisma formu, ko Akindins pretstatīja Palamam un grieķu teoloģiskajai tradīcijai, uzskatot, ka Dievs savā būtībā cilvēkam ir pieejams. Par to sakāms, ka viņu strīdā sastopas burtiski un formāli ņemta baznīcas tēvu mācība pretstatā tās dzīvai izpratnei. Šī Bizantijas humānistu vēlme nodoties „laicīgajam humānismam” satuvina Akindinu ar Nikeforas Gregoru.[Constantinides-Hero, 1983; Meiendorf, 1997]

Kādu laiku Palamam pat nākas pavadīt apcietinājumā, bez tiesībām sazināties ar ārējo pasauli, tomēr viņš savu teoloģisko pārliecību nemaina. „Tiecoties tikai uz vienību, viņš pats neveicināja partejisko cīņu (starp saviem piekritējiem un pretiniekiem); pat cietumā viņš vienādi izteica savas simpātijas Kantakuzinam un saglabāja uzticību imperatora atraitnei un mazajam troņmantniekam.”[Kokkin, 1985 §626A; Venyaminov, 1995 364,365] Grēgorijs Palama uzskata, ka viņš tikai izvērš Bībeles un baznīcas tēvu mācību, nevis ievieš kaut ko

pilnīgi jaunu. Pilsoniskajā un politiskajā vidē Palama uzstājies kā pilsoniskās sabiedrības vienības apoloģēts un vairākkārt aicināts kā starpnieks dažādu politisko spēku sarunās. Piemēram, kad Kantakuzins ieņem galvaspilsētu un imperatore Anna tiek aplenkta pilī, uz sarunām ar aplencējiem tiek sūtīts Palama, kurš speciāli tāpēc tiek izlaists no cietuma. Tāpat Palamas “bezpartejiskums” izpaužas arī 1354-1355 gadā, kad, nostiprinājies Tesalonikos, Jānis V sūta Palamu uz sarunām ar Kantakuzinu. [Kokkin, §626A 1985; Venyaminov, 1995 364,365] Vai kad tajā pašā laikā Palama darbojas kā samierinātājs starp diviem patriarhiem – Kallistu un Filofeju, kuri apstrīd viens otra tiesības pārvaldīt Konstantinopoles patriarhātu.[Kantakouzenos, e54]

Publisks strīds starp Nikeforu Gregora un Palamu notiek 1355. gadā, pēc Palamas atgriešanās no turku gūsta. Tajā piedalās arī pāvesta legāts Pāvils no Smirnas. Teoloģiskā ziņā strīds neatklāj daudz jauna, Gregora pauž formālistiski konservatīvus uzskatus un burtiski skaidro Sv. Rakstus, apgalvojot, ka Dievs ir vienkārša irība. Palamas uzskatos izmaiņu nav. Vēlāk, kā atzīmē hēsiasma pētnieki, notiekot abu baznīcu satuvināšanās mēģinājumiem, t.sk. arī Florences koncilā, Palamas mācība nav nesaskaņu iemesls.[Meiendorf, e6]

1453. gadā Konstantinopoli iekaro turki un par grieķu, jeb austrumu baznīcas, kā arī hēsiasma tradīciju, mantotāju kļūst slāvu zemes ar Krieviju priekšgalā, kur tiek saglabātas, nostiprinātas un izkoptas šīs baznīcas teoloģiskās tradīcijas. Tāpat tās glabātas Atona kalna monasticisma kopienā.

Jāatzīmē, ka tieši dažādie uzbrukumi no ārienes ir tie, kas liek hēsiasma teologiem saņemties, koncentrēties un formulēt viedokli, pārbaudīt savu patiesību un taisnību kristietības arī pareizticības, kontekstā.

Pateicoties politiski ekonomiskajiem un teoloģiskajiem sakariem, kristietība X g.s. beigās un XI g.s. sāka izplatīties Krievijā, tāpēc uzskatāms, ka Bizantija tā savā veidā realizējusi ārpolitisko darbību. Kijevas Krievzemē tolaik vēl nevarēja būt plaša intelektuāli – teorētiskā bāze, tāpēc kristietība tika pieņemta vairāk iracionāli un intuitīvi – sākotnējā Krievijas teoloģiskajā domā nav liels racionālo un loģisko pierādījumu īpatsvars. Pirmie Bizantijas sūtņi Kijevas metropolīti Georgijs (no 1062), Ioanns (1077), Nikefors, u.c. tomēr nav bijuši izcilākie Austrumu baznīcas teologi un teorētiķi, viņiem bijusi sveša krievu tautu mentalitāte, tomēr viņi nāca no Grieķijas, bija Konstantinopoles patriarha iecelti un tāpat līdz ar pareizticīgo tradīciju nesa arī hēsiasma mācības konsekvences. Hēsiasma kustība Krievijā X g.s. – līdz XIX g.s. beigām lielā mērā norisinās kā praktiska šīs mācības realizēšana, taču netrūkst arī teoloģiska rakstura darbu. Uzskata, ka ap XIX g.s. notiek hēsiasma atdzimšana Krievijā, ko saista ar vientuļnieku kustību Sārovā (Sārovas Serafims),

Optinā (*Optinas pustiny*<sup>82</sup>) Vēlāk (no 1907.g.) daļa hēsihastu nosliecas par labu vienkāršotai askēzes un lūgšanu praksei – *imyaslaviye*, kurā tiek izcelts tieši Jēzus lūgšanas un Jēzus vārdā slēptais glābjošais spēks. Tomēr pētījums par Krievijas baznīcas vēsturi ir atsevišķs darbs.

## **2.2. Hēsiasma prāta sargāšanas koncepts - pareizticības ideju strukturēšanas problēmas risinājums**

Pētot pareizticības un hēsiasma idejas Latvijā, šī pētījuma kontekstā rodas jautājums – kas un kādas konkrēti var būt šīs idejas un kādas varētu būt to projekcijas konkrētajos ideju vēstures nogriežņos? Jo, kā redzams no klasiskā hēsiasma vēstures, jeb Grēgorija Palamas polemiskajām aktivitātēm Bizantijā 14. gs. pirmajā pusē, samērā neiespējami iedomāties, ka tāds, nemainīgs un netransformējies hēsiasma diskurss varētu izpausties citos apstākļos. Pārņemtas Krievijas pareizticībā, šīs idejas veido jau citu diskursu, bet turpmāk – Latvijā un Igaunijā 19. gs. izpaužas vēl citos aspektos – veido jaunu diskursu. Lai pareizticības un hēsiasma idejas šajos mainīgajos ārējos apstākļos un iekšējā dinamikā vēl joprojām varētu „atpazīt”, vispirms jāatrod tās kopīgās un būtiskās pazīmes, kas nosaka pareizticības un hēsiasma teoloģiski filozofisko ideju robežas, determinē hēsiasma satura un jēgas lauku.

M. Fuko ideja par sacerējuma kontinuitātes un sacerējuma autora identitātes apšaubīšanu no otras puses tik pat labi kā sacerējumu, vienotu tekstu ļauj lasīt dažādās Latvijas un latviešu pareizticības perifērijās izkaisītu fragmentu drumslas – salasīt tās vienā veselumā, salasīt ap kādu centru – šajā gadījumā hēsiasma konceptu par prāta sargāšanu, jeb apzinātas dzīves dzīvošanu. Tādā veidā par teksta frāzēm, atsevišķiem izteikumiem kļūst ne tikai teksti, bet jebkurš hēsiasmam nozīmīgas personības, tās teksta, tēmas pieminējums Latvijas un latviešu pareizticīgo ideju bāzē, kas izgaismo tieši nepateikto, nefiksēto ideju pastāvēšanu. Tādā veidā par izteikumu kļūst arī mācību iestādes un to programmas, grāmatas bibliotēkās, kuras lasījuši pētāmā laika perioda „mazie” ļaudis, darbi, ko tie darījuši, kopdami savu ticību u.c. Jo ir būtiski atklāt kādus pareizticības ideju dižgarus un analizēt viņu tekstus, bet tikpat būtiski ilustrēt to, kā šo dižgaru pārstāvētās idejas saskārās ar ierindas pareizticīgo, kā tās attīstījās zemākajās, bet kvantitatīvākajās komunikācijas horizontālēs. Šādi „lasīti” fakti parāda ideju dzīvotspēju un kolektīvās apziņas mentalitāti, kuras esamība ir daudz spēcīgāks arguments par kādām vientuļām, bet izcilām prāta konstrukcijām.

---

<sup>82</sup> *Pustiny* - nevis tuksnesis, bet burtiski no *pustoye* (tukšs) – vientuļīga, nomaļa vieta, kur vientuļnieki var netraucēti nodoties askēzei un lūgšanai

Šāda M. Fuko metodes interpretācija ir iespējama, turklāt tā ļauj „salasīt” pierādījumus zināmos apstākļos, kas saistīti ar pareizticības un hēsiasma ideju citādas pastāvēšanas iespēju Latvijas un latviešu pareizticīgajā domā, šie fakti izgaismo pašas šīs domas neapšaubāmo esamību un ļauj atvērt ideju vēstures pētījumu lauku ne tikai šim, bet daudziem turpmākiem pētījumiem.

Šajā pētījumā, kā vienā no pirmajiem attiecīgajā reģionā un ideju vēstures sfērā, pareizticības un hēsiasma ideju detekcijai tiek piedāvāts piekļūt divos sapratnes lokos.

### **2.2.1. Tiešā pieeja – eksplīcēto izteikumu modelis**

Pēc pirmās iepazīšanās ar lielāko daļu provizoriskā materiāla, tā piedāvā atlasīt visu eksplīcēto hēsiasma ideju masīvu, tātad tās idejas vai to nesējus, kas tieši un acīmredzami attiecas uz dotā pētījuma tēmu. Eksplīcēto pareizticības un hēsiasma teoloģiski filozofisko ideju masīvā Latvijas pareizticīgajā domā 19. gs. otrajā pusē un līdz 1936. gadam tādējādi būtu iekļaujami:

1. Visi hēsiasma diskusiju un polemikas sakarā agrāk (Bizantijā un Krievijā) veiktie Vecās un Jaunās Derības būtiskākie izteikumi un to pielietojums Latvijas pareizticīgajā domā attiecīgā kontekstā;

2. Jebkādi hēsiasma ideju pamatlicēji, apoloģēti un interpretatori, vienotās kristietīgās baznīcas vispasaules koncilu laikā izstrādāto baznīcas dogmu formulētāju u.c. personību, viņu darbu, domu fragmentu izteikumi Latvijas un latviešu pareizticīgās domas laukā. Attiecīgo izteikumu atklāšanai tiek izmantoti nodaļā 2.1. reģistrētie galvenie pareizticības un hēsiasma pirmskrievijas laika fakti, personības un idejas.

3. Tieši tāpat Krievijas pareizticības un hēsiasma centrālo personību un viņu ideju pieminēšana Latvijas pareizticīgajā domā nozīmētu arī šo ideju esamību Latvijas pareizticības un hēsiasma diskursā. Tāpēc turpmāk raksturotie Krievijas pareizticības idejiskie līderi un viņu idejas reģistrēti ar mērķi salīdzināt to esamību Latvijas pareizticīgajā domā.

#### **Pareizticības un hēsiasma idejas Krievijā.**

Krievijas pareizticības un hēsiasma idejas saistītas ar spēcīgu monasticisku kustību veidošanos, kam raksturīga tieksme atgriezties pie pirmo kristiešu, tuksneša tēvu vienkāršā un pieticīgā dzīves veida. S. Horužija un L. Krištaļevas sastādītajā hēsiasma bibliogrāfijā [Horuziy, 2004], kurai labvēlību devis pats Svētība Aleksijs II, Maskavas un visas Krievijas patriarhs, atrodami galvenie hēsiasma pieturas punkti kristietību pieņēmušajā Krievijā no 988. gada. Kā pirmie ievērojamākie pareizticības askētiskā nozarojuma pārstāvji tiek minēti

**Pečoru Antonijs un Teodosijs.** Būtiski, ka kņazi Vladimirs<sup>83</sup> un Jaroslavs Gudrais<sup>84</sup> savā laikā tika izveidojuši pirmos rakstiskos baznīcas ustavus, jeb nolikumus, kuros pirmo reizi minēti igumeni<sup>85</sup>, čerņeci un čerņecas<sup>86</sup>, kas nozīmē, ka klosteri Kijevas Krievzemē bijuši nodibināti jau 10. gs. otrajā pusē, tomēr saglabājušies vien to nosaukumi. Klosteris, kuru var uzskatīt par pirmo, kur Krievijā būtiski nodibinājusies lūgšanas un hēsihijas prakse pēc Bizantijas, jeb Austrumu kristietības un sevišķi – Atonas kalna parauga, ir Kijevas Pečoru klosteris, lai arī tā sākotne ir ala (izrācis vēlākais Kijevas metropolīts Ilarions) pakalnē Kijevas tuvumā, Dņepras upes krastā, kurā uz vientuļnieka dzīvi ievācies vēlākais Sv. Antonijs<sup>87</sup>, jau jaunībā sajutis vientuļnieka dzīves aicinājumu un tāpēc devies svētceļotāja (straņņika) gaitās, līdz nokļuvis Svētajā Kalnā (Atonā). Kā rakstīts Nestora hronikā, „...šeit viņš redzēja dažādas brīnumainas mūku mītnes un, vēlēdamies ietērties mūka rizā, lūdzis viena klostera (Estigmena) igumenu viņu iesvētīt mūka kārtā. Tas viņu iesvētījis mūka kārtā, nosaucis par Antoniju un mācījis monasticisko ritu.”[Lihacev, e7] Antonijs izvēlējies vientuļnieka dzīves veidu un mitinājies alā netālu no Estigmena klostera. Viņam izdevies veikt „izrāvienu”<sup>88</sup> savā garīgajā attīstībā un klostera priekšnieks nosūtījis viņu uz Krieviju, rādīt garīgās dzīves piemēru. Kijevā Antonijs ieradies ap 1028. gadu un izracis sev alu jau pieminētajā vietā Dņepras krastā, kur nodevies lūgšanām, gavēnim un modrei (nomodam) un pārticis no maizes un ūdens. Drīz viņam radušies sekotāji – Nikons, kam Antonijs uzticējies iesvētīt pie viņa uz monasticisko dzīvi atnākušos, un Teodosijs<sup>89</sup>, kurš mūka dzīvi izvēlējies par spīti mātes pretestībai (gluži kā Asīzes Francisks). Pēc Pečoru Teodosija iniciatīvas tika pieņemts pirmais Pečoru klostera Nolikums, kam par paraugu tika ņemts *studijas* mūku kopmītnieciskās dzīves nolikums<sup>90</sup>. Viņa vadībā dibināta Kijevas Pečoru klostera baznīcas bibliotēka, viena no pirmajām Krievijā.[Smolic, 1997; Pogodin, 1999; Tolstoy 1991]

**Sv. Radonegas Sergijs**<sup>91</sup>, kas tiek uzskatīts par Krievijas diženāko mūku, Piemaskavas Trīsvienības klostera (un daudzu citu dibinātājs) un monasticisma reformators Ziemeļkrievijā. Tiek atzīmēts, ka viņam bijuši daudzi skolnieki un sekotāji, klosteru dibinātāji, piemēram,

<sup>83</sup> Vladimirs, kristīts kā Basilejs, m.1015.

<sup>84</sup> Jaroslavs Gudrais, kristīts kā Georgijs, m.1054.

<sup>85</sup> igumeni (bazn. termins – klostera priekšnieks)

<sup>86</sup> čerņeci un čerņecas (no kriev. čornij – melns, mūka un mūķenes apģērba krāsa)

<sup>87</sup> Sv. Antonijs, laicīgajā dzīvē Antipa; 983 - 1073 Krievijas monasticiskās dzīves pamatlicējs, apglabāts Kijevas Pečoru klostera t.s. Tuvajās alās

<sup>88</sup> Podvig – novec., krievu pareizticībā lietots jēdziens no “*побудить*”, pamudināt, ievirzīt uz kaut kā izdarīšanu, piem., varoņdarbu, cīņu; kā arī “*подвижнуться*” izkustēties, tiekties uz kaut kā paveikšanu; saistīts ar tādiem jēdzieniem pareizticībā kā “*подвижник*”, “*подвижница*”, “*подвижничество*” un “*подвижнический*”, kur apzīmē mūku garīgās dzīves konceptus (Ушаков, 3, с. 370).

<sup>89</sup> Pečoru Teodosijs, (ap 1008 – 1074), mūku kopmītnu tipa dzīves aizsācējs, apglabāts klostera t.s. „Tālajās alās”

<sup>90</sup> pēc Teodosija lūguma atsūtīts no Konstantinopoles ap 1068. gadu

<sup>91</sup> Sv. Radonegas Sergijs, laicīgajā dzīvē - Bartolomejs (1314 - 1392)

četrus klosteru dibinātājus Galīcijas Abramiji, svētais Androniks, kura mācekļi savukārt bijuši sv. Sabba, kā arī ievērojamie ikonogrāfi Andrejs Rubļovs un Daniils.

**Sorskas Nils**<sup>92</sup>, pareizticīgo svētais un ievērojams baznīcas darbinieks. Bijis Austrumos – Palestīnā, Konstantinopolē un samērā ilgi Atonā. Kad atgriezies Krievijā (starp 1473 un 1489), nodibinājis skitu<sup>93</sup>, kur kopā ar nedaudziem domubiedriem veidojuši noslēgtu un vientuļniecisku kopienu.<sup>94</sup> Pārrakstījis garīgās grāmatas. Tiecies dzīvot pēc „svētajiem rakstiem” kā vienīgā tikumisko un reliģisko cilvēka pienākumu izzināšanas avota. Darbojoties pie garīgo grāmatu pārrakstīšanas, viņš pārrakstāmo materiālu pakļāvis kritikai. Viņš pārrakstījis „no dažādiem norakstiem, tiecoties nonākt pie pareizā”, salīdzinot norakstus un atrodot tajos „daudz nepareiza”, tiecies izlabot „cik tas parastam saprātam iespējams”. Ja kāda vieta viņam šķitusi „nepareiza”, bet, lai to izlabotu, trūcis parauga, viņš atstājis rokkrakstā tukšu vietu ar piezīmi lapas malā: „Šeit norakstos nav pareizības”, vai: „Ja kāds noraksts šajā (vietā) atrodas pareizāks par šo, tad lai tiek lasīts tur” un tā dažkārt atstājis tukšas veselas lapaspuses. Vispār viņš pārrakstījis tikai to, kas „pēc iespējamā saskaņots ar saprātu un patiesību”. [Arhangel'skiy, 1882] 1503. gadā koncilā Maskavā, ar Kirilo – Belozerskas starecu atbalstu, izteicis protestu pret klosteru zemes īpašumiem, kas tajā laikā aizņēmuši teju trešdaļu valsts un bieži šī bagātība un pārpilnība bijuši cēlonis mūku dzīves demoralizācijai. Viņš uzskata, ka mūks, atsakoties no pasaules, atsakās arī no „visa, kas tajā”, jo kā viņš tajā pašā laikā var tērēt laiku rūpējoties par pasaulīgajiem īpašumiem, zemēm, bagātībām? Mūkiem jāpārtiek tikai no sava darba augļiem un pat ziedojumus pieņemt var tikai robežsituācijās. Turklāt tas, kas attiecās uz mūku, attiecās arī uz klosteri.

Par galveno viņa sacerējumu tiek uzskatīts monasticiskais nolikums 11 daļās, viss pārējais ir it kā komentāri par šo nolikumu. Sorskas Nils izsaka stingri askētiskas, garīgas idejas, kamēr liela tā laika mūku daļa tās saprata piezemētāk. Pēc Nila domām, vientuļniecībai<sup>95</sup> jābūt ne tik daudz miesiskai, cik garīgai; nevis jāmērdē miesa, bet jāpildinveidojas garīgi. Mūka dzīves pamatkustībai jānotiek nevis miesā, bet domā un sirdī. Lieki tīšām atņemt miesai spēkus un to mērdēt, jo miesas vājums var traucēt tikumiskas

<sup>92</sup> Sorskas Nils, laicīgajā dzīvē Nikolajs Maikovs (1433 – 1508)

<sup>93</sup> Kr. – skit, pēc Wadi el Natrun tuksneša nosaukuma invariānta – *scetis* - koptu (šihēt), grieķu (Σκετις vai Σκετες -asketes) mūku vientuļnieku apmetne.

<sup>94</sup> vēlāk – pustiny Nila Sorskogo.

<sup>95</sup> Uzskatu, ka tulkot jēdzienus „*инок*”, „*инокество*” latviešu valodā kā „mūks” un „mūka kārta”, „jauns mūks”, „mūks līdz pirmajai shimai” ir valodas un jēdziena satura „apzagšana”, jēdziena „*инок*” sakne –*иноу*, „norāda uz saturu „cits”, „citāds”, kas savukārt norāda uz garīgās dzīves transcendentumu pār laicīgo dzīvi un radikāli atšķirīgo mūka dzīvi laicīgā cilvēka dzīvei. Bet tad varbūt to tulkot kā „citādnieks” un „citādniecība”, jo „savādnieks” latviešu valodā ir jau ir „aizsists” savām negatīvām asociācijām?

pašpilnveidošanās procesam.<sup>96</sup> Sorskas Nils noliedz ārišķību, t.sk. greznus rituālu priekšmetus baznīcā<sup>97</sup>, kur var iztikt ar „visur pieejamo un ērti nopērkamo”. Jo nav jēga ziedot baznīcai, bet labāk – nabagiem. Jaunam mūkam savu rīcību vajadzētu vadīt ar apzinātu saprātu, nevis piespiedu kārtā pēc kādiem priekšrakstiem. Inoka personiskā griba pakļaujama tikai „dievišķo rakstu” autoritātei, jo viņa galvenais uzdevums ir dievišķo rakstu izmēģināšana un izzināšana, tomēr pret visu rakstu masīvu Sorskas Nils iesaka izturēties kritiski, jo „rakstu ir daudz, bet ne visi tie dievišķi”. Šī doma par kritiku Sorskas Nilam un „aizvolgas stareciem” ir ļoti raksturīga, tomēr tā laika grāmatniekiem, kuri hipertrofēja jebkura rakstīta un iesieta vārda autoritāti, visai neparasta. Tāpēc laikabiedri Sorskas Nila un viņa domubiedru idejas bieži traktē kā herētiķu mācības. Kā viena no Sorskas Nila un viņa domubiedru īpašībām, kas izpaužas arī viņu rakstos, tiek atzīmēta īpašā reliģiskā iecietība.[Romanenko, 2003; Sorskiy, 1849; 1869]

Sorskas Nila idejas ietekmējuši īpaši Atonā iepazītie darbi, ko radījuši tādi patristikas domātāji kā, piemēram, Ioanns Kasianes (Romietis), Sinajas Nils, Sinajas Ioanns, Basilejs Lielais, Īzaks Sīrietis, Simeons Jaunais Teologs un Sinajas Grēgorijs.

Voroņežas bīskaps **Zadonskas Tihons**<sup>98</sup>, dzimis ļoti nabadzīgā psalmotāja ģimenē un pēc tēva nāves bērniību pavadījis dziļā nabadzībā. Pēc Novgorodas Garīgā semināra beigšanas 1754. gadā iecelts seminārā par retorikas, grieķu valodas un teoloģijas pasniedzēju, vēlāk pasniedzis arī filozofiju. 1767. gadā, norobežojies no pasaulīgās dzīves, Aizdonas (Zadonskas) klosterī nodevies stingrai askētiskai dzīvei. Sarakstījis darbus „Garīgie dārgumi, kas no pasaules sakrājami”, „Par īsteno kristietību”, „Īsi sprediķi”, „Pamācības vientuļniekiem”, „Vēstules no celles”, „Kristīgā pamācība”, „Miesa un gars” u.c. [Zadonskiy, e9-e15] Viņa sacerējumi ietekmējuši arī Fjodora Dostojevskā daiļradi. [Berry, 1989-1990]

**Sv. Paisijs Veļičkovskis**<sup>99</sup>, arhimandrīts, pareizticīgais mūks, tulkotājs, tiek godāts kā hēsihasma monasticisko tradīciju un „lūgšanas prātā” atjaunotājs Krievijā. Darbība un kalpošana vairāk attiecināma uz Ukrainas un Moldāvijas teritorijām. 24 gadu vecumā devies uz Atonas klosteru kopienas kalnu, 4 gadus dzīvojis Pantokratora klosterī. Nodarbojies ar grieķu teoloģisko tekstu tulkošanu baznīcas krievu valodā, viņa tulkojumi lielu laiku bijuši vienīgie pieejamie Krievijā. Apkopojis un tulkojis savu „Dobrotuļubije” (Filokalia) variantu;

---

<sup>96</sup> Ļoti līdzīgas (patiesi) ir Budas domas par Zelta vidusceļu.

<sup>97</sup> Un Lutērs?

<sup>98</sup> Tihon Zadonskiy (1724 - 1783)

<sup>99</sup> Sv. Paisijs Veļičkovskis (Njameckas Paisijs) (1722 - 1794),

Īzāka Sīrieša<sup>100</sup>, Studijas Teodora, Sv. Varsonufija, priestera Grēgorija Palamas, sv. Maksima Homologēta, Ioanna Hrīsostoma u.c. sacerējumus. Paisija Veļičkovska aktivitātes būtiski un tieši ietekmējušas Krievijas hēsihasmam nozīmīgo monasticisko kopienu formēšanos Optinā un Sārovā. Tiek uzskatīts, ka ar Paisiju Veļičkovski aizsākas krievu hēsihasma renesanse XIX-XX gs. Krievu hēsihasma renesanses galvenie momenti ir krievu „Filokalijas”<sup>101</sup> tapšana un izplatīšanās; ietekmīgu hēsihasma centru izveidošanās Optinā, Valaama, Sārova u.c.; krievu hēsihasma skolotāju – Zadonskas Tihona, Sārovas Serafīma, Ignacija Brjančaninova, Teofana Zatvorņika, 20. gs. – Atonas Siluana un viņa skolnieka Sofronija garīgā „izkustēšanās”; jaunu hēsihasma formu – straņņičestvo<sup>102</sup> un starčestvo<sup>103</sup>, veidošanās. Jaunās reliģiozitātes formas parāda, ka Grēgorija Palamas hēsihasma plašais un antropoloģiski visaptverošais redzējums krievu reliģiskajā praksē gūst apstiprinājumu hēsihasmam izejot arī laicīgajā pasaulē, par ko liecina slavofīlu aizsāktā kustība „klosteris pasaulē”, starecu atšķirība no senajiem audzinātājiem - inokiem, kas turpinājās arī boļševiku vajāšanu laikā.[Horuziy, e17]

**Sārovas Serafīms**<sup>104</sup>, Sārovas klostera hieromūks, Divejevas sieviešu klostera dibinātājs, viens no visvairāk godātajiem krievu svētajiem. 1776. gadā veicis svētceļojumu uz Kijevas Pečoru klosteri, kura starecs Dosifejs mūka kārtas pieņemšanai nosūtījis viņu uz Sārovas kopienu. 1793. gadā kļuvis par hieromūku. Ilgu laiku pavadījis, gan norobežojies no pasaules, gan pildot klusēšanas apsolījumu. Problēmas ar sv. Sārovas Serafīma kanonizēšanu tiek saistītas ar viņa labvēlību pret vecticībniekiem. [Stepaskin, 2009] Sv. Sārovas Serafīma uzskatus atklāj viņa palīga Motovilova apraksts par vienu no viņu tikšanās reizēm – „Sv. Sārovas Serafīma saruna ar Motovilovu, par kristīgās dzīves mērķi”[Motovilov, 1929]. Būtiski, ka Sārovas Serafīms, kura tēvs bijis tirgotājs, par kristieša dzīves mērķi runā samērā pragmatiski, nosaucot to par Svētā Gara krāšanu, kas stereotipiski garīgam mūsdienu kristietim dažkārt varētu pat šķist zaimojoši. Sārovas Serafīms savam palīgam Motovilovam, kuru šis jautājums nodarbina jau kopš agras jaunības, atklāj, ka „[...] neviens tev par to nav izstāstījis tieši. Jums teica: ej uz baznīcu, lūdz Dievu, pildi Dieva baušļus, dari labu, lūk, tev arī kristieša dzīves mērķis. Bet daži uz jums pat dusmojās, ka esiet aizņēmti ar Dievam nepatīkamu ziņkārību un jums teica, lai nemeklējat pāri savai saprašānai. Bet viņi nerunāja tā

<sup>100</sup> Angl. Isaac of Nineveh (m.700) arī Isaac the Syrian, Abba Isaac, Isaac Syrus un Isaac of Qatar, kriev. – Isaak Sirin.

<sup>101</sup> „Добротолюбие” – krievu „Filokalia”, fundamentāls hēsihasma tekstu krājums, kas daudzkārt pārskatīts, papildināts un kļuvis par pareizticīgās apziņas un dzīves ceļvedi.

<sup>102</sup> straņņičestvo - svētceļošanas, svētceļnieku

<sup>103</sup> starčestvo - vecajie, viedie

<sup>104</sup> Sārovas Serafīms (1754 vai 1759 - 1833)



kā vajadzētu. [...] Lūgšana, gavēnis, nomods un visādas citādas kristiešu lietas, arī pašas par sevi ir labas, bet nevis tikai to darīšana ir mūsu kristīgās dzīves mērķis, tās tomēr kalpo šī mērķa sasniegšanai. Īstais mūsu kristīgās dzīves mērķis ir Dieva Svētā Gara krāšana.” [Motovilov, 1929 1] Attiecīgi visas pārējās attiecīgā diskursa pārstāvja darbības viņš uzsver kā līdzekli galvenā mērķa sasniegšanai. Šis Svētā Gara krāšanas koncepts vēlāk pētījumā palīdz formulēt dažādo pareizticības un hēsihasma nozaru integrāciju.

**Bīskaps Ignātijs (Brjančaņinovs)**<sup>105</sup>, Krievu pareizticīgās baznīcas bīskaps, teologs, zinātnieks un sludinātājs. Pēc tēva pavēles 1822. gadā spiests iestāties kara inženieru skolā, ko pabeidza 1826. gadā. Spīdošas karjeras vietā lūdzis atvaļināt, lai varētu pieņemt mūka kārtu, taču lūgums nav ticis apstiprināts un Dmitrijs Brjančaņinovs devies dienēt uz Dinaburgas cietoksni (Daugavpils) Vitebskas guberņā, kur smagi saslimis un 1827. gada 6. oktobrī tika atvaļināts. Zīmīgi, ka tātad Ignātija Brjančaņinova dzīves ceļa metamorfoze cieši saistīta ar Latviju, tajā laikā gan Vitebskas guberņu Krievijā. Bijis prāta lūgšanas praktizētāja hieroshimas mūka Afanasija skolnieks.<sup>106</sup> Sarakstījis daudzus darbus, starp tiem lielāko daļu tādus, kas tieši attiecas uz hēsihasmu [Bryancaninov, e18-e35], piemēram, „Brālim, kas nodarbojas ar lūgšanu prātā”, „Askētiskais sprediķis”, „Askētiskā pieredze”, „Pamācība garīgajā dzīvē”, „Par dzīvošanu stareca uzraudzībā”, „Par lūgšanu”, „Par kārdinājumiem”, „Par svēto Tēvu (darbu) lasīšanu”, „Pareizs gara stāvoklis (samierināšanās, uzmanība, lūgšana)”, „Pārruna par Jēzus lūgšanu”, „Par nāvi”, „Par cilvēku” u.c. „Pārrunā par Jēzus lūgšanu” viņš uzsver, ka šī lūgšanu ir dievišķi nodibinājis Pats Dieva Dēls un Dievs, kad pēc Pēdējā (svētā) Vakarēdiena norādīja kā lūgties Viņa vārdā, sniedza šo lūgšanas veidu kā jaunu, neparastu un bezgalīgi dārgu dāvanu. Apustuļi, kas Jēzus vārdā dziedināja un izdzina ļaunos garus jau zināja šī vārda spēku, jo „[...] ja kaut ko lūgsiet”, Viņš teica Apustuļiem „no Tēva Manā vārdā, to es darīšu, lai tiktu pagodināts Tēvs un Dēls. Un ko jūs lūgsiet manā vārdā, to es darīšu.”<sup>107</sup> Un „Tanī dienā jūs man vairs nejaudēsiet. Patiesi, patiesi, es jums saku, ja jūs Tēvam ko lūgsiet, viņš jums to dos manā vārdā. Līdz šim jūs neesat lūguši manā vārdā; lūdziet, tad jūs dabūsit, ka jūsu prieks būs pilnīgs.”<sup>108</sup> Ak kāda dāvana, Viņš ir nebeidzamu un neizmērojamu dāvanu ķīla! Viņš ir iznācis no bezgalīgā Dieva lūpām, ietērpies ierobežotajā cilvēcē, nosaukts cilvēka vārdā – Glābējs.<sup>109</sup> Pēc savas ārienes šis vārds ir ierobežots, bet ar sevi attēlo (reprezentē) neierobežotu Priekšmetu (Denotātu), Dievu, tāpēc

<sup>105</sup> Bīskaps Ignātijs (Brjančaņinovs) (1807-1867)

<sup>106</sup> Afanasijs - Sv. Paisija Veļičkovska skolnieks

<sup>107</sup> Jņ. 14. 13.,14.

<sup>108</sup> Jņ. 16. 23.,24.

<sup>109</sup> Jēzus - ebreju valodā “glābējs”

šis vārds aizgūst no Viņa neierobežotību, Dievišķo cieņu, Dievišķās īpašības un spēku.[Bryancaninov, e31] Lai arī varbūt šajā tekstā lietota teoloģiskā valoda, tā parāda hēsihasma filozofisko pasaules skatījumu, kurā vienkopus saistīta valoda vai valodas līmenis, Dievišķā iemiesošanās, jeb cilvēka miesas un gara vērtības atzīšana ar visām no tā izrietošajām antropoloģiskajām sekām, kā arī dievišķās esamības neierobežotā un bezgalīgā transcendence, kas caur savu labvēlību (nevis absolūtu neitralitāti) tomēr visā pilnībā ir pieejama meklējoša cilvēka izziņai, kas šajā gadījumā ir ne tikai teorētiska bet arī tikumiski un mentāli praktiska. Vienā no savām vēstulēm [Bryancaninov, e35] klostera brāļiem viņš raksta: „Atvaino, ka nosaukšu teorētiķus par mirušiem! Lai šie mirušie ņemās ar saviem mironiem, t.i. ar tiem, kas vēlas dzirdēt Dieva vārdu tikai ar mērķi baudīt daiļrunību, intonāciju maiņas, prāta spēli, bet nevis, lai „darītu Vārdu”.” Tāpēc, lai garīgais meklētājs varētu noteikt savu atrašanās vietu pasaulē, Ignācijs izdala trīs cilvēku tipus, līdz ar to formulēdams cilvēka un kristieša ideālu: „Mēs ar tevi nesaprotamies par dažiem mūsu abu izteikumos lietotajiem jēdzieniem; ar vienu un to pašu vārdu tu saproti vienu, es citu. Piemēram, ar vārdu „garīgs, garīgums”, tu saproti to, ko tagad visi pieņēmuši saprast, - tādējādi spriežot tu attālinies no jēgas, kas ar šo vārdu savienota Svētajos Rakstos un svēto Tēvu sacerējumos. Tagad, ja grāmata ir par reliģisku priekšmetu, tad tā ir „garīga”. Tagad, kurš nēsā mūka tērpu, tas neapšaubāmi – „garīgs”, - kas uzvedās atturīgi un svētbijīgi, tas ir „garīgs” augstākajā mērā! Ne tā mūs māca Svētie Raksti un svētie Tēvi. Viņi saka, ka cilvēks var būt trīs stāvokļos: dabiskā, pret dabiskā un pārdabiskā. Citādāk šie stāvokļi tiek saukti: dvēselisks, miesisks, garīgs. Vēl savādāk: kaismīgs, kaislīgs, bezkaislīgs. Pret dabiskais, miesiskais, kaislīgais ir tāds, kas pilnībā kalpo pasaulīgajam, kaut arī nav nodevies rupjiem grēkiem. Dabiskais, dvēseliskais, kaismīgais ir tāds, kas dzīvo bezgalībai, praktizē tikumiskus darbus, cīnās ar kaislībām, bet vēl nav ieguvis brīvību, viņš skaidri neredz ne sevi, ne tuvākos, bet kustās taustoties kā aklais. Pārdabiskais, garīgais, bezkaislīgais ir tas, kuru ir apgaismojis Svētais Gars, kas būdams piepildīts ar To, runā Viņa ietekmē, paceļas pāri kaislībām un savai dabai. Tādi patiešām ir gaisma pasaulei un zemes sāls – redz sevi un tuvākos, bet viņus redzēt var tikai viņiem līdzīgais – garīgais. „Garīgais cilvēks izdibina visas lietas, bet viņu pašu neviens neizdibina”<sup>110</sup>, saka Svētie Raksti. Tādi sastopami ļoti reti. [...] Kā šajā gadījumā, tā arī citos turies pie sv. Tēvu terminoloģijas, kas atbildīs tavai praktiskajai (mūka un lūgšanas) dzīvei, bet bieži var neatbilst jauno teorētiķu terminoloģijai.” [Bryancaninov 35; Doveiko, 2011]

---

<sup>110</sup> 1. Kor. 2.15.

**Teofans Zatvorņiks**<sup>111</sup>, Krievu baznīcas bīskaps, teologs, publicists – sludinātājs. 1841. gadā iesvētīts par hieromūku, pasniedzis latīņu valodu Kijevas Sofijas Garīgajā skolā. 1842. gadā iecelts par Novgorodas Garīgā semināra inspektoru, ieguvis teoloģijas maģistra pakāpi. 1845. gadā – Sankt-Pēterburgas Garīgās akadēmijas inspektora palīgs. No 1857. gada Sankt-Pēterburgas Garīgās akadēmijas rektors, teoloģijas profesors. 1866. gadā visiem negaidīti iesniedzis prasību Svētajai Sinodei par atvaļināšanu ar tiesībām dzīvot Tambovas guberņas Višenskas kopienā. 1872. gadā norobežojies no pasaules. Līdz norobežojās, sarakstījis sprediķu krājumu „Arhimandrīta Teofana runas”, lekciju grāmata par pareizticīgo izglītību un jaunatnes audzināšanu „Ceļš uz glābšanos”, norobežošanās laikā klosterī sarakstījis „Kas ir garīgā dzīve un kā tai noskaņoties”, pārtulkojis sacerējumu „Neredzamā cīņa”, pēc nāves izdots viņa „Vēstuļu krājums”, kurās viņš spriež par kristīgo dzīvi, kārdinājumu un dvēseles vājuma pārvarēšanu un cilvēces galīgo likteni.[Zatvorņik, e36-e38] Kā vissvarīgākais viņa darbs jāuzsver monumentālais (5 sējumi) patristiskās literatūras „Dobrotolūbije” tulkojums.[Dobrotolubiye, 2010]

**Arhimandrīts Mihails (Kozlovs)** (1826-1884) un viņa „Atklātie svētceļnieka stāsti savam garīgajam tēvam”[Kozlov, 1992; Kozlovs, 1994], kas guvuši ārkārtīgu popularitāti ne tikai savā laikā un mūsdienās Krievijā, bet arī visā pasaulē.[Selindžers, 2004] Pirmo reizi izdoti 1881. gadā, bet rokrakstos Krievijā jau aptuveni īsi pēc 1870. gada. Šajā darbā iztirzātas nepārtrauktas Dieva lūgšanas iespējas un aspekti, kas galvenokārt balstīti uz izteikumiem Jaunajā Derībā un Baznīcas Tēvu, hēsihastu mācībām. [Basin, 1992] Parāls diskurss atrodams 1863. gadā Latvijā, latviski izdotajā P.I.P. darbā „Pareizticīga priesteru runas par lūgšanu”!

**Valaamas klosteris**, kur 1936. gadā tika izdots uz pareizticīgo un hēsihasma tradīciju balstīts svēto tēvu un Jēzus lūgšanā pieredzējušu tās praktizētāju, Valaamas igumena Haritona sastādīts, pamācību apkopojums, kas tā popularitātes dēļ dēvēts pat par „Mazo Filokāliju (Dobrotolūbije)”. Tajā ietilpst stareca shimas mūka Vasilija, sv. Paisija Veļičkovska, sv. Sārovas Serafīma, sv. Teofana Zatvorņika, Ignācija Brjančaņinova, Optinas un Valaamas starecu, sv. Kronštates Ioanna, u.c pamācības. [Hariton, 1994]

---

<sup>111</sup> Teofans Zatvorņiks (Georgijs Govorovs) (1815-1894)

### 2.2.2. Netiešā pieeja – implicīto izteikumu modelis

Šī pieeja pamatojas uz faktu, ka hēsiasma idejas daudzu gadsimtu gaitā organiski iekļāvušās, „ieaugušās” Krievijas pareizticībā, tāpēc netiek atsevišķi izdalītas. Kā īpašas tās atkal „ierauga” krievu „sudraba laikmeta” filozofijas domātāji un pārstāvji 19. gs. otrajā pusē, atgādinot šo terminu tā grieķiskajā transkripcijā, savukārt līdz tam Krievijas pareizticīgajā tradīcijā šis grieķiskais termins ticis tulkots baznīcas krievu valodā, tāpēc pazīstams nevis kā „hēsihija” vai „hēsiasms”, bet „bezmolvije”. Grēgorija Palamas „Triāžu” [Palama, 1995 381] krieviskās versijas tulkotājs, komentāru un pēcvārda autors V. Venjaminovs jēdzienu „hēsihasti”<sup>112</sup> tulko kā „священнобесмолвствующие”, bet burtiski latviski tas nozīmētu „svēti ne vārdu nebilstošie”, vai varētu teikt arī „norimstošie” u.t.t. kamēr Latvijā tam nav ne konteksta, ne īsta denotāta. Angļu valodā koncepts tulkots saturiski „*those who devoutly practise a life of stillness*”, (tie, kas svēti praktizē dzīvi klusumā). Tāpēc, latviešu priesteri – tulkotāji, pārnesot šos jēdzienus no baznīcas slāvu valodas uz latviešu valodu pēc krievu tradīcijas, nekonceptualizē jēdzienus „hēsiasms” vai „hēsihija” kā to dara krievu filozofi nedaudz vēlāk pēc demokrātijas un plurālisma atgriešanās bijušās Padomju Savienības teritorijā un, protams, sevišķi Krievijā. Līdz tam, Latvijas pareizticīgajā tradīcijā jēdzieniem „hēsiasms” nav jāparādās, kas tomēr nenozīmē, ka kontentanalīzē vai saturiskajā analīzē ar laiku Latvijas pareizticīgajā vidē šo jēdzienu ekvivalenti tomēr nebūtu atrodam.

Pareizticība, vismaz kaut kādā mērā, uz īsu laiku, vai reāli vai iluzori, acīmredzot ir bijusi spējīga dot jaunpienācējiem reliģijas estētisko pārdzīvojumu vai tikumisko katarsi, vai vienkārši jaunu reliģisko identitāti, kas dažkārt izrādījusies stiprāka par pasaulīgām lietām, jo visbiežāk jauno pareizticīgo zemnieku ekonomiskais stāvoklis līdz ar pāriešanu pareizticībā kļuva ne tikai vieglāks, bet pat grūtāks. [Līcis, e39 Dišlers, e40] Zināmā mērā pareizticība šajā laikā Latvijā un Igaunijā ir jauns reliģiskais piedāvājums, kas gan no ārpuses (Krievijas impērijas politika), gan no iekšpuses nepieciešami rada loģisku satricinājumu tā laika Latvijas reliģiskajā vidē, un šī piedāvājuma rezultātā rodas zināma reliģiskās pašrefleksijas situācija, kas daļēji atjauno pievēršanos kristietības pamatvērtībām, tātad arī reliģijas estētiskajam elementam – reliģiskajai praksei un reliģiskajam pārdzīvojumam. Šie elementi, savukārt, ir raksturīgi kristietības vēl nedalītajiem pirmsākumiem, kas nepieciešami saistās arī ar kristīgās askēzes – hēsihijas filozofiski – teorētisko pamatu tapšanu, tāpēc samērā loģiski, ka, ja arī

<sup>112</sup> Citos tulkojumos tomēr itāļu „esicasti” Gregorio Palamas. Triadi in difesa dei santi esicasti // AdQ (№ 6.509). 125–156. [Итал. пер. фрагм. Триад I.2 и I.3].; bet angļiski koncepts tulkots saturiski „*those who devoutly practise a life of stillness*” St. Gregory Palamas. In defense of those who devoutly practise a life of stillness // Philokalia. 1982.

Latvijā skaļi neizskan vārdi „hēsahasms” un „hēsihija”, tas notiek daudzu iepriekšminēto iemeslu dēļ, arī tāpēc, ka reliģijas estētiskajā, t.i. reliģiskās prakses stadijā, ticīgais koncentrējas uz pārdzīvojuma svaigumu, vēl necenšoties to fiksēt un kategorizēt, tāpēc pareizticības un hēsahasma filozofiski teorētiskās komponentes Latvijā 19. gs. tik strauji nemaz nevar parādīties, jo šeit pareizticīgā reliģija it kā sāk savu dzīvi no jauna – ar reliģisko praksi, nevis ar teoriju, kura ir sekundāra. Tāpēc, loģiski, ka jautājumi par Baznīcas Tēvu mācības niansēm, par lūgšanu, gavēni u.c. seko tikai ap 19. gs. beigām un 20. gs. sākumu, kas daļēji atspoguļojas gan pareizticīgo priesteru runās, gan rakstos.

Tāpēc, balstoties uz iepriekšminētajiem metodoloģiskajiem „Annāļu skolas” ieteikumiem un raugoties pētījumā nesaskaldīt cilvēka dzīves veselumu (kontinuitāti) Latvijas pareizticībā vai nemērīt to ar tālā 20. un 21. gs. mijā izstrādātām mērauklām, kas varētu radīt precedentu apgalvot, ka pareizticības un hēsahasma idejas šeit nav pastāvējušas, tiek piedāvāts meklēt t.s. trešajā vai ceturtajā tulkojumā vai interpretācijā eksistējošu pareizticības un hēsahasma ideju teoloģiski – filozofisko diskursu. Tā, piemēram, var uzskatīt, ka hēsahasma idejām, kas cieši saistītas ar vēl vienotajā kristietībā un tās vispasaules koncilos definētajām dogmām un pamatpatiesībām, ir t.s. pirmshēsahastiski pamati, kas atklājas iespējā tās pamatot ar Vecās (pat) un Jaunās Derības patiesībām. Piemēram, S. Horužija sastādītajā visai apjomīgajā hēsahasma bibliogrāfijā [Horuziy, 2004] atsevišķi tiek izdalīts periods „hēsahasms līdz hēsahasmam”, norādot, ka līdz koncepta atsevišķai izdalīšanai, tas kristietībā dabiski eksistējis. Šo varētu uzskatīt arī par pirmo interpretācijas vilni, kas norisinājies uz senebreju un grieķu valodu šķēluma. Otrā interpretācija vai tulkojums nosacīti norisinās hēsahastu diskusijās starp Barlamu un Grēgoriju Palamu 14. gs. pirmajā pusē. Toreiz vēl netiek nojausts, ka šo patiesību formulēšanā, kurā būtiska nozīme tieši diskusijas iniciatoram Barlamam, ir kalpojusi par it kā otro kristietības apoloģiju virkni, jo jau pirms tam un drīz pēc Konstantinopoles krišanas, pareizticības idejiskā „smaguma” nešanu savā veidā pārņem Krievijas pareizticīgā baznīca, kura veic jau trešo hēsahasma tulkojumu un interpretāciju. Tāpēc tikai loģiski, ka, veidojoties Latvijas pareizticīgās baznīcas atzaram, līdz ar jaunajiem tulkojumiem, sākot ar 19. gs. 40tajiem gadiem, pievienojot nacionālās domāšanas iezīmes un tradīcijas, kā arī teju 700 gadu ilgo Rietumu kristīgās baznīcas (katoļu un luterāņu) sniegto teoloģiski – filozofisko pieredzi, gadās izveidot gan atbilstošus, gan neveiksmīgus hēsahasma konceptus. Var uzskatīt, ka šo konceptu formēšanās un apzināšanās latviešu pareizticīgajā tradīcijā aptuveni simts gados (1836 – 1934) tikai veidojas. Tāpēc ir pietiekami būtiskas saturiskas atšķirības jau tikai starp jēdzieniem gr - ησυχια (*hēsychia*), kr –

*священнобездомлие* un latv. - *norimšana, klusēšana*. Kā redzams, krievu tulkojumā, lai izteiktu grieķu jēdziena būtību, izmantots divu jēdzienu apvienojums, savukārt, aplūkojot to latviskos potenciālos invariantus – „apcere”, „kontemplācija”, „norimšana”, „klusēšana” u.c., jebkurš no saturiem ir pārāk nabadzīgs un vēl nav piepildīts, lai varētu pretendēt uz atbilstību, bet jauni jēdzieni – nav radušies. Uz šo problēmu, kas aktuāla vēl joprojām, norāda arī latviešu pareizticīgo priesteris tēvs Nils (Druvaskalns)[skat. piel. 1.]: „Saistībā ar pareizticības idejām un arī latviešu pareizticīgo dievkalpojumiem Latvijā jāņem vērā tulkošanas īpatnības un grūtības, kas ir gandrīz nepārvaramas. Pareizticīgās baznīcas tradīcija ienāk Krievijā no Bizantijas jeb Austrumu Baznīcas, kur dievkalpošanas liturģiskās tradīcijas izaugušas „uz pirmmocekļu kapiem, katakombās” un šīs tradīcijas ģenerāli nav mainījušās, dievkalpojuma gaita šodien neatšķiras no dievkalpojuma gaitas toreiz. Šeit nav ieviestas nekādas novitātes. Austrumu jeb Bizantijas baznīcā teoloģijas valoda bija t.s. baznīcas grieķu valoda<sup>113</sup>, kas līdz ar Kirilu un Metodiju un Krievzemes kristīšanu ienāca Krievijā pakāpeniski izveidojot jaunu teoloģisko valodu - baznīcas slāvu valodu<sup>114</sup>. Krievijas Pareizticīgo baznīcā dievkalpojumi vēl joprojām notiek baznīcas slāvu valodā, jo nav pietiekama pamatojuma, lai notiktu modernajā krievu valodā. Liturģija zaudētu savu labskanību un tā vairs nebūtu tā liturģija.[skat. piel. 1.] Par cik baznīcas slāvu valoda un krievu valodas rakstiskā tradīcija vispār veidojās grieķiskās Bizantijas ietekmē, tad savstarpējās to tulkošanas iespējas ir ļoti veiksmīgas. Resp., pārnest un tulkot terminu no baznīcas grieķu uz baznīcas slāvu valodu ir samērā viegli un tulkojums savā nozīmē un tās kontekstā ir samērā autentisks. Līdzīgs pārnesums no baznīcas grieķu uz moderno krievu valodu ir daudz problemātiskāks. Tāpēc ļoti sarežģītas ir problēmas, kuras sastop tulkotājs, kurš mēģina pārnest terminu no baznīcas grieķu vai baznīcas krievu valodas uz latviešu valodu. Latviešu valodā nav izstrādātas pareizticības teoloģiskās terminoloģijas, tāpēc katrs tāds tulkojums ir arī liela uzdrīkstēšanās. Dažkārt, lai no baznīcas slāvu valodas uz latviešu valodu pārnestu terminu, ko apzīmē jēdziens, kas sastāv no viena vārda, latviešu valodā tam ir nepieciešams jēdziens, kas sastāv no daudziem vārdiem, taču arī tad jēdziena nozīme nav īsti adekvāta. Tēvs Nils, kurš darbojas arī Pareizticīgās baznīcas tulkošanas komisijā saka, ka savā tulkošanas darbā vai tulkojumu pārbaudē izmanto vienlaicīgi vairākas iespējamās vārdnīcas – „Baznīcas grieķu – baznīcas slāvu”, „Baznīcas slāvu - krievu” un „Krievu - latviešu”. Tādējādi mēs varam tikai iedomāties ar kādām grūtībām sastapās latviešu un krievu tautības pareizticīgo tekstu tulkotāji 19. gs. vidū, kas reizē bija arī latviešu pareizticīgās teoloģiskās valodas izveidošanas pionieri. Netieši tas arī norāda, cik

---

<sup>113</sup> *cerkovno greceskiy yazik*

<sup>114</sup> *cerkovno slavyanskiy yazik*

nepieciešamas viņiem bija milzīgas zināšanas Baznīcas tēvu mācībā, pareizticīgajā teoloģijā un vēsturē, lai viņi adekvāti varētu šo darbu veikt.”[skat. piel. 1.]

Tāpēc, piemēram, iedziļinoties latviski teiktajos vai krieviski teiktajos, bet latviski pārtulkotajos Latvijas pareizticīgās baznīcas arhibīskapa Jāņa (Pommēra) sprediķos, dabiski sastopamies ar pilnībā neizstrādājušos terminoloģiju un galvenās pareizticības un hēsiasma idejas uztveramas kā implicītas vai eksistējošas terminoloģijā, kura balstīta uz teicēja individuālo garīgo pieredzi un tāpēc to interpretācija no attāluma (vēsturiski-hronoloģiska, pieredzes atšķirību, kontekstu utt.) ir apgrūtināta.

Kristietība kopumā, bet arī pareizticība un hēsiasms pēc savas būtības, ir ļoti praktiskas un pragmatiskas mācības, kas balstītas holistiskā pasaules skatījumā, turklāt droši vien ir modernajam cilvēkam neizprotami intuitīvas. Kristietības un hēsiasma antropoloģija ir vienkārša – cilvēks, pat vēl vairāk – cilvēks un pasaule, cilvēks un Dievs, visi trīs ir vienots veselums. Šajās attiecībās nav atsevišķas ontoloģijas, gnozeoloģijas, ētikas, estētikas, psiholoģijas u.c., varbūt var teikt ir tikai viena – antropoloģija, kurā cilvēks vēl ir Visuma centrs, jo pats Dievs viņa dēļ ir sūtījis savu Dēlu, lai savienotu „debesis” un „zemi”, t.i. duālismu atdarītu atpakaļ par monismu un atceltu loģisku transcendences skaidrojumu. Šādas pasaules ainas apraksts modernajam, sadalīt un klasificēt radušajam zinātniekam joprojām ir izaicinājums. Tomēr, lai saprastu hēsiasmu, jāsāk tieši ar šīm piebildēm. Hēsiasma pasaules uzskatā viss ir cieši saistīts un, mēģinot, piemēram, runāt par hēsiasma ontoloģiju, mēs nonākam pie Dieva kā īsteni esošā, kurš no savas esamības pilnības padara iespējamu cītesamību, kas visai bieži neapzinās ne savu atkarību, ne saikni ar Visaugstāko, bet „labesamības” vietā aktualizē „sliktesamību”. Līdz ar to aktualizējas jautājums par maldiem, izzīņas un zināšanu veidu un statusu, kā arī psiholoģiskais pašizziņas konteksts, kas ved cauri tikumiskajai pilnveidei (ētika), Dieva, kā skaistuma un pilnības avota apziņai utt., u.tjpr. Kā un kādā veidā šeit atrast kādu asi, centru, ap kuru sakārtot visus šos svarīgos aspektus?

Hēsiasmu iespējams skatīt kā zināmu kristietības uzskatu koncentrātu, kas attīrīts no „liekajiem” reliģijas uzslāņojumiem, jo mūki, kas to „lieto”, ir pieticīgi un atsakās no visa liekā un traucējošā. Tāpēc, lai cik paradoksāla un varbūt pa herētiska neliktos Sārovas Serafīma doma, kristieša mērķis ir Svētā Gara krāšana.

No akadēmiskā viedokļa ko tad mēs te runājam? Ja akadēmiskums un zinātniskums nesaraunami saistās ar jaunāko detalizēto, sadalošo un klasificējošo terminoloģiju, tad runāt par pareizticības un hēsiasma teoloģiski – filozofiskajām idejām Latvijā ir problemātiski, ja meklējam atbilstošajam laikmetam un ideju sfērai raksturīgos terminus, kam principā piemīt hēsiasmam tāpatīga vai līdzīga jēga, tad iegūstams bagātīgs materiāls par īpatnēju pasaules

skatījumu, kas vienotā veselumā satur būtiskas antropoloģiskas, teoloģiskas, filozofiskas, ontoloģiskas, gnozeoloģiskas, epistemoloģiskas, loģiskas, ētiskas, estētiskas un psiholoģiskas šķautnes.

### **Pareizticības un hēsiasma pasaules aina kā sistēma (ontoloģija)**

Pievēršoties Sārovas Serafima idejai par kristieša dzīves mērķi – Svētā Gara krāšanu, jāaplūko aina, kas izveidojās šādā kārtā ap vienu kar-asi<sup>115</sup>, jeb esamības uzbiezinājumu, [Florenskiy, 1993 259] kurā iespējams integrēt vismaz lielāko daļu no pareizticīgā mūka – hēsihasta – askēta pasaules modiēm, kuri veido saskarsmes punktus ar visu šajā nodaļā iepriekš minēto pareizticīgo garīgo autoru darbu idejām. Šādi skaidrojumu ceļi neapšaubāmi ir vairāki, tomēr šajā pētījumā tāda iespēja koncentrēta uz epistemoloģijas (izziņas), jeb vai daļēji arī uz hermeneitikas (saprašanas) sfērām, kurām mēģināts pakārtot pārējās, jo Svētais Gars, ja To vispār uzdrošinās skatīt tā simboliskajā projekcijā, cieši saistās ar gudrību un zināšanām. Bet kā nozīmīgākais zināšanu veids pareizticībā un hēsiasmā tiek uzsvērts tikumiskās zināšanas, kas attīra dvēseli un prātu no pasaulīgās pieķeršanās un sagatavo to pasaules kā Dieva valstības uztveršanai. Principā, sākot šķetināt hēsiasma un pareizticības konceptus no viena gala, vienmēr tiek izkustināts arī viss milzīgais tajā integrēto saturu kamols. Kā to izdarīt, pavedienu nesaraujot un saglabājot vienoto diskursa dzīves plūsmu? Tāpēc bieži pašu diskursa vai varbūt pat veselas paradigmas (pareizticības un hēsiasma) pārstāvju skatījums uz sevi nav reflektējošs, bet ir balstīts milzīgā kolektīvā bezapziņā, kura vienā kontinuitātē satur visu attiecīgo ideju bagātību un integrē tās veselā sistēmā, pakārtojot cilvēkam un viņa paša neapjaustajam, bet iespējamajam virsmērķim. Zināmā mērā tāpēc šajā pētījumā nebūtu jābaidās pielietot annāļu skolas piedāvāto vēsturiskās antropoloģijas metodoloģiju, jo acīmredzams, ka pareizticības un hēsiasma ideju kopēji savā veidā ļoti pragmatiski un racionāli bija vērsti uz „konkrētu” mērķi – bezgalīgo noteicošo. Sistēmas un elementu – pakāpju attiecības uzskatāmi parādās dažādās pareizticības un hēsiasma idejās, piemēram, Dionīsija Areopagīta darbā „Par baznīcas hierarhiju” [Areopagit, (2003)], Sinajas Ioanna darbā „Pakāpnes” [Lestvicnik, (2011)], u.c. Varbūt kristietības kontekstā nebūtu īsti korekti uzsvērt antropocentrismu, taču tieši ar kristietību (varbūt nedaudz iepriekš, ar jūdaismu) parādās doma par cilvēku kā par radības kroni – Ādams nosauc dzīvnieku vārdus, bet Dievs caur Jēzus Kristus iemiesošanas parāda gara un miesas, transcendences un šeitesamības visdziļāko sakaru, kas galu galā padara cilvēku un viņa dzīvi par jaunu un

<sup>115</sup> Vonnegūts K. „Kaķa šūpulis”, ideja par *karasi*, nominatīvā - *karass*, (traktēju kā - karmiska ass, būtisks centrs, kas koncentrē ap sevi vai ap kuru koncentrējas noteiktas idejas, cilvēki, utt.)



visaugstāko vērtību. Jāatzīst, ka vistiešākajā veidā šeit atklājas kristietības pasaules ainas monisms un aptuveni skaidrs, kāpēc duālistiskās kristietības interpretācijas vispasaules koncilos vērtētas kā herēzes. Monisms integrē kristīgo pasaules ainu vienotā sistēmā un ir nepieciešams, lai cilvēks visās savās eksistences dimensijās varētu izvērst mērķtiecīgu kustību (*podvig* burtiskā tulkojumā jābūt – „izkustēšanās”) jeb izkustēšanos no nepilnīgās šeitesamības uz pilnīgo Transcendentu labesamību. Spriežot ontoloģiskās kategorijās, pareizticības un hēsiasma „vecais cilvēks”, jeb Ādams ir „sarežģīts”, jeb „salikts” un jebkas, kas sastāv no vairākām daļām, to sadalīšanās rezultātā vairs nevar būt idents ar kādu no tām un tādējādi zaudē sevi, savu identitāti un galu galā – mirst.

### **Epistemoloģiskā duālasma problēma pareizticībā un hēsiasmā**

Šī sadalītības un sarežģītības problēma risināma vismaz divos veidos – pieļaujot ontoloģisku vai epistemoloģisku duālasma pastāvēšanu. Viennozīmīgi, ka klasiskajā pareizticības pasaules ainā cilvēka nepilnība ir sava veida epistemoloģiska atkāpšanās, jeb krišana pasaulīgajā un daudzveidīgajā, (kļūdas pēc, grēka pēc; vai neizmantojot izvēles brīvību) vieglprātīgi pazaudējot aiz tā monisko un hierarhisko pasaules harmoniju. Ja šī krišana būtu ontoloģiska, tad grūti iedomāties, kā un kāpēc tā būtu novēršama, resp., ja pasaule kā visums un cilvēks jau būtu radīti kā duāli ..., vai tad to varētu vairs nosaukt par krišanu? Un kā gan cilvēks varētu nokļūt kaut kur prom no turienes, kur Radītājs viņu ir nolīcis? – ja pasaulē, tad pasaulē jāpaliek. Ja tā, tad tieši Radītājs būtu krišanas autors, bet tas nav savienojams ar Dievu kā esamības Labo modu. Tātad, ja attiecīgais pētāmais diskurss izvirza atgriešanās iespēju, tad krišana skaidrojama kā sava veida „vieglprātība”, jeb prāta nepilnība, jeb cilvēka brīvās gribas akts, ar kuru tas atteicies (aizmirsis) no esamības vienotības un sistēmiskuma, kas viņam nekad nav bijis atrauts. Tādā gadījumā loģiski un racionāli Dieva raksturojumā neietilpst atbildība par cilvēka nepilnību un ciešanu pilno dzīvi. Programmu kā atkal realizēt šo vienotību ar savas esamības pirmsākumiem atgādina pareizticības un hēsiasma teologi. Šīs programmas pamatā ir doma, ka cilvēks savā būtībā nav duāls, bet viņš ir vienots veselums. Cilvēka galvenā problēma ir tieši prāts, jeb ārējā pasaulē projicētais un „izkaisītais” prāts, kas savā pirmbūtībā ir tāpatīgs ar Dieva jeb Transcendentā prātu, kā arī (kas ir ļoti būtiski) tikai no tā saņem gan savu esamību, gan enerģiju. Projicējies un „pieķēries” objektiem prāts izšķiež enerģiju, savā veidā piešķirot tiem savu „mantoto” esamību, turpmāk nepamatoti šo esamību, kas identa ar dievišķo enerģiju, traktējot kā ārēju un pašvērtīgu. Tāpēc turpmāk visi askēzes pasākumi integrēti, lai cilvēks varētu realizēt sava veida reversu un attapt prāta enerģijas patieso būtību – tās identitāti ar dievišķo enerģiju, kura, būdama iespējama šeitesamībā, ir tajā ienesusi visu nepieejamās

Transcendentās Dieva personas esamības pilnību, kā Tabora kalnā, kur Jēzum un viņa trim mācekļiem tā parādījās kā t.s. „neradītā gaisma”. Tāpēc pētījuma ērtības labad, bet apzinoties, ka tas tiek darīts tikai, lai zināmā mērā padarītu iespējamu translēt hēsiasma mācību pieejamā filozofiskā valodā, lielāko daļu tā pasākumu iespējams klasificēt kā epistemoloģiskas procedūras dažādas šķautnes, kas katra atsevišķi vai lietotas kompleksi, paredzētas saviem attiecīgiem apstākļiem, bet tomēr vienlīdzīgi aizved pie viena un tā paša, jau pieminētā mērķa – savā veidā apzinātas vienības ar nenoteikto noteicošo. Tādējādi Sārovas Serafima gara krāšanas uzskatu gaismā katra reliģiskās prakses sfēra iegūst vai atgūst savu jēgu.

Tāpēc hēsiasmā, kā praktiskā un introspektīvā domas aktivitātē, neizpaliek sevis izzināšanas aspekts. „Vēlies izzināt Dievu? Vispirms izzini pats sevi.”[Evagriy, 1993 601] Tas nozīmē drīzāk ieklausīties sevī, uzmanīt sevi, sargāt sevi, ne tikai vienkārši izzināt. „Sargies, ka tavā sirdī nav blēdības [..]”[5.Moz.15.9.] Un „Uzmani sevi un izzini darbības, kas notiek tevī pēc norimšanas un nožēlas un pamani, kādu lietderīgumu tas atnes tev katru brīdi”[Simeon, 1993a 27] un „Katram vajag pārlūkot sevi un ieklausīties sevī saprātīgi, lai ne uz cerību vien, bez nožēlas pēc Dieva un norimšanas, paļautos, ne arī paļautos uz norimšanu un asarām, bez tām sekojošās cerības un garīgā prieka.”[Simeon, 1993a 25] Šī refleksija ir ne tik daudz ziņu kāra, cik – nepieciešama. Vai citādāk gan vajadzētu sargāt un uzmanīt sevi kā vien tad, kad tas ir kaut kas pašvērtīgs un vienreizēji neatkārtojams. Sargāt un uzmanīt vajag dārgo un vērtīgo – savu dvēseli, prātu. Sargāt vajag nepārtraukti – dienu un nakti, citādāk nav iespējams neko dārgu nosargāt. Tāpat nebūtu vajadzības sargāt, ja „es” nebūtu vienreizējs un neatkārtojams, jo, ja būtu kāds – manam „es” tāpatīgs mikrokosmos, tad mana esamība nevarētu būt vērtīga, jo to nevajadzētu sargāt, jo tikko manas esamības – šeitesamības vairs nebūtu, tā tās vietā no konveijera nokāptu kāds cits – tāpatīgais un pilntiesīgi aizņemtu tukšo vietu. Tāpēc garīgās pasaules un prāta sargāšana<sup>116</sup> izsaka hēsiasma attieksmi pret katru mikrokosmosu kā pašvērtīgu esamību. „Šo aktivitāti citi baznīcas tēvi nosauca par sirds klusēšanu, citi nosauca par uzmanību, vēl citi – par atskurbšanu (трезвение), vēl citi – par prāta sargāšanu”[Simeon, 1993b 468]

Tikai ielūkojoties sevī cilvēks var ieraudzīt savu patieso stāvokli „Kā tas, kurš tur rokā spoguļi un skatās tajā, stāvot starp citiem un spoguļi, redz gan savu seju, kāda tā ir, un redz arī citus, kas skatās tajā pašā spoguļī: tā tas, kurš ar visu uzmanību lūkojas savā sirdī, redz tajā savu personisko stāvokli, redz arī baismīgās mentālo etiopu (iedomu dēmonu) sejas”. [Isihiya,

---

<sup>116</sup> prāta sargāšana - *хранение ума*

1993 162] Ir divu veidu skatīšanās – orientēšanās ārējā pasaulē un orientēšanās cilvēka iekšējā pasaulē. Un ir divi cilvēki vienā, jeb cilvēks kā mikrokosmos ir daudzdimensionāls – miesisks un garīgs. „Tas, kurš ir atsacījies no sadzīviskā, t.i., sievas, īpašuma un visa pārējā, par mūku ir padarījis tikai savu ārējo, bet ne iekšējo cilvēku. Bet tikai tas, kurš ir atteicies no kaislīgām domām par visu to, tas ir padarījis par mūku arī savu iekšējo cilvēku – prātu. Ārējo cilvēku ir viegli, ja vien vēlas, padarīt par mūku, bet ne mazums darba – par tādu padarīt arī savu iekšējo cilvēku.”[Isihiya, 1993 173] Ielūkojoties sirdī cilvēks redz savu patieso stāvokli – attālumu no savas esamības centra, izkaisītību ārējā pasaulē. Un tikai tad, kad tas ir ieraudzīts, viņš saprot, kas ir viņa ienaidnieks – bezgalīgais domu daudzums, kas šaudās nenorimušā prātā, tam pieķeroties te vienam, te otram, te vēl citam domas priekšmetam, nekad neapstājoties un nenorimstot. Tad cilvēks saprot, ka ir drīzāk haoss, nekā kosmos; drīzāk nekārtība vai t.s. vecā kārtība, tad garīgajā cīņā paveras iespēja izlauzties. Te nav nepieciešami ne augšas uztiepti viedokļi, citāti, skolotāji – vagari, kas uzvirzītu cilvēku uz „pareizā” ceļa. Pietiek tiki uzmanīgi ieskatīties, ieklausīties sevī, lai precīzi saprastu, kas ir šie „mentālie etiopi”, „iedomu dēmoni”, „elki” vai „apziņas parazitāri”. Izšķirošo eksperimentu, tāpat kā uzskata V. Diltejs, ir iespējams veikt tepat un tūlīt – introspektīvi prātā. Kāds no tuksneša tēviem to salīdzinājis ar šādu situāciju: es – mans prāts ir kā zirgs, kas nepieder nevienam saimniekam, bet katrs, kurš vien vēlas, ņem to un jā, tad atkal nākošais un vēl un vēl. Pašas par sevi šīs domas nav ienaidnieki, bet tās kļūst par ienaidniekiem tad, kad prāts netiek sargāts, kad tas vēl ir vājš un neaizsargāts. Vēl cits to salīdzina ar pretinieka karaspēku, kas uzbrūk cietoksnim, vai ar zagli: „Atskurbšana ir cieša prāta un domas sadraudzība, kas stāv pie sirds durvīm; tā, ka redz, kā tur klāt pienāk svešas iedomas, šie zagļi - aplaupītāji, dzird, ko runā un dara šie slepkavas, un kādu dēmoni izzīmē un sastata tēlu, nodomājot caur to ievilkt tukšā sapņošanā prātu un to savaldzināt.”[Isihiya, 1993 158] Paši par sevi šie dēmoni neko nevar izdarīt, jo tikai ar Visaugstākā ziņu kaut kas notiek vispār. Tāpat arī cilvēks pats pēc savas gribas, kas ir brīva, tiek savaldzināts tāpēc, ka piekrīt šīm svešajām iedomām, padarot tās par savām. „Prāts ar prātu neredzami saķeras cīņā, - dēmonu prāts ar mūsējo.”[Isihiya, 1993 168 §47] Tā nepārtraukti šeitesamībā norisinās haosa cīņa ar kosmosu, tā ir neredzama<sup>117</sup> un kā mēdz teikt hēsihasti – norisinās cilvēka sirdī. Tas, kurš šo stāvokli uzskata par dabisku, ir pielīdzināms aklajam, kurš nekad nav redzējis saules gaismu, vai ar iesnām slimajam, kurš visu mūžu nav bijis spējīgs brīvi elpot, tāpēc arī nezina, ko tas nozīmē. Šī cīņa norisinās nepārtraukti, tāpēc kā viens no tās paņēmienu invariantiem ir Jēzus lūgšana

---

<sup>117</sup> *Nevidimaya brany*

„[...] katru minūti vajag no dvēseles dzīlēm saukt uz Kristu, lai Viņš aizdzītu dēmonu prātu [...]”.[Isihiya, 1993 168 §47] Šīs lūgšanas kontekstā parādās daudzkārt uzsvērtā pareizticības un hēsiasma enerģētiskā attieksme pret Vārdu, kas vārdu saprot ne tikai kā apzīmējumu, bet arī kā zināmu pašas tā apzīmētās lietas enerģijas emanāciju un iemiesojumu. Jēzus lūgšanas sakarā šis koncepts parādās kā īpašais šī vārda pieminēšanas un atkārtošas spēks. Tādējādi šī lūgšana traktējama ne tikai kā psiholoģisks nepareizo domu atgaiņāšanas ierocis (kas, protams, ir viens no tās momentiem), bet arī Svētā Gara krāšanas (vai prāta ārpusejošās kustības atvēršana) un vienkārši prāta dievišķās enerģijas atņemšana ārējās pasaules objektiem utt. Jo cilvēks, gājis no savas mājas, ārā no cietokšņa, nogurst nepārtrauktās cīņās. Ārējā pasaulē, fiziskajā esamībā cilvēks, ko hēsiasma tradīcija, gluži tāpat kā Sv. Augustīns sauc par ārējo cilvēku ir viens, bezspēcīgs un neaizsargāts. Viņam nav aizmugures, nav pamata zem kājām, nav neviena sabiedrotā, tāpēc, ja viņš vēl piedevām to neatzīst, ir ļoti ērti pieejams visdažādākajiem ienaidniekiem. Grēgorijs Palama šo situāciju apraksta, komentēdams Jēzus līdzību par aizklīdušo, pazudušo dēlu: „Kādā veidā tas (dēls) izšķērdēja savu īpašumu? Pirmām kārtām, mūsu īpašums un bagātība ir – mūsu iedzimtais prāts. Tikmēr, kamēr mēs turamies pie glābjošā ceļa, mums tas ir sakoncentrēts pats attiecībā pret sevi un attiecībā pret Pirmo un visaugstāko prātu – Dievu; bet kad mēs atveram durvis kaislībām, tad tas tūlīt izšķērdējas, klejojot apkārt miesiskām un pasaulīgām lietām.”[Palama, 1995 36] Tālāk viņš skaidro, ka zemē, kas ir tālu no tēva dzīvo ļaunie dēmoni, resp., jo tālāk no centra, no esamības, jo vairāk neesamības un tumsas. Tur viņam ir jāgana cūkas, t.i. „katra kaislība, tāpēc, ka tā ir netīra, tiek apzīmēta kā cūkai līdzīga”. [Palama, 1993 37] Bet jaunākais dēls cieš badu, tāpēc, ka „[...] nevar apmierināt savu kaislību ar kaislību,” [Palama, 1993 37] jo „Dievs bija tālu, un tikai viņa apcere, jeb līdzdalība Esošajā dod apcerošajam priekpilnu pārpilnības jeb sāta sajūtu, [...] bet Sātans negrib dot cilvēkam piepildīties ar zemiskām tieksmēm, tāpēc, ka dvēseles, kas sliecas uz nodevību, apmierinātība parasti noved pie šo tieksmju noliegšanas. Tāpēc, pēc taisnības nekas nedeve viņam apmierinātību.”[Palama, 1993 36] Cilvēks – tālu projām no esamības un no Esošā – nevar piepildīt savu tieksmi pēc pilnības. Viņš gan mēģina to izdarīt ārējā pasaulē, taču jebkura fiziska apmierinājuma sajūta izraisa vai nu riebumu pret to, kas šo apmierinājumu sniedza, piem., ja cilvēks ir paēdis, viņš nevar pat padomāt par ēdienu, vai šai apmierinātības vai piepildījuma sajūtai vienmēr nedaudz kaut kā pietrūkst, kas liek tai nepārtraukti tiekties, piem., pēc slavas, mantas, jo vienmēr šķiet, varētu būt labāk. Hēsiasmā tas tiek saukts par nepiesātinātību. Vienīgā „racionālā” iespēja apmierināt šo badu ir garīga – tuvums Esošajam. Bads un slāpes hēsiasma simbolismā nozīmē visdažādākos atsvešinātības – atrautības aspektus. Neesošais, tātad nenotiekošais, statiskais un gatavais ir

nelīdzdalīgi esamībā – nepilnīgi un nelaimīgi, taču, neizprazdami savas nepilnības cēloņus, tie cenšas piepildīties ar nepiepildošo, t.i., neesamību.

Hēsihasti pasaulīgā cilvēka situāciju apraksta kā duālu, sašķeltas vienības tragēdiju. Šāds apraksts nepieciešams, lai orientētos, nevis nestu pesimismu. Pēc savas būtības, t.s. dabas, savos pirmsākumos cilvēks ir vienota monāde – mikrokosmos, taču pats šo savu stāvokli ir pazaudējis. Tas ir brīvas gribas akts. Kristīgā tradīcija, ieskaitot Sv. Augustīnu, izdala divus cilvēkus, kas ir vienā – iekšējo un ārējo cilvēku, tāpat arī – iekšējo un ārējo gudrību, uzsverot iekšējā dominanti vienības starp šiem abiem iegūšanā: „Cilvēks ir divējāds: ārējs un iekšējs. Ārējais ir redzamais, miesiskais; iekšējais – neredzamais, garīgais[...]. Tāpat arī apmācība ir divējāda – iekšējā un ārējā: ārējā – grāmatās; iekšējā – dievdomāšanā; ārējā – mīlestībā uz gudrību, iekšējā – mīlestībā uz Dievu; ārējā – asprātībā; iekšējā – gara siltumā; ārējā – mākslā; iekšējā – pārdomās [...]”[Hariton, 1994 12] Vai - „zināšanas, kas iegūtas ar ārējo gudrību, ne tikai nav līdzīgas, bet ir pretējas patiesajam un garīgajam [...]”[Palama, 1995 18]

Cilvēka situāciju Grēgorijs Palama raksturo ļoti īsi un kodolīgi: „pa ārējām sajūtām izsētais (izkļiedētais) prāts.” „Izkļiedēt” šajā gadījumā ar „pazaudēt” un „izšķērdēt” pieskaņu. Kā jaunākais dēls izšķērdē tēva doto mantojumu, tā arī cilvēks „izšķērdē” savu prātu – pieķeroties ar to ārējās pasaules objektiem. „Izkļiedēt” nozīmē kaut ko, kas ir bijis vienkopus savākts, izvietot telpā, vienkopu samainīt pret daudz - atsevišķību. Tas ir iespējams tikai tāpēc, ka „prāta būtība ir viens, tā enerģija – cits.”[Palama, 1995 45 §5] Pēc savas būtības prāts vienmēr ir dvēseles spēja un kā tāda nekad nekur nevar iziet, taču reizē tas ir arī enerģētisks lielums, tam piemīt brīvā griba kā enerģija, kas padara to darbīgu un aktīvu. Prāts tiek salīdzināts ar redzi, tikai redze pati nevar sevi saredzēt, kamēr prāts – var. Tāpēc izšķir divu veidu prāta kustību: vienu – taisnu, otru – lokveida. Kustēdamies tikai uz āru, prāts kustas taisni un izkļiedē, izšķērdē savu enerģiju. Bet, kustēdamies pa apli, tas no ārējās pasaules objektiem atgriežas pats pie sevis un apcer pats sevi, enerģiju saglabājot: „Viņi nespēj saprast, ka prāts nav kā redze, kas redz visas redzamās lietas, bet sevi neredz. Tas (prāts) arī visā citā darbojas tā, kā uzskata par nepieciešamu – Dionīsijs Areopagīts sauc to par taisnu (tiešu – J.V.) prāta kustību; – kā arī atgriežas pats pie sevis un iedarbojas uz sevi, pats sevi apcerot, ko Dionīsijs sauc par prāta aplveida kustību”.[Palama, 1995 46 §5]

Prāts izkļiedējas „pa ārējām sajūtām”. Būdams koncentrēts, tas veido saikni ar esamību, dara to nepastarpināti, nepārtraukti atrodoties vienībā ar visu esošo. Izkļiedējoties tas atdod savu pilnību ārējai pasaulei: „prāts kļūst ķermenisks un, pielīdzinot sevi dabas ķermenim, izvietojas pa visu tā noformēto matēriju.” Var teikt arī tā, ka prāts ar šo ārpus taisni ejošo

kustību padara esošus visus ārējos objektus, taču, neatgriežoties atpakaļ pie sevis, tas ārējo pasauli sāk skatīt kā vienīgo reāli eksistējošo pasauli. Citur teikts, ka prāts pielīp jeb pieķeras ārējās pasaules objektiem, arī tas norāda uz taisnvirziena, nevis apļveida kustību. Tāpat arī citas dvēseles spējas – sajūtas un kaislības, veicot tikai taisnvirziena kustību, pieķeras ārējās pasaules objektiem, tikai tos padarot par sajūtu un vēlmju priekšmetiem. „Kā mazs un nevainīgs bērns, tā arī mūsu dvēsele, būdama vienkārša un laba – uzbudinās ar sātana iedvestajiem tēliem.” Tas nozīmē – ticēt, ka sajūtas un vēlmes tiks papildītas ar ārējās pasaules objektu starpniecību. Jo cilvēka daba hēsiskas redzējumā ir būt labam, taču dabiskas īpašības dvēseles ārējas neatgriezeniskas kustības rezultātā pārvērtušās par kaislībām., kā saka Sinajas Ioanņš: „Kādi ir kļūdījušies, sakot, ka dvēselē ir kaut kādas dabiskas kaislības, nesaprotot, ka mēs paši vienkāršas dabiskas īpašības esam pārvērtuši kaislībās: piemēram, pēc dabas mūsos ir naids pret pūķi (ļauno), taču mēs to esam pavērsuši pret tuvāko [...]”[Palama, 1995 181]

Pētot dvēseles pasauli, pie ļoti līdzīgiem secinājumiem ir nonācis K. G. Jungs, kad viņš runā par „psihisko projekciju”, kura „ir visparastākā psihiskā parādība, kuru mēs tikai apzīmējam ar citiem vārdiem un parasti nevēlamies atzīt.”[Jungs, 1994 34] Šis izteikums gan ņemts no viņa lekcijas par arhaisko cilvēku, taču turpat lasām, ka „mūsu dvēsele ir attīstības produkts, kas izsekota savā sākotnē, aizvien vēl uzrāda neskaitāmus arhaismus”.[Jungs, 1994 22] Psihiskā projekcija ir dvēseles spēju, t.sk. arī prāta izkļiedēšanās ārējā pasaulē. Savukārt pieķeršanos, pielipšanu ārējās pasaules objektiem, Junga terminoloģijā raksturo jēdziens „psihiskie atšķēlumi”. Izkļiedējoties ārējā pasaulē, dvēseles spējas iegūst atsvešinātu raksturu, cilvēks šīs spējas vairs neuztver kā savas – viņš tās objektivizē, piešķir ārējiem objektiem. „Pirmatnējam cilvēkam nav nekādas psiholoģijas. Psihiskais ir objektīvais un norisinās ārpusē”. [Jungs, 1994 32] Un „ar projekciju panāktā identitātes apzīmēšana rada pasauli, kurā cilvēks ir pilnīgi aizklāts ne tikai fiziski, bet arī dvēseliski: viņš it kā saplūst ar to.” [Jungs, 1994 35] Garīgā attīstība šodien nebūt nav pabeigta, tā notiek nepārtraukti, tāpēc būtu nenopietni domāt, ka arhaiskā cilvēka dvēseles īpatnības būtu kaut kas krasi atšķirīgs no šodienas cilvēka īpatnībām. Dvēseles pasauli, kura radusies prāta taisnvirziena neatgriezeniskas kustības rezultātā, varētu saukt arī par ārējā cilvēka pasauli un pat par pašu ārējo cilvēku, jo viņš it kā saplūst ar to.” Savukārt dvēseles pasaule, kas paveras prāta apļveida – pašapcerošas kustības rezultātā, var saukt par iekšējā cilvēka pasauli. Arī šodien cilvēka situācija ļoti bieži ir ārēja: „[...] psihiskie atšķēlumi ir arī mūsos, vienīgi ne šajā naivajā, bet nedaudz civilizētajā formā. Mums, piemēram, praktiski pašsaprotami – attiecināt uz citiem pašiem savu psiholoģiju, uzskatot, ka citiem jājūt vai jāiekāro tas pats, kas mums;

tam, kas ir slikti mums, jābūt sliktam arī citiem.” [Jungs, 1994 33] Kas gandrīz precīzi atbilst Evaņģēlija: „Netiesājiet, lai jūs netopat tiesāti... Bet ko tu redzi skabargu sava brāļa acī, bet balķi savā acī neieraugi.”[Mt.1.,3.]

Hēsijasms psihisko projekciju saprot nedaudz savādāk. Šeit akcents tiek likts nevis uz dvēseles vispār, bet galvenokārt prāta neatgriezenisku projekciju, kas ir pirmais ārējā cilvēka raksturojums. Otrkārt, šķiet Junga mīkstina savu attieksmi pret mūsdienu cilvēku, referāta sākumā uzsverot, cik grūti ir kaut ko par to pateikt. „Psihiskie atšķēlumi” tāpat nedaudz atšķiras no „prāta pieķeršanās”, jo pēdējie nozīmē prāta enerģijas atsvešināšanos no paša prāta, kļūstot par atsevišķu, ārēju spēku. Tas nenozīmē, ka ārējās pasaules objektiem nepiemīt nekāda pašesamība, citādums, par ko tika runāts iepriekš. Taču prāts projicē uz tiem to, kas tiem reāli nepiemīt – spēju piepildīt prāta tieksmi – būt pilnīgam. Uz cilvēka psihisko projekciju var atrast norādes arī mūsu ikdienas valodas lietojumā, piem., „kaut kas man krīt uz nerviem”, „viņš mani izveda no pacietības”, „ārprāts”.

Tādu prātu hēsijasti sauc par „ķermenisku”, jeb „miesisku”, t.i. par tādu, kurš ir kļuvis atkarīgs no ārējās pasaules, no „miesas”. Vai arī „kā bauda, kas iet no ķermeņa uz prātu, padara visu prātu ķermenisku, necik nekļūstot gaišāka no saplūsmes ar augstāko, bet pavisam otrādāk – nododot prātam savu zemiskumu (laicīgumu). Tāpēc arī viss cilvēks kļūst „miesa”.[Palama, 1995 166 §9] Tieši te var izdarīt interesantus secinājumus. Prāta kustība realizējas divos veidos – neatgriezeniskā un atgriezeniskā. Kustoties tieši un neatgriezeniski, prāts pieķeras ārējās pasaules objektiem un kļūst „miesa”, tas nozīmē, ka iepriekš, lai arī ir nonācis saskarsmē ar ārējo pasauli, tas nav bijis „miesa”, bet ir bijis „gars”, tāpēc, ka vienmēr atgriezies pats pie sevis. Ja tā, tad, izejot no I. Kanta filozofijas, tāpat var atrast šo divu pasaules tvēruma tipu aprakstu. „Miesa” ir pasaule, kurā darbojas cēloņu un sekū likums, bet „gars” ir brīvības pasaule jeb ētikas pasaule. Tāpēc miesisko prātu, jeb projicēto un pieķērušos prātu ārējās pasaules cēloņi un sekas var ietekmēt. Tas ir kļuvis līdzdalīgs, taču pasīvi līdzdalīgs cēloņu un sekū ķēdē. Atsvešinoties pats no sevis, tāpēc var teikt, ka pasaule ir „laba” vai „ļauna”, kamēr reāli tā tikai ir tāda, kāda tā ir.

Tipisks materiālās pasaules parametrs ir inerce. Miesu raksturo inerce, tātad arī prāts, kļūstot miesisks, nepieciešami kļūst arī inerts. To nevar tūlīt apturēt, ja vien prāts netiek atrauts no pieķeršanās objektiem un neatgriežas pie sevis, hēsijasmas valodā – mājās pie Tēva, pie vienīgā, kurš ir Labs. Inerci jeb inertumu hēsijastu komentāros sauc par „krišanu”, „krišanu grēkā”, „nepiesātināmību”, piem., „Prāts, kurš nevalda pār sajūtām, caur tām krīt grēkā: jo, juteklisko kaislību kārdināts, tas rada nepiesātināmību”.[Fallasiy, 2010 168] Tāpat inertumu raksturo dusmas un skumjas pēc ārējās pasaules objektiem: „Skumju gadījumu

vairāk nekā saniknojošu. Piemēram: kaut kas saplīsis, kaut kas pazudis, kāds nomiris. Tādos gadījumos mēs tikai skumstam, bet citos gan skumstam, gan dusmojamies, atrodoties ārpus mīlestības un gudrības (*не в любомудром находясь настроении*).”[Maksim, 1993 212] Šeit skaidri parādās skumju un dusmu kā dvēseles stāvokļu korelācija ar ārējās pasaules objektu izmaiņām. Bieži mūsu pašu dusmas, naids un niknums nedziest vēl ļoti ilgi, tāpat arī sāpes un bēdas var ieilgt, pat radot depresiju. Reizēm, lai apvainotos, vajag tik maz, pietiek pat ar vienu aizskarošu vārdu no laba drauga puses, lai cilvēks sāktu atcerēties visus pāridarījumus, neveiksmes u.t.jpr., un pats sevi ierautu visdziļākajā depresijā. Par to katrs var pārlicināties savā ikdienas dzīvē, veicot pašnovērošanu. Tas ir parasts domas eksperiments. Tādā brīdī, kad cilvēks ir sadusmojies, „izvests no pacietības”, izvests no miera stāvokļa, resp., prāts, kas bija pieķēries kādam vienam stāvoklim, kurš tiek izšķobīts ārēju apstākļu iedarbībā, pēc inerces (jo ir miesisks) kustās līdzī, taču nevis brīvprātīgi, bet piespiedu kārtā. Prāts, sajūtas, kaislības, visas šīs dvēseles spējas, pieķērušās ārējās pasaules objektiem, iegūst pagaidu miera stāvokli, kas ilgst tikmēr, kamēr neizmainās ārējās pasaules objekts, jeb neizmainās tā stāvoklis. Kamēr viss ir statisks, tikmēr prāts, var teikt, nepārtraukti kustas – projicējas uz šo statisko ainu, piepildot sevi. Ir sasniegts miers virs zemes. Taču līdzko jebkādu ārēju apstākļu iedarbības rezultātā šī statiskā aina izmainās, prāts, sava ineruma dēļ, tūlīt līdzī tam mainīties nespēj, bet vēl joprojām kustas tur, kur vairs nevar sevi piepildīt. Vispirms viņam sevi ir jāaptur – labprātīgi vai piespiedu kārtā, tad, jāatgriežas pie sevis un tikai pēc tam viņš var sevi projicēt uz jauno statisko stāvokli. Tāds ir miesiskā prāta ceļš ārējā pasaulē. Kā uzsver Maksims Homolģēts: „Prāts, pieņemot domas par lietām, parasti izmaina savu veidu atbilstoši katrai domai par lietu.”[Maksim, 1993 212 §97] Tāpēc prāta „miesiskuma” un „inertuma” noteiksmes ir ļoti būtiskas, lai saprastu visu ārējās pasaules izziņas procesu. Taču inerces jēdziens neattiecas tikai uz materiālās pasaules objektiem, t.i., materiālām lietām. Tāpat tas attiecināms uz visu domai pieejamo sfēru: „prātu mūsu dzīves laikā nepārtraukti iekustina uz to no visurienes tiecošies iespaidi, un tas nevar no tiem kļūt brīvs.”[Kasian, 1993 95] Viss, kas kļūst par domas priekšmetu, var tikt tverts divējādi – kā miesisks un kā garīgs. Pirmajā gadījumā domas priekšmeta tvērums ir statisks, otrajā – dinamisks. Statisko domas priekšmeta tvērumu hēsiasmā sauc par „iedomu”, „domu”, „kārdinājumu”, ko iedveš dēmoni u.t.t.: „Tā ir taisnība, ka daudzas veltīgas domas (tukšas domas) traucē mūs pat pret pašu gribu un gandrīz bez zināšanas kārdina mūs, ienākot tik viltīgi un nemanāmi, ka nespējam ne vien tos aizkavēt, bet ar lielām grūtībām tikko tos pamanām.”[Kasian, 1993 94 §157] Statiskais domas priekšmeta tvērums ir prāta neatgriezeniskas projekcijas sekas. Dinamisks tvērums – prāta apļveida atpakaļejošas un pašapcerošas kustības rezultāts.



Lai vēl labāk varētu izprast „miesisko” prātu un tā inertumu, ir jāaplūko centra vai pēdējā pamata esamība cilvēkā – mikrokosmosā, jo kaut kāda prāta un dvēseles vispār aktivitāte var notikt tikai tad, ja tā iziet no centra, jeb ir balstīta uz stabila pamata. Lai prāts varētu izmainīt „savu veidu attiecībā pret kādas domas priekšmeta stāvokļa izmaiņu, tam sākumā ir jāapstājas, jāaptur sava inerce, pēc tam jāatgriežas pašam pie sevis (pie pamata jeb centrā) – sirdī, un tikai no turienes tas var reaģēt uz jauno domas priekšmeta stāvokli. Pamats vai centrs ir esamība, to trūkums – neesamība. P. Florenskis uzsver, ka „ir realitātes, t.i., esamības centri, kādi esamības uzbiezinājumi [...]”[Florenskiy, 1993 259] jo jebkuras darbības veikšanai, enerģijas vai aktivitātes vektora pavēršanai tajā vai citā virzienā ir nepieciešams pavisam konkrēts atbalsta punkts. Tāpēc, jo tuvāk esam esamības centram, savai pašesamībai, jo iedarbīgāks būs aktivitātes pielietojums.

Šo pamatu, jeb pašesamības centru var arī saukt par cilvēka īsto „es”, jo tas labāk apjausts, jo aktīvāks, jo tuvāk Esošajam, jo vairāk „Es”. Nav grūti iedomāties, ka „es” ir tur, kur vērsta visa cilvēka aktivitāte. „Jo kur ir tava manta, tur būs arī tava sirds.”[Mt.6.21] Sirds hēsihasmā reizē simbolizē Esošo jeb esamību visā tās pilnībā un reizē ļoti konkrēti apzīmē cilvēka un Dieva satikšanās vietu lūgšanā un klusumā. Tātad, projicējot prātu uz kādu no ārējās pasaules objektiem un „pieķeroties” tam (piem., mantai) vai domas priekšmetiem (piem., godkārei, nogurumam, svētumam u.t.jpr.), cilvēks pārnes uz tiem savu „es” – sava prāta enerģiju, aktivitāti un savu esamību – „sirdi”. Tāpēc centrs vairs nav savā dabiskajā vietā – sirdī (pēc hēsihasma), bet ir ārpusē, t.s., kļūst atkarīgs no ārējās pasaules cēloņiem un sekām. Tad kaut kas var „krist uz nerviem” vai „izvest no pacietības”. Un tāpēc, ka ārējā pasaule ir „miesa”, arī prāts kļūst „miesa”, kura mainās, rodas un izzūd, kas arī rada prātam (un dvēselei vispār) ciešanas. Saka „prāts izklienējas pa ārējās pasaules objektiem” tāpēc, ka ārējā pasaulē tas nevar apmierināties ar vienu centru, jo jau ir divi centri, viens „es”, no kurienes prāts iziet, un otrs „es”, uz ko neatgriezeniski projicējas. Tikko šāds process ir sācies, tas pēc savas inerces turpinās un prāts izklienējas arvien vairāk, „es” kļūst arvien vairāk, taču, samazinoties to koncentrācijai, proporcionāli tieši samazinās arī tā spēks un esamība. Jo vairāk šo „es”, jo mazāk katram no tiem ir spējas būt aktīviem. Piemēram, pieķeroties domas priekšmetam „slava”, „es” identificējas ar to un tie kļūst viens. Bet, piepildot slavu, „es” tikai pa īstam kļūst esošs, citā veidā tas viņam vairs nav iespējams. Vienīgi „slava” priekš „es” ir esamība, tas ir vienīgais interesantais. *Inter-esse* latīniski nozīmē atrasties iekšā esamībā. Jo esamība ir tur, kur neatgriezeniski projicēts prāts, tur arī ir „es” sirds – esamība. Es varu būt par tik, par cik es sajūtos esošs, tik, cik es esmu līdzdalīgs esamībā. Tas, ko parasti šodien sauc par mērķtiecīgu cilvēku, izejot no šīm pārdomām, varētu būt cilvēks, kura prāts spējīgs

koncentrēties uz kādu vienu ārēju mērķi un tāpēc „es” var piepildīt savu esamību, jo ir koncentrēts. Šodien cilvēks, lai sajustu esamību, tātad, lai būtu dzīves vidū, lai dzīvotu, meklē sevi ārējā pasaulē vai domas priekšmetos, uzticot tiem savas esamības piepildīšanu. Viņš ceļo, gūst iespaidus, kāro sensāciju, taisa karjeru, skandālus un meklē vēl daudzus citus ceļus, lai sajustu, ka dzīvo. Savā „pelēkajā” ikdienā viņš nedzīvo, viņš sajūtas tajā neesošs, tā ir kļuvusi neinteresanta.

Ē. Fromms šo problēmu tver „būt” un „piederēt” terminos savā darbā „Piederēt vai būt?” [Fromm, 1997] Viņš konstatē „Ja es esmu tas, kas man pieder, un ja es pazaudēju to, kas man pieder, tad kas es tādā gadījumā esmu? Nekas cits kā satriekts, iztukšots cilvēks – nožēlojama, nepareiza dzīves veida liecība”. [Fromm, 1997 311] „Piederēt” pēc savas būtības ir tas pats „pieķerties”, kas arī ļoti būtiski raksturo ārējo cilvēku.

Ārējā cilvēka īpašums var būt jebkurš ārējās pasaules objekts vai domas priekšmets tikai tāpēc, ka prāts ir tam pieķēries. Īpašums ir „miesa” un tāpat arī – ārējā cilvēka „es”. Kā jau iepriekš tika secināts, tā būtiska noteiksme ir inerce. Prāts tiek padarīts inerts. Evaņģēlijā šis process simboliski tiek aprakstīts kā bagātības fenomēns. Ir divu veidu bagātība: tā, kura iegūta ar pieķeršanos – t.s. „miesiskā” bagātība un tā, kura ir cilvēkam – esošajam, sevī koncentrētajam. Par pirmo ir teikts, ka „vieglāk karnielim iziet caur adatas aci nekā bagātam iet Dieva valstībā” [Mt.19.24.], bet par otro – „svētīgi garā nabagi, jo tiem pieder debesu valstība”. [Mt.5.3.] Brīvības pasaules bagātība ir svētība jeb tuvums Esošajam, kamēr ārējās pasaules bagātība ir tikai pieķeršanās neesamībai. Un nevis tāpēc, ka ārējās pasaules objekti būtu neesoši, taču tie ar savu pašesamību nevar piepildīt prāta tieksmi būt pilnīgam, ko tas var piepildīt tikai apcerot pats sevi un tā centrā mājjošo Dievu.

Tāpēc viss, kas kļūst par ārējā prāta īpašumu, tiek savā veidā izrauts no savas pašesamības, kļūstot par priekš-mums esamību jeb par mūsu „miesu”. Fromms raksta, ka „Mūsu „es” ir vissvarīgākais objekts, uz kuru tiek vērsta mūsu privātipašnieciskā sajūta, tāpēc tas ietver sevī ļoti daudz: mūsu ķermeni, vārdu, sociālo statusu, visu, kas mums pieder (ieskaitot zināšanas), mūsu priekšstatu par sevi un to tēlu, kādu mēs vēlamies radīt priekš citiem cilvēkiem” [Fromm, 1997 274] „Es” tiek uztverts kā „miesa” jeb lieta, tātad uz visu šo ir attiecināma arī inerce. Vēl vairāk, par mūsu „miesu” kļūst arī visi laika un telpas priekšstati, jo „Esamība eksistē tikai šeit un tagad (hic et nunc). Īpašums eksistē tikai laikā – pagātnē, tagadnē un nākotnē. Ļoti bieži ārējais cilvēks dzīvo savā pagātnē – atceras pārdarījumus vai „vecos labos laikus” – tātad nes sev līdz pagātni kā savu īpašumu. Gluži līdzīgi ir ar nākotni, jo bieži vien iztēlē tiek uzburtas vēlamās nākotnes ainas un plāni, veidoti projekti kā prāta neatgriezeniska projicēšana uz nākotnes vēlamajiem notikumiem un vēlamā to attīstības gaitu.

Cilvēks tāpat var dzīvot rītdienas gaidās, priecājoties par gaidāmajiem svētkiem un uztraucoties par priekšā stāvošajiem pārbaudījumiem. Tādā veidā arī laiks kļūst „miesa”, kļūst inertas mūsu atmiņas un iztēlotie notikumi. M. Bahtins to sauc par dzīvi pēc „melnraksta”, t.i., šodien es kaut kā novilkšu, bet rīt noteikti sāksies dzīve; šodien vēl neesmu, bet rīt būšu. Šeit nevar atturēties no dažu japāņu dzejas rindu citēšanas: „Cik tas brīnumaini, pārdabiski! Cik tas ir brīnišķīgi! Es stiepu ūdeni, es nesu malku!” saka dzejnieks Panjuņs. Tā ir spēja dzīvot tagad – tieši esamības vidū, vispār – vienīgā iespēja kā būt dzīvam, tā ir iespēja dzīvot līdzdalīgi. Hēsihastiem šī doma izpaužas kā viens no mācības principiem jeb metodēm, t.s. „pārdzīvo nāvi”, kas burtiskā tulkojumā skan „atceries nāvi”, taču šeit „atceries!” nes „pārdzīvo!” nokrāsu. „Katru dienu sevī iedomājies, ka tikai šī viena diena ir tev palikusi šajā pasaulē, – paglābsi sevi no grēkiem”.[Antony, 2010 59] „Paglābsi sevi no grēkiem” – t.i., paglābsi sevi no neesamības. Vēl saka, ka „Labs pedagogs gan miesai, gan dvēselei ir nemitīga nāves atminēšanās, un tas, lai to vienmēr redzētu savā priekšā, neievērojot neko no tā, kas ir pa vidu (t.i., starp doto mirkli un nāves stundu)”.[Isihiya, 2010 89] Aizklīstot atmiņas vai sapņos, cilvēks aizklīst ne esamības, zaudē savu pozīciju pašā esamības vidū. Tāpēc viss, kas liek prātam pieķerties kaut kur, ir kārdinājums, bet pati šī pieķeršanās – grēks. Tajā skaitā – pieķeršanās svētai dzīvei arī ir grēks, t.i. „svētulība un liekulība”, vai – pieķeršanās savam grēcīgumam – „roku nolaišana” (*уныние*). Tāds cilvēks ir vergs – nebrīvais, jo ir atkarīgs no kaut kā tāda, kas ir ārpus viņa. Bieži vien cilvēks nekādā veidā nešķiras no sava paštēla, arī tas ir viņa īpašums, taču tikai tāpēc, ka viņš tam ir pieķēries un paštēla radītā inerce velk cilvēku līdz, neļaujot viņam mainīties tā, kā tas būtu iespējams.

Vēl būtiska hēsihasma noteiksme, kas attiecas uz cilvēka situāciju, ir rakstura veidošanās, kas notiek, pakāpeniski uzslāņojoties daudzām līdzīgām darbībām. „Sevis piespiešana ar laiku pārvēršas par paradumu, kas rada noturīgu noslieci, kas visbeidzot pārrada šo noslieci pastāvīgā īpašībā”.[Palama, 1995 179 §20] Šis princips attiecas uz pilnīgi visu personības veidošanos, lai arī kāda tā būtu –, „garīga” vai „miesiska”. Un, ja sevis piespiešana notiek apzināti, vienalga, kurā virzienā, tad pastāvīgā īpašība, šķiet, ir cilvēka īpašums un var izpausties pavisam nemanot pat pašam tās īpašniekam „tukšās iedomas ienāk tik viltīgi un nemanāmi, ka ar lielām grūtībām tikko tās pamanām.” To, kas pārvērties par noturīgu rakstura īpašību, nav viegli pamanīt, jo tas jau izpaužas neapzināti. Šī noteiksme ir īpaši vērtīga ar to, ka ienes citu izpratni par cilvēka dabu un runā pretī vairākām modernās psiholoģijas nostādnēm, kas balstītas pavisam citā cilvēka dabas izpratnē. Hēsihasmā cilvēka daba nav tāpatīga ar raksturu, tajā skaitā pat visdziļākajos cilvēciskās esamības slāņos, kas modernajā psiholoģijā viennozīmīgi tiek saprasti kā netransformējama cilvēka daba. Piem.,

populārā tēze, ka „nevajag savas dusmas turēt sevī, bet vajag tās kādā nebūt veidā izgāzt ārā”, hēsishasmam būtu pilnīgi sveša, tāpēc, ka tam dusmas ir pretdabiskas. Tās rodas tikai miesiskā prāta inerces dēļ un prātam, kļūstot par „garu”, zūd arī visu pretdabisko dusmu un bēdu cēlonis – pieķeršanās, jo „pēc dabas mūsos ir naids pret pūķi (ļunumu neesamību), bet mēs to esam pavērsuši pret tuvāko”. [Palama, 1995 181 §22] Tāpēc var uzskatīt, ka arī piespiešana notiek pēc brīvas gribas, jo „prāts šejienes dzīves laikā nevar būt brīvs no iedomu ietekmēm; taču kādas no tām pieņemt vai nepieņemt, tas ir atkarīgs no mūsu gribas un uzskatiem”. [Kasian, 1993 95 §458]

Var uzskatīt, ka, kamēr kāds no ārējās pasaules objektiem vai domas priekšmetiem pieķeršanās rezultātā ir kļuvis par īpašumu, tas ir zīme (jo pieķeršanās rezultātā aktuāla ir tikai viena tā nozīme). Prāts, kurš sevi neatgriezeniski projicē uz jebkuru objektu, vai tas ir materiālas vai garīgas dabas, vai labs vai slikts, vai skaists vai neglīts, vai šķīsts vai nešķīsts, viennozīmīgi ir tikai apzīmēt spējīgs. Tā rodas zīme. Prāts pieķeras kādam no lietas aspektiem un, būdams inerts, statisks, padara to par zīmi, jo tas nav spējīgs uztvert visus lietas aspektus to kopumā. Inerce neļauj prātam aptvert vairāk par nedaudz aspektiem, pie kam tā maksimāli ilgi cenšas saglabāt vienu noturīgu prāta stāvokli, lai tā varētu saglabāt savu vienvirziena kustību, bieži vien savā ceļā iznīcinot visos pārējos lietas aspektus. Sevišķi tad, ja šī inerce no piespiedu darbības ir kļuvusi par pastāvīgu īpašību. Tieši tas pats ir attiecināms arī uz „es”, kas šādas prāta darbības rezultātā ir kļuvis zīme un „cits”, kas priekš manis, mana prāta inerces rezultātā ir kļuvis zīme un pasaule vispār tāpat var kļūt priekš uztverošā kā zīme. Iespējams, ka zīmes nozīmju kontekstu fons priekš uztverošā ir pat ļoti bagāts, tomēr, ja viņa prāts veic tikai neatgriezenisku projektēšanu, tad parasti pieķeras tikai vienam zīmes nozīmes kontekstam un operē ar to, nespējot iekļaut savā darbībā nevienu citu no neskaitāmajiem zīmes nozīmes kontekstiem.

Izsekojot kā tas attiecās uz vienību-sapratni, jāsecina, ka zīme un apzīmēt spēja tiešām var „atstumt realitāti tālāk” un liek cilvēkam dzīvot „nereālās emocijās, cerībās un bailēs, fantāzijās un sapņos”, lolot ilūzijas un vilties, kā apgalvo E. Kasīrers. Patiešām, zīme ir nereāla, jo neatspoguļo esamību visā tās pilnībā, bet tikai uzsver kādu no tās daļām, tāpēc, atklājoties citam lietas aspektam, prāts vai nu nespēj savlaicīgi uz to pārsviesties, vai ērtības labad saglabā savu iepriekšējo stāvokli, jauno aspektu atsakoties ievērot. Un, ja pirmo gadījumu var saistīt ar dusmām, jo ir jāaptur inerce, tad otro – ar bailēm un dzīvi nereālās emocijās un sapņos.

Tāpēc vienība – sapratne starp diviem mikrokosmosiem vai mikrokosmosu un makrokosmosu ar zīmes starpniecību nevar tikt realizēta visā pilnībā. Jo „vienība” nozīmē arī

nepārtrauktību un pastarpinātību. Taču, par cik zīme ir atsvešināts kādas lietas attēlojums, tad ar zīmes palīdzību nevar notikt intuitīva uztvērēja un uztveramā saplūsme. Ar zīmes starpniecību uztvērējs atsvešina uztveramo objektu no tā reālās pašesamības un padara to par nereālu „priekš sevis esamību”. Tāda izziņa nevar būt izsmeļoša, jo tā notiek tikai kaut kādā noteiktā sfērā, šķēlumā, taču nekad ne visaptverošā pilnībā. Šī izziņa, protams, ļoti labi var kalpot kaut kādu noteiktu pragmatisku mērķu sasniegšanā, tomēr tā ir sava veida vardarbība pret lietu tās pašvērtīgajā esamībā. Tā nav sapratne, jo sapratne paredz līdzvērtīgu sa-prašanu, kas izriet no abu sa-tiekošos citādo sa-attiecībām.

Kad H. G. Gadamer apraksta hermeneitisko sapratnes procedūru, viņš neņem vērā tieši iepriekšminētās sapratnes grūtības. „Sapratne par to, ko satur teksts, notiek, izstrādājot iepriekšēju skici (uzmetumu), kas, protams, tiek pakļauts nepārtrauktai pārstrādāšanai, tālāk iedziļinoties teksta jēgā”.[Gadamer, 1988 318] Patiesi – sapratne notiek, nepārtraukti pārstrādājot iepriekšējos uzmetumus. Taču jāņem vērā, ka arī jebkurš uzmetums var kļūt par „es” un par īpašumu, tāpēc inerce var padarīt tekstu par mūsu īpašumu un vardarbības lauku, kurā mēs nerēķināmies ar nepieciešamību „pārstrādāt” uzmetumus. Un tāpēc, ar zīmi, jeb prāta neatgriezenisko kustību ir jāsaista monoloģiskas interpretatora un teksta attiecības.

Līdz šim tika aprakstīta tikai pirmā prāta pozīcija, kas sastindzināja un atsvešināja realitāti. Daudzi secinājumi netika tieši balstīti ar hēsihastu izteikumiem, tāpēc, ka viņi mazāk runā par cilvēku kā haosu, t.i., par nesakārtoto un no esamības atsvešinājušos cilvēku, taču šeit bija nepieciešams aprakstīt situāciju, no kuras hēsihasti meklē izeju un ko apraksta krietni bagātīgāk.

Izeja, jeb transformācija ir prāta apļveida jeb pašapceroša kustība, kurā tas tver gan ārējās pasaules objektus, gan domas priekšmetus, taču reizē atgriežas arī pats pie sevis. Dionisijs Areopagīts saka, ka šī kustība ir labāka un prātam vairāk piederoša kustība (enerģija), caur kuru tas citreiz pārspēj pats sevi, savienojoties ar Dievu. Kā arī „... prāta apļveida kustībai nav iespējams krist nekādā kārdinājumā”.[Palama, 1995 46 §5] Šajā gadījumā prāts neizkļiedējas, bet vienmēr atgriežas pats pie sevis, nezaudējot neko no savas enerģijas un koncentrētības – tas reizē ir arī pašapcerošs, aktīvs. Tagad prāts nekad nekļūst par ārēju „es”, nekam nepieķeras, bet nepārtraukti atgriežas savas pašesamības centrā. Hēsihasti uzskata, ka šis centrs ir sirds, kura „valda pār visu cilvēka būtni, un, ja svētība pārņem visu sirdi, tad tā sāk valdīt pār visām iedomām un ķermeņa locekļiem; jo arī visas dvēseles domas ir sirdī”.[Makarij, e41] Prāta apļveida pašapcerošā kustība ir tikai iespējama, un, lai tā kļūtu esoša, kādam konkrētajam tās līdzdalīgi un aktīvi jārealizē. Hēsihasma mācībā prāta daba tiek aprakstīta kā ļoti viegla un grūti uz vietas noturama, un, lai to noturētu,

„neviens saprātīgs cilvēks neatteiks mūkam, kurš vēl nemāk atrast pats sevi, ar kaut kādu paņēmienu palīdzību prātu sakoncentrēt.”[Palama, 1995 47 §7] Uz garīgā ceļa nepieredzējušais mūks „vēl nemāk saskatīt (atrast) pats sevi”, t.i., savu patieso būtību. Viņš vēl tikai mācās saskatīt savu „es”, mācās kļūt esošs. Jo prāts ir viegls „tāpēc, ka tiem, kuri tikko ķērušies pie garīgās cīņas (*борение*), pat sakoncentrēts prāts pastāvīgi izmūk, un tiem vienmēr no jauna tas jāatgriež atpakaļ, bet tas aizslīd no nepieredzējušajiem, kuri vēl nezina, ka nav nekā tik ļoti grūti notverama un tik lidoņīga, kā viņu pašu prāts”. [Palama, 1995 47 §7] Hēsiasmā šo prāta sakoncentrēšanās aspektu sauc par „glabāšanu” un „sargāšanu”, kura jārealizē nepārtraukti. Prāts ir jāsargā no „dēmonu” radītajiem kārdinošajiem iedomu tēliem, no atmiņām un sapņiem, vispār – no jebkuras pieķeršanās, kas ir kaislība – grēks un ļaunums: „nekam nevajag pieķerties, nevajag dzīvot arī pagātnē vai nākotnē. Jādzīvo tagadnē, šodienā, un par visu jāpateicas Dievam”[Boļšakovs, 1992 19], kā arī „prāts, kas vērsas pie redzamā, ar sajūtu starpniecību dabiski uztver lietas. Ne prāts, ne dabiska lietu uztveršana, ne lietas, ne sajūtas nav ļauni: jo pēc savas būtības tie visi ir Dieva radības. Kas tad tur ir slikts? Acīmredzot tā ir kaislība, kas pieķērusies pie dabiskās lietu uztveres. Un, ja prāts ir aktīvs (ir nomodā), tad kaislībai nav vietas dabiskajā lietu uztverē.”[Maksim, 1993b 179 §15] Prāta sargāšana reizēm tiek saistīta ar sirds glabāšanu, taču šeit zem tā jāsaprot atrašanās esamības vidū, aktīvi notiekot un līdzdalīgi dzīvojot. Un jāņem vērā, ka hēsiasma terminoloģija nav viennozīmīgi izstrādāta. Iespējams tikai, ka prāts tādā gadījumā apzīmē esamības pašizzinošo aspektu, kamēr sirds – esamības Labo un Mīlestības aspektu. Uz to, ka prāta „glabāšana” ir nepārtraukta līdzdalīga notikšana, norāda jau vispirms pats jēdziens „glabā, apzinies sevi”, tāpat arī jau pieminētie – dzīve tagadnē un nāves atminēšanās. Hēsiasmā bieži vien to simboliski sauc par dzīvi nomodā, pretstatā miega stāvoklim: „Brāļi, tas, kurš grib palikt neievainots, nedrīkst nodoties miegam. Bet viens no diviem ir neizbēgams – vai nu no labu darbu neesamības, krist un mirt, vai vienmēr ar apbruņotu prātu stāvēt sardzē”.[Isihiya, 2010 89 §96] Šajā teksta fragmentā parādās ļoti būtisks hēsiasma izziņas aspekts – laba darīšana.<sup>118</sup>

Otrs hēsijas aspekts ir „attīrīšana”, kas notiek paralēli „sargāšanai”. Un, ja pēdējā ir tā, kas tiek galā ar visām iedomām, kuras parādās apcerē, tad attīrīšana būtu attiecināma uz šo iedomu, kas jau kļuvušas par pastāvīgām īpašībām, pastiprinātu meklēšanu – pašrefleksiju un „uzvarēšanu” vai „cīņu”. Taču šī „cīņa” ir citādāka nekā „cīņa” vispārpieņemtā nozīmē. Pirmkārt, tas nozīmē klusēšanu un norimšanu kā izešanu ārpus jebkādas pieķeršanās. Nedrīkst

<sup>118</sup> laba darīšana (*добродетель*), uzskatu par neiespējamu to tulkot tradicionāli kā „tikumība”, jo šis jēdziens tieši neizsaka to, kas atrodams jēdzienā „laba darīšana” (bez kuras hēsiasma izpratnē nav iespējama izziņa).

notikt sasaistīšanās pilnīgi ne ar kādiem tēliem, tajā skaitā arī ar svētiem. „Uzmani labi, lai tavā sirdī nebūtu nevienas iedomas, ne nevajadzīgas, ne labdabīgas [...]”.[Isihiya 2010 84 §49] Tāpēc, ka hēsiasma prakse kā klusēšanas un norimšanas prakse prasa to pilnīgu realizāciju. Kāpēc? Šķiet, labas domas taču ir pats galvenais jebkurā reliģiskā sistēmā. Bet tieši tāpēc, ka, ja „briesmas” hēsiasmu sākušajam ir tieši no pieķeršanās, tad sākotnēji ir nepieciešami norimt pilnīgi. Mūka cīņa ir nevis strīdēties ar iedomu – „tu esi nepareiza”, „tev trūkst tas un tas”, vai „tu esi pilnīga un svēta”, nevis debatēt, bet tieši citādāk – neielast domu vispār sava prāta darbības sfērā. Lai to veiksmīgāk varētu realizēt, palīgā tiek ņemta šī lūgšana – Jēzus lūgšana (šeit aplūkots tikai viens un sekundārs šīs lūgšanas aspekts, tas, kas attiecas uz prāta norimšanas sfēru). Mūka cīņa ir klusēt un atrasties ārpus laba un ļauna, nepieķeroties ne vienam, ne otram. Viens ir lūpu klusēšana, kas arī ir zināmā mērā hēsiasma prakses aspekts, taču visbūtiskākā ir tieši prāta klusēšana, tā norimšana, attīrīšanās, apgaismošanās. Tieši klusējot prātam, cilvēks nokļūst vistuvāk savam īstajam „es”, savai pašesamībai, hēsiasma valodā – Dievam, „kurš mājā sirds debesīs” un apgaismo prātu, izgaismo to un ievieto šo līdzdalīgo vienotajā esamības jūrā – eidosu pasaulē. Tas nozīmē, ka hēsiasmu realizējošais atrodas vistiešākajā saskarsmē ar realitāti: „Tīrs prāts pareizi skatās uz lietām; ar vingrinājumiem trenēts vārds – redzēto it kā nostāda citu acu priekšā; bet atvērta dzirde pieņem to”.[Maksim, 1993b 195 §97] Tā varētu raksturot sapratni – vienību jeb izziņas procesu, kā to saprot hēsiasmā. Līdzīgi to apraksta arī Simeons Jaunais Teologs: „Līdzīgi kā apsējs uz acīm, tā pasaulīgās domas un sadzīvīskās atmiņas ir apsējs prātam – dvēseles acīm. Tikmēr, kamēr atļaujam tām būt, neko neredzam; bet, kad izdzenam tās ar nāves atminēšanos, tad ieraugām īsteno gaismu, kas apgaismo katru cilvēku, kurš ir līdzdalīgi notiekošs pasaulē (*срядущего в мир*)”.[Simeon, 1993 12] Pieķeršanās prātu un dvēseli padara atkarīgus no domas priekšmetiem vai ārējās pasaules objektiem. Attīrīšanās no tā atbrīvo prātu.

Tīrais un skaidrais prāts nav inerts. Tas nav izklīdēts un tur visu savu enerģiju sevī. Ja arī tas vērsas pie kāda no domas priekšmetiem vai ārējās pasaules objektiem, tad tas nav vairs „es” projicēšana uz to, jeb sava mēroga pielietošana lietas uztverē, bet tas ir lietas kā pašvērtīgas esamības intuitīvi tiešs vērojums, kurā lieta vērotājam atklāj savu esamību: „tīrs prāts reāli skatās uz lietām”. Turpmāk šis vērojums tiks saukts par intuitīvu, taču tāpat tas obligāti paredz prāta aktivitāti, t.i., nepieķeršanos un pašrefleksiju kā iekšēju mieru un klusumu; nepārtrauktu līdzdalīgu notikšanu un dzīvību. Tīrs (nevis tīrais) prāts ir viegls, taču tas nekad nevar būt cilvēka īpašums, tas var būt tikai panākams pienākums. Viegls tas ir tādā nozīmē, ka to neietekmē neviens ārējās pasaules objekts vai tā stāvoklis, vai domas priekšmets. Tāds prāts simboliski tiek salīdzināts ar vieglu ceļinieku. Pieticīgais un tas, kurš

nekrāj, ir viegls. „Pieticīgs mūks ir kā viegls ceļinieks, visur viņš atradīs naktsmājas”. Tāpat pieticīgo salīdzina ar veiklu cīnītāju, kurš izslīd no pretinieku uzbrukumiem. (Starp citu, ļoti dzenbudiska interpretācija). Ja pieticīgais ir viegls, tad krājējs ir smags. Pirmais ir „gars”, otrs „miesa”. Taču ir ļoti labi saprotams, ka šeit netiek uzsvērtas tikai fiziskā ķermeņa īpatnības. Viss, kas man pieder, ir mana miesa – „es”. Tieši tāpēc var teikt, ka cilvēks ir pasaulīgs un laicīgs. Vai tā runāt tikai par materiālo īpašumu? Nē, arī domas priekšmeti var būt „miesa”. Sinajas Ioans salīdzina prātu ar cilvēku (Možu). Tāpat hēsihasti projektīvo prātu sauc par bagāto, kurš nevar ieiet debesu valstībā, bet pieticīgo, par mūku un vieglu ceļinieku. Ja prāts ir sakoncentrēts, cilvēks visu savu bagātību nēsā līdz. Viņa bagātība ir esamība un „es”, kurš līdzdalīgi notiek. Viņa bagātība ir dzīvība. Hēsihastam nav nepieciešams apturēt prāta inerci un atgriezties, lai varētu pārorientēties līdz ar izmaiņām esamībā. Apskaidrotais šīs pārmaiņas saskata tūlīt, līdzko tās notiek.

Izejot no tīrā kā attīrītā prāta pastāvēšanas, kas ir konkrēta, aktīvi notiekoša esamība, mēs nonākam pie simbolizācijas spējas. Tīrais prāts nepieķeras kādam vienam lietas aspektam, tas nepieķeras vispār, tāpēc spēj vērot lietu, domu visā nozīmju kontekstu bezgalīgumā, nevienu neizceļot, bet intuitīvi pietveroties vajadzīgajam. Nepieciešamais pats atklājas kā esamības vienotības organiska daļa. Pašapcerošais ļauj kontekstu bezgalīgumam, un bieži vien izgaismojas kāds vēl pavisam jauns, nezināts konteksts tāpēc, ka, ļaujot simbolam izpausties, izvēršas arī tā dziļākās likumsakarības, kuras kalpo par pamatu dažādām ārējām izpausmēm. Tādējādi var teikt, ka simbols pats rada, taču nē – tas rāda uz simbolizāciju spējīgajam sevi attiecībā pret to abu stāvokļa kontekstu. Tas ir simbols kā sastapšanās (sinerģijas) vieta divām esamībām, kā notikums uztverošajam un uztveramajam, kurā izpaužas to abu saatiecība dotajā notikuma kontekstā. Notiktu tas citur, ar citādākiem dalībniekiem, simbols izvērstu šim citam kontekstam atbilstošo aspektu – rādītu atbilstoši. Tas ir kvalitatīvi jauns, ļoti nozīmīgs solis izziņas attīstībā, kā to arī atzīmē A. Losevs. Jo šis kvalitatīvi jaunais izziņas veids nodrošina ne tikai ārpuszīmiskās realitātes manifestāciju, kā tas ir gadījumā ar zīmi, bet arī salāgo uztverošo ar uztveramo konkrētajā notikumā. Bieži tas tiek aprakstīts kā „nomirt miesā, bet augšāmcelties garā”, vai arī kā sava vitālā „es” krustāšanās un garīgā „es” augšāmcelšanās, vai „vecā cilvēka” – Ādama nāve un „jaunā cilvēka” – Kristus augšāmcelšanās. Katra divu pašvērtīgu esamību saskarsme kā sapratne – vienība ir tāda „nāve” kā klusums, jānomirst ir visiem mērogiem, lai varētu augšāmcelties savas citādības vienotības apziņā.

Zīme un apzīmētspēja darbojas „miesiskā prāta” laukā. Šo prātu reizē var projicēt augstākais uz divām, trim vai četrām – piecām zīmēm (t.i., prāta pieķeršanās objektiem). Taču



tas neļauj uztvert ārpuszīmisko realitāti tās veselumā, kontinuumā, kā arī tas padara piekļerušos prātu pretrunīgu, cik pretrunīgi ir apzīmējamie objekti. Prāta miesa it kā tiek „saraustīta gabalos”. Nav iespējams tādā veidā atrast savu „es”, un prāts iet, piekļeroties katrai nozīmei, katram kontekstam atsevišķi, tūlīt atrauts un dzīts tālāk. Šādas nepārtrauktas prāta inerču turbulences nedod tam mieru un piepildītību, pēc kā tas tiecas. Projicētais prāts var atzīt bezgalīgo zīmes nozīmju kontekstu daudzumu, taču viņš nevar tos aptvert vienā mirklī, pārdzīvot, tāpēc izziņas stabilitātes labad, prāts izvēlas to nozīmi jeb aspektu, kurš vislabāk apmierina tā pragmatiskos mērķus, bet nerēķinās ar pašvērtīgo citesamību esamības kontekstā. Tas notver aspektu kā savu īpašumu, taču tikai līdz piespiedu šķiršanās brīdim – ārējā pasaule ar varu atrauj prātu no tā īpašuma. Prāts tādējādi neizmanto savu brīvo gribu un šajos apstākļos tiek saukts par „grēka vergu”. Šāds prāta stāvoklis sapratni neveicina, jo uztverot, piem., tekstu, tas ļoti nelabprāt šķiras no savas „saprattnes uzmetumiem”. Tas sapratni palēnina, vai pat padara to neiespējamu, jo teksts tiek iznīcināts savā citesamībā.

Savukārt, tūrā pašapcerošā prāta spēja aptvert domas priekšmetu visā tā pilnībā, koncentrējoties uz to, bet ne – projicējoties uz to, ir kvalitatīvi jauna, tāpēc, ka tver esamības nevis kā zīmes, bet kā simbolus. Lieta tiek uztverta aktīvi un kā citāda, kas top par simbolu, lēni peldoši kustoties prāta priekšā, vai prātam kustoties attiecībā pret to – nekur neapstājoties un nekam nepiekļeroties, taču visu uztverot. Tādā veidā tikai citādās pašvērtīgās esamības var tikt tvertas savā citādībā – kā reāli eksistējošas, nevis „priekš manis eksistējošas”. Šajā procesā nepiedalās nekādi iepriekšēji sapratnes uzmetumi (pretstats Gadamera sapratnes interpretācijai). Sapratne – vienība tiek nodrošināta ar simbolizācijas spējas palīdzību. Tā ir dažādu citesamību saattiecība esamībā kā kopīgās mājās. Jo tas, kas vieno, ir esamība – notikšana, nevis forma – piekļeršanās. Līdzdalīgi notiekot, katra pašvērtīgā esamība veido vienotu brālību – visi šeit esošie savā ziņā ir likteņa biedri, kurus vieno tas, ka kaut kas ar viņiem notiek, jeb viņi paši notiek. Pasīva stāvēšana esamības – notikšanas perifērijā vienību nenodrošina.

Simbols tāpēc var tapt tikai abpusēji notiekot – ārpuszīmiskajai esamībai kā simbolam un uztverošajam – ar simbolizācijas spējas palīdzību, t.i., turot prātu tūru esamības izgaismotajā laukā. Hēsihasta tuvumu Esošajam redz kā gaismu, Tabora kalna gaismu, kas norādīja uz cilvēka dievišķošanās iespēju, pārdabisko transformāciju.[Russel, 2005] Tā nav simboliska zināšanu apzīmēšana vai fiziska gaisma, bet to redz tas, kurš attīrījies prātu. Dieva enerģija – esamības pilnība notiek kā gaisma, kurai katrs pats pietuvojas pēc savām spējām un tīrības pakāpes. Tā zināmā mērā varētu būt arī eidosu jeb ideju pasaules redzēšana, un kā jau

teica kāds no hēsihastiem, tad, lai šo redzējumu nodotu tālāk, ir vajadzīgs tikai „trenēts vārds” un atvērta klausītāja sapratne, tātad – tāds pats tīrs prāts.

P. Florenskis simbolizācijas spēju nosaucis par „dzīvu priekšstatu”, uzsverot tās notikšanas un nepieķeršanās momentus: „Uzreiz nevar redzēt ne tikai trīs, bet arī divas mājas sienas un pat vienu. Uzreiz mēs redzam tikai niecīgi mazu sienas fragmentu, bet pat to mēs neredzam uzreiz, bet uzreiz mēs burtiski neko neredzam.”[Florenskiy, 1996 67] Resp., pieķeroties tikai objektīvai redzēšanai, mēs neredzam neko, tāpēc, ka tajā netiek atļauts piedalīties visam uztveres kontekstu fonam, bet tikai niecīgai tā daļai. Atbrīvojoties no sapratnes uzmetumiem, uztveres procesā var piedalīties viss kontekstu fons, plūsme, izmaiņas, cīņa; tā nepārtraukti spēlē, sprēgā, pulsē, bet nekad nepaliek par iekšējās apceres mirušu lietas shēmu.” [Florenskiy, 1996 67] Tādā priekšstatīšanā lietai ir iespējams rādīt savu eidosu, atklāties, lai sabalsotos ar dzīvo uztveri, kas ir priekšnoteikums un iespēja pasaules vienotības redzēšanai.

+ + +

Tāpēc, kā jau tika minēts, hēsihasma idejas kā kristietības un noteikta tās virziena – pareizticības analīzē iespējams izmantot kā sava veida to būtības koncentrātu, lai aiz rituālu, interpretāciju un versiju daudzveidības mēģinātu atgriezties pie kristietības teoloģijas kodola.

Hēsihasma ideju analīze pareizticības kontekstā ļauj atgriezties pie konkrētiem dzīves mākslas un antropoloģijas aspektiem – arī dzīves mērķa un ideāla kontekstā. Turklāt tas ļauj veidot pietiekami strukturētu hēsihasma un pareizticības ideju aprakstu, kura centrs, jeb karass ir hēsihasma teorētiķu un praktiķu definētais ideāls un daudzie nepretrunīgie metodoloģiskie ceļi tā sasniegšanai. Gan hēsihasma teorētiķi, gan praktiķi vienmēr, jau sākot ar Baznīcas vispasaules koncilu laikiem, savos konceptos vienmēr tiekušies nevis pēc izsmalcinātības, bet mācības iekšējās nepretrunības. Tādējādi Baznīcas teologi tiekušies ne tik daudz sekot laikmetam vai pieprasījumam, bet gan tiekušies būt neskarta kristietības idejiskā pamata un mantojuma saglabātāji. Tāpēc bieži Baznīcas vēsturē teologi un mūki, par spīti padārgajai samaksai, ir gājuši tieši pret sabiedriskā vairākuma vai politiskās elites domu. Tādi, piemēram, bijuši Baznīcas pirmmocekļi, plašas un vardarbīgas ikonās aizstāvošo mūku vajāšanas notikušas ikonoklasma laikos, t. sk. par hēsihasmu praktizējošo mūku aizstāvēšanu apcietinājumā pabijis Grēgorijs Palama, bet Sorskas Nils izteicis savam laikam un sabiedriskajai teoloģiskajai domai diametrāli pretējus, neatbilstošus uzskatus par garīgo rakstu (pārrakstu) iespējamu nepareizību, savukārt Latvijā 19. gs. pareizticībā pārgājušie latvieši

izcietuši ne mazums saimnieciskas un juridiskas neērtības. Baznīca zināmā mērā vienmēr tiecas iet līdzī laimētam, bet arī cenšas nepārkāpt robežu, kas atdala tās idejas no ideoloģijas.

Pateicoties šai ideju tīrības sargāšanai, kas ne vienmēr ir apzināta, jo tiek izmantots ne tikai racionālais prāta instrumentārijs, bet arī plašāks prāta koncepts, kurā iekļaujas ticības un dogmatu sfēra, kolektīvajā prātā, jeb kolektīvajā bezapziņā ir spēts saglabāt veselu kolosāli aptverošo sistēmu ar tajā integrētajiem elementiem un pasaules uzskata kontinuitāti. Šis plašākais prāta sfēras diskurss, kas raksturīgs pareizticībai un hēsihasmam, daļēji saistāms ar intuīciju un cilvēka spēju veidot nepiespiestu komunikāciju ar kristietības kolektīvo bezapziņu, tādējādi ticība teoloģijā ļauj apsteigt prātu jautājumos un problēmās, kuru dziļākās saiknes un pamatojumi nav tūlītēji izfiltrējami, ticība ļauj pārlēkt garām pierādījumu ķēdēm un momentāni nokļūt pie galvenā, un liela loma šajā aspektā ir jau iztirzātajai t.s. prāta simbolizācijas spējai.

Tādējādi kristietība (sevišķi pareizticīgā) vienmēr var saglabāt savu identitāti un idejisko bāzi, un laikmetos un reģionos, kas kristietības ziedu laikiem varbūt ir attāli, bet kur dogmatiskais un rituālais kodols saglabājies, vienmēr pastāv iespēja visai hēsihasma un pareizticības ideju un to praktisko izpausmju rezultātu daudzveidībai izpausties konkrētās subjektīvās reālās projekcijās. Resp., lai tas notiktu, kādam garīgajam censonim nav nepieciešams aptvert visu šo bāzi intelektuāli vai reģistrēt savā atmiņā, kas principā pat nav iespējams, bet nepieciešams sākt praktiski sekot kādam no daudzveidīgās garīgās prakses pavedieniem, kas var būt gan izteikums, gan tikums, gan pareizticīgā rituāla daļa. Par cik pareizticība un hēsihasms kā integrēta sistēma veido vienotu veselumu, tās kāpņu pakāpieni, ja vien sākumā netiek mēģināts lēkt uz augstākajiem, palīdz pakāpeniski atsegt arī dziļākos mācības jēgas slāņus. Tā, piemēram, svētceļnieks no arhimandrīta Mihaila (Kozlova) stāsta „Atklātie svētceļnieka stāsti savam garīgajam tēvam” savu garīgo ceļu aizsāk, izdzirdējis baznīcas lasījumu: „Lūdzieties nepārtraukti”; tikumisko darbu labprātīga darīšana liek iedziļināties savā psihē un nodoties introspektīviem tās novērojumiem; līdzīgi gavēnis attīra un nomierina psihes kaislīgos plastus un ļauj cauri tiem ieskatīties varbūt pat kolektīvās bezapziņas (K. G. Junga) piedāvātajās bagātībās; bet rituāls sākotnēji disciplinē, integrē sabiedrībā, ļauj veidot garīgo un teoloģisko komunikāciju, identitāti un vismaz kalpot pareizticības un hēsihasma diskursa saglabāšanai, kas vēlāk var izvērsties miesas un gara konfliktsituāciju risināšanā, piemēram, ilgaiss dievkalpojums, gavēnis, pazemības attīstīšana, kas tālāk ved uz „es” meklējumiem un iespēju brīvi nodoties dzīves mākslai, bet vēl tālāk – realizēt hēsihasma iekodēto garīgās transformācijas ideālu, lai no „miesas” kļūtu par „garu” jeb no vecā cilvēka – Ādama, par jauno cilvēku Kristu, utt.

Svarīgas inversijas šajā pētījumā ienes piedāvātais simbolizācijas koncepts, kas hēsihasmā saistāms ar Dionīsija Areopagīta un Grēgorija Palamas izvērstajām idejām par prāta enerģētisko raksturu, projicēšanos un pieķeršanos ārējās pasaules objektiem. Hēsihastu piedāvātā prāta sargāšana un neredzamā cīņa tādējādi saistās ar šīs pieķeršanās atraisīšanu un jebkādu priekšsaprātnes uzmetumu veidošanās pakāpenisku izslēgšanu, kā rezultātā praktiski veidojas jauna, tīra apziņa – „jaunais cilvēks”, kura pasaules redzējums būtiski atšķiras no ikdienas un pat filozofiskā pasaules skatījuma. Šādas radikālas prāta sargāšanas un attīrīšanas rezultātā, saraujot arī pierastās pasaulīgās salīdzināšanas, vērtēšanas un vērtību sistēmas, veidojas būtiska citādā, atšķirīgā pašvērtības atzīšana, kas pareizticības un hēsihasma diskursā saistās ar tolerances, iecietības un plurālisma vērtību ienākšanu. Savā veidā šis process ir uzskatāms par apziņas saturu radikālu redukciju (iekavās ielikšanu), vērtību pārvērtēšanu labesamības (nevis neitrālas esamības) kontekstā. Līdz ar to šādā pasaules skatījumā reāli ienāk arī ideja par pasaules (kas ir Dieva radīta) labesamību, kurā vairs nav lielā un mazā, interesantā un neinteresantā, derīgā un nederīgā vai izdevīgā un neizdevīgā, izzūd pierastās atšķirības starp draugu un ienaidnieku. Atriebība zaudē taisnīguma institucionālo atbalstu, izplūst robežas starp sabiedrības slāņiem un visi cilvēki iegūst reālu vienlīdzību. Līdz ar jauno pasaules skatījumu veidojas jauna pasaule, veidojas jau šajā dzīvē. Bieži pieminētā sevis noliegšana ir nevis savas personības noliegšana, bet „es” jaunu dimensiju meklēšana caur sava egoisma noliegšanu.

Minēto iemeslu dēļ šīs daudzpakāpju saiknes starp dažādajiem pareizticības un hēsihasma mācības konkrētajiem momentiem atspoguļojamas detalizēti un visā to pakāpeniskumā. Tāpēc šajā pētījumā par sarežģītāko neapšaubāmi izvēršas nodaļa par pareizticības un hēsihasma mācības ideju implicītajām izpausmēm pareizticīgo domātāju darbos. Šeit ļoti komplicēti ir veidot saikni starp ideju izpausmēm, pētnieku, kas samērā ilgstoši darbojas pareizticības un hēsihasma ideju kontekstā un ir izstrādājis individuālu pieeju šo ideju kompleksā atklāšanā un lasītāju, kurš šo pārdomu izklāstu lasa pirmo reizi.

Nešauboties, ka pareizticības un hēsihasma ideju bāze Latvijā 19. gs. otrajā pusē un 20. gs. sākumā ir nepieciešami pietiekama, lai veiktu turpmākās pārdomas, kas koncentrētas antropoloģiskā un prāta sargāšanas ievirzē, jāpiebilst, ka gan arhibīskapa Jāņa (Pommerā), gan P.I.P. pārdomās, tieši tāpat kā daudzu agrāku vai vēlāku pareizticības un hēsihasma mācības pārstāvju darbos grūti atrast sistemātiskumu. Tas skaidrojams ar jau pieminēto apstākli, ka šīs mācības mezglu punkti var būt arī īsi uzplaiksnījumi, kas spēj izgaismot teju visu šīs mācības kolektīvo prātu. Liela daļa pareizticīgo un hēsihasma mācības domātāju ir līdzīgi Blēzam Paskālam, kurš, būdams arī pietiekami racionāls, lai izprastu fizikas un

matemātikas parādības, izteikdamies par reliģiskām parādībām, izmantojis aforistisko metodi, acīmredzot apjaušot, ka neizsmeļamo un bezgalīgo būtu bezjēdzīgi izteikt racionālās un shematiskās konstrukcijās. Ticības patiesības, dogmas, līdz ar iekšēja sasprindzinājuma, robežsituācijas radīšanu, vērstas nevis uz prāta saturisko vai kvantitatīvo bagātināšanu, bet uz jaunu tā dimensiju sasniegšanu un atklāšanu. Tā, pareizticības un kristietības dogmas, to individualizācija un inversijas sagrauj vecā cilvēka pasaules skatījumu, lai atbrīvotu vietu plašākam prāta pielietojumam komplicēti integrētā un būtiski citādā pasaules redzējumā. Šādā kontekstā loģisks un nepieciešams, piemēram, kļūst J. Pommera izteikums: „Viena no reliģiskās dzīves un cilvēku audzināšanas galvenajām iezīmēm ir vērtību iegūšana no mums apkārt esošajiem necilajiem dzīves apstākļiem un faktiem. Lielākā daļa mūsu zemes dzīves sastāv tieši no tā, ko cilvēks uzskata par nesvarīgu. Un reliģiskā doma aicināta sameklēt visā, sākot ar niecīgo, mūžības jēgu.”[Pommers, 1999 24] Ikdienā pat pareizticīgais attiecīgā sprediķa klausītājs mierīgi var šo izteikumu neievērot, bet ārējs interesents – neiedziļināties. Tomēr šāds izteikums, kura pamatošanai, iespējams, J. Pommers nepiegrīž sevišķu vērtību, konkrētā pētījuma kontekstā iegūst īpašu nozīmi, jo ikdienišķā pasaules skatījuma vietā tiek piedāvāts radikāli cits, ikdienišķo apziņu radikāli transformējošs piedāvājums jeb ideāls. Izteikuma autors šeit pretstata divus pasaules skatījumus – ikdienišķo un reliģisko, no kuriem pēdējam, lai atrastu jēgu un vērtību „nesvarīgajos un necilajos” dzīves faktos jāveic prāta un apziņas attīrīšana ne tikai no iepriekšējiem saturiem, bet arī uztveres formām, jeb pasaulīgajām pirmformām, jāatbrīvo ārējiem objektiem piesaistītais prāts. Šāds skatījums atbrīvo pasauli arī no paša ego-isma izpūstajiem fantomiem – savu interešu un vajadzību universalizēšanas utt. Vienīgi šāda prāta sargāšana tad arī var ļaut ieraudzīt pasauli no jauna, ieraudzīt apkārtējo tā dažādajās pašvērtīgajās esamībās, ieraudzīt citu nevis salīdzinājumā ar sevi, bet kā citādo. Tas savā veidā nozīmē pārkārtot pasauli atbilstoši citiem kritērijiem, kā rezultātā labesamība vai Labā klāt esamība kļūst tieši sajūtama ik mirklī. Savādāk šo pasaules uztveres formu izsaka cits J. Pommera izteikums: „Viss labais, viss svētais pasaulē dzimst no Tēva un Dēla, un Svētā Gara tuvības. Dievs mums ir tik tuvu, ka šī pasaule jau būtu mums par paradīzi, ja nebūtu mūsu ļaunās cilvēciskās gribas.”[Pommers, 1999 25] Kā „ļauna” šī griba saprotama ne tikai kā „ļauna” attiecībā uz citiem, bet vairāk kā „ļauna” attiecībā pret sevi, kā ļauna, kas izkropļo labesīgo pasaules ainu un traucē ieraudzīt labestīgi piesātināto pasauli.

Tādējādi šī pētījuma objekta – pareizticības un hēsiasma ideju analīzei Latvijā 19. gs. otrajā pusē un 20. gs. sākumā, iespējami, un šajā pētījumā tiks izmantoti, divi ceļi:

1) atklāt ideju nesējus, kas tematiski un tieši eksplicē šo ideju esamību, bet nedod drošību par šo ideju integrāciju un aprobāciju, un

2) atklāt kā pareizticības un hēsiasma idejas iekļautas (implicētas) pareizticīgo domātāju darbos netieši, bet sniedz ieskatu par ideju dziļu pārstāvniecību.

Attiecīgi pirmajā daļā tiek kategorizētas pareizticīgās institūcijas, kuras tieši nodarbojās ar pareizticības (un daļēji hēsiasma) ideju nešanu Latvijā un Igaunijā, t.i. Rīgas Garīgais seminārs, pareizticīgie klosteri un Pareizticīgās Dievkalpošanas grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komisija. Šajā kategorijā tādejādi iekļaujas: a) Rīgas Garīgais seminārs u.c. ar Latviju netieši saistītie garīgie semināri un institūti, Rīgas Garīgā semināra rektori, viņu idejas un darbība; mācībspēki; bibliotēkas grāmatas; mācību programmas; apspriestās tēmas; bijušo audzēkņu darbība draudzēs u.c. b) Dievkalpošanas grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komisijas struktūra, principi, darbība, tās locekļi, biedri un tulkotāji un tulkotie darbi, kā arī nerealizētās perspektīvas. c) Pareizticīgie klosteri Latvijā, to struktūra, darbība, mūki, arhīva dokumenti, mūku personiskās lietas u.c. uzskatāms, ka apgriežot M. Fuko ideju par grāmatas, sacerējuma un to autora personības un kontinuitātes diskutablumu un varbūt pārspīlēto nozīmību, simetriski iespējams uzskatīt, ka neatkarīgi no autoriem, to ģeogrāfiskā vai hronoloģiskā attāluma, būtiskākais ir tieši konkrētu ideju pastāvēšana noteiktā diskursā. Tātad pareizticības un hēsiasma ideju kontekstā iespējams uzskatīt, ka, ja ideju apritē figurē Dionīsija Areopagīta vai Basileja Lielā u.c. darbi, tad tie ir tikpat svarīgi kā krievu hēsiasma pārstāvju vai latviešu pareizticīgo domātāju darbi un to idejas. Citā nozīmē šajā sadaļā turklāt tiks apskatīti ar hēsiasmu un tā idejām tieši saistīti darbi, bet otrajā daļā – Latvijas pareizticīgo domātāju teksti un to fragmenti.

### **3. Konteksts - Pareizticības un hēsihasma idejas Latvijā 19. gs. otrajā pusē un 20 gs. sākumā**

#### **3.1. Pareizticības un hēsihasma ideju bāze un komunikācijas lauks – personālijas**

Par spīti M. Fuko iebildumiem, bet akceptējot annāļu skolas ideju par autoru kā sava laikmeta heroldu un, visbeidzot, gluži vienkārši pragmatiskas kārtības labad, lai iekļūtu Latvijas pareizticības un hēsihasma ideju pasaulē, kuras noskaņojuma, jeb mentalitātes būtiski paudēji neapšaubāmi ir rakstisko sacerējumu – monogrāfiju, krājumu, svētrunu un piezīmju autori, pievērsīsimies viņiem, viņu sacerējumiem un to saiknēm ar pagātnes domātāju darbiem.

Autora un sacerējuma kontekstā šis pētījums pareizticības un hēsihasma ideju vēsturē Latvijā izvirza dažādas pārdomas un uzdod jautājumus. Pētījuma laukā iekļaujas baznīcas krievu, krievu un latviešu valodā rakstīti teksti, krievu un latviešu valodās runājoši autori, priesteri u.c. Spriežot par pareizticības un hēsihasma idejām Latvijā, kā jau tika minēts, jāņem vērā ne tikai akadēmiski izglītoto aprindu, bet arī zemāka statusa ticīgo zināšanu areāls, kas varētu liecināt ne tikai par ideju esamību, bet arī par ideju izplatību. Pareizticības ietvaros tāpat jāņem vērā ideju izpausmju un aprites īpatnības, kas īpaši attiecas uz priesteru un viņu auditorijas attiecībām un komunikācijas aspektiem, jo akadēmiski izglītais priesteris – bīskaps, arhibīskaps savas runas un sprediķus būvē, izejot no draudzes locekļu uztveres iespējām, tātad zināmā mērā pareizticības teoloģiskās un filozofiskās intences vienkāršo, padara pieejamas plašākai auditorijai, padara tās savā veidā populārzinātniskas. Tas pats attiecas arī uz plašākai pareizticīgo auditorijai vēltītiem sacerējumiem, jo jāņem vērā, ka teoloģiski izglītotā auditorija Latvijā sāka veidoties tikai ap 19. gs. vidu, kad 1851. gadā sāk darboties Rīgas Garīgais seminārs un, protams, norisinās neliela pareizticīgo priesteru aprite no Krievijas augstākajām pareizticīgajām mācību iestādēm – Kazaņas, Maskavas, Kijevas un Sankt-Pēterburgas garīgajām akadēmijām. Tāpēc teoloģiski un filozofiski zinātniska līmeņa diskusiju un rakstu tradīcijas Latvijā līdz pirmajam pasaules karam daļēji nepagūst izveidoties vai arī ir vairāk individuāla un spontāna, nevis sistemātiska rakstura, lai arī nav šaubu par to potenciālo iespējamību. Būtisks ir jautājums, cik lielā mērā krievvalodīgās pareizticības idejas šajā laikā ir pieejamas latviešu pareizticīgo auditorijai? Tomēr jau no 19. gs. vidus liela Rīgas eparhijas vadības uzmanība (tie nav tikai skaļi vārdi, piemēri sekos) tiek vēltīta tieši pareizticīgo garīgo tekstu tulkošanai latviešu un igauņu valodās, dievkalpojumu vadīšanai

draudzēs dzimtajās valodās un pastiprināta latviešu un igauņu valodas mācīšana Rīgas Garīgajā seminārā utt. Par rusifikācijas pretstatu 19. gs. 50. līdz 70. gadu pareizticībā liecina jau Ļaudonas priestera D. Baloža leģitīma darbība 19. gs. 40tajos – 60tajos gados, Dievmātes Patvēruma baznīcas priestera Jēkaba Mihailova darbs pie pareizticīgo tekstu tulkojumiem 19. gs. 40tajos gados, kā arī Pareizticīgās Garīgo grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komisijas izveidošana 1870. gadā, kuras pirmajā sastāvā reāli, kā tas redzams pēc komisijas sēžu protokoliem, darbojušies: Rīgas Katedrāles prtohierejs Aleksijs Valdemanovskis, semināra inspektors, profesors, garīdznieks Mihails Drekslers un semināra skolotāji (audzinātāji) hieromūks Aleksandrs, Adrians Ruperts, Pēteris Mihelsons, Kaspars Bezbārdis, Deonisijs Tamms, Mihails Suilusars un Ivans (Jānis?) Krauklis.[7416, 1, 29, 2] Šis laiks un teksti ir īpaši interesanti un nozīmīgi, jo veidojas kristietības pareizticīgo tekstu tulkošanas tradīcija, bagātinās latviešu valoda, pareizticības idejas kļūst pieejamas gan latviski lasošajiem, gan pareizticīgos dievkalpojumus apmeklējošajiem latviešiem, veidojas pareizticīgas latviešu draudzes, pamazām tiek veidotas pareizticīgo draudžu skolas. Tas tiek uzskatīts par Rīgas eparhijas bīskapa Venjamina (1867-1874) ieguldījumu Pareizticīgās baznīcas garīgo un dievkalpošanas grāmatu tulkošanā vietējās valodās: „Šī komiteja pirmo reizi izstrādāja latviešu un igauņu valodu teoloģisko terminoloģiju [...]”[Saharov, 1937 26,27] Principā iespējams teikt, ka aizsākas unikāls starpkultūru dialogs, kurā iesaistīti krieviski, latviski un igauniski runājošie pareizticīgie, luterāņi un katoļi. Šo diskursu sadursmju un dialoga rezultātā neizbēgami veidojas jaunas šķautnes, jaunas zināšanas, kuru atspoguļošana ir galvenais šī pētījuma mērķis. Tādējādi kļūst iespējams pievērsties kultūras vēstures „lielajam laikam”, kurā, pēc M. Bahtina, attīstās saturiskais kultūru dialogs. Jo katra nozīmīga kultūras parādība dzīvo ne tika savas eksistences tagadnē, – to manto un asimilē citas kultūras, tās uztver un vērtē nākošo laikmetu ļaudis. Pagātnes sasniegumi citas kultūras kontekstā no jauna tiek pārlasīti un pārformulēti, savā veidā interpretēti. Šajos kontekstos parādās līdz šim neapjaustas jēgas dzīles. Tādā veidā šī kultūra var iegūt jaunu dzīvi, jo tās spēja atdzimt, vienlaicīgi mainoties, iegūt jaunu jēgu un bagātināties ar jaunu saturu, izskaidrojama ne vien ar to radījušā autora ģenialitāti, bet galvenokārt ar pašu kultūras vērtību translācijas dabu. Tomēr, lai nepretendētu uz neiespējamo – galīgās metodes un patiesības atkāšanu, jāievēro V. Dilteja intuitīvā un uz empātiju balstītā pieeja, kas katru šāda veida pētījumu padara neatkārtojamu un atbildīgu. Kultūru dialogs iespējams ar noteikumu, ka tagad dzīvojošais interpretators kaut kādā mērā ir spējīgs saprast pirmkārt atsevišķa pieminekļa vai veselas kultūras sākotnējo jēgu, t.i. to jēgu, kura tai bija „priekš sevis”, savā laikā, otrkārt – šī pieminekļa vai veselas kultūras jēgu, kuru tā ieguvusi turpmākajos laikos



savu mantinieku uztverē, kas neizbēgami to pārkodējuši un savā īpatnējā veidā apguvuši, treškārt – jēgu, kuru šis tālās pagātnes fenomens ieguvis „priekš mums” un mūsu laikmeta.[Gurevic, 1993 130,131]

Turklāt šī pētījuma lauku ar savu klātbūtni paplašina pareizticīgie un hēsihasma ideju autori, kuri fiziski Latvijā un tās teritorijā nekad nav bijuši, bet viņu un viņu reprezentēto ideju klātbūtne iespējams ir lielāka nekā daudzu klātesošo devums. Nozīmīgas tieši ir Pareizticīgās baznīcas struktūru, kā arī privātās bibliotēkas un citas grāmatu krātuves, kurās atziņas smēlušies Rīgas Garīgā semināra mācītbspēki, studenti, mūki un vienkārši interesenti. Būtiska informācija iegūstama bibliogrāfiskos izdevumos, kā arī atsevišķu grāmatizdevēju, piemēram, Ernsta Plates, Blankenšteina tipogrāfijas u.c. izdevumu aplūkojumā. Ievērojamākās bagātības visdrīzāk ietilpušas Rīgas Garīgā semināra (Rīgas Garīgās skolas mantojuma pārņēmēja) bibliotēkā, kura 1915. gadā daļēji evakuēta uz Nižņij-Novgorodu, par ko 1927. gada 27. janvārī, Rīgas Garīgā semināra rektora vietas izpildītājs J. Jansons „raportē” Latvijas Pareizticīgās Baznīcas sinodei: „Rūpējoties par Rīgas Garīgā Semināra apgādāšanu ar mācību grāmatām, es ievācu ziņas par Semināra bibliotēku un mācības grāmatām, kuras tika evakuētas uz Nižņij-Novgorodu un saņēmu no J.J. Tichvinska atbildi, ka laikam grāmatas esot uzglabājušās un nodotas gubernas Izglītības Nodaļas pārzināšanā, pie kuras vajagot griezties, lai atdabūtu atpakaļ grāmatas. Laipni lūdzu Sinodi iesākt sarakstīšanos šinī lietā caur Latvijas Ārlietu Ministriju.”[7469, 1, 176, 22] Bet liela daļa nodota Latvijas Universitātei un Valsts bibliotēkai. Šo faktu apstiprina 1927. gada 27. janvārī J. Jansona iesniegums, kurā viņš vēršas pie Izglītības Ministra kunga (J. Rainis) „Laipni lūdzu, god. Ministra kungs, Jūsu rīkojumu, lai, atrodošās Latvijas Valsts bibliotēkā, Rīgas Garīgā Semināra bibliotēkas grāmatas, tiktu atdotas pēdējam, kuras nepieciešamas sakarā ar mācību atjaunošanu Seminārā. Minētās grāmatas pēc semināra darbības pārtraukšanas Rīgā 1915. gadā, no bijušām semināra telpām Kronvalda bulvārī No. 9. 1920.-1921. gadā pārvestas uz Latvijas Universitāti, kur kādu laiku glabātas un pēc tam nodotas valsts bibliotēkai Rīgā.”[7469, 1, 176, 47] Valsts semināra tiesības un vajadzības nav ņēmusi vērā. Izrādās, ka IM<sup>119</sup> uz iepriekš citēto prasību atbild sekojoši: „Izglītības Ministrija neatrod, ka „Noteikumu par pareizticīgās baznīcas stāvokli” 6. pants būtu tā tulkojams, ka uz viņa pamata varētu izsniegt semināram valsts īpašumā pārņemto bij. Garīgā semināra mantu. To apstiprina arī noteikumu 11. pants, kurš runā par īpašuma tiesībām tikai uz dievnamiem, kapličām un kapsētām, kas atrodas pareizticīgās baznīcas rīcībā. Šo vērā ņemot Izglītības Ministrija

---

<sup>119</sup> parakstījušies Izgl. Ministrs J. Rainis un Pārvaldes priekšnieks K. Melnalksnis.

noraida Garīgā semināra prasību par bij. Garīgā Semināra bibliotēkas nodošanu tagadējā semināra rīcībā.”[7469, 1, 176, 113]

Tāpēc uzskatāms, ka Rīgas Garīgā semināra bibliotēka savus, uz Krieviju izvestos krājumus nav atguvusi un to izpēte vēl uzsākama. Bet neuzņemoties Latvijas pirmās brīvvalsts augstāko ierēdņu birokrātisko atrunu vērtēšanas divdomīgos morālos aspektus, jāatzīst, ka šādā veidā Latvijā palikušo grāmatu liela daļa tomēr godīgi saglabāta, un, iejukušas starp ateistiskās literatūras „pērlēm”, tās joprojām atrodamas katalogos zem sadaļas „religiija” un „pareizticība” Latvijas Valsts bibliotēkas dažādās krātuvēs ar atzīmēm pirmajā vai otrajā atvērumā, ka tās kādreiz piederējušas Rīgas Garīgā semināra mācību bibliotēkai<sup>120</sup>. Tādējādi, piemēram, saglabājusies E. Plates „driķētavā” 1863. gadā latviešu valodā izdotā P.I.P. „Pareizticīga priesteru runas par lūgšanu, kuras priekš Pareizticīgas Draudzes locekļiem ir sadomātas”[P.I.P., 1863], kā arī nozīmīgi avoti baznīcas krievu un krievu valodās, piemēram, viens no pirmajiem „Dobrotolūbije” izdevumiem baznīcas krievu valodā, 1891. un 1893. gadā Blankenšteina tipogrāfijā izdotās „Svētīgā Arsēnija (Brjanceva) baznīcu (draudžu) revīzijas” 1890. un 1892. gados[Obozreniye, 1891; 1993], A. Orlova 1914. gada monogrāfija „Jēzus Lūgšana Krievijā XVI gadsimtā”[Orlov, 1914] u.c. Savukārt Rīgas Aleksija klostera hieromūka Polikarpa pēc nāves 1903. gadā atstāto mantu sarakstā[6359, 1, 30] atrodami tādi pareizticībai un arī hēsihasmam būtiski nozīmīgu darbu nosaukumi kā „Neredzamā cīņa”<sup>121</sup>, (ar šo apzīmējumu hēsihasmā parasti tiek saprasta garīgā reliģiskā prakse), Sv. Dionīsija Areopagīta „Par debesu hierarhiju”[Areopagit, 2003], apraksts „Kopmītnieciskais Sārovas klosteris”<sup>122</sup>, Basileja Lielā „Par tikumību”[Vasiliy, e42], Sv. Ioanna Hrīsostoma u.c. darbi. Tādējādi uzskatāms, ka Latvijā 19. gs. otrajā pusē pietiekami aktīvi klātesošas bijušas arī Bznīcas Tēvu, Dionīsija Areopagīta, Basileja Lielā, Ioanna Hrīsostoma u.c. idejas to krieviskajā redakcijā, kā arī sākusi veidoties pakāpeniska šo avotu tulkošanas un pārstāsta tradīcija latviešu valodā.

Līdzīgā veidā pareizticības un hēsihasma idejas bijušas pārstāvētas pareizticīgajā presē. Te atzīmējami krievu „Rīgas eparhijas vēstnesis”<sup>123</sup> un latviešu valodā „Rīgas Garīgais Vēstnesis”<sup>124</sup> un „Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis”<sup>125</sup>. „Pareizticīgo Latviešu vēstneša” mērķis bijis „kalpot pareizticīgo latviešu reliģijas un tikumības vajadzībām un latviešu draudžu sadzīves jautājumiem.” un sniedza šāda rakstura rakstus: „1) Sv. Dieva vārdu, pareizticīgās

<sup>120</sup> Skatīt pielikumu Nr.2. - *уч. библ. РДЦ*, t.i. Rīgas Garīgā semināra mācību bibliotēka.

<sup>121</sup> *Невидимая браня*

<sup>122</sup> *Обсезителская Саровская Пустинь*

<sup>123</sup> „Rizskie Eparhialnīje vedomosti” (1888-1915)

<sup>124</sup> „Rīgas garīgais vēstnesis” (1902 – 1905)

<sup>125</sup> „Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis” (1906 – 1917)

draudzes ticības un tās dievkalpošanas skaidrošanu. 2) Apcerējumus par tikumības jautājumiem, visvairāk pamācošu stāstu veidā; svēto un ievērojamu pareizticīgās draudzes darbinieku dzīves aprakstus; apcerējumus iz pareizticīgās draudzes vēstures; sv. vietu aprakstus utt. 3) Padagoģiskus rakstus; rakstus par alkoholismu. 4) Ziņas: garīgās un laicīgās valdības pavēles, kuras zīmējas uz draudžu un skolu dzīvi; ievērojamus notikumus: reliģijā, tikumībā un politiskajā dzīvē iekš- un ārzemēs. 5) Pārskatu par jauniznākušām latviešu grāmatām. 6) Atbildes uz redakcijai iesūtītiem reliģijas un tikumiska satura jautājumiem. 7) Pēc iespējas pareizticīgo draudzes dziesmas, uz notīm liktas.”[Vēstnesis, 1906 nr.1.] „Rīgas Eparhijas vēstnesī” publicēti daudzi Arhibīskapa Arsēnija (Brjanceva) raksti un runas. Latvijas Republikas laikā pareizticības idejas vēstījuši periodiskie izdevumi latviešu valodā „Ticība un dzīve”<sup>126</sup>, „Latvijas Pareizticīgais teoloģijas vēstnesis”, kur publicētas, piemēram, arhibīskapa Jāņa (Pommera) svētrunas.

Tāpēc turpmāk šajā nodaļā tiks iezīmētas tās aprises, kurās iespējamās galvenās pareizticības un hēsihasma ideju izpausmes, sākot ar ievērojamu pareizticības garīgo līderu darbiem un idejām Latvijā, tomēr paliekot un apstājoties pie jautājuma, vai ideja, ja to izteicis kāds no Rīgas vai Vitebskas eparhiju arhibīskapiem u.c. garīgajiem līderiem, neatrodoties Latvijas teritorijā pirms vai pēc sava Rīgas un Latvijas perioda beigām, kaut kādā veidā ir saistīta ar Latviju un šī pētījuma tēmu vai nē?

Saprotams, ka pētījuma ierobežotā apjoma dēļ nebūs iespējams pievērsties visu pareizticīgo autoru darbiem Latvijas pareizticīgajā domā.

**Filarets (Gumiļevskis, 1841–1848)** Maskavas Garīgās akadēmijas pasniedzējs, no 1835. gada – rektors; Rīgas eparhijas bīskaps; Pleskavas eparhijas bīskaps. [Saharov, 1937 17-20] Filareta nosūtīšana uz Rīgu uzskatāma par pazemināšanu, jeb izraidīšanu no Maskavas Garīgās akadēmijas par zināmu brīvdomību. Sv. Sinodes oberprokurors N. Protasovs Filaretu uzskatīja par vienu no „spītīgajiem luterāņiem” un baidījās atstāt Maskavas Garīgās akadēmijas rektora amatā. Filarets arī kritizējis toreizējās agrārās attiecības Baltijas guberņās. Kā viens no pirmajiem Krievijā teoloģijā sācis izmantot filozofisko analīzi, cenšoties parādīt dogmas kā saprāta patiesības: „parādīt saprātam, ka, lai arī tā vai cita atklāsmes patiesība nevar tikt balstīta uz saprāta pamatiem, tā nav pretrunā ar saprāta teorētiskajām un praktiskajām prasībām un palīdz tai vai citai saprāta vajadzībai, ārstējot tā nepilnības, ko radījis grēks.”[Florovskiy, 1991 227] Savus skolniekus viņš aicinājis domāt patstāvīgi. Filarets pirmais savās lekcijās sācis pielietot avotpētniecisko analīzi, filozofisko kritiku. Pēc

---

<sup>126</sup> Paralēli krievu valodā – „Vera i zizn”

viņa iniciatīvas Maskavas Garīgā akadēmija sākusi jaunu Sv. Tēvu darbu izdošanu krievu tulkojumā. Sastādījis arī mācību grāmatu patristikā „Vēsturiskā mācība par Baznīcas Tēviem”[Filaret, (1859)]. Šajā mācību grāmatā viņš raksta: „Baznīcas Tēvi, kur tas bija nepieciešams, turējās pie tradīcijas, kā arī dievbijīgi aprakstīja Baznīcas vēsturi un tās personas. Tomēr viņi arī veica pārdomas par Dieva vārdiem, par ticības priekšmetu, par dzīves noteikumiem, viņi strīdējās, filozofēja, bija sava veida filologi, arī kļūdījās.”[Florovski, 1991 228] Sv. Sinode šādu grāmatu aizliedza izdot, tā tika izdota tikai 1859. gadā. Sarakstījis 5 sējumu darbu „Krievu baznīcas vēsture”, kas no 1847.-1848. gadam izdota Maskavā un arī Rīgā. Šajā darbā kā pirmais izvirza ideju Krievu baznīcas vēsturi iedalīt piecos periodos:

1. No kristietības pirmsākumiem Krievijā līdz mongoļu iebrukumam (988.-1237.);
2. No mongoļu iebrukuma līdz sadalīšanās metropolijās (1237.-1410.)
3. No sadalīšanās metropolijās līdz patriarhāta nodibināšanai (1410.-1588.)
4. Patriarhāta periods (1588.-1720.)
5. Sinodālais valdījums (1721.-1826.)

Jau 1849. gadā Harkovā, jaunā redakcijā izdotajā šī darba pirmā sējuma 1. paragrāfā „Baznīcas vēstures un Krievu baznīcas jēdziens” viņš raksta: „Kristīgās Baznīcas vēsture ataino notikumus un pārmaiņas, kas notikušas Kristīgajā Baznīcā ar tās cēloņiem un sekām, no tās pirmsākumiem. Kristus Baznīca, tās būtībā, kā dievišķs iestādījums, nepieder pie mainīgo priekšmetu klases, - tā ir nemainīga, laikam nepakļāvīga, kā mūžīgais Dievs, tās Dibinātājs, kā Sv. Gars, tās neredzamais Valdītājs. Bet pasaulīgā baznīca ir Dieva svētīta cilvēku sabiedrība, kas tikai pakāpeniskā ticības ceļā priekš sevis noskaidro kristīgās Atklāsmes patiesību, praktiskas vingrināšanās ceļā pakāpeniski ar savu sirdi apgūst Kristus svētumu; patiesība un svētums – vienotās un patiesās Baznīcas īpašums – nostiprinās un cilvēku apziņā stiprāki kļūst tikai ar varoņdarbiem (*podvigami*). Vienā un tajā pašā pasaulīgajā Baznīcā ir svētīgajā dzīvē vissekmīgākie, un iesācēji, ir garā veselie un smagām garīgām kaitēm apsēsti. Cilvēka kaislības nav parādījušās vienādā veidā, bet pēc apstākļiem, atbilstoši laikmeta garam viena otrai piekāpjoties, izmanto tos vai citus līdzekļus, lai noturētu varu pār cilvēkiem. Cilvēka kaislības saistībā ar laikmeta apstākļiem ietekmē to, ka Kristus dibinātā baznīca, laikā atrodas nevienādā stāvoklī, te cīnās, te nomierinās, sava veseluma nodrošināšanai pieņemot te tos, te citus lēmumus. Tādā veidā Kristus Baznīca kopā ar cilvēkiem nokļūst Vēstures sfērā. Tādā veidā vēsture ir arī priekš Kristus Baznīcas.”[Filaret, 1849 II] Par Krievu Baznīcas vēsturi viņš saka, ka tā ir Kristus Baznīcas vēstures veseluma daļa krievu valstī un krievu tautā un atspoguļo pārmaiņas, kas notikušas Krievu Baznīcā no

tās pirmsākumiem. Nozīmīgas ir Filareta pārdomas vēstures pētījumu metodoloģijas jomā. Pārlūkojot Baznīcas vēstures notikumu atspoguļošanas veidus, viņš izdala:

a) krievu gadagrāmatas (*летописи*), kurās Baznīcas notikumi aprakstīti secīgi pa gadiem, blakus tiem iekļaujot arī laicīgos notikumus;

b) pēc pakāpēm, jeb Valdnieku paaudzēm, atkal savienojot baznīcas notikumus ar pilsoniskajiem, neraugoties uz to atšķirībām. Viņš uzskata, ka tādas ir Krievu Pakāpju Grāmatas;

c) arī Krievu Baznīcas vēsture rakstīta notikumus kārtojot attiecībā pēc Krievijas Metropolītu valdīšanas.

Viņš uzskata, ka šiem trīs Baznīcas vēstures notikumu apraksta veidiem ir kopīga nepilnība, ka notikums tā veselumā, tā sākotne ar cēloņiem, turpinājumu un sekām tiek saskaldīts daļās, bet galvenais priekšmets – baznīca ir izlaists no redzesloka. Un, ja attiecīgā notikuma sekas norisinājušās ar, piemēram, 30 gadu atstarpi, tad aprakstītas kādās 3 vai 4 lappusēs, nemaz nedomājot sasaistīt notikuma sekas ar tā cēloņiem; tikuši arī savākti daudz dažādi atgadījumi, kuru iekšējās saites nav atklātas un apzinātas, un kuru nozīme Baznīcainiecīga. Savukārt Baznīcai nozīmīgi notikumi nav tikuši aplūkoti.

Uzstādot Baznīcas vēstures pētījumu programmatiskos ideālus Filarets izvirza arī atziņas, kas nozīmīgas pētījumam pareizticības un hēsihasma ideju vēsturē. Viņš uzsver, ka „Krievu Baznīcas vēsturei jāparāda:

a) Kādos labvēlīgos vai spiedīgos apstākļos kristietība Krievijā izplatījies vai ierobežota?

b) Kādā stāvoklī bijusi Baznīcas mācība (**idejas – J.V.**)? Jeb - kāda bijusi Baznīcas locekļu garīgā izglītība un kā viņi dažādos apstākļos apguvuši pozitīvās kristietības patiesības?

c) Kāds bijis Baznīcas Dievkalpojums?

d) Kā darbojusies Baznīcas hierarhiskā pārvalde?

e) Kā Kristus valstība izpaudusies Baznīcas locekļu dzīvē?”[Filaret, 1849 III, IV]

Tāpat „Krievu Baznīcas vēstures” ievaddaļā Filarets izvirza principus šai vēsturei kā zinātnei un lielu vērību piegriež Baznīcas pētniecības vēstures avotu klasifikācijai, kā nozīmīgākos izdalot – individuālu personu liecības, pie kurām pieskaita arī gadagrāmatas u.c avotus, kā arī baznīcas un valsts dokumentus.

Filareta laikā Latviešu dievkalpojumiem Rīgā tika atvēlēta Pokrovskaja (Patvēruma) kapu baznīca Pēterburgas priekšpilsētā. Par šīs baznīcas pārzini tika iecelts bijušais grāfa Šeremetjeva padotais **Jakovs (Jēkabs) Mihailovs (1803 – 1859)**, kurš 25 gadus bija kalpojis

Piebalgas muižā par grāmatvedi, tāpēc brīvi pārzinājis latviešu un vācu valodas, kā arī zinājis franču un latīņu valodas. Pēc Filareta lūguma Šeremetjevs J. Mihailovam devis brīvlaišanu. No 1843. gada J. Mihailovs nodarbojies ar Baznīcas liturģijas grāmatu latvisko tulkojumu rediģēšanu. 1844. gadā iestājies Pleskavas Garīgajā seminārā, lai sagatavotos par garīdznieku. 1845. gada 21. aprīlī Filarets viņu iesvēta par diakonu, bet 22. aprīlī par garīdznieku. Tajā pašā dienā (pēc citiem avotiem, tēvs Aleksandrs – 29. aprīlī; vecais un jaunais kalendārs) Rīgas Dievmātes Patvēruma baznīcā tēvs Jakovs (Jēkabs) Mihailovs notur Pareizticīgās baznīcas vēsturē pirmo dievkalpojumu latviešu valodā. J. Mihailovs līdz mūža beigām nokalpojās Patvēruma baznīcā, kur iemantojis pelnītu draudzes locekļu cieņu un mīlestību. Viņa steidzīgā iesvētīšana saistīta tikai ar tādu pareizticīgo trūkumu, kuri pārvalda latviešu valodu. Līdzīgi pieminams 1845. gada 15. augustā par garīdznieku iesvētītais **Pāvels Pavlovskis**, kas nekavējoties tika nosūtīts uz Marienburgas (Alūksnes) lauka baznīcu, kur no 1845 – 1846 gadam pareizticībā iesvētījis 1280 latviešu un igauņu zemniekus. [Gavrilin, 1999]

Par Patvēruma baznīcas diakonu tika nozīmēts Pēteris Popovs, par ķesteriem Vasilijs Almazovs un **Dāvis Balodis (1806 – 1864)**. D. Balodis bija Esenhofas (Lielamuižas) muižas, Madlienas draudzes saimnieka Andreja Baloža dēls. Viņa tēvs A. Balodis bijis dziļi reliģiozs, vienu brīdi atradies Madlienas ev. Luterāņu draudzes pērmindera amatā. Pēc Vidzemes guberņas zemnieku atbrīvošanas no dzimtzemniecības izpircis mājas. 19. gs. 20 gados pieslējies hernhūtiešiem, kuru sapulcēm piedāvājis pat savas mājas. Pēc tēva nāves, kļuvis par viņa mantinieku, D. Balodis, hernhūtiešu sapulču dēļ, nesaņēma no muižas pārvaldes atļauju kļūt par mājas īpašnieku. Palicis bez pajumtes viņš devās uz Rīgu, kur Pēterburgas priekšpilsētā nopirka māju un dzīvoja tur no 1840. – 1846. gadam. Balodis bijis viens no tiem, kuri 1845. gadā iniciējuši Rīgas hernhūtiešu vēršanos pie bīskapa Filareta. Jau 1845. gada sākumā D. Balodis, lai labāk saprastu pareizticīgo dogmatiku un rituālus, apmeklēja pareizticīgo dievkalpojumus, bet no 1845. gada marta sācis kalpot par Rīgas Patvēruma baznīcas ķesteri (iesvētīts pareizticībā 1845. gada 21. aprīlī). 1846. gada 11. februārī D. Balodis iesvētīts garīdznieka kārtā un drīz nozīmēts par Ļaudonas draudzes baznīcas vadītāju. Lai arī Ļaudonas baznīca bija pagaidu baznīca, to var uzskatīt par savdabīgu pareizticības centru, jo tajā, pateicoties tēva D. Baloža centieniem, pareizticībā tika iesvētīti ne tikai Ļaudonas, bet arī Mārcienas un Bērzaunes zemnieki. Kad 1847. gadā pareizticīgo Bērzaunes zemnieku skaits sasniedza jau 2568 cilvēku, tika pieņemts lēmums par pastāvīgas Bērzaunes draudzes izveidošanu. D. Balodis, cik iespējams, palīdzējis draudzes locekļiem zemes īpašnieku patvaļas gadījumos, palīdzējis sastādīt sūdzību rakstus, katrā gadījumā centies

panākt taisnīgu risinājumu. Kad Filarets nolēmis D. Balodi nosūtīt uz Dzērbenes draudzi, Ļaudonas draudzes locekļi panākuši viņa atstāšanu. Miris 1864. gadā. [Gavrilin, 1999]

**Platons (Gorodeckis, 1848-1867)** Rīgas un Mītavas bīskaps (no 1850. gada arhibīskaps) Labi pārzināja pareizticīgo draudžu apstākļus citu ticību vidē, jo pirms Rīgas piecus gadus darbojās Lietuvas eparhijā kā Kovenas (Kauņas) vikārais bīskaps. Mācījies St. Pēterburgas Garīgajā akadēmijā, pēc tam kā pasniedzējs strādājis Orlovas Garīgajā seminārā, kur 1828. gadā pieņēma mūka kārtu. No 1837. – 1839. gadam bijis Kostromas Garīgā semināra rektors, pēc tam, 1839. gadā – Vilenas (Viļņas) Sv. Gara klostera priekšnieks. [Saharov, 1937] Rīgā Platons centies rīkoties tā, lai no vietējās administrācijas puses nesaņemtu ne mazāko aizrādījumu. Šāda politika attaisnojās, jo Baltijas ģenerālgubernators atbalstīja bīskapu patstāvīgas eparhijas izveidošanā. 1867. gada februārī Rīgā tika izdotas septiņas Platona vēstules jeb grāmatas latviešu un igauņu draudzēm. 1885. gadā vēstījums izdots jau trešo reizi ar nosaukumu „Augsti svētīta Platona, Rīgas un Jelgavas Arhibīskapa grāmatas tiem Baltijas jūrmalā dzīvojošiem pareizticīgiem latviešiem un igauņiem” [Platons, 1885]. Acīmredzot, nebūdamas drošs, ka vietējā cenzūra atļaus šo vēstuļu publicēšanu, viņš savus tekstus apstiprināšanai iesniedza St. Pēterburgas garīgajai cenzūrai, kas tās atļāva izdot. Tomēr policija Rīgas eparhijas draudzēs, pamatojot savas darbības ar to, ka vēstījums nav pārbaudīts vietējā cenzūrā, draudžu locekļiem to konfiscēja, pašus pratinot un pat arestējot. Gubernators I. Breverns vērsās ar protestu pie IM garīgo lietu departamenta direktora, ka vēstījums „pēc satura ir luterāņu baznīcai apvainojošs”, īpaši Ev. Luterāņu baznīcai varētu būt bijis aizskārošs apgalvojums, kur Platons par pretošanos ikonu pielūgšanai to pieskaita atkritējiem no Baznīcas tēvu mācības. Kā atzīmē šīs situācijas analizētāji [Gavrilin, 1999], tas noticis Krievijas guberņā, kuras oficiālā ticība ir pareizticība.

Savās „Arhibīskapa grāmatās tiem Baltijas jūrmalā dzīvodamiem pareizticīgiem Latviešiem un Igauniem” Platons pamato Pareizticīgās baznīcas īpašo statusu: „[...] kā pagājušos gadu simteņos, tā arī arvienu viņa paliek pastāvīga un nešaubāma savā pamatā un visos mācības gabalos. Par to mums skaidru liecību dod ticības mācības grunts gabali, kuri arvienu tie paši, kādi pastāv Grieķu jeb Austrumu draudzē, tā garīgā saite, ar kuru Krievijas Pareizticīgā draudze bij un paliek savienota ar grieķu draudzi, un, zināms, šī saite nevarētu pastāvēt, ja Krievijas draudze būtu no Grieķu draudzes atkāpusies kaut kādās grunts mācībās.”[Platons, 1885 100] Un sniedz vairākas pozitīvas poļu katoļu pārstāvju, piemēram, latīņu bīskapa *Paula Jovi*, liecības, kurās apstiprināta Krievijas un Grieķijas baznīcu būtiskā saistība: „Visi krievi nešaubīgi apliecina, pasargā un glabā līdz šim laikam to mācību un likumus, ko tie pieņēma no grieķu mācītājiem.”[Platons, 1885 101] Vai 1525. gadā latīņu

baznīcas pārstāvja *Johannes (Albrti) Fabri* liecība, ka „Ik katrs krievu cilvēks, kad tas jau ir nācis tanīs gados, kad var atzīt savus grēkus, ar salauztu un sagrautu sirdi, bez kādas kavēšanās, iet un krīt priesterim pie kājām un ar gaužām asarām apraud un izsūdz savus grēkus, [...] Starp viņiem ir daudz tādu, kas gavēņa laikā it nekā neēd, ir zivu neēd; citi gavēņa dienās nedzer nedz vīnu, nedz arī citu kādu stipru dzērienu. Tāda vēsts mūs tā pārņēma, ka mēs nezinājām ko par sevi domāt: mūsu pašu dzīvošana mums sāka riebties, kad mēs salīdzinājām savu dzīvošanu ar krievu ļaužu kristīgu dzīvošanu. [...] Viņi vēl uzņemas arī citas un grūtākas grēku nožēlošanas kārtas, lai Dievs par viņiem apžēlojas un būtu viņiem žēlīgs. Tāda visuvairāk ir lūgšana. Krievu ļaudis lūdz Dievu bez mitēšanās, tā, ka lūkojoties uz viņiem nāk prātā šādas domas: vai var būt viņiem līdzīgi ļaudis virs zemes, kuri tā un tik sirsnīgi Dievu lūdz? Līdz ko dienas gaisma aust, ikkatrs no viņiem krīt pie zemes, pazemojas līdz pīšļiem un izgāž (?) garas un sirsnīgas lūgšanas.”[Platons, 1885 102] Arhibīskaps Platons uzsver, ka citu, savā veidā konkurējošo, kristiešu pozitīvas liecības pareizticībai ir būtiskas kā neieinteresētas un tāpēc objektīvas. Kā vēl vienu būtisku argumentu par labu pareizticībai Arhibīskaps Platons min pareizticīgās Baznīcas svētos un to sniegtās brīnumu zīmes, piemēram, „[...] mūsu Pareizticīgā Draudzē ir bijis un ir daudz, daudz taisnu un svētu cilvēku, kuru svētumu tas Kungs ir parādījis caur to, ka viņu miesas, pēc miršanas, paliek netrūdošas un dara lielas brīnumu zīmes.”[Platons, 1885 103,104] Būtiski, ka tālāk tekstā Arhibīskaps Platons paskaidro, ka svētie ir bijuši starp visām Krievijas ļaužu kārtām – „Svēto skaitlī mēs atrodam kā garīdzniekus, tā arī pasaulīgos, ķēniņus un zemas kārtas ļaudis, kungus un kalpus, mācītus un nemācītus, tirgotājus un amatniekus, kara vīrus un **tādus pašus zemkopjus, kādi arī jūs esat** (izcēlums – J. V.); vīrus un sievas, jaunekļus un jaunekles, vecus sirmgalvjus un mazus bērniņus.”[Platons, 1885 104] Visi šie pieminētie Arhibīskapa Platona paša un citētie izteikumi atbilstoši auditorijas uztveres iespējām, vienkārši implicīti un kontekstā satur pareizticīgajai tradīcijai un hēsishasmam būtiskas ontoloģiskas un antropoloģiskas patiesības – norāda vai atgādina uz Baznīcas demokrātisko, visiem pieejamo raksturu, cilvēku un kārtu vienlīdzību Dieva priekšā, reliģiskās prakses un tikumisko darbu dominanci pār teoloģiskajām teorijām, miesas un gara vienību (nevis duālismu), miesas un gara transcendēšanās iespējām, noteiktu kārtību izziņā un dievizziņā utt. Protams, tā ir arī zināma pareizticības un tās ideju reklāma, bet savādāk arī sākotnēji nekāda cita ieskatīšanās jaunās idejās nevar notikt.

Platona laikā, lai uzlabotu un paplašinātu pareizticīgo priesteru un baznīcas kalpotāju sagatavošanu, Rīgas Garīgā skola tika pārveidota par Garīgo semināru, kur pastiprināti tika mācītas latviešu un igauņu valodas. Rīgas Garīgā semināra audzēkņiem tika piešķirtas 120 valsts stipendijas. Atzīmējams, ka viens no pirmajiem Rīgas Garīgā semināra rektoriem bijis



teoloģijas doktors un garīgais rakstnieks **tēvs Nikanors (Aleksandrs Brovkovičs, 1826-1890)**. Hersonas un Odesas arhibīskaps Nikanors, kuru Sankt-Pēterburgas Garīgās akadēmijas rektors Makarijs (Bulgakovs) uzskatīja par „pārāk” brīvdomīgu un ne īsti pareizticīgu cilvēku, tāpēc, lai viņu izspiestu no augstākās akadēmiskās garīgās aprites, 1856. gada 25. aprīlī iecēla par Rīgas Garīgā semināra rektoru. Savā amatā Nikanors sevi parādījis kā teicams administrators un pedagogs, viņš cieši iekļāvies semināra dzīvē, rūpējies par audzēkņiem. Ārpus rektora pienākumiem turpinājis nodarboties ar saviem teoloģijas zinātnes pētījumiem jautājumos par pāvesta virsvaru un vecticībnieku rokkrastiem. [Gavrilin, 1999]

Rakstos Nikanors kritiski vērsies pret grāfa Ļ. Tolstoja mācību, kā Pareizticīgās baznīcas principiem neatbilstošu – „Pārruna par to kā grāfa Ļ. Tolstoja herētiskā mācība ārda ne tikai pareizticīgās kristietības, bet arī jebkuras reliģijas pamatus”[Brovkovic, 1889a] un „Pamācība par to kā grāfa Ļ. Tolstoja maldu mācība ārda sabiedriskās un valstiskās kārtības pamatus”. [Brovkovic, 1889b] Skaidrojis apustuļa Pāvila vēstules – „Vienkāršs svētā apustuļa Pāvila vēstules romiešiem skaidrojums”. [Brovkovic, 1907] Reflektējis par dažādām filozofiskajām koncepcijām, t.sk. I. Kanta, Č. Darvina, Milla, Spensera, Luisa, Hartmana u.c. Izvērtējis „Tīrā prāta kritiku” trīs sējumu darbā „Pozitīvā filozofija un pārjutekliskā esamība (kritika par Kanta tīrā prāta kritiku). Šajā darbā dažādu ārzemju un krievu filozofu un teologu darbu kontekstā Nikanors izsaka savus spriedumus. Pirmais sējums veltīts gnozeoloģijai, tajā autors tiecas pierādīt, ka „matērijas pārjutekliskumu” un uzstāj uz dabaszinātņu, filozofijas un teoloģijas gnozeoloģisko „pamatu pilnīgu vienotību”. Galvenais autora mērķis ir pierādīt, ka ar „[...] pozitīvu filozofisku metodi ir iespējams pierādīt gan cilvēka gara nemirstību, gan arī pilnīgo Dievišķo Garu”. Viņš apgalvo, ka mums ir zināšanas par Dievu, tā esamību un īpašībām un tāpat kā par personiskā cilvēka gara esamību un nemirstību, šīs zināšanas mēs iegūstam jutekliskā ceļā un tās ir filozofiskas, pozitīvas un zinātniskas zināšanas. Var uzskatīt, ka Nikanoru ietekmējušas Platona un Leibnica sistēmas – pirmā ietekme redzama viņa mācībā par hierarhiski organizētu ideju pasauli, kuras statuss ir augstāks nekā jēdzieniem (kuri spēj „ierobežoti atspoguļot” priekšmetus) otrā ietekme – mācība par neapzināto saprātu. Neapzinātā un apzinātā saprāta attiecības Nikanors attēlo shēmās, kas radniecīgas Raimonda Lullija garam.[Solovyev, 1877 5; Cvik, 2002] Atzīstot, ka pasaules pamatam ir pārdabiski pirmsākumi, bet matērija savos pirmavotos robežojas ar Absolūtu, Nikanors pieļauj racionālas un pat zinātniskas „pārjuteklisko” esamības pamatu izzināšanu. Gan zinātniskajās, gan filozofiskajās aprindās šī koncepcija tika uzņemta kritiski. Piemēram, V. Solovjovs pārmetis Nikanoram nepamatotu zinātniskās pieejas sajaukšanu ar teoloģisko un filozofisko.[Solovyov, 1877 5; Cvik, 2002]

Ar bīskapa Platona laiku Latvijā saistās krievu publicista un filozofa, slavofila **Jurija Samarina (1819 - 1876)** neliela darbības un biogrāfijas epizode. Spēcīgi ietekmējies no slavofilu A. Homjakova un brāļu Kirijevsku idejām. Strādājis Krievijas valsts pārvaldē, 1847. gadā – Iekšlietu ministrijas komisijas sastāvā apmeklējis Rīgu, pētījis pilsētas arhīvus un uzrakstījis Rīgas vēsturi.[Samarin, 1852] Baumas par varmācīgu latviešu un igauņu zemnieku pievienošanu pareizticībai 1849. gadā pamudinājušas viņu uzrakstīt „Vēstules no Rīgas”, (izplatījās rokrakstos) kurās aplūkota Krievijas attieksme pret Baltijas vāciešiem. Šīs vēstules izraisījušas ietekmīgu aprindu neapmierinātību, kuras rezultātā pēc izskaidrošanās ar imperatoru Nikolaju I, Samarins izcietis 10 dienu arestu un pārcelšanu uz Simbirskas guberņu. Arī turpmāk Samarins veltījis uzmanību Baltijas jautājumiem, kurus apskatījis ārzemēs publicētajos sērijveida pētījumos „Krievijas nomales”[Samarin, 1868-1876] Šajā pētījumā viņš publicējis arī priestera Jāņa Līča „Pareizticīgā latvieša Indriķa Straumīša rakstus (1840. – 1845.)”. Jau „Vēstulēs no Rīgas” viņš norāda, ka ir nepieciešams veicināt un nostiprināt tos sabiedriskos elementus, kas labvēlīgi pret valsts pamatiedzīvotājiem, kuri Baltijā ir latvieši un igauņi. Viņš uzskatīja, ka šie pamatiedzīvotāji ir jāatbrīvo no vācu ietekmes.

**Filarets II (Filaretovs, 1877-1882)** 25 gadus kā pasniedzējs, profesors un rektors darbojies Kijevas Garīgajā akadēmijā, kur pieņēmis mūka kārtu un iesvētīts par arhimandriņu. 1860. gadā iecelts par Kijevas Garīgās akadēmijas rektoru. Bijis apveltīts ar vispusīgām, t.sk. teoloģiskām un filozofiskām zināšanām. [Saharov, 1937 30-33] Baznīcas un laicīgo zinātnieku aprindu uzmanību piesaistījis ar savu disertāciju „Par Ījāba grāmatas tapšanu”, kas iesniegta 1872. gadā teoloģijas doktora grāda iegūšanai. Savā disertācijā Filarets (Filaretovs) aplūkojis Ījāba grāmatu nevis kā svētā kanona tekstu, bet gan kā vēsturisku avotu un literatūras pieminekli.[Filaretov, 1872] Pētījums ticis veikts pēc grāmatas senebreju teksta, neņemot vērā baznīcas slāvu tulkojumu, kas tajā laikā praktiski skaitījās brīvdomība. Šie pārāk drosmīgie soļi liedza Filaretam disertāciju aizstāvēt, taču ar to viņš esot izpelnījies autoritāti laicīgo zinātnieku aprindās. Bijis St. Pēterburgas un Maskavas universitāšu goda biedrs, kā arī Maskavas Garīgās akadēmijas goda biedrs. Arhibīskapa amatā Rīgas eparhijā lielu uzmanību pievērsa garīdznieku kadru sagatavošanai; pēc Ev. Luterāņu baznīcas parauga ieviesa katehisma mācību no 16 gadu vecuma; palielināja Rīgas Garīgā semināra stipendiju skaitu no 33 līdz 60; panāca Rīgas Garīgā semināra pasniedzēju algu palielināšanu. Filaretam bijusi bagātīga bibliotēka. [Gavrilin, 1999; Saharov, 1937 30-33]

**Donats (Sokolovs – Babinskis, 1882-1887)** Pēc St. Pēterburgas Garīgās akadēmijas beigšanas nosūtīts uz Arhangeļskas Garīgo semināru par fizikas un matemātikas pasniedzēju,

no 1866. gada šī semināra rektors. Bijis arī Lietuvas pirmais vikārs Kauņā. Bīskapa Donata laiks Pareizticīgās baznīcas vēsturē vairāk saistās ar igauņu masveida pāriešanu pareizticībā. Atzīmēts, ka „[...] pēc savas kalpošanas Krievijas nomalēs Donats ieguvis popularitāti kā vietējo iedzīvotāju kultūras un nacionālo interešu aizstāvis, jo, piemēram, pēc viņa iniciatīvas Arhangeļskas Garīgajā seminārā tika ieviesta zirāņu (zirjanskiy) un karēļu valodu apmācība; vēlāk, būdams Grodņas un Kauņas bīskapa amatā viņš iestājās par vietējo baltkrievu tiesībām pret poļu vietējo muižnieku patvaļu.”[Saharov, 1937 34-36] Tāpat kā Rīgas bīskaps īpašu uzmanību pievērsis latviešu un igauņu vajadzībām.

Ilgāku laiku Rīgas eparhijā pavadījis arhibīskaps **Arsēnijs (Aleksandrs Brjancevs, 1887-1897)**. No 1883. gada bijis St. Pēterburgas Garīgās akadēmijas rektors. Paralēli rektora amatam pasniedzis tikumisko teoloģiju, viņa lekcijas akadēmijas studentu vidū atmodinājušas seno kristiešu askētisma garu, kas izpaudies septiņiem labākajiem akadēmijas studentiem pieņemot postrig (mūka kārtu). Pēc Arsēnija iniciatīvas 1888. gadā sācis iznākt žurnāls „Rīgas eparhijas vēstis” (krievu valodā). Arsēnijs daudz lasījis sprediķus, uzstājies ar runām, daudzas no tām publicētas iepriekšminētajā žurnālā. 1890. gadā Rīgā iznākusi viņa grāmata „Rīgas un Mītavas arhibīskapa Arsēnija runas”[Arseniy, 1894] Tāpat pēc viņa iniciatīvas Rīgas eparhijā tika nodibināta vēsturiski – statistiskā komiteja, kas Arsēnija laikā sagatavoja un publicēja trīs „Rīgas eparhijas baznīcu un draudžu vēsturiski – statistiskos aprakstus”, kam joprojām ir liela zinātniska nozīme. [Saharov, 1937 36-40]

Desmit gadu kalpošanas laikā Rīgas eparhijā apguvis līdzekļus 67 jaunu baznīcu uzbūvēšanai, izveidojis 26 jaunas draudzes (no 169 līdz 195), veicis garīgas sarunas ar tautu, izveidojis bibliotēkas un izdevis daudzas garīga satura brošūras. Ar viņa gādību izveidots Pjuhticas sieviešu klosteris (Igaunijā) un Rīgā nodibināta Svētās Trīsvienības sieviešu kopiena, kā arī gandrīz visās eparhijas nozīmīgākajās pilsētās izveidotas baznīcas krātuves reliģiski – tikumiska satura grāmatām. Pie baznīcām nodibinātas bibliotēkas, izvērsta misionāriska rakstura sarunu tradīcija. Pie Rīgas Garīgā semināra Rīgas eparhijas baznīcu un draudžu aprakstam Arsēnijs nodibināja Vēsturiski – statistisko komiteju. 1896. gadā Rīgā nodibināja Baznīcas arheoloģisko muzeju, pārveidoja un paplašināja „Rīgas eparhijas vēstnesi”. Par īpašiem nopelniem Baznīcas labā 1893. gada 15. maijā iecelts par Rīgas un Mītavas (Jelgavas) arhibīskapu. 1897. gada 4. oktobrī iecelts par Kazaņas un Svijažskas Arhibīskapu. Pēc attālo Rīgas eparhijas draudžu Kurzemē un Igaunijas salās revīzijām jau 1890. un 1892. gadā apceļojis un inspicējis Latvijas Pareizticīgo baznīcu draudzes, šīs inspekcijas apraksti sniedz nozīmīgas ziņas par draudžu materiālo stāvokli, etnisko sastāvu, priesteriem, draudžu skolām u.c [Obozreniye, 1891, 1893]

No 1897. līdz 1910. gadam Rīgas eparhiju vadījis **Agafangels (Preobraženskis)**. Pēc viņa iniciatīvas (?) eparhijā sākti izdot pareizticības periodiskie izdevumi latviešu un igauņu valodās, piemēram, „Rīgas Garīgais vēstnesis” (1906–1917) un „Pareizticīgo latviešu vēstnesis” (1902–1905). [Saharov, 1937 40-44]

Par vienu no 19. gs. visaugstāk izglītotajiem un pareizticīgās baznīcas hierarhijā nokļuvušajiem latviešiem pamatoti nosaucams **Aleksandrs (Andrejs Zaķis) Vitebskas un Polockas bīskaps (1893-1899)**. Pareizticības vēstures pētnieki pamatoti uzsver [Gavrilin, 2003, 46-49], ka latviešu valodas un izglītības izplatībā lielu ieguldījumu devuši arī pareizticīgie latvieši – priesteri, bīskapi, psalmotāji, pareizticīgo draudžu skolotāji u.c. un viņu darbs līdz šim nepamatotiniecīgi vai aizspriedumaini novērtēts. Aleksandrs (Zaķis) bijis pirmais latviešu tautības pareizticīgo bīskaps. Andrejs Zaķis dzimis 1834. gadā Valmieras apriņķī nabadzīgā zemnieku ģimenē, miris 1899. gadā Vitebskā. 1851. gadā ar valsts stipendiju uzņemts Rīgas Garīgajā seminārā, ko 1859. gadā beidzis. 1859. gadā Rīgas un Mītavas arhibīskaps Platons (Gorodeckis) Andreju Zaķi iesvētīja par Valmieras prāvesta iecirkņa Umurgas Uspenskas (?) baznīcas priesteri, 1860. gadā – viņu pārcēla uz Sv. Nikolaja baznīcu Lielvārdē. 1860. gada septembrī Andrejs Zaķis iecelts par latviešu valodas pasniedzēju Rīgas Garīgajā seminārā. 1861. gadā viņš iestājās Kijevas Garīgajā akadēmijā, ko pabeidza 1865. gadā. 1865. gadā Andrejs Zaķis pieņēma mūka kārtu ar vārdu Aleksandrs. No 1865. gada strādājis Rīgas Garīgajā seminārā par latviešu valodas, krievu gramatikas, tikumiskās un skaidrojošās teoloģijas, homilētikas, kanonisko tiesību un vispārējās krievu vēstures pasniedzēju. Kalpojot seminārā, viņš aktīvi darbojies žurnāla latviešu valodā „Dievbijības skola” izdošanā. [Gavrilin, 2003] 1867. gadā ieguvis teoloģijas zinātņu kandidāta, bet nedaudz vēlāk – teoloģijas maģistra grādu. 1870. gadā iecelts par Rīgas Garīgā semināra inspektoru. Pēc Rīgas Garīgā semināra arhīva materiālu liecībām, līdz ar dibināšanu 1870. gadā darbojies arī Pareizticīgās Garīgo grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komisijā<sup>127</sup>, kuras sastāvā uz 1870. gada 29. janvāri ietilpuši „Rīgas Katedrāles prtohierejs Aleksijs Valdemanovskijs, semināra inspektors, profesors, garīdznieks Mihails Drekslers un semināra skolotāji (audzinātāji) hieromūks Aleksandrs (pēc visa spriežot varētu būt Andrejs Zaķis), Adrians Rupperts, Pēteris Mihelsons, Kaspars Bezbārdis, Deonisijs Tamms, Mihails Suilusars un Jānis Krauklis [..]”[7416, 1, 29, 2]

Aleksandra (Zaķa) kandidatūra pamatoti atbilst Tulkošanas Komisijas nolikumam: „[...] 2. Komisija sastāv no divām nodaļām – Latviešu un Igauņu, kuru sastāvā ietilpst Semināra

<sup>127</sup> Poverocniy Komitet po perevodu bogosluzebnih knig na latisskiye i estskkiye yaziki.

skolotāji un citas personas, kas zina Latviešu un Igaņu valodas kā savas dzimtās un pie tam saprot baznīcas mācību un Slāvu un Grieķu vai izņēmuma gadījumā, vienu no pēdējām valodām.”[7416, 1, 29, 4] Vēlāk, atbilstoši laikam, kad 1871. gada 23. novembrī Aleksandrs (Zaķis) ticis iecelts par Mogiļevas Garīgā semināra rektoru, Tulkošanas komisijas ziņojumā Viņa Eminencei, Viņa Augstībai Venjaminam, Rīgas un Mītavas Bīskapa kungam no Tulkošanas komisijas aiziet hieromūks Aleksandrs un Karps Toiziks, atnāk – Latviešu nodaļai Brāļu skolas audzinātājs Adams Stepanovičs, igauņiem – semināra audzinātājs Jurijs (Juris) Reiss.[7416, 1, 29 11] Tādējādi nozīmīgs un līdz šim nepamanīts ir fakts, ka Aleksandrs (Zaķis) Pareizticīgās Garīgo grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komisijā darbojies gandrīz divus gadus. Līdz ar pārceļšanu uz Mogiļevu paralēli Garīgā semināra rektora amatam ieņēmis arī Mogiļevas Brāļu Bogojavļenskas klostera vadītāja amatu.

1883. gada 21. novembrī Aleksandrs (Zaķis) Sankt-Pēterburgas Aleksandra-Ņevska klostera (lavra) Sv. Trīsvienības baznīcā iesvētīts par Ostrožskas bīskapu.[Pribavleniye, 1899, 1278, 1279] Tādējādi viņš ir pirmais pareizticīgais latviešu bīskaps. Vēlāk, 1890. gadā viņš nozīmēts par Arhangeļskas un Holmogorskas bīskapu, bet, nevarēdams pārciest ziemeļu klimatu, divreiz smagi slimojis un pēc paša lūguma 1893. gadā no bīskapa pienākumiem atbrīvots un darbojies Maskavas stavropigiālā Simona klostera priekšnieka amatā. Tā paša gada 3. septembrī Aleksandrs (Zaķis) tika norīkots par Polockas un Vitebskas bīskapu. Šajā laikā Vitebskas gubernā bija iekļauta Latgale, tāpēc Vitebskas gubernā dzīvojošajiem 232331 latviešiem (latgaļiem), no kuriem 50526 bija pareizticīgie,[Pribavleniye, 1893 1689] tas pats par sevi ir ļoti nozīmīgs notikums, jo bīskapam Aleksandram īpaši tuvas bija latviešu draudžu un latviešu vajadzības, viņš pievērsās plašai misionāriskajai darbībai. Nozīmīgi, ka 1893. gada 24. oktobrī bīskaps Aleksandrs (Zaķis) Vitebskā, Voskresenskas baznīcā noturēja Pareizticīgās baznīcas vēsturē pirmo arhiereju dievišķo liturģiju. Turpmāk viņš regulāri dievkalpojumus latviešu valodā noturēja Bogojavļenskas (Simeona) baznīcā Vitebskā, kurus apmeklēja aptuveni 500 cilvēku. No 1893. gada augusta Režicas (Rēzeknes) Dievmātes Piedzimšanas baznīcā dievkalpojumus latviešu valodā noturēja tēvs Ioanns Žigļevičs.[Pribavleniye, 1893 1689] Pēc bīskapa Aleksandra (Zaķa) ieteikuma 1894. gadā Sv. Sinode Vitebskas eparhijā nodibināja īpašu latviešu misionāra instanci, kuru sākotnēji ieņēma Varakļānu Ioanna Kristītāja baznīcas vadītājs tēvs Nikolajs Pestmalis, bet no 1896. gada – Tilžas (Kokorevskas) Debesbraukšanas baznīcas vadītājs tēvs Pēteris Liepiņš, kas turklāt Tilzā latviešu (latgaļu) jaunatnei organizēja katehēzes kursus.[Pribavleniye, 1899 729,730] Bīskaps Aleksandrs Latgales draudzēm centies izraudzīties tādus priesterus, kuri pārvaldījuši latviešu vai latgaļu valodas, pēc viņa iniciatīvas iedalīti līdzekļi reliģiski – tikumiskās

literatūras izdošanai latviešu valodā, bet Vitebskas Garīgajā seminārā nodibinātas speciālas stipendijas latviešiem, kas ļāva nabadzīgo latgaļu draudžu pareizticīgajiem apgūt semināra mācību kursu. Bīskapa Aleksandra laikā tāpat izveidotas pareizticīgās baznīcas draudžu skolas Varakļānos, Tilžā (Kokorevo), Jaunslabadā u.c.[Saharov, 1939 9,10]

1895. gada maijā bīskaps Aleksandrs apmeklēja visas Vitebskas eparhijas latviešu draudzes, kurās noturēja arhiereja dievkalpojumus. Tāpat 1895. gadā arhiereja mājā tika atklāta baznīcas arheoloģijas krātuve, ar kuru cieši sadarbojušies vēsturnieki A. Sapunovs, D. Dovgjallo, etnogrāfi N. Ņikiforovskis, E. Romanovs u.c. Neraugoties uz veselības problēmām, 1898. gada augustā bīskaps Aleksandrs apmeklēja visas Drisas apriņķa (tagad ietilpst neliela Latvijas daļa, t.sk. Piedrujas ciems ar Sv. Nikolaja pareizticīgo baznīcu) baznīcas. Miris 1898. gadā un apglabāts Vitebskas Uspenskas katedrālē. [Gavrilin, 2003]

Visu pieminēto pareizticības pārstāvju devums pareizticības un varbūt arī hēsiasma ideju kontekstā vēl turpmāk pilnīgi apzināms un izvērtējams, bet jau tikai to pastāvēšanas fakts iezīmē ļoti plašu šo ideju iespējamo izplatības sfēru un areālu kā teorētiskās teoloģijas tā arī pareizticīgās reliģiskās prakses jomās, kas kopā veido pareizticības un hēsiasma ideju bāzi.

Tikai aplūkojot, piemēram, Rīgas un Vitebskas garīgo semināru beidzēju nepilnīgos sarakstus un virspusēji izdalot personas ar latviskiem uzvārdiem, kas vairāk attiecas uz šī pētījuma tēmu, tomēr saprotot, ka latviešu valodu varējuši pārzināt arī igauņu un krievu tautību pārstāvji, kā arī apzinoties, ka daudziem latviešu un varbūt arī krievu draudžu pārstāvjiem (piemēram, cara armijā dienējušajiem) arī krievu valoda nav bijis nekāds šķērslis, atklājas, ka pareizticības idejas Latvijā varējušas izplatīties pietiekami plaši, jo tām bijis ļoti izvērsts komunikācijas lauks.

Pieņemot, ka populārie latviešu vārdi semināristu sarakstos krieviski pārveidoti Ivans – Jānis, Petr – Pēteris, Georgij – Juris, Andrej – Andris, Mihail - Miķelis utt.

1888. gadā Rīgas Garīgo semināru beidzis Boriss Kļaviņš;

1889. gadā – Dāvids Rudzītis (Rīgas Garīgā semināra pasniedzējs jau LR laikā), Pāvels Emsiņš, Nikolajs Pestmalis (Varakļānu Ioanna Kristītāja baznīcas priesteris), Mārtiņš Kārkliņš, Jānis Dāle;

1890. gadā – Jānis Zābaks, Georgijs (Juris?) Auziņš, Andrejs Luga, Jānis Burga, Pēteris Dzenis;

1891. gadā – Jānis Puķītis, Kirils Zaics (Rīgas Katedrāles pārzinis);

1892. gadā – Pēteris Liepiņš, Pēteris Kļāģis, Andrejs Pauls, Andrejs Pakalniņš, Nikolajs Klūgs, Pēteris Lapikens, Konstantīns Vītoliņš;

1893. gadā - Pēteris Dāvis, Andrejs Stradiņš, Pēteris Apsītis, Pēteris Lūcis, Jānis Miķelsons, Jānis Vidiņš, Mihails Pētersons, Juris Bērziņš;

1894. gadā – Mihails Bleive, Andrejs Viegļais, Kirills Blodons, Andrejs Jansons, Kristians Svemps, Kirils Kārklīš;

1895. gadā – Pēteris Stūrītis, Jānis Zālītis, Boriss Šīrons, Augustīns Pētersons;

1896. gadā - Vasilijš Martinsons, Pēteris Kļaviņš, Pāvels Dāvis, Jānis Balodis, Andrejs Barbāns, Aleksandrs Lismanis;

1897. gadā – Jānis Pommers, Pēteris Smilškalns;

1898. gadā – Jevgēņijs Antsons, Vasilijš Skubiņš, Ādams Vītols, Karps Lambergs, Nikolajs Ceriņš;

1899. gadā – Antons Kaktiņš, Andrejs Maršāns, Pāvels Baķītis, Andrejs Znotiņš, Jēkabs Siliņš, Pāvels Grauzdiņš;

1900. gadā – Jānis Jansons, Pāvels Austrums, Jānis Austrums, Pēteris Leitis, Kirils Krūmiņš, Alfejs Vicuns (Vucins?);

1901. Fjodors Martinsons, Jānis Eklāvs, Vladimirs Sproģis, Pēteris Balodis, Pēteris Miežītis, Jānis Eniņš, Pēteris Dreimanis.[Vīpuskniki, e44, e55]

Piemēram, 1901. gada septembrī Rīgas Garīgajā seminārā mācījušies 167 audzēkņi: VI klasē – 19, V – 25, IV – 32, III – 29, II – 31, I – 31; no kuriem krievu tautības – 50, latviešu – 67, igauņu – 49; no kuriem garīdznieku bērni – 43, zemnieku – 103, muižnieku – 14, ierēdņu – 3, karavīru – 3; pilnā valsts apgādībā bijuši 60, pus apgādībā – 30, 5 skolēniem stipendijas.[Aristov, 1902 19,20]

1902. gadā – Jānis Beķeris, Jemeljans Āboltiņš, Karps Rūga, Jānis Zviedris, Elevferijs Sērmūksis, Jānis Kalniņš, Aleksandrs Priedītis.

1906. gadā – Jānis Apinis, Augustīns Balodis, Kirills Bebris, Pēteris Zvirbulis, Jānis Zonne, Pēteris Kļaviņš, Pēteris Siliņš;

1911. gadā – Jānis Ezerlīcis, Jānis Lapikens, A. Kalvijak, Pēteris Siliņš, Antons Nātre;

1912. gadā – Baltiņš N., Jānis Āboliņš;

1914. gadā – P. Ērglis, Jānis Sproģis, Pāvels Konošonoks, Augusts Deksnis.[Vīpuskniki, e45]

Vitebskas Garīgais seminārs, kur mācības nav norisinājušās dzimtajās valodās, latviešu un latgaļu vidū tomēr nav bijis sevišķi populārs. Laikam patiešām vienīgos latviešu audzēkņu pieplūduma uzplauksnījumus tas piedzīvojis Vitebskas un Polockas bīskapa Aleksandra (Zaķa) laikā (1893 - 1898).

1895. gadā Vitebskas Garīgo semināru beidzis Nikolajs Lielmežs;

1899. gadā – Pēteris Zariņš; Andrejs Mazūrs, Vladimirs Kaķītis, Viktors Eglītis, Boriss Ramans;

1904. gadā – Filips Lange (tiek komandēts uz Maskavas GA), Pēteris Porešs, Aleksandrs Grāvītis.[Vipuskniki, e44]

Nozīmīgu vietu gan tiešā, gan pārnestā nozīmē pareizticīgo un hēsihasma ideju kontekstā Latvijā un tieši latviešu vidū ieņem **Rīgas Debesbraukšanas latviešu pareizticīgo baznīca un tās priesteri**. [Akatovs, 2004; Gavrilin, 1999 ] Sakarā ar to, ka līdz 1845. gadam pareizticību pieņēma apmēram 120 latvieši (Rīgā), bīskapam Filaretam 1845. gada 24. janvārī tika nosūtīts lūgums dievkalpojumu noturēšanai latviešu valodā piešķirt draudzei baznīcu. Šo lūgumu izskatīja Sinode, kā arī ar to tika iepazīstināts imperators Nikolajs I. 1845. gada 14. aprīlī tika saņemta atbilde – piešķirt draudzei Rīgas Dievmātes Patvēruma (Pokrova) kapsētas baznīcu (kura bija pakļauta Aleksandra Ņevska baznīcai). Pirmais dievkalpojums latviski tika noturēts 1845. gada 29. aprīlī. To vadīja priesteris **Jēkabs Mihailovs** (bijušais Piebalgas grāfa Šeremetjeva īpašumu pārvaldnieks) kopā ar diakonu **Pēteri Popovu**. [Purviņš, 1929]

Tēvs Jēkabs šajā baznīcā kalpoja no 1845. gada 22. aprīļa līdz 1859. gadam. 1842. gadā Sinode uzticēja viņam pārbaudīt un vadīt baznīcas grāmatu tulkošanu latviešu valodā. Jēkabs Mihailovs diakona kārtā tika iesvētīts 1845. gada 21. aprīlī, bet jau 22. aprīlī – priesteri kārtā. Viena savas kalpošanas gada laikā (1845-46) tēvs Jēkabs pareizticībā iesvētīja 1670 cilvēkus, no kuriem 190 Rīgā. Periodā no 1845. – 1857. gadam Rīgas Dievmātes Patvēruma latviešu draudzē nomainījās 10 diakoni, kuri kļuva par priesteriem lauku draudzēs. Tēvs Jēkabs nomira 1859. gadā un tika apglabāts Pokrova kapos (pa labi no baznīcas). Viņa vietā tika uzaicināts Jaunpils (Vidzemē) draudzes priesteris **Bazilijs (Vasīlijs) Reinhauzens**. Tēvs Bazilijs šajā draudzē kalpoja no 1859.–1879. gadam.

1857. gadā Aleksandra Ņevska un Dievmātes Patvēruma baznīcu draudzes tika apvienotas. Pēc draudžu apvienošanas draudzes locekļu skaits sasniedza 1200 cilvēku. No šī laika dievkalpojumi notika jaukti latviešu un baznīcslāvu valodās.

1867. gadā par valdības līdzekļiem tika uzcelta baznīca latviešu draudzei un Platons, Rīgas un Mītavas arhibīskaps, iesvētīja to par godu Kunga Debesbraukšanai. 1879. gada pavasara sākumā par Kristus Debesbraukšanas draudzes priesteri tika apstiprināts tēvs **Andrejs Kangers** (kalpoja līdz 1909. gadam). Veicot dievkalpojumus, tēvs Andrejs turpināja darbu pie dievkalpojumu tekstu tulkošanas uz latviešu valodu (ar notīm). Ar laiku, draudzei augot un baznīcai vairs nespējot uzņemt visus dievlūdžējus, 1896. gadā tika pieņemts lēmums par baznīcas ēkas paplašināšanu. 1902. gadā tika iesvētīts mazais altāris par godu apustulim Jānim Teologam, bet galvenais par godu Kunga Debesbraukšanai. 1909. gadā baznīcā tika



ievilkta elektrība. Pēc tēva Andreja nāves, Debesbraukšanas baznīcā kalpoja prieteri: tēvs **Jānis Bormanis**, tēvs **Jānis Jansons**, tēvs **P. Balodis**, tēvs **Kirils Blodons**, tēvs **Aleksandrs Lismanis**, tēvs **Pēteris Bērziņš** un citi. [Gavrilin, 1999; Purviņš, 1929]

Daudzi no viņiem nodarbojušies ar pareizticības tekstu tulkošanu un pārvešanu latviešu valodā, rakstījuši latviskajā pareizticīgajā periodikā. Kirils Blodons vēlāk kalpojis Aderkašu – Siseģālas Marijas Madaļas baznīcā. Sarakstījis ticības mācības grāmatu pamatskolai, otrā daļa neizdota, manuskriptā.

Obligāti jāatzīmē arī ilggadīga Kuldīgas (Goldingenas) priestera **Andreja Gobiņa** darbība. Viņa biogrāfijas datus atrast problemātiski, bet J. Jansons viņu piemin starp pirmajiem latviešu pareizticīgajiem priesteriem: „Tie bija Dāvids Balodis Ļaudonā, tēvs (Jānis) Līcis Aderkašos, (Andrejs) Kangers, (Andrejs) Gobiņš, (Mihails) Drekslers un citi.”[Jansons, e46] Andrejs Gobiņš pieminēts jau 1870. gadā nodibinātās Pareizticīgās Garīgo grāmatu (Dievkalpošanas grāmatu) tulkošanas latviešu un igauņu valodās komisijas protokolos kā cītīgs pareizticīgo rakstu tulkotājs, kas komisijas darbībā iesaistās ap 1880. gadu: Latviešu tulkojumus veikuši Goldingenas (Kuldīgas) priesteris A. Gobiņš [7416, 1, 35, 1]; pieejams arī „Goldingenas baznīcas priestera, tēva Gobiņa raports no š.g. (1881.) 2. oktobra N126., kurā [viņš] nodod [komisijai sekojošus] tulkojumus – Svētās Dievmātes piedzimšanas godam veltītais dievkalpojums; Sv. Krusta uzstādīšana; Kristus transformēšanās un Dievmātes aizmigšana. Un lūdz nozīmēt jaunu darbu un izsniegt 60 rubļus...” 60 rubļi tiek izsniegti, nākošo summu izsniegs, kad viņš būs iztulkojis „Divpadsmit lielāko svētku dievkalpojumus”. Turklāt uzdod Gobiņam tulkot vēl arī no Krāsainajām Triodēm: augšāmcelšanās dievkalpojumu, kā arī [...], dievkalpojumus sestdienā pirms Trīsvienības, pirmo un otro dievk. Trīsvienības svētkos un Debesbraukšanas svētkos.”[7416, 1, 35, 5] Vēl 1901. gadā A. Gobiņš ir Kuldīgas pareizticīgo draudzes protohierejs,[Blankensteina, 1902 52] jo apsveic Rīgas Garīgo semināru 50 gadu pastāvēšanas svētkos.

Latvijas Republikā, līdz ar Latvijas Pareizticīgās baznīcas nodibināšanos, baznīcas koncilā 1920. gada 22. – 27. februārī 93 draudžu pārstāvji par tās vadītāju izvēlēja Penzas **Arhibīskapu Jāni (Pommeru)**, kurš Rīgā ieradās 1921. gada 24. jūlijā.[Saharov, 1937 49]

Jānis Pommers dzimis 1876. gada 6. janvārī Praulienas pagasta Ilzessalu mājās, zemnieku ģimenē, vecākais no sešiem bērniem. 1887. gadā iestājās Rīgas Garīgajā skolā, kuru vadīja A. Ruperts. Garīgās skolas kurss bija četrgadīgs, kam sekoja sešgadīgs Semināra kurss, kurā pirmajos četros gados apguva vispārīzglītojošos priekšmetus, bet pēdējos divos – teoloģiskās mācības: „Garīgās skolas un semināra mācību programma bija pieskaņota klasisko ģimnāziju programmai, kuru semināristi izņēma, beidzot ar ceturto klasi. Iztrūka

dabas mācības. Saīsinātā veidā pasniedza matemātiku, fiziku, ķīmiju. Klasisko valodu, vēstures, filozofijas mācīšana bija nostādīta pamatīgi... Seminārā bija ļoti liela bibliotēka, kurā pārsvarā bija teoloģijas, vēstures, filozofijas un klasiskās literatūras grāmatas.”[7131, 1, 2, 64-70] Rīgas Garīgajā seminārā, piemēram, labi, ļoti labi un teicami apguvis sekojošus priekšmetus – Svēto Rakstu skaidrošana, Bībeles vēsture, Vispārējā baznīcas vēsture, Krievijas baznīcas vēsture, Vispārējā Teoloģija, Dogmatiskā teoloģija, Salīdzinošā teoloģija, Tikumiskā teoloģija, Krievu „raskola” vēsture un analīze, Praktiskie norādījumi priesteriem, Homilētika, Liturģija, Krievu literatūras vēsture, Vispārējā sabiedrības vēsture, Loģika, Krievu valoda, Krievijas sabiedrības vēsture, Algebra, Ģeometrija, Fizika, Psiholoģija, Ievads filozofijā un īsa filozofijas vēsture, Didaktika, Grieķu valoda, Latīņu valoda, Vācu valoda, Ebreju valoda, latviešu valoda, Baznīcas dziedājumi, Medicīna. Rīgas Garīgajā seminārā J. Pommera kursa biedri bijuši rakstnieks V. Eglītis, prof. P. Sakss, J. Kalniņš, J. Zālītis (Latvijas pirmais aizsardzības ministrs), P. Turjans. Pēc semināra beigšanas, no 1897. gada strādājis par skolotāju Lazdonā, Ļaudonā un Liepājā. No 1900. – 1904. studējis Kijevas Garīgajā akadēmijā, kurā iestājies 1900. gada 31. augustā, beidzis – 1904. gada 23. jūnijā. Diplomā nr. 1166., ko parakstījis Akadēmijas rektors Bīskaps Platons, šī pētījuma sakarā būtiski, ka Jānis Pommers, citu starpā, apguvis sekojošus mācību priekšmetus: Vecās un Jaunās derības Svētie raksti, Bībeles vēsture, vispārējā baznīcas vēsture, Krievijas baznīcas vēsture, patristika, metafizika, filozofijas vēsture, Bībeles arheoloģija, grieķu, latīņu, vācu un ebreju valodas. Līdz ar to pēc Kijevas Garīgās Akadēmijas nolikuma 81.§., 10. §., 135.§., 139.§. pamata 1904. gada 4. jūnijā viņam piešķirta Teoloģijas kandidāta zinātniskā pakāpe, ko 13. jūnijā apstiprinājis Kijevas Metropolīts.[7131, 1, 1, 14]

Pēc arhibīskapa Jāņa oficiālā dienesta apraksta[Apraksts, 1939] 1903. gadā iesvētīts mūka kārtā. Pēc teoloģijas kandidāta grāda iegūšanas darbojies Čerņigovas Garīgajā seminārā, Vologdas Garīgajā seminārā un bijis rektors Lietuvas Garīgajā seminārā. 1912. gadā iesvētīts par bīskapu un darbojies Minskā, Odesā un Taganrogā, 1918. gadā iecelts par arhibīskapu Penzā. 1920. gadā ievēlēts par Latvijas Pareizticīgās baznīcas vadītāju. Lai panāktu baznīcas tiesiskā stāvokļa nostiprināšanu un līdz ar to arī pašu pareizticīgo stāvokļa uzlabošanu, 1925. gadā no pareizticīgo bloka ievēlēts Saeimā. 1934. gadā mīklainos, vēl joprojām nenoskaidrotos apstākļos noslepkavots.

Par viņa teoloģiskajiem uzskatiem un zināšanām var spriest pārsvarā pēc viņa svētrunām, kuru sagatavošanai viņš piešķīris lielu vērību: „Lielu uzmanību arhibīskaps Jānis piešķīris runātajam un rakstītajam vārdam: bieži uzstājies presē ar detalizētiem rakstiem, bet no baznīcas katedras teicis savas dziļi pārdomātās un aizraujošās runas. Nevar neatzīmēt, ka

katru svētrunu arhibīskaps Jānis ne tikai rūpīgi pārdomājis, bet arī to pārrakstījis. Visas tās par šo viņa kalpošanas laiku pareizticīgajā baznīcā ir saglabājušās un sastāda ne vienu vien iespiestu sējumu.”[Saharov, 1937 52] (Kur? J.V.) Iespējams, ka šajā laikā liela daļa arhibīskapa Jāņa garīgā mantojuma zudusi, tomēr daudzi no viņa sprediķiem, kas tikuši publicēti Latvijas pareizticīgajā periodikā „Ticība un dzīve”, „Vera i žižņ” un „Latvijas pareizticīgās teoloģijas vēstnesis” pareizticības un hēsijasma ideju kontekstā turpmāk šajā pētījumā tiks aplūkoti un analizēti atsevišķi.

Par arhibīskapa Jāņa svētrunu saturu liecina to nosaukumi, piemēram, „Gara slāpes”, „Kristīgas Baznīcas pienākumi mūsu laikā”, runā „Īstais Kristīgais” viņš pārsprīž pareizticīgā kristieša aktuālos ideālus, runās „Bēdīgie un apgrūtinātie” un „Divas pasaules” domā par garīgā un laicīgā attiecībām. Īpaši izvērstajā sprediķī 1923. gada 18. novembrī, kas veltīts Latvijas Republikas 5 gadadienai, arhibīskaps, iespējams, demonstrē savas teoloģiskās un filozofiskās zināšanas pret pareizticību skeptiskajām Latvijas intelektuāļu aprindām, reflektējot par antīko grieķu, romiešu un pirmo kristiešu reliģiski – tikumiskajām kvalitātēm un, blakus Sv. Rakstu masīviem citējot Aristoteļa, Lukiāna (Dievu runas), Plīnija (vēstules imperatoram Trajanam), Galēna, Tertuliāna (Apoloģijas), Justīna, Origēna u.c. darbus, viņš apliecina ne tikai savas politiskās un organizatoriskās, bet arī teoloģiskās un filozofiskās kvalitātes.[Pommers, 1923f]

Rīgas Garīgā semināra rektors pēc tā atjaunošanas neatkarīgajā Latvijas Republikā priesteris, tēvs **Jānis Jansons**<sup>128</sup> 1937. ievēlēts par docentu Latvijas Universitātes pareizticīgo teoloģijas nodaļā.

J. Jansons teicis sprediķus un daudz publicējis, piemēram, „Pareizticīgo latviešu vēstnesī” 1916. gadā viņš spriež „Reliģija un zinātne, vai tās ienaidnieces?” [Jansons, 1916a,b]. Savā sprediķī „Priesteris un mācītājs” viņš piemin pirmos latviešu pareizticīgos priesterus; sprediķī „Tā Kunga žēlastības gads”, kas teikts jaunā, 1926. gada nakts dievkalpojumā Rīgas Katedrālē, viņš uzsver Pareizticības izcelšanu un atzīšanu no lielās angļu tautas 1925. gada vasarā: „Sākot no 29. jūnija līdz 20. jūlijam Jeruzālemes patriarhs

---

<sup>128</sup> J. Jansons (1878-) Beidzis Kārdabas draudzes skolu; no 1889. līdz 1893. mācījies Rīgas garīgajā skolā, bet no 1893. līdz 1900. mācījies Rīgas garīgajā seminārā. 1905. beidzis garīgo akadēmiju Pēterburgā, mācību laikā tur nodibinājis pareizticīgo latviešu draudzi. 1905/1907. Valmieras skolotāju semināra skolotājs, bet 1907/1909. Valmieras sieviešu ģimnāzijas skolotājs un Sv. Sergeja pareizticīgo draudzes pārzinis Valmierā, līdz 1918. „Pareizticīgo Latviešu Vēstneša” redaktors. 1909/1911. Rīgas V. Maldoņa un N. Bogojavlenskaskas ģimnāzijas skolotājs un Rīgas Debesbraukšanas draudzes priesteris. 1911/1915. Tukuma Sv. Nikolaja draudzes priesteris un 1911/1915. Tukuma sieviešu ģimnāzijas un Tukuma komercskolas skolotājs. 1915/1917. Gatčinas latviešu bēgļu ģimnāzijas skolotājs un 1915/1917. Pēterpils latviešu pareizticīgo draudzes priesteris. No 1924. līdz 1926. gadam atkal Rīgas Debesbraukšanas draudzes priesteris. 1926. gadā viņam uzticēti Rīgas garīga semināra rektora pienākumi, ko viņš pildījis līdz pat 1936. gadam, šajā laikā bijis arī Rīgas Katedrāles virspriesteris un Rīgas garnizona mācītājs. („Students” Nr.12/1938.; „Pareizticīgo latviešu kalendārs”, R. 1939.)

Damians, Aleksandrijas patriarhs Fotijs, krievu metropolīti Antonijs un Evlogijs, bīskaps Benjamiņš, profesors Glubokovskis un citi pēc angļu uzaicinājuma, viesojās Londonā un citās Anglijas pilsētās. Ticības simbols Vestminsterijas Abbatijā tika nolasīts pēc Pareizticības nolikuma bez „un no Dēla” (filogue); un caur to pašu tika atzīta no lielās angļu tautas mūsu Pareizticības apustuliskā un vēsturiskā pareizība.”[Jansons, e47] 1938. gadā, Lielā Gavēņa laikā Doc. virspriesteris J. Jansons lekcijā LU kristīgā studentu biedrībā „Kristus Latvijā un pie latviešiem” turpina daudzkārt latviešu pareizticībā kultivēto ideju par kristietības sākotnēm Latvijas teritorijā caur pareizticīgajām krievu ciltīm: „Tā par kristīšanu, par Dievu, par Jēzu Kristu mēs mūsu tautas dainās atrodam diezgan daudz izteicienu.” Viņš citē: „Guli, mana pādīte, ar Jēzu Kristu, šodien ļaunam atsacīju” (Klaustiņa latv. dainas 1, 2210). Šajā izteicienā ir jūtama ticība un mīlestība pret Jēzu Kristu. Interesanti, ka zīdainis, mazs bērniņš, bieži mūsu tautas dziesmās top saukts — „pāde”, „pādīte”. Var domāt, ka tādām bērnam nosaukumam ir viena sakne ar grieķu „pais — paidos” (bērns). Latvieši pirmatnējo kristietību pirms vāciešu ienākšanas Latvijā ir pieņēmuši brīvprātīgi, bez piespiešanas no grieķu pareizticīgiem ar slāvu starpniecību. Varbūt arī bērnu pēc kristīšanas sauca tādēļ par „pādi”, „pādīti”, ka bērns pēc kristīšanas sāka dzīvot Jēzus Kristus spēkā un patvērumā; ļaunam bija atsacīts.”[Jansons, 1940] Šajā lekcijā viņš dalās arī pārdomās par pareizticīgās ontoloģijas būtisku, ja ne centrālo patiesību (dogmu), kas aplūkota jau pirms VI. vispasaules koncilu 680. – 681. gadā, kurā nolēma, ka tikai divas patiesas dabas Jēzū Kristū ļauj viņu saprast kā patiesu Dievu un patiesu cilvēku. Bez šāda dogmata nav iespējama cilvēciskās dabas dievišķošanās iespēja, kas ir viens no kristīgās dzīves pamatmērķiem. Jānis Jansons uzsver, ka jau „[.]evanģēlista Jāņa dzīves laikā bija maldu mācītāji, doketi, kas mācīja par cilvēka miesu, ka tā esot ļauna gara producējums, un par Jēzu Kristu teica, ka Viņš esot viens no eoniem, pieņēmis nevis īstu cilvēka miesu, bet tikai tās ēterisku izskatu un, lai gan bijis pie krusta pienaglots, tomēr necietis nekādu sāpju. Apustulis Jānis tādēļ tik noteikti liecina, ka Kristus miesa kā dzīves laikā, tā arī pēc miršanas ir bijusi tā pati cilvēciskā miesa, kāda ir katram cilvēkam. Apustulis Jānis doketismu norāj arī savā pirmajā vēstulē šādiem vārdiem: „Mīļie, neticiet ikkatram garam, bet pārbaudiet garus, vai tie ir no Dieva, jo daudzi viltus pravieši ir izgājuši pasaulē; no tā atzīstiet Dieva garu: ikkatrs gars, kas apliecina, ka Jēzus Kristus nācis miesā, ir no Dieva; un ikkatrs gars, kas neapliecina, ka Jēzus Kristus nācis miesā, tas nav no Dieva un tas ir antikrista gars, par ko jūs esat dzirdējuši, ka tas nāks, un tagad tas jau ir pasaulē” (1. Jņ.vēst. 4, 1-3).[Jansons, 1940]

+ + +

Visu pieminēto pareizticības pārstāvju devums Latvijas pareizticības un varbūt arī hēsihasma ideju kontekstā vēl turpmāk pilnīgi apzināms un izvērtējams, bet jau tikai to pastāvēšanas fakts iezīmē ļoti plašu šo ideju iespējamo izplatības sfēru un areālu kā teorētiskās teoloģijas, tā arī pareizticīgās reliģiskās prakses jomās, kas kopā veido pareizticības un hēsihasma ideju bāzi.

Ievērojot, ka pareizticīgo un līdz ar to arī hēsihasma (implicīti vai eksplicīti) ideju izplatībai Latvijā gan Rīgas, gan Vitebskas eparhijās, gan Kurzemē, gan Vidzemē, gan Latgalē kopš 19. gs. 40tajiem gadiem pakāpeniski izveidojās visai (pietiekami) plašs komunikācijas lauks, rodas jautājums, kāpēc pētījumi par to neiziet ārpus vēsturiski praktisku tēmu aplūkojuma, turklāt lielākā daļa no tiem pieder pamatā krieviski rakstošo vēsturnieku spalvai? Ir skaidrs, ka pētījumi ideju vēsturē, jeb precīzi – pareizticības un hēsihasma ideju vēsturē cieši saistās ar patristikas teoloģijas un filozofijas idejām, kuras, savukārt, daļēji saistītas ar antīkās Grieķijas filozofiskās tradīcijas korifeju – Platona, Aristoteļa, Plotīna, Amonija Saka u.c. domām. Ja arī Krievijas pareizticība kā Bizantijas, jeb Austrumu baznīcas garīgo un filozofisko tradīciju mantiniece šīs idejas ne vienmēr vispusīgi eksplicē, tomēr implicīti šīs patiesības parasti slēpjas to pamatā un izgaismojas kontekstos. Vismaz daļēji, sākot ar 19. gs. 40tajiem gadiem, kad arī latvieši pievēršas pareizticībai un iegūst iespēju izvirzīties Rīgas un citu eparhiju baznīcas, t.sk. priesteru, draudžu skolotāju, psalmotāju u.c. amatos, mācoties Rīgas Garīgajā seminārā, kas var kalpot arī kā pakāpiens ceļā uz augstāku, t.sk. akadēmisku izglītību, latviešiem rodas iespēja piekļūt ne tikai luterāņu vai katoļu ideju masīviem, bet arī pareizticīgajām idejām. To pierāda fakti par izglītotu latviešu pareizticīgo priesteru esamību, par krievu tautības priesteru pienākumu zināt vietējās valodas, par latviešu pareizticīgo draudžu vai jauktu latviešu un krievu draudžu esamību, kā arī pareizticīgo dievkalpojumu noturēšanu latviešu valodā un pareizticīgo grāmatu un preses tulkošanu latviešu valodā. Daļa pareizticīgo teoloģisko un filozofisko ideju var būt nonākusi līdz savai latviešu auditorijai arī no krievu valodā izdotajiem rakstiem. Izbrīnu par to izsaka arī citi pētnieki, norādot, ka, piemēram, „Latgalē plaši pazīstami katoļu priesteri Francis Trasūns, Nikodēms Rancāns, Kazimirs Skrinda, Jāzeps Rancāns, kas ienesuši būtisku devumu novada nacionālajā atdzimšanā. Par nožēlu pareizticīgo priesteru vārdi, kas neraugoties uz carisko rusifikācijas politiku, mācījās latviešu (latgaļu) valodu, noturēja dievkalpojumus vietējās valodās, mācīja to skolās, ir nepelnīti aizmirsti.”[Gavrilin, 2003 46-49]

## 3.2. Pareizticības un hēsiasma ideju bāze un komunikācijas lauks – institūcijas

### 3.2.1. Rīgas Garīgais seminārs

Kā nozīmīga pareizticības un hēsiasma ideju bāze Krievijas impērijas Latvijas teritorijā uzlūkojams un analizējams Rīgas Garīgais seminārs.

1847. gada 1. septembrī tika atvērta Rīgas igauņu – latviešu skola (garīgā skola), kuru vietējām vācbaltu muižnieku varas iestādes uztvēra nelabvēlīgi. Kā vēsta viens no vēlākajiem semināra rektoriem – A. Aristovs, sākotnēji izplatījušās baumas, ka tā ir kantonistu<sup>129</sup> skola, tāpēc pirmajā gadā visā Līflandē neesot bijis iespējams atrast paredzētos mācīties gribošus 10 zemnieku bērnus. Turklāt šo bērnu izmeklēšana tikusi uzticēta „ordnungerihtiem”, kā rezultātā Rīgas ierēdnis savā apgabalā neesot atradis nevienu spējīgu zēnu 11 – 13 gadu vecumā, kas varētu iestāties šajā skolā, izņemot vienu, kas bijis kurls, par ko arī ziņojis bīskapam Filaretam.[Blankensteina, 1902] Vēlāk šis pienākums uzticēts vietējiem pareizticīgo garīdzniekiem. Līdz ar patstāvīgas Rīgas eparhijas nodibināšanos igauņu – latviešu skola kļuvusi par Garīgo semināru.

Šādas mācību iestādes nepieciešamība tikusi apzināta jau 19. gs. 40to gadu sākumā, kad zemnieki (lielākoties Vidzemes) masveidā sākuši pāriet pareizticībā. Jaunpienācējiem tika izveidotas atsevišķas draudzes, būvētas baznīcas un dibinātas skolas. Par pašsaprotamu tiek uzskatīts fakts, ka dievkalpojuma un baznīcas patiesību mācībai jānotiek vietējās valodās, bet, lai tas būtu iespējams, bijuši vajadzīgi pareizticīgo draudžu priesteri, kas šīs valodas pārvalda. Sākotnēji, ar 1843. gadu, šī problēma tikusi risināta, izraugoties Pleskavas Garīgā semināra vecāko klašu audzēkņus un nozīmējot tos mācīties latviešu un igauņu valodas, tomēr tas bijis problemātiski, jo teoloģisko klašu pieaugušie jaunieši valodas apguvuši teorētiski, bet nav spējuši izveidot sarunvalodas iemaņas. Tāpat bīskaps Filarets uzaicināja kalpot Latvijā un Igaunijā Maskavas Garīgās akadēmijas studentus. Tādējādi Rīgā ieradās vēlākais RGS rektors Maskavas Garīgās akadēmijas 1844. gada absolvents V. Nazarevskis. Pēcāk ierodas seši 1848. gada MGA absolventi, starp tiem – Vasilijs Kareļins (vēlākais Rīgas bīskaps Venjamins). Ieradušies arī Sankt-Pēterburgas Garīgās akadēmijas absolventi.[Aristov, 1902; Gavrilin, 1999] Tomēr arī šie priesteri nav pratuši vietējās valodas, tāpēc bīskaps Filarets sācis par priesteriem iesvētīt latviešu pareizticīgo iedzīvotāju vidū cienījamās, dievkalpojuma ritu pārzinošās, bet teoloģisko izglītību neieguvušās personas, piemēram, D. Balodi, J.

---

<sup>129</sup> Kantonisti (Krievu vaodā: Кантонисты, termins, kas adaptēts no Prūšu „rekrutēšanas rajons”) – mazgadīgi un nepilngadīgi krievu zemāko rangū karavīru bērni, kas kopš dzimšanas piederēja pie kārtas, kurai obligāts karadienests. Kantonistiem tika dibinātas speciālas mācību iestādes – „kantonistu skolas”.

Mihailovu u.c. Šis pasākums bijis pagaidu risinājums. Lai nodrošinātu pareizticīgās draudzes ar priesteriem, kas ir ne tikai teoloģiski izglītoti, bet arī pārzina vietējās valodas un ir pazīstami ar vietējo iedzīvotāju garu un noskaņojumu, tika nolemts izveidot Rīgas Garīgo skolu. Šo ideju un skolas principus oficiāli 1846. gada 11. februārī apstiprinājis imperators Nikolajs I. Protams, ka šādus soļus pierastajā interpretācijā var traktēt kā Krievijas impērijas un Pareizticīgās baznīcas kopīgu viltīgu, maskētu, miermīlīgu un filigrānu rusifikācijas politikas gājienu, kas primāri balstīts uz labvēlīgas Baltijas vietējo iedzīvotāju attieksmes nodrošināšanu. Tomēr tik viennozīmīgi secinājumi par tik diplomātisku politiku no varenās impērijas diez vai spēj izturēt konfrontāciju ar faktiem. Turklāt pareizticīgie priesteri un mūki – priesteri, kas vadīja eparhiju un draudzes, bija vienkārši cilvēki ar pietiekami stingru garīgu mugurkaulu, lai paklausītu tikai valsts ierēdņiem. Viņi drīzāk realizēja atsevišķu Pareizticīgās baznīcas politiku un tiecās piepildīt tās garīgos ideālus.

Rīgas Garīgās skolas (vēlāk semināra) pamatprincipi [Aristov, 1902 14-16] bijuši sekojoši:

1) Pieņemot jaunizveidotajā mācību iestādē gan vietējo garīdznieku, gan draudžu vietējo iedzīvotāju bērnus ar mērķi veidot to tuvināšanos un tiem vispieejamākajā veidā sniegt garīgās zināšanas viņu turpmākās darbības laukam nepieciešamajās valodās, kā arī mācīt krievu tautības bērniem – latviešu un vācu valodas, bet vietējo iedzīvotāju bērniem – krievu valodu. Te jāpiezīmē, ka krievu valodas mācīšanu vietējo iedzīvotāju bērniem Rīgas Garīgajā skolā, garīgajā seminārā un draudžu skolās, protams, atkal var uzskatīt par rusifikācijas politikas instrumentu, taču, ņemot vērā pareizticības specifiku, skaidrs, ka galvenokārt šeit krievu valoda arī nepieciešama, lai no pamatavotiem iepazītu pareizticību, tās idejas un veidotu zinātniski un teoloģiski pamatotu bāzi dievkalpojuma rita un citas garīgās literatūras adekvātai tulkošanai un pārņemšanai vietējās valodās.

2) Garīgās skolas mācību process organizējams līdzīgi kā pieņemts citās pareizticīgajās garīgajās mācību iestādēs, turklāt ņemot vērā vietējos apstākļus un nepieciešamības: a) apvienot seminārā visus priesteru teoloģiskajai izglītībai nepieciešamos priekšmetus (kas citviet sadalīti starp semināru kursiem un apriņķu un draudžu skolām), lai semināra audzēkņi, pakāpeniski virzoties no vienkāršākajiem uz sarežģītākajiem priekšmetiem, pilnvērtīgi sagatavotos priesteram; b) no mācību programmas kā nesvarīgas izslēgt grieķu un ebreju valodas, kā arī citus priekšmetus, bet to vietā ieviest latviešu un igauņu valodas, kuru teicama zināšana ir nepieciešama, lai audzēkņi tajās ne tika brīvi runātu, bet arī varētu sacerēt katehētiskas runas vienkāršajai tautai, lai pamācītu to ticības patiesībās un kristīgās tikumības noteikumos;

3) Iedalīt šajā mācību iestādē piecas klases un katras klases mācību kursu izvērst uz diviem gadiem. Pirmajā gadā atvērt tikai pirmo klasi ar 30 audzēkņu vietām, no kurām 10 paredzētas vietējo garīdznieku (domājams pareizticīgo) bērniem, 10 vietas - „dabisko” latviešu bērniem un 10 vietas – „dabisko” igauņu bērniem. Uzņemšanu turpinot, tādējādi pēc 8 gadiem mācību iestādē būtu pilns audzēkņu komplekts, bet vēl pēc diviem gadiem semināru beigtu pirmie 30 absolventi. Nolikums paredz, ka audzēkņi tiek pilnīgi uzturēti no baznīcas līdzekļiem.

4) Vietējo latviešu un igauņu zēnus izvēlas vietējie mācītāji, ņemot vērā tās pilsoniskās ierēdniecības lēmumus, kuru pārvaldījumā bērni atrodas. Priekšroka dodama bāreņiem vai nabadzīgu un daudzbērnu ģimeņu pārstāvjiem ar labu sapratni un spējām, bez fiziskām nepilnībām;

5) Mācību iestādes vajadzībām bīskapam Rīgā jāpiemeklē atbilstošas telpas;

6) Visi mācību iestādes uzturēšanai nepieciešamie līdzekļi vietējās pareizticīgās baznīcas bīskapam iepriekš jāapzina un, attiecinot uz teoloģiski – garīgās apmācības kapitālu, jāiesniedz izskatīšanai Svētajai Sinodei;

7) Šo mācību iestādi tiek nolemts saukt par Rīgas Garīgo skolu un tā atrodas vietējā bīskapa pakļautībā

Turklāt tiek sastādīta pirmo divu klašu mācību programma. Paredzēts, ka atbilstoši vietējām vajadzībām vācu valodu mācās visi audzēkņi, latviešu – tikai latvieši, igauņu – tikai igauņi, bet krievu bērni puse mācās latviešu, bet puse – igauņu valodu. Ja šie plāni realizētos praksē, kas ar nelieliem izņēmumiem patiešām būtu bijis iespējams, tad no pirmā izlaiduma 1857. gadā līdz pat semināra evakuācijai uz Nižņij Novgorodu 1915. gadā un darbības izbeigšanai 1919. gadā, kopā semināru būtu varējuši absolvēt turpat 900 latviešu valodu pārvaldoši pareizticīgie priesteri.

Rīgas Garīgais seminārs tādējādi būtiski atšķīries no citiem garīgajiem semināriem: citi garīgie semināri bijuši atdalīti no garīgajām skolām un apmācības laiks tajos bijis 12 gadi; Rīgas Garīgais seminārs ietvēris arī garīgo skolu un apmācības laiks tajā bijis 10 gadi; citos semināros blakus teoloģiskajiem un vēsturiskajiem mācību priekšmetiem tikusi ieviesta grieķu, franču un ebreju valodu mācīšana; Rīgas Garīgajā seminārā iepriekšminēto valodu mācīšana atcelta, bet ieviesta vācu, latviešu un igauņu valodu mācīšana; citos garīgajos semināros audzēkņi iestājoties jau pārzinājuši dzimto valodu un pat citus mācību priekšmetus; Rīgas Garīgā semināra pirmajā klasē iestājušies audzēkņi, kas krievu valodu nav zinājuši un tās apgūšana atņēmusi daudz laika citiem mācību priekšmetiem. Kā uzskata semināra vēlākais rektors A. Aristovs, tad centieni pielāgot semināra mācību programmu vietējiem apstākļiem



un vajadzībām, pazeminājuši tā kvalitāti un absolventi nav bijuši pietiekami sagatavoti, piemēram, kandidēšanai uz garīgo akadēmiju studentu vietām.[Aristov, 1902 14-16] Sākotnēji mācību programma pirmajos 4 mācību gados paredzēja apgūt lasīt un rakstīt prasmes piecās valodās, runāt – divās (krievi – latviešu vai igauņu, latvieši un igauņi - krievu) valodās; turklāt vēl apgūt 18 priekšmetus, t.sk. piecas gramatikas, Krievijas vēsturi, svētdienas, apustuļu un evaņģēlija lasījumu skaidrošanu, mācību par pareizticīgās baznīcas rituālu skaidrošanu un baznīcas statistiku. Bīskaps Platons, saprazdams, ka salīdzinoši maziem, vecāku mājās neizglītotiem bērniem, pirmajos mācību gados tāds apjoms nav apgūstams, mācību programmu pārveidoja jau 1851. gadā. Viņa mērķis bija Rīgas semināra mācību programmu tuvināt citu garīgo semināru mācību programmām, kas tika izdarīts, un semināra kurss un sastāvs tika pielīdzināts citiem garīgajiem semināriem.

Būtiskus ieteikumus Rīgas Garīgā semināra darbības uzlabošanai pēc revīzijas 1865. gadā ieteica Viborgas bīskaps un Sankt-Pēterburgas Garīgās akadēmijas rektors Ioanns. Viņš uzsvēra, ka galvenā uzmanība pievēršama semināra mācību kursa korelēšanai ar vietējām vajadzībām, pat ja tādējādi tā novirzās no citu semināru mācību kursa. Pēc viņa ieskata šeit bija nepieciešams pastiprināt latviešu un igauņu valodu mācīšanu, kura iepalikusi vācu valodas apguvei, jo, paradoksāli, ka pat sarunās un tulkojumos latviešu un igauņu valodas zināšanas bijušas vājākas nekā vācu valodā. Turklāt pareizticības mērķu sasniegšanai Rīgas eparhijā daudz svarīgākas ir vietējās valodas. Tāpēc viņš ieteica vācu valodas apguvi atlikt uz pēdējiem trīs semināra gadiem, bet latviešu un igauņu valodas apmācību sakārtot tā, lai audzēkņi tajās varētu brīvi ne tikai runāt, bet arī sacerēt. Tiem audzēkņiem, kuri šo valodu apguvei nevelta pienācīgu uzmanību, viņš ieteica atņemt stipendijas un nedot priesteru tiesības! Tāpat pēc Ioanna ieteikuma bija nepieciešams: a) teoloģijas pasniegšanu pielāgot vietējiem apstākļiem, pastiprinot to polemikas daļu, kas vērsta pret luterānismu; b) pastiprināt Sv. Rakstu iztīrīšanu, šī priekšmeta svarīgumu pamatojot ar to, ka teoloģiski izglītotajiem luterāņu mācītājiem šajā priekšmetā ir ļoti dziļas zināšanas un pareizticīgo priesteru zināšanu nepietiekamība šajā sfērā var ļoti kaitēt viņu garīgajai autoritātei; c) baznīcas likumdošanas kursā iekļaut luterāņu baznīcas tiesības un vietējo likumdošanu, jo to nezināšana var kaitēt gan pašiem pareizticīgajiem priesteriem, gan garīgajai administrācijai; d) pastiprināt krievu un baznīcas krievu valodu apguvi, lai satuvinātu vietējos iedzīvotājus ar pareizticīgo baznīcu, kā arī lai veiksmīgi pārtulkotu dievkalpošanas grāmatas; e) Krievijas vēstures pasniegšanā uzsvāru likt uz latviešu un igauņu vēstures lappusēm, lai labāk izskaidrotu to tautiskuma (nacionalitātes) izcelsmi, apstākļus un raksturu, lai ar draudžu priesteru starpniecību attīstītu vietējo iedzīvotāju nacionālo pašapziņu, kas ļautu tiem pozitīvāk attiekties arī pret valsti

(Krievijas impēriju) un garīgi vienotu ar krieviem; f) semināra baznīcā noturēt dievkalpojumus vietējās valodās. Šo priekšnoteikumu ievērošana ļautu Rīgas Garīgajam semināram iekļauties attiecīgajos apstākļos. Turklāt bīskaps Ioanns pieļāva, ka seminārā iespējams uzņemt vēl vairāk latviešu un igauņu. Saistībā ar bīskapa Ioanna revīziju arī uzzinām, ka RGS pasniegti tādi priekšmeti kā medicīna, lauksaimniecība, parastā vēsture un mācība par jaunjūdaismu, kurus no mācību programmas viņš iesaka izņemt. Būtiski, ka lielākā daļa bīskapa Ioanna ieteikumu atzīti par pamatotiem, ņemti vērā un programma pārkārtota tiem atbilstoši. [Aristov, 1902 12] Diskutabls, bet būtisks ir bīskapa Ioanna spriedums par vietējo iedzīvotāju nacionālās pašapziņas celšanu, ko var veikt pareizticīgie priesteri, kā arī doma par to, ka izkopta nacionālā pašapziņa vietējiem iedzīvotājiem varētu ļaut veiksmīgāk integrēties Krievijas impērijā un tuvināties ar krievu tautības pārstāvjiem. Tomēr, ņemot vērā citu – pareizticīgo un daļēji arī hēsihasma diskursu, kura pamatā vienmēr iespējams saskatīt citādības pieņemšanas un dialogiskuma attiecības, bīskapa Joanna izteikums iegūst savu jēgu. Acīmredzot 19. gs. otrajā pusē Krievu inteliģencē, līdz ar slavofilisma un t.s. sudraba laikmeta filozofijas intencēm, savu vietu ieņēmusi arī ideja par dažādības līdzāspastāvēšanas iespējām, kas balstās nevis uz citādā nivelēšanas procedūrām, bet gan uz citādā respektēšanu caur tā iepazīšanu, kas nozīmē humānistisku „sapni”, ka lielajā Krievijas impērijā dažādo tautību pārstāvji labāk līdzāspastāvēt var kā savā citādībā atzīti un cienjami pilsoņi, nevis dziļākajā (nacionālajā vai reliģiskajā) būtībā apspiesti kloni.

1867. gadā tika apstiprināts visiem semināriem vienots jauns nolikums, pēc kura apmācībai vajadzēja notikt pēc klasiska principa, taču Rīgas Garīgajam semināram tas atnesa vairāk tehniskas nekā būtiskas izmaiņas. Lai gan – tika ieviesti priekšmeti par filozofisko mācību apskatu un pamatojošo teoloģiju. Ar 1870. gadu no semināra tika atdalīta garīgā skola, bet 1876. gadā divgadīgās semināra klases sadalītas uz viengadīgām. No A. Aristova teiktā šeit nepaliek skaidrs, vai tas nozīmē mācību kursa ilguma divkārtēju samazināšanu, t.i. no 10 uz 5 gadiem, vai 10 klašu izveidošanu 5 klašu vietā.

1884. gadā Rīgas Garīgo semināru skāra vēl citas izmaiņas: pamatojoties uz baznīcas vēstures faktiem, baznīcas vēstures pasniegšanas programma tiek koncentrēta, lai turpinātu pielāgoties vietējiem apstākļiem un topošais priesteris varētu veiksmīgāk diskutēt (cīnīties pret) luterānismu; lielāka uzmanība tiek pievērsta pareizticības, katolicisma un luterānisma vēsturei apgabalā; arī liturģika tiek papildināta ar argumentiem par labu pareizticīgajai liturģikai; salīdzinošās teoloģijas programma tiek pārveidota, pastiprinot luterānisma analīzi un izņemot no tās muhamedānisma (islāma) un citu maldu mācību, kas neattiecas uz vietējiem apstākļiem, atmaskošanu (iztirzāšanu); latviešu, igauņu valodu un baznīcas dziedājumu

mācības tiek pastiprinātas, lai priesteri pilnvērtīgāk varētu veikt savus dievkalpošanas pienākumus; vācu valodas apgūšana iestrādāta kā obligāta visiem audzēkņiem. Programmas papildināšanā ar saviem priekšlikumiem piedalījušies visi semināra pasniedzēji. Joprojām arī 1901. gada mācību programmā tiek uzsvērtā nepieciešamība mācību kursam atbilst vietējiem apstākļiem un vajadzībām. Visās klasēs tiek pasniegtas latviešu un igauņu valodas. Vācu valoda tiek apgūta pirmajās trīs semināra klasēs, turklāt audzēkņi pēc izvēles apgūst arī tādus priekšmetus kā mūzika, māksla, ikonogrāfija un pīšana.

Par Rīgas Garīgā semināra labāko laiku uzskatāms periods līdz pirmajam pasaules karam. Daļa tā absolventu nozīmēti vakantajās priesteru vietās, citi kalpojuši garīgajās un laicīgajās iestādēs, citi iestājušies augstākajās mācību iestādēs, bet vēl citi kļuvuši par garīgā semināra audzinātājiem vai semināru skolu skolotājiem.

Semināra audzēkņu latviešu vidū bijusi populāra nacionālo tradīciju ideja un tās nostiprināšana tautā, kuru tie realizējuši praktiski visās savas kalpošanas vietās.[Pommer, 1931] Svarīga loma bijusi semināra garīgās dziedāšanas skolai, kuras iedvesmoti audzēkņi un semināra beidzēji popularizējuši pareizticīgās garīgās dziedāšanas tradīcijas, kā arī organizējuši tautas korus.[Aristov, 1902] Mācības seminārā nekādā veidā nav ierobežojušas nacionālo ideju attīstību, semināra audzēkņus nav ideoloģiski nospiedušas vai pārkrievojušas, par ko liecina gan semināra beidzēju turpmākā darbība, kas devusi ieguldījumu Latvijas un Igaunijas nacionālo valstu attīstībā, gan semināra beidzēju, latviešu un krievu tautības priesteru nopelni atzīšana valsts labā, piešķirot tiem dažādas Triju zvaigžņu ordeņu pakāpes. Piemēram:

Rīgas Garīgo semināru dažādos laikos beiguši: latviešu rakstnieks Viktors Eglītis, Igaunijas pirmais prezidents Konstantīns Petss;

Latvijas Republikas pirmais aizsardzības ministrs Jānis Zālītis (1874-1919), kas dažādos laikos bijis Rīgas pareizticīgo garīgo skolas sekretārs (1895-1897), Rīgas Latviešu biedrības biedrs, Zinību komitejas loceklis (1905-1919), Rīgas Debesbraukšanas pareizticīgo draudzes padomes loceklis (1910-1919), Latviešu strēlnieku organizācijas komitejas loceklis (1915-1917), Tautas padomes loceklis no Latviešu radikaldemokrātu partijas, 1927. apbalvots ar Lāčplēša kara ordeņa III pakāpi.[Stenogrammas, 1925; Galerija, 1929; Vārdnīca, 1939]; LR ministri 20. gs. 20tajos gados: Tieslietu ministrs Erasts Bite, Satiksmes ministrs Pēteris Āronietis, Tieslietu ministrs Jūlijs Arājs;

Triju Zvaigžņu ordeņa kavalieri, gan latviešu tautības priesteri, piemēram, IV pakāpes Triju zvaigžņu ordeņa kavalieris, Rīgas Debesbraukšanas draudzes priesteris un Rīgas iecirkņa latviešu draudžu prāvests un Katedrāles virspriesteris, Pēteris Balodis

(dz.1876.)[1370, 1, 1699, 46], gan krievu tautības priesteri, piemēram, Triju zvaigžņu V pakāpes ordeņa kavalieris Feofāns Borisovičs [1370, 1, 2678, 72], Ludzas Dievmātes Aizmigšanas draudzes virspriesteris un Ludzas iecirkņa prāvests; Atzinības Krusta ordeņa V pakāpes kavalieris Aleksandrs Maķedonskis[1370, 1, 1699, 30], Rīgas Pasludināšanas draudzes virspriesteris, u.c.;

Laicīgie darbinieki, piemēram, Pēteris Āboliņš, V pakāpes Triju zvaigžņu ordeņa kavalieris, pēc RGS beidzis Maskavas skolotāju institūtu, bijis Madonas ģimnāzijas skolotājs (dz. 1886.)[1632, 2, 357, 37];

IV pakāpes Triju zvaigžņu ordeņa kavalieris, Pēterburgas Garīgās akadēmijas absolvents, Rīgas Garīgā semināra inspektora palīgs, „Garīgā Vēstneša” redaktors (1903 - 1918), Nižnij Novgorodas latviešu biedrības priekšnieks, Latvijas pareizticīgo baznīcas sinodes loceklis (1936 -1940), Pāvils Dāvis (dz. 1874.)[1370, 1, 2648, 80]

V pakāpes Triju zvaigžņu ordeņa kavalieris, Kārdzabas draudzes priesteris, Latvijas pareizticīgo baznīcas valdes loceklis (1922), Kārdzabas iecirkņa prāvests, Virspriesteris, Madonas aizsargu pulka mācītājs (1933 - 1940), Madonas iecirkņa prāvests Jānis Eniņš (dz.1879.)[1370, 1, 1699, 57];

V pakāpes Triju zvaigžņu ordeņa kavalieris, žurnāla „Ticība un Dzīve” redaktors (1934 - 1940), „Pareizticīgo latviešu kalendāra“ redaktors (1939), virspriesteris, Latvijas pareizticīgo baznīcas sinodes loceklis un Jelgavas iecirkņa prāvests Pēteris Gredzens (dz.1887.)[1370, 1, 1699, 56; Vārdnīca, 1939];

V un III pakāpes Triju zvaigžņu ordeņa kavalieris, dažādu draudžu prāvests un priesteris, Madonas sieviešu ģimnāzijas skolotājs, Kara sanitārā vilciena Nr.82. priesteris (1916), Kara mācītājs 15. Smagās artilērijas divīzijā pie 5 armijas (1917), Jēkabs Karps (dz.1865.)[1370, 1, 1699, 25; Kalendārs, 1939.]

Vienu no pēdējiem Rīgas Garīgā semināra izlaidumiem (1917.) piedzīvojis jurists un gleznotājs, Mākslas akadēmijas pedagogs (1940-1941 un 1944-1947), LPSR Mākslinieku savienības priekšsēdētājs (1946-1951), profesors un glezniecības un kompozīcijas katedras vadītājs (1947-1952.), PSRS Augstākās padomes deputāts (1966-1970) Leo Svemps (dz.1897-1975)[1632, 2, 358, 87; 2942, 1, 13734; Juristi, 1999].

Īpašu vietu pareizticīgās baznīcas kontekstā Latvijā, protams, ieņem Latvijas pareizticīgās baznīcas arhibīskaps Jānis Pommers, kurš absolvēja Rīgas Garīgo semināru 1897. gadā ar pirmās šķiras diplomu.[7131, 1, 2, 64-70] Vienā laikā ar viņu mācījušies priesteris Andrejs Pakalniņš, aizsardzības ministrs Jānis Zālītis, arhibīskaps Augustīns

Pētersons, priesteris Nikolajs Reinhausens, „Garīgā Vēstneša” redaktors (1903 - 1918) Pāvils Dāvis, jurists Jānis Balodis, priesteris Aleksandrs Lismanis, u.c.[Vipuskniki, e45]

Augstākminētie piemēri liecina, ka Rīgas Garīgais seminārs bijis pietiekami demokrātiska un bezpartejiska mācību iestāde un veicinājis daudzu Latvijai lojālu, aktīvu pilsoņu t.s. vidējo izglītību. RGS nevar uzskatīt arī par rusifikācijas politiku kūrējošu mācību iestādi, jo arī rusifikācijas ziedu laikos tajā mācīta latviešu valoda un nav apspiests nacionālais gars. Varbūt pareizticības un hēsihasma ideju kontekstā šie piemēri sākotnēji šķiet sekundāri, taču tie skaidri izsaka vienu no pareizticības implicītajiem konceptiem – apzinātu vai neapzinātu respektu pret citādību kā pašvērtīgu esamību. Tāpat par to liecina jau pieminētā 1901. gada RGS statistika, no kuras atzīmējams, ka šajā gadā semināra sešās klasēs kopā mācījušies 103 zemnieku bērni, bet kopā ar viņiem arī muižnieku (visdrīzāk krievu) un pareizticīgo garīdznieku bērni, turklāt visdrīzāk tieši zemnieku bērni saņēmuši arī valsts (baznīcas) uzturu, kas ļāvis viņiem iegūt pietiekami klasisku izglītību un zināmas karjeras iespējas. Protams, zīmīgi, ka statistikā netiek uzrādīts neviens strādnieku vecāku bērns, tomēr šī fakta cēloņi un apstākļi apskatāmi papildus. [Aristov, 1902]

Interesantas liecības par RGS audzēkņu, absolventu un Rīgas eparhijas pareizticīgās draudzes attiecībām ar nacionālajām idejām un rusifikācijas politiku sniedz garuma dēļ nenorunāta, bet publicēta [Vyarat, 1902 117-144] runa semināra 50 gadu jubilejas sakarā, ko sacerējis priesteris semināra bijušais audzēknis Aleksandrs Vjaraats. Atmetot viņa runas jūsmīgos un hipertrofētos aspektus, saturā tomēr saglabājas un ir atrodami iepriekšminētie pareizticības un nacionālās pašapziņas korelācijas aspekti. A. Vjaraats izsaka 19. gs. latviešu un igauņu pareizticības diskursa aspektus, uzskatot, ka „pareizticība kā dzīvinošais pirmsākums atklāja vietējiem iedzīvotājiem visu pašapziņas sfēru. Tajā pirmo reizi viņi sevi apzinājās par igauņiem un latviešiem, tajā un caur to vietējais iedzīvotājs pirmo reizi saprata, ka viņam ir tiesības uz eksistenci. Šī pareizticības ietekme saistāma ar to, ka tā ir dievatklāsmes un vispasaules reliģija. Pateicoties šīm savām īpašībām tā netiecas [...] vis pēc cilvēka depersonalizācijas, izdzimšanas, bet to apgaro un paceļ to, kas cilvēkam vai veselai tautai ir pats labākais. Tā neko neatņem, bet pieliek, attīra to, kas slikts. Kurš steidzas tās patvērumā, pirmo reizi sajūt gara saldmi, mieru un klusumu. Viss labais tās ēnā brīvi aug, attīstoties līdz pilnībai. Tā svētī jebkuru nacionalitāti, cik pēdējā pēc tās slāpst, tāpēc, ka tā (pareizticība) ir ne tika ticības apliecināšana, bet ir arī patiesā dievatklāsmes reliģija. Pareizticīgā ticība ir vispasaules ticība, pareizticīgā baznīca ir vispasaules koncilu baznīca, tāpēc, ka tā nav kādas nebūt tautas izgudrojums, bet paceļas pāri visām zemes tautām, dota tām visām. Katra tauta atbilstoši tās individuālajām īpatnībām, var uzspiest savu zīmogu uz

ārējām tās kulta formām, kā tas arī reāli notiek, bet tās iekšējā daba ir neievainojama.”[Vyarat, 1902 134] Savu vārdu patiesumu apliecinot, viņš citē kāda E.V. viedokli 1887. gada (visdrīzāk igauņu) žurnālā „Kristīgie lasījumi”, kurš par kultūrreligīso kustību t.s. Līflandē izsakās, ka „Pareizticībai pēc tās vēsturiskās attīstības un saistības ar kopīgiem pirmsākumiem, nav raksturīga sabiedrisko personu, kas to apliecina, šķirošana, un nacionālo īpatnību dēļ tā nekad nav vajājusi kādu tautu, taisni otrādāk – ļāvusi tām neierobežoti attīstīties. Baltijas apgabala vietējie iedzīvotāji ne senatnē, ne jaunākajos laikos, pārejot pareizticībā neko no savas savdabības nav zaudējuši: viņu garīgās daiļrades sacerējumi – sāgas, dziesmas, pasakas u.c. palikuši neskarti. Pareizticība nekad tīši nav denacionalizējusi somu tautas, nav rīkojusies uzbrūkoši, rusifikācijas garā. Pēdējā drīzāk noritējusi dabiski, pateicoties sabiedriskai tuvībai ar krieviem.”[Vyarat, 1902 134] A. Vjaraats turpina domu, ka, pieņemot pareizticību, jebkura tauta reliģijas jomā kļūst brīva un neviena nepiespiesta var iedziļināties sevī un risināt sev svarīgos jautājumus. Tāpēc tagad (19. un 20. gs mijā) vietējie iedzīvotāji var norobežoties no vācu kultūras un veidot savas (kultūras) uz nacionāliem pamatiem. „[...] šeit meklējama cīņas izcelsme starp nacionālu un baltvācu partijām. Pirmā apgabalā pazīstama ar jaunigauņu un jaunlatviešu vārdu un otrai šķiet ārkārtīgi bīstama. Tomēr pirmā vienmēr savā rīcībā ir palikusi likuma ietvaros, kamēr otra ne vienmēr ir korekta, uzdarbojoties ar uzpirkšanas, atrunu un melīgu denūciāciju starpniecību. Kā zināms, ir uzvarējusi pirmā, aizvedot tautu pie jaunas, reformētas dzīves. No šejienes rodas literatūras, lauksaimniecības, mūzikas un dziedāšanas biedrības.” [Vyarat, 1902 137] A. Vjaraats uzsver, ka šīs biedrības nepieciešamas ne tikai cīņas spēku saliedēšanai pret baltvācu interesēm, bet arī kā garīgo un praktisko tautas vajadzību apmierināšanas līdzeklis; aicina ievērot, kāda apgarotība valda šajās biedrībās un cik tās ir daudzskaitlīgas; uzsver, ka bieži, kā inteliģences pārstāvji, aktīvu līdzdalību šajās biedrībās ņem arī pareizticīgie mācītāji. Uzskatāms, ka šajā aspektā igauņu priesteru domas ir pietiekami pamatotas, jo, lai arī savu interešu vadīta un vērsta pret Baltvācu ietekmi, Krievijas impērijas politika Baltijas guberņās netieši aizsāka un veicināja nacionālo ideju formēšanos un attīstīšanos, tāpēc tika uztverta daļēji pozitīvi un tikai vēlāk, kad nobriedušais nacionālisms tiecās nu jau atsvabināties no jebkāda ārēja spiediena, arī Krievijas ietekmes vairs netika akceptētas. Savukārt Krievijas pareizticīgās baznīcas t.s. „nacionālā politika”, ja to neskata kā piedevu (vai paralēlismu) impēriskajai politikai, pēdējās mājienus 19. gs. uztvēra vēl ļoti vāji un, kā iepriekš minēts, balstoties gadsimtiem koptā mentalitātē ietvēra sevī būtisku kristīgo dialoga iespēju, tāpēc reāli veica pati savu kristianizācijas darbu, netraucējot (varbūt pat veicionot) latviešu un igauņu nacionālās pašapziņas veidošanos.

+ + +

Pirmais pasaules karš pārtrauc Rīgas Garīgā semināra darbību Latvijā uz 11 gadiem<sup>130</sup> 1926. gadā. Par Rīgas Garīgā semināra vadītāja vietas izpildītāju 1926.g. 4. novembra Svētās Sinodes sēdē tiek iecelts Pēterburgas Garīgās akadēmijas absolvents un bijušais „Pareizticīgo Latviešu Vēstneša“ redaktors, virspriesteris J. Jansons. Gan J. Jansons, gan J. Pommers ir ieinteresēti produktīvā un kvalitatīvā semināra darbībā, jo pēc pirmā pasaules kara, brīvības cīņām un pirmajiem Latvijas Republikas gadiem Pareizticīgās baznīcas draudzes palikušas bez priesteriem, arī bez īpašumiem un nostādītas nedaudz neizdevīgākā stāvoklī par luterāņu un katoļu baznīcām. Pēc J. Jansona un arhibīskapa Jāņa (Pommers) oficiālās sarakstes garīgā semināra atjaunošanas sakarā, netieša veidā iegūstams priekšstats arī par pareizticības un hēsiasma idejām semināra mācību programmā, priekšmetu detalizētā izklāstā un saistībā ar semināra bibliotēkas grāmatu iegādi.

Raportā Viņa Eminencei Latvijas Arhibīskapam Jānim J. Jansons dalās pārdomās par semināra kursu: „[...] Es domāju, ka semināra mācību kursu vajadzētu ieturēt 4gadīgu, jo vakara laikā nodarbojoties, izlaižot vēl sestdienas, nav iespējams trijos gados izņemt cauri visus vajadzīgos priekšmetus.[...]” [7416, 2, 28, 3]. Kā piemērs semināra izveidošanai sākotnēji tiek ņemts bijušā semināra stundu plāns (visdrīzāk, ka mācību programmas pēdējā redakcija 20. gs. padesmitie gadi), „[...] Pēc bijušo zemināru stundu plāna visā zeminārā bija 145 stundas nedēļā [...] iznāk pavisam tagadējā garīgā zeminārā 94 stundas, sadalot 4ursos iznāk 24/23 stundas nedēļā.” Un „Programmas var izstrādāt pēc agrāko zemināru programmu paraugiem, kur jau viss materiāls ir sagrupēts un izrēķināts, cik stundu laikā to var cauri ņemt.” [7416, 2, 28, 3] Tāpēc, aplūkojot jaunā RGS mācību plānus, iespējams izdarīt arī spriedumus par iepriekšējiem, tādējādi uzzinot arī pareizticības un hēsiasma idejas, kādas varēja tikt un tika pasniegtas seminārā gan tad, gan agrāk. Būtiski arī, ka abi galvenie semināra darbības sakārtošanā iesaistītie J. Jansons un J. Pommers bijuši agrākie tā audzēkņi, kas vēlāk beiguši – viens Pēterburgas, bet otrs – Kijevas Garīgās akadēmijas.

Arhibīskaps Jānis uz J. Jansona raporta malām atstājis piezīmes, ka „Nedēļas stundu skaitu jāpavairo, iesākot mācīšanos p.3. jeb 4 p.p. Sestdienās arī var noturēt dažas mācību stundas p.piem. no 3-6p.p.” [7416, 2, 28, 3] Tāpat viņš uzsver, ka „[...] Lai audzēkņus sagatavotu apzinīgai teoloģisko disciplīnu uzņemšanai, pirmā gadā jātaisa cauri vismaz tie divi Baznīcas Vēstures laikmeti, kuros likti pareizticīgās baznīcas negrozāmie pamati, t.i., tā sauktais „Zelta laikmets” un konciņu laikmets.” [7416, 2, 28, 4] Nepieciešamība pēc

---

<sup>130</sup> RGS evakuēts uz Nižņij Novgorodu 1915. gadā un darbību beidzis 1919. gadā.

priesteriem sākotnēji tiek stādīta augstāk par studiju kvalitāti. Un zināmā mērā tas arī izskaidro apstākli, ka sākotnēji semināra mācību kurss bijis divgadīgs, bet ar J. Jansona neatlaidību 1929.gada 23. oktobrī Latvijas Pareizticīgās baznīcas sinode pieņem lēmumu pagarināt semināra mācību kursu no divgadīga uz trīsgadīgu. [7416, 2, 28, 12] Pēc jaunās RGS programmas redzams, ka no konkrētā pētījuma interešu punkta gan agrāk, gan pēc atjaunošanas semināra audzēkņi apguvuši vēl vienotās kristietības Vispasaules koncilu laikā izdiskutētās patiesības un būtiskās dogmas, kas ir kristietības un tātad arī pareizticības pamatā. Redzams, ka Pareizticība joprojām par svarīgāko pamatu uzskata tās teoloģiski – filozofiskās nostādnes, kas ļauj adekvāti veikt t.s. dažādās „virsbūves interpretācijas”.

Būtiskas liecības par RGS nozīmi pareizticīgo un hēsihasma ideju izplatībā sniedz semināra mācību programmu tēmas, kuras principiāli neatšķirās no apgūtajām arī pirms 1915. gada. Semināra audzēkņi mācījušies:

- 1) vispārīgo un Latvijas Baznīcas vēsturi;
- 2) psiholoģiju un filozofiju;
- 3) Svētos Rakstus;
- 4) Salīdzinošo teoloģiju un sektu zināšanu;
- 5) Apoloģētiku;
- 6) Krievu un slāvu valodu (domāts senkrievu, jeb baznīcas krievu), u.c.

Pēc Rīgas Garīgā semināra atsevišķu teoloģiski – filozofiski piesātināto priekšmetu tēmām no 1927. līdz 1929. gadam redzams, ka padziļināti tikušas aplūkotas tēmas, kas visai cieši saistītas arī ar hēsihasma mācību un tās pamatiem. Kāda ir minēto autoru nozīme pētījuma kontekstā tika aplūkots 2.1. nodaļā.

Kristīgās baznīcas vēstures programma, kas aptver 2. periodu (no 313.-1054.g.),[7416, 2, 7, 30] piemēram, ietvērusi sadaļas:

„Pavlikiāņu ķeceru mācību”, kas, protams, topošajiem pareizticīgajiem garīdzniekiem savā saturā zināšanai nav būtiska, bet nozīmīga tieši ar kristiešu vidū iniciētajām un izraisītajām ontoloģiskajām diskusijām par Kristus dabu, duālismu, Svētā Gara būtību, kā arī kristietības gnozeoloģiskajām nostādnēm par dievizziņas iespējamību un tās veidiem, kas rezultējās vispasaules baznīcu koncilu lēmumos un baznīcas dogmās;

„Afanasijs Lielais, Vasilijis Lielais, Grigorijs Teologs un Grigorijs no Nissas”, tātad šī baznīcas vēstures programmas sadaļa ietvērusi mācību par t.sk. hēsihastu autoru, piemēram, Grēgorija Palamas, bieži pieminētiem un citētiem apustuliskajiem tēviem, u.c.

„Sv. Kirils no Jeruzalemes, Jānis Zeltmute un Teodorits no Kirksas”;



„Teoloģijas zinātnes stāvoklis un rakstnieki no VI-X g.s. Maksims Apliecinātājs, Jānis Damaskietis, Romas pāv. Grigorijs un Beda Cienīgais”;

„IX un X g.s. izglītība. Konstantinopoles Patriarhs Fotijs un Sīmanis Jaunais Teologs”;

„Attiecības starp baznīcu un valsti”;

„Mūku kārtā austrumos”;

„Mūku kārtā vakaros. Kamoldalas ordenis XI gs.”;

„Kristīgās baznīcas šķelšanās”

Tāpat Rīgas Garīgā Semināra 1934./35.m.g. kursa, Baznīcas vēstures programmas daļā „Krievijas baznīcas vēsture. I daļa.” [7416, 2, 7, 33] I periods aplūkoti sekojoši šo pētījumu interesējoši temati, kas iepriekš iztirzāti šī pētījuma nodaļā 2.2:

„Izglītība un rakstniecība; tulkojumi un oriģinālraksti /Teodosijs no Pečoras, Kirils no Turovas, Mitropolīts Ilarions, Svētīgais Nestors/”;

„Kristīgā dzīve, pagānisma atliekas, trūkumi morāliskā dzīvē. Kristīgās ticības iespaids. Mūku kārtā /Antonijs un Teodosijs/. Kloosteru nozīme, to uztura līdzekļi”;

„Kristīgā ticība Permas apgabalā /Sv. Stefans/ un Lietuvā. Sv. Aleksandrs Ņevskis un viņa cīņa ar katolicismu”;

„Dievkalpošana; metropolīta Kipriana darbība, Svētbildes, Strigoļņiku ķeceru mācība”;

„Kristīgā dzīve. Mūku kārtā. Sv. Sergijs. (domāts Radoņegas Sergijs – J.V.) Kloosteru iekārta, viņu nekustamie īpašumi”;

„Dievkalpošana. Grāmatu kļūdas. 1551. g. koncils. Tipografija; trūkumi dievkalpošanā, simbolisms svētbilžu rakstīšanā”;

„Kristīgo dzīve. Dievbijības ārējais veids; trūkumi morāliskā dzīvē. „Domostrojs”. Trūkumi reliģiskā dzīvē”;

„Mūku kārtā: Volockas Jāzepts un Soras Nils. Valdības rīkojums par baznīcas nekustamajiem īpašumiem. Trūkumi mūku dzīvē”;

Rīgas Garīgā Semināra 1935./36.m.g. kursa, Baznīcas vēstures programmas daļā „Krievijas baznīcas vēsture.”[7416, 2, 7, 34] II periodā iekļauti sekojoši šo pētījumu interesējoši temati:

„Garīgais reglaments. Pārmaiņas sinodē pēc Pētera I”;

„Maskavas akadēmija. Skolas un semināri eparchijās. Garīgo skolu pārveidošana 1808. gadā un vēlāk”;

„Garīgās literatūras uzplaukšana. Rakstnieki”;

„Cīņa ar masoniem. Ūniatu pievienošana pareizticībai. Baznīcas grāmatu izlabošana. Baznīcas kompozitori. Pazīstamie dievnami. Kloosteru stāvoklis, to pazīstamie iemītnieki”;

„Dogmats un rituāls. Ticības simbols; vārds „Jezus”; krusta zīme, krusts. 1666.-1667. g. koncila lāsti”;

„Pareizticība Latvijā. Latvijas baznīca – vikariāts. Latvijas baznīca – pastāvīga eparhija. Garīgā skola un seminārs”;

„Vācu attiecības pret pareizticību. Valdības attiecības. Latvijas baznīcas bīskapi. Latvijas baznīca pastāvīga un tagad metropolija Konstantinopoles patriarhatā”.

Vairs neatgriezoties pie detalizētas programmu apakšpunktos pieminēto personāliju un Austrumu baznīcas notikumu salīdzināšanas un analīzes, skaidri velkamas paralēles starp 2. nodaļā izklāstītajiem Baznīcas vēstures, pareizticības / hēsihasma notikumiem un būtiskākajām pieminētajām personālijām un Rīgas Garīgajā seminārā ilglaicīgi realizēto mācību programmu saturu. Šādas paralēles liecina, ka pareizticības un hēsihasma idejas Latvijas un latviešu pareizticīgajā domā *a priori* un tradicionāli dažādos līmeņos (akadēmiskajā, praktiskajā) līdzāspastāvējušas visā RGS darbības laikā gan pasniedzēju – studentu aktivitāšu, gan priesteru (garīgo semināru beidzēju) – draudžu komunikatīvajā laukā.

Sakarā ar Rīgas Garīgā semināra piecu gadu (pēc atjaunošanas 1926.g.) pastāvēšanas jubileju 1931. gadā laikraksts „Segodņa” atstāsta sarunu ar semināra rektoru J. Jansonu: „Līdz karam Rīgā pastāvēja pareizticīgo garīgais seminārs, kas vairāku gadu desmitu laikā Baltijā bija vienīgais un viens no labākajiem garīgās izglītības sniedzējiem. Karš un tam sekojošie gadi deva semināram milzīgu triecienu. Kad izveidojās neatkarīga Latvija, vietējo pareizticīgo iedzīvotāju vidū radās jautājums par pareizticīgā semināra darbības atjaunošanu. Visur trūka pareizticīgo priesteru. Un vēl joprojām kā starp latviešiem, tā krieviem šī nepietiekamība nav atrisināta. Sākotnēji šo attīstību bremzēja naudas trūkums, kas bija saistīts ar pareizticības tiesiskā statusa izmaiņām, kā arī ar atbilstoša vadītāja trūkumu. Tikai 1926.g. notika semināra atklāšana. Šajā laikā pareizticīgo priesteru trūkums jau bija sevišķi jūtams. Patlaban garīgo semināru uztur Latvijas pareizticīgā sinode.

Starp tās audzēkņiem ir gan latvieši, gan krievi. Oficiālā pasniegšanas valoda ir latviešu, bet lekcijas notiek arī krievu valodā. Sākotnēji mācību kurss ilga divus gadus. Tagad, kad programma ir paplašināta, ievēdot filozofijas zinātnes un praktisko teoloģiju, mācību laiks pagarināts uz trim gadiem. Bez manis seminārā lekcijas lasa protohierejs N. Perehvaļskis, prot. K. Zaics, teoloģijas zin. kand. J. Rudzītis, A.A. Pommers, P. Mihelsons un V.A. Jansons.

Katru gadu semināru beidz vairāki audzēkņi. Spējīgākie no tiem tiek sūtīti mācības turpināt, lai iegūtu augstāko pareizticības teoloģisko izglītību Parīzes pareizticīgās teoloģijas institūtā. Līdz šim no Latvijas tur aizsūtīti pieci cilvēki. Līdz šim semināru beiguši 28 cilvēki,

no kuriem 14 iesvētīti kā mācītāji, bet 7 kā diakoni. [...] Telpu trūkums traucē, t.sk. audzēkņiem grūtības izmantot plašo semināra bibliotēku....”[Segodnya, 1931; 7416, 2, (4)]

Semināra hronikas grāmatā redzams, ka notikušas arī ekskursijas (t.sk. pa dievnamiem), tējas vakari, izlaidumi un ciemošanās pie priesteriem u.c.[7416, 2, (3)] Redzams, ka 20. gs. 20./30. gadu mijā Rīgas Garīgais seminārs latviešu vidū nav bijis sevišķi populārs: Rīgas Garīgā semināra sastāvā pēc tautībām 1929./30.g. bijuši 2 latvieši; 15 lielkrievi; 3 baltkrievi; citi – 1.”[7416, 2, 6, 14] 1932./33. mācību gadā seminārā mācījušies 5 latvieši. Dažādos laikos mācījušies Vasilijš Rušanovs, Augusts Hoffmanis, Vilemons Ratnieks, Jānis Baumanis, Nikolajs Laucis, Pēteris Bērziņš, Nikolajs Viegļais, Romans Bērziņš, Sergejs Galsons u.c. [7416, 2, 6, 40] Baznīcas vēsturi, psiholoģiju, filozofiju, slāvu – krievu (baznīcas slāvu) valodu seminārā mācījis semināra sekretārs Dāvis Rudzītis (1867.), kas beidzis garīgo (droši vien Rīgas) skolu, semināru, Akadēmiju (kuru?), mācības beidzis 1893. gadā.[ 7416, 2, 6, 30,40; 7416, 2, 5, 39] Semināra pasniedzējs Nikolajs Perechvaļskis (dz.1874.), beidzis Kazaņas Garīgo Akadēmiju.[7416, 2, 5, 38] Seminārā darbojies „Rīgas Garīgā Semināra audzēkņu pulciņš” [7416, 2, 6, 31].

1936. gada augustā Sinodes loceklis Jelgavas bīskaps Jēkabs un sekretārs, virspriesteris. A. Lismanis parakstījuši lēmumu: „1936.g. augusta m. Latvijas Pareizticīgās baznīcas sinode nolēma Rīgas Garīgo semināru likvidēt un tā vietā atvērt Latvijas Pareizticīgās Baznīcas Teoloģijas institūtu. [...]”[7416, 2, 3, 16(14)]

Par semināra garīgo ievirzi iespējams spriest arī analizējot tā grāmatu apriti bibliotēkā. Lietā par Pareizticīgā Institūta (semināra mantinieka) bibliotēkas grāmatu iegādi 1931. – 1936., redzams, ka iegādātas sekojošas grāmatas: pat Vecās Derības apokrifu grāmatas, „Hieromūka Panteleimona pamācības un sarunas” (kriev), L. Franks „Sabiedrības garīgie pamati” (kriev), N. Berdjajevs „Nevienlīdzības filozofija” (kriev.), V. Florovskis „IV gs. austrumu tēvi” (kriev.), Baltazara Rusova „Livonijas hronika”, Baloža „Archeoloģija”, Kundziņa „Reliģijas mācība”, ceļvedis pa Atona kalnu „Atona mūki” (kriev.), „Kronštates Ioanna vēstules” (kriev.), „Priesteris Teodosijs” (kriev.) - par vienu no pirmajiem Krievijas pareizticīgās baznīcas mūku kārtības nolikuma iniciatoriem, Kijevas Pečoru klostera tēvu Teodosiju. E. Poseļjaņin „Optinas starecs Ambrozijs” (kriev.) - grāmata par ļoti nozīmīgu hēsijasma tradīcijas praktiķi un skolotāju no Optinas mūku kopienas 19. gs., (?) Četverikova grāmata „Optinas pustīn” (kriev.).[7416, 2, 36 1-50]

Vēl šī pētījuma kontekstā interesants fakts, ka RGS ir iegādāti trīs Ioanna Hrīsostoma rakstu sējumi (kriev.) , J. Bormana „Lūgšanas apgūšana” (kriev.), A. Degoški, „Sprediķi no īstenas ticības”, „Kristīgie censoņi (*podvižņiki*)” (kriev.), kā arī no KF seminārs saņēmis

grāmatas: t.sk. Kants I. „Tītā prāta kritika” un Mārtiņa Lutera „Mazais katķisms”[7416, 2, 36, 55-114].

No 1926. – 1931. gadam RGS iegūtas grāmatas: E. Poseļjaņin „Krievu XIX gadsimta podvižņiki” (kriev.), Nestora gadagrāmata.

Grāmatas ziedojuši paši priesteri u.c., piemēram, J. Jansons dāvinājis priesteri I. (Ioann) Žilova apcerējumu „Svēto Rakstu tekstu, kas atrodas Pareizticīgās Vispasaules Austrumu baznīcas katehēzē, tulkošana krievu valodā un skaidrošana.”<sup>131</sup> (!) (kriev.). Iegūti arī „Svēto Tēvu sacerējumi” (kriev.), Ioanns Hrīsostoms „Izteikumi un pārrunas” (kriev.), „Dievišķā Teodorīta sacerējumi” (kriev.).

1928.gadā Rīgas Garīgajam Semināram Lēdurgas un Straupes draudžu priesteris t. J. Plaudis dāvinājis – Basileja Lielā sacerējumus, (*Tvoreniya Vasiliya Velikogo*); Ioanna Hrīsostoma sacerējumus (*Tvoreniya Ioanna Zlatoustago*); Grēgorija Teologa sacerējumus (*Tvoreniya Grigorija Bogoslova*); Sv. Kirilla, jeruzālemes Arhibīskapa, vēstules un sacerējumus (*Tvoreniya Sv. Kirilla, Arh Jerusalimskogo*); t.sk. arī vairākus Krievijas vēstures sējumus. RGS ieguvusi arī Sv Damaskas Ioanna „Pareizticības skaidrojumu”, Zadonskas Tihona „Kunga lūgšanas skaidrojumu”, „Kas nepieciešams nožēlniekam”, „Kunga lūgšanas skaidrojums ar svēto tēvu vārdiem” un „Kronštates Ioanna pārrunas”. [7416, 2, (23)]

Visi šie fakti liecina, ka RGS lielā mērā notikusi ne tikai pareizticības, bet arī (vismaz noteikti implicīti) hēsijasma ideju aprīte.

### **3.2.2. Pareizticīgās Dievkalpošanas grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komiteja**

Būtisku ieguldījumu Latvijas un latviešu pareizticīgās domas attīstībā devusi Pareizticīgās Dievkalpošanas grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komiteja, kuras darbības ietvaros attīstījās pareizticīgās latviešu valodas terminoloģijas diskurss. Tiešā veidā Komiteja sākotnēji vairāk uzmanības pievērsusi dievkalpojuma rita regulējošo rakstu tulkojumiem, tomēr paralēli notikusi arī garīgo grāmatu tulkošana un tulkošanas koordinēšana. Kas nav mazsvarīgi, tulkotāji par savu darbu saņēmuši ar samaksu.

Līdz 1869. gadam Rīgas eparhijā bija divas garīgo grāmatu tulkošanas komitejas – Derptā (Tallinā) - igauņu un Vendenē (Cēsīs) – latviešu. 1870. gada 29. janvārī, vai nedaudz agrāk – 1869. gada beigās [Leisman, 1910 119], tātad Rīgas eparhijas bīskapa Venjamina

<sup>131</sup> Datu bāzes šo konkrēto I. Žilova darbu neuzrāda, bet uzrāda citus viņa sacerējumus par Austrumu baznīcai svarīgām tēmām, piemēram, šī pētījuma kontekstā raksturīgs darbs „Svētā Ioanna Zeltamutes domas par to, ka arī laulībā var nodzīvot īstēni kristīgu dzīvi un iegūt glābšanu.” (t.i. tiek saskatīta monasticisms ienākšanas iespēja laicīgajā dzīvē). [Zilov, (1898)]

laikā, (1867 -1874) dibināta Pareizticīgās Dievkalpošanas grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komiteja.[7416, 1, 29] Attiecīgā laika dokumentācijā Tulkošanas komitejas pārstāvji pie bīskapa Venjamina vērsušies kā pie Viņa Augstības, Visusvētīgā Venjamina, Rēveles Arhibīskapa, Rīgas Eparhijas pārvaldītāja.[7416, 1, 29, 2] Jāņem vērā, ka Tulkošanas komitejas izveidošana norisinājusies laikā, kurš parasti vairāk vai mazāk tiek asociēts ar rusifikācijas politiku. Interesanti, ka pirmās (kas, protams, nav pirmās vispār tulkotās), šīs komitejas tulkošanai atvēlētās grāmatas ir dievkalpojumu grāmatas, kas nozīmē apjomīgu darbu, vērstu tieši uz ne-krievu valodā runājošas tautas kultūras interesēm. Tāpat pamatoti domāt, ka šajos apsvērumos primārās bijušas pareizticības, nevis Krievijas impēriskās politikas intereses. Tulkošanas komitejas rediģētos tulkojumus izdeva daļēji ar pareizticīgo biedrību, bet lielākoties ar Sv. Sinodes materiālo atbalstu.[Leisman, 1910, 119]

Pirmajā komitejas locekļu sastāvā bijuši – Rīgas Katedrāles Prtohierejs Aleksijs Valdemanovskis, Rīgas Garīgā semināra inspektors, profesors, garīdznieks Mihails Drekslers un semināra skolotāji (audzinātāji) Hieromūks Aleksandrs (Zaķis – J.V.), Adrians Rupperts, Pēteris Mihelsons, Kaspars Bezbārdis, Deonisijs Tamms, Mihails Suilusars un Jānis Krauklis.

Tulkošanas Komitejas nolikumā teikts, ka „[...] 2. Komiteja sastāv no divām nodaļām – Latviešu un Igauņu, kuru sastāvā ietilpst Semināra skolotāji un citas personas, kas zina Latviešu un Igauņu valodas kā savas dzimtās un pie tam saprot baznīcas mācību (cerkovnostj) un Slāvu un Grieķu vai izņēmuma gadījumā, vienu no pēdējām valodām.”[7416, 1, 29, 4]

Vēlāk, 1871.gada 5. martā, palīgā Igauņu nodaļai izvēlēja divus jaunus biedrus: Skolotāju semināra likumu skolotāja amatā stājušos Priesteri Jakovu Lindenbergu un Rīgas Garīgā Semināra skolotāju Karpu Toiziku. [7416, 1, 29, 9] Pēc tam Jāņa Kraukļa vietā nāca Rīgas Garīgā Semināra latviešu valodas lektors Aleksandrs Treskins, bet Aleksandra (Zaķa), kurš 1871. gada novembrī tika iecelts par Mogiļevas Garīgā semināra rektoru, vietā, Tulkošanas komitejas latviešu nodaļā nāca Brāļu skolas audzinātājs Ādams Stepanovičs. Igauņiem – Karpa Toizika vietā – Semināra audzinātājs Jurijs Reiss. [7416, 1, 29, 10,11]

Vēl Tulkošanas komitejā darbojušies Pēteris Mecs, (?) Orlovs, u.c. [7416, 1, 29, 12,13]

Tulkošanas komitejas darbībai Pareizticīgās baznīcas vadība izdalījusi noteiktas naudas summas.[7416, 1, 33] Komiteja joprojām darbojusies arī bīskapa Filareta II (Filaretovs) laikā (1877-1882)[7416, 1, 34], un arī bīskapa Donata (Sokolovs - Babinskis) laikā (1882-1887).[7416, 1, 61]

Spriežot pēc LVVA materiāliem, šķiet, ka dievkalpojumu grāmatu tulkošanā (vai atskaitēs) nedaudz cītīgāki bijuši igauņi, jo jau 1870. gadā igauņu valodā tulkots

„*Sluzebnik*”<sup>132</sup>, bet 1884. gada Tulkošanas komitejas lietas pielikumā atrodams „*Cerkovnosluzebnik iz obscei mineyi*”<sup>133</sup> – Pamiormas (Igaunija) priesteris Dionīsijs Tamma tulkojums igauņu valodā, lai arī minēts, ka to pašu darījuši latvieši. Kā viens no visbiežāk sarakstē pieminētajiem tulkotājiem ir Goldingenas (Kuldīgas) Pareizticīgās baznīcas priesteris Andrejs Gobiņš.[7416, 1, 61, 46] Viņš 1881. gada 2. oktobrī ziņojis, ka „[...] [viņš] nodod [komitejai sekojošus] tulkojumus – „Svētās Dievmātes piedzimšanas godam veltītais dievkalpojums”; „Sv. Krusta uzstādīšana”; „*Sretenije*”<sup>134</sup>; „Kristus transformēšanās” un „Dievmātes aizmigšana”. Un lūdz nozīmēt jaunu darbu un izsniegt 60 rubļus [...]” 60 rubļus izsniedz un nolemj, ka nākošo summu izsniegs, kad viņš būs iztulkojis „*Sluzbu na dvunadesyatiye prazdniki*”<sup>135</sup>. Turklāt Gobiņam uzdod tulkot vēl arī no „*Cvetniye Triodi*”<sup>136</sup>: augšāmcelšanās dievkalpojumu, kā arī „*Sluzbu na prepoloveniye*”<sup>137</sup>, „*Sluzbu na subotu pred Troiceyu, perviy i vtoroy den troici i na vozneseniye*”<sup>138</sup>. [7416, 1, 35, 5] Viņš recenzējis Rūjienas priesteris J. Kraukļa tulkojumu, kurus turpmākai rediģēšanai nodod A. Rupertam un A. Kangeram. [7416, 1, 35, 8] Bet viņa tulkojumus pārrakstījuši (droši vien Kuldīgas baznīcas – J.V.) diakons Laubergs un psalmotājs Svikliņš, kuri, piemēram, par tulkojuma „Dievkalpojumi divpadsmit lielākajos pareizticības svētkos” pārrakstīšanu saņēmuši 9 rubļus.[7416, 1, 35, 23]

1888. gadā Tulkošanas komitejas Igaunū nodaļa spriedusi – par Rīgas Pētera un Pāvila (Petropavlovskas) baznīcas protohiereja Jakova Lindenberga „*Razresitelnaya molitva*”<sup>139</sup> tulkojumu[7416, 1, 66, ]; par atļauju laikraksta „Valgus” redaktoram iespiest garīga satura rakstu „Pasaules radīšana”[7416, 1, 66]; un par atsauksmēm, kādu pareizrakstību (terminoloģiju - J.V.) lietot, iespiežot dievkalpojumu grāmatas igauņu valodā.[7416, 1, 67]

Tulkošanas komiteju un pareizticīgo priesteru aprindas nodarbinājusi arī dievkalpojumu garīgo dziedājumu tulkošana un „pārlikšana” notīs.[7416, 1, 37] Piemēram, Takkerortas priesteris Nikolajs P. (?) 1879.gada18.martā raksta Mihailam Dreksleram, ka diakoni, kas

<sup>132</sup> Mišu grāmata

<sup>133</sup> Baznīcas dievkalpošanas grāmata no kopīgās minejas. Mineja – no grieķu - μνησαιοσ “tas kas ilgst mēnesi” – kopīgs nosaukums vairākām baznīcas dievkalpošanas un lasāmajām grāmatām; ietver dievkalpojumu, kas veltīts attiecīgajam svētajam.

<sup>134</sup> Marijas šķīstīšanās diena.

<sup>135</sup> Dievkalpojumi divpadsmit lielākajos pareizticīgo svētkos.

<sup>136</sup> Triode, Triodions, grieķu τρεισ – trīs un ωδη – dziesma, pareizticīgāsbaznīcas dievkalpošanas grāmata ar trīsdziesmu kanoniem.

<sup>137</sup> Prepoloveniye – svētki ar mainīgu datumu, ko atzīmē 25 dienas pēc Lielās svētdienas (Kristus augšāmcelšanās); viduspunkts starp Lieldienām un Vasarsvētkiem.

<sup>138</sup> Dievkalpojums svētdienā pirms Vasarsvētkiem, pirmajā un otrajā vasarsvētku dienā un Debessbraukšanas svētkos.

<sup>139</sup> Grēku atļaišanas lūgšana, atraisošā lūgšana (*Разрешительная молитва покаяния*) - lasa priesteris, kad grēcinieks izsūdzējis grēkus, lūdzot grēku atļaidi.

dziedāšanā un notīs vāji, var ieviest tradīciju, ka baznīcā dzied visi, bet tas pazemināšot dziedājumu līmeni. Bet Ļaudonas apriņķa skolas skolotājs un Ļaudonas baznīcas psalmotājs Jānis Riekstiņš lūdzis Rīgas un Mītavas bīskapam Donatam: „Ar šo uzdrošinos pievērst Jūsu Eminences uzmanību uz manis pārnesto Dievišķās Liturģijas pilna dievkalpojuma latviešu valodā no Ļvova krievu 4balsīgās partitūras uz 3 balsīgo.”[7416, 1, 37, 34] Iemesls – lai dziedātos viegli un skaisti un lai to varētu darīt visi baznīcēni, t.sk. bērni.

Pēc Tulkošanas komitejas atskaites redzams, ka igauņu un latviešu valodā pārtulkotas daudzas dievkalpojumu grāmatas, no tām „Komitejas Latviešu nodaļa savas darbības laikā pārskatījusi un pielaidusi pie iespēšanas sekojošas grāmatas un sacerējumus:

- 1) Pirmslulības izmeklēšana (1870.)
- 2) Kristietības mācības pamati, Pr. Filareta (1871.)
- 3) Rīta un vakara dievkalpojumu baznīcas dziedājumu teksti, ko uz notīm pārlicis priesteris A. Kangers. (1871.)
- 4) *Oktostihs*, A. Kangers. (1872.)
- 5) Lūgšanu dziedājumu grāmata, A. Kangers. (1872.)
- 6) Lūgsnu teksts, kas pavada laicīgo cilvēku apbedīšanu un laulāšanu, ko uz notīm pārlicis priesteris A. Kangers, (1873.)
- 7) *Casoslovs*<sup>140</sup>, t.s. Stundu lūgšanas, A. Kangers. (1873.)
- 8) Sākotnējā pamācība par pareizticīgo kristīgo mācību, sacerējis D. Sokolovs, (1875.)
- 9) Lūgšanas par ienaidnieka uzvarēšanu, (1877.)
- 10) *Trebniks*<sup>141</sup>, (1877.)
- 11) Instrukcija baznīcas stārstiem. (1877.)

Turklāt priesteris Oknovs pārtulkojis darbu N. A. (?) „Svētā vēsture”, kas (nezināmu iemeslu dēļ – J.V.) nav pielaišta iespēšanai.[7416, 1, 30, 49]

Tāpat pēc Tulkošanas komitejas žurnāliem redzams, ka to nodarbinājusi latviešu valodā izdoto Svēto Rakstu terminoloģijas apspriešana, jo piezīmes par Latviešu Bībeles (latv. val.) 1825. gada un 1877. gada izdevumiem izteicis Mārcienas priesteris Stepanovičs.

Interesants ir fakts, ka komiteja noteikusi pietiekami akadēmiskus tulkošanas standartus, jo kad Marienburgas pilsonis I. Bērziņš lūdzis norādīt viņam kādu grāmatu tulkošanai no krievu valodas uz latviešu valodu, komiteja nolēmusi, ka tā kā Bērziņš nav ieguvis teoloģisko izglītību, viņa lūgums tiek atstāts „bez sekām”. [7416, 1, 30, 6]

<sup>140</sup> No grieķu Ὠρολόγιον, dievkalpošanas grāmata ar tekstiem diennakts dievkalpojuma lokam.

<sup>141</sup> Kazuālijas, trebas (Требы) - dievkalpojumi, kas tiek noturēti dažādos laikos pēc kristīgo vajadzībām.

Atsauksmes par tulkojumiem iesnieguši priesteri no reģioniem, piemēram, Mārcienas priesteris A. Stepanovičs un Kārdabas priesteris A. Treskins atzinuši, ka latviskais Lielā gavēņa piektās nedēļas dievkalpojuma tulkojums ir precīzs, valoda pareiza un saprotama.[7416, 1, 30, 16]

1884. gadā Tulkošanas komiteja uzskatījusi, ka latviešu valodā nepieciešams tulkot Sv. Mogiļevas Vitālija darbu „Ticība, Cerība un Mīlestība”[7416, 1, 30, 28,29], tādējādi iezīmējot pāreju no dievkalpošanas grāmatu tulkošanas uz garīgās un teoloģiskās literatūras tulkošanu.

Faktu, ka Tulkošanas komitejas darbība pakāpeniski paplašinās, apliecina fakts, ka tās pārstāvji spriež arī par latviešu valodā sastādītu un sacerētu darbu vērtību pareizticības kontekstā. Piemēram, Garīgās Skolas uzraugs A. Ruperts, skolotāji E. Grāvītis, J. Krauklis un I. Zolītis sniedz atzinumu par to, ka „[...] Stāmerienas garīdznieka Bormaņa latviešu valodā sastādītā „Vecās un Jaunās derības vēsture” var būt laba rokasgrāmata Dieva Likumu mācībā skolās un audzinoša lasāmgrāmata skolās.” Par šo darbu Bormanim tiek izteikta Arhibīskapa pateicība.[7416, 1, 30, 35] Bet Lieljumpravas (Gros Jungferhofas) priesteris I. Grundulis ziņo, ka viņš sagatavojis izdošanai latviešu valodā 129 (garīgas – J.V) pamācības[7416, 1, 30, 35,39], 55 pamācības par kristīgo ticību, 26 – par cerību un 57 (54) par kristīgo mīlestību; Tulkošanas komiteja nodod šīs pamācības izskatīšanai Garīgās skolas uzraugam A. Rupertam, skolotājiem E. Grāvītim, J. Krauklim un I. Zolītim.

Vēl vairāk, 1885. gadā Bauskas priesteris Sokolovs piedāvā izdot sešas brošūras, kurās vēršas pret reliģiskiem maldiem.[7416, 1, 30, 37]

Lai arī tiešā veidā Pareizticīgās Dievkalpošanas grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komitejas darbā hēsiasma idejas tieši neatklājas, pareizticības ideju latviskā tulkojuma, terminoloģijas izstrādē un sagatavošanā, pat bez detalizētas šo darbu analīzes (kas iespējams kā turpmāka interdisciplināra pētījuma pamats), ir skaidrs, ka tā šajā jomā veikusi milzīgu darbu un veidojusi garīgās un teoloģiskās baznīcas-grieķu – baznīcas-krievu – latviešu tulkošanas tradīciju pamatus. Pie kam šī tradīcija vēlāk, jau 19. gs. 80tajos gados, ietekmējusi latvisko garīgo rakstniecību.

Šie turklāt nav vienīgie būtiskie Tulkošanas komitejas darbības aspekti, jo gan komitejas locekļi, darבודamies komitejā, gan tulkotāji un rakstītāji savstarpējā komunikācijā un pakāpeniskā terminoloģijas izstrādāšanā, iespēju robežās izkopuši latviešu pareizticīgās valodas tradīciju, kura dominējusi latviešu pareizticīgajos dievkalpojumos, bet līdz ar to ietekmējusi gan pareizticīgo latviešu draudžu locekļus, draudžu skolu skolniekus, Rīgas garīgā semināra mācību spēkus un audzēkņus. Šīs komitejas darbības laikā (19. gs. 70tajos un 80tajos gados) Rīgas Garīgajā seminārā, kura audzinātāji bija arī Tulkošanas komitejas



locekļi, izglītojās paaudze, kas vēlāk kļuva par nākošajiem semināra skolotājiem, tāpēc uzskatāms, ka līdz ar pirmajiem garīgo tekstu tulkotājiem latviešu valodā D. Balodi, J. Mihailovu, vēlākajiem garīgajiem rakstniekiem P.I.P., tēvu Jāni Līci, tulkotāji Andrejs Kangers, Andrejs Gobiņš, Mihails Drekslers veidoja diskursu, kurā vēlāk auga, izglītojās un, kas ietekmēja arī tādas Latvijas pareizticības garīgos līderus kā Jāni Pommeru, Jāni Jansonu, Augustīnu Pētersonu, kā arī neapšaubāmi ietekmēja lielāko daļu Latvijas pareizticīgās preses izdevēju un rakstītāju (bet tāpat arī Latvijas pareizticīgā diskursa veidotāju) garīgo apvāršņu.

Viens no pēdējiem ierakstiem Tulkošanas komitejas žurnālos datēts ar 1888. gadu, kad Rīgas eparhiju jau vadīja arhibīskaps Arsēnijs (Aleksandrs Brjancevs) (1887-1897)[Saharov, 1937, 36-40], kas bijis pat St. Pēterburgas Garīgās akadēmija rektora amatā. Iepazīstot šo personību un tās devumu Latvijas pareizticībai noteikti kļūst skaidrs, ka Tulkošanas komiteja savu darbu beidza nevis pēc no augšas uzspiesta diktāta, bet drīzāk tulkošanas un garīgās rakstniecības apstākļu uzlabošanās dēļ, kad tās veikšanai vairs nebija nepieciešams centralizēts orgāns. Bet varbūt nelielais latviešu pareizticīgās literatūras tulkošanas un izdošanas kritums dažādu ārēju apstākļu dēļ tomēr saistāms ar pareizticīgo ideju un pareizticības īslaicīgu atslābumu.

### **3.2.3. Pareizticīgie klosteri**

Tieši mūku dzīve klosterī, monasticiskā dzīve, ir viens no kristietības reliģiskās prakses, bet līdz ar to arī pareizticības un hēsihijas ideju būtiskiem nesējiem, tradīciju uzturētājiem un saglabātājiem. Tāpēc šajā pētījumā svarīgi aplūkot Latvijas Pareizticīgās baznīcas monasticiskās dzīves vēsturi, politiku un vienkārši ikdienu, lai pārlicinātos, cik daudz un kā pareizticības un hēsihijas idejas ienāca Latvijā

Šķiet, tieši klosteru jautājums Latvijā ļoti asi eksplīcē Krievijas un Latvijas pareizticības reliģiskās prakses tradīcijas, briedumu un atšķirības, kopš pareizticīgo klosteru dibināšana Latvijā, jeb tās teritorijā varēja sākties. T.i., ar Latvijas teritorijas iekļaušanu Krievijas impērijas sastāvā (no 1721-1918) un demokrātiskas republikas nodibināšanos 1918. gadā, līdz PSRS okupācijai 1940. gadā. Aplūkot šos abus laika posmus Pareizticīgās baznīcas vēstures ietvaros ir legītīmi, lai arī tie norisinās dažādās politiskās – impērijas un demokrātijas situācijās, bet pretendē uz zināmu institucionālu un idejisku kontinuitāti. Kad 1920. gada 22. – 27. februārī Latvijas pareizticīgo draudžu pārstāvju sanāksmē tika izvēlēta Latvijas Pareizticīgās baznīcas sinode, pieņemts Baznīcas pagaidu nolikums un 1920. gada Latvijas Pareizticīgās baznīcas koncilā par baznīcas galvu ievēlēts Penzas un Saranskas arhibīskaps Jānis (Pommers), kuru bija svētījis un pilnvarojis Maskavas arhibīskaps Tihons, bet kuram

Latvijā izdevās atgriezties tikai 1921. gada 24. jūlijā, „jaunā” baznīca turpina iepriekšējās Pareizticīgās baznīcas kursu, atjaunojot baznīcas, klosterus, garīgo semināru, kā arī veic citas garīgas aktivitātes.

Tomēr klosteru dibināšanas un uzturēšanas tradīcijas pētāmajā laika posmā attiecīgi liecina, ka klosteru un monasticiskās dzīves tradīcijas Latvijā neveidojas tā, kā tas noticis lielākajā daļā zemju, kurās pareizticība ienākusi agrāk, kā, piemēram, Ēģiptē, Palestīnā, Grieķijā, daļā Balkānu valstu un Krievijā. Iepriekšminētajās teritorijās ticīgie monasticiskajai dzīvei pievēršas lielā mērā brīvi, spontāni, un „no apakšas”, kas saistāms gan ar kristietības ideju vakuumu minētajās zemēs, gan arī ar to, ka kristietības reliģiskā dzīve attiecīgajos pievēršanās laika posmos un valstīs aizsākusies no t.s. agrīnās stadijas, jeb „estētiskā pirmsākuma” [Timoscuk, e48], kas nozīmē, ka šajā stadijā akcents tiek likts uz subjekta iegūto estētisko baudījumu, kas rodas, sekojot attiecīgai reliģiskajai praksei, kultam, rituāliem vai vienkārši – reliģijas vērtībām un ideāliem. Būtiski arī, ka šis apmierinājums nav saistīts ar utilitāriem mērķiem un fizioloģiskām indivīda vajadzībām. Kā uzskata reliģiju pētnieki, visbiežāk reliģijas attīstības dinamika virzās no estētiskā pirmsākuma uz tā diferenciaciju sekundārajās reliģijas komponentēs – mistiskajā, filozofiskajā un rituālajā. Estētiskās komponentes gars vēlāk zūd un to nomaina merkantilisma, formālisma, gnosticisma vai misticisma elementi. Rituāls, kas lielā mērā sakrīt ar reliģijas institucionālo dimensiju, reliģijā izdzīvo visilgāk – līdz tās beigām. Kristietībā par „estētiskā pirmsākuma” iemiesotājiem minami, protams, pirmmocekļi un pirmie kristieši, kuriem vēl uzsmaidīja liktenis (viņuprāt un pēc baznīcas vēsturnieku domām) piedzīvot vajāšanas un bieži – mocekļu nāvi un kuru centieni nekādā gadījumā nav saistāmi ar jebkāda veida utilitārismu vai izdabāšanu fizioloģiskajām vajadzībām. Otrie, bet ne mazāk ideālisti, ir mūki – vientuļnieki un kopīgās mītnēs dzīvojošie klostera brāļi, kuri, līdzīgi kā pirmie, brīvprātīgi pieņēmuši lēmumu atsacīties no laicīgās dzīves piedāvājumiem, pievēršoties garīgiem meklējumiem. Kristietības vēsture un ģeogrāfija atgādina par mūku dzīves centriem Palestīnā un Ēģiptē, Atona kalnu – Grieķijā, Kijevas Pečoriem, Valaamu, Optinu – Krievijā; mūkiem – vientuļniekiem, piemēram, Sv. Antoniju<sup>142</sup> un viņa skolnieku Sv. Makariju<sup>143</sup> (Ēģiptes Makariju); Krievijas mūku dzīves pamatlicēju – Kijevas Pečoru Sv. Antoniju (m.1073.), vai, piemēram, tādiem „fanātiķiem” (mūsu uztverē) kā t.s. stabiniekiem, kas par askēzes un gandarišanas formu

<sup>142</sup> Antonijs Lielais (4.gs.) - Viens no pirmajiem un ievērojamākajiem t.s. tuksneša vientuļniekiem, dažkārt uzskatīts pat par mūku kustības pamatlicēju.

<sup>143</sup> Makarijs Lielais ( 4.g.s. m.390.g.) jeb Ēģiptes Makarijs; monasticisma formas – skita (piecas dienas nedēļā – mūks pavada kā vientuļnieks; sestdienu un svētdienu – svin kopīgu liturģiju un piedalās Svētajā Vakarēdienā) aizsācējs.

burtiski izvēlējušies – stāvēšanu staba galā, vai „*jurodivije*”, jeb t.s. „dieva dotie”, kuru gandarīšanas forma saistāma ar jebkādu sociālo saišu saraušanu – dzīvošanu izstumtībā no sabiedrības un tās izsmieklā<sup>144</sup>.

Pareizticības situācija Latvijā, aplūkota šādā rakursā, sniedz visai maz vai pat nesniedz nevienu līdzīgu, nemaz nerunājot par līdzvērtīgu, piemēru, ne klosteru, ne monasticisma centru, ne arī jebkāda veida kristīgās askēzes personifikāciju formā. Kā jau tika minēts, galvenokārt šādu piemēru neesamība saistāma ar situāciju, ko veido vēlīnā (18. gs.) pareizticības ienākšana Latvijā un Latvijā priekšā stāvošās katolicisma (Latgalē) un luterānisma (Vidzemē un Kurzemē) tradīcijas. Kā būtisks iemesls uzsverams askēzes un monasticisma jēdzienu tradīciju neesamība latviešu reliģiskajā valodas lietojumā, t.i., attiecīgu jēdzienu neesamība, kā arī esošo jēdzienu saturiskā nepiesātinātība ar pareizticīgajā tradīcijā nepieciešamiem un dziļi dusošiem jēgas slāņiem.

Lai arī latviešu reliģiskā sabiedriskā doma tiecas piepildīt esošo monasticisma iztrūkumu ar pēc formas līdzīgiem nostāstiem par mūsu reliģiskajiem varoņiem – pēc būtības viņu vai nu nav, vai tikpat kā nav. Tas vedina domāt līdzībās ar biznesa ētikas vadības ekspertiem, kuri, lai nostiprinātu uzņēmuma iekšējās morāles un tikumības standartus, iesaka ieviest vai ievest uzņēmumā neformālus stāstus, leģendas par uzņēmuma vēsturi, pirmsākumiem, kuros darbojās arhetipāli uzņēmuma varoņi (varbūt dibinātāji) – čakli un cilvēcīgi darbarūķi, kuriem nepiespiesti vēlētos līdzināties lielākā daļa uzņēmuma darbinieku. Cits jautājums – vai šos nostāstus var apzināti iefiltrēt un vai, apzināti iefiltrēti, tie darbojas pietiekami efektīvi? Un, cik noprotams, jebkura reliģija, tajā skaitā arī kristietība, bet tās ietvaros – pareizticība, ir tieši šādu ideālu uzskatāma nesēja, vispirms jau dievcilvēka Jēzus Kristus personā. Nav domājams, ka Baznīca apzināti „menedžētu” šo ideālu, drīzāk tā ir neapzināta, kolektīvajā apziņā balstīta, un tāpēc vēl jo efektīvāka rīcība, kas turpinās Svēto piemēra godināšanā un tiražēšanā, veidojot kristietības tikumisko un idejisko uzskatu platformu. Lielākā daļa arī modernajā informācijas laukā dzīvojošo cilvēku, par spīti visam viņu a-teistiskumam un ne-teistiskumam zina tādus svētos kā Asīzes Francisks vai Kalkutas Terēze, viņi ir piemērs un ideāls, kas rāda attīstības ceļu katram kristietim. Krievijas pareizticīgās domas laukā tādu varoņu ir daudz, piemēram, Sv. Radoņegas Sergijs un Sv. Sārovas Serafims. Dīvainā kārtā, rūpīgi, un tad īpaši uzmanīgi, apdomājoties, lai neaizskartu latviešu reliģiskās jūtas, izrādās, ka grūti atrast šādu latviešu kristiešu svētā tēlu, kas tapis mūsu kristietības vēstures astoņos gadsimtos un nāktu no tautas stāstiem kā gaišs un brīvs

---

<sup>144</sup> Z. Freids, Ē. Fromms – „indivīda bailes tikt izstumtam no sabiedrības ir lielākas par bailēm no nāves”

pašas ticīgās tautas sūtņa iemiesojums vai arhetips. Šis jautājums, ja vien vēlamies rast uz to atbildi, noteikti prasa īpašu iedziļināšanos un papildus arī reliģijas psiholoģijas pētījumus ar pētnieku kolektīva piedalīšanos. Jo, ja mēs nezinām savus reliģiskos „varoņus”, tad viņu vai nu nav, bet tas nozīmē jautāšanu turpināt un prasīt kāpēc katoļu, tad arī luterāņu un pareizticīgo sludināšana nav radusi pietiekamu atbalsi ticīgo sirdīs, lai viņi par tādiem kļūtu? Vai, ja tādi ir bijuši, tad kāpēc mūsu tautas atmiņā nav saglabājušies viņu vārdi un darbi? Vai vācbaltiešu „PR speciālisti” šajos daudzajos gadsimtos ir bijuši tik aprobežoti, ka šādu tēlu nav radījuši (kas kaut vai daudz veiksmīgāk ļautu realizēt K. Marksa „reliģija-opijs tautai”) vai skaudīgi un nenovīdīgi, ka nav ļāvuši šim tēlam iznākt no tautas kulisēm uz lielās skatuves. Ir saprotams, ka šāds ticīgs varonis no tautas, kristietības ideju misiju palīdzētu realizēt daudz veiksmīgāk, nekā jebkādas grēku atlaides un īpašumu piešķiršanas vācu jaunekļiem krustnešu zobenu cilāšanai un ticības ieviešanai ar uguni un zobenu. Arī pareizticības idejas, kas globāli Latvijas teritorijā ienāk 19.gs. pirmajā pusē, samērā dramatiski palielinoties gan draudžu, gan to locekļu skaitam, it sevišķi Vidzemē un latviešu nacionalitātes vidū, nerada apstākļus, lai šādi piemēri varētu atgadīties. Un varbūt šeit dramatiski atklājas apstākļi, ka baznīca, jebkura baznīca, t.sk. katoļu un luterāņu, kad tās ienāca Latvijas teritorijā – ienāca jau kā gatavas, noformējušās rituālas un institucionālas sistēmas, kas pārstājušas reflektēt par savu pašesamību, un nav svarīgi, vai šī refleksija norisinās pašam ar sevi vai citu reliģiju vai reliģisko konfesiju. Otrkārt, acīmredzot lielā mērā, izglītība, ko tās (nelielā mērā) sniedza, aprobežojās ar lasīt protošu, bet paklausīgu indivīdu, bet ne izvēlēties spējīgu personību audzināšanu, pie kam ierobežotā skaitā. Treškārt būtiski, ka latviešu tautības iedzīvotāju lielākās daļas kustības brīvība visos šais teju septiņos gadsimtos bija pastāvošās likumdošanas maksimāli ierobežota – zemnieks bija piesaistīts noteiktai savai vai muižas zemei. Bet šis apstākļi varēja liegt, piemēram, kādam zinātkāram latviešu jauneklim 19.gs. sākumā nokļūt Atona kalnā vai Optinas monasticisma centrā, kur viņš varētu saskatīt jaunas kristietības iespējas un ideālus.

Latvijas vēstures peripetijas neatstāj citu iespēju – pirmie Latvijas teritorijā dibinājušies un darbojušies katoļu klosteri, kuru devums kristietības ideju attīstībā šī pētījuma ietvaros netiek aplūkots. Var uzskatīt, ka pirmais Latvijas teritorijā bijis 1203. gadā dibinātais cisterciešu (katoļu) klosteris Daugavgrīvā. 1233. gadā Rīgā nodibinās franciskāņu klosteris, 1234. gadā, arī Rīgā – dominikāņu klosteris. 17. gs. Latgalē sāk darboties jezuītu misijas, kas dibina klosterus, piemēram, Skaistkalnē. 1753. gadā tiek dibināts bernardiešu klosteris Viļānos. 19. gs. katoļu klosteru darbību sāk kontrolēt un apspiest Krievijas impērijas reģionālie varas orgāni – 1830. gadā tiek slēgti Pasienas dominikāņu un Viļānu bernardiešu

klosteri, bet 1840. gadā Aglonas klosteris tiek pārvērst par Krievijas impērijai neērtāko un brīvdomīgāko katoļu garīdznieku soda izciešanas vietu.[Straube, 2000]

**Jēkabpils Svētā Gara vīriešu klosteris.** Pareizticīgo klosteri Latvijas teritorijā varējuši rasties tikai labvēlīgāka politiskā klimata apstākļos, kas saistāms ar Kurzemes hercoga Jēkaba fon Ketlera (1610-1682) valdīšanas un darbošanās (1642-1682) laiku. 17. gs. vidū Daugavas kreisais krasts bija dabīga robeža Kurzemes hercogistei. Iepretim Krustpils pilij bija izveidojies krievu ciemats – „Holmhofas sloboda”, kuru apdzīvoja krievu plostnieki, kas strūgās pāri krācēm cēla preces un pavadīja kravas no Lietuvas, Polijas, Krievijas un Lietuvas. Ciemats atradās tirdzniecībai stratēģiski izdevīgā vietā, jo šeit Kurzemes hercogiste robežojās ar zviedru Vidzemi un poļu Latgali. Jēkabs Ketlers, novērtējis šī ciemata ekonomiskās attīstības izdevīgumu, kā arī pateicībā Krievijas caram Aleksandram Mihailovičam, kurš izpirka Ketleru no zviedru gūsta, 1670. gadā dāvināja ciematam pilsētas tiesības. Savukārt pilsēta par godu hercogam tika nosaukta par Jakobštati.

Jakobštātē mūku kopiena izveidojās 17. gs. pēdējā desmitgadē, kad tika uzcelta Svētā Gara baznīca un izveidota klostera teritorija. Kopiena pēc jauna dievnama nosaukuma tika nodēvēta par Svētā gara klosteri.

Kijevas metropolīts Pēteris Mogila (1632–1647), apmeklējot Baltkrievijas vīriešu klosterus, Kunga Kristīšanas–Brāļu Polockā un Marka–Trijādības Vitebskā (abi klosteri atrodas Rietumu Dvīnas - Daugavas krastā), deva tiem sevišķas tiesības pārmaiņus katru gadu līdz ar navigācijas pa Daugavu atklāšanu sūtīt savus mūkus uz Rīgu, kur kalpoja pareizticīgos dievkalpojumus, izpildīja nepieciešamās „trebas” un vāca žēlsirdības dāvanas savu klosteru atbalstam un uzturēšanai.[Saharov, 1939; Opisaniye, 1893]

Parasti baltkrievu mūki uz Rīgu atbraukuši pavasaros, Daugavas krastā iepretī Kārļa vārtiem novietojojuši pārgājiena auduma baznīcu, veikuši dievkalpojumus, bet rudenos braukuši mājup. Tāpēc ziemās pareizticīgie rīdzinieki palika bez priesteriem, dievkalpojumiem un baznīcas. 1756. gada 17. jūlijā ar Svētās Sinodes lēmumu baltkrievu mūkiem tika atļauts auduma baznīcas vietā ar strūgām pārvest koka baznīcu. To 1780. - 1781. gadā izjauca, lai vietā uzceltu jaunu un patstāvīgu Svētās Trijādības baznīcu aiz Dvīnas (Pārdaugavas Svētās Trijādības baznīca). Tomēr arī tajā līdz 1812. gadam dievkalpojumus vadīja atbraukušie mūki no Baltkrievijas klosteriem. Visa Daugavas ūdensceļa garumā, no Baltkrievijas līdz pat Rīgai, 17. gadsimtā tikai Jakobštadtē bija pareizticīgās baznīcas un notika pareizticīgā dievkalpošana. Ceļā uz Rīgu baltkrievu mūki nekādi nevarēja pabrukt garām Jakobštadtei, jo priekšā upē bija bīstamas krāces un te vajadzēja nolīgt labus ločus. Piestāšanās laikā viņi kalpoja vietējās pareizticīgo baznīcās. [Saharov, 1939; Vasilyev, 1889]

Tāpēc var secināt, ka tieši Polockas un Vitebskas baltkrievu mūku nopelns ir neliela klostera izveide Jakobštatē – pilsētā, kas garīgi un lielā mērā materiāli dzīvoja, pateicoties baltkrievu tirgoņu un ar viņiem kopā atbraukušo pareizticīgo hieromūku ikgadējām vizītēm. Arī vietējiem pareizticīgajiem iedzīvotājiem uzturēt skolu, nodarboties ar labdarību un apmierināt savas garīgās vajadzības ērti bija tieši klostera paspārnē.

Klosterī kalpojuši priesteri, kuri lielā mērā ir bijuši pirmie pareizticības ideju nesēji Latvijas teritorijā, taču, galvenokārt – minoritāšu, iebraucēju, krieviski runājošo iedzīvotāju vidū. Tajā pat laikā jāsecina, ka starp šiem priesteriem ir sastopami arī latviešu izcelsmes garīdznieki, kas liecina par pareizticīgo ideju izplatības iespēju arī latviešu vidū:

1. Hieromūks Dometiāns Bogdanovičs – 1705. gads.

2. Hieromūks Rafaels Olovjaško – 1718. gads.

3. Hieromūks Pahomijs Benkevičs – 1753. gads.

4. Igumens Kirils Kozlovskis – 1759.-1795. gads. Dzimis Kričevas pilsētā Mogiļevas guberņā, izceļojis no Mstislavļas pilsētas Svētā Gara Tupičevas klostera. Vairāk kā 40 gadu pavadījis Jakobštatē.

5. Igumens Hermanis (Germans) Česskis – 1797. gads.

6. Hieromūks Serafims – 1812. gads.

7. Garīdznieks Aleksandrs Mutovozovs – 1845. gads.

8. Virspriesteris Haritons Gerbačevskis – 1861. gads.

9. Virspriesteris Nikolajs Vasiļjevs – 1881. gads.

10. Virspriesteris Rodions Poišs – 1883. gads.

11. Virspriesteris Vsevolods Saharovs – 1888.-1918. gads, (bijs Dievmātes Patvēruma baznīcas pārzinis)

12. Garīdznieks Nikolajs Lielmežs – 1920-tie gadi.

13. Virspriesteris Vladimirs Borozdinskis – 1935. gads.

14. Priesteris Jānis Briedis – 1935.-1936. gads.

15. Priesteris Aleksandrs Načis – 1936.-1941. gads.[Klosteris, e49]

Iespējams, ka kāds no latviešiem varēja nodoties monasticiskajai dzīvei kādā no iepriekš minētajiem Vitebskas klosteriem vai arī Igaunijas un tuvējiem Krievijas (piem., Pleskavas) klosteriem.

Klosteri Rīgas eparhijā atkal sāk veidoties 19. gs. beigās. Latvijas teritorijā vīriešu „Rīgas Aleksija klosteris atvērts pēc Sv. Valdošās Sinodes pavēles Nr. 24247., 1895. gada 21. maijā., Rīgas un Mītavas Arhibīskapa viņa Augstlabdzimtības Arsēnija vārdā.”[6359, 1, 19] 1896. gadā klosterī ir tikai četri mūka kārtu pieņēmušie.[6359, 1, 3, 19]

1896. gadā Rīgas Sv Aleksija klosterī pieņemts Pleskavas Pečoru klosterā hieromūks Isaakijs[6359, 1, 17, 4] un Pleskavas Spaso-Eleazarova klosterā hieromūks Konstantīns[6359, 1, 17, 5] un no Ibērijas klosterā, kas atrodas uz salas Valdaja ezerā, hieromūks Misails; 1897. gadā – no Valaamas klosterā uz Rīgas sv. Aleksija klosteri pārgājis hieromūks Ņikifors[6359, 1, 17, 17]; 1899. gadā ar Viņa Augstības Imperatora Viskrievijas Patvaldnieka un Rīgas Garīgās Konsistorijas pavēli „Pēc Viņa Augstības Imperatora pavēles RGK dara jums zināmu, ka Valaamas Spasopreobraženskas klosterā hierodiakons Polikarps ar Viņa eminences rezolūciju no iepriekšējā gada 29. decembra Nr. 2979. pieņemts Jums uzticētā klosterā brāļu rindās. 1899. g. 18. janvāra dienā.” [6359, 1, 17, 40] Aptuveni 33 gadu vecumā klosterī uzņemts zemnieks Pjotrs Mihailusovs, kurš savā iesniegumā 1902. gada 22. aprīlī vēsta, ka „iestājies klosterī 19 gadu vecumā, tajā atrodos līdz šim laikam. Pirmā mana iestāšanās bija Mihailovskas pustiņā, Kubaņas gub., kur veicu dažādus monasticiskos pienākumus, tur atrados 9 gadus. Tālāk es pārgāju uz Nikolajevskas Misionāru klosteri, kur kalpoju 2 ar pusi gadus, tad – Kazaņas Arhiereju Namā – 1 gadu 7 mēnešus. Patlaban jau 1 gadu un 4 mēnešus atrodos Sv. Aleksija klosterī...”[6359, 1, 18, 1-6] Tātad Rīgas Sv. Aleksija klosterī kalpojuši ne tikai monasticiskās dzīves iesācēji, bet arī pieredzējuši garīgās dzīves praktizētāji – hieromūki un hierodiakoni no būtiskiem pareizticības un hēsihasma centriem Krievijā – Valaamas, Pleskavas un Ibērijas. Rīgas sv. Aleksija klosterā mūku rindās nav atrodami latviešu tautības pārstāvji, kā arī klosterā brāļu skaits nav īpaši apjomīgs, kas liecina par monasticisko tradīciju trūkumu Rīgas eparhijā. Fakts, ka daļa latviešu izcelsmes pareizticīgo un akadēmiski izglītoto pārstāvju, piemēram, Aleksandrs (Zaķis) un Jānis (Pommers) pieņēmuši mūka kārtu, bet palikuši darboties Baznīcas ietvaros ārpus klosterā, liecina, ka viņiem tuvāks hēsihijas invarinants, kas kopjams arī izejot laicīgajā pasaulē un tuva, saprotama viņiem būtu slavofilu aizsāktā kustība „klosteris pasaulē”.

Par klosterā dzīves ārējo un iekšējo regulāciju Krievijas impērijā 19. un 20. gs. mijā liecina Sv. Sinodes kūrētais Viņa augstības imperatora, viskrievijas patvaldnieka norādījums[63591, 1, 7] (ukazs) Viņa eminencei Agafangelam, Rīgas un Mītavas bīskapam, ko pēdējais pārdresējis pēc piederības Rīgas Aleksija klosterā priekšniekam Arhimandrītam Inokentijam. „Pēc Viņa Augstības Imperatora norādījuma, Svētā Valdošā Sinode uzklaušījusi: Sinodālā Oberprokurora kunga priekšlikumu no š.g. 10. jūlija, Nr. 5269., ar sekojošu saturu: Valdniekam Imperatoram, aplūkojot Viņa Augstībai priekšā stādītās steidzamās ziņas par garīgā ranga personu pārkāpumiem un noziegumiem, un uzraudzības prokurora īpašos ziņojumus par krimināllietām tiesās, kur nereti pēdējā laikā izskatītas noziedzīgas darbības, kuras veikušas monasticiskas personas vai klosterā brāļi, no minētā labpatīcies izdarīt

secinājumu par nepieciešamās disciplīnas atslābšanu klosteru sadzīvē un monasticiskajā vidē. Tāpēc Viņa Augstībai Imperatoram labpaticies pavēlēt ieteikt Svētajai Valdošajai Sinodei par nepieciešamo pasākumu pieņemšanu, lai minētās nepilnības un nekārtības novērstu.”

No šīs pavēles iespējams novērot, kā bijusi formēta klosteru dzīves struktūra un kārtība. Ir bijuši mūki un zemākie klosterā brāļi (*poslusniki*), stareci (tas pats, tikai sieviešu dzimtē, sieviešu klosteros); klosterā brāļiem ir pārbaudes laiks, pēc kā viņi tiek iesvētīti (postrīženi) mūka kārtā; pēcāk, pēc nopietna pārbaudes laika var tikt iesvētīti par hierodiakoniem un hieromūkiem.[6359, 1, 1, 2] Mūki dzīvo individuālās cellēs, kur viņiem vajadzētu: „1) ievērot celles likumus pēc klosterā nolikuma un stareca nodoma un svētības, 2) lasīt dvēseli glābjošas grāmatas, 3) no lūgšanu un pamācību grāmatām veikt svarīgākā izrakstus, 4) vingrināties baznīcas lasījumos un dziedājumos, lai sagatavotos kalpošanai (dievkalpojumam) baznīcā, 5) veikt nodarbes, kuras uzlicis audzinātājs un kuras jāpilda kā paklausības pienākums, 6) jāveic rokdarbi klosterā kopienas labā vai savām vajadzībām, vai nabadzīgo labā (ziedošanai nabagiem).” Tāpat pēc Garīgā Reglamenta (par mūkiem p.8.) par brīvā laika pavadīšanu, tiek norādīts: „mūkiem – galdniecības lietas vai ikonogrāfija, mūķenēm – vērpsana, šūšana un pinumu izgatavošana.”[6359, 1, 1, 3/1] Šī pētījuma kontekstā atklājas un oficiāli tiek pierādīts, ka Krievijas Pareizticīgās baznīcas klosteros joprojām tikuši ievēroti Baznīcas vispasaules koncilos pieņemtie likumi un būtiska loma ir tieši ar hēsihiju saistītajai praksei: „III. Nepieciešams mūku dzīves priekšnosacījums ir **norimšana (bezmolviye)** un **vienatne, jeb norobežošanās no pasaulīgā (uyedineniye)**, tāpēc brāļu prombūtne no klosterā pēc iespējas jāizslēdz un jāpieļauj tikai neizbēgamās vajadzības gadījumā [...], tā kā monasticisko dzīvi vadošajiem, pēc spēkā esošā VI vispasaules koncila lik. 4., jāpievēršas vienīgi gavēnim un **lūgšanai**, nepārtraukti atrodoties tajās vietās, kur tie novērsušies no pasaules. Ja kādam ir radusies nepieciešamība doties ārpus klosterā, viņam jāprasa atļauja klosterā priekšniekam (VI vispasaules koncils, lik.46.).”[6359, 1, 1, 3/2] Turklāt mūki, tāpat kā pasaulīgie cilvēki, dažkārt krituši kārdinājumos, jo atzīmēts, ka ziedojumu vākšanai klosterā vajadzībām ārpus klosterā tiek sūtīti ziedojumu vācēji, kuriem ir īpašas atļaujas, taču, reizēm uz vairākiem vācējiem ir viena atļauja, vācēji ir jauni, savācas lielajās pilsētās, krīt dažādos kārdinājumos un ceļ neslavu mūku dzīvei un klosteriem.[6359, 1, 1, 5] Būtiska monasticiskās dzīves kārtības otra puse (blakus vienatnei) ir kopīgie dievkalpojumi, kuri veic arī sava veida sociālās kontroles funkciju un disciplinē mūkus, ja viņi vēl nav spējuši atrast pietiekošu spēku vienatnei: „3. Dievkalpojumam klosteros jānotiek precīzi pēc vispārējā vai monasticiskā ustava, lasīšanai jābūt īstenai, senā baznīcas dziedāšana nedrīkst tikt bojāta ar jaunievedumiem, kas nav savienojami ar vienkāršību un mīlestību, kas



īpaši raksturīgi klostera dievkalpojumiem. Klostera brāļiem un mūkiem vienmēr un savlaicīgi jāierodas uz dievkalpojumu, ar cienību jāstāv baznīcā un viņi nedrīkst sev pieļaut iziet no baznīcas dievkalpojuma laikā, jeb līdz dievkalpojuma beigām.”[6359, 1, 1, 5]

Saistībā ar no Valaamas klostera pārnākušā 1903. gada 10. februārī mirušā hieromūka Polikarpa lietu [6359, 1, 30, 5] cita starpā redzams, ka monasticiskās dzīves kopēji blakus reliģiskajai praksei patiešām lasījuši „dvēseli glābjošas” grāmatas un droši vien ne tikai pārdomājuši izlasīto, bet arī pamācījuši jaunākos klostera brāļus. Valaamas klosteru kopiena ir ievērojama ar savām hēsihasma tradīcijām, ko pierāda arī hieromūka Polikarpa atstātās bibliotēkas diskurss. Starp „dažādajām grāmatām” atrodamas:

Sv. Rostovas Dimitrija „Svētdienas evaņģēlija skaidrojums”,

„Garīgie likumi” – 1877. gada izdevums,

Metropolīta Nikanora raksti un runas „Garīgās dzīves rokasgrāmata”,

„Patriarha Nikona darbība”,

„Jēzus Kristus dzīve”,

„Kunga lūgšanas skaidrojums”,

„Tēva Polisadova sprediķi”,

„Neredzamā cīņa”, (*Nevidimaya bran*),

Tēva Sergija „Mana dzīve Kristū”,

Bīskapa Teofana (Zatvorņika – J.V.) „Pāri mums svēto sargājošais debesu šķidrants” (*Nebesniy nad nami pokrov svyatih*),

„Pareizticīgi – kristīgā tikumiskā teoloģija”,

Sv. Dionīsijs Areopagīts „Par debesu hierarhiju”[Areopagit, 2003d],

„Kopmītnieciskā Sārovas kopiena”,

„Maskavas kremļa apraksts”,

Bīskapa Teofana (Zatvorņika – J.V.), „Psalmi 33. un 118.” (Acīmredzot bīskapa komentāri par psalmiem – J.V.),

Kāda no baznīcas vēstures hronikām (*Paterik*),

Basileja Lielā „Runa par tikumību” (*Nravstvennoe slovo*) [Vasiliy, e42],

„Ioanna Teologa dzīve” (*Ioann Bogoslov*, evaņģēlists Jānis),

„Ēģiptes Marijas dzīve”,

„Kas ir garīgā dzīve?”,

„Psalmu noslēpumaino izteikumu skaidrojumi” (*Izyasneniye tainih izreceniy iz psaltirya*),

„Jaunā Derība”,

„Metropolīta Filareta runas un raksti”

Bīskapa Teofana (Zatvorņika – J.V.) „Celles vēstules”,

Sv. Ioanna Hrīsostoma (Zlatousta) „Izteikumu apkopojums” (*Zlatiye struyi iz Zlatih ust*),

„Apustuļa Pāvila vēstuļu skaidrojumi”,

„Valaamas klostera igumena Nazarija stareca pamācības”,

„Par sv. ikonu un Dievmātes pielūgšanu”,

Bīskapa Teofana (Zatvorņika) „Ceļš uz glābšanos”[6359, 1, 30, 1-6]

Analizējot hieromūka Polikarpa privātās bibliotēkas saturu un tematiku, neapšaubāmi būtisks tajā ir hēsihasma ideju īpatsvars. Plašais teoloģiski-filozofisko un skaidrojošo darbu saraksts savā veidā apgāž pieņēmumus par mūkiem kā samērā neizglītotiem cilvēkiem. Pēc šī bibliotēkas apraksta mūks atklājas kā intelektuāls, garīgi ievirzīts cilvēks. Šajā privātās bibliotēkas aprakstā iespējams izdalīt vairākas tematiskas sadaļas: 1) Svētie raksti un ar tiem saistītie skaidrojumi, piemēram, „Jaunā Derība”, „Apustuļa Pāvila vēstuļu skaidrojumi”, „Psalmu noslēpumaino izteikumu skaidrojumi” u.c. 2) Baznīcas Tēvu un klasiskā (vispasaules Baznīcas koncilu laiks) kristietības laika garīgo rakstnieku darbi, piemēram, Basileja Lielā „Runa par tikumību”, kā arī Ioanna Hrīsostoma darbi. Īpaši šī pētījuma kontekstā izceļama Sv. Dionīsija Areopagīta „Par debesu hierarhiju”[Dionisiy, 2003d], kas nozīmē, ka Krievijas pareizticīgā baznīca joprojām nav bijusi pazuudējusi savas pirmatnējās saknes un Dionīsija darbus lasījuši ne tikai elitārie Krievu „Sudraba laikmeta” filozofi, bet arī ierindas mūki (hieromūki) Latvijas klosteros. Tas nozīmē, ka hēsihasma diskurss joprojām pastāvējis ne tikai tā vēstures gaitas deformētajā projekcijā, bet arī klasiskajā t.s. Grēgorija Palamas, izpratnē, kurā tas smēlis spēkus tādiem konceptiem kā „dievišķais mijkrēslis” (*bozestvenniy mrak*), „prāta enerģijas projekcija”, „dievišķā hierarhija” u.c. Tāpēc nav brīnums, ka vēlāk, 20. gs. 30tajos gados tieši Valaamas klosteris, kura tradīcijās formējies arī hieromūka Polikarpa monasticiskais pasaules skatījums, izdevis vairākus populārus „Jēzus lūgšanas pamācību apkopojumus”. Nākošais būtiskais tekstu bloks ir 3) Krievijas hēsihasma pārstāvju, sevišķi bīskapa Teofana (Georgijs Govorovs, 1815-1894) darbi „Neredzamā cīņa”, „Ceļš uz glābšanos”, „Celles vēstules”, kas nozīmē, ka šis teologs un garīgais rakstnieks autoritāti tik konservatīvās aprindās kā mūki iekarojis jau savas dzīves laikā. Visi šie pieturas punkti liecina, ka hēsihasma diskurss varējis iesakņoties arī Rīgas eparhijā.

#### 4. Teksts - Pareizticības un hēsiasma idejas pareizticīgo autoru runās un rakstos

Konkrētā pētījuma metodoloģiskā koncepcija, kas sevī integrē V. Dilteja saprotošās psiholoģijas, Annāļu skolas mentalitātes vēstures, M. Fuko diskursīvās analīzes teorijas, Kembridžas kontekstuālās skolas (politiskās domas skolas), un H.G. Gadamera saprašanas metodes, pētāmā materiāla analīzes atbalstā piedalās trejādi. Visas šīs metodoloģiskās pieejas pētījuma gaitā patstāvīgi paturētas prātā un, ja arī reizumis to klātbūtne nav atspoguļota pētījuma izklāstā, tomēr bijusi noteicoša gan avotu un faktu atlasē, gan pētījumu hipotēžu izvirzīšanā, gan secinājumu izdarīšanā. 1) **Vispārējais modulis (V. Diltejs, H. G. Gadamer)** V. Dilteja saprotošās psiholoģijas koncepcija pamato humanitāro, jeb cilvēkzinātņu pētījumu objekta – cilvēka gara pasaules, tiešo un nepastarpināto dotību tās pētniekam, tādējādi ļaujot reflektēt par saturiem, kas rodami pareizticības un hēsiasma ideju autoru darbos, t.i. izmantot gara, jeb dvēseles pasaules vienotā lauka pieejamību, un līdz ar to arī garīgo „radniecību”, kur gan jāņem vērā, ka šīs „radniecības” izpausmes var būt pieņēmušas ārēji atšķirīgas verbālas projekcijas. H. G. Gadamera saprašanas algoritmi atspoguļo vairākkārtēju atgriešanos pie kristietības pareizticīgajiem un hēsiasma avotiem, tos atkal un atkal no jauna pārlūkojot jaunu zināšanu gaismā un veidojot jaunus priekšsaprātnes uzmetumus. Atzīmējams, ka šis ir laikietilpīgs process un veido katra atsevišķa pētnieka ceļu pie pētāmā priekšmeta aptveršanas. Šāds ceļš ir gan sarežģīts, taču atbilst izvirzītajam dialogiskuma principam. 2) **konteksta – teksta modulis**, Kembridžas kontekstuālās skolas pieeja savā veidā ļauj pamatot iespēju izgaismot idejas, kuru tiešu kvantitatīvu un kvalitatīvu visaptverošu klātbūtni Latvijas un latviešu pareizticīgajā domā, dažādu jau pieminēto īpatnību dēļ, parādīt nav iespējams; 3) **jauno zināšanu modulis** (Annāļu skolas mentalitātes vēsture, M. Fuko diskursīvā analīze) – lai arī šķiet, ka M. Fuko tiecies distancēties no Annāļu skolas idejām, tomēr šajās pētnieciskajās pieejās ir daudz kas kopīgs un tās ir savstarpēji integrējamas. Annāļu skolas mentalitātes vēstures pieeja ļauj ievērot gan pareizticības un hēsiasma vēsturiski – tradicionālās saiknes, bez kuru apjaušanas nebūtu iespējama Latvijas un latviešu pareizticības esamības kontekstuālais fons, gan arī aprakstīt unikālo vēsturisko situāciju, kuras deskripcija un daļēja analīze sniedz jaunas zināšanas par attiecīgo ideju vēstures nogriezni. Savukārt M. Fuko uzsvērtā tradīcijas apšaubīšana un jauna diskursa unikalitātes meklējumu akcentēšana pamato jaunu pareizticības un hēsiasma saturu ienākšanas iespēju jaunā kultūrvēsturiskā situācijā.

Patreizējā pareizticības teoloģiski – filozofiskā idejiskā mantojuma neesamības un „nabadzības” apšaubīšana pirmkārt ļauj neatkarīgi vai no jauna aplūkot un aptvert iespējamo pareizticības un hēsiasma ideju bāzi – Krievijas pareizticīgās baznīcas institūcijas Latvijā vai tās teritorijā Krievijas impērijas sastāvā. Iespējams, ka šīs bāzes esamība ir ideoloģiski neērta, salīdzinoši (ar luterāņu vai katoļu baznīcu) mazskaitlīgāka, tās eksistence gan telpā (pārsvarā Vidzeme un Latgale), gan laikā (reāli ap 100 gadu, ~ 1836 - 1940) ir lokāla, tomēr tā ir pietiekami būtiska daļa no Latvijas kultūras un ideju vēstures. Saprotams, vācbaltu skatījumā, kā arī Latvijas nacionālas valsts tapšana sākumposmā pareizticīgie latvieši uzskatīti par sava veida neērtajiem „pazudušajiem dēļiem”, kuri liedz rakstīt vienīgo pareizo Latvijas vēsturi, tomēr tieši tāpēc uz Latvijas ideju vēstures kartes izveidojies savdabīgs „baltais laukums”, kura izpētīšana un aprakstīšana ir nozīmīga jaunu zināšanu iegūšanas iespēja. Iepriekš aprakstītā pareizticības un hēsiasma ideju bāze – samērā daudzskaitlīgas Vidzemes un Latgales latviešu zemnieku daļas pāriešana pareizticībā 19. gs. vidū, Rīgas eparhijas arhibīskapi un bīskapi, viņu raksti un domas, citu pareizticīgo priesteru un tekstu tulkoātāju darbība, Rīgas Garīgā semināra un garīgās skolas ilglaicīgā pastāvēšana, latviešu pareizticīgo draudžu un pareizticīgo draudžu latviešu skolu pastāvēšana, Pareizticīgās Dievkalpošanas grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komitejas un tās atsevišķo locekļu aktivitātes, pareizticīgo klosteru dibināšanās, u.c. fakti liecina, ka pareizticības un hēsiasma ideju bāze bijusi pietiekami plaša, lai tās kontekstā attīstītos ne tikai nosacīti svešie, Krievu pareizticīgās baznīcas importētie teksti, bet arī patstāvīgas, latviskajā (arī protestantiskajā un katoliciskajā) mentalitātē transformētas aprobētas un pārdzīvotas pareizticības un hēsiasma idejas, kas veido savdabīgu pareizticības un hēsiasma diskursu, kura aprakstīšana ir vēl viena šī pētījuma jaunu zināšanu iegūšanas sfēra. Tādējādi, izmantojot Annāļu skolas mentalitātes vēstures un M. Fuko diskursa analīzes idejas, kļūva iespējams izvirzīt darba hipotēzi par Latvijas un latviešu pareizticības teoloģiski – filozofisko ideju pastāvēšanu. Šo hipotēzi pārbaudot atklājās gan apjomīgais pareizticības un hēsiasma ideju konteksts, jeb bāze, gan konkrēti šo ideju pastāvēšanas piemēri, jeb teksti, piemēram, 19. g.s. 60tajos gados tapušie pusanonīmie P. I. P. raksti „Pareizticīga priestera runas par lūgšanu”, kuros skaidri saskatāms ne tikai īpatnēja pareizticības, bet arī hēsiasma teoloģiski – filozofisko pamatpostulātu aplūkojums. Kā otrs, jau jaunāks Latvijas un latviešu pareizticības diskursa avots šajā pētījumā atklāti Arhibīskapa Jāņa (Pommers) runas un raksti, kas uzskatāmi par vienu no konkrētā diskursa sava veida virsotnēm, jo J. Pommers nācis no Vidzemes zemnieku ģimenes ar pareizticīgo tradīcijām – viņa vectēvs bijis viens no tiem, kuru pareizticības dēļ „[...] 1868. gadā Praulienas muižas īpašnieks grāfs Sīverss izlika [...] no Pommeru dzimtas dzimtmājām

„Kalpiem” un [...] bija jāpārceļas uz grāfa ierādīto purva vidū atrodošos Ilzessalu Praulienas sila malā.”[Kalniņš, 1993a, 9] Vēlākā Arhibīskapa Jāņa biogrāfijas kontekstā redzams, ka viņa atrašanās pareizticībā nenosaka konjunktūra vai ārējs izdevīgums. Vidzemes pareizticīgie zemnieki 19. gs. otrajā pusē veido vidi, kurā top unikāla mentalitāte (Annāļu skolas izpratnē), kas apvieno:

1) samērā senas un stabilas protestantiskās tradīcijas (individuālas attiecības ar Svēto rakstu interpretāciju, Svēto Rakstu autoritātes uzsvēršana, mācītāja kā starpnieka starp Dievu un cilvēku nozīmes mazināšanās);

2) hernhūtiešu, jeb brāļu draudžu idejas par humānismu un emocionalitāti reliģijā, un Svētā Gara (krāšanas) klātbūtnes fenomenu, par katra draudzes locekļa personiskās ticības aktivitāti. Zīmīgi, ka hernhūtiešu darbība Latvijas teritorijā atjaunojas tieši laika periodā no 1770-1861 gadam, kad pēc ģenerālsuperintendanta J. A. Cimmermaņa nāves Brāļu draudzes Vidzemē vairs netika tik būtiski apspiestas un brāļu draudžu darbību Krievijas impērijā atļāva atjaunot Krievijas ķeizariene Katrīna II. Kad pēc 1790. gada sākās jauns Vidzemes atmodas vilnis un 1802. gadā notika Kauguru nemieri, par to galveno cēloni tika uzskatīta brāļu draudžu piederīgo darbība. Savus ziedu laikus brāļu draudžu kustība sasniedza pēc Vidzemes zemnieku brīvvaldības 1817. gadā, kad tā aptvēra vairāk nekā 30 draudzes, bija uzcelti apmēram 100 saiešanas nami un dalībnieku skaits Vidzemē sasniedza ap 20 000 cilvēku.[Straube, 2000; Vilsons, 2005] Ar brāļu draudzēm saistītais D. Balodis, kā viens no pirmajiem 19. gs. 40tajos gados pārgāja pareizticībā, kad viņa un viņa draudzes aktivitātes tika ierobežotas.

3) Pareizticīgās baznīcas teoloģiski – filozofisko ideju aprobācija un mentalitātei atbilstoša interpretācija.

Saprotams, ka pareizticīgās kristietības idejas un pamatpostulāti (piemēram, par sakramentiem, tradīciju, priesteru lomām, lūgšanu) vienā acu mirklī nevarēja mainīt vairākos gadsimtus veidojušos „noskaņojumu”, diskursu. Tāpēc varbūt īsi pēc Vidzemes zemnieku pāriešanas pareizticībā vēl nav iespējams runāt par kādu pastāvīgu un noturīgu formāciju, tomēr laika gaitā attiecīgajai kvantitātei bijušas nepieciešamas iespējas pārtapt kvalitatīvi jaunā diskursā. Par vienu no šī diskursa „heroldiem” jeb izteicējiem uzskatāms Jānis Pommers. Tādējādi šajā pētījumā ļoti nozīmīgs ir Annāļu skolas mentalitātes (kas daudz ietilpīgāks par latviešu valodā lietoto jēdzienu „mentalitāte”) koncepts – mentalitē, ko var skaidrot kā „vispārēju prāta nostādni”, „kolektīviem priekšstatiem”, „iztēli”, „prāta ievirzi” vai „pasaules redzējumu”. Mentalitāte ir pasaules redzējuma veids, kas nav identisks ideoloģijai, kurai sakars ar mākslīgi konstruētām domas sistēmām, bet tā lielā mērā ir

nereflektēta un loģiski neizskaidrota. Mentalitāte nav filozofiskas, zinātniskas vai estētiskas sistēmas, bet ir tas sabiedriskās apziņas līmenis, kurā doma vēl nav izdalāma ārpus emocijām un latentiem apziņas paradumiem un pieņēmumiem. Tāpēc ideju vēstures pētniekam jātiecas pēc tā, lai atklātu tās domas procedūras, pasaules uzskata veidus, apziņas paradumus, kuri piemita pētāmā laikmeta cilvēkiem un par kuriem šie cilvēki paši neko nenojauta, izmantojot tos it kā „automātiski”, neapspriežot un tāpēc arī nekritizējot. Izmantojot šādu pieeju, izdotos piekļūt dziļākiem apziņas plastiem, kas cieši saistīti ar cilvēku sociālo uzvedību, „noklausīties” to, par ko cilvēki varēja „izplāpāties” neatkarīgi no savas gribas.

Pēc annāļu skolas teorijas, ievērojamu cilvēku izteikumu vēsture ir noslogota ar slēptu apziņas struktūru vēsturi, kura vairāk vai mazāk raksturīga visiem attiecīgās sabiedrības locekļiem. Šie slēptie motīvi ir augstākajā pakāpē vareni, jo formē cilvēku, cilvēku grupu un indivīdu sociālo uzvedību. Tādējādi pētniekam šeit ir iespējams iekļauties „kolektīvā bezapzinātā” sfērā.

Mentalitātes vēstures metodoloģisko ideju kontekstā nozīmi iegūst ne tikai apzinātās refleksijās radītie izteikumi, bet arī (un pat lielāku) tieši tie izteikumi, kas radušies neapzināti, t.i. to saikne ar noteiktas kultūrvēsturiskas formācijas kolektīvo apziņu ir nepastarpināta un tādējādi mazāk saistīta ar kādu teoloģisko vai filozofisko modi, konjunktūru. Tāpēc vienlīdz nozīmīgi šādā pētījumā ir kultūras vēstures dižgaru darbi un „ierindas” vai „mazā” cilvēka, pareizticīgā pasaules skatījums. Piemēram, G. Palamas (14. gs.) teksti svēti klusējošo (hēsihastu) aizstāvībai radušies uz spēcīgas pareizticīgās un hēsihastu tradīcijas pamata un ar vadošo Bizantijas monasticiskās vides pārstāvju atbalstu; šajos tekstos izvērstā detalizēta, Aristoteļa garā un stilā (daļēji, jo G. Palama bijis arī teicams Aristoteļa filozofijas zinātnis) ieturēta hēsiasma antropoloģisko, ontoloģisko un gnozeoloģisko ideju pierādīšana gan ar Svēto Rakstu, gan Baznīcas autoritāšu citātiem, gan Baznīcas dogmām, gan līdzībām, gan prāta acīmredzamībām – aksiomām. Šāda ticības patiesību izklāstīšana vairāk balstīta uz apzinātu refleksiju, kur domāšana vienmēr robežojas ar izdomāšanu, jeb notiek zināma teorijas konstruēšana, kuras gaitā mācība bieži iegūst arvien sarežģītāku formu un saturu, ko atzīst arī pats G. Palama – „šeit vārds vienmēr cīnās ar vārdu”. Latvijas un latviešu pareizticības ideju ietvaros, kur vairs nav aktuāls teoloģiskās teoretizēšanas tradīcija un stils, kur nav apzinātas (dažādu objektīvu un subjektīvu iemeslu dēļ) dažādas pareizticībai un hēsiasmam būtiskas Baznīcas Tēvu un citu autoritāšu idejas, atklājas sava veida kristietības, pareizticības un hēsiasma ideju „īsā ceļa” atklāšanas un atklāšanās iespēja. Proti – savā veidā neapzināti balstoties protestantisma un hernhūtisma mentalitātē, jaunie latviešu pareizticīgie savas mācības gaismā no jauna pārvērtē kristietības pamattekstus un pamatvērtības,

pamatojoties pārsvarā uz Svētajiem Rakstiem un pareizticības ticības simbolu. Turklāt pareizticības patiesību skaidrošanai, piemēram, J. Pommers biežāk izmanto intuīcijas, kas saīsina ceļu, kas nepieciešams, lai no pareizticīgajām pamatpatiesībām nokļūtu līdz saiknei ar vienkāršajam pareizticīgajam saprotamo ikdienas dzīvi un ticību. Tāpat J. Pommera izteikumos atrodamī ne tikai nozīmīgi ticīgā garīgās dzīves noteikumu un algoritmu izvērsumi, bet arī (un, kas Bizantijas un Krievijas pareizticības tekstos sastopams mazākā mērā) ticīgā dzīves pilnveides apliecināšanas kritēriji, ideālu un jābūtības konkrēti apraksti, kas parāda, ka līdz ar attiecīgu vērtību pārvērtēšanu prāta pasaulē norisinās arī būtiskas izmaiņas pašā ticīgā dzīvē un pasaules skatījumā. Šādu intuīciju un kolektīvās pareizticīgās apziņas saikņu esamība liecina par īpašu mentalitāti, kas veido Latvijas un latviešu pareizticības diskursu, kurš, no vienas puses, ļoti smagi pakļaujams kategorizēšanai un strukturēšanai, bet, no otras puses, – liecina par šī diskursa unikalitāti. Par šādām intuīcijām, pareizticīgās kolektīvās apziņas nepastarpinātību un būtisku ideju implicītumu pareizticīgajā domā Latvijas un latviešu domā liecina arī atsevišķi neapzināti un savstarpēji nesaistīti dažādi lokalizēti izteikumi. Mentalitātes vēstures neapzinātības kontekstā šiem izteikumiem ir vislielākā vērtība, jo pētāmajā laika periodā šie izteikumi neiekļaujas nevienā apzinātā uzskatu sistēmā, neatbilst noteiktai teoloģiskai vai filozofiskai „modei”, tāpēc to eksistence saistāma vienīgi ar to esamības iekšēju nepieciešamību pareizticībā. Tieši šāda aina atklājas aplūkojot dialogisko, jeb citādā - citādā attiecību diskursa veidošanos. Būtiski, ka pareizticības vispār, un pareizticības Latvijā, atsevišķi, diskursā nekur nav atsevišķi izdalīts kaut kāds dialogisko attiecību ideāls, bet konkrētus tā piemērus var atrast dažādās tekstuālās perifērijās. Tāpēc, viens ir, ka pētnieki, kas teoretizē par dialogiskajām un citādā – citādā attiecībām, pēc tam to citur pielāgo ar atpakaļejošu datumu. Bet otrs, ka dialogisko attiecību praktiskās nianse izpaužas pareizticīgās baznīcas pārstāvju darbībā. Ja šodien, iespējams, kādu dialogisku praksi varbūt iniciējusi teorija un tāpēc šī prakse norisinās lielā mērā formāli un nedzīvi, tad tur, kur kristīgo dialogisko praksi nosaka kolektīvais neapzinātais prāts, šī rīcība organiski saistās ar visu kristīgo pasaules skatījumu un dabiski no tā izriet. Piemēram, viena no šādu lokālu izteikumu virknēm liecina, ka kristietības idejas slāvu apdzīvotajos apgabalos ienāca samērā nevardarbīgi un Bizantijas baznīca nelika nekādus šķēršļus Sv. un citu tekstu tulkošanai slāvu valodās, tāpēc Baznīcas tradīcija atver iespēju pielāgoties attiecīgajai valodiskajai videi, neredz šajā apstākļī neko herētisku, t.i., vēl ir pietiekami elastīga. Aplūkojot krievu baznīcas vēsturi, sastopami analogiski fakti, kad, piemēram, viens no Radoņegas Sergeja skolniekiem, Sv. Stefāns, „lai sagatavotu sevi svētajai un diženajai lietai, devās uz Rostovu un iestājās Grigorjevas klosterī, kur bija daudz grāmatu. Šeit viņš

iemācījās grieķu valodu, nodarbojās ar zirjanu<sup>145</sup> valodu (ko pazina jau dzimtenē), sastādīja zirjanu ābeci un pārtulkoja šajā valodā vairākas baznīcas grāmatas. [...] 1379. gadā svētais Stefans devās uz Maskavu pie Kolomenskas bīskapa Gerasima, kas vadīja Metropolijas lietas. „Svētī mani, valdniek – teica Stefans, - doties uz pagānu zemi, diženo Permu; [...]” Viņa sludināšanas rezultātā „[...] kristietībai pievērsās vēl liels daudzums vīru, sievu un bērnu. Tad Stefans sāka viņiem mācīt paša izgudroto permas rakstu valodu (*permskujū gramotu*) un tādas grāmatas kā „Stundu lūgšanas”, „Psalmi” un citas iepriekš pārtulkotās grāmatas; bet apmācītos, atkarībā no spējām, vienus nozīmēja par priesteriem, citus par diakoniem, bet vēl citus par lasītājiem (cteci). Tāpat mācīja arī baznīcas dziedājumus un rakstību, uzdeva pārrakstīt grāmatas, bet pats savukārt tulkoja citas grāmatas no krievu valodas permiešu valodā.”[Tolstoy, 1991, 216-218] Fakti, ko piemin M. Tolstojs, pēc „Krievu Hierarhijas vēstures”, runā par krievu pareizticības atvērību citādam, un, pat ja šie fakti nebūtu balstīti ne uz kādu realitāti, tie tomēr liecinātu, ka krievu pareizticības paradigmā ir vieta līdzvērtīgam dialogam ar t.s. pagāniem, nekristītajiem un cittautiešiem, jo „disputā” ar vietējo pagānu burvi Pamu-Sotņiku, pretēji jau kristītās tautas vēlmei šo nogalināt, Stefans teicis, ka „Kristus sūtījis mani mācīt, nevis nogalināt cilvēkus.” Cits stāsts ir jau pieminētā svētā attieksme pret cittautu kultūrvēsturi, jo pēc „labākajām” krustnešu tradīcijām (bet varbūt tas ir hronista izdomāts pielikums – J.V.) tas pats svētais Stefans nocērt pagānu svētkoku. Turpinot šo citādības atzīšanas diskursu, jāatminas, ka pareizticīgā baznīca Latvijā Rīgas eparhijas laikā nelika šķēršļus latviešu un igauņu valodas lietošanai, bet tieši otrādi – veicināja tās attīstību Rīgas Garīgajā seminārā, veidoja latviešu draudzes un attiecīgo draudžu skolas, attīstīja pareizticīgo tekstu tulkošanas un rakstīšanas tradīciju, pareizticīgie priesteri savos sprediķos pielāgojās tautas izpratnes līmenim, bet krievvalodīgie priesteri tika stimulēti latviešu un igauņu valodas apguvei. Ja Krievijas pareizticīgā baznīca viennozīmīgi darbotos hipotētiskā Krievijas impērijas rusifikācijas politikas ietvarā, tad šāda latviešu un igauņu valodas atbalstīšana būtu neizprotama, tāpēc pamatotāks šķiet slēdziens, ka pareizticīgās baznīcas kristīgās, citādību respektējošās pamatnostādnes dominējušas arī pareizticīgās baznīcas darbībā Latvijā. Konkrēti to parāda arī Rīgas eparhijas bīskapa Agafangela (1897 - 1910) raksturojums: „Arhibīskaps Agafangels bija krievs un pie tam krievu patriots, bet tajā pašā laikā viņš bija pārliecības piekritējs, ka cilvēcības un pilsoņtiesību jomā nevar būt nevienas nacionalitātes ierobežojumu.” Viņš teicis: „Kristus baznīcā nav (atšķirības starp) hellēni un jūdu, ne vergu, ne brīvo...” – šis ir pamats, uz kura balstījies viss Arhibīskapa Agafangela

---

<sup>145</sup> Ziryane – etniska grupa Komi (tagad Krievijas teritorijā, Kolas pussalā).



pasauls uzskats un no kā izrietējusi visa viņa darbība”.[Saharov, 1937, 40, 41] No vienas puses, citētā izteikuma pirmā daļa tieši noliedz atšķirības starp dažādām nacionalitātēm, bet, no otras puses, izteikuma beigu daļa uzsver cilvēku vienlīdzības principa prioritāti. Minētais izteikums no Pāvila vēstules Galatiešiem „Nav ne jūda, ne grieķa, nav verga, ne brīvā, nav ne vīrieša, ne sievietes, jo jūs visi esat viens Kristū Jēzū” [Gal.3.28.], kurā uzsvērtā vienlīdzība, virspusēji akcentē zināmu cilvēku nivelēšanas iespēju, taču šeit viens kritērijs nekādā veidā neizceļas citu vidū, tāpēc, dziļāk aplūkojot, pamato tieši katra cilvēka un nacionalitātes nozīmības un unikalitātes aspektu, kurā dominējošais ir nevis kāds pasaulīgs kritērijs, bet pārlaicīgā vienotība Dievā, cilvēka dievišķais aspekts. Tādējādi pārlaicīgā dimensijas klātbūtne akceptē katru atsevišķo vēsturisko cilvēcisko projekciju un aicina nevis uz vienādošanu, bet citādības izpratni. Arhibīskaps Agafangels, būdams Baznīcas oficiāla persona, ne vienmēr izvēlējies Krievijas Impērijai un sev ērtu pozīciju, piemēram, aizstāvot 1905. gada revolūcijā iesaistījušos vienkāršos, pārsvarā latviešu un igauņu tautības pareizticīgos (pieļauju, ka nešķiroja tikai pareizticīgos, tāpat kā draudžu skolās tika uzņemti arī luterāņticīgo ģimeņu bērni) un pieprasot tiem samērīgu un taisnīgu attieksmi. Līdzīgas idejas parādās jau pieminētajā A. Vjaraata rakstā saistībā ar Rīgas Garīgā semināra 50 gadu jubileju, kurā viņš uzsver pieminēto pareizticības ideju un darbības nozīmi latviešu un igauņu nacionālās atmodas inicializēšanā. A. Vjaraats izsaka 19. gs. latviešu un igauņu pareizticības diskursa aspektus, uzskatot, ka „pareizticība kā dzīvinošais pirmsākums atklāja vietējiem iedzīvotājiem visu pašapziņas sfēru. Tajā pirmo reizi viņi sevi apzinājās par igauņiem un latviešiem, tajā un caur to vietējais iedzīvotājs pirmo reizi saprata, ka viņam ir tiesības uz eksistenci. Šī pareizticības ietekme saistāma ar to, ka kā tā ir dievatklāsmes un vispasaules reliģija. Pateicoties šīm savām īpašībām tā netiecas [...] vis pēc cilvēka depersonalizācijas (*обезличение*), izdzimšanas, bet to apgāro un paceļ to, kas cilvēkam vai veselai tautai ir pats labākais. Tā neko neatņem, bet pieliek, attīra to, kas slikts. Kurš steidzas tās patvērumā pirmo reizi sajūt gara saldmi, mieru un klusumu. Viss labais tās ēnā brīvi aug, attīstoties līdz pilnībai. Tā svētī jebkuru nacionalitāti, cik pēdējā pēc tās slāpst, tāpēc, ka tā (pareizticība) ir ne tika ticības apliecināšana, bet ir arī patiesā dievatklāsmes reliģija. Pareizticīgā ticība ir vispasaules ticība, pareizticīgā baznīca ir vispasaules koncilu baznīca, tāpēc, ka tā nav kādas nebūt tautas izgudrojums, bet paceļas pāri visām zemes tautām, dota tām visām. Katra tauta atbilstoši tās individuālajām īpatnībām, var uzspiest savu zīmogu uz ārējām tās kulta formām, kā tas arī reāli notiek, bet tās iekšējā daba ir neievainojama.”[Vyarat, 1902, 134] J. Pommers, kas šo diskursu turpina jau Latvijas Republikas laikā, tāpat saskaras ar tā neērtajiem aspektiem – stereotipiem par pareizticību kā krievu reliģiju un pareizticību kā pārkrievošanu

ideoloģijas nesēju. Aizstāvot t.sk. krievu tautības pareizticīgo intereses, J. Pommers demonstrē Arhibīskapam Agafangelam līdzīgu tolerances pozīciju, kurā tautībai vai nacionalitātei netiek piešķirts augstākās prioritātes statuss, par ko saņem ne mazumu kritikas savā Saeimas darbības laikā u.c.

M. Fuko vēstures nepārtrauktības paradigmas, „vecās vēstures” vietā aicina sākt ievērot pārtrauktību, kas kā pētāmais priekšmets un metode reizē ļauj individualizēt pētāmo objektu (vēstures nogriezni), viņš uzskata, ka pārtrauktība no šķēršļa jāpārvērš par vēsturnieka instrumentu, praksi un jāintegrē vēsturnieka diskursā, lai tiktu saprasta jau nevis kā nevēlama neizbēgamība, bet nepieciešams koncepts. Šādas izmaiņas ideju, zinātnes un domas vēsturē ļauj saraut garās ķēdes, kas izveidojušās apziņas progresā, saprāta teleoloģijas vai cilvēciskās domas vēstures rezultātā; uzstādīt jautājumus par sakritību un mērķtiecības fenomeniem un pašu faktu apkopošanas iespēju. Tādējādi pavērtos iespēja dažādās pēctecības un savstarpējās mijiedarbības individualizēt, neļaut novest līdz vienkāršai lineārai sistēmai; nepārtrauktās saprāta hronoloģijas vietā, kas nemainīgi vērsta uz saviem pamatiem un sūta mūs nesasniedzama pirmavota meklējumos, atrastos samērā īsas rindas, kas saceļas pret vienoto likumu, katra ar savu īpašu vēstures tipu un nereducējamas līdz kopīgam atvērtas, progresējošas un par sevi atgādinošas apziņas modelim. Tādējādi M. Fuko protestē arī pret Hēgeļa pasaules gara attīstības vienoto shēmu un t.s. globālās vēstures aprakstu, kas tiecas savākt visus fenomenus – principu, jēgu, garu, pasaules skatījumu un formu kopumu ap vienotu centru. Tā vietā viņš piedāvā totālās vēstures programmu, kas izvēršas „izkaisītā” veidā. Šī M. Fuko metodoloģiskā pieeja ļauj izvairīties no faktu un to interpretāciju falsifikācijas, kā arī no atsevišķu valdošajai uzskatu paradigmai neatbilstošu nesaskanīgu faktu ignorēšanas, tādējādi atklājot jaunas pētījumu sfēras un jaunas faktu (izteikumu) strukturēšanas iespējas.

Turklāt, atšķirībā no Annāļu skolas prasības pēc šādas mentalitātes vispusīga apraksta, izmantojot M. Fuko ideju, kļūst iespējams veidot Latvijas un latviešu pareizticības ideju diskursa kā atšķirību un unikalitātes aprakstu, kas to izdala un ļauj aplūkot kā atsevišķu fenomenu.

Šajā pētījumā šāds diskursa apraksts tiek veidots konteksta un teksta attiecībās starp pareizticības un hēsiasma ideju bāzi Latvijā un atsevišķu pietiekami patstāvīgu pareizticības pārstāvju runām un rakstiem.

Lai saprastu J. Pommera runu un rakstu nozīmi, vispirms jāveic vairākas atkāpes, jo, lai arī pareizticība sevi uzlūko kā nemainīgas kristīgās patiesības uzturētāju un nesēju, tomēr kristietības un sabiedrības mijattiecību un attīstības gaitā kā vienā, tā otrā ir notikušas

pakāpeniskas un teju nemanāmas izmaiņas. Daļēji šīs izmaiņas atspoguļojas Latvijas un latviešu pareizticības idejās, t.sk. J. Pommera runās un rakstos.

### **Atkāpes**

a) Jāuzsver, ka Apoloģēti, Baznīcas Tēvi un citi pirmā gadu tūkstoša garīgie rakstnieki daudz mācījušies no saviem noliegtajiem priekšgājējiem – antīkajiem, sevišķi grieķu, filozofiem. Lai arī, savos rakstos noliedzot viņu idejas, baznīcas tēvi un pareizticīgie teologi izmanto rakstības stilu, domāšanas metodes un formālo loģiku, kā arī tiecas detalizēti iztirzāt, paskaidrot un pamatot katru sava pasaules skatījuma domu. Šāds diskurss pamatojams pirmkārt ar neapzinātām rakstības stila tradīcijām vai kanoniem, otrkārt ar nepieciešamību dialoga, vai apoloģijas stilā pielīdzināties oponentu spriešanas kritērijiem, lai dialogs vispār varētu notikt. Tomēr, tieši ar šo skrupulozo un analizējošo tieksmi pēc pēdējā pamatojuma, aksiomātiskuma vai evidences, šie kristīgie rakstnieki zaudē kristietības pirmatnējo svaigumu un paradoksālumu, kas nepastarpināti norādītu uz t.s. Dievu kā Nenoteikto Noteicošo vai Neizsakāmo. Paradoksāli, bet no šī diskursa neizraujas pat Dionīsijs Areopagīts, kurš pats proklamē apofātiskās, t.i. noliedzošās (negatīvās) teoloģijas nepieciešamību un uzsver Dieva neizsakāmības problēmu. Var uzskatīt, ka šī paradigma, jeb diskurss lielā mērā tiek pārvarēts jau krievu pareizticībā, tomēr arī šeit vēl joprojām paralēli pastāv Baznīcas Tēvu iedibinātie teoloģisko rakstības stila ideāli, kas sev līdzī nes arī attiecīgu neizpratni Neizsakāmā priekšā. J. Pommera tekstos tāpat sastopams šis stilistiskais paralēlums, tomēr ievērojams arī protestantisma un hernhūtisma sprieduma pastāvības un personiskā reliģiskā pārdzīvojuma pārākuma mods.

b) Parasti reliģija (un pareizticīgā tradīcija šeit nav izņēmums) tiek traktēta kā iracionāla un no realitātes atrauta pasaules skatījuma sistēma, kura „traucē” cilvēka zinātnisko un materiālo reālo vajadzību apmierināšanu. Reliģija var tikt saprasta arī kā nenobriedušā cilvēka iluzora patvēruma meklējumi (Z. Freids). Pareizticības, bet sevišķi hēsiasma idejas ļauj šo uzskatu apšaubīt. Kā uzsver G. Palama, pirmie, pie kuriem vērsās Jēzus Kristus, bija vienkārši, zinātnēs neizglītoti cilvēki, zvejnieki, zemnieki, pat prostitūta, tāpēc nav pamata domāt, ka kristietības pamatideju aptveršana pēc savas būtības prasītu kādu īpašu teorētisko fundamentu. Ticamāk un pamatotāk, ka kristietība tās pamatos piedāvā radikāli jaunu pasaules skatījumu, paradigmu vai diskursu, kura iedzīvināšana drīzāk prasa sava veida „fenomenoloģisko” redukciju, prāta attīrīšanas, nevis piesātināšanas, procedūru. Tāpēc kalna sprediķa pirmais izteikums „Svētīgi garā nabagi, jo tiem pieder debesu valstība.” [Mt.5.3.], kas kristietībā ne nepamatoti inicializējis garīgi un psihiski slimo kultu, jāsaprot ne tikai šajā nozīmē, bet galvenokārt kā prāta attīrīšanas process no dažādiem ārējās un vēsturiskās

pieredzes stereotipiem un moduļiem, kuru noturība atkarīga no šī prāta pieķeršanās ārējās pasaules priekšmetiem un parādībām, nevis no paša prāta būtības. Šāds redukcijas process kristietībā ļoti zīmīgi liek vilkt paralēles ar agrīno budismu, kurā, vadoties pēc līdzīga racionālisma, kā lieki tika atmesti visi t.s. sekundārie, pasaules skaidrojuma aspekti, atstājot vien tos, kas tieši attiecas uz ciešanu problēmas risinājumu. Tāpēc pareizticības un hēsiasma izprašana, sava veida vienkāršošana, kas varētu ļaut harmoniski likumsakarīgi sistematizēt attiecīgā diskursa izteikumus, prasa atšķirīgu pieeju. Šajā pētījumā kā šāda pieeja tiek piedāvāts skatījums, kurā kristietība, pareizticība un hēsiasms tiek tverti nevis kā iracionāla uzskatu sistēma, bet kā cita veida, plašāka racionalitāte. Šajā racionalitātē kā nozīmīgs faktors uzsverams tieši hēsiasms, kas ir sava veida „īsa ceļš” uz noteiktu cilvēka mērķi – attīrītu prāta stāvokli, kas ved pie noteiktām izmaiņām arī pasaules uztverē. Hēsiasma racionalitāti raksturo Valaamas klosteru kopienas igumena Haritona komentāri par svētīgā Hēsijija rakstiem. Haritons, kā jau tas kristietības tradīcijā parasts, sāk ar līdzību: „Dzīve un svēto tēvu mācība zināmā mērā ir līdzīga cilvēku rūpēm par visām nepieciešamajām miesiskajām vajadzībām, jo tas, kurš ir iemācījies dažādas mākas un amatus, ar to palīdzību iegūst dzīvei visu nepieciešamo; cits, uzcītīgi nodarbojoties ar zemkopību tās veidu dažādībā, iegūst visu, kas viņa namam vajadzīgs; tomēr daži, vissaprātīgākie, to vai citu mākslu un amatu vietā, iegādājas vienu kuģi vai vienu vīna dārzu un no tā iegūst visu sev vajadzīgo bez jebkādas steigas un ciešanām, kas dzīvē rodas no neveiksmīgas vai nepareizas rīcības.” Un turpinājumā uzsver, ka „Līdzīgi atgadās garīgajā dzīvē. Viens no svētajiem tēviem, aptverot jaunpienākušo mūku vājumu, līdz ar Kristus baušļu pildīšanu nozīmē tiem ilgstošu psalmu dziedāšanu, kanonus un troparus<sup>146</sup>, ko Svētais Gars iedibinājis Dieva godināšanai un mūkiem par likumu. Citi, apguvuši garīgā saprāta smalkāko pieredzi, nevēlas, lai jauniesācēji apmierinātos tikai ar ārējo apmācību, bet, pavēlot tiem, līdz ar Kristus baušļu pildīšanu, mērenu dziedāšanu, t.i. pusnaktī, no rīta, ik stundā, pēcpusdienā un novakarē, blakus tam nozīmē arī ilgstošu psalmošanu un prāta lūgšanas praktizēšanas kanonus, piebilstot, ka gadījumā, ja tos ar sirids lūgšanas brīnumu apciemo Svētais Gars, tad neapšaubāmi ārējos monasticiskās dzīves pasākumus aizvieto lūgšana prātā. Kā uzsver sv. Grēgorijs no Sinajas, šādi (tēvi) daļēji, bet ne pilnīgi māca lūgšanu prātā. Bet trešie, kas balstās uz lielu pieredzi un visu svēto biogrāfiju un rakstu izpēti, un īpaši vadoties pēc Svētā Dzīvdarošā Gara iedarbības un gudrības, nozīmē jaunpienācējiem nevis daļēju, bet vispārīgu apmācību, jeb lūgšanu prātā, nosaucot to par kaislību savaldītāju Kristus baušļu izpildīšanai un sadalot to divos pirmsākumos [...] –

<sup>146</sup> Kr. - tropary, gr. Τροπάριον – atgriezts, īss dziedājums pareizticīgās baznīcas dievkalpošanā, kas vēsta par attiecīgās dienas svētku būtību.

praktiskajā (*delatel'naya*) un redzamajā lūgšanā.”[Hariton, 1994, 349] Izgaismojot šo racionalitātes aspektu, Igumens Haritons uzsver Simeona Jaunā Teologa, „tie, kas daudz dzied (psalmus u.c.) neaptver nesaprot, ko dzied, jo daudz dziedāt vēlēts tiem, kuri neaptver dziedāšanas saturu”, sv. Īzaka (Sīrieša) „Ja tu vēlies iegūt sātu no savas dievkalpošanas vārddaudzināšanas, tad pilnīgi atmet kvantitāti un neuztver to kā aprāta ekvivalentu” domas.[Hariton, 1994, 357] Haritons uzsver, ka hēsiasma diskursa uzmanības centrā ir Jēzus lūgšanas un aprāta sargāšanas koncepti, kā piemēru minēdams sv. Hēsihiju<sup>147</sup>, kurš par to vien uzrakstījis 200 paragrāfus, neko vairāk par rakstīšanas vērtu neuzskatot. Haritons uzskata, ka svētie Sinajas (Ankiras) Nils, Sinajas Ioanns, Sinajas Filofejs, Maksims Homologēts, Simeons Jaunais Teologs, Niketas Stetatos, Sv Diadohs, Damaskas Petrs, Sinajas Grēgorijs, Varsonofijs, Filemons, Izāks no Sīrijas, kā arī vēlāk Sorskas Nils, pieturējušies pie līdzīgas „racionalitātes” un savos rakstos koncentrējušies uz aprāta lūgšanas apcerēšanu un refleksijām. „Visi viņi un citi sacerējuši daudzas nodaļas (paragrāfus) par svēto un aprāta lūgšanu, tāpēc, ka, raugoties uz tās neaizsniedzamajiem dziļumiem, viens pēc otra visskaidrāk tiecās mums parādīt ceļu uz to. Jo tā (aprāta lūgšana) ne tikai laicīgajiem ļaudīm, bet arī pašiem mūkiem ir grūti sasniedzama, ne tā kā ārējā dziedāšana.”[Hariton, 1994, 357] Haritons laicīgo aprātu salīdzina ar kuģi, kuru jebkurš var piekraut ar ko vien tam tīkas, bet, lai to vadītu, ir nepieciešamas nopietnas prasmes. Tādējādi hēsiasms ar tā centrālo konceptu – aprāta sargāšanas un sirdī koncentrēšanas mācību, paredz augstākas pakāpes aprāta kontroles diskursu, ap kura „karasi” koncentrējas visa pareizticīgā monasticiskā dzīve tās veselumā

Latvijas un latviešu pareizticīgajā domā šīs problēmas attiecīgajā teoloģiskajā līmenī netiek risinātas. Šeit veidojas cits racionalitātes diskurss, ko pārstāv J. Pommera runas un raksti. Jāņem vērā, ka aptveroša pareizticīgā monasticiskā tradīcija Latvijas teritorijā tā arī nepagūst izveidoties, tāpēc J. Pommera runas vairāk vērstas pie ierindas ticīgajiem, nevis mūkiem, to saturs ir plašāks un laicīgajam cilvēkam saprotamāks. Tomēr J. Pommera rakstos un runās vērojama t.s. hēsiasma ideju iekļaušanas iespēja cilvēka ikdienas dzīvē, kas atbilst Krievijas pareizticības un hēsiasma transformācijām 19. gs., kad sāk veidoties jaunas hēsiasma formas *strannicestvo* un *starcestvo*. Šo un citu jauno formu iespējamība atklāj Krievijas hēsiasmam raksturīgu pazīmi – jau G. Palamas iezīmēto tendenci hēsiasmu nostiprināt kā universālu un globālantropoloģisku stratēģiju, kas var aptvert visu cilvēka un cilvēku sabiedrības dzīvi (ne tikai monasticisko kopienu pārstāvjus). Uz to norāda arī t.s. kustība „pasaule kā klosteris” (vai klosteris pasaulē), ko aizsāka slavofili un kas īpaši (bija

---

<sup>147</sup> Gr. – agios Hesuchia, (m.432-3), Jeruzālemes priesteris, kr. – Isihija Yerusalimskiy.

spiesta) sāka attīstīties 20. gs. boļševistisko vajāšanu laikā. Tādējādi kļūst iespējams izvērsties vienai no līdz tam snaudošajām hēsihasma potencialitātēm – iekļauties ikdienas dzīvē. Ideāli šādam aprakstam atbilst plašāks citāts no J. Pommera runas, kurā viņš aplūko zemes un debesu valstības attiecības: „[Kristus valstības] uzdevums [ir] maz pamazām pārņemt visu cilvēka dzīvi, visas attiecības un sakarus, visas savienības un sabiedrības, visus darbības un nodarbošanās veidus tā, ka beidzot viņa visu piepilda un visu pārņem, ka viss, kas un kur notiek cilvēku starpā, lai notiek Kristus garā, pēc Viņa baušļiem un vārda un visa cilvēku dzīve lai top nokārtota pēc Dieva prāta un gribas, kā tos Kristus ir sludinājis un savā dzīves piemērā rādījis. Kur tas notiek, tur ir, tur nāk Dieva valstība zemes virsū, un, jo pilnīgāki tas notiek, jo pilnīgāka viņa nāk, kamēr beidzot Dievs būs par visu, iekš visa un zemes virsū vairs nepalikis nekas, kas nesaskanētu ar Dieva prātu un gribu, kas nebūtu apveltīts ar Dieva vārdu.

Saprotama lieta, tāda Kristietība nav izsmejama, izsmejama ar to Dievbijību, kura tikai dažus brīžus, dažas stundas veltī Dievam, saviļņojas, uzbudinās, iejūsminās no viņa vārdiem, darbiem, valstības, bet visu to met pie malas, kā tikai iziet no Dieva nama. Tā Dievbijība, kura Viņam patīk, ir praktiska Dievbijība, praktiskā dzīvē. Neviens cilvēks nedrīkst sacīt - tam darbam, pienākumam, ko es izpildu dzīvē, nav un nevar būt nekāda sakara ar ticību. Nav nekā tāda, kam nebūtu nekādu attiecību ar ticību. Tēvam, kuram savs bērns jāaudzina, rūpniekam, kam jāvada savs uzņēmums; ierēdnim, kuram jāizvada dzīvē likums un likumība; saimniecei, kurai dienu no dienas jānes rūpes par viņai uzticēta nama, ģimenes apgādāšanu; strādniekam, kam jāstāv pie sava ratiņa un jāseko viņa ritēšanai, augstam zinātniekam, kam jāpēta, un jaunatnei, un visai pasaulei jāvēsta patiesība, visiem savs Dieva uzticētais ceļš jāstaigā pēc Dieva baušļiem, Kristus garā, cilvēces labā un pestīšanā. Tad visā, kas notiek, atspoguļosies taisnā Dieva gods un griba, viss būs svētīts ar Dieva vārdu, viss notiks pareizi, pār visu mitīs Dieva svētība.

Jums taisnība: ja Kristietība, kristīgā ticība ir sabiedrībā veselīga, viņai jābūt aktīvai, darbīgai, praktiskās dzīves Kristietībai. Un mums taisni tāda Kristietība un ticība ir vajadzīga. Lai Dievs dotu, ka šī apziņa un pārliecība pieņemtos sadzīvē dziļumā un plašumā. Es ticu, ka tā būs. Es ticu, ka vēl agrāk, pirms šis gadu simts beigsies, daudzās sirdīs notiks svētā pārdzimšana.”[7131, 1, 31, 25-48]

J. Pommera pareizticīgie raksti un runas ir hēsihasma ideju piesātināti, tajos izpaužas daļēji apzinātā vai neapzinātā pareizticības „hēsihastiskā” mentalitāte. Ja viduslaiku vienotajā kristietībā, Bizantijas pareizticībā un pat vēl Krievijas pareizticībā hēsihasms un *svētā klusēšana* lielā mērā bija apzināta un daļēji varēja būt sava veida „modes lieta”, paradums, tradīcija, tad Latvijas un latviešu pareizticībā ir iespējams atrast pierādījumus Amerikas

krievu teologa J. Koncēviča idejai, ka „Līdzīgi kā kristāliskai vielai, izkausētā stāvoklī nav formas, bet viss atrodas kustībā un tikai atdziestot pakāpeniski tā iegūst precīzo kristāla formu, tā arī Baznīca – tās sadzīvei, dogmām, kanoniem un institūtiem, sākotnēji nav skaidri izteiktas formas, bet pēcāk, pēc Baznīcas dzīlēs ieslēgtajiem likumiem, tās izlejas no Viņas garīgās būtības”[Koncevic, 2009 67,68]. Resp. J. Pommera pareizticīgajās runās un rakstos atklājas hēsiasma mācības iekšējā nepieciešamība, kas organiski izriet no kristietības un pareizticības būtības un tāpēc vairs nav mākslīgs konstrukts, bet, izsakoties P. Florensa vārdiem, caur J. Pommeru runā pareizticīgā kolektīvā apziņa.

c) Daudzkārt kā dzīves māksla ir tikusi traktēta filozofija, tāpēc pamatoti šādu visaptverošu kategoriju piešķirt arī teoloģijai, kas pareizticības un hēsiasma ideju kontekstā ne mazāk (pat vairāk) tiecas ticīgā dzīves veselumā integrēt savu logosu, savu tehnē un savu gnosis. Vēl vairāk – krievu jēdziens *богословие*, kas organiski radies grieķu pareizticības un krievu kultūru mijiedarbībā, nenes sev līdz tikai vārda (*слово*) runāšanas un teoretizēšanas jēdzieniskos sastāvus, bet arī, vai pat galvenokārt, vārda iemiesošanās (prakses) iespējas, lai tās rezultātā Dieva valstība nonāktu arī zemes virsū: „Un vārds tapa miesa un mājāja mūsu vidū, un mēs skatījām viņa godību [...]” [Jņ.1.14.] To uzsver arī pareizticīgais priesteris P.I.P., teikdams, ka „[...] nav vajadzīgs runāt ir runāt par taisnošanu caur vienīgi ticību, bet vajag tik turēt un apliecināt to skaidru un taisnu mācību, ka mēs topam taisnoti ne caur ticību vien, bet kopā caur ticību un labiem darbiem [...]”[P.I.P., 1900, 13]. Šādu domu gājienu sastopam gan Grēgorija Palamas, gan krievu pareizticīgo domātāju, gan J. Pommera atziņās.

Kāpēc prakse, t.sk. garīgā prakse bieži Rietumu kultūras filozofijā ir tabu tēma? Kādas ir teorijas un prakses attiecības? Cik lielā mērā teorētiskā domāšana ir precīzāka par to domāšanas jeb domas piepūli, kas pareizticīgajā terminoloģijā tiek dēvēta par prāta sargāšanu? Prāta sargāšana no teorētiskās domāšanas atšķiras ar savu nepieciešamo individuālo konkrētumu un subjektīvo personiskumu, tomēr bez tā nekādā veidā nevar iztikt arī teorētiskā domāšana, jo, lai kāds individuāli nokļūtu līdz kāda teorētiska koncepta aptveršanai, viņam arī jāveic noteikta un atbilstoša domas procedūra vai hermeneitiska piepūle. Tādējādi, lai notiktu konkrēta (iespējams kaut cik necik tāpatīga), piemēram, I. Kanta zinātnisko zināšanu robežas jēdziena aptveršana, „adeptam” jāveic līdzīgs domāšanas darbs, jārealizē šī koncepta aptveršana visos tā daudzajos I. Kanta domātajos kontekstos un kopsakarībās. Šī aptveršana viņam turpmāk ļaus nosargāt savu prātu no noslieces ar neadekvātu instrumentāriju risināt neatrisināmos teoloģiskos paradoksus, tātad ir savā veidā praktiska. Varbūt teorētiskums slēpjas tajā prāta aspektā, kas pieejams visiem tā intersubjektivitātes dēļ, tātad pretendē uz to Popera zināšanu „trešo pasauli”– universālismu,

tomēr tāpat individuāli katram studentam jāveic ceļš, lai pakāpeniski un caur zināmu prāta piepūli nokļūtu tajās virsotnēs, kurās mīt profesors. Varbūt teorētiskuma būtību izsaka tā antipraktiskums, jeb filozofiskā dzīve situācijā, kur apjausts, ka uz visiem jautājumiem nav atbilžu vai ka atbilžu nav vispār. Tomēr šī situācija raksturīga tieši filozofijai, kamēr citas humanitārās zinātnes tieši tiecas pēc praktiski pielietojamu zināšanu areāla apgūšanas. Bet kas gan var būt vēl antipraktiskāks kā Dionīsijs Areopagīta apofātiskā dievizziņas koncepcija par t.s. „dievišķo mijkrēsli”, kurā tiek zaudēti visi empīriskie dzīves saturi? Varbūt modernais teorētiskums ir neapzināta seno filozofu dzīves stila verbāla pseidodeklarēšana, bez atbilstošām konsekvencēm? V. Šmids, konfrontējot un identificējot M. Fuko un kinīķu uzskatus, uzsver dzīves filozofijas, jeb filozofijas kā dzīves mākslas patosu, kurš, būdams nepraktisks no ikdienas cilvēka skatu punkta, ir maksimāli praktisks kā indivīda pašnoteikšanās un suverenitātes spējas apgūšana. Arī Sokrats, ko kā pozitīvu piemēru minējuši gan Arhibīskaps J. Pommers, gan priesteris J. Jansons, piekopis t.s. filozofiju kā dzīves mākslu. Arī pareizticības un hēsiasma idejās balstītā garīgā prakse savā dziļākajā būtībā ir dzīves māksla, jeb tehnika, kas abstrahējas no teoloģijas teorētiskajiem saturiem un tos individualizējot pārtop par dzīvo ticību. G. Palama, citējot domubiedrus, joprojām (vēl 14. gs.) uzskata, ka tieši kristietība savās jābūtības konsekvencēs ir arī „īstā filozofija”, bet savu tuvāko mīlošs kristietis – „īstenais filozofs”. Pie līdzīgas racionalitātes, iespējams, pieturējušies pareizticības tradīciju turpinātāji Krievijā un arī Latvijā, tāpēc parastais secinājums par pareizticīgās tradīcijas teoloģijas teorētisko diletantismu, ko izsaka pat paši Latvijas pareizticīgo pārstāvji, varbūt ir pārsteidzīgs. Iespējams apgalvot, ka pareizticībai implicīti raksturīga jau minētā īpašā teorētiskās gudrības un filozofijas izpratne, kas šajos jēdzienos ieliek savu saturu, ko praktiski realizē savas dzīves diskursā, nevis nespējot teoloģiski teoretizēt, bet piekopjot citu teoretizēšanas un filozofēšanas stilu. Savukārt viņu mēģinājumi imitēt teorētisko zinātņi vai pēdējās nicinājums pret tiem, kas nav tās līdzjutēji, pēc M. Fuko paskaidrotā kontinuitātes koncepta, ir nevajadzīga prasība, kurai nav nekādas zinātniskas vērtības. Moderno ideju vēstures metodoloģiju un vērtību plurālisma laikmetā nav vajadzīgs paskaidrot, ka katram ir tiesības būt viņam pašam un cīņa starp divām „īstajām filozofijām” drīkst palikt neizšķirta.

Latvijas un latviešu pareizticības diskurss veidojies vēlā laikā un sarežģītā ģeopolitiskā un garīgā telpā. Būtiska virzība pareizticīgo ideju asimilēšanā Latvijas teritorijā reāli var sākt notikt (un arī sākt tikt apskatīta) tikai līdz ar Krievijas pareizticīgās baznīcas bīskapa katedras nodibināšanu Rīgā 1836. gadā, vai vēl vēlāk, 19. gs. 40to gadu sākumā, kad pareizticībā samērā masveidīgi sāka pāriet lielākoties Vidzemes zemnieki. Pētījuma iepriekšējās nodaļās,



aplūkojot pareizticības un hēsiasma ideju bāzi Latvijā, vispusīgi tika iztirzāti šo ideju iespējamie nesēji un atklātas to formas, piemēram, Rīgas Garīgā skola, Rīgas Garīgais seminārs, pareizticības un hēsiasma literatūras latviskās tulkošanas aktivitātes, u.c. Pamatoti pieņemot, ka Krievijas impērijas Vidzemē, jeb Līflandē, valdošā reliģija 19. gs. lielākoties tomēr bija luterānisms ar pietiekami dziļām pagātnes saknēm un tradīcijām. Jāatminas arī luterānisma iedzīvinātie kristietības pamatkoncepti, kas bija pareizticībai un katolicismam kontraversāli, atskaitot vienīgi pareizticības un luterānisma neizpratni par pāvesta varas legalitāti. Luterānisms, kura viens no pamatbaušļiem bija arī tiešu Svēto Rakstu un to lasītāja attiecību uzsvēršana, radīja īpatnēju situāciju, kurā dominēja tieša Svēto Rakstu eksegēze, kas lielā mērā kā nevajadzīgu ignorēja vai atcēla Baznīcas Tēvu un viņu pēcteču eksistences nepieciešamību un eksegēzes kontinuitāti. Tāpēc 19. gs. vidū Latvijā kā Krievijas impērijas malienē cits kristietības tekstu skaidrošanas diskurss veidojās tik pat kā no jauna, sākotnēji negribīgi un ļoti pakāpeniski. Tāpēc šķiet nepierādīta no Pleskavas guberņas nākušā krievu tautības priesteru protohiereja Ioanna Pjatņicka kandidatūra P.I.P., jeb Pareizticīgā priesteru identitātes meklējumos, jo attiecīgajos darbos nav nevienas atsauces uz Baznīcas Tēvu vai krievu pareizticības autoritātēm, kam vajadzētu liecināt par attiecīgo atkarību (piederību) no luterāņu eksegēzes tradīcijas un sākotnēji nepietiekamām zināšanām par pareizticīgās baznīcas vēsturi. No otras puses, šāda pieeja (attiecīgo autoritāšu nepieminēšana) varētu būt saistīta ar apstākli, ka rakstu autors ļoti labi apzinājies vietējo situāciju un pie latviešu pareizticīgo auditorijas vērsies viņiem saprotamā valodā.

Ņemot vērā, ka daļa pirmo pareizticībā pārgājušo bija tieši no Vidzemes hernhūtiešu brāļu draudzēm, šādā situācijā varēja veidoties īpatns pareizticības un hēsiasma ideju diskurss, kurā neapzināti tika atstāta mazāka vieta un īpatsvars Baznīcas Tēvu, viņu sekotāju un Krievu pareizticīgās baznīcas autoritāšu teiktajam vārdam, bet lielāks – individuālajām Dieva Vārda skaidrošanas izpausmēm. Lai arī mācījušies Rīgas Garīgajā seminārā un pat Krievijas Garīgajās akadēmijās, Latvijas un latviešu pareizticības pārstāvji joprojām (vai vēl) nespēja pilnībā pieņemt pareizticības eksegēzes kopības un integritātes nosacījumus. Tas ļāva veidoties unikālai situācijai, kas pilnos apmēros traktējama kā pareizticības un hēsiasma diskurss - ievirze, kurā veidojas jauni patstāvīgi pareizticības ideju izpaudumi, jeb izteikumi, kas tomēr pilnā mērā saskanēja ar lielo pareizticības un hēsiasma ideju kontinuitāti. Veidojās situācija, kur jaunos pareizticības apstākļos idejas tika pārvērtētas caur citu prizmu, iegūstot savdabīgas projekcijas, kas ļauj uz Latvijas un latviešu pareizticību un tās idejām paskatīties arī no cita skatu punkta.

#### 4.1. Pareizticības un hēsiasma ideju agrīnās atklāsmes P.I.P. darbos

Arī 21. gs., kā intervijā apstiprināja Rīgas Debessbraukšanas baznīcas priesteris tēvs Nils (Druvaskalns), nepārtrauktā lūgšana un lūgšanas nepārtrauktība ir pareizticīgās baznīcas dievkalpošanas būtiska forma. Arī pareizticīgās baznīcas dievkalpošanas rīts pats par sevi ir nepārtraukts un veido noteiktu kontinuitāti, gatavošanās dievkalpojumam notiek jau iepriekšējās dienas vakarā. Vienas lūgšanas turpina citas lūgšanas, pareizticīgā ticības dzīvē nav brīvdieņu vai atvaļinājumu. Tēvs Aleksandrs, jautāts par Jēzus lūgšanu „Kungs Jēzu Kristu, Tu Dieva Dēls, esi man grēciniekam žēlīgs.”, kas tiek minēta kā viens no būtiskiem hēsijās, hēsiasma kopšanas, aspektiem, atbildēja, ka tā ir katra pareizticīgā dienīškā maize, šo lūgšanu pareizticīgie skaita no rīta, skaita līdzīgi kā katoļi rožukronī īso lūgšanu „Esi sveicināta...”. Ar lūgšanu praksi tās askētiskajā nozīmē nodarbojas aicinātie, visbiežāk mūki – shimas<sup>148</sup> mūki, vai zatvorņiki (tie, kas ieslēgušies, lai pilnīgi novērstos no pasaulīgā). Askēzes un lūgšanas prakse, t.sk. lūgšanas prātā un norimšanas prakse, sev līdzīgi nes bīstamus kārdinājumus – no ieslēgšanas lepniecībā un dažādiem vizuālas dabas kārdinājumiem līdz pat sajaukšanai prātā, tāpēc to dara tikai zinātāju stingrā uzraudzībā un pazemībā tie, kas tam izjūt īstu aicinājumu, nevis tie, kas mūku kārtu pieņēmuši aiz pasaulīga aizvainojuma vai tāpēc, ka grib būt par visiem pārāki.

Tāpēc būtisks pareizticības un hēsiasma ideju izpausmes aspekts meklējams ne tikai baznīcas augstāko un akadēmisko izglītību ieguvušo „ešelonu” rakstos vai runās, bet arī t.s. „mazā cilvēka”, ierindas pareizticīgā dzīvē visdažādākajos garīgās un praktiskās dzīves aspektos, ja tas atrasts – nozīmē, ka pareizticības un hēsiasma ideju laukā noritējusi gan horizontālā, gan vertikālā komunikācija. Tādējādi pareizticības un hēsiasma idejas Latvijā nav bijušas nejaušas, bet bijušas pietiekami nozīmīgas, lai dažādās formās izplatītos visā pareizticības areālā, biežāk gan netiešā veidā. Tomēr arī Latvijas pareizticībā šīs izpausmes rezultējušās savos konkrētos un hēsiasma diskursu raksturojošos vietējos (nevis tulkotos) tekstos.

---

<sup>148</sup> Shimas mūks – mūks, kas pieņēmis lielo shimu – diženo eņģeļu veidolu. Šīs askēzes pakāpes iniciācijā dod solījumu atteikties no visa pasaulīgā. Shimas mūku kārtā radās Tuvajos Austrumos V gs., kad imperatora varas iestādes, ar mērķi sakārtot askēzes dzīvi, pavēlēja t.s. pustīņņikiem (mūki, kas izvairoties no pasaules, bija apmetušies vientuļā, jeb tukšā (pustoje) vietā) apmesties klosteros. Pustīņņikus, kas mūkniecības vietā izvēlējās ieslēgšanos, sāka dēvēt par lielās shimas mūkiem. Vēlāk ieslēgšanās shimas mūkiem vairs nebija obligāta.

#### 4.1.1. P.I.P. identitātes atklāšanas problēma

1863. gadā Ernesta Platesa (vai Plātes) grāmatu driķētavā tika izdota 2. grāmata „Pareizticīga priesteru runas par lūgšanu”, kam vajadzētu nozīmēt, ka pirms tam kaut kad izdota 1. grāmata. Šīs grāmatas autors, atbilstoši labākajām seno kristiešu tradīcijām un pareizticīgajam diskursam par autorības maznozīmību, līdzīgi kā Dionīsijs Areopagīts, parakstoties kā P.I.P., parūpējies par intrigu, lai ideju vēstures pētnieks šodien nevarētu pateikt par viņa personību. Tas savā veidā apstiprina Rīgas Debesbraukšanas baznīcas latviešu draudzes priesteru tēva Nila izteikumu, ka „Patiesībā baznīcai ir milzīgs spēks, ko viņa saka – to cilvēki dara, jo baznīca neko nesaka tāpat vien, no individuālā cilvēka, baznīca runā no baznīcas kopības, ja tā drīkst izteikties – no Svētā Gara žēlastības. Tāpēc priesteri ļoti labi saprot, uz ko drīkst aicināt kristīgos pareizticīgos.”, kā arī, ka šajā apstākļī, viņaprāt, „meklējami protestantiskās un pareizticīgās Sv. Rakstu skaidrošanas jeb ekseģēzes skolu atšķirību cēloņi. Protestantiskajā tradīcijā tiek uzsvērtas indivīda, cilvēka un Sv. Rakstu tiešas skaidrošanas attiecības, resp. patiesi ir jebkura indivīda jebkurā laikā izdarīti spriedumi par Sv. Rakstos paustajām atklāsmēm. Pareizticīgajā ekseģēzes tradīcijā svarīga ir kontinuitāte un tradīcija, tas nozīmē, ka Sv. Rakstu skaidrojums ir patiess, ja tas nav pretrunā ar citām Sv. Rakstu patiesībām, Baznīcas tēvu mācību un kanonizēto (par svētajiem atzīto) pareizticības pārstāvju Sv. Rakstu skaidrojumiem, Baznīcas dogmu (neapstrīdamu Baznīcas patiesību) un citu ticības patiesību skaidrojumiem. Šiem skaidrojumiem pareizticīgās ekseģēzes tradīcijā jābūt savstarpēji saskaņotiem un papildinošiem, jāveido vienots veselums. Turklāt pareizticīgais skaidrotājs, tekstu lasītājs pievēršas Sv. Rakstiem ar bijību, kā īpašam tekstam, kas parādās arī Jāņa atklāsmes grāmatā: „Es apliecinu katram, kas dzird šās grāmatas vārdus: Ja kas tiem ko pieliek, tam Dievs uzliks tās mocības, par kurām rakstīt šajā grāmatā. Ja kas ko atņem no šīs grāmatas pravietojuma vārdiem, tam Dievs atņems viņa daļu pie dzīvības koka un pie svētās pilsētas, par ko rakstīts šinī grāmatā.” (Jņ.Atkl. 22.18.,19.) Pareizticīgo tekstu skaidrošanas gadījumā tekstu skaidrotājam „jāpieslēdzas” zināmai vispārējībai, pareizticīgajai tradīcijai, kontinuitātei, jāklūst vienotam ar tās „kolektīvo bezapziņu”, atmetot individuālo gribu, lepnumu, egoismu. Tas tiek realizēts garīgajā praksē, kas sevī ietver pazemības izkopšanu, norimšanu, dažādas lūgšanas formas, gavēšanu u.c. Svēto Rakstu u.c. pareizticības dokumentu skaidrotājam vislabāk būt pareizticīgam – kristītam un iesvaidītam pareizticībā. Tāpēc skaidrs, kāpēc bieži šāds skaidrotājs neizceļ savu identitāti, pieticīgi neparakstoties zem tulkojuma, jeb skaidrojuma, vai parakstot tos tikai ar inīciāļiem, kā jau pieminētajā gadījumā. Turklāt šis [P.I.P., 1863] nav bijis vienīgais minētā autora darbs vai paralēli arī eksistējušas dažādas tā redakcijas [P.I.P., 1868; 1895], piemēram, „Lūgšanas grāmata, Dieva. Lūdziet

Dievu bez mitēšanās. Pateiciet Dievam visās lietās, jo tas ir tas Dieva prāts iekš Jēzus Kristus pie Jums” vai, protams, tas bijis jau pavisam cita autora darbs. Drošticamu slēdzienu izteikšana par autora personību ir apgrūtināta, jo informāciju par citiem „Pareizticīga priesteru runu” izdevumiem izdevās iegūt tikai 19. gs. izdoto latviešu grāmatu bibliogrāfisko sarakstu pareizticības sadaļā, bet šie saraksti var arī nesniegt pilnīgu informāciju, piemēram, ignorēt autoru, kurš parakstījies tikai ar iniciāļiem. Tādējādi izpaliek šo grāmatu satura analīze, tomēr neapšaubāmi hēsihasma tradīcijai atbilstošais nosaukums „Lūdziet bez mitēšanās” un „Neprestannaya molitva”, kā arī grāmatas apjoms liecina, ka pētījuma kontekstā tā varētu būt ļoti būtiska. Vēlāk, 1898. un 1900. ar šiem iniciāļiem parakstīta, pareizticīgās Baltijas Brāļu biedrības, Kalniņa un Deičmaņa izdevniecībā izdotā „Mācības grāmata priekš īstenās ticības bērniem”[P.I.P., (1900)] Tādējādi gandrīz četrdesmit gadu garumā (protams, nav izslēgts, ka grāmatas izdotas arī pēc to autora nāves) vērojama kāda t.s. latviešu pareizticīgā garīgā rakstnieka darbība, bet nav iegūstamas drošticamas ziņas par viņa personību, izglītību, darbību un citiem rakstiem, kas varbūt parakstīti savādāk. Tomēr ir izdarāmi vairāki būtiski slēdzieni:

1) Analizējot pieejamo divu šī autora grāmatu stilu un saturu, top skaidrs, ka šīs grāmatas vai nu sacerētas latviešu valodā vai arī veikts ļoti stilistiski viengabalains un veikls to tulkojums no krievu valodas. Tomēr krievu valodā 19. gs. vidū eksistēja pietiekami spēcīga hēsihasma un tā lūgšanu prakses literatūra, ko sacerējušas spēcīgas personības, kurus kā autorus nebūtu bijis nepieciešams slēpt.

2) Abas grāmatas izgājušas nepieciešamo cenzūras kārtību – „Pareizticīga priesteru runas” 1862. gadā izgājušas Sankt Pēterburgas Garīgās cenzūras komiteju un 1863. gadā – Rīgas cenzūru, bet „Mācības grāmatu” cenzējis bijušais Dievkalpošanas grāmatu tulkošanas komisijas pārstāvis A. Kangers, tāpēc maz ticams, ka grāmatu cenzētāji būtu atstājuši bez ievērības tulkotāja nepieminētu krievu pareizticīgo autoru.

3) Līdzīga iemesla dēļ, atsaucot atmiņā Tulkošanas komitejas sakarā pieminēto Alūksnes (Marienburgas) iedzīvotāju I. Bērziņu [7416, 1, 30, 6], kurš lūdzis, lai viņam iedala kādu tulkojamu garīgu grāmatu no krievu valodas latviešu valodā, bet komiteja, viņa akadēmiskās izglītības trūkuma dēļ šo lūgumu noraidījusi, jāsecina, ka pareizticīgās garīgās literatūras vērtēšanas un izdošanas procedūra ir bijusi pietiekami stingra un komplicēta, lai tiktu izdoti kādu „pašdarbnieku” sacerējumi. Tāpēc jāizdara secinājums, ka autoram P.I.P. bijusi vismaz garīgā semināra vai garīgās akadēmijas izglītība.

4) Tomēr ne Dievkalpošanas grāmatu tulkošanas komitejas dokumentācijā, ne Rīgas Garīgā semināra absolventu sarakstos (par nožēlošanu pagaidām autoram pieejami no 1888.

gada), ne Rīgas eparhijā kalpojošo garīdznieku sarakstos (uz 1888. gadu) nav atrodamas drošas liecības pat par personas ar šādiem iniciāļiem, pastāvēšanu.

5) Visticamāk, ka P.I.P. pirmā iniciāļa atšifrējums ir *Protohierejs*, jo arī krievu tulkojumā pirmais iniciālis ir П. (protohierei), kas neatbilst atšifrējumam *priesteris* (*svjascennik*). Prtotohiereju, kas ir augsts baznīca priesteru rangs, Latvijā bija visai maz. Tomēr šis spriedums arī var būt nepilnīgs, ja grāmatas nosaukuma un autora iniciāļu tulkotājam nebija nekāda priekšstata par autora personību.

6) Grāmatas „Pareizticīga priesteru runas” pareizticīgo un hēsiasma ideju teorētiskā atspoguļojuma līmenis liecina, ka grāmatas autors vēl nav bijis vispusīgi iepazinies ar nepārtrauktās lūgšanas teorētiskajiem un praktiskajiem aspektiem, kā arī viņš nav vispusīgi apzinājis šīs lūgšanas dziļākos teoloģiski – filozofiskos cēloņus, tieši šie apstākļi viņam lieguši izstrādāt dziļāku nepārtrauktās lūgšanas konceptu. Tas samērā neiedomājami krievu pareizticības nepārtrauktās lūgšanas 19. gs. tradīciju kontekstā. Tieši tāpēc grāmata nav uzskatāma par tulkojumu un tās autors visdrīzāk varētu būt latviešu izcelsmes pareizticīgais.

7) Grāmatas „Pareizticīga priesteru runas par lūgšanu” vienkāršais (vai vienkāršotais) izklāsts var būt saistīts arī ar potenciālo grāmatas lasītāju loku, jeb auditoriju, kas 19. gs. 60tajos gados nekādā veidā nevarēja būt centrēta uz teoloģiski akadēmiskām un filozofiskām refleksijām un diskusijām. Tāpēc autors varēja uzstādīt par savu mērķi veikt sava veida pareizticības un hēsiasma ideju propedeutiku, jeb vienkāršotu ievadu.

8) Nekas no iepriekšminētā nekādi nemazina šo darbu vērtību, jo atklāj faktu, ka jau pirms 1863. gada (jo Sankt Pēterburgā grāmata cenzēta jau 1862. gadā, tātad uzrakstīta vēl agrāk) Latvijā, jeb Rīgas eparhijas pareizticīgo latviešu vidē sākusi veidoties pietiekami dziļi pārdomāta lūgšanu tradīcijas refleksija.

9) Ļoti iespējams, ka autors (P.I.P.) atradies kādā saistībā ar Ērgļu pareizticīgo baznīcu, jo tekstā atsaucas uz „Tā Augstisvētīta Rīgas un Jelgavas arhibīskapa Platona izskaidrošanu tās krusta zīmes, kad no viņe tika aplūkota tā Ērgļu baznīcā 1861. gadā.”[P.I.P., 1863 18] P.I.P. visdrīzāk Platona vizītes dievkalpojuma laikā atradies Ērgļu pareizticīgajā baznīcā, iespējams bijis tās priesteris, vai arī priesteris no kādas kaimiņu draudzes.

10) Ļoti iespējams, ka P.I.P. mācījies Rīgas Garīgajā seminārā, tādā gadījumā viņš var būt viens no tā pirmo izlaidumu absolventiem, t.i. 1857., 1859. vai 1861., jo šajā laikā mācības seminārā notika 10 gadus, bet izlaidumi – vienu gadu izlaižot. Tādā gadījumā P.I.P. „Runas par lūgšanu” sarakstīšanas laikā bijis samērā jauns cilvēks, kas varētu izskaidrot garīgās rakstniecības turpināšanu līdz pat gadsimtu mijai, kā arī nepietiekamās zināšanas par nepārtraukto lūgšanu.

11) Summējot visus iepriekšminētos apsvērumus, kā arī ņemot vērā RGS rektora A. Aristova teikto semināra 50 gadu jubilejā 1901. gadā, ka „no I kursa audzēkņiem joprojām darbojās Sisegāles priesteris tēvs Jānis Līcis, Fridrihštates priesteris tēvs Andrejs Degožskis, ārpusštata priesteri – A. Some un Panovs. No II izlaiduma audzēkņiem šeit piedalās protohierejs tēvs A. Kangers un protohierejs I. Pjatņickis”[Aristov, 1902 19] rodas iespēja izteikt nedrošu, bet pagaidām vienīgo iespējamo hipotēzi, ka šo sacerējumu autors bijis protohierejs Ioanns Pjatņickis (1840-1911), kas 1888. gadā bijis Rūjienas baznīcas priesteris, bet saprotams, ka „Pareizticīga priesteru runu” izdošanas laikā 1863. gadā latviski Priesteris Ioanns (vai Jānis) Pjatņickis, bet īsi pirms 1900. gada, kad izdota „Mācības grāmata”, jau Protohierejs Ioanns Pjatņickis, kas ļauj tulkot krieviski kā П.И.И. Vienīgi skaidrā un absolūti latviskā sacerējumu latviešu valoda nekādi nesaskan ar priekšstatu par autora uzvārdu.

Par protohiereju Ioannu Pjatņicki<sup>149</sup> zināms maz. Dzimis 1840. gadā Pleskavas guberņā, 1859. gadā beidzis Rīgas Garīgo semināru un tūlīt nozīmēts par Rīgas Garīgās konsistorijas pārzini. Par garīdznieku iesvētīts 1863. gadā un sācis kalpot Volmāras (Valmieras) baznīcā, bet pēc gada pārcelts uz Stomerzejas baznīcu. 1877. gadā kļuvis par Lemzāles baznīcas priesteri, 1881. gadā – par Golgovas baznīcas priesteri, bet 1883. gadā – par Venedenes (Cēsu) baznīcas priekšnieku un Venedenes prāvesta iecirkņa vadītāju. 1892. gadā pārcelts uz Rīgas Visusvēto kapsētas baznīcu, bet no 1895. gada līdz pat savai nāvei, kalpojis Dievmātes patvēruma kapsētas baznīcā. Savas priesteru darbības laikā tēvs Ioanns bijis Lemzāles un Venedenes apriņķu skolu likumu mācības skolotājs; divus gadu bijis skolu revizors un cietuma komitejas loceklis, u.c., t.sk. baznīcas ēku (Visusvēto draudzes mājas un Patvēruma baznīcas skolas ēkas) celtniecības komiteju loceklis. Bijis Rīgas Garīgās skolas valdes loceklis. No 1898. gada – Rīgas pilsētas prāvesta iecirkņa garīdznieks. Par apzinīgu pienākumu pildīšanu saņēmis apbalvojumus – sv. Vladimira 4. pakāpes ordeni (savā 50 gadu baznīcas kalpošanas gadadienā). Viņa biogrāfijas apskatā pieminēts, ka „[...] batjuška Ioanns, pateicoties savai izcilajai personībai, bijis kā vienojošais posms starp krievu un citu nacionalitāšu pārstāvjiem”.[Vidyakina, 1910 282] Tādējādi, ja vien kādi no avotos minētajiem gadu skaitļiem nav kļūdaini, Ioanns Pjatņickis 1896. gadā nav varējis atrasties Ļaudonas baznīcas priesteru amatā un citos avotos minētais Nikolajs (Ioannovičs) Pjatņickis bijis viņa dēls, kas Ļaudonas baznīcā kalpojis no 06.10.1891. līdz 07.04.1904., bet pēc tam Kuldīgas pareizticīgo baznīcā. Samērā dīvaini, ka priesteris, kas virzās pa baznīcas karjeras kāpnēm, aptuveni 52

---

<sup>149</sup> Dažkārt pareizticīgās literatūras avotos, piemēram, „Rīgas un Mītavas arhibīskapa Arsēnija baznīcu revīzijās 1892. gadā” – 73.lpp., kā arī A. Gavriļina „Rīgas eparhijas vēstures apraksti” – 87.lpp. dažādos gados (1891. un 1896.) minēts Ļaudonas priesteris tēvs Nikolajs Pjatņickis.

gadu vecumā (principā garīgo spēku pilnbriedā) no Vendenes prāvesta iecirkņa priekšnieka amata tiek pārcelts uz kalpošanu kapliču (kapu) baznīcās. Daļēji viņa pārcelšana (un daļēji neutralizēšana) sakrīt ar Aleksandra III (1881 - 1894) rusifikācijas politikas kulmināciju, kas ļauj izdarīt pieņēmumu, ka Ioanna Pjatņicka simpatizēšana cittautiešiem šajā laikā var tikt traktēta kā pārmērīga, t.i. ņemti vērā viņa „nopelni” latviešu valodas garīgo pareizticīgo tekstu sacerēšanā. Ja turpmāk iegūstami vēl pārliecinošāki pierādījumi un materiāli par I. Pjatņicka attiecīgo sacerējumu autorību, tātad krievvalodīgo autoru, kas raksta latviešu valodā, apstiprinātos cita šī pētījuma hipotēze, kas saista pareizticības un hēsihasma teoloģiski – filozofisko mācību būtību un „garu” ar īpašu cieņu pret citādo un atšķirīgo, kas ļautu neidentificēt pareizticīgās baznīcas garīgo ideju izpausmes ar cara impērisko un rusifikācijas politiku, bet ieraudzīt pareizticību Latvijā kā patstāvīgu vienību.

Ja konkrētā darba „Pareizticīga priesteru runas par lūgšanu, kuras priekš Pareizticīgas Draudzes locekļiem ir sadomātas” autors savukārt ir kāds nezināms latviešu pareizticīgais priesteris un darba idejas aizgūtas, lasot Krievijas pareizticīgās baznīcas garīgo rakstnieku darbus, tad šos darbus P.I.P. lasījis samērā nerūpīgi un virspusēji vai arī šo lasīšanu viņam apgrūtinājusi katoļu vai luterāņu baznīcu lūgšanu tradīcija, kuru stereotipu režģi viņš tā arī nav spējis pārvarēt. Savukārt, ja, iekļūdams pareizticīgajā un hēsihasma diskursā, viņš, paļaujoties tikai uz Baznīcas mācību un Vecās un Jaunās Derības Svētajiem rakstiem, izdarījis secinājumus un to rezultātā nonācis pie nepārtrauktās lūgšanas koncepta, tad uztverams par unikāla, bet ne neiespējama darba veicēju, kura devums pastiprināti pētāms un analizējams, izvēršot tālākus viņa personības, veikumu un sacerēto tekstu meklējumus. Šajā pētījumā jau iepriekš tika izteikta doma, ka pareizticīgās kristietības mācības kontinuitāte un veselums, kā arī antropoloģiskais pozicionējums ļauj, aizķerot vienu tā pavedienu, nokļūt (gan pakāpeniski) pie visas mācības bagātības un kodola.

#### **4.1.2. Nepārtrauktā lūgšana, jeb Jēzus lūgšana – pareizticības kopšanas mods**

Pareizticīgais priesteris (turpmāk tā dēvēšu P.I.P. – J.V.) savu pirmo darbu „Pareizticīga priesteru runas par lūgšanu” sāk ar domu, ka „[...] tā lūgšana ir viens liels un pestīdams darbs”, jo tā lūgdami mēs runājam ar pašu Dievu, mūsu Radītāju; jo Dievu lūgdami mēs sakām: mūsu Tēvs Debesīs! Pameti mums mūsu parādus, jeb Kungs, apžēlojies par mums.”[P.I.P., 1863, 3] Pēdējie lūgšanas vārdi teju precīzi atbilst pareizticībā un hēsihasma izplatītajai Jēzus lūgšanai: „Kungs, Jēzu Kristu, Tu Dieva Dēls, apžēlojies par mums” kā tās saīsinātais invariants. Šajā kontekstā organiski iekļaujas turpat darbā pievestie citāti no Jaunās Derības par lūgšanas nepārtrauktības nepieciešamību, kuru citējumi sastopami katrā šo diskursu pārstāvošā darbā. Pareizticīgais priesteris, tāpat kā Grēgorijs Palama [Palama, 1995 170] citē: „Lūdziet, un jums

taps dots.” [Mt.7.7.]; „[...] caur lūgšanu variet dabūt Svētā Gara žēlastību” [Lk.11.13.]; „Tas sv. Apustuls ar ir pavēlējis allažin Dievu lūgt.” [Efes.6.18.]; „Dievu bez mitēšanās lūgt ir tas Dieva prāts [1.Tes.5.17.18.]”; „lūdziet Dievu bez mitēšanās. Pateiciet Dievam visās lietās: jo šis ir tas Dieva prāts iekš Kristus Jēzus pie jums.” [1.Tes.5.17.18.]; „godināji Dievu jūsu miesā un jūsu garā, kas Dievam pieder.” [1.Kor.6.20.] u.c. Zīmīgi, ka tieši šis pats izteikums no Pāvila 1. vēstules Tesaloniķiešiem bijis par cēloni populārajiem svētcēlnieka garīgo meklējumu ceļa aizsākumam: „Reiz (tas bija 24. nedēļā pēc Trīsvienības dienas) atnācu baznīcā uz pusdienu palūgties. Lasīja Apustuļa (Pāvila) vēstules Tesaloniķiešiem, 273 sadaļu [1.Tes.5.17.], kurā teikts: lūdzieties nepārtraukti. Šis izteikums īpaši iespaidās manā prātā un es sāku domāt: kā gan iespējams nepārtraukti lūgties, kad katram cilvēkam, lai uzturētu savu dzīvi, nepieciešams arī citas lietas praktizēt.”[Kozlov, 1992] Tomēr šis Arhimandrita Mihaila (Kozlova) darbs pirmo reizi izdots 1881. gadā, bet rokrakstos Krievijā izplatījies tikai īsi pēc 1870. gada.[Basin, 1992] Tātad pirms 1863. gada tapušās „Pareizticīgā priesteris runas” nav varējušas ietekmēt no ievērojamā sacerējuma.

Nepārtrauktās lūgšanas koncepts Pareizticīgā priesteris runās parādās vairākkārt, kā tieši, tā netieši. Kā tika minēts, Jēzus lūgšanas īso formu „Kungs, apžēlojies par mums”, viņš piemin vairākkārt – 3. un 18. lpp. Lūgšanas nepārtrauktības nepieciešamība un iespēja izteikta dažādi, gan citējot attiecīgos Vecās un Jaunās Derības fragmentus, gan izsakot personiskas interpretācijas, piemēram, „Jo ja mēs vienumēr ar dievbijāšanu savā prātā to augstu Dieva vārdu turēsim[...]”[P.I.P., 1863, 4]; „[...] ka viņai (lūgšanai – J.V.) būs būt patstāvīgai [...]”[P.I.P., 1863, 5]; „[...] kad mēs lūgšanu skaitam (atkārtojam – J.V.)[...]” [P.I.P., 1863, 7]; „[...] mums, mīļi, vienumēr vajag Dievu lūgt; ir ar mūsu laicīgiem darbiem pūlējoties, mums vajag Dievu prātā turēt.” [P.I.P., 1863, 23] Kā būtisks kristīgās dzīves un pasaules izjūtas kritērijs vai raudzes akmens arī Pareizticīgā priesteris runās nepārtrauktās lūgšanas kontekstā parādās nāves tuvuma apzināšanās nepieciešamība: „[...] nevar nenožēlot Dieva priekšā tos grēkus, kurus mēs esam padarījuši. Jo kas zin, vai mēs to nākošu rītu piedzīvosim? Bet nomirt bez grēku nožēlošanas, - tas ir viena briesmīga lieta Kad mēs pie maltītes sēžamies, tad mums pieklājas par to visu labumu Devēju – Dievu ar pateikšanu iedomāt, un Viņa svētību pie ēdiena izlūgt. Bet pēc maltītes mums vajag pateikt tam Kungam, ka Viņš ar saviem laicīgiem labumiem, mūs ir pieēdinājis, pēc svētā Apustuļa mācības: Vai jūs ēdat, vai jūs dzerat, un ko vien jūs darat, to visu darait Dievam par godu (1.Kor.10.31.)” [P.I.P., 1863, 25,26] Galvenokārt šajās pamācībās par lūgšanu, atbilstoši galvenajai auditorijai – zemniekiem un viņu darba īpatnībām, tiek izsvērtā iespēja Dievu lūgt ne tikai baznīcā un svētkos, bet arī ikdienā un pat ikdienas darbos. Šķiet, pats pareizticīgais priesteris vēl īsti nav iepazīs



nepārtrauktās lūgšanas ideju, bet balstoties uz lūgšanas konceptu, kas atspoguļojas Sv. Rakstos (kurus viņš pārzin teicami – J.V.), un tiecoties adekvāti izskaidrot pareizticīgo mācību par lūgšanu, viņš neapzināti un patstāvīgi, bet tieši tas pasvīturo šīs mācības sistēmiskumu un elementu savstarpējo integritāti, cieši pietuvojas būtiskākajiem pareizticības un hēsiasma pamatpostulātiem par lūgšanu un tajā iesaistītajām antropoloģiskajām komponentēm. Kā viens no šādiem pamatpostulātiem ir lūgšanas un tātad arī prāta sargāšanas, jeb apzinātas ikdienas dzīves sākšanas iespēja, kur Dieviskās apziņas klātbūtnei vairs nav svētdienas raksturs. Tāpat tas nozīmē, ka pareizticīgais tiek aicināts apzināties savu gara un prāta pasauli un tās svaru ikdienas dzīves veidošanā.

Bieži Pareizticīgais priesteris lūgšanas kontekstā piemin prāta sargāšanas, sirds un sirsnības kā garīgas prāta koncentrēšanas nozīmi: „[...] vienumēr savā prātā turat to augstu Dieva vārdu” [P.I.P., 1863, 4] un „vajaga, ka mēs Dievu lūgtu no visas sirds [...]” [P.I.P., 1863, 5]. Šī tradīcija, jeb diskurss skaidri atbilst izplatītajam hēsiasma diskursam par prātu kā vienu no dvēseles spējām, kustībām un tā sargāšanas, jeb koncentrēšanas nepieciešamību cilvēka garīgajā centrā – sirdī. Pareizticīgais priesteris tieši nesaskata un neeksplicē prāta kustības hēsiasmistisko koncepciju, pēc kuras ārējā jeb miesiskā cilvēka krišanas cēlonis tieši ir prāta pieķeršanās ārējās pasaules objektiem un to pārvērtēšana, kā rezultātā prāts kļūst pasaulīgs un laicīgs, tāpēc var uzskatīt, ka viņa galvenais mērķis drīzāk bijis galveno lūgšanas konceptu vienkāršots izklāsts, bet mums nav iespējams uzzināt, vai viņš šādi izsakās nezināšanas vai mērķauditorijas dēļ.

Jo pēc „Mācības grāmatas priekš īstenās ticības biedriem” redzams, ka Pareizticīgais priesteris bijis labi pazīstams ar kristietības vēsturi un pareizticīgo mācību. Grāmatas (kas domāta atkal kā vienkāršs ievads pareizticīgajā mācībā) priekšvārdā viņš īsi pieskaras visiem galvenajiem kristietības formēšanās vēstures posmiem – Jēzus Kristus dzīvei un darbībai, Apustuļu laikam, koncilu, jeb sinožu laikiem. „Pēc apustuļu laikiem viņu varu iemantoja viņu vietnieki, kas joprojām strādāja viņu darbu, izplatīja īstenās mācības gaismu starp neticīgiem un sargāja ticīgos no maldīšanās. Ja starp ticīgiem cēlās kāda nepatiesa mācība, tad bīskapi, pēc svētu apustuļu priekšzīmes, mēdza sapulcēties sinodēs, kur to mācību pārsprida un nosodīja. Tā, kad Konstantīna Lielā laikā [...] cēlās bezdievīgais Arius (Ārijs), kas mācīja, ka Jēzus Kristus neesot Dievs; tad šis apustuļiem līdzīgais ķeizars saaicināja uz sinodi visus kristīgu draudžu priekšniekus no visas pasaules malām. Un šinī pirmajā visas pasaules sinodē Arius mācība tika pārspriesta un nosodīta.[...] Trešajā visas pasaules sinodē tika nosodīta Nestorius (Nestors) mācība, kas vissvētu Jumpravu Mariju neatzina par Diev Māti. Visas

pasaules sinodes bija septiņas un tanī pēdīgā visas pasaules sinodē tika nosodīta mācība, kas atmata svētu bilžu cienīšanu (ikonoklasms).” [P.I.P., 1863, 5]

Savās runās (zīmīgi, ka viņš tiecas uz dialoga formu, kas raksturīga viņa otrajai grāmatai) Pareizticīgais priesteris īsi pievēršas visiem galvenajiem hēsihasma konceptiem, kuru pamatojumus meklē tikai Svētajos Rakstos, kas saprotams, ja viņa mērķauditorija pārsvarā var būt tikko pareizticību pieņēmušie latviešu zemnieki, tad Baznīcas Tēvu un Krievijas pareizticības autoritāšu pieminēšana varētu izsaukt zināmu neizpratni un prasību pēc papildus paskaidrojumiem.

Viens no šiem konceptiem ir jau pieminētā nepārtrauktās lūgšanas, jeb Jēzus lūgšanas ideja, kas balstās dziļā visas pareizticības antropocentriskā integritātē. Pats lūgšanas koncepts ticībā vienmēr ir diskutabls un daudznozīmīgs, tiekot aplūkots no teoloģijas un filozofijas zinātniskajām pozīcijām. Sevišķi K. Marksa un Z. Freida atklājumu gaismā dažkārt tam tiek piešķirts tumsonības vai labākajā gadījumā personības agrīnās attīstības statuss. Tomēr principā tas ir pareizticības un hēsihasma izziņas (epistemoloģijas) centrālais moments, kurš balstās smalki izstrādātā ontoloģijā. Šeit būtiski, ka vārds sev nes līdz ne tikai savu nozīmi, bet arī savu enerģiju vai esamību. Vārds savā veidā vienmēr materializējas. Tāpēc krievu filozofs Pāvels Florenskis, lai arī neanalizējot visas sakarības, pārstāvēt attiecīgo diskursu, uzsver, ka vārds ir saistīts ar savu denotātu daudz ciešākām saitēm, nekā tikai konvencionālās – vārds ir tik komplicēta kolektīvās apziņas parādība, ka daļēji izsaka arī sava apzīmējamā būtību, vai arī šo būtību noteiktā kultūras nogrieznī un tāpēc nav pilnībā racionalizējams. Sevišķi tas attiecas uz Jēzus Kristus vārdu, kas pareizticības un hēsihasma diskursā, kā to uzsver arī Ignācijs Brjančaņinovs, nes sev līdzī bezgalīgo transcendentu labesamību. Tāpēc blakus tādiem psiholoģiskajiem lūgšanas aspektiem kā „prāta sargāšana”, „koncentrēšana atpakaļ sirdī”, „neredzamā cīņā”, kas lielā mērā vērsta uz apzinātības, pašapziņas un personiskās brīvības procesu introspektīvu attīstīšanu, hēsihijā tiek realizēti arī personības transcendēšanas, epistemoloģijas, jeb dievizziņas un radikāli jauna pasaules skatījuma izkopšana. Jēzus, jeb nepārtrauktās lūgšanas, koncepts ietver īstas Dieva pilnības klātesamības iespējamību subjektīvajā reliģiskajā praksē, t.s. Svētā Gara krāšanu un Dievišķošanu, kas principā nozīmē, ka pastāv iespēja nokļūt tādā apziņas vai prāta kvalitātē, kura ir ārpus racionālas izskaitļošanas, bet par cik ir atbrīvojusies no prāta pieķeršanās un neizvērs tā priekšsaprātnes uzmetumu veidošanu, nepastarpināti (vai intuitīvi) spēj tvert pasauli tās veselumā un konkrētajā situatīvitātē atbilstoši pareizticīgajās kolektīvās apziņas augstākajiem mērķiem un ideāliem.

Apofātiskās teoloģijas korifejs Dionīsijs Areopagīts uzsver Dieva esamības iracionalitāti, Dievs nav šajā pasaulē, šeit esamībā klātesošs ar savu būtību: „Dievība ir augstāk par jebkuru vārdu un jebkuru izziņu, un vispār Viņš ar viņpus esamības un domāšanas, un ne sajūtas, ne iztēle, ne priekšstati, ne vārdi, ne saprāts, ne tauste, ne domāšana neaizsniedz Viņu priekš mums, lai arī (mēs zinām), ka Viņš visu esošo aptver, savieno un nosaka...”[Areopagit, 2003a 17] Reizē Tas ir un nav klātesošs. Tā būtība ir cilvēkam neaizsniedzama, transcendentā, taču tikpat Viņš ir šeit esamībā, kā enerģija, kas ir pilnīgi tāpatīga Viņam: „Un šī Dieva esamība, kas vērsta uz āru, nav nekas cits kā Dievišķā griba vai Dievišķā enerģija. Lai arī atšķirīga no būtības, enerģija tajā pašā laikā ir no tās neatdalāma, un katrā izpausmē ir klātesošs viss Dievs, vienotais un nedalāmais.”[Ekonomcev, 1989 63] Baznīcas tēvu un pareizticīgajā pasaules skatījumā tas norāda uz pretstatu savienošānās un dialektiska uzskata iespējamību. Pareizticīgajā un hēsiasma tradīcijā Dievs kā Esošais turklāt nemainīgi vēl tiek apzīmēts arī kā Labais (*Благо*): „[...] visas būtnes, par cik tās ir, pēc savas būtības ir labas un iziet no Labā; ja toties tām nav Labā – tās nav labas, un tāpēc arī tās neeksistē (neir).” Un „velnišķajam prātam, kas arī ir radīts no Dieva, tāpat piemīt dabisks saprātīgums, bet mēs nesakām, ka viņa darbība (enerģija) ir no Dieva, lai arī pats savu spēju darboties viņš ņem no Dieva un viņa saprātīgumu būtu taisnīgāk saukt par nesaprašanu.” [Areopagit, 2003a 67] Tātad būt šajā tradīcijā (vai paradigmā) – nozīmē būt esošam, labam, tiekties uz labo. Tad, visa šeit esamība ir laba; vai ir esoša par tik, cik tā ir laba; vai ir laba par tik, cik cilvēks savā kristīgajā izziņas spējā – mīlestībā to pārdzīvo kā labo... Tomēr tas nav „labais priekš cilvēka” „vecā cilvēka” kā tikai cilvēka, bet pieprasa jauna cilvēka, jeb augšāmcēlušās, jeb transformētā, jeb dievcilvēka tapšanu, kurā atklājas arī izziņas un sapratnes transformācijas iespējas. Hēsiasmā dabisks nenozīmē fizisks, bet drīzāk – cilvēks savās visdziļākajās un visaugstākajās Dieva un sevis attiecībās. Cilvēks – sevi pāraugošs, savu radīto dabu transformējošs.

#### **4.1.3. Pazemība - garīgā egoisma transformēšanas koncepts**

Pareizticīgais priesteris, blakus lūgšanas nepārtrauktības aspektiem, iztīrā arī ticības un pazemības veidošanas nozīmi. Šis koncepts komplicēti veido pāreju no „vecā”, jeb „miesiskā” cilvēka uz „jauno”, jeb „garīgo” cilvēku. Pareizticīgais priesteris uzsver nepieciešamību „1) Ka mēs lūgtum ar īstenu ticību iekš Dievu to Kungu un ar stipru cerību uz Viņu. Pestītājs sacīja: visas lietas, ko jūs lūgsiet savā lūgšanā, jūs ticēdami dabūsiet.(Mt.21.22.)”[P.I.P., 1863 5] Šis princips – ticības dominante pār prātu (arī Sv. Augustīns), savā implicītajā būtībā vairākās pakāpēs paredz atteikšanos no sava, jeb individuālā, ar kaislību un vajadzību saturiem piesātinātā prāta, egoisma, lai pārslēgtos uz pareizticības kolektīvo apziņu.

Pārveidotu „vecu” par „jauno” cilvēku, t.i. ticības prioritātes uzsvēršana Ē. Fromma terminoloģijā izsakoties nozīmē „piederēt” orientācijas pārfokusēšanu uz daudz produktīvāko „būt” orientāciju, kas pasauli ļauj redzēt citā rakursā, kur jēgu iegūst pirms tam ikdienišķajā apziņā neapjēgtie saturu un fakti. Turklāt šim konceptam nav tikai teorētisks, bet arī praktisks segums, ko raksturo t.s. pasaules skatījums, kas tiek dēvēts par „paradīzi zemes virsū”, t.i., šeit un tagad, ko sniedz ticības kā prāta stāvokļa pārkārtotais pasaules redzējums. Šajā sakarā daudzkārt tiek pieminēta Jaunās Derības līdzība ar muitnieku un farizeju, kam Pareizticīgās Baznīcas ritā atvēlēta vesela nedēļa – „Tā Kunga līdzības nedēļa par muitnieku un farizeju”[Palama, 1993a 21-23]. Piemēram, Grēgorijs Palama, tāpat kā vesela plejāde viņa priekšgājēju un sekotāju, kā lūdzēja, jeb lūgšanas darītāja ideālu min muitnieku no Kristus līdzības Jaunajā Derībā. Tā piemēram, Pareizticīgais priesteris šo līdzību interpretē nedaudz vienkāršoti, uzskatot, ka akcents tajā liekams uz lūgšanas pozīciju – stāvēšanu „Divi cilvēki gāja uz baznīcu Dievu pielūgt, viens farizejs, otrs muitnieks. Tas farizejs stāvēja savrup un lūdze pats pie sevīm, šos vārdus sacīdams [...] Bet tas muitnieks stāvēja no tālienes, negribēdams ne acis pacelt uz debesi.” [Lk.18.10.,11.,13.] Lūk, mani draugi, pēc Pestītāja mācības, tie cilvēki stāvēdami, bet ne sēdēdami baznīcā Dievu ir lūguši. Tāpat arī mums vajag Dievu lūgt.”[P.I.P., 1863 12] Tātad Pareizticīgā priesteris skaidrojums, lai arī pievēršas pareizticības un hēsiasma diskursam atbilstošam tekstam, tomēr nerasniedz tā interpretācijās dziļumus un visaptverošās saiknes. Jo, piemēram, Grēgorijs Palama līdzību par muitnieku un farizeju skaidro daudz dziļāk, uzsvērdams nevis stāvēšanas, bet „tālienes” (tātad lepnī nestāvēja pašā priekšā), „pazemības” un „nožēlas” (ne acis pacelt uz debesi) konceptus: „Jo muitnieks, būdams muitnieks un atrazdamies, var teikt, ļaunuma bezdibenī, – vienotas, bet pat tad, īsas Vārda darbības (nožēla – J.V.) rezultātā, kļuva par tikumiski dzīvojošo līdzdalībnieku, tika atvieglots, paaugstināts un paceļas pāri jebkurai grēcībai un, būdams Paša neuzpērkamā Tiesneša attaisnots, tiek pieskaitīts pie taisnīgo pulka. Tā farizejs, sava vārda darbības rezultātā tiek nosodīts, gan tāpēc, ka ir farizejs, gan tāpēc, ka ir par sevi augstās domās, bet ne patiesībā taisns [...] Tāpēc pazemība paaugstina līdz taisnīguma augstumiem, bet lepnība pazemina līdz grēka bezdibenim.”[Palama, 1993a 21,22] Arī Grēgorijs Palama neiztirzā tālāk turpmākās pazemības un pareizticīgā mērķa likumsakarības, tomēr nokļūst tām tuvāk. Pareizticīgais priesteris veido citu šīs līdzības kontekstu, kas, no vienas puses, liecina par neattīstītu pareizticības un hēsiasma izpratni, bet, no otras puses, liecina, ka tas nav aizgūts, bet ir loģiski iekšēji attīstījies tepat Latvijas pareizticībā. Ja tā, tas liecina, ka pareizticības un hēsiasma idejas Latvijā jau 19. gs. 60tajos gados attīstījušās tik tālu, ka pašu latviešu pareizticīgo vidū uz pareizticības ideju platformas sākušās veidoties hēsiasmam

paralēlas vai ļoti tuvas, bet neaizgūtas idejas. Tas nozīmē, ka, turpmākas komunikācijas gaitā ar attīstītajām Krievijas pareizticības un hēsihasma idejām pastāvēja ļoti liela iespēja, ka šīs idejas tiktu aprobētas, saprastas un plaši pieņemtas arī latviešu pareizticīgo vidū.

Turpinot pazemības idejas autentiski pareizticīgu izvēršanu, Pareizticīgais priesteris uzsver, ka „2) Vajaga, ka mēs Dievu lūgtum no visas sirds, ar pazemīgu sagrauztu sirdi, jeb ar dziļu noskumšanu par saviem grēkiem [...]; 3) Vajaga, ka mēs tik to lūgtum, kas Dievam patīkams, un, ka mēs no Dieva ne to ne lūgtum, kas Viņam pretī ir [...] un 4) Vajaga, ka mēs nemaz uz Dievu ne kurnējum, kad Viņš mums nedod, ko mēs no Viņa lūdzam [...]”[P.I.P., 1863 5,6] Utt.

#### **4.1.4. Iekšējais un ārējais – cilvēkā un lūgšanā; monistiskā pasaules skatījuma iezīmes**

Pareizticības un hēsihasma antropoloģijā būtiska ir cilvēka gara un miesas vienība, kas principā to paredz neduālu, monistisku. Tas saistīts ar „Vārds tapa miesa”, jeb Dievs atzina miesisko par cienīgu un pierādīja to ar Jēzus Kristus iemiesošanos. Līdztekus tādā veidā tiek parādīta droša komunikācijas (sinerģijas) saikne starp Dievu un cilvēku. Tā, šķietami šaurā konceptā organiski saduras kristietības antropoloģiskās (gara un miesas vienība, miesas dievišķošanās iespēja), ontoloģiskās (esamība nav duāla, nav pārrauta, Labesošais transcendentais Dievs enerģētiskā līmenī var tapt pasaulei klātesošs, neko no savas pilnības nezaudējot. Tajā pat laikā Viņš savā veidā akceptē arī matēriju, miesu un cilvēku, epistemoloģiskās (cilvēks tiek akceptēts kā dievišķā mantojuma saņēmējs, t.i. var izmantot Dieva caur Jēzus Kristus iemiesošanos radītās kāpnes augšupejošai komunikācijai, t.sk. lūgšanai, kas nav tikai runāšana) nostādnes. Sv. Hēsihija saka, ka tas, kurš „atteicies no pasaulīgā, t.i. sievas, īpašuma un cita, par mūku ir padarījis tikai savu ārējo, nevis iekšējo cilvēku. Bet kurš ir atteicies no kaislīgām domām par to visu, tas par mūku padarījis arī savu iekšējo cilvēku – prātu. Un tāds ir īstenais mūks. Ārējo cilvēku viegli padarīt par mūku, ja vien ir vēlēšanās, bet ne-mazs darbs ir padarīt par mūku savu iekšējo cilvēku.”[Isihiya, 2010 86,87]

Grēgorijs Palama savās „Triādēs” pareizticīgo antropoloģisko skatījumu izvērš kā nepārtrauktu un integrētu miesas un gara vienību: „Ir arī labas skumjas, kas pretstatāmas nejutībai, tāpat kā ir kopīgas miesas un dvēseles darbības, kas palīdz dvēselei un pat dod tai apgaismības pilnību, ja vien ir pareizi, ka pilnība tiek dāvāta līdz ar dievišķo baušļu ievērošanu; bet ja šādas darbības norisinās miesā, tad vēl jo vairāk – dvēseles kaislīgajā daļā,

kas tieši saistīta ar prātu, tāpēc, ka miesa ar prātu var saistīties tikai ar dvēseles starpniecību.”[Palama, 1995 181]

Pareizticīgais priesteris savās pārdomās iepriekšminētās idejas nepazaudē. Savā otrajā runā „par iekšķīgu un ārīgu lūgšanu” viņš uzsver, ka „[...] ikkatram no mums dvēsele un miesa ir, kas mums no Dieva ir dotas un iekš kurām mēs paši pastāvam. Tāpēc mums vajaga Dievam kalpot tā ar dvēseli, tā arī ar miesu; - tas ar ir mums pavēlēts ar Dieva vārdiem: godinājiet Dievu jūsu miesā un jūsu garā, kas Dievam pieder. (1.Kor.6.,20.)<sup>150</sup> Bet jo lūgšana ar ir Dievam kalpošana, jeb viņa vissvētākā vārda godināšana: tad no tā jūs varat redzēt, kā mums vajag Dievu lūgt, tik pat ar miesu, kā arī ar dvēseli. Tāpēc, ka lūgšana ir garīga, jeb iekšķīga un miesīga, jeb ārīga. Mēs lūdzam garīgi, kad mēs savu prātu un sirdi uz to debess Ķēniņu ceļam; - mēs lūdzam miesīgi, kad savu garīgu lūgšanu caur mūsu miesu izsakam, vai izrādam, tas ir; kad mēs lūgšanu skaitam, klanamies, vai ar ceļos metamies. Par lūgšanu runādami, mēs ar taisnību varam sacīt, ka tā iekšķīgā lūgšana ir tā īpaši riktīga lūgšana; jo mēs tik savā garā varam ar Dievu runāt un ka tā ārīgā lūgšana vien, kas ar iekšķīgu netiek savienota, pavisam nav lūgšana; viņa tikai mūs uz lūgšanu var sataisīt. Lūk, ko tas Kungs ir sacījis: šie ļaudis pie manis klāt turas ar savu muti, un Mani godā ar savām lūpām; bet viņu sirdis ir tālu no Manis nost. Bet velti tie Mani cienī (Mat. 15.8.9.). Kā dvēsele ir augstāka par miesu, tāpat arī dzan tā garīgā lūgšana bez kādas pielīdzināšanas ir augstāka par to ārīgu. Mans dēls, dod Man tavu sirdi (Sal.pam.23.26.), lūk, ko pats Dievs no mums prasa. Pestītājs sacīja: Dievs ir Gars, un kas to pielūdz, tiem būs Viņu pielūgt garā un patiesībā (Jņ.4.24.). Tāpēc, pareizticīgi, bīstaties Dievu apkaitināt ar ārīgu lūgšanu vien, un kad jūs lūdziet vai mājā, vai baznīcā vienumēr no sirds, garā un patiesībā, kā pats Pestītājs māca, arvien jūsu lūgšanā jūsu prātu un sirdi uz Dievu ceļat. Dieva baznīcā nenesait līdz pasaulīgas domas, sevišķi miesīgas un grēcīgas domāšanas un vēlēšanās; aiz baznīcas durvīm, pēc sv. Draudzes mācības, noliekat visas laicīgās pūlēšanās. Bet nedomājiet mani draugi, ka tās ārīgās lūgšanas mums pavisam nevajaga. Tās ārīgas lūgšanas nevajaga tikai svētiem Eņģeļiem. Bet Dievs mums ir devis dvēseli un miesu, un Dieva vārdi mums skaidri pavēl ne vien ar dvēseli, bet arī dzan ar miesu Dievu godināt (1.Kor.6.20.). Tāpēc, kas grib tikai iekš savas dvēseles Dievu lūgt, tas Dievam nekalpo ar visu savu būšanu, un caur to tas Dieva vārdus pārkāp. Tādēļ ar iekšķīgu lūgšanu mums vajag arī to ārīgu savienot. Un vēl, mūsu dvēsele ir tik cieti ar miesu savienota, ka mūsu sirsnīga un karsta lūgšana nevar neizrādīties ārīgās zīmēs; jo pats Pestītājs ir sacījis: no tās sirds pilnības tā mute runā (Mat.12.34.) [...] Tāpēc tā sv. Pareizticīgā Draudze un arī Dieva

---

<sup>150</sup> Šeit un citur Vecās un Jaunās Derības rakstu citēti saglabāti paša Pareizticīgā priestera sniegumā.

vārdi mums liek Dievu lūgt ne vien ar dvēseli, bet arī ar miesu; tā sv. Draudze grib, ka mūsu lūgšana būtu tik sirsnīga, ka tā no mūsu jušanu pilnuma arī arī arī izrādītos, un īpaši viņa grib, ka tā arī arī lūgšana modinātu un spēcīnātu to iekšķīgu.”[P.I.P., 1863 7-10] Turpinādams Pareizticīgais priesteris skaidro, ka „Tas pats Kungs ir dāvinājis mums kā dvēseles, tā arī miesas spēkus.”[P.I.P., 1863 10] Citur, „Mācības grāmatā priekš īstenās ticības biedriem”, Tas pats Pareizticīgais priesteris uzsver, ka „Tad nemaz nav vajadzīgs runāt par taisnošanu caur vienīgi ticību, bet vajag tik turēt un apliecināt to skaidru un taisnu mācību, ka mēs topam taisnoti ne caur ticību vien, bet kopā caur ticību un labiem darbiem [...]”[P.I.P., 1900 13]

#### **4.2. Arhibīskaps Jānis (Pommers) – teoloģija kā dzīves māksla**

Kā viens no jaunā diskursa izteicējiem izceļams pirmais neatkarīgās Latvijas pareizticīgās baznīcas arhibīskaps Jānis (Pommers), kurš savu izcilo runas spēju dēļ savās kalpošanas vietās (t.sk. Minskā, Odesā, Taganrogā u.c.) saukts arī par „Zeltamuti”.[Kalniņš, 1993a] Arhibīskaps Jānis savā dzīves ceļā savieno divas Latvijas – Krievijas impērijas guberņas un Krievijas impērijas – neatkarīgas republikas laikus. Bet savās pareizticības un hēsihasma ideju nesēja izpausmēs pārstāv divus teoloģijas diskursus – neapzināto (luterānisko un hernhūtisko) un apzināto (pareizticīgo), kā rezultātā veidojas savdabīgs izteiksmes stils, kurā sajaucas pareizticības dogmatisko pamatu skaidrība ar patstāvīgas tās izteiksmes spilgtumu. Tādējādi šeit pētījumā iespējams eksplicēt annāļu skolas idejas par ievērojama attiecīgā kultūras aspekta pārstāvja kā laikmeta nogriežņa noskaņojuma herolda lomu. Jānis Pommers kā viens no ievērojamākajiem Latvijas pareizticības pārstāvjiem pamatoti var tikt uzskatīts kā šāds herolds, kurš izsaka laikmeta un ideju vēstures nogriežņa garu. Šāda piestāja atsver arī pētījuma jēgu un nozīmi – tiek sasniegtas jaunas zināšanas – izmantojot citu skatījumu uz Latvijas un latviešu pareizticību, atklāti un piedāvāti jauni fakti par pareizticības un hēsihasma ideju pastāvēšanu Latvijā 19. gs. otrajā pusē un 20. gs. pirmajā pusē.

Jānis Pommers<sup>151</sup> dzimis 1876. gada 6. janvārī, 1887. gadā iestājās Rīgas Garīgajā skolā, kuru vadīja A. Ruperts. Garīgās skolas kurss bija četrgadīgs, kam sekoja sešgadīgs Garīgā semināra kurss, kurā pirmajos četros gados tika apgūti vispārīzglītojošie priekšmeti, bet pēdējos divos – teoloģiskās mācības: „Garīgās skolas un semināra mācību programma bija pieskaņota klasisko ģimnāziju programmai, kuru semināristi izņēma, beidzot ar ceturto klasi. Iztrūka dabas mācības. Saīsinātā veidā pasniedza matemātiku, fiziku, ķīmiju. Klasisko valodu,

---

<sup>151</sup> Arhibīskapa J. Pommera biogrāfiskie dati sīkāk jau pieminēti 126.lpp.

vēstures, filozofijas mācīšana bija nostādīta pamatīgi... Seminārā bija ļoti liela bibliotēka, kurā pārsvarā bija teoloģijas, vēstures, filozofijas un klasiskās literatūras grāmatas.”[7131, 1, 2, 64-70]

Latvijas un latviešu pareizticīgā doma neparasti īsā laikā bijusi spiesta iepazīties ar pareizticīgo mācību un izstrādāt tās latvisko tulkojumu, kā arī savā kultūrā balstīto pareizticīgās kristietības skaidrojuma invariantu jeb diskursu. Jānis Pommers, kas dažādu iemeslu (vai vienkārši tāpat) dēļ nav pastiprināti pievērsies pareizticīgās teoloģijas teorijas skaidrojošajiem aspektiem, tomēr atstājis pietiekami daudz tekstu, lai tajos būtu iespējams atklāt viņa implicītās attiecības ar pareizticības un hēsiasma galvenajām idejām. Holistisks skatījums uz cilvēku un viņa dzīvi, kurā pareizticības un hēsiasma antropoloģijas ietvaros integrētas galvenie cilvēka eksistences mezglu punkti, ļauj atšķetināt arī J. Pommera runu un rakstu vērstību. Atkal un atkal J. Pommers savos rakstos un runās atgriežas pie centrālajiem pareizticības un hēsiasma konceptiem, kuri, no vienas puses, nesaraunami saistīti ar pareizticīgās kristietības saknēm un pamatiem, bet, no otras, – izvērš savdabīgu un unikālu iespējamo kristietības interpretāciju, kā arī akcentē attiecīgajam laikam, vietai un etnosam atbilstošus kristietības jēgas slāņus.

#### **4.2.1. Personālijas J. Pommera rakstos un runās, to hēsiasma konteksts**

Viena no galvenajām precīzajām liecībām par J. Pommera saistību ar pareizticības un hēsiasma idejām ir viņa rakstos un runās pieminētās personības, kā, Antonijs Lielais, kuru J. Pommers min kā piemēru pazemībai un peticībai: „Slavenais klostera dzīves dibinātājs Antonijs Lielais, kad viņa neapdomīgie cienītāji pārlietu viņu slavēja, pamācīdams viņus, izteica, ka viņš esot kāda brāļa (no Aleksandrijas) viszemākais mācekļis. Viņa cienītāji steidzās pēc uzdotās adreses, lai paklanītos Antonija Lielā skolotājam. Par izbrīnu - slavenā mācītāja skolotājs bija vienkāršs kurpnieks. Neviens par viņu it nekā nezināja. Iegāja mājā. Cerēja dzirdēt no viņa kaut ko ārkārtīgu. Sāka pārbaudīt viņu visādiem jautājumiem. Bet maz viņš teica: „Ceļos agri, vispirms Dievu lūdzu viens pats, tad kopā ar mājiniekiem un tad ķeros pie darba, iestiprinos ar barību, ko Dievs man svētījis, un, Dievu pielūdzis, eju pie naktsmiera.” Neapmierinātie mācekļi steidzās pie Antonija un izstāstīja, ka pēc uzrādītās adreses viņi atraduši nevis svētcensoni, bet pavisam vienkāršu kurpnieku. – „Nu, lūk, viņš tad ir tas īstais svētais censonis, jo viņš ir atzinis un pilda to vienīgo, kas ir vajadzīgs. Viņa piemērs ir vislielākā pamācība kā man, tā jums.”[Pommers, 1927] Būtiski, ka šajā tekstā parādās ne tikai klosteru, jeb monasticiskās dzīves pamatlicēja Antonija Lielā vārds, bet arī paša J. Pommera (vai nezināma viņa sprediķa tulkotāja) piedāvātais krievu valodas jēdziena



„podvižņik” tulkojums – „svētais censonis”, kura semantiskais satvars un latviešu valodas tradīcijas un asociācijas nekādā veidā neatbilst tā krieviskajam ekvivalentam un kontekstiem. Šis apstāklis izgaismo jau iepriekš atzīmēto problēmu, ko sastopam tieši sakarā ar pareizticīgo tekstu tulkošanu no krievu uz latviešu valodu, kur pēdējā, lai tajā pilnvērtīgi atspoguļotu tulkojamā jēdziena būtību, nepieciešams tverties pie nepieciešamības to izteikt kā jēdzienu, kas sastāv, iespējams, no trīs vai pat vairāk vārdiem. Jo „svētais censonis”<sup>152</sup>, kas arī „*podviznik*”, visdrīzāk ir centīgs mūks, kurš vēl nav svēts, bet kurš veic izšķirošu kustību, virzību savā garīgajā ceļā pie Dieva. Tieši tāpēc šo jēdzienu nav arī iespējams tulkot kā „varonis” no jēdziena „podvig”. Resp. latviešu valodā 19. gs. un joprojām arī 20. gs. šim jēdzienam vienkārši nav valodiska ekvivalenta, ja vien nevēlamies palikt pie krievu valodas vārda latviskās transkripcijas, taču arī tad tas kaut ko izteiks tikai pareizticības kultūras zinātajiem. Šis apstāklis jāņem vērā, veicot pētījumu pareizticības un hēsiasma ideju vēsturē, – latviešu valodas jēdzieniskais „tīkls” 19. gs. un 20. gs. pirmajā pusē nav bijis tik precīzs, lai satvertu visas krievu kultūras un pareizticības straumē plūstošās ideju „zīvis”.

Kā viens no Latvijas reliģiskajā vidē samērā bieži pieminētiem autoriem, arī J. Pommera darbos pārādās Ioanna Hrīsostoma vārds – „Sv. Jānis Zeltamute tā ticēja pestīšanai, ka izsaucās: „Man nav ko baidīties no mantas zaudēšanas. Es neko neesmu ienesis šajā pasaulē un nespēju arī neko aiznest no tās. Es nebīstos no trimdas, jo visur ir Tā Kunga zeme. Es nebīstos no nāves, jo es dzīvoju no Kristus žēlastības un nāve ir ieguvums.”[Pommers, 1939] Pieminēts arī sv. Ignācijs no Antiohijas (1 gs.) u.c.

Sevišķi personālijām bagāta ir J. Pomera runa Valsts svētkos 1923. gada 18. novembrī, kas acīmredzot izstrādāta, lai atstātu iespaidu ne tikai uz ticīgajiem pareizticīgajiem, bet arī uz katoļu un luterāņu intelektuālajām aprindām un valstsvīriem. Šajā runā pieminēti un citēti antīko grieķu filozofi un rakstnieki Aristotelis, Lukiāns; citētas Plīnija liecības par kristiešiem: „Paši Kristus valstības nīdētāji un vajātāji atzīmē šo viņas dzīvinošo, pārdzemdējošo, visu daiļinošo spēku. Novērodami vakarējo pagānu, šodien kristīgo savu līdzilvēku dzīvi, viņi brīnījās. Plīnijs raksta imperatoram Trajanam, kā kristīgie zem zvēresta apsolut citam citam atturēties no visa ļauna un grēcīga: no zādzības, maukošanās, plītēšanas, viltības, apņemdamiem neatlaidīgi turēties pie taisnības un uzticības. Pēc sīkas izmeklēšanas Plīnijs pie kristīgiem neatradis nevienas citas vainas, bet tikai to, ka viņi kristīgi (Plin. 97. vēst. 7. p). Plaši izslavētais Kristus draudzes nosmējējs Lukiāns rakstīja par kristīgiem: „Viņu pirmais likumdevējs (Kristus) iedvesis viņos pārliecību, ka viņi visi savā starpā brāļi. Kad kas draud

---

<sup>152</sup> Citur tulkots arī kā „svētdarītājs”.

kristīgiem, tad viņi visi uzstājas par apdraudēto interesēm un nekāds spēks nevar viņus atturēt no pienākuma izpildīšanas (Lukiāns. Par Perigrina nāvi 13.). Slavenais senatnes zinātnieks ārsts Galēns (arī pagāns) liecina: kristīgie iet nāvei pretī kā prātnieki. Savā sadzīvē pārvar kaislības, piekopj kaunību un tikumu. Pat vīri un sievas nereti pilnīgi atturas no ģimenes baudām (Galen). Grūti uzstādīt nozīmīgākus lieciniekus. „Mūsu rūpes par trūkcietējiem, nevarīgiem ir tapušas,” saka Tertulliāns, „priekš mūsu pretiniekiem par mūsu pazīšanas zīmēm. Paskatieties, kā viņi mīlē cits citu (bet šie paši neieredz cits citu), viņi gatavi viens otra dēļ mirt (bet šie paši gatavi cits citu saplēst un aprīt)” (Tertullian Apologia 39).”[Pommers, 1923f] Turpat J. Pommers piemin kristietības aizstāvjus – apoloģētus Tertuliānu, Justīnu, Origēnu. Kā redzams, tad personāliju pieminēšanā Latvijas un latviešu pareizticīgā doma neizceļas ar īpašu hēsihasma tradīcijās domājošo īpatsvaru. Toties ievērojamas ir izmaiņas diskursā attiecībā pret antīkajiem domātājiem. Jo, piemēram, G. Palama, lai arī būdams Aristoteļa filozofijas pārzinātājs, visai asi (un samērā nekorekti) kritizē Platonu par to, ka tas piesauc dievus un Sokratu, kuram „[...] bija dēmons, kas, protams, iesvētīja viņu savos noslēpumos, acīmredzot viņš arī liecināja, ka Sokrats visus pārspēj gudrībā.”[Palama, 1995 26] Savukārt J. Pommera attieksmē pret Sokratu jaušama antīkās filozofijas vēstures un Sokrata dzīvesstāsta pārzināšanā balstīta cieņa: „Slava var būt pielīdzināta ēnai. Viņa vienmēr mainās. Bieži vien mazs priekšmetiņš met lielu ēnu un lielais mazu, bet ēna nav spējīga mazo būtnīti padarīt lielu un lielo - mazu. Nopeltais, noķengātais, notiesātais, nonāvētais Sokrats liels kā liels; izceltais, izslavētais savā laikā pretinieks niecīgs kā niecīgs. Tik daudz pasaulē maldinošu ārēju diženību.”[Pommers 1923d] J. Pommers antīkās filozofijas pārstāvjus vairs radikāli nekonfrontē ar kristietību. Ja redzam, ka J. Pommers bijis pazīstams ar antīkās pasaules grieķu un romiešu domātāju un vēsturnieku darbiem, kurus piemin savā runā, lai parādītu kopīgo tēmu (un arī dialoga) iespēju ar Latvijas ārpuspareizticīgo sabiedrību, tad, saprotams, ne mazāk viņš pārzinājis pareizticīgās baznīcas teologu domas un idejas. Apstiprinājumu šādai nostājai Latvijas un latviešu pareizticīgajā domā atrodam jau 20 gs. sākumā, kad „Pareizticīgo Latviešu vēstnesī” atkārtojas raksti, kuros Sokrats minēts gandrīz kā piemērs kristīgajiem. Skat. Ļ. Tolstoja rakstu „Zinātne un ticība”: Tolstojs uzsver, ka zināšanu ir bezgalīgi daudz, tāpēc tās visas iegūt nemaz nav iespējams. Tāpēc viņš izvirza ideju par zināšanu ranžēšanu svarīgākās un mazsvarīgākās. Par svarīgāko zinātni Tolstojs uzskata to, kuras mērķis ir „[...] atrast cilvēka uzdevumu, izdibināt viņa likteni un parādīt ceļu uz labklājību un laimību. Tāda bija Konfūcija, Budas, Sokrata, Magometa un citu ievērojamu vīru zinātne, pie kuras pieturas arī tagad lielākā daļa cilvēku, izņemot tikai dažus mācītus vīrus. [...] Un tas ir noticis nevis tāpēc, kā domā mūsu laiku mācītie, ka viņas

priesteri mākslīgi būtu pacēlušī viņas svaru, bet tāpēc, ka tiešām bez zinības, kas ir cilvēks, kādi viņa pienākumi un uzdevumi, bez šās zinības nevar būt nekādas zinātnes...”[Tolstojs, 1906 9]; Pareizticībai raksturīgo racionalitātes diskursu ietur arī nezināms autors, kurš raksta, ka „Sokratu slavē par to, ka viņš filozofiju (prātniecību) atsvabinājis no tukšiem prātojumiem un norādījis tai kā darba lauku cilvēka tikumisko attīstīšanos. Apustuļi atkal aicināja kristīgos atsacīties no pagānu likumiem un to vietā iededzināt savās sirdīs Kristus mīlestību. Tāpat arī daži šolaiku dievvārdu sludinātāji vairāk piegriez vērību sirdsapziņas darbībai, nekā veltīgiem strīdiem par teorētiskiem ticības jautājumiem, kuri nav priekš ticības ne no kāda svara.”[B.a., 1906(3)]; tāpat vesels Sokratam veltīts pozitīvs raksts atrodams 1906. gada 13. žurnāla numurā.[ B.a., 1906(13)]

Ja redzam, ka J. Pommers bijis pazīstams ar antīkās pasaules grieķu un romiešu domātāju un vēsturnieku darbiem, kurus piemin savā runā, lai parādītu kopīgo tēmu (un arī dialoga) iespēju ar Latvijas ārpuspareizticīgo sabiedrību, tad, saprotams, ne mazāk viņš pārzinājis pareizticīgās baznīcas teologu domas un idejas.

#### **4.2.2. Lūgšanas koncepts un eksplīcītie hēsiasma ideju momenti**

Būtisku vietu J. Pommera runās un rakstos ieņem lūgšanas koncepts, kurā lielā mērā var saskatīt hēsiasma mācībai raksturīgo mentalitāti. Hēsiasma autoru darbos bieži pieminētās prāta sargāšanas ietvaros, kā viens no tā attīrīšanas aspektiem izvirzās arī ticības, jeb „slāpju” līdzība. Viņš, tāpat uzsver, ka „Slāpes pēc Dieva, prasība pēc reliģijas saprātīgā cilvēkā ir tikpat spēcīga kā vajadzība pēc ēdiena un dzēriena. Pat stiprāka. Vēsture mums sniedz neskaitāmus piemērus, kad, lai apmierinātu slāpes pēc dzīvā Dieva, cilvēks aizmirs gan badu, gan slāpes, gan salu, gan dedzinošu uguni, gan mokas un nāvi. Atšķiriet askētu, mocekļu, grēku sūdzētāju dzīves aprakstus, un jūs tur ieraudzīsiet neskaitāmus „gara slāpju mocīto” pulkus, kas kā upuri šai slāpju apmierināšanai ziedojuši visu, kas viņu, un sevi pašu. Šo slāpju mocītie apustuļi „atstāja visu” un sekoja Kristum izraidījumā, mokās un nāvē. Mēģinājumi remdēt šīs slāpes ar mierinošām pasaulīgām gudrībām un baudām, mēģinājumi apslāpēt, aizmirst par tām un to apmierinājuma saldumu tās tikai vēl vairāk iekvēlināja bargo aizliegumu, indīga izsmiekla, draudu, moku un nāves priekšā. Jo augstāk cilvēks paceļas virs jutekliski dzīvnieciskās dzīves, jo spēcīgāk un sakāpinātāk atklājas šī nepieciešamība. Visur altāri, Dievnami, visur dvēseli paceļošais „augšup” un lūgšanas; visur dedzinošās slāpes pēc Dievišķā, neredzamā, neaizsniedzamā; visur šī nomierinošā, nospiedošā un reizē augšupceļošā spēka sajūta virs mums.”[Pommers, 1923c]

Kā redzams, hēsiasma centrālā prāta sargāšanas (*hraneniye uma*) ideja J. Pommeram bijusi labi pazīstama, jo viņš piemin, ka „**Svētie tēvi – pieredzējuši psihologi**, runājot par cilvēka dvēseles grēcīgo dabu, iesaka izvairīties no sliktiem iespaidiem, **sargājot savu iztēli, jūtas, atmiņu**, nomainot savu iekšējo pasauli ar gaišo un tīro.”[Pommers, 1999 24] G. Palama, izmantojot Dionīsijs Areopagīta ideju par pilnīgu prāta norimšanu, sākotnēji veicot pilnīgu prāta attīrīšanu un sargāšanu un atmetot jebkuru, pat iespējams dievišķu domu, norāda, ka šādai procedūrai jāaptver visi cilvēka esamības slāņi (fiziskais, psihiskais, mentālais). Savā veidā tā ir jauna racionalitāte un plašāka pasaules skatījuma iespējas iegūšana, kur saspringtu apzinātu un tātad lielā mērā pastarpinātu domas konstrukciju vietā varētu nākt kvalitatīvi citas prāta attiecības ar kristietības kolektīvo apziņu, vai resp., attiecības, kur cilvēks – Dievs un cilvēks – pasaule ir nepastarpināti viens vesels. Būtiska atšķirība šeit ir tā, ka hēsiasma kultivētais prāta stāvoklis nav ekstāze (iziešana no prāta centra), nav t.s. „smadzeņu skalošana” bet t.s. instāze – koncentrēšanās prāta centrā sirdī, kur vienlaicīgi notiek tā sargāšana un vienotības realizācija. Šajā procesā neizzūd iespēja būt pārliecinātības vai evidences stāvoklī par rīcības pareizību, taču reizē saglabājas situācijas sarežģītības un Neizsakāmā Klātesošā apziņa „Dodiet Viņam pilnīgu varu pār sevi: lai Viņš vienīgais valda jūsu dvēselē. Pat kalpojot Kristus vārdā, ļaujiet sev atvilkt elpu atgūties un **bezvārdu klusēšanā** gaidīt Viņa klātbūtni, lai ne jūs, bet Viņš Pats darbotos jūsos un caur jums.”[Pommers, 1999 3] Citātā iestrādātais jēdziens „bezvārdu klusēšana” krieviski būtu jātulko kā (*bezmolviye*), vai arī, ja konkrētā J. Pommera runa, no kuras tas ņemts, tikusi teikta krievu valodā, tad visdrīzāk tulkots tieši no attiecīgā jēdziena. Šeit jau atkārtoti sastopamies ar problēmu, ka gan šobrīd, gan attiecīgajā laikā, kad J. Pommers teicis šo runu, pastāvējušas grūtības latviski pietiekami adekvāti pārtulkot (pārnest) hēsiasmam raksturīgo konceptu saturisko jēgu. Latviešu jēdzieni „klusēšana”, „klusums” nav piesātināti ar askētisma asociācijām un vairāk tiek saprasti vienkāršas nerunāšanas nozīmē, tieši tāpat kā jēdziens „bezvārdu klusēšana”, kas ir sava veida tautoloģija, jo klusēšana jau notiek bez vārdiem. Tomēr šāda klusēšanas iespējas pasniegšana pati par sevi jau liek sākt aizdomāties. Pareizticības un hēsiasma pirmsākumu ietvaros veiksmīgāks tulkojums šeit būtu „bezvārdu un bezdomu klusēšana”, kas norāda uz pilnīgu prāta sargāšanas realizāciju, taču tas ir samērā neveiksmīgs sava garuma (4 vārdi) dēļ.

Reflektējot par prāta sargāšanu, G. Palama izvērš hēsiasmam raksturīgo prāta būtības un kustības attiecību tēmu. Polemizējot ar Barlamu no Kalabrijas, G. Palama atzīmē, ka viņa oponents jau pašos pamatos nav izpratis prāta vietu hēsiasma antropoloģiskajā koncepcijā, jo brīnās, kāpēc, ja prāts ir saistīts ar dvēseli (ir dvēseles spēja), nepieciešams atgriezt prātu

atpakaļ cilvēciskās esamības centrā – dvēselē (sirdī). G. Palama atbild, ka „acīmredzot viņi nezina, ka prāta būtība ir kaut kas viens, bet tā enerģijas - pavisam cits; vai arī, ja zina, tad apzināti ieņem apmulsušo pozu, sofistiski izmantojot dažādu jēdzienu zīmisko līdzību.” Šajā kontekstā G. Palama jautā vai tiešām viņi nevar atminēties, ka „prāts nav kā redze, kas redz citas redzamās lietas, bet pati sevi neredz. Prāts arī visā citā darbojas tā, kā tas nepieciešams, ko Dionīsijs Areopagīts sauc par prāta taisnvirziena kustību, kā arī atgriežas pats pie sevis un uz sevi iedarbojas, sevi apcerot (veicot pašrefleksiju), ko Dionīsijs Areopagīts sauc par prāta lokveida kustību.” Kā uzsver G. Palama, „otrais prāta kustības veids ir tam raksturīgāka darbība (enerģija), ar kuru prāts reizumis pārvar pats sevi, savienojoties ar Dievu.”[Palama, 1995 §.5.] Palama piemin Basileja Lielā izteikumu, ka tāds prāts nav „izkaisījies pa ārpusi”, kas pierāda, ka prāts var iziet ārpus sevis, bet tāpat arī atgriezties, jo Basilejs Lielais turpina, ka „ [prāts] atgriežas pie sevis, bet caur sevi paceļas pie Dieva, it kā ietu kādu drošu ceļu”[Vasiliy, e51] ko izsaka arī Dionīsijs Areopagīts – prātam tā lokveida kustībā nav iespējams „krist nekādos maldos”[Areopagit, 2003(b)].

Prāta lokveida, jeb atgriešanās kustība varētu būt tikusi aprakstīta ar koncentrēšanās jēdzienu (kas ir modernāks), ko lieto J. Pommers un prāta sargāšanas kontekstā uzsver nepieciešamību atbrīvoties no pieķeršanās „Kā būs tā būs – atgaiņājas no patiesības, kura runā dvēselē, ka jāieiet sevī, jāsakoncentrējas, jāaplūko savas sirds pieķeršanās un jāpadomā par mūžīgo tiesu.”[Pommers, 1999 19]

Tieši tāpat kā Pareizticīgais Priesteris savās „Runās par lūgšanu” vai Arhimandrīts Mihails (Kozlovs) „Atklātajos svētcēlnieka stāstos savam garīgajam tēvam”, nepārtrauktās lūgšanas konceptu J. Pommers eksplīcē ar piemēru no Pāvila vēstules Tesaloniķiešiem, „Ticības prieks atrasties kopā ar Kristu, staigāt grēku nožēlā Viņa priekšā, pateicībā Viņam par visu. „Esiet priecīgi vienmēr, lūdziet bez mitēšanās Dievu. Par visu esiet pateicīgi!” (Tes.5.16-18.)”[Pommers, 1999 33]

Cita doma, kas atspoguļo lūgšanas un pazemības ideāla korelāciju, ko kā būtiski nepieciešamu garīgās cīņas aspektu izvirza hēsijasma – „Liels ir katras pazemīgās lūgšanas spēks. Nav bijis gadījuma, kad tā nepiepildītos, kaut arī reizēm ne tā, kā to vēlas cilvēki, bet – vēl labāk. Neizpildīto lūgumu vietā Dievs dod cilvēkam savas dāvanas, kuras ir pats galvenais un nepieciešamais labums cilvēkam. Jo tikai Viens Dievs zina, kas ir svarīgs un nepieciešams katram. [...]”[Pommers, 1999 3]

Jauno prāta stāvokli un tam sekojošo no ikdienas pasaules ainas kvalitatīvi un būtiski atšķirīgo pasaules ainu J. Pommers raksturo kā prāta redukcijas (attīrīšanas) rezultātā nebūt ne pazaudētu vērtību izjūtu: „[...] tam, kam dots iepazīt esības vienkāršību, sirds, kas atbrīvota no

viltus gudrības un viltus ticības, spēj redzēt brīnišķo. Gara klātbūtne – salda Tēva saruna, kuru „citi” nedzird.”[Pommers, 1999 19]

#### 4.2.3. Garīgā, jeb neredzamā cīņa – paralēles ar hēsiasmu

Plaši J. Pommera rakstos un runās atklāts pareizticības un hēsiasma diskursam raksturīgais garīgās jeb neredzamās cīņas koncepts. Latviešu valodas diskursā cīņa ir saistīta ar varoņdarbu, krievu pareizticīgās baznīcas valodas tradīcija tādējādi vēsta par garīgiem cīnītājiem – *podvizniki*, kuri veikuši izšķirošu izrāvienu (kustību) *podvig* savā garīgajā attīstībā, tāpēc neadekvāti un problemātiski būtu šo jēdzienu tulkot vienkārši kā *mūki*. Saprotams, ka J. Pommeram, bez atbilstoša jēdzieniska latviešu valodas garīgās tradīcijas atbalsta, ir zināmas grūtības izteikt pareizticīgajā tradīcijā ilgstoši izkopto garīgās cīņas konceptu. Viņš raksta, ka „mūsu miesai, lai viņa būtu spējīga un veicīga darbā, ir vajadzīgi darba pārtraukumi miesas atjaunošanai, nervu muskuļu atjaunošanai, tā arī pie dvēseles: laiku pa laiku viņai jāatļauj atjaunot savus spēkus pie mūžīgiem kustības avotiem, atspirdzināties, jaunus spēkus ievākt, ticības spēkus, mīlestības spēkus, kurus atņēmusi cīņa ar kārdināšanām un trūkumiem.”[7131, 1, 31, 25-48] Raksturojot ierindas ticīgā garīgo situāciju, J. Pommers lieto *garīgās cīņas* jēdzienu: „Gribiet redzēt tādus piemērus, kad tagadnes cilvēks, klusos miera apstākļos nemanot padodas niecīgām kārdināšanām, noliedz savus sakarus ar Kristu, nodod savas garīgās cīņas karogu pretiniekam, aizmirst savu ticības apliecināšanas pienākumu?”[Pommers, 1923b] Tāpēc šīs pasaules neizbēgams raksturojums ir „cīņas lauks ar grēku un pasauli, ar tumsas varu”[Pommers, 1993] Citējot 1. Jāņa vēstuli, kurā izvērsti svētā ideāls, kurā „cilvēks, kas iekš Kristus atdzimis, arvienu pieaugdams pēc Kristus parauga, var nonākt līdz tādām stāvoklim, ka viņš „nevar grēkot” [1. Jņ. 3, 9]. J. Pommers atzīmē tieši cilvēciskās individuālās paškontroles un reliģiskās prakses aspektus, kas norāda, ka Latvijas un latviešu pareizticības diskursā pastāv tiecība izlīdzināties ar zinātnisko zināšanu pārbaudāmības standartiem, neuzsverot garīgās attīstības ceļa mistikas un iracionalitātes elementus: „Vienīgi šo tikumisko diženību cilvēks ir tiesīgs saukt par savu diženību: tā nav atkarīga no mūsu dabas dāvanām, talantiem, viņa tiek sasniegta personīgās cīņās, darbošanās ceļā, grēka un kaislību apkarošanas ceļā.” Šāds spriedums ir adekvāts, jo nav nekādas praktiskas jēgas runāt par sinerģijas iracionālajiem un transcendentajiem aspektiem, kas atkarīgi no Dieva žēlastības un savukārt ir Viņa kompetencē. Garīgās cīņas kontekstā J. Pommers tieši piemin prāta sargāšanas modu: „[...] mēs novērojam savu dzīvi ar viņas sīvo cīņu pret grēku un kaislībām”[Pommers, 1993]. Garīgās cīņas kontekstā J. Pommers aplūko hēsiasma bieži izmantoto Pāvila līdzību „Kājas apāvuši ar apņemšanos

kalpot miera Evaņģēlijam, satveriet ticības vairogu, ar ko jūs varēsiet dzēst visas ļaunā ugunīgās bultas. Nemiet arī pestīšanas bruņu cepuri un gara zobenu, tas ir - Dieva vārdu" [Ef. 6, 15.-17.], kurā kā uzsver pats komentētājs „Viņa (Pāvila) nolūks bija uzaicināt kristīgos cīnīties garīgiem ieročiem. Viņa rakstam bija jāaizrauj un jāpārliecina. Tāpēc viņš ķērās pie uzskatāma paņēmiena. Cietumā daudz neko nevar redzēt. Bet viens, kas pastāvīgi bija viņa acu priekšā: no galvas līdz kājām apbruņoti kareivji. Sv. apustulis paskaidro katra kareivju piederuma nozīmi. Miera vēstnesis arī šo vēstījumu iesāk ar vārdiem: „Žēlastība jums un miers no Dieva.” Dedzīgos vārdos viņš aicina nesaudzīgi cīnīties un nosauc visus kristīgā cilvēka ieročus.”[Pommers, 1939] Apjaušot kristietībai raksturīgo paradoksālītāti, J. Pommers tādējādi aicina transcendēt ikdienišķā prāta robežas, nevis meklēt pretrunas Sv. Rakstos. Zīmīgi, ka šo līdzību izmantojuši daudzi hēsihasma pārstāvji, t.sk. G. Palama u.c. Par neredzamās (garīgās) cīņas koncepta esamību Krievijas pareizticīgajā tradīcijā 19. gs. liecina bīskapa, teologa un publicista Teofana Zatvorņika (Georgija Govorova) (1815-1894) pārtulkotais sacerējums „Neredzamā cīņa”, kura ietekme uz J. Pommera sacerējumiem ir acīmredzama. Nav mazsvarīgi, ka tieši šis sacerējums bijis atrodams arī Rīgas Sv. Aleksija klostera hieromūka Polikarpa bibliotēkā [6359, 1, 30, 6], kas liecina par tā nozīmi pareizticīgās baznīcas monasticiskajās aprindās un plašo izplatību.

#### **4.2.4. Pareizticības tikumiskie paradoksi – pareizticīgās mācības invariants par racionalitāti**

Šī pētījuma kontekstā un Latvijas un latviešu pareizticīgās domas atspoguļošanās atbilstoši ir izmantot paradoksa jēdzienu. Kristietībā šādi paradoksi iegūst tikumisku nokrāsu, parādoties jau līdz ar paša tās Pamatlicēja izteikumiem, kurus turpmāk bieži cītīgi (grieķu filozofijas labāko tradīciju garā) skaidro jau pieminētie kristietības pārstāvji, piemēram, „Svētīgi garā nabagi, jo tiem pieder debesu valstība.” [Mt.5.3.] u.c. Tomēr šie kristietības paradoksi un dogmas vai nu netiek pietiekami izmantoti vai arī tiek lineāri skaidroti, tāpēc reliģiskais praktiķis tiek aizvien atvilktis atpakaļ no uzdevuma būtības – apziņas transcendēšanas, jo viņam tiek radīta ilūzija, ka uzdevums ir atrisināms ar ikdienišķiem racionālas loģikas līdzekļiem. Tā, paradoksāli, teologi un garīgie rakstnieki bieži nokļūst nevis viņpus ikdienišķās apziņas, bet viņpus diskursa, kuru tik ļoti cenšas aizsargāt, jeb pielāgojoties zaudē savu citādību, diskursa unikalitāti. Iespējams, ka Latvijas un latviešu pareizticīgie domātāji, jeb teoloģijas kā dzīves mākslas kopēji, šo problēmu risinājuši intuitīvi, tomēr tas noticis balstoties uz pareizticīgās kristietības pamattēzēm. Turklāt, izskatās, ka pareizticīgās kristietības uzskatu kontinuitāte un sistēmiskums ļāvis (vai ļauj)

zaudētās informācijas drumstalas matricā aizvietot un pārlēkt, lai iegūtu pietiekami autentisku spriedumu galarezultātu. Tā Arhibīskapa Jāņa Pommera izteikumos apzināti vai neapzināti ietverti un atrodami sava veida tikumiskie paradoksi, kas, kodolīgi formulēti, ļauj atgriezties pie kristietības pirmsākumiem, vienlaicīgi ieraujot pareizticīgās kristietības transcendentējošajā apziņas turbulencē.

Ikdienišķās apziņas transcendēšanas konceptu J. Pommers atspoguļo gan tieši, gan netieši, piemēram, „es ticu, ka vēl agrāk, pirms šis gadu simts beigsies, daudzās sirdīs notiks svētā pārdzimšana. Visi sapratīs to, ko tagad negrib saprast: Viena mums trūkst, Vien mums ir vajadzīgs”[Pommers, 1999 46] un „Neaizmirsti, ka pārdzimšana Kristus mīlestībā bija lemta ne tikai tiem trim izredzētajiem apustuļiem, kas Tabora kalnā redzēja Viņa dievišķo spožumu, bet arī tiem deviņiem, kas bija atstāti pakalnē, un arī velna apsēstam.”[Pommers, 1999 45] J. Pommera lietotie jēdzieni no ikdienišķās apziņas viedokļa, neievērojot pareizticīgās kristietības kontekstus, bieži šķiet nenožīmīgi, vai labākajā gadījumā – epiteti vispārzināmām parādībām. Šādiem vārdiem var „paiet” garām gan tekstā, gan runā, tāpēc kristīgās apziņas atmodināšanai piemērotāki šķiet tikumiskie paradoksi, kas akcentē jaunās apziņas iespējas, piemēram, „ir divas dievišķas „netaisnības”: taisno cilvēku ciešanas pasaulē un Dieva žēlastība pret grēciniekiem”[Pommers, 1999 47] un „Mīliet savus ienaidniekus, svētiēt tos, kas jūs nolād, dariet labu tiem, kas jūs ienīst, un lūdziet par tiem, kas jums kaitē un vajā (Mt.15.44.), – šis ir visu sprediķu sākums, saturs un beigas”[Pommers, 1999 45] ideālus. Līdzīgs ir izteikums „Kas mīl Kristu, nedrīkst neieredzēt ne neticīgos Kristum, ne vienaldzīgos pret Kristu. Naids pret kādu „Kristus dēļ” atgrūž Kristu vairāk nekā naids pret Kristu. Viņi (neticīgie), nedodot savā sirdī vietu Dieva un cilvēka Dēlam, soda paši sevi.”[Pommers, 1999 37] Šo vispārzināmo kristietības atziņu akcentēšana reizē jaunai pārdomāšanai uzdod jautājumu par taisnīguma idejas statusu – vai tas ir iepriekšdots un no kāda augstāka spēka uzspiests, vai tomēr šeit dominējošā ir cilvēka brīvā griba. Ikdienišķajā pasaules skatījumā, lai arī kopš marķīza de Sada laikiem pagājuši jau vairāki gadsimti, vēl joprojām dominē nepietiekami kritiski reflektēta iepriekšdotā taisnīguma ideja, kurā ontoloģizēti sakopoti tādi atavismi kā atriebība, atmaksa, Dieva sods, liktenis, pārdabisks atalgojums utt. Līdz ar to šajos divos J. Pommera izteikumos tiek apšaubīta jebkura pierastā cilvēciskā taisnīguma izpratne un uzsvērts brīvās gribas pārspēks, kas atvažo „vecu cilvēku” un iekļauj to jaunā, daudz plašākā, pasaules redzējumā. Līdzīgi kā Dionīsijs Areopagīta apofātiskajā teoloģijā, kur tiek uzsvērtā Nenoteiktā Noteicošā Dieva neizzināmība, un Joanna Hrišsostoma izteikumos par „Dievu kā nepārskatāmu pilnības jūru”, arī J. Pommera izteikumos simbolisms pārsver zīmisko lineārisumu, kas ļauj nonākt pie „netaisnīgas” taisnības



vai varbūt pat taisnības atcelšanas, kuras vietā stājas taisnības koncepts, kam, iespējams, nepieciešams pat cits apzīmējums.

Par kristietības paradoksiem var uzskatīt arī pirmajos tās gadsimtos izvirzītos ideālus vai jābūtības, kas kalpo reizē par ceļa mērķiem un kritērijiem, ar kuru palīdzību ticīgais var pārbaudīt noietā reliģiskās prakses ceļa attālumu, produktivitāti un kursa pareizību. Tieši tāpēc, ka pareizticības un hēsiasma dzīves mākslas intensīvākā darbība norisinās prāta<sup>153</sup> un dvēseles pasaulē, ideāli var būt šādi paradoksi, kas palīdz realizēt prasību pēc prāta, bet līdz ar to visas cilvēka būtnes transformēšanu, jeb transcendēšanu. Kā vienu no šādiem ideāliem J. Pommers min „pārdabisko” un „netaisnīgo” ienaidnieka mīlestības iespējamību. Jāatzīst, ka „mīlestības” būtības, jeb tīras mīlestības idejas meklējumu vai fenomenoloģiskas redukcijas ietvaros, vai sekojot Ē. Fromma pārdomām, tieši ienaidnieka mīlestība ir vistīrākais mīlestības idejas koncentrāts. Virzoties mīlestības jēdziena izpratnē, sākot ar tās primitīvākajām ikdienas apziņas projekcijām kā a) pieķeršanos (kurā dominē egoistiska pašlabuma gūšanas saturs), b) mātes mīlestību (sugas saglabāšanas instinkts), c) dzimummīlestību (sekss un fiziskas baudas iegūšana), d) tuvinieku mīlestību (savas sugas, dzimtas, pazīstamā, līdzīgā un saprotamā kā vērtības apzināšanās), e) draudzību kā mīlestību (kopīgas intereses, bet arī jau iespējams citādības atzīšanas moments), f) dzimtenes mīlestību (var pastāvēt pieķeršanās un pieraduma moments, taču iespējama lielas kopības un identitātes apzināšanās, kā arī nesavtīgas kalpošanas procesu realizācija), nonākam pie augstākā kristietības ideāla g) tuvākā un ienaidnieka mīlestības, kuru var traktēt kā vispārcilvēcisku beznosacījumu mīlestību, kurā vairs netiek pieprasīta līdzība, bet atzīta citādība un savdabība, kas integrē cilvēci vienotā veselumā, vienlaicīgi saglabājot katra tās individuā daudādību neatkarīgi no jebkādam tā īpašībām. Tātad ienaidnieka mīlestība, kas kā ideāls izvirzīts jau kristietības pirmsākumos, savā veidā saskan arī ar tīras mīlestības ideju filozofijā. Tikai kristīgās ienaidnieka mīlestības ideja kā ideāls un reizē kritērijs ir nepieciešams kristīgās dzīves mākslas prakses elements. Pareizticīgais mūks, jeb monasticiskās dzīves kopējs un praktizētājs (*podviznik*), gluži kā viņa budistu kolēģis tiecas pēc situācijas vai garīga stāvokļa, kurā pats ir sava prāta sargātājs un tātad arī vērtētājs.

Nemēģinot noskaidrot vai šāda esejiska un koncentrēta pieeja J. Pommeram izstrādāta apzināti vai neapzināti, redzams, ka šajos kristietības paradoksos koncentrējas un sastopas būtiskākās kristietības pareizticības un hēsiasma antropoloģiskās vērtības un to praktiskie risinājumi.

---

<sup>153</sup> Prāta koncepts kristietībā tiek traktēts daudz plašāk nekā rietumu filozofijas “prāts” jeb intelekts.

#### 4.2.5 Vērtību pārvērtēšana – prāta sargāšanas galvenais mērķis

J. Pommera darbos vairākkārt iemanās doma par vērtību pārvērtēšanas realizāciju, kas „jaunā cilvēka” pasaules ainā ienes būtiskas korelācijas un kam ir garas cēloņu – seku ķēdes vērsta gan uz jaunā pasaules skatījuma gnozeoloģiju, gan ontoloģiju. Šo vērtību pārvērtēšanu uzskatāmi demonstrē kristietībā izvērtais „vecā cilvēka” apziņu transcendējošais paradokss par šodienas, *šeit un tagad* izšķirošo nozīmi. J. Pommers uzsver, ka „Gudrs cilvēks katru savu dienu un gadu uztver kā pašu atbildīgāko un vērtīgāko dzīvē. Vīns ar katru gadu paliek aromātiskāks, un dvēsele, piesātinoties ar zemes dienām, iepazīst daudz augstākas vērtības. Atrod vēl lielāku dzīves izjūtu, Tēva nama izjūtu”[Pommers, 1999 36]. Parasti filozofijā šāds, atbildīgāks pasaules skatījums kļūst iespējams līdz ar nāves apzināšanos un pārdomāšanu, kas kā būtisks prāta sargāšanas aspekts filozofijā pazīstams jau antīko domātāju darbos. Pareizticības un hēsiasma teoloģiski – filozofiskā doma izvērta savu vērtību pārvērtēšanas un prāta vērtējošo moduļu redukcijas diskursu. Lai arī, piemēram, somu filozofs T. Airaksinens uzsver, ka reliģiskā filozofija atšķirībā no „īstās” filozofijas dod gatavas atbildes, tomēr tas nav īsti attiecināms uz pareizticības un hēsiasma diskursa metodoloģiju, kur ļoti bieži parādās galīga (pabeigta) sprieduma izteikšanas neiespējamība, transcendentā Dieva izteikšanas neiespējamība u.c. Ja iepriekšējie pārspriedumi par pareizticības un hēsiasma inovatīvo racionalitāti lasītāju nav pārliecinājuši, tad vērtību pārvērtēšanas kontekstā jāpievēršas J. Pommera idejām par niecīgā, mazā, parastā un vienkāršā neviennozīmību. Īpaši šo ideju viņš izvērš savā svētrunā „Kas darīs un mācīs, tas taps dēvēts liels debesu valstībā”[Pommers, 1923d], kurā aplūko ikdienišķajos vērtību spriedumos dominējošos „lielā”, „diženā” un varētu arī piemētināt – „interesantā” konceptus, tiem pretstatot pareizticības un hēsiasma diskursu, kura gaismā citu vērtību iegūst „mazais” un „niecīgais”. Pirmkārt jau J. Pommers piedāvā pareidēt pasaules vēstures lappuses un atskatoties atcerēties pārejošo diženību, ko pārvērtē laiks: „Viņi, lai gan bija saukāti par lieliem un diženiem, bet īstenībā nav bijuši lieli un diženi. Viņu diženība – uzpūsta diženība. Šo uzpūsto, pārspīlēto diženību, kaitīgi iespaidīgo diženību visos laikos ir bijis daudz, bet diezin vai kāds laikmets ir bijis tik bagāts ar tām kā mūsu lielīgais reklāmu laikmets. Tāpēc mums, tagadniekiem, ar sevišķu vērību un kritiku ir jāizturas pret šiem valdzinošiem pievārdiem: lielais, diženais. Ne viss ir zelts, kas spīd. Ne viss ir tiešām liels, kas šodien valdzina un aizgrābj. Mums jāmacās atšķirt īsteno, patieso diženību no apmājošās maldu diženības.”[Pommers, 1923d] J. Pommers analizē vairākus modernās ikdienas diženības invariantus, un visus tos viņam pamatoti nākas apšaubīt. Piemēram, kā vienu no šādiem

invariantiem viņš min mantisko diženību, taču atrod, ka, ja cilvēks to ieguvis negodīgā ceļā, šāda varenība pārvēršas sava veida „spokā”, tātad ir nepamatota diženība. Principā viņš ar jautājumu uzdošanas, apšaubīšanas un atspēkošanas metodēm, gluži kā filozofs pārbauda pasaulīgo vērtību spriedumu pamatotību. Tādā veidā pārbaudot fiziskā spēka, materiālā īpašuma, slavas, intelektuālās gudrības, politiskās aktivitātes un citu cilvēcisko vērtību pamatotību, viņš vienlaicīgi meklē vērtību kritērijus. J. Pommers atzīst un apbrīno cilvēces labāko prātu ieguldījumu sabiedrības zinātniski tehniskajā attīstībā, tomēr atminas (ko liela daļa parasti aizmirst), ka lielā mērā nekas no tā nav tikai paša cilvēka nopelns, bet viņam iepriekš dots no dabas vai no senčiem, vai sasniegts kopīgos pūliņos: „Viss tas cilvēkam tiek dots no dabas un kopā ar dabu; viss tas ir Žēlīga Dieva dāvana. Un tad: cik tālu var sniegties šis cilvēka prāta diženums zinātnē, praktiskā gudrībā, ārējās dabas iekarošanā? Zinātnē? - Viens no senatnes prāta dižvīriem (interesanti, ka jau atkal tiek pieminēts Sokrats – J.V.), visu dzīvi pavadījis pētīšanā un prātošanā, savācis visu, ko tolaiku zinātne un prātniecība spēja dot, izsakās: „Es zinu tikai to, ka nekā nezinu”. Tagadnieki, ja būtu tikpat vaļširdīgi kā senatnes prāta dižvīrs, arī neiedrošinātos būt lielīgi. Ko mēs pētām un zinām? To, ko mums sniedz mūsu jūtas, iespaidi. Bet par to, kas aiz šiem iespaidiem, mēs nekā nezinām. Izpētīt, noskaidrot sarežģīto pasaules noslēpumu par cilvēku, par Dievu arī dižu viru prāts nav spējīgs. Praktiska gudrība? Cik bieži paši lielākie, paši tālredzīgākie politiķi, likumdevēji un vadoni krīt rupjās kļūdās!... Ārējās dabas pārvarēšana? Tiešām, jau daudz iekarots, bet neiekarotā daļa bezgalīgi lielāka. Reizēm cilvēks tiešām svin uzvaru, bet biežāk gan pazemīgi dreb vareno dabas parādību priekšā. Vēl viens jautājums: vai visiem ir pieejama prāta diženība? Nē, viņa lemta tikai izredzētajiem - lielum lielajam vairumam viņa nerasniedzama. Bet kas tad tā par cilvēka diženību, ja viņa nav pieejama visiem cilvēkiem, bet tik izredzētiem? Turklāt prāta diženība ir vienpusīga diženība. Vēsture mums liecina, ka daži no prāta dižvīriem tikumiskā ziņā ir bijuši vāji, ar savu netiklo dzīvi ir svēto cilvēka cienību zaimojuši.[Pommers 1923d] Meklēdamas vērtību kritērijus, J. Pommers nonāk pie ikdienišķo vērtībmodeļu, kā ārēju struktūru, nolieguma un kā vērtību atsauc (atgriež) cilvēka tikumisko sakārtotību, kas ir iekšēja un tāpēc pilnā mērā pieder cilvēkam. Kā otrs vērtību kritērijs J. Pommeram kalpo attiecīgo vērtību vispārcilvēciskā pieejamība, jo, piemēram, augsts intelekts patiešām nebūs pieejams visiem, savukārt tikumisku darbu darīšana, sevis „izkopšana” pieejama katram. Viņš uzsver, ka „Tikumiskā diženība nav lemta kā prāta diženība tikai izredzētiem, lieliem prāta vīriem. Viņa pieietama visiem, visiem. Bagātie un nabagi, ģēniji un vientieši, visi var „darboties Dieva bijāšanā” (1. Tim. 4, 7), paceldamies arvien augstāk un augstāk. Iegūt šo diženību mēs esam aicināti visi, bez izņēmumiem un ierunām. Tikumiskā

diženība nav vienpusīga; viņa pārņem visas cilvēka spējas, visu dvēseli un miesu, izceļ cilvēku visā visumā. Šī ir pilnīga diženība. Vēsture pazīst tikumības dižvīrus, kas, tikumības laukā strādādami, izcēluši visu, augstos augstumos visas savas cilvēciskās labās spējas. Caur stingru atturību viņu miesas uzglabājas līdz dziļudziļam vecumam. No grēku un kaislību miglas atbrīvotais prāts pie šiem tikumības dižvīriem, bieži vien pie vienkāršiem, ziniski neizglītotiem ļaudīm, sasniedza tādu spēku, ka saredzēja cilvēku sirdis un dzīvē tādus dziļumus un tālumus, kas nav pieejami pat vislielākiem prāta dižvīriem. Viņu garīgā redze nereti sniedzas tagadnei pāri, tālā nākotnē iekšā. Daži no tikumības dižvīriem „savu darbošanos dievbijībā izdarīja dziļā ilggadīgā vienatnē, tālumā no pasaulīgās sabiedrības, bet, kad tiem reiz nācās izsacīties sabiedriskos jautājumos, viņos klausījās ar godbijību lielie valsts un sabiedrības dižvīri un likās vadīties no viņu balss”. Šis sv. diženības veids ir dzimis un uzaudzis uz kristības pamatiem, ir Sv. Kristus ticības piederums.”[Pommers, 1923d] Kaut gan, šādā veidā J. Pommera piedāvātais redzējums gandrīz ne ar ko neatšķiras no Sokrata cilvēka un tā teleoloģijas izpratnes, tas nav nejaušs un ir ļoti cieši saistīts ar hēsiasma prāta, dvēseles un miesas vienības, kā arī prāta sargāšanas diskursu. Pirmkārt, uzsvērdams, ka „tikumiskā diženība nav vienpusīga; viņa pārņem visas cilvēka spējas, visu dvēseli un miesu, izceļ cilvēku visā visumā” J. Pommers pilnīgi pieslēdzas hēsiasma diskursam par miesas un gara vienību, diskursam, kurā miesa un gars ir cieši savstarpēji saistīti un nodod viens otram kā no savas vājības, tā spēka. Otrkārt, tieši šeit pilnā apmērā atklājas prāta sargāšanas nozīme, jo prāts, tikai būdams saistīts ar miesu, var veikt jēgpilnu domu (*promisli*) sargāšanas, prāta pieķeršanās atgriešanas procedūru. Var teikt, ka tieši miesā un caur miesu eksplicējas prāta darbības nepieciešamība, kontroles iespējas un saikne ar gribu, kuras klātbūtnes vajadzību, runājot par cilvēka filozofijas antropoloģisko integrētību un veselumu, tā uzsver V. Diltejs. Virzoties dziļāk kopā ar J. Pommeru, nokļūstam pie radikālas vērtību pārvērtēšanas rezultāta, proti, kad prāta attīrīšanas un sargāšanas rezultātā no tā „dezintegrētas” šķietami apriorās vērtībmodulējošās shēmas, kas savā veidā ir ārējās pasaules, miesas uzspiestas, atklājas jauna pasaules skatījuma iespēja, ko dēvē arī par t.s. „paradīzi” zemes virsū. J. Pommers to spējis izteikt kodolīgi un šajos izteikumos spēcīgi atklājas abu „vecā” un „jaunā” pasaules skatījumu pretstats. Piemēram, „Viena no reliģiskās dzīves un cilvēku audzināšanas galvenajām iezīmēm ir vērtību iegūšana no mums apkārt esošajiem necilajiem dzīves apstākļiem un faktiem. Lielākā daļa mūsu zemes dzīves sastāv tieši no tā, ko cilvēks uzskata par nesvarīgu. Un reliģiskā doma aicināta sameklēt visā, sākot ar niecīgo, mūžības jēgu”[Pommers, 1999 24] Un „Kristus vārds visām lietām un rīcībai piešķir mūžīgo vērtību, lai cik maza šī rīcība būtu”[Pommers, 1999 23], kā arī „Dārguma lieluma izjūta parāda mūsu nabadzības pakāpi. Ar

Dievu nevar būt pilnīgā nabadzībā”[Pommers, 1999 21], „Uzņemt visu kā Dieva dotu nozīmē būt neskaitāmu dārgumu mantiniekam”[Pommers, 1999 10] un „Kad cilvēka griba attīrās no ļaunā, tad viss kļūst par dāvanu „nākušu no augšas”. Viss pārtop par cilvēka vēlmju piepildījumu. Tā arī ir Dieva valstība, kas nākusi spēkā. Te nav nekā maza, viss ir neierobežoti liels. Par šiem svētkiem ticībā apustulis teica: „Mums nepieder nekas, bet viss ir mūsu.””[Pommers, 1999 13] Jau iepriekš tika atzīmēts, ka hēsiasma mācībai raksturīga cilvēka dzīves nedalāmība un vienība, tāpēc antropoloģiskie, epistemoloģiskie, ētiskie, akseoloģiskie ontoloģiskie u.c. dzīves rakursi sakausēti (integrēti) vienotā veselumā, gluži kā Damaskas tērauda slāņi. J. Pommers, šajos izteikumos uzsvērdams reliģiskās dzīves „jaunās dzīves” ideālu (kritēriju), pirmkārt norāda uz citu neikdienišķu ontoloģijas diskursu (t.s. gnozeoloģisko monismu), kurā vairs neeksistē tādas prāta akseoloģiskās nostādnes kā mazais un lielais, interesantais un neinteresantais, vajadzīgais un nevajadzīgais, diženais un niecīgais utt., toties katrs pasaules elements izstaro savu Dieva radītības „enerģiju” - citādību. Ja mēģinātu restaurēt individuālās reliģiskās pieredzes (prakses) ceļu, kādā secīgi vai paralēli šīs kristietības, pareizticības un hēsiasma ideāls varētu tikt realizēts, tad tā pirmsākums ir prāta sargāšanas rezultātā attīrītā apziņa, kas vairs neuzspiež pasaulei savas jēgas un saturus, t.s. „zoslēna filozofiju”, tāpēc iegūst iespēju pasauli redzēt citā jēgas šķērsgrīzumā. Varbūt zīmiski šādas pasaules redzējums sakrīt ar I. Kanta *lietu par sevi* vai E. Huserla *fenomenu*, tomēr tas ir redzējums kaut kur vēl starp šiem abiem, jo atšķirībā no I. Kanta *lietas par sevi*, hēsiasma piedāvātais variants atrodas cilvēciskās uztveres robežās, bet atšķirībā no E. Huserla *fenomena* šajā redzējumā dominē kaut kāda pārilaiciska, transcendentā vērtība. Zīmīgi, ka šāds prāta attīrīšanas, jeb redukcijas process nevar norisināties bez visu cilvēciskās esamības slāņu<sup>154</sup> (t.sk. miesas) klātbūtnes un integrācijas, šo dvēseles dzīves vienotību un nesadalāmību sastādošajos elementos uzsver arī V. Diltejs: „Sākotnēji un visur, no savām elementārākajām līdz augstākajām formām, psihiskais dzīves process ir vienots veselums. Dvēseles dzīve netiek sastādīta no daļām vai elementiem, tā nav jelkāds kompozīts un nav sajūtu un jūtu atomu sadarbības rezultāts, - sākotnēji un vienmēr tā ir kāda visaptveroša vienība. No šīs vienības ir diferencējušās dvēseles funkcijas, taču joprojām saistītas ar kopēju dvēseles saikni... Šīs dzīvās saiknes pieredze vienkārši izslēdz mācību, saskaņā ar kuru psihiskie procesi tiek uzskatīti par atsevišķām nesaistītām fizisko procesu salikuma reprezentācijām”[Diltey, 1996 35] Turklāt izjust nepieciešamību pēc jelkādam izmaiņām vai kontroles nepieciešamības prātā vai apziņā var tikai būtne, kas apzinās savu mirstīgumu kā

---

<sup>154</sup> Skat. V. Dilteja „aprakstošās psiholoģijas” principus.

problēmu, tātad būtne, kurai ir miesa, kas pakļauta saliktās ārējās pasaules iedarbībai un entropijai. Šādai būtnei kā aktuāli tad izvirzās gribas, aktivitātes un paškontroles koncepti. Kā raksta V. Diltejs, mēs varam iedomāties būtni, kas ir apveltīta ar prātu, bet kurai nav gribas, tāpēc tā nekādi nereaģēs uz ekstremālu situāciju. Dvēseles un miesas integrācija pirmajai rada ciešanas, bet ļauj aizsākt paškontroles (prāta kontroles, prāta sargāšanas) procesu, kurš iekļauj arī cilvēka tikumiskās rīcības modu. Tikumiskās rīcības problemātiskumā savukārt cieši iesaistīts laicīgais jeb miesiskais cilvēks. Pārvarot ārējā cilvēka patvaļīgās kustības, t.i. virzoties uz tikumiskajiem rīcības ideāliem, attīstās vai tiek apjaustas prāta sargāšanas iespējas. Attīstoties prāta sargāšanai, prāta lūgšanai un koncentrācijai, prāts pēc hēsiasma koncepcijas var veikt izšķirošu izrāvieni, t.s. pacelties pāri sev un sinerģētiskā procesā savienoties ar Dievišķo enerģiju, kas ir tāpatīga Dieva transcendentajai būtībai. Šeit parādās iespēja kvalitatīvi jaunam pasaules redzējumam, kuru vairs neietekmē šauri cilvēcisko (materiālo, miesisko) interešu rāmis. Šajā pasaules ainā principā varam runāt par P. Florensa ideju – citādo kā pašvērtīgu esamības centru atzīšanu. Šajā pašvērtīgo esamības centru pastāvēšanas iespējā tad arī parādās J. Pommera akcentētā „vērtību iegūšana no mums apkārt esošajiem necilajiem dzīves apstākļiem un faktiem” un kur „visā, sākot ar niecīgo” ir klātesoša mūžības jēga”[Pommers, 1999 24], šāds koncepts padara iespējamu „mazā cilvēka” dzīves pilnvērtību un praktisku visu cilvēku vienlīdzību, kuras realizēšana ir atkarīga nevis no „starta kapitāla” (talanta, ģimenes, mantiskā stāvokļa, veselības, u.c.), bet tikai un vienīgi no paša pareizticīgā garīgās piepūles – prāta sargāšanas un atgriešanas realizācijas. Šāds koncepts arī rada iespēju askētismam izrauties pasaulē - „klosterim pasaulē”, kas kā ideāls atrodams jau Sv. Antonija pamācībās par vienkāršiem cilvēkiem – kurpnieku vai sievieti, kuri dzīvo, no laicīgā cilvēka pozīcijām skatoties, pavisam parastu dzīvi, bet ir (diskursa ietvaros leģitīmi var būt) paša svētā skolotāji.

Resp. šeit vērojama arī dziļa un ievērojama sakritība ar dzenbudismā izteikto jaunā pasaules skatījuma ideālu, kur „Cik brīnumaini, cik pārdabiski, es skaldū malku, es nesu ūdeni.” Ja šos piemērus būtu bijusi iespēja lasīt un analizēt filozofam un psihologam Ē. Frommam, tad neapšaubāmi viņš tos būtu iekļāvis gan savā grāmatās „Būt un piederēt”[Fromm, (1997)], gan „Psihoanalīze un dzenbudisms”[Fromms, (2002)], jo hēsiasma jaunais pasaules skatījums tieši atbilst pavērsienam no psiholoģiski neirotikās „piederēt” orientācijas uz psiholoģiski stabilāko „būt” orientāciju, kuru precīzi raksturo J. Pommera pieminētais Apustuļa izteikums „Mums nepieder nekas, bet viss ir mūsu”, jo „kad cilvēka griba attīrās no ļaunā, tad viss kļūst par dāvanu „nākušu no augšas”.

Viss pārtop par cilvēka vēlmju piepildījumu. Tā arī ir Dieva valstība, kas nākusi spēkā. Te nav nekā maza, viss ir neierobežoti liels.”[Pommers, 1999 13]

Nozīmīgi, ka pareizticības un hēsiasma diskursā ne tikai pietiekami precīzi, bet arī īsi parādīti darbības ceļi, kā šādu ideālu sasniegt. No cilvēka spēku tērēšanas saprātīguma viedokļa šī ir racionalitāte, kas savā pragmatismā tālu pārsniedz jebkuru materiālistisku praktiskuma paradigmu, turklāt savā diskursā ļauj vienlīdzīgi gozēties gan lielam, gan mazam, gan bagātam, gan nabagam, bet nelaimīgo, ja vien tas pareizi vada un sargā savu prātu, atbrīvo no ciešanām.

Iedziļinoties J. Pommera runu un rakstu pareizticīgo un hēsiasma ideju sfērā, atklājas arvien jaunas tās bagātības, tāpēc šī pētījuma ietvaros apzināta galvenokārt šāda pētījuma iespējamība vispār. Pareizticības un hēsiasma idejas J. Pommera runās un rakstos eksplicētas pārsvarā esejistiskā stilā, tāpēc to klasifikācija un sistematizācija ir apgrūtināta. Kā centrālo elementu šajā strukturēšanā izmantojot tieši hēsiasma ideju par prāta sargāšanu un tajā integrētos konceptus, parādās iespēja atklāt un aprakstīt daļu no J. Pommera atsevišķi un pareizticības Latvijā vispār diskursa īpatnajām šķautnēm.

## Nobeigums

Šodien, kad tradicionālo lauku dzīvesveidu strauji nomaina globalizācijas inspirētais urbānais bēgums un no Latvijas kartes viens pēc otra pazūd mazie un ne tik mazie lauku ciemati, gan Vidzemes un Latgales, bet reizumis Kurzemes un Zemgales vēl apdzīvotajos centros, gan lauku nomalēs vēl elpo vai nedzīvas dus pareizticīgo baznīcu ēkas. Mūri vēl nav interesanti arheoloģiskajai izpētei, to esamība neatbilst tradicionālajai latviskuma izpratnei, tāpēc ar mulsumu tos skata vai neievēro ļaudis, kuru senči, pat tuvi radnieki 19. un 20. gs. mērojuši tālu ceļu, lai svētdienās un svētku dienās tur sakārtotu savu garīgo pasauli, bet bērni, lai iemācītos pirmos latviešu un krievu burtus. Vai mums ir jākautrējas no savas pagātnes? Vai mums tā ir jānoliedz? Vai izprotot savu pagātņi, mēs labāk neizprotam arī paši sevi un citus sev apkārt? Tomēr šis stāsts nav par konkrētā pētījuma utilitāro izdevīgumu. Gluži otrādi, apšaubot jebkāda pragmatiska ieguvuma un nacionālās vēstures ideoloģijas režģi, rodas iespēja ieraudzīt lietas, kas atrodas tieši aiz tās apvāršņa.

Gan vēstures, gan ideju vēstures pētnieku vienkāršotas ideoloģiskas shēmas ķer tieši skolas solā, jo visiem jāapgūst īsais (īstais ?) ideju vēstures kurss, kurā grūti iemānīt pretrunas un dažādus diskursus. Savukārt Latvijas ideju vēsture tiek rakstīta ar atpakaļejošiem datumiem, jo tik ļoti gribās pārnest šodienas uzskatu shēmas uz mūsu pagātņi. Ja psihoanalītiķis patvaļīgi mēģinātu apiet pretrunas pacienta psihē, tās vienkāršojot vai atmetot, viņš uzņemtos milzīgu atbildību un diez vai sasniegtu ārstējošo mērķi. Ja Latvijas un latviešu ideju vēsturē (arheoloģijā) izvairāties runāt par neērtiem diskursiem, vienkārši iegūstam vienpusīgu ideju vēstures ainu, kas mūs savā veidā dezintegrē no pārējās pasaules.

Jautājumu uzdošana ir filozofijas maize un reizē tās garoza. Tāpēc var pieļaut un jautāt kā būtu, ja atmestu (apšaubītu; ieliktu iekavās) pavisam nedaudzus priekšstatus par Latviju, jeb notikumiem reliģiskajā dzīvē Latvijas teritorijā 19. gs.? Pat ne atmestu, bet pieļautu, ka notikumi reliģiskajā dzīvē ritējuši paralēli, neatkarīgi, mazaistīti... Ja pieļautu, ka neatkarīgas Latvijas ideja tolaik vēl nebija dzimusi (ko apliecina Latvijas vēstures pētnieki pat vēl par 20. gs. sākumu), un principā varenajai Krievijas impērijai jau te nebija pret ko cīnīties. Tad var jautāt vai, resp., pārkrievošanas (rusifikācijas) jēdzienu radīja Krievijas impērijas polittehnologi, jeb latviešu nacionālās atmodas ideju pamatlicēji, kad, sākot apzināties un formulēt savu identitāti, sāka apzināties arī iespējamās pārkrievošanās draudus? Tāpat var



jautāt, kāpēc Krievijas pareizticīgā baznīca līdz 1934. gadam tika un tiek identificēta kā Krievijas impērijas rusifikācijas politikas nesēja? Vai gadījuma pēc šie stereotipi pašā 20. gs. sākumā netika pārņemti tieši no kreisā sociāldemokrātiskā spārna ideologu nievājošās frazeoloģijas par tumsoņiem popiem un melnsvārciem? Kurai presei 20. gs. sākumā vai 20tajos, 30tajos gados ticēt – pareizticīgajai vai sociāldemokrātiskajai, vai centriskajai, vai labēji nacionālajai? Šis pētījums sava apjoma un tematikas dēļ nevar atbildēt uz visiem šiem jautājumiem, bet var tos aktualizēt.

Sākot pētījumu par pareizticības un hēsiasma idejām Latvijā, tika uzdots jautājums, kāds pamatojums, pagātne, cēloņi un zināma pareizticīgo uzskatu bāze bijusi Latvijas pareizticīgās baznīcas Arhibīskapa Jāņa (Pommers) darbības fenomenam? Izrādījās, ka atliek tikai uzdot vēl neuzdotu jautājumu, lai viens pēc otra parādītos neaptverti Latvijas un latviešu pareizticīgās teoloģiski-filozofiskās domas saturi. Sākumā avotu mazskaitlīguma problēma šajā pētījumā tika risināta, ņemot vērā Annāļu skolas mentalitātes vēstures un P. Gureviča vēsturiskās sintēzes metodiku, kas ļāva iezīmēt pareizticības ideju bāzes esamību. Šīs metodikas pielietošanas rezultātā izdevās iegūt varbūt mozaīkveidīgus, taču nozīmīgus faktus ne tikai par pareizticības, bet arī hēsiasma ideju implicītu klātbūtni Latvijas un latviešu pareizticībā, piemēram, hēsiasma „tēva” Dionīsija Areopagīta darba „Par debesu hierarhiju” esamības fakta apliecinājumu Rīgas sv. Aleksija klostera mūka Polikarpa privātajā bibliotēkā u.c.

Galvenie šī pētījuma avoti ir pašu Latvijas un latviešu pareizticīgo rakstītie avoti un tie runā paši par sevi. Pat bez aktualizācijas vai samocītas analīzes tie mierīgi vēsta, ka samērā liela daļa (šī pētījuma mērķis nebija kvantitatīvo datu apstrāde) pašu latviešu (dažādu cēloņu rezultātā) nepiespiesti pārgāja pareizticībā, mācījās (lielā mērā tieši latviski!) pareizticīgajā Rīgas Garīgajā skolā un Garīgajā seminārā, daļa kļuva par pareizticīgās baznīcas priesteriem, pat bīskapiem (Aleksandrs Zaķis) un arhibīskapiem (Jānis Pommers) Krievijas impērijā arī ārpus Latvijas teritorijas. Krievijas pareizticīgā baznīca savukārt neliedza iespēju Rīgas Garīgajā seminārā mācībām norisināties arī latviešu un igauņu valodās, turklāt krievu tautības pārstāvjiem bija nepieciešams apgūt latviešu vai igauņu valodu, tika dibinātas latviešu draudzes Latvijas teritorijā (sevišķi Vidzemē) un igauņu draudzes Igaunijā, jo principā jau krievu tautības pārstāvju tolaik šeit nebija nemaz tik daudz. Piemēram, Arhibīskapa Arsēnija pareizticīgo baznīcu draudžu un to skolu inspekciju laikā 1890. un 1892. gadā Vidzemē regulāri atkārtojas apmēram sekojošs apraksts: Jurgensburgas<sup>155</sup> draudzes locekļu skaits –

---

<sup>155</sup> Jurgensburga - Jaunpils, tag. – Zaubes pag.

1843, no pareizticības „novērsušies” - 58. Priesteris Ioanns Bogonoscevs, psalmotāji – A. Tomsons, beidzis Baltijas skolotāju semināra kursu un P. Vītols, arī draudzes skolas skolotāji. Pēdējais par četrdesmit gadu darbu apbalvots ar sudraba medaļu. Jurgensburgas draudzē četras baznīcas skolas – viena draudzes skola, bet trīs – palīgskolas; šajās skolās mācās 110 bērni; meitenes daudz mazāk nekā zēni. Zīmīgi, ka, lai gan arhibīskapa inspekcijas sākas maija mēnesī (kad skolā nenotiek mācību stundas), skolā sapulcējušies ap 60 bērnu: „Viņa gaišība Arsēnijs ilgi noturēja pārbaudes Dieva baušļos un krievu valodā. Atbildes visumā radīja labu iespaidu; atsevišķi – Dieva baušļus latviešu valodā bērni atbildējuši apmierinoši; [...] Krievu valodā bērni lasa vāji, bet atsevišķas frāzes no krievu valodas tulko latviski”.[Obozreniye, 1891, 12,13] Citur parādās, ka pareizticīgo draudžu skolas apmeklējuši luterāņu bērni, piemēram, Henzelshofas draudzes skolā mācās 22 zēni un 3 meitenes no kuriem 13 ir luterāņi [Obozreniye, 1891, 3] utt. Teorētiski šīs draudžu inspekcijas notiek rusifikācijas politikas atskaites laikā, bet pārkrievošanu šeit (vismaz no baznīcas puses) saskatīt samērā grūti, tāpat kā pārmest tolerances trūkumu ticībā. Šajā laikā tāpat notikusi Pareizticīgo Garīgo grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komitejas darbība, izdotas un pat sacerētas grāmatas latviešu un igauņu valodās. Tāpēc vēsturiskās precizitātes labad jāpiemetina, ka pareizticīgās baznīcas darbība Latvijas teritorijā 19. gs. un 20. gs. sākumā nav pamatoti saistāma ar rusifikācijas politikas veicināšanu. Šeit obligāti jāņem vērā, ka krievu valoda bija gandrīz vienīgais ceļš, lai vispusīgi un pamatīgi iepazītos ar pareizticīgo kristietības tradīciju. Protams, pastāvēja iespēja vērsties pa taisno pie Bizantijas pareizticības grieķiskajiem tekstiem, bet tam nebija ne materiālā pamata, ne intelektuālās bāzes, turklāt krievu valoda sev līdzī nes arī noteiktu semantisko pareizticības kā kristietības skaidrojuma diskursu, jeb neapzināto mentalitāti.

Latvijas un latviešu pareizticīgās baznīcas vēstures peripetijās, pirmā pasaules kara draudu rezultātā, Rīgas Garīgā semināra darbība Latvijā tika pārtraukta un tas tika evakuēts uz Nižnij Novgorodu Krievijā 1915. gadā, kā rezultātā tika evakuēta liela daļa semināra bibliotēkas, bet pārējās grāmatas nonāca LU un citu bibliotēku īpašumā, no kurienes savukārt lielākā daļa pēc Semināra darbības atjaunošanas 1926. gadā, tam atdotas netika. Interesanti, ka tieši šādā veidā daļa semināra teoloģisko un garīgo grāmatu tika pasargātas no Padomju varas cenzoru vērtīguma, jo LNB fondos blakus ateisma rokasgrāmatām „draudzīgi” stāvējušas, piemēram, „Augsti svētīta Platona, Rīgas un Jelgavas Arhibīskapa grāmatas tiem Baltijas jūrmalā dzīvojošiem pareizticīgiem latviešiem un igauņiem”[Platons, (1885)] un „Pareizticīga priesteru runas par lūgšanu”[P.I.P., (1863)], kas sniedz neatkārtojamas liecības par tieši latviskajā pareizticīgajā vidē cirkulējošajām t.sk. hēsihasmam tuvajām idejām.

M. Fuko ideja par sacerējuma kontinuitātes un sacerējuma autora identitātes apšaubīšanu, no otras puses, tik pat labi kā sacerējumu, vienotu tekstu ļauj lasīt dažādās Latvijas un latviešu pareizticības perifērijās izkaisītu fragmentu drumslas – salasīt tās vienā veselumā, salasīt ap kādu centru – šajā gadījumā hēsiasma konceptu par prāta sargāšanu, jeb apzinātas dzīves dzīvošanu. Līdzīgas apšaubīšanas procedūras izraisītas diskusijas varētu veidoties ap Latvijas jēdzienu un pareizticības idejām Latvijā 19. gadsimtā. Vai krieviski runājošie Rīgas eparhijas bīskapi, pareizticības intelektuālā elite, un viņu raksti un runas klasificējami kā pareizticības ideju nesēji Latvijā? Vai, piemēram, notikums ar ievērojamo Krievijas hēsiasma pārstāvi, teorētiķi un praktiķi bīskapu Ignāciju (Brjančaņinovu)... Laicīgajā dzīvē Dmitrijs Brjančaņinovs 13 gadu vecumā vecāku spiests iestājās Kara inženieru skolā, pēc kuras pabeigšanas 1826. gadā nosūtīts dienestā uz Dinaburgas cietoksni (Daugavpils), bet tur jau rudenī smagi saslimis un atvaļināts. Drīz, pēc atveseļošanās kļuvis par mūku, bijis slavenā Paisija Veļičkovska skolnieka Afanasija skolnieks. Kāda loma Latvijai (toreiz Vitebskas guberņa) ir bīskapa Ignācija uzskatu un ideju formācijā? Tomēr arī šis notikums varētu būt atsevišķas izpētes vērts. Neapšaubāmi, ka dažādā apmērā visi šie notikumi veido noteiktu Latvijas pareizticības un hēsiasma ideju ainu. Tādā veidā par teksta frāzēm, atsevišķiem izteikumiem kļūst ne tikai teksti, bet arī mācību iestādes un to programmas, grāmatas bibliotēkās, kuras lasījuši pētāmā laika perioda „mazi” ļaudis, darbi, ko tie darījuši, kopdami savu ticību u.c. Jo ir būtiski atklāt kādus pareizticības ideju dižgarus un analizēt viņu tekstus, bet tik pat būtiski ilustrēt, kā šo dižgaru pārstāvētās idejas saskārās ar ierindas pareizticīgo, kā tās attīstījās zemākajās, bet kvantitatīvākajās komunikācijas horizontālēs. Šādi „lasīti” fakti parāda ideju dzīvotspēju un kolektīvās apziņas mentalitāti, kuras esamība ir daudz spēcīgāks arguments par kādām viedokļiem, bet izcilām prāta konstrukcijām.

Cik lielā mērā šī pētījuma autors (es – J.V.) ir šī pētījuma autors? Vai viņa uzskati nav veidojušies daudzu dažādu ietekmju krustpunktos skolā un augstskolā? Un vai citā augstskolā mācoties viņa uzskati būtu izveidojušies tieši tādi kā patlaban? Kā veidojies viņa jēdzienu lietojums? Ja viņš būtu savā dzīvē izlasījis citas grāmatas, vai tad viņš pasauli redzētu tieši tāpat kā patlaban? Vai cauri viņa refleksijai un introspekcijai neizslīd interesantu faktu mazās zivis? Turklāt, tieši šo sacerējumu jau veido ne tikai tā autors, bet arī Bizantijas, Krievijas un Latvijas pareizticīgā doma, Jēzus Kristus, Dionīsijs Areopagīts, Grēgorijs Palama, Vecā un Jaunā Derība, Mārtiņš Luters, Rīgas eparhijas pareizticīgie bīskapi, pareizticībā pārgājušie vienkāršie latviešu zemnieki, P.I.P., hieromūks Polikarps, Jānis Pommers un neskaitāmi citi. Darbs sastāv no daudziem citātiem, kuru atsauces bieži ir bezgalīgas, tāpēc teksts ir daudz

ietilpīgāks nekā autora refleksijas par to. Tas sastāv arī no daudzām savstarpēji sakausētām teorijām un metodoloģijām, kuru saknes iestiepjas dziļi kā kolektīvajā apziņā, tā kultūras un filozofijas vēsturē.

Līdzīgi šajā pētījumā ir sapulcinātas dažādas tiešās vai garākās cēloņu – seku sakarību ķēdēs hēsihasmu un pareizticību raksturojošas īpatnības, kas veido pareizticības un hēsihasma ideju „ainavu” Latvijā 19. gs. (no 1836. gada) un 20. gs. (līdz 1934. gadam). Ir acīmredzami, ka pagātnē, kur šo ideju saknes formējušās, tām visām nav iespējams izsekot, tāpat kā paredzēt, kā tās transformēsies nākotnes reliģiskajā dzīvē. Būtiski, ka šāds apraksts un to pavadošā analīze ir ļāvuši pavērt vēl neatgrieztu lappusi Latvijas ideju vēsturē un atklāt jaunu pareizticīgo ideju diskursu vai tā paveidu. Daudzās latviešu, igauņu, krievu un baltkrievu pareizticīgo personības Latvijā, kas šajā pētījumā tikai garāmejojot pieminētas (vai palikušas nepieminētas), liecina, ka, lai arī pareizticīgie Latvijā 19. un 20. gs sākumā nav aizrāvušies ar savu ideju rakstisku fiksēšanu, to ideju pasaule bijusi gana plaša, lai mēs pieļautu, ka bez P.I.P. sacerējumiem kaut kur un kaut kad iespējams atklāsies citi, kas varbūt nav tikuši publicēti, vai tikuši nepelnīti aizmirsti.

Interesanti, bet definēt, kas ir „pareizticības un hēsihasma idejas Latvijā” var tikai tad, kad atklāts, ieskicēts un aprakstīts īpašais šo ideju diskurss, jo, kamēr šīs idejas Latvijā ne ar ko neatšķirtos no, piemēram, Grēgorija Palamas idejām, pat šāda pētījuma aprakstam jaunu zināšanu iegūšanas kontekstā nebūtu nekādas jēgas. Neatklājot īpatnējo, savdabīgo, tikpat labi varētu rakstīt par hēsihasma idejām Turcijā (Stambulā)... Būtiski, ka vietējās nacionālās, etniskās, reliģiskās u.c. mentalitātes mijiedarbībā pareizticības un hēsihasma idejas ieguvušas jaunu slīpētu šķautni, pierādījušas savu spēju ne tikai nodrošināt tradīcijas pārmantojamību, bet arī potenciālu transformēties. No otras puses, unikāli, un šeit varam tikai pieminēt K. Polaņi „personisko zināšanu” konceptu, ka pareizticīgo un hēsihasma ideju un diskursa veidošanās notikusi arī īpatnējā komunikācijā starp krievu priesteriem ar viņu mentalitāti un latviešu draudžu pārstāvjiem un latviešu priesteriem ar viņu mentalitāti un krievu draudžu locekļiem, visu šo kolektīvo pieredžu mijiedarbībā. Šādā valodu „bābelē”, kur latviešu valodā nebija izstrādājušies daudzi askētismam raksturīgi jēdzieni un koncepti, neizbēgami veidojās citi priekšapratnes uzmetumi, kas varēja aizpildīt nesaprastā (bet neviens jau nekad neapjauta, ka kaut ko nav sapratis tieši tā, kā būtu vajadzējis) plaisas.

Tā veidojās jauns kristietības „īsaiss kurss”, diskurss, kurā dominēja Jaunās Derības rakstu pamatpatiesības, kas korelēja ar pareizticības ticības apliecinājumu, hernhūtisko personiskās reliģiskās pieredzes uzdrīkstēšanos un pareizticības pārliecību par nepārtrauktas prāta sargāšanas iespēju, kas sev līdz nes arī cita pasaules redzējuma iespēju. Pieļaujot

pasauls skatījuma iespēju, ko piedāvā J. Pommers, kur „viena no reliģiskās dzīves un cilvēku audzināšanas galvenajām iezīmēm ir vērtību iegūšana no mums apkārt esošajiem necilajiem dzīves apstākļiem un faktiem. Lielākā daļa mūsu zemes dzīves sastāv tieši no tā, ko cilvēks uzskata par nesvarīgu. Un reliģiskā doma aicināta sameklēt visā, sākot ar niecīgo, mūžības jēgu”[Pommers, 1999 24] Grūti pateikt, cik šī doma bijusi eksplicēta 19. gs., bet latviskā mentalitātē, piemēram, mēs varam atrast paralēlus domas ekvivalentus par „sudraba birzi”, par „ne sunīti kājām spert, ne guntiņas pagalīti”, par darba un ikdienas prieku, u.c. Tas ir svētais, kas caurstrāvo visu, padarot pasauli arī par Dieva valstību. Šādā valstībā, ko veido sakrāta Svētā Gara un attīrīta prāta skatījums un vērtību pārvērtēšana, kļūst iespējams nedzīties pēc dižām un tālām lietām. Tāpēc kultūras vērtību, t.sk. veco pareizticīgo, katoļu un luterāņu baznīcu saglabāšana un saglabāšanas nepieciešamības saprašana atkarīga ne tikai no finansēm un konservācijas paņēmieniem, bet no spējas vai iespējas „restaurēt” un izprast seno pareizticīgo, vai varbūt vienkārši citādas humanitātes un racionalitātes pilno pasauls skatījumu.

## **Secinājumi**

### **Metodoloģija**

- Uzdodot pētījuma jautājumu par to, kā un kādā mērā pareizticības un hēsiasma idejas varējušas pastāvēt Latvijā un tās teritorijā no 1836. līdz 1934. gadam, pēc rūpīgas iedziļināšanās Latvijas Valsts Vēstures arhīva fondos u.c. avotos atklājās plašs šo ideju pastāvēšanas leģitimitātes spektrs – pareizticīgo un hēsiasma ideju bāze: Rīgas Garīgais seminārs, Pareizticīgās Dievkalpošanas grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komiteja, Latviešu pareizticīgās draudzes un draudžu skolas, latviešu pareizticīgie laikraksti un raksti latviešu valodā par pareizticības un hēsiasma idejām.

- Izmantojot M. Fuko diskursīvās analīzes, Annāļu skolas vēstures mentalitātes un P. Gurēviča vēstures sintēzes metodes, kļuva iespējams pareizticības idejas Latvijā un tās teritorijā skatīt kā atsevišķu diskursu, kuru nav nepieciešams pakļaut kādam citam Latvijas ideju vēstures skaidrojumam. Turklāt, ņemot vērā pašu Latvijas un latviešu pareizticīgo autoru darbos paustās idejas, radās iespēja atspēkot pieņēmumu par pareizticīgo baznīcu kā viennozīmīgu pārkrievošanas veicinātāju.

### **Tradīcija**

- Viens no pareizticīgo kristietības ideju mezglu punktiem ir hēsiasms (hesuchia, gr. - norimšana), kas balstās uz antropoloģiju, kurā cilvēks tiek uztverts kā vienots nedalāms veselums un šajā veselumā integrētu savdabīgu prāta sargāšanas konceptu, kura mērķis ir kvalitatīvi jaunu cilvēka un pasaules, cilvēka un Dieva attiecību nodibināšana, ko psiholoģiskajā diskursā Ē. Fromms raksturo kā pāreju no neauglīgajām „piederēt” uz radošajām „būt” attiecībām.

- Hēsiasma prāta sargāšanas koncepts, kas sevī ietver pareizticības holistiskās antropoloģijas ontoloģiskos, gnozeoloģiskos, ētiskos, ekseģētiskos, psiholoģiskos u.c. aspektus veiksmīgi izmantojams, lai strukturētu Latvijas un latviešu pareizticīgo ideju bāzi, kurā lielākoties hēsiasma idejas formējušās neapzināti un atrodamas implicīti.

### **Konteksts**

- Pareizticības un hēsiasma idejas ilgstoši apgūtas, pārmantotas un koptas Rīgas Garīgajā seminārā, par ko liecina tā absolventu – pareizticīgo priesteru praktiskā un teorētiskā darbība, semināra mācību programmas, mācībspēki, kā arī semināra bibliotēka.

- Rīgas Garīgais seminārs nekādā veidā tieši neatbalstīja un neveicināja rusifikācijas politiku.

- Būtiska nozīme pareizticības un hēsihasma ideju pārmantošanas realizēšanā ir Pareizticīgo Garīgo grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komitejas aktivitātēm, jo tā 19. gs. 2. pusē izstrādāja baznīcas grieķu un baznīcas krievu valodās rakstīto sacerējumu tulkošanas paradigmu latviešu (un igauņu) valodā; tās locekļi veica garīgo tekstu tulkojumus no šīm valodām latviešu valodā, kā arī daļēji šādu tekstu un tulkojumu redigēšanu un cenzēšanu.

- Tiešā veidā jēdziens hēsihasms neparādās nevienā (no aplūkotajiem) avotā, bet tas nozīmē tikai to, ka Krievijas pareizticīgajā tradīcijā 19. gs. (un arī iepriekš) šo jēdzienu tulkoja, pārnesa uz krievu valodu kā „svjaščennobezmolvije” (svētā lūpu un prāta klusēšana), „*hraneniye uma*” (prāta sargāšana), u.c. kā dēļ arī Latvijas un latviešu pareizticīgie to savukārt tulkoja un pārnesa kā „bezvārdu klusēšana”, „prāta sargāšana” u.c.

- Sakarā ar Latvijas un latviešu ideju vēsturē savlaicīgi nekultivēto Latvijas pareizticības un hēsihasma ideju tēmu, joprojām tajā pastāv milzīgas tulkošanas un jēdzienu, terminoloģijas atbilstības problēmas.

- Pareizticīgo klosteru un monasticisko tradīciju gausā veidošanās Krievijas impērijas Latvijas un Igaunijas teritorijās liecina, ka ar protestantisko un hernhūtisko mentalitāti piesātinātajā Latvijas pareizticībā salīdzinoši īsajā tās veidošanās posmā askētiskās un klosteru dzīves īpatnības netika līdz galam pieņemtas un aprobētas, veidojās jauns kristietības ceļš t.s. „klosteris dzīvē”.

- Latvijas un Igaunijas pareizticīgajos klosteros savukārt nebija nekādu atkāpju no Krievijas pareizticības askētiskajām tradīcijām, piemēram, Rīgas sv. Aleksija klostera hieromūka Polikarpa privātajā bibliotēkā atradušās ar hēsihasmu tieši saistītas grāmatas (Dionīsija Areopagīta „Par debesu hierarhiju” u.c.)

### **Teksts**

- Krievijas pareizticīgās baznīcas darbības rezultātā Latvijas teritorijā 19. gs. sāka veidoties savdabīgs pareizticības ideju diskurss, kurā neapzināti saaudās (saplūda) protestantisma, hernhūtisma un pareizticības teorētiskās, psiholoģiskās un semantiskās mentalitātes. Ilgstošas protestantiskās tradīcijas ietvaros veidojusies reliģiskā uztvere un apziņa nevarēja nepilna pus gadsimta laikā radikāli mainīties, tāpat kā nevarēja pilnībā aprobēt pareizticīgās idejas, tāpēc šajā periodā veidojas diskurss, ko var saukt par sava veida „īso ceļu” pareizticībā, kur, nespējot aptvert visu pareizticības teoloģiski – filozofisko

mantojumu, tās patiesības tiek tvertas vairāk intuitīvi nekā apzinot visas to saiknes. Par šāda diskursa pastāvēšanu liecina Svēto Rakstu un pareizticīgo patiesību skaidrošana, eksegēzes tradīcija, kurā dominē spriedumi, kas balstīti tieši Sv. Rakstu citātos, bet maz izmantotas atsaucis uz Baznīcas apoloģētus un Baznīcas Tēvu rakstiem, kas tik populāri bijuši gan Bizantijas, gan Krievijas pareizticīgajā domā.

- Pamatoti uzskatāms, ka Vidzemes latviešu masveida pāriešana pareizticībā 19. gs. 40. gados saistāma ne tikai ar smago ekonomisko situāciju, bet arī un pat galvenokārt idejisko situāciju (krīzi reliģiskā piedāvājuma sfērā) – protestantiskās un vairāk ar hernhūtiskās mentalitātes kopšanas modu, kurā būtisku vietu ieņem individuālā reliģiskā prakse, Svētā Gara krāšanas koncepcija (salīdz. skat. pareizticīgos Sārovas Serafīmu, I. Koncēviču u.c.) un ticīgā privātā iniciatīva.

- Kā viena no galvenajām pētījuma inovācijām un pārsteigumiem minams pētījuma autora „no jauna” atklātais un aktualizētais, latviešu valodā sacerētais P.I.P. (anonīma pareizticīgā priesteris) traktāts par lūgšanu „Pareizticīga priesteris runas par lūgšanu”, kas izdots jau 1863. gadā un kurā lielā mērā precīzi izteiktas hēsiskas idejām identiskas domas par lūgšanu, iekšējo un ārējo cilvēku, prāta sargāšanu u.c.

- Analizējot Latvijas pareizticīgās baznīcas Arhibīskapa Jāņa (Pommera) runas un rakstus, hēsiskas prāta sargāšanas koncepta gaismā, atklājās to piesātinātība, mentalitāte, kurā būtiska vieta ir tieši šim pareizticībai un hēsiskam svarīgajām cilvēka un viņa prāta transformācijas metodēm un mērķiem.

- Pamatoti uzskatīt, ka J. Pommera rakstos un runās pārstāvēts īpašs diskurss, kurā savijas gan jaunās Krievijas pareizticības hēsiskas transformācijas, kas to vēl vairāk kā iepriekš „iznes” un integrē visā cilvēka dzīvē, gan hernhūtiskās Svētā Gara krāšanas, individuālā reliģiskā pārdzīvojuma un Svēto Rakstu studiju patstāvības īpatnības. J. Pommers hēsiskam paralēlas idejas izteicis lielākoties neapzināti, taču tieši tas norāda uz šo ideju tātātību ar kristietības pamatpostulātiem, to dzīvotspēju un aktualitāti ticīgā cilvēka dzīvē.

### **Vispārīgi**

- Būtiski, ka daudzu pareizticīgo un hēsiskas tradīcijas pārstāvju, krievu pareizticīgo autoru un filozofu ideja par citādības atzīšanas un dialoga konceptu kristietībā eksplicējas visā šī pētījuma gaitā, to cauraužot. Aplūkojot pareizticīgo baznīcu kā citādības diskursa vai mentalitātes nesēju, daudzu „dīvainu” faktus pastāvēšana iegūst skaidrību un pamatojumu. Kļūst saprotams kāpēc pareizticīgā baznīca Latvijā atzina latviešu valodas vērtību un nepieciešamību, kāpēc Rīgas Garīgā semināra mācības norisinās latviešu un igauņu valodās,



bet krievu tautības pārstāvji apguvuši latviešu vai igauņu valodas, kāpēc izveidota Pareizticīgo Dievkalpošanas grāmatu tulkošanas komiteja, kāpēc dibinātas latviešu draudzes un pie tām atvērtas latviešu draudžu skolas. Tas parāda, ka pareizticīgā baznīca ir kristīga baznīca un latviešu zemnieku pāriešana pareizticībā nav nejauši, ideoloģiski vai ekonomiski determinēta, bet vienkārši balstās arī cilvēku senajās ilgās pēc augsta cilvēcības ideāla.

## Pētījumā izmantotās literatūras saraksts

### Nepublicētie avoti

1. LVVA, 1370. f. (Iekšlietu ministrijas Baznīcu un konfesiju departaments (Rīga)) 1.apr., l. 1699.
2. LVVA, 1370. f. (Iekšlietu ministrijas Baznīcu un konfesiju departaments (Rīga)) 1.apr., l. 2648.
3. LVVA, 1370. f. (Iekšlietu ministrijas Baznīcu un konfesiju departaments (Rīga)) 1.apr., l. 2678.
4. LVVA, 1632. f. (Izglītības ministrija (Rīga)) 1.apr., l.357.
5. LVVA, 1632. f. (Izglītības ministrija (Rīga)) 2.apr., l.358.
6. LVVA, 1640. f. (Aizsargu štābs (Rīga)), 1.apr., l.524.
7. LVVA, 6359. f. (Rīgas Alekseja klosteris (Rīga, Vidzemes guberņa)), 1.apr., 1.l. (Viņa augstības imperatora, viskrievijas samoderzca, no Sv. Pravitelstvujuscego sinoda, ukazs)
8. LVVA, 6359. f. (Rīgas Alekseja klosteris (Rīga, Vidzemes guberņa)), 1.apr., 17.l. (Par brāļu pieņemšanu klosterī)
9. LVVA, 6359. f. (Rīgas Alekseja klosteris (Rīga, Vidzemes guberņa)), 1.apr., 18.l. (Par zemnieka Pjotra Mihailusova uzņemšanu klosterā brāļu rindās)
10. LVVA, 6359. f. (Rīgas Alekseja klosteris (Rīga, Vidzemes guberņa)), 1.apr., 19.l. (Rīgas Sv. Aleksija klosterā apraksts)
11. LVVA, 6359. f. (Rīgas Alekseja klosteris (Rīga, Vidzemes guberņa)), 1.apr., 3.l. (Rīgas Sv. Aleksija klosterā brāļu lietas)
12. LVVA, 6359. f. (Rīgas Alekseja klosteris (Rīga, Vidzemes guberņa)), 1.apr., 30.l. (Mirusā ieromonaha Polikarpa īpašuma lieta)
13. LVVA, 7131. f. (Jānis Pommers, Latvijas Pareizticīgo Baznīcas arhibīskaps), 1.apr., l.1.
14. LVVA, 7131. f. (Jānis Pommers, Latvijas Pareizticīgo Baznīcas arhibīskaps), 1.apr., l.2.
15. LVVA, 7131. f. (Jānis Pommers, Latvijas Pareizticīgo Baznīcas arhibīskaps), 1.apr. l.31.
16. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 1.apr. (Poverocniy (redakcionniy) Komitet po perevodu bogosluzebnih knig na latisskiye i estskiy yaziki), 29.l. (Garīgo grāmatu tulkošanas komitejas protokoli)
17. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 1.apr. (Poverocniy (redakcionniy) Komitet po perevodu bogosluzebnih knig na latisskiye i estskiy yaziki), 34.l. (Ob utverzdeniyi clenov komiteta (igauņu) po perevodu bogosluzebnih knig na mestniye yaziki 1880.g.)
18. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 1.apr. (Poverocniy (redakcionniy) Komitet po perevodu bogosluzebnih knig na latisskiye i estskiy yaziki), 61.l. (O perevode na latisskiy i estskiy aziki cerkovnosluzebnih iz obscei mineji. 1884.g.)
19. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 1.apr. (Poverocniy (redakcionniy) Komitet po perevodu bogosluzebnih knig na latisskiye i estskiy yaziki), 30.l. (Otcetnosty zanyatayah po komitetu)
20. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 1.apr. (Poverocniy (redakcionniy) Komitet po perevodu bogosluzebnih knig na latisskiye i estskiy yaziki), 35.l. (Tulkošanas Komitejas žurnāli. 1881.-1885.)
21. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 1.apr. (Poverocniy (redakcionniy) Komitet po perevodu bogosluzebnih knig na latisskiye i estskiy yaziki), 37.l. (Ob izdaniyi pesnopeva na latisskih i estonskih yazikah.)
22. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 1.apr. (Poverocniy (redakcionniy) Komitet po perevodu bogosluzebnih knig na latisskiye i estskiy yaziki), 66.l. (O rassmotreniyi perevoda na estskom yazike razresitelnoy molitvi.)

23. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 1.apr. (Poverocniy (redakcionniy) Komitet po perevodu bogosluzebnih knig na latisskiye i estskiyе yaziki), 67.l. (O dostavleniyi v komitet otzivov o tom kakoe pravopisaniye sleduyet upotrebit pri pecataniyi bogosluzebnih knig na estskom yazike.)
24. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 2.apr., 18.l. (Audzēkņu pārbaudījumu atzīmju saraksti 1928.-1936)
25. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 2.apr., 19.l. (Audzēkņu praktisko darbu apraksti 1927.-1929.)
26. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 2.apr., 23.l. (Lieta par bibliotēkas grāmatu iegādi 1926. – 1931.) 159 lp.
27. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 2.apr., 28.l. (Sarakste ar Latvijas Pareizticīgās Baznīcas Sinodi par semināra atvēršanu, pasniedzēju pieņemšanu un mācību programmas sastādīšanu, 1926.-1933.)
28. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 2.apr., 3.l. (Semināra hronikas grāmata 1932. 1. dec. – 1936.g. aug.) 16 lp
29. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 2.apr., 33.l. (Semināra ziņojumi par pasniedzēju atalgojumu - O dengah na kanceljarskiye rashodi po Komitetu. 1871.g.)
30. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 2.apr., 36.l. (Lieta par bibliotēkas grāmatu iegādi 1931. – 1936.) 50 lp.
31. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 2.apr., 4.l. (Laikrakstu izgriezumi par semināra atklāšanu un darbību)
32. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 2.apr., 5.l. (Statūti, audzēkņu un skolotāju saraksti, dienesta gaitu apraksti, mācību plāni un pārskati par semināra darbību)
33. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 2.apr., 6.l. (Ziņojumi un pārskati par saimniecisko sastāvu un darbību 1927.-1935.g.)
34. LVVA, 7416. f. (Rīgas Garīgais seminārs (Rīga)), 2.apr., 7.l. (audzēkņu praktisko darbu apraksti, 1927.-1929.g.) 39 lp.
35. LVVA, 7416., A.1 (Poverocniy Komitet po perevodu bogosluzebnih knig na latisskiye i estskiyе yaziki) [Garīgo grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komiteja], L.29. (Garīgo grāmatu tulkošanas komitejas protokoli)
36. LVVA, 7416., A.1. (Poverocniy Komitet po perevodu bogosluzebnih knig na latisskiye i estskiyе yaziki) [Garīgo grāmatu tulkošanas latviešu un igauņu valodās komiteja], L.30. (Otcetnosty zanyatijah po komitetu) [Atskaite par komitejas nodarbībām]
37. LVVA, 7469. f. (Latvijas Pareizticīgo Baznīcas Sinode (Rīga)), 1.apr., l.176.

### Publicētie avoti

#### Viduslaiki un Bizantija

38. Antoniy Velikiy, Sv. *Ustav otselniceiskoy zizni*. [Vientuļnieciskās dzīves kodekss] Dobrotolybie papildināta 5 sēj. tulkojis Feofan Zatvornik Visenskiy. Tom I. Moskava: Sibirskaya Blagozvonnica, 2010.
39. Antoniy Velikiy. *Ustav otselniceiskoy zizni*. [Vientuļnieku dzīves nolikums.] Dobrotolybie papildināta 5 sēj. tulkojis Feofan Zatvornik Visenskiy. Tom I. Moskava: Sibirskaya Blagozvonnica, 2010.
40. Avva Fallasiy. *O lybvi, vozderzanii i duhovnoy zizni k presviteru Pavlu*. [Par mīlestību, atturēšanos un garīgo dzīvi presbiterim Pāvīlam.] Dobrotolybie papildināta 5 sēj.
41. Barlaam Calabro. *Epistole greche*. I primordi episodici a dottrinari delle lotte esicaste. Studio introduttivo e testi a cura di Giuseppe Schiro. Palermo, 1954.

42. Dionisiy Areopagit. *Misticeskoye bogosloviye*. [Mistiskā teoloģija] / Dionisiy Areopagit. Socineniya. Maksim Ispovednik. Tolkovaniya. Sankt-Peterburg: Aleteya. 2003. (a)
43. Dionisiy Areopagit. *O bozestvennih imenah*. [Par dievišķajiem vārdiem] / Dionisiy Areopagit. Socineniya. Maksim Ispovednik. Tolkovaniya. Sankt-Peterburg: Aleteya. 2003. (b)
44. Dionisiy Areopagit. *O cerkovnoy hierarhii*. [Par baznīcas hierarhiju] / Dionisiy Areopagit. Socineniya. Maksim Ispovednik. Tolkovaniya. Sankt-Peterburg: Aleteya. 2003. (c)
45. Dionisiy Areopagit. *O nebesnoy hierarhii*. [Par debesu hierarhiju] / Dionisiy Areopagit. Socineniya. Maksim Ispovednik. Tolkovaniya. Sankt-Peterburg: Aleteya. 2003. (d)
46. Dionisiy Areopagit. *Poslaniya*. [Vēstules] / Dionisiy Areopagit. Socineniya. Maksim Ispovednik. Tolkovaniya. Sankt-Peterburg: Aleteya. 2003. (e)
47. *Dobrotolybie*. papildināta 5 sēj. tulkojis Feofan Zatvornik Visenskiy. Tom I.-V. Moskva: Sibirskaya Blagozvonnica, 2010.
48. Evagriy (Avva) Pontiyskiy. *Slovo o duhovnom delanii, ili monah*. [Par garīgo praksi, jeb mūks] Tvoreniya avvi Evagriya. Asketiceskiye i Bogoslovskiye traktati. [Abbas Evagrija raksti. Askētiskie un Teoloģiskie traktāti] Moskva: „Martis”, 1994.
49. Evagriy Monah. *Nastavleniya o deyatelnoy zizni*. [Pamācības garīgajā praksē.] Dobrotolybiye. T.1. B.p. Svyato-Troickaya Sergiyeva lavra, 1993.
50. Gregory Palamas. *In defense of those who devoutly practise a life of stillness*. / Palmer, G. E. H.; Ware, Kallistos; Sherrard, Philip (1982). *The Philokalia: The Complete Text*. Volume 4. London: Faber and Faber.
51. Grigoriy Palama Sv. *Besedi (Omiliyi)* [Sarunas], casty 1. Moskva: Palomnik, 1993.a
52. Grigoriy Palama Sv. *Besedi (Omiliyi)* [Sarunas], casty 2. Moskva: Palomnik, 1993.b
53. Grigoriy Palama Sv. *Besedi (Omiliyi)* [Sarunas], casty 3. Moskva: Palomnik, 1993.c
54. Grigoriy Palama, Sv. *Svyatogorskiy tomos*. [Svētā kalna (Atona) tomoss ] <http://www.hesychasm.ru/library/palamas/tomos.htm> skat. 12.12.2010. (e4); Alfa i Omega №3(6), M., 1995 s.69-76
55. Grigoriy Palama, sv. *Triadi v zascitu svyasceno - bezmolstvuyscih*. [Triādes svēti-klusējošo aizstāvībai] / Perevod, pslesloviye, primecaniya V. Venyaminova. M.: Kanon, 1995.
56. Ioann Damaskin. *Tri zascitnih slova protiv poricayuscih svyatie ikoni ili izobrazeniya*. [Trīs aizstāvības runas pret tiem, kas noliedz svētās ikonas jeb attēlus] Svyato-Troickaya Sergiyeva lavra, RFM, 1993.
57. Ioann Damaskin. *Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina. Istocnik Znaniya*. [Svētā Damaskas Ioanna darbi. Dzīvības avots] M.: Indrik, 2002.
58. Isihiya Prepodobniy, Presviter Yerusalimskiy. *K Feodulu dusepoleznoe i spasitelnoe slovo o trezvenii i molitve*. [Teodulam dvēselei noderīgs vēstījums par atskurbšanu un lūgšanu.] Dobrotolybiye. T.2. B.p. Svyato-Troickaya Sergiyeva lavra, 1993.
59. Isihiya Prepodobniy, Presviter Yerusalimskiy. *K Feodulu dusepoleznoe i spasitelnoe slovo o trezvenii i molitve*. [Teodulam dvēselei noderīgs vēstījums par atskurbšanu un lūgšanu.] Dobrotolybie papildināta 5 sēj. tulkojis Feofan Zatvornik Visenskiy. Tom II. Moskva: Sibirskaya Blagozvonnica, 2010.

60. Kassian Ioann sv. *Borba s pomislami i duhami zlobi*. [Cīņa ar uzmācīgām domām un ļaunuma gariem.] Dobrotolybiye. T.2. B.p. Svyato-Troickaya Sergiyeva lavra, 1993.
61. Katakouzenos Ioann. Istoriya [Vēsture] <http://www.vostlit.info/Texts/rus14/Kantakuzin/text.phtml?id=682> skat. 09.09.2008. (e54)
62. Kokkin Filofey. *Pohvalnoye slovo sv. Grigoriy*. [Slavinājuma runa sv. Grēgorijam Palamam] / Φιλοθέου Κοκκίνου Λόγος εἰς ἄγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν // Τοῦ Ἰδίου Ἁγιολογικὰ Ἔργα / Δ.Γ. Τσαμη (ed.) Θεσσαλονικη, Τ. 1. 1985.
63. Lestvicnik Ioann, prepodobniy. *Lestvica* [Pakāpnes]. Moskva: Otchiy dom, 2011.
64. Makariy Egipetskiy. *Besedi. Sobraniye rukopisei tipa 2* [Sarunas. Rokrakstu apkopojums tips 2.] <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=makariyvel> (e41)
65. Maksim Ispovednik, Sv. *Cetiresta glav o lybvi*. [Četrdesmit nodaļas par mīlestību] Dobrotolybie papildināta 5 sēj. tulkojis Feofan Zatvornik Visenskiy. Tom I. Moskava: Sibirskaya Blagozvonnica, 2010. (a)
66. Maksim Ispovednik, sv. *O lyubvi tretya sotnica*. [Par mīlestību trešie simts (izteikumi).] Dobrotolybiye. T.3. B.p. Svyato-Troickaya Sergiyeva lavra, 1993. (a)
67. Maksim Ispovednik, sv. *O lyubvi vtoraya sotnica*. [Par mīlestību otrie simts (izteikumi).] Dobrotolybiye. T.3. B.p. Svyato-Troickaya Sergiyeva lavra, 1993. (b)
68. Maksim Ispovednik, Sv. *Podvizniceskoye slovo, v voprosah ucenika i otvetah starca*. [Mūku dzīves pamācības skolnieka jautājumos un stareca atbildēs] Dobrotolybie papildināta 5 sēj. tulkojis Feofan Zatvornik Visenskiy. Tom I. Moskava: Sibirskaya Blagozvonnica, 2010. (b)
69. Maksim Ispovednik, Sv. *Umozritelniye i deyatelniye glavi, vibranniye iz semsot glav greceskogo Dobrotolubiya*. [Teorētiskās un praktiskās nodaļas, kas izvēlētas no septiņsimt grieķu Filokalia nodaļām] Dobrotolybie papildināta 5 sēj. tulkojis Feofan Zatvornik Visenskiy. Tom I. Moskava: Sibirskaya Blagozvonnica, 2010.
70. Mihail, monah. *Ocerk zizni Feodora Studita*. [Teodora no Studijas dzīves apraksts] / Dobrotolyubie 5 sēj. Svyato-Troickaya Sergiyeva lavra: 1993., T.4. s 9.-18.; Dobrotolybie papildināta 5 sēj. tulkojis Feofan Zatvornik Visenskiy. Tom 4. Moskava: Sibirskaya Blagozvonnica, 2010.
71. Selindžers Dž. *Frenija un Zūijs*. Rīga: Jumava, 2004.
72. Simeon Noviy Bogoslov. *Deyatelniye i bogoslovskie glavi*. [Garīgās prakses un teoloģijas nodaļas.] Dobrotolybiye. T.5. B.p. Svyato-Troickaya Sergiyeva lavra, 1993. (a)
73. Simeon Noviy Bogoslov. *Slovo o treh obrazah vnimaniya i molitvi*. [Vēstījums par trīs uzmanības un lūgšanas veidiem.] Dobrotolybiye. T.5. B.p. Svyato-Troickaya Sergiyeva lavra, 1993. (b)
74. *The Canons of Eastern Orthodox Church*. <https://sites.google.com/site/canonsoc/> (Canons e1)
75. Vasilij Velikiy. *Nravstvenniye pravila*. [Tikumiskie likumi.] [http://hesychia.narod.ru/bas\\_moral\\_regulations\\_cont.htm](http://hesychia.narod.ru/bas_moral_regulations_cont.htm) skat. 21.12.2010. (e42)
76. Vasilij Velikiy. *Pismo vtoroye k sv. Grigoriyu Bogoslovu*. [Otrā vēstule Grēgorijam no Nazianzas.] <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=letfrend> (e51)

77. *Zitiye prepodobnogo i bogonosnogo otca nasego Grigoriya Palami, arhiepiskopa fesalonikyskogo.* [Mūsu dievbijīgā tēva, Tesaloniku arhibīskapa svētā Grēgorija Palamas dzīve] / Afonskiy paterik. <http://www.omolenko.com/zhitiya/afpaterik.htm#102> skat 22. 11. 2007. (e3)

### **Krievu pareizticība**

78. Beseda Prep. Serafima Sarovskogo s Motovilovim, o ceļi hristianskoy zizni. [Sv. Sārovas Serafīma saruna ar Motovilovu par kristīgās dzīves mērķi] Pravoslavno - Missionerskoye knigoizdatelstvo g. Belaya Cerkov. Korolevstvo C.X.C, [Pareizticīgā misionāru grāmatu izdevniecība p. Belaya Cerkov.] 1929.
79. Boļšakovs S. *Gara augstumos: Jēzus lūgšanas darītāji klosteros un laicīgajā pasaulē.* R., Labvēsts, 1992.
80. Bryancaninov Ignatij. *Asketiceskaya propovedy.* [Askētiskais sprediķis.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e19)
81. Bryancaninov Ignatij. *Asketiceskiye opiti.* [Askētiskā prakse.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e20)
82. Bryancaninov Ignatij. *Iz pisem k monascestvuyuscim.* [No vēstulēm monasticisko dzīvi veicošajiem.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e35)
83. Bryancaninov Ignatij. *K bratu, zanimayuscemusya umnoyu molitvoy.* [Brālim, kas nodarbojas ar lūgšanu prātā.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e18)
84. Bryancaninov Ignatij. *Nastavleniye v duhovnoy zizni.* [Pamācība garīgajā dzīvē.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e22)
85. Bryancaninov Ignatij. *O ctenii svyatih otcov.* [Par svēto tēvu (darbu) lasīšanu.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e27)
86. Bryancaninov Ignatij. *O cudesah i zatmeniyah.* [Par brīnumiem un prāta aptumšošanas.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e28)
87. Bryancaninov Ignatij. *O Molitve.* [Par lūgšanu.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e24)
88. Bryancaninov Ignatij. *O Prelesti.* [Par kārdināšanu.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e25)
89. Bryancaninov Ignatij. *O strahe Boziem.* [Par Deivišķajām bailēm (dievbijību).] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e26)
90. Bryancaninov Ignatij. *O zitelstve v poslusaniyi starca.* [Par dzīvošanu paklausībā starecam.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e23)
91. Bryancaninov Ignatij. *Opredeleniye celoveka.* [Cilvēka definēšana.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e29)
92. Bryancaninov Ignatij. *Pravilnoye sostoyaniye duha (smirniye, vnimaniye, molitva).* [Pareizs gara stāvoklis (pazemība, uzmanība, lūgšana).] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e30)
93. Bryancaninov Ignatij. *Slovo o celoveke.* [Runa par cilvēku.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44> skat. 03.03.2011. (e33)

94. Bryancaninov Ignatij. *Slovo o cuvstvennom i o duhovnom videnii duhov*. [Runa par (to kā notiek) garu jutekliska un garīga redzēšana] <http://lib.cerkov.ru/authors/44 skat. 03.03.2011>. (e34)
95. Bryancaninov Ignatij. *Slovo o molitve Iisusovoy*. [Runa par Jēzus lūgšanu.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44 skat. 03.03.2011>. (e31)
96. Bryancaninov Ignatij. *Slovo o smertyi*. [Runa par nāvi.] <http://lib.cerkov.ru/authors/44 skat. 03.03.2011>. (e32)
97. Bryancaninov Ignatij. *Vera i dela*. [Ticība un dzīve.] ; <http://lib.cerkov.ru/authors/44 skat. 03.03.2011>. (e21)
98. *Drevnerusskiye pateriki*, (Kievo-Pecerskiy paterik; Volokalomskiy paterik). M.: Nauka, 1999.
99. Feofan Zatvornik. *Cto esty duhovnaya zizn i kak na nee nastroitsya*. [Kas ir garīgā dzīve un kā tai noskaņoties.] <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=feofanz> skat. 05.03.2011. (e36)
100. Feofan Zatvornik. *Pisma o duhovnoy zizni*. [Vēstules par garīgo dzīvi.] <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=feofanz> skat. 05.03.2011. (e38)
101. Feofan Zatvornik. *Sbornik slov „Vnutrenaya zizn”*. [Runu krājums „Iekšējā dzīve”.] <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=feofanz> skat. 05.03.2011. (e37)
102. Hariton, Igumen. *Sbornik o molitve Isusovoy*. [Apkopojums par Jēzus lūgšanu.] B.p.Valaamskiy monastiry.1994.
103. Illarion, shimonah. *Na gorah Kavkaza*. [Kaukāza kalnos.] Batalpasinsk, 1910.
104. Kozlov, Mihail (Arhimandrit) *Rasskaz strannika iskatelya molitvi.*/ Simvol., Nr.27. 1992.
105. Kozlovs Mihails. *Svētceļnieka dvēseles atklājumi*. R., Labvēsts. 1994.
106. Orlov A. *Iisusova molitva v Rosii XVI veke*. [Jēzus Lūgšana Krievijā XVI gadsimtā.] B.p., B.i. 1914.
107. *Povesty vremennih let*. [Bijušo laiku vēsture] / tulk. D. Lihacev. <http://www.hrono.ru/dokum/1000dok/povest3.php> skat. 13.07.2010. (e7)
108. Tolstoy M. *Istoriya Russkoy Cerkvi*. [Krievu baznīcas vēsture] M. Izdatelstvo Spaso-Preobrazenskogo Valaamskogo monastirya, 1991.
109. Zadonskiy Tihon. *Nastavlenie monascestvuyuscim*. [Pamācības monasticiski dzīvojošajiem.] <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=sokrov> skat. 12.09.2010. (e12)
110. Zadonskiy Tihon. *Nastavleniye hristianskoye*. [Kristīgās pamācības.] <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=sokrov> skat. 12.09.2010. (e14)
111. Zadonskiy Tihon. *Ob istinnom hristianstve*. [Par patieso kristietību.] <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=sokrov> skat. 12.09.2010. (e10)
112. Zadonskiy Tihon. *Pisma keleiniye*. [Celles vēstules.] <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=sokrov> skat. 12.09.2010. (e13)
113. Zadonskiy Tihon. *Ploty i duh*. [Miesa un gars.] <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=sokrov> skat. 12.09.2010. (e15)
114. Zadonskiy Tihon. *Propovedi kratkiye* [Īsie sprediķi.], <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=sokrov> skat. 12.09.2010. (e11)

115. Zadonskiy Tihon. *Sokrovisce duhovnoye, ot mira sobiraemoye*. [Garīgais dārgums, kas no pasaules sakrājams.] <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=sokrov> skat. 12.09.2010. (e9)

### Pareizticība Latvijā

116. Augsti-svētīta Platona, Rīgas un Jelgavas, Arhibīskapa grāmatas tiem Baltijas jūrmalā dzīvodamiem pareizticīgiem Latviešiem un Igauniem, 3. druka, Rīga, drukāts pie grāmatu un bilžu drukātāja un burtu lējēja Ernst Plates, pie Pētera baznīcas, 1885.
117. B.a. *Sokrats*. Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis, 1906. Nr.13.
118. B.a. *Ticības mācība tautas skolās*. Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis, 1906. Nr.3.
119. Arhiepiskop Filaret (Gumilevskiy). *Istoriceskoye uceniye ob otcah Cerkvi*. [Vēsturiska mācība par Baznīcas tēviem] SPb., 1859. V 3-h tomah (vtoroye izdaniye - 1882).
120. Arhiepiskop Filaret (Gumilevskiy). *Istoriya Russkoy Cerkvi: Periodi 1-5*. [Krievu Baznīcas vēsture: 1-5 priods] M., Riga, 1847.-1848. V 5-ti castyah (pereizdaniye – M., 2001.)
121. Aristov, A. *Kratkaja istoriceskaja opiska ob ucebnoj ucasti v Rizskoj duhovnoy seminariji* [Īss vēsturisks Rīgas Garīgā semināra mācību daļas apraksts]. / „Pyatidesyatiletņiy yubiley Rizskoy Duhovnoy Seminariji (1851 - 1901)” [„Rīgas Garīgā semināra piecdesmit gadu jubileja”] -Riga: Tipografiya L. Blankensteina, 1902.
122. Arseniy (Bryancev). *Slova i reci Arhiepiskopa Arseniya k Rizskoy pastve*. [Arhibīskapa Arseņija runas Rīgas draudzei.] Riga, 1894.
123. Brovkovic Aleksandr. *Beseda o tom, cto ereseuceniye grafa L. Tolstogo razrusaet samie osnovi ne tolko pravoslavno-hristianskoi veri, no i vsyakoi religii*. [Saruna par to, ka grāfa L. Tolsoja herētiskā mācība grauj ne tikai pareizticīgi-kristīgās, bet arī jebkuras reliģijas pamatus.] Odessa, 1889. (a)
124. Brovkovic Aleksandr. *Kak horoso umirayut veruyuscie v Gospoda Iisusa*. [Cik labi nomirst Kungam Jēzum ticošie.] / Dusepolezņiy sobesednik. M., 1907.
125. Brovkovic Aleksandr. *Obscedostupnoye obyasnieniye poslaniya svyatogo apostola Pavla k Rimlyanam*. [Populārs svētā Pāvila vēstules Romiešiem skaidrojums.] 1891.
126. Brovkovic Aleksandr. *Pouceniye o tom kak ereseuceniye grafa L. Tolstogo razrusaet osnovi obscestvennogo i gosudarstvennogo poryadka*. [Pamācībapar to kā grāfa L. Tolstoja herētiskā mācība grauj sabiedrības un valsts kārtības pamatus.] Odessa, 1889.(b)
127. Brovkovic Aleksandr. *Pozitivnaya filozofiya i sverhcuvstvennoe bitie*. [Pozitīvā filozofija un pārjutekliskā esmība.] sēj. 1.-3. SPb, 1875-1888
128. Filaret (Gumilevskiy) *Istoriya Russkoy Cerkvi: Periodi 1-5* [Krievu baznīcas vēsture.] Harkov: Universitetskaya tipografiya, 1849.
129. Filaret II (Filaretov). *O knige Ekkleziast*. [Par Eklesiasies grāmatu.] Trudi Kievskoi duhovnoy akademii. Kiev, 1860.
130. Filaret II (Filaretov). *O proishozdenii knigi Iova*. [Par Ījāba grāmatas tapšanu.] Kiev, 1872.
131. Filaret II (Filaretov). *Slovo „O dvizenii duha nauki vmeste s ziznyu”*. [Runa „par zinātnes gara kustību kopā ar dzīvi”] Trudi Kievskoy duhovnoy akademii. Kiev, 1869.



132. Filarets (Gumilevsky). Sost. *Istoriceskoye uceniye ob otchah cerkvi*. [Vēsturiskā mācība par Baznīcas Tēviem] 1859.
133. *Indriķa hronika*. Ā. Feldhūna tulkojums, Ē. Mugurēviča priekšvārds un komentāri. Rīga, Zinātne, 1993.
134. *Istoriko-statisticeskoye opisaniye cerkvei i prihodov Rizskoi eparhii*. [Rīgas eparhijas draudžu un baznīcu vēsturiski-statistiskais apskats.] Vīpusk 1. Rīga, 1893.
135. Jansons J. *Lekcija*. Latvijas Pareizticīgais Teoloģijas Vēstnesis Nr. 1 (2). Rīga, 1940.
136. Jansons J. *Priesteris un mācītājs*.  
[http://www.eleison.lv/Biblioteka/publikacijas/Jansons\\_sprediki.htm#Priesteris un mācītājs](http://www.eleison.lv/Biblioteka/publikacijas/Jansons_sprediki.htm#Priesteris_un_mācītājs) skat. 07.11.2010. (e46)
137. Jansons J. *Tā Kunga žēlastības gads*.  
[http://www.eleison.lv/Biblioteka/publikacijas/Jansons\\_sprediki.htm#Tā Kunga žēlastības gads](http://www.eleison.lv/Biblioteka/publikacijas/Jansons_sprediki.htm#Tā_Kunga_žēlastības_gads). Skat. 01.11.2010. (e47)
138. Jansons J., *Reliģija un zinātne, vai tās ienaidnieces?* Pareizticīgo latviešu vēstnesis. 1916. Nr.2.(a) un Nr.3. (b)
139. Kalniņš J. *Rīgas un visas Latvijas Arhibīskaps Jānis (Pommers). I daļa*. Rīga, Labvēsts. 1993.a
140. Kalniņš J. *Rīgas un visas Latvijas Arhibīskaps Jānis (Pommers). II daļa*. Rīga, Labvēsts. 1993.b
141. Līcis J. *Pareizticība pie latviešiem. Indriķa Straumīša raksti (1840. - 1845.)*.  
<http://www.eleison.lv/Biblioteka/priesteri/JLicis.htm> (e39)
142. *Obozreniye cerkvei prosvescennim Arseniyem*. [Viņa svētības Arsēnija baznīcu revīzijas.] R. tip. Blankensteina, 1891.
143. *Obozreniye cerkvei prosvescennim Arseniyem*. [Viņa svētības Arsēnija baznīcu revīzijas.] R. tip. Blankensteina, 1893.
144. P.I.P. *Lūgšanas grāmata, Dieva. Lūdziet Dievu bez mitēšanās. Pateiciet Dievam visās lietās, jo tas ir tas Dieva prāts iekš Jēzus Kristus pie Jums*. Rīga: Ernst Plates druka, 1868., 1895.
145. P.I.P. *Mācības grāmata priekš īstenās ticības bērniem*. Trešā druka. Rīga: Kalniņš un Deičmanis, 1900.
146. P.I.P. *Pareizticīga priestera runas par lūgšanu, kuras priekš Pareizticīgas Draudzes locekļiem ir sadomātas*. Rīga: Ernst Plates driķētava, 1863.
147. Platon (Gorodeckiy). *Cetvertoye poslaniye... o tom, cto pravoslavnaya russkaya cerkov esty otrasl Vostocnoy i nahositsya v soversennom edineniyi s nei*. [Ceturta vēstule...par to, ka pareizticīgā krievu baznīca ir Austrumu (baznīcas) atzars un atrodas ar to pilnīgā vienotībā.] SPb, 1866.
148. Platon (Gorodeckiy). *Otvēt na pismo russkih rizan*. [Atbilde uz krievu rīdzinieku vēstuli.] SPb. 1867.
149. Platon (Gorodeckiy). *Pervoye pastirskoye poslaniye pravoslavnim estam i latisam pribaltiyskogo kraya o tom, cto pravoslavnaya Vostocnaya cerkov esty istinnaya Hristova spasitelnaya cerkov*. [Pirmā arhibīskapa vēstule pareizticīgajiem Baltijas igauņiem un latviešiem par to, ka pareizticīgā Austrumu baznīcā patiesā Kristus glābšanas baznīca.] S.-Gib.1866.

150. Platon (Gorodeckiy). *Proscaniye s rizskoy pastvoi*. [Atvadīšanās no Rīgas draudzes.] SPb. 1867.
151. Platon (Gorodeckiy). *Recy pri otkritiyi Rizskogo Pravoslavnogo bratstva*. [Runa Rīgas Pareizticīgās brālības atvēršanā.] SPb, 1866.
152. Platon (Gorodeckiy). *Vtoroye poslaniye... o tom, cto IIsus Hristos osnoval odnu cerkovy, kotoruyu dolzni sostovlyaty vse uceniki ego v soversennom edinomislii*. [Otrā vēstule... par to, ka Jēzus Kristus nodibināja vienu baznīcu, kuru jāstāda visiem viņa mācekļiem pilnīgā vienprātībā.] SPb, 1866., 1873.
153. Platons (Gorodeckis). *Augsti-svētīta Platona, Rīgas un Jelgavas, Arhibīskapa grāmatas tiem Baltijas jūrmalā dzīvodamiem pareizticīgiem Latviešiem un Igauniem*, 3. druka, Rīga, drukāts pie grāmatu un bilžu drukātāja un burtu lējēja Ernst Plates, pie Pētera baznīcas, 1885.
154. Pommers A. *Pravoslaviye v Latvii*. [Pareizticība Latvijā.] Rīga, 1931.
155. Pommers J. *Arhibīskapa Jāņa sprediķis 1923. gada 18. novembrī*. / Ticība un dzīve, 1923. Nr. 12. (f)
156. Pommers J. *Arhibīskapa Jāņa sprediķis katedrālē*. / Vera i Žizņ, 1923. Nr. 11. (e)
157. Pommers J. *Bēdīgie un apgrūtinātie*. „Ticība un dzīve” 1927. Nr.1.
158. Pommers J. *Divas pasaules*, „Latvijas pareizticīgās teoloģijas vēstnesis”, 1939. Nr.1.
159. Pommers J. *Domugraudi*. Rīga: Filokalija; Sv. Gregora kristīgās kalpošanas skola, 1999.
160. Pommers J. *Es savu draudzi gribu uztaisīt*. / Ticība un dzīve, 1923. Nr. 3/4. (a)
161. Pommers J. *Gara slāpes*. / Vera i Žizņ, 1923. Nr. 5/6. (c)
162. Pommers J. *Kas darīs un mācīs, tas taps dēvēts liels debesu valstībā*. / Ticība un dzīve, 1923. Nr. 6/7. (d)
163. Pommers J. *Kristīgās baznīcas pienākumi mūsu laikā*. / Kalniņš. J. red. Rīgas un visas Latvijas Arhibīskaps Jānis. R., Labvēsts, 1993.
164. Pommers J. *Kristīgas Baznīcas pienākumi mūsu laikā*. LVVA F.7131 A.1.31.1. 25-48.
165. Pommers J. *Laika izmantošana*. / Kalniņš. J. red. Rīgas un visas Latvijas Arhibīskaps Jānis. R., Labvēsts, 1993.
166. Pommers J. *Ticības apliecināšana*. / Ticība un dzīve, 1923. Nr. 5. (b)
167. *Pribavleniye k cerkovnim vedomostyam*. [Pielikums baznīcas vēstīm.] 1899. Nr. 32.s.1278-1279.
168. *Pribavleniye k cerkovnim vedomostyam*. [Pielikums baznīcas vēstīm.] 1893. Nr. 47.s.1689.
169. *Pribavleniye k cerkovnim vedomostyam*. [Pielikums baznīcas vēstīm.] 1899. Nr. 18.s.729-730.
170. *Pyatidesyatiletņij jubilej Rizskoy Duhovnoy Seminariyi (1851 - 1901)*. [Rīgas garīgā semināra piecdesmit gadu jubileja.] Rīga: Tipografija L. Blankensteina, 1902.
171. *Rīgas un Jelgavas Arhibīskapa priekšraksts draudžu priesteriem*. Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis, 1906. Nr.3.
172. Saharov S. *K Istorii pravoslaviya v Latvii i Estonii. Rizskie pravoslavniye arhipastiry za sto let (1836-1936)*. [Pie Latvijas un Igaunijas pareizticības vēstures. Rīgas pareizticīgie arhibīskapi simts gados (1836-1936).] Daugavpils, B.i., 1937.
173. Samamarin Y. *Okraini Rosii*. [Krievijas nomales.] Berl., 1868-1876

174. Samarin Y. *Obscestvennoe ustroystvo g. Rigi*. [Rīgas pilsētas sabiedriskā iekārta.] SPb, 1852.
175. Sorskiy Nil. Prp. *Pervoosnovately skitskogo zitiya v Rosii i ego ustav o zitelstve skitskom v perevode na russkiy yazik, c prilozheniyem vseh drugih pisniy ego izvlecennih iz rukopisei*. [Sorskas Nila, skita dzīves nodibinātāja Krievijā, raksti.] SPb., 1864; 2. izd. M., 1869.
176. Sorskiy Nil. Prp. *Predaniye ucenikam svoim o zitelstve skitskom*. [Sorskas Nila norādījumi saviem skolniekiem par skita dzīvesveidu.] M., Optina pustiny, 1849.
177. Tolstojs, Ļ. *Zinātne un ticība*. Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis, 1906. Nr.1.
178. *Vipuskniki Rizskoy duhovnoy seminarii 1888-1904, 1906, 1911, 1912, 1914 g.* [Rīgas garīgā semināra absolventi 1888-1904, 1906, 1911, 1912, 1914 g.] <http://www.petergen.com/bovkaloduhovrigasem.html> (e45)
179. *Vipuskniki Vitebskoy duhovnoy seminarii 1874 – 1917 g.* [Vitebskas garīgā semināra absolventi 1874-1917.g.] <http://www.petergen.com/bovkaloduhovvitebsksem.html> (e44)
180. Vyarat A. *Znaceniya Pravoslaviya na Pribaltiyskoy okraine*. [Pareizticības nozīme Baltijas pusē (gubernās).] Pyatidesyatiletņij jubilej Rizskoy Duhovnoy Seminariyi (1851 - 1901). Riga: Tipografija L. Blankensteina, 1902.

#### Sekundārā literatūra

181. Afanasyev V. *Zitiye optinskogo starca shiarhimandrita Barsonofiya*. [Optinas stareca shiarhimandrita Barsonofija dzīve.] Vvedenskaja Optina Pustiny, 1995.
182. Solovyev V. *Recenziya*. [Recenzija] „Pravoslavnoye obozreniye” 1877. Nr.5.
183. Alberigo G. *Decrees of the Ecumenical Councils: Nicaea I to Lateran V.*, Sheed & Ward, 1990.
184. Alfeyev, Hilarion. *St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*. Oxford U. Press, 2000.
185. Arhangel'skiy A. *Nil Sorskiy i Vassian Patrikeev, ih literaturniye trudi i idei v drevnei Rusi*. SPb., 1882.
186. *Arhibīskapa Jāņa oficiālais dienesta apraksts*. „Ticība un dzīve” 1939. Nr.12.
187. Asmus V. *Istoriya cerkvi. Kurs lekcij*. [Baznīcas vēsture. Lekciju kurss.] M.: Pravoslavniy Svyato-Tihonovsky Bogoslovskiy institut. 1998.
188. Asmus V. *Protohierey. Istoriya cerkvi*. [Baznīcas vēsture.] [http://pravosludm.narod.ru/lib/asmus/hist\\_church/](http://pravosludm.narod.ru/lib/asmus/hist_church/) skat. 12.12.2009. (e52)
189. Averincevs S. *Cilvēks un vārds*. R., Intelekts, 1998.
190. Bahtin M. *Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekovya i Renessansa*. [Fransuā Rablē daiļrade un viduslaiku un renesanses kultūra] - M., 1965; 1990.
191. Basin, I. *Avtorstvo „Otkrovennih rasskazov strannika”*. / Simvol., Nr.27. 1992.
192. Bernackiy M. *Svyatitel Grigoriy Palama*. [Garīdznieks Grēgorijs Palama] / Pravoslavnaya enciklopediya. T.13. Moskva, 2006. <http://www.sedmitza.ru/text/601405.html> skat. 15.07.2010.

193. Berry, T. Dostoyevsky and St. Tikhon Zadonsky // New Zealand Slavonic Journal, 1989—1990, 67-72.
194. Bibihin V. *Materiali k isihastskim sporam*. [Materiāli pie hēsihastu strīdiem] / Sinergiya. Moskva, DI-DIK, 1995.
195. Blok M. *Apologia Istorii*. [Vēstures apoloģija] M.: Nauka, 1973.
196. Brooke, C. *The Age of the Cloister: The Story of Monastic Life in the Middle Ages*. HiddenSpring, 2003.
197. Capps Valter H. *Religious Studies. The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
198. Caune A. *Viduslaiku rakstāmriki – stilu atradumi Latvijā* // Latvijas Vēstures Institūta žurnāls. 1992, N1(2). Rīga, 9.-27.
199. Constantinides-Hero A. *Gregory Akindynos. Letters of Gregory Akindynos*. Washington, 1983.
200. Cvik, Irina. *Duhovno-akademiceskaya filosofiya v Rosii XIX b: Istoriko-Filosofskiy analiz*. [Garīgi-akadēmiskā filozofija Krievijā XIX gs.: Filozofiski-vēsturiskā analīze.] Moskva, 2002. <http://www.dissercat.com/content/dukhovno-akademicheskaya-filosofiya-v-rossii-xix-v-istoriko-filosofskii-analiz> skat. 12.10.2010. (e43)
201. Černejs A., protopresbiters. *Latvijas Pareizticīgā baznīca*. Rīga, A/s Preses nams, 1996.
202. Depaepe M., *Nenozīmības īpatnības. Pedagoģijas vēsture skolotāju izglītībā*. Spring University. Teacher of the 21st Century: Quality education for Quality teaching. May 2–3, 2008, 14.-24.
203. *Dialektika Ioanna Damaskina*. [Damaskas Ioanna Dialektika] 15.06.99 Radio „Sofiya” - „Diskusii na temu” / [http://www.kanal.narod.ru/is06\\_15.html](http://www.kanal.narod.ru/is06_15.html) skat. 2006.19.01. (e2.)
204. Diltey V. *Opisatel'naya psihologiya*. [Aprakstošā psiholoģija.] SPb., Aleteja 1996.
205. Dišlers G. *Uz citu zemi. Dāvids Balodis un latviešu pāriešana pareizticībā 19. gadsimta vidū*. [http://www.kra.lv/Latviski/Raksti/GD\\_Uz\\_citu\\_zemi.pdf](http://www.kra.lv/Latviski/Raksti/GD_Uz_citu_zemi.pdf) skat.12.09.2010. (e40)
206. Doveiko, J. *Cilvēka ontoloģiskā transformācija Ignatija Brjančaņinova teoloģijā*. Rīga, LU Akadēmiskais apgāds, 2011.
207. Ekonomcev I. protoierei. *Isihazm i vostocnoevropeiskoye Vozrozdēniye*. [Hēsahasms un Austrumeiropas renesanse.] / Bogoslovsiye trudi. 1989. Nr.9.
208. Episkop Dioklijskiy Kallist (Uer). *Pravoslav'naja Cerkovy*. [Pareizticīgā baznīca] M. Bibleysko–Bogoslovskiy institut Sv. Apostola Andreyā, 2001.
209. *Filozofijas atlants*. R., Zvaigzne ABC, 1999.
210. Florenskiy P. *Obrat'naya perspektiva*. [Apgrieztā perspektīva.] Izbranniye trudi po iskusstvu. Moskva: „Izobrazitel'noye iskusstvo” 1996.
211. Florensky P. *Ikonostas*. [Altāris] / Filosofiya russkogo religioznogo isskustva [Krievu reliģiskās mākslas filozofija] red. N. Gavrušina. M, Progress, 1993. 265.-281.
212. Florovskiy G. *Vostocniye otci V-VIII vekov*. [V-VIII gadsimtu Austrumu tēvi.] Pariz 1933, Moskva 1992.
213. Florovskiy G. *Puti russkogo bogosloviya*. [Krievu teoloģijas ceļi.] Vilnyus, 1991.
214. Fromm E. *Imety ili bity*. [Būt vai piederēt.] Mn. Izd. V.P.Ilyin, 1997.
215. Fromms Ē. *Psihoanalīze un dzenbudisms*. R, Zvaigzne ABC, 2002.
216. Fuko M. *Arheologiya znaniya*. [Zināšanu arheoloģija] Kiev, Nika-Centr, 1996.

217. Fuko M. *Slova i vesci. Arheologiya gumanitarnih nauk.* [Vārds un lietas. Humanitāro zinātņu arheoloģija] SPB, A-cad. 1994.
218. Fuko, M. *Arheologiya znaniya.* [Zināšanu arheoloģija] K.: Nika-Centr, 1996.
219. Gadamer H.G. *Istina i metod: osnovi filosofskoi germenevtiki.* [Patiesība un metode: filozofiskās hermeneitikas pamati.] M. Progress, 1988.
220. Gavrilin A. *Ego preosvyascenstvo, episkop Polockiy i Vitebskiy Aleksandr (Zakis).* [Viņa eminence, Polockas un Vitebskas bīskaps Aleksandrs (Zaķis)] Daugavpils Universitātes Humanitārās fakultātes XII Zinātnisko lasījumu materiāli. Vēsture. VI sējums, I daļa. Daugavpils: Daugavpils Universitātes izdevniecība Saule, 2003.
221. Gavrilin A. *Ocerki istorii Rizskoi eparhii. 19. vek.* [Rīgas eparhijas vēstures aprises. 19.gs.] Rīga. Filokalia, 1999.
222. Gavrilin A., red. *Pravoslaviye v Latvii: istoriceskiye ocerki.* [Pareizticība Latvijā: vēsturiski apraksti.] Vip.1. Rīga, Blagovest, 1996.
223. Gavrilin A., red. *Pravoslaviye v Latvii: istoriceskiye ocerki.* [Pareizticība Latvijā: vēsturiski apraksti.] Vip.2. Rīga, Blagovest, 1997.
224. Gavrilin A., red. *Pravoslaviye v Latvii: istoriceskiye ocerki.* [Pareizticība Latvijā: vēsturiski apraksti.] Vip.3. Rīga, Filokaliya, 2001.
225. Gavrilin A., red. *Pravoslaviye v Latvii: istoriceskiye ocerki.* [Pareizticība Latvijā: vēsturiski apraksti.] Vip.4. Rīga, Filokaliya, 2004.
226. Gavrilin A., red. *Pravoslaviye v Latvii: istoriceskiye ocerki.* [Pareizticība Latvijā: vēsturiski apraksti.] Vip.5. Rīga, Filokaliya, 2006.
227. Gavrilin A., red. *Pravoslaviye v Latvii: istoriceskiye ocerki.* [Pareizticība Latvijā: vēsturiski apraksti.] Vip.6. Rīga, Filokaliya, 2007.
228. Gavrilin A., red. *Pravoslaviye v Latvii: istoriceskiye ocerki.* [Pareizticība Latvijā: vēsturiski apraksti.] Vip.7. Rīga, Filokaliya, 2008.
229. Gavrilin A., red. *Pravoslaviye v Latvii: istoriceskiye ocerki.* [Pareizticība Latvijā: vēsturiski apraksti.] Vip.8. Rīga, Filokaliya, 2010.
230. Gavrilin A., red. *Pravoslaviye v Latvii: istoriceskiye ocerki.* [Pareizticība Latvijā: vēsturiski apraksti.] Vip.9. Rīga, Filokaliya, 2011.
231. Gurevic A. *Socialnaya istoriya i istoriceskaya nauka.* [Sociālā vēsture un vēstures zinātne.] Voprosi filosofiji. 1990. Nr.4.
232. Gurevic A.Ya. *Istoricekiy sintez i skola „Annalov”.* [Vēsturiskā sintēze un „Annāļu skola”] M.: Indrik, 1993.
233. Horuziy S. *Isihazm. Statyi dlya Enciklopedii filosofskih nauk.* [Hēsahasms. Raksti filozofisko zinātņu enciklopēdijai] <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm> skat. 12.12.2011. (e17)
234. Horuziy S. *Isihazm: annotirovannaya bibliografiya.* [Hēsahasms: Anotēta bibliogrāfija] M., 2004.
235. Ilarion (Alfeev) ep. *Svyascennaya taina cerkvi. vvedeniye v istoriyu i problematiku imyaslavskih spor.* Peterburg, Aleteya, 2002.
236. *Jēkabpils Svētā Gara vīriešu klosteris. Klosterā igumēni.* <http://www.klosteris.lv/index.php?newsid=27> skat.24.02.2008. (e49)
237. Jungs, K. G. *Arhaiskais cilvēks. // Dvēseles pasaule.* Jungs, K. G. –R., Spektrs, 1994.

238. Kalniņš J. *Rīgas un visas Latvijas Arhibīskaps Jānis (Pommers). I daļa*. Rīga, Labvēsts. 1993.a
239. Kalniņš J. *Rīgas un visas Latvijas Arhibīskaps Jānis (Pommers). II daļa*. Rīga, Labvēsts. 1993.b
240. Kalniņš J., virspriesteris. *Latvijas Pareizticīgā Baznīca*. Vēstures komentārs. Rīga, San Eстера, 2007.
241. Koncevic I. *Styazaniye Duha Svyatogo v putyah drevney Rusi*. [Svētā Gara krāšana senās Krievijas ceļos] Moskva, Institut russkoy civilizaciyi, 2009.
242. Vilsons A. red. *Kristietības vēsture*. Zvaigzne ABC. Rīga. 2005.
243. Kūle M. *Eirodzīve. Formas, principi, izjūtas*. B.p., FSI, 2006.
244. Lawrence, C. H. *Medieval Monasticism* (3rd ed.). Harlow: Pearson Education. 2001.
245. Leisman N. *Sudba pravoslavija v Liflandiji*. [pareizticības liktenis Līflandē] Rīga, 1910.
246. Losev A. *Istoriya antichnoy estetiki. Itogi tisyaciletnego razvitiya*. 1. izd. M., Isskustvo, 1992.
247. Lotman J. *Kultura i vzriv*. [Kultūra un sprādziens.] M., 1992.
248. Lurye J. *Vopros ob ideologiceskih dvizeniyah konca XV – nacala XVI v. v naucnoy literature*. [Jautājums par ideoloģiskajām kustībām XV beigu un XVI gs. sākuma zinātniskajā literatūrā.] // Trudi otdela drevnerusskoy literaturi. T. XV. M.-L., 1958.
249. Lurye V. *Istoriya vizantiyskoy filosofii. Formativniy period*. [Bizantijas filozofijas vēsture. Formēšanās periods] SPb, Axioma, 2006.
250. Lurye V. *Prizvaniye Avraama: Ideya monasestva i ee voplosceniye v Egipte*. [Ābrama aicinājums: Monasticisma ideja un tās iemiesošana Ēģiptē] SPb.: Aleteya, 2000.
251. Meiendorf I. protoh. *Zizn i trudi sv. Grigoriya Palami: Vvedeniye i izuceniye*. [Sv. Grēgorija Palamas dzīve un darbi: Ievads un Pētījumi] СПб., 1997. no <http://www.krotov.org/library/m/meyendrf/meyend05.html>
252. Meiendorf I. protoh. *O Vizantiyskom isihazme i ego roli v kulturnom i istoriceskom razvitiyi Vostocnoy Evropi v IV v.* [Par Bizantijas hēsihasmu un tā lomu Rietumeiropas kultūras un vēstures attīstībā IV gs.] // Trudi Otdela drevnerusskoy literaturi. [Senkrievu literatūras nodaļas raksti] XXIX. L., 1974. str. 291-305.
253. Meiendorf Ioann. *Zitiye i uceniye sv. Grigoriya Palami*. [Grēgorija palamas dzīve un mācība] <http://www.biblicalstudies.ru/books.html#IM2> skat. 02. 03. 2009. (e6)
254. Melvil J. *Dzems Vilyam./ Современная западная философия*. Москва: Издательство политической литературы, 1991. 92.,93.
255. Mugurēvičs Ē. *Krustiņveida piekariņi Latvijā laikā no 11. līdz 15. gs.* // Arheoloģija un etnogrāfija. XI. Rīga, 1974, 220. – 236.lpp.
256. Nichols Aidan. *Rome and the Eastern Churches: a Study in Schism*. Ignatius Press, 2010.
257. *Pareizticība Latvijā*. Kyrie eleison. <http://www.eleison.lv/Biblioteka/publikacijas/vesture.htm> skat. 25.10.2010. (e53)
258. Pocock J. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge University Press, 2009.
259. Pogodin M. *Drevnyaya russkaya istoriya do mongolskogo iga*. [Senā krievu vēsture līdz mongoļu jūgam.] M., 1999.

260. Prohorov G. Ot perevodcika. [No tulkotāja] Dionisij Areopagit, socineniya. Maksim Ispovedņik, tolkovaņija. [Dionīsijs Areopagīts, raksti. Maksims Homologēts, skaidrojumi] M: Aleteja, 2003.
261. Purviņš K., sast. *Pirmās pareizticīgo latviešu draudzes vēsture. 1845–1929*. Rīga, Rīgas Debessbraukšanas draudzes izdevums, 1929.
262. Romanenko E. *Nil Sorskiy i tradicii russkogo monasestva*. [Sorskas Nils un krievu monasticisma tradīcijas.] M.: Pamyatniki istoriceskoi misli. 2003.
263. Rosko Vsevolod. *Prepodobniy Serafim: Sarov i Diveevo*. [Svētais Serafims: Sārova un Diveevo.] M., SAMPO, 2001.
264. Russell, Norman. *Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. 2005.
265. Sidorov A. *Drevnehristskiy asketizm i zarozdeniye monasestva*. [Senās kristietības askētisms un monasticisma pirmsākumi] „Pravoslavniy palomnik”, 1998.
266. Skinner Q. *Visions of Politics: Volume I: Regarding Method*, Cambridge University Press, 2002.
267. Smolic I. Russkoye monascestvo, 988—1917. [Krievu monasticisms, 988-1917] <http://www.sedmitza.ru/text/436420.html> skat. 10.10.2011. (e16)
268. Smolic I. Russkoye monascestvo: Vozniknoveniye. Razvitiye, Suscnosty (988-1917). [Krievu monasticisms. Tapšana. Attīstība. Būtība (988-1917)] M.: Cerkovno-naucniy centr „Pravoslavnaya enciklopediya”, 1997.
269. Sokolov I.I. *Sostojaniye monasestva v Vizantiyskoy Cerkvi s seredini IX do nacala XIII veka (842-1204)*. [Monasticisma stāvoklis Bizantijas Baznīcā no IX vidus līdz XIII sākumam (842-1204).] Spb., izdatelstvo Olega Abisko, 2003.
270. Solovyev V. *Recenziya*. [Recenzija] „Pravoslavnoye obozreniye” 1877. Nr.5.
271. Stepaskin V. *Prepodobniy Srefim Sarovkiy: predaniya i fakti*. [Svētais Sārovas Serafims: nostāsti un fakti.] 3. izd. Sarov ZAO „INFO”, 2009.
272. Straube G. *Reliģiskās institūcijas*. Latvija 19. gadsimtā. Vēstures apceres. red. Bērziņš J. R., Latvijas vēstures institūta apgāds, 2000.
273. Stubavs A. *Arheoloģiskie izrakumi Koknesē 1966. gadā // Referātu tēzes zinātniskai sesijai, veltītai 1966. gada arheoloģiskiem izrakumiem un etnogrāfiskai ekspedīcijai Latvijas PSR teritorijā*. Rīga, 1967. 35. – 38.lpp.
274. Šmids V. *Fuko eksistences estētika*. / Mišels Fuko. Patiesība Vara Patība. Rīga, Spektrs, 1995.
275. Vasilyev N. *Drevniy Svyato-Duhovskiy hram v gorode Yakobstate, Kurlandskoy gubernii (Istoriceskiy ocerk)* [Senā Svētā Gara baznīcā Jakkobštates pilsētā.] 1889.
276. Venyaminov V. *Perevod, pslesloviye, primecaniya k Grigoriy Palama, sv. Triadi v zascitu svyasceno - bezmolvstvuyscih*. [Tulkojums, pēcvārds un piezīmes Grēgorija Palamas „Triādēm svēti klusējošo aizstāvībai”] M.: Kanon, 1995.
277. Vidyakina S. *Ioann Pjatnickiy protoierei (1840 — 1911)*. [Ioanns Pjatņickis protohierijs (1840-1911)] Rizsk. Eparh. Ved. 910, № 9; <http://www.russkije.lv/ru/pub/read/pokrovskoe-cemetery/svjaschenniki-34.html> skat. 03.04.2010. (e50)
278. Vinogradov V. *Istoriya slov. Podvig*. [Vārdu vēsture] <http://wordhist.narod.ru/podvig.html> skat. 22.11.2007. (e8)
279. Vonnegūts K. *Līķu Pēteris. Kaķa šūpulis*. R., Tapals, 2000.

280. Wiebe, Phillip H., *God and Other Spirits : Intimations of Transcendence in Christian Experience*. - 2004.
281. Wimbush, Vincent L. editor. *Behavior in Greco-Roman Antiquity*. Sourcebook. Minneapolis: Fortress press, 1990.
282. Žilsons E. *Kristīgās filozofijas vēsture viduslaikos*. I. daļa. R., Filozofijas un socioloģijas institūts, 1997.

#### **Uzziņu literatūra un saiti.**

283. *Biographien*. Portāls. <http://biographien.lv/index.html> skat. 20.10.2011.
284. *Es viņu pazīstu* . Latviešu biogrāfiskā vārdnīca R. 1939.
285. *Jansons Jānis*. „Pareizticīgo latviešu kalendārs” R. 1939.
286. *Jansons Jānis*. „Students“ Nr.12. 1938.
287. *Lāčplēša kara ordeņa kavalieri*. R. 1995.
288. *Latvijas advokatūra*. 1919.-1945. R. 2007.
289. *Latvijas darbinieku galerija*. R. 1929.
290. *Pareizticīgo latviešu kalendārs*. R., 1939.
291. *Personu rādītājs*. <http://www.apinis.lv/books/LV%2090%20WEB/Beigas.pdf> skat. 20.10.2011.

#### **Periodika**

292. Pareizticīgo Latviešu vēstnesis 1906., 1916., 1917. (PLv)
293. Rīgas garīgais vēstnesis (1902 – 1905)
294. Rizskie Eparhalniye vedomosti (1888-1915)
295. Tautas padomes stenogrammas, R., 1925.

#### **Intervijas**

296. Intervija ar Rīgas Debessbraukšanas baznīcas priesteriem Nilu (Druvaskalnu) un tēvu Aleksandru. 2009. g. [Pielikums Nr.1.]
297. Telefoniska intervija ar tēvu Jāni Kalniņu par J. Pommera „Domugraudiem” 2010.g.[Pielikums Nr.2.]



## Pielikumi

### **Nr.1. Intervija ar Rīgas Debessbraukšanas baznīcas priesteriem Nilu (Druvaskalnu) un tēvu Aleksandru. 2009. g.**

- Pētnieka (autora) propozīcija: Dialogs ar pareizticību, pirmkārt cenšos saprast, pieņemot par patiesiem visus izteikumus, sākotnēji nekritizēt, censties saglabāt pētījuma priekšmeta kā subjekta pasaules ainu vienoto veselumu, necenšoties to ieaut vai transformēt uz savu pasaules skatījumu, cenšoties pēc iespējas izvairīties no jebkādiem redukcijas mēģinājumiem.
- Rīgas Debessbraukšanas baznīcas draudze, pirmais dievkalpojums latviešu valodā vispār Latvijā 1845. gada 29. aprīlī Pokrova (Dievmātes Patvēruma) baznīcā, Debessbraukšanas baznīcu uzceļ vēlāk, 1879. gadā. Jēkabs Mihailovs.
- Rīgas Debessbraukšanas baznīcas draudzē kalpojuši priesteri: Jēkabs Mihailovs (1845-1857), diakons Pēteris Popovs, no 1845. – 1857. draudzē nomanījās desmit diakoni, kuri kļuva par priesteriem lauku draudzēs, Bazilijs Reinhauzens (1857-1879), Andrejs Kangers (1879-1909), tēvs Jānis Bormanis, tēvs Jānis Jansons, tēvs P. Balodis, tēvs Kirils Bladons, tēvs Aleksandrs Lismanis, tēvs Pēteris Bērziņš un citi. Tās pirmsākumos baznīcā darbojies arī Dāvis Balodis. Daudzi no viņiem nodarbojušies ar pareizticības tekstu tulkošanu un pārvešanu latviešu valodā.
- Saistībā ar pareizticības idejām un arī latviešu pareizticīgo dievkalpojumiem Latvijā jāņem vērā tulkošanas īpatnības un grūtības, kas ir gandrīz nepārvaramas. Pareizticīgās baznīcas tradīcija ienāk Krievijā no Bizantijas jeb Austrumu Baznīcas, kur dievkalpošanas liturģiskās tradīcijas izaugušas „uz pirmmocekļu kapiem, katakombās” un šīs tradīcijas ģenerāli nav mainījušās, dievkalpojuma gaita šodien neatšķiras no dievkalpojuma gaitas toreiz. Šeit nav ieviestas nekādas novitātes. Austrumu jeb Bizantijas baznīcā teoloģijas valoda bija t.s. baznīcas grieķu valoda (cerkovno grečeskij jazik), kas līdz ar Kirilu un Metodiju un Krievzemes kristīšanu ienāca Krievijā pakāpeniski izveidojot jaunu teoloģisko valodu - baznīcas slāvu valodu (cerkovno slavjanskij jazik). Krievijas Pareizticīgo baznīcā dievkalpojumi vēl joprojām notiek baznīcas slāvu valodā (nav pietiekama pamatojuma, lai notiktu modernajā krievu valodā). Liturģija zaudētu savu labskanību un tā vairs nebūtu tā liturģija (saka arī tēvs Aleksandrs). Par cik baznīcas slāvu valoda un krievu valodas rakstiskā tradīcija vispār veidojās grieķiskās Bizantijas ietekmē (Kirils un Metodijs), tad savstarpējās to tulkošanas iespējas ir ļoti veiksmīgas. Resp., pārnest un tulkot terminu no baznīcas grieķu uz baznīcas slāvu valodu ir samērā viegli un tulkojums savā nozīmē un tās kontekstā ir samērā autentisks. Līdzīgs pārnests no baznīcas grieķu uz moderno krievu valodu ir daudz problemātiskāks. Tāpēc ļoti sarežģītas ir problēmas, kuras sastop tulkotājs, kurš mēģina pārnest terminu no baznīcas grieķu vai baznīcas krievu valodas uz latviešu valodu. Latviešu valodā nav izstrādātas teoloģisko terminu tradīcijas, it sevišķi pareizticīgās terminoloģijas tradīcijas, tāpēc katrs tāds tulkojums ir arī liela uzdrīkstēšanās. Dažkārt, lai no baznīcas slāvu valodas uz latviešu valodu pārnestu terminu, ko apzīmē jēdziens, kas sastāv no viena vārda, latviešu valodā tam ir nepieciešams jēdziens, kas sastāv no daudziem vārdiem, taču arī tad jēdziena nozīme nav īsti adekvāta. Tēvs Nils, kurš darbojas arī tulkošanas komisijā saka, ka savā tulkošanas darbā vai tulkojumu pārbaudē izmanto vienlaicīgi vairākas iespējamās vārdnīcas – „Baznīcas grieķu – baznīcas slāvu”, „Baznīcas slāvu - krievu” un „Krievu - latviešu”. Tādējādi mēs varam tikai iedomāties ar kādām grūtībām sastapās latviešu un krievu tautības pareizticīgo tekstu tulkotāji 19. gs. vidū, kas reizē bija arī latviešu pareizticīgās teoloģiskās valodas izveidošanas pionieri. Netieši tas arī norāda cik nepieciešamas viņiem bija milzīgas zināšanas Baznīcas tēvu mācībā, Pareizticīgajā teoloģijā un vēsturē, lai viņi adekvāti varētu šo darbu veikt.

- Tēvs Nils atklāj, kādas viņaprāt ir Protestantiskās un Pareizticīgās Sv. Rakstu skaidrošanas jeb ekseģēzes skolu atšķirības. Protestantiskajā tradīcijā tiek uzsvērtas indivīda, cilvēka un Sv. Rakstu tiešas skaidrošanas attiecības, resp. patiesi ir jebkura indivīda jebkurā laikā izdarīti spriedumi par Sv. Rakstos paustajām atklāsmēm. Pareizticīgajā ekseģēzes tradīcijā svarīga ir kontinuitāte un tradīcija, tas nozīmē, ka Sv. Rakstu skaidrojums ir paties, ja tas nav pretrunā ar citām Sv. Rakstu patiesībām, Baznīcas tēvu mācību un Kanonizēto (par Svētajiem atzīto) pareizticības pārstāvju Sv. Rakstu skaidrojumiem, Baznīcas dogmu (neapstrīdamu Baznīcas patiesību) un citu ticības patiesību skaidrojumiem. Šiem skaidrojumiem pareizticīgās ekseģēzes tradīcijā jābūt savstarpēji saskaņotiem un papildinošiem, jāveido vienots veselums. Turklāt pareizticīgais skaidrotājs, tekstu lasītājs pievēršas Sv. Rakstiem ar bijību, kā īpašam tekstam, kas parādās arī Jāņa atklāsmes grāmatā: „Es apliecinu katram, kas dzird šās grāmatas vārdus: Ja kas tiem ko pieliek, tam Dievs uzliks tās mocības, par kurām rakstīt šajā grāmatā. Ja kas ko atņem no šīs grāmatas pravietojuma vārdiem, tam Dievs atņems viņa daļu pie dzīvības koka un pie svētās pilsētas, par ko rakstīts šinī grāmatā.” (Jņ. Atkl. 22.18.,19.) Pareizticīgo tekstu skaidrošanas gadījumā tekstu skaidrotājam „jāpieslēdzas” zināmai vispārējībai, pareizticīgajai tradīcijai, kontinuitātei, jāklūst vienotam ar tās „kolektīvo bezapziņu”, atmetot individuālo gribu, lepnumu, egoismu. Tas tiek realizēts garīgajā praksē, kas sevī ietver pazemības izkopšanu, norimšanu, dažādas lūgšanas formas, gavēšanu u.c. Lasot, piemēram, Tāpat tam noteikti jābūt pareizticīgam – kristītam un iesvaidītam pareizticībā. Tāpēc skaidrs, kāpēc bieži šāds skaidrotājs neizceļ savu identitāti, pieticīgi neparakstoties zem tulkojuma, jeb skaidrojuma, vai parakstot tos tikai ar iniciāļiem, piemēram, 1863. gadā Ernesta Plates apgādā latviski izdotā grāmata „Pareizticīga priestera runas par lūgšanu”, tāpat kā Kalniņa un Deičmaņa izdevniecībā vairākkārt izdotā (arī 1898. gadā) „Mācības grāmata priekš īstenās ticības bērniem” parakstītas ar iniciāļiem P. J. P.
- Nav noliedzams, ka 19. gs. vidus notikumi Vidzemē lielā mērā saistāmi ar sociālekonomisko zemnieku stāvokli. Uzskatāms, ka baumas (vai puspatiesība), ka Krievijas brīvvaldīs zemēs zemniekiem dala zemi, savu lomu esot spēlējusi. Tomēr nav arī noliedzama Ev. Luteriskās baznīcas augstprātība un darbošanās muižnieku interesēs. Kāds par Filareta (Gumiļevska) laiku izteicies, ka „tikai krievi mūs beidzot atzina par cilvēkiem”; kādā 19. gs. krievu uzziņu grāmatā (enciklopēdijā) rakstīts par latviešiem kā par čaklu un zinātkāru tautu. Savukārt, uzskatāms, ka krīze Ev. Luteriskajā baznīcā (daļa pārnācēju uz Pareizticīgo baznīcu ir Ev. Luterāņi) saistāma ar pārmērīgo uzskatu liberalizāciju, kas aizsākusies Ev. Luterāņu baznīcā, piemēram, Zviedrijā (?) Ev. Luterāņu mācītāja pienākums ir obligāti laulāt homoseksuālus pārus, ja tie atrodas arī materiālās attiecībās u.t.t. Šā un citu iemeslu dēļ Ev. Luterāņu baznīcu Zviedrijā pametuši ap 200 mācītāju. Daudziem baznīca nav pieņemama kā koncertzāle, nav pieņemamas jaunās formas baznīcu arhitektūrā. Droši uzskatāms, ka pareizticība no Baznīcas pirmsākumiem tradicionāli saglabājusi savu būtību – dogmatu, liturģiju, sakramentus (grēksūdzi, vakarēdienu). Gadījumi ar katoļu pāriešanu pareizticībā ir ļoti reti, esot bijis gadījums, kad katoļticīgie vēlējušies pāriet pareizticībā tāpēc, ka sastrīdējušies ar draudzes priesteri. Tēvs Nils saka „Es viņiem teicu, ka tad jau jāmaina priesteris vai attieksme, nevis ticība. Jums ir viss tas pats, kas pie mums, viss, kas nepieciešams.” Bieži pareizticību meklē dažādu sektu pārstāvji, kas vīlušies savu sektu garīgajā piedāvājumā. Parasti gan sektu, gan Ev. Luteriskās baznīcas pārgājēji ir savu draudžu aktīvā praktizējošā daļa. Mēdz teikt, ka Luterānisms radās, kā dabisks un loģisks katoļu baznīcas produkts.
- Nepārtrauktā lūgšana un lūgšanas nepārtrauktība ir Pareizticīgās baznīcas dievkalpošanas būtiska forma. Pareizticīgās baznīcas dievkalpošanas rīts pats par sevi ir nepārtraukts, gatavošanās dievkalpojuma notiek jau iepriekšējās dienas vakarā. Vienas lūgšanas turpina citas lūgšanas, pareizticīgā ticības dzīvē nav brīvdienas vai atvaļinājuma. Tēvs Aleksandrs, jautāts par Jēzus lūgšanu „Kungs Jēzu Kristu, Tu Dieva Dēls, esi man grēciniekam žēlīgs.”,

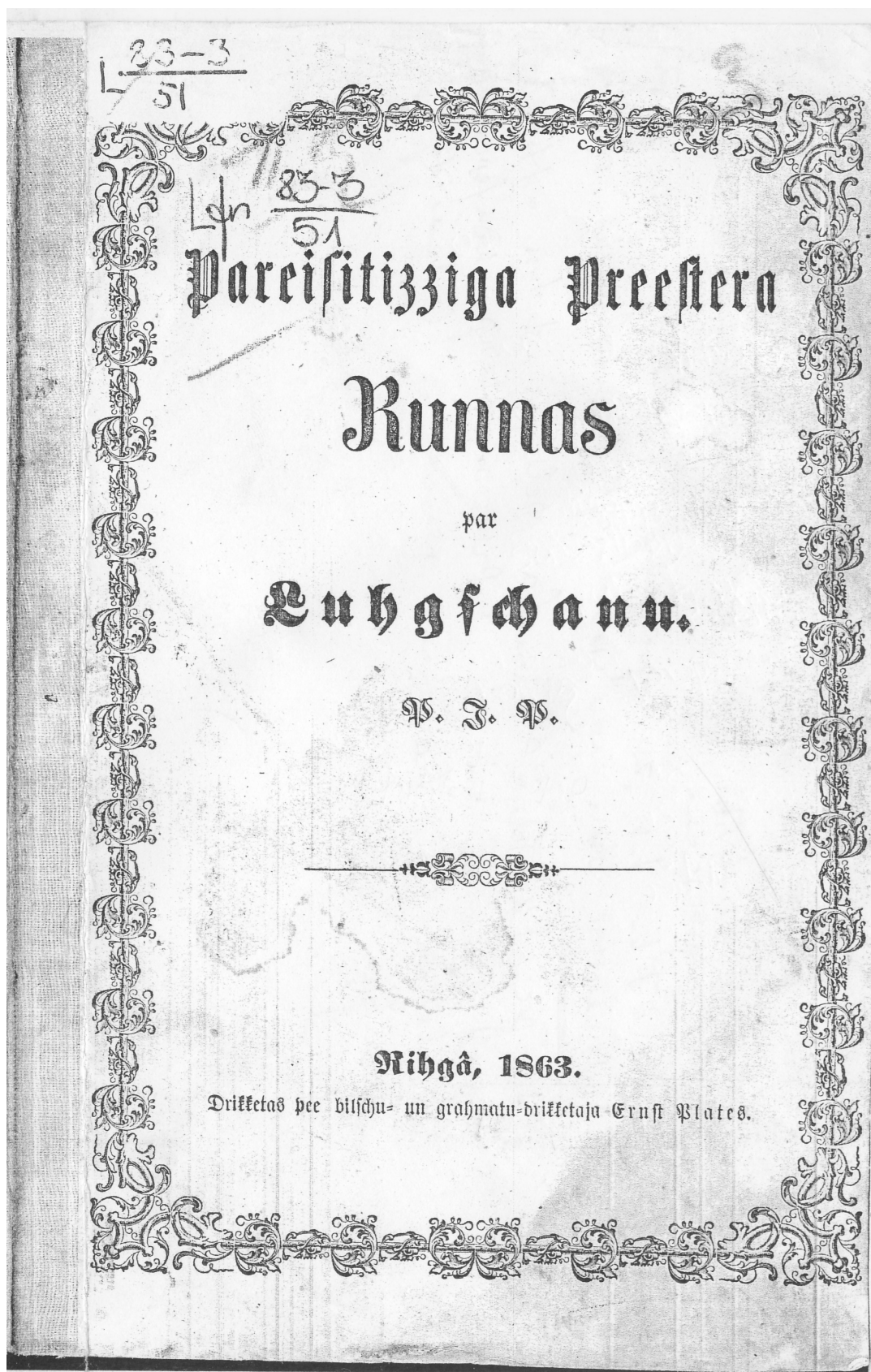
kas tiek minēta kā viens no būtiskiem hēsijās, hēsiasma kopšanas, aspektiem, atbildēja, ka tā ir katra pareizticīgā dienīškā maize, šo lūgšanu pareizticīgie skaita no rīta, skaita līdzīgi kā katoļi rožukronī īso lūgšanu „Esi sveicināta...”. Ar lūgšanu praksi tās askētiskajā nozīmē nodarbojas aicinātie, visbiežāk mūki – shimas mūki, vai zatvorņiki (tie, kas ieslēgušies, lai pilnīgi novērstos no pasaulīgā). Askēzes un lūgšanas prakse, t.sk. lūgšanas prātā un norimšanas prakse sev līdzī nes bīstamus kārdinājumus – no ieslūgšanas lepnībā un dažādiem vizuālas dabas kārdinājumiem līdz pat sajukšanai prātā, tāpēc to dara tikai zinātāju stingrā uzraudzībā un pazemībā tie, kas tam izjūt īstu aicinājumu, nevis tie, kas mūku kārtu pieņēmuši aiz pasaulīga aizvainojuma vai tāpēc, ka grib būt par visiem pārāki.

- Nepilnīgais cilvēks ir radīts lai ieņemtu kritušo eņģeļu vietu, tās ir katra cilvēka tiesības;
- Sektas un jaunās reliģiskās kustības ir dabisks un loģisks nepilnīgā cilvēka ceļš pie Dieva. Nevar būt viens ceļš pie Dieva. Ja tā būtu, mēs nebūtu cilvēki.
- Patiesībā baznīcai ir milzīgs spēks, ko viņa saka to cilvēki dara, jo baznīca neko nesaka tāpat vien, no individuālā cilvēka, baznīca runā no baznīcas kopības, ja tā drīkst izteikties - no Svētā Gara žēlastības. Tāpēc priesteri ļoti labi saprot uz ko drīkst aicināt kristīgos pareizticīgos. Ir bijuši mēģinājumi caur latviešu un krievu pareizticīgo baznīcu sašķelt Latvijas iedzīvotājus, bet tad mēs teicām šim politiķim: „Ja Jūs to darīsiet mēs norādīsim uz Jums.” Pareizticīgā baznīca kopā ar citām kristīgajām konfesijām sadarbojas un kopā var izdarīt ļoti daudz, piemēram, Liepājā, kur tēvs Nīls darbojas starpkonfesiju padomē ir panākts, lai pretī skolai nebūvētu spēļu zāli un lielākie veikalnieki savu teju derīguma termiņu sasniegušo produkciju var ziedot zupas virtuvēm trūkumcietējiem.
- Brīnumi un pareizticības spēks.
- - „Vai iespējama glābšanās ārpus Pareizticības?”
- „Nezinu, bet man nav.”
- Vairākkārt izsakās, ka Pareizticīgo un katoļu baznīcas ir ļoti tuvas, uzsver personiskās grēku nožēlas nozīmi abās baznīcās. Uzskata, ka dziļa grēku nožēla ir ļoti būtisks garīgās attīrīšanās ceļš. Savukārt dziednieki, kuri saka „Nokristies baznīcā un tad nāc pie mums.” Labi zina, ka vieglāk ir pazudināt kristītu dvēseli. Kristieša pienākums ir dzīvot pasaulē, bet kā „ne no šīs pasaules”. Tas ir ļoti grūti. Pie tam vēl tas jāiemāca bērniem un tie nav nekādi joki, piemēram, Helovīna svētki, kas notiek pirms Visu Svēto dienas, skolotāji, kas aicina bērnus svinēt šos svētkus (kopā ar visu klasi), izdara nāves grēku, tādi cilvēki nedzīvo ilgi. Protestanti, kas pārnākot uz pareizticīgo baznīcu sastopoties ar sirdsapziņas izmeklēšanu pirms grēksūdzes attopas – „Domāju, ka esmu tīri normāls un labs cilvēks, Ziemassvētkos vēlu blūži ap sētu un dedzināju, tikai drusku zagu un nedaudz nemaksāju nodokļus, bet izrādās esmu nopietni grēkojis.”

**Pielikums Nr.2. Telefoniska intervija ar tēvu Jāni Kalniņu par J. Pommera „Domugraudiem” 2010.g.**

Priesteris J. Kalniņš, kas ir autors un sastādītājs vairākiem darbiem un rakstu krājumiem par Latvijas Pareizticību un Latvijas Arhibīskapu J. Pommeru, t.sk. rediģējis 1999. gadā izdevn. Filokalija un Sv. Gregora kristīgās kalpošanas skola iznākušo J. Pommera grāmatu „Domugraudi”, uzsver, ka šie arhibīskapa domu un izteikumu pieraksti rokrakstos eksistējuši jau J. Pommera dzīves laikā un uzskatāmi par uzticamu viņa sekotāju un svētrunu klausītāju apkopojosu darbu. (tātad M. Fuko pieminētajiem klausītāju pierakstiem, kas atspoguļo plašo pareizticības diskursu Latvijā 20. gs. 20. un 30. gados – J.V.)

Pielikums Nr.3. P.I.P. Pareizticīga priesteru runas par lūgšanu (vāks, titullapa, 1. un 2. nodaļa)



L 83-3  
51

L  
28

Pareisitizziga Preestera

L/n 835  
51

**Runnas** R

2

par

**E u h g f a n n,**

furras preefsch Pareisitizzigas Draudses  
lohzeekleem irr sadohmatas

574702

no

v. J. v. *nr Judo. P. A. L.*  
*nr 119.*

F

---

**Nihgâ, 1863.**

Drikketas pee bilschu. un grahmata-drikketaja Crust Plates.

Отъ С. Петербурскаго Комитета Духовной цензуры пе-  
чатать позволяется. Сентября 24 дня 1862 года.

No zensures atwechlehts. Nibgã, 7tã Mez mehñ. Decnã  
1863fçã gaddã.





## I<sup>ma</sup> Nanna.

Par luhgschanas wehrtibu un par to, fahdai  
ihpaschi luhgschanai buhs buht.

**M**annas swehtas tizzibas beedri! ta luhgschana irr weens leels un pestidams darbs. Ta irr leels darbs tapehz, kà luhgdami mehs ittin kà runnajam ar paschu Deewu, muhsu Nadditaju; jo Deewu luhgdami, mehs sakkam: muhsu Tehws debbesis! pametti mums muhsu parradus, jeb: Kungs, apscheloees par mums. Ta luhgschana irr pestidams darbs tapehz, kà pehz. muhsu luhgschanas tas Kungs mums apsohla dahwinah, fo mehs luhdsam; jo Wensch salka: luhdseet, tad jums taps dohts (Matt. 7, 7). Tapehz zaur luhgschanu mehs warram apstiprinaht sawas tizzibas wahjibu, zaur luhgschanu warram dabbuht Swehta Garra schelastibu (Luhk. 11, 13), un lihds ar to mehs warram wiffu dabbuht; jo zaur to Deewa schelastibu mehs tohpam swehti un atpestiti (Ewes. 1, 7; 2, 5. 8).

Es zerreju, kà neweens kfristigs zilweks sawâ prahâ ne schaubisees, kà ta luhgschana ir weens leelas wehrtes



darbs un lohit waijadšiga. Pats Pestitāts irr mums pawehlejis Deewu luhgt un mums luhgšchanaš preefšch-rastu dewis (Matt. 6, 9—13). Tas šw. Apustuks arr irr pawehlejis mums allaschin Deewu luhgt (Ewef. 6, 18) un mabzjis, kà Deewu bes mitteschanaš luhgt irr tas Deewa prahts (1 Lēff. 5, 17, 18). Deewu luhds ne ween kristigi laudis, bet arri pagani, kaut gan tee elka-deewis pecluhds. Woi juhs ſinnat, kas ween Deewu ne luhds? Tee nesaprattigi kufioni. Tad nu, manni drangi, darrait pehz Deewa prahta, luhdsēet Deewu bes mitteschanaš, weenumehr sawà prahtà turrait to augstu Deewa wahrdū. Darrait, fo darridami, bet nekad Deewu to ſungu ne aismiršait; peeminnait, kà Wintš wišfur irr, wišfu reds, wišfu ſinna. Luhdsēet Deewu bes mit-teschanaš (1 Lēff. 5, 17). Pehz šcha šw. Apustuks bausla wišfat muhšu dšhwoschanaš waijag' buht itt kà weenat pastah-wigai Deewa luhgšchanaš, un itt tabda dšhwoschana buhs ištēni — kristiga dšhwoschana. So ja mehs weenumehr ar deewabihjajšchana sawà prahtà to augstu Deewa wahrdū turrešim: tad mehs arri bišfimees to ſungu apfaiinacht ar tabdu šiftu darbu, woi ar wahrdū, woi ar šiftahm dohnahm. Neds, tabda dšhwoschana wišs-labbal' patiks tam debbešu ſehninam un tabdu dšhwoschana no jums prašfa muhšu šwehta Draudse, ſurea, kà mahte, dands par muhšu pešišchana ruhpējahs. Nemmeet pee juhšu širdin schohs šw. Apustuks wahrdus: luhdsēet Deewu bes mit-teschanaš. Bateizeet Deewam wišfās leetās: io šchis irr tas Deewa prahts eefšch Kristus Jesus pee jums (1 Lēff. 5, 17, 18).

Bet kà muhšu luhgšchana buhtu Deewam patiškana, augliga un mums par pešišchana, bes ween, kà winnat buhs buht pastahwigat, teescham waijaga:

1) Kà mehs luhgtum ar ištēnu tizzibu eefšch Deewu to ſungu un ar šipru zerribu us Winnu. Pešitāts šazija: wišfās leetas, fo juhs luhgsēet sawà luhgšchanaš, juhs tizzedami dabbeſēet (Matt. 21, 22); šw. Apustuks arr' muhs mahza: kas grihb no Deewa luhgt, par preefšchšimi, gudribu, tam buhs eefšch tizzibas luhgt, ne schaubidames (Sehš. 1, 6). Un kà muhšu luhgšchana warrehs buht par Deewam patiškanu un mums par pešišchana, kad mums tahs wišs-augstakas preefšch pešišchanaš leetas ne buhs, tas irr, tahs ištēnas tizzibas, bes ſureas ne warr Deewam patitt, jeb pešišchana dabbuht (Ebr. 11, 6; Mark. 16, 16)? So kad mehs no Deewa kaut tabdu labbunu luhdsam un tai pašchà laikà prahtà schaubamees, woi Deewš mums dohs, woi ne, fo mehs luhdsam; tad mehs zaur to parahdam, kà mehs Deewam ne ſēstizām, un us tabdu wišē apfaiinajam to schehšigu un wišfu-warrenu Deewu un zaur to darram ſewi par nezeenigeem dabbuht to Deewa schehšatibu.

2) Waijaga, kà mehs Deewu luhgtum no wišfās širds, ar pašemmibu un ſagraušu širdi, jeb ar dšifu nošmūschanaš par ſawem greštem. So itt tabda luhgšchana irr preefšch Deewa weens patiškams uppuris, kà Deewa wahedi šakta: tee Deewa uppuri irr weens šatreekts gars, weenu ſalaufu un ſagraušu širditu, Deewš, ne smahdeſi. (Dahw. Df. 51, 19).

3) Waijaga, tà mehs tit to luhgtum, kas Deewam patishkams, un tà mehs no Deewa ne to ne luhgtum, kas Wianam pretti irr: juhs luhdseet un ne dab- bujeet tapeh3, tà juhs nepareisi luhdseet, tà juhs to eefsch juhsu kahrabahm aprihjeet (Seh. 4, 3). Tapeh3, kad mehs no Deewa luhdsam patishgu eefsch saweem netaisneem darbeem, wot arr' kad luhdsam, lai Deews sohda muhsu eenaidneekus, kureus Winsch mums mihtocht irr pawehlejis (Luhf. 6, 35): tad treescham tas Kungs ne tit ween mums ne dohs, to mehs luhdsam, bet wehl dufnofes par tabdu muhsu luhgschamu.

4) Waijaga, tà mehs nemaf us Deewu ne kure- netum, kad Winsch mums nedohd, to mehs no Wiana luhdsam; tapeh3 tà ar sawu nepazeeitibu un kurneschamu mehs Deewu to Kungu apfaintinajam. Tas Kungs bes kabbas peeltidfinaschamas labbat pahy mums pawcheem finna, kaddà ihypaschi laikà un to mums doht, — Winsch finna, kas preefch muhsu pestichanas irr lads un tas flitks. Tapeh3 muhs mihtodams, Winsch darschu reis mums ne dohd, to mehs luhdsam. Ak Kungs, Taws prah3s lai noteek (Luhf. 11, 2)! luhf, to mums waijag' ikretses peelikt, kad mehs kant to no Deewa luhdsam.

Tad nu, mihtit brahli eefsch ta Kunga, kad juhs eefsch luhgschanahm wot Deewu sawejeet par Wiana deewischefigu gresnumu un leelem darbeem, wot arr' Wianam pateizeet par Wiana neiffaitanahm labdarri- schanahm, kureus Winsch jums un wiffai pafantlei irr rabdijis, wot arr' Wianu eefsch juhsu waijadschahm

luhdseet; tad weenimeht darrat to ar sipru tizzibu un zerribu us to debbes Rehnitu, no schifstas firds, ar leciu deewadishjashamu un ar pilnigu nodohschanohs Deewa prahsam. Ihu tizzeet, tà tabda luhgschana buhs Deewam patishkama, un jums pawcheem par pestichamu. Ak Kungs, dohd mums tà Dewi peeluhgt! Amen.

## 2<sup>tra</sup> **Wiana.**

### Par eefschfigu un ahriгу luhgschamu.

Juhs sinnat, Parefflitzigi, tà iffatram no mums dwehsele un meesa irr, kas mums no Deewa irr dohtas un eefsch kurrachm mehs paschi pawahwam. Tapeh3 mums waijaga Deewam kaloh3t tà ar dwehsele, tà arr' ar meesu; — tas arr' irr mums pawehlehts eefsch Deewa wahdeem: gohdinajeet Deewu juhsu meesà un juhsu garrà, kas Deewam peederr (1 Kor. 6, 20). Bet jo luhgschana arr' irr Deewam kalposchana, jeb Wiana wiffwehiata wahda gohdaschana: tad no ta juhs warrat redseht, tà mums waijag' Deewu luhgt, tit pat ar meesu, tà arr' ar dwehsele. Tapeh3 tà luhgschana irr garriga, jeb eefschfiga un meesiga, jeb ahriга. Mehs luhdsam garrigi, kad mehs sawu prah3u un firdi us to debbes Rehnitu zekam; — mehs luhdsam meesigi, kad sawu garrigu luhgschamu zaur muhsu meesu isfakam, wot israhdam, tas irr: kad mehs luhgschamu skaitam, kianamees, wot arr' zekòs metamees. Par luhgschamu runnadami, mehs ar taisnibu warram sassiht, tà ta