

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Filozofijas nodaļa

Agita Misāne

RELIGIJA UN LATVIEŠU NACIONĀLISMS IDEJU VĒSTURĒ LATVIJĀ

Promocijas darbs doktora zinātniskā grāda iegūšanai

Izstrādāts filozofijas nozarē, ideju vēstures apakšnozarē

Zinātniskā vadītāja:

Dr.Phil. Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Rīga, 2016

Saturs

IEVADS.....	4
Nacionālisma jēdziens. Nacionālisma un reliģijas saskare kā akadēmiskas izpētes tēma. Latviešu nacionālisms un ticības kopienas. Promocijas darba pētījuma hronoloģiskās robežas. ‘Identitāte’ un ‘tradīcija’ un – promocijas darba atslēgvārdi. Pētījuma mērķis un uzdevumi. Pētījuma tematiskā, metodoloģiskā, terminoloģiskā un faktoloģiskā novitāte. Pētījuma gaita un izmantotās metodes. Promocijas darba struktūra.	
I DAĻA. PAR METODI. NACIONĀLISMA UN RELIĢIJAS SASKARSMES APRAKSTĪŠANAS IESPĒJAS	35
Kā iztēloties nāciju? Sociālais konstrukcionisms un ‘zināšanu socioloģija’. Sociālās konstrukcijas procesa dialektika. Nodu jeb mezglu punktu pieeja.	
II DAĻA. LATVIEŠU RELIĢISKĀ IDENTITĀTE	51
II/1 Latvijas reliģiskā vēstures interpretācijas latviešu nacionālisma diskursā.....	51
Reliģiskās vēstures fakti un interpretācijas.Kristietības recepcija un reliģiju sadursme. „Latviešu reliģiskās grūtības” kā reliģisks, etnisks un politisks konflikts. Konfesionālais diskurss.	
<i>Personae</i> : Juris Alunāns un Auseklis	68
Jura Alunāna reliģiskās intereses. <i>Dievi un gari, kādus vecie latvieši citkārt cienījuši</i> . Latviešu garamantas. J.Alunāna ideju tālāka attīstība Ausekļa darbā.	
<i>Persona</i> : Juris Lecs	81
„Āriešu”motīvs. Jura Leca pārprastie centieni. Latvieši kā ārieši.	
II/2 Latviska baznīca. Luterisma latviskošanas tendences un projekti Latvijas Republikas laikā (1918.-1940.).....	85
Valsts un reliģisko organizāciju attiecības un intelektuālā gaisotne Pirmās Latvijas Republikas laikā) - reliģiju un nacionālisma saskarsnes fons. Baznīca un latviskā identitāte. Ulmaņa politiskā režīma sakralizācija un E.Virza.	
<i>Persona</i> : Jānis Sanders	105

Mūsu kulta reforma. Jāņa Sandera teoloģiskie uzskati. Kristus āriskās izcelšanās ideja. Sandera attiecības ar luterisko baznīcu.

Persona: Alfreds Indriksons.....125

Reliģija un latviešu nacionālā identitāte - II Daļas kopsavilkums.....131

III DAĻA. TRADĪCIJU JAUNRADE133

‘Jaunradītās tradīcijas’ jēdziens.

Casus: Nameja gredzens138

A.Grīna romāns. „Vadonības simbols.”Ludolfa Liberta loma. Jauni pielietojumi. Ikdienišķais nacionālisms.

Casus: Dievturība – jaunradīta reliģija.....197

Dievturu draudžu izveidošanās un attīstība. Dievturu doktrīnas. Ernesta Brastiņa nacionālisms un politiskie uzskati. Dižvadonis un sekotāji. Dievturība un aktīvais nacionālisms. Dievturības reliģiskais raksturs..

Casus: Lielvārdes josta.....169

Lielvārdes jostas „atklāšana.” Latviešu *New Age*. No svētuma līdz komercproduktam.

Casus: Pokaiņu jaunradītā svētvieta..... 177

Pokaiņu svētvietas izveides vēsture. Pokaiņu *τόπος*, Pokaiņi kā jaunradīta tradīcija – veidošanās mehānisms un aģenti.

Jaunradītā tradīcija kā paradigma – III daļas kopsavilkums.....189

NOBEIGUMS.....191

Bibliogrāfija.....197

Pateicības.....211

Pielikums Ii-iii

Pielikums II.....iv

IEVADS

Promocijas darba pētījumu var tēlaini raksturot kā mēģinājumu izveidot karti teritorijai, kurp līdz šim devušies tikai izlūki. Viņu sniegtās ziņas ir bijušas vērtīgas un rosinājušas pievērsties arī balto plankumu detalizētai aizpildīšanai. Autorei arī nācās pašai izvēlēties instrumentus kartes zīmēšanai, kartei izmantoto mērogu un uzmērījumu stratēģiju, kā arī veikt dziļurbumus vietās, kas šķita solām vislabāko ieskatu zemes iežu daudzslāņainībā.

Darba fokusā ir nacionālisma un reliģijas saskarsme Latvijas ideju vēstures telpā. **Nacionālisma jēdziens.** Termins ‘nacionālisms’ pirmo reizi tika lietots Johana Gotfrīda Herdera (1744-1803) darbos un kopš deviņpadsmitā gadsimta tas ieņem paliekošu vietu tiklab sociālajās zinātnēs, kā ideju vēsturē. Ar šī termina palīdzību Herders raksturoja spēcīgu piederības sajūtu savai nācijai, kas robežojas ar aizspriedumiem, kas vērsti citu nāciju un to piederīgo virzienā.¹ Herdera vārda saistīšana ar nacionālisma jēdzienu ir hrestomātiska un mūsdienās atrodama praktiski jebkurā nacionālisma tēmai veltītā mācību grāmatā vai antoloģijā, kā arī akadēmiskās monogrāfijās un rakstos jau no divdesmitā gadsimta pirmās puses².

Plašāka Herdera uzskatu analīze nacionālisma teoriju kontekstā paliek ārpus promocijas darba ietvariem. Atzīmēsim tikai dažus aspektus, kas ir būtiski šī darba pētījumam. Pirmkārt, vairums pētnieku akcentē Herdera nacionālisma teorijas apolitiskumu – Herderu interesēja vācu (un jebkuras citas tautas) nacionālisma garīgie, lingvistiskie un estētiskie aspekti, nevis politiskās prasības, kas varētu sekot katras nācijas savdabības atzīšanai. To uzsver, piemēram, Jesaja Berlins.³ Cits būtisks aspekts ir

¹ Herder J. G. *Philosophical Writings*. Transl. and ed. by Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 297.

² Sk. piem.: Grosby S. *Nationalism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 19.; Aris R. *History of Political Thought in Germany from 1789–1815*. London: G. Allen & Unwin, 1936, p. 242.; Gilbert P. *The Philosophy of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 46.; Patten A. The most natural state. Herder and Nationalism. *History of Political Thought*. 2010. Vol. XXXI (4), pp. 657–689.; Eggel D., Liebich A., Mancini–Griffoli D. Was Herder a Nationalist? *The Review of Politics*. 2007, Vol. 69, pp. 48.–78.

³ Berlin I. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Princeton: Princeton University Press, 2013, pp.222.-231.

Herdera uzskati par nācijas kā kopienas raksturu, kas ir cieši saistīti ar viņa izpratni par cilvēcību (*Humanität*). Viņa ieskatā, nācijas ir dabiskas kopienas, līdzīgi kā ģimenes, turklāt, uzturēt savu etnisko piederību cilvēkam nozīmē gan atbildīgi izturēties pret dabu, gan arī morālu uzdevumu. Katra indivīda cilvēcība viņam piemīt savdabīgā, neatkārtojamā un īpašā veidā. To kopt ir katra cilvēka uzdevums, misija un arī atbildība. Šajā ziņā īpaši nozīmīgas ir Herdera *Idejas par cilvēces vēstures filozofiju* un *Vēstules humanitātes veicināšanai*. Kā atzīmē Čārlzs Teilors, līdz Herders sāka par to rakstīt astoņpadsmitā gadsimta nogalē, neviens nedomāja, ka cilvēka individualitātei piemīt morāla vērtība, un tas pats attiecas arī uz tautām kā dabiskām savpatīgām kultūras kopībām.⁴

Visbeidzot, metodoloģiskā ziņā būtiska nozīme ir sensoro un intelektuālo aspektu attiecībām Herdera interpretācijā. Viņa raksturojumā pieķeršanās savai tautai ir gan emocija jeb emocionāla attieksme, gan prāta aktivitāte, kas rada un tālāk attīsta idejas.

Promocijas darbā ar ‘nacionālismu’ tiek saprasta pirmkārt un galvenokārt ideoloģija. Ar šo jēdzienu, sekojot Pīteram Bergeram un Tomasam Lukmanam, autore saprot ideju kopumu, kas kalpo sociālām interesēm.⁵ Līdzīgi, arī Pols Rikērs interpretē ideoloģiju kā simbolu sistēmu, kas paredz „sociālo saišu interpretāciju tēlos un reprezentācijās”.⁶ Autores nacionālisma izpratne ir tuva Entonija Smita definīcijai, kas nacionālismu interpretē kā ideoloģisku kustību, kuras nolūks ir iegūt un uzturēt kādas sabiedrības grupas autonomiju, vienotību un identitāti, ja šo grupu vismaz daļa tās locekļu identificē ar veidojošos vai eksistējošu nāciju.⁷ Nacionālismu ir iespējams aprakstīt un tas ir ticis aprakstīts arī savādāk - kā intelektuāla nosliece jeb „garīga satversme” (*Geistesverfassung*)⁸, gan arī kā „politisks princips”⁹, respektīvi, politikas veidošanas

⁴ Taylor C. The Politics of Recognition. Ed. by A. Gutmann. *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 25.–73.

⁵ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1966, p. 18.

⁶ „[...] an interpretation, in images and representations, of the social bond itself” (Ricoeur P. *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*. Evanston: Northwestern University Press, 1991, p. 255.)

⁷ „[...]an ideological movement for the attainment and maintenance of authonomy, unity and identity on behalf of a population deemed by some of its members to constitute an actual or potential ‘nation’” (Smith A. D. Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist Ideals. *Nations and Nationalism*. 1999, Vol. 5(3), p. 333.

⁸ Deutsch K. W. Nationalism and Social Communication. Ed. by J. Hutchison, A. Smith.

instruments. Nacionālās pašnoteikšanās tiesību un nacionālās valsts celtniecības idejas ir būtiskas politiskā nacionālisma sastāvdaļas un tās var uzskatīt par nācijas autonomijas, vienotības un identitātes nodrošinājuma garantiem, tomēr politiskais nacionālisms veido tikai vienu no nacionālisma ideoloģijas segmentiem, bet neizsmeļ to.

Agrākais jēdziena ‘nacionālisms’ lietojums latviešu valodā, ko autorei izdevās identificēt, atrodams laikrakstā *Balss* 1882.gadā, Andreja Stērstes rakstā *Tautība, baznīca un valsts*.¹⁰ Raksta autors lieto vārdu ‘nacionālisms’ kā sinonīmu jēdzienam ‘tautiski centieni’ (autors min arī citu iespējamu tulkojumu – ‘tautelība’), tas nepārprotami attiecināts uz jaunlatviešu kustību. Promocijas darba tēmas kontekstā raksta saturs ir visai zīmīgs. Autors tajā atstāsta un komentē rakstu laikrakstā *Zeitung für Stadt und Land*, kurš savukārt bija veltīts refleksijai par kāda mācītāja F.Lutera publikāciju mēnešrakstā *Baltische Monatschrift*,¹¹ kurā Luters visai agresīvi vērsās pret latviešu un igauņu nacionālistu aktivitātēm, saskatot tajās draudus valsts (Krievijas Impērijas) un baznīcas iekārtai, kā arī etniskas ekskluzivitātes sludināšanu. Abus minētos apvainojumus Stērste kategoriski noliedza.

Nacionālisma un reliģijas saskare kā akadēmiskas izpētes tēma. Vairāki autori, kas neliela apjoma pētījumu līmenī analizējuši reliģiskās tradīcijas un nacionālisma attiecības, pamatoti norāda, ka tās jāuzskata par nepietiekami izpētītu, pat ignorētu tematu.¹² Šādu situāciju var skaidrot ar sociālajās zinātnēs izplatīto uzskatu par nacionālisma raksturu. Kā norāda Entonijs Smits:

Nacionālismu ir pierasts uzskatīt par modernu, sekulāru ideoloģiju, kas aizvieto pirmsmoderno, tradicionālo sabiedrību reliģiskās sistēmas. Šādā skatījumā ‘reliģija’ un ‘nacionālisms’ parādās kā divi posmi konvencionālajā nošķīrumā starp tradīciju un modernitāti, un evolucionārajā satvarā tas iezīmē pāreju – evolucionāru vai dekonstruktīvu – no vienas pie otras.¹³

Nationalism. pp. 26.–29.

⁹ Gellner E. *Nations and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 1.

¹⁰ Tahlwaitis (Stērste A.). Tautība, baznīca un valsts. *Balss*. Nr.11. (17.03.1882), Nr.12. (21.03.1882).

¹¹ Luther F. Der Nationalismus ein Feind unserer kirchlichen und staatlichen Ordnung. *Baltische Monatschrift*. Bd.29. H.2. 1882. S. 122.–138.

¹² Kent J. Religion and Nationalism. Ed. by Gill S., King U. & Di Costa G. *Religion in Europe: Contemporary Perspectives*. Kampen, 1994, p. 170.; Rieffer B. J. Religion and nationalism. Understanding the consequences of a complex relationship. *Ethnicities*. 2010, Vol. 3(2). p. 216.

¹³ Smith A. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford, 2003, p. 9.

Tieši par to, ka nacionālisma ideoloģija varētu ieņemt reliģijas vietu, bažījās arī iepriekš minētais mācītājs F. Luters. Tas liek domāt, ka priekšstats par nacionālismu un reliģiju kā savstarpēji aizvietojamām parādībām nav raksturīgs tikai sociālo zinātņu pētniekiem.

Šādam uzskatam ir zināms pamats. Kad Eiropa pārstāja būt „kristiešu valstība” - *rēs publica Christiana*, t.i. vieta, kur kristietība ir sabiedriska lieta vai kur sabiedriskās jeb valsts lietas ir kristīgas,¹⁴ un tas notiek astoņpadsmitā gadsimta sākumā, eiropieši vairs nemeklēja kopīgo kristīgo, bet atšķirīgo nacionālo identitāti. Jauno un vēl jo vairāk, jaunāko laiku politiskajā ideoloģijā valsts un nevis kristiešu Dievs kļūst par nozīmīgāko likumības, taisnības un cilvēka drošības garantu. Jāpiebilst, ka atsevišķi nacionālisma teorētiķi, piemēram, Entonijs Gidenss un Maikls Manns uzskatīja, ka modernitātes laikmeta būtiskākā pazīme ir nacionālas valsts izveidošanās.¹⁵ Jo īpaši sākot ar Apgaismības laikmetu, reliģiskā piederība tiek saprasta kā privāta lieta, bet sekularizācija kļūst par sociālu vērtību un sociālu normu.

Jāpiekrīt iepriekš citētajam Entonijam Smitam, ka īpaši modernisma pieeja nacionālisma vēsturei tiecas atbalstīt uzskatu par nacionālisma un reliģijas ideoloģisko nesavienojamību, pat naidīgumu un savstarpēju sacensību par sekotāju prātiem.

Nav pārsteidzoši, ka nacionālisma teorētiķi modernisti (piemēram, E.Gelners, E.Hobsbaums un B.Andersons) saskatīja reliģijas un nacionālisma ideoloģiju saskares punktus, bet tomēr uzskatīja tās par savstarpēji konkurējošām un nesavienojamām ideoloģijām.

Modernisma perspektīvu kopumā raksturo uzskats, ka nacionālisms rodas tādu kapitālistiskās attīstības procesu kā industrializācija, urbanizācija, administratīvās pārvaldes birokratizācija rezultātā.¹⁶ To pašu procesu rezultāts ir arī sekularizācija.

Hobsbaums norāda, ka „modernais nacionālisms ir uztvēris reliģiju rezervēti - kā spēku, kas var izaicināt nācīgas monopolu uz tās locekļu lojalitāti”.¹⁷ Savukārt B.Andersons, atzīstot ka nacionālisms dzimst reliģiskā vidē un novērtējot protestantisma

¹⁴ Par to esmu rakstījusi vairāk: Misāne A. *Rēs publica christiana: Par Eiropas publiskā kristīguma paradoksālo dabu. Filosofija*. Nr.5. Rīga: LU FSI, 2006, 113.–118. lpp.

¹⁵ Spencer P., Wollman H. *Nationalism. A Critical Introduction*. Sage Publications, 2002, p. 238.

¹⁶ Ozkirimli U. *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, p. 72.

¹⁷ Hobsbawm E. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge University Press, 1990, p. 68.

lomu jaunās „iedomātās jeb iztēlotās kopienas” veidošanā, tomēr uzskata nāciju izveidošanos par negribētām Reformācijas sekām.¹⁸ Saikni starp nāciju veidošanos un protestantismu atzīst arī Gelnērs, tomēr uzsver, ka reliģija līdzīgi kā jebkurš cits tradicionālo sabiedrību dzīves elements, nevar kļūt par daļu no „modernās nācijas idiomās”.¹⁹ Citiem vārdiem: viņaprāt, nācijas izveides cena ir sekularizācija.

Iepriekš citētie modernisma teorētiķi tomēr neievēro vairākus faktorus, iespējams, tāpēc, ka viņu zinātniskā darbība attīstījās sekularizācijas teoriju popularitātes ziedu gados. Pirmkārt, viņu sekularizācijas izpratne ir vienkāršota. Vairuma gadījumu, ar sekularizāciju viņi saprot reliģiju norietu to kopumā, gan publiskā, gan privātā līmenī. Klasiskās socioloģijas teorijas no divdesmitā gadsimta vidus patiesi pārstāvēja viedokli, ka sekularizācija nozīmē gan to, ka reliģiskās institūcijas un prakses zaudē savu sociālo nozīmīgumu un kontrole par sabiedrisko telpu un tās resursiem aizvien mazāk paliek reliģisko autoritāšu ietekmes sfērā, gan arī to, ka reliģijas zaudē arī savu jēgveidojošo lomu. Tomēr šodienas pētījumi parāda, ka reliģijas joprojām ir klātesošas tiklab publiskajā sfērā, par spīti valsts un reliģisko institūciju institucionālajai šķirtībai vairumā Rietumvalstu,²⁰ gan ir arī joprojām pietiekami nozīmīgas privāti. Reliģiju ietekmes mazināšanās atsevišķās sociālās dzīves jomās (piemēram, likumdošanā) nenozīmē reliģijas izzušanu. Vēstures pētniecībā kā kopēja tendence iezīmējas centieni uzsvērt reliģijas paliekošo vietu deviņpadsmitajā un divdesmitajā – t.d. „sekularizācijas gadsimtos.”

Teorētiskajā literatūrā reliģiju pētniecībā pēdējos gados tiek intensīvi apšaubīta arī tēze, ka modernizācijas procesi neizbēgami un viennozīmīgi vājina reliģijas sociālo iespaidu. Sekularizācija – valsts un baznīcu institucionālo saišu mazināšanas un institucionalizētās reliģiozitātes iespējamā novājināšanās (tieši šādā nozīmē sekularizācijas jēdziens ir lietots promocijas darbā) neiznīcina reliģijas, bet maina tās. Šādu izmaiņas izpaužas kā reliģiju institucionāla diferenciācija un reliģiskās pieredzes un ticības privatizācija, doktrīnu liberalizācija un reliģiju ģeogrāfiskās izplatības

¹⁸ Anderson B. *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. [S.l.]: Verso, 1983.

¹⁹ Gellner E. *Nations and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 22.–23.

²⁰ Hozē Kazanova raksta, ka sākot ar divdesmitā gadsimta astoņdesmitajiem gadiem, reliģijas tieši kļūst aizvien publiskākas un spēlē aizvien lielāku lomu politiskā diskursā – Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

transformācijas.²¹ Nacionālo atbrīvošanās kustību un nacionālisma aspektā jāievēro, ka nāciju veidošanās procesā jaunās kolektīvās identitātes formēšanā un aizstāvēšanā reliģiskā tradīcija kļūst par vienu no veidojošajiem komponentiem.²² Tieši kādā veidā – to nosaka katras nācijas vēsturiskā situācija.

Piemēram, ‘reliģiskais nacionālisms’. Šis termins nonāca teorētisku debašu fokusā pēdējos divdesmit gados galvenokārt pateicoties reliģiskā fundamentālisma un starptautiskā, reliģiski attaisnotā terorisma pieaugumam²³. Reliģiskā nacionālisma galvenā pazīme ir nacionālisma un reliģiskās ideoloģijas saplūšana tādā pakāpē, ka tās vairs nav atšķiramas un atdalāmas.²⁴ Reliģisks nacionālisms praksē parasti izpaužas kā ideoloģisks resurss reliģiski un etniski atšķirīgu kopienu cīņā par politiskiem vai ekonomiskiem resursiem. Tādos gadījumos nacionālā atbrīvošanās kustība var iegūt reliģiska konflikta formu, kā tas ir noticis, piemēram, bijušajā Dienvidslāvijā, Šrilankā vai Čečenijā. Starpetniskais konflikts tad kļūst arī par starpreliģisku konfliktu un šis konflikts ir par konkrētu teritoriju un konkrētiem resursiem. ‘Reliģiskais nacionālisms’, tādējādi, ir politiskā nacionālisma paveids; tas izpaužas cīņās starp etniskām kopienām ar dažādu reliģisko identitāti.

Vai Latvijas gadījumā varētu pamatoti runāt par reliģisku nacionālismu? Latvijā reliģiskā nacionālisma elementus var saskatīt dievturu kustībā (par to plašāk rakstīts atsevišķā promocijas darba sadaļā) tiktāl, cik dievturi akcentēja savas reliģijas identificēšanos ar latviskumu, t.i. dievturību kā latviešu reliģiju. Dievturība ir gan nacionālistiska, gan reliģiska kustība. Dievturu līdera Ernesta Brastiņa publicistikā ieskanas sava laika minoritāšu politikas revīzijas motīvi un Brastiņam arī šķita, ka latvieši un latvietība Latvijā neieņem tiem pienākošos centrālo pozīciju politiskās varas diskursā. Tomēr dievturības gadījumā polemikas kaujas tika izcīnītas pret citādi domājošajiem

²¹ Dobbelaere K. The secularization of society? Some methodological suggestions. Ed. by Hadden, Shupe. *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*. New York: Paragon House, 1980, pp. 27–43.; Hadden J. Toward desacralizing secularization theory. *Social Forces*. 1987, Vol. 65., pp. 587–611.; *The Sacred in a Secular Age*. Ed. by Hammond P. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.

²² Spohn, W. Multiply Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective. *Current Sociology*. 2003, Vol. 51. p. 26

²³ Sk. piem.: Jurgensmeier M. *Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

²⁴ Rieffer, B.–A. J. Religion and nationalism. Understanding the consequences of a complex relationship. *Ethnicities*. 2010, Vol. 3(2), p. 225.

latviešiem un to mērogs un dievturu kopienas mobilizācijas potenciāls nebija tik nozīmīgs, lai reliģiskais nacionālisms kļūtu par patstāvīgu un būtisku dievturu ideoloģijas komponentu.

Postmodernajās nacionālisma teorijās reliģijas tēmas ieņem daudz nozīmīgāku vietu un reliģiju loma tiek vērtēta augstāk. Ar postmodernisma perspektīvu²⁵ var saistīt tādas mūsdienās aktīvus autorus kā Maikls Billings²⁶, Rodžerss Brūbeikers²⁷ un Kreigs Kalhūns²⁸, kas visi tiks citēti vēlāk, konkrētu tēmu sakarā. Postmodernie nacionālisma teorētiķi apšaubā nacionālisma homogenitāti, arī viņu pētniecisko interešu fokuss un tēmas ievērojami atšķiras no tām, kas nodarbināja pētniekus, kas rakstīja modernitātes perspektīvā. Viņus interesē nacionālisma diskursi un retorika, simboli, nacionālisma reprodukcija ikdienas dzīvē, ideoloģijas konstruēšana.

No minētajiem autoriem vislielāko uzmanību reliģijas un nacionālisma attiecībām pievērsis Rodžerss Brūbeikers. Savas jaunākās grāmatas ievadā viņš raksta,²⁹ ka reliģiju pētniecība un nacionālisma un etnicitātes pētniecība ir pārāk ilgi palikušas šķirtas jomas, kam nepieciešama ciešāka integrācija. Pirmkārt jau tāpēc, ka reliģija (tāpat kā valoda), līdzīgi kā nacionālisms, ir pašidentifikācijas un citādā identifikācijas instrumenti. Tie ir arī savstarpēji saistīti. Taču, tas, ka reliģija un nacionālisms ir līdzīgi, nenozīmē, ka tie ir identiski vai analogi, savstarpēji reducējami fenomeni. Brūbeikers pamatos piekrīt viedoklim, ka nācija ir sekulārs fenomens un sekularizācijas procesi ir vismaz daļēji ietekmējuši nāciju veidošanos.

Brūbeikera monogrāfijā kā nodaļa iekļauts arī agrāk publicēts raksts, kas īpaši veltīts teorētiskām pieejām, kuras var būt nacionālisma un reliģijas attiecību pētniecības stratēģijas pamatā.³⁰ Brūbeikers identificē četras pieejas, tās ir vērts apskatīt plašāk.

²⁵ Nacionālisma teoriju tipoloģiju sk.: Spencer P., Wollman H. *Nationalism. A Critical Introduction*. Sage Publications, 2002.

²⁶ Billing M. *Banal Nationalism*. Sage Publications, 1995.

²⁷ Brubaker R. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.; Idem. *Ethnicity without Groups*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2004.; Idem. *Grounds for Difference*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2015.

²⁸ Calhoun C. *Nationalism*. Buckingham: Open University Press, 1997.

²⁹ Brubaker R. *Grounds for Difference*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2015, p. 6.

³⁰ Brubaker R. Religion and Nationalism: Four Approaches. *Nations and Nationalism*. 2012, Vol. 18, pp. 2.–20.

Pirmkārt, nacionālismu un reliģiju var interpretēt kā analogus fenomenus. Praksē tas nozīmē aprakstīt nacionālismu kā reliģiju, t.i., kā parādību, kam piemīt reliģisks raksturs un reliģijas pazīmes. Lietojot jēdzienu „kvazireliģija”³¹, Latvijā šo stratēģiju pārstāvējuši D.Hanovs un V.Tēraudkalns.³² Teorētiski nacionālisma kā reliģijas identifikācijas tēmu aizsāka Karltons Haijs (*Carlton Hayes*), uzsverot to, ka nacionālisms ir ne vien politiska ideoloģija, bet izsauc arī spēcīgu emocionālu pārdzīvojumu un sakņojas plaša mēroga vispārinājumos un atsaucēs uz pārdabisku ārēju varu. Nacionālisms, viņa ieskatā, lieto tādas reliģiskas formas kā pasludinājumus, ticības doktrīnas un apsolījumus, priekšstatu par nemirstību un pestīšanu, svētkus un mitoloģiju, sakrālus tekstus un rituālus u.c.³³ Brūbeikers atzīmē, ka jaunāku un izsmalcinātāku šīs pašas interpretācija stratēģijas variantu ir piedāvājis Entonijs Smits, nosaucot nacionālismu par jaunu tautas reliģijas veidu (*‘new religion of the people’*).³⁴ Nacionālisms šādā izpratnē ir reliģija gan substantīvā (jo ietver priekšstatu par kolektīvu laicīgu pestīšanu), gan funkcionālā nozīmē – tas darbojas kā reliģija ar nacionālajiem varoņiem un „nācijas tēviem martīru, praviešu un svēto lomās, kur ir savas svētvietas, kults, svētie raksti un svētie laiki.

Ietekmīgā nacionālisma pētniece Lia Grīnfelde iebilst pret nacionālisma un reliģijas identificēšanu, akcentējot nacionālisma sekulāro raksturu. Uz jautājumu „Vai nacionālisms ir reliģija?”, kas likts viņas esejas nosaukumā, Grīnfelde atbild ar kategorisku „Nē!”.³⁵ To, ka gan reliģijas, gan nacionālisti var šķist iracionāli, var motivēt uz vardarbību vai pašuzupurēšanos, u.tml., viņa uzskata par nepietiekamu abu

³¹ Pēc autores domām, ‘kvazireliģija’ ir novecojis termins, no kura vajadzētu izvairīties. Tas ļoti reti tiek lietots mūsdienu reliģiju zinātnē. Atsevišķos gadījumos to lieto teologi, sk. piem.: Smith, John S. *Quasi-religions. Humanism, Marxism and nationalism*. New York, 1994. ‘Kvazireliģijas’ kā termina lietojumu teologu pētījumos visdrīzāk var skaidrot ar Paula Tiliha iespaidu - Tilihs ir viens no visu laiku ietekmīgākajiem teologiem. Kā ‘kvazireliģiju’ viņš raksturoja tādas ideoloģijas kā nacionālsociālismu un komunismu (Tillich, P. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963). Reliģiju zinātnē „kvazireliģija” ir tā pašas terminoloģiskā līmeņa parādība kā „elkdievība” vai „māņticība”.

³² Tēraudkalns V., Hanovs D. „Mēs un viņi” (Mūsdienu latviešu radikālais nacionālisms kā kvazireliģija). *Kentaurs XXI*. 2002, Nr.29., 28.–45.lpp.; Tēraudkalns, V. *Kristus un Cēzars. Kristietība un vara vēsturē*. Rīga, 2010.

³³ Hayes C. *Essays in Nationalism*. New York, 1926.; Haynes, C. *Nationalism: A Religion*. New York, 1960.

³⁴ Smith A. *Chosen Peoples*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

³⁵ Greenfeld L. Nationalism: A Modern Religion? Ed. by Greenfeld L. *Nationalism and the Mind: Essays on Modern Culture*. Oneworld Publications, 2006. pp. 92.–114.

substancionālai identifikācijai. Grīnfelde uzsver, ka nacionālisma gadījumā augstākajai autoritātei, vērtībai un varas avotam ir sekulārs raksturs. Tā ir tauta, neatkarīgi no tā, kā definē piederību tautai. Reliģiju gadījumā, augstākā autoritāte un vērtību/varas avots ir pārdabisks. Nacionālisma kontekstā gan var sakralizēt pasaulīgas parādības, taču Grīnfelde neuzskata, ka sakralizācija un reliģija ir savstarpēji neizslēdzoši jēdzieni. Nacionālisma ideoloģija var arī izmantot reliģijas saviem mērķiem, īpaši jau iepriekš minētā reliģiskā nacionālisma gadījumā. Vairums reliģisko nacionālismu ir etniski nacionālisti. Reliģiskā atšķirība kļūst par galveno vai pat vienīgo etniskās piederības identifikatoru. Tomēr Grīnfelde brīdina no reliģijas un reliģiskā nacionālisma sajaukšanas.

Uz nacionālismu varētu attiecināt dažkārt izmantotos un saturiski ļoti tuvos ‘parareliģijas’ un ‘ietvertās reliģijas’ (*implicit religion*, autores tulkojums) jēdzienus. ‘Parareliģija’ ir jēdziens, ko ierosināja lietot angļu antropologs Džonatans Bentāls,³⁶ savukārt, ‘ietvertās reliģijas’ koncepts ir galvenokārt saistīts ar „Ietvertās reliģijas pētniecības tīklā” (*Network for the Study of Implicit Religion*) un „Ietvertās reliģijas un mūsdienu garīguma pētniecības centrā” (*Centre for the Study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality*) iesaistītajiem pētniekiem, īpaši Edvardu Beiliju,³⁷ un žurnāla *Implicit Religion* (1998-) autoru loku. Nevienš no viņiem gan nav īpaši pievērsies nacionālisma studijām. Gan ‘parareliģija’ gan ‘ietvertā reliģija’ raksturo gadījumus, kad sekulārās sociālās kustībās un parādībās, kā sports,³⁸ patērniecība, humanitārisms, veselīgs dzīvesveids, dabas aizsardzības un dzīvnieku tiesību aizstāvības kustībās sastopamies ar sekulāru ideju sakralizāciju un īpašu dzīves stilu, kas aktīvistu dzīvē ieņem visaptverošu vietu, kļūst par viņu dzīves papildījumu un galveno jēgu.

Promocijas darba autore uzskata šos par perspektīviem konceptiem, pētot, piemēram, ateismu (šeit vietā atcerēties debates par to, vai ateisms ir reliģija) vai folkloras kustību. Tomēr promocijas darbā izlēmu tos neizmantojot vairāku iemeslu dēļ. Pirmkārt, tie ir metodoloģiski apsvērumi. Parareliģisko/ietvertās reliģijas parādību pētniecībai būtu

³⁶ Benthall J. *Returning to Religion: Why a Secular Age is Haunted by Faith?* I.B. Tauris, 2008.

³⁷ Bailey A. *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen, Neth.: Kok Pharos, 1997.

³⁸ Pazīstams ir izcilā latviešu hokejista Artura Irbes izteikums, ka hokejs ir latviešu jaunā reliģija. Šajā gadījumā būtu vietā lietot jēdzienu ‘parareliģija’.

nepieciešams izmantot kvantitatīvās un kvalitatīvās sociālo zinātņu metodes, kas darbā praktiski netiek lietotas. Otrkārt, parareliģiju gadījumā sastopamies ar individualizētu 'sekulāro ticību', kamēr nacionālisma gadījumā būtiskāk ir analizēt tieši tā publiskās un ideoloģiskās izpausmes.

Ideju vēsturē Latvijā interpretēt nacionālismu kā reliģijas analogu būtu problemātiski arī tāpēc, ka šāдай interpretācijai pietrūktu materiāla. Protams, latviešu nacionālismam ir savi varoņi, mocekļi un pravieši, tāpat svētvietas un identitātes rituāli, kā arī sakralizēti teksti, taču jāšaubās, vai latviešu nacionālisms jebkad ir sasniedzis pietiekamu formalizācijas pakāpi, lai to varētu pielīdzināt reliģijai kā sistēmai. Vistuvāk nacionālisma kā reliģijas reprezentācijai substantīvā nozīmē nonāca dzejnieks Edvards Virza (skat. atbilstošo promocijas darba sadaļu) savā aicinājumā uzskatīt valsti par pestīšanas instrumentu, taču Virza nepiedāvāja nekādu izvēstu sava aicinājuma pamatojumu. Tādēļ vietā jautāt – vai Virzas domas nav jāvērtē tikai kā dzejnieka radīta metafora, nepārspīlējot un nesaskatot tur kādu īpašu teoloģisku programmu?

Atgriezīsimies pie Rodžersa Brūbeikera. Minētās pirmās stratēģijas satvarā Brubeikers piedāvā savu variantu, ko uzskata par auglīgāku par iepriekš aprakstītajiem. Tā vietā, lai aprakstītu nacionālismu, lietojot no reliģiju pasaules patapinātus jēdzienus, viņš ierosina abus analizējamus fenomenus piesaistīt sociālām struktūrām un procesiem ar vispārīgāku nozīmi un aprakstīt kā (1) identifikācijasodus, (2) kā sabiedrības organizācijasodus un (3) kā politisku pretenziju ietvaru.

Otra pētnieciskā stratēģija ir meklēt ceļu, kā zināšanas par reliģiju palīdz saprast un izskaidrot nacionālismu. Praktiski tas nozīmē aprakstīt, kā konkrētas reliģiskās tradīcijas ietekmējušas konkrētu nacionālisma formu veidošanos. Šaurākā nozīmē to var dēvēt par gadījumu analīzi. Piemēram, raksturojot puritānisma iespaidu uz angļu nacionālismu, luterisma uz vācu nacionālismu vai katoļu baznīcas lomu poļu nacionālisma attīstībā. Plašākā nozīmē var identificēt konkrētus reliģiskas cilmes simbolus, naratīvus vai kategorijas, kas kalpo kā kultūras resurss nacionālismu ideoloģijām. Kā piemērus var minēt tautas izredzētības motīvu, nacionālo mesiānismu vai jebkuru no alegorizētajiem sievišķajiem nācijas mātes tēliem ('Māti Latviju', *Britannia*, zviedru *Moder Svea*, itāļu *Italia Turrita*, franču *Marianne* u.tml.). Tāpat Brūbeikers norāda uz citiem veidiem, kā reliģijas ietekmēja nacionālisma ģenēzi. Īpaši protestantiskā Reformācija Eiropā gan

veicināja lasītprasmes un līdz ar to arī vernakulārās literatūras attīstību, gan arī radīja jaunu priekšstatu par politiskās un kultūras telpas pārklāšanos un par tautu kā lingvistisku kopieni. Savukārt jauns reliģiskās draudzes kā demokrātiskas, egalitāras, pašpārvaldošas ļaužu kopienas modelis rosināja šo pašu priekšstatu attiecināt uz citām kopienām, tostarp, etnisko. Brūbeikera rakstītais sasaucas ar K.Kalhūna vērtējumu, ka protestantisko draudžu pašpārvalde bija viens no veidiem, kā Eiropa pēc Reformācijas mācījās nāciju pašpārvaldes modeli³⁹ - demokrātisku lēmumu pieņemšanas procedūru, savu robežu noteikšanu un indivīda atbildību laicīgas kolektivitātes (ne tikai augstākas reliģiskas autoritātes) priekšā.

Tādējādi Brūbeikers parāda, ka eksistē pietiekami daudz veidu, kā reliģiju mantojums ir ietekmējis dažādu tautu nacionālismu veidošanos, turklāt daudzos gadījumos nacionālisms uzplauka reliģiozitātes uzplūdu, ne atplūdu laikos un nav pamatoti tur saskatīt reliģijas noliegumu. Taču jāievēro arī gadījumi, kad (pilsoniskais) nacionālisms piedāvā reliģijas antitēzi, nostājoties tās vietā, piemēram, Lielās franču revolūcijas laikā.

Trešā analīzes stratēģija ir neskatīt reliģiju kā atsevišķi eksistējošu sistēmu, nacionālisma ideologiem noderīgu kultūras kodu krātuvi, bet kā integrālu nacionālisma segmentu. Brūbeikera ieskatā, ar to parasti var sastapties, pilnīgi vai augstā pakāpē sakrītot etniskas un reliģiskas kopienas robežām un reliģiskai piederībai kļūstot par vienu no būtiskākajām etniskās piederības pazīmēm. Tā tas ir sikhu, ebreju un Ziemeļīrijas īru nacionālismu gadījumā. Tāpat, tas, kas atšķir vienā serbu-horvātu valodā runājošos pareizticīgos serbus un pārsvarā katoļu baznīcai piederošos horvātus ir tieši reliģiskā identifikācija. Cita reliģijas un nacionālisma sasaiste veidojas, izmantojot reliģisku retoriku nacionālisma un vispār politiskas runas diskursā. Brūbeikers norāda uz ASV piemēru - amerikāņu refleksija par savu vietu un misiju pasaulē ir reliģisku atsauču piesātināta. Pēc promocijas darba autores domām, šeit Brūbeikers nav īpaši konsekvents, jo netop skaidrs, vai un ar ko šī nacionālisma un reliģijas saskarsmes forma būtiski atšķiras no iepriekš aprakstītā reliģisko metaforu izmantojuma otrajā interpretācijā stratēģijā.

³⁹ Calhoun C. *Nationalism*. Buckingham: Open University Press, 1997, p. 72.

Tā pati problēma ir saskatāma Brūbeikera izdalītajā ceturtajā stratēģijā – reliģiskā nacionālisma analīzē. Šis termins tika jau minēts dažas lappuses iepriekš. Brūbeikers gan aicina reliģiskā nacionālisma gadījumā analizēt nevis nacionālisma retorikas *formu*, bet gan nacionālisma reliģisko pretenziju *saturu*. Šādā kontekstā viņš atsaucas uz Rodžeru Frīdlandu, kurš apraksta reliģisko nacionālismu kā īpašu nacionālisma paveidu.⁴⁰ Nacionālisma diskurss paredz, ka valstij, teritorijai un kultūrai jābūt vienotām, taču pieļauj variācijas attiecībā uz to, *kādā veidā* minētā vienotība jānodrošina. Savukārt reliģiskā tradīcija var piedāvāt veidu, kā to izdarīt. Tomēr, pēc promocijas darba autores domām, arī šajā gadījumā nevar izvairīties no retorikas analīzes. Līdz ar to, metodoloģiskā aspektā, Brūbeikera aprakstīto trešās un ceturtais interpretatīvo stratēģiju robeža ir visai izplūdusi.

Frīdlands konspektīvi skar reliģiskā nacionālisma izpausmes tādās teritorijās kā Indija, ASV, Palestīna u.c., taču viņa uzmanība ir galvenokārt pievērsta politiskajam islāmam, kura pārstāvju darbības vērstas uz to, lai nodrošinātu noteiktu vērtību iemiesošanu publiskajā telpā – ‘islamizāciju’ reliģiskā nozīmē, cieši saistot kultūru, dzīves stilu un politiku, pretojoties tādu vērtību iemiesošanu, kuras uzskata par islāma kopienai svešām.

Frīdlanda aprakstītās konkrētās prakses musulmaņu kopienās nav, protams, Latvijas sabiedrībai aktuālas, taču viņa aprakstītās paradigmas pelna ievērību, īpaši dažu pēdējo gadu notikumu kontekstā. Jau iepriekšējās lappusēs tika minēts, ka aizvien nozīmīgāku lomu mūsdienu reliģisko procesu izpētē ieņem „reliģijas atgriešanās” tēma – aizvien aktīvāka reliģisko organizāciju un reliģiskās argumentācijas klātbūtne politiskās diskusijās.⁴¹ Reliģiju pētnieki aizvien biežāk apšaubā agrāk plaši uzturēto sekularizācijas paradigmu, jautājot – vai patiešām reliģijas kļuvušas pilnībā privatizētas, individualizētas un deinstitucionalizētas, kā tas šķita divdesmitā gadsimta sešdesmitajos un septiņdesmitajos gados? Taču „reliģiju atgriešanās” ceļš ir atšķirīgs dažādās sabiedrībās

⁴⁰ Friedland R. Money, Sex and God: The Erotic Logic of Religious Nationalism. *Sociological Theory*. 2002, Vol. 20(3), pp. 381.–425.

⁴¹ Šai tēmai bija veltīta īpaša Eiropas Sociologu Asociācijas Reliģijas nodaļas konference Belfāstā 2014. gada septembrī (Pieejams: <http://www.esareligion.org/bi-annual-conference/>). Savukārt 2015. gadā iznākusi tam veltīta grāmata: Ed by Hjelm T. *Is God back? Reconsidering the New Visibility of Religion*. Bloomsbury Publishing, 2015.

ar atšķirīgu politisko vēsturi. Ja Rietumu industrializētajās sabiedrībās reliģiskie līderi vairāk fokusējās uz sociālās drošības politiku, nevienlīdzības mazināšanu, migrāciju, klimata pārmaiņām un vēsturiskā taisnīguma atjaunošanu (par pēdējiem jautājumiem, piemēram, plaši izteicies Pāvests Francisks), tad postpadomju telpā reliģisko autoritāšu rūpju lokā vairāk ir izglītības, ģimenes politikas un reproduktīvās veselības jautājumi. Tas tradicionāli ir bijis arī nacionālistiski orientēto politisko spēku uzmanības fokusā, arī Latvijā. Reliģiskā nacionālisma diskurss, raksta Frīdlands, īpaši izceļ tradicionālās ģimenes normu un tradicionālo dzimumu lomu nostiprināšanu, jo uzskata tās par nozīmīgāko sociālo normu reproducēšanas telpu. Savukārt draudi tradicionālajai ģimenei tiek uzskatīti arī par draudu tautas un valsts eksistencei. Tādēļ mūs nevajadzētu izbrīnīt reliģisko organizāciju līderu un nacionālistisku politisku spēku sadarbība, arī tad, ja minētie spēki sevi tieši nepozicionē kā, piemēram, kristīgas partijas. Plašāka šo saišu analīze mūsu dienās tomēr izietu ārpus promocijas darba uzdevumu ietvariem, jo prasītu citāda veida – ar sociālo zinātņu metodēm veiktu pētījumu. Jau iepriekš minēts arī, ka autore neuzskata, ka Latvijā var runāt par stabilu reliģiskā nacionālisma kā plašas parādības eksistenci, tas šeit minēts tikai teorētiskā kontekstā.

Brūbeikers norāda, ka viņa izdalītās četras pētnieciskās stratēģijas cita citu neizslēdz. Tās uzdod dažādus jautājumus, nevis sniedz dažādas atbildes uz vieniem un tiem pašiem jautājumiem. Tādējādi tās nevar uzskatīt par alternatīvām teorijām. Visas četras stratēģijas, visticamāk, novestu pie rezultāta, kas apliecinātu modernistu paradigmas vājās puses. Faktos balstīti pētījumi parāda, ka Andersonam, Gelneram un Hobsbaumam nebija taisnība, ignorējot reliģiju lomu modernitātē vispār un nacionālismā konkrēti.⁴² Vai modernisma perspektīva būtu uzskatāma par teorētisku reliktu un pavisam atmetama mūsdienu pētījumos? (Tas nenozīmētu noliegt minēto nacionālisma teoriju klasiķu nopelnus un lomu nacionālisma pētījumos. Tieši viņi ir izveidojuši akadēmisku nacionālisma pētniecību.) Pirms paskaidrot darba autores nostāju šajā jautājumā, kas veidojusies arī reflektējot par Brūbeikera atziņām, jāpakavējas pie latviešu nacionālisma ģenēzes un rakstura, īpaši tā saskarsmē ar reliģiju lauku.

⁴² Van der Veer P., Lehman H. *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.; Taylor Ch. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

Latviešu nacionālisms un ticības kopienas. Autore piekrīt Jēpam Lērsenam, ka nacionālisms Eiropā (un Latvija nebija izņēmums) sākas kā „kultūras kultivēšana” – specifisku jautājumu un rūpju izvirzīšana publiskajā diskursā, tomēr uzskatot viņa apgalvojumu, ka nacionālisms kopumā ir vienmēr kultūras nacionālisms, par nepamatotu vispārinājumu.⁴³

Ieva Zaķe uzskata, ka latviešu nacionālisms dzima kā kultūras egalitārisma doktrīna laikā, kad deviņpadsmitā gadsimta vidū veidojoties latviešu inteliģencei, tās no zemniekiem cēlušies un Krievijas augstskolās izglītojušies pārstāvji – jauni, ambiciozi cilvēki, vispirms tiecās radīt nacionālo identitāti paši sev, lai spētu pilnvērtīgi iekļauties Eiropas un Krievijas impērijas intelektuāļu aprindās.⁴⁴

Pārfrāzējot šo domu, atbildot uz viņiem tik būtisko jautājumu „Kas es esmu?” jaunlatvieši atbildēja arī uz jautājumu „Kas ir latvieši?”. Atbildes uz to nebija iespējamās bez latviešu kultūras izzināšanas un apzināšanās. Jāpiekrīt I.Zaķei,⁴⁵ ka latviešu nacionālisms līdz pat Pirmā pasaules kara gadiem nebija ne plaša sociāla kustība, ne izstrādāta politiska ideoloģija. Tā būtiskākais instruments tiešām bija „kultūras kultivēšana” Lērsena izpratnē. „Kultūras kultivēšana” ir apzināts process, kuras sastāvdaļas ir literārās valodas standartizācija, beletristikas sacerēšana un pirmo nacionālo literatūras vēsturu rašanās, periodisko izdevumu drukāšana, etnogrāfiskā materiāla, tautas mūzikas paraugu un folkloras vākšana un folklorā balstītu vai mutvārdu tradīcijas inspirētu eposu sacerēšana, pirmie arheoloģiskie izrakumi, tautas mākslas izstādes, bibliotēku izveide, nacionālo interešu pārstāvniecības nevalstisko organizāciju (piemēram, kultūras biedrību) dibināšana u.c. Kāda ir reliģiskās tradīcijas un reliģisko kopienu vieta šajos procesos?

⁴³ Lērsena tēzes ir sekojošas: 1. Nacionālisms kopumā ir kultūras nacionālisms; 2. Kultūras nacionālisms ir kultūras vēstures tēma jeb sastāvdaļa; 3. Kultūras nacionālisma analīzei nepieciešama pārnacionāla salīdzinoša pieeja; 4. Nacionālisms sākas kā „kultūras kultivēšana”; 5. „Kultūras kultivēšana” iezīmē specifisku rūpju kopumu. Leersen J. Nationalism and the cultivation of culture. *Nations and Nationalism*. 2006. Vol. 12(4), p. 559.

⁴⁴ Zake I. Inventing Culture and Nation: Intellectuals and Early Latvian Nationalism. *Nationalities Papers*. 2007, Vol.9(3), pp. 307.–329.

⁴⁵ Zake I. Inventing Culture and Nation: Intellectuals and Early Latvian Nationalism. *Nationalities Papers*. 2007, Vol.9(3), p. 308.

Garīdznieki, kuri gan bija vācu tautības, vieni no pirmajiem bija mudinājuši savus draudžu locekļus uz latvietības saglabāšanu un uzturēšanu vēl deviņpadsmitā gadsimta pirmajā pusē. Par pašvērtību tautība Latvijas ideju vēsturē pirmo reizi tika atzīta tieši garīdznieku izteikumos. Aicinājumus pārdomāt savu etnisko izcelšanos un kopt valodu latvietis visdrīzāk varēja izdzirdēt no kanceles vai izlasīt periodikā, kur to autors bija mācītājs. Jāievēro, ka astoņpadsmitajā gadsimtā un deviņpadsmitā gadsimta pirmajās desmitgadēs baznīca bija viens no galvenajiem informācijas izplatīšanas kanāliem, ne tikai kristīgās vēsts pasludināšanas vieta. Valsts pārvaldes iestāžu ziņojumus lasīja no kanceles dievkalpojumu laikā, tur ziņoja arī par notikumiem valstī un tas bija veids, kā iedzīvotāji vispār par tiem uzzināja.⁴⁶

Mācītāji arī izmantoja iespēju paust savus uzskatus periodikā. 1822. gadā *Latviešu avīzēs* mācītājs Kārlis Elferfelds Tukumā aicināja latviešus „uzturēt savu tēvu zemi un valodu godā” un netiekties pārvāciskoties. Gadu vēlāk, Hermanis Treijs, kas kalpoja Grobiņā, pat ironizēja par „kaunīgo latviešu” centieniem atdarināt vāciešus sadzīvē un noniecināt savu latvisko izcelšanos. Viņš uzsvēra, ka latvietība ir pašvērtība un būt par latvieti – cienījams stāvoklis. Arī godā turamo latviešu literāro valodu bija veidojis Ernsta Glikas Bībeles tulkojums.

Šāda – labvēlīga attieksme nepiemita visiem mācītājiem. Tieši garīdznieki bija tie, kas visasāk pretojās dzimstošajiem latviešu pašapziņas centieniem. Viens no tiem – mācītājs Luters jau tika pieminēts iepriekšējās lappusēs. Vēl agrāk – 1819. gadā ar klaju aicinājumu ‘Nost ar latviešiem!’ uzstājās mācītājs A.Konradi (Conradi).⁴⁷ Četrdesmit piecus gadus vēlāk - 1864.gada Vidzemes landtāgā bīskaps F.Valters atklāti aicināja garīdzniecību censties pēc latviešu pārvāciskosanos.⁴⁸

Deviņpadsmitā gadsimta vidū dzima jaunlatviešu kustība. Gan jaunlatviešu individuālā reliģiskā pieredze, gan reliģisko organizāciju vērtējums tieši nacionālā aspektā bija atšķirīgi. Vairums no viņiem bija nominālkristieši, kas respektēja kristīgās baznīcas mācību un baznīcu kā institūciju, taču īpaši neakcentēja reliģijas lomu latviešu identitātes veidošanā. Reliģiskas atsauces jaunlatviešu tekstos ir pārsvarā sporādiskas un

⁴⁶ Zelče V. *Latviešu avīžniecība. Laikraksti savā laikmetā un sabiedrībā 1822-1865*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2009, 71.–74. lpp.

⁴⁷ Wittram R. *Baltische Geschichte*. München, 1973, S. 197.

⁴⁸ Sk.: Dribins L. *Nacionālais jautājums Latvijā 1850-1940*. Rīga, 1997, 12.lpp.

liecina par visai plašu uzskatu spektru. Taču ir redzams, ka tieši jaunlatvieši iedibina diskursīvās stratēģijas, kam bija tik liela nozīme latviešu nacionālisma ideoloģijā vēlāk. Minēsim dažus piemērus.

Kaspara Biezbārža Vācijā 1865.gadā iespiestajā grāmatā *Valodu un izglītības cīņas Krievijas Baltijas provincēs* kritizēta luteriskās baznīcas līdzdalība latviešu atturēšanā no sekošanas nacionālām idejām. Biezbārdis īpaši asi vērsās pret Juri Neikenu un viņa vadīto avīzi *Ceļa Biedris* (1863,1865-1867). Avīzes ideoloģiju K. Biezbārdis vērtēja kā tautas nodevību. Tajā paša laikā Biezbārdis pozitīvi vērtēja latviešu masveida pāriešanu pareizticībā no deviņpadsmitā gadsimta četrdesmitajiem gadiem, uzskatot to par reakciju uz pārvācošanās mēģinājumiem.⁴⁹

Kronvaldu Ata esejā *Tēvuzemes mīlestība*, kas publicēta 1886.gadā jau pēc viņa nāves, ticības mācība skolā, mājās un baznīcā minēta kā ir viens (pēdējais) no patriotisma avotiem līdzās tēvuzemes iepazīšanai, vēstures izzināšanai, valodas izkopšanai, tautas tradīcijām un vēsturisku personu godināšanai. Kronvalds aicināja atteikties no „pasauli noraidošā”⁵⁰ priekšstata par šīs zemes dzīves realitāti, jo tas audzina negatīvu attieksmi ne vien pret pasauli kopumā, bet arī konkrēti pret savu tautu un Tēviju.⁵¹

Atsevišķos gadījumos jaunlatvieši lietoja reliģisku retoriku un metaforas, lai ilustrētu konkrētus izteikumus, kuri nebija tieši saistīti ar reliģisko dzīvi. Piemēram, Andrejs Spāģis darbā *Brīvās zemnieku kārtas stāvoklis Kurzemē* (*Die Zustände des freien Bauernstandes in Kurland*)⁵² salīdzināja dzimtbūšanas laikus Latvijas vēsturē ar ebreju tautas „Ēģiptes verdzības” posmu, kas aprakstīts Vecajā Derībā. Pēc četrdesmit gadu „klejojuma tuksnesī” (1818-1858), latviešu zemniecībai bija jānonāk pie „apsolītās zemes” - sava zemes īpašuma. Šajā laikā zemniekiem bija iespēja izpirkt muižu zemi.

⁴⁹ Beesbards K. *Der Sprach-und Bildungskampf in den baltischen Provinzen Russlands*. Bautzen: Schmalers&Pech, 1865. Sk. arī: Kroders A. *Domas par latvju kultūru*. Rīga, 1921, 3.–5. lpp.

⁵⁰ Sociologa Roja Volisa ieviests termins (‘world-rejecting’) dažu reliģisko kustību ideju apzīmēšanai. (Wallis R. *The Elementary forms of the new religious life*. London, 1984.) Ar to apzīmē dažām reliģiskām kopienām piemītošu negatīvu laicīgās dzīves un laicīgu institūciju, tostarp valsts un nācijas, vērtējumu un norobežošanos no šīm institūcijām.

⁵¹ Kronvalds, A. *Tēvuzemes mīlestība*. *Rota*. 1886, Nr.50., 501. lpp.

⁵² Spaag A. *Zur Emancipationsfrage des russischen Volkes. Die Zustände des Freien Bauernstandes in Kurland. Von einem Patrioten*. Leipzig, 1860.

Savukārt Juris Alunāns, rakstā *Latviešu valoda*⁵³ aizstāvēdams latviešu valodas vērtību un tās nesaraucamo saistību ar latviešu kultūras identitāti, to pamato ar atziņu, ka katra pastāvoša valoda ir Dieva gribēta, tā uzskatāma par Dieva dāvanu un tādēļ tās kopšana un attīstīšana ir sakrāls uzdevums.

Juris Alunāns, iespējams, bija reliģiozākais no ievērojamāko jaunlatviešu plejādes. Viņa senlatviešu reliģijai veltītajos rakstos, kas aplūkoti atsevišķā promocijas darba apakšnodaļā, ir skaidri pausta autora pozīcija – kristietība ir hierarhiski pārākā reliģija, no kuras latviešu tautai nekādā gadījumā nav jāatsakās. Senlatviešu pseidopanteonu Alunāns vērtē kā cildenus maldus, kuru vērtība ir atrodama to radniecībā senatnes vēsturisko tautu (grieķu, persiešu u.c.) civilizācijas vēsturē augstu novērtētajām mitoloģijām. Senlatviešu reliģijas interpretācija, līdzīgi kā vēstures interpretācija kopumā, Alunānam ir viens no instrumentiem latviešu kultūras identitātes apliecināšanai. Viņa sekotājs Auseklis varbūt būtu gājis tālāk – tiecies senlatviešu reliģijas elementus arī atjaunot un praktizēt, taču detalizētu Ausekļa uzskatu analīzi apgrūtina skopais avotu materiāls. Pirmā pasaules kara gados Alunāna senlatviešu mitoloģijas interpretācijas līniju turpināja luterisko draudžu darbinieks Juris Lecs, pievienojot jaunu elementu – āriešu identitātes meklējumu faktoru.

Jaunlatvieši, konkrētāk Rīgas Latviešu biedrības (RLB) aktīvisti, vēlējās arī konkrētas izmaiņas baznīcas pārvaldes organizācijā – tiesības draudzēm pašām ievēlēt mācītājus un draudžu vecākos, atceļot muižniecības patronāta tiesības, kā arī ieviest latviešu valodu kā baznīcas lietvedības valodu. Šādas prasības tika iekļautas RLB memorandā, ko iesniedza senatoram Manaseinam viņa revīzijas laikā Vidzemē un Kurzemē 1882./1883.gadā.⁵⁴

Dzimstošā latviešu nacionālisma un reliģiskās tradīcijas saduras kontekstā simboliska nozīme ir pirmajiem vispārējiem Dziedāšanas (Dziesmu) svētkiem. To atklāšanas koncertā 1873.gada 26.jūnijā Rīgas Latviešu biedrības namā pirmo reizi izskanēja Baumaņu Kārļa dziesma *Dievs, svētī Latviju*, kuru mēdz dēvēt par „tautas lūgšanu”. Nākamās Latvijas Republikas himnas prototipi bija senākas dziesmas *Dievs, svētī Kurzemi* un *Dievs, svētī Vidzemi*, kuras dziedāja vācu dziesmas *Heil dir in Siegerkranz* melodijā.⁵⁵ Pirmatskaņojumā cenzūras dēļ pēdējā pantā tika dziedāts „laid mūs tur laimē

⁵³ Alunāns J. *Latviešu valoda. Mājas Viesis*. 1958, Nr.19.

⁵⁴ Volfarte K. *Rīgas Latviešu biedrība un latviešu nacionālā kustība no 1868. līdz 1905. gadam*. Rīga, 2009, 165.–166. lpp.

⁵⁵ Klotiņš A. Latvijas svētās skaņas. *Latvijas Vēstnesis*. 13.11.1998., 6. lpp.; Goluba G. *Baumaņu*

diet, tur Baltijā”, nevis „Latvijā”. Dziedātāji vienlaikus vērsās pie reliģiskas autoritātes – Dieva,⁵⁶ un apdziedāja zemi, kura vēl neeksistēja politiskajā kartē un pat ne politiskos projektos – Latviju. *Dievs, svēti Latviju* ir hrestomātiska sava žanra pārstāve un arī pilnīgs reliģijas un nacionālisma *Nachraum* simbols. Tā ir vērsta nākotnē un apraksta iedomātu ainavu, kur abu dzimumu latvieši būs laimīgi, t.i. varēs „laimē diet”. Eiropā praktiski visu valstu agrīnajās himnās ir atrodamas „zemes paradīzes” motīvs un Dievs ir vismaz pieminēts, un bieži arī uzrunāts⁵⁷ Būtiskākais faktors nacionālisma kontekstā ir kognitīvā saite starp valsti/zemi un tautu, ko izveido Baumaņa dziesma un tās simbolizācijas potenciāls.

Saskaņā ar Miroslava Hroha nedominanto etnisko grupu periodizāciju,⁵⁸ jaunlatviešu kustība attiecās uz pirmajām divām fāzēm. Laika posmu līdz Rīgas Latviešu biedrības dibināšanai 1868.gadam var uzskatīt par atbilstošu A fāzei Hroha periodizācijā – pētnieciskās intereses posmu, kad jaunlatviešu un arī latviešu tautai simpatizējošo vācu mācītāju skata fokusā ir tautasdziesmu, valodas, vēstures studijas jeb „kultūras kultivācija” Lērsena izpratnē. Ar Rīgas Latviešu biedrības dibināšanu aizsākas B fāze jeb nacionālās aģitācijas posms, kad jaunlatviešu aktīvisti uzsāka plašākas publiskas diskusijas un savu uzskatu propagandu un atbalsta meklējumus plašākās masās.⁵⁹ A fāzē

Kārlis. Rīga, 1990, 56. lpp.

⁵⁶ Baumaņa Kārļa biogrāfe G. Goluba uzskata, ka „*Dievs, svēti Latviju*” nav jāuzskata par reliģisku dziesmu un Dieva pieminēšanas mērķis ir vēlme nodrošināties pret cenzūru, kas neuzdrošinātos aizliegt publisku lūgšanu. (Goluba G. Op.cit. 11.–12.lpp.). Šis uzskats nepārliecina. Kādēļ lai lūgšanu, neatkarīgi no tās sacerētāja personiskās reliģiozitātes, neuzskatītu par reliģisku dziesmu?

⁵⁷ Sk.: Csepeli G., Örkeny A. The imaginary of national anthems in Europe. *Canadian Review of Studies in Nationalism*. 1997, Vol. XXIV, (1-2.), p. 34. Interesanti, ka pilnīgi visām klasiskās nacionālās himnas pazīmēm atbilst arī Mārtiņa Brauna dziesmotās revolūcijas himna “*Saule, Pērkons, Daugava*” ar Raiņa vārdiem, kas gan sākotnēji tika komponēta kā dziesma Raiņa lugas “*Daugava*” izrādei Valmieras teātrī. Iespējams, tas izskaidro dziesmas ārkārtējo un strauji iegūto popularitāti un emocionālo iespaidu. “*Saule, Pērkons, Daugava*” arī satur tipiskus nacionālo himnu elementus, kuru “*Dievs, svēti Latviju*” nav (dziesmas kompaktuma vai arī cenzūras dēļ) – etniskās izredzētības, agrāku ciešanu un cīņas motīvus, kā arī būtiska sakrālās ģeogrāfijas elementa (likteņupes Daugavas) pieminēšanu. 2011. gada vasarā Latvijā arī patiešām aizsākās diskusijas par to, vai “*Saule, Pērkons, Daugava*” varētu aizstāt esošo Latvijas himnu. Pieejams: <http://manabalss.lv/saule-perkons-daugava-latvijas-himna> (skatīts 20.08.2011.).

⁵⁸ Hroch Mirosław. *Die Vorkämpfer der nationalen bewegungen bei den kleinen Völkern Europas*. Prag, 1968.

⁵⁹ Par C fāzi uzskata nacionālās kustības pāraugšanu masu kustībā. Kristīnes Volfartes vērtējumā B fāze sākas jau ap 1856., kad sāk iznākt “*Mājas Viesis*” un vēlāk arī citi nozīmīgi periodiskie izdevumi (Volfarte K. Op.cit., 11.lpp.) Promocijas daba autore nevar piekrist šim vērtējumam, jo

religiijas jautājumi ieņem lielāku vietu, lai arī tikai interpretācijas aspektā (galvenokārt J.Alunāna un Ausekļa darbos). Fragmentārā reliģiskās ieinteresētība tomēr ievērojami samazinās jaunlatviešu kustības vēlākajā posmā un izsīkst līdz ar kustības norietu.

Deviņpadsmitā gadsimta beigās radās viena no pirmajam nācijas definīcijām Latvijas vēsturē, kas pieder vēlākajam mācītājam, tolaik teologija studentam Kārlim Kundziņam (senioram).⁶⁰ Atzīmēšanas vērts, ka Kārlis Kundziņš aizstāvēja politiskās nācijas ideju. Kundziņš norādīja, ka etniskā izcelsme nebūt nenosaka cilvēka nacionālo pašidentitāti, kas ir subjektīva un, bieži vien, emocionāla izvēle, un tās būtiskākais raksturlielums ir vēsturiski izveidojusies kopības sajūta. Rezultātā, raksta autors, „pēc dzimuma un valodas dažādas tautas” vienā un tajā pašā ģeogrāfiskajā vidē kļūst par „vienu politisku tautu”, kuras būtiska pazīme ir politiska līdzdalība.⁶¹ Kundziņa rakstītajam bija zināma rezonanse,⁶² taču atgriešanās pie politiskas nācijas izpratnes Latvijā, vismaz diskusiju līmenī, ir prasījusi vairāk kā simt gadus un šī izpratne joprojām nav populārākā. Latvijā dominējošā nācijas izpratne ir bijusi un paliek, kā daudzviet Austrumeiropā, etniska jeb „asins piederības” izpratne.

Latviešu politiskais nacionālisms dzima kā sekulāra ideoloģija. To var skaidrot ar to, ka liela daļa latviešu nacionālistu laikā ap deviņpadsmitā un divdesmitā gadsimta miju, kas apzinājās sevi kā šīs ideoloģijas pārstāvjus, sākotnēji bija sociālisti vai vismaz kreisi politiski orientēti.⁶³ Latviešu intelektuāļu prasības pēc kultūras un vēlāk arī valstiskas autonomijas dzima Šveicē divdesmitā gadsimta sākumā latviešu sociāldemokrātu vidū.⁶⁴ Arī agrāk konservatīvi noskaņotais Frīdrihs Veinbergs bija pilnībā noliedzis reliģijas

uzskata, ka būtiskāks ir vēstījumu saturs, nevis pats plašsaziņas līdzekļu iznākšanas fakts, lai arī tas nodrošina ideju plašākas izplatīšanas iespēju. “*Mājas Viesa*” publikācijas neliecina par plašu nacionālās aģitācijas nolūku. Tā saturs ir kultūras izpēte un kultūrvēstures faktu apzināšanās.

⁶⁰ 1884. gada 15. maijā Kārlis Kundziņš Valmieras latviešu biedrībā nolasīja lekciju “*Tauta, tautietis, tautība*”, kas ar šo pašu nosaukumu tika publicēta žurnāla “*Austrums*” 1885. gada 5. numurā.

⁶¹ Kundziņš K. Tauta, tautietis, tautība. *Austrums*. 1885, Nr.5., 272. lpp.

⁶² Sk.: Dribins L. Op.cit., 34.–35. lpp.

⁶³ Uz šo faktu norāda, piemēram, Ieva Zaķe, sk.: Zaķe I. Latvian nationalist intellectuals and the crisis of democracy in the inter-war period. *Nationalities Papers*. Vol.33., No.1., 2005, p. 102.; kā arī Uldis Ģermanis, sk.: Ģermanis U. Latviešu politiskā nacionālisma izcelšanās. *Latvijas Vēsture*. 1992, Nr.3. 10.–15. lpp.

⁶⁴ Starp šo ideju autoriem minami M. Valters, E. Rolavs, E. Skubiķis – sk.: Ciganovs J. Latviešu politiskā nacionālisma rašanās. *Republika*. 2006, Nr.35 (13.–19.10.), 16.–17. lpp.

nozīmi sociālajos procesos un tautu neatkarības kustībās.⁶⁵ Arī Miķelis Valters reliģijai nepiešķīra nekādu lomu.⁶⁶ Viņš gan rakstīja par garīguma un garīgās kultūras jautājumiem, taču interpretēja garīgumu kā ārpus reliģisku parādību, līdzīgi kā to darīja Pauls Jurēvičs un A.Kroders vēlāk.

Tādējādi, reliģijas un nacionālisma saskarsmi refleksijas līmenī līdz pat Latvijas Republikas neatkarības pasludināšanai var uzskatīt par marginālu.

Pirmās Latvijas Republikas gados nacionālisma ideoloģijas un reliģijas saskare notika pamatā divos virzienos. Vispirms, izveidojās dievturība, kas vienlīdz piederīga divām sfērām – reliģiju pasaulei un nacionālismam, t.i., - politiskai ideoloģijai, un šī divkāršā piederība nodrošina tai īpatnu vietu Latvijas sociālajā un reliģiskajā vēsturē. Otrā būtiska kustība, kurā saskārās reliģiskā tradīcija un nacionālisma ideoloģija bija Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas „latviskošanas” kustība, kas savu aktivitāšu kulmināciju sasniedza trīsdesmito gadu otrajā pusē. Romas katoļu baznīca daudz mazākā mērā nekā luterāņi atsaucās nacionālisma ideoloģijai. Tam ir vairāki iemesli. Pirmkārt, tas ir Romas katoļu baznīcas pārnacionālā hierarhija. Otrkārt, valsts vara daudz mazāk spēja un tiecās ietekmēt katoļu baznīcu. Jebkādas valsts iniciatīvas šajā virzienā, arī ja būtu gribētas, ierobežoja 1922. gadā noslēgtais konkordāts starp Latviju un Svēto Krēslu. Treškārt, divdesmitā gadsimta divdesmitajos un trīsdesmitajos gados Romas katoļu baznīcu vairāk nodarbināja latgaliešu valodas un identitātes saglabāšana, mazāk visai latviešu nācijai kopīgi jautājumi. Tālaika katoļu periodikā un akadēmiskajā literatūrā ir visai maz atsauču uz latviešu etniskās identitātes problēmām.⁶⁷

Citādi bija luteriskajā baznīcā. Jau divdesmito gadu sākumā, kad baznīca vēl bija vāciska mācītāju sastāva ziņā, atsevišķas politiskās partijas, īpaši Zemnieku savienība, meklēja atbalstu luteriskajā baznīcā, aicinot to sekot „valstiski nacionālam virzienam.”⁶⁸ Baznīcas virsvalde arī izdeva apkārtrakstu, kurā aicināja mācītājus biežāk noturēt aizlūgumus par valsti un tautu, taču divdesmitajos gados, kā atzīst, L.Adamovičs, šī

⁶⁵ Sk.: Veinbergs F. *Politiskas domas iz Latvijas*. Leipziga, 1884, 39.–44. lpp.

⁶⁶ Reliģijas jautājumi ir praktiski ignorēti M. Valtera nozīmīgākajos darbos, kā *Latvju kultūras uzdevumi* (1913) un *Mūsu tautības jautājums* (1914).

⁶⁷ Vairāk sk.: Misāne A. Reliģiskie motīvi latviešu nacionālismā divdesmitā gadsimta 20. un 30. gados. *Letonika: Otrais kongress. Filosofiskās idejas Latvijā, Eiropas vērtības un latviskā identitāte*. Rīga: LU FSI, 2008, 200.–205. lpp.

⁶⁸ Latviešu Zemnieku savienība. *Par ko jūs stavēsiet? Par vienotu vai saskaldītu latvju tautu?* Rīga, 1923, 34.–36. lpp.

prakse nekļuva īpaši populāra.⁶⁹ Daudz uzstājīgākus signālus luterāņi sāka saņemt pēc Kārļa Ulmaņa apvērsuma. Tad radās virkne polemisku rakstu un grāmatu, kas veltīti baznīcas latviskošanai un praktiski visi vadošie luterāņu teologi vēlējās, iespējams – bija spiesti, definēt savu pozīciju šajā jautājumā. Atsevišķi teologi (J.Sanders un A.Indriksons) piedāvāja arī visai radikālus baznīcas reformu projektus. Tie apskatīti attiecīgās promocijas darba nodaļās.

Tādējādi, baznīcas latviskošanas tendences var daļēji skaidrot ar sabiedrisko gaisotni pēc Kārļa Ulmaņa apvērsuma. Ja visās intelektuālās un kultūras dzīves jomās tiecās ieviest vairāk latviskuma, tad saprotams, tas attiecās arī uz baznīcu. Tajā paša laikā, baznīcas reformu pieteikumos var saskatīt citu vēlmi, kura, neskatoties uz pilnīgi atšķirīgo saturu, vieno šos projektus ar dievturību. Tie visi ir reliģiskās dzīves revitalizācijas mēģinājumi - reakcija uz publiskās reliģiozitātes vājināšanos. Nacionālā ideoloģija tika uzskatīta par resursu, kam vajadzēja atdzīvināt luterisko baznīcu. Revitalizācijas kustību jēga ir sniegt pozitīvu ieguldījumu situācijā, ko sabiedrība vai daļa tās uzskata par krīzes situāciju.⁷⁰ Atsaucoties uz Liu Grīnfeldi, tās var dēvēt arī par anomiskām situācijām. Bažas par Latvijas sabiedrības ticības krīzi pauda gan dievturi, gan luterāņu teologi. Tomēr nevar sacīt, ka šie revitalizācijas mēģinājumi būtu veiksmīgi. Dievturu idejām bija zināms iespaids sabiedrībā intelektuālas intereses un simpātiju līmenī, tomēr praktizējošo dievturu skaits nekad nav pārsniedzis dažus simtus cilvēku. Tāpat, reliģiozitātes rādītāji luteriskajās draudzēs turpināja pazemināties līdz pat 1940.gadam, arī pēc latviskošanas mēģinājumiem.

Padomju laikā latviešu nacionālisma diskursam bija praktiski neiespējami attīstīties un arī reliģiskā dzīve tika spēcīgi ierobežota. Diskusijas par nacionālā un reliģiskā attiecībām bija neiespējamā. Tās atjaunojās astoņdesmito gadu beigās pašos ar nacionālo un reliģisko Atmodu. Spēcīgs nacionāls akcents bija mācītāju kustībai *Atdzimšana un atjaunošanās*, kuras locekļi arī aktīvi iesaistījās Latvijas Tautas frontes veidošanā. Luterāņu garīdznieki uzsvēra, ka tautai ir noteikta vieta Dieva radīšanas plānā. Intervijās un arī grāmatā *Vai migla klīdīs?* Juris Rubenis uzsvēra, ka luteriskā baznīca tiecas būt par latviešu tautas baznīcu, lūdzot Dievu latviešu valodā un sludinot Evaņģēliju latviski:

⁶⁹ Misāne A. Op.cit., 201. lpp.

⁷⁰ Stark R. *Exploring the religious life*. Baltimore&London, 2004, p. 97.

Ja virs zemes pastāv kāda tauta, tad tas nozīmē, ka tā ir Dieva gribēta un ka tai ir tiesības pastāvēt un attīstīties saskaņā ar savām īpatnībām un tradīcijām. Kristietība nekad nav veicinājusi kosmopolītismu, kas raksturīgs moderno laiku diktatūrām.[..] Ja cilvēks piedzimis kādā konkrētā nācijā, viņa nacionālā piederība nozīmē arī kādu uzdevumu, pienākumu pret to zemi un tautu, kurai viņš pieder.⁷¹

Otra būtiska iezīme šajā laikā ir kristīgā ceļa izvēles racionāls pamatojums latviešu nācijai. Tas tika izvērstis laikraksta *Svētdienas Rīts* slejās ar Leona Taivana rakstu *Dievs Kungs ir mūsu stiprā pils*.⁷² 1989.gadā. Kristietības priekšrocības pār t.d. “Dainu reliģiju” Taivans centās pamatot sociālantropoloģiski, norādot uz Dainu reliģijas zemo vietu reliģiju hierarhijā un tādēļ tās radīto vārgo kultūras tipu, kas nespēj aizsargāt latviešus no asimilācijas.

Citi autori uzsvēra kristietības lomu Latvijas iesaistīšanā Eiropas civilizācijas apritē, kas tika interpretēts kā monolīts process, ignorējot to, ka kristietības kā Eiropas kultūras vienības pamata apzināšanās un Eiropas identificēšana ar kristietību pašā „vecajā” Eiropā attiecas tikai uz 15.gadsimta sākumu.⁷³

Tika arī uzsvērts, ka kristietība nav vērtējama kā kosmopolītiska reliģija. Ievērosim, ka kosmopolītisms Atmodas laikā nozīmēja negatīvu kvalitāti. Paralēli tam jāievēro, ka atsevišķi teologi turpināja tiražēt daudzus no t.d. latviešu nacionālajiem mītiem- par Zelta laikmetu, septiņsimt verdzības gadiem u.c.⁷⁴ Interesanti, ka hronoloģiski diskusijas par latviešu identitātes modeļiem un par kristīgā un nacionālā attiecībām klerikālajā presē nesakrita. Pēdējā piedzīvoja aktīvākus uzplūdus dažus gadus agrāk. Šķiet, ka tas liecina drīzāk par baznīcas identitātes meklējumiem, nevis iesaistīšanos tieši nacionālisma diskursā. Citiem vārdiem, ar to palīdzību baznīca risināja savas iekšējās problēmas - identitātes meklēšanu, jaunu locekļu piesaistīšanu, līdzīgi kā tas bija noticis Pirmās Latvijas Republikas laikā.

Pēdējās desmitgadēs luteriskajā baznīcā vērojams jaunas diskursa iezīmes. Tas saistīts ar reliģiskā piedāvājuma paplašināšanos, augot jauno reliģisko kustību adeptu skaitam un termina “tradicionālā baznīca” parādīšanos likumdošanā. Viens no

⁷¹ Rubenis J. Op.cit. 95.–96. lpp.

⁷² Taivans L. „Dievs Kungs ir mūsu stiprā pils.” Kristietība un nācijas noturība agresīvā etnodemogrāfiskā vidē. *Svētdienas Rīts*. 11.06.89.

⁷³ *The History of the Idea of Europe*. London&New York, 1993, p. 34.

⁷⁴ Sk., piem.: Ziedonis R.S. *A Pastoral Approach for the Journey of Healing and Wholeness through Sharing. One's Latvian Grief Story*. Rīga, 1997, pp. 19.–33.

galvenajiem argumentiem, kas tiek lietots reliģiskā plurālisma ierobežošanai, ir tieši tas, ka jaunās reliģijas ir ārzemju cilmes un tādēļ svešas Latvijas zemei un tautai. Arhibīskaps Jānis Vanags, uzrunājot konferences dalībniekus 1998.gada 30.janvārī, sacīja:

Nesen LELB bija jāiesniedz Saeimas komisijai pamatojumu, kādēļ luterāņu baznīcu Latvijā varētu uzlūkot kā kaut ko tradicionālu. Kad materiāli bija apkopoti, biju pārsteigts redzēt, cik plašs un daudzveidīgs ir bijis tās iespaids uz tautas dzīvesveida un mentalitātes veidošanos, sākot no valodas, prozas, dzejas, grāmatniecības attīstības, skolu sistēmas, pat folkloras vākšanas un beidzot ar valsts politiskām lietām. Taču būtiskāka par šo konspektu man faktiski likās viena istaba izstādē "Luterāņu mācītāji latviešu kultūrā", kurā parādīts, kā cilvēks izdzīvo baznīcā un tās pavadībā svarīgākos savas dzīves mirkļus no šūpuļa līdz kapam."⁷⁵

Saprotams, ka jaunās reliģiskās kustības nevar lepoties ar arhibīskapa uzskaitītajiem nopelniem. Nav noliedams arī tas, ka to adeptu vidū ir ievērojams nelatviešu īpatsvars⁷⁶ (kam ir savi objektīvi, socioloģiski analizējami cēloņi, pie kuriem šeit nepakavēšos). Zīmīgākais šķiet tas, ka argumenti, kas tiek izmantoti pret jaunajām reliģiskajām kustībām būtībā ir tie paši, ko dievturi un arī plašākas tradicionālā identitātes modeļa piekritēji ir izmantojuši pret kristietību - tās svešums latviešu kultūrai.⁷⁷

Paralēli kristīgo baznīcu pārstāvju centieniem analizēt nacionālo aspektu vietu baznīcas dzīvē un uzsvērt priekšrocības, ko kristietības pieņemšana sniedza tautas garīgajai un arī politiskajai attīstībai, ir turpinājušies arī mēģinājumi aizstāt kristietību ar latviešu pirmskristīgās reliģijas atjaunojumu vai latvisko *New Age* variantu pēdējās desmitgadēs. Var atzīmēt arī latviskā garīguma meklējumiem folkloras kustības ietvaros, sākot ar astoņdesmito gadu otro pusi.

Nacionālisma idejas ar spēcīgu reliģisku fonu, kuru gan šo ideju sekotāji ne vienmēr prot atpazīt, izlauzās publiskā telpā, sākoties Lielvārdes jostas leģendas tradēšanai padomju laika pēdējos gados. Lielvārdes jostas „lasījumiem” ir vistiešākais sakars ar Jaunā Laikmeta kustību jeb *New Age*. Lielvārdes jostas tradīcija arī iezīmē jaunu

⁷⁵ Vanags J. Jaunās reliģiskās kustības un tradicionāli kristīgais dzīves veids. *Netradicionālās reliģiskās kustības un to nelabvēlīgā ietekme sabiedrībā; garīgie, sociālie un tiesiskie aspekti*. Rīga, 1998, 6. lpp.

⁷⁶ Krūmiņa-Konņkova S. Jaunās reliģijas un to sociālā dinamika 1997. gadā. *Netradicionālās reliģiskās kustības un to nelabvēlīgā ietekme sabiedrībā; garīgie, sociālie un tiesiskie aspekti*. Rīga, 1998, 118. lpp.

⁷⁷ Piemēram, tas izpaudās diskusijās saistībā ar grozījumiem LR „Likumā par reliģiskajām organizācijām”, kas raisījās 6. Saeimā. Plašāk sk.: Balodis R. *Valsts un baznīca*. Rīga: Nordik, 2000, 304.–308. lpp.

nacionālisma un reliģijas saskares paradigmu – šī saskare notiek postmodernisma diskursa klātbūtnē. *New Age* ir hrestomātiska postmodernisma laikmeta reliģija. Postmodernitātei pieder arī t.d. heterotopijas, ko var saskatīt Pokaiņu tradīcijas gadījumā. Pokaiņi nebūtu varējuši parādīties Latvijas sakrālās ģeogrāfijas kartē pirms postmodernisma diskursa. Līdzīgi kā Lielvārdes jostas lasījumam, Pokaiņu tradīcijai ir nepieciešama fragmentēta postmoderna patiesības izpratne un eklektiska datu hierarhizācija.⁷⁸ Šiem jautājumiem veltītas attiecīgas promocijas darba nodaļas.

Promocijas darba pētījuma hronoloģiskās robežas aptver aptuveni simt piecdesmit gadus. Latviešu nacionālisma vēsturi pieņemts rakstīt no 1854.gada, kad Tērbatas Universitātes students Krišjānis Valdemārs pie savas istabas durvīm piestiprināja plāksnīti, kas vēstīja "K.Valdemārs, saimn. zinātņu stud., latvietis".⁷⁹ Dažus gadus vēlāk tapa Jura Alunāna raksti, kas promocijas darbā aplūkoti detalizētāk. Tādējādi par darba pētījuma agrāko hronoloģisko robežu var uzskatīt deviņpadsmitā gadsimta vidu, kas sakrīt ar jaunlatviešu kustības rašanos. Reliģijas un latviešu nacionālisma saskarsme ir apskatīta līdz jaunās tūkstošgades sākumam, ietverot arī atsevišķas atsauces uz jaunākiem notikumiem, kur tas bijis nepieciešams darba saturam.

Autore apzinās, ka nacionālisma un reliģiju saskarsme turpinās. Taču mūsdienu procesi būtu veiksmīgāk un pilnīgāk analizējami, lietojot sociālo zinātņu metodes. Paliekot vēsturiskas perspektīvas ietvaros, ārpus darba satura tādējādi palikusi, piemēram, dievturu kustības attīstība pēdējos gados, kas turpina piedzīvot pārmaiņas, tāpat arī mūsdienu politiskā nacionālisma jaunākās tendences, sabiedrības reakcija uz jauniem sociāliem un politiskiem izaicinājumiem (potenciālu Latvijā līdz šim mazskaitīgi pārstāvētām reliģijām piederīgu imigrantu ierašanos), jaunu svētvietu rašanās, nacionālisma ideju iespaids jaunajās reliģiskajās kustībās, un citi notikumi, kā liecinieki esam un turpināsim būt. Tādējādi jāatzīst, ka pilna saturiskā aina ir upurēta

⁷⁸ Pokaiņu jaunradītās svētvietas kopēji paši izkārtu akmeņus noteiktā veidā un prezentē to kā mūžsenu objektu. „Kā tas var būt nereāli, ja mēs to paši pirms mirkļa izdomājām”, izsaucas kāds no Umberto Eko romāna „*Fuko svārsts*” varoņiem. Pokaiņu svētvietā, šķiet, veidota pēc tā paša principa.

⁷⁹ Balodis A. *Latvijas un latviešu tautas vēsture*. Rīga, 1991, 126. lpp.; Henings D. Nacionālā kustība un nacionālās valsts tapšana Latvijā. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*. 1995, Nr. 1., 69. lpp.

metodoloģiskas skaidrības labad. To autore centīsies kompensēt, padziļināti pievēršoties (1) nacionālisma un reliģijas saskarsmes formām un (2) minētās saskarsmes tematizācijai. **„Identitāte’ un ‘tradīcija’ – promocijas darba atslēgvārdi.** Latvijas ideju vēstures materiāls parāda, ka nacionālisma ideoloģijas un reliģiskās tradīcijas saskare, pirmkārt, skar noteiktu tēmu interpretāciju. Tie ir, piemēram, reliģiju vēstures jautājumi – kristietības recepcija Latvijas vēsturē (un arī šodienā), reformācija un tās sekas, kā arī valsts nojēgums, sekularizācijas procesi un dažādu reliģiju raksturs un atbilstība atsevišķu tautu mentalitātei. Publiskā diskursa gaitā veidojas jauni interpretācijas varianti un pieejas, pievienojas jauni autori, viņus ietekmē starptautiski izplatītas idejas un filozofijas skolas, interpretācijas atšķiras pēc žanra un ar detalizācijas līmeni, taču pats tēmu loks, vismaz līdz šim, ir noslēgts. Visu šo diskusiju centrā ir identitātes tēma.

Līdzīgi, ierobežots ir bijis arī formu un instrumentu klāsts. Nacionālisma ietekmē ir tapuši dažādi reliģiju un baznīcu transformācijas un revitalizācijas mēģinājumi, kā arī tikušas jaunradītas un uzturētas tradīcijas.

Reliģijas un nacionālisms (jeb nacionālismi) nesaskaras kā sistēmas to pilnībā. Saskaras to elementi, radot iespēju gan nacionālisma ideoloģijai aizgūt no reliģijas, gan reliģijām no nacionālisma. Reliģisku ideju un reliģiski motivētu aktivitāšu klātbūtne novērojama praktiski visos nacionālisma ideoloģijas veidošanās segmentos – a) nāciju veidošanās un attīstības procesā, b) patriotisku jūtu un piederības apziņā nācijai audzināšanā, c) nacionālajos simbolos, d) sociālās un/vai politiskās kustībās nāciju interesēs, e) nāciju doktrīnās, f) nacionālistu kustību mērķu izvirzīšanā un sasniegšanā. Reliģija ir būtisks nacionālisma resurss. E.Smits norāda uz četrām būtiskiem nacionālisma ideoloģijas sastāvdaļām, kas tieši pārņemtas no reliģiskām sistēmām:

1. Mīts par etnisko izredzētību – pārliecība, ka nāciju dievība ir izraudzījusi īpašam uzdevumam vai derībai, vai abiem;
2. Ilgstoša piesaiste teritorijai, ko uzskata par sakrālu un kopienai piederošu (vai kopienas piederību teritorijai) – priekšstats par „apsolīto zemi”;
3. Vēlme atklāt vienu vai vairākus „zelta laikmetus” nācijas vēsturē;
4. Ticība, ka tautas masām un individuāliem upuriem piemīt atjaunojošs spēks un nepieciešamība pieminēt kopienas un tās varoņu upurus.⁸⁰

⁸⁰ Smith A.D. Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist

Taču nacionālisma ideoloģija kalpo arī kā reliģiskas inovācijas resurss - motivācija reliģiskiem meklējumiem un reformām. Tādējādi, reliģija un nacionālisms apmainās gan metaforām, gan struktūrām.

Promocijas darba pētījuma rezultātā iezīmējās divi galvenie saskarsmes lauki – tradīciju jaunrade un latviešu reliģiskās identitātes tematizācija. Gadījumu analīze parāda, ka tie visi ir fokusēti šajos divos virzienos, atsevišķos gadījumos daļēji pārklājoties. Tas arī noteica promocijas darba struktūru.

Edvards Šilss raksta, ka ‘tradīcija’ ir jēdziens, ko divdesmitā gadsimta pēdējās desmitgadēs rietumvalstu zinātnei nācies atklāt no jauna, atsakoties no Apgaismības laikmeta idejās sakņotajiem priekšstatiem par to, ka tradīcijas kā uzvedības un ticības normatīvie modeļi ir atmetami, dodot vietu maksimāli racionālai sabiedrībai, kas virzību uz saviem mērķiem balsta saprātā un zinātnes atklājumos.⁸¹ Vēsture liecina, ka tā tas nav noticis. Jāpiekrīt Šīlsam, ka tradīcijas ir jēgpilnas dzīves sastāvdaļa.⁸² Alkas pēc brīvības un saprāta sadzīvo ar cieņu pret regulējošiem likumiem (*rules*) un vajadzību pēc kontinuitātes, pagātnes izjūtas un piesaistes lokalitātei un kolektivitātei.⁸³

Nevar ignorēt arī (konkrētu) tradīciju sasaisti ar (konkrētām) ideoloģijām, kas nereti liek tās uztvert kā sinonīmus.⁸⁴ Pats jēdziens ‘tradīcija’ būtībā ir ideoloģisks, tieši to ideoloģiskās atsauces un pielietojums atšķir tradīcijas no paražām kā etnogrāfiskām parādībām. Ideoloģijas un tradīcijas ciešajām attiecībām īpaši pievērsies Rikērs.⁸⁵ Viņa raksturojumā, ideoloģijai piemīt starpniecisks raksturs, tā ļauj pārvarēt attālumu starp pieredzi un interpretāciju, kā arī starp vēsturi un tagadni. Atstājot vēsturnieku ziņā jautājumu, vai vispār iespējama ārpusideoloģiska vēstures faktu interpretācija, jāatzīst, ka ideoloģija (nacionālisms ir viena no vairākām ideoloģiju iespējām) ir iztēles process un produkts, kas pārvar attālumu starp tagadnes pieredzi, individuālu vai kolektīvu, un laikā attālinātajām vēstures norisēm. Ja būtu nepieciešams tēlaini aprakstīt ideoloģiju kā

Ideals. *Nations and Nationalism*. 1999, Nr. 5(3), pp. 331.–355.

⁸¹ Shils E. *Tradition*. Chicago, 1981.

⁸² Shils E. *Tradition*. Chicago, 1981, p. 330.

⁸³ Shils E. *Tradition*. Chicago, 1981, p. 308.

⁸⁴ Ritivoi A. D. Hermeneutics as Project of Liberation: The Concept of Tradition in Paul Ricoeur and Hans-Georg Gadamer. *Gadamer and Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. Ed. by Mooz F. J., Taylor G. H. New York: Continuum, 2011, pp. 78.–79.

⁸⁵ Ricoeur P. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.; Ricoeur P. *From Text to Action*. Evanston: Northwestern University Press, 1991.

interpretācijas instrumentu, tad šis instruments būtu tālskats. Tas ļauj pietuvināt konkrētas parādības vai priekšmetus un aplūkot to detaļas, taču tas notiek uz redzes lauka sašaurināšanas rēķina, neizbēgami rādot nepilnu vai pat izkoropļotu ainu. Jebkuras ideoloģijas skatījums ir selektīvs, tās neinteresē visa un pilna realitāte. Rikērs atzīmē, ka ideoloģijas raksturo „vienkāršošana, shematizācija, stereotipizācija un ritualizācija”.⁸⁶ Tas ir neizbēgami, ja ievērojam iepriekš aprakstīto ideoloģiju iedabu. Nacionālisms nav izņēmums. Nacionālisma ideologu gādība par tradīciju uzturēšanu un kontinuitāti, kā arī identitātes robežu iezīmēšanu, kas raksturīgas gan pilsoniskajām, gan etniskajām nacionālisma formām, ir vismaz daļēji izskaidrojamas ar ideoloģiskā skatījuma ierobežotību. Nacionālisma pētniecības diskursā bieži atsaucas uz Entonija Smita izteikumu par nacionālisma Jānusveidīgo dabu, tā raksturojot nacionālistu skatienu, kas vienlaikus nostalgiski vērsts atpakaļ pagātnē un vizionāri raugās uz priekšu - nākotnē.⁸⁷ Šim raksturojumam var pievienoties, bet jāievēro, ka nacionālistu skatiens tikpat kā nekad necenšas aptvert visas četras debess puses. Ja nacionalismu vispār uzskata par sociāli problemātisku ideoloģiju, tad tā problēma nav seklums, bet gan šaurums. Nacionālisma diskursam raksturīgs ierobežots tēmu loks, lai arī katra no tām tiek papildināta ar aizvien jauniem elementiem, detaļām, interpretācijām un jaunu autoru darbiem. To var uzskatīt par padziļinājumu, bet ne par nozīmīgu paplašinājumu.

Nacionālisma kontekstā būtiska ir gan tradīciju uzturēšana, gan jaunrade (varbūt par biežāk, jo jaunradītas tradīcijas dinamika ir mērķtiecīgāka nekā t.d. ‘autentiskajām’ jeb senajām tradīcijām), taču nemainīga paliek nacionalisitu interese par minētajām divām tēmām – tradīciju un identitāti.

Sekojošā Manuelam Kastelsam, ar ‘identitāti’ promocijas darbā tiek saprasts „jēgas konstruēšana process uz kāda kultūras atribūta vai radniecīgu kultūras atribūtu kopuma pamata, izceļot to pāri citiem jēgas avotiem.”⁸⁸ ‘Identitāte’ Latvijas akadēmiskā diskursa telpā pēdējos gados ir visai populārs temats.⁸⁹ To nosaka gan Latvijas sabiedrības

⁸⁶ Ricoeur P. *From Text to Action*. Evanston: Northwestern University Press, 1991, p. 182.

⁸⁷ Smith A. The „Golden Age” and National Renewal. *Myths and Nationhood*. Ed. by Hosking G., Schofflin G. London: Hurst, 1997, p. 36.

⁸⁸ „[...] the process of construction of meaning on the basis of a cultural attribute, or a related set of cultural attributes, that is given priority over other sources of meaning.” (Castells M. *The Power of Identity*. Blackwell, 2004, p. 6.)

⁸⁹ Sk.: Gubenko I. *Letonika. 3. kongress. Raksti. Intelektuālais mantojums Latvijā; filozofija un*

situācija un rūpes par savu identitāti mūsdienu mainīgajā un politiski nestabilajā pasaulē, kā arī tas, ka nacionālās identitātes tematika ir viena no retajām tēmām, kur ir pieejams finansējums pētniecībai humanitārajās un sociālajās zinātnēs. Šādā situācijā ir radušies daudzi akadēmiski darbi, kuru apskats paliek ārpus promocijas darba ietvariem. Tomēr atzīmēsim vienu būtisku tendenci. Lielākā daļa pētījumu, kas tapuši pēdējos gados, tiecas runāt par identitātēm daudzskaitlī un akcentē, ka cilvēkam piemīt daudzas, dažādas, multiplas u.tml., identitātes.⁹⁰ Šī gan nav tikai Latvijā sastopama tendence. Pieminot tikai vienu autoru, arī Entonijs Smits raksta par „daudzām un dažādām identitātēm”⁹¹, no kurām viena ir nacionālā. Iespējams, tieši tas, ka ietekmīgā nacionālisma teorētiķa monogrāfija ir tikusi tulkota latviešu valodā, turklāt jau 1997. gadā, ir būtiski ietekmējusi dominējošo diskursu Latvijā.

Izņēmumi, kas aizstāv domu, ka identitāte ir viena, ir reti.⁹² Promocijas darba autore gribētu tiem pievienoties, apsvērumus par labu šādam viedoklim plašāk iezīmējot promocijas darba 1.daļā. Viens no tiem ir saskatāms Kastelsa rakstītajā un ir arī viens no iemesliem, kāpēc autore izvēlējas sekot tieši viņa identitātes izpratnei.

Kastels iezīmē, pirmkārt, identitātes procesuālo iedabu – identitāte ir process, nevis stāvoklis. Otrkārt, tās būtība ir jēgas konstruēšana uz kultūras pamata, kas ir īpaši svarīgs arguments promocijas darba satura kontekstā. Nav mazsvarīgi, ka Kastels domā klasiskā sociālā konstrukcionisma paradigmā (pie tās skaidrojuma pakavēsimies nākošajā nodaļā). Tālāk, Kastels norāda, ka ‘identitātes’ daudzskaitlī parasti tiek nepamatoti sajauktas ar sociālajām lomām. „Strādnieks”, „tēvs”, „sociālists”, „kaimiņš” u.tml. ir lomas, nevis identitātes.⁹³ Kastels gan atzīst, ka cilvēkam principā ir iespējamās vairākas identitātes, taču tas ir stresa avots, kas ierobežo gan indivīda pašidentifikāciju, gan sociālo uzvedību.

Gan indivīda, gan kolektīva identitāte (Kastels ne brīdi neapšaubā kolektīvas identitātes realitāti), kā to parādīja arī autores pētījums, tiecas uz viengabalainību. Tās konstruēšanas gaitā gan tiek izmantoti dažādi elementi un iespējams arī runāt par dažādām identitātes šķautnēm, bet tomēr tās ir vienas realitātes raksturlielumi.

religija. Rīga: LU FSI, 2009.

⁹⁰ Sk., piem.: Rozenvalds J., Zobena A. *Daudzveidīgās un mainīgās Latvijas identitātes*. Rīga: LU, 2014.

⁹¹ Smits E. D. *Nacionālā identitāte*. Rīga: AGB, 1997.

⁹² Kūlis R. Identitāte un atšķirība. *Kultūras Forums*. 13.–20.11.2009., 2. lpp.

⁹³ Castels M. *The Power of Identity*. pp. 6.–7.

Promocijas darba pētījuma mērķis un uzdevumi. Promocijas darba pētījuma mērķis ir identificēt un aprakstīt formas, kādās notikusi reliģijas un latviešu nacionālisma saskarsme ideju vēsturē Latvijā, papildinot teorētiskās diskusijas ar Latvijas materiāla pienesumu. Pētījuma pamatuzdevumi ir: (1) savienojot Pītera Bergera un Tomasa Lukmana klasiskās sociālā konstrukcionisma teorijas idejas un līdzšinējo noda koncepta izpratni, veidot metodoloģisko ietvaru, pārbaudot tā validitāti Latvijas ideju vēstures materiāla interpretācijai; (2) aprakstīt konkrētus tematiskos un instrumentālos nodus, kuros nacionālisma ideoloģija un reliģiskā tradīcija ir savstarpēji ietekmējušās ideju vēsturē Latvijā.

Pētījuma tematiskā, metodoloģiskā, terminoloģiskā un faktoloģiskā novitāte. Promocijas darbs ir oriģināla pētījuma rezultāts gan pētījuma tēmas, gan teorētiskās un metodoloģiskās pieejas aspektā. Reliģijas un nacionālisma saskarsme ideju vēsturē Latvijā līdz šim nav sistemātiski analizēta. Atsevišķi jautājumi ir izgaismoti promocijas darba autores līdzšinējās publikācijās, kā arī citu pētnieku (S.Rižakovas, A.Priedites-Kleinhofas, N.Gilla, A.Stašulānes, R.Muktupāvelas, I.Runces, V.Tēraudkalna, D.Hanova u.c.) darbos. Nacionālisma un reliģijas attiecības ir jāuzskata par nepietiekami izpētītam arī teorētiskajā literatūrā tēmas nozīmes ilgstošas nenovērtēšana dēļ. Darba metodoloģiskais ietvars – sociālā konstrukcionisma un nodu koncepta saslēgums ir autores oriģinālas pieejas rezultāts, kas līdz šim nav lietots ne ideju vēsturē, ne citās filozofijas vai sociālo zinātņu jomās. Pētījuma gaitā ir atklāti jauni un precizēti jau iepriekš akadēmiskajā apritē esoši fakti. Piedāvāti vairāki terminu tulkojumi un precizējumi.

Pētījuma gaita un izmantotās metodes. Promocijas darbs ir tapis ilgstošā laika posmā. Tā atsevišķu daļu agrākas versijas ir tikušas publicētas akadēmiskos un populārzinātniskos izdevumos, pētījuma rezultāti ir prezentēti vairākas starptautiskās konferencēs. Atsevišķos gadījumos autorei ir nācies pārskatīt un precizēt savas agrākās interpretācijas. Iespaidu atstājušas arī autores vēstures un skandināvistikas studijas, kā arī darba gaitas dažādās akadēmiskās institūcijās apmēram divdesmit pēdējo gadu garumā, strādājot ar arheoloģijas, reliģiju pētniecības, filozofijas un socioloģijas tēmām un projektiem. Lasītājs ievēros visu minēto zinātņu iespaidus.

Pētījuma pamatā ir darbs ar publicētiem un npublicētiem tekstiem, avotu kritika, kā arī atsevišķas sociālo zinātņu datu vākšanas metodes (statistikas datu analīze, novērojumi, intervijas). Datu analīzē izmantotas: (1) hermeneitiskā teksta analīzes metode, (2) biogrāfiskā metode un (3) vēsturiskā metode – cēloņu un seku analīze.

Jāatzīst, ka visas minētās metodes ietver gan analīzes, gan interpretācijas principus un elementus. Šī īpatnība atšķir humanitārās un sociālās zinātnes, kas analīzi diezgan skaidri praksē nodala no interpretācijas. Tas gan nenozīmē, ka sociālo zinātņu metodes nevarētu izmantot datu vākšanai, kas darbā arī ticis darīts.

Mūsdienu hermeneitika kombinē filozofijas, literatūras zinātnes un praktiskās teksta analīzes metodoloģiskos elementus. Vairums no darbā izmantotajiem tekstiem ir reliģiska rakstura, un hermeneitika ir īpaši piemērota šādos gadījumos, tā arī tiek plaši lietota reliģiju pētniecībā. Pats jēdziens ‘hermeneitika’ ir radies teoloģiskā vidē.⁹⁴ Hermeneitiskas analīzes vadlīnijas,⁹⁵ kam autore sekojusi pētījuma gaitā, ir (a) teksta rūpīga un detalizēta lasīšana, (b) kontekstualizācija, (c) kultūrsalīdzinājums, (d) teksta izcelsmes un izmantojuma identificēšana, (e) teksta rašanās mērķa un tā galvenā benefaktora identificēšana (t.i. kā interesēs un kādā nolūkā teksts ir radies) un (f) jaunu jautājumu uzdošana tekstam, kā arī teksta struktūras elementu un jēgas attiecību dialektikas analīze jeb hermeneitiskā apļa iezīmēšana. Ievērojot darba tēmas specifiku, autore arī paturēja prātā P.Rikēra aicinājumu izturēties pret tekstu „ar aizdomām”.⁹⁶

Biogrāfiskā metode skata autora darbu cieša saistībā ar viņa dzīvi - viņa biogrāfijas kontekstā, savukārt biogrāfiju kontekstualizējot plašāk un interpretējot viņa laika politiskās, ekonomiskās un intelektuālas attīstības perspektīvā.⁹⁷

Vēsturiskā metode patiesībā ir metožu kopums, kas ietver gan avotu kritiku (to uzticamības pārbaudi, avotu izcelsmes noskaidrošanu u.c.) gan t.d. sintēzes metodes -

⁹⁴ Pirmo reizi jēdzienu lietoja luterāņu teologs Johans Konrāds Dannhauers sava darba “*Hermeneutica sacra*” nosaukumā (1654).

⁹⁵ Gilhus I.S. Hermeneutics. Ed. by Strausberg M., Engler S. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religions*. Routledge, 2011, pp. 275.–284.

⁹⁶ Ricoeur P. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Aim and Interpretation*. Cambridge University Press, 1981, pp. 155.–156.

⁹⁷ Tisenkopfs T. Dzīve un teksts: biogrāfiskā pieeja sociālajās zinātnēs. *LZA Vēstis*. 1993. Nr. 5., 1.–8. lpp.

vēsturisko spriešanu (*historical reasoning*), labākā izskaidrojuma identificēšanu un pielietošanu, salīdzināšanu.⁹⁸

Datu interpretācija plašākā nozīmē ir notikusi fenomenoloģijas perspektīvā, izmantojot arī no klasiskās fenomenoloģijas izaugušo sociālā konstrukcionisma pieeju, kas detalizētāk aprakstīta darba 1.daļā.

Promocijas darba struktūra. Promocijas darbā ir četras pamata daļas. **Ievads** ir mērķtiecīgi veidots apjomīgāks - tas ievada lasītāju darba problemātikā, raksturo tēmas izpētes stāvokli, pamatjēdzienus un teorētiskos izaicinājumus. Darba **1.daļa „Par Metodi. Nacionālisma un reliģijas saskarsmes aprakstīšanas iespējas”** veltīta promocijas darba metodoloģiskā ietvara teorētiskam pamatojumam, darba **2.daļa. „Latviešu reliģiskā identitāte”** veltīta reliģiju interpretācijai un reformām latviešu nacionālisma vēsturē, **3.daļa. „Tradīciju jaunrade”** analizē četrus jaunradīto tradīciju gadījumus. Darba papilddaļās iekļauts bibliogrāfijas saraksts un pielikumi. Bibliogrāfija noformēta, sekojot LZA izdevuma *Latvieši un Latvija*⁹⁹ paraugam.

⁹⁸ Howell M., Prevenier W. *From Reliable Sources: An Introduction to Historical Methods*. Cornell University Press, 2001.

⁹⁹ *Latvieši un Latvija. Akadēmiskie raksti*. Galv.red. J.Stradiņš. 4 sēj. Rīga: LZA, 2013.

I DAĻA

PAR METODI

NACIONĀLISMA UN RELIĢIJAS SASKARSMES APRAKSTĪŠANAS IESPĒJAS

Kā iztēloties nāciju? Benedikts Andersons, viens no visu laiku ietekmīgākajiem un visvairāk citētajiem nacionālisma teorētiķiem modernistiem, atzīmēja, ka katrai nacionālisma teorijai jāreķinās ar trim, viņaprāt, „kaitinošiem” paradoksiem: (1) nepārprotamo nāciju rašanos jaunajos laikos un to, ka nacionālisti tās atzīst par seniem, pat aizlaicīgiem fenomeniem; (2) nāciju socio-kulturālo universalitāti, jo mūsdienās ikvienam indivīdam ir iespējams piederēt, nacionālistu ieskatā, arī neizbēgami jāpieder, kādai (vienai) nācijai; un (3) nacionālisma politisko ietekmi, kas kontrastē ar (atkal – Andersona vērtējumā) tā ideoloģijas filozofisko nabadzību.¹⁰⁰

‘Nācija’ nepārprotami ir nacionālisma ideoloģijas centrālais jēdziens, bez refleksijas par to nav iedomājama nacionālisma kā ideoloģijas pastāvēšana. Šī refleksija ietver gan pārdomas par ‘nācijas’ jēdziena saturu, gan par nācijas robežām – nacionālās piederības pazīmēm, gan par nāciju eksistences hronoloģiskajiem ietvariem un instrumentiem, kas nodrošinātu nāciju ilglaicīgu pastāvēšanu. Andersons, līdz ar citiem modernistiem, kā Gelnērs, Hobsbaums u.c., uzskata, ka nācijas rada nacionālisms, nevis otrādi. Pārfrāzējot šo būtisko atziņu, nācijas rodas nacionālistu iztēlē, vēl pirms to eksistenci iespējams fiksēt sociālajā un politiskajā realitātē. Pēc tam notiek nācijas veidošana. Šādā perspektīvā, Andersons piedāvāja savu nācijas definīciju: nācija ir iztēlota, ierobežota un suverēna politiska kopiena.¹⁰¹ ‘Iztēlota’ šinī gadījumā nozīmē to, ka neviens nācijas piederīgais nevar pazīt visus pārējos, tādēļ katra prātā ir kāds priekšstats par savu kopienu un to,

¹⁰⁰ Anderson B. *Imagined Communities*, p. 5.

¹⁰¹ „[...] it is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign.” Anderson B. *Imagined Communities*, p. 6.

kas to vieno. 'Ierobežota' nozīmē, ka nācijai ir robežas – ir priekšstati un pazīmes, kas identificē, kurš konkrētajai nācijai pieder un kurš – nē. 'Kopiena' nācija ir tāpēc, ka par spīti sabiedrības stratifikācijai un demogrāfiskajam raksturojumam (šķiru, vecumu, dzimumu u.c. atšķirībām), tai piederīgie iztēlojas savu vienotību un solidaritāti ar pārējiem nācijai piederīgajiem.¹⁰²

Andersons kritizē Gelneru par to, ka tas iztēli saprot kā nepamatotas iedomas vai falsifikāciju un tas liek domāt, ka nācija ir kāda realitātē neeksistējosā kopiena. Andersons pamatoti norāda, ka visas kopienas, kas ir lielākas par ģimeni vai kādu ciematu, kur visi cits citu pazīst, ir iztēlotas. Tas nenozīmē, ka tās ir iluzoras. Jautājums ir: kā tās tiek iztēlotas? Visa Andersona grāmata ir veltīta atbildei uz šo jautājumu, aprakstot dažādus konkrētus gadījumus. Ārpus viņa uzmanības loka paliek pats iztēles darbības mehānisms un tā darbības likumu teorētiska analīze.

Līdzīgi, arī E.Hobsbauma un kolēģu ieviestais 'jaunradītās tradīcijas' (*invented tradition*) koncepts un tā tematizācijas pētījumi, kas aizsākās ar žurnāla *Past and Present* rīkoto konferenci 1977.gadā (par to skat. atbilstošo promocijas darba nodaļu), apraksta galvenokārt incidences, bet neteoretizē par tradīcijas jaunrades mehānismiem.

Viens no promocijas darba uzdevumiem ir novērst šo trūkumu, piedāvājot teorētisku modeli iztēles darbības aprakstam nacionālisma un reliģijas saskarsmes telpā. Šim nolūkam autore izvēlējusies fenomenoloģijas perspektīvu, kas nacionālisma teorētiķiem ir palikusi, cik iespējams spriest, praktiski nepazīstama.

Sociālā konstrukcionisma teorija, kas skaidro sociālās realitātes konstruēšanas dialektiku, ir daļa no minētās perspektīvas. To var attiecināt praktiski uz jebkuru sociālu pieredzi. Kā, to mēģināšu skaidrot turpmākajās lappusēs.

Sociālais konstrukcionisms un 'zināšanu socioloģija'. Apgalvojumi, ka tā vai cita parādība vai identitāte ir „sociāli konstruēta” ir ļoti populāri. To mēdz attiecināt uz dzimuma un etnisko identitāti, šķirām un jebkura veida sociālām institūcijām, pat eksakto zinātņu atklājumiem.¹⁰³ Viens no būtiskākajiem riskiem saistībā ar termina plašo

¹⁰² Anderson B. *Imagined Communities*. pp. 6.–7.

¹⁰³ Daži mēģinājumi sistemātiski aptvert jaunākās tendences sociālā konstruktīvisma attīstībā: Burr V. *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge, 1995.; Hacking I. *The Social Construction of What?* Harvard University Press: 1999.; Searle J. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995.; Elder-Vass D. *The Reality of Social Construction*. Cambridge University Press, 2014.; Sokal A., Bricmont J. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. NY: Picador, 1999.; Boghossian P. *Fear of*

pielietojumu, atzīstot kādu parādību par sociāli konstruētu, ir nonicināt tās vērtību un sekojoši, aicināt uz vienkāršotu un pašmērķīgu dekonstrukciju.

Pēdējo gadu tendences, šķiet, visai tālu aizvirzījušās no sociālā konstruktīvisma teorijas oriģināla – Tomasa Lukmana un Pītera Bergera darba, kur šī teorija ir izstrādāta. Pēc autores domām, tas vērojams arī jaunākajā Latvijā publicētajā akadēmiskajā literatūrā, kas veltīta latviešu nācijas konstruktam.¹⁰⁴

Līdzīgi, Latvijas sabiedrībā dažkārt izskan viedokļi, ka nācija nav objektīva realitāte. Piemēram, atsaucoties uz Benedikta Andersona ‘iztēlotās nācijas’ konceptu, antropologs Klāvs Sedlenieks raksta:

[..]18. un 19. gadsimta mīts par nāciju kā objektīvi pastāvošu vienību ir izplēnējis. Nācija vai etniska grupa, vai tauta fiziski nepastāv, tās ir tikai koncepcijas, identitātes un ideoloģijas veidi, kā indivīdi vai to grupas veido savu stāstu par atrašanos grupā vai to, kā dominēt pār citiem indivīdiem un grupām. Apziņa par piederību nācijai vai tautai, kuras eksistence pamatota vienotā valodā un kultūrā, izveidojās un nostiprinājās Eiropā pavisam konkrētu tā laika politisku cīņņu un tehnoloģisku jaunumu rezultātā. Mūsdienās šīs cīņas ir tālu aiz muguras, tehnoloģijas sāk pārcelties uz izgāztuvēm, bet uzskati un identitātes kļūst arvien difūzāki. Lai cik tas neskanētu biedējoši tiem, kas savos prātos kā svētumu konservējuši 1930-to gadu vienas nācijas vienas valsts ideju, mūsdienās tā vienkārši neatbilst realitātei.¹⁰⁵

Nepastāvēt fiziski nenozīmē nepastāvēt objektīvi. Gluži otrādi – atzīt kādu fenomenu par sociālu konstruētu, nozīmē atzīt to par sociālu, objektīvu realitāti. Promocijas darba autore ir izvēlējusies palikt pie sociālā konstruktīvisma teorijas tās klasiskajā izpratnē. ‘Sociālā konstrukcionisma’ jēdziens¹⁰⁶ akadēmiskajā aprītē nonāca 1966.gadā līdz ar Pītera Bergera un Tomasa Lukmana grāmatas *Realitātes sociālā konstruēšana*¹⁰⁷ iznākšanu. Divi galvenie iespaidi Bergera un Lukmana teorijā ir viņu skolotāja Alfrēda Šuca (*Alfred Schütz*, 1899-1959, latviešu valodā sastopama arī izruna „Šics”) sociālā fenomenoloģija un Džordža Herberta Mīda

Knowledge: Against Relativism and Constructivism. Oxford University Press, 2006.

¹⁰⁴ Jauns un spilgts piemērs ir krājums: *Nācijas hronikas. Latvija 2014. Debates*. Sast. Daija P., Hanovs D., Jansone I. Rīga, 2014.

¹⁰⁵ Sedlenieks K. *Kam vajadzīga šī valsts*. Pieejams: <http://www.satori.lv/raksts/3159>

¹⁰⁶ ‘Sociālais konstrukcionisms’ un ‘sociālais konstruktīvisms’ ir radniecīgi termini, kas var tikt lietoti gan sinonīmiski, gan arī nodalīti, pirmo attiecinot uz sociālo un otro – uz privāto pieredzi.

¹⁰⁷ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin Books, 1966.

(George Herbert Mead, 1863-1931) simboliskā interakcionisma teorija. Raksturojot jebkuru sociāli konstruētu parādību, nevajadzētu aizmirsts šīs divas teorijas saknes.

Bergera un Lukmana ieskatā, jebkura objektīva realitāte, kas nav fizikāla, ir sociāli konstruēta. ‘Zināšanu socioloģija’ savukārt ir nozare, kuras ietvaros tiek atklāts, kā šis process notiek, prātam konstruējot realitāti ievērojot vēsturi, tradīcijas, attiecības ar apkārtējo pasauli interakcijā ar citiem. Sabiedrība, piemēram, ir objektīva realitāte, kas tiek izveidota jeb konstruēta sociālas interakcijas ceļā.

‘Realitāte’ un ‘zināšanas’ ir teorijas centrālie jēdzieni. ‘Realitāti’ Bergers un Lukmans definē kā kvalitāti, kas raksturo fenomenus, ko mēs atzīstam par pastāvošiem neatkarīgi no mūsu gribas.¹⁰⁸ Savukārt ‘zināšanas’ ir pārlicība, ka fenomeni reāli pastāv un tiem piemīt noteiktas pazīmes.¹⁰⁹ Zināšanu socioloģija nodarbojas ar to, kā konkrētās sabiedrībās zināšanas tiek iegūtas, un ko konkrētas sabiedrības vispār uzskata par zināšanām. Reliģiskas zināšanas atšķiras no zināšanām par laboratoriski pierādāmiem dabaszinātņu faktiem saturiski, taču to konstruēšanas mehānisms, saskaņā ar Bergeru un Lukmanu, ir viens.

‘Zināšanu socioloģija’ var šķist mulsinošs termins. Tas var radīt iespaidu, ka šis ir viens no socioloģijas virzieniem, līdzīgi kā ‘kultūras socioloģija’, ‘lauku socioloģija’ vai ‘darba tirgus socioloģija’. Bergers un Lukmans patiešām uzsvēra, ka ‘zināšanu socioloģija’ ir leģitīma socioloģijas zinātnes daļa, t.i. ar to jānodarbojas sociologiem. Tomēr viņi nenonāca pie savām atziņām praktiska socioloģiska pētījuma ceļā. Abi ir spilgtākie fenomenoloģiskās skolas pārstāvji socioloģijā.

Terminu ‘zināšanu socioloģija’ (*Wissenssoziologie*) radīja Makss Šēlers divdesmitā gadsimta divdesmitajos gados Vācijā. Tās fokusā bija attiecības starp idejām un sociālo kontekstu, kādā idejas radās un attīstījās. Tādēļ atsevišķi socioloģijas vēsturnieki ir uzskatījuši to par ideju vēstures socioloģizāciju.¹¹⁰ Arī Bergers un Lukmans atzīst ideju jeb intelektuālās vēstures un zināšanu socioloģijas tuvību, tikai viņi uzskata, ka ideju vēsture ir salīdzinoši šaurs zināšanu socioloģijas segments, jo idejas jeb teorētiski

¹⁰⁸ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin Books, 1966, p. 13.

¹⁰⁹ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin Books, 1966, p. 13.

¹¹⁰ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*. p. 16.

formalizētas zināšanas veido tikai daļu no tā, ko sabiedrībā uzskata par zināšanām.¹¹¹ Zināšanu socioloģija tādējādi ir ideju vēstures paplašinājums. Par nozīmīgāko zināšanu daļu Bergers un Lukmans uzskatīja tā dēvētās ikdienas zināšanas (*everyday knowledge*).

Uz nepieciešamību paplašināt zināšanu socioloģijas lauku bija norādījis jau Bergera un Lukmana skolotājs Alfrēds Šucs, kuru gan kā filozofu, gan kā sociologu interesēja ikdienas domas pasaule un kura ietekmi Bergers un Lukmans labprāt atzina.¹¹²

Šuca darbs un idejas veido saiti starp klasisko Huserla fenomenoloģiju un Bergera un Lukmana sociālā konstrukcionisma teoriju. Atsauces uz Šucu arī ļauj skaidrāk iezīmēt Bergera un Lukmana piederību fenomenoloģiskajai tradīcijai socioloģijā, piederību, kas padarīja viņus vienlaikus par ietekmīgiem klasiķiem un kontroversāliem ķeceriem. Īpaši Bergers ļoti skaidri apzinājies savu neviennozīmīgo lomu un to, ka vienmēr atradies iekšējā trimdā, sava veida ‘fenomenoloģiskā izsūtījumā’ gan savas teorētiskās ievirzes dēļ, kas nebija populāra ASV sociologu sabiedrībā, kur dominēja funkcionālisma un konflikta socioloģijas perspektīvas, gan tāpēc, ka necieta un pat nepārvaldīja kvantitatīvās socioloģijas metodes un nekad netika nodarbojies ar tipiskajām amerikāņu socioloģijas tēmām – rasi, dzimti, sociālo stratifikāciju.¹¹³ Vienlaikus Bergers un filozofiskām problēmām vēl tuvākais Lukmans nav tikuši pilnībā novērtēti filozofu aprindās, arī Latvijā.

Alfrēds Šucs uzskatīja, ka socioloģija nevar eksistēt bez pietiekama filozofiska pamata. Viņa sociālās fenomenoloģijas centrā bija dzīvespasaule (*Lebenswelt*) kā indivīda pieredzē dota sociāla realitāte, kuras pastāvēšanu viņa atzīst par pašsaprotamu, objektīvu un jēgpilnu. Vienā no saviem sociālo zinātņu metodoloģijai veltītajiem darbiem Šucs raksta:

Es, cilvēciska būtne, dzimusi un izdzīvojoša savu ikdienu sociālā pasaulē, pieredzu to kā uzbūvētu apkārt manai vietai tajā, kā atvērtu manai interpretācijai un darbībām, bet allaž atsaucos uz manu īpašo, biogrāfiski noteikto situāciju.¹¹⁴

¹¹¹ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*, pp. 26.–27.

¹¹² Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*, p. 27.

¹¹³ Bergera paša novērtējums šai situācijai atrodams viņa autobiogrāfijā: Berger P. L. *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World Without Becoming a Bore*. Prometheus Books, 2011.

¹¹⁴ Schütz A. On the Methodology of Social Sciences. Schütz A. *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 15.

Sociālajām zinātnēm, kuras Šucs aicināja pievērsties dzīvespasaules tēmai, viņaprāt būtu jāfokussējas tieši uz ikdienas pasauli (*'the common-sense world', 'world of daily life', 'every-day world'* - Šuca lietoti sinonīmi intersubjektīvās ikdienas pasaules apzīmēšanai) un ikdienišķajām zināšanām. To atbalso arī Bergers un Lukmans, rakstot, ka teorētiķi pārsvarā pārspīlē teorētiskās domas nozīmi, jo teorētiski formulējumi neizsmel to, ko sabiedrība uzskata par reālu, tāpēc „ikdienišķajām zināšanām, nevis idejām jābūt zināšanu socioloģijas uzmanības centrā. Tieši šīs zināšanas veido nozīmju satvaru, bez kā sabiedrība nevarētu eksistēt.”¹¹⁵

'Common-sense knowledge' ir jēdziens ko lieto Šucs, un Bergers un Lukmans. To ir grūti precīzi atveidot latviski. Pierastākais tulkojums būtu 'veselais saprāts', taču šeit tas nešķiet derīgs. Ar to citētie autori apzīmē interakcijas rezultātā radušās zināšanas, kuras sabiedrība atzīst par kopīgi izmantojamām (*common*). Dēvēt tās par 'kopējām zināšanām' arī būtu problemātiski, jo tās nepiemīt visiem sabiedrības locekļiem līdzīgā pakāpē. Tās ir vienlīdz pieejamas, bet ne vienlīdzīgi un vienmēr visu izmantotas. Tādēļ autore izvēlējās tulkojumu 'ikdienišķās zināšanas' kā iespējami tuvāko Šuca un viņa skolnieku izmantotā jēdziena būtībai. Šuca vārdiem:

Mēģināsim raksturot, kā pieaudzis, nomodā esošs cilvēks uzlūko ikdienas dzīves intersubjektīvo pasauli, kurā viņš darbojas, un uz kuru iedarbojas kā cilvēks starp saviem līdzcilvēkiem. Šī pasaule kā organizēta pasaule pastāvēja pirms mūsu dzimšanas, to pieredzēja un interpretēja citi. Tagad tā ir nodota mūsu pieredzei un interpretācijai. Visa interakcija šajā pasaulē balstās iepriekšējo pieredžu krājumā, mūsu pašu vai tajās, ko mums nodeva vecāki un skolotāji; šīs pieredzes kā pieejamas zināšanas funkcionē kā mūsu atskaite karte.¹¹⁶

Atgriezīsimies pie nacionālisma tēmas. Tas, ka 'zināšanu socioloģija' paplašina ideju vēstures lauku, ļauj metodoloģiski un praktiski atrisināt Andersona minēto trešo paradoksu – nacionālisma politiskās ietekmes un teorētiskā dziļuma disproporcionalitāti. Arī Andersonu varētu uzskatīt par vienu no teorētiķiem, kas pārspīlē teoriju nozīmi, šinī gadījumā – nacionālisma ideoloģijas un nācijas kā sociālas realitātes konstruēšanā. Indivīda dzīvespasaule veido ļoti dažāda līmeņa zināšanas. Te pieder gan konceptualizētas idejas, gan zinātniski pamatotas, pierādījumos balstītas atziņas, pieredzes mācības, tradīciju leģitimizētas normas, simboli, mitopoētiski naratīvi u.c. Tie

¹¹⁵ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*, p. 27.

¹¹⁶ Schütz A. *On the Methodology of Social Sciences*, p. 7.

visi kopā vai ierobežotāku kombināciju formā veido sabiedrības (piemēram, konkrētai nācijai piederīgo) ikdienas interakciju bāzi.

Nacionālisms nav tiešas teoretizēšanas rezultāts, tā ideoloģija nav filozofiska skola. Teorijas un idejas rada tikai atsevišķus nacionālisma elementus. Turklāt, nacionālisms praksē pastāv divos līmeņos – kā cildena, pacilājoša, sakralizēta parādība un kā ‘ikdienišķais nacionālisms’, kas izpaužas, piemēram, kā nacionālu simbolu izmantojums uz naudaszīmēm, komercprodukcijā un citās patērniecības formās.

Sociālās konstrukcijas procesa dialektika. Šucs uzsvēra, ka tikai maza daļa no mūsu zināšanām par pasauli sakņojas mūsu personiskajā pieredzē.¹¹⁷ Lielākā daļa tiek iegūta sociāli, gan tiešas komunikācijas ceļā no citiem cilvēkiem, gan caur lasītiem tekstiem, mākslas pieredzi, dažādu produktu patēriņu, mūsdienās – aizvien vairāk caur plašsaziņas līdzekļiem. Dzīvojot pasaulē un iedarbojoties uz pasauli, mēs iesaistāmies sociālās pasaules konstruēšanas dialektiskajā procesā.

Attīstot Šuca idejas tālāk, Bergers un Lukmans raksta, ka realitātes konstruēšanas dialektiskie procesi notiek trijos soļos jeb posmos. Koncentrētākā formā šo soļu analīze veido Pītera Bergera reliģijas teorijas kodolu.¹¹⁸ Tos viņi nosauc par eksternalizāciju, objektivāciju un internalizāciju.¹¹⁹ Tikai aptverot tos visus kopā, ir iespējams aprakstīt pārliecinošu sabiedrības ainavu. Eksternalizācija aptver cilvēka uz āru vērstās fiziskās un mentālās aktivitātes – darbu, attieksmi pret un attiecības ar citiem cilvēkiem, iedarbību uz dabu un materiālo pasauli, dziņas, vēlmes, izziņu u.c. darbības un attieksmes, kas „uzbūvē” cilvēka dzīvespasauli, kurā viņš vēlas sasniegt stabilitāti, drošību, materiālu labklājību, emocionālu apmierinājumu. To cilvēks spēj sasniegt tikai kopā ar citiem cilvēkiem. Šajā nolūkā cilvēks darina darbarīkus, veido organizācijas un institūcijas, izvirza idejas un aizstāv vērtības, utt. Tādā veidā cilvēki kopā veido sabiedrību. Taču viņi tajā arī dzīvo.

Piedzimstot cilvēks ienāk sabiedrībā, kura viņu jau sagaida kā citu cilvēku darbības produkts. Tā ir viņa priekšā. Sabiedrība ir objektīva realitāte, kas nodrošina cilvēkam dzīvespasauli, kur iemājas. Institūcijas, kā ģimene vai valsts, valoda, kultūra (arī nācija –

¹¹⁷ Schütz A. *On the Methodology of Social Sciences*, p. 13.

¹¹⁸ Berger P. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Press, 1967.

¹¹⁹ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*, p. 78.

A.M.) ir reālas, objektīvas parādības, vienlaikus būdamas cilvēku radītas – tās ir objektivētas. Tās pastāv neatkarīgi no cilvēka gribas.

Cilvēkam nākas saskaņot savu iekšējo subjektīvās pieredzes pasauli ar šo objektīvo realitāti. Cilvēks nepiedzimst ar sociālām zināšanām. Cilvēks iemācās noteiktu uzvedību, pieņem sociālās lomas un vērtības, identificējas un biedrojas ar noteiktām sabiedrības grupām u.c. To Bergers un Lukmans sauc par internalizāciju. Bergers to apkopo sekojoši: „Eksternalizācijas ceļā sabiedrība ir cilvēka darbības produkts. Objektivācijas ceļā sabiedrība kļūst par realitāti *sui generis*. Internalizācijas ceļā cilvēks ir sabiedrības produkts.”¹²⁰

Ja dzīvnieku pasaules kārtību lielākoties regulē instinkti, cilvēks kā bioloģiska būtne ir, Bergera vārdiem runājot, „apbrīnojami nepabeigts”¹²¹ un ienāk pasaulē ļoti trausls, bioloģiski maz piemērots tās komfortablai apdzīvošanai. Attiecības ar pasauli ir jāveido viņam pašam un šajā ziņā, ar kultūras (plašā nozīmē) palīdzību cilvēks sasniedz to, ko daba nav nodrošinājusi. Sabiedrība tādējādi ir īpašs kultūras produkts, kas rodas eksternalizējošas aktivitātes rezultātā. Veidojot attiecības ar sabiedrību, cilvēks vienlaikus konstruē arī savu patību.

Papildinot Bergeru un Lukmanu – arī nācija ir „eksternalizēta lieta”. Kļūstot par nācijas locekli, indivīds veido savu nacionālo identitāti, internalizējot tās objektivēto realitāti. Cilvēks izvēlas pats savu identitātes modeli, pieņemot par saviem (vai noraidot) nacionālos simbolus, valodu, naratīvus, valsts piederību. Viņš izvēlas pakļauties esošajai likumdošanai vai līdzdarbojas valsts iekārtas maiņas procesos, u.tml. Dzīves laikā indivīds arī nemitīgi pārinterpretē savu identitāti. Paralēli tam, eksternalizācijas procesi turpinās. Nācija šajā ziņā līdzinās Rīgai pazīstamajā vēsturiskajā teikā – tā nekad nav pabeigta, „gatava”.

Realitātes sociālajā konstruēšanā Lukmans un Bergers apraksta sabiedrību kā vienlaikus objektīvu un subjektīvu realitāti, kas ir saprotama tikai šīs dialektikas ietvaros. Sabiedrība eksistē neatkarīgi no katra atsevišķa indivīda vēlmēm, sajūtām un viedokļiem, bet ne neatkarīgi no tās locekļu kopuma aktivitātēm un interakcijām. Tās objektīvo raksturu nodrošina vairāki procesi. Autori daudz uzmanības velta institucionalizācijai kā

¹²⁰ Berger P. *The Sacred Canopy*, p. 4.

¹²¹ Berger P. *The Sacred Canopy*, p. 4.

vienam no tiem. Institucionalizācijas loma ir vislabāk saskatāma gadījumos, kad eksternalizācijas ceļā radītas institūcijas tiek nodotas tālāk citai paaudzei ('paaudze' šinī gadījumā nav jāsaprot demogrāfiskā nozīmē, bet kā jaunu kultūras produktu recipients). Institūcijas raksturo vēsturiskums un kontroles mehānismi. Spilgts piemērs¹²² ir jebkāda veida likumi – tiesību akti, standartizētas gramatikas likumi u.tml. Tie nepastāv ārpus to izstrādātāju gribas, bet pastāv ārpus manējās un ir maināmi citu likumu noteiktā kārtībā. Būtisks institucionalizācijas ieguvums ir tas, ka tā ļauj katram sabiedrības loceklim paredzēt citu sabiedrības locekļu uzvedību, pieņemot, ka vairums ievēro institucionalizētās normas, kā arī savstarpēji saprasties, jo visi lieto kopējo standartizēto valodu, kultūras kodus, visiem pazīstamus simbolus u.tml.

Institucionalizācija ir cita svarīga procesa – habituācijas (angļu *'habit'*- paradums) rezultāts. Habituācija ir atkārtotas pieredzes sekas, kas normativizē vienu vai nedaudzus rīcības (vai artefaktu) modeļus. Ja kaut kas kļūst par tradīciju vai paradīgu/paraugu, tas sašaurina iespējamo alternatīvu loku, atbrīvojot cilvēku no nemitīgas lēmumu pieņemšanas katrā atsevišķā izvēles gadījumā. Ne visas tradīcijas un paraugi tiek institucionalizēti, taču habituācija pati par sevi ir objektivācijas instruments.

Arī nacionālajām kultūrām tik svarīgo formalizāciju – kultūras kanonu, korpusu un katalogu veidošanu var uzskatīt par institucionalizācijas paveidu. Kultūras formalizācija ir nozīmīga aktivitāte īpaši agrīnajā nacionālisma periodā. To iezīmē centieni vākt un sistematizēt folkloras mantojumu, nodibināt institūcijas, kas to glabās, sacerēt eposus, veidot nacionālās bibliotēkas un enciklopēdijas, dibināt nacionālās operas un teātrus.

Jau promocijas darba ievadā tika citēts J.Lērsena 'kultūras kultivēšanas' koncepts. Kultūras formalizācija un institucionalizācija ir būtiskas kultivācijas procesa sastāvdaļas. Cits aspekts ir izgaismojams saistībā ar Lias Grīnfeldes domu, ka nacionālisma rašanās, vismaz atsevišķās valstīs, kā Vācija un Krievijas Impērija, ir interpretējama kā reakcija uz anomiju, kas skāra ja ne visus sabiedrības locekļus, tad vismaz nacionālisma aģentus – nacionālo minoritāšu intelektuālās elites, kas konstruēja jauno nacionālo identitāti¹²³, tātad arī jaunlatviešus. Grīnfeldes izpratnē anomija ir strukturāla identitātes krīzes

¹²² Visi šeit un turpmāk minētie ilustratīvie piemēri ir promocijas darba autores. Bergera un Lukmana darbi ir teorētiski un paskaidrojošus piemērus praktiski neizmanto.

¹²³ Greenfeld L. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Harvard University Press, 1992, pp. 14.–15.

izpaušme - sociālas spriedzes stāvoklis, kas raksturīgs sociālā statusa neskaidrībai (*status-inconsistency*). Jaunlatviešu gadījumā (līdzīgi to raksturo arī Ieva Zaķe – skat. Ievadu), viņu izglītības līmenis un sociālais stāvoklis kā izglītotās vidusšķiras pārstāvjiem nebija tipisks viņu etniskajai izcelsmei un reliģiskajai identitātei. Viņi nebija krievi un gandrīz neviens nebija pareizticīgs, kas spēcīgi disonēja ar tālaika Krievijas Impērijas vērtību sistēmas trim pīlāriem: patvaldību, pareizticību, tautiskumu (t.i., krieviskumu). Tādos apstākļos, raksta Grīnfelde,¹²⁴ agrīnā nacionālisma aģenti vērsās pie savas tautas tradīcijām, kas visu laiku bija pastāvējušas paralēli oficiālajām ideju sistēmām, tās pārinterpretēja un aktualizēja kā savas jaunās identitātes bāzi.

Tas attiecas ne tikai uz jaunlatviešiem vien. Līdzīga anomiska spriedze pavada arī citas politiskas pārmaiņas – Latvijas Republikas nodibināšanu un arī neatkarības atjaunošanu. Lai arī šie ir pozitīvi vērtējami notikumi, tie ietver nacionālās identitātes pārskatīšanu, latviešiem topot no etniskas minoritātes (Krievijas Impērijā vai PSRS) par savas valsts titulnāciju. Arī šajos gadījumos var novērot kultūras institucionalizācijas mēģinājumu aktivizēšanos, kā arī atsaukšanos uz garīgas krīzes situāciju.¹²⁵ Dievturība ir senlatviešu reliģijas institucionalizācijas mēģinājums. Lielvārdes jostas rakstu skaidrojums Rasma Rozītes interpretācijā ir mēģinājums atbildēt uz jautājumu „Kas ir latvieši un kāda ir viņu vieta pasaulē?„ Lielvārdes josta ir iekļauta arī Latvijas kultūras kanonā.

Darba dalīšana ir cits institucionalizācijas rezultāts, ko apraksta Bergers un Lukmans. Noteiktas zināšanu izplatības funkcijas tiek asociētas ar konkrētām sociālām grupām un distancētas no plašākām sabiedrības masām. Lomu-specifiskās zināšanas uzkrājas ātrāk un to izplatīšana ir dinamiskāka nekā plaši līdzdalītajām zināšanām (*commonly shared knowledge*), jo ar to nodarbojas īpaši eksternalizācijas aģenti. Neliels īpašu cilvēku skaits (literāti un citas radošās profesijas, intelektuāļi, politiķi u.c.) vai atsevišķas organizācijas (piemēram, baznīca, kas uzņemas liturģijas latviskošanu) uzņemas rūpes par identitātes uzturēšanu un, apdraudējuma gadījumā, arī aizsardzību.

¹²⁴ Greenfeld L. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Harvard University Press, 1992, p. 15.

¹²⁵ Šajā ziņā zīmīgas ir Jāņa Veseļa atmiņas par kādu no pirmajās dievturu sapulcēm, vēl pirms kustības noformēšanās. Par Ernesta Brastiņa uzstāšanos atzīmēts sekojošais: „[...] Nekavējoties viņš saāka savu priekšlasījumu par atjaunoto latvisko dievturību. Pasaule esot nonākusi lielā garīgā krīzē.[...]” (Veselis J. Ernests Brastiņš. *Teiksma par manu mūžu*. Sodertalje: Daugava, 1956, 195.lpp.

Institucionālā pasaule tad tiek pieredzēta kā objektīva realitāte. Tai ir vēsture, kas aizsākusies pirms indivīda dzimšanas un ko neaptver viņa biogrāfiskā atmiņa. Tā bija tur pirms viņa dzimšanas un paliks tur pēc viņa nāves. Šai vēsturei pašai par sevi, kā pastāvošo institūciju tradīcijai, piemīt objektīvs raksturs. Individuālā biogrāfija tiek novērtēta kā viena no epizodēm sabiedrības objektīvajā vēsturē. Institūcijas kā vēsturiskas objektīvas fakticitātes uzrunā indivīdu kā nenoliedzami fakti.[...] Tās pretojas viņa mēģinājumiem tās mainīt vai pārņemt. Tām piemīt draudīga vara, gan pašām par sevi, pateicoties to fakticitātei, gan caur svarīgāko institūciju rīcībā esošajiem kontroles mehānismiem. Institūciju sociālā realitāte nemazinās no tā, ka indivīds nesaprot to darbības nolūkus vai darbības principus.¹²⁶

Tā eksternalizācijas produkts iedarbojas uz savu radītāju.¹²⁷ Tradīcija un vēsture, kā arī identitāte un nācija (par ko Bergers un Lukmans specifiski neizsakās) ir promocijas darba atslēgas vārdi. Sociālā konstrukcionisma teorija ļauj pamatot to objektivitāti un skaidrot mehānismus, kā minētā objektivitāte tiek nodrošināta. Atsevišķas promocijas darba nodaļas ir veltītas tradīciju jaunradei, refleksijai par Latvijas reliģisko vēsturi un latviešu reliģisko identitāti. Jāatgādina, ka atzīt tās par konstruētām, nenožīmē noliegt to objektivitāti, t.i. apgalvot, ka tās ir 'neīstas'. Tādu iespaidu gan rada atsevišķu nacionālisma teorētiķu darbu pavirša lasīšana. Taču E.Hobsbaums norāda, ka ne objektīvi, ne subjektīvi kritēriji, ņemti atsevišķi, nav pietiekami 'nācijas' definēšanai.¹²⁸ Bergers un Lukmans atzīmē, ka par spīti objektivitātei, kas raksturo realitāti cilvēka pieredzē, tai nav ontoloģiska statusa, kas būtu neatkarīgs no cilvēciskās aktivitātes, kas to ir radījusi.¹²⁹ Tas vienkārši nozīmē, ka nācijas, identitāte vai tradīcijas nepastāv ārpus sabiedrības un pirms pieredzes.

Vienlaikus sabiedrība ir arī subjektīva, internalizēta realitāte. Indivīds nepiedzimst par sabiedrības locekli, viņš par tādu kļūst, piešķirot objektīvajai realitātei personīgu, individuāli nozīmīgu jēgu. Internalizācija, Bergera un Lukmana izpratnē, ir pamats, pirmkārt, līdzcilvēku saprašanai un, otrkārt, pamats pasaules kā jēgpilnas sociālas realitātes nojēgumam.¹³⁰

Internalizācijas process notiek primārās un sekundārās socializācijas ceļā. Primārā socializācija notiek bērnībā un ir emociju piesātināta, to nodrošina bērnam emocionāli

¹²⁶ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*, pp. 77.–78.

¹²⁷ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*, p. 78.

¹²⁸ Hobsbawm E. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press, 1997.

¹²⁹ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*, p. 78.

¹³⁰ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*, p. 150.

nozīmīgi cilvēki (piemēram, vecāki), kas ievieš bērnu sociālajā pasaulē, atbilstoši savai vietai tās struktūrā. Sekundārā socializācija ievieš cilvēku institucionālajās 'apakšpasaulēs' (*sub-worlds*), tādā veidā cilvēks iegūst sociālajai lomai atbilstošas specifiskas zināšanas. Valodu cilvēks iemācās primārās socializācijas ceļā un lieto kā saziņas līdzekli, neapzinoties, ka tā ir būtiska viņa etniskās identitātes pazīme. Savukārt to viņš saprot, individualizējot objektivizēto nacionālo identitāti. Subjektīvā nācija ir „nācija man”. Bergers un Lukmans izsakās, ka sekundārās socializācijas gaitā objektīvā realitāte tiek „atvesta mājās”.¹³¹

Bergera un Lukmana teorijā var saskatīt paralēles Pola Rikēra naratīva teorijai. Internalizēta realitāte ir apzināta realitāte, kas mājā naratīva telpā. Kā norāda Pols Rikērs, indivīds saprot un interpretē savu dzīvi, (t.i., apzinās savu identitāti) kā naratīvu.¹³² Citiem vārdiem, pašizpratne, bez kā nav iespējama identitāte, ir dzīves kā vēstījuma izpratne.

Rikēra pazīstamais darbs *Laiks un naratīvs* pievēršas *mimēzes* jēdziena aprakstam.¹³³ Sekojot Aristotelim, Rikērs interpretē mimēzi kā trīsdaļīgu procesu, kas būtībā ir ļoti tuvu iepriekš aprakstītajai Bergera un Lukmana izpratnei par sociālās realitātes trīspakāpju konstruēšanas procesu. Rikērs mimēzes trīs pakāpes nosauc attiecīgi par *mimēzi1*, *mimēzi2* un *mimēzi3*.

Mimēze1 ir *prefigurācija* jeb priekšsaprātne. Lai veidotu naratīva fabulu, ir nepieciešama iepriekšēja kompetence. Kā raksta Rikērs, cilvēks bez dzīves pieredzes nekļūs par labu romānu rakstnieku. Jāpiebilst - arī par veiksmīgu nacionālisma ideologu nē. Pārfrāzējot uz Pīteru Bergeru, nacionālisma ideoloģijai ir nepieciešama iepriekšēja citu cilvēku sociāla darbība, priekšstati par cēlonību, motivāciju un notikumu attīstības loģisku gaitu. Rikērs savukārt raksta par trim naratīva rašanās priekšnoteikumiem. Pirmkārt, tā ir semantiska sapratne, otrkārt, simboliska sapratne, un treškārt, temporāla sapratne.

¹³¹ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*, p. 163.

¹³² Ricoeur P. *Time and narrative*. Chicago and London, 1984, Vol.1, p. 3.

¹³³ Ricoeur P. *Time and narrative*. Chicago and London, 1984, Vol.1, p. 54.

Mimēze2 ir konfigurācija jeb sižeta veidošana (*emplotment*). Tā uzrāda, kādas attiecības saista naratīva notikumus un personas¹³⁴, kāda ir vēstījuma „galvenā doma”. *Mimesis2* ir teleoloģisks process, ar *mimesis 1* to sasaista temporālā dimensija.

Mimesis3 jeb refigurācija, kā raksta Rikērs ir teksta pasaules un lasītāja pasaules krustpunkts.¹³⁵ Bez tās, naratīvs zaudē savu dziļāko jēgu, tas neuzrunā lasītāju, tam nav būtiskas nozīmes viņa patības veidošanā. *Mimesis3* ir pasaules redzējums pēc naratīva izlasīšanas vai noklausīšanās.¹³⁶ Un šī pasaule ir citāda nekā pirms tam. Bergers un Lukmans sauc to par internalizācijas procesu. Nacionālisma gadījumā, veicot pilnu hermeneitisko apli, reflektējošais indivīds ir atradis savu identitāti naratīvā.

Rikērs apraksta divus būtiskus naratīvus – vēsturi un daiļliteratūru. Tieši šajos divās jomās nacionālisma ideoloģija arī ir visskaidrāk izpaudusies ideju vēsturē. Daiļliteratūras autors, protams, ir ievērojami brīvāks tēlu izvēlē par vēstures rakstītāju vai hronistu. Pirmais rada tēlus brīvi, otram jāreķinās ar vēsturiski dzīvojušu personu eksistenci. Tomēr arī vēstures grāmatas autora vai vēstures notikumu interpretētāja varā ir izcelt, ignorēt vai pilnībā noklusēt vēstures personas vai faktus un izvēlēties notikumu izklāsta principus un vadmotīvus. Tomēr gan vēstures, gan daiļliteratūras autors ielaužas savu tēlu prātos – piedēvējot tiem motivāciju, jūtas un rakstura īpašības. Šādu ielaušanos un tās iznākumu nosaka autora iepriekšējā intence – prefigurācija. Viņš arī izvērtē, bet būtībā – piedēvē tiem nopelnus. Dzejnieks un vēsturnieks nevar z.i n ā t, kāda bija virsaiša Kaupo¹³⁷ vai Kārļa Ulmaņa motivācija un kā viņi jutās konkrētos vēstures notikumos. Tomēr tieši motivācijas un emociju interpretācijai ir būtiska nozīme nacionālisma ideoloģijā, skaidrojot vēstures aģentu rīcību. Tā ir nozīmīgāka nekā vēstures faktiem šī vārda šaurajā nozīmē – piemēram, faktam, ka notikums X norisinājās laikā Y.

¹³⁴ Promocijas darbā tie apzīmēti ar latīņu jēdzieniem *casus* un *persona*. Ar *casus* tek saprasti gadījumi, notikumi, incidences, kuros notiek reliģijas un nacionālisma sastapšanās vēstījumā. Ar *persona* antīkajā pasaulē sākotnēji apzīmēja teātra maskas, kas pārstāvēja konkrētus tipāžus, vēlāk teātra lomas pašas par sevi. *Personae* promocijas darbā ir cilvēki, kuri spēlējuši noteiktas lomas nacionālisma un reliģijas sadūrā.

¹³⁵ Ricoeur P. Op.cit., p. 71.

¹³⁶ Sims K. *Paul Ricoeur*. London, 2003, p. 86.

¹³⁷ Kaupo tiek padarīts par hrestomātisku nodevēja tēlu latviešu kultūrā nevis viņa konkrētās politikas, bet viņam piedēvētās motivācijas dēļ.

Rikērs uzskatīja, ka *mimesis* ir svarīgākais segments kopējā mimētiskajā procesā, jo tieši tas rada literārā darba „literaritāti”. Līdzīgi var teikt, ka tas rada ideoloģijas ideoloģiskumu – t.i., tās īpašās kvalitātes, kas raksturo ideoloģiju kā cilvēka apziņas aktivitātes produktu. *Mimesis* ir analīzei aizsniedzama ievērojami vieglāk nekā abi pārējie posmi, par kuriem iespējams spriest tikai pastarpināti.

Pilnīgas internalizācijas gadījumā cilvēks nododas jaunveidotajai realitātei visaptverošā pakāpē, „atdodas” mūzikai, revolūcijai vai ticībai (Bergera un Lukmana minētie piemēri ¹³⁸) ne daļēji, bet subjektīvi ar visu viņa dzīvi. Gatavība pašuzupurēties ir galēja šāda tipa socializācijas konsekvence.

Nacionālisma ideoloģijai piemīt izcila mobilizējoša un socializējoša kapacitāte. Tā bieži aicina uz minēto visaptverošo nodošanos. Daudzi Ernesta Brastiņa vai Edvarda Virzas izteikumi varētu šeit kalpot par ilustratīviem piemēriem (skat. tos atbilstošajās promocijas darba nodaļās).

Nodu jeb mezglu punktu pieeja.¹³⁹ Katrs pētnieks, kas strādā fenomenoloģiskajā tradīcijā, praktiskā pētījumā saskaras ar diviem būtiskiem izaicinājumiem. Ievērojot, ka fenomenoloģijas un īpaši reliģijas fenomenoloģijas centrālais jēdziens ir ‘pieredze’, viņam nākas atbildēt uz diviem jautājumiem. Pirmkārt, kā saprast reliģisko pieredzi? Un otrkārt, kā to iespējami precīzi aprakstīt, organizējot izklāsta materiālu tā, lai saskaņotu pietiekamu detalizāciju ar vispārinājumu? Uz pirmo jautājumu autore ir centusies atbildēt iepriekšējās lappusēs, aprakstot pieredzes konstruēšanas dialektisko procesu.

Otrs jautājums nav mazāk sarežģīts. Cik reāli ir cerēt, ka izdosies veikt kādas problēmas pilnīgu un visaptverošu aprakstu? Autore izvēlējusies izklāsta struktūru veidot, sekojot nodu jeb mezglu punktu principam.

Promocijas darba autores pirmā saskarsme ar noda jēdzienu notika divdesmitā gadsimta beigās, līdzdarbojoties projektā *A comparative history of the literary cultures of East-central Europe: Junctures and disjunctures in the 19th and 20th centuries*. Projekta

¹³⁸ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*, p. 165.

¹³⁹ ‘Mezglis’ ir jēdzieniski vistuvākais ‘noda’ tulkojums latviešu valodā, tomēr neaptver visu tā jēdzienisko lauku. Tādēļ, apzinoties, ka ‘noda’ lietojums var rosināt valodnieku kritiku, autore tomēr izvēlas palikt pie šī svešvārda, jo pieredze māca, ka tas ir vieglākais ceļš, kā izvairīties no jēdzieniskiem pārpratumiem.

galvenais produkts – *Austrumu un centrālās Eiropas literārās kultūras enciklopēdija*¹⁴⁰ tiek strukturēta sekojot nodu konceptam, kurš, savukārt ir ieviests, balstoties Pola Rikēra naratīva hermeneitikā.

Literāri darbi vai vēstures, to rakstīšanas tendences un literatūras stili ir novērojami konkrētā laikā un telpā, un realizējas konkrētu autoru darbos. *Austrumu un centrālās Eiropas literāro kultūru enciklopēdija* tos dēvē par laika, telpas un figūru (personālajiem) nodiem – mezglu jeb vērpes punktiem. Idejas, tostarp literāras idejas, - un tas pats sakāms arī par politiskām vai reliģiskām idejām, parādās vēsturē ideju sablīvējumu formā nevis vienmērīgi. Intelektuālā darbība un ideju rašanās un tālāknodošana ir intensificējusies atsevišķos vēstures brīžos, pilsētās, universitātēs vai citās institūcijās, literātu pulciņos, nevalstiskas organizācijās, politiskās partijās u.c. Turklāt, viena ideja rada nākamo ideju, veidojot ideju klasterus.

Pēc promocijas darba autores domām, nodu princips ir attiecināms ne tikai uz laiku, telpu un personībām, bet arī uz tematiku un instrumentiem. Reliģiskās tradīcijas un nacionālisma ideoloģijas sastapšanās ir skārusi konkrētas interpretācijas tēmas vēsturē un daiļliteratūrā un izpaudusies konkrētu tipu aktivitāšu formā. To skaits ir ierobežots, un arī to nozīme ir atšķirīga. Tāpat atšķiras arī analīzei pieejamā materiāla apjoms. Ja būtu nepieciešamas to attēlot vizuāli uztveramā veidā, tad daži mezgli būtu ievērojami apjomīgāki nekā citi.

Tādējādi, ar nodu promocijas darbā tiek saprasta personība vai tematizācijas gadījums, kad reliģijas un nacionālisma saskarsme ir realizējusies konkrētu rezultātu formā. Tie var būt, piemēram, konkrēta (jaunradīta) tradīcija, baznīcas reformas piedāvājums, kāda autora darbība kopumā, ja tā vēsta uz abu ideoloģiju sintēzi. Tie attiecīgi tiek saukti par *casus* un *persona* un tie darbā pētīti padziļināti, pārējā tekstā iezīmējot to veidošanās fonu un elementus, kas piedalījušies konkrētā noda „savērpšanā”.

Reliģijas un nacionālisma saskarsmi Latvijā var iztēloties kā tīklu, kur smalkāki vai raupjāki pavedieni saista dažāda lieluma un dažādi sasietus mezglus, kas kopā veido vienotu, lai arī irdenu, veselumu.

¹⁴⁰ *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. Junctures and disjunctures in the 19th and 20th centuries*. Ed. by Cornis-Pope M., Neubauer, J. 4 volumes, John Benjamins Press, 2004–2010.

Katrs nods ir arī raksturojams kā objektivācijas (Bergera un Lukmana teorijā) un konfigurācijas (Rikēra teorijā) instruments. Nodi organizē zināšanas. Iespējams saskatīt gan ienākošos pavedienus (autora personisko vēsturi, intereses, kompetences, citu personu un ideju iespaidus, *casus* piemēros – vēsturiskos apstākļus) jeb esternalizēto realitāti/prefigurāciju un izejošos pavedienus – t.i., personas darbības ideju vai notikumu sekas, iespaidu uz citiem.

Kā tas noticis konkrētos gadījumos, aprakstīts turpmākajās promocijas darba nodaļās.

II DAĻA

LATVIEŠU RELIĢISKĀ IDENTITĀTE

II /1 Latvijas reliģiskā vēstures un latviešu reliģiskās identitātes interpretācijas latviešu nacionālisma diskursā

Reliģiskie meklējumi ir bijuši klātesoši visos latviešu identitātes apzināšanās posmos, jo arī attiecību uz reliģiju ir spēkā R.Vitrama izteikums, ka mūsu zemes vēsturē jebkurš sociāls jautājums top arī par nacionālu jautājumu.¹⁴¹ Sākot ar jaunlatviešiem, latviešu inteliģence ir tiekusies apzināties latviešu reliģiozitātes īpatnības un arī meklējusi, vēlāk arī tiekusies veidot, latviešu “īsteno” reliģiju. Abi meklējumu virzieni ir savstarpēji cieši savijušies.

Reliģiskās vēstures fakti un interpretācijas.¹⁴² Atsevišķas latviski sarakstītās Latvijas baznīcu vēstures, piemēram, Luda Adamoviča *Latvijas baznīcas vēsture*¹⁴³ un Heinriha Stroda *Katoļu baznīcas vēsture Latvijā*¹⁴⁴, sākas ar ekskursu t.d. senlatviešu reliģijā vai latviešu pirmskristīgajos ticējumos. Taču reliģija tiek identificēta gandrīz tikai ar mitoloģiju, kas tiek aprakstīta dziļāk vai seklāk, atkarībā no autora kvalifikācijas un ieinteresētības, un otrkārt, par pirmskristīgiem tiek uzskatīti ticējumi, kas radušies kristīgās baznīcas klātbūtnē un, ļoti iespējams, arī ietekmē. Latviešu mitoloģija patlaban, galvenokārt pateicoties Haralda Biezā darbam, ir salīdzinoši labi izpētīta. Galvenais pētniecības avots šeit ir latviešu tautasdziesmas/dainas, kas ir satur bagātīgas

¹⁴¹ Wittram R. *Baltische Geschichte 1180- 1918*. Münschen, 1954, S. 229.

¹⁴² Atsevišķas šajā apakšnodaļā paustās idejas, interpretācijas un fakti izmantoti šajā rakstā: Krūmiņa-Koņkova S., Misāne A. Reliģijas un garīgās kustības Latvijā. Grām.: *Latvieši un Latvija: akadēmiskie raksti*. 4. sēj.: Latvijas kultūra, izglītība, zinātne. Rīga : Latvijas Zinātņu akadēmija, 2013, 39.–64. lpp.

¹⁴³ Adamovičs L. *Latvijas baznīcas vēsture*. Rīga, 1937.

¹⁴⁴ Strods H. *Latvijas katoļu baznīcas vēsture (1075.-1995.)*. Rīga, 1999.

mitoloģiskas norādes, taču strukturēta mitoloģiskā aina vienmēr ir rekonstrukcijas rezultāts. Vēl būtiskāk - latviešu folkloras lielākais kopums ir pierakstīts deviņpadsmitajā gadsimtā, un tās datēšana ir problemātiska. Reliģiskā un mitoloģiskā ziņā latviešu folklorā ir sinkrētiska. Tāpat, mītu nevar identificēt ar ticējumiem un/vai ticību. Nevar apgalvot, ka šodien, vai deviņpadsmitajā gadsimtā, vai - tas īpaši jāuzsver - pirms kristietības sludinātāju parādīšanās Daugavas krastos, tautas dziesmu dziedātāji ir godinājuši vai pielūguši to vai citu mitoloģisku būtni, ja vien nav drošas norādes uz dievības kultu citos avotos. Vienīgā godīgā atbilde uz jautājumu; “Kāda bija tagadējās Latvijas teritorijas iedzīvotāju reliģija pirmskristīgajos laikos?” ir tāda, ka mēs nezīnām. Skopās rakstīto avotu ziņas un arheoloģiskie izrakumi sniedz tikai atsevišķas nojautas šinī jautājumā. Tādēļ iztēle kļūst par būtisku faktoru, iezīmējot Senlatvijas reliģisko ainavu, kādu to redzēja promocijas darbā plašāk apskatītie autori – Juris Alunāns, Juris Lecs un Ernests Brastiņš.

Pirmā senlatviešu¹⁴⁵ iepazīšanās ar Kristus vēsti notikusi aptuveni 9.gadsimtā un saistīta ar Lundas arhibīskapijas koordinētu dāņu misionāru darbību Kurzemē.¹⁴⁶ Tur, pēc Brēmenes Ādama hronikas ziņām, tikusi uzcelta neliela baznīca - tās pēdas joprojām nav atrastas. Gan arheoloģiskas liecības (krustiņi, svēto attēli, enkoplioni kapos, mirušo apbedīšana sakrustotām rokām), gan senslāvu “Pagājušo laiku hronikas” ziņas un valodas aizguvumi liecina, ka neliels turīgāko iedzīvotāju slānis gar Daugavas ūdensceļu bija pieņēmis kristietību tās pareizticīgajā variantā 10.gadsimtā.¹⁴⁷ Kristīts pareizticībā, bija Jersikas Visvaldis, par kuru ziņas sniedz arī Indriķa hronika. Tomēr pat tālejošāku Latvijas kristianizēšanu var runāt tikai no 12.gadsimta pašām beigām, kas Latvijā kopā ar vācu tirgotājiem ieradās mūki/misionāri Meinhards (?-1196) un Bertolds (?-1198). Latvijā par kristietības pieņemšanas “oficiālo” datumu pieņemts uzskatīt 1186.gadu, kad

¹⁴⁵ Lietoju šo neprecīzo terminu ērtības labad, ka arī sekojot tradīcijai, ar to apzīmējot aptuveni tagadējas Latvijas teritorijas baltu cilmes iedzīvotājus pirms latviešu tautības izveidošanas.

¹⁴⁶ Vairāk sk.: Anderson E. Early Danish Missionaries in the Baltic Countries. *Gli Inizi Del Cristianesimo in Livonia-Lettonia*. Atti del Colloquio internazionale di Storia Ecclesiastica in Occasione dell'VIII Centenario della Chiesa in Livonia (1186-1986). Citta del Vaticano, 1986, 245.-276. lpp.

¹⁴⁷ Sk.: Balevics Z. *Pareizticīgo baznīca Latvijā*. Rīga, 1987, 4.-7.lpp..

Brēmenes arhibīskaps konsekrēja augustīniešu mūku Meinhardu par pirmo Ikšķiles bīskapu.

Tieši kristianizācija ir viens no visnozīmīgākajiem un arī visdažādāk interpretētajiem Latvijas reliģiskās vēstures notikumiem, tādēļ jāpakavējas pie šī jēdziena. Kristianizācija jebkurā zemē ir ilgstošs process, kurā var saskatīt divus posmus. Pirmais - bieži vien ar kristianizāciju nepamatoti saprot šo pirmo posmu vien - iesākas ar misionāru aktivitātēm kādā teritorijā un noslēdzas ar politiskās elites kristīšanos, parasti publisku, un/vai reliģiskā centra nodibināšanu.¹⁴⁸ Krievzemei tāds bija 988.gads, Lietuvā 1387.gads. Latvijā par reliģisko centru kļuva Brēmenes arhibīskapam kanoniski pakļautā Ikšķiles bīskapija. Otrais posms - kristianizācijas “klusais stāsts” ir plašāka tautas masu iesaistīšana kristietībā, vērtību un kultūras paradigmu maiņa. Šis posms ir vienmēr ilgstošs, bieži mokošs un reizēm vardarbīgs. Kad tas noslēdzies Latvijā un vai tas vispār noslēdzies, ir ļoti sarežģīts jautājums.¹⁴⁹ Eiropas vēsturē nav bijis gadījuma, kad būtu noticis otrādi - kristietība būtu kļuvusi par oficiālo reliģiju pēc tautas masu pieprasījuma.¹⁵⁰ Vispirms tā ir bijusi politiskās elites izvēle. Bet jāapzinās arī, ka viduslaikos misijas darbs bija vērsts nevis uz indivīdu vai to grupu, bet gan uz *gentes* - cilti vai tautu, tas ir, uz etniski-politisku vienību kopumā, kuru pārstāvēja valdnieks¹⁵¹. Raugoties no Romas, tas ļāva visu novadu uzskatīt par kristīgu zemi neatkarīgi no kristiešu skaita un iedzīvotāju individuālās reliģiozitātes rakstura.

Neskatoties uz ļoti tiešo Evaņģēlija aicinājumu: “Ejiet un dariet par mācekļiem visas tautas, tās kristīdami Tēva un Dēla, un Svētā Gara vārdā!” (Mt.28:19), baznīca ķērās pie ārmisijas daudz vēlāk, nekā varētu gaidīt. Kristīgās misijas teorija kristīgajā baznīcā tika izstrādāta tikai 7.gadsimtā. Tomēr vēl apmēram līdz 9.gadsimtam misijas darbs tika izvērsts tikai tajās Eiropas zemēs, kas bija bijušas Romas impērijas sastāvā, tādēļ to var uzskatīt par iekšmisiju. Viduslaikos misijai visumā bija restauratīvs raksturs - tā tiecās

¹⁴⁸ Sk.: Sulowski Z. Chrystianizacja. *Encyklopedia Katolicka*. Lublin, 1979. 3. sēj., 295.–296. lpp.

¹⁴⁹ Ludvigs Adamovičs uzskatīja, ka kristietība galīgi iesakņojusies latviešu apziņā tikai 19. gadsimta otrajā ceturksnī (Adamovičs L. *Latvijas baznīcas vēsture*. R., 1937, 35. lpp.)

¹⁵⁰ Savrups gadījums ir Islande, kur kristietība tika pieņemta par oficiālo reliģiju ar Tinga lēmumu 1000. gadā. Taču arī šis bija politisks lēmums. Jāpiebilst, ka Islandē arī nebija politiskās elites šī vārda parastajā izpratnē, kas varētu vadīt konvertācijas procesu kā tas notika citās skandināvu sabiedrībās. (Byock J. Governmental Order in Early Medieval Iceland. *Viator: Medieval and Renaissance Studies*. 17. 1986, pp. 19–34.)

¹⁵¹ *The Christianization of Scandinavia*. Ed. by Sawyer B., Sawyer P., Wood I. Alinsas, 1987, p. 8.

vairāk atgriezt, nekā pievērst ticībai. Tas ir būtiski arī vardarbības aspektā - tā vienmēr tika praktizēta tur, kur tauta skaitījās kristīga, jo politiskā elite bija kristīta un bīskapija nodibināta, taču tautas vairākums par Kristu, iespējams, nebija pat dzirdējuši. Kristīšanu ar “uguni un zobenu”, t.i. krusta karus viduslaikos nenošķīra no misijas procesa.¹⁵² Vēsturniece Eva Eihmane norāda, ka Latvijas kristianizācijas gadījumā jāizšķir kristietības ieviešanas un kristietības nostiprināšanas fāzes.¹⁵³ Norādot, ka nacionālistiski orientētajā vēstures literatūrā kristietības ieviešana tikusi aplami interpretēta kā nejaušs process, kas kalpoja par piesegu krustnešu politiskajiem motīviem, vēsturniece raksturo šī procesa mērķniecību arī reliģiskā aspektā, īpaši kristietības nostiprināšanas laikā, kad procesā iesaistījās garīgie ordeņi. Pēc promocijas darba autores domām, nepieciešams atsevišķas fāzes izšķirt arī kristietības ieviešanas posmā, jo katrai no tām kristianizācijas aģenti sekoja atšķirīgai motivācijai, vismaz īstermiņā.

Šķiet ticams, ka misijas aktivitātes Latvijas teritorijā sākotnēji iekļāvās Ziemeļeiropas misijas stilā, kam bija savas īpatnības.¹⁵⁴ Šādam pieņēmuma par labu liecina vispirms jau fakts, ka kristianizācijas aģents Skandināvijā un Baltijā bija viens un tas pats – Brēmenes-Hamburgas Arhibīskapija. Līdz laikam, kad Skandināvijas valdnieki novērtēja jaunās mācības politisko potenciālu - ar kristietības pieņemšanu politiskā vara ieguva sakrālu dimensiju¹⁵⁵, - baznīcas plānos nebija zemju vienlaidus kristianizācijas. Sākotnējais misijas mērķis Ziemeļeiropā bija reliģisko atbalsta punktu - klosteru, baznīcu veidošana, galvenokārt lai palīdzētu kristīgajiem rietumu tirgotājiem viņu reliģiskajās vajadzībās, kā arī lai apmācītu vietējo iedzīvotāju pārstāvjus, kas varētu turpmāk

¹⁵² Salīdzinājumam sk.: Kedar B.Z. *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

¹⁵³ Eihmane E. Livonijas pamatiedzīvotāju kristīšana: Dieva vīna dārza iekopšana vai brutāla pakļaušana reliģijas piesegā? *Latvija Universitātes Raksti*. 725. sēj. *Vēsture: Zeme, vara un reliģija viduslaikos un jaunajos laikos Baltijas jūras reģionā*. Rīga: LU, 2009, 9.–28. lpp.

¹⁵⁴ Plašāk un detalizētāk par Skandināvijas kristianizāciju sk.: Sanmark A. *Power and conversion: A comparative study of Christianization in Scandinavia*. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University, Occasional papers in archaeology: 34. Uppsala, 2004.; Schön E. *Asa-Tors hammare, Gudar och jättar i tro och tradition*. Värnamo, 2004.; Winroth A. *The Conversion of Scandinavia. Vikings, Merchants, and Missionaries in the Remaking of Northern Europe*. New Haven: Yale University Press, 2012.

¹⁵⁵ Jāņem vērā arī tas, ka Ziemeļeiropā kristietība šajā laikā tika sludināta, ka reliģija uzvarētāja. Misionāri runāja ne vien par Debesu valstības, bet arī par tādu praktisku labumu kā kara veiksmes, tirdzniecības tiesību u.c., iemantošanu. Vikingu laika valdniekiem tas varēja šķist īpaši pievilcīgi (to apraksta, piemēram, Aleksandra Sanmarka un Anderss Vinrots – sk. iepriekšminētos darbus).

darboties kā tulki vai starpnieki kristiešu koloniju un vietējo iedzīvotāju starpā. Daži no šiem iedzīvotājiem pieņēma kristietību brīvprātīgi. Vietējie politiskie vadītāji misionāru darbībai šķēršļus parasti nelika un pat izturējās pret šo tirdzniecību un kontaktus veicinošo lietu labvēlīgi.

Šo pašu modeli var saskatīt arī Latvijas kristianizācijas sākumposmā. Visticamāk tieši tā darbojusies dāņu misija Kurzemē 1161.gadā un arī Meinharda un Teodoriha, vēlākā Igaunijas bīskapa, darba raksturs, ja uzmanīgi lasām Indriķa hroniku, bija visai tipisks Ziemeļaustrumu Eiropai. Meinhards darbojās tikai Daugavas baseinā, kas bija galvenā pārvietošanās un tirdzniecības artērija, nedodoties dziļāk iekšzemē. Līdzīgi, Meinharda līdzstrādnieka Teodoriha darbības laukā bija otrs svarīgs ūdensceļš – Gauja, arī viņš no tā tālu nenovirzījās.

Meinhards nopirka zemi baznīcas un pils celtniecībai, viņš arī bija nodrošinājies ar Polockas kņaza Vladimira atbalstu savam darbam, viņam bija panākumi sludināšanā, un Indriķis pat nosauc pirmo kristīto lībiešu vārdus, bet neviens vēstures avots neliecina, ka Meinhards, nemaz nerunājot par skandināvu misionāriem pirms viņa, būtu tiecies pēc vienlaidus kristianizācijas visā tagadējā Latvijas teritorijā. Vēsturnieks Andris Šnē atzīst, ka no kristīgās baznīcas perspektīvas, Meinharda darbību nevar uzskatīt par īpaši rezultatīvu.¹⁵⁶ Tam varētu piekrist, ja Meinhards patiesi būtu cerējis un tiecies uz plašu masu pievēršanu kristietībai. Taču vai viņam patiešām bija tādi plāni? Kā jau atzīmēts, par to neliecina neviens vēstures avots. Ja pieņemam, ka Meinharda plānos bija misijas staciju izveidošana un reliģiskā centra iedibināšana, tad jāatzīst, ka viņa mērķi tika pilnībā sasniegti.

Misijas stratēģija mainījās 12.gadsimta astoņdesmito gadu otrajā pusē, kad tika izveidota Ikšķiles bīskapija. Daudzi jaunkristītie lībieši no ticības atkrita. 1191.gadā Turaidas lībieši mēģināja Teodorihu upurēt, tāpat 1195. vai 1196.gadā atklājās nodoms nogalināt arī Meinhardu. Ja viņa misijas izpratne bija savam laikam atbilstoša - un kādēļ lai tā būtu citāda, šie notikumi deva viņam un viņa sekotājam bīskapam Bertoldam visas tiesības raudzīties uz lībiešiem kā uz cilti, kas no ticības atkritusi un jāatgriež, ja

¹⁵⁶ Šnē A. Ticība, vara un tirdzniecība: kristietības loma vietējo iedzīvotāju sabiedrībās Latvijas teritorijā 11.–13. gadsimtā. *Latvija Universitātes Raksti. 725. sēj. Vēsture: Zeme, vara un reliģija viduslaikos un jaunajos laikos Baltijas jūras reģionā*. Rīga: LU, 2009, 37. lpp.

vajadzīgs, ar varu. Arī pāvests tam piekrita, un bīskaps Alberts ieradās Daugavas grīvā jau karaspēka pavadībā. Vairāki vēsturnieki, kas pētījuši Livonijas viduslaiku vēsturi, nākuši pie atziņas, ka Svētā Krēsla plāns šajā teritorijā bija nevis bīskapiju kā valstisku veidojumu izveidošana, bet gan patstāvīga kristīga valsts - *Terra Marianna*, kuru atbalstītu un pārraudzītu Katoļu baznīcas centrs Romā.¹⁵⁷ Promocijas darba autore jau izteikusies, ka Gaujas lībiešu virsaitis Kaupo būtu vispiemērotākais kandidāts Māras zemes valdnieka postenim.¹⁵⁸ Kā zināms, *Terra Marianna* projekts netika realizēts, visticamāk, krustnešu militāro organizāciju un bīskapa Alberta nesaskaņu, kā arī Alberta politisko ambīciju dēļ. Visa tagadējās Latvijas teritorija tika pakļauta līdz 13.gadsimta beigām.

Livonijas ordeņa laikos (13.gs.beigas - 16.gs vidus) nevar runāt par dziļu kristietības iesakņošanos vietējo iedzīvotāju pasaules uzskatā. Garīdznieki neprata vietējo valodu vai prata to vāji. Iedzīvotāji visticamāk praktizēja senāko ticēju un kristīgās reliģijas sajaukumu. Dažādas institūcijas, piemēram, baznīcas sinode 15.gadsimtā, bija spiestas konstatēt, ka vietējie iedzīvotāji neorientējas kristietības pamatos un turpina pielūgt tradicionālās dievības un rīkot veļu mielastus. Līdzīga aina atklājās arī jezuītu vizitācijās 17.gadsimtā.

Rīga, kur kristietība bija laidusi dziļākas saknes, bija viena no pirmajām pilsētām ārpus Vācijas, kur sākās Reformācijas kustība. Rīga bija feodāli atkarīga no Livonijas ordeņa un Rīgas bīskapa, kas abi bija katoliski senjori. Iespējams, ka rīdzinieki saskatīja Reformācijā iespēju no abiem senjoriem atbrīvoties. Par Reformācijas sākumu uzskata 1517.gadu, kad M.Luters iestājās pret indulgenču tirdzniecību, un jau 1521.gadā Rīgā ieradās pirmais protestantisma sludinātājs Adreass Knopkens. 1523. -1524.gadā Rīgā tika likvidēti klosteri, ierobežotas katoļu baznīcas pilnvaras un vienkāršota dievkalpojuma liturģija. Katoļu un protestantu sadursmes ilga trīsdesmit gadus, līdz Livonijā tika pasludināta ticības brīvība. Pārejot luteriskajā baznīcā, muižnieki pārrakstīja līdzī arī savus dzimteilvēkus. Pamatiedzīvotāju līdzdalība Reformācijas procesos bija aktīva tikai Rīgā, kur 1524.gadā pie Jēkaba baznīcas tika nodibināta pirmā latviešu luterāņu draudze

¹⁵⁷ Sk.: Anderson E. Op.cit., p. 275.

¹⁵⁸ Misāne A. *Kaupo vesture un latviešu vēsturiskajā apziņā*. Referāts Sv. Meinarda dienu akadēmiskajā konferencē. Rīga: 14.08.1998. Npublicēts.

un Nikolajs Ramms kļuva par pirmo latviešu mācītāju. Dievkalpojumi gan tika joprojām noturēti latīņu valodā un liturģiski maz atšķīrās no katoļu dievkalpojumiem.

Kad Livonijas kara (1558 -1582) rezultātā tika likvidēts Livonijas ordenis, zemes, kas atradās pa labi no Daugavas (Pārdaugavas hercogiste) nonāca Polijas-Lietuvas karaļa tiešā pakļautībā, bet Kurzemes un Zemgales novadi kļuva par Kurzemes hercogisti, kas arī atradās Polijas-Lietuvas atkarībā. Pēdējais Livonijas ordeņa mestrs kļuva par pirmo Kurzemes hercogu. Reliģiskā ziņā tas nozīmēja rekatolizāciju. Baznīcās dievkalpojumus atkal noturēja pēc katoļu rita. 1585. gadā tika izdota pirmā grāmata latviešu valodā - katoļu katķisma tulkojums. Rīgā, kur luterisms bija iesakņojies dziļāk, rekatolizācija nebija tik veiksmīga.

1600.gadā izcēlās Poļu-zviedru karš, kas noslēdzās 1629.gadā. Tā rezultātā Vidzeme nonāca zviedru varā, kamēr Latgale palika Polijas sastāvā līdz 1772.gadam. Šie gadi ir dziļi ietekmējuši Latgales iedzīvotāju valodu, kultūru un reliģiozitāti. Latgale joprojām ir nozīmīgākais katoļu baznīcas ietekmes areāls Latvijā. Vidzemē t.d. “zviedru laikos” liela uzmanība tika pievērsta luterisma atbalstam un nostiprināšanai. Par augstāko baznīcas orgānu kļuva Vidzemes virskonsistorija kuras pirmajam superintendentam Hermanim Samsonam bija ievērojami nopelni baznīcas tuvināšanā tautai - viņš gādāja par draudžu locekļu uzskaites pilnveidošanu, dibināja skolas zemnieku bērniem, kā arī rūpējās, lai mācītāji mācītos latviešu valodu. 1685.gadā tika iespiesta E.Glika tulkotā Jaunā Derība, 1689.gadā - pilna Bībele. Pieauga arī lasītpratēju skaits. Astoņpadsmitā gadsimta beigās vairākums zemnieku prata lasīt un vairumā māju bija baznīcas dziesmu grāmata, dažreiz arī Bībele. Kristietības iespaids iedzīvotājos kļuva ievērojami mazāk atkarīgs no garīdznieku starpniecības. To nevar novērtēt pārāk zemu, jo lielākais vairums mācītāju joprojām bija svešautieši un sociālā distance starp viņiem uz vietējiem iedzīvotājiem saglabājās vēl ilgi.

Ievērojama parādība, tiklab reliģiskā, cik nacionālā aspektā, Latvijas vēsturē bija Hernhūtiešu jeb Brāļu draudžu kustība, kas skāra galvenokārt Vidzemi, mazāk Kurzemi. Pirmie sludinātāji Latvijā parādījās 1729.gadā. Pēc desmit gadiem notika pirmās zemnieku reliģiskās sapulces. Brāļi izplatīja arī reliģisku literatūru latviešu valodā. Attiecības sludinātāju un draudžu starpā bija ievērojami neformālākas nekā ar luterāņu garīdzniekiem. Jāatzīmē, ka darbošanās draudzē prasīja no zemniekiem daudz

pašiniciatīvas un pašorganizēšanās. Brāļu draudžu kustības pēdas latviešu kultūrā ir ievērojamas - tas attiecas ne tik vien uz reliģisko atmodu, bet arī uz izglītības un ekonomisko aktivitāšu veicināšanu, indivīda vērtības, pašcieņas un personiskās iniciatīvas apzināšanos. Brāļu draudžu kustībā meklējami arī latviešu sabiedrības vidusslāņa dīgli, brāļu draudžu locekļiem topot par turīgākajiem sava laika zemniekiem. Daudzas latviešu inteliģences ģimenes nāca no hernhūtiešu vides.

Kad represiju rezultātā brāļu draudžu kustība smagi cieta, deviņpadsmitā gadsimta vidū zemnieki sāka masveidīgi pāriet “ķeizara ticībā”. Pāriešana pareizticībā sasniedza kulmināciju 1847.gadā. 1850.gadā tika nodibināta Rīgas pareizticīgo eparhija. Sākot ar deviņpadsmitā gadsimta sešdesmitajiem gadiem Latvijā parādījās arī citas kristīgās denominācijas - baptisti, adventisti u.c. Tādējādi kristīgā vide Latvijā ieguva poli konfesionālu raksturu un, kā autore centīsies parādīt turpmāk, konfesionālajai identitātei ir sava vieta arī nacionālisma kontekstā.

Kristietības recepcija un reliģiju sadursme. Kādēļ šīs vēsturiskās detaļas ir svarīgas arī reliģijas un nacionālisma attiecību kontekstā? Vispirms jau tāpēc, ka tās attiecas uz laikmetu, kad Latvijas teritorijā saskārās un ilgstoši līdzās pastāvēja baltu (ko pieņemts arī dēvēt par senlatviešu) reliģija un kristietība. Šis ir viens no būtiskākajiem tematiskajiem mezglu punktiem promocijas darba struktūrā.

Kristīgās baznīcas Latvijā ir aktīvi kopušas Meinharda kultu. Par to liecina ikgadējās Meinharda dienas svinības augustā, pieminekļa uzstādīšana Ikšķiles ev.lut. baznīcas dārzā, kā arī internalizētas garīgās prakses. Kāds Romas katoļu garīdznieks (anonimitāte saglabāta ētisku apsvērumu dēļ) autorei intervijā 2014.gada augustā pastāstīja, ka būdams Rīgā, viņš vienmēr dodas meditēt pie Meinharda kapa Rīgas Domā.

Vēlme atcerēties un godināt baznīcas vēsturē nozīmīgas personas ir saprotama, taču attieksme pret Meinhardu šķiet sniedzamies pāri parastai vēsturiski nozīmīgas personas piemiņai. Te atzīmējami divi būtiski elementi. Pirmkārt, Meinharda misijas miermīlīgā rakstura uzsvēršana iepretim viņa pēcteču darbībām un, otrkārt, viņa misijas mērķu interpretācija.

Abi ir saistīti ar kristietības recepciju Latvijā un līdz ar to arī ar latviešu reliģiskās identitātes interpretāciju, kas ideju vēsturē ir bijis viens no pašiem komplicētākajiem

jautājumiem un ko vistiešākajā veidā ir ietekmējusi gan aģentu reliģiskā pieredze, gan politiskā motivācija.

Pirmo Latvijas kristianizācijas gadsimtu notikumu interpretētāji bija šo notikumu līdzdalībnieki. Tādēļ t.d. Latvijas vēstures avotu hroniku perioda (XI/XIII gs. – 1695, no Brēmenes Ādama un Indriķa līdz Kristiāna Kelha hronikām)¹⁵⁹ teksti vērtējami gan kā vēstures avoti, gan vēstures literatūra. Attiecībā uz hroniku autoru politisko motivāciju, jāpiemin piemēram, ka Latviešu Indriķa hronika rakstīta nolūkā parādīt pāvesta legātam labvēlīgā gaismā bīskapa Alberta darbību, Baltazara Rusova hronika ataino Livonijas muižniecību un katoļu garīdzniecību tā, lai pamatotu luteriskās Reformācijas nepieciešamību. Katram no šiem tekstiem ir savas īpatnības, taču kopumā tie iedibinājuši virzienu Latvijas vēstures literatūrā, ko sākotnēji pārstāvēja vācbaltiešu vēsturnieki un joprojām pārstāv daļa klerikālo autoru, proti, tēlot Latvijas kristianizāciju kā tikai vai galvenokārt reliģiski motivētu procesu, kam nav pievienojušies gandrīz nekādi politiski faktori. Šo pašu tradīciju pārstāv arī tās interpretācijas, kas uzsvēra vācu kultūras nesēju misiju (tāda ir praktiski visa vācbaltiešu historiogrāfija) un vēlāk, mūsdienās, Latvijas teritorijas zemju iesaistīšanu Eiropas civilizācijas aprītē un to apdzīvojošo cilšu apvienošanu, kā rezultātā vēlāk izveidojās latviešu nācija.

Autorei nav nolūka iesaistīties diskusijā par pēdējo jautājumu, atstājot to profesionālu viduslaiku vēstures speciālistu ziņā. Vairāki no tiem patiesi ir atzinuši baltu cilšu apvienošanu vienā teritoriālā vienībā un kristianizācijas kontekstā, kam īsti nebija alternatīvas, par būtisku priekšnoteikumu latviešu apvienošanā.¹⁶⁰ Būtiskāka šķiet latviešu vēsturiskās apziņas veidošanās tēma.

Jāievēro, ka iepriekš aprakstītajā pieejā latviešu tauta (un tajā saplūdušās baltu ciltis) tiek uztverta kā pasīvs vēstures objekts, netopot par aktīvu vēstures subjektu – savas vēstures veidotāju. Latvijas vēstures grāmatas bieži interpretē vēstures procesu kā tādu, kas notiek ar mums, kam mēs ļaujamies vai gluži otrādi – pretojamies. Latviešu tauta attiecīgi tiek parādīta kā apspiesta, atbrīvota, laimīga (piemēram, „labajos zviedru

¹⁵⁹ Par to plašāk sk.: Zeids T. *Senākie rakstītie Latvijas vēstures avoti līdz 1800. gadam*. Rīga: Zvaigzne, 1992.

¹⁶⁰ Piemēram: Švābe A. *Latvju kultūras vēsture*. Rīga, 1921, I. sēj. 94.–95. lpp.; Spekke A. *History of Latvia: An Outline*. Stockholm, 1957, 124. lpp.; Šterns I. *Latvijas vēsture 1180-1290*. Krustakari. Rīga: Daugava, 2002, 111.–112. lpp.

laikos”) vai nelaimīga kādas ārzemju varas kontrolē. Daži laikmeti latviešiem bijuši labāki nekā citi.¹⁶¹ Ļoti bieži latviešiem vēsture sāp.

Tādu attieksmi gan nevar uzskatīt par latviešiem vien piemītošu. Ungāru filozofs Mihals Vajda rakstīja, ka neuzticēšanās vēsturei, ko pārsvarā taču raksta uzvarētāji, ir kopīga visām mazajām Austrumeiropas tautām, neatraujami saistītām ar „lielo” visas Eiropas vēstures gaitu, bet tomēr paliekot tās ēnas jeb „oderes” pusē, ir būtiska šī reģiona tautu pasaules uzskata īpatnība.¹⁶²

Izņēmumi, kad latvieši tiek parādīti kā proaktīvs vēstures subjekts, ir atrodami tikai latviešu tautas atmodu gadījumā. Te var minēt hernhūtiešu kustību, jaunlatviešu un Latvijas Republikas veidošanas un atjaunošanas laikmetus.

Līdz ar to jebkura vēsturiska notikuma, arī kristianizācijas, interpretēšana un pārinterpretēšana biežāk liecina par ideoloģiskās perspektīvas maiņu, nevis izmaiņā pašā skatījuma paradigmā. Tādēļ arī nav pārsteidzoši, ka vieni un tie paši argumenti tiek lietoti pilnīgi pretēju secinājumu iegūšanai. Piemēram, fakts, ka latviešu kultūrai ir bijušas ievērojams problēmas kristietības recepcijā, ir kalpojis par pamatojumu tiklab tam, ka latviešu politiskās problēmas ir saistītas tieši ar pretošanos kristietības pieņemšanai, kā ar to, ka kristietība ir latviešiem principiāli sveša un tādēļ noraidāma.

Jāievēro arī, ka vācbaltiešu medievisti ir ļoti maz uzmanības pievērsuši tieši valstiskuma aspektiem Livonijas vēsturē. Piemēram, *Terra Marianna* projekts izpelnījies plašāku uzmanību tikai pēdējā laikā, arī viduslaiku Livonijas valstiskie veidojumi ir salīdzinoši maz pētīti. Vācbaltiešu vēsturniekus vairāk interesējuši klosteri, reliģiskie ordeņi, personālijas u.c., savukārt latviešu historiogrāfijā ir gan bijusi interese par valstiskajiem veidojumiem pirms vācu ienākšanas, tomēr no iepriekšējā gadsimta divdesmitajiem gadiem vērojama tendence pārspīlēt šī institūta attīstību pirms XIII gs. un parādīt senlatviešu pirmskristīgās kultūras augsto līmeni pirms vācu iebrukuma. Taču, šķiet, ne mazāk svarīgi ir arī tas, ka latviešu vēsturiskajā apziņā valstiskuma jēdziens ir vāji attīstīts, zināšanas par to, kādiem parametriem atbilst attīstīta valsts konkrētā vēstures

¹⁶¹ Misāns I. The National and International Traditions in Latvian Medieval Historiography. In *Towards a New History in the Baltic Republics. Historical Perspectives in the Time of the Recovery of Independence*. Gothenburg, 1993, pp. 59–75.

¹⁶² Vajda M. Filosofija v Vengrii. *Vengersjije Meridiani*. 1991, Nr. 4., 9–10. lpp.

laikmetā, ir mazas. Arī latviešu nacionālisma diskursā valstiskais aspekts parādījās vēl un nav bijis tik attīstīts kā etniskais.

Pēc autores domām, faktam, ka kristianizācija Latvijas vēsturē sakrita ar valstiskās attīstības vardarbīgu pārrāvumu, ir izšķiroša nozīme kristietības recepcijā latviešu nacionālisma kontekstā. Jautājums par to, cik tālu baltu ciltis bija nonākušas valstisko veidojumu attīstības procesā, jāatstāj tēmas profesionāļu ziņā. Tāpat arī tas, vai Latvijas kristianizācijai vispār bija alternatīva. Baltijas tautas bija pēdējās, kas Eiropā tika kristianizētas. Vēsturnieks Roberts Bārtlets visai pārliecinoši parāda, ka tās tautas, kas Eiropā bija izveidojušas savas valstis pirms kristianizācijas, saglabājās kā neatkarīgas valstis arī vēlāk.¹⁶³

Kaut arī profesionālie vēsturnieki ir vienmēr apzinājušies pretrunas, kas valdīja dažādu institūciju (piem., Livonijas ordeņu un bīskapu) starpā, tomēr tieši reliģiskā izpratnē - kā kristianizācijas īstenotāji- tie ir saprasti kā vienota sveštautiešu fronte. Iespējams, šis apstāklis palīdzējis veidot plaši izplatīto uzskatu par tikai diviem ilgus gadsimtus pretī stāvošiem spēkiem - latviešiem *versus* vāciešiem,¹⁶⁴ kas sastopams daiļliteratūrā, publiskās runās u.c. mūs interesējošos avotos. Retāk latvieši pretstatīti citām tautām.

„Latviešu reliģiskās grūtības” kā reliģisks, etnisks un politisks konflikts. Komentējot „latviešu reliģiskās grūtības” – kristietības lēno un nepilnīgo recepciju Latvijas teritorijā, Haralds Biezais rakstīja: „19. gadsimtā, tiklīdz modās latviešu nacionālisms, tā tūdaļ Auseklis u.c. intensīvi meklēja senos latviešu dievus. Un, ja takas pie tiem bija aizaugušas un tie nebija atrodami, tad paši tādus radīja.”¹⁶⁵

Dzejnieku piesauktie dievi, kurus pielūgt neviens tieši neaicināja un kuru eksistencei pat neticēja, simbolizēja latviešu zaudēto gaišo un skaidro garīgo satversmi. Ar to tika apliecināta senlatviešu reliģiozitātes vērtība un senlatviešu garīgums pretstatīts kristīgajam garīgumam konceptuālā līmenī. Tas iezīmēja arī potenciālu iespējamību pie šī garīguma atgriezties - to grūti būtu kaut iespējamības līmenī iedomāties vēl XIX gs.

¹⁶³ Bartlett R. *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 930–1350*. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 84.

¹⁶⁴ Autore apzinās, ka lietot minētos etnonīmus attiecībā uz XII–XII. gs., pat attiecībā uz pāris vēlākajiem gadsimtiem, ir problemātiski. Tie šeit izmantoti, jo tieši tādus jēdzienus ir izmantojuši promocijas darbā aplūkoti autori.

¹⁶⁵ Biezais H. Latviešu reliģiskās grūtības. *Kultūras fonda Avīze*. 1991, Nr.5, 13. lpp.

sākmā. Otrkārt, pretstatot latviešu kultūru vācu kultūrai politiski, t.i., rādot latviešus kā netaisni pakļautu un tāad etniski pārāku tautu, šī pretišķība tika pārnesta arī uz reliģisko sfēru, liekot pamatu konceptuālam (sen) latviešu tautas reliģijas pretstatījumam kristietībai (pārnacionālai reliģijai). Apliecinājums tam, ka latviešiem ir pašiem sava īpatnēja kultūra sasaucās ar apliecinājumu pēc latviešu īpatnās reliģiozitātes leģitimizācijas. No agrākiem laikiem mantotais verdzības gadsimtu un nacionālā jūga motīvs, kas aktualizējās XIX gs. otrajā pusē, aicināja novērtēt arī kristietības vardarbīgo atnešanu šajā zemē, kas ir viens no spēcīgākajiem motīviem kristietības interpretācijā Latvijas reliģiskajā vēsturē līdz pat šim laikam. Tas tika pārvests uz vērtību un ētikas sfēru - nekas, kas ticis uzspiests, nevarēja būt labs. Pārklājoties latviešu tradicionālajā kultūrā vēl dzīvajai pasīvajai kristietības nepieņemšanai, tas iezīmēja arī ideoloģiska - negatīva kristietības novērtējuma priekšnoteikumus vēlākos laikos. Zīmīgi, ka tas bija pieņemams arī cilvēkiem, kas nebija reliģiozi, vai arī, bieži vien tieši kristietības vardarbīgā ienešana Latvijā kalpo par argumentu atturīgai vai noliedzošai attieksmei pret reliģiju vispār. Arī padomju laika vēstures grāmatās, kas visumā nacionālos aspektus neizvirzīja priekšplānā un noliedzoši izturējās pret jebkuru reliģiju, tas tika lietots kā kristietības kritikas arguments, vērtējot senlatviešu reliģiju (kas nekādi nebija padomju iekārtai draudīgs faktors) visumā pozitīvāk nekā kristietību. Jāatzīmē, ka padomju autori arī pareizticību Latvijā vērtēja ne tik naidīgi kā Rietumu kristietību - tas arī, jādūmā, bija nacionālu motīvu noteikts, jo pareizticības agrāka parādīšanās Latvijas teritorijā tika izmantota kā arguments, apliecinot latviešu un krievu kultūras un politisko sakaru senumu..

Šīs nodaļas ievadā jau rakstīts, ka jautājums par tās reliģijas raksturu, kas kristīgajai ticībai bija jānomaina Livonijā, ir visai sarežģīts. Nevienu nevar pārsteigt tas, ka viduslaiku autori uzskatīja latviešu pirmskristīgo reliģiju par pagāniskiem māņiem. Taču jāpamana arī, ka vēlākie autori, no vācbaltiešu vēsturniekiem līdz pat mūsdienų teologiem ir atradušies un atrodas spēcīgā reliģiju evolūcijas un reliģiju hierarhijas teorijas ietekmē. Reliģiju vēsturiskā attīstība teologu acīm tikusi un tiek skatīta kā lineāra virzība no “pirmatnējiem ticējumiem” uz (doktrināli) augstāk attīstītām reliģijām, no politeisma uz monoteismu, no dabas uz atklāsmes reliģijām u.tml. Tādēļ teologi bieži liek saprast, ka izvēlei par labu kristietībai būtu jābūt racionālai izvēlei gan politiski un sociāli

(minētā iesaistīšanās Eiropas civilizācijas apritē), gan garīgi - latviešiem būtu jāsaprot, ka kristietība pārstāv augstāku reliģijas attīstības pakāpi.¹⁶⁶ Savukārt reliģiju zinātne no minētajām kvalitatīvi hierarhiskajām teorijām ir atteikusies, reliģiju evolūciju saprotot kā reliģijas formalizācijas attīstību, kas nebūt nenozīmē reliģiskā pārdzīvojuma dziļumu, tātad, reliģijas kvalitāte nav hierarhiski un hronoloģiski mērāmas. Ticības dzīve it jānošķir no reliģijas doktrīnas, t.i., intelektuālas attīstības. Piemēram, transcendentā Dieva izpratne ir teoloģijas problēma, taču ticīgais cilvēks savā reliģiskajā praksē netic transcendentam Dievam, jo ar to nebūtu iespējams kontaktēties. Paralēli var skatīt jautājumu par sociālās un garīgās dzīves korelāciju. Sociālantropologu pētījumi, piemēram E.Evansa-Pričarda pētījumi par Nueru cilts reliģiju Āfrikā, jau šī gadsimta vidū pierādīja, ka tautas ar zemu sociālās un politiskās attīstības pakāpi dzīvo ļoti intensīvu un bagātu garīgo dzīvi. Latvijas historiogrāfijā ir dominējuši mēģinājumi identificēt sociālo attīstību ar reliģisko. Tas līcis gan secināt, ka “senlatviešiem” viņu zemās sociālās- tātad arī reliģiskās attīstības dēļ bijusi nepieciešama attīstītākas tautas aizbildniecība, gan arī piedēvēt senlatviešiem augstu sociālās kultūras attīstības pakāpi tādēļ vien, ka folklorā (tās datējums ir atsevišķs jautājums) liecina par intensīvi garīgo dzīvi - šo ieskatu iedibināja G.Merķelis un pārstāvēja arī citi, piemēram, dievturu autori. Tajā pašā laikā, reliģisko attīstību nevar arī pilnībā atraut no sociālās. Minētajai reliģijas formālajai attīstībai nepieciešama, piemēram, atsevišķa priesteru institūcija, kas nav atrodamā sabiedrībās ar vāji izteiktu sociālo struktūru.

Kristietības vietas noliegšana latviešu kultūrā skārusi arī sfēras, kas tieši neattiecas uz kristianizācijas interpretāciju un reliģisko vēsturi. Vektors ir brīžiem pavērsies otrādi, un ja kristietība tika atzīta par latviešu kultūrai svešu, tad nākamais solis bija kristīgā neatzīšana par latvisku. Piemēram, K.Barons neiekļāva savā dainu kopojumā tās tautasdziesmas, kurām bija izteikts kristīgs saturs. Rezultātā, vēlākie interpretētāji, kas balstīja savus secinājumus Barona savāktajās *Latvju Dainās*, savukārt sprieda, ka latviešu folklorā ir palikusi ārpus kristīgas ietekmes. Dainās minētais Dievs principiāli netika

¹⁶⁶ Spilgti šādas interpretācijas piemēri ir atrodamī Leona Taivana rakstos. Sk., piem., Taivans L. Dievs Kungs ir mūsu stiprā pils. Kristietība un nācijas noturība agresīvā etnodemogrāfiskā vidē. *Svētdienas Rīts*. 11.06.89.

atzīts par kristiešu Dievu un latviešu folklorā ir reizumis skatīta kā pirmskristīgās mitoloģijas caurstrāvota, arī acīmredzami sinkrētiskas mitoloģiskas būtnes kā Māra - Marija vai Jānis¹⁶⁷ tikušas interpretētas kā tikai un vienīgi senlatviskas cilmes.

Kļuvis par latviešu nacionālās identitātes diskursa sastāvdaļu, Latvijas vēsturē objektīvi klātesošais vardarbības motīvs¹⁶⁸ kristianizācijas atainojumā ir bijis tik spēcīgs, ka apiet to nav spējuši arī kristīgās baznīcas pārstāvji. Tādēļ paralēli iepriekš aprakstītajam kristietības noliegumam tā dažādajās izpausmēs, ritējis arī cits process - kristietības būtības un ārējo sociālo seku nodalījums. Tas ir bijis gan pasīvs, gan aktīvs. Pasīvi tas izpaudies piemēram, latviešu literatūrā, kur tie autori, kas aizstāvējuši kristīgās vērtības, kā Apsīšu Jēkabs, Augusts Saulietis, Anna Brigadere u.c. ir izvairījušies saskatīt kristietības ienākšanas politiskās konsekvences Latvijas vēsturē. Arī baznīcas vēsturnieku vidū ir autori, kas vairījušies tieši skart vardarbības aspektu vispār vai norādījuši, ka tas piemita tikai viduslaiku misijai un misija vēlākos laikos mainījusi savu raksturu. Aktīvi minētais nodalījums izpaudies to autoru darbā, kas skāruši vardarbības aspektu, taču centušies to mazināt – saistīt ar atsevišķiem misijas organizētājiem- piemēram, pretstatot miermīlīgo Meinharda misiju agresīvajai bīskapu Bertolda un Alberta darbībai¹⁶⁹, vai arī interpretēt to teoloģiski kā ierobežotajam cilvēka prātam pilnībā nesaprotamu procesu, kam ir kāda jēga Dieva plānā. Pēdējā nostādne atrodama, piemēram, J.Rubeņa katehētiskajā darbā *Vai migla klīdīs?*:

Ir notikumi, kuri baznīcas vēsturē nav attaisnojami. Tomēr mums ir bažas, ka daudzās populārās dežūrklīšes, kā, piemēram, ”inkvizīcija” tiek izmantotas samērā neobjektīvi. Ko vispār XX gadsimts ar saviem upuru un mocekļu miljoniem var pārņemt viduslaikiem? Patiešām, baznīca nav identificējama ar kādu konkrētu tās pārstāvi, kurš rīkojas nekristīgi. Taču jautājums vietā; kā varējuši būt iespējami izkropļojumi taisni kristīgajā baznīcā? Ko tad nozīmē pati kristietība? Dieva ienākšana vēsturē, solidarizācija ar cilvēci. Ja dievs ienāk vēsturē, tad tas nozīmē, ka

¹⁶⁷ Sk., piem.: Ancītis V. Latviešu mātes. *Literatūra un Māksla*. 13.05.89.; Karulis K. Vai latviešu Māra ir Svēta Marija? *Literatūra un Māksla*. 08.07.88.; Idem. Jāņa senās saknes. *Literatūra un māksla*. 24.06.89.

¹⁶⁸ Jāņem gan vērā, ka skatot reliģisko konvertāciju kā garīgās dzīves procesu (šeit un citur ar ‘konvertāciju’ tiek apzīmēts konvertēšanās process, bet ar ‘konversiju’ tā rezultāts), pats konversijas akts nevar būt vardarbīgs, tādēļ vien, ka cilvēka iekšēja garīgā pieredze un reliģiskā izvēle ir vienmēr labprātīga. Cilvēku nevar piespiest mīlēt vai ticēt ar varu. Reliģisko institūciju izveidošanu nevajadzētu sajaukt ar privāto reliģiozitāti.

¹⁶⁹ Spilgti šādas nostājas piemēri atrodami plašajā Meihardam veltītajā katoļu literatūrā – gan teoloģiskajā, gan daiļliteratūrā (piem., J. Pujata lugā “Bīskaps Meinards”. *Katoļu kalendārs 1991. gadam*. 210–217. lpp.), gan arī luteriskās baznīcas iedibinātajās ikgadējās Meinharda dienu akadēmiskajās konferencēs.

vēsture nav atmesta, ka Dievs to pieņem un grib piepildīt. [...] Jēzū Kristū kā patiesā cilvēkā un pietiesā Dievā cilvēce ar visu savu vēsturi stāv pie mērķa - Mūžības priekšā. Viņā vēsture tiek nemītīgi konfrontēta ar Mūžību, laiks top piepildīts, pabeigts, izsmelts - lūk, vēstures jēga. [...] un tā kā baznīca ir šī degošā fronte, kur Kristū savienojas nesavienojamais (cilvēciskais un dievišķais), tad baznīca ir tā vieta, kur plosās vislielākās vētras un tieši tur visasāk atspoguļojas vēstures pretišķības.¹⁷⁰

Konfesionālais diskurss. Tā kā Latvija ir konfesionālā ziņā sarežģīta zeme, tad arī kristianizācijas interpretācijā atspoguļojas konfesiju pretrunas. Tiesa, pārsteigumu šajā ziņā ir maz.

Luterāņu baznīcas vēsturnieku¹⁷¹ darbos ir iezīmīgi ar divi aspekti. Vispirms, interese par Latvijas reliģisko vēsturi tās kopainā, skatījums uz kristietību kā vienotu parādību, neuzsverot dažādo konfesiju pretrunas un būtībā sākot luteriskās baznīcas vēsturi rakstīt ar kristianizācijas sākumu, iekļaujot arī tās priekšvēsturi, taču arī uzsverot Reformācijas pozitīvo pienesumu, tajā skaitā un īpaši nacionālā aspektā (vernikulārās literatūras parādīšanās, latviešu draudžu veidošanās u.c.). Otrkārt, un tieši pēdējās desmitgadēs, zīmīga ir pastiprināta pievēršanās katoļu perioda vēsturei - organizējot Sv. Meinharda dienas un citus atceres pasākumus. Tas sasaucās ar protestantu reliģiskās prakses elementu iekļaušanu liturģijā un baznīcas vidē vispār - svētceļojumu organizēšana, "ausu bikts" praktizēšana, vairāku altāru izveide dievnamos, nakts vigīliju noturēšana u.c. Viens no argumentiem, atsakoties no sieviešu ordinācijas Evaņģēliski Luteriskajā baznīcā, bija tās nepieņemamība katoļu ticības brāļiem. Iespējams arī interese par Latvijas baznīcas agrāko posmu liecina par izmaiņām luteriskās baznīcas identitātes meklējumos neatkarīgajā Latvijā šodien.

Turpretī katoļu baznīcas autori, piemēram, Julijans kardināls Vaivods¹⁷² savā baznīcas vēsturē, arī H.Strods¹⁷³ ir akcentējuši tieši konfesionālās vēstures atšķirības. Ja luterāņi uzsver baznīcas vienību, katoļi uzsver atšķirības. Īpaši interesanti mūs interesējošajā nacionālās identitātes diskursā ir mēģinājumi pārinterpretēt visu Latvijas vēsturi katoliskā perspektīvā, kas gan nav guvuši plašāku atbalsi. To aizsākumi,

¹⁷⁰ Rubenis J. *Vai migla klidīs?* Rīga, 1990, 101–102. lpp.

¹⁷¹ Adamovičs L. *Latvijas baznīcas vēsture*. Rīga, 1937.

¹⁷² Vaivods J. *Kristīgās baznīcas vēsture senajā Livonijā. Latvijas rekatolizācija*. Rīga, 1994.

¹⁷³ Strods H. *Latvijas katolu baznīcas vēsture (1075.-1995.)*. Rīga, 1999.

meklējami jau trīsdesmito gadu beigās, kad pazīstamais vēsturnieks Arveds Švābe¹⁷⁴ savās lekcijās Latvijas Universitātē runāja par katoļu lomu Latvijas vēsturē un protestantiskās historiogrāfijas nepilnībām¹⁷⁵. Pēdējais jautājums tika tālāk attīstīts trimdas vēsturnieka Tadeuša Puisāna darbos, kuš rakstīja: “Historiogrāfija, kas pašos pamatos ir protestantiska un ģermāniska, nav varējusi attēlot realitātes aiz faktiem vai realitātes, kas faktus rada un izsauc to empīriskās sakarības..”¹⁷⁶ Protestantiskā historiogrāfija, pēc Puisāna ieskata, ir izslēgusi Dievu kā vēstures subjektu vispār, arī runājot par sociālās vēstures jautājumiem. Viņa rakstītais līdz ar to ietiecas vēstures filozofijas jomā. Attiecībā uz tieši uz Latvijas reliģiskās vēstures interpretāciju, Puisāns uzsvēra katoļu laikos un arī vēlāk katoļu teritorijās veidojušos “nacionālo solidaritāti uz folkloras pamatiem”, kad tautai, iesaistoties aktīvā folkloras radīšanas procesā, veidoja savu nacionālo izjūtu un saites atsevišķu indivīdu starpā, kā arī saites ar Latvijas dabu un zemi. Tautas kopība tādējādi izveidojusies tieši radīšanas procesā, līdz ar to šis autors ir viens no retajiem, kas nav skatījis latviešus kā vēstures objektus un pašu tautas veidošanos kā garīgu, nevis sociālu procesu. Jāievēro, ka visumā latviešu historiogrāfijā, arī kristīgajā, tautas veidošanos un kristietības pieņemšanu skata kā atsevišķus procesus, arī tad, ja uzsver latviešu politisko apvienošanu kristianizācijas gaitā. Puisāna izpratnē, tapt par katoli nozīmēja tapt par latvieti. Šāds uzskats nav pārsteidzošs, ja ņemam vērā autora latgalisko izcelšanos. Viņš arī rakstīja:

Četrus gadu simteņus garais Livonijas periods, kad visa latviešu zeme vairāk vai mazāk bija apvienota vienā Rietumu civilizācijas sfērā, veidoja pamatus latviešu tautiskam sentimentam un īpatnējai latviešu kultūrai, kas izpaudās folklorā. Livonijas periods deva latviešu zemei pirmo vienotāju simbolu - Terra Marianna un vienīgo valdnieci - Jaunavu Mariju [...] katoļu baznīca ar savu autoritatīvo vienotājas iespaidu varēja atgādināt vēsturisko patiesību kā garīgajai, tā laicīgajai sveštautu kungu kārtai, ka viņi ir tikai vasaļi[...] Jāpieņem, ka šis autoritatīvais vienotājs spēks, ticība Dievam un valdniecei Jaunavai Marijai ar katoļu baznīcas starpniecību morāli ierobežoja kungu kārtas patvarību, dodot zemniekiem zināmu materiālu turību un brīvību radīt pašiem savas kultūras vērtības.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Jāpiezīmē, ka A. Švābe konvertējās katolicisma īsi pirms nāves, dzīvodams trimdā Zviedrijā.

¹⁷⁵ Lekcijas nav publicētas un pazīstamas tikai pēc atstāstiem.

¹⁷⁶ Cīt. pēc: Sproģis A. Aicinājums jaunai Latvijas vēstures uztverei. *Jaunā Gaita*. Vol. XXXVI, 1991, No. 1., 87. lpp.

¹⁷⁷ Sproģis A. Aicinājums jaunai Latvijas vēstures uztverei. *Jaunā Gaita*. Vol. XXXVI, 1991, No. 1., 73. lpp.

Protams, nav pamata piekrist viedoklim, ka katoļu kungi bijuši daudz žēlīgāki pret saviem zemniekiem kā tas bija citur Latvijā, taču Puisāna viedoklis kopumā ir pieminams gan savas oriģinalitātes dēļ, gan arī tāpēc, ka tas varētu kļūt ietekmīgas nākotnē, pieaugot katoļu baznīcas intelektuālajam potenciālam Latvijā un tās aktīvākai iesaistīšanai identitātes diskursā.

Diskusijas par pareizticīgo Latvijas iedzīvotāju identitāti, valstisko lojalitāti un arī nacionālu Pareizticīgu baznīcu vislielākos uzplūdus piedzīvoja Latvijas Republikas pirmajā desmitgadē. Tas pilnībā iekļaujas plašākā diskusiju kopumā, kas virmoja reliģisko kopienu vidē šajā laikā. Vai jaunajā neatkarīgā valstī nevajadzētu arī jaunu reliģiju (plašāk par to skat. Dievturībai veltītajā promocijas darba daļā)? Vai arī, par nacionālām un netkarīgām jādara visas tās reliģiskās organizācijas, kas bija kanoniski un vēsturiski saistītas ar reliģiskajiem centriem ārpus Latvijas? Pareizticīgās draudzes Latvijā bija cieši saistītas ar Krievijas pareizticīgo baznīcu un Maskavas patriarhātu. Kopējais pareizticīgo iedzīvotāju skaits Latvijas teritorijā bija sarucis, jo pēc neatkarības pasludināšanas to bija atstājuši lielākā daļa Krievijas Impērijas ierēdniecības un militārpersonu. Kopumā pareizticīgo skaits, vismaz nomināli, neatkarības pirmajā desmitgadē svārstījās ap 8-9% no visiem iedzīvotājiem. Mazākā daļa no tiem bija latvieši. Valsts bija ieinteresēta Latvijas Pareizticīgās baznīcas autonomijā, kas arī tika sasniegta 1921.gadā. Latvijas Republika to tomēr apstiprināja tikai 1926. gadā ar Latvijas Pareizticīgās baznīcas likumu. Šīs reliģiskās organizācijas attiecības ar Latvijas politisko varu palika sarežģītas visu pirmskara laiku, lai arī baznīcas līderi centās dažādi apliecināt savu lojalitāti valstij. Tikmēr pareizticīgo latviešu diskusijas par savu īpašo identitāti pārsvarā noritēja savā iekšējā vidē un to īpatsvars kopējā „latviskās kristietības” diskursā nebija nozīmīgs.

Personae: Juris Alunāns un Auseklis ¹⁷⁸

Ausekļa (1850-1879) un vēl pirms viņa – Jura Alunāna (1832-1864) maldīšanos „senlatviešu mitoloģijas aizaugušajās takās”, kā to tēlaini nosauca Haralds Biezais, detalizētāk ir apcerējuši vairāki autori. Vispirms to darīja Ausekļa biogrāfs un viņa kopoto rakstu sastādītājs Juris Lapiņš,¹⁷⁹ vēlāk Juris Saivars,¹⁸⁰ Aldis Pūtelis,¹⁸¹ Justīna Prusinovska¹⁸² un Gatis Ozoliņš¹⁸³. Minētos autorus visvairāk ir interesējuši Alunāna un Ausekļa piedāvāto senlatviešu mitoloģisko sistēmu (precīzāk – „dievību katalogu”) iespējamie avoti un reliģijvēsturiskā precizitāte, kas gan visbiežāk pamatoti tiek uzskatīta par neprecizitāti. Savukārt, promocijas darba kontekstā būtiska ir jaunlatviešu radīto pseidopanteonu reliģiskā rakstura analīze 19. gadsimta intelektuālās gaisotnes un dzimstošā latviešu nacionālisma kontekstā.

Jura Alunāna reliģiskās intereses. Juris Alunāns latviešu pirmskristīgās reliģijas un īpaši tās mitoloģiskās dimensijas redzējumam veltījis vairākus rakstus, kas visi publicēti izdevumā *Mājas Viesis* 1856. un 1858. gadā: *Veco latviešu stāsti par ūdens plūdiem* (1856), *Veco latviešu ticība par ūdeņu gariem* (1856), *Par veco latviešu bērēm* (1856), *Vēl kas par veco latviešu ieradumiem* (1856), un visplašākais un detalizētākais no tiem – *Dievi un gari, kādus vecie latvieši citkārt cienījuši* (1858). Jāpiebilst, ka Alunānu interesēja ne tikai senā latviešu reliģija. *Mājas Viesī* viņš rakstīja arī, piemēram, par senģermāņu reliģiju. Rakstā *Par vāciešiem vecos laikos* (1856) iekļauta arī apakšnodaļa *Veco vāciešu dievi*. Jautājumam par reliģijas izcelšanos viņš pievērsies rakstā *Kādas ziņas par to, kā ticība un priesteri cēlušies* (1856). Savukārt, almanaha *Sēta, daba, pasaule* pirmajā sējumā (1859) iekļauts plašāks apcerējums par mistiķa Emānuela Svēdenborga mācību *Svēdenborgs un māņu ticība*. Alunāna izteiksme un spriedumi no

¹⁷⁸ Senāka šīs apakšnodaļas versija publicēta: Misāne A. Senā reliģija un dzimstošais nacionālisms. Vēlreiz par Jura Alunāna mitoloģisko jaunradi. *Kultūras identitātes dimensijas*. Red. S. Krūmiņa–Koņkova, M. Zirņīte. Rīga: LU FSI, 2011, 99.–113. lpp.

¹⁷⁹ Lapiņš J. Mitoloģija. Grām: *Ausekļa Kopoti raksti*. Rīga, 1923, 117.–123. lpp.

¹⁸⁰ Saivars J. Kā atbildēt dievturiem. *Mantojums*. 1997, 1, 51.–56. lpp.

¹⁸¹ Pūtelis A. Tauta, kas ticības lietās pieņēmusēs. Juris Alunāns un latviešu mitoloģijas meklējumi. *LU Raksti. 731. sēj. Literatūrzinātne, folkloristika, māksla*. Rīga: LU, 2008, 86.–99. lpp.

¹⁸² Prusinowska J. Teodora Narbuta “Lietuviešu mitoloģija” kā Jura Alunāna iedvesmas avots latviešu pseidomitoloģijas tapšanai. *Turpat*, 100.–107. lpp.

¹⁸³ Ozoliņš G. Juris Alunāns dievturības kontekstā. *Turpat*, 108.–114. lpp.

šodienas viedokļa skan naivi, taču kopumā šie raksti liecina, ka Jura Alunāna reliģiskie uzskati bija tipiski reliģiski ieinteresētam Eiropas intelektuālim. Kā atzīmē reliģiju pētniecības vēsturnieks Ēriks Šārps, 19. gadsimta sešdesmitajos gados (mazliet vēlāk nekā Alunāns publicēja savus darbus par reliģiju) „uztvert reliģiju nopietni nozīmēja nopietni izturēties pret dievišķās atklāsmes nepieciešamību un dievišķo atklāsmi kā faktu. Reliģija bija dievišķs iestādījums, ko garantēja vai nu nemaldīga grāmata, vai gandrīz nemaldīga baznīca, vai parasti tās abas kopā”.¹⁸⁴ Modē nākusī Emānuela Svēdenborga mācība Jura Alunāna vērtējumā bija moderni māņi, bet senās ģermāņu un arī senlatviešu reliģijas – seni māņi. Nav zināms, vai autors bija praktizējošs luterānis vai tikai nominālkristietis, taču viņa rakstītais dažviet skan svētulīgi un didaktiski, kā, piemēram, rakstā ar zīmīgo nosaukumu *Māņu ticība* (publicēts *Mājas Viesī* 1857. gadā), kurā aprakstīts tirgū novērotais auglības veicināšanas rituāls: „Bet šādi ieradumi nemaz nesader ar augsto Kristus mācību. Gan no sirds jānopūšas par to, ka tādi tumši ļaudis vēl mūsu starpā un mūsu laikos dzīvo.”¹⁸⁵ Daudz vērtīgākas viņam šķiet antīko cildeno kultūru reliģijas, un ir saprotams, kāpēc:

„[...] ka pagāni ar var ļoti smalki mācītas tautas būt, to mēs redzam pie veciem grieķiem, kas, jebšu īsto Dievu neatzina, tomēr zināšanas, tiklību un tēvu zemes mīlestību augstā godā turēja, tā ka līdz šai baltai dienai visas kristīgās tautas no viņiem vēl mācās.”¹⁸⁶

Sengrieķu kultūra ir valdzinājusi daudzus deviņpadsmitā gadsimta nacionālos domātājus daudzviet Eiropā. Viņu ieskatā senā Grieķija bija iedibinājusi skaistu, brīvu un stipru cilvēku sabiedrības ideālu, kurā māksla, izglītība un ētika ir demokrātiskas politiskās kārtības sastāvdaļa.¹⁸⁷

Alunāns savam laikam raksturīgi uzskatīja, ka kristietībai pieder patiesība, kamēr citām reliģijām, kas savā būtībā ir maldīgas, tomēr var piemist atsevišķas patiesības drumslas tādēļ vien, ka šīs reliģijas radušās funkcionālas vajadzības dēļ. Nelielais raksts *Kādas ziņas par to, kā ticība un priesteri cēlušies* ilustrē Alunāna viedokli, ka

¹⁸⁴ Sharpe E. *Comparative Religion: A History*. New York, 1975, p. 28.

¹⁸⁵ Alunāns J. *Māņu ticība*. Grām.: *Jura Alunāna Kopoti raksti trijos sējumos*. 2. sēj. Rīga, 1931, 104. lpp.

¹⁸⁶ Jura Alunāna Raksti. 2. d. Pēterburga, 1914, 328. lpp.

¹⁸⁷ Sk.: Schulze H. *Der Weg zum Nationalstaat*. Munchen, 1985, S. 74.

pirmatnējās reliģijas rodas no dabas parādību neizpratnes animētā pasaulē, aiz bailēm no šīm parādībām un no nepieciešamības pret tām aizsargāties.¹⁸⁸

Dievi un gari, kādus vecie latvieši citkārt cienījuši¹⁸⁹ ir plašāks Alunāna raksts, kurā aprakstītas seno latviešu dievu atbildības sfēras, kas atbilst dažādām cilvēka darbības jomām. Minētais raksts pārstāv žanru, ko reliģiju zinātnē dēvē par *fabulae*, pieminot latīņu autoram Gajam Jūlijam Higinam (*Gaius Julius Hyginus*, ap 64. g.p.m.ē.– 17. g.m.ē.) piedēvētu krājumu – antīkās mitoloģijas sistematizācijas mēģinājumu, kas veido *dievu ģenealoģijas* un sastāv no dažāda garuma (dažkārt tikai vienu rindkopu lieliem) aprakstiem par katras uzskaitītās dievības izskatu, īpašībām, darbībām un alegorijām, kuri izklāstīti ļoti vienkāršā, pat primitīvā veidā, klātesot spēcīgai autora fantāzijai. Sākot ar renesanses laiku, Eiropā *fabulae* kļuva par populāru dažādu mitoloģiju aprakstīšanas veidu. Senlatviešu dievību saraksti jeb katalogi bija pazīstami arī pirms Alunāna (no izziņas viedokļa tie ir vērtīgāki, lai arī piemin virkni pseidodievību, kas patapinātas no citām tautām), piemēram, var minēt Jēkaba Langes *Vollständiges deutsch-lettisches und lettisch-deutsches Lexicon* (1777) un Gotharda Frīdriha Stendera *Lettische Grammatik* (1783) pielikumā *Lettische Mythologie* atrodamos.¹⁹⁰ Tas, ko apraksta Alunāns, ir tā dēvētais *pseudopanteons* jeb *pseudoolimps*. [1.pielikums] Par viņa fantāziju galveno avotu jau Pēteris Šmits saskatīja poļu autora Teodora Narbuta grāmatu *Mitologia Litevska* (1835), pamatoti norādot, ka no tās cēlušās „vislielākās jukas par baltu tautu mitoloģiju”¹⁹¹. Šmits gan domāja, ka Alunāns nav izmantojis pašu Narbuta tekstu, bet kādu visticamāk vācu starpavotu. Justīna Prusinovska, savukārt pārliecinoši argumentē, ka Alunāns tomēr izmantojis Narbuta oriģinālu. Tādējādi diskusiju par Alunāna fantāziju avotiem varētu uzskatīt par noslēgtu. Tomēr nepieciešamība pēc Alunāna panteona reliģijpētnieciskas analīzes paliek. Citiem vārdiem sakot – ja šī ir mākslīga konstrukcija, tad tieši kāda konstrukcija un kādā nolūkā tā tika izveidota? Kāda, Alunāna ieskatā,

¹⁸⁸ Sk.: Alunāns J. Dievi un gari, kādus vecie latvieši citkārt cienījuši. Grām.: *Jura Alunāna Kopoti raksti trijos sējumos*. 2. sēj., 157.–158. lpp.

¹⁸⁹ Detalizētu Alunāna, Langes un Stendera minēto dievību sastatījumu sk. A. Pūteļa iepriekš minētajā rakstā.

¹⁹⁰ Šmits P. *Latviešu mitoloģija*. Rīga, 1926, 77. lpp.

¹⁹¹ Kā zināms, A.Pumpurs „Lāčplēšī” Latvijas kultūrtelpā paredz vietu gan senlatviešu reliģijai, gan – ar Likteņtēva lēmumu – arī kristietībai. Sk. arī: Lāms O. *Lāčplēša zvaigznājs: Latviešu eposa ģenēze un funkcionalitāte Eiropas klasisko un jaunlaiku eposa tradīciju kontekstā*. Rīga, 2008, 180. lpp.

varētu būt bijusi senlatviešu reliģija un mitoloģija? Nav nekādu liecību, ka Alunāns būtu vēlējis vai centies atjaunot senlatviešu reliģijas praktizēšanu, tomēr viņa reliģisko uzskatu raksturojumu iespējams papildināt ar ieskatu Alunāna mitoloģijas izpratnē.

Vispirms var ievērot, ka rakstā *Dievi un gari, kādus vecie latvieši citkārt cienījuši* Alunāns latviešu senatnē nemēģina saskatīt nekādus kristietības elementus, izņemot norādi uz grēku nožēlu ikgadējos Anšlāva svētkos, ne arī pamana jelkādas reliģiskās sinkretizācijas pazīmes. Šajā ziņā viņš ir Krišjāņa Barona, bet ne Andreja Pumpura, domubiedrs.¹⁹² Senlatviešu un kristietības mitoloģijas portretētas kā pilnīgi nošķirtas, it kā tās nekad nebūtu saskārušās. Toties Alunāns meklē atsevišķu dievību analogus citās mitoloģijās (persiešu, indiešu, antīkajā), kur acīmredzot pagāni bija „mācītas tautas”. Autora reliģiskās jaunrades mērķis ir noprotams vārdos: „[...] no visiem šiem stāstiem redzams, ka latvieši citkārt nebūt nebij tādi nemācīti ļaudis, par kādiem tie allaž izdaudzināti; jo tā tauta – lai nu ir pagāni vai nē –, kas ticības lietās pieņēmusēs, arī citās gudrībās un zināšanās nebūs vārga.”¹⁹³ Alunāns arī tiecas piedēvēt senlatviešu panteonam diezgan augstu formalizācijas pakāpi, kas vispirms izpaužas tendencē veidot dievību hierarhiju, kura gan nav konsekventa. Augstāko dievu trijotni veido trīs demiurgi: Pramšāns, Anšlāvs un Postnieks, kam visiem Alunāns atrod analogus cittautu mitoloģijās. Tiem piemīt varenība, griba un radošums, turklāt Anšlāvs un Postnieks ir antagonisti un darbojas savstarpējā pretstatā. Ieskaitot „aizmūžīgo vectēvu” Pramšānu, dievi ir antropomorfi (izņemot garus – Benti, rūkus un nurkus), lai arī retajam no viņiem ir sniegti vizuālie portreti. Šajā ziņā Alunāna teksts ir tipisks *fabulae* – viņa apraksti, lai arī pretendē uz sistematizāciju, bieži ir nesistemātiski un pavirši. Dievības, kuru kulta izpausmes varēja novērot vēl 19. gadsimtā, piemēram, Saule vai Pērkons, ir aprakstītas ievērojami gleznaināk nekā tīrās fantāzijas augļi. Atsevišķām dievībām vispār minētas tikai funkcijas. Krāšņi apraksti veltīti arī atsevišķām dievībām, kas pilnībā patapinātas no klasiskās mitoloģijas, piemēram, Kaunim vai pavasara dievam Potrīmpam, kas ir nepārprotams sengrieķu Adonīda/akādiešu Tammuza līdzinieks, lai arī šinī gadījumā Alunāns uz paralēlēm tieši nenorāda. Izņemot to, ka kopā ar māsu Sauli, Mēness ir

¹⁹² Alunāns J. *Dievi un gari...*, 162. lpp.

¹⁹³ Alunāns J. *Par veco latviešu bērēm*, 82. lpp.

Pērkona un Pērkoneles pēctecis un kopā ar Sauli arī zvaigžņu tēvs, par Mēnesi Alunāns vairāk neko nesaka.

Ja Alunāna rakstos, kas veltīti pārsvarā senlatviešu mitoloģijai, kristietības iespaids nav novērojams nemaz, tad rakstos, kas apcer kultu, t.i., reliģijas rituālo dimensiju, to var saskatīt. Raksts *Par veco latviešu bērēm* tapis pārsvarā uz sava laika novērojumu pamata, autoram kombinējot tos ar romantizētiem literatūrā patapinātiem priekšstatiem, piemēram, pārspīlējot bērū krāšņumu, liķa balzamēšanas iespējas un izvēršot priesteru funkciju aprakstus. Raksts sniedz arī Alunāna priekšstatu par nāves nojēgumu senlatviešu kultūrā. Ienākšana pēcnāves pasaulē tajā tiek raksturota kā atrādīšanās augstākajam priesterim – krīvam un tai sekojoša uzkāpšana stāvā kalnā – Atzailē. Zīmīgi, ka bagātība šajā saulē, pēc autora ieskata, pati par sevi ir netikums, kas dara bagāto kāpienu ļoti grūtu. Īpaši grēcīgos bagātniekus turklāt plosa pūķis Bizuns. Toties „labu ļaužu dvēseles, par baltiem baložiem pārvērstas, putnu ceļā uz ziemeļiem dzīvoja līksmībās un priekos”, kamēr „ļunie nonāca apakš zemes peklē”.¹⁹⁴ Šāda skaidra pēcnāves dzīves prognoze visdrīzāk ir radusies autora kristīgo priekšstatu iespaidā. Šajā tekstā parādās arī „Visaugstākais dievs, kas kalna galā dzīvoja un patiesības pilns bija”.¹⁹⁵ Citos Alunāna tekstos Visaugstākais dievs latviešu mitoloģijas kontekstā vispār nav minēts.

Nemēģinādams senlatviešu reliģiju padarīt atkal praktizējamu, Juris Alunāns vairāk nekā vienreiz ir norādījis savu pūliņu mērķi. Daži viņa izteikumi ir minēti jau iepriekšējās lappusēs. Citviet Alunāns norāda, ka „latvieši turpretī bija vairāk apskaidroti nekā zviedri un dāņi, kas tiem laikiem tik daudz valstis dibināja. To arī izrāda visas latviešu iestādīšanas, kādas ticībā un valdīšanā redzamas”¹⁹⁶. Tas liek secināt, ka Alunāna *Fabulae* nav pašpietiekams teksts, kā radīšanu motivējusi tikai reliģiska interese, bet galvenokārt līdzeklis nacionālās pašvērtības apliecinājumam. Senlatviešu mitoloģiju Alunāns skatīja kā latviešu kultūras sastāvdaļu kopumā.

Komentējot kultūras jēdziena konceptualizācijas dramatiskās izmaiņas 19. gadsimta gaitā Eiropā, Raimonds Viljamss norāda, ka līdz pat industrializācijas,

¹⁹⁴ Alunāns J. *Par veco latviešu bērēm*, 82. lpp.

¹⁹⁵ Alunāns J. Precība jeb andele pie veciem latviešiem. Grām.: *Jura Alunāna Kopoti raksti trijos sējumos*. 2. sēj. Rīga, 1931, 157. lpp.

¹⁹⁶ Williams R. *Culture and Society, 1780–1950*. New York, 1983, p. xvi

demokratizācijas un jaunu sociālo šķiru (un jaunās latviešu nācijas būtiska sociālā slāņa – izglītotās latviešu vidusšķiras – A. M.) veidošanās laikam ar kultūru saprata izkopšanu, piemēram, agrokultūru, un analogiski arī personas izglītošanos (galda manieres, uzvedības kultūru u.tml.). Taču 19. gadsimta laikā kaut kā kultūra kļūst par kultūru pašu par sevi, par plašāku jomu, par pašvērtību. Ar „kultūru” sāk apzīmēt prāta stāvokli, intelektuālās attīstības līmeni kopumā, dzīvesveidu un mākslas.¹⁹⁷ 19. gadsimta iezīme ir arī tradīcijas integritātes un vērtības polemiska aizstāvēšana arī tad, ja tā nav empīriski pierādāma (piemēram, atsaucoties uz uzticamiem vēstures avotiem). Taču kultūra kaut ko pārstāv, piemēram, sociālo grupu vai tautu, un to var interpretēt. Tā laika etnogrāfi mēģina aprakstīt dažādu pirmatnēju kopienu kultūru kā saliktu veselumu (*complex whole* – E.B. Teilora termins),¹⁹⁸ kurā iekļautas šķietami nesaistītas vienības: zināšanas, ticība, paražas, sabiedriskā iekārta u.tml. jeb, kā sacītu Juris Alunāns, „iestādīšanas”. Tādējādi Alunāna mitoloģiskā jaunrade nav jāvērtē tikai no pētnieciskās precizitātes viedokļa, kaut, lai cik dīvainas šodien šķistu viņa fantāzijas, un pat ne tikai no viņa laikā dzimstošā kultūras nacionālisma viedokļa,¹⁹⁹ bet arī no latviešu kultūras konceptualizācijas viedokļa, un šajā ziņā Alunāns patiešām ir gājis kopsolī ar laikmetu.

Latviešu garamantas. ‘Garamantas’ ir no jaunlatviešiem mantots jēdziens. Lai cik poētiski tas skanētu, nedrīkst ignorēt tā saturisko vērtību, turklāt nozīmīgi ir abi jēdzienā iekļautie vārdi, kuru lietojums ilustrē jēdzienu pārnesei. Jaunlatvieši (F.Brīvzemnieks, K. Barons, H.Visendorfs) gan aicināja ‘gara mantas’ (sākotnēji vārdus rakstīja atsevišķi) vākt, glabāt un tālāk izplatīt, kā arī mēģināja konceptualizēt, skaidrojot, kas tieši pie tām piederētu.

Attīstot nacionālās kopības ideju, romantiskā kultūras nacionālisma ideologi ieskatīja, ka tautai pieder arī kopīga garīga manta, kas ne vien ir mantojama, saglabājama un tālāk nododama, bet arī papildināma un vairojama. Kā katru mantu, to vēlams inventarizēt un dokumentēt. Tieši to Alunāns mēģināja paveikt. Jaunlatviešu savstarpējā sarakste un raksti periodikā atklāj, ka daļa no viņiem bija nobažījušies, ka steidzīgi nerīkojoties, tautas kopīgā garīgā manta var arī iet zudumā. Taču ir arī atšķirības no cita

¹⁹⁷ Sk.: *Critical Terms for Religious Studies*. Ed. by Tylor M.C. Chicago & London, 1998, pp. 77.–82.

¹⁹⁸ Tas ir ticis darīts. – sk. iepriekšminēto A. Pūteļa rakstu.

¹⁹⁹ Lapiņš J. Pasaules uzskats. *Ausekļa Kopoti raksti*. Sakārt. J. Lapiņš. Rīga, 1923, 87. lpp.

veida kustamas un nekustamas mantas, kas var piederēt individuāliem un kolektīviem īpašniekiem. ‘Gara mantas’ kā tautas kopīpašums ir ievērojami taisnīgāk pieejams kā jebkurš cits īpašums, turklāt tās nemazinās daloties, neko nezaudējot no sava veseluma. Viena no nacionālisma iezīmēm ir objektīvi pastāvošo dažādu šķiru, izglītības grupu, pilsētas un lauku pretrunu diskursīva izlīdzināšana, jo tautas pārstāvji, vismaz simboliski, visi ir kopīgās mantas līdztiesīgi īpašnieki. Līdzīgi, katra pienākums ir kopīgo mantu sargāt un par to rūpēties jo līdzdalība tautas gara mantojumā ir identitātes pazīme. ‘Gara mantas’ nav atsavināmas, ja vien cilvēks pats no tām neatsakās.

Jaunlatvieši tādējādi paplašināja ‘garīguma’ jēdzienu ārpus kristīgās reliģijas robežām. Juris Alunāns gan darināja jaunvārdu ‘garinieks’ kristiešu mācītāja apzīmēšanai, vēlāk ‘Baltijas Vēstnesī’ tika lietots arī ‘garīgnieks’, taču viņi nepārprotami saprata garīgumu visai plaši, sākotnēji arī attiecībā uz nekristīgām reliģijām, bet vēlāk paplašinot to vēl vairāk un pārnēsot uz jau minēto tautas gara mantojuma lauku. Tas notiek gan pateicoties interesei par pirmskristīgo jeb ‘veco latviešu reliģiju’ kā to sauca Juris Alunāns un arī Krišjānis Barons, un kuras nozīmi tautas audzināšanā abi minētie vīri ne reizi vien atzinuši, gan arī mēģinot vienoties, kas tieši jāvēl kā ‘gara mantas’. Par tādām tiek atzīta visu žanru folklorā, kā arī ieražu apraksti. Reliģiskais mantojums ir tikai viens no garīgā mantojuma segmentiem.

Jaunlatviešiem rūpēja arī ‘gara mantu’ vairošana, ne vien saglabāšana. Tas izskaidro dažas no viņu (līdzīgi arī cittautu laikabiedru) literārās darbības īpatnības – latviešu vai no radniecīgo baltu tautu folkloras motīvu un tēlu radošu, reizēm vaļīgu, izmantošanu, pseidotautisku metru un pantmēru lietojumu dzejā vai vairāku paaudžu autoru centienus vispirms restaurēt un vēlāk uzrakstīt literāru darbu, ko varētu dēvēt par ‘tautas eposu’. Nav pamata uzskatīt, ka izglītotie jaunlatvieši nesaprata, kas ir autorība jeb, mūsdienu valodā runājot, intelektuālais īpašums. Viņi nepārprotami izšķīra, ko paši uzrakstījuši. Taču viņi nenodalīja vismaz daļu savas un citu daiļrades no tautas ‘gara mantas’, uzskatīdami savus literāros centienus par tās atdzīvinājumu un vairojumu, realizējot ‘tautas un dzejnieka kopdarbības ideju’, kā to trāpīgi nosaucis literatūrzinātnieks Ojārs Lāms.²⁰⁰ Kādēļ lai jaunlatviešu literāti domātu savādāk? Teodors Zeiferts 1922.gadā iznākušajā ‘Latviešu rakstniecības vēsturē’ pauž domu, ka literatūra ir tautas gara

²⁰⁰ Lāms O. Op.cit. 10. lpp.

izpausmes forma, šī gara savdabīga inkarnācija, kamēr citas gara izpausmes netiek pierakstītas. Tāad mutvārdu tradīcija un profesionālā daiļliteratūra atšķiras tikai tehniski, abi žanri pieder ‘gara mantām’ jeb garīgajai kultūrai.

Jau promocijas darba ievadā minēta Jēps Lērsena doma, ka nacionālisms aizsākas kā „kultūras kultivēšana” - deviņpadsmitā gadsimta intelektuāļu mēģinājumi atklāt, apzināt, publicēt, pārdomāt un sistematizēt konkrētas sabiedrības intelektuālo mantojumu: valodu, *belles lettres*, etnogrāfisko materiālu, mūziku.²⁰¹ Šis mantojums ietver arī reliģiju. Lērsens arī uzsver, ka Eiropas agrīno nacionālistu pieeja vēsturiskā mantojuma apzināšanai un interpretācijai vienmēr ir bijusi radoša.²⁰² Viņi rekonstruēja un rekonstektualizēja avotus, pielāgojot savus atklājumus modernā laikmeta vajadzībām. Alunāna brīvā rīkošanās ar latviešu panteonu šajā ziņā nav netipiska rīcība. Tā darīja gandrīz visi viņa laikabiedri citās valstīs. Alunāns radīja jaunas dievības latviešu mitoloģijai tikpat brīvi, kā jaunlatvieši radīja jaunus vārdus latviešu valodai. Lai arī pasniegta kā latviešu mitoloģijas izpēte, Alunāna nolūks būtībā ir selekcija. Līdzīgi kā augu selekcionārs no savvaļas vai postā aizlaistām augu šķirnēm (gadsimtu gaitā zudušās seno latviešu mitoloģijas) veido jaunas un cenšas iekopt civilizētu dārzu, Alunāns izveido jaunu vērtību – sistematizētu, hierarhiski sakārtotu latviešu dievību panteonu, kas līdzinātos citu, no laikabiedru puses par kultūrtautām viennozīmīgi atzītu tautu mitoloģijām.

1859.gadā *Mājas Viesī* publicētajā rakstā *Kur labi klājas, tur manas mājas* Alunāns kritizēja turēšanos pie „pagastu pasaules” un zemnieku mājas saimes kopienas identitātes – latvieša dzimtene ir „latviešu zeme”, taču viņa cilvēciskās patības dzimtene ir „visa pasaule”, un kā individuāla personība viņš varētu realizēties jebkurā zemē. Nacionālisma kontekstā šeit nozīmīga ir tieši Alunāna identitātes izpratne. Nacionālisms ir ideoloģija, kas mobilizē cilvēku saskatīt savu piederību, apliecināt lojalitāti un saskaņot savas intereses ar kolektivitāti, kas iziet ārpus viņa pazīšanās robežām. Latvietis nekad personiski nepazīst visus pārējos latviešus, kā viņš kaut vai vārda pēc pazīst savu saimi vai sava pagasta iedzīvotājus. Savukārt identifikācija ar plašāku kolektivitāti prasa

²⁰¹ Leerssen J. Nationalism and the cultivation of culture. *Nations and Nationalism*. Vol. 12 (4), 2006, pp. 559.–578.

²⁰² Leerssen J. Op.cit., p. 568.

simbolisku pastarpinājumu. Līdzdalīta vēsture un tostarp līdzdalīta vēsturiska reliģija var lieliski kalpot par šādu simbolu. Simbolu sistēmas apgūst sekundārās socializācijas ceļā.

J.Alunāna ideju tālāka attīstība Ausekļa darbā. Iespējams, ka senlatviešu reliģijas atjaunošanas aspektā tālāk sniedzās Ausekļa nodomi. Viņa rakstītajam visdrīzāk bija arī pavisam cits personisko reliģisko uzskatu fons. Lai arī Krogzemju Mikus kā palīgskolotāja pienākumos ietilpa arī ērgelnieka un draudzes ķestera funkcijas, Ausekļa biogrāfs J. Lapiņš, kam vēl bija iespēja iztaujāt Ausekļa paziņas, citē vienu no viņiem, kas atzīst, ka „Auseklis diemžēl ne visai labi ticēja Dievam,[..]. Mācītājus un kungus tas neieredzēja un šito reliģiju tas negribēja, bet domāja nodibināt latviešu nacionālo reliģiju”.²⁰³ Tādam nolūkam būtu nepieciešama arī kādas reliģiskas kopienas dibināšana. Nav nekādu ziņu, ka Auseklis to būtu mēģinājis pasākt, un tas vien liek domāt, ka Ausekļa gadījumā runa ir par literāru rotaļu. 18. un 19. gadsimta romantiķus valdzināja senās Eiropas mitoloģijas gan kā mākslinieciskas iedvesmas avoti, gan dumpinieckiskas pašizpaušmes resurss. Populārajā dzejolī *Tautai* Auseklis runā par „dzeju dieviem”, (un dažus tur arī uzskaita), tādēļ tie tomēr būtu uztverami tikai kā mākslas tēli.

Ausekļa mitoloģijas sistematizācijas mēģinājumi palikuši rokrakstos. Tur atrasti arī Alunāna dievu katalogu papildinājumi ar tādām dievībām kā Drebkulis (zemes tricīnātājs), Trimps (plītēšanas dievība), Dravāda (medus māte), Vilksis (nāves dievs) u.c.²⁰⁴ Ja Juris Alunāns, lai cik nepamatota ir viņa paļāvība, balstījās Narbuta darbā, tad Ausekļa kataloga avoti (atskaitot Alunāna rakstus) nav identificējami vispār. Ausekļa jauninājums ir Alunāna panteona daļas sakārtojums trijos hierarhiskos zaros jeb „hierarhiskā tabelē” pēc radniecības un funkcionālām pazīmēm. Tajā Pērkons, Pērkonele, Saule, Mēness un zvaigznes (t.i., debesu dievības) pakārtotas Anšlavam un Līgai, savukārt Potrimps, Milda un Kaunis (auglības, pavasara un mīlestības funkciju dievu grupa) – Pramšanam un Laimai, bet augstākās ļaunvēlīgās un htoniskās dievības grupētas atsevišķi, subordējot Pīkuli (Pakulu) un Naulu Postniekam (Puškaitim) un Skādei. Šis sakārtojums liecina par gluži labu reliģisku intuīciju (pēc šādiem principiem dievību grupas nereti apraksta arī mūsdienās). Tomēr Ausekļa atstātie materiāli, autoresprāt, jāvērtē kā nepietiekami dziļākai reliģijpētnieciskai analīzei un plašākam vērtējumam.

²⁰³ Pilnu Ausekļa dievību katalogu un to funkciju apskatu publicējis A. Pūtelis. Sk.: Op.cit., 96.–98. lpp.

²⁰⁴ Sk.: Ausekļa Kopoti raksti, 547.–550. lpp.

Viņa mērķi visticamāk bija tie paši, kas Jurim Alunānam, un viņa dzejnieka talants arī palīdzēja dažu apgalvojumu popularitātei plašākā jaunlatviešu sabiedrībā, vismaz Ausekļa paša dzīves laikā.

Persona: Juris Lecs²⁰⁵

„Āriešu” motīvs. 1912. gada vasarā tika nodibināta *Latviešu etnogrāfiskā biedrība* – margināla organizācija ar ambiciozu un ļoti konkrētu, skaidri definētu mērķi: ”[...] krāt un izdot materiālus, kuri mestu gaismas starus latviešu tautas senvēsturē un pierādītu neapgāžamu zinību gaismā, ka latvieši kopā ar leišiem un senprūšiem (tā saucamais baltu tautu celms) ir āriešu tautām kopīgā pirmtauta, no kuras visas citas Eiropas tautas gadu tūkstošiem garā laikmetā cēlušās un attīstījušās.”²⁰⁶

Savas tautas sakņu meklējumi indoeiropiešu valodu un indoeiropiešu jeb āriešu pirmtautas kontekstā nav neparasta parādība Eiropas tautu nacionālismā²⁰⁷, kas gājusi roku rokā ar salīdzināmās valodniecības un vispārējās salīdzināmās reliģiju pētniecības dzimšanu jau no deviņpadsmitā gadsimta sākuma. Spēcīgu ierosmi tam deva Frīdriha Šlēgeļa (*Karl Wilhelm Friedrich Schlegel*, 1772–1829) grāmatas *Über die Sprache und die Weisheit der Indier* iznākšana 1808. gadā, lai gan indoeiropistikas kā akadēmiskas disciplīnas dzimšanu un sekojošo interesi par indoeiropiešu reliģijām īpaši stimulēja Franča Bopa (*Franz Bopp*, 1791–1867) 1816. gadā iznākusi sanskrita, grieķu, latīņu, persiešu un ģermāņu valodas salīdzināmā gramatika un vēlākie Bopa darbi.²⁰⁸

Latvijas ideju vēsturē interesi par *āriskumu* jāatzīst par salīdzinoši vēlu parādību. Stefans Arvidsons, kas pētījis indoeiropistikas kā zinātnes un ideoloģijas rašanos un attīstību deviņpadsmitā un divdesmitā gadsimta Eiropā, iezīmējis vairākus tās periodus. Sākotnējam āriešu romantisma periodam, kura autorus interesēja indoeiropiešu filoloģija,

²⁰⁵ Agrāka šīs nodaļas versija publicēta: Misāne A. „Dievturības pionieris” vai luterāņu draudžu darbinieks? Ieskats Jura Leca dzīvesgājumā un domu pasaulē. *Reliģiski-filozofiski raksti*. XIV. Rīga: LU FSI, 2011, 131.–142. lpp.

²⁰⁶ *Latviešu Etnogrāfiskā biedrība*. 1917, 3.–32. lpp.

²⁰⁷ Sk.: Poliakov L. *The Aryan myth: A history of racist and nationalist ideas in Europe*. New York, 1996, pp. 188.–214.

²⁰⁸ Sk.: Sharpe E.J. *Comparative religion: A history*. New York, 1975, p. 22.

sakrālie teksti, simbolika u.c. *augstās kultūras* elementi, sekoja tā dēvētais āriešu naturālisms, kad izpētes un arī ideoloģijas fokuss bija fizikālā antropoloģija, dzīvesveids un materiālā kultūra. Paradigmu nomaiņas periodu Arvidsons datē ar laika posmu no aptuveni 1870. līdz 1920.gadam, kad paralēli indoeiropēistikai attīstījās arī tādas zinātnes kā socioloģija, evolucionārā (un rasu) antropoloģija un dabaszinātnēs nostiprinās darvinisms.²⁰⁹ Ideju vēsturē Latvijā var novērot šo pašu ideoloģisko tendenci, tikai ar pāris paaudžu nobīdi, turklāt tikai publicistiskā līmenī un bez nozīmīgas intelektuālas kapacitātes un akadēmiskas vērtības.²¹⁰

Jura Leca pārprastie centieni. Latviešu etnogrāfiskās biedrības mērķu realizācijai īpaši aktīvi pievērsās Juris Lecis (dažkārt saukts *Lecis*, 1860-1935). Pirmā pasaules kara gados biedrības rakstu sērijā iznāca divas viņa neliela apjoma brošūras: *Ārieši – latvieši*²¹¹ un *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*²¹². Sekojot Ernestam Brastiņam,²¹³ literatūrā nostiprinājies uzskats par Lecu kā nozīmīgu personību latviešu dievturības vēsturē - dievturības priekšteci vai pionieri, kas vēlējies atjaunot senlatviešu reliģiju²¹⁴. Brastiņš apgalvoja, ka Lecis centās Jelgavā nodibināt nekristīgu, dainu vērtībās balstītu draudzi. Nekritiski izturoties pret daudzu autoru iepriekš rakstīto, šo apgalvojumu agrākajās publikācijās kļūdaini uzturējusi arī promocijas darba autore²¹⁵, lai arī atzīstot, ka Leca nostāja bija ne tik daudz antikristīga, cik antiklerikāla.

²⁰⁹ Arvidson S. *Aryan Idols: Indo-European mythology as ideology and Science*. Transl. S. Wichman. University of Chicago Press, 2006, p. 124, un turpmāk.

²¹⁰ Ja Juris Lecis būtu uzskatāms par *āriešu romantiķi*, tad *āriešu naturālists* noteikti bija publicists Voldemārs Leitis, kas plašākai sabiedrībai bija vairāk pazīstams kā populāru ekonomikas jautājumiem veltītu darbu autors. Viņa paša sponsorētajā brošūru sērijā *Āzijas materiāli latviešu senvēsturei* divdesmitā gadsimta trīsdesmito gadu beigās iznāca četri Leiša darbi - *Latviskā Indijas Rīgvēda*. Rīga, 1938.; *Latviešu dievi Āzijā*. Rīga, 1939.; *Kungs, govs un arājs*. Rīga, 1939.; *Gaišmati vai tumšmati? (Starpība raksturos)*. Rīga, 1939.

²¹¹ Lecis J. *Ārieši-latvieši*. Jelgava, 1914.

²¹² Lecis J. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*. Rīga, 1917.

²¹³ Brastiņš E. *Mūsu dievestības tūkstošgadīga apkarošana*. Rīga, 1936, 28.lpp.

²¹⁴ Sk. Grīns M. *Latviešu senā dievestība un tās atjaunojums – dievturība*. [B.v.], 1998, 23. lpp.; Kursīte J. Dievturi un latviešu folkloras pētniecība. *Literatūra un Māksla*. 19.05.1990, 12. lpp.; Pussars R. *Latviešu nacionālā reliģija – dievturība*. LDS izdevums, [B.v., b.g.], 3. lpp.; Kursīte J. Dievturība un mītiskais. *Kultūras Forums*. 01.-08.07.2005., 5. lpp.

²¹⁵ Misāne A. Inter-war right-wing movements in the Baltic States and their religious affiliation. *Acta Ethnographica Hungarica*. 46(1), 2001, p. 81.; Misāne A. Dievturība Latvijas reliģisko un politisko ideju vēsturē. *Reliģiski-filozofiski raksti. X*. Rīga, 2005, 104. lpp.

Rūpīgāks ieskats Jura Leca biogrāfijā²¹⁶ atklāj citu ainu. Pirmkārt, Pirmā pasaules kara gados Lecs nemaz neuzturējās Jelgavā. Viņš dzīvoja Lugā, Sanktpēterburgas guberņā, nodarbojās ar lauksaimniecību un bija aktīvs sabiedrisks darbinieks vietējā latviešu kopienā, turklāt bija Lugas latviešu luteriskās draudzes priekšnieks. Izdevumā *Ārieši-latvieši* norādīts, ka brošūra sagatavota Lugā 1914.gada 27.februārī. Lecs atgriezās dzimtajā Latvijā tikai 1918.gadā, kad pēc Krievijas boļševiku apvērsuma bija zaudējis visus īpašumus. Viņa otra brošūra, *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē* bija, iznākusi 1917.gadā. Lecs apmetās Jelgavā, strādāja par vēstures, ētikas un reliģijas mācības skolotāju Jelgavas zemkopības skolā, no 1920.gada bija banku darbinieks (arī Latvijas Bankas Jelgavas nodaļas pārvaldnieks), vadīja jaunatnes ārpuskolas organizāciju *Viestura savienība*. Leca reliģisko aktivitāšu kontekstā visbūtiskākais ir fakts, ka arī Jelgavā viņš bija vadošs kristīgo draudžu darbinieks, no 1919.gada kļuva par pirmo latviešu tautības luteriskās baznīcas Kurzemes konsistorijas prezidentu²¹⁷ un bija Jelgavas Nikolaja draudzes²¹⁸ priekšnieks, piedalījies arī baznīcas sinožu un sinožu komiteju sēdēs.²¹⁹ Interesi par senlatviešu reliģijas jautājumiem Juris Lecs saglabāja arī divdesmitajos gados. Par to liecina divu referātu nosaukumi, kurus Lecs nolasīja Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrības (1922-1940) sapulcēs – *Domas par latviešu dievticību* un *Senāriešu ticība, kristīgā baznīca un senlatviešu ticība*.²²⁰ Tomēr viņa

²¹⁶ Īsas biogrāfiskas ziņas par J. Lecu atrodamas: *Es viņu pazīstu: Latviešu biogrāfiska vārdnīca*. Rīga, 1939, 300. lpp.; plašākas, lai gan tikai par laiku līdz 1929. gadam: *Latviešu darbinieku galerija 1918-1929*. Red. P. Kroders. Rīga, 1929, 294. lpp.

²¹⁷ Gills N. Evāņģēliski kuteriskā baznīca Latvijā (1918–1940). *Reliģija. Vēsture. Dzīve*. Rīga, 1993, 28. lpp.

²¹⁸ Nikolaja draudze bija pirmā neatkarīgā latviešu tautības luterāņu draudze Jelgavā. To izveidoja mācītājs Jānis Reinhardts un tai tika dots tālaika Krievijas cara aizbildņa Svētā Nikolaja vārds – mācītājam Reinhardam izmantojot vācu kontrolētās Konsistorijas un Jelgavas pašpārvaldes krievu ierēdņu nesaskaņas. Draudzes baznīca tika uzcelta 1904.–1907. gadu laikā (nopostīta 1944. gadā, netika atjaunota) un atradās Kannulējēju (Mātera) un Dīķa ielas stūrī. 1937. gadā tika pārdēvēta par Vienības draudzi/baznīcu. (Pateicos A. Tomašūnam par padomu un informāciju). Latvijas Evāņģēliski luteriskās baznīcas vēsturē Nikolaja draudze ir saistīta ar divu nozīmīgu teologu dzīves gājumu. 1928.–1929. gadā kā prāvesta J. Reinharda adjunkts tur kalpoja Edgars Rumba un tajā pašā laikā šajā draudzē studēt teoloģiju un kļūt par mācītāju izšķīrās Roberts Feldmanis. (sk.: Vavilova R. Roberta Feldmaņa dzīve. *Svētdienas rīts*. 2000. 5. augusts. Nr. 29 (1380), 4. lpp.) Tas notika, kamēr Juris Lecs kalpoja draudzes priekšnieka amatā, taču nav zināms, vai Leca personība būtu nozīmīgi ietekmējusi Rumbu vai Feldmani.

²¹⁹ Vavilova R. Roberta Feldmaņa dzīve. *Svētdienas rīts*. 2000. 5. augusts. Nr.29(1380), 4. lpp.

²²⁰ Gills N. „Reliģiski-filozofisko Rakstu” (1925.–1936.g.) autori un „Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrība” (1922.–1940.g.) Latvijā. *Reliģiski filozofiski raksti. VI*. Rīga, 1997, 39. lpp.

pētījumi visticamāk nebija pietiekami augstā kvalitātē, jo nevienā akadēmiskā izdevumā pēc tam netika publicēti – Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrībā bija šāda prakse.

Jura Leca aktīvā darbība kā luterisko draudžu organizatoram, liek pilnībā noraidīt apgalvojumu, ka Lecs būtu mēģinājis dibināt kādu nekrīstīgu organizāciju, turklāt Jelgavā - pilsētā, kurā viņš kara laikā nemaz neatradās. Kādu iemeslu dēļ Ernests Brastiņš to apgalvoja, nav zināms.²²¹

Latvieši kā ārieši. Jura Leca publicistikas nolūki tādējādi raksturojami kā nacionāli, bet ne reliģiski. *Ārieši – latvieši* noslēgumā viņš rakstīja:

Šī mana raksta galvenais nolūks ir modināt pie latviešu zinātnes vīriem, modināt pie pašas mūsu tautas interesi prieks vecas indiešu rakstniecības, kādu tā liela mēra pelna. Mēs latvieši indiešu Vedu rakstiem stāvam daudz tuvāk, ka visas citas tautas, un tomēr līdz šim šī miesa no mūsu miesas, šis kauls no mūsu kaula mums ir vel kas pavisam svešs un nepazīstams. Jau tā atzīšana, ka mūsu Dievs ir indiešu Dievs un ka latviešu Dievs ir visu kristīgu Dievs, mūs skubina ātrāki patiesībā norūdīties.²²²

Autora nolūks pilnībā atbilst iepriekš citētajam Latviešu etnogrāfiskās biedrības mērķim. Par savu iedvesmas avotu Lecs atzina Franča Bopa „1816. un 1833. gadu gramatikas”²²³, lai gan ar Bopa darbu viņš visdrīzāk bija tikai pavieršis pazīstams. *Ārieši-latvieši* nesatur ne detalizētāku Bopa uzskatu un darbu būtības izklāstu, ne precīzas atsauces uz pašiem darbiem, arī Bopa vārds norādīts neprecīzi (viņš nosaukts par Frici), kas liecina, ka Leca nolūki sniedzās tālāk par viņa kompetenci. Viņa etnoloģiskās intereses un publicistika, kopumā vērtējama tikai kā rošīga sabiedriska darbinieka vaļasprieks. *Āriešu-latviešu* galvenā atziņa koncentrētā veidā atrodama vienā rindkopā:

²²¹ Brastiņš rakstīja arī, ka uzrunājis Juri Lecu, pirms vēl veidojās dievturu kustība, ar nolūku iestāties Leca „nekrīstiešu draudzē”, taču pārliecinājās, ka tādas (vairs) nav. Leca atteikumu sadarboties Brastiņš skaidroja ar vilšanos un plašāka atbalsta trūkumu agrākajiem centieniem (Brastiņš E. *Mūsu dievestības tūkstošgadīga apkarošana*. 117. lpp.) Tomēr šķiet ticamāk, ka noraidījuma iemesls bija Leca reliģiskā pārliecība, kas vienmēr bija bijusi kristīga. Turklāt Brastiņa meklētās nekrīstiešu draudzes Jelgavā nekad nav bijis.

²²² Lecs J. *Ārieši-latvieši*. 14. lpp.

²²³ Turpat, 12. lpp. Acīmredzot šeit domāts Bopa pirmais darbs “*Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache - Frankfurt am Main, 1816*”, un plašā “*Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Altslawischen, Gotischen und Deutschen*”, kas iznāca Berlīnē sešās daļās laikā no 1833. līdz 1852. gadam.

Arī mūsu latviešu tautai ir savas Vedas, kuras tagad uzrakstītas un iespēstas zem nosaukuma „Latvju Dainas”. Rakstos viņas tikai tagad radušas, bet tautas mutē liela daļa no viņām dzīvojušas, tāpat kā āriešu Vēdu dziesmas, d a ž u s t ū k s t o š u s g a d u s. Kas mūsu tautas dainas ar uzmanību lasījis, tas par viņu lielo vecumu nešaubīsies. Latviešu dainās atrodam pirmo āriešu „Dyaus”, mūsu „Dievu”, visā skaistumā un pilnībā, no kura āriešiem tikai nabadzīgas druskas uzzīmētas. Šis latviešu Debesu Tēvs ir sargājis savu tautu sirmajā senatnē un aizstāv vēl šo baltu dienu. Tāpēc latviešu tautas galvenā daļa nav citiem dieviem piekērusesies, bet visos laikos šim savam Dievam uzticīga palikusi. Nevar noliegt, ka gadījās pārgalvji, kuri izgudroja citu dievu zem nosaukuma „Indra”, bet šie atkritēji no veca Debesu Tēva nav varējuši pastāvēt latviešu zemēs; tikai dažī vietu vārdi, piem., mājas „Indrāni”, atgādina latviešu pirmo sektantu mitekli.²²⁴

Āriešu pirmtautas jeb protoindoeiropiešu hipotētisko pirmdzimteni Lecs atrada tagadējās Baltijas teritorijā un ir veltījis divas lappuses to izceļošanas gaitai uz Indiju (cauri Permas apgabalam, pāri Urāliem un tālāk Sibīrijai), skaidrojot savu hipotēzi ar toponīmu un hidronīmu skanisko līdzību²²⁵. Lingvistiskā radniecība viņa ieskatā nozīmē arī kultūras un reliģiju radniecību.²²⁶

Reliģiski visinteresantākais brošūras *Ārieši-latvieši* motīvs tomēr ir Leca Dieva nojēgums, kas skaidri iezīmējas divos iepriekš citētajos plašākajos fragmentos. Lecs rakstīja „mūsu Dievs ir indiešu Dievs un [...] latviešu Dievs ir visu kristīgu Dievs”. Citviet viņš uzsvēris, ka sākotnējais indoeiropiešu/āriešu Dievs ir tas pats dainu Dievs, kam latviešu tauta palikusi nemainīgi uzticīga, kamēr citas āriešu tautas tā kvalitātes *sadalījušas* citām (politeiskām) dievībām, to pazaudējušas vai no tā atkritušas.

Šis pats motīvs atrodams arī nākamajā Leca brošūrā, lai arī tajā autors vairs neuzsver Dieva ārisko aspektu. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē* kļūva par trešo Latviešu etnogrāfiskās biedrības izdevumu. Tajā autors nepārprotami apliecina sevi kā kristieti, piemēram, frāzē „mēs kā Kristus mācekļi”²²⁷, taču ir visai kritisks attiecībā uz kristīgās baznīcas pasludināšanas metodēm un ietekmi Latvijas reliģiskajā vēsturē. Baznīca viņa raksturojumā ir neefektīva institūcija, kam nav bijis vērā ņemamu panākumu morāles un garīguma ieaudzināšanā daudzās Eiropas sabiedrībās. Viņaprāt, uz Baltijas tautām kristietība vispār nav atstājusi praktiski nekādu iespaidu:

²²⁴ Lecs J. *Ārieši-latvieši*, 10. lpp.

²²⁵ Lecs J. Cit. darbs, 11.–12. lpp.

²²⁶ Šādi motīvi ieskanas arī Ernesta Brastiņa darbos. Sk., piem., viņa *Mūsu dievestības tūkstošgadīga apkarošana*. Rīga, 1936, 5.–6. lpp. u.c., bet tur tie ir vājāk iezīmēti.

²²⁷ Lecs J. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*. Rīga, 1917, 3. lpp.

Ievērojot krustnešu nemorālisko garīgo stāvokli, kad caur viņiem uz Baltiju nāca kristīgā ticība, lai nebrīnāmies, ka tam darbam nebija sekmes. Tautas sirds bija spiesta stiprināties ar tēvu mācībām, tā palika neaizskarta no ievējamās ticības.²²⁸

Juris Lecs bargi šaustīja kristīgās baznīcas pārstāvju mantrausību, netikumību, cietsirdību un reliģisko vienaldzību, tam pretstatot folkloras apliecinātos latviešu tikumus: bāreņu žēlošanu, līdzciecību, laipnību, Dieva pieminēšanu (piemēram, frāzē „Dievs’palīdz”), mīlestību ģimenes locekļu starpā, satiecību, bērnu paklausību vecākiem, vecāku rūpes par bērniem, trūkumu aizbaidināšanu un piedošanu u.c., tos ilustrējot ar tautasdziesmu piemēriem.²²⁹ Kā šis „dvēseles glītums” cēlies, kāpēc „latviešu tauta vienumēr bijusi darbīga, tikumīga un dievbijīga,”²³⁰ jautā autors. Leca secinājums, raugoties folklorā, ir: senlatvieši būtībā bija protokristieši, un viņu morāle sakņojas reliģijā:

Kamēr Kristus mācības vel līdz šim laikam pie dažas labas no Eiropas tautām tikai nepilnīgi varējušas ieviesties, tikmēr jau sirmā senatnē mūsu tauta pazina tikumības uzskatus, kuri stāvēja daudz tuvāki Pestītāja mīlestības mācībai, ka Mozus bauslība.²³¹

Leca ieskatā, „latviešu Dievs” ir tas pats kristiešu Dievs, kuru latviešu pielūguši jau pirms kristianizācijas (ievērojot baznīcas nepilnības Latvijā, varētu sacīt: par spīti kristianizācijai), un tas nekādā gadījumā nav pagānu jeb dabas Dievs. Lecs raksta, ka dabas Dievs drīzāk esot Vecās Derības Dievs, kurš „parādās dabas parādībās (ar liesmām, pārkonu, krusu)”²³². Tikai vienā vietā Lecs atzīst, ka Jaunās un Vecās Derības Dievs ir viena un tā pati persona, kuras īpašības tomēr klaji kontrastē ar „latviešu Dievu”:

Kristīgais un tāpat žīdu Dievs ir bargs soģis, dusmīgs un atriebīgs Kungs, kurs cel gaismu un rada tumsību, dara mieru un rada kaunu (Esajas 44,7). Latviešu Dieviņš nekad nav bargs soģis, viņš pazīstams, ka Debesu Tēvs, kurs nenāk sodīt savus bērnus, bet tiem palīdzēt, tos glabāt.

Šāda zina Latviešu Dievs ir Dievs tikai priekš laba. Šāda Dieva pasaule līdz šim neviena cita tauta nav pazinusi, tāpēc arī latvieši šāda Dieva jēgumu ne no viena nevarēja pieņemt.²³³

²²⁸ Lecs J. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*. Rīga, 1917, 5. lpp.

²²⁹ Lecs J. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*. Rīga, 1917, 9.–23. lpp.

²³⁰ Lecs J. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*. Rīga, 1917, 5. lpp.

²³¹ Lecs J. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*. Rīga, 1917, 3. lpp.

²³² Lecs J. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*. Rīga, 1917, 9. lpp.

²³³ Lecs J. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*. Rīga, 1917, 7. lpp.

Viņa domu gaitai šī ir neērta atziņa, un Lecs vairs pie tās neatgriežas. Viņa darbs gan pauž zināmu netīksmi pret Vecās Derības vērtībām un „Mozus tikumības mācību”. Latvietis piedzimst labs un arī viņa Dievs ir labs jeb, precīzāk, labsirdīgs. Iedzimtā grēka konceptu un ar to saistīto cilvēka eksistenciālo traģiku Lecs nesaprata. Ja jūdiem tā bija problēma, tad tikai viņu problēma tā arī lai paliek. Latviešiem tādas nav un par to arī nav jārūpējas.

Leca rakstītajā saskatāma arī kāda iezīme, ko reliģiju pētnieks E.Šārps atzīst par tipisku Pirmā pasaules kara laikam.²³⁴ To var tēlaini raksturot kā Dieva tautiskošanu – Dievam tiek piedēvēta tautība un/vai aizbildniecība pār kādu konkrētu tautu. *Der Deutsche Gott* - jēdziens, kas rodas tieši Pirmā pasaules kara laikā, būtiski atšķiras no tās Dieva izpratnes, kas mājaja pareizticīgā krievu karavīra apziņā. Latviešu Dievs ir latviešu tiktāl, cik tas īpaši gādā un rūpējas par latviešiem un kuram latvieši palikuši vienmēr uzticīgi, izsenis pielūdzot savā īpašā veidā.

Šeit jāatceras frāze no Leca agrākā darba *Ārieši-latvieši*: „mūsu Dievs ir indiešu Dievs un [...] latviešu Dievs ir visu kristīgu Dievs”. Juris Lecs bija hrestomātisks „primordiālā monoteisma” idejas intuitīvs sekotājs. Šī ideja piedāvāja atrisināt kādu savam laikam un Leca ideoloģiskajai ievirzei tipisku dilemmu – kā saskaņot savu reliģisko pārliecību par to, ka daudzdievība ir maldīga un peļama lieta, ar vēlmi parādīt savas tautas senatni, ētiskos uzskatus un garīgo pieredzi maksimāli labvēlīgā gaismā.²³⁵ Jordans Peipers, komentējot šīs dilemmas risinājumus citur, trāpīgi raksta: „Tie, kas nerietumu tradīcijas uzlūkoja labvēlīgi, atklāja, ka tās bijušas protomonoteiskas. Tie, kas raudzījās uz tām pašām kultūrām negatīvi, atklāja, ka tās ir politeiskas.”²³⁶ Jurim Lecam latvieši bija protomonoteisti. Lai arī Leca citētajās apmēram 300 tautasdziesmās minēta virkne dievību (Pērkons, Māra, Laima u.c.), viņš tās vienkārši ignorē, līdzīgi kā ignorējis jebko, kas neatbilst viņa uzskatam (jau iepriekš minēta pretruna saistībā ar Veco Derību).

²³⁴ Sharpe E. *Understanding Religion*. London, 1983, p. 128.

Juris Lecs ir pirmais zināmais autors, kas ideju vēsturē lieto jēdzienu latviešu Dievs.

²³⁵ Šī pati dilemma nodarbināja arī reliģiski daudz radikālāko Brastiņu, iespējams, tāpēc, ka viņš bija audzināts kā nomināls luterānis un ticēja, ka politeisms ir ja ne tieši peļama, tad vismaz hierarhiski daudz zemāka reliģiska sistēma nekā monoteisms. Brastiņš vairākkārt uzsver, ka latvieši nepielūdzda daudzus dievus.

²³⁶ Paper J. D. *The deities are many: A polytheistic theology*. SUNY Press, 2004, p. 107.

No Jura Leca rakstītā visbiežāk, īpaši dievturu literatūrā, tiek citēta viena rindkopa. Tā ir arī visvairāk pārprasta centienos parādīt Lecu kā dievturības priekštecī:

Tāpēc meklēsim atkal zem mūsu Dieva namu sliekšņa pazudušo
bauslību, lūkosim mūsu tautas dziesmas, mūsu tautas teikas,- un atradīsim tas
mūsu tais mūsu tautas seno ticību, mūsu veco latviešu tautas Dievu, kurs vienīgi
var tautu atjaunot darbā un tikumā.²³⁷

Lecs šeit neaicina restaurēt senlatviešu reliģiju – viņš neticēja, ka tā jebkad zudusi. Tāpat viņš nesaskatīja tajā principiālu atšķirību no kristietības, ne arī būtiskas pretrunas to starpā. Var jautāt, vai Lecš vispār saskatīja, ka reliģijas ir būtiski atšķirīgas. Viņa atstātais mantojums nepiedāvā pietiekami daudz materiāla, lai izdarītu kādu nopietnu secinājumu šajā ziņā. Lecš noteikti nebija ortodokss kristietis, tomēr viņu nav pamata dēvēt par teozofu, kā to dara Juris Saivars.²³⁸ Jura Leca rakstītais liek viņu uzskatīt nevis par Ernesta Brastiņa, bet drīzāk Jāņa Sandera priekštecī – kā autoru, kas savu iespēju robežās centies sintezēt senlatviešu un kristietības elementus „*latviešu Dieva teoloģijā*”.

²³⁷ Lecš J. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*. Rīga, 1917, 3. lpp.

²³⁸ Saivars J. Kā atbildēt dievturiem? *Mantojums*. 1997, Nr.1., 54. lpp. Saivars ir līdz šim vienīgais autors, kas noliedzis Leca kā dievturības pioniera lomu.

II/2 Latviska baznīca. Baznīcas latviskošanas tendences un projekti Latvijas Republikas laikā (1918.-1940.)

Valsts un reliģisko organizāciju attiecības un intelektuālā gaisotne Pirmās Latvijas Republikas laikā) - reliģiju un nacionālisma saskarsmes fons . Kā norāda vēsturnieks Uldis Krēsliņš, Pirmais pasaules karš krasi diferencēja latviešu sabiedrības attieksmi pret kristīgo baznīcu:

Pirmskara apstākļos latviešu sabiedrības uztverē Baznīca (evanģēliski luteriskā Baznīca) vispirms bija viens no pastāvošās varas galvenajiem balstiem un tātad pretautisks un reakcionārs institūts. Šo attieksmi spilgti apliecināja 1905. gada notikumu antiklerikālais raksturs. [...]Atspoguļojot sabiedrībā valdošos noskaņojumus, Latvijas pirmo valdību politika bija, kaut arī netieši un neformulēti, tomēr objektīvi nepārprotami vērsta pret Baznīcu. Triecienu mācītājiem un Baznīcas draudžu materiālajam stāvoklim deva agrārreforma, bet ticības mācības izslēgšana no obligātajiem skolas mācību priekšmetiem (un, starp citu, arī aizliegums mācītājiem ietekmēt vēlētajus Saeimas vēlēšanās) krasi ierobežoja Baznīcas sabiedrisko lomu.²³⁹

Visas Latvijas teritorijā 1918.- 1920. gadam pastāvošās valdības realizēja vai vēlējās realizēt reliģisko organizāciju un valsts distancēšanas politiku, tikai katra citādā veidā.

Viens no pirmajiem dekrētiem, ko pieņēma Latvijas Sociālistiskās Padomju republikas Pēteru Stučkas valdība bija „Dekrēts par baznīcas šķiršanu no valsts un skolas šķiršanu no baznīcas” 1919.gada 20.februārī.²⁴⁰ Saskaņā ar šo dekrētu tika aizliegta reliģijas mācīšana visās valsts un privātajās vispārīgajās skolās, reliģiskajām organizācijām tika atņemts juridisko personu statuss un visi īpašumi, pasludinot tos par visas tautas mantu, kuru, saskaņā ar dekrētam pievienoto instrukciju, bija jāpārvalda vietējām Strādnieku deputātu padomēm.²⁴¹ Praksē šis dekrēts kļuva par pamatu reliģiskām vajāšanām, kas tika izvērstas Stučkas valdības kontrolētajās teritorijās.²⁴²

Attiecībā uz Andrieva Niedras valdības nodomiem, Inese Runce uzskata par iespējamu, ka šīs valdības plānos ietilpa valsts baznīcas modelis, un tā būtu luteriskā baznīca, jo gan Vidzemes, gan Kurzemes sinodes bija paudušas atbalstu Niedras

²³⁹ Krēsliņš U. *Aktīvais nacionālisms Latvijā 1922–1934*. Rīga:LVI, 2005, 227. lpp.

²⁴⁰ Latvijas Sozialistiskās Padomju Republikas dekretu un rihkojumu krahjums. Rīga, 1919, Nr.1., 93.–94. lpp.

²⁴¹ Latvijas Sozialistiskās Padomju Republikas dekretu un rihkojumu krahjums. Rīga, 1919, Nr.1., 94.–95. lpp.

²⁴² Sk.: Wittram R. *Baltische Kirschengeschichte*. Göttingen, 1956, S. 298.–304.

provāciskajai valdībai.²⁴³ Tomēr nevar ignorēt faktu, ka Niedras valdības izglītības ministrs bija luterāņu mācītājs Jūlijs Kupčs – visdedzīgākais valsts un baznīcas šķiršanas idejas aizstāvis laikabiedru vidū. 1916.- 1917.gadā viņš bija publicējis trīs brošūras par šo tēmu.²⁴⁴ Tādēļ iespējams, ka Niedras valdība tomēr mēģinātu juridiski nostiprināt Jūlija Kupča deklarētos principus.

Latvijas Tautas padome, kuras svinīgajā sēdē 1918.gada 18.novembrī tika proklamēta neatkarīga Latvijas Republika, un tās izveidotā Kārļa Ulmaņa Pagaidu valdība, izvēlējās par reliģijas jautājumiem neizteikties vispār. Latvijas Tautas Padomes pieņemtā *Politiskā platforma* garantēja pilsoniskās brīvības (vārda, preses, biedrošanās) un to, ka Latvija ir „republika uz demokrātiskiem pamatiem”,²⁴⁵ taču vai tas ietvēra arī reliģijas brīvību un/vai reliģisko organizāciju vienlīdzību, var tikai minēt.

Reliģiska vienaldzība atspoguļojās arī Latvijas valsts simboliskajā kapitālā- gan Tautas Padomi 1918.gada 17.novembrī, gan Satversmes Sapulci 1920.gada 1.maijā atklāja bez lūgšanas, un Latvijas Republikas proklamēšanas aktā 1918.gada 18.novembrī (kur arī netika teiktas lūgšanas izņemot *Dievs, svētī Latviju* nodziedāšanu) tikai viens delegāts – Latvijas Neatkarības partijas pārstāvis Spricis Paegle rosināja pateikties „Likteņa lēmējam” par Latvijas brīvību. Latvijas Republika 1918.gadā nepārprotami tika dibināta kā sekulāra valsts. Tas nav pārsteidzoši, ievērojot gan latviešu politiskā nacionālisma sekulāro raksturu, gan U.Krēsliņa minētos konkrētos vēstures notikumus.

Visu pirmās Latvijas Republikas laiku valsts un reliģisko organizāciju attiecības palika konceptuāli neskaidras. Inese Runce to trāpīgi nodēvējusi par „mainīgajām divspēlēm.”²⁴⁶ Pagaidu (un arī vēlākajām Latvijas valdībām) nācās pieņemt praktiskus lēmumus attiecībā uz reliģiskajām organizācijām, piemēram, 1919.gada jūlijā tika izveidots Iekšlietu ministrijas Garīgo lietu departaments, ko 1923.gadā pārveidoja par

²⁴³ Sk.: Runce I. *Valsts un Baznīcas attiecības Latvijā: 1906.–1940. gads*. Promocijas darbs vēstures doktora grāda iegūšanai. Rīga: LU, 2008, 122.–123. lpp.

²⁴⁴ Kupčs J. *Baltijas luterāņu draudžu reformas projekts un Jurjevas universitātes teoloģijas fakultāte. Mūsu tautas, taisnības un mūsu baznīcas draugu apspriešanai*. Valka, 1916.; *Baznīca jāšķir no valsts un jāuzbūvē no jauna uz demokrātiskiem pamatiem*. Valka, 1917.; *Brīva baznīca. Otrs pārlabots un daudzkārt papildināts izdevums no brošūras „Baznīca jāšķir no valsts”*. Valka, 1917.

²⁴⁵ *Valdības Vēstnesis*. Nr.1. 14.12.1918.

²⁴⁶ Runce I. *Mainīgās divspēles. Valsts un Baznīcas attiecības Latvijā: 1906-1940*. Rīga: LU FSI, 2013.

Garīgo lietu pārvaldi.²⁴⁷ Tomēr valdība, reliģiskās organizācijas un sabiedrība nespēja vienoties par valsts un reliģisko organizāciju attiecību pamatprincipiem. Juridiski situāciju sarežģīja arī tas, ka 1919.gadā Tautas padome pieņēma likumu par agrāko Krievijas likumu spēkā esamību Latvijā, ja tie nav pretrunā Tautas Padomes platformai un nav atcelti ar jauniem likumiem. Tātad juridiski reliģisko dzīvi joprojām bija jānosaka Krievijas normatīvajiem aktiem, kas attiecās uz t.d. „ārzemju ticību” (t.i. ne pareizticīgo) statusu. Divi valsts un baznīcas šķiršanas mēģinājumi divdesmito gadu sākumā piedzīvoja neveiksmi un vēlākās Saeimas no šīs idejas atteicās vispār. Turklāt tas notika laikā, kad divi ietekmīgākie politiskie spēki 1.-4. Saeimās vismaz deklarāciju līmenī it kā bija valsts un baznīcas šķiršanai idejai labvēlīgi. Sociāldemokrāti ir tradicionāli noskaņoti sekulāri un arī ietekmīgā Latviešu Zemnieku savienība savā programmā vēl 1917.gadā, Baznīcai veltītajā IX sadaļā iestājās par baznīcas un valsts šķiršanu.²⁴⁸

1923.gadā Saeimas Publisko tiesību komisijā tika iesniegts likumprojekts *Par baznīcas šķiršanu no valsts*.²⁴⁹ Tā autors bija deputāts Pauls Šīmanis, pazīstams baltvācu liberāls domātājs un politiķis. Projekts paredzēja garantijas reliģiskās izvēles brīvībai un valsts institūciju neiejaukšanos baznīcas lietās. Katrai reģistrētai reliģiskai organizācijai tika garantētas tiesības uz reliģiskā kulta prakses un reliģijas pasludināšanas brīvību, dievkalpojuma telpu atbrīvošana no aplikšanas ar nodokļiem un īpašumu neaizskaramība. Likumprojekts veltīja daudz uzmanības finansu jautājumiem, paredzot arī, ka saņemot materiālu atbalstu no valsts, tas piešķirams proporcionāli to locekļu skaitam, un pabalsts tādā gadījumā piešķirams pilnīgi visām reģistrētajām reliģiskajām organizācijām. Šīmaņa projekts sastapās ar asu baznīcu pārstāvju un ar tiem saistītu personu kritiku. Turklāt, kritika skāra nevis konkrētus likumprojekta punktus, bet valsts un baznīcas šķiršanas ideju pašu par sevi. Tā, Arveds Bergs rakstīja, ka valsts un baznīcas šķiršana ir teorētisks princips, kas nemaz nav jāmēģina realizēt praksē.²⁵⁰ Likumprojekts tika noraidīts.

1924.gadā jauns likumprojekts tapa Iekšlietu ministrijā. Tā nosaukums bija *Likums par baznīcām un citām reliģiskajām organizācijām*.²⁵¹ Tajā tika saglabātas galvenās

²⁴⁷ LVVA. 1370. fonds. 1. apraksts. 1. lieta.

²⁴⁸ Latviešu Zemnieku savienības biblioteka. Nr.1. Valka, 1917.

²⁴⁹ LVVA. 1370. fonds. 1. apraksts. 265. lieta, 11.–12. lapa.

²⁵⁰ *Latvis*. 1923. Nr. 604.

²⁵¹ LVA. 1370. fonds. 1.apraksts. 265.lieta, 17.–23. lapa.

Šīmaņa idejas, taču atsevišķos aspektos likumprojekts bija vēl liberālāks. Ticības brīvības princips tika skaidrāk izteikts, norādot, ka nepiederēšana ne pie vienas reliģijas nevar ierobežot pilsoņu tiesības. No nodokļiem paredzēja atbrīvot ne vien kulta celtnes, bet arī citas reliģiskajām organizācijām piederošas sociāli nozīmīgas ēkas (skolas u.c.). Arī šis likumprojekts nepiedzīvoja apstiprināšanu. Tādējādi, ja Latvijas Republikas valdības un likumdevēji nebija labvēlīgi baznīcām, bet tie tomēr nespēja vai arī negribēja valsts un baznīcas šķirtību noformēt tiesiski. Paralēli tam, ticības mācība valsts skolās netika mācīta līdz pat 1934.gadam.

Vēl 1932.gadā K.Roze rakstīja: „Notikumi mūsu valsts un Baznīcas dzīvē liecina, ka stāvoklis ir sarežģīts, ka attiecības starp Baznīcu un valsti vēl nav nokārtotas un ka tautā un sabiedrībā valda neskaidrība, kādu stāvokli ieņemt jautājumā par attiecībām starp Baznīcu un valsti.”²⁵² Šī neskaidrība, ambivalentās attiecības starp valsti un reliģiskajām kopienām, kas izveidojās jau pašos Latvijas Republikas sākumos, saglabājās visu tās pastāvēšanas laiku, un pēc promocijas darba autores domām, ir viens no būtiskākajiem faktoriem, kas ietekmēja arī reliģijas un nacionālisma saskarsmi.

Daļa reliģijas sociologu, īpaši tie, kas seko t.d. ekonomiskajām reliģijas teorijām²⁵³ uzskata, ka brīvs reliģiskais tirgus, kura galvenais garants ir tieši valsts un baznīcas (būtībā – visu reliģisko organizāciju) šķiršana, veido labvēlīgus apstākļus reliģisko organizāciju attīstībai. To sekas ir šo organizāciju nostiprināšanās, visu reliģiozitātes rādītāju stabilizācija un reliģisko kopienu locekļu skaita pieaugums. Šādam uzskatam par labu runā arī Latvijas baznīcu vēstures materiāli. Divdesmitā gadsimta divdesmitajos un trīsdesmitajos gadus, Latvijas reliģiskās kopienas pieredzēja ievērojamu reliģiozitātes rādītāju kritumu. Šis process bija aizsācies jau pirms Pirmā pasaules kara. Tas saskatāms arī draudžu oficiālajā statistikā un radīja nopietnas bažas garīdzniecībā, vismaz katoļu un luterāņu draudzēs – kuru locekļu lielāko daļu veidoja tieši latviešu tautības iedzīvotāji.²⁵⁴ Lasot īpaši trīsdesmito gadu otrās puses kristīgo periodiku, vērojams pamatots draudžu

²⁵² Roze K. *Baznīca un valsts*. Rīga, 1932, 5. lpp.

²⁵³ Sk., piem.: Iannacone L., Finke R., Stark R. Deregulating Religion: The Economics of Church and State. *Economic Inquiry*. 1997, Vol. XXV, pp. 350.–364.

²⁵⁴ Sk.: Balevics Z. *Katolicisms Latvijas sociālpolitiskajā vēsturē*. Rīga, 1978, 67.–69. lpp.; Plāte N. Zalves draudzes dievgaldnieku statistika. *Svētdienas Rīts*. 1940, Nr.33., 264. lpp. Šie fakti liek nopietni apšaubīt populāro viedokli, ka Latvijas iedzīvotāju privātās sekularizācijas procesos vainojami padomju oficiālā ateisma gadi un baznīcu vajāšanas padomju okupācijas laikā. Latvijas sabiedrība bija sekulāra jau sen pirms tam.

ganu satraukums, ka „ar mūsu ticības dzīvi vairs nav normāli.”²⁵⁵ Ievērojamais luterāņu teologs Edgars Rumba rakstīja: „Draudzēs valda remdenība un vāji tikumi. Tas ir Kristus cietējas miesas negods, zaimi un splāvienī Viņa vaigā.”²⁵⁶ Savukārt Rīgas Luterā draudzes mācītājs Jānis Birģelis Latvijas sabiedrību trāpīgi dēvēja par „draudzi ārpus baznīcas”.²⁵⁷

Paralēli iepriekš aprakstītajiem procesiem, jau divdesmito gadu pirmajā pusē bija vērojama izglītotās Latvijas sabiedrības daļas strauja vilšanās nesen dibinātās Latvijas Republikas ekonomiskajās un politiskajās realitātēs.

Latviešu nacionālisti bija cerējuši, ka neatkarīgās valsts izveide nodrošinās arī latviešu kontroli ekonomiskajā dzīvē, taču tā nenotika.²⁵⁸ Latvieši nebija veiksmīgi uzņēmējdarbībā.²⁵⁹ Etnisko minoritāšu pārstāvjiem - ebrejiem, vāciešiem un krieviem veicās ievērojami labāk, jo atšķirībā no latviešu uzņēmējiem, viņu rīcībā bija vairāk investīciju kapitāla, kā arī labākas uzņēmējdarbības prasmes.²⁶⁰ Ietekmīgais politiķis Ādolfs Klīve puda, ka pēc Latvijas Republikas nodibināšanas bija pamatotas bažas, vai latvieši ir pietiekami stipri ekonomiski, lai noturētu iegūto politisko varu (pēc Pirmā pasaules kara latviešu rokās atradās tikai desmitā daļa visu tirdzniecības un rūpniecības uzņēmumu), un vēl desmit gadus vēlāk situācija nebija īpaši mainījusies.²⁶¹

Latviešu intelektuāļus pievīla arī dominējošā politiskā kultūra.²⁶² Kā rakstīja Aleksandrs Dauge, Latvijā bija iestājies egoisma un sociālas vienaldzības laikmets,²⁶³

²⁵⁵ Plāte N. Zalves draudzes dievgaldnieku statistika. *Svētdienas Rīts*. 1940, Nr.33., 264. lpp.

²⁵⁶ Rumba E. Kristus un draudze. *Ceļš*. 1937, Nr.3., 149. lpp.

²⁵⁷ Birģelis J. *Ko baznīca gaida no saviem draudzes locekļiem*. Rīga, 1940.

²⁵⁸ Balabkins N., Aizsilnieks A. *Entrepreneur in a small country: A case study against the background of the Latvian economy, 1919–1940*. Hicksville, 1975, p. 57.; Valters M. *No sabrukuma uz plānveida saimniecību. Latvijas atjaunošanas problēmas*. Rīga, 1933, 214.–217. lpp.

²⁵⁹ Balabkins, Aizsilnieks. Cit.d., 63. lpp.

²⁶⁰ Par to žēlojās aktīvais publicists Ernests Blanks, sk.: Blanks E. *Latvijas valsts pirmie gadi*. Rīga, 1923, cit. pēc 2. izd. – Linkolna, 1985, 64. lpp.

²⁶¹ Klīve Ā. *Latviešu pilsonības saimnieciskā politika 1918–1928. gadā*. Rīga, 1928, 8.–9., 26.–27. lpp.

²⁶² Nav pamata uzskatīt, ka Latvijas iedzīvotāji bija vīlušies demokrātiskā valsts iekārtā pašā par sevi, kā to mēģināja skaidrot Ulmaņa režīma ideologi (vēlētāju aktivitāte bija augsta visās Saeimas vēlēšanās), taču Latvijas parlamentāro kultūru var raksturot kā statisku, bet sabiedrību – kā tādu, kur vara ir atsvešināta no tautas. Par to vairāk sk.: Peniķis J. Latvijas parlamentārais posms: sasniegums vai neizdevies eksperiments? *Kultūrs Fonda Avīze*. 1990, marts.

bet Ivande Kaija izteicās, ka tieši politiskās partijas ir Latvijas lāsts.²⁶⁴ Valsts pārvalde bija politiski nestabila – divpadsmit gadu laikā (1922-1934) nomainījās trīspadsmit valdības.²⁶⁵ Kārlis Skalbe atzina, ka galvenā problēma tomēr ir morālē – materiālismā un savtīgumā jeb „ieraušanas morālē”, kas kļuvusi par sociālu normu.²⁶⁶ Tomēr arī Skalbe nesniedza vairāk par laikmeta diagnozi, neanalizējot ne problēmu cēloņus, ne iespējamus risinājumus. Lai arī ne Skalbe, ne citi citētie autori nelietoja šo vārdu, tomēr akadēmiski laikmeta diagnozi var identificēt kā anomiju, t.i., sociāla stresa stāvokli, kad sabiedrības institūcijas nespēj nodrošināt sabiedrības morālu vadību un atsaukties uz sabiedrības gaidām.

Nacionālās identitātes apzināšanās, ko saskaņā ar iepriekš minēto Entonija Smita nacionālisma definīciju, var uzskatīt par vienu no būtiskākajām nacionālisma ideoloģijas sastāvdaļām šādos apstākļos sākotnēji norisa bez atsauces uz reliģiju. Latviešu filozofi, kurus interesēja nacionālās identitātes jautājumi, pievērsoties konceptiem, kam ir arī reliģisks saturs, tomēr interpretēja tos bez atsauces reliģisko tradīciju. Piemēram, Pēteris Zālīte 1923.gadā publicēja apjomīgu rakstu *Latviešu tautas dvēsele*,²⁶⁷ saprotot dvēseli tikai etniskās psiholoģijas kontekstā. Par tās būtiskāko iezīmi Zālīte atzina latviešu pastāvīgajā tieksmē pēc brīvības. Apjomīga sadaļa rakstā veltīta tautas pašnoteikšanās idejai un autonomijas projektiem.

²⁶³ Dauge A. Sociāla kultūra. *Latvis*. 20.02.1930.

²⁶⁴ Kaija I. Mūsu pēdējais krusts. *Latvijas Sargs*. 05.08.1921.

²⁶⁵ Sīkāk sk.: Šilde Ā. *Latvijas vēsture, 1914-1940*. Stokholma, 1976, 404.–411. lpp. Nav grūti ievērot sociālpolitiskās situācijas un ar to saistītās neapmierinātības līdzību pirmās Latvijas Republikas parlamentārisma posmā un mūsu dienās. Dziļāka tās analīze paliek ārpus promocijas darba uzdevumiem, tomēr jāizsaka minējums, ka visu aprakstīto negāciju cēloņi meklējami Latvijas politiskās sistēmas raksturā. Latvijas visai liberālā vēlēšanu sistēma, kas motivē viegli un ātri dibināt politiskas partijas bez skaidras ideoloģijas un dziļākām politiskām idejām, spēcīga parlamenta vairākuma trūkums, kas liek veidot mainīgu koalīciju valdības ar neizbēgamu tirgošanos par politisku ietekmi un amatiem, un reālas iespējas trūkums Satversmē definētajai valsts varas nesējam – tautai, ietekmēt parlamenta lēmumus pēc tā ievēlēšanas (piemēram, atsaucot deputātus), ir tikai daži no minētajiem cēloņiem.

²⁶⁶ Skalbe K. Tauta un inteliģence. *Mazas piezīmes*. Rīga, 1990, 178.–180. lpp. Šis Skalbes teksts tapis divdesmito gadu vidū.

²⁶⁷ Zālīte P. *Latviešu tautas dvēsele ar iepriekšēju dvēseles jēdziena un tautu dvēseles aprakstu*. Rīga, 1923. Plašāku Zālītes darba analīzi sniegusi A. Priedīte–Kleinhofa, sk.: Priedīte–Kleinhofa A. Pēteris Zālīte Latvijas ideju vēsturē. Grām.: *Pēteris Zālīte: kantiskais ideālisms un laicīgie ideāli*. Rīga, 2008, 20.–24. lpp.

Līdzīgi, Pauls Jurēvičs grāmatā *Nacionālās dzīves problēmas* veltot garīgajai dzīvei nacionālās ideoloģijas kontekstā lielu vērību,²⁶⁸ atzīst, ka „[...] tas, kas saka garīgā dzīve, saka – domāšana, jušana, tiekšanās, gribēšana, citiem vārdiem saka – dvēseles rosība, psihiskās aktivitātes.”²⁶⁹ Par būtisku garīgās dzīves pazīmi Jurēvičs nosauc tās objektu idealitāti un atzīst, ka tas attiecināms arī uz reliģisko pārdzīvojumu, taču turpat arī raksta, ka garīgās dzīves veidi nav šķirami, jo patiesais, labais, svētais u.c. var tiekties uz vienu un to pašu objektu.²⁷⁰ Īpaši izdalīt reliģijas aspektus nacionālajā ideoloģijā Jurēvičs, tādējādi, neuzskatīja par nepieciešamu.

Baznīca un latviskā identitāte. Tomēr pēc neatkarīgas valsts izveidošanas gan teologiem, gan draudžu locekļiem nācās definēt savu nacionālo pozīciju. Paralēli, divdesmito gadu vidū noformējās jauna reliģija – dievturība, kur nacionālie aspekti atradās pašas reliģijas centrā. Latviskot reliģisko dzīvi aicināja arī atsevišķas politiskās organizācijas.

Latviskuma un latviskās identitātes jautājumi kristīgajā baznīcā nebija aktuāli līdz pat neatkarīgās Latvijas Republikas nodibināšanai tādēļ vien, ka garīdzniecība un arī akadēmiskā teoloģija pašas nebija latviskas, un būtiskas izmaiņas nenotika arī Latvijas Republikas pirmos pastāvēšanas gadus. Haralds Biezais, atceroties savu kalpošanas sakumu, raksturoja luteriskas baznīcas vidi šādi:

[...]mēs bijām ienākuši kādā svešā pasaulē. Baltijas vāciešu, vai, pareizāk sakot, Baltijas baznīcas un viņu kalpu - mācītāju vidū.[...]Muižnieku laiks bija pagājis, arī mācītājmuižu, kaut daudzi to vēl nevēlēja saprast. Mēs bija svešinieki arī garīgajā pasaulē, tai vidē, kurā bijām ienākuši. Vecākā mācītāju paaudze, kaut latviešu izcelsmes, lielākajā vairuma dzīvoja tālāk sastingušajā tradicionālajā mantojumā. Viņi bija vācu ārējas sadzīves, galvenā kārta korporāciju tradīciju, vācu teoloģijas, vācu gara piesātināti.²⁷¹

Vienlīdz nelatviskas bija gan Romas katoļu, gan luterāņu baznīcas, nemaz nerunājot par pareizticīgo baznīcu, taču arī pēc 1918.gada nacionālo jautājumu aspektā kristiešu vidē bija vērojamas konfesionālas atšķirības. Katoļu baznīca daudz mazākā mērā iesaistījās nacionālo jautājumu apspriešanā, nekā luterāņi. Tam ir vairāki iemesli. Vispirms, jāmin

²⁶⁸ Jurēvičs P. *Nacionālās dzīves problēmas*. Rīga, 1936.

²⁶⁹ Jurēvičs P. *Nacionālās dzīves problēmas*. Rīga, 1936, 158. lpp.

²⁷⁰ Jurēvičs P. *Nacionālās dzīves problēmas*. Rīga, 1936, 159. lpp.

²⁷¹ Biezais H. *Saki tā, ka tas ir*. 1. sēj. 1986, 81. lpp.

katoļu baznīcas universālais raksturs un pārnacionālā hierarhija. Katoļu baznīca Latvijā nekad nebija un nevarēja būt izolēta no Romas katoļu baznīcas pasaulē. Valsts vara arī tiecās un spēja ietekmēt katoļu baznīcu daudz mazāk kā luterisko. Politiskā ziņā valsts iniciatīvas ierobežoja 1922.gadā noslēgtais Konkordāts starp Svēto Krēslu un Latvijas valdību, kas reglamentēja Latvijas valsts un katoļu baznīcas attiecības, būtībā liedzot jebkādu iespaidošānu valsts puses. Turpretī attiecības ar Evaņģēliski Luterisko baznīcu veidojās savādāk. Jau divdesmito gadu sākumā vairākas politiskās partijas, tostarp ietekmīgā Zemnieku Savienība centās meklēt atbalstu luteriskajā baznīcā un aicināja to ieņemt “valstiski nacionālu virzienu”.²⁷² Tas nepalika bez atbildes, un baznīcas Virsvalde izdeva cirkulāru, kas aicināja garīdzniekus noturēt aizlūgšanas par valsti un tautu, taču šī prakse, kā norāda L.Adamovičs, ieviesās ļoti lēni.²⁷³ Kā jau minēts, valsts pirmajos pastāvēšanas gados, luteriskā baznīca vēl bija visai vāciska, gan mācītāju tautības, gan teoloģiskās izglītības ziņā. Arī agrārreforma bija atņēmusi daļu baznīcas zemes īpašumu un garīdzniecībai bija pamatoti iemesli ne vienmēr turēt uz valsti labu prātu.

Atgriežoties pie katoļu baznīcas nostājas nacionālajā jautājumā, vēl jāmin, ka Pirmās Latvijas Republikas laikā tā vairāk uzsvēra savu ieguldījumu latgaliešu kultūras un etniskās identitātes veidošanā un nosargāšanā, turpinot virzību vēl no tiem laikiem, kad Latgale atradās Vitebskas guberņas sastāvā un baznīcas dzīve bija praktiski vienīgā oficiāli pieļautā sociālās komunikācijas joma, kur saziņa nenotika krievu valodā. Vadošie katoļu baznīcas stratēģi - A.Springovičs, F. Trasuns, bija nākuši no Latgales novada un arī savās politiskajās aktivitātēs aizstāvēja Latgales iedzīvotāju intereses, mazāk pievēršoties latviešu tautas kopīgajām problēmām. Katoļu tā laika publicistikā bija ļoti maz atsauču uz latvietības un latviešu etniskās identitātes problēmām. To nav arī apoloģētiskos darbos, piemēram, Pētera Stroda nozīmīgajā grāmatā *Kāpēc jātic? Katoļu ticības apoloģētika* (1939). Etniskie jautājumi, kas bija visai nozīmīgi luteriskajā apoloģētikā, praktiski netika izmantoti katoļu teologu darbos un katoļu baznīcā arī praktiski nebija iekšējās polemikas šajos jautājumos.

²⁷² Sk.: Latviešu Zemnieku savienība. *Par ko jūs stāvēsiet? Par vienotu vai saskaldītu latvju tautu?* Rīga, 1923, 34.–36. lpp.

²⁷³ Adamovičs L. Reliģiskā dzīve Latvijas evaņģēliskā baznīcā valsts pirmajos pastāvēšanas gados. *Ausma*, 1926, Nr.3., 115. lpp.

Nav grūti ievērot, ka reliģiskās doktrīnas modifikācijas nacionālisma garā lielākajā Eiropas²⁷⁴, ne tikai Latvijā, skāra pirmkārt un galvenokārt protestantisko baznīcu vidi. Luterāņu vidē radās arī dievturība un luterāņu, nevis katoļu teologi bija aktīvākie dievturības kritiķi.

Pauls Tillihs norāda, ka nacionālisma, tāpat kā sociālisma un humānisma ideoloģijām protestantisms ir „vieglāks laupījums” tādēļ, ka tas pozitīvāk novērtē sekulāro sfēru un tādējādi vieglāk inkorporē citu ideoloģiju elementus.²⁷⁵ Taču iespējams, vēl būtiskāka nozīme ir tām katoļu un luterāņu fundamentālajām atšķirībām, kas ietekmē pasludināšanas raksturu abu denomināciju vidē. Katoļu un luterāņu teoloģiskā domāšana ir atšķirīgi strukturēta – t.i., doktrīnas attiecas cita pret citu atšķirīgā izkārtojumā.²⁷⁶ D.Hampsona raksta, ka katoļu teoloģija ir lineāra jeb augustīniska. Radīšana ir viens akts, bet pestīšana – cits.²⁷⁷ Luteriskā, t.i., dialektiskā izpratnē pestīšana ir Dieva iecerēto attiecību ar cilvēku atjaunošana. Atšķirībām ir būtiskas teoloģiskas konsekvences, bet ir arī ideoloģiskas. Tas ir izplatīts motīvs latviešu luteriskajā teoloģijā, ka tautas ir Dieva gribētas, ka tām ir doti noteikti Dieva uzdevumi, respektīvi, Dieva plānā eksistē kāds ideāls nācijas un valsts stāvoklis un baznīca nevar palikt malā tā apzināšanās un atjaunošanas procesā. Līdzīgi domā Brastiņš, tikai uzsverot, ka dievturi, nevis baznīca ir tie, kam jāuzņemas mērķa sasniegšana. Tāpēc nav pārsteidzoši, ka lielākā daļa promocijas darbā apcerēto personu bija luterāņi un pat Edvarts Virza, kas savas dzīves nogalē kļuva par vienu no dedzīgākajiem luteriskās baznīcas kritiķiem, visu mūžu tomēr domāja protestantiski.

Luteriskā baznīca iesāka ar liturģiskām novitātēm. 1924.gadā šim nolūkam tika izveidota īpaša komisija, kam bija jāiesaka agendas labojumi. Tādi arī tika izstrādāti un

²⁷⁴ Tas attiecināms uz Vāciju un Skandināvijas valstīm, taču ir arī izņēmumi, piemēram, Ungārija, kur nacionālisma ideoloģija plauka tieši katoļu vidē (Hanebrick P. A. *In Defense of Christian Hungary. Religion, Nationalism and Antisemitism, 1890-1944*. Ithaca and London, 2006.). Par katoļu un luterāņu baznīcu atšķirīgajām nostājām pret nacistiskās Vācijas politisko režīmu (Scholder K. *The churches and the Third Reich*. London, 1988.). Lai arī Vācijā izveidojās katoļu grupas, kas aicināja arī uz Romas katoļu baznīcas vāciskošanu uz kristīgās doktrīnas rēķina, līdzīgi kā to darīja t.d. luterāņu „vācu kristieši”, tomēr to iespaids bija neliels, un šīs grupas neatbalstīja arī baznīcas vadītāji. (Scholder K. Op.cit., 70., 97.–99. lpp.)

²⁷⁵ Tillich P. *Christianity and the encounter of the world religions*. New York, 1963, pp. 48.–49.

²⁷⁶ Hampson D. *Christian Contradictions. The Structures of Lutheran and Catholic Thought*. Cambridge, 2001, p. 1.

²⁷⁷ Ibid, 2–3. lpp.

tos var raksturot kā mērenus. Komisija ieteica padarīt liturģiju dinamiskāku, kā arī dievkalpojumos izmantot piemērotus latviešu tautas dziesmu tekstus un melodijas.²⁷⁸

Pirmos radikālos kulta latviskošanas mēģinājumus pārstāvēja tikai viens teologs – Jānis Sanders, kurš 1923. gadā publicēja nelielu grāmatu *Mūsu kulta reforma*. Sandera idejas, kam veltīta atsevišķa promocijas darba apakšnodaļa, izpelnījās amatbrāļu kritiku jau pēc viņa pirmās, bet jo īpaši pēc otrās grāmatas *Kristīgās ticības reforma* (1938) iznākšanas. Kolēģi saskatīja Sandera darbībā kristietības noplicināšanu un draudus tās būtiskajām izpausmēm. L.Adamovičs, polemizējot ar Sanderu, rakstīja: „ticības kodols var attīstīties un dzīvot tikai tautiskā čaulā [...] taču tautiskums pats par sevi nepieder dievkalpojuma būtnei. Vienīgais visvarenais Dievs stāv pāri visām pasaules tautām un visiem laikiem.”²⁷⁹ Otru būtiskāko intereses vilni nacionālās ideja piedzīvoja Luteriskajā baznīcā tikai trīsdesmito gadu otrajā pusē.

Tam bija vairāki iemesli. Vispirms, baznīcā bija ienākusi jauna akadēmiski izglītota teologu paaudze, kas bija izglītojies jau Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē, latviešu valodā un latviskas kultūras gaisotnē. Bija mainījusies baznīcas vadība. Pēc t.d. „katedrāļu lietas”, kas rezultējās ar Rīgas Doma un Sv.Jēkaba katedrāles īpašuma tiesību maiņu, no amata bija atkāpies „nenacionālais” (L.Adamoviča vērtējumā) bīskaps Kārlis Irbe, kurš uzskatīja, ka baznīcas dzīves jautājumi nav jārisina no nacionālo interešu viedokļa, un viņa vietā stājās ievērojami nacionālistiskāk un arī reālpolitiskāk noskaņotais Teodors Grīnbergs.²⁸⁰

Kārļa Ulmaņa autoritārā režīma laikā notika strauja luteriskās baznīcas un valsts varas tuvināšanās²⁸¹. Tāpat dievturu kustības līderu aktīvā publicistika rosināja luterisko baznīcu (katoļu presē šajā laikā praktiski nebija vērojama nekāda reakcija uz dievturu aktivitātēm) polemiskai darbībai. Tā radās virkne polemisku rakstu un grāmatu, bet nenoliedzami, tas lika luteriskajai baznīcai ciešāk pārdomāt savu vietu nacionālajā kultūrā un dievturu argumentāciju atspēkot, liekot pretī luteriskās baznīcas kā latviešu tautas garam atbilstošas institūcijas kvalitātes. Tieši nepieciešamība reaģēt uz Jāņa

²⁷⁸ Adamovičs L. Agendas un liturģijas pārgrozījumu vajadzība. *Svētdienas Rīts*. 25.01.1925.

²⁷⁹ Adamovičs L. *Latviskums mūsu dievkalpojumos*. Rīga, 1939, 16. lpp.

²⁸⁰ Par „katedrāļu lietu” un K. Irbes atkāpšanos sk.: Gills N. *Evangēliski Luteriskā baznīca Latvijā: statuss un stāvoklis 1918-1940*. *LZA Vēstis*. 1992, Nr.11., 22.–32. lpp.

²⁸¹ Gills N. *Evangēliski Luteriskā baznīca Latvijā: statuss un stāvoklis 1918-1940*. *LZA Vēstis*. 1992, Nr.11., 25. lpp.

Sandera, dievturu līderu un trīsdesmito gadu otrajā pusē arī atsevišķām E.Virzas radikālajām idejām, kļuva par vienu no nozīmīgākajiem dzinuļiem, lai rastos tā luterāņu teologu publikāciju daļa, kas veltīta nacionāliem jautājumiem baznīcā. Jāatzīmē, ka visa šī publikāciju daļa pēc sava rakstura ir reaktīva un nerada iespaidu, ka „nacionālo elementu” vai „latviskuma” apcere ir dziļas iekšējas teoloģiskas kontemplācijas, t.i., akadēmiskās teoloģijas attīstības rezultāts neatkarīgi no politiskās situācijas vai polemikas nepieciešamības. Politiskās idejas virzīja teoloģiju, nevis teoloģiskas idejas politiku, īpaši pēc 1934.gada. Alberts Freijs to raksturoja kā „jaunā laikmeta” dotu spēcīgu aicinājumu.²⁸²

Jāievēro arī tas, ka Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca bija jauns veidojums (atšķirībā no katoliskās un pareizticīgās baznīcas). Lai arī Livonija bija viena no pirmajām teritorijām Eiropā, ko sasniedza Reformācijas vēsts, administratīvi baznīca bija jauna, kā neatkarīga institūcija tā tapa tikai pēc neatkarīgas valsts nodibināšanas. Līdz ar to tā pārdzīvoja neizbēgamas „augšanas grūtības”. Turklāt jaunveidotā baznīca saskārās ar nopietnu problēmu – sabiedrības sekularizēšanos. Baznīcai bija vitāli nepieciešamas idejas, kas atvestu tautu atpakaļ baznīcā. Latviskošanas mēģinājumi bija daļa no izdzīvošanas stratēģijas.

Trīsdesmitajos gados luterisko teoloģiju raksturoja divi nostājas modeļi. Daži teologi, kā Ludvigs Adamovičs, Alberts Freijs, arī Kārlis Kundziņš savos darbos īpaši uzsvēra politiskos un etniskos aspektus baznīcā un kristīgās vēsts pasludināšanā. Piemēram, A.Freijs, rakstā *Tikumi un pienākumi* atzīmēja, ka valsts rodas tautiskās apziņas rezultātā un dinamiski pārveidojas tautas gribas ietekmē, realizējot savu galveno funkciju - tautas aizsardzību pret ārējiem un iekšējiem ienaidniekiem un rūpes par pilsoņu labklājību un kultūrizglītību.²⁸³

Šiem teologiem pretstāvēja citi, īpaši V.Maldonis un E.Rumba, kuri uzsvēra kristietības un baznīcas pārlaicīgo raksturu. Rumba rakstīja, ka baznīca nav tiesisks organisms, bet gan Dieva radīta.²⁸⁴ Līdz ar to viņš būtībā aicināja amatbrāļus neiespaidoties no savām nacionālajām jūtām spriedumos par baznīcas vietu sabiedrībā un

²⁸² Freijs A. Tautas vienības ētiskie pamati. *Par svēto un labo. Reliģiskas un ētiskas apceres*. Rīga, 1936, 144. lpp.

²⁸³ Freijs A. *Tikumi un pienākumi*. Grām: *Es un mans nams*. Rīga, 1937, 163. lpp.

²⁸⁴ Rumba E. *Baznīca un garīgais amats oikumeniski luteriskā uztverē*. Rīga, 1938, 75. lpp.

nodoties tikai reliģiskiem jautājumiem. V.Maldonis savukārt uzsvēra, ka baznīcai jāvadās tikai no „Kristus likumiem un gara”.²⁸⁵ Maldoņa darba *Praktiskā kristietība* uzrakstīšanu rosināja latviešu teologu dalība 1937.gada Oksfordas konferencē, kuras galvenā tēma bija baznīcas, valsts un tautas attiecības. Jāpiebilst, ka konference ieņēma kritisku nostāju attiecībā pret t.d. Vācu baznīcu - to Vācu evaņģēliskās baznīcas daļu, kas izturēja ciešas politiskas un ideoloģiskas attiecības ar Hitlera režīmu, nonākot pat pie rituāla un doktrīnas modificēšanas, lai tā atbilstu ‘āriešu garam’.

Edvards Virza un Kārļa Ulmaņa režīma sakralizācija. Savrupa vieta diskusijās par baznīcu latviskošanu bija Edvardam Virzam un polemikai saistībā ar viņa rakstu *Garīgā stāja*.²⁸⁶ Tajā Virza apgalvoja, ka K.Ulmaņa darbībai tautas apvienošanā ir reliģisks mērķis un tādējādi prezidents tiecas atjaunot kopš sešpadsmitā gadsimta pazaudēto reliģijas un tautas gara vienību, kuras zaudējuma tiešas sekas ir marksisma un parlamentārisma izplatība Latvijā. Virza arī norādīja, ka vēršanās pie Dieva ir iespējama tikai ar Tēvijas, t.i., valsts starpniecību: „Latvietis nevar tikt pie Dieva kā tikai caur valsts un tēvijas starpniecību. Viņš nevar savai Tēvijai un valstij un tās kārtībai paiet garām un tad griezties pie Dieva, jo viņš var tikt pestīts tikai caur kalpošanu valstij un pazemošanos tās priekšā.”²⁸⁷ Jāievēro, ka Virza neapgalvo, ka valsts ir pestīšanas subjekts. Valsts ir pestīšanas instruments. Arī citā rakstā Virza tika atzīmējis, ka valsts ir priesterības (nevis Dieva) ekvivalents – „valstij ir visas priesterības pazīmes.”²⁸⁸

Tomēr Virzas izteikumi argumentācija skāra vairs ne tikai baznīcas darbības formu, bet nopietni iejaucās doktrīnā. Teologi šeit pamatoti saskatīja novirzi no evaņģēlija mācības, kas apgalvo, ka ticībā “nav ne jūda, ne grieķa”. V.Maldonis publicēja divus rakstus ar kopīgu nosaukumu *Gribot negribot jājautā*²⁸⁹, kuros asi vērsās pret nacionālo un specifiski reliģisko jautājumu vienādošanu:

Vai latvietim vajag starpniecības ticības dziļumos? Katram saprotams, ka ģimene, tauta, valsts un baznīca audzina, kopj un arī veido savu locekļu reliģiskās tieksmes, bet nav saprotams, ka latvietis nevarētu tikt pie Dieva viens pats, ja visi to atstātu, nicinātu. Vai latvietis ir tikai bara cilvēks, vai tam nav savas patstāvīgas ģenialitātes? Vai latviešiem nav

²⁸⁵ Maldonis V. *Praktiskā kristietība*. Rīga, 1938, 44. lpp.

²⁸⁶ Virza E. *Garīgā stāja*. *Brīvā Zeme*. 10.10.36.

²⁸⁷ Virza E. *Garīgā stāja*. *Raksti*. 2. sēj. Rīga: Zinātne, 2008, 914. lpp.

²⁸⁸ Virza E. *Jaunais gars*. *Raksti*. 2. sēj. Rīga: Zinātne, 2008, 959. lpp.

²⁸⁹ Maldonis V. *Gribot negribot jājautā*. *Ceļš*. 1937, Nr.1., 30.–33. lpp.; Nr.2., 110.–113. lpp.

individuāla parādību redzējuma, atklāsmes, inspirācijas, iedvesmas? [...] Mums visiem jākalpo valstij, tautai. Pareizi dzied dzejnieks, ka tas, kas to nedara, nav vērts, ka viņu apdzīvo. Mums visiem jāpazemojas tās priekšā, lai neizceltos haotisks stāvoklis. Bet kā valsts var pestīt? [...] Valsts var misējumus, kļūdas, laicīgus pārkāpumus, pat vainas piedot, bet ne grēkus [...] Ja vēl dzird šo vārdu lietājam ne reliģiskā nozīmē, tad ir svaids ar vārdiem un jēdzienu jaušana.²⁹⁰

Plašāk V.Maldoņa teiktais izvērsts brošūrā *Nacionālie un internacionālie elementi reliģijā* (1937) un tas sasaucas arī ar Adamoviča rakstu sēriju *Latviskums mūsu dievkalpojumos*, kas tika publicēti laikrakstā *Svētdienas Rīts* no 1938.gada 8.maija līdz 25.decembrim.

Vēlāk, jau pēc Virzas nāves, reflektējot par Virzas reliģiskajiem uzskatiem, arī A.Freijs norādīja uz viņa ideju aplamību tieši teoloģiskā ziņā: „Valstij nepieder reliģiskās pestīšanas funkcija[...] Latvieša dvēsele pestīšanu atrada arī tad, kad viņš nedzīvoja savā valstī.”²⁹¹

Latviešu luterāņu teologiem par godu jāatzīst, ka par radikālākie latviskošanas ideologi līdz pilnībā nesekoja tiem klajajiem signāliem, kas nāca no Ulmanim padēvēģās ierēdniecības puses. D.Hanovs un V.Tēraudkalns ir plaši citējuši ierēdņu rakstus, kas aicināja pēc iespējas izcelt Ulmaņa kā dievišķās Providences izredzēta vadoņa lomu, viņa kristīgo ticību, pamatot „vadonības principa” biblisko izcelsmi.²⁹² Lielākoties viņi palika lojālu pilsoņu izrādīta respekta robežās attiecībā uz vadoņa personu, vairāk pievēršoties tieši latviskuma kopšanai baznīcas iekšējā dzīvē. Arī to, protams, var uzskatīt par nodevu laikmeta garam.

Edvarda Virzas gadījums ir citāds un skatāms plašākā kontekstā, aplūkojot viņa teoloģisko ķecerību saistībā ar viņa literāro daiļradi. Vispirms jāatzīmē, ka Ulmaņa cildināšanā iesaistījās ļoti daudzi latviešu literāti, ieskaitot izcilākos no tiem. Daiļliteratūra šim nolūkam ir ievērojami vieglāk izmantojama kā jebkura akadēmiska disciplīna (arī teoloģija). Jau tādēļ vien, ka akadēmiskas jomas ir sistēmiskas un to elementi ir iesaistīti plašākās struktūrās. Literāri teksti ir „brīvstāvoši”, tie neatskaitās

²⁹⁰ Maldonis V. Gribot negribot jājautā. *Ceļš*. 1937, Nr.1., 30.–33. lpp.; Nr.2., 110.–113. lpp.

²⁹¹ Virzas reliģiskie un ētiskie uzskati. Red. Freijs A., sast. Grīnfelde M. *Alberts Freijs. Dievs cilvēku pasaulē. Latviešu reliģiski ētiskie meklējumi 20.gs. 1. pusē*. Rīga: LU FSI, 2009, 86. lpp.

²⁹² Tēraudkalns V. Luterānisma latviskošanas mēģinājumi 20. gadsimta 20. un 30. gados. Red. Cimdīņa A., Hanovs, D. *Latvija un latviskais. Nācija un valsts idejā, tēlos un simbolos*. Rīga: Zinātne, 217.–240. lpp.; Hanovs D., Tēraudkalns V. *Laiks, telpa, vadonis: autoritārisma kultūra Latvijā 1934-1940*. Rīga: Zinātne, 2012, 267.–297. lpp.

visai pārējai literatūrai. Izkropļojot vienu kristīgās doktrīnas elementu, tiek izkropļota visa doktrīna. Literāts var rīkoties ar reliģiskiem simboliem daudz brīvāk.

Latviešu literāti „Ulmaņlaikos” tā arī darīja, plaši izmantojot reliģiskas metaforas Vadoņa cildināšanai. Piemēram, Aspazija: „Nu nācis viņš, kas ilgu laiku gaidīts./ Viņš nācis itkā pašu dievu raidīts,/ Ar neredzamu aureolu svaidīts.”²⁹³

Virza, savukārt sacerēja garāku dzejoli *Laimas nolikums* Ulmaņa sešdesmit gadu jubilejas sakarā, kas valstī tika plaši atzīmēta. Tajā dominē Mesijas atnākšanas motīvs (Vadoņa atnākšana kā atbilde tautas gaidām ir visai izplatīts kods Ulmanim veltītajā dzejā), tikai dzejas tēli patapināti no senlatviešu panteona. Dievības nolemj apmeklēt Zemgali un nesen dzimušo bērnu:

„Likteņa lēmēja Laima”, tā ienākot sacīja Māra,
„Jāņem nu steidzīgi ceļš mums abām uz biržaino Šķibi,
Zemgales pagastu zaļo, kur Pikšās ir piedzimis puisēns,
Nākam ko latvieši gaida kopš brīvību zaudēja viņi.[..]
Eima nu apraudzīt viņu, tam aiznesot likteņa ziņu.”[..]
Sacīja dieviete Laima, pār šūpuli stiepusi roku:
„Tāpat kā milzenis koks pret divējām mūžībām tiecas,
Ieaugdams zemē ar saknēm un galotni debesu jūrā,
Ieaugsi tautā tu dziļi, bet galva tev nākotnē tieksies.”²⁹⁴

Virza uzrakstīja arī grāmatu par Ulmani, kuras žanru ir grūti noteikt.²⁹⁵ To varētu uzskatīt par mērķtiecīgu politiski angažētas publicistikas paraugu un autors to pilnīgi apzinājās. Ievadā autors skaidri pasaka, ka pat negrasās rakstīt objektīvi, norādot, ka “objektīvismu”, kādu prasītu vadoņa daudzpusīgs raksturojums, Virza atzīst par “nemorālu un nemāksliniecisku” demokrātijas prasību, taču no demokrātijas, viņaprāt, ir cēlies teju viss iespējamais ļaunums. Jaunā laikmeta prasības “nāk ar to spilgto vienpusību, ko prasa nācijas un ar to saistītā autoritatīvā režīma intereses.”²⁹⁶ Virzas „tālskatis” tāpat, ir atklāti selektīvs – viņa mērķis ir radīt ideoloģiju.

Virza atzīst, ka „prezidentu ņēmis tādu, kādu to sapratis, nespēdams aprakstīt zvaigzni pašu, bet zvaigznes atstarojumu savas dvēseles spogulī.”²⁹⁷ Šī ir skaidra un

²⁹³ Aspazija. Latvijas radītājam K. Ulmanim 15. maija svētkos. *Jaunākās Ziņas*. 13.05.1939.

²⁹⁴ Virza E. Laimas nolikums. *Senatne un Māksla*. 1937. Nr.4., 9.–10. lpp.

²⁹⁵ Virza E. *Kārlis Ulmanis*. Rīga: Zemnieku Domas, 1935.

²⁹⁶ Virza E. *Kārlis Ulmanis*. Rīga: Zemnieku Domas, 1935, 9. lpp.

²⁹⁷ Virza E. *Kārlis Ulmanis*. Rīga: Zemnieku Domas, 1935, 12. lpp. Šis ir interesants aspekts – Virza atklāti atzīst, ka netiecas radīt Ulmaņa neitrālu biogrāfiju, bet vēlas aprakstīt tā

nepārprotama norāde uz internalizāciju. Valdemārs Dambergs savā apcerē par Virzu atzīmē, ka veidojot „iekšējo tēlu”, faktiem vairs nav lielas nozīmes, autora mērķi tiek sasniegti mākslinieciskā veidā.²⁹⁸ Tā ir tapusi biogrāfija, kuras varonis ir „Ulmaņa gars”, nevis Ulmanis pats. Virza tēlo Ulmaņa domas, pārspriedumus un sajūtas. Ievērojama daļa no tā ir reliģisku motīvu caurausta. Literārais Ulmanis bieži atceras Bībeli un citē bibliskas līdzības, ievijot tos savā domu gaitā. „Man vajag gudru sirdi iemantot”, spriež Vadonis.²⁹⁹ Uzlūkojot latviešu karavīru vienības, ka aizstāv Rīgu pret Bermonta uzbrukumu, Ulmanis redz vīziju – sevi kā Ābrahamu, kas gatavojas upurēt Īzaku. Karavīri ir „tas upura jērs.”³⁰⁰ Tādiem vārdiem kā „tauta, tēvija, kārtība, valsts” piemīt „dievišķs mirdzums.”³⁰¹ Ticību un tautību atšķirības Latvijā ir izzudušas, dažādu baznīcu locekļi visi kā viens sveic vadoni. Pat Dievmāte „ilgi raugās prezidentā savām skumjajām un laipnajām acīm, Viņa redz viņā savu bruņinieku un aizstāvi.”³⁰²

Gluži kā Maksa Vēbera *Protestantisma ētikas un kapitālisma gara* atziņu gaismā, Virza raksta: „Ulmanim darbs bija garīga parādība, un neredzams vīraks par godu Radītājam kāpj augšup no katras nodarbošanās. Arot, ecējot un apsējot laukus, visi latviešu zemnieki bija apvienoti kā kopīgā dievlūgšanā.”³⁰³

Interesanta ir grāmatas epizode, kas apraksta Latvijas Republikas pasludināšanas aktu. Tas, kā jau rakstīts iepriekš, bija pilnībā sekulārs pasākums.

Baznīcas un dievkalpojuma atmosfāra lidoja pār ļaudīm, kas bija sapulcējušies noskatīties aktā [...] Ja ir taisnība, ka ļaužu gari ņem dalību dzīvo gaitās, tad viņu vajadzēja būt pilns gaiss. Visi, kas bij bijuši vadoņi, kam viņu zemes dzīves darbi deva tiesības uz individuālu dzīvi pēc nāves, šie bija neredzami klāt. Kara vadoņus no seniem laikiem, nezināmos tautu dziesmu daiņotājus, atmodas laikmeta dzejniekus un darbiniekus, visus šos vīrus ikviens sajuta esam klāt. Jo kas gan cits bija šis pēkšņās iedvesmas aukstums, kas reizēm drebināja skatītājus, kā mirušo sasaukšanās ar dzīvajiem?³⁰⁴

internalizāciju savā paša psihē.

²⁹⁸ Dambergs V. Edvarts Virza. Dzīve un sabiedriskais darbs. Virsred. Bērziņš L. *Latviešu literatūras vēsture*. Rīga: Literatūra, 1936, 301. lpp.

²⁹⁹ Virza E. *Kārlis Ulmanis*. Rīga: Zemnieku Domas, 1935, 123. lpp.

³⁰⁰ Virza E. *Kārlis Ulmanis*, 136. lpp.

³⁰¹ Virza E. *Kārlis Ulmanis*, 203. lpp.

³⁰² Virza E. *Kārlis Ulmanis*, 250. lpp.

³⁰³ Virza E. *Kārlis Ulmanis*, 86.–87. lpp.

³⁰⁴ Virza E. *Kārlis Ulmanis*. Rīga: Zemnieku Domas, 1935, 121. lpp.

Rūpīga iedziļināšanās Virzas grāmatā atklāj kādu zīmīgu viņa reliģijas nojēguma šķautni. Virza nekategorizēja reliģiju atšķirības. Viņa darbu tēli ļoti brīvi pāriet no vienas reliģija telpas otrā, vai arī atrodas vienlaikus it kā vairāku reliģiju laukos. Tas novērojams visā Virzas daiļradē, ne tikai ar Ulmani saistītajā. Haralds Biezais Virzas reliģiskajai dzīvei veltītajā analīzē³⁰⁵ min daudzus piemērus, kas to ilustrē. Viņa tēlotais Fauns redz Dievmāti, bet Zemgales laukus apciemo vesela virkne antīko dievību. Biezais šeit lielu problēmu nesaskatīja, norādot, ka Virzam estētiskie meklējumi prevalēja pār reliģiskajiem. Virzas personiskie reliģiskie uzskati bija tikpat sinkrētiski kā viņa daiļradē iezīmētā reliģiskā ainava. Ļoti detalizētu to analīzi ir sniedzis Alberts Freijs,³⁰⁶ tāpēc sīkāk pie šī jautājuma nepakavēšos.

Iespējams, dzejnieks, kas bija paudis antidemokrātiskas un autoritāras idejas arī iepriekš (Virza nīda liberālismu un demokrātiju no visas sirds - šajā ziņā viņam nenācās pārdzīvot nekādu kognitīvo disonansi pēc 1934.gada maija) bija cerējis kļūt par autoritārā režīma galveno ideologu.³⁰⁷ Tā tomēr nenotika, galvenās lomas vadonības ideoloģijā spēlēja ministri Alfrēds Bērziņš un Jūlijs Auškaps. Viņu piedāvājums intelektuālā ziņā bija primitīvs. Aivars Stranga Ulmaņa kultu raksturo kā bezgaumīgu, lauciniecisku, banālu un komisku³⁰⁸. Sprotams, ka tas nebija populārs intelektuāļu aprindās. Savukārt Virza, savas izcila dzejnieka reputācijas dēļ, bija ļoti piemērots minēto aprindu uzrunāšanai. Iespējams, tas izskaidro arī plašo reakciju, kas sekoja arī viņa apjomā nelielajam rakstam *Garīgā stāja*. Virzas ideju atspēkošanai tika uzrakstīts apmēram divdesmit reizes vairāk, nekā viņš pats bija pateicis. Virzas rakstīto vienkārši nevarēja ignorēt. Turklāt kristietības attiecības ar latvietību bija luterāņu teologiem īpaši jūtīgs jautājums.

Ko tieši Virza bija pateicis un kā to vērtēt? Lielākā daļa no raksta ir veltīta jēdziena ‘stāja’ skaidrojumam. Virza atsaucas uz kādu Ulmaņa runu, kur tas aicināja tautu uz

³⁰⁵ Biezais H. Edvarda Virzas reliģiskā dzīve. *Šķautnes*. 1. sēj. Gaujas apgāds, 1983, 20.–37. lpp.

³⁰⁶ Virzas reliģiskie un ētiskie uzskati. Red. Freijs A., sast. Grīnfelde M. *Alberts Freijs. Dievs cilvēku pasaulē. Latviešu reliģiski ētiskie meklējumi 20.gs. 1. pusē*. 1. grāmata. Rīga: LU FSI, 2009, 31.–202. lpp.

³⁰⁷ Stranga A. *LSDSP un 1934.gada 15. maija valsts apvērsums*. Rīga: Autora izdevums, 1998, 218. lpp.

³⁰⁸ Stranga A. *Op.cit.*, 217.-221.

„garīgu uzpošanos” jaunajos politiskajos apstākļos, jaunu „iekšēju svinīgumu”.³⁰⁹ Virza atgādina, ka Makiavelli, pirms antīko autoru darbu lasīšanas, pārgērbies svētku drēbēs. Būtībā runa ir par pavalstnieku garīgās dzīves saskaņošanu ar autoritāro režīmu, svētbijīgu attieksmi pret to. Visa cilvēka dzīve ir jāvērtē jaunās iekārtas perspektīvā:

Tas nozīmē, ka šajā virspavēlniecībā ietvertais nacionālais ideāls ir visur klātbūdam un prasa, lai mēs visu savu domāšanu un no tās izrietošos darbus iekārtotu saderībā ar to. Stāja rodas tad, kad mēs apzināmies, ka neesam vieni pasaulē, bet mūs arvienu redz valsts [...]³¹⁰

Virza neteoretizē, viņš runā tikai par konkrēto vēsturiski politisko situāciju, tādēļ jāvērtē kontekstuāli. Bergera un Lukmana terminoloģijā, Virza aicina uz galēju sekundāro socializāciju un pilnu režīma internalizāciju. Svētbijības raksturs, Virzam tipiski, ir sinkrētisks. Tas kombinē iespaidus no „vecu latviešu” reliģijas un ļoti selektīvi saprastas kristietības. No šīm divām saknēm būtu jāveidojas jaunās attieksmes pamatam. Abos gadījumos Virza izceļ kolektīvā dominanci pār individuālo.

Valdnieks ir tas komunikācijas kanāls, kas sasaista nāciju kā kolektivitāti ar Dievu. Indivīdu privātās pieredzes kļūst maznozīmīgas, garīgajai varai koncentrējoties vienās rokās. „[...] apustulis nodod Dieva gribas izpētīšanu un izskaidrošanu valdnieka rokās, un līdz ar to arī Tēvija - valsts iegūst noteikšanu par pilsoņu sirdsapziņu un priesteri, kas bija Dieva kalpi, pārvēršas valsts kalpos, jo tā ir Viņa sēdekļis un Viņa gribas izpausme.”³¹¹

Citiem vārdiem, valdnieka institūcija ir objektivācijas aģents un valsts simbols. Tā nodrošina Dieva gribas transmisiju līdz saviem pavalstniekiem, kam atliek tikai pieņemt šo gribu vadonības interpretācijā. Virza iezīmē noteiktu reliģijas organizācijas modeli autoritārā režīma apstākļiem.

Kā šo modeli varētu raksturot reliģiju zinātnes perspektīvā? Virzas piedāvājumā var saskatīt t.d. politiskā reliģijas elementus. Šo terminu parasti lieto tieši autoritāru režīmu kontekstā – īpaši attiecībā uz nacistisko Vāciju vai fašistisko Itāliju, kad politiskas ideoloģijas un/vai politiski režīmi iegūst pazīmes, ko parasti asociē ar reliģiju telpu.³¹² Politikas sakralizācija, sakrālas terminoloģijas lietojums attiecībā uz valsts institūtiem un

³⁰⁹ Virza E. Garīgā stāja. *Raksti*. 2. sēj. Rīga: Zinātne, 2008, 911. lpp.

³¹⁰ Virza E. Garīgā stāja. *Raksti*. 2. sēj. Rīga: Zinātne, 2008, 912. lpp.

³¹¹ Virza E. Garīgā stāja. *Raksti*. 2. sēj. Rīga: Zinātne, 2008, 912. lpp.

³¹² Gentile E. *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*. Harvard University Press, 1996.; Griffin R. *Fascism, Totalitarianism and Political Religion*. Routledge, 2005.; Gentile E. *Politics as Religion*. Princeton University Press, 2006.

pilsoņu attiecībām ar tiem, reliģijas izmantojums politiskos nolūkos tiek bieži identificētas kā galvenās no šīm pazīmēm. Politisko reliģiju var uzskatīt par parareliģiju paveidu. Taču līdzīgi kā Ulmaņa režīmu var uzskatīt par „maigu diktatūru”, tā arī šeit mēs sastopamies ar „maigu” jeb irdenu, neizstrādātu politiskās reliģijas variantu. Režīma ideologi un ierēdniecība gan tiecās tādu veidot, par ko liecina, piemēram E.Dimiņa³¹³, K.Rozes³¹⁴ un F.Baumaņa publicistika, īpaši 1938. un 1939.gadā.³¹⁵ Virza izsakās tēlaināk un arī sinkrētiskāk, taču saturiski viņa rakstītais neapgalvo neko citu, ko nepauda minētie valdības ierēdņi – strādāt valsts labā nozīmē pildīt Radītāja gribu, reliģiskajam organizācijām jāpiedalās atjaunotās valsts celtniecībā, reliģiska atdzimšana ir iespējama tikai valstī un tautā.

Valsts arī tiecās iejaukties reliģisko organizāciju darbā gluži praktiski, tika pieņemti jauni, ierobežojoši baznīcu likumi. Tomēr Ulmaņa varas laiks bija pārāk īss, lai politiskās reliģijas modelis paspētu pilnībā izveidoties. Tas arī (vēl) neizveidoja pilnu alternatīvu dominējošajai kristīgajai reliģijai. Vismaz ierēdņu tekstos drīzāk ir vērojami mēģinājumi reliģiskās organizācijas „pieradināt”, t.i., iespaidot un izmantot režīma interesēs. Attīstītu politisku reliģiju gadījumā reliģiskās kopienas vairs nespēj īsti kontrolēt reliģisko doktrīnu attīstību. Tā tas bija, piemēram, t.d. vācu kristiešu gadījumā Hitlera Vācijā, kad politiskās varas spiediena rezultātā luteriskās baznīcas doktrīna tika ievērojami modificēta, atsakoties no Vecās Derības un citiem „jūdu iespaidiem”, radās arī jauni liturģijas varianti.³¹⁶

Baznīcas Latvijā tik tālu nenonāca. „Latviskošana” palika virspusēju praktisku jaunievedumu un debašu līmenī. Radikāli reformu pieteikumi mēģinājumi sastapās ar asu pretestību.

Aija Priedīte-Kleinhofa, izmantojot plašākā avotu klāstu kā šeit iztīrātais raksts *Garīgā stāja*, ir saskatījusi Virzas modelī jaunas nacionālus jeb pilsoniskus reliģijas metus.³¹⁷

³¹³ Dimiņš E. Kā sējama ticības sēkla, lai stiprinātu tautas vienību? *Vairogs*. 1938, Nr.2., 3.–4. lpp.; Dimiņš E. Lai visi ir viens. *Vairogs*. 1938, Nr.3., 3.–4. lpp.; Dimiņš E. Vienotāja vara. *Vairogs*. 1939, Nr.3., 5.–6. lpp.

³¹⁴ Roze K. Autoritāra valsts iekārta Dieva vārda gaismā. *Vairogs*. 1938, Nr. 2., 10.–11. lpp.

³¹⁵ Baumanis F. Kristietība un nacionālisms. *Vairogs*. 1938, Nr. 2., 16.–17. lpp.

³¹⁶ Heschel S. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton, 2008.

³¹⁷ Priedīte-Kleinhofa A. Latviešu nacionālās reliģijas pamatmeti Edvarda Virzas darbos. Red. Kūle M. *Modernitātes diskursa veidošanās Latvijā filozofiskajā un ideju vēstures skatījumā*:

Tam, ka Virzas darbos patiešām var saskatīt atsevišķas idejas, kas tuvas pilsoniskās reliģijas izpratnei tās klasiskajā - Ž.Ž. Ruso modelī, var piekrist, tomēr promocijas darba autore atturētos šo jēdzienu attiecināt uz Virzas piedāvājumu.

Ruso interpretācijā, kas izklāstīta viņa darba *Par sabiedrisko līgumu*³¹⁸, pilsoniskā reliģija ir pilsonisko vērtību jeb „pozitīvo dogmu” apliecinājums, kas ir visumā neatkarīgs no pilsoņu individuālās ticības, bet ir saistošs visiem sabiedrības locekļiem un ko nosaka suverēns, t.i. par ko var vienoties pati tauta. Šīs dogmas ir: varenas, gudras, taisnīgas un labvēlīgas dievības eksistence, pļaušanas un nākamo dzīvi un to, ka labais tiks atalgots un ļaunais sodīts, likumu un sabiedriskā līguma sakralitāte.³¹⁹ Pilsoņi var vienoties par un ap šīm vērtībām tāpēc, ka tas ir racionāli – tās nodrošina sabiedrības konstruktīvu funkcionēšanu. Individuāli, pilsoņi var ticēt, kam vien vēlas. Ruso uzskaitītās dogmas bija ļoti vispārīgas, par tām varēja vienoties daudzu reliģiju praktizētāji. Tas ir arī veids kā sadzīvot pilsoņiem ar visai atšķirīgām reliģiskām identitātēm. Ruso raksta, ka tas būtu sociāls ieguvums, ja visi pilsoņi būtu krietni kristieši un dzīvotu saskaņā ar kristietības normām. Bet Ruso saprata, ka tas ir nereāli. Pilsoniskā reliģija tādos apstākļos kalpo kā saskaņas un kārtības garants.

Virza arī apliecina nepieciešamību vienoties par noteiktu sociālu vērtību kopumu, ko nosaka valsts. Taču ticību plurālisms un demokrātisks vienošanās mehānisms bija tālu no Virzas ideāla.

Turklāt, ‘pilsoniskā reliģija’ ir daudzējādā ziņā problemātisks koncepts. Mūsdienās tam ir pārāk daudz interpretāciju un dažādie interpretāciju modeļi tiek parasti attiecināti uz dažādām sabiedrībām. Vienkārši sakot, ‘pilsoniskā reliģija’ nenožīmē visur vienu un to pašu. Viens interpretāciju virziens ir saistāms ar klasisko Dirkema skolu socioloģijā, tas ir hronoloģiski agrākais.³²⁰ Reliģija, Dirkema tradīcijā, ir sabiedrības un tās vērtību projekcija. Pilsonisko reliģiju attiecīgi var saprast kā pilsoniskās sabiedrības vērtību projekciju. Cits virziens identificē pilsonisko reliģiju ar nacionālisma un citu politisku ideoloģiju reliģisku leģitimizāciju, kas sakrīt ar vēsturisko reliģiju formu iespaida

Personības un virzieni. Rīga: LU FSI, 2012, 122.–133. lpp.

³¹⁸ Latviešu tulkojums: Ruso Ž.Ž. *Par sabiedrisko līgumu jeb Politisko tiesību principi*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2013.

³¹⁹ Latviešu tulkojums: Ruso Ž.Ž. *Par sabiedrisko līgumu jeb Politisko tiesību principi*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2013, 151. lpp.

³²⁰ Sk. piem.: Williams R. *American Society: A Sociological Interpretation*. New York, 1951.

samazināšanos. Cilvēku reliģiskās jūtas pārfokusējas no reliģiskiem objektiem uz politiskiem. Šādi piemēri ir nacistiskā Vācija, kā arī PSRS.³²¹ Šis virziens šķiet vistuvākais Virzas modelim.

Trešais virziens pievēršas gadījumiem, kad kādas nācijas vēsture tiek interpretēta īpašu attiecību ar Dievu kontekstā. Tas nodrošina auglīgu augsni vēstures mītu tradēšanai un nācijas īpašas misijas (arī mesiānisma) iezīmēšanai. Klasisks piemērs šeit ir ASV,³²² kur publiskā diskursā plaši tiek izplatīta ideja par demokrātijas nodrošināšanu (praktiskajā politikā – arī demokrātijas eksportu) pasaulē.

Virzas reliģiskie uzskati, šķiet, pārāk nesistemātiski un nepietiekami skaidri formulēti, lai droši kategorizētu tos kā pilsoniskas (vai nacionālās) reliģijas variāciju. Tas, ka termins ir pārāk plašs, šajā gadījumā arī nepalīdz skaidrai pilsoniskās reliģijas pazīmju identifikācijai.

Persona: Jānis Sanders

Teologs, luterāņu mācītājs Jānis Sanders (1858 - 1951) nodzīvoja garu, aktīvu mūžu³²³ un, kā pats apgalvojis, „nacionālās reliģijas jautājumi” viņu nodarbinājuši jau kopš

³²¹ Chidester D. *Patterns of Power; Religion and Politics in American Culture*. Prentice Hall, 1988.

³²² Bellah R. Civil Religion in America. *Daedalus*. 1967, Nr. 96., 1.–21. lpp.

³²³ Jānis Sanders dzimis 1858. gada 9. janvārī Cēres pagastā, pēc Jelgavas ģimnāzijas beigšanas 1879. gadā studējis teoloģiju Tērbatas universitātē, ko absolvējis 1883.gadā, iegūstot teoloģijas kandidāta grādu par pētījumu “*Biblische Lehre von der christlichen Vollkommenheit*”. 1884. gadā kalpojis kā palīgmācītājs Krimuldas draudzē, bet no 1885. gada līdz 1920. gadam bijis Jēzus

studiju laikiem Tērbatā un vēlāk – Pēterburgas posmā, kur viņš nav varējis savus uzskatus paust publiski.³²⁴ Vienīgais apjomīgākais Sandera darbs Krievijas periodā ir veltīts Svētā Vakarēdiena sakramentam.³²⁵

Pēc atgriešanās Latvijā, Sandera nacionāli ievirzītās intereses vispirms saistījās ar latviešu valodu, tradicionālo garīgo un lauksaimniecības kultūru un baltu, kā arī visu indoeiropiešu tautu pirmsdzimtenes lokalizāciju. Viņš publicēja vairākus neliela apjoma amatieriskus darbus par šīm tēmām un viņa secinājumi, kā arī rakstības maniere ir līdzīga tiem, kas atrodami Jura Leca dažus gadus iepriekš tapušajos darbos.³²⁶

Latviešu lauksaimnieku ekonomiskas sabiedrības sponsorētajā grāmatā *Latviešu saimnieciskā senkultūra*, kas veltīts dažādu augu kultūru, darbarīku un lauksaimniecisku darbību nosaukumu apcerei, Sanders proponēja, ka senie balti ieņēmuši īpašu stāvokli

draudzes mācītājs Pēterburgā, 1917. gadā arī Petrogradas kara apgabala luterāņu mācītājs, paralēli no 1885. gada līdz 1918. gadam arī ticības mācības skolotājs Pēterburgas/Petrogradas vidusskolās un vairāku periodisko izdevumu redaktors un izdevējs (tādi bija *Baznīcas Vēstnesis* (1896-1901), *Jaunais Draugs* (1901) un *Dzimtenes Vēstnesis* (1914-1917)). 1916. gadā Sanders tika iecelts par profesoru Tērbatas universitātē, kur docējis praktiskās teoloģijas priekšmetus latviešu valodā līdz 1917. gadam, 1920. gadā atgriezies Latvijā un ievēlēts par Jēzus evaņģēliski luteriskās draudzes mācītāju Rīgā, pasniedzot arī ticības mācību Rīgas un Jelgavas skolās. Jēzus draudzē Sanders kalpoja līdz aiziešanai emeritūrā 1935. gadā. 1921. gadā Sanders kļuva par privātdocentu praktiskajā teoloģijā nesen izveidotajā LU Teoloģijas fakultātē, kur 1926. gada 17. februārī ieguva teoloģijas doktora grādu par promocijas darbu “*Trijvienība un kristīgā dievticība*”. Sanders nekad nekļuva par pastāvīgu mācītbspēku LU un 1938. gadā atstāja darbu, Teoloģijas fakultātei norobežojoties no viņa kontroversālajiem uzskatiem. Rakstījis īsprozu un dzeju. 1929. gadā dibinājis Latvju kristietības biedrību “*Gaismas krusts*”, 1935. gadā tā pārveidota par Latvju kristiešu draudzi. J. Sanders mira pārvietoto personu nometnē Eslingenā, Vācijā 1951. gada 19. janvārī. (Biogrāfiskus datus sk.: *Latvijas Universitāte 1919–1929*. Rīga, LU izdevums, 1929, 592. lpp.; *Latvju Enciklopēdija*. Red. A. Švābe. 2. sēj. Stokholma, 2248. lpp.).

Ideju vēsturē Latvijā līdz šim pazīstamāks bijis Jāņa Sandera dēls Visvaldis Sanders – mācītājs, pedagogs, vairāku LR Saeimu deputāts un arī pirmais latvietis – antīkās filosofijas speciālists – ieguva *Dr.Philos.* grādu par Parmenida filosofijai veltītu disertāciju Minhenes universitātē (1910.g). Plašāk sk.: Vecvagars M. Visvaldis Sanders (1885–1979). Grām. *Ideju vēsture Latvijā. Jaunā strāva – 20. gs. sākums*. II daļa. Rīga, 2006, 6.–9. lpp.

³²⁴ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma: Veltījums visām ticības šķirām*. Rīga: Latvju Kristiešu draudzes izdevums, 1938, 21. lpp. Sandera kritiskā attieksme pret būtiskām kristietības doktrīnām, īpaši viņa nespēja pieņemt Bībeles mācības viengabalainību un Vecās Derības noliegums iezīmējas jau viņa Krievijas perioda publicistikā, piemēram, rakstos, kas publicēti paša rediģētajā izdevumā “*Baznīcas Vēstnesis*”.

³²⁵ Sanders J. *Par svēto vakariņu*. [B.v.], 1907.

³²⁶ Ļoti iespējams, ka Jānis Sanders un Juris Leccs, kas šajā pašā laikā arī uzturējās Pēterburgā, bija pazīstami. Tomēr viņu darbos nav atrodamas savstarpējas atsauces.

indoeiropiešu (āriešu) tautu etnoģenēzē un radniecīgās kultūras veidošanā, kā „centrālā cilts āriešu tautu starpā” un indoeiropiešu pirmdzimtene tādējādi meklējama Baltijā.³²⁷ Tas pats secināts arī aptuveni tajā pašā laikā (un ar tās pašas organizācijas atbalstu) izdotajā trīs darbu apkopojumā *Baltiešu tautu pirmdzimtene un valoda*.³²⁸ Abas grāmatas neliecina par autora lingvistisku kompetenci, tajās nav atsauču uz sava laika valodnieku darbiem. Tajās arī nav skarti reliģiski jautājumi.

Reliģijas tematikai veltīts cits Sandera darbs, kas tapis divdesmito gadu sākumā un tajā arī pirmo reizi ierosināta kristīgā dievkalpojuma reforma „nacionālā garā” – *Mūsu kulta reforma*.³²⁹ Tajā apcerēti specifiskām liturģijas un kazuālprakses problēmām, autoram uzsverot, ka viņa nolūks nav skart doktrinālus jautājumus.³³⁰ Pēc Sandera ieskata, luteriskā reformācija bija radījusi „nedzīvu, nedramatisku” taču vienlaikus katoliski augstbāznīcisku dievkalpojuma kārtību, kas sveša patiesi evaņģēliska dievkalpojuma būtībai, bet sakņota, viņaprāt, divos aplamos priekšstatos – par celebrēšanu (jeb dievkalpojuma „svinēšanu”) un Dieva darbu pie cilvēkiem. Tos abus Sanders noraida.

Savu reformu skaidrojumam Sanders lieto viesību norises līdzību. Viņaprāt, evaņģēliskam un nacionālā garā noturētam dievkalpojumam jālīdzinās brīdim, kad viesi ciemojas pie Dieva kā pie dievnama saimnieka – „kad nu mēs sanākam pie Dieva, tad tā vairs nevar būt kalpošana t.i. kā kalpi sanāk pie Kunga, bet kā bērni sanāk pie Tēva [...] – apmeklēt, apraudzīt, viesēt, ciemā iet, sērst.”³³¹ Tādēļ Sanders iesaka ‘dievkalpojuma’ vietā to saukt par ‘dievsērsmi’ un visas būtiskās dievkalpojuma sastāvdaļas attiecīgi pielīdzināt viesību elementiem: lūgšanu un Dieva vārda pasludināšanu saimnieka sarunai ar viesiem, savukārt sprediķis ir pielīdzināms viesībās pierastām svinīgām uzrunām, un līdzīgi kā viesībās, šeit iederas arī mūzika un dziesmas. Savam laikam netipiski,³³²

³²⁷ Sanders J. *Latviešu saimnieciska senkultūra*. Jelgava, 1922, 169. lpp.

³²⁸ Sanders J. *Baltiešu tautu pirmdzimtene un valoda*. Jelgava, [B.g.], 18. lpp. (Šajā izdevumā apkopoti trīs darbi: 1. *Baltijas tautu pirmdzimtene*; 2. *Par senbaltiešu valodu*; 3. *Valodu un tautas psiholoģija. Pielikums: Druskas iz senāriešu kultūras*.)

³²⁹ Sanders J. *Mūsu kulta reforma. Priekšlikums, ka izveidot mūsu dievkalpošanu un garīgos aktus evaņģēliskā un nacionālā garā*. Rīga, 1923.

³³⁰ Sanders J. *Mūsu kulta reforma*. Rīga, 1923, 3. lpp.

³³¹ Sanders J. *Mūsu kulta reforma*. Rīga, 1923, 13. lpp.

³³² Patlaban pierastā kārtība turēt Svēto Vakarēdienu katrā svētdienas dievkalpojumā un arī vairumā pārējo dievkalpojumu, Latvijas luteriskajās draudzēs ir salīdzinoši nesena un saistās ar

Sanders ierosina Svēto Vakarēdienu noturēt katrā dievkalpojumā – tikai viesību kontekstā tas iegūst pamatojumu vispār. Viņaprāt, citādi nav saprotams, kādēļ dievnamā pasniedz ēdienu un dzērienu, un Vakarēdiena nozīme viņa ieskatā ir aptuveni tāda pati kā ēšanai jebkurās viesībās – tā nav galvenā norises sastāvdaļa, tomēr viesības latviešu sabiedrībā tiek uzskatītas par nepilnīgām, ja viesi netiek pacienāti vispār.³³³

Lai arī viņš pats to noliedza, šie Sandera pārspriedumi tomēr visai būtiski ietiecas doktrīnas laukā. Viņa rakstītais ir tālu no vairuma kristīgo baznīcu, tostarp, luteriskās baznīcas, izpratnes par Svētā Vakarēdiena jēgu – savienošanos ar Kristus miesu, kas ir substancāli klātesoša sakramentā. Sanders arī īpaši uzsver, ka frāze „Dieva Jērs, kas nes pasaules grēku” Dievgalda liturģijā ir „pretīga”, no Romas Katoļu baznīcas pārņemta un dievkalpojumā nepieņemama.³³⁴ Savukārt, citu būtisku dievkalpojuma sastāvdaļu – grēksūdzi Sanders ierosināja neiekļaut katrā dievkalpojumā – ne vien tāpēc, ka tā patiešām nekādi neiederētos viesību noskaņā, bet arī tādēļ, lai padarītu grēksūdzi svinīgāku un nopietnāku. Šajā darbā Sanders vēl nav atteicies no grēka kā eksistenciāla stāvokļa izpratnes vispār, to atrodam viņa vēlākos sacerējumos.

Mūsu ticības reforma ievada apmēram piecpadsmit gadu laikā (1923-1938) radušos darbu kopu, kas parāda Jāņa Sandera nacionālistiska patosa piesātināto teoloģiju - konsekvētu savā kontroversalitātē.³³⁵ Šajā periodā rakstītie Sandera darbi³³⁶ atšķiras ar

mācītāja Roberta Feldmaņa aizsākto liturģisko atjaunotni divdesmitā gadsimta astoņdesmito gadu sākumā (sk.: Kolms V. Profesora Feldmaņa ierosmes liturģijas atjaunošanā Latvijas Evāņģēliski luteriskajā baznīcā. Feldmanis R. *Evāņģēliski luteriskā baznīca un dievkalpojums*. Rīga, 2009, 125. lpp.). Kā daudzviet pasaulē, divdesmitā gadsimta divdesmitajos un trīsdesmitajos gados, kad Jānis Sanders rakstīja savus darbus (daudzās latviešu luteriskajās draudzēs ārpus Latvijas joprojām), Svēto Vakarēdienu noturēja dažas reizes gadā.

³³³ Kolms V. Profesora Feldmaņa ierosmes liturģijas atjaunošanā Latvijas Evāņģēliski luteriskajā baznīcā. Feldmanis R. *Evāņģēliski luteriskā baznīca un dievkalpojums*. Rīga, 2009, 23. lpp.

³³⁴ Kolms V. Profesora Feldmaņa ierosmes liturģijas atjaunošanā Latvijas Evāņģēliski luteriskajā baznīcā. Feldmanis R. *Evāņģēliski luteriskā baznīca un dievkalpojums*. Rīga, 2009, 32. lpp.

³³⁵ Jēdziens „kontroversāls” šajā propmocijas darbā lietots tā senākajā burtiskajā nozīmē – „tāds, kas ir pret rakstiem”.

³³⁶ Pēc “*Mūsu ticības reformas*” šajā posmā tapa arī Sandera promocijas darbs Latvijas Universitātē *Trijvienība un kristīgā dievticība*. Rīga, 1926., kā arī *Vai Jēzus bija Jūds? Pētījums par Jēzus tautību*. Rīga, 1927., *Cīņa ap Veco Derību, Jūdu rakstu krājumu*. Rīga: Latvju Kristietības biedrības Gaismas Krusta izdevums, 1933. un visu iepriekšējo idejas apkopojošā *Kristīgās ticības reforma. Veltījums visām ticības šķirām*. Rīga: Latvju Kristiešu draudzes izdevums, 1938.

izklāsta detalizāciju un tematiskiem akcentiem saistībā ar konkrētu darbu centrālām tēmām, taču vērtējami kā vienots teoloģisks kopums.

Jāņa Sandera teoloģiskie uzskati ir galēji kontroversāli. Viņš noraidīja vairumu no kristīgās un specifiski luteriskās teoloģijas doktrīnām – piemēram, mācību par Trīsvienību, iedzimto grēku, Kristus divām dabām un augšāmcelšanos miesā, pasaules radīšanas kārtību, taisnošanu ticībā, un Kristus izpirkuma upuri cilvēka pestīšanai. Iespējams, Sanders ir Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas visu laiku radikālākais un produktīvākais herētiķis, taču, lai arī viņa darbi tādēļ praktiski vienmēr raisīja polemiku un dažreiz arī visai asu amatbrāļu kritiku, Sanders palika Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas Jēzus draudzes mācītājs līdz pat 1935. gadam, kad pensionējās, baznīcas vadības spiests. Paralēli mācītāja darbam viņš vadīja paša dibināto Latvju kristietības biedrību *Gaismas krusts*, kura, Sanderam aizejot no kalpošanas luteriskajā baznīcā, pārtapa ‘Latvju Kristiešu draudzē’ – marginālā, patstāvīgi reģistrēta reliģiskā kopienā, kas pulcējās gan Sandera dzīvoklī, gan mēģināja iegūt lietošanā Rīgas Pētera-Pāvila baznīcu, gan Reformātu baznīcu³³⁷. Sandera aktivitātes iekļaujas plašākā kustībā Latvijas evaņģēliski luteriskajā baznīcā, kas sākot no divdesmito gadu otras puses, aicināja reformēt kristietību, piemērojot to latviešu tautas vajadzībām un mentalitātei – šeit minami arī tiešs Sandera sekotājs Arvīds Stars³³⁸ un mācītājs Alfreds Indriksons³³⁹.

Reliģijas jēdziens Sandera darbos ir sašaurināts līdz tā intelektuālajai dimensijai – Sanders lieto jēdzienu ‘ticība’ reliģijas nozīmē un tiecas to racionalizēt un psiholoģizēt. Uzskatu, ka ticība ir Svētā Gara/Dieva dāvana, viņš atzīst par maldīgu un noraida arī reliģiskās un zinātniskās atziņas atšķirību. Ticībai ir jābūt izskaidrojamai un racionāli saprotamai, tādēļ jāatsakās no jebkuras doktrīnas, kas nav intelektuāli pierādāma un pieņemama modernajam cilvēkam.³⁴⁰ Sanders rakstīja:

³³⁷ Sanders apgalvoja, ka reformēto dievkalpojuma kartību, vai vismaz tās elementus ar panākumiem lietojis arī Jēzus draudzes dievkalpojumos. Par Latvju kristiešu draudzi un tās aktivitātēm skat arī: Tēraudkalns V. Luterisma latviskošanas mēģinājumi 20. gadsimta divdesmitajos un trīsdesmitajos gados. *Latvijas un latviskais. Nācija un valsts idejās, tēlos un simbolos*. Rīga, 2010, 230.–233. lpp.

³³⁸ Stars A. *Evaņģēliskās baznīcas mācību reforma*. Jelgava, 1929. Šī nelielā apjoma brošūra pārstāsta Sandera idejas, tādēļ atsevišķi aplūkota promocijas darbā netiks.

³³⁹ Indriksons A. *Domas par latvisku tautas baznīcu*. Rīga, 1934.; Indriksons A. *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība*. Rīga, 1935.

³⁴⁰ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 5.–8. lpp.

Ticības mācība jānotīra no visa, kas nepareizs, nepatiess un nesaskan ar vispār pierādītam patiesām atziņām.[...] Kā citādi varētu ticību mācīt, ja ne ar loģiskiem izskaidrojumiem? Ticība ir tāda pati prāta darbība kā zinātne.³⁴¹

Pirmais no Sandera iebildumiem pret Trīsvienības doktrīnu ir tas, ka viņa ieskatā tā ir neloģiska, un tikai tad seko citi viņa izklāstītie argumenti.³⁴² Sandera kritiķi - bet vairums viņa amatbrāļu aizstāvēja viedokli, ka reliģija un zinātne atspoguļo dažādus realitātes aspektus,³⁴³ - viņa ticības izpratni ir pamatoti vērtējuši kā vulgāri racionālu.³⁴⁴ Noraidot ticības ontoloģiju, Sanders uzskata ticību par indivīda izvēli – aktīvu gribas aktu, kuram viņa paša un tautas vienotības labad jāatbilst viņa tautas psiholoģiskajām īpatnībām. Dieva atklāsmes objekts ir kolektivitātes – tautas, bet to izvērtē „bezpartejiskais, neieinteresētais prāts”, kas ir individuāls.³⁴⁵ Citiem vārdiem – Dievs uzrunā tautas (nevis katru atsevišķu personu), bet sajūtas nemitīgi pārbaudošais prāts liek cilvēkam šo atklāsmi pieņemt vai noraidīt. Dieva atklāsmē ir pabeigta un noslēgta, tas ir vēsturē noticis akts, savukārt indivīda prāta darbība ir kārtēja, tā lokalizē Dieva atklāsmi konkrētā vēsturiskā situācijā. Sanders īpaši akcentēja, ka atklāsmē notikusi pie visām senajām tautām, un ebreji nav nekādā ziņā izredzēti,³⁴⁶ tādējādi visām tautām Dievatklāsmē ir nepilnīgi pieejama³⁴⁷, un to pauduši katrai tautai savi pravieši³⁴⁸, taču tikai kristietībā šī Atklāsmē ir pilnīga. Par kristietības priekštečiem Sanders uzskatīja Sokratu, Zaratustru, austrāliešu un arī latviešu senreliģijas un ētiku.

³⁴¹ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 8. lpp.

³⁴² „Trīs nevar būt viens un viens nevar būt trīs,” Sanders vienkārši secina (Sanders J. *Trīsvienība un kristīgā dievticība*. 19. lpp., salīdzinājumam sk. arī 183. lpp.). Īpatni, ka Sanders Dieva Trīsvienības noliegumam vispār nepiesauc izplatītāko no tās nolieguma argumentiem – skripturālo, t.i. nekur nav atsaucies uz to, ka tiešā veidā un burtiski Dieva Trīsvienība Bībelē nav minēta.

³⁴³ Šis uzskats bija raksturīgs, piemēram V. Maldonim, A. Freijam, K. Kundziņam u.c. – sk.: Gills N. Iracionālisma motīvi luterisma morālteoloģijā. *Viņpus laba un ļauna? Morāle un reliģija pasaulē un Latvijā*. Rīga, 1989, 212.–246. lpp.

³⁴⁴ Atsauksme par J. Sandera grāmatas zinātnisko vērtību. *Ceļš*. 1939, Nr.2., 110. lpp.; Freijs A. Teoloģija. *Zinātne Tēvzemei 20 gados*. Rīga, 1938, 323. lpp.

³⁴⁵ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 27.–28., 72.–75. lpp.

³⁴⁶ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 27., 75. lpp. u.c.

³⁴⁷ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 75. lpp.

³⁴⁸ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 75. lpp. Interesanti, ka Sandera nosaukto praviešu virknē ir ne tikai reliģiju iedibinātāji (Laodzi, Buda, Muhameds u.c.), bet arī politiski līderi – Hamurapi, Solons, un filozofi, no kuriem Sanders vairākkārt izcēlis īpaši Sokratu (gan nepieminot Sokrata konkrētas idejas). Tas liek domāt, ka Sanders ar Dieva atklāsmi saprata ne tikai reliģijas kontekstā, bet arī kā klātesošu citās intelektuālās darbības jomās. Tiesa, šo domu viņš nav nekādā veidā plašāk izvērsis.

Sandera izpratne par reliģijas dabu palīdz izskaidrot viņa domu gaitu un secinājumus – gan attiecībā uz reliģiju vēsturi, gan kristīgās teoloģijas doktrīnām. Atsaucoties uz Teihmlera uzskatu par trim dvēseles funkcijām – atziņu, jūtām un „kustību” (aktivitāti), Sanders tās attiecīgi saista ar trim ticības, t.i. reliģijas, „sadaļām” (mūsdienu reliģiju zinātnē tas visdrīzāk atbilstu reliģiju dimensijas jēdzienam): „1.ticības atziņa-dogmatika, 2. ticības jūtas (griba) – ētika, 3.ticības kustība – kulta (dievkalpojumi (dievsērsme) un garīgi akti).”³⁴⁹

Gustavs Teihmillers (1832-1888), Sandera profesors viņa studiju laikā Tērbatā, viennozīmīgi bija galvenā viņa autoritāte gan filozofijā, gan psiholoģijā.³⁵⁰ Teihmillera uzskatus Sanders sāka popularizēt jau savās pirmajās publikācijās *Baznīcas Vēstnesī*,³⁵¹ vēlās LU Teoloģijas fakultātē lasīja Teihmillera filozofijai veltītu kursu.³⁵² Sanders bieži atsaucas uz Teihmillera uzskatiem, taču reti kad norādot uz konkrētiem darbiem, tā ievērojami apgrūtinot atsauču pārbaudi. Visticamāk, Sanders šeit domājis Teihmillera darbu „Par dvēseles nemirstību” (*Ueber die Unsterblichkeit der Seele*), kas bija tulkots arī latviešu valodā³⁵³ un pazīstams latviešu lasītājiem. Par spīti cieņai, ko Sanders allaž izrādīja sava skolotāja uzskatiem, viņu tomēr nevar uzskatīt par konsekventu Teihmillera sekotāju. Sanders saprata Teihmilleru vienkāršoti un šķiet, ka tikai izmantoja autoritatīvā Tērbatas personālista atsevišķas idejas savējo pamatojumam. Jāpiekrīt A.Hiršam, ka Sanders pārstāv Teihmillera mācības interpretāciju, „kurā pazaudēti tajā rodami vienojošie elementi ar reliģijas fenomenoloģiju.”³⁵⁴ Tomēr gribētos strīdēties, ka Sandera reformu avots ir personālisma idejas. Avoti, un arī motivācija, Sandera reformām ir pavisam citi.

³⁴⁹ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 14. lpp.

³⁵⁰ Sandera saītēm ar Tērbatas personālismu un īpaši Teihmilleru veltīs Andra Hirša raksts: Hiršs A. Tērbatas personālisma ietekme uz latviešu teoloģisko vidi 20. gadsimta pirmajā pusē: personālisma psiholoģija kā reformu avots teologa Jāņa Sandera darbos. *Reliģiski-filozofiski Raksti*. XVI. Rīga: FSI, 2013, 162.–184. lpp.

³⁵¹ Sanders J. Ticība un darbi. *Baznīcas Vēstnesis*. 1896, Nr.4.

³⁵² Adamovičs L. *Latvijas Universitātes Teoloģijas Fakultāte (1919-1939)*. Rīga: LU, 1939, 50. lpp.

³⁵³ Teihmillers G. Par dvēseles nemirstību. *Mājas Viesis*. 1879, Nr.30.

³⁵⁴ Hiršs A. Op.cit., 182. lpp.

Viena no centrālajām Sandera teoloģijas sastāvdaļām ir skaidrs Dieva Trīsvienības (kā raksta Sanders, tā ir „sofistiska spekulācija”³⁵⁵) noliegums. Ievērojot Trīsvienības doktrīnas centrālo vietu kristīgajā teoloģijā, tas liek jautāt, vai Jānis Sanderu vispār būtu jāuzskata par kristiešu teologu, lai arī viņš, paradoksāli, ilgus gadus bija kalpojošs mācītājs? Sava promocijas darba³⁵⁶ secinājumos autors atzīst:

1. Trijvienības mācība ir maldīga un kristīgai reliģijai nepiederoša, tāpēc ka tā nesaskan ar Jesus sludināto evengēliju, bet ir svešķermenis, kas tanī ienācis no sīriešu-heleniešu aprindām un pretim runā galvenajam loģikas likumam, t.i. identitātes principam un psiholoģijas galvenajai prasībai, t.i. personas nojēgumam.
2. Pirmatnējā, Jesus sludinātā un tāpēc īsti kristīgā reliģija ir tīrs, nesajaukts monoteisms, t.i. Debesu Tēva ticība, kas nav turpinājums no jūdu ticības, bet uzskatāms par patstāvīgu Jesus atklājumu no Dieva.³⁵⁷

Sanders, līdzīgi kā viņa priekštecis Juris Leacs, visos savos darbos atklājas kā hrestomātisks protomonoteisma teorijas pārstāvis.³⁵⁸ Jāatzīmē, ka viņa promocijas darba aizstāvēšanas laikā, vēl jo vairāk desmit gadus vēlāk, kad tapa *Kristīgās ticības reforma*, šī teorija vairs nebija populāra un tika uzskatīta par novecojušu – to uzsvēra arī Sandera kritiķi.³⁵⁹ Lielākajā daļā Eiropas un Ziemeļamerikā reliģijpētnieku vidū tai vairs nebija sekotāju, un to aizstāvēja tikai teorijas iedibinātājs jezuītu priesteris Vilhelms Šmits. Protomonoteisma teorija saglabāja zināmu iespaidu nacistiskajā Vācijā rasu teorijas kontekstā.³⁶⁰ Nav izslēgts, ka Sanders bija pazīstams ar Vācijā publicētajiem darbiem, taču pierādīt to nevar. Iespējams tāpēc, ka tas bija ērti viņa latviski-āriskās kristietības līnijas attīstībai, Sanders tomēr konsekventi turējās pie hipotēzes, ka vairumam tautu senatnē bija raksturīgs pirmatnējs (t.i., vienlaikus primitīvs un tīrs, nebojāts) monoteisms kā sekas Dieva atklāsmei, kas tikai vēstures gaitā ticis daudzviet mitoloģizēts, tātad,

³⁵⁵ Sanders J. *Trijvienība un kristīgā dievticība*. 183. lpp.

³⁵⁶ LU Teoloģijas fakultāte piešķīra Sanderam teoloģijas doktora grādu, atzīstot viņa paveiktā darba apjomu par pietiekamu, taču norādīja, ka viņa paustās idejas fakultāte ne atbalsta, ne arī noraida.

³⁵⁷ Sanders J. *Trijvienība un kristīgā dievticība*, 183. lpp

³⁵⁸ Ir neiespējami izsekot, kur un kā Sanders guva ierosmi protomonoteisma idejām. Uz protomonoteisma nozīmīgākā teorētiķa, sava laikabiedra Vilhelma Šmita darbiem viņš nekad nav atsaucies.

³⁵⁹ Atsauksme par J. Sandera grāmatas zinātnisko vērtību. *Ceļs*. Nr.2, 1939, 111. lpp.

³⁶⁰ Plašāk sk.: Winter F. Die Urmonotheismustheorie im Dienst der nationalsozialistischen Rassenkunde. Herman Wirth im Kontext der religionswissenschaftlichen und ethnologischen Diskussion seiner Zeit. *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*. 62(2), 2010, S. 157-174.

izkropļots. Vienīgais Sandera minētais „politeisma piemērs” ir tieši semīti, kas, kā viņš raksta, esot pielūguši trīs dievus – Jahvi, Baalu un Astarti, pirmajam pakāpeniski pārņemot abu pārējo kultu.³⁶¹ Trīsvienība, viņaprāt, ir semītiska tradīcija, kas pēc Kristus nāves un pretēji Kristus sludinātajiem, iespiedusies kristīgajās draudzēs un Nikajas koncilā (325.g.), imperatora Konstantīna spiediena rezultātā atzīta par kristīgās baznīcas doktrīnu.³⁶² Tomēr un par spīti tam, Kristus sludinātā mācība, ko Sanders sauc par „evanģēlisko monoteismu” tomēr latentī saglabājusies cauri gadsimtiem un gūst izpausmi un uzplaukumu atkal jaunākos laikos.

Par pašu Dieva personu Sanders izsakās, ka „Dievs ir gars, t.i. vispasaules mūžīgais, dzīvais spēks”, kam nav fiziska veidola vai antropomorfu īpašību.³⁶³ Viņš aicina atmest priekšstatu par Dieva transcendenci, vienlaikus gan neizsakoties par Dieva imanenci, bet vienkārši spriežot, ka „Debesis domājamas kā gara dzīve un līdz ar Dievu kā visur esošas”³⁶⁴ - Dievu aplami atšķirt no Universa un Radītāju no radības, turklāt Sanders nepārprotami noliedz arī Bībeles pašus pirmos teikumus – radīšanu *ex nihilo* un tikai Dieva vārda spēkā, kā arī Dieva eksistenci pirms un ārpus laika.³⁶⁵ Visa iepriekšminētā sakarā Sanders raksta:

Turpmāk nedrīkst mācīt, ka pasauli Dievs rada no nekā, tikai ar Vārdu.[..]
Dievam nav iespējams no nekā neko radīt. Tas ir neloģiski. No sevis, no sava
gara, t.i. no savas dzīves enerģijas pilnības viņš visu rada, ir mehānisko enerģiju,
kas izveidojas matērijā, ir visādas dzīvas būtnes.³⁶⁶

Ja Sandera uzskati tika raksturoti kā primitīvs racionālisms, tad ir pamats tajos saskatīt arī primitīvu monismu,³⁶⁷ vai primitīvu panenteismu (Paula Tiliha izpratnē) – Sandera

³⁶¹ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 22. lpp., arī *Trīsvienība un kristīgā dievticība* – XX. lpp.; *Cīņa ap Veco Derību*. 59.–71. lpp. (pēdējā darbā lietots nevis *Jahves*, bet *Jaho* vārds). Šajā aspektā Sanders nav gluži konsekvents – citviet viņš raksta, ka semīti pielūguši „mēnesi, sauli un ausekli.” (Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 19. lpp.).

³⁶² Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 19. lpp.

³⁶³ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 18. lpp.

³⁶⁴ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 25. lpp.

³⁶⁵ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 31.–32. lpp. Šeit atklājas pretruna – eksistence ārpus laika tieši ir eksistence mūžībā (ko Sanders vairākkārt īpaši uzsver kā būtisku Dieva kvalitāti), ar ko kristīgajā teoloģijā apzīmē stāvokli, kurā laika nav. Iespējams, Sanders mūžību saprata parastā sarunvalodas nozīmē – kā neizmērāmi ilgu laiku.

³⁶⁶ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 32. lpp.

³⁶⁷ Moniska ir arī Sandera ļaunuma izpratne: „Ļaunums nav nekāda lieta, ne spēks, ne būtne jeb gars, bet tikai pretēja kustība, kas izriet no gara brīvības, bet atkal atgriežas Dieva vadošā gribā, kā disonanse, kas pāriet harmonijā.” (Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 34. lpp.) Sanders skata

Dievs nav ne pilnīgi idents ar radību, ne arī pilnīgi atšķirīgs no tās. Sandera teoloģijā Dievs noteikti nav *das ganz Andere*. Atšķirība ir, pamatā, ētiska - Dievam piemīt visaugstākās ētiskās īpašības, ko grūti vai pat neiespējami sasniegt cilvēkam – „labums” (t.i., labsirdība), mīlestība, visdziļākā gudrība, taisnīgums, žēlsirdība, tātad- ētiska pilnība. Tikai un vienīgi ar to Sanders identificē Dieva svētumu, kategoriski iebilstot Rūdolfā Otto numinozitātes teorijai. Otto „*misterum tremendum*” Sanderam ir ebrejisks aizguvums, turklāt aplami saprasts:

Bet svētums pareizi ir ētisks jēdziens, augstākā nozīmē kā ideāls. Svētums kā sinonīms apzīmē to pašu, ko augstākā mērā tīrs, šķīsts, bez mazākā traipa, bez kļūdas, bez vainas, tāpat arī svinīgs, bez mazākā traucējuma.³⁶⁸

Šāda Sandera numinozitātes interpretācija, iespējams, sakņojas viņa reliģijas izpratnē. Svētums atklājas pieredzē, nevis intelektuālā apjautā, bet reliģijas pieredzes dimensijai, reliģiskam pārdzīvojumam Sandera teoloģijā vispār nav piešķirta nekāda nozīme. *Misterium tremendum*, viņaprāt, ir vieta jūdaismā, ko Sanders raksturo kā bailu reliģiju, kamēr kristiešiem nav no Dieva jābīstas. Kā norādīja Sandera kritiķi, viņa izpratne par Otto numinozitātes teoriju ir vismaz nepilnīga, ja ne aplama. Otto neidentificē numinozo pieredzi ar vienkāršām emocijām - bailēm, bet ar īpašu pieredzes kategoriju, kas atklājas relācijā ar profāno pieredzi. Sanders saprot bailes no Dieva (īpaši Vecās Derības kontekstā) tieši kā profānu kategoriju, vienu no nepatīkamajām sajūtām, kas mēdz cilvēku piemeklēt.

Sandera uzskati par pārējām Trīsvienības personām ir tikpat kontroversāli. Viņš iesaka pārinterpretēt Svētā Gara jēdzienu, neatzīstot Svēto Garu par atsevišķu Dieva personu:

[...] jo Dievs ir tikai viens un vienpersonīgs.[...] Labāki būtu vienkārši sacīt: Dieva gars. Bet tā kā šis termins vispārī ir ieviesies un reti kāds to iedomājas personīgā, bet visvairāk to uzskata nepersonīgā nozīmē, kā to lietojuši nehelenizētie, viendieva ticīgie pirmkristieši, varam viņu arī piepaturēt un šai pirmnozīmē izlietot. Tā tad sv.gars nozīmētu garīgo spēku, kas no Dieva nāk un visnotaļ kristīgā draudzē iemājo un tanī darbojas.³⁶⁹

Jaunumu ne kā personificētu un pārpasaulīgu, un pat ne kā kvalitatīvi nepilnīgu labumu, bet kā labuma kvantitatīvu nepietiekamību.

³⁶⁸ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 25. lpp.

³⁶⁹ Sanders J. *Trīsvienība un kristīgā dievticība*, 182. lpp.

Kristus āriskās izcelšanās ideja. Par Kristus personas vēsturiskumu Sanders nešaubījās, taču viņš noliedza Kristus dievišķo dabu un pestīšanas nopelnu. Viņš redz Kristū tikai kristietības dibinātāju - izcilu reliģijas skolotāju jeb „tautas mācītāju”, kas dzimis saviem mirstīgajiem vecākiem Jāzepam un Marijai, bet Dievu saucis par Tēvu simboliskā nozīmē (jo visi ticīgie sevi sauc par Dieva bērniem), lai gan ir Dievu „dzīvi sajutis sevī iemājojam”.³⁷⁰ Sandera teoloģijā Kristus tiek dēvēts gan par jaunas reliģijas iedibinātāju,³⁷¹ gan par senās, patiesās, monoteiskās pirmsjūdu reliģijas reformatoru un sludinātāju.³⁷²

Īpaša vieta Sandera aktivitātēs ir centieniem pierādīt, ka Jēzus nebija ebrejs. To pamatā bija fakts, ka Jēzus uzauga Nācāretē³⁷³ – t.i. Galilejas novadā Palestīnas ziemeļos un tas ļāva Sanderam – un ne tikai viņam, - attīstīt ideju, ka Jēzus ģimene bija galilejieši – mēdiešu karagūstekņu pēcteči, kas cēlušies Persijā (Irānā) un 732.gadā p.m.ē. izmitināti Galilejas teritorijā.³⁷⁴ Šī ideja nebija oriģināla. Sandera darbs iekļaujas plašākā „Jēzus āriskās cilmes teoriju” kopā, ko pārstāvēja virkne Sandera laikabiedru citās zemēs un kas saistītas ar kristietības nacionālistisku pārinterpretāciju. Sanders pamatoti atzīst, ka par Jēzus etnisko izcelšanos pētnieki neinteresējās gadsimtiem ilgi – par to vai nu nešaubījās, vai Jēzus tautība pati par sevi Dieva pestīšanas plānā netika uzskatīta par primāri svarīgu.

„Jēzus āriskās cilmes teorijas” radās vairāku intelektuālu un politisku faktoru klātbūtnē un ietekmē. Akadēmiskajā teoloģijā ienākot vēsturiski- kritiskajai skolai Bībeles pētniecībā, tai deviņpadsmitā gadsimta sekoja arī t.d. „vēsturiskā Jēzus pētniecība”. Lietojot teksta kritikas metodes un plašu avotu bāzi – ne tikai Jaunās Derības tekstus, bet arī sava laika vēsturnieku darbus, citu reliģiju sakrālus tekstus, arheoloģiskas liecības u.c. par vēsturiski objektīviem uzskatītus avotus, tā tiecās rekonstruēt iespējamās Jēzus dzīves gaitas viņa laikmeta un vides kontekstā, kā arī meklēja Bībelē aprakstīto notikumu vēsturiskuma apstiprinājumus ārpus Bībeles avotiem un uzrakstīt sekulārvēsturiski verificējamu Jēzus biogrāfiju.

³⁷⁰ Sanders J. *Trijvienība un kristīgā dievticība*, 18. lpp.

³⁷¹ Sanders J. *Trijvienība un kristīgā dievticība*, 18. lpp.

³⁷² Sanders J. *Cīņa par Veco Derību*, 109. lpp.

³⁷³ Sanders apgalvoja, ka Jēzus arī piedzima Nācāretē (vai tai tuvumā esošajā Galilejas Bētleme) nevis Jūdejas Bētleme dienvidos, turklāt ne kūtī, bet savu vecāku mājās. Tuvo Austrumu pētnieku vidū joprojām nav vienota viedokļa vai galilejieši ir etniska grupa vai vienkārši tikai viena novada iedzīvotāju apzīmējums.

³⁷⁴ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 44. lpp.

Tikmēr Eiropas intelektuāļi bija atklājuši savas kultūras indoeiropiešiskās saknes – vispirms lingvistiski, bet vēlāk arī kopīgas izcelšanas hipotēzes un kopīgas kultūras identitātes apzināšanās kontekstos. Nacionālā identitāte kļuva aizvien svarīgāka un aizvien biežāk tā tika meklēta vēsturē. Indoeiropiešu jeb āriešu rase sāka asociēties ar humānismu, pilsoniskajām vērtībām, brīvu izziņu, mākslām un reliģisku toleranci. Indoeiropietī bija tā rase, kam piemita iztēle un saprāts, viņi bija radījuši zinātņi, politiku un mākslu.³⁷⁵

Jēdzienu „āriešu rase” pirmais tika lietojis filologs un vispārīgās salīdzināmās reliģiju pētniecības tēvs Maksis Millers deviņpadsmitā gadsimta sešdesmitajos gados kopīgas izcelšanās nozīmē. Deviņpadsmitā gadsimta tekstos „rase” ir kultūras, nevis fiziskās antropoloģijas termins, to lieto, lai skaidrotu kultūru izcelšanos un norietu, tas ir arī atslēgvārds kultūru un mentalitāšu radniecības skaidrojumam³⁷⁶ un nav pārsteidzoši, ka tas tika attiecināts arī uz reliģiju pasauli. Kad Sanders rakstīja „Jēzus nav jūdu tips, ne pēc omas, ne izteiksmes veida”³⁷⁷ vai ka Jēzum bija „āriešu asinis un āriešu gars”,³⁷⁸ vai lietoja jēdzienu „rasu kopība” etniskās identitātes nozīmē, viņa rakstītais pilnībā iekļaujas iepriekšminētajā deviņpadsmitā gadsimta sapratnē.³⁷⁹

Apzinoties āriešu civilizācijas īpašības, deviņpadsmitā gadsimta intelektuāļi saskārās ar kādu dilemmu – reliģija, kam viņi piederēja, bija radusies Palestīnā (nevis Indijā, kur saskaņā ar tālaika dominējošo viedokli, bija viņu civilizācijas pirmsdzimtene) un tās pravieši piederēja ciltij, kam bija īpatna vieta Eiropas sabiedrībās un kas raisīja netīkamas asociācijas – ar aprobežotību, noslēgtību, mantrausību, paralizējošu viduslaicīgu konservatīvismu un līdzīgām nelīgām īpašībām.³⁸⁰ M.Olenders raksta, ka eiropiešu skatījumā jūdu vienīgais tikums bija monoteisms, Sandera acīs viņiem nepiemita arī tas. Deviņpadsmitā gadsimta nacionālisma kontekstā ebreji arī netika uztverti līdzīgi jebkurai

³⁷⁵ Sk.: Arvidson S. *Aryan Idols*. 120.–123. lpp.; Olender M. *The language of Paradise: Race, Religion and Philosophy in the Ninetenth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, 5.–7. lpp.

³⁷⁶ Kidd C. *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic world, 1600-2000*. Cambridge University Press, 2006, 19. lpp.

³⁷⁷ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 45. lpp.

³⁷⁸ Sanders J. *Vai Jēzus bija jūds?* 107. lpp.

³⁷⁹ Sanders nepārprotami pauž uzskatu, ka rases ir „tautu kompleksi” – *Kristīgās ticības reforma*. 91. lpp.

³⁸⁰ Glock C.Y., Stark R. *Christian beliefs and antisemitism*. New York, 1966.

citai imigrantu minoritātei – kā svešinieki konkrētā zemē, bet kā ambivalenta savpata grupa, kas atrodas ārpus nācijās iedalītās pasaules kārtības.³⁸¹ Intelektuāli attīstītie un radošie ārieši turpretī nebija radījuši reliģiju, kas atrisinātu cilvēka eksistenciālo problēmu – pestīšanas nepieciešamību. Viņu reliģiju sakrālie teksti bija eiropietim interesanti – tos sāka intensīvi tulkot deviņpadsmitā gadsimta vidū, pateicoties iespaidīgajam M. Millera *Austrumu sakrālo grāmatu* projektam, - tie taču nedeva neko cilvēka mūžīgajai dzīvošanai.

Minēto dilemmu centās atrisāt, dažādos veidos „attīrot” kristietību no jebkura jūdaisma iespaida – gan attiecībā uz Bībeles pārinterpretāciju, gan Jēzus Kristus personu. Sanders rīkojās abējādi. Viņš atzina, ka būtiskākais teoloģiskais šķērslis viņa iecerētajai kristietības reformai ir uzskats, ka Jēzus sludina to pašu Vecās Derības Dievu. Noliedzot, ka Kristus ir atzinis Vecās Derības inspirāciju un to, ka Vecā Derība ir paties Dieva vārds, Sanders raksta:

Kristus nav piepildījis nedz papildinājis Veco Derību – jūdu reliģiju, bet dibinājis jaunu ētisku reliģiju uz pareiza dievticības pamata, likdams tai par stūrakmeņiem: patiesību, taisnību, brīvību, mīlestību.³⁸²

Kristus mācības novitāte ir tieši tās ētiskais saturs, citādi kristietība, viņa ieskatā, ir ne tik daudz jauna, cik cita – no jūdu tradīcijas radikāli atšķirīga reliģija,³⁸³ kuras saknes atrodama āriešu monoteismā, kas pēc sākotnējās Dieva atklāsmes āriešu tautu praviešiem ticis mitoloģizēts dažādā pakāpē:

Monoteisms ir jau pirms Kristus – grieķiem un vispār Senāriešu reliģijā, bet tur vēlāk mitoloģiski aptumšots. Visam senāriešu tautām no sākuma ir viena „Debesu Tēva” ticība [...] Āriešu Viendieva ticība visilgāk uzglabājusies baltiešu tautās, sevišķi pie mūsu senčiem. Mūsu un āriešu radu tautu Dieva nosaukumam pirmnozīme ir debesis.³⁸⁴

Domu, ka āriešiem bija raksturīgs pirmatnējs monoteisms pirmais izteica Šveices valodnieks Ādolfs Piktē (*Adolphe Pictet*, 1799-1875).³⁸⁵ Vēlāk viņam radās arī sekotāji,

³⁸¹ Holz K. *Nationaler Antisemitismus: Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg, 2001.

³⁸² Sanders J. *Cīņa ap Veco Derību*. 107. lpp.

³⁸³ Ka Bībele satur divas radikāli atšķirīgas mācības – bauslību un Evaņģēliju, māca arī ortodokss luterisms (sk.: Valters K. *Bauslība un Evaņģēlijs*. Rīga, 2000, 10.–14. lpp.), taču tas arī uzsver, ka pilna un nedalāma Bībele – t.i. gan Vecā, gan Jaunā Derība, satur tos abus.

³⁸⁴ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 19. lpp.

³⁸⁵ Sk.: Arvidson S. *Aryan Idols*. 68. lpp.; Heschel S. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton, 2008, 31. lpp.

īpaši Vācijā, Sanders atsaucas uz tiem.³⁸⁶ Visu šo autoru mērķis bija tāds pats kā Sanderam – noraidot jūdu Veco Derību, parādīt saikni starp āriešu pirmatnējo monoteismu – „sagatavošanos uz Kristu”, un no jūdu iespaida atbrīvoto kristietību. Minētā saikne top iespējama, un pat šķiet dabiska, ja izdodas pierādīt Jēzus ārisko izcelšanos – tādā gadījumā, Jēzu var uzskatīt par savu senču un visu indoeiropiešu kopīgās pirmrelīģijas reformatoru. „Galilieši kā mēdiešu kolonisti būs uzglabājuši senču tradīcijas. No turienes mācība par Dieva valstību, kas Kristus sludināšanā parādās”, spriež Sanders.³⁸⁷ Tajā pašā laikā, viņš atzīst, ka Jēzus tika audzināts kā ebrejs, tomēr spējis lauzt šīs audzināšanas sekas – šī doma ir radniecīga Ernsta Renāna *Jēzus dzīvē* atrodamajai, ka Jēzus mācības spēku parāda tieši spēja atteikties no savas zemās jūdiskās cilmes, kļūstot par cilvēces nevis jūdu reprezentu.

Līdzīgi kā Sanders, Renāns atzina Jēzu tikai par cilvēku, nevis Dievu un Pestītāju, tomēr uzskatīja viņu par ebreju – vismaz no mātes puses. Sanders mēģina arī atbildēt uz jautājumu, kas nodarbinājis gan daudzus vēsturiskā Jēzus biogrāfus, gan vēl jo vairāk deviņpadsmitā un divdesmitā gadsimta mijas ezotēriķus: ko Jēzus darīja laikā starp savas dzīves divpadsmito un trīsdesmito gadu, periodā, par ko Jaunā Derība nestāsta? Noraidot populāros viedokļus par Jēzus došanos uz Indiju un/vai Tibetu,³⁸⁸ Sanders izvirza hipotēzi, ka šajā laikā Jēzus devies uz savu senču dzimteni Irānu, kur arī izveidojis savu mācību, apgūstot āriešu monoteisma atziņas.³⁸⁹

Sanders ir etniski greizsirdīgs autors. Viņš asi kritizē citviet izplatītās tendences padarīt Jēzu par ģermāni vai slāvu, tomēr neatturas piezīmēt, ka visskaidrāk āriešu monoteisms saglabājies baltu tautās – neminot nekādus konkrētus argumentus par labu šim apgalvojumam. Vai Sanders būtu jāuzskata par antisemītu? Viņš pats to kategoriski

³⁸⁶ Piemēram: Schroeder L. *Arische religion*. Leipzig, 1923.; Wilke G. *Die Religion der Indogermanen in archaologischer Betrachtung*. Leipzig, 1923.

³⁸⁷ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 19. lpp. Galilejai ir īpaša vieta „āriešu Jēzus” kultā. Ka garīgi pārāko āriešu kolonizēta vieta tā Sanderam laikā tika bieži aprakstīta kā auglīga, ekonomiski plaukstoša, etniski un reliģiski daudzveidīga province pretstatā izkaltušajai, tuksnesīgajai, reliģiski sastingušajai Jūdejai. Jēzus uzauga šajā ziedošajā vietā, viņu sita krustā Jūdejas tuksnesī (sk.: Moxnes H. The Construction of Galilee as a Place of Historical Jesus. *Biblical Theology Bulletin*. Vol.31., 2001., Nr.1., 26.–37., 65.–77. lpp.).

³⁸⁸ Promocijas darba autore agrākā publikācijā ir aplūkojusi arī šīs hipotēzes: Misāne A. Gandrīz detektīvistāsts. Vai Jēzus jebkad apmeklēja Tibetu un Indiju? *Latvijas Luterānis*. 02.10.2004.

³⁸⁹ Sanders J. *Vai Jēzus bija jūds?* 100. lpp., *Kristīgās ticības reforma*. 52. lpp.

noraidīja³⁹⁰ un viņa darbos nav klasisku antisemitisma pazīmju – Sanders nekur nav rakstījis par ebreju rases nepilnvērtību vai finansu, politiskām vai garīgām sazvērestībām, varbūt izņemot asu uzstāšanos pret ebreju „sarkano internacionāli”- Sandera ieskatā, cīņa pret ebreju inspirēto starptautisko komunisma kustību ir viens no būtiskākajiem reliģijas un patriotisma saskares punktiem.³⁹¹ Tomēr Sandera darba iespaids uz latviešu antisemītiem nav noliedzams. Piemēram, Jāņa Dāvja brošūra *Rabīns Pauls*³⁹² par apustuļa Pāvila darbību, tuvu tekstam pārstāsta Sandera publikācijas, kas arī nav pārsteidzoši, jo Dāvis bija viņa vadītās Latvju kristiešu biedrības biedrs.³⁹³ Sandera publikācijas arī tieši iespaidoja atsevišķu aktīvā nacionālisma organizāciju skatījumu uz reliģijas politiku. Kad 1932.gadā izveidojās Apvienotā Latvijas nacionālsociālistu partija, tā izvirzīja arī baznīcu reformēšanas programmu, kurā bija paredzēta baznīcu uzturēšana no valsts, obligāta ticības mācības pasniegšana valsts skolās un arī Vecās Derības revīzija, izslēdzot visu, kas attiecās uz ebreju tautas vēsturi un āriešiem nepiemērotas morāles sludināšanu.³⁹⁴ Tikmēr cita aktīvā nacionālisma organizācija- *Pērkonkrusts* veidoja ciešākas saites ar dievturu draudzēm.

Salīdzinājumā ar Vācu kristiešu galēji radikālo flangu, kas Ādolfa Hitlera personā saskatīja atkal atnākušā āriešu Kristus simbolisku inkarnāciju, Jāņa Sandera teoloģija, lai cik controversāla no luterisma viedokļa, politiski teoloģiskajos aspektos ir mērenāka. Viņš apsveica Kārļa Ulmaņa apvērsumu, glaimoja Ulmanim,³⁹⁵ slavināja vadonības un Ulmaņa „tautas vienotības” idejas, un uzskatīja Ulmani arī par reliģisku, ne vien nācijas vienotāju, tomēr Sanders nekad nepiedēvēja Ulmanim nekādu vietu Kristus inkarnācijā. Arī viņa Kristus personas traktējums ir citādāks nekā domubiedriem Vācija. Uzsverot Kristus cīnītāja dabu ievērojami spēcīgāk nekā citi viņa laikabiedri Latvijas baznīcā,

³⁹⁰ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 46. lpp.

³⁹¹ Sanders J. Patriotisms un reliģija. *Brīvais Imantas gars*. 26.05.1926.

³⁹² Anonīms (Dāvis J.) *Rabīns Pauls kā kristietības pārzīdotājs*. Rīga, 1934.

³⁹³ Kristīts pareizticībā, Jānis Dāvis (1867–1959) sākotnēji bija latviešu Rīgas Debessbraukšanas pareizticīgo draudzes loceklis un arī Latvijas Pareizticīgās baznīcas sinodes loceklis. Vēlāk Dāvis iesaistījās “*Gaismas krustā*” un bija arī aktīvs Latvju kristiešu draudzes loceklis. (sk.: Dāvis J. *Autobiogrāfija*. 1. sēj., 1937, 37.–40. lpp.).

³⁹⁴ Krēsliņš U. *Aktīvais nacionālisms Latvijā*, 225.–229. lpp.

³⁹⁵ Piemēram, Sandera dzejoļu krājums “*Jaunas Dainas*” veltīts K. Ulmanim kā tautas vienotājam (Sanders J. *Jaunas Dainas*. Rīga, 1936, 3. lpp.).

Sanders tomēr šim aspektam piešķir salīdzinoši mazāk nekā Vācu kristiešu teologi, vairāk akcentējot tādas Jēzus īpašības kā līdzjūtību, žēlsirdību, maigumu, u.tml.

Sanders kategoriski noraidīja iedzimtā grēka doktrīnu, rakstot, ka Kristus to nekad nav mācījis, bet tā ir apustuļa Pāvila Vecajā Derībā smelts Kristus jaunās Derības izkropļojums.³⁹⁶ Grēks viņa izpratnē ir vienkāršs pārkāpums pret citu personu, kas indivīdam jānožēlo un jālabo. Tādējādi Sanders noliedz arī pestīšanu Kristus asinīs, Kristus pestīšanas nopelni un Kristus augšāmcelšanos miesā (Sanders uzskatīja, ka Kristus augšāmcelšanās jāsaprot garīgi simboliskā nozīmē). Kristus krusta nāves iemesls ir iestāšanās par taisnību, nevis pestīšanas upuris – Kristus ir jaunais Sokrāts.³⁹⁷ Sanders raksta:

Kristus uzlūkojams divējādā veidā – maigs, lēnprātīgs, pazemīgs, līdzjūtīgs, un liels, drosmīgs, varonīgs cīnītājs pret ļaunu, netaupot dzīvību. Krists ir cēls paraugs un ideāls visos apstākļos. Tāds vadonis, cēls un varonīgs nav nevienai reliģijai, vistuvāk stāv Zaratustra un Sokrats.³⁹⁸

Kristus sludinātā jaunā mīlestības reliģija Sanderam nozīmē sludināt aicinājumu uz labošanos ar ticību bez upuriem un cilvēka tiešu atgriešanos pie Dieva, kas rezultējas cilvēku harmoniskā cilvēces sadzīvē taisnīgā sabiedrībā un mīlestībā uz Dievu, turklāt saskarsme ar Dievu notiek katras tautas mentalitātei un tradīcijām atbilstošā kulta formā. Reformācijas vainagojums, Sanderā ieskatā ir nevis reformēta luteriska baznīca, bet pārkonfesionāla nacionāla baznīca – viņš nekur neraksta, ka reformē tieši evaņģēliski luterisko baznīcu (lai arī viņa komentāri ir pārsvarā balstīti un apcer luterāņu baznīcas praksi), bet dibina jaunu – kristīgi nacionālu reliģiju. Vienlaikus, Sanderā dibinātā Latvju kristiešu draudze vēstījumā, kas pievienots Sanderā *Kristīgās ticības reformas* izdevumam apliecināja vēlmi nenošķirties no Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas, bet iegūt zināmu autonomiju, līdzīgu tai, ko baudīja Brāļu draudzes. Vēstījumā arī uzsvērtā turēšanās pie Augsburgas ticības apliecības 7.artikula – baznīcas vienības Evaņģēlija sludināšanā un sakramentu pārvaldīšanā³⁹⁹, pieļaujot kulta prakses īpatnības, tomēr skaidrs, ka tieši šo normu, tāpat kā visu Augsburgas ticības apliecību Sanders un viņa

³⁹⁶ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 42.–43., 58.–67. lpp.

³⁹⁷ Sanders raksta, ka Kristus mirst par patiesību, atceroties Sokratu. (Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 58. lpp.). Šis apgalvojums ir Sanderā fantāzijas auglis, kam nav nekāda bibliska pamata.

³⁹⁸ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. 64. lpp.

³⁹⁹ Vēstījums. *Kristīgās ticības reforma*, 111. lpp.

sekotāji pārprata. Gan Evaņģēlija sludināšana, gan žēlsirdības līdzekļu pārvaldīšana draudzē bija visai tāla no Vienprātības grāmatā atrodamajā, tādēļ nav pārsteidzoši, ka Latvju kristiešu draudze tika reģistrēta kā neatkarīga, ārpus Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas esoša kopiena.

Žurnālists Jānis Kārklis, komentējot Sandera darbību, izteicās, ka viņš vien centies „Jauno Derību atbrīvot no Vecās – to atstājot tiem, kam tā pieder.”⁴⁰⁰ Tomēr šāda rīcība neizbēgami ved pie kristietības doktrīnu revīzijas kopumā, kā tas ir noticis daudzviet citur.⁴⁰¹ Sanders ir noliedzis gandrīz visus kristiešu Ticības apliecību⁴⁰² apgalvojumus – vienīgais izņēmums varbūt ir tie, par ko viņš nav izteicies vispār (piemēram, par svēto sadraudzi). Viņš pats gan ticēja – līdzīgi kā radniecīgu uzskatu paudēji t.d. Vācu kristiešu aprindās nacistiskajā Vācijā vai daļa garīdzniecības Zviedrijas evaņģēliski luteriskajā baznīcā,⁴⁰³ ka kristietības atbrīvošana no ebrejiskajiem un katoliskajiem iespaidiem, piešķirot tai nacionālus vaibstus, noslēdz luterisko reformāciju Eiropā. Sanders apsveica līdzīgas tendences citur Eiropā, un uzskatīja paša aktivitātes par daļu no plašākās nacionālreformu kustības Eiropas reformētajās baznīcās.⁴⁰⁴ Latvijā viņš savos centienos palika praktiski viens. Sandera ietekmīgākie amatbrāļi, ieskaitot tos, kas kopumā atbalstīja liturģijas „latviskošanu” (piemēram L.Adamovičs) asi vērsās pret viņa idejām. Baznīcā mērenu atbalstu puda tikai A.Stars un Jāņa Sandera dēls Visvaldis Sanders.

Sandera attiecības ar luterisko baznīcu. Ļoti asu reakciju izpelnījās jau Sandera promocijas darbs tūlīt pēc tā aizstāvēšanas un tā novērtējums baznīcā atšķīrās no diplomātiskās norobežošanās, kādu bija paudusi salīdzinoši liberālākā LU Teoloģijas fakultāte. Mācītājs J.Goba, kas baznīcas laikraksta *Svētdienas Rīts* slejās publicēja izvērstu un nesaudzīgu darba kritiku⁴⁰⁵, novērtēja to kā bīstamu darbu, kas skar ne vien

⁴⁰⁰ Kārklis J. *Latvijas preses karalis*. Rīga, 1990, 144. lpp.

⁴⁰¹ Vairāk sk.: Berger D. *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich*. University of Carolina Press, 1996.

⁴⁰² Latvju kristiešu draudzē lietoja pilnīgi atšķirīgu ticības apliecību, kuras autors bija pats Sanders: „Mēs ticam sev pašiem kā Dieva bērniem, ir latvju tautai Dievaudzinātai; Mēs ticam Dievtiesai ir dzīvei mūžīgai.” (LVVA, 1370.f., 1.apr., 1823.l., 15. lapa).

⁴⁰³ Sk.: Heschel S. *The Aryan Jesus*; Berggren L. Completing the Lutheram reformantion: Ultra-nationalism, Christianity and the Possibility of „Clerical Fascism” in Sweden. *Totalitarian Movements and Political Religions*. Vol.8., 2007, 303.–314. lpp.

⁴⁰⁴ Sanders J. *Cīņa ap Veco Derību*, 7. lpp.; *Ticības mācības reforma*, 21. lpp.

⁴⁰⁵ Goba J. Vai tagadējām kristīgām baznīcām vajadzīga reformācija? *Svētdienas Rīts*.1926,

“ticības koka” nokaltušos zarus, bet apdraud arī tā galotni uz saknes, jo skar paša Kristus personu⁴⁰⁶. Tādēļ, Gobas vērtējumā, Sanders vairs nav uzskatāms par kristieti, bet jaunas reliģiskās kustības aizsācēju. Pats Jānis Sanders taisnojās, ka vēlējies tikai rosināt akadēmisku diskusiju.⁴⁰⁷ Sekojot asajai polemikai, Evaņģēliski luteriskās baznīcas Virsvaldei nācās publicēt promocijas darba oficiālu vērtējumu, kurā tā atzina Sanderu uzskatus par kontroversāliem un neskaidriem, bet viņa disertāciju par propagandas mēģinājumu, kam maz sakara ar nopietnu teoloģiju.⁴⁰⁸ Virsvalde tomēr zālamaniiski lēma atļaut pašam Jānim Sanderam izšķirties par savu palikšanu mācītāja amatā vai tā atstāšanu. Sanders izlēma turpināt kalpošanu.

Nākamais amatbrāļu kritikas vilnis sekoja 1933.gadā, kad konflikts samilza arī Jēzus draudzē un Virsvalde saņēma draudzes locekļu sūdzības. Sanderu darbība tika apspriesta mācītāju konferencē, tika izveidota īpaša komisija tās izvērtējumam. Virsvalde vēlreiz skatīja jautājumu par Sanderu atbilstību mācītāja amatam. Komisija atzina Sanderu aktivitātes par ”evaņģēliski luterisko baznīcu ārdošām” un Virsvalde nolēma aicināt Jāni Sanderu atkāpties no amata un doties pensijā.⁴⁰⁹ Sanders nevēlējās to darīt, pat sūdzējās iekšlietu ministram, kā arī lūdza izskatīt viņa lietu Garīgo lietu pārvaldē.⁴¹⁰ 1934.gada janvārī Virsvalde skatīja Sanderu jautājumu vēlreiz un deva mācītājam vienu gada laika lietu nokārtošanai pirms pensijas.⁴¹¹ Konflikts draudzē turpinājās, līdz 1934.gada 8.novembrī Virsvalde atcēla Sanderam lojālo draudzes valdi (kuras loceklis bija arī pats mācītājs), padomi un revīzijas komisiju un iecēla jaunas, kurus sastāvā Sanderu vairs nebija⁴¹². 1935.gadā Sanders pensionējās, savas aktivitātes turpinot Latviju kristiešu draudzē. Šie spraigie notikumi sabiedrībā netika uztverti viennozīmīgi. Vairāki preses izdevumi – *Latvijas Karogs*, *Rīts*, *Brīvā Zeme*, nostājās Sanderu pusē, atspoguļoja

Nr.11.;12.;14.;16.;17.;35.;38.

⁴⁰⁶ Goba J. Vai tagadējām kristīgām baznīcām vajadzīga reformācija? *Svētdienas Rīts*.1926, Nr.12., (21.03.1926.).

⁴⁰⁷ Sanders J. Paskaidrojums. *Svētdienas Rīts*.18.04.1926.

⁴⁰⁸ Baznīcas Virsvaldes 1926. gada 10. jūnija lēmums Dr. Theol. J. Sanderu disertācijas lietā. *Svētdienas Rīts*. 20.06.1926.

⁴⁰⁹ Baznīcas Virsvalde par māc. Dr. J. Sanderu. *Latvijas Kareivis*. 06.10.1933.

⁴¹⁰ LVVA, 1370.f., 1.apr., 1926.l., 1.–2. lapa.

⁴¹¹ Baznīcas virsvaldes plēnuma sēde. *Svētdienas Rīts*. 04.02.1934.

⁴¹² Atcelta Jēzus draudzes valde. *Svētdienas Rīts*. 09.11.1934. Jēzus draudzē kādu laiku pastāvēja divas valdes – otru 1934. gada decembrī bija ievēlējusi Sanderam uzticīgā draudzes daļa. Tā atteicās atcelt Sanderu no amata.

notikumus viņam labvēlīgi un kritizēja evaņģēliski luteriskās baznīcas Virsvaldi par neiejūtību, aizspiedumainību un Jāņa Sandera senāko nopelnu neievērošanu. Sandera lielākais darbs *Kristīgās ticības reforma* iznāca 1938.gadā, kad profesionālās karjeras ziņā viņam vairs nebija ko zaudēt, izņemot privātdocentūru LU Teoloģijas fakultātē – un to viņš arī pazaudēja.

Sanders meklēja arī atbalstu plašākā sabiedrībā, aktīvi izklāstot savas idejas plašsaziņas līdzekļos, aicinot visas luteriskās draudzes sekot viņa piemēram tiklab pasludināšanā, kā liturģijā.⁴¹³

Pēc 1934.gada ticību un konfesiju apvienošanās vai pat saplūšanas ideja valdzināja ne tikai Jāni Sanderu, „tautas vienotības” aicinājumam saskatot arī praktiskas reliģiskas izpausmes. Vairumam Sandera amatbrāļu tas tomēr nenožīmēja veidot jaunu, apvienotu kultu, bet gan A.Freja vārdiem izsakoties, „ tautas locekļu kopā turēšanos garā un patiesā, darbīgā tēvzemes mīlestībā”,⁴¹⁴ katrai baznīcai paliekot gan pie savas ticības mācības, gan kulta prakses. Aicinājumu līmenī, baznīcu vidē reliģiju apvienošanās ideju aizstāvēja vien atsevišķi par reliģijas jautājumiem atbildīgi Iekšlietu ministrijas ierēdņi,⁴¹⁵ kuri gan neatļāvās izdarīt tiešu spiedienu uz reliģiskajām organizācijām.

Piecpadsmit gadu laikā Sanders papildināja arī savas vēl 1923.gada izteiktās kulta reformas idejas, kā arī piedāvāja jaunu kristīgās ticības mācības versiju. Piemēram, viņš aicināja atteikties no pirmajiem trim dekaloga baušļiem kā nesaistošiem, jo tie attiecas tikai uz ebreju dievu Jahvi, bet ceturto modificēt, iekļaujot arī atsauci uz tēvzemi: „ Mīlē un godā savu tēvu un māti, esi viņiem pateicīgs un paklausīgs! Mīlē latvju tautu un tēvzemi un tencini Dievu, kas mums to devis.”⁴¹⁶

Sanders piedāvāja arī modificēt Tēvreizes lūgšanu⁴¹⁷ un visai radikāli izmainīt arī baznīcas kalendāru,⁴¹⁸ to latviskojot, tāpat attīrot no ebrejiskiem iespaidiem. Tomēr viņa

⁴¹³ Kundziņš K. *Mana mūža gājiens. Atmiņas un apcerējumi*. Rīga, 1935, 291. lpp.

⁴¹⁴ Freijs A. Tautas vienības ētiskie pamati. *Par svēto un labo*. 152. lpp.

⁴¹⁵ Sk.: Dimiņš E. Kā sējama ticības sēkla, lai stiprinātu tautas vienību. *Vairogs*. 1938, Nr.2., 4. lpp.

⁴¹⁶ Dimiņš E. Kā sējama ticības sēkla, lai stiprinātu tautas vienību. *Vairogs*. 1938, Nr.2., 79. lpp.

⁴¹⁷ Tēvreize Sandera versijā: (Mūsu) Tēvs, kas esi debesīs! Lai top svētīts Tavs vārds (emens)! Lai nāk Tava valstība! Lai notiekas Tava vaļa, ka debesīs, tā arī virs zemes! Maizi mūsu dienīšķo, dodī mums to ikdienas! Un pameti mums mūsu vainas, ka arī mēs pametam ikvienam, kas mums vainīgs! Un neievedi mūs pārbaudīšanā, bet sargi (gelbi) mūs no ļauna, jo Tava ir valstība, Vara

baznīcas svētku pārceļšanas piedāvājumā saskatāmas drīzāk sekularizācijas tendenču diktēta tieksme padarīt baznīcas kalendāru ērtāku, ne tikai nacionālistisks patoss. Konkrēti, Sanders piedāvāja atteikties no mēness kalendāra baznīcas mainīgo svētku datumu noteikšanā, bet Lieldienas svinēt pirmajā svētdienā maija mēnesī (uzskatot, ka aprīlis ir par agru), bet Vasarsvētkus apvienot ar Līgo (Jāņiem).⁴¹⁹ Jāšvin Līgo, saka Sanders, "ne žīdu pravieša Jāņa svētkus. Jāņi uzspiests vārds."⁴²⁰ Pūpolu/Palmu svētdienu ierosināja atzīmēt kā sēru dienu, „jo tika sarīkota Kristus provokācija”⁴²¹, bet Ciešanu laiku saīsināt līdz trīs nedēļām, sešas uzskatot par pārāk garu laiku. Tāpat, pēc Sanderam domām, nedēļas vidū nav jāšvin Zvaigznes, Lūdzamā, Debesbraukšanas un Reformācijas dienas, pārceļot tās uz tuvāko svētdienu, lai netraucētu ticīgajiem darba nedēļā strādāt. Reformācijas dienu Sanders ierosināja svinēt nevis 31.oktobrī, bet piesaistīt to kādam datumam, kas saistās ar luterisko reformāciju Latvijas teritorijā.⁴²²

Lai arī Sanders tiecās izskaust ne vien ebrejiskos, bet arī katoliskos iespaidus baznīcā, vismaz viņa attieksme pret sakramentu skaitu ir drīzāk katoliska – par sakramentiem, viņaprāt, atzīstama arī mācītāju ordinācija, laulība un bēres, krustība (atsakoties no jēdziena ‘kristība’) iesvēte, iespējams (tieši Sanders to nenorāda) arī grēksūdze. Toties ne Svētais Vakarēdiens, kas viņa reformas piedāvājumā interpretēts kā simbolisks piemiņas mielasts, kam nav sakara ar Kristus upuri (ne luteriskā, ne katoliskā nozīmē), bet vairāk ar savienošanos ar senču gariem, kam ir būtiska nāciju vienojoša nozīme. Svētais Vakarēdiens Sanderam ir nacionāls, ne reliģisks sakraments, kur tauta simboliski vienojas sadraudzībā ar Dievu kā galdabiedru.

Līdzīgi, ka vairākus laikabiedrus (A.Freiju, H.Biezo, V.Maldoni, P.Jurēviču u.c.) Sanderu nodarbināja arī nacionālās un vispārcilvēciskās jeb, viņa lietotajā apzīmējumā, starptautiskās ētikas jautājumi. To kontekstā viņš piedāvāja arī savu nācijas definīciju, būdams viens no retajiem teologiem, kas to mēģinājis: „Nācija jeb tauta ir radniecīga, no

un godība mūžos. Tiešām. (Dimiņš E. Kā sējama ticības sēkla, lai stiprinātu tautas vienību. *Vairogs*. 1938, Nr.2., 97. lpp.).

⁴¹⁸ Dimiņš E. Kā sējama ticības sēkla, lai stiprinātu tautas vienību. *Vairogs*. 1938, Nr.2., 98. lpp.

⁴¹⁹ Ievērojot, ka Vasarsvētki – kristīgās baznīcas dzimšanas diena ir vienīgie svētki baznīcas kalendārā, kam nevar piemērot pagānisku analogu, un arī vispārprastākie baznīcas svētki sekulārajā sabiedrībā, šis ir zīmīgs ierosinājums.

⁴²⁰ Dimiņš E. Kā sējama ticības sēkla, lai stiprinātu tautas vienību. *Vairogs*. 1938, Nr.2., 98. lpp.

⁴²¹ Dimiņš E. Kā sējama ticības sēkla, lai stiprinātu tautas vienību. *Vairogs*. 1938, Nr.2., 98. lpp.

⁴²² Dimiņš E. Kā sējama ticības sēkla, lai stiprinātu tautas vienību. *Vairogs*. 1938, Nr.2., 99. lpp.

vienas cilts izauguse cilvēku kopība ar dažādām sociālām šķirām [...] Tautas ir Dieva izaudzinātas.”⁴²³, un norāda, ka visas tautas kopējās intereses jāuztver kā augstākas, t.i., nozīmīgākas pār atsevišķa indivīda vai sociālās šķiras interesēm, savukārt „nacionālās tikumības” augstākais tikums ir tautas un tēvzemes mīlestība. Praksē tas nozīmē, ka:

Nacionālā tikumība prasa tautas garīgo un laicīgo darbu veicināšanu patriotiskā sajūtā, lai tautas manta, veselība, spēks un gods tiktu vairots, t.i., lai celtu nacionālo kultūru, uz ko Dievs mūsu tautu ir aicinājis un apdāvinājis.[...] Lai to panāktu, visiem jābūt aktīviem un sabiedriskiem, bez partijības, vienprātībā un saskaņā, cenšoties uz kopējo augstāko mērķi: uz tautas labklājību. Par visām sabiedrībām paceļas tautas kopsavienība, t.i., nacionālā valsts ar valdību un valsts galvu priekšgalā.⁴²⁴

Sanders uzskatīja, ka “starptautiskā” jeb vispārcilvēciskā ētika ir nacionālās ētikas atvasinājums, taču starptautiskā līmenī primāra ir ētiska izturēšanās pret radniecīgām tautām, un tikai tad seko rasu kopējās vērtības. Sandera izteikumi tomēr ir pārāk sporādiski, lai ļautu secināt, vai viņš attaisnotu neētisku izturēšanos pret radniecības ziņā tālākām etniskām kopienām.

Sandera teoloģija jāvērtē kā nacionālisma ideoloģijas īpatna vienība, kas ietverta reliģiskas reformas veidolā ⁴²⁵, kur baznīcas reforma kalpotu kā līdzeklis nacionālistiskam mērķim. Sanders raksta, ka Dieva valstība top iedibināta tur, kur ētika ir ieviesta politikā, panākot vispārcilvēcisku taisnīgumu, bet valstij kontrolējot visas uz sabiedrisko kārtību attiecināmās publiskās lietas, tostarp baznīcu. Saprotot nāciju kā „asins kopību” ar kopēju izcelšanos, Sandera nacionālisms tomēr ir arī nepārprotami saistīts ar valsti – tā ir galvenais nācijas mērķis, un nav no nācijas atdalāma. Valsts ir tādejādi atbildīga par Dieva valstības iedibināšanu zemes virsū.

Persona: Alfreds Indriksons

⁴²³ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 89. lpp.

⁴²⁴ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*, 89. lpp.

⁴²⁵ Sanders īpaši uzsver, ka „nav tauta priekš baznīcas, bet baznīca priekš tautas” – *Kristīgās ticības reforma*, 91. lpp.

Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas Lestenes un Struteles draudzes un aizsargu mācītājs Alfreds Indriksons (1903 – 1998) piederēja jauno, liberāli noskaņoto garīdznieku paaudzei, kas bija ieguvuši augstāko teoloģisko izglītību jau Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē. Viņa studiju biedrs un draugs Haralds Biezais savās emigrācijā rakstītajās atmiņās sacījis, ka latviskas baznīcas veidošanas idejas Indriksonu nodarbinājušas sen.⁴²⁶ Tomēr pie savu uzskatu publiska izklāsta Indriksons ķērās tikai trīsdesmito gadu vidū, vienu pēc otra publicējot divus neliela apjoma darbus.⁴²⁷ Pirmais no tiem - *Domas par latvisku tautas baznīcu*, kas iznāca 1934.gada martā, autora priekšvārdā pieteikts kā reakcija uz Jāņa Sanderā iepriekšējām publikācijām. Tajā ir daudz deklaratīva patosa, pārspriedumu par Vecās Derības lomu kristīgajā pasludinājumā un baznīcas vietu tautas dzīvē. Indriksons aicina uz Kristus gara, tautas gara un laikmeta gara kopdarbību.⁴²⁸ Šie paši trīs motīvi izvērstākā formā atkārtojas arī nākamajā brošūrā. Autors aicina veidot latvisku teoloģiju un latvisku kultu, sīkāk nepaskaidrojot, kas tieši ar to būtu jāsaprot. Vecās Derības aspektā Indriksona uzskati ir krietni mazāk radikāli nekā Sanderam, lai arī viņš atzīst vajadzību diskutēt par Vecās Derības nepieciešamību kristietībai un pauž piesardzīgas simpātijas antisemitisma ideoloģijai.⁴²⁹ Tomēr jūdu vēsturi Indriksons uzskatīja par „cilvēciski tuvu” arī latvietim tās paradigmatiskās iedabas dēļ. Sanderā un līdzīgi domājošo centienus saskatīt Jēzū ārīti Indriksons noraidīja kā antisemitiski motivētus, taču viņš pieļāva „āriešu ietekmi” Jēzus mācībā.. Vienlaikus viņš norādīja, ka Jēzus vēsturiskumam nav nekādas nozīmes latviešu tautai, nozīmīgs ir tikai „dievišķais Kristus gars un vispārcilvēciskais evaņģēlijs”.⁴³⁰ Vēsturiskais Jēzus ir nozīmīgs tikai jūdu tautai. Tādējādi teoloģiski Indriksons pilnībā nošķir vēsturisko Jēzu un dievišķo Kristu. Jūdaismu jeb Vecās Derības reliģiju Indriksons nosauca par

⁴²⁶ Biezais H. *Saki, kā tas ir*. Gaujas apgāds, 1986, 81. lpp.

Biezais palika šai draudzībai uzticīgs arī tad, kad viņu un Indriksonu šķīra attālums un arī ideoloģiskas nesaprašanās. 1940. gadā A. Indriksons atteicās no mācītāja amata un atlikušo mūžu pavadīja kā skolotājs un arī aktīvs ateisma lektors. Ateisma propagandai veltīta viņa autobiogrāfiskā grāmata (Indriksons A. *Ceļš uz patiesību. Bijušā garīdznieka un skolotāja atmiņas un pārdomas*. Rīga, 1985.). Savukārt, ar Biezā gādību un priekšvārdu Stokholmā 1954. gadā iznāca viņa brošūras *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība un iespējamība* 2. izdevums, kas, pēc Biezā domām, bija aktuāls arī tolaik.

⁴²⁷ Indriksons A. *Domas par latvisku tautas baznīcu*. Rīga, 1934.; Indriksons A. *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība un iespējamība*. Rīga, 1935.

⁴²⁸ Indriksons A. *Domas*, 7. lpp.

⁴²⁹ Indriksons A. *Domas*, 7. lpp.

⁴³⁰ Indriksons A. *Domas...*, 9. lpp.

„nacionālu nekristīgu reliģiju”, tāpat kā senlatviešu reliģiju, un norāda, ka tās abas vienlīdz veiksmīgi sagatavo ceļu kristietībai, tikai katra savā tautā.⁴³¹ Šajā ziņā viņa uzskati ir visai tuvi Sandera uzskatiem, tikai Indriksons aicina nevis atmet Veco Derību, bet pārinterpretēt to, šajā konspektīvajā darbā nepaskaidrojot, kā tas būtu jādara.

Indriksons kritizēja kristīgās baznīcas vienaldzību pret latviešu tautas likteni, kā arī nesekošanu laikmeta garam. Baznīca, viņaprāt, nav sniegusi atbildes uz modernā cilvēka jautājumiem, un tādējādi baznīca un tauta nav atradušas ceļu viena pie otras. Lai to labotu, Indriksons aicina uz baznīcas modernizāciju un dziļāku integrāciju tautas kultūrā, kā arī sociālo slāņu samierināšanu un savstarpēju tuvināšanu.⁴³² Indriksons secina: „Latviešu tautas reliģisko ilgu piepildījumu varēs dot vienīgi latviskā kristietība.”⁴³³ Tiktā viņu nevarētu uzskatīt par radikāli – līdzīgas domas pauda L.Adamovičs, A.Freijs un citi baznīcas latviskošanas idejas proponenti.

Jāievēro, ka „latviskā kristietība” ir jēdziens, kura saturu Indriksons precīzi nepaskaidro. Iepriekšminētais, bet jo vairāk viņa nākamā grāmata, tomēr parāda, ka kristietības latviskošana būtībā nozīmēja baznīcas prakšu un teoloģijas liberalizāciju. Pirmkārt, tas attiecas uz Svēto Rakstu interpretāciju un kritiku. Tipiski liberālajai pieejai, viņa hermeneitika ir nepropozicionāla. Tādas pieejas gaismā, Bībele nav jāsaprot kā patiesību kopoījums, bet gan kā liecība par Dieva izpratni tās rakstīšanas laikā un vēsturiskajā kontekstā. Attiecīgi tā ir pārinterpretējama atbilstoši savam laikam un lokācijai (Latvijas sabiedrībai). Otrkārt, tas attiecas uz baznīcas sociālo mācību. Liberāla baznīca visbiežāk ir diakonāla, sociāli kalpojoša baznīca. Indriksons uzskata, ka tikai tāda baznīca, kas „runā uz cilvēku” un kalpo cilvēkam, var kļūt par tautas vienotāju un tādējādi par patiesā evaņģēlija nesēju latviešiem.

Indriksona reformas, ja tiktu īstenotas, izveidotu tādu baznīcu, kas līdzinātos vairumam liberālo Rietumu protestantu baznīcu pēc Otrā pasaules kara – ar Svēto Rakstu kritiku un sekulārajai sabiedrībai tīkamu to pārinterpretāciju, struktūru demokratizāciju, sociālu atvērtību un pasludinājuma psiholoģizāciju. Viņa ideju īpatnība ir tā, ka viņš uzskatīja piedāvātās reformas par nacionālu uzdevumu, identificējot minētās

⁴³¹ Indriksons A. *Domās...*, 9. lpp.

⁴³² Indriksons A. *Domās...*, 11.–13. lpp.

⁴³³ Indriksons A. *Domās...*, 14. lpp.

liberalizācijas tendences ar kristietības latviskošanu. Indriksona mērķis ir baznīcas revitalizācija, kas ietērpta latviskošanas idejās, kam būtu jākalpo par sava veida dzīvības injekciju pagurušajā formāli kristīgajā sabiedrībā.

Indriksona idejas, kas tikai deklaratīvi ieskicētas viņa 1934.gada brošūrā, plašāk izvērstas un konkretizētas darbā *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība un iespējamība*. Tās autoru nenoliedzami ir iedvesmojis K. Ulmaņa apvērsums. Priekšvārdā viņš aicina veidot „latvisku Latviju” arī baznīcas vidē.⁴³⁴ Indriksons raksta: „Ir neiespējami kristianizēt latviešu tautu, nelatviskojot kristiānismu.”⁴³⁵ Ko tas nozīmē praktiski? Nacionālisma tradīcijai neparasti, bet liberālam teologam pat ļoti tipiski ir tas, ka Indriksons uzsver nacionālās identitātes dinamisko raksturu, aicinot to nemeklēt pagātnē, bet nākotnē. Mācītājs aicina saglabāt kristietības būtību – mīlestības reliģiju, bet atteikties no moderno cilvēku neapmierinošajām Bībeles formām, mainot vairākas teoloģiskas paradigmas. Pirmkārt, tā būtu atteikšanās no kristīgās mitoloģijas, brīnumstāstiem un eshatoloģijas. Indriksona pozīcija ir skaidri saskatāma viņa vārdos: „Stāsti par Jēzus piedzimšanu no jaunavas un tukšo kapu Lieldienu rītā ir tikai vāji mēģinājumi sava laika leģendārās formās izteikt Jēzus dievišķumu. Mēs varam šo ticību izteikt arī citādi.”⁴³⁶ Indriksons aicina kristietības garu jeb mīlestības garu ietērt laikmetīgās intelektuālās formās. Praksē tas nozīmētu, ka baznīcai un tās institūcijām (arī, piemēram, ticības mācībai skolās vai iesvētes mācībai draudzēs) ir jāizsakās tikai par tiem jautājumiem, kas attiecas uz reliģisko dzīvi, kuru autors identificē ar reliģisko pārdzīvojumu, un jāatturas runāt par faktoloģiskām lietām. Piemēram, baznīcai un teologiem, viņa ieskatā, nav jāskaidro pasaules radīšana vai sagaidāmā bojāeja.

Toties Indriksons aicināja baznīcu plaši iesaistīties sadzīves un sabiedrības praktisko jautājumu risināšanā, vispirms jau „saimniecības kristianizēšanā”, ar to saprotot dinamisku saimniekošanas formu veicināšanu, tehnoloģiju attīstīšanu, kā arī taisnīgāku materiālo labumu pārdali. Līdzīgi kā citos jautājumos, Indriksonam gan nav konkrētas rīcības programmas, kas tieši šajā nolūkā būtu jādara. Citi „dzīves lauki”, kas jākristianizē, ir izglītības un intelektuālās rosmes veicināšana, kultūra un māksla,

⁴³⁴ Indriksons A. *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība*, 4. lpp.

⁴³⁵ Indriksons A. *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība*, 7. lpp.

⁴³⁶ Indriksons A. *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība*, 11. lpp.

komunikācijas kultūra un dinamiskāka un taisnīgāka ārpolitika. Visi šie aicinājumi gan paliek deklaratīvi. Ievērojami konkrētāki ir aicinājumi reformēt baznīcas kalendāru, administrāciju un liturģiju. Par centrālo jautājumu liturģijā Indriksons izvirza dabas ritmu un darba dzīves akcentēšanu. Baznīcas kalendāram jāseko gadalaiku un sezonas darbu ritmam (jāievēro, ka Indriksons nekad nav kalpojis pilsētas draudzēs). Bez pavasara un pļaujas svētkiem viņš uzsvēra arī Jāņu nozīmi, piepildot tos ar kristīgu saturu, kas, viņaprāt, arī nav būtiskā pretrunā ar senajiem saulgriežu svētkiem. Viņš arī aicināja Mātes dienas vietā svinēt Ģimenes dienu, tā uzsverot tēva lomu ģimenē, kā arī izstrādāt īpašu dievkalpojuma kārtību valsts svētku gadījumiem. Valstiskās apziņas stiprināšana būtu veicināma arī, padarot Brāļu kapus par tautas svētnīcu, kas apmeklējama īpaši iesvētes dienās. Indriksons aicināja padarīt iesvētes dienas par laiku, kad iesvētāmie no visas Latvijas tiek uzņemti kā viesi Rīgas draudzēs, kopīgi dodas uz Brāļu kapiem un iesvēte top par nacionālas nozīmes svētkiem – kā iniciācija ne vien draudzē, bet arī tautā.⁴³⁷ Došanās uz Brāļu kapiem bija vienīgā Indriksona ideja, kas ieguva plašu popularitāti, lai gan nekad nerasniedza nacionālus mērogus. Ironiski, bet tieši Indriksona apkalpotās draudzes to nekad netika darījušas, toties to piekopa daudzas citas.⁴³⁸

Dievkalpojuma liturģijā Indriksons aicināja reformēt abas galvenās sastāvdaļas: gan kalpošanu ar Vārdu, konkrētāk, sprediķi,⁴³⁹ gan Svētā Vakarēdiena sakramentu. Sprediķis, viņaprāt, nemaz nedrīkst būt tāds, kā to pierasti saprot luteriskajā dievkalpojumā, t.i., Svēto rakstu skaidrojums. Bībeles lasīšanai un skaidrošanai būtu jāveltī laiks ārpus dievkalpojuma – iesvētes mācībās, teoloģiskajā literatūrā u.tml., raksta Indriksons.⁴⁴⁰ „Svētrunai ir jābūt [...] tagadnes dzīves izskaidrojumam”, respektīvi, jāpievēršas dažādu problēmu pārrunāšanai kristīgā kontekstā.⁴⁴¹ Jāatsakās arī no lekcijām, t.i., Bībeles lasījumiem, un arī ticības apliecināšanas. Nav grūti ievērot, ka, atmetot visas būtiskākās sastāvdaļas (īpaši, ja dievkalpojumu notur bez Svētā Vakarēdiena), no luteriskās dievkalpojuma kārtības vairs nekas nepaliek pāri. Indriksons gan, jebkurā gadījumā, stāvēja tālu no luteriski ortodoksiem uzskatiem.

⁴³⁷ Indriksons A. *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība*, 30.–31. lpp.

⁴³⁸ Biezais H. *Saki, kā tas ir*. Gaujas apgāds, 1986, 112. lpp.

⁴³⁹ Jāievēro, ka Bībele Indriksona skatījumā vispār nebija Dieva vārds.

⁴⁴⁰ Biezais H. *Saki, kā tas ir*. Gaujas apgāds, 1986, 35. lpp.

⁴⁴¹ Biezais H. *Saki, kā tas ir*. Gaujas apgāds, 1986, 35. lpp.

Citviet viņš ir aicinājis atteikties no luteriskajai identitātei būtiskās Reformācijas jeb Ticības atjaunošanas svētku svinēšanas.⁴⁴² Viņš arī īpaši uzsvēra denomināciju robežu nojaukšanu un vienošanos ekumēniskā vienībā. Tas neizbrīna, ņemot vērā Indriksona nacionālos mērķus. Ja galvenais baznīcas uzdevums ir tautas identitātes, nevis reliģiskās identitātes svinēšana, konfesionālajai identitātei patiešām nevar būt būtiskas nozīmes. Šajā ziņā Indriksons ir konsekvents – viņš aicina arī visiem vienoties kopīgā ekumēniskā Dievgalda baudīšanā, un tas ir tālāk, nekā ekumēniskā kustība viņa dzīves laikā gāja pat nodomu līmenī, nemaz nerunājot par praksi. Laikmetīga ideja bija ieteikums baudīt Vakarēdienu no atsevišķiem bīķeriem (mūsdienu realitāte daudzās baznīcās). To Indriksons ierosināja pārsvarā higiēnisku apsvērumu dēļ. Sakramenta dievkalpojumus viņš rosināja turpināt noturēt vienu vai vairākas reizes gadā, kāda arī bija tā laika ierastā prakse (šajā ziņā Indriksona idejas stipri atšķīrās no Jāņa Sandera ierosinātā), taču īpatnējs ir viņa ierosinājums tādā gadījumā dievkalpojumā vispār nepiedalīties tiem, kas pie dievgalda neiet.⁴⁴³ Iespējams, šāda pieeja izriet no Indriksona izpratnes par līdzdalībnieku vienošanos kā galveno Dievgalda funkciju.

Lai arī Indriksons vairakkārt uzsver, ka viņa iecerēto reformu rezultātā latvieši tiktu vesti pie Kristus, t.i., turpinātos kristianizācijas process, tomēr vēlreiz jāuzsver, ka Indriksona reformas būtībā ir liberālas. Mūsdienās viņa idejas ir realizētas daudzās baznīcās. Tajās nav nekā īpaši latviska. Tomēr Alfredam Indriksonam ir īpatna vieta Latvijas baznīcas vēsturē tieši iepriekš minēto liberalizācijas un revitalizācijas mērķu dēļ. Nevienš cits latviešu teologs šajā ziņā nav bijis tik konsekvents un gājis tik tālu. Indriksons to dara citādākā veidā nekā Jānis Sanders. Pēdējā mērķi bija baznīcu „āriskot”, attīrīt no semītiskajiem uzslāņojumiem. Indriksons gribēja mainīt baznīcu ievērojami viengabalainākā veidā – kā sistēmisku kopumu, ne fragmentāri. Ja viņi abi ir dēvējami par herētiķiem, tad atšķirībā no Sandera, Indriksona reformu nodomi neskāra būtiskos Ticības apliecības elementus, piemēram, Svētās Trīsvienības doktrīnu.

Iespējams, to var skaidrot ar faktu, ka Indriksons nekad netiecās pēc akadēmiska teologa karjeras. Tam viņa arī trūka akadēmiskas kapacitātes. Viņa neilgaais baznīcas kalpotāja laiks tika pavadīts lauku mācītāja – praktiķa darbā.

⁴⁴² Biežais H. *Saki, kā tas ir*. Gaujas apgāds, 1986, 31. lpp.

⁴⁴³ Par dievgalda reformēšanu sk.: Biežais H. *Saki, kā tas ir*. Gaujas apgāds, 1986, 34.–35. lpp.

Indriksona idejām tomēr nebija praktiski nekādas atbalss teologu aprindās, tās neizraisīja diskusiju. Viņa grāmata vienkārši nekļuva pieejama, lai tādu raisītu – ar baznīcas Virsvaldes lēmumu tās tirāža tika konfiscēta un iznīcināta, nenonākot tirdzniecībā. Viņš gan netika atstādināts no kalpošanas draudzēs. Haralds Biezais, kas raksturoja savu jaunības draugu kā ļoti apdāvinātu cilvēku, kura talanti baznīcas vidē netika novērtēti, izsaka pieņēmumu, ka tieši sarūgtinājums par to kļuva par galveno Indriksona atkrišanas iemeslu 1940.gadā.⁴⁴⁴

Sandera un Indriksona idejām bija niecīgs iespaids. Rodnijs Stārks raksta, ka lai revitalizācijas mēģinājumi būtu sekmīgi, t.i., iegūtu plašāku sociālu atbalstu, nepieciešami divi faktori. Pirmkārt, to aģentiem jābūt pārliecinātiem par savu ideju patiesīgumu un, otrkārt, indivīdiem, kas tos atbalsta, jājūtas kā mērķa grupas locekļiem. Iespējams, reliģiskās dzīves atjaunotāji paši līdz galam neticēja savām idejām un nespēja pārliecināt plašāku sabiedrības daļu, ka viņu piedāvātās reformas attiecas uz visiem sabiedrības locekļiem. Abu piedāvātās reformas bija antidoktrinālas, t.i., viņu ierosinājumi varēja realizēties tikai uz doktrīnas rēķina, tie bija visai tāli no ticības mācības, ko latvietim mācīja skolā. Brastiņa senlatviešu reliģijas interpretācijas, savukārt krasi atšķīrās no tā, ko par tēmu varēja lasīt akadēmiska līmeņa pētījumos.

⁴⁴⁴ Biezais H. *Saki, kā tas ir*. Gaujas apgāds, 1986, 131.–132. lpp.

Reliģija un latviešu nacionālā identitāte - II Daļas kopsavilkums. Ieskats Latvijas vēsturē liecina, ka etniskās un reliģiskās identitātes saistība ir bijusi klātesoša šajā teritorijā jau sākot no laikiem, par kuriem pieejami senākie rakstītie avoti. Sākotnēji tie bija svešautieši, kas vietējās ciltis un tautības identificēja kā pagānus. Tomēr latviešu reliģiskā identitāte veidojās un attīstījās kristietības dažādu virzienu un kristīgo reliģisko institūciju klātbūtnē un ietekmē. Latvijas teritorija vienmēr bijusi polireliģiska un latviešu tautas veidošanās procesā tajā ieplūdušas dažādu reliģisko kopienu īpatnajās identitātēs sakņoti segmenti. Vienlaikus jāievēro, ka Latvijas ideju vēsturē dominē centieni skatīt latviešu reliģisko identitāti kā viendabīgu veselumu, ignorējot tās kompozīto raksturu.

Kāds tieši ir latviešu kā vienota etnosa reliģiskās identitātes saturs un raksturlielumi, ir ticis un tiek interpretēts dažādi. Jau jaunlatviešu kustības uzplaukuma laikā, romantiskā kultūras nacionālisma ideju gaisotnē, aizsākās mēģinājumi aprakstīt un restaurēt senlatviešu mitoloģijas panteonu, izmantojot galvenokārt senprūšu vēstures avotus un dažāda akadēmiskā līmeņa pētījumus par senprūšu mitoloģiju. Šādā ceļā radās Jura Alunāna plašākais un viņa sekotāja Ausekļa konspektīvākais senlatviešu mitoloģijas rekonstrukcijas modelis. Abi tomēr palika tikai reliģijas mitoloģiskās dimensijas līmenī, tikpat kā neinteresējoties par reliģijas rituālajiem, ētiskajiem vai reliģiskās kopienas uzbūves aspektiem. Dievturība šajā ziņā gāja ievērojami tālāk, piedāvājot senlatviešu reliģiju ne vien izziņāt, bet arī atjaunot, institucionalizēt un praktizēt privāti un publiski.

Luterisko draudžu darbinieks un senatnes pētniecības entuziasts Juris Lecs divdesmitā gadsimta sākumā, kā arī luterāņu mācītājs Jānis Sanders pēc Latvijas Republikas nodibināšanas, interpretēja senlatviešu reliģiju kā senās āriešu jeb indoeiropiešu reliģijas senāko un pilnīgāko formu, kas zudusi kristianizācijas gadsimtu laikā, tādējādi iezīmējot to pasaules reliģiskās attīstības kopainā. Atšķirībā no J. Alunāna un Ausekļa, abi uzskatīja senlatviešu reliģiju par monoteisku kristietības priekšteci. Viņu ieskatā, pāreja no āriskās senlatviešu reliģijas uz „ārisku” luterisku kristietību ir latviešiem organiska, tā ir daļa no reliģiju evolūcijas procesa. Gan Lecs, gan Sanders pievērsās arī ētikas jautājumiem. Abi kritizēja gan Vecās Derības ētiku, gan sava laika kristīgās baznīcas reālijas, izcēla senlatviešu reliģijas ētisko vērtību, nesaskatot tajā nekādas pretrunas ar kristietības ētiskajām doktrīnām. Sanders, atšķirībā no Leca, centās ieviest arī praktiskas baznīcas rituāla reformas un pārskatīt baznīcas pamatdoktrīnas, saskatot nacionālā luteriskā

baznīcā Reformācijas vainagojumu. Savukārt cits baznīcas reformu rosinātājs, mācītājs Alfreds Indriksons, rosināja liberālas reformas, uzskatot, ka nacionāla, latviešu identitātei piederīga baznīca ir modernizēta liberāla baznīca. Abu garīdznieku darbībā un nacionālas luteriskas baznīcas veidošanas idejās iespējams saskatīt ne tikai nacionālistiskus centienus, bet arī mēģinājumus novērst sekularizācijas sekas, cerot piesaistīt latviskai baznīcai tās pasīvos un vienaldīgos locekļus.

Gan Sandera, gan Indriksona radikālās idejas saskārās ar asu baznīcas vadības kritiku, viņu ierosinātās reformas, arī ne pilnībā, tika ieviestas tikai pašu vadītajās draudzēs. Tām arī nebija plaša sociālā atbalsta. Taču nozīmīga Latvijas Evanģēliski luteriskās baznīcas teologu (piemēram, L.Adamovičs, K.Kundziņš un A.Freijs) un draudžu laicīgo vadītāju daļa piekrita baznīcas latviskošanas nepieciešamībai, tikai pārstāvēja ievērojami mērenāku tās modeli. Latviskošanas tendences jo īpaši uzplauka trīsdesmito gadu otrajā pusē, taču arī tad palika luteriskās doktrīnas ietvaros un izpaudās galvenokārt tikai teologu rakstu, publisko runu un sprediķu retorikā, baznīcu dekorā un dievkalpojumu muzikālajā noformējumā.

Ulmaņa autoritārā režīma valdošā intelektuālā gaisotne īpaši katalizēja latviskuma meklējumus baznīcā. Šādā ziņā, latviskošanas mēģinājumi reliģiskajās kopienās sasaucas ar vispārējām tendencēm laikā, kad latviskums tika veicināts arī mākslās, humanitārajās zinātnēs un sadzīves kultūrā. Paša Kārļa Ulmaņa personības kults robežojās ar kultu vārda reliģiskā nozīmē, jo īpaši E.Virzas literārajos darbos, īpaši hagiogrāfiskajā Ulmaņa biogrāfijā, kurā Ulmaņa darbībai piešķirta reliģiska nozīme, kā arī dzejnieka publicistikā. E.Virzas spalvai pieder arī virkne kontroversālu apgalvojumu un aicinājumu, kurus var vērtēt kā reliģijas politizēšanas mēģinājumu.

Latviešu reliģiskās identitātes meklējumu gaita kopumā atbilst tendencēm, kas tajos pašos vēstures posmos bija novērojami citur Eiropā. Tie bija klātesoši gan romantiskā nacionālisma periodā deviņpadsmitā gadsimta otrajā pusē, gan starpkaru posmā, kad būtiskāka nozīme bija institucionalizācijas mēģinājumiem. Tie paliek nozīmīga reliģijas un nacionālisma saskares forma visā ideju vēstures telpā Latvijā.

III DAĻA

TRADĪCIJU JAUNRADE

‘Jaunradītās tradīcijas’ jēdziens. Termins „jaunradītā tradīcija” (*invented tradition*) pirmoreiz parādījās akadēmiskajā diskursā 1977.gadā, kad Lielbritānijā iznākošais vēstures žurnāls *Past and Present* sarīkoja konferenci ar nosaukumu *Tradīciju jaunradīšana*. Īpašu popularitāti tas ieguva vēlāk, pēc 1983.gada, kad konferencē nolasītie referāti tika publicēti grāmatā.⁴⁴⁵ Patlaban tas tiek plaši lietots, īpaši sociālo zinātņu pārstāvju vidē. Ar jēdzienu ‘jaunradītās tradīcijas’ tiek saprastas šķietami senas, taču patiesībā ievērojami jaunākas, apzināti radītas un formāli akceptētas, plašām masām atpazīstamas paražas, etniskie simboli, teksti u.c. fenomeni, kas radīti, E. Hobsbauma vārdiem runājot, nolūkā „uzturēt noteiktas vērtības un uzvedības normas atkārtotības ceļā tā, lai tās automātiski paredzētu kontinuitāti ar pagātni”.⁴⁴⁶

Latviešu valodā ir iespējami citi jēdziena ‘*invented tradition*’ tulkojumi – ‘izdomātā tradīcija’ vai ‘izgudrotā tradīcija’. Jaunradīto tradīciju jēdziens ir ticis attiecināts uz paražām un rituāliem, nacionālajām regālijām, vēsturiskām leģendām, etnogrāfiskiem tērpiem un priekšmetiem, arhitektūras stiliem, kā arī uz deviņpadsmitajā gadsimtā Eiropā radītiem, folklorā un vēsturē balstītiem eposiem, kuri, par spīti labi zināmai autorībai, tiek dēvēti par tautas eposiem. Jaunradītās tradīcijas, kaut to izcelsmes laiks un autorība ir izsekojama un profesionāliem pētniekiem labi zināma, plašākā sabiedrībā tiek uzskatītas par autentiskām un senām un ieņem ļoti nozīmīgu vietu tautas identitātes apziņā. Bieži vien tās kļūst par būtisku pazīmi kādas tautas kultūras elementu plašākai starptautiskai atpazīstamībai. Jaunradīto tradīciju spilgtākais piemērs ir kilts – rūtainie skotu svārkī, ko nēsā vīrieši kā svētku tērpa sastāvdaļu.

Jaunradīto tradīciju lokā, vismaz kopš industrializācijas sākuma, Hobsbaums izdala trīs apakštipus, kuri gan daļēji pārklājas: (1) tās tradīcijas, kas iedibina vai

⁴⁴⁵ *The Invention of Tradition*. Ed. by Hobsbawm E., Ranger T. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

⁴⁴⁶ *The Invention of Tradition*, p. 1.

simbolizē sociālo grupu vienību un kopienu identitāti; (2) tās, kas leģitimē institūcijas vai autoritātes statusu, vai autoritāšu savstarpējās attiecības; (3) tās, kuru radīšanas galvenais mērķis bija socializācijas, ticības, vērtību sistēmas vai uzvedības ieradumu iedvesmošana.⁴⁴⁷ Nacionālisma kontekstā ir būtiski un novērojami visi trīs apakštipi.

Hobsbaums uzsver, ka senākas tradīcijas ir specifiskas un cieši piesaistītas sociālām praksēm, savukārt jaunradītās tradīcijas ir nespecifiskas un saistītas ar vispārīgu neskaidru konceptu lietojumu – kā patriotisms, lojalitāte, nacionālais pienākums u.c.⁴⁴⁸

Ēriks Hobsbaums un viņa līdzautori nebija pirmie, kas ievēroja, ka ne visas par senām uzskatītas tradīcijas patiešām tādas arī ir. Jau 1950.gadā, nosaucot par “viltus folkloru” (*fakelore*), šo fenomenu aprakstīja amerikāņu folklorists Ričards Dorsons. Viņa raksts *Folklore and Fake Lore*⁴⁴⁹ bija veltīts abu jēdzienu pretstatījumam un “viltus folkloras” atmakošanai. Dorsons balstījās galvenokārt uz abu atšķirīgo cilmi un saskatīja principiālu dihotomiju starp folkloru, kas tiek vākta no folkloras teicējiem un kam ir kolektīva autorība, un “viltus folkloru”, ar ko viņš saprata „neīstu un sintētisku tekstu pasniegšanu, it kā tie būtu patiesa folkloras. Šie veidojumi nav savākti lauka pētījumos, bet norakstīti no agrākiem literāriem un žurnālistikas avotiem nebeidzamā atgremošanas ķēdē”.⁴⁵⁰ Dorsona izpratnē “viltus folkloras” bija kaut kas īstenībā neeksistējošs – kā malduguns purvā. Viņš to atšķīra gan no folkloras pārinterpretēšanas mēģinājumiem, gan t.s. folklorisma – folklorā sakņotu elementu iekļaušanas modernajā kultūrā.⁴⁵¹ Tāpat par “viltus folkloru”, Dorsona ieskatā, nevarēja runāt gadījumos, kad autors apzināti kompilē un apstrādā folkloras tekstus, pasniedzot tos kā tautas tradīcijā radušos, tādējādi atsakoties no savas autorības. Šāda prakse bija izplatīta astoņpadsmitajā un deviņpadsmitajā gadsimtā. Kā piemēru var minēt brāļu Grimmu *Vācu tautas pasakas*.

⁴⁴⁷ *The Invention of Tradition*. Ed. by Hobsbawm E., Ranger T. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 9.

⁴⁴⁸ *The Invention of Tradition*. Ed. by Hobsbawm E., Ranger T. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 10.

⁴⁴⁹ Dorsona raksts vispirms tika publicēts populārzinātniskajā žurnālā “*American Mercury*” 1950. gadā. Visas atsauces no pārpublicējuma: Dorson R. *Fakelore*. *Zeitschrift für Volkskunde*. 1969, Nr.65.

⁴⁵⁰ Dorson R. *Op.cit.*, p. 60.

⁴⁵¹ Mūsdienu pētnieki sliecas uzskatīt folklorismu par neapstrīdamu folkloras mantojuma sastāvdaļu. Sk.: Bendix Regina. Folklorism: The Challenge of a Concept. *International Folklore Review*. 1988, Vol.6., pp. 5.–15.; Smidchens G. Folklorism Revisited. *Journal of Folklore Research*. 1999, Vol.36., pp. 51.–70.

Dorsona izpratnē, “viltus folkloras” radīšanas nolūks bija ļaunprātība. Īpaši viņš bija analizējis populārās Pola Bunjuana teikas (*Paul Bunyan legends*) un ievērojamā amerikāņu folklorista Bendžamina Botkina (*Benjamin Botkin*) 1944.gadā izdoto krājumu *Treasury of American Folklore*. Dorsona argumentāciju ierobežoja tas, ka viņš savus secinājumus balstīja galvenokārt Jaunajā Pasaulē radušos tekstos. Dorsons, piemēram, vispār nepieskaras jautājumam par t.s. tautas eposiem, tādiem kā Eliasa Lenrūta somu-karēļu eposs *Kalevala* un Frīdriha Reinholda Kreicvalda sastādītais igauņu eposs *Kalevipoeg*, kas nav nekad pastāvējuši folkloras tradīcijā, bet ir īsāku tautasdziesmu atlasījums, pakārtojot to atbilstoši fabulai. Iespējams, tie īsti neatbūtu kvalificējami kā “viltus folkloras”, jo gan Lenrūts, gan Kreicvalds rīkojās līdzīgi kā brāļi Grimmi – atlasīja, rediģēja un papildināja tautas tradīcijā eksistējošus tekstus, kas sastāvēja no nelielām vienībām (pantiem). Kreicvalds turklāt diezgan radikāli mainīja varoņa ētisko novērtējumu. Dorsons nepiemin arī Džeimsa Makfersona radītās *Poems of Ossian* (1765), kas atbilst visām “viltus folkloras” pazīmēm un, tāpat kā *Kalevala* un *Kalevipoeg*, tiek analizētas „jaunradītās tradīcijas” kontekstā.⁴⁵² Turklāt Dorsona analīze aptvēra galvenokārt verbālās folkloras fenomenus. Tas, iespējams, ir saistīts ar piecdesmitajos un sešdesmitajos gados folkloristikā valdošajām tendencēm. Mūsdienās vairums folkloras pētnieku atzītu, ka folkloras nav tikai verbāla, bet iekļauj arī t.s. materiālo kultūru, jo tās pastāvēšanā un attīstībā darbojas tie paši likumi. Tāpat mutvārdi nav vienīgais folkloras tradīšanas/ tālāk nodošanas veids. Plašsaziņas līdzekļi, tūrisma apkalpojošā sfēra un nacionālais kičs ir tāda pati folkloras sastāvdaļa kā *cildenie* tautasdziesmu un pasaku sējumi vai ornamenti, tādēļ nav pamata izslēgt jaunradītās tradīcijas no folkloriskās kultūras kopuma.⁴⁵³

Atgriežoties pie terminoloģijas jautājuma, šajā nodaļā priekšroka dota jēdzienam “jaunradītā tradīcija”, jo tas ietver mazāk negatīvisma nekā “viltus folkloras”. Būtībā tie abi apzīmē vienu un to pašu parādību. Hobsbauma un Reindžera rediģētā grāmata, kam

⁴⁵² Andreja Pumpura eposu “*Lāčplēsis*” jaunradītās tradīcijas kontekstā (gan lietojot apzīmējumu „izgudrotā tradīcija”) analizējusi Aija Priedīte–Kleinhofa. Viņas secinājums: „A. Pumpura radīto tekstu varētu klasificēt kā sabiedriskās domas ietekmes spēka un attiecīgi arī uztveres ziņā spožu izgudrotās tradīcijas paraugu” (Priedīte A. Pumpura „*Lāčplēsis*” un daži latviešu vēsturiskās apziņas veidošanās jautājumi. *Filozofs starp tradīciju un pieredzi: Veltījums profesoram Pēterim Laizānam*. Rīga, 2004, 86. lpp.).

⁴⁵³ Sk.: Dundes A. The fabrication of folklore. *Folklore Matters*. Knoxville, 1989, p. 53.

bija milzīgs iespaids nacionālisma pētniecībā pēdējās desmitgadēs, nesatur nevienu atsauci uz Dorsona darbu – sociālo zinātņu pārstāvji folkloristikā parasti orientējas slikti. Tas ir paradoksāli, jo teorētiskā ziņā *The Invention of Tradition* nepiedāvā neko radikāli jaunu, salīdzinot ar Dorsona nostādnēm. Tajā ir gan apskatītas citas, galvenokārt Eiropas, parādības, ieskaitot Makfersona Osiana ciklu. Krājums demonstrē to, ka ievērojama daļa par mūžsenām uzskatītu tradīciju, kopumā ir jaunas, t.i., radušās pēdējos simts gados, un to autorībai ir iespējams izsekot. *The Invention of Tradition* gan ir daudz uzmanīgāka vērtību spriedumos. Tomēr, tāpat kā Dorsona darbos, tās autori tiekušies interpretēt jaunradītās tradīcijas kā tādas, kuras ir jāatmasko patiesības vārdā. Folkloras pētniecības rašanos nacionālo atbrīvošanās kustību un nacionālisma laikmetā, folkloras (kā resursa) un nacionālisma savstarpējo saikni dažādās valstīs ievērojis un aprakstījis ne viens vien pētnieks.⁴⁵⁴ Interese par folkloru, tās vākšana, folkloras korpusu (tautasdziesmu, vēstītājas folkloras izdevumu u.tml.) veidošana ir raksturīga t.s. A fāzei (akadēmiskās intereses posms) Miroslava Hroha mazo nāciju atbrīvošanās kustību tipoloģijā.⁴⁵⁵ Tradīcijas jēdziena nozīme nacionālās identitātes diskursā ir milzīga. To gan biežāk mēdz saistīt ar t.s. etnisko nacionālisma un nacionālās identitātes diskursa tipu, kas, pēc dažu pētnieku domām, raksturīgs Centrālās un Austrumeiropas sabiedrībām. Patiesi, *pilsoniskais* Rietumeiropas nacionālisms atsaucas uz tradīciju citādi, taču ne retāk un ne ar mazāku patosu. Ja Austrumeiropā tiks runāts par folkloras tradīciju – tautas dziesmām, nacionālām krāsām, tautas paražām un tikumiem u.c. -, Rietumeiropā tiks izmantoti tādi jēdzieni kā tradicionālās vērtības, demokrātiskā tradīcija (Eiropa kā tradicionāli demokrātiska teritorija) vai seni likumdošanas akti, Franču revolūcijas ideāli un no tiem izrietošā *laicite* tradīcija u.c. Savukārt Amerikas Savienoto Valstu etniskās politikas un sabiedriskā diskursa stūrakmens ir dažādība (*diversity*). Arī šajā gadījumā dažādība tiek uzskatīta par vērtīgu tādēļ, ka ASV ir veidojusies, t.i., tradicionāli pastāv, kā etniski, reliģiski un citādi jaukta valsts. Latvijā, piemēram, argumentācija bieži vien ir pretēja –

⁴⁵⁴ Mead W. R. Kalevala and the rise of Finnish Nationality. *Folklore*. 73. issue, 1962, pp. 217.–229.; Wilson W. A. *Folklore and nationalism in modern Finland*. Bloomington: Indiana University Press, 1976.; Herzfeld M. *Ours once more: Folklore, ideology and the making of Modern Greece*. Austin: The University of Texas Press, 1982.; Oinas F. J. The Political Uses and themes of folklore in the Soviet Union. *Journal of Folklore Institute*. Vol.12., 1975, pp. 157.–175.

⁴⁵⁵ Hroch M. *Social preconditions of national revival in Europe: A comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller European nations*. Transl. B. Fowkes. New York: Columbia University Press, 2000, p. 23.

dažādība (nacionālās minoritātes, jaunās reliģiskās kustības u.c.) tiek uztverta kā sociāla problēma, kura ir jārisina vai jāpacies (plašāk – reliģiskās tradicionalitātes ideoloģizācijai veltītajā nodaļā).

Pašreizējā Rietumeiropas sabiedrību attieksme pret tradīciju ir veidojusies Apgaismības ideju ietekmē. Kā E.Šīls rakstīja:

Apgaismība bija antitētiska tradīcijai. Vismaz tās dižie runasvīri un mazāk ievērojamie interpretētāji domāja, ka tāda tā bija.[...] Apgaismības ideju panākumus radīja to pašu pārtapšana tradīcijā. To panākumu pamatā bija arī fakts, ka tās tika attīstītas un aizstāvētas sabiedrībā, kurā būtiskas tradīcijas bija stipras [...], ieaugot substantīvas tradicionalitātes augsnē, Apgaismības laikmeta idejas attīstījās, nenonākot pretrunā ar sevi.⁴⁵⁶

Tradīcija nacionālisma vēsturē Eiropā ir mezgls (nods), kurā nacionālisma ideoloģija parādās naratīvā. Tā arī veido objektivācijas lauku (P.Bergera aprakstītajā shēmā) starp pieredzes eksternalizāciju un internalizāciju nacionālisma ideoloģizācijā. Tāpat daži Latvijas jaunradīto tradīciju piemēri var dot ieskatu jautājumā, vai jaunradītajām tradīcijām vienmēr ir tās pašas sekas nacionālās identitātes veidošanas, uzturēšanas un atjaunošanas perspektīvā, jo tieši ar šādu nolūku tās ir radītas. Var jautāt, vai tās ir vienādi konstruktīvas, t.i., vai tām nacionālisma mērķu kontekstā vienmēr ir vienāda vērtība. Promocijas darba tēmas kontekstā ir jājautā arī par to attiecībām ar reliģisko tradīciju. Turklāt Latvijas pieredze sniedz būtiskas atbildes uz vienu no svarīgākajiem ar jaunradītajām tradīcijām saistītajiem jautājumiem: vai tradīcijas rodas no nekā vai arī tiek konstruētas, atsaucoties uz senāku tradīciju materiālu, tostarp reliģisku.

⁴⁵⁶ Shils E. *Tradition*. Chicago, 1981, p. 325.

Casus: Nameja gredzens

Viens no latviešu jaunradītās tradīcijas piemēriem ir t.s. Nameja gredzena valkāšana. Šie gredzeni ar raksturīgo divu resnāku un vienas vai divu tievu stieplīšu pinumu priekšā tiek kalti no sudraba, retāk no zelta vai cita metāla, un tos nēsā gan vīrieši, gan sievietes. Kā tie cēlušies, un kā cēlies to nosaukums? Kāds ir to sakars ar Atskaņu hronikā minēto zemgaļu virsaiti Nameju?

A.Grīna romāns. Vārdkopu “Nameja gredzens” ir radījis populāro vēsturisko romānu autors Aleksandrs Grīns (1895–1941). Vismaz šis jēdziens latviešu kultūrā nav bijis pazīstams,⁴⁵⁷ līdz 1928.gadā parādījās Grīna pirmais romāns ar šādu nosaukumu.⁴⁵⁸ Romāna darbība risinās Kurzemē 17.gadsimtā, Poļu-zviedru kara pašā sākumā. Tā galvenais varonis kņazs Skumants jeb Bogislavs Gundars uzzina, ka viņa tāls sencis zemgaļu valdnieks Namejs, ko Grīns sauc par karali (tādējādi piešķirot Zemgalei attīstītāku valstiskuma formu, nekā to saskata profesionāli vēsturnieki), pirms atkāpšanās uz Lietuvu, kad bija Zobenbrāļu ordeņa spiediena dēļ zaudējis savu politisko varu, ir novēlējis savu troni (un tādējādi leģitīmo varu visā Zemgalē) tam no saviem pēctečiem, kurš atradīs Nameja paslēpto gredzenu. Zīmīga ir Nameja un viņa pēcteču kā Zemgales suverēnu valdnieku saistība ar iedzīvotāju individuālo politisko brīvību bez politiskās elites, administratīvas pārvaldes vai jebkādas feodālas hierarhijas starpniecības: „Visi lai ir brīvi, un kungs pār zemgaļiem tikai mana gredzena valkātājs, ar vārpu vaiņagu kronētais...”⁴⁵⁹ Grīna Namejs ir spilgts apgaismota valdnieka piemērs – Zemgales „pilsoņi” ir politiski un garīgi pilnīgi brīvi, izņemot pakļaušanos leģitīmai valdnieka varai, un viņiem nav saistošas citas politiskās lojalitātes. Grīna ideālajā Zemgalē nav arī sociālo šķiru šī jēdziena sociālekonomiskajā izpratnē. Tautas vienotība, kas atceļ

⁴⁵⁷ Namejs (saukts arī Nameisis vai Nameitis) ir fascinējis latviešu literātus arī iepriekš. Kā piemēru var minēt Edvarda Virzas poēmu “*Karalis Nameitis*” (1924). Virza arī pirms 1934. gada maija neslēpa simpātijas idejai par politisku iekārtu, kas balstītos spēcīgas personības centralizētā varā (“vadoņības ideāls”). Namejs šajā aspektā ir ideāli piemērots tēls. Viduslaiku hronikās margināli minētie virsaiši – Imauts (Imants), Viestarts, Tālvāldis – ir iedvesmojuši ne vienas vien glorificējošas daiļliteratūras biogrāfijas rašanos. Īpaši spēcīgs šis motīvs ir bijis senlatviešu valstiskuma idealizācijas kontekstā (nesens piemērs ir Jāņa Lejiņa triloģija par Tālvāldi “*Zīmogs sarkanā vaskā*”).

⁴⁵⁸ Grīna romāns vispirms parādījās periodikā - 1928. gadā, no 6. maija līdz 23. decembrim, to turpinājumus publicēja laikraksts “*Lavīijas Kareivis*”, grāmatā romānu publicēja izdevniecība “*Grāmatu Draugs*” 1931. gadā.

⁴⁵⁹ Grīns A. *Nameja gredzens*. Rīga, 1989, 38. lpp.

sabiedrības sociālo stratifikāciju kā nenozīmīgu un nevēlamu, un tautas mobilizācija uz etniska pamata ir ļoti būtisks nacionālisma ideāls, kas jo spilgti apliecināts arī Grīna romānā.

Grīns gredzenu aprakstīja šādi: “Tas bija sens sudraba kalums - pīnē savijies zalkšu pāris ar zelta rudzu vainagiem galvā. Dzeltens vanags pleta spārnus vainagu vidū.”⁴⁶⁰ Šis apraksts acīmredzami bija rakstnieka fantāzijas auglis. Nekas, izņemot pīni, neatgādina nevienu no senajām latviešu rotām, kas atrastas arheoloģiskajos izrakumos.⁴⁶¹ Arheoloģisko rotu kopijas Latvijā nāca modē divdesmitā gadsimta trīsdesmito gadu otrajā pusē. Ar tām rotājās Latvijas pilsonības dāmas un valstī akreditēto vēstnieku kundzes, tās dāvināja oficiālu vizīšu ietvaros.⁴⁶² Jauno modi veicināja arheoloģisko atradumu izstādes, kas kļuva populāras, kad trīsdesmito gadu vidū sākās intensīvi arheoloģiskie izrakumi senlatviešu apdzīvotajās vietās, īpaši pilskalnos. Šie pētījumi un to atradumu demonstrēšana plašākai sabiedrībai⁴⁶³ sasaucās ar Kārļa Ulmaņa autoritārā režīma laikā valdošo intelektuālo klimatu – pastiprinātu interesi par senlatviešu valstiskumu un Ulmaņa pretenzijām kā vienpersoniskam līderim būt šī valstiskuma augstākās varas leģitīmam mantiniekam, ne politiskās varas uzurpatoram.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ Grīns A. *Nameja gredzens*. Rīga, 1989, 42. lpp.

⁴⁶¹ Gredzens ar vītu priekšpusi, kā to sauc arheoloģijā, ir statistiski rets atradums. Daži šādi gredzeni tika atrasti Daugmales pilskalna izrakumos 1936. gadā un izstādīti arheoloģisko atradumu izstādē Rīgas pilī 1936/37. gada ziemā.

⁴⁶² Sk.: Jaunas dāmu rotas latviskā gaumē. *Rīts*. 07.02.1937. Vēlākais „Nameja gredzens” šeit tiek vēl saukts par „sudraba vijuma gredzenu”.

⁴⁶³ Iespējams, arheoloģiski atklājumi nekad Latvijā nav baudījuši tik daudz preses uzmanības un popularitātes sabiedrībā, kā 1935.–1938. gadā, kad plašsaziņas līdzekļi sacentās gan pašu izrakumu atspoguļojumā, gan atradumu regulāro izstāžu aprakstos, akcentējot senlatviešu kultūras augsto līmeni, izsmalcināto estētiku un valstisko varenību, ko šie atklājumi apliecina. Sk., piem.: Valsts vadības izbraukums uz senajiem pilskalniem. *Latvijas Kareivis*. 17.10.1935.; Senās Kursas varenības liecinieki. *Jaunākās Ziņas*. 16.07.1936.; Atklāta bagātākā mūsu senās kultūras lappuse. *Jaunākās Ziņas*. 18.08.1936.; Jau senajiem latviešiem bijušas dzelzs–lietuves. *Brīvā Zeme*. 18.08.1936.; Nevis mežoņi ar koka vālēm rokās, bet tauta ar augstu kultūru un attīstītu valstisko organizāciju. *Brīvā Zeme*. 10.10.1936.; Daugmalē atrastas senās rakstu zīmes. *Latvijas Kareivis*. 07.10.1937; Sams M. Latviešu cilšu senatnes parāde Rīgas pilī. *Jaunākās Ziņas*. 09.01.1937.

⁴⁶⁴ Sk.: Butulis I. K. Ulmaņa autoritārās ideoloģijas ietekme uz Latvijas vēstures pētīšanu. *Latvijas Vēsture*. Nr.2(42), 2002, 59.–63. lpp. Saglabājušies nostāsti, ka Ulmanis vēlējies no arheologiem saņemt arī kādus senās Latvijas virsaišu varas simbolus, piemēram, Visvalža kroni, ko gan neizdevās atrast Jersikas pilskalna arheoloģiskajos izrakumos trīsdesmito gadu otrajā pusē. (Sk.: Cielēns F. *Laikmetu maiņā: Atmiņas un atziņas*. 4. grām., Stokholma, 1999, 185. lpp.). Ticamu dokumentālu apstiprinājumu šiem nostāstiem tomēr nav.

„Vadonības simbols.” Leģitimitāte bija viena no galvenajām Ulmaņa problēmām sabiedriskās reprezentācijas aspektā, jo 1934.gada 15.maija apvērsums juridiski viennozīmīgi bija nelikumīgs. Viens no veidiem, kā šo problēmu risināt, blakus argumentiem, ka apvērsums bija politiski un ekonomiski attaisnojams (jo nepieciešams), ja arī veikts ne likuma ietvaros, bija apliecināt vienpersoniskas varas pārmantojamību – simboliski, ja reiz tas nebija iespējams juridiski. Jau pats bieži lietotais apzīmējums ‘Vadonis’ blakus korektajam ‘Valsts un ministru prezidents’ (tāds bija Ulmaņa oficiālais tituls pēc abu posteņu apvienošanas) ir liecība par to. ‘Vadonis’ nav ne amats, ne profesija. Šis apzīmējums norāda uz īpatnu aicinājuma, talanta un īpašas izredzētības savijumu, kā izcelsmi nav vienmēr iespējams racionāli saprast, tikai emocionāli sajust.

Nameja gredzens ieguva īpašu vietu Kārļa Ulmaņa sabiedrisko attiecību programmā. Ir iespējams diezgan precīzi hronoloģiski izsekot, kā aizmeties šis mezgls, savijoties trim pavedieniem – arheoloģisko rotu popularitātei, vadoņa publiskā tēla konstruēšanai 15.maija apvērsuma leģitimizācijas kontekstā un Aleksandra Grīna aizraujošā romāna fabulai.

Lai arī Grīna romānu lasītāji iecienīja no publikācijas brīža, vēl lielāku popularitāti un tālejošu politisku publicitāti ieguva tā dramatizējums, ko veica Voldemārs Zanbergs. Lugas *Nameja gredzens* pirmizrāde Jāņa Munča režijā notika Dailes teātrī 1935.gada 27.februārī, un to apmeklēja arī K.Ulmanis un citi valdības locekļi.⁴⁶⁵ Izrādei bija izcili panākumi – to izrādīja pilnās zālēs, izrāžu kopskaits bija lielāks nekā jebkuram citam iestudējumam Latvijas Republikas vēsturē, un drīz to izrādīja arī citos profesionālos teātros ārpus Rīgas. Tā laika periodikā autorei neizdevās atrast nevienu analītisku recenziju, tikai slavinājumus, kuros izrāde dēvēta, piemēram, par triumfālu „latviskā gara un viņa varenības demonstrāciju.”⁴⁶⁶

Iespējams, iestudējuma popularitāti, īpaši autoritārā režīma gaisotnē, ietekmēja arī latviešu sabiedrības vēlme ticēt, ka brīvajā Senlatvijā bija ne vien izcili attīstīta kultūra, bet arī attīstīta valstiskuma forma, un iespējams, Kārlis Ulmanis varēja vēlēties, lai šis valstiskums būtu tāds, kas realizēja vienpersoniskas pārvaldes modeli, īpaši Zemgalē, no kurienes bija cēlušies visi Latvijas prezidenti, arī Ulmanis.

⁴⁶⁵ „Nameja gredzens” pirmizrādes lielā diena Dailes teātrī. *Valdības Vēstnesis*. 28.02.1935.

⁴⁶⁶ „Nameja gredzens” triumfs. *Rīts*. 17.04.1935.

Vēsturnieks Gustavs Strenga šādai vēsturiskā mazvērtības kompleksa izpausmei veltījis ironiskus vārdus:

Bezkaralība ir mūsu vēsturiskā trauma, pašapziņas trūkums un vēsturiskās impotences apliecinājums, kas grauza (grauž) latviešus un neliek tos mierā [...] Latviešu nācija tapa vien 19. gadsimta vidū un ilgi pēc tam juta (jūt) politiskas un intelektuālas tradīcijas trūkumu, kuru izraisījusi elites neesamība, it sevišķi tādēļ, ka mēs esam allaž bijuši sazobē ar tādām kultūrām, kurām ir bijušas dziļas un senas monarhijas tradīcijas [...] Latviešiem ir bijis jānostājas kā kailiem bagātas varas tradīcijas priekšā un jāmēģina ar to cīnīties.⁴⁶⁷

Jau no pašas pirmās izrādes, *Nameja gredzens* nebija parasta vēsturiska luga, kādas Latvijas teātri iestudēja pietiekami bieži. Dienu pirms pirmizrādes Dailes teātrī notika īpašs sarīkojums, kurā ar romānam veltītu priekšlasījumu uzstājās literatūras profesors Ludis Bērziņš, bet sasirgušā A.Grīna vietā viņa referātu. nolasīja Elīna Zālīte. Šī notikuma apskats laikrakstā *Rīts* zīmīgi noslēdzas ar vārdiem: „*Nameja gredzens* ir tilts no pagātnes uz tagadni, no zemnieku dumpja uz 15. maiju.”⁴⁶⁸ Šādi iedibināta, izrādes saistība ar 15.maiju un Kārļa Ulmaņa saglabājās visu atlikušo Latvijas Republikas neatkarības laiku. Jāievēro, ka tā nekad netika izrādīta, piemēram, 18.novembra valsts svētku sakarā. Toties „*Nameja gredzena*” dramatisējuma brīvdabas variants (gan profesionālu aktieru izbraukuma izrādes), gan – vēl biežāk kā daudzskaitlīgu dalībnieku amatierizrādes⁴⁶⁹ ikgadēji tika iekļauts 15.maija Tautas vienības jeb Valsts atjaunošanas svētku programmās, kā arī aizsargu, skolu un lauksaimnieku svētkos.

Ideoloģiski ievirzīti masu brīvdabas uzvedumi, kuru centrā nav aktieri – solisti, bet gan kori un masu skatu daudzie dalībnieki un, kur zūd distance starp skatuvi un skatītāju, nav nekas neparasts autoritāru režīmu kontekstā,⁴⁷⁰ un „*Nameja gredzens*” arī nebija vienīgais šāds inscenējums Latvijā. Plašāk pazīstama un akadēmiskajā literatūrā analizēta⁴⁷¹ ir Jāņa Munča un Roberta Krodera *Atdzimšanas dziesma*, ko izrādīja

⁴⁶⁷ Strenga G. *Spēlēt karaļos un pāžos*. Pieejams: www.delfi.lv (skatīts 04.11.2008.). Tomēr šis spriedums šķiet publicistiski saasināts, jo nav pamata uzskatīt, ka minētā trauma būtu vispārināma un tās pierādījumi būtu plaši sastopami latviešu nacionālisma vēsturē.

⁴⁶⁸ Pantalone. „*Nameja gredzens*”- tilts no pagātnes uz nākotni. *Rīts*. 27.02.1935.

⁴⁶⁹ Piemēram, 1935. gada Vienības svētkos Rīgā notika divas izrādes – Arkādijas un 1905. gada parkā, kur piedalījās 32 kori, kopā ap 1600 dalībnieki. (Tautas Vienības svētku programma. *Rīts*. 15.05.1935.; Brīvdabas izrādēs skatītāji noskatās ar sajūsmas asarām acīs. *Rīts*.16.05.1935.).

⁴⁷⁰ Sk.: Ulberte I. Vācijas režija (1900–1945). Galvenās tendences. 20. *gadsimta reātra režija pasaulē un Latvijā*. Rīga, 2002, 498.–500. lpp.

⁴⁷¹ Radzobe S. „*Atdzimšanas dziesma*” un politisko mistēriju tradīcija. Grām.: *Latvija un latviskais. Nācija un valsts idejās, tēlos un simbolos*. Sast. A. Cimdiņa un D. Hanovs. Rīga, 2010,

Esplanādē 1934.gada jūlijā. Ulmaņa apvērsumu glorificēja arī J.Munča režisētā *Svētā zeme*, ko izrādīja Rēzeknē Pļaujas svētkos 1936.gada septembrī.⁴⁷² Taču gan *Atdzimšanas dziesma*, gan *Svētās zemes* uzvedumi bija vienreizēji notikumi, kamēr *Nameja gredzens* tika izrādīts regulāri, dažādos dalībnieku sastāvos un dažādās vietās, brīvdabā pat vairākas reizes viena gada laikā.

Starpkaru posmā Nameja gredzena simbolika nepārprotami pieder 15.maija, bet ne 18.novembra Latvijai. Tas tika ļoti tieši asociēts ar Kārli Ulmani personīgi un vadonības ideju. Tai tika ierādīta nozīmīga loma ar Ulmaņa sešdesmit gadu jubileju saistītos pasākumos 1937.gada septembrī. Svinībās, kas notika viņa dzimtajā pusē Bērmuižā, bija iekļauta arī kārtējā *Nameja gredzena* izrāde, Ulmanis pieminēja Nameja gredzenu savā runā,⁴⁷³ un Latvijas pašvaldību apsveikums bija ievietots sudraba vākos ar Nameja gredzenu atveidu dzintarā.⁴⁷⁴ Tas nebūt nebija pirmais gredzens, ko Ulmanis bija saņēmis kā dāvanu. Nepilnus trīs mēnešus pēc „Nameja gredzena” pirmizrādes – pirmajos Valsts atjaunošanas svētkos, laikraksts *Rīts* vēstīja, ka kāda vārdā nenosaukta organizācija pasniegusi Ulmanim gredzenu, kas izkalts pēc A.Grīna romānā atrodamā apraksta, kopā ar tekstu, kas veidots litānijas stilā, uzrunājot viņu par „Zemnieku Ķēniņu” un „zemes kungu,” kas darījis visus brīvus. Responsā skan šāda atbilde:

Es esmu solījies un šo solījumu es turēšu līdz nāvei: katrs zemes arājs būs man draugs, katrs zemnieks mans brālis. Viņš sūdzēs man savas bēdas un es tam palīdzēšu un mums abiem būs liksma sirds.

Esat bez baiļu un nākat man līdz! Neviena vairs nebūs dzimtkungs par zemes arājiem un katram būs sava daļa manā valstībā! To saku es jums - Nameja gredzena valkātājs!⁴⁷⁵

Nameja gredzenu sāka dēvēt par ”vadonisma” vai ”vadonības simbolu” un tas tika izmantots kā Ulmaņa neoficiāls ģerbonis, īpaši Vienības svētku noformējumā. Svētku gadījumā nozīmīgas sabiedriskas ēkas⁴⁷⁶ un Rīgas pils vārtus⁴⁷⁷ rotāja vairogi vai

77.–90. lpp.; Hanovs D. Uzvedums „Atdzimšanas dziesma”–politiskā liturģija autoritārajā režīmā. Turpat, 91.–120. lpp.; Gorbušina Z. “Atdzimšanas dziesmas” svētki – laikrakstu „Jaunākās ziņas” un „Segodņa” mediju notikums 1934. gada vasarā. *Agora 6. Reiz dzīvoja Kārlis Ulmanis*. Rīga, 2007, 351.–368. lpp.

⁴⁷² 5000 dalībnieku Pļaujas svētku uzvedumā. *Kurzemes Vārds*. 15.08.1936.

⁴⁷³ Liepiņš O. Pieķeršanās dzimtajai zemei. *Ogres Ziņas*. 18.09.1937.

⁴⁷⁴ Valsts prezidentu Dr. Kārli Ulmani viņa 60. šūpuļsvētkos apsveica Latvijas 60 pilsētas. *Zemgales Balss*. 05.09.1937.

⁴⁷⁵ Nameja gredzens atradies! *Rīts*. 15.05.1935. Jāpiebilst, ka laikraksta galvenais redaktors šajā laikā bija neviens cits kā Aleksandrs Grīns pats.

⁴⁷⁶ Rīga mirdz krāšņā svētku rotā. *Jaunākās Ziņas*. 14.05.1937.

gobelēni, kas attēloja, kā "vārpu vainaga ielokā balts vanags nes Nameja gredzenu pretī austošai saulei."⁴⁷⁸ Tas nenotika tikai Vienības svētkos, bet arī, piemēram, 1937.gada "Valsts zemnieku dienā".⁴⁷⁹ Autorei neizdevās presē atrast atsauces uz minēto motīvu, kas būtu agrākas par 1937.gadu – iespējams, ka par "vadonisma simbolu" Nameja gredzens top tikai šajā gadā. Tādam datējumam par labu runā arī kāds cits Ulmaņa biogrāfijas fakts. 1937.gada 3.Pļaujas svētkos Jelgavā, kas notika dienu pēc Vadoņa sešdesmitās dzimšanas dienas, un ieguva valstisku nozīmi (par to liecina gan ilgstošā gatavošanās un pastiprinātā preses uzmanība) tika izrādīts uzvedums *Zemgales atmoda* ar aptuveni 2000 dalībniekiem (aktieriem, koriem un vairākiem pūtēju orķestriem) un grandiozām dekorācijām. Izrāde bija *Nameja gredzena* variants. Par pasākuma būtiskāko sastāvdaļu kļuva mākslinieka S.Berca zeltā darinātā sešdesmit vārpu vainaga pasniegšana Ulmanim. Vārpu vainaga pasniegšanu var uzskatīt par piedienīgu Pļaujas svētkiem, bet jāatceras arī Grīna romāna vārdi "ar vārpu vainagu kronētais". Aleksandrs Grīns veidoja romāna fabulu, izmantojot vēsturiskajos romānos plaši lietotu motīvu – likumīgā valdnieka statusa vai ievērojamu vērtību mantinieka atpazīšanu pēc kādas viņam vien raksturīgas pazīmes⁴⁸⁰, turklāt autors atstājis romāna intrigu atvērtu un tāad arī papildināmu. Grīna romāns beidzas ar galvenā varoņa, Nameja gredzena likumīgā īpašnieka, nāvi. Taču gredzenu (tāad simboliski arī likumīgo valsts varu) viņa ienaidnieki, Zemgales valdnieka varas uzurpatori neiegūst. To kņazs Gundars pirms liktenīgās kaujas atdod Zemgales meitenei, kura nes zem sirds arī Skumanta Gundara bērnu. Gredzens atgriežas turpat, kur romāna sākumā – pagaisis vēstures krēslā, tas gaida Nameja likumīgo politisko mantinieku.

Ludolfa Liberta Ioma. Par Nameju kā vēsturisku personu ir zināms ļoti maz. Vecākā Atskaņu hronika piemin Nameju jeb Nameisi (*Nameise*, *Nameyxe*)⁴⁸¹, kas bijis virsaitis Tērvetes pilī. Jādomā, ka viņam pakļāvušies visi Zemgales novadi. Viņš vadījis zemgaļu pretošanos Zobenbrāļu ordenim no 1270. līdz 1281.gadam, kad viņš bija spiests atkāpties

⁴⁷⁷ Svētku rota Prezidenta pilij. *Jaunākās Ziņas*. 11.05.1937.

⁴⁷⁸ Svētku rota Prezidenta pilij. *Jaunākās Ziņas*. 11.05.1937.

⁴⁷⁹ Balts vanags vārpu vainagā nes saulei pretī Nameja gredzenu. *Brīvā Zeme*. 24.04.1937.

⁴⁸⁰ Tipiski piemēri ir dzimumzīmes, rētas, tetovējumi u.c. ķermeņa īpatnības, taču bieži par šādu identificējošo pazīmi kalpo arī rotaslietas vai regālijas, kā arī specifiskas prasmes vai zināšanas, kuru nav nelikumīgajiem pretendentiem.

⁴⁸¹ Namejs minēts pavisam 20 Atskaņu hronikas pantos, taču vienmēr ļoti īsi.

uz Lietuvas teritoriju. Par viņa turpmāko likteni ziņu nav. Tomēr ar minēto gredzenu Namejs nekādi nevarēja būt saistīts. Pirmkārt, tāpēc, ka, pēc arheoloģiskā materiāla spriežot, šādi gredzeni bija raksturīgi nevis zemgaļiem, bet gan latgaļiem. Otrkārt, Nameja gredzeni tika kalti tikai 12.gadsimtā un pašā 13.gadsimta sākumā. Tādējādi tie bija izgājuši no aprites, pirms Namejs bija dzimis.⁴⁸²

Tomēr, kad Ludolfs Liberts 1935.gadā gleznoja virsaišu portretus Rīgas pils (prezidenta rezidences) interjeram, viņa gleznā *Nameixe rex semigallorum* tika attēlots sirmgalvis ar karalisku stāju un raksturīgo gredzenu kreisās, uz zobena balstītās rokas pirkstā.⁴⁸³ Protams, arī Liberta portrets ir fantāzijas auglis. Liberta glezniecībā zīmīgajos „fantāzijas portretos” individualitātes raksturojums ir mazāk nozīmīgs kā žanriskums.⁴⁸⁴ Promocijas darba autore uzskata, ka tieši L.Libertam var pateikties par to, ka gredzenu ar vītu priekšpusi sāka dēvēt par „Nameja gredzenu”.

Jauni pielietojumi. Pēc Latvijas valstiskās neatkarības zaudēšanas 1940.gadā, un pēc tās atjaunošanas 1991.gadā, gredzena valkāšanas tradīcija ieguva jaunas nozīmes. Trimdas latviešiem Nameja gredzens pirkstā palīdzēja atpazīt vienam otru arī mītnes zemju nelatviskā vidē.⁴⁸⁵ Latvijā Nameja gredzeni līdz pat astoņdesmitajiem gadiem nebija pieejami juvelierizstrādājumu un mākslas priekšmetu veikalos, taču tos varēja pasūtīt rotkaļiem privāti, ko daudzi arī darīja. No vecākiem mantots vai īpaši pasūtīts Nameja gredzens bieži bija nacionāli noskaņota latvieša pazīme padomju laikā.⁴⁸⁶ Tad gredzens

⁴⁸² Uz to norāda, piemēram, arheologs Juris Urtāns. Sk.: Urtāns J. Nameja gredzens. *Latvijas ģeogrāfijas hrestomātika: Iedzīvotāji*. Sast. M. Kasparoviča. Rīga, 1992, 186. lpp.

⁴⁸³ Sk. arī: Balodis F. Latviešu senatne latviešu glezniecībā. *Senatne un Māksla*, 1936, Nr.1, 116. lpp.+ att.

⁴⁸⁴ Siliņš J. *Ludolfs Liberts*. Rīga, 1943, 140. lpp.

⁴⁸⁵ Zemītis G. Latviešu etniskās simbolikas pamati; attīstība no aizvēstures līdz mūsdienām. *Latvija un latvieši*. Zin. red. J. Stradiņš, 1.sēj., Rīga: LZA, 2013, 301. lpp. To atcerējās Vaira Vīķe-Freiberga – sk. citātu: Krauja V. Lai valsts sargātu valodu un valodu – valsti. *Latvijas Avīze*. 28.05.2003. Mācītājs Kārlis Zikmanis, kas uzaudzis ASV, bet tagad kalpo Latvijas Evanģēliski luteriskajā baznīcā, veltījis Nameja gredzenam īpašu interneta blogu, kurā iezīmējas citur neatrodams interpretācijas motīvs – doma, ka trīs resnākās stieples gredzena vijumā simbolizē trīs Latvijas kultūrvēsturiskos novadus, Vidzemi, Kurzemi un Latgali (ironiski, bet netiek minēta tieši Zemgale), kurus virsaitis Namejs, ko simbolizē tievākā stieple, kas caurvij pārējās, mēģinājis apvienot kopīgajai cīņai pret „Svešiniekiem” (Zikmanis K. R. *Ring of Latvia*. Pieejams: <http://krz.ltn.lv> (skatīts 01.09.2009.)). Autorei neizdevās noskaidrot, vai šis neparastais apgalvojums ir mācītāja Zikmaņa fantāzija, vai arī tas ir bijis izplatīts Amerikas latviešu aprindās.

⁴⁸⁶ Līdzīgu funkciju, iespējams, pildīja no pirmskara sudraba piecu latu monētas izgatavotās saktas (t.s. *Mildas*).

simbolizēja ne tik daudz pirmsvācu laika Nameja valsts pārmantojamību, cik 1918.–1940.gada neatkarīgās Latvijas Republikas un latvietības atzīšanu. Tas vairs netika asociēts ar Kārli Ulmani, 15.maija apvērsumu vai vadoņības ideju. Sākot ar Trešo atmodu astoņdesmito gadu beigās un Latvijas Republikas atjaunošanas 1991.gadā, Nameja gredzenus sāka valkāt arī Latvijā dzīvojošie un valsts varai lojālie cittautieši, kā arī ārzemnieki, kas bijuši tā vai citādi saistīti ar Latviju (gredzens ieguva savdabīgu nacionālā suvenīra nozīmi). Nameja gredzenus atpazīst lietuvieši un igauņi, norādot, ka viņu tautām tādu nav un pēc tiem uzreiz varot pazīt latvieti.

Pie Aleksandra Grīna iezīmētā motīva – Nameja gredzena saistīšanas ar likumīgo politisko varu (vismaz) Zemgalē un tās pārmantojamību – atgriezusies Māra Zālīte rokoperas *Indriķa hronika*⁴⁸⁷ libretā, vēl padziļinot tā vēsturiskuma dimensiju. Rokoperas 3.cēliena, kas veltīts zemgaļiem, 4.ainā, kuras darbība notiek kara apmetnē Zemgalē, jaunais Namejs saņem gredzenu no virsaiša Viestura rokām, solot to nodot tālāk nākamajam mantiniekam, kas turpinās abu cīņu:

VIESTURS. Namej, Namej, drīz nāve/ Mani kā līgava skaus./Namej, šis bija mans gredzens./ Namej, tas tagad ir tavs./ Namej, vēl mūsu tautu/Ugunīm deldēs un kaus./Namej, šis bija mans gredzens./Namej, tas tagad ir tavs./ Namej, cīņa nav galā- / Namej, nav biķeris sauss./Brīvība bija mans gredzens./Namej, tas tagad ir tavs. [...]

NAMEJS. Viestur, reiz mani pašu/ Mūžības atvarā raus./ Došu to tālāk un teikšu- / Nameja gredzens nu tavs. [...]

ABI. Tad nu netērē vārdus./Vārdos jau atbildes nav./ Atbilde būs - pirkstā gredzens./ Tagad tas gredzens ir tavs.⁴⁸⁸

Rokoperā, līdzīgi kā Grīna romānā Nameja gredzens simbolizē brīvību, cīņu par to un valstisko, bet ne etnisko identitāti/piederību. Tas, kā jau minēts iepriekš, ir sākotnējais ar Nameja gredzena saistītais motīvs.

Ikdieniskais nacionālisms. 2009.gadā Latvijas Banka laida apgrozībā viena lata monētu ar Nameja gredzena attēlojumu reversā. Aizbildinot gredzena neiespējamo saistību ar

⁴⁸⁷ Pirmizrāde Nacionālajā teātrī 2000. gada 7. oktobrī. Nameja gredzens ir vienīgais attēls, kas rotā rokoperas programmas vāku: Lūsēns J., Zālīte M. *Indriķa hronika: Rokopera III daļās*. Rīga: Latvijas Nacionālais teātris, 2007. Jāpiebilst, bet tieši viduslaiku Indriķa hronikā Namejs nav pieminēts ne reizi.

⁴⁸⁸ Lūsēns J., Zālīte M. *Indriķa hronika: Rokopera III daļās*. Rīga: Latvijas Nacionālais teātris, 2007, 23. lpp.

vēsturisko Nameju, Latvijas Bankas mājas lapa tomēr skaidro gredzena simbolisko nozīmi:

Taču tautas apziņā, vēsturei savijoties ar teiku, radusies leģenda, un svarīga ir ideja, nevis precīzie gadskaitļi un vēsturiskā patiesība. Nameja gredzens kļuvis par latvietības zīmi, un, jebkurā pasaules malā sastopot cilvēku ar šādu gredzenu pirkstā, pazīstam savējo - pat ja viņš ir citas tautas pārstāvis, pat ja viņš pats Latvijā nemaz nav bijis, gredzens liecina, ka viņu kaut kas saista ar šo zemi.⁴⁸⁹

Jauna iezīme ir arī raksturīgā vijuma izmantošana citās rotaslietās: aprocēs, saktās, kaklarotās un arī citos lietišķās mākslas darinājumos, piemēram, mākslinieciski izstrādātos karošu kātos. Nameja gredzena motīvs nonāca arī citu ar lietišķo mākslu nesaistītu jomu aprītē. 1997.gadā tika nodibināta mazskaitlīga labēji orientēta politiska partija *Nacionālā savienība „Namejs”*⁴⁹⁰, kurai gan nebija nekādu politisku panākumu vai sasniegumu.

Divdesmitā gadsimta deviņdesmitajos gados *Latvijas Balzams* ražoja brendiju *Namejs*, Tā etiķetē uz melna fona bija attēlots ērglis vai vanags, kas nes nagos Nameja gredzenu.⁴⁹¹ Pirms 2010.gada 4.maija svētkiem pārdošanā nonāca jauns produkts, kura reklāmas sauklis bija „Lietas, ko nevar aizmirst” - SIA *Liviko* ražotais „jaunais nacionālais degvīns *Namejs*,” kura etiķetē attēlots raksturīgais gredzens ar tekstu „Senais Nameja gredzens ir latviešu pazīšanas zīmes. Īstiem pazinējiem Nameja degvīns vienmēr cieņā.” Degvīna reklāmas kampaņa īpaši akcentēja dzēriena „nacionālo raksturu” un Nameja gredzena kā vīrišķības un latviešu vienotības simbola izmantošanu, produkta iepakojuma dizainā norādot: „Nosaukums tika izvēlēts mērķtiecīgi, balstoties uz vēsturisko mantojumu, ko nes šis katram latvietim tuvais un svarīgais Nameja gredzena simbols”.⁴⁹² Informatīvā interneta vietne *www.1181.lv* 2011.gada sākumā uzrādīja kopā septiņus uzņēmumus, kuru nosaukumā ietverts vārds „Namejs”. Starp tiem bija

⁴⁸⁹ Sk.: Pieejams: http://www.bank.lv/lat/main/am/coin/1lats/nameja_gredzens/ (skatīts 28.03.2010.).

⁴⁹⁰ Reģistrēta 04.02.1998., likvidēta 20.04.2004.

⁴⁹¹ Šis ir vienīgais autorei zināmais gadījums pēc 1940. gada, kad vismaz daļēji mēģināts atveidot „vadona simbola” motīvu. Ironiskā kārtā, tas noticis nekur citur kā uz alkoholiska dzēriena etiķetes.

⁴⁹² Sk.: Pieejams: www.degvinnamejs.lv (skatīts 27.08.2010.). Nacionālās identitātes akcentēšana raisīja arī diskusijas sociālajā tīklā. Tā, Twitter lietotājs Alberts Jodis izsaucās: „Igaņu degvīns Namejs reklamējas uz 4. maija fona, [...] Bet mēs kā idioti mājām ar galvu un smaidām #talakvairsnavkur” (Pieejams: <http://www.civciv.lv/12953034241>).

veikali, sporta klubi un arī viens apbedīšanas birojs, kā arī motociklistu klubs. Gredzena attēlu interjera noformējumā lietoja tikai kafejnīca un juvelierizstrādājumu veikals Rīgā, Terēzes ielā 1.

Minētie piemēri ilustrē fenomenu, ko mēdz dēvēt par ikdienišķo jeb banālo nacionālismu. To ir analizējis šī jēdzienu radītājs Maikls Billigs tāda paša nosaukuma monogrāfijā.⁴⁹³ Banālais jeb endēmiskais nacionālisms ir saskatāms nacionālisma ikdienas reprezentācijā. Cilvēkiem ir nepieciešams nemītīgi atgādināt, ka piederība nācijai nav pašsaprotama, un nacionālisms nav tikai cildens, sakrāls, patosa pilns, romantisks vai ar brīvības cīņām saistīts. Par to neliecina tikai elitārā vai tautas kultūra visās tās jomās. Par nacionālo piederību ir jāatgādina ne tikai operā un etnogrāfiskā muzejā, bet arī tirgū, sadzīves rutīnā – uz naudaszīmēm, pārtikas iepakojumiem, sporta līdzjutēju atribūtikas, u.tml. Banālais nacionālisms, raksta Billigs, ir vienmēr klātesošais nacionālisms, ko nepamana.⁴⁹⁴ Jaunradītās tradīcijas ir viens no bagātākajiem banālā nacionālisma resursiem. Pēdējos divdesmit gados Nameja gredzena tradīcijai (aizsteidzoties vēstījumam priekšā – arī citām jaunradītajām tradīcijām Latvijā) raksturīga agrāk nebijusi papildināmība. Nameja gredzena popularitāte un tā variabilitāte nozīmju laukā, ilustrē Lauri Honko vārdus: „Ir būtiski atcerēties, ka identitāšu sistēmas [...] spēj konstruēt jaunus simbolus un izstrādāt jaunas nozīmes atbilstoši pretrunīgajiem spēkiem, kas ietekmē konkrēto grupu.”⁴⁹⁵ Nameja gredzenam piemīt simboliskās identifikēšanās funkcija tiklab pašpiesaistes, kā atpazīšanas aspektā, un šī funkcija ir nacionāla. Nav ziņu, ka pirms Otrā pasaules kara Nameja gredzenu būtu valkājuši vīrieši (ieskaitot Kārli Ulmani) – kā jau minēts iepriekš, arheoloģisko rotu replikas bija daļa no sieviešu modes⁴⁹⁶. Patlaban gredzenu nēsā abu dzimumu personas.

Šajā gadījumā jāiebilst E.Hobsbaumam, kas rakstīja, ka tradīcijas vispār un jaunradītās tradīcijas jo īpaši atšķiras no paražām (*customs*) ar savu invarietāti. Uzskatot jaunradītās tradīcijas par folkloras formu, promocijas darba autore piekrīt tiem

⁴⁹³ Billig M. *Banal nationalism*. London: SAGE, 1995.

⁴⁹⁴ Billig M. *Banal nationalism*. London: SAGE, 1995, pp. 6.–8.

⁴⁹⁵ Honko L. Studies on traditional and cultural identity. *Arv*. 1986, Vol.42., p. 17.

⁴⁹⁶ Konkrēta dizaina rotaslietas reti ir dzimumneitrālas. Šinī gadījumā gredzena valkātājs vai valkātāja uzsver savu latvietību, nevis dzimumpiederību, lai arī rotaslieta, kas asociējas ar ievērojamu karotāju, būtu piemērota vīriešiem. Spriežot pēc izmēra, Daugmales pilskalnā atrastie bija vīriešu gredzeni.

folkloristiem, tajā skaitā Hermanim Bausingeram un Lindai Dēgai, kas tieši variantu atzīst par folkloras pamatvienību un norāda uz variabilitāti kā folkloras pamatpazīmi, kas to atšķir, piemēram, no publicēta literāra autordarba.⁴⁹⁷ Tradīcijas, kas tiek radītas, bet kam trūkst šīs fleksibilitātes (skat. iepriekš citēto Honko izteikumu) un variantu veidošanās potenciāla, neizdzīvo tik ilgi un nenostiprinās, lai varētu tikt sajauktas ar klasisko, autentisko folkloru. Tradīcija ir variantu krātuve, kas pieejama internalizācijai, un tās ceļā varianti iegūst jaunas nozīmes un arī jaunu izmantojumu. Tas, kā redzams, tiek darīts ļoti brīvi. Dzīvīga jaunradītā tradīcija, kā jau minētais skotu kilts, saglabājas un funkcionē tieši pateicoties variabilitātei, kas padara to elastīgi lietojamu, piemēram, ornamentā, grāmatu vinjetēs, suvenīros, uz biskvītu kārbām un viskija pudeļu etiķetēm, kā arī reliģiski un dzimuma neitrālu. Visas Latvijā jaunradītās tradīcijas eksistē variantos, un tās iespējams arī banalizēt. Šīs īpašības piemīt arī Nameja gredzenam.

Nameja gredzenam nav būtiskas reliģiskas nozīmes. Promocijas darbā tas ir aplūkots tāpēc, ka, pirmkārt, visskaidrāk (salīdzinot ar citiem jaunradīto tradīciju piemēriem) parāda tradēšanas procesa gaitu un mehānismu. Veiksmīgai jaunradītai tradīcijai nepieciešams preeksistējošs artefakts (gredzens ar vītu priekšpusi) vai folkloras teksta variants, vai tēls, kas tālāk tiek saistīts ar nacionāli nozīmīgu naratīvu, kam ir konkrēta, identificējama autorība (A.Grīna romāns), ar kuru tas iegūst būtisku nozīmi un tālāk arī izsējas jaunas tradīcijas variantos, kas nav ne žanra, ne vides vai lietojuma ziņā ierobežoti. Otrkārt, ir svarīgi ņemt vērā, ka ar reliģiju saistīto tradīciju tradēšanas gaita un mehānisms ir tāds pats kā ar reliģiju nesaistītajām tradīcijām. Bergera aprakstītā objektivācija reliģijā notiek tāpat, kā citās ideoloģiskās darbības jomās. Turklāt par jaunradītu tradīciju var vienlīdz efektīvi kļūt priekšmeti (Nameja gredzens, Lielvārdes josta), svētvietas (Pokaiņi), eposi vai jaunradīta reliģijas (dievturība).

⁴⁹⁷ Grīna romāns kā literārs darbs jānošķir no Nameja gredzena kā tradīcijas, tas ir tikai viens no pavedieniem tradīcijas nodā, ko turpināja un turpina vērtēt jau citi cilvēki – izrāžu veidotāji, Kārļa Ulmaņa tēla veidotāji, mākslinieki, naudas kalēji un degvīna ražotāji.

Casus: Dievturība – jaunradīta reliģija

Dievturība ir parādība, kas vienlīdz piederīga divām sfērām – reliģiju pasaulei un nacionālismam, un šī divkāršā piederība nodrošina tai īpatnu vietu Latvijas sociālajā un reliģiskajā vēsturē. Dievturība ir reliģijas un nacionālisma savienības izpausme *par excellence*. Dievturībai radniecīgas pirmskristīgās atjaunotnes kustības starpkaru periodā izveidojās daudzviet pasaulē. Pazīstamākās no tām bija *Deutschglaube* Vācijā, *Taara usk* Igaunijā, Vidūna biedrība Lietuvā.

Tomēr reti kura no tām varēja lepoties ar tādu intelektuālo un sociālo iespaidu, kāds dievturībai – kustībai, kuras aktīvo locekļu skaits nekad nav pārsniedzis tūkstoti un kas liek Dievturu sadraudzi raksturot kā marginālu reliģisku organizāciju, – ir Latvijas sabiedrībā. Daudzi dievturības pamatlicēja Ernesta Brastiņa darbi ir iznākuši jaunos izdevumos pēc neatkarības atjaunošanas 1991. gadā. Atsevišķi no tiem ir paredzēti vidusskolu absolventu veltēm izlaidumos. Latvijas Republikas likumdošanā daudzas t.d. tradicionālo organizāciju tiesības un privilēģijas ir attiecinātas arī uz Latvijas Dievturu sadraudzi, kas nav tipiski jaunai reliģiskai kustībai.⁴⁹⁸ Paši dievturi bieži uzsver, ka dievturu idejas atbalsta krietni lielāks skaits latviešu, ne tikai dievturu organizāciju biedri vien.⁴⁹⁹ Apgalvojumā ir liela daļa taisnības. Dievturi tikai formalizēja doktrīnas līmeni un, nodibinot Dievturu sadraudzi, arī institucionalizēja pretrunīgās attiecības ar kristietību, kādas tās Latvijā pastāv kopš Ikšķiles bīskapijas nodibināšanas 1186. gadā. Haralds Biezais tās raksturojis kā „latviešu reliģiskās grūtības”. To, ka Latvijas vēsturē vērojamas nopietnas problēmas kristietības recepcijā, atzīst gan kristiešu,⁵⁰⁰ gan arī

⁴⁹⁸ Izņēmumi ir tiesības izsniegt valsts atzītu laulību apliecību un no valsts budžeta finansētas ticības mācības pasniegšana vispārīgglītojošās skolās. Abu minēto iespēju dievturiem nav. 2002. gadā dievturu draudze *Austra* apstrīdēja LR Reliģisko organizāciju likuma 6.2. un 6.3. daļas (par ticības mācību) konstitucionalitāti LR Satversmes tiesā, bet tiesvedība šajā lietā tika izbeigta.

⁴⁹⁹ Piem., sk.: Jansons R. (Jansonu Ramats). Ernesta Brastiņa gads Latvijā. *Viedas Vēstis*. 1992, 2, 24. lpp.

⁵⁰⁰ Baznīcas vēsturnieks Ludvigs Adamovičs uzskatīja, ka kristietība iesakņojās latviešu apziņā tikai deviņpadsmitā gadsimta otrajā ceturksnī (Adamovičs L. *Latvijas baznīcas vēsture*. Rīga, 1937, 35. lpp.).

dievturu autori. Šis fakts ir kalpojis par pamatojumu tiklab tam, ka latviešu politiskās problēmas ir saprastas kā kristietības nepieņemšanas sekas,⁵⁰¹ kā arī idejai, ka kristietība ir latvieša dvēselei principiāli sveša un tādēļ noraidāma.

Jāņem vērā arī Latvijas Republikas sociāli politiskie apstākļi dievturības rašanās laikā. To iespajds pārklājas ar agrāk valdošajām attieksmēm. Kā norāda vēsturnieks Uldis Krēsliņš, Pirmais pasaules karš krasi diferencēja latviešu sabiedrības attieksmi pret kristīgo baznīcu. Tādējādi dievturība radās apstākļos, kad kristīgās baznīcas sociālā ietekme Latvijā bija vājāka nekā jebkad.⁵⁰²

Neatkarīgās Latvijas valsts nodibināšanu 1918. gadā var uzskatīt par latviešu tautas politisko centienu vainagojumu, taču, kā jau norādīts iepriekš, pietiekami daudziem latviešiem turpmākie gadi nesa vilšanos – tieši tāpat, kā tas notika pēc neatkarības atjaunošanas 1991.gadā. Jaunā, grūti izcīnītā valsts it kā bija un vienlaikus arī tomēr nebija tās izkarotāju valsts. Nesaprotot ar to saistītās emocijas, nav īsti iespējams saprast dievturības lomu latviešu sabiedrībā. Brastiņa un viņa līdzgaitnieku darbus caurvij ideja par īpašu latviešu tautas vēsturisko un reliģisko misiju, visas tautas saliedēšanu ideālu mērķu vārdā, šķeļot sociālo struktūru un pretdarbojoties ekonomiskajiem apsvērumiem, par vienojošo elementu izvirzot etniskās vērtības un to aizsardzību un nostiprināšanu.

Jāuzsver, ka reliģiskā ziņā dievturība ir radikāla, pat ekstrēma atbilde, jo dievturi iestājas nevis par reliģiskās tradīcijas un institūciju, t.i., kristietības, reformēšanu, modifikāciju vai saskaņošanu ar etnisko tradīciju (vienlaikus radās arī kristietības latviskošanas mēģinājumi), bet gan par to pilnīgu nomaiņu, piedāvājot pavisam citu reliģiju. Tomēr tā nebija pavisam oriģināla ideja – tādas izteica arī jaunlatvieši, kas tomēr netiecās veidot alternatīvas reliģiskas organizācijas. No Garlība Merķeļa pārņemtais septiņsimt verdzības gadu un nacionālā jūga motīvs mudināja izvērtēt arī kristietības vardarbīgo atnešanu šajā zemē. Tas ir viens no spēcīgākajiem motīviem kristietības interpretācijā Latvijas reliģiskajā vēsturē līdz pat šim laikam, un arī dievturība radās vispirms un galvenokārt kā antikristīga kustība. Nekas vardarbīgi uzspiests nevarēja pats

⁵⁰¹ Šādas idejas aizstāv, piemēram, vēsturnieks Leons Gabriels Taivans – sk. viņa rakstu Baltu reliģija un kristietība (Tipoloģiskās rekonstrukcijas principi). *Ceļš*, 1992, 1(44), 18.–32. lpp.

⁵⁰² Uldis Krēsliņš norāda, ka sabiedrības attieksme pret baznīcu sāka pozitīvi mainīties pēc bēgļu mācītāju atgriešanās Latvijā.

par sevi būt labs. Pretstatot latviešu kultūru vācu kultūrai un portretējot latviešus kā netaisni pakļautu un līdz ar to ētiski pārāku tautu, šī pretišķība tika pārnesta uz reliģijas sfēru, liekot pamatu latviešu tautas reliģijas pretstatījumam kristietībai kā pārnacionālai un universālai, tātad kosmopolītiskai, reliģijai. Nacionālisma uzplaukuma laikos „pārnacionāls” nebūt nav glaimojošs jēdziens.

Dievturu draudžu izveidošanās un attīstība. Dievturības oficiālajā vēsturē ir nostiprinājies paša E. Brastiņa notikumu atstāsts, kas atrodams, piemēram, viņa grāmatās *Mūsu dievestības tūkstošgadīga apkarošana* (1936) un *Latvija, viņas dzīve un kultūra* (1931). Par galvenajiem priekšnoteikumiem dievturības attīstībai Brastiņš minēja nacionālo ideju un Latvijas Republikas nodibināšanos, kā arī dziļo garīgo krīzi, kurā atradās Eiropas sabiedrība. Daudziem šķita, ka kristietības laiks ir pagājis un ir jāveido vai jāatrod cita reliģiskā sistēma, kas stātos tās vietā. 1923.gadā – tajā pašā laikā, kad aizsākās Jāņa Sandera baznīcas reformu mēģinājumi, – tas ticis apspriests intelektuāļu pulciņā *Kamols*, kas pulcējās ap literātu Viktoru Eglīti. *Kamola* kopienai nebija pieņemama vispārīga sabiedrības sekularizācija un latviešu vidusšķiras daļas aizraušanās ar marksisma idejām. Tādēļ *Kamolā* pārsprieda vairākus Latvijas garīgās atjaunotnes modeļus – kristietības *latviskošanu*, ko aizstāvēja mācītājs Jānis Sanders, sintētiskās reliģijas izveidošanu no pasaules reliģiju elementiem (literāta Eduarda Mēklera ideja), filozofa un publicista Voldemāra Reiznieka izstrādāto novatorisko reliģiski filozofisku sistēmu un visbeidzot paša Brastiņa aicinājumu restaurēt senlatviešu reliģiju. Līdzīgi to atcerējās arī Jānsi Veselis, atzīmējot, ka debates bijušas gluži karstas un rakstnieks V.Dambergs mēģinājis strīdniekus samierināt. Veselis arī atzīmē, ka Brastiņa pretenzijas „sacerēt filozofiju” latviskajai reliģijai, iespējams, ir viņa reakcija uz damberga izteikumu, ka latviskā reliģijā (vēl) filozofijas nav.⁵⁰³

Brastiņš atzīst, ka viņa priekšlikums guvis vismazāk piekritēju, un to viņš vēl nesauca par dievturību. Tomēr izšķirošā loma visā turpmākajā notikumu gaitā tomēr bija paša Ernesta Brastiņa personībai.⁵⁰⁴

⁵⁰³ Veselis J. Ernests Brastiņš. *Teiksmas par manu mūžu*. Sodertalje: Daugava, 1956, 199.lpp.

⁵⁰⁴ Ernests Brastiņš dzimis 1882. gada 19. martā Cēsu apriņķī, Lielstraupes “Lapaiņos”, kalēja ģimenē. Pēc Valmieras pilsētas skolas beigšanas no 1911. līdz 1916. gadam mācījies un pabeidzis Štiglica Centrālo tehniskās zīmēšanas skolu Pēterburgā, pēc tam turpat neilgi mācījies Imperatora Pāvila karaskolā. Pirmā pasaules kara beigu posmā – Krievijas armijas virsnieks.

1925. gadā Brastiņš uzrakstīja neliela apjoma (32 lpp.) brošūru *Latviešu dievturības atjaunojums*, kas gan būtu raksturojama vien kā nodomu protokols, jo reliģiskas organizācijas reģistrācijas noteikumi prasīja iesniegt tās reliģijas principu sistemātisku izklāstu.⁵⁰⁵ Iespējams, tas ir citu autoru darbu iespaids, ka Brastiņš šajā brošūrā daudz atsaucas uz Indijas reliģijas mantojumu, mēģinot veidot paralēles ar latviešu mitoloģiskajām būtnēm, jo “vislabāk senā dievturība saglabājusies Indijā”⁵⁰⁶. Būtiskākais, ka jau šajā darbā atrodami daudzi dievturu lietotie termini – *dievturība*, *daudzinājums*, triāde *augums* – *dvēsele* – *velis* u.c.

Doktrināli un arī rituāli dievturība tika formalizēta dažus gadus vēlāk, kad cita pēc citas iznāca vairākas Brastiņa grāmatas. Ernestam Brastiņam (1892–1942) nebija reliģiskās izglītības, taču viņam piemita izcila reliģiska intuīcija. Brastiņš nojauta, kas nepieciešams reliģijas funkcionēšanai. Tā iznāca trīs viņa sastādītās dainu izlases: *Latvju Dieva dziesmas* (1928), *Latvju tikumu dziesmas* un *Latvju gadskārtu dziesmu* (abas – 1929), kuras mēdz dēvēt par dievturu svētajiem rakstiem. Pēdējais apzīmējums gan ir ironisks. Minētās grāmatas patiesi kalpoja par svētajiem rakstiem, bet jāapzinās, ka vairums dievturu par sakrālu uzskatīja un joprojām uzskata visu dainu kopumu. Paralēli tapa dievturu rituāli. Iznāca arī Brastiņa katēhiskais darbs *Dievturu Cerokslis* (1931), kurā bija izklāstīta dievturības ticības mācība, t.i., doktrīnas. Dievturu uzskatu popularizēšanā nozīmīgi bija preses izdevumi *Dievturu Vēstnesis* (1928–1929) un *Labietis* (1931–1940), kā arī aktīvā dievturu publicistu darbība citos preses izdevumos.

Latviešu Dievturu sadraudze kā reliģiska organizācija tika reģistrēta Latvijas Republikas Garīgo lietu pārvaldē 1926. gada 26.jūlijā. Dievturu oficiālā vēsture tomēr

1921.–1923. gadā bijis Kara muzeja direktors Rīgā. Darbojies stājglezniecībā, regulāri piedalījies izstādēs ar mitoloģisku sižetu gleznām. Bijis Senatnes pētitāju biedrības priekšsēdētājs un Neatkarīgo mākslinieku vienības biedrs, 1924. un 1933.–1938. gadā arī tās priekšsēdētājs, kā arī Mūksalas mākslinieku biedrības goda biedrs. Pieminēkļu valdes uzdevumā apsekojis Latvijas pilskalnus un pēc Folkloras krātuves pasūtījuma sastādījis Kr. Barona izdoto Latvju dainu mitoloģisko dziesmu rādītāju, ar to sniedzot paliekošu devumu Latvijas vēstures un kultūras pētniecībā. 1940. gadā pēc Latvijas okupācijas E. Brastiņš tika apcietināts, vēlāk izsūtīts uz Astrahaņas apgabalu Krievijā un nošauts 1942. gada 28. janvārī. Reabilitēts 1990. gada 31. jūlijā.

⁵⁰⁵ Brastiņš E. *Latviešu dievturības atjaunojums: Šaurs vēstures, gudrības un daudzinājuma apraksts*. Rīga, 1925.

⁵⁰⁶ Brastiņš E. *Latviešu dievturības atjaunojums: Šaurs vēstures, gudrības un daudzinājuma apraksts*. Rīga, 1925, 5. lpp.

noklusē, ka reģistrācijas apliecība netika izsniegta Ernestam Brastiņam un viņš nav tajā minēts kā draudzes vadītājs, lai gan kopā ar 4 citiem cilvēkiem bija parakstījis reģistrācijas pieprasījumu izsniegumu. Reģistrācijas dokuments tika izsniegts Kārlim Marovskim-Bregžim.⁵⁰⁷ Arhīva materiāli liecina, ka no pašiem dievturības sākumiem pastāvēja divas dievturu kopienas, kas savā starpā nesatika. Saspringtās attiecības palaikam tika kārtotas ar iekšlietu iestāžu starpniecību.⁵⁰⁸ Ernesta Brastiņa vadīto Latvijas Dievturu sadraudzi, ko reizēm attēlo kā vienīgo dievturu organizāciju pirmskara Latvijā, Garīgo lietu pārvalde reģistrēja vēlāk – 1927. gada 7. oktobrī. Abu vadoņu un draudžu attiecības visu laiku palika sarežģītas. Ar laiku abas dievturu grupas distancējās arī ideoloģiski. Būdams *Dievturu Vēstneša* redaktors līdz 1929. gadam, Bregžis spēja savas idejas paust šajā izdevumā, vēlāk viņa ietekme samazinājās un dievturība vismaz formāli kļuva par Brastiņa un viņa sekotāju lietu, kāda tā arī kļuva plašāk pazīstama – gan cildinot, gan peļot.

K. Bregžis uzrakstīja savu dievturu katķismu – *Latvju reliģijas mācība* (1931), kas vairākos aspektos atšķiras no Brastiņa sacerētā. Bregža mācībā dievturība atklājas kā privāta, intīma, ģimenē vai nelielā kopienā praktizējama reliģija. Viņš konsekventi iebilda pret dievturības sasaisti ar politiku. Cita Bregža dievturības iezīme ir tās legalisms – tā satur 4 *Dieva likumus* (Tev būs turēt Dievu, ģimeni, zemi un mantu!), kuru secība arī atspoguļo šī dievturības varianta vērtību hierarhiju, kas jūtami atšķiras no Brastiņa piedāvātā.

Salīdzinājumā Brastiņa mācība ir publiska, plašām masām domāta, tās mērķi ir tālejoši un tai ir spēcīgi ideoloģiski un arī politiski akcenti. Tā bija arī ekspansīvāka un spriedumos kategoriskāka.

Dievturu kopējais skaits starpkaru posmā nav precīzi zināms. Tā laika statistiskajos izdevumos reliģiskās organizācijas, kuru locekļu skaits nepārsniedza tūkstoti (tātad arī dievturi), netika atsevišķi norādītas. Vērtīgs avots dievturības vēsturei ir Latvijas Republikas Polītpārvaldes arhīvs. Dievturu draudzes un to pasākumi kopš trīsdesmito gadu otrās puses atradās rūpīgā šīs iestādes uzraudzībā, un aģentūras apstrādājumu

⁵⁰⁷ LVVA. 1370. fonds, 1. apraksts, 838. lieta.

⁵⁰⁸ E. Brastiņš sūdzējās Garīgo lietu pārvaldē par K. Bregži, bet K. Bregžis par E. Brastiņu – policijā (LVVA. 1370. fonds, 1. apraksts, 2800. lieta).

materiāli veido izcilu un detalizētu līdzdalības novērojumu pierakstu kolekciju.⁵⁰⁹ Tajā minētais dievturu svētrītu apmeklējumu skaits, ieskaitot ziņkārīgos, svārstās no dažiem desmitiem līdz aptuveni 600 cilvēkiem (1937. gada 10. janvārī).⁵¹⁰

Apmeklētāju lielākā daļa (ap 60%) bija sievietes. 1937. gadā Dievturu sadraudze pārdzīvoja nopietnas finanšu problēmas un bija nonākusi parādos.⁵¹¹ Iespējams tāpēc, no šī paša gada oktobra tika ieviestas biļetes svētrītu apmeklētājiem (0,50 Ls). Rezultātā svētrītu apmeklētāju skaits strauji samazinājās. No 1938. gada biļešu sistēmu atcēla, un svētrītu apmeklētāju skaits atkal sasniedza trīs simtus.⁵¹² Žurnāla *Labietis* tirāža 1933. gadā bija 400 eksemplāru, taču tam bija tikai četri abonenti.

1937. gada otrajā pusē krīze bija vērojama ne vien finansēs, bet arī ideoloģijā. Brastiņa tālaika runas, cik tās atreferētas Polītpārvaldes aģentu ziņojumos, pauž pesimismu. Viņš ir domājis pat par draudzes likvidāciju, tā šokējot savus tuvākos domubiedrus. To pašu var secināt arī lasot Brastiņa grāmatu *Samulsuma pārspēšana*, kas liecina par dievturu dižvadoņa aizraušanos ar okultismu.

Dievturu sadraudzes darbība tika pārtraukta 1940.gadā. Atsevišķi dievturi turpināja savas reliģijas praktizēšanu ģimenēs arī padomju okupācijas laikā. Dievturu draudzes bija aktīvas trimdā.⁵¹³ Sadraudzes darbība atjaunota 1990.gadā, bet reģistrēta LR Ministru Padomes Reliģijas lietu departamentā 1991.gada 19.septembrī, apvienojot dažus desmitus cilvēku. Desmit gadu laikā dievturu skaits pieauga. Pēc toreizējā Dievturu sadraudzes padomes priekšsēdētāja Jāņa Siliņa sniegtās informācijas, 2000. gadā Latvijā bija 800 dievturi. Līdzīgi kā starpkaru periodā, dievturu darbību pēc tās atjaunošanas divdesmitā gadsimta deviņdesmitajos gados raksturo gandrīz nepārtraukti atsevišķu draudžu un personību konflikti – viņu daudzinātais saderības tikums nav bijis dievturu stiprā puse. Uzreiz pēc atjaunošanas dievturībā iezīmējās divi galvenie virzieni – E.Detlava pārstāvētā klasiskā „Brastiņa līnija” un J.Brinkmaņa novatoriskākā, uz rituālām aktivitātēm virzītā kustība, ap ko pulcējās galvenokārt jaunieši.

⁵⁰⁹ LVVA. 3235. fonds, 3. apraksts, 305. lieta, 1.–2. sējums.

⁵¹⁰ LVVA. 3235. fonds, 3. apraksts, 305. lieta, 1.–2. sējums, 106. lapa.

⁵¹¹ LVVA. 3235. fonds, 3. apraksts, 305. lieta, 1.–2. sējums, 106. lapa.

⁵¹² LVVA. 3235. fonds, 3. apraksts, 305. lieta, 1.–2. sējums, 173. lapa.

⁵¹³ Plašāk sk.: Jātniece A. Dievturu iesaids latvietības uzturēšanā trimdā. *Trimda, kultūra, naciolnālā identitāte*. Rīga: Nordik, 2004, 345.–353. lpp

Īpatna vieta ir neatkarīgajai dievturu draudzei *Sidabrene*, ko vada RTU docents Kārlis Tomariņš. Draudze neregulāri izdod krājumu *Sidabrenes raksti*. Sidabrieši ir dievturu „pūristi” – viņu darbības pamatā ir dievturības attīrīšanas ideja, kas liek kritiski izturēties pret jebkādiem jauniem reliģiskiem uzslāņojumiem – ezotērikas un mistikas idejām, kontaktiem ar citām reliģijām, paralēlu meklēšanu citu pasaules reliģiju mitoloģijās un dievturībā, koncertu, nevis etnogrāfisko kokļu lietojuma daudzinājumos u.tml. Gluži pretējos ieskatos ir tā dievturu daļa, kas tiecas padarīt dievturību maksimāli atvērtu pasaules reliģiskajām tendencēm, integrēt to pasaules reliģiskajā ainavā un arī sasaistīt ar mūsdienu eksakto zinātņu atklājumiem.⁵¹⁴ Emocionālu, galēji subjektīvu un juteklisku dievturības izpratni pārstāv Irēna Saprovska un viņas vadītais nodibinājums *Māras loks*, kas aicina uz intuitīvu dievturības praktizēšanu.⁵¹⁵ 1998.gadā Dievturu sadraudze piedzīvoja arī demokratizācijas reformu mēģinājumu, ko piedāvāja toreizējie sadraudzes locekļi, vēlāk latviskā ugunsrituāla praktizētāji Aina un Gvido Tobes. Tās būtība bija padarīt dievturību tuvāku dabai, t.i., pagāniskāku, un arī reformēt draudžu struktūru, padarot līdz tam Dižvadoņa rokās koncentrēto pārvaldi kolektīvu, par augstāko pārvaldes orgānu nosakot dievturu pilnsapulci un pieļaujot lielāku rituālo brīvību. Šī reforma netika akceptēta.

Tieši nacionālisma aspektā mūsdienu dievturu aktivitātes ir ievērojami mazāk izteiktas un sabiedriski ievērojamas nekā laikā pirms Otrā pasaules kara. Atsevišķi dievturi ir kandidējuši Saeimas vēlēšanās, savās priekšvēlēšanu kampaņās izceļot reliģiskos uzskatus un aicinot uz plašākas uzmanības un arī lielāku privilēģiju piešķiršanu dievturībai. Šeit minami literatūras un kultūras vēsturnieks Romans Pussars, kas bija aktīvs politiskās partijas *Namejs* biedrs un viens no tās līderiem, kā arī Irēna Saprovska – 1997.gadā dibinātās un 2008.gadā likvidētās partijas *Māras zeme* priekšsēdētāja, kas kā vienīgā saraksta persona visos vēlēšanu apgabalos kandidēja 9.Saeimas vēlēšanās 2006.gadā.⁵¹⁶ Aktīva bijusi arī dievturu draudze *Austra* un tās vadītājs Jānis Siliņš, kas

⁵¹⁴ Šo virzienu visskaidrāk pārstāv ASV dzīvojušais fizikas doktors, arī 5. Saeimas deputāts Jānis Tupesis un mākslinieks Valdis Celms. Sk.: Tupešu Jānis. Dievturība – the ancient Latvian religion. *Baltic Studies*. II. 1980, 49.–61. lpp.

⁵¹⁵ Sk.: Pieejams: www.marasloks.lv.

⁵¹⁶ *Māras zeme* piedalījās arī 7. un 8. Saeimas vēlēšanās, taču Saeimā tā arī neiekļuva. Partijai bija labāki panākumi pašvaldību vēlēšanās, piemēram, 2005. gada vēlēšanās trīs partijas pārstāvji iekļuva Salaspils pilsētas domē.

2002.gadā neveiksmīgi LR Satversmes tiesā mēģināja apstrīdēt Reliģisko organizāciju likuma 6.panta 2.un 3.punktu – no valsts finansētās kristīgās ticības mācības pasniegšanu vispārizglītojošās skolās kā neatbilstošu Satversmes 91. un 99.pantam (pilsoņu vienlīdzības un valsts un baznīcas šķiršanas konstitucionālo principiem).⁵¹⁷ Lietu ierosināja, taču prasību noraidīja. *Austra* arī mēģināja iegūt Rīgas domes finansējumu latviskās Dievsētas izveidei Rīgā, kā arī Dievturības pētniecības centra izveidei Latvijas Universitātē. Abas aktivitātes bija neveiksmīgas.

Dievturu gaitas pēc neatkarības atjaunošanas labi ilustrē pagānisma pētnieka Viktora Šnirelmana viedokli, ka tieši nekonsekvence, neviendabīgums un daudzo līderu privātās ambīcijas traucē mūsdienu pirmskristīgās atjaunotnes kustībām kļūt par mobilizējošu faktoru nacionālistu kustību ietvaros un par masu kustībām savās valstīs.⁵¹⁸

Dievturu doktrīnas. Dievturība ir sinkrētiska mācība,⁵¹⁹ kas apvieno aktīvu kristietības noliegumu ar aizguvumiem no tās. Brastiņa *Cerokslis* ir modelēts pēc Mārtiņa Lutera *Mazā Katķisma* parauga. Jāatzīmē, ka visi dievturu līderi nāca no nominālu luterāņu ģimenēm un protestantisma ietekme dievturu doktrīnas veidošanā ir lielāka, nekā viņi paši to jebkad atzinuši.⁵²⁰

Jāievēro, ka dievturība noformējās ļoti strauji un dievturu vadoņi neatsaucās uz kādu reliģisku atklāsmi. Viņu darbos uzsvērtā gan latviešu pirmskristīgās tradīcijas nepārtrauktība un nemainība, kas bija nepieciešamas dievturības leģitimācijai, un arī tas,

⁵¹⁷ LR Satversmes tiesas lieta 2002-07-01.

⁵¹⁸ Shnirelman V. A. „Christians! Go home”: A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview). *Journal of Contemporary Religion*. Vol.17., Nr.2. 2002, p. 208. Citi pētnieki tomēr šādu mobilizējošu potenciālu ir saskatījuši, īpaši teritorijās, kur krieviski dominantā vidē mobilizējas nekrievu etniskās minoritātes – sk.: Bourdeaux M. Religion revives in all its variety: Russia's religions today. *Religion, State and Society*. 28(1), 2000, p. 18. Acīmredzot mobilizējošo potenciālu ietekmē tieši etniskā un politiskā situācija.

⁵¹⁹ Par sinkrētisma aspektu sk.: Beitnere D. Lettische heidnische Religion als Vertreterin des Religiösen Synkretismus. *Annals of the European Academy of Sciences and Arts*. Vol.15. Rīga, 1995, pp. 42.–50.

⁵²⁰ Pauls Tillihs norāda, ka atšķirībā no Romas katoļu baznīcas mācības, kvazireliģijām, par kādu Tillihs uzskatīja arī nacionālismu, ir ievērojami vieglāk pārņemt protestantisma elementus galvenokārt tāpēc, ka protestantisms pieļauj būtībā sekulāru vērtību (nācijas, darba tikuma u.tml.) integrāciju reliģiskās sistēmās. Sk.: Tillich P. *Christianity and the encounter of the world religions*. New York, 1963, pp. 48.–49. Arī Latvijas ideju vēsturē redzam, ka dažas vērtības, piemēram, latviskums, luteriskajai baznīcai un dievturiem bija kopīgas. Luterāņu teologi arī bija bargākie dievturības kritiķi. Katoļu teologi un plašsaziņas līdzekļi starpkaru posmā dievturību praktiski ignorēja.

ka dievturība tomēr ir apzinātu meklējumu rezultāts. Dievturības iesākumā mērķis, un motivācija bija nacionāli, tad tika radīta reliģija.

Senlatviešu reliģijas saturs, kādu to iezīmēja Brastiņš un viņa domubiedri, tomēr ievērojami atšķīrās no tā, ko saskatīja latviešu mitoloģijas pētnieki Pēteris Šmits, Ludvigs Adamovičs un vēlākajā laikā – Haralds Biezais.⁵²¹ Problēma, ar ko saskārās dievturības veidotāji, bija objektīva. Senlatviešu reliģija nebija un nevarēja būt formalizēta līdz doktrīnas līmenim, taču dievturiem bija vajadzīga tieši reliģija ar skaidri indoktrinētu saturu, īpaši jau ņemot vērā viņu pretenzijas uz valsts reliģijas statusu un saikni ar latviešu nacionālisma ideoloģiju. Acīmredzot vienīgā izeja šādā situācijā bija pazīstamas reliģiskas sistēmas formas atrašana – dievturiem pazīstamais luterisms bija saprotama izvēle, kā arī Dainu satura piemērošana tai. Protams, senlatviešu reliģija, cik tā bija izpētīta Brastiņa laikā, ne vienmēr atbilda cerētajam. Piemēram, dievturi noliedza daudzdievības pastāvēšanu (Saules, Pērkona u.c. dievību pielūgšanu) senlatviešu reliģijā, pirmskristīgo panteonu aizstājot ar triādi *Dievs – Māra – Laima*, kur abas dievietes tomēr tika atzītas par Dievam pakārtotām personām. Dievturības kritiķi mēdz apšaubīt, vai dievturība vispār būtu atzīstama par reliģiju.⁵²² Gan dievturu mācība, gan rituāli ir vienkārši. Dievturu mācības centrā ir triāde *Dievs – Māra – Laima*, kas dievturības klasiskajā variantā tiek atzītas par vienas realitātes izpausmēm. Antropoloģiski cilvēka būtība tiek aprakstīta ar citas triādes *augums (miesa jeb ķermenis) – dvēsele – velis* palīdzību. Dievturība noliedz grēka realitāti un līdz ar to pestīšanas vai jebkādu restauratīvu rituālu nepieciešamību. Iemesls tam ir ne tik daudz reliģisks, cik ētisks. Kā raksta Haralds Biezais, viens no dievturu ētikas stūrakmeņiem ir atziņa, ka latvietis ir labs.⁵²³ Tādēļ vienīgā pestīšana, kas tam nepieciešama, ir atbrīvošana no svešām varām un kaitīgām ietekmēm. Brastiņš arī rakstīja, ka “reālā mūžība iespējama tikai tautā. Tikai viņā cilvēka gars un miesa spēj dzīvot tālāk”.⁵²⁴ Nācija viņam bija „tautas sapņu tulku”

⁵²¹ Sk.: Biezais H. Dievturi – nacionālie romantiķi – senlatvieši. *Smaidošie dievi un cilvēka asara*. Plēna: Senatne, 1991, 160.–178. lpp.

⁵²² 1935. gadā atzinumā LU Teoloģijas fakultātes mācību spēki raksta, ka dievturība nebūtu par reliģiju atzīstama. LVVA. 1370. fonds, 1.apraksts, 2800. lieta. Tas bija viens no iemesliem, kādēļ Dievturu sadraudzei nācās pārreģistrēties kā laicīgai biedrībai.

⁵²³ Biezais H. Dievturi – nacionālie romantiķi – senlatvieši. *Smaidošie dievi un cilvēka asara*. Plēna: Senatne, 1991, 160.–178. lpp.

⁵²⁴ Brastiņš E. *Tautības mācība*. Rīga, 1936, 57. lpp.

izsapņota un vīzijās skatīta, “lūgšanu un pestīšanas vieta”, kur “mājo mūžīga jaunība, mīlestība un aizrautība”⁵²⁵.

Dievturi nelūdz šī vārda kristīgajā izpratnē. Vairāk vai mazāk regulāri dievturu kopienas pulcējas daudzinājumos iekštelpās vai brīvdabā, to sastāvdaļas ir tautas dziesmas, kokles un/ vai citu tautas instrumentu spēle un uzrunas par konkrētām tēmām. Sarežģītāki un formā izsmalcinātāki var būt rituāli, kas saistīti ar mūža godiem – bērna uzņemšanu dzimtā, vedībām jeb līdzināšanu (kāzām), vāķēšanu un bedībām (bērēm) – vai gadskārtām.

Dievturiem bija raksturīga arī savas reliģiskās misijas apziņa. Uzskatot dievturību par seno indoeiropiešu koptautas vienīgo izdzīvojošo reliģijas formu, dievturi cerēja to nodot atpakaļ pateicīgajai Eiropai: “Āriešu tautas latviešiem pateiksies par to, kas viņām sen jau bojā gājis. Āriešu tautas tad ņems dievturības sistēmu un pēc tās darinās jaunas nacionālās dievestības, ko likt pārdzīvotās kristietības vietā. Latvieši ar to būs izpildījuši savu sūtību cilvēcē.”⁵²⁶

Ernesta Brastiņa nacionālisms un politiskie uzskati. Ja sākotnēji dievturu līderu aktivitātes bija vērstas uz reliģisko jaunradi un tieši reliģiskās dzīves izkopšanu, tad 1934. gada novembrī laikrakstā *Brīvā Zeme* Ernests Brastiņš rakstīja:

Tautiskai idejai bija jāatnes sev līdzī pašai sava tikumība. Kas ir augstākā vērtība, lielākais labums šai jaunajā tikumībā? Cilvēks, cilvēce vai Dievs? Ne viens, ne otrs, ne trešs, bet tauta! Tauta ir augstākā vērtība, labums un svētums. Tauta pasaules centrā! Tauta pārāka par visu! Tauta pirmā vietā! Tāda ir nacionālās idejas iedvesmotā pārliecība, un to neizskaidrīs nekādi pierādījumi, ka tauta ir mazvērtīga. Pārliecībām nevajag vienmēr pierādījumu. Ir pārliecības, par kurām mēs neļaujam strīdēties. Tauta ir svētums, lūdzu neapstrīdēt to.”⁵²⁷

Bergers un Lukmans šo dēvētu par galēju internalizācijas gadījumu. Tik skaidri reliģiska līdera izteikta tautas novietošana Dieva priekšā varētu šķist neparasta. Tā iezīmē pavērsieni no galvenokārt reliģiskām aktivitātēm uz nodarbošanos ar politiskiem jautājumiem, kas Brastiņa darbībā bija vērojams trīsdesmito gadu sākumā, kad Dievturu mācība bija pamatos doktrināli noformējusies. Viņa nozīmīgākie nacionālisma idejām veltītie darbi ir iznākuši trīsdesmito gadu vidū. Te jāmin tādas grāmatas kā *Latviskas*

⁵²⁵ Brastiņš E. *Tautības mācība*. Rīga, 1936, 28.–29. lpp.

⁵²⁶ Brastiņš E. *Tautības mācība*. Rīga, 1936, 28.–29. lpp.

⁵²⁷ Brastiņš E. *Latvietība kā jauna tikumība*. *Brīvā zeme*. 1934. 24. novembrī.

Latvijas labad (1935), kurā apkopota Brastiņa publicistika, un īpaši *Tautības mācība* (1936). Reliģiozi nacionālisti visumā nenoliedz sekulāro politiku, tikai parasti uzsver, ka nacionālai valstij nepieciešama jauna politiska struktūra un jauna ideoloģija.⁵²⁸ Jautājums ir par to, ka valsts nav tikai sociāla līguma rezultāts, atsaucoties uz pilsoņu un valsts attiecībām, bet tā jāleģitimē arī reliģiski.

Jau *Latvju tikumu dziesmu* ievadā Brastiņš skaidri pauda dievturu antipātijas demokrātiskai valsts iekārtai un aicināja to aizstāt ar teokrātiju, kur politiskā vara būtu koncentrēta reliģiska līdera rokās.⁵²⁹ Šis aicinājums gan netika īpaši tālāk attīstīts, un pēc diviem gadiem rakstā *Demokrātija un naciokrātija*, kas vēlāk iekļauts grāmatā *Latviskas Latvijas labad*, Brastiņš nāca klajā ar ‘naciokrātijas’ jēdzienu, ko saprata kā “tādu valsts varu, kura piederētu tikai galvenajai valsts nācijai”⁵³⁰. Tālāk Brastiņš aicina vēlēšanu tiesības piešķirt tikai latviešiem un atbrīvoties no minoritāšu kaitīgā iespaida, kā arī aicina “izkopt naciokrātijas filosofiju, programmu un taktiku”⁵³¹. To viņš piedāvā grāmatā *Tautības mācība*. Brastiņš pats arī atzina, ka viņa priekšstatī par „tautiskas valsts” satversmi un nacionālismu nav racionāli. Viņš rakstīja: “Nacionālisms ir iracionāls, pat mistisks. Viņš tic, ka tikai no intuīcijas, ilgām un dziņām var rasties cilvēcē jaunais, nebijušais un lieliskais.”⁵³² Vajadzību pēc nacionālisma ideoloģijas piesātinātas politikas Brastiņš neprata un arī nemaz necentās pamatot racionāli. Brastiņa vizionārisms gan nav nekas neparasts. Starpkaru perioda nacionālismu Eiropā, īpaši tā ekstrēmajās formās,⁵³³ caurstrāvo tautas jaunrades, darbības un ideālu vienotības, jaunības, veselības, vīrišķības, kārtības, skaidras, šaubu nenomāktas domas un masu sajūsmas un svētku idejas. Atsevišķa indivīda vērtība šeit bija niecīga, taču viņš varēja gūt pārliecību, ka ir varenas straumes lāse, tā gūstot pašpārliecinātību un (mānīgu) drošumu. Brastiņš skaidri un kvēli deklarēja: “Radikālisms izpaužas pretestībā katram

⁵²⁸ Jurgensmeyer M. Why religious nationalists are not fundamentalists. *Religion*. 1993, No.23., p. 87.

⁵²⁹ *Latvju tikumu dziesmas*. Sast., ievada aut. Brastiņš E. Rīga, 1929, 11. lpp.

⁵³⁰ Brastiņš E. *Latviskas Latvijas labad: mājienu un aicinājumi 1925.-1935*. Rīga, 1935, 90. lpp.

⁵³¹ Brastiņš E. *Latviskas Latvijas labad: mājienu un aicinājumi 1925.-1935*. Rīga, 1935, 92. lpp.

⁵³² Brastiņš E. *Latviskas Latvijas labad: mājienu un aicinājumi 1925.-1935*. Rīga, 1935, 102. lpp.

⁵³³ Brastiņa simpātijas sava laika ekstrēmi labējām organizācijām nav noliedzamas. Viņš atzinīgi vērtēja gan Benito Musolini *Fašisma doktrīnu*, gan Hitlera *Mein Kampf*. - sk. viņa grāmatu *Tautības mācība*, 242.-245. lpp.

kompromisam un tolerancei. Naciokrātismā ir maksimālisms, neiecietība un galējība. Ar to tas atšķiras no demokrātiskas tautas varas politikas. Katrs izlīgums, kompromiss un iecietība grauž autoritātes principu..”⁵³⁴

Naciokrātiskai valstij, pēc Brastiņa domām, jāpiemīt šādām pazīmēm: “1. Skaidra tautas mērķu, ideālu, nolūku un uzdevumu apziņa; 2. Organizācija un disciplīna; 3. Vadonība.”⁵³⁵ Būtbūt Brastiņa naciokrātija ir autoritāras diktatūras valsts, kur politiskās tiesības piešķirtas tikai pamatnācijai. Viņa ideāls bija Latvija bez minoritātēm, taču viņš nepiedāvāja skaidru programmu, kā šo nereālo mērķi īstenot dzīvē. Dievturu vadoņa pieminētās trīs metodes – minoritāšu tiesību ierobežošana, izsūtīšana uz tēvzemēm un „pārtraukšana”, t.i., asimilācija⁵³⁶ – dažādu iemeslu dēļ šķita problemātiskas. Tomēr minoritātēm arī naciokrātijas valstī nebūtu jājūtas ierobežotām, jo tām tiktu piešķirta kultūras autonomija, taču ne politiska ietekme.⁵³⁷

Ernests Brastiņš ir īpaši uzsvēris autoritāras varas jeb t.s. vadonības principu naciokrātiskā valstī. Jautājums, vai tas atspoguļo arī viņa paša personiskās politiskās ambīcijas, ir sarežģīts. Jau minētajā *Latvju tikumu dziesmu* ievadā Brastiņš rakstīja par politiskās varas uzticēšanu tautas garīgi pilnīgākajam indivīdam, kas vienlaikus būtu arī augstākais reliģiskais vadītājs.⁵³⁸ Ņemot vērā dievturības pretenzijas būt par vienīgo īsto latviešu reliģiju un noliedzošo attieksmi pret reliģijas šķiršanu no valsts,⁵³⁹ iespējams, ka kādu laiku pats Brastiņš ir cerējis saņemt augsto posteni. Arī naciokrātijas idejas ietvaros Brastiņš atsaucās uz varas deleģēšanu “tautas gara pilnvarniekiem”.⁵⁴⁰ Taču pēc 1934. gada 15. maija apvērsuma šīs cerības kļuva aizvien nereālākas. Paliek atklāts jautājums, vai Brastiņš zinātu, kā rīkoties ar politisko varu praktiski, ja būtu to saņēmis.

Pret Kārļa Ulmaņa režīmu Brastiņa publicistikā jaušama piesardzīga attieksme. Dažkārt viņš apdomīgi piemin prezidentu, taču nebūt neglorificē viņu. Laika gaitā dievturiem tomēr nācās vilties Ulmaņa politikā. Cerības uz dominējošo reliģisko vietu valstī izplēnēja, kad aizvien lielāku ietekmi guva Evaņģēliski luteriskā Baznīca.

⁵³⁴ Brastiņš E. *Tautības mācība*. 248. lpp.

⁵³⁵ Brastiņš E. *Tautības mācība*. 245. lpp.

⁵³⁶ Brastiņš E. *Tautības mācība*. 264. lpp.

⁵³⁷ Brastiņš E. *Tautības mācība*. 263. lpp.

⁵³⁸ Brastiņš E. *Latvju tikumu dziesmas*. 11. lpp.

⁵³⁹ Brastiņš E. *Latviskas Latvijas labad*. 26. lpp.

⁵⁴⁰ Brastiņš E. *Tautības mācība*. 246. lpp.

Trīsdesmitajos gados luterāņu teologi presē daudzkārt nesaudzīgi kritizēja dievturus un viņu mācību. Plašāka dievturības kritika aizsākās trīsdesmito gadu sākumā, kad tā jau bija ideoloģiski un organizatoriski izveidojusies (ne tās tapšanas laikā). Tā bija visai intensīva, īpaši no luterāņu teologu puses, kuri norādīja uz dievturības konstruēto raksturu, racionalitāti un svētuma pārdzīvojuma trūkumu un atšķirībām no senlatviešu reliģijas. Rezultātā Dievturu sadraudzei nācās pārreģistrēties par sabiedrisku, nevis reliģisku organizāciju. Ulmanis arī nerealizēja gandrīz neko no Brastiņa piedāvātās naciokrātijas programmas. Kad Brastiņu 1936. gada 8. jūlijā nopratināja Politpārvalde, viņš atzina agrāko uzticēšanos Kārlim Ulmanim par savu lielāko kļūdu un atklāti puda Ulmaņa politikas noraidījumu.⁵⁴¹

Iespējams, ka daudzkārtējās vilšanās, nerasniedzot ne cerēto varas, ne tautas masu atbalstu, arī bija galvenais cēlonis, kāpēc Brastiņš pārdomāja Dievturu Sadraudzes slēgšanu. No viņa sākotnējā optimisma, gaidot dievturības kļūšanu ne vien par Latvijas, bet iespējami arī visas Eiropas vadošo reliģiju, desmit gadu laikā gandrīz nekas vairs nebija atlicis.

Dižvadonis un sekotāji. Gan saistībā ar iepriekš minēto, gan arī dievturības plašākas analīzes kontekstā būtu jājautā, kādā pakāpē dievturību var identificēt ar Ernesta Brastiņa centieniem. Brastiņa personā sastopamies ar spilgtu harizmātiskā līdera piemēru Maksa Vēbera izpratnē. Starpkaru posma dievturības analīze ir galvenokārt Brastiņa domu un aktivitāšu analīze. Tomēr daudzi dievturi līdzdalīja sava vadoņa uzskatus reliģiskās dzīves un nacionālās ideoloģijas sapludināšanas jautājumā. A. Goba rakstīja: “Nacionālisma vilnis, kas sācis velties pāri visai pasaules, atnesīs arī latviešu tautai pilnīgu tautisko apziņu un atziņu. Atnesīs latviešiem ātrāk nekā citām Eiropas tautām, jo latviešiem visciešākie sakari ar mūsu āriešu pirmtautu un ar mūžīgo ārisko gaismu.”⁵⁴²

Doktrināli dievturība ir caurcaurēm Brastiņa veidojums un, ieņemot dižvadoņa posteni, viņš arī izlēma visus praktiskos jautājumus. Citi ievērojamākie dievturu pārstāvji – mākslinieks Jēkabs Bīne, publicists un literāts Alfrēds Goba, inženieris Kārlis Bregžis (par kura saspringtajām attiecībām ar Brastiņu jau minēts iepriekš), rakstnieki Voldemārs Dambergs, Jānis Veselis u.c. – ir publicējušies dievturu izdevumos, taču viņu publikāciju

⁵⁴¹ Paeglis A. *Pērkonkrusts pār Latviju (1932-1944)*. Rīga, 1994, 153. lpp.

⁵⁴² Citēts pēc: Dokainis J. Vienību uz latviska pamata. *Labietis*. 1935, Nr.3., 57. lpp.

īpatsvars, salīdzinot ar Brastiņu, ir neliels. Arī saturiski šajos darbos ir maz novitātes. Avoti par Dievturu sadraudzes darbību arī nelielina, ka līdzgaitnieki būtu iebilduši kādām Brastiņa nostādnēm. Atklāts ir arī jautājums, kas un kādēļ Brastiņa idejās valdzināja un joprojām valdzina latviešu inteliģences prātus, jo īpaši ņemot vērā Brastiņa ekstrēmismu.

Ap Brastiņu pulcējās galvenokārt cilvēki, kas politiski, ekonomiski un garīgi nejutās pietiekami līdzdalīgi valsts dzīvē. Brastiņa mācība bija vienkārša, pārliecinoša un estētiski atraktīva. Viņa nostāja visos jautājumos šķita pietiekami stingra.. Tajā pašā laikā tā bija arī pietiekami viegli iztulkojama atbilstoši katra vajadzībām un izpratnei. Turklāt Brastiņš bija izcils, aizrautīgs debatētājs.

Uzskatu un prakšu kontinuitāte bija ļoti būtisks aspekts, atjaunojot Dievturu sadraudzes darbu divdesmitā gadsimta deviņdesmitajos gados. Sadraudzes 1991.gada satversme norāda, ka dievturi cenšas „piekopt latviešu reliģiju, par pamatu ņemot Latvju dainas un citas garamantas un balstoties uz Brastiņu Ernesta sāktu darbu”.⁵⁴³ Vēlākās Satversmes redakcijas, kas radušās deviņdesmito gadu vidū, bez reliģiskiem mērķiem, uzsvērts arī mērķis stiprināt „latviešu tautas pastāvēšanu un uzplaukumu”⁵⁴⁴.

Dievturība un aktīvais nacionālisms. Dievturu politiskajām idejām bija daudz kopīga ar latviešu labējās politiskās organizācijas *Pērkonkrusts*⁵⁴⁵ ideoloģiju, tādēļ nav pārsteidzoši, ka abas organizācijas tuvinājās arī praktiski. Gan Ernests Brastiņš, gan pērkonkrustiešu līderi Gustavs Celmiņš, Juris Plāķis u.c. atklāti iestājās pret demokrātisku valsts iekārtu Latvijā. Dievturu *latviskās Latvijas* ideja bija tuva Pērkonkrusta lozungam *Latviju latviešiem – latviešiem darbu un maizi!*⁵⁴⁶

Pērkonkrusta politisko programmu konspektīvi raksturo Gustava Celmiņa 1933.gada 17.septembrī formulētie četri pamatprincipi:

⁵⁴³ Latvijas Dievturu Sadraudze. Satversme. (1991), 2.lpp., (kopija autores arhīvā).

⁵⁴⁴ Latvijas Dievturu Sadraudze. Satversme. (1996, 2000). LR TM Sabiedrisko un reliģisko lietu departamenta arhīvs.Valsts reģistra Nr. NP.0025, 1. lpp.

⁵⁴⁵ Dibināta kā latviešu tautas apvienība *Ugunskrusts* 1932. gada 19. janvārī, apvienojoties tādu agrāk radikālo organizāciju kā *Tēvijas Sargs*, *Latvju Nacionālais Klubs* u.c. bijušajiem biedriem. Rīgas apgabaltiesa, pamatojoties uz apsūdzību pretvalstiskā darbībā, slēdza *Ugunskrustu* jau tā paša gada 12. aprīlī. Organizācija atkal parādījās politiskajā arēnā ar *Pērkonkrusta* vārdu tā paša gada 12. maijā un darbojās legāli līdz 1934. gada 15. maija apvērsumam, kad tika slēgta kopā ar pārējām politiskām organizācijām valstī. *Pērkonkrusts* turpināja savas aktivitātes nelegāli līdz pat 1944. gadam.

⁵⁴⁶ *Kas ir? Ko grib? Kā darbojas Pērkonkrusts?* Rīga, 1933, 2. lpp.

1. Augstākā vara Latvijā pieder latviešu tautai. 2. Nācijas labums ir augstāka vērtība par indivīda pilsoniskajām brīvībām. 3. Valsts ekonomikas pamats ir nācijas iekšējo resursu kolonizācija (t.i., minoritāšu īpašumu atsavināšana). 4. Valsts prezidents jāievēl tiešās vēlēšanās uz pieciem gadiem, valdība pakļauta prezidentam, parlaments risina saimnieciskus jautājumus.⁵⁴⁷

Abu organizāciju ideologus vienoja arī kreiso politisko ideju kritika, ticība latviešu tautas izcilām īpašībām, naidīga attieksme pret etniskajām minoritātēm, īpaši ebrejiem un vācbaltiešiem, vilšanās Ulmaņa režīmā un pārliecība, ka politiskās tiesības piešķiramas tikai latviešiem (un Latvijā dzīvojošiem lietuviešiem un igauņiem). Tāpat abas organizācijas skaidri pauda domu, kas ir raksturīga starpkaru nacionālismam vispār. Tā ir visas tautas mobilizācija. t.s. tautas vienības ideja, kā arī atziņa, ka šajā nolūkā indivīda interesēm jābūt pakārtotām nācijas interesēm. Abu organizāciju ideāls bija Latvija bez minoritātēm. Tiešas atsaukšanās uz dievturības mācību vai jebkuru citu reliģiju *Pērkonkrusta* idejās nav. Tomēr organizācijai, kas centās sasniegt mērķi, kam nebija parauga modernajā Eiropā, t.i., valsti bez minoritātēm, dievturi varēja piedāvāt brīvās, vienotās un laimīgās Senlatvijas vīziju.

Atsevišķi pērkonkrustieši bija arī Dievturu sadraudzes locekļi. Pēc Politpārvaldes ziņām, Ernests Brastiņš 1933. gada beigās un 1934. gada sākumā bija *Pērkonkrusta* biedrs.⁵⁴⁸ Arī pašu *Pērkonkrusta* nosaukumu ir ierosinājis Brastiņš. 1941. gadā, kad Brastiņu nopratināja NKVD (saistība ar *Pērkonkrustu* bija Brastiņa aresta oficiālais iegansts), viņš gan noliedza jebkādu citu sakaru ar *Pērkonkrustu* kā vien atsevišķu lekciju nolasīšanu šīs organizācijas biedriem. Politpārvaldes arhīvos tomēr bez jau minētajiem ir pietiekami daudz materiālu, kas apliecina dievturu un pērkonkrustiešu praktiskos kontaktus, īpaši pēc 1934. gada apvērsuma, kad dievturu daudzīnājumu aizsegā pērkonkrustieši varēja noturēt sapulces tajās pašās telpās.⁵⁴⁹ 1936. gadā Brastiņš ziedoja *Pērkonkrusta* kontā iespaidīgu summu – 1000 latus, kas nevarēja būt viņa paša personīgie ietaupījumi vien.⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ *Pērkonkrusts*. 24.09.1933.

⁵⁴⁸ Paeglis A. Op.cit., 153. lpp.

⁵⁴⁹ Pelkaus E. Brastiņu Ernests padomju cietumā. *Atmoda Atpūtai*. 1992. gada 6. septembrī, 26. lpp.

⁵⁵⁰ Paeglis A. Op.cit., 153. lpp.

Gan nacionālisma, gan reliģijas pētnieku vidū ir izplatīts uzskats,⁵⁵¹ ka kustības, kuru mērķis ir tieša politiska darbība, ir reliģisko organizāciju sāncenši, nevis līdzgaitnieki, izvēloties vienu vai otru ideoloģiju, nevis abas. Tam nevar piekrist – dievturības piemērā redzams pretējais.

Kā minēts iepriekš, aktīvie nacionālisti simpatizēja arī Jāņa Sandera centieniem, tāpat Latvijas vēsturē pēc K.Ulmaņa apvērsuma bija arī mēģinājumi saistīt valsts un reliģiskās ideoloģijas, tomēr kristietības doktrīna tās nemodificētā formā, no galējo labējās politikas piekritēju viedokļa raugoties, ir problēma, nevis resurss. Kristietība uzsver cilvēka grēcīgo, nepilnīgo dabu, un tā ir gluži pretēja antropoloģiska perspektīva jaunības, veselības un vīrišķības kultam, ko proponē aktīvā nacionālisma un politiski labējo organizāciju ideoloģijas. Tāpat kristīgajā aksioloģijā cilvēks ir pacelts pāri videi, gan dabas, gan sociālajai, ieskaitot nacionālo piederību. Cilvēks tiek vērtēts vispirms kā indivīds, nevis kādas sociālas vai etniskas grupas loceklis. Arī Vecajā Derībā etnicitāti cilvēks iegūst tikai pēc grēkā krišanas. Cilvēks arī atbild Dieva priekšā individuāli, nevis kolektīvi. Savukārt, nacionālisma ideoloģija aicina pakļaut cilvēciņu nācijas vērtībām gan mērķu, gan tiesību aspektā. Brastiņa vērtību skala pilnībā iekļaujas šajā sistēmā.

Tādēļ nav pārsteidzoši, ka galēji labējās politiskās ideoloģijas tiecas kristīgās doktrīnas modificēt un/vai pakļaut vēsturiskās baznīcas savai ietekmei, vai arī atņemt tās pavisam.

Latviešu autori, kas analizējuši *Pērkonkrusta* un tā priekšteču (*Latvju Nacionālā Kluba u.c.*) darbību un ideoloģiju, - Uldis Krēsliņš un Armands Paeglis - lieto jēdzienu „aktīvais nacionālisms” tā apzīmēšanai. Šis ir lietpratīgs un neitrāls termins, un tā sevi identificējusi arī vismaz daļa no aprakstīto organizāciju pārstāvjiem un viņu laikabiedri.⁵⁵² Uldis Krēsliņš īpaši aicina izvairīties no politiskā vērtējuma apzīmējumiem kā „labējais ekstrēmisms” vai „galējais ekstrēmisms”.⁵⁵³ Tomēr labējo politisko kustību un organizāciju novietošana uz skalas var būt mērķtiecīga gadījumos, kad jāsaprot to attiecības ar citām ideoloģijām, piemēram, ar dievturiem.

⁵⁵¹ Sk., piem.: Stark R., Bainbridge W. S. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley e.a, 1985, p. 524.

⁵⁵² Krēsliņš U. Op.cit., 15. lpp.

⁵⁵³ Krēsliņš U. Op.cit., 15. lpp.

Rodžers Ītvels, kas analizējis labējo politisko tradīciju domāšanas stilus, izšķir piecus tipus: reakcionāros labējos, mērenos labējos, radikālos labējos, galēji labējos un jaunos labējos.⁵⁵⁴ Pirmo divu tipu kustības ir agrākas, radušās kā reakcija uz astoņpadsmitā gadsimta idejiskajām tradīcijām, tādām kā liberālisms, kamēr radikāli un ekstrēmi labējas kustības rodas deviņpadsmitajā gadsimtā un divdesmitā gadsimta sākumā un pretstata sevi sociālistiskajām idejām, īpaši to ekonomiskajiem un šķiriski motivētajiem centieniem.⁵⁵⁵ Analizējot labējās radikālās kustības Baltijas valstīs,⁵⁵⁶ esmu jau norādījusi, ka, piemēram, *Pērkonkrustam* un *Igauņu veterānu līgai* (turpmāk – IVL), kas izrādīja pilnīgi atšķirīgas reliģiskās simpātijas (igauņu gadījumā tās tika piešķirtas luteriskajai baznīcai, līdzīgi kā *Lapua* kustībai Somijā), bija daudz kopīga – abas bija aizrautīgas, ideālistiskas, pat iracionālas kustības, kas saskatīja tautā dabisku kopienu, toties nekoncentrējās uz ekonomiskiem jautājumiem, bet mēģināja mobilizēt masas pēc etniskā principa, ignorējot sociālo stratifikāciju. Abas asi kritizēja kreisās ideoloģijas un aizrāvās ar rituāliem un paramilitāriem simboliem. Atšķīrās to komunikāciju maniere un domāšanas stils. Kā raksta Ītvels: „[...] galēji labējo (*extreme Right*) izšķirošā pazīme ir tās intelektuālās tradīcijas nabadzība. Reakcionāri, mēreni un radikāli labējie ir izvirzījuši nopietnus politiskus teorētiskus. Galēji labējie rada propagandistus, kas tiecas stāstīt ļaudīm, ko domāt, nevis kā domāt, turklāt bez jebkādas oriģinalitātes.”⁵⁵⁷ Tālāk Ītvels norāda uz citām pazīmēm – antisemitismu un aizraušanos ar savvērestību teorijām, kas raksturīgas galēji labējām, bet trūkst radikāli labējām ideoloģijām. Arī pēc šīm pazīmēm *Pērkonkrusts* un IVL atšķiras, un ir pamats uzskatīt, ka Ītvela klasifikācijā *Pērkonkrusts* atrastos galēji labējo grupā, kamēr IVL tiktu pieskaitīta radikāli labējiem.

Galēji labējo kustību reliģiskās simpātijas Eiropā piederējušas tieši pirmskristīgajām reliģijām un to jaunradītajām formām. Itāļu fašisms ir viens piemērs. Vēl pirms Otrā pasaules kara, 1936.gadā, Kārlis Gustavs Jungs rakstīja, ka sengermāņu

⁵⁵⁴ Oriģinālā: „the reactionary right, the moderate right, the radical right, the extreme right, the new right” : Eatwell R. The nature of the Right.: The Right as a variety of ‘styles of thought’. The *nature of the right: American and European politics and political thought since 1789*. Ed. by Eawell R., O’Sullivan N. London, 1989, p. 63.

⁵⁵⁵ Ibid.

⁵⁵⁶ Sk.: Misāne A. Interwar Right-wing movements in the Baltic States and their Religious Affiliation. *Acta Ethnographica Hungarica*. 2001, Nr 46(1-2), p. 85.

⁵⁵⁷ Eatwell, Op.cit., p. 17.

klejotāja dieva Votāna, karotāja, mākslinieka un maga tēls, kas iznirs no tālas vēstures krēslas, attēlo un izskaidro nacionālsociālismu daudz labāk par ekonomisku, politisku un psiholoģisku analīzi.⁵⁵⁸ Votāns (un arī nacionālsociālisms, kā arī jebkura galēji labēja ideoloģija) rada stāvokli, ko Jungs sauc par *Ergriffenheit*⁵⁵⁹ – mobilizējošu, vizionāru apmātību, izmainītu apkārtnes un arī sociālo procesu, cēloņu un seku uztveri.

Junga atsauce uz Votānu ir tikai līdzība (lai arī Jungs raksta par pagānu dieviem kā noteiktu psihisku stāvokļu personificējumiem), taču tā atspoguļo noteiktas sabiedrības daļas ilgas Eiropā pēc Pirmā pasaules kara. Šīs ilgas vieno apjukušos, „svešos starp savējiem”⁵⁶⁰, kas tiecas pēc spēka un dedzīgas aizrautības, pacilātības, vienkāršības, pat primitīvas skaidrības, dabiskām asins saitēm „civilizētajā” pilsoniskajā šķiru sabiedrībā.

Jau iepriekš norādīts, ka pēc politiskām izmaiņām noteiktas cilvēku grupas var neatrast jaunajā politiskajā realitātē to ilgu piepildījumu, ko, viņuprāt, varas pārdalīšanai vajadzētu sniegt. Bieži vien tie ir cilvēki, kā vārdā, ar kuru atbalstu un ar kuru tiešu līdzdalību politiskās pārmaiņas bija notikušas. Tādi bija Latvijā pēc 1918. gada Latvijas Republikas proklamēšanas, un tas atkārtojās arī pēc neatkarības atjaunošanas 1991. gadā.

Dievturības reliģiskais raksturs. Līdzšinējie dievturības pētnieki Juris Saivars⁵⁶¹ un Svetlana Rižakova⁵⁶² atzinuši dievturību par neopagānisku kustību. Viņu vērtējums tomēr šķiet nepārdomāts vai neuzmanīgs. Mūsdienu neopagānisms ir reliģiska kustība, kas radās divdesmitā gadsimta sešdesmitajos gados un kas tiecas atjaunot savā zemē to reliģiju, kura tur pastāvējusi pirms kristianizācijas, runājot R. Stārka un V.S. Beinbridža vārdiem, ir “maģijas un burvju ģimenes brālēni”.⁵⁶³ Šī kustība ir vērsta uz dabas pielūgšanu un dažkārt arī uz okultismu. Tādēļ apzīmējums ‘pagāns’, t.i., dabas pielūdzējs, ir pilnībā piemērots. Vairumā gadījumu paši šīs kustības sekotāji identificē sevi tieši tā.

⁵⁵⁸ Jung C. G. Wotan. Civilization in transition. *The Collected works of C. G. Jung*. Vol.10. London, p. 184. Tā ir paradoksāla, bet simboliska sagādīšanās, ka E. Brastiņš, kurš neticēja „pagānu dieviem”, bija tieši tas – karavīrs, mākslinieks un vēlākajos gados arī okultists.

⁵⁵⁹ Jung C. G. Wotan. Civilization in transition. *The Collected works of C. G. Jung*. Vol.10. London, p. 184.

⁵⁶⁰ U. Krēsliņa apzīmējums, sk. Krēsliņš U. Op.cit., 19. lpp.

⁵⁶¹ Saivars J. Kā atbildēt dievturiem. *Mantojums*. 1997, Nr. 2, 49.–90. lpp.

⁵⁶² Рыжакова С. И. Dievturība. Латышское неоязычество и истоки национализма. *Российская Академия наук. Институт Этнологии и антропологии. Исследования по прикладной и неотложной этнологии*. 121., 1995, с. 1–31.

⁵⁶³ Stark R., Bainbridge W. S. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley e.a.: University of California Press, 1985, p. 199.

Margotas Ādleres pētījums ASV parādīja, ka 96,4% respondentu atzina sevi par pagāniem un “vairums piekrita, ka pagāni ir vienojušies panteiskā, šamaniskā dabas reliģijā un ka modernais neopagānisms iemieso cieņu pret Zemi un dabas likumiem, kā arī priekšstatu par imanentu dievišķumu”.⁵⁶⁴ Pagānu kopienas *Pagan Education Network* interneta mājas lapa definē viņu reliģiju šādi:

Pagānisms ir plaša, eklektiska mūsdienu reliģiskā kustība, kas apvieno šamaniskās, ekstātiskās, politeiskās un maģiskās reliģijas. Vairums par pagāniskām atzīstamo reliģiju raksturu uz dabu fokusēts garīgums, pirmskristīgo dievību godināšana, dinamiskas, personiskas ticības sistēmas, institucionalizācijas trūkums, pašattīstības meklējumi un dažādības pieņemšana un veicināšana. Pagānismu mēdz arī saukt par neopagānismu, lai uzsvērtu tā saikni ar pirmskristīgajām reliģijām, kā arī atšķirību no tām.⁵⁶⁵

Tādējādi rietumvalstīs sastopamais pagānisms kopā ar *New Age* kustību veido plašāku sinkrētisku parādību ar īpašas reliģiskās subkultūras iezīmēm kā, piemēram, feminisms, dabas aizsardzība, holistiskās medicīnas un ķermeņa kopšanas un emocionālās kultūras, t.s. alternatīvs dzīvesveids, labvēlīgā jeb *baltā* maģija. Šo reliģiju adeptiem var būt saiknes ar Zaļo kustību dažādās valstīs, bet citādi tie ir politiski pasīvi.

Starpkaru laika pirmskristīgās atjaunotnes kustības bija gluži citāda parādība. Nedz vācietības sekotāji nacistiskajā Vācijā, nedz līdzīgas grupas Baltijas valstīs neatzina sevi par pagāniem. Tika uzsvērti etniskie, dažkārt rases faktori, kā arī kultūras autentiskums un identitāte, bet daba viņiem rūpēja maz. Dievturība attīstījās galvenokārt pilsētas vidē.⁵⁶⁶ Nosaukt dievturi par pagānu, īpaši Latvijā, bet vecākās paaudzes dievturus – arī ārpus Latvijas, joprojām ir aizskaroši. Jaunākā dievturu paaudze šajā ziņā ir fleksiblāka.

Mūsdienu neopagāni parasti labi apzinās, ka viņu rituāli un reliģiskā prakse kopumā ir viņu pašu radīta, un viņi parasti nepretendē uz šo prakšu un rituālu senumu un tradīcijas nepārtrauktību, tādēļ neuzskata tos par neīstiem vai nevērtīgiem. Dievturības gadījumā mēs, savukārt, sastopamies ar vienu no jaunradīto tradīciju piemēriem.

⁵⁶⁴ Adler M. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess – Worshipers, and Other Pagans in America Today*. Boston, 1986, p. 459.

⁵⁶⁵ Sk.: Pieejams: <http://www.bloomington.in.us/~pen/mpagan.html> (skatīts 20.04.2007).

⁵⁶⁶ Stašulāne A. The *Dievturi* Movement in the Reports of the Latvian Political Police (1939-1940). *Pomegranate*. 2012, Vol.14(1), p. 39.

Šī tradīcija, tāpat kā citas (Nameja gredzens, Lielvārdes josta, Pokaiņu jaunradītā svētvietā), ir ieviesta ļoti strauji – dažu gadu laikā. Tai ir atrasts autentisks pamats – folklorā, kuras materiāls tiek radoši pārinterpretēts. Lai dievturība pildītu savu sociālo funkciju, tai nebūt nevajag daudz sekotāju, kas bez ierunām ticētu Brastiņa *katķisma* doktrīnām. Ir pietiekami, ka plašāks sabiedrības loks atzīst dievturību par seno latviešu tradicionālo reliģiju un tādēļ simpatizē tai, pat ja viņu pārstāvji paši tai nepieder. Visbeidzot būtiska jaunradīto tradīciju iezīme ir variabilitāte. Dievturības iespaids sniedzas jomās, kas pašas par sevi nav reliģiskas. Dievturu idejas ir radušas plašu iespaidu izglītībā, piemēram, *baltajās stundās*, mākslā, ornamentikā, kur bieži tiek lietoti Jēkaba Bīnes ieviestie ornamentu apzīmējumi, kā arī folkloras materiāla interpretācijā.

Jānoraida apgalvojumi, ka dievturība nebūtu reliģija. Tās nesenā cilme un nepārprotamā saistība ar nacionālismu neizslēdz dievturu reliģiskā pārdzīvojuma dziļumu vai reliģisko jūtu nozīmību. Dievturiem ir savi sakrālie naratīvi, doktrīnas un ticības mācība, rituāli un tās sekotāji ir gatavi uzņemties savas ticības sekas. Tie visi ir nepārprotami reliģiozitātes rādītāji.

Kopumā dievturību var raksturot kā piederīgu vienam no diviem pirmskristīgās atjaunotnes kustības nozarojumiem – tam, kas uzsver etniskos aspektus, nevis dabas dievišķību. Tādēļ, pēc autores domām, dievturība būtu jāsauc par pirmskristīgās atjaunotnes kustību, izvairoties attiecināt uz to jēdzienu ‘pagānisms’.

Atsevišķi autori, apzinoties atšķirības divu pirmskristīgās atjaunotnes kustību virzienos, tomēr attiecina apzīmējumu *neopagānisms* uz visu to kopumu. Piemēram, Viktors Šnirelmans raksturo divus mūsdienu neopagānisma atzarus.⁵⁶⁷ Ieskaitot arī dievturus šajā grupā, pirmo viņš raksturo kā grāmatniecisko pieeju, ko uztur intelektuāli pilsētas vidē, kas zaudējuši saikni ar tradicionālo tautas kultūru, bet, nepaliekot tikai pie folkloras, mēģina rekonstruēt (ja nepieciešams – jaunveidot) zaudētu pagātnes tradīciju. Tādi ir dievturi. Otrs atzars ir atdzimstošā pagāniskā tradīcija, kas tiek praktizēta lauku vidē, balstoties kontinuitātē ar pagātni. Tomēr arī šajā gadījumā neopagānisma attiecinājums uz pirmo virzienu šķiet nevajadzīgs.

⁵⁶⁷ Shnirelman V. A. „Christians! Go home”: A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview). *Journal of Contemporary Religion*. Vol.17.(2), 2002, pp. 207 – 209.

Casus: Lielvārdes josta

Vēl viena jaunradītā tradīcija, pie kuras pakavēsimies sīkāk, ir Lielvārdes josta. Šīs no sarkanās vilnas un baltiem līnu diegiem austās, krāšņi ornamentētās jostas ilgu laiku bijušas Lielvārdes novada sieviešu tautas tērpa sastāvdaļa un nēsātas kopā ar ķieģeļsarkani un brūni rūtaino sarafānu un balto līnu blūzi. Tās tika uzskatītas par skaistu tautas lietišķās mākslas priekšmetu līdz pat nesenam laikam, kad ieguva savu īpašo, no tautas tērpa atdalīto lietojumu un savu leģendu. Patlaban Lielvārdes jostai ir ļoti specifiska vieta latviešu identitātes apziņā.

Lielvārdes jostas „atklāšana.” 1979. gadā igauņu grafiķis, viens no igauņu neformālās hipiju kopienas autoritātēm Tinis Vints (*Tõnis Vint*) nāca klājā ar hipotēzi, ka Lielvārdes jostas ornaments ir lasāms, t.i., tas veidots no senlatviešu raksta zīmēm. Vinta idejas neguva gandrīz nekādu atbalsi viņa paša zemē, bet viņa raksta publikācija laikrakstā *Literatūra un Māksla*⁵⁶⁸ ieguva plašu rezonansi. Vintu pašu gan vairāk valdzināja Šampoliona, ēģiptiešu raksta atšifrētāja, slava nekā centieni nodrošināt latviešus ar īpašu kosmisku likteni. Lai arī viņam nebija nekādas profesionālas sagatavotības šajā jomā, Vintu interesēja dažādas senas un tālas civilizācijas, un viņš atrada daudz līdzīga to tautu ornamentos, kurus viņš mēģināja lasīt. Tā viņš centās skaidrot simbolus, ko atrada Peru indiāņu austajās segās ar ķīniešu hieroglifu palīdzību un arī centās izmantot šos rakstus jostā it kā ieaustās vēsts tulkošanai. Vinta galvenā ideja bija, ka josta vēsta cilvēces radīšanas stāstu. Jāatzīmē, ka Vints nebūt neuzstāja, ka viņa interpretācija ir nemaldīga. Gluži otrādi, viņš atstāja to atvērtu apšaubīšanai un savu rakstu noslēdz ar suģestīvu jautājuma teikumu:

Tālas un negaidītas saites... mēs vēl nezinām, kam ticēt un kam ne. Ir aizmirsta gan ornaments, gan ģeometrisko hieroglifu nozīmē. Un tomēr - kāpēc sastopam tik pārsteidzoši līdzīgas zīmes Skandināvijā un Tālajos Austrumos, Skotijā un Āfrikā un pat pie senajiem līviem un baltiem?⁵⁶⁹

⁵⁶⁸ Vints T. Par Peru segu un noslēpumaino SHOU zīmi. *Literatūra un Māksla*. 21.12.1979.

⁵⁶⁹ Vints T. Op.cit.

Drīz pēc Vinta raksta publikācijas, 1980.gadā, Rīgas kinostudijā tika uzņemta dokumentālā filma *Lielvārdes josta* (rež. Ansis Epnors).⁵⁷⁰ Tā tika diezgan plaši apspriesta plašākā sabiedrībā. Taču īsti fascinējoši notikumi attīstījās vēlāk, desmitgades beigās, laikā, kas sakrita ar 1988.-1991. gada Dziesmoto revolūciju. Bija mainījusies politiskā situācija. 1989.gadā Rasma Rozīte, Vācijā dzīvojoša latviete, kas kādu laiku bija pavadījusi dažādos Indijas ašramos, publicēja jaunu Lielvārdes jostas lasījumu,⁵⁷¹ ko esot saņēmusi no anonīmas un tādēļ neidentificējamās tibetiešu priesterienes.⁵⁷² Rozītes pierakstītais vēl pirms publikācijas tika izplatīts rokrakstā Latvijas folkloras draugu aprindās. Lasījums ir aptuveni trīs lappuses garš (skat.teksta izvilkumus 2.pielikumā.)

Latviešu *New Age*. Reliģiju pētniekiem, īpaši tiem, kas specializējas jauno reliģisko kustību izpētē, būs viegli atpazīt citētā teksta raksturu – tas ir hrestomātisks *New Age* produkts. Tādi motīvi kā Šambala, gaidāmā Kristus otrā atnākšana no Sīriusa, Lemurija, UFO (dievišķie astronauti) un gudrība, kas cēlusies Tibetā vai Indijā, čakru pieminēšana, to visu brīvi kombinējot ar dažādu reliģiju motīviem, ir visai izplatīti *New Age* autoru tekstos.

⁵⁷⁰ Saīsināta scenārija versija ir publicēta krievu valodā. Sk.: *Dekoratивноje isskustvo SSSR*. 1988, Nr.5, c. 38.–40.

⁵⁷¹ Rozītes teksts publicēts daudzkārt, pirmo reizi: Lielvārdes josta: kādas vācu mistiķes lasījums. *Jaunā Gaita*. 1989, Nr.173, 171.–175. lpp. Pārpublicējumi: Pinka A. Lielvārdes novada josta: daži fakti un minējumi. *Lāčplēša zemē*. Sast. Bauģis P., Kunkulis E. Rīga, 1989, 55.–59. lpp.; Lielvārdes josta. *Māksla*. 1990, Nr.3.–6., 8. lpp.; Lielvārdes jostas mīklas. Rīga, 1991, 6. lpp.; Rasma Rozīte tulko Lielvārdes jostu. Tulkojums radies Himalajos: pierakstīts no radio pārraides. *Neatkarība*. 1991. 6. febr.; Lielvārdes jostas skaidrojums. Buiķis A. *Vai mēs esam tie, kas patiesībā esam*. Rīga., 2001, 99.–103. lpp. Dažādās publikācijās tekstā sastopamas maznozīmīgas atšķirības.

⁵⁷² Dina Rīsa (*Dina Rees*) bija vācu tautības *New Age* adepte, kas pārsvarā dzīvoja un praktizēja Freiburgā. Ir publicētas vairākas viņas grāmatas, visas Freiburgas *Galli Verlag* (Kopautorībā ar Johannesu Galli: Rees D., Galli J. *Menschwerden. Gespräche mit Dina Rees*. Freiburg, 2000.; Rees D., Galli J. *Nimm mein Herz: Gebete*. Freiburg, 1991, 1. izd.; Galli J. *Helfen und Heilen: Vorträge von Dina Rees*. Freiburg, 2007.), kā arī atmiņu grāmata par viņu: Kreysing Ana. *Die Freie Frau: Auf den Spuren von Dina Rees*. Freiburg, 2009. Paskaidrojumā A. Buiķa grāmatā (Buiķis A. Cit.darbs, 99. lpp.) D. Rīsa raksturota kā “vācu mistiķe, dziedniece, kura mācījusies no Tibetas dziedniekiem un Amerikas indiāņiem”. R. Rozīte nosaukta par viņas skolnieci. Pēdējais fakts ir ticams – abas mistiķes vienoja interese par atsevišķiem Indijas guru, tādiem kā Sathaju Sai Babu un Babačiju. D. Rīsa ir vadījusi interesentu grupas, kas apmeklējušas ašramus Indijā (piem., 1981. gadā) un uzstājusies ar lekcijām par viņu mācībām skat.: Halbig, K., Schnellbach K. *Babaji: In Wahrheit ist es einfach Liebe*. S.l., 1997, S. 62.; Zeile E. *Der Lotosäugige: Begegnungen im Ashram Sai Babas*. S.l., 1996, S. 55.

New Age jeb Jaunā Laikmeta kustības pamatiezīme ir tās hibrīdais raksturs, kombinējot dažādu reliģiju, šinī gadījumā, mitoloģiju elementus. Bez minētajiem motīviem *Lielvārdes jostas lasījumā* vēl atrodam atsaukšanos uz Ēģiptes (?) piramīdām, senskandināvu mitoloģijas Pasaules koku – osi Idrasilu, atsauces uz komunikāciju ar eņģeļiem, grāmatu ar septiņiem zīmogiem no Jāņa Atklāsmes grāmatas, enerģētisko un kosmisko informāciju. Interpretācijas leģitīmācijai kalpo atsaukšanās uz slepenām zināšanām un paša interpretētāja sakralitāti. *New Age* adeptiem neparastāka ir atkal un atkal atkārtotā vienas (latviešu) tautas izredzētības uzsvēršana. Šeit atrodam gan norādes uz latviešu dievišķo cilmi, īpašajām sakrālajām zināšanām, kas gan tautas lielākajai daļai zudušas, atsauce uz pagājušo laiku varenību un uz paverdzinātas tautas pieredzi, tautas sadalīšanos, izcelšanos aristokrātiskā (Indijas) kultūrā un nonākšana tagadējā teritorijā, sekojot debesu spīdeklim.

Atsaukšanās uz nācijas izredzētību, civilizējošu misiju pasaulē, dievišķu vai vismaz īpašu cilmi nacionālisma naratīva kontekstā nav nekas neparasts⁵⁷³, lai gan tik radikālas pretenzijas kā *Lielvārdes jostas lasījumā* ir retums. Tomēr izbrīnu var radīt nacionālisma naratīva sasaiste tieši ar *New Age* – galēji subjektīvo, postmoderno, individuālistisko *labo sajūtu* reliģiju, kuras adepti koncentrējas uz savas individuālās pilnības sasniegšanu, potenciāla attīstīšanu un dzīves kvalitātes uzlabošanu. Rietumu pasaulē, kur tā radās, *New Age* kustība vairāk uzsver individuālos, nevis kolektīvos un īpaši nacionālos aspektus.

Tomēr Latvijā Jaunā laikmeta kustība praktiski vienmēr ir bijusi saistīta ar nacionālismu. Jau sākot no Rasma Rozītes aktivitātēm, tas turpinājās arī Viedas sadraudzības ideoloģijā divdesmitā gadsimta deviņdesmitajos gados. Arī Aivara Gardas inspirētā *Latviešu Nacionālā fronte* un ar to saistītais laikraksts *DDD* pamatoja savu darbību *Dzīvās ētikas* mācībā (kas ir cits Jaunā Laikmeta kustības nosaukums).⁵⁷⁴ Izsludinot jauniešu darbu konkursu, kura rezultāts vēlāk bija apgāda *Vieda* izdevums *Nevienam mēs Latviju nedodam* (2001), konkursa nosaukums bija *Ceļš uz Jauno Pasauli*

⁵⁷³ Vairāk sk.: Schopflin G. The Functions of Myth and the Taxonomy of Myths. *Myths and Nationhood*. London, 1997, p. 31. Šoflīns to saista ar morālā un kultūras pārākuma leģitīmācijas vēlmi, pieprasot citām tautām atzīt konkrētās nācijas unikālo garīgo vērtību.

⁵⁷⁴ Sk.: Krieviņa L., Apine L., Muzikante L., Liepa I. Pamatojam savu darbību ar šo Mācību. *Diena*. 14.09.2001.

jeb īstens nacionālisms un patiesa kultūra – latviešu tautas izdzīvošanas un attīstības vienīgais garants. Tajā nacionālisma ideoloģijas un Jaunā laikmeta kustības saikne norādīta nepārprotami. Tāpat tā saskatāma jauniešiem ieteicamās literatūras sarakstā šim konkursam, kur ietvertas visas *Viedas* izdotās *Dzīvās ētikas* grāmatas un A. Klizovska *Jauna Laikmeta pasaules izpratne*. Šī ir pasaules mērogā neparasta saikne. Latvija ir viena no ļoti retajām pasaules sabiedrībām, kur Jaunā laikmeta kustībai ir jēlcāds sakars ar nacionālismu. Kā to skaidrot?

Jāievēro, ka Jaunā Laikmeta kustība divdesmitā gadsimta sešdesmitajos un septiņdesmitajos gados aizsākās kā kolektīvas glābšanās kustība. Tā piedzīvoja vairākus aicinājumus mainīt pasauli un tuvināt jaunā, utopiskā, garīgā Ūdensvīra laikmeta atnākšanu kolektīvi (nevis individuāli), vienlaikus pieslēdzoties planetārajai apziņai. Tikai pieredzot plašu vilšanos – pasaulei nepiedzīvojot ievērojamas kvalitatīvas garīgas izmaiņas –, *New Age* sekotāji pievērsās individuālā garīguma izkopšanai pēc t.s. Jaunā Laikmeta kustības krīzes divdesmitā gadsimta astoņdesmitajos gados.⁵⁷⁵ Lai arī atsauce uz specifiski nacionālu kolektivitāti ir neparasta, tomēr tā nav būtiskā pretrunā ar Jaunā Laikmeta kustības ideāliem tās sākotnē – tikai Latvijā *New Age* idejas parādās apmēram divdesmit gadus vēlāk nekā Rietumos.

Otrkārt, Jaunā Laikmeta kustība kā reliģija sākās kontrkultūru vidē ar tām raksturīgo neapmierinātību ar esošo sociālo realitāti⁵⁷⁶ (*New Age* ģenēzē var saskatīt Stārka-Beinbridža proponēto subkultūru evolūcijas modeli) gan katra adepta individuālās dzīves kvalitātes līmenī, gan domājot par pasaules un savas tautas attīstības ceļiem. Tam bija pamats Latvijā astoņdesmito gadu beigās un atsevišķām grupām (tādām kā Modra Slavā vadītajai *Viedas sadraudzībai* un vēl jo vairāk A. Gardas *Nacionālajai Frontei* – neviena no tām nesaņēma plašu sabiedrības atbalstu) arī vēlāk.

Treškārt, kā uzskata Stīvs Brūss, Jaunā Laikmeta kustība ir spējīga inkorporēt praktiski jebkuru ideoloģiju, eklektisms ir *New Age* epistemoloģijas pamatā.⁵⁷⁷ Tā necieš

⁵⁷⁵ Sk.: Introvigne M. *After the New Age – is there a Next Age?* (2001) Pieejams: www.cesnur.org

⁵⁷⁶ Bruce Steve. *The New Age and Secularization*. Ed. by Sutcliffe S., Bowman M. *Beyond New Age: Exploring alternative spirituality*. Edinburgh UP, 2000, pp. 226.–227.

⁵⁷⁷ Bruce Steve. *The New Age and Secularization*. Ed. by Sutcliffe S., Bowman M. *Beyond New Age: Exploring alternative spirituality*. Edinburgh UP, 2000, p. 228.

no loģikas pretrunām, bet konfrontējoties ar tām, atsaucas uz kādu fundamentālu citas kvalitātes patiesību, kas spēj vienot acīmredzamās pretrunas.

Īpašā aizraušanās ar Indiju (vai vismaz ar to saistītie stereotipi), kas raksturīga *New Age*, un doma par latviešu kā āriešu izcelšanos Indijā arī nebija jaunas idejas – tās ir Latvijā klātesošas jau no divdesmitā gadsimta sākuma.

Tādēļ arī Rozītes lasījums varēja iegūt daudz plašāku rezonansi, nekā parasti jaunās reliģiskās kustības un to teksti jebkurā valstī saņem. Šis nacionālais uzsvars ir izrādījies tik iedarbīgs, ka Rozītes piedāvāto skaidrojumu bez ierunām pieņēmusi daļa sabiedrības, kas citādi izturētos pret jebko, kas cēlies *New Age* aprindās, noliedzoši vai pat apkarotu to. Lielvārdes jostas lasījuma elementus var izmantot gan Pokaiņu meža apmeklētāji, gan alternatīvie dziednieki, gan astrologi. To savas avīzes *Lielvārdes Josta* nosaukumā jau izmantojusi Latvijas ufologu asociācija. Skaidrojuma popularizēšanu gan sarežģī tas, ka daudzi no augstāk minētajiem specifiski reliģiskajiem motīviem nav plašākai sabiedrībai pazīstami, tādēļ viss teksts kopumā ir grūti uztverams. Taču Lielvārdes jostas lasījuma autores arī nav tiekušās to darīt par visas tautas mantojumu – uz to norāda lasījuma ezoteriskā nokrāsa. Tomēr šādā gadījumā spēkā stājas daži reliģiju dinamikas likumi. Vispirms šeit iedarbojas tas pats mehānisms, ko Katrīna Bella analizējusi sakrālo tekstu rituālas kodifikācijas sakarā: „teksta kodifikācija ietver pāreju no atmiņas, senioritātes un praktiskās ekspertīzes autoritātes (t.s. „tradicionālās autoritātes”, kā to apraksta Vēbers un Blohs) pie autoritātes, ko nosaka kontrole par piekļuvi pašam tekstam.”⁵⁷⁸

Jebkuras tradīcijas kontekstualizēšanā – vai tās pretenzijas uz senumu ir pamatotas vai ne – allaž jāpārvar esošais vai konstruētais bezdibenis starp pagātni un tagadni. Tādēļ ir nepieciešams mediators, kāds kas zina, kā ir pareizi: skaidrotājs, starpnieks, reliģijās – priesteris. Mediatora lomā nevar būt persona, kas atzīst sevi par tradīcijas vai teksta autoru, jo, lai interpretācija būtu plaši pieņemama un saistoša, tai jābūt objektīvai, atdalītai no skaidrotāja, tādai, kas attiektos uz visiem. Tai jābūt ārpus un virs interpretācijām. Ikvienam, kas sacītu – „šī ir mana versija, noraidiet vai pieņemiet to!”, ir mazas cerības kļūt par reliģisku līderi vai nacionālisma ideologu. Tinu Vints par tādu arī nekļuva. Mediatoram jārada pārliecība, ka patiesība, kam viņš seko un kam māca

⁵⁷⁸ Bell C. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford, 1992, p. 136.

sekot citus, ir stiprāka par viņu un pati ir autoritātes avots, kaut tā būtu viņa paša konstruēta. Lai to panāktu, uz patiesību pretendējošais naratīvs vai tradīcijas variants jāiesaista, piemēram, rituālā darbībā. Ilgākā objektivācijas procesa gaitā teksta cilme tiek aizmirsta – tas notiek ar visām jaunradītajām tradīcijām.

Interpretētājs iegūst autoritāti nevis tādēļ, ka ir izglītotāks, profesionālāks, gudrāks vai gluži vienkārši vecāks, t.i., vairāk pieredzējis, bet gan tādēļ, ka viņam ir pieejams kas tāds, ko nevar iegūt citi. Teksta nesaprotamība un svešādums tad tiek uztverti nevis kā trūkums, bet gan ezoteriski – kā noslēpums, kas atverams nevis ar gudrību, bet ar svētumu, kas ir ārēji neverificējama kategorija. Dinas Rīsas Lielvārdes jostas lasījumā vairakkārt uzsvērts, ka svēts ir pats teksts un arī tas, kas spēj to lasīt. Arī citi autori pēc Rozītes publikācijas ir rakstījuši par to, ka Lielvārdes jostas lasīšanai jātuvojas ar numinozu bijību vai ka tā nekad nebūs lasāma un to nevajag mēģināt lasīt visiem⁵⁷⁹. Saistībā ar tālāk rakstīto ir svarīgi ievērot, ka Lielvārdes jostas interpretācijas gadījumā runa šeit ir par svētumu tieši reliģiskā izpratnē, jo nacionālisma kontekstā svētums var tikt iemiesots arī ārpus reliģiskām parādībām.⁵⁸⁰ Tā dzejoļa/dziesmas vārdi “svēts mantojums [ir] šī zeme mūsu tautai un svētīts tas, kas drošs par viņu krīt”⁵⁸¹ nav reliģiska rakstura apgalvojums. Par svētām var tikt uzskatītas nacionālas regālijas vai/un pilsoņu patriotiskās jūtas, par to zaimošanu paredzot noteiktas sankcijas. Svētuma kategorija tiek plaši lietota nacionālisma diskursā – pati nacionālā valsts var kļūt par svētuma manifestāciju – kā pazīstamajā Leonīda Breikša dzejolī, kas citēts augstāk, tomēr visbiežāk tas nav reliģisks svētums.

Lielvārdes jostas interpretācijas var analizēt saistībā ar reliģisko organizāciju socioloģijā lietoto audiēnces jeb klausītāju kulta (*audience cult*) jēdzienu. Šo terminu ieviesa amerikāņu reliģijas sociologi R. Stārks un V.S. Beinbridžs⁵⁸², un ar to apzīmē personu grupu ar zemu reliģisko vajadzību intensitāti, vāju institucionalizācijas pakāpi un zemu spriedzi attiecībā ar apkārtējo reliģisko un sociālo vidi. Vēl pirms gadsimta ceturksņa šo parādību neklasificētu kā reliģisku, un arī šodien mēdz lietot apzīmējumu

⁵⁷⁹ Goba A. Lielvārdes jostas tulkošana. *Veselība*. 1990, Nr.2., 28.–29. lpp.

⁵⁸⁰ Misāne A., Priedīte A. *National Mythology in the History of Ideas in Latvia: A View from Religious Studies*. Hosking G., Schopflin G. Op.cit. p. 160.

⁵⁸¹ Pieejams: <http://www.dziesmas.lv/d/2054>

⁵⁸² Sk.: Stark R., Bainbridge W. S. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult formation*. Berkeley, 1985, pp. 28–30.

„priekšreligisks kulta”. Klausītāju kulta locekļi ne vienmēr ir iesaistījušies kādā reliģiskā organizācijā. Tie ir cilvēki, kuri satiekas vienos un tajos pašos pasākumos – ekskursijās, literāros sarīkojumos, lekcijās, arī folkloras kopās – un kurus vieno brīvprātīgi pieņemts pasaules uzskats, pietāte pret saviem līderiem un arī tieksme nekritiski pieņemt viņu sacīto, interese par t.s. garīgām vērtībām un paaugstināts jūtīgums, ja kāds kritizē viņu uzskatus. Viņu ikdienas dzīve praktiski neatšķiras no apkārtējiem. Parasti viņiem nav arī citu reliģisko vajadzību. Ja tādas ir, viņi var iesaistīties jebkurā reliģiskā draudzē. Klausītāju kulta adeptiem nav nepieciešams pilnībā izprast līderu interpretācijas (piemēram, Lielvārdes jostas lasījumu), viņi paļaujas, ka svētās lietas līderi zina labāk un paši nodod tālāk aptuvenus priekšstatus vai arī skaidrojuma drumslas.

Etnogrāfu pētījumi liecina, ka jostas ornamenti ir izstrādāti aptuveni deviņpadsmitā gadsimta pirmajā pusē, kas dara jebkāda vēstījuma iekodēšanu neticamu.⁵⁸³

No svētuma līdz komercproduktam. Ikdienišķā nacionālisma telpā Lielvārdes jostas ornamentālie motīvi rod aizvien jaunas lietojuma sfēras. Jostas raksts greznoja Latvijas lata papīra naudaszīmes. Tie bieži atrodami dažāda veida dekorācijās. Piemēram, Vidzemes tirgus gaļas paviljonu rotāja iespaidīga izmēra dekors. Tie, kas piedalās ikgadējā Tautasdziesmu maratonā, finišējot saņem Lielvārdes jostas gabaliņu. Jostas ornamenta motīvus bieži lieto Latvijas Olimpiskā komiteja. Lielvārdes jostas apsien ārvalstu cienītājiem viesiem, kā arī zīdaiņiem, ko ved mājās no dzemdību nama. Viena no Latvijas ietekmīgākajām politiskajām partijām *Tēvzemei un Brīvībai* lieto vienu ornamenta vienību kā savu logo. Šķiet, ka sabiedrība cenšas skaldīt Lielvārdes jostu fragmentos, akceptējot tās sakralitātes ideju vien pieņēmuma līmenī. Īpašu uzplaukumu Lielvārdes jostas motīva izmantojums ieguvis pēdējo piecu gadu laikā. To aktīvi izmanto AS *Laima*, veidojot produkcijas iepakojumus, to lieto reklamējot sociālas akcijas un arī atlaižu akcijas. Plaši jostas motīvs tiek lietots pārtikas produktu iepakojumu noformējumā – no maizes līdz pelmeņiem. Atsevišķi piemēri ir pievienoti promocijas darba pielikumā.

Atšķirības starp Nameja gredzenu un Lielvārdes jostu, kas abi ir materiāli priekšmeti un tradīcijas ar plašu variabilitāti, ir labi saskatāmas. Pirmais neparedz

⁵⁸³ Bička A. Pārdomas par Lielvārdes tipa jostām. *Daugavas raksti: No Aizkraukles līdz Rīgai*. Rīga, 1991, 99. lpp.

nekādas struktūras veidošanu, kas varētu pretendēt uz vienīgās personas vai organizācijas statusu, kura spētu rekonstektualizēt *svēto pagātni* un tādējādi kontrolēt piekļūšanu tai. Ikviens var izvēlēties un lietot kādu no Nameja gredzena variantiem neatkarīgi no dzimuma, vecuma, reliģiskās piederības u, kopš neseniem laikiem – arī etniskās izcelsmes. Nameja gredzenam nav nepieciešama tulkošana.

Lielvārdes josta ir citāds gadījums. Tinu Vints bija gandrīz vienīgais jostas lasītājs, kas pieļāva interpretāciju dažādību. Viņam josta bija nevis kosmisks vēstījums, bet gan vēstījums par kosmosu. Pēc Vinta praktiski visi interpretētāji ir apgalvojuši, ka svētā teksta lasījumam nepieciešamas īpašas, ezoteriskas zināšanas, kas nav pieejamas katram. Tas arī nav pārsteidzoši. Šeit mē sastopamies ar spilgtu ilustrāciju Bergera un Lukmana rakstītajam par darba dalīšanu sociālās realitātes konstruēšanas dialektikā. Tāpat, jau minētās K.Bellas vārdiem runājot: „tekstuāli konstruētai tradīcijai pastāvīgi jāuztur gan attālums, gan autoritātes struktūra, kas spēj to pārvarēt.”⁵⁸⁴ Saprotais, pastāv dažādas tekstuāli konstruētas tradīcijas. Vairums no tām, kā, piemēram, somu eposu *Kalevala* vai Andreja Pumpura *Lāčplēsis*, tika radītas, lai būtu pieņemamas un pieejamas pēc iespējas vairāk cilvēkiem.⁵⁸⁵ Šie eposi tika veidoti, lai radītu nacionālu vienotības sajūtu, balstoties uz līdzdalīto vēsturisko pieredzi un tautisko sentimentu. Protams, salīdzinot Pumpura eposu un Lielvārdes jostu kā tekstus, jāpamana, ka tie semiotiski atrodas dažādās zīmju sistēmās. Latīņu alfabētā, ko mēs lietojam, burti vienmēr nozīmē vienu un to pašu, un *Lāčplēša* vēsts ir pieejama katram, kas prot lasīt latviešu valodā. Lielvārdes josta, ja to interpretē kā tekstu, nesadalot elementos (sadalīšana paplašina tradīcijas lietojuma lauku, bet iznīcina teksta sakralitāti), ir enigmātisks un vienlaikus kodificēts teksts, tādēļ tās zīmju *tulkošanai* ir nepieciešamas īpašas zināšanas vai sagatavošanās aktivitātes.

Rituāla praktizēšana allaž nozīmē iesaistīties tādās varas attiecībās, kurās atklājas varas sadalījums aksioloģiskajā sfērā. Džeks Gūdijs ir atzīmējis, ka teksta kodificēšana ar rituāla palīdzību paceļ universālās vērtības pāri individuālajām un/vai lokālajām

⁵⁸⁴ Bell C. Op.cit., p. 137.

⁵⁸⁵ Par *Kalevalu* kā jaunradītas tradīcijas piemēru sk.: Branch M. The Invention of a national epic. Branch M., Hawkesworth C. *The Uses of Tradition: A Comparative Enquiry into the Nature, Uses and Functions Oral poetry in the Balkans, the Baltic, and Africa*. London, 1994, p. 195.–212.; par *Lāčplēsi* – iepriekš citēto A. Priedītes rakstu.

vērtībām.⁵⁸⁶ Rīkojoties otrādi, iekodēšana enigmātiskos tekstos un turpmāka izmantošana rituālā (būtībā pretējs process teksta veidošanai ar rituāla palīdzību) var veicināt gan tekstu interpretētāju, gan to pārstāvēto (religisko un etnisko grupu) ekskluzivitātes uzsvēršanu uz citu rēķina.⁵⁸⁷ Kā atzīmē Bella: “kā interpretatīvas aktivitātes objekts, kanonisks teksts netieši veicina tās darbības, kas paaugstina to statusu, kuri reflektē par šiem tekstiem, interpretē tos un māca tos, iespējams, uz rituālā tieši iesaistīto personu rēķina.”⁵⁸⁸ Tādējādi teksta sanktifikācija politiskā ziņā ir lielāks risks nekā tā profanācija kiča formā, kas daudziem varētu šķist pārsteidzoši.

Casus: Pokaiņu jaunradītā svētvietā

Grandiozākā Latvijas un arī Eiropas svētvietā ir Pokaine, kas atrodas Zemgalē, Dobeles rajonā. Viena civilizācija pēc otras šeit ir atstājušas savus visskaistākos ticības apliecinājumus – sakrālās mākslas paraugus. Šajā svētvietā mēs ceram uz vienreizēju brīnumu. Šo brīnumu mēs vēl neapjaušam, bet, kad mēs pēc svētvietas apskates iznāksim pa šiem vārtiem vēlreiz, mēs būsim apskaidroti un spēcināti ar kosmisku apziņu un atbildību Visuma priekšā par Zemeslodes atjaunošanos.⁵⁸⁹

Tomēr šīs izcilās pasaules vietas nozīme vēl maz apzināta. Pārdošu minējumu līmenī iespējams, ka šeit veidota balto cilvēku rase. Bet citas, jau apskatītas ziņas apliecina, ka šī vieta ir pasaules seno civilizāciju šūpulis.⁵⁹⁰

Pokaiņu svētvietas izveides vēsture. Pokaiņu mežs – vieta, kam veltīti šie izteikumi, atrodas Īles pagastā, pie Dobeles-Īles ceļa, trīspadsmit kilometrus no Dobeles. Tā ir ar jauktu skuju un lapu koku mežu apaugusi, rietumu-austrumu virzienā orientēta apmēram 4 km gara un 1-1,5 km plata pauguraine, kuras platība ir apmēram 400 hektāru. Pokaiņi kļuvuši par intensīva tūrisma objektu un ir atbilstoši iekārtoti. Šeit ir maksas autostāvvietā, virzienu norādes un koka plāksnītes ar nosaukumiem pie katra objekta,

⁵⁸⁶ Goody J. *The Logic of Writing and the Organisation of Society*. Cambridge, 1986, p. 32.

⁵⁸⁷ Šāds mērķis, iespējams, bija arī Modrim Slavam un Aivaram Gardam. Galējs šī procesa risks ir autoritāra reliģiska kulta rašanās, ja to līderu mērķi ir vairāk reliģiski nekā nacionāli, vai arī zināma plašāku tautas masu pakļaušanās totalitāriem režīmiem, ja minēto līderu mērķi ir politiski. Politisko varu tad leģitimē un sakralizē interpretācijai pakļautā svētā vēsts. Tieši tā notika ar A. Hitlera tēla sakralizāciju t.s. *Vācu kristietības* kustības gadījumā.

⁵⁸⁸ Bell C. Op.cit., p. 138.

⁵⁸⁹ Rotbaha D. Svētceļojums uz Pokaini. *Literatūra un Māksla Latvijā*. 13.03.2001.

⁵⁹⁰ Vīks I. *Trejdeviņi Latvijas brīnumi*. Rīga, 2001, 203. lpp.

tualetes, soliņi, kāpnes un kases namiņš, kur tūrisma sezonas laikā pārdod ieejas biļetes, kartes un suvenīrus. Ir pieejami gidu pakalpojumi un ekskursijas organizē gan atsevišķi entuziasti, gan tūrisma aģentūras. Pokaiņu iekārtojums līdzinās Annas Brigaderes memoriālajam muzejam *Sprīdīši* un Gaujas Nacionālā parka dabas takām. Pokaiņu īpatnība, interpretāciju objekts un enigma ir ievērojams skaits akmeņu krāvumu. Šeit atrodas atsevišķi lielāki laukakmeņi, bet vairums akmeņu ir 15-60 cm diametrā un sakrauti 40-80 cm augstās kaudzēs. Akmeņu kaudžu diametrs visbiežāk ir no 2 līdz 5 m, to skaits tiek lēsts pāris tūkstošos. Lielāko tūristu uzmanību piesaista atsevišķi objekti: *Dieva gulta, Laimas galds, Zintnieku laiva, Mātes, Tēva un Līgavu akmeņi*, pakalns *Zikurāts*, svētavoti un akmens krāvumu terases.⁵⁹¹ Zeme Pokaiņos pieder valstij, un kopš 2000.gada vietu apsaimnieko VAS *Latvijas valsts meži*.

Plašāka sabiedrības interese par Pokaiņiem – preses publikācijas, privātas un organizētas ekskursijas un minējumi par to, ko gan īsti nozīmē akmeņu krāvumi Pokaiņu mežā, – sākās 20.gadsimta deviņdesmito gadu vidū. Desmitgades pirmajos gados visā Latvijā bija sākusies intensīva mežu izciršana un kokmateriālu eksports. Tā notika arī Īles pagastā, un meža izstrādes laikā, pārrokot augsnes virskārtu, tapa redzamas arī daudzās akmeņu kaudzes, turklāt atklājās, ka tās bieži iesniedzas dziļi zemē, liekot apšaubīt, ka tās izveidotas nesenā laikā. Izsekojot Pokaiņu tradīcijas tapšanai, redzams, ka tā izveidojusies ļoti īsā laika periodā – apmēram piecos gados divdesmitā gadsimta deviņdesmito gadu otrajā pusē.

Tomēr akmeņu krāvumi mežā bija pamanīti jau krietni senāk. 1868.gadā Īles muižas īpašnieks Otokars fon HERNERS organizēja izrakumus tuvējos Pokaiņu un Vecpokaiņu senkapos. Darbos iesaistījās pazīstamais kultūrvēsturnieks un teologs Augusts BĪLENŠTEINS, kas tolaik kalpoja kā mācītājs Dobelē, Jelgavā dzīvojošais gleznotājs Jūlijs DĒRINGS un vietējais luterāņu prāvests Augusts fon ROZENS. Bīlenšteinu īpaši interesēja pilskalns, un viņš apsekoja arī Pokaiņu paugurus, par kuriem vietējie iedzīvotāji stāstīja, ka tur ir daudz akmeņu, kas atgādina bruģi.⁵⁹² Neatradis arheoloģiskus pierādījumus vietas apdzīvotībai, Bīlenšteins nosprieda, ka akmeņu krājumi izveidojušies dabiski – ģeoloģisku procesu rezultātā. 1930.gadā Pokaiņus arheoloģiski

⁵⁹¹ Sk. objekta plānu: Pieejams: www.hei.lv/tourism/cel/pokainji/ (skatīts 20.07.2004.)

⁵⁹² Visticamāk tā bija vieta, ko tagad dēvē par *Akmens upi* vai *Saules jostu*.

apsekoja atkal, un šoreiz Pieminekļu valde atzina akmeņu kaudzes par akmens krāvuma senkapiem un reģistrēja kā arheoloģisku pieminekli. 1937.gadā arheologa Ādolfā Karnupā vadībā vēlreiz notika arheoloģiski izrakumi Pokaiņu senkapos. Karnups arī apsekoja Pokaiņu mežu, taču noteiktu spriedumu par tur esošo krāvumu arheoloģisko raksturu neizteica. Padomju laikā Pokaiņu mežs nesaistīja ne arheologu, ne tūristu uzmanību.⁵⁹³

Kad sākās mežu izciršana un akmens krāvumi tika atklāti it kā no jauna, vietējais mežsargs tos parādīja dabas pētniekam Guntim Eniņam, kura versija bija salīdzinoši „piezemēta” – viņaprāt, akmeņi visticamāk vākti viduslaikos kādai būvei vai ielu bruģēšanai un nav tikuši izmantoti.⁵⁹⁴

Drīz Pokaiņu leģendas radīšanā iesaistījās inženieris, Latvijas senatnes entuziasts Ivars Vīks ar domubiedriem, no kuriem pazīstamākās ir dziedniece Ilze Jansone un Lielvārdes jostas interprete, Vācijas latviete Rasma Rozīte. Sākot ar 1995.gadu, Vīks publicēja vairāk nekā divdesmit rakstus, lielākoties laikrakstā *Zemgale*.⁵⁹⁵ Jāatzīmē, ka pirmie Ivara Vīka vērtējumi bija salīdzinoši pieticīgi – datējot Pokaiņus kā septiņus gadu tūkstošus vecu Eiropas garīgo centru, kur atrasti paleolīta laikmetam raksturīgi priekšmeti,⁵⁹⁶ vēlāk sasniedzot kosmiskus mērogus gan astronomiski, gan hronoloģiski. 2001.gadā iznākušajā grāmatā *Trejdeviņi Latvijas brīnumi*, kuras lielākā daļa ir veltīta tieši Pokaiņiem, Vīks raksta, ka „salīdzinot ar cilvēces pastāvēšanas laiku, Pokaiņi ir mūžīgi”.⁵⁹⁷ To viņš saistīja ar Pokaiņu bioenerģētisko starojumu, kas pastāvēt jau simtiem miljonu gadu. Jāievēro, ka svētums Vīka izpratnē ir sava veida izstarojums – drīzāk fizikāla parādība, nekā garīgs *das ganz Andere* fenomēns. Tas ir diezgan izplatīts viedoklis ezotēriķu vidē. Jāievēro, ka sākotnēji Vīka rakstus publicēja un par Pokaiņiem interesējās tikai reģionālā prese un tabloīdi. Kultūras izdevumi un nacionālie laikraksti Pokaiņu tēmai sāka pievērsties tikai 1996.gada nogalē un vēlāk, turklāt darīja to

⁵⁹³ Plašāk par Pokaiņu arheoloģiskās izpētes vēsturi sk.: Atgāzis M. Pokaiņos skaidrojas. *Zemgale*. 04.01.1997.

⁵⁹⁴ Eniņš G. Brīnumaino akmeņu dārzi. *Liesma*. 04.1993, 62.–63. lpp.

⁵⁹⁵ Vīks I. Pokaiņu meža noslēpums. *Zemgale*. 25.04.1995.; Vīks I. Eiropas Meka - Pokaiņos? *Jaunā Balss*. Nr.20-21.11., 1995.; Vīks I. Svētvietas sāk runāt tad, kad tām jārunā. *Vakara Ziņas*. 17.10.1995.

⁵⁹⁶ Vīks I. Sk. arī: Vīks I. Pokaiņi: atradumi, mīklas, minējumi. *Zemgale*. 16.12.1995.

⁵⁹⁷ Vīks I. *Trejdeviņi Latvijas brīnumi*, 201. lpp.

ievērojami rezervētāk.⁵⁹⁸ Apmēram šajā pašā laikā un vēlāk Pokaiņu diskursā iesaistījās arī akadēmiskās aprindas, taču tam bija reaktīvs raksturs. Tie bija galvenokārt arheologi un ģeologi, kam nācās komentēt un atspēkot atsevišķus Vīka un domubiedru izteikumus, ka arī reaģēt uz Pokaiņu vēsturiskās teikas veidošanos kopumā.⁵⁹⁹

Pirmais profesionāla arheologa spriedumu par Pokaiņu akmens krāvumiem sniedza akadēmiķis Jānis Graudonis. Vairākos preses izdevumos 1996.gada pirmajā pusē⁶⁰⁰ viņš izteica viedokli, ka krāvumi izveidojušies, zemkopjiem atbrīvojot laukus no akmeņiem. Līdzīgus veidojumus arheologs bija redzējis citviet Eiropā, un to izkārtojums ir nejaušs, nevis mērķtiecīgi veidots.

Tā paša gada vasarā Pokaiņu mežā tika veikti arheoloģiski izrakumi arheologa Māra Atgāža vadībā.⁶⁰¹ Izrakumos tika izpētītas vairākas akmeņu kaudzes, atrastas ogļītes, krama šķīla un viena bezripas gludinātās keramikas lauska. Šāda keramika bija parasta Latvijā mūsu ēras pirmajā gadu tūkstoši – laikā, uz kuru attiecas vairāki arheoloģiski pieminekļi Pokaiņu apkaimē. Nekādas apdzīvotības pēdas tieši Pokaiņu mežā gan netika atrastas. Tika paņemti arī putekšņu paraugi palinoloģiskai analīzei. Tajā tika konstatēta kultūraugu un nezāļu klātbūtne dziļākajos slāņos un skujkoku putekšņi virsējos slāņos, kas ļāva noteikt, ka pirms 1500-2000 gadiem – laikā, ar ko datēti arī tuvumā esošie zemgaļu dzelzs laikmeta kapulauki, – zeme šeit tikusi apstrādāta, t.i., bijuši iekopti lauki, kas pēc tam pamesti, un zeme apaugusi ar mežu. Tādējādi M. Atgāzis un viņa kolēģi piekrita J. Graudonim, ka krāvumi radušies, atbrīvojot zemi no laukakmeņiem lauksaimniecības vajadzībām. Arī Latvijas seno kulta vietu pētnieks arheologs Juris Urtāns nav atradis šeit nekādas intensīva reliģiska kulta pazīmes, kā to bija apgalvojis Ivars Vīks.⁶⁰² Viens no „Pokaiņu paradoksiem” ir tas, ka brīvi rīkoties Pokaiņu teritorijā

⁵⁹⁸ Sk. piem.: Īvāns D. Pokaiņu meža mīkla. *Literatūra. Maksla. Mēs*. 19.10.1996.;

Kanepone A. Svētvieta, blefs vai mūžīga mīkla. *Neatkarīgā Rīta Avīze*. 11.10.1997.

⁵⁹⁹ Raugoties no folkloras žanru teorijas viedokļa, stāsti par to, kas vēstures gaitā atradies Pokaiņos, nav nekas cits kā vēsturiskās teikas. To hronoloģija, kas svārstās miljonus gadu robežās, ir tik plūstoša, ka vietā būtu sacīt, ka notikumi Pokaiņos norisinājušies „teiksmainos” vai „sensenos laikos”.

⁶⁰⁰ Sk. piem.: Graudonis J. Pokaiņu mežs; īstenība un izdomājumi. *Zemgale*. 27.04.1996.

⁶⁰¹ Pārskatu sk.: Atgāzis M. Izrakumi Pokaiņu meža akmeņu kaudzēs un arheoloģisko pieminekļu apzināšana Dobeles un Tukuma rajona. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu 1996. un 1997. gada pētījumu rezultātiem*. Rīga, 1998, 9.–14. lpp.

⁶⁰² Urtāns J. *Dažas pārdomas par Pokaiņu mežu un tā akmens konstrukcijām*. MKPZPP arhīvs. Nr. 8958., 06.05.1996.

entuzisastiem bija iespējams tieši tāpēc, ka Pokaiņi nav arheoloģisks objekts, tur nav konstatēts kultūras slānis un uz šo vietu neattiecas arheoloģisko pieminekļu aizsardzības likumdošana.⁶⁰³ Citviet pasaulē arheoloģiskie pieminekļi – senas kulta vietas – bieži kļūst par juridisku strīdu objektu pieminekļu aizsardzības likumdošanas un reliģisko brīvību tiesiska konflikta gadījumos, kad reliģiskas grupas vēlas tos lietot reliģiskiem rituāliem, bet plaša ļaužu pulcēšanās apdraud pašu pieminekli.⁶⁰⁴ Vēl jo vairāk, arheoloģiskā pieminekļi nebūtu iespējams pārvietot un izkārtot akmeņus un zemi (kas Pokaiņos ticis darīts).

Ģeologi Ojārs Āboltiņš un Ivars Strautnieks ir konstatējuši, ka Pokaiņu paugurmasīvs izveidojies ledāja radītā sprieguma rezultātā pēdējā ledus laikmeta beigu posmā pirms apmēram 16-17 tūkstošiem gadu. Pokaiņos atrodami akmeņi nākuši no vietējiem iežiem, un tur nav akmeņu, kas raksturīgi Indijai, Ēģiptei vai citām tālām zemēm.⁶⁰⁵ Tas atspēko Ivara Vīka apgalvojumu, ka akmeņus sanesuši svētceļnieki, kas tūkstošiem gadu nākuši uz Pokaiņu svētvietu no visām pasaules malām, katrs nesot līdzī pa akmenim.

Āboltiņš un Strautnieks neapšaubīja, ka Pokaiņu akmens krāvumi ir cilvēku roku darbs, tikai, paliekot savas kompetences robežās, viņi neņemās spriest, kādā nolūkā tie veidoti. Spriežot pēc augsnes struktūras ap tiem, viņuprāt, krāvumi noteikti radušies pēclēdus laikmetā (holocēnā), t.i., no ģeoloģiskā viedokļa raugoties, relatīvi nesen. Autori arī atturējās komentēt presē izskanējušo informāciju par pastiprināto izstarojumu Pokaiņu mežā, jo viņiem nebija precīzas informācijas par to, cik spēcīgs šis starojums ir. Taču viņi raksta, ka ģeofiziskas anomālijas tektonisku lūzumu tuvumā (kur atrodas arī Pokaiņi) nav nekas neparasts. Savukārt, paaugstināts jonizējošs starojums ir parasta parādība lielākas granīta koncentrācijas vietās. Pokaiņu entuzistus gan šie spriedumi nepārlicināja.

⁶⁰³ Arheoloģisko pieminekļu aizsardzību regulē vairāki normatīvie akti, piemēram, LR "Likums par kultūras pieminekļu aizsardzību", (1992) un MK noteikumi Nr. 474. „Noteikumi par kultūras pieminekļu uzskaiti, aizsardzību, izmantošanu, restaurāciju un vidi degradējošu objektu statusa piešķiršanu” (2003).

⁶⁰⁴ Blain, Jenny, Wallis, Robert. *Sacred Sites, Contested Rites/Rights: Pagan Engagements with Archaeological Monuments*. Sussex Academic Press, 2007.

⁶⁰⁵ Āboltiņš O., Strautnieks I. Pokaiņi ģeologu skatījumā. *Dabas un vēstures kalendārs 2002*. Rīga, 2001, 112.–116. lpp.

Distancēšanās no akadēmisku pētnieku spriedumiem ir parasta parādība visur, kur tie nonāk pretrunā ar mērķtiecīgu amatieru centieniem.⁶⁰⁶

Taču Pokaiņu leģendas radīšanā iesaistījās arī akadēmiskas autoritātes - filozofijas doktore Zinaida Andersone un ģeofiziķis Rišards Griškjāns. Z. Andersones izteikumu centrālā ideja ir antropomorfu īpašību piedēvēšana akmeņiem. Viņas interpretācijā tie ir dzīvi subjekti, tiem piemīt griba un atmiņa,⁶⁰⁷ savukārt, R. Griškjāns īpaši uzsver Pokaiņu „īpatnējo enerģētiku”, viņa izteikumos sinkretizētas t.s. vērpes jeb torsionu lauku un reliģiskas idejas.⁶⁰⁸

Savdabīga metafizikas atgriešanās pie fizikas, mēģinājumi savienot reliģiskas idejas un torsionu lauku teoriju (tajā izpratnes līmenī, kādā lajiem vispār iespējams spriest par šo specifisko fizikas tēmu) ezotēriski noskaņotajās Latvijas sabiedrības aprindās kļuva populāri 20. gs. 90. gadu pašās beigās, pēc torsionu lauku teorijas pamatlicēju G. Šipova un A. Akimova viesošanās un publiskajām lekcijām Rīgā 1998. gadā. Viena no jaunradīto tradīciju pazīmēm ir strauja reakcija uz interpretācijai un praksei derīgām novitātēm un to motīvu iekļaušana leģendā. Pokaiņu tradīcija nav izņēmums – atsauču uz torsionu lauku teoriju Pokaiņiem veltītajos materiālos ir daudz un, saskaņā ar tām, Pokaiņi līdzinās īpatnai enerģijas kontaktligzdai vai sakrālās informācijas pieslēguma vietai:

Domāju, ka par svētvietām tiek sauktas vietas, kur no Zemes dzīlēm izplūst papildus enerģija. To uzņemot, cilvēks var vieglāk un ātrāk pieslēgties informatīvajam - torsionu laukam. Kas tad ir šis torsionu lauks? Tā ir informācija par "Dieva plānu"- par likumsakarībām Visumā,[..] Senatnē, ja cilvēkiem nebija īsti skaidrs, kā Dievs būtu gribējis, lai viņi rīkojas, viņi nāca uz enerģētiskajām vietām, kur strādāja zintnieki - cilvēki ar īpaši attīstītām spējām, kuri varēja vieglāk pieslēgties pie šīs torsionu lauka informācijas un palīdzēt cilvēkam šaubu brīžos izšķirties, kā rīkoties. Tātad Dieva likumības, pēc kurām

⁶⁰⁶ Arheoloģiskā ziņā Pokaiņi nav pirmā vieta, par ko profesionālu arheologu un vēsturnieku-amatieru domas atšķiras. 20. gadsimta astoņdesmitajos gados līdzīga, tikai ezotēriski mazāk pretencioza ažiotaža savērpās ap Bitarīnkalnu Vidzemē. Toreiz neopagānu aktīvistis Ojārs Ozoliņš tur teicās atradis latvju krīvu krīva mājokli. Bitarīnkalns, lai arī apcerēts vairākos latviešu vēsturiskajos romānos (sk., piem., Jāņa Lejiņa *Zīmogs sarkanā vaskā*), tomēr nekad neieguva tādu popularitāti kā Pokaiņi.

⁶⁰⁷ „Ar vienu tādu akmeni es runāju, aplis uz akmens sāka spīdēt un palielinājās. Saruna bija ļoti enerģētiska un interesanta.” (Krauja I. Pokaiņos vēl būs daudz pārsteigumu. *Zemgale*. 30.01.1997.)

⁶⁰⁸ Griškjāns R. Dobeles kosmiskais noslēpums. *Dziednieks*, 1996, Nr.14–21.; Griškjāns R. Pokaiņu noslēpums. *Zemgale*. 04.01.1997.

iekārtota pasaule, tika respektētas.⁶⁰⁹

Cits ceļš akmeņu krāvumu sakralizācijā ir centieni vispār noliegt jebkādas akadēmiskas pētniecības metodes, tā vietā ierosinot pētniecību veikt ar „ezotēriskām metodēm”.⁶¹⁰ Tā rezultātā radies, piemēram, šāds Rasma Rozītes teksts, kas atrodams Pokaiņos izplatītajā informācijas lapā:

Pokaiņi mums ir vēstījums no ļoti tālas senatnes, no tiem laikiem, kad cilvēki bija pilnīgi savienoti ar Dievu. Pokaiņi glabā informāciju par mūsu planētas evolūcijas gaitu un droši vien arī cilvēka sākotnējo ģenētisko kodu. Te bija centrs, kas raidīja signālus uz citām planētām, tām, kuras ņēma un ņem dalību mūsu attīstībā. Lielā spēka, zināšanu un augsto būtnu klātesamības dēļ šeit laika gaitā izveidojās nozīmīga svētceļojuma vieta, kas bija zināma tālu ārpus šīs teritorijas. Kad šeit ieradās mūsu senči – baltī, viņi izmantoja šo vietu savai ticībai un rituāliem.⁶¹¹

Apkopojot visus Pokaiņu svētvietas entuziastu sagatavotos informatīvos materiālus un preses publikācijas, var izdalīt virkni dominējošo interpretatīvo motīvu. Saskaņā ar tiem Pokaiņos atradās: (a) senču rehabilitācijas centrs (ieskaitot rehabilitāciju no grēkiem); (b) nesalīdzināmi liela svētvietu kompleksa centrālā svētnīca, ko apmeklējuši svētceļnieki no visas pasaules un kur bijusi senās Eiropas priesteru akadēmija; (c) Kosmosa informatīvo sakaru centrs, kas glabā enerģētisko informāciju kvarca kristālos; (d) pasaulē lielākais cilvēka sejas atveids Pokaiņu svētvietas reljefā; (e) unikālu akmens laikmeta mākslas priekšmetu krātuve; (f) tibetiešu mītiskās Šambalas vārti; (g) indoeiropiešu tautu un kultūru cilmes vieta; (h) dimantu raktuves.

Pokaiņu τόπος.⁶¹² Iepriekš minētos apgalvojumus nevar vērtēt citādi kā vien nepamatoti un nereāli pretenciozus, un tie izpelnījušies arī krietnu tiesu ironijas un sarkasma.⁶¹³ Pokaiņu un to leģendu varētu ignorēt kā dažu cilvēku šķitumu iemiesojumu vai pat savtīgu krāpniecisku biznesa plānu, taču – vai ir tik vienkārši?

Nav grūti ievērot, ka Pokaiņu leģendas veidotāji brīvi rīkojas ar laiku un laikmetiem, gan izvirzot savstarpēji pretrunīgus apgalvojumus, gan temporalizējot

⁶⁰⁹ Biseniece A. *Pokaiņi mostas*. 17.–18. lpp.

⁶¹⁰ Vīks I. Eiropas Meka – Pokaiņos? *Jaunā Balss*. Nr.20.–21.11.1995.

⁶¹¹ Dobeles rajona Naudītes pagsta Pokaiņi. Informācijas lapa. [S.l., s.a.]

⁶¹² Grieķu vārds ‘*topos*’ latviešu valodā atkarībā no konteksta tiek tulkots dažādi – gan kā ‘vieta’, gan ‘argumentācijas struktūra’, gan ‘izplatība’, kā arī ‘temats’ (līdzīgi kā angļu vārds *topic*). Šīs no daļas kontekstā piemērotas būtu visas nozīmes.

⁶¹³ Bankovskis P. Dvēseles kokļu stīgotāji. *Diena*. 29.01.2002.; *Ienesīgā Pokaiņu pasaciņa?* Pieejams: www.apollo.lv/portal/articles/24655 (skatīts 07.20.2004.).

Pokaiņu svētvietas izcelsmi ne tikai simtu vai tūkstošu, bet pat miljonu gadu robežās, tiecoties izrauties no laika ietvara vispār. Viņu interpretācijā Pokaiņi eksistē aiz un ārpus laika, nespējot vai negribot atbildēt uz jautājumu „kad bija Pokaiņu dižās vēstures laiks, izbūvēti zikurāti, pieņemti svētceļnieki no visas pasaules un norisa dialogs ar Kosmosu?”.

Tajā pašā laikā Pokaiņiem ir adrese. To ģeogrāfiskā lokācija ir ļoti konkrēta un topogrāfiskās robežas – skaidras. Svētvietā tiek attēlota topogrāfiskās kartēs, un daļa no tās ir arī iežogota. Ja šī iežogojuma un iekārtojuma nebūtu, Pokaiņu mežā iemaldīties sēņotājs, iespējams, ievērotu daudzus akmeņus, taču citādi nesaskatītu šeit neko īpašu. Robežu konkretizācijai ir ne tikai praktiska jēga, piemēram, pārdodot biļetes apmeklētājiem, bet arī tā veido svētvietu, ne tikai ierobežo to. Pokaiņu fenomens ir objektīvēts ne vien ar vārdu (Vīka, Rozītes u. c. domubiedru publikācijām), bet arī ar fizisku darbību robežu iezīmēšanā un nostiprināšanā. Akmeņu krāvumu robežas ir iezīmētas, attīrot kaudzes no zemes, tāpat Pokaiņos atrodami objekti, kas izveidoti mērķtiecīgi un mākslīgi (piemēram, Zikurāts un Akmens viesis). Cik šķietami pavirši un nevērīgi Pokaiņu veidotāji ir izturējušies pret laiku, tikpat rūpīgi, radoši un organizēti viņi ir bijuši pret telpu. Runājot līdzībās, Pokaiņi ir kā būve, kura sienās mēģināts satvert laika plūstošo vielu. Nonākot Pokaiņu svētvietā, apmeklētājs atrodas vienlaikus šobrīd un vienā vai vairākos citos laika slāņos, vai pavisam ārpus laika, taču telpas ziņā pavisam noteikti Pokaiņos, netālu no Dobeles.

Vietas, kas piedāvā šādu iespēju, Mišels Fuko sauca par heterotopijām⁶¹⁴ – reālām, konkrētā telpā lokalizējamām vietām, kas mentāli aizved to apmeklētāju citā laikā. Tipiskākie un arī vienkāršākie heterotopiju piemēri ir vietas, kas „glabā” laiku un piemiņu – bibliotēkas, arhīvi, muzeji un kapsētas, jebkura vieta, kur koncentrētas citu laikmetu liecības, kā arī vietas, kas uz kādu laika posmu aizved cilvēku projām no viņa pierastās vides – cietumi, armijas kazarmas, skolēnu internāti, izklaides parki un brīvdienu ciemati. Tomēr neviens no minētajiem heterotopiju piemēriem netiek veidots, atsaucoties uz pārdabisko, noslēpumaino un brīnumaino, kā tas ir svētvietu gadījumā.

Svētvietām kā heterotopijām Fuko veltījis salīdzinoši maz uzmanības, pieminot tās tikai garāmejot, taču tās, pēc autores domām, ir „pilntiesīgas” heterotopijas. Jebkura kulta praktizēšana, arī svētvietu iekārtošana, ir saistīta ar darbībām, ar laiku vai atsaucēm

⁶¹⁴ Foucault M. Of Other Spaces. *Diacritics*. Vol.16., No.1., 1986, pp. 22.–27.

uz agrākiem būtiskiem notikumiem. Piedāvājums caururbt laiku, ļaujot pieskarties cita laika notikumiem vai izvest apmeklētāju ārpus reālā laika, saslēgt kopā laiku un telpu ir būtiska svētvietu pazīme. Piemēram, dažādu reliģiju praktizētāji dodas svētceļojumos uz vietām, kas saistītas ar svēto dzīvi, viņu kapa vietām vai konkrētās reliģijas vēsturē svarīgām norisēm. Lai nonāktu citā laikā vai ārpus laika, jāceļo nevis laikā, bet telpā – jādodas uz Fatimu, Meku vai Kailaša kalnu Himalajos. Cits svētvietu tips ir vietas, kam piemīt brīnumainas īpašības un kur tādējādi ir atcelti parastie dabas likumi, paredzot apmeklētājiem piedzīvot ārkārtējas pieredzes, piemēram, kādā svētbirzī, kalnā vai piedziednieciska svētavota.

Pokaiņi kļūst par jaunradīta kulta centru – apmeklētāji ir sākuši uz akmeņiem un pietiem atstāt sīknaudu, ziedus, saldumus un citus ziedojumus, tādēļ Pokaiņu fenomenu var analizēt arī saistībā ar reliģisko organizāciju socioloģijā lietoto audiences jeb klausītāju kulta (*audience cult*) jēdzienu. Šo terminu ieviesa amerikāņu reliģijas sociologi R. Stārks un V. S. Beinbridžs⁶¹⁵.

Pokaiņi kā jaunradīta tradīcija – veidošanās mehānisms un aģenti. Kā skaidrot tik strauju jaunas svētvietas veidošanos? Pokaiņu gadījumā sastopamies ar visai tipisku jaunradītās tradīcijas piemēru.

Jaunradīto tradīciju analīzes visbiežāk bijušas veltītas gadījumiem, kas saistīti ar priekšmetiem, kā jau agrāk minētais skotu kilts, rituāliem vai tekstiem, piemēram t. d. nacionālajiem eposiem, kas radīti 19. gadsimtā, ieskaitot Andreja Pumpura eposu „Lāčplēsis”. Tomēr viens no Hobsbauma un Reindžera rediģētajā krājumā iekļautajiem sešiem rakstiem veltīts tradīcijai, kas radniecīga Pokaiņu gadījumam – megalītu apļu (*Gorsed Circles*) veidošanai Velsā t. d. Ķeltu renesanses laikmetā – 19. gadsimtā.⁶¹⁶ Megalītu apļu veidošana un dažādu rituālu noturēšana šajās vietās līdzinās Pokaiņiem tiktāl, ka abas saistītas ar akmeņu izkārtojumu, rituālām praksēm un salīdzinoši mazskaitlīgas tautas nacionālās kultūras identitātes apzināšanos un kopšanu, atsaucoties uz senāku pagātni, kad šīs tautas, saskaņā ar leģendas veidotāju pārliecību, piedzīvojušas

⁶¹⁵ Stark R., Bainbridge W. S. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, 1985, pp. 28.–30.

⁶¹⁶ Morgan P. From a Death to a View: The Hunt for the Welsh Past in the Romantic Period. *The Invention of Tradition*. Ed. by Hobsbawm E., Ranger T. pp. 43.–100.

uzplaukuma laikus („zelta laikmetu”) un ieņēmušas nozīmīgu vietu pasaules kopainā. Tomēr ir arī būtiska atšķirība

Līdz šim akadēmiskajā literatūrā analizētas gandrīz tikai modernitātes kultūras jaunradītās tradīcijas. Pokaiņi, tāpat kā Lielvārdes jostas lasījums, atšķirībā no Velsas jaunradītās megalītu tradīcijas, nepārprotami radušies postmodernitātes klātbūtnē un arī ietekmē.

Postmodernitāte atsakās pieņemt racionālus, pierādāmus argumentus kā vienīgos patiesuma un izziņas kritērijus, tā tiecas kombinēt atšķirīgus simbolus un nozīmes, pat ja rezultāts ir eklektisks un pretenciozs, tā priecājas par fragmentāciju, virspusību un rotaļu. Postmodernā ticība ir patērnieciska, tā ir patiesa, ciktāl tā ir praktiski pielietojama konkrētu mērķu sasniegšanai. Arī strauji mainīgas un savstarpēji izslēdzošas jaunatklāsmes par to, kas tad īsti atradies Pokaiņos aizvēsturiskos laikos, postmodernā vidē nav jāuzskata par trūkumu, drīzāk otrādi. Zinaida Andersone atzīst, ka Pokaiņu izzināšana ir postmoderna, jo to svētvietas izveidei un tās iedarbības apjēgšanai nepietiek ar senākām, racionāli lietojamām un pārbaudāmām zināšanām, kuras viņa uzskata par nepilnīgām un seklām.⁶¹⁷ Postmodernā garīguma piedāvātais produkts ir spēcīgas pieredzes, tā piedāvājuma vietas – „garīgas Disnejlendas”.⁶¹⁸ Tādas ziņkārīgu tūristu, festivālu apmeklētāju un garīguma meklētāju iecienītas vietas Eiropā ir vairākas, pazīstamākā no tām ir Glastonberija Lielbritānijā. Tajās var saņemt ezotēriskas interpretācijas un spēcīgas subjektīvas emocijas, alternatīvas dziedniecības prakses, 21. gadsimta prasībām atbilstošu servisu un šie pakalpojumi ir jāpērk. Pokaiņi ir papildinājuši garīgo Disnejlendu sarakstu. Lai piedzīvotu neparasto saikni ar kosmosu, apmeklētājam jānopērk biļete individuāli vai jādodas tūrisma firmas organizētā ekskursijā.

Pokaiņi līdz šim nav analizēti kā postmodernas mākslas piemērs, taču to būtu iespējams darīt. To iekārtotāji, protams, nav profesionāli mākslinieki un, iespējams tieši tāpēc nav piesaistījuši mākslas kritiķu uzmanību un izvērtējumu. Tomēr Pokaiņus var raksturot kā vides instalāciju, jo, kā jau minēts, daļa no to objektiem ir izveidoti mākslīgi un nesen, turklāt rada konkrētu tēlu. Mākslas akcija, kas integrēta dabiskā vidē un

⁶¹⁷ Krauja I. Pokaiņos vēl būs daudz pārsteigumu. *Zemgale*. 30.01.1997.

⁶¹⁸ Heelas P. Introduction: On differentiation and Dedifferentiation. *Religion, modernity and postmodernity*. Ed. by Heelas P. Blackwell, 1998, p. 6.

izmanto dabiskus materiālus, mākslas darbs, kas „izzina robežu sevi un ne-sevi”⁶¹⁹ un t.d. ‘vietas konstrukcijas’(*site-constructions*) nav nekas neparsts postmodernajā vides arhitektūrā un tēlniecībā. Kā postmoderns mākslas darbs Pokaiņi ir hrestomātiski – neapstrādāts akmens un koks, kā arī zeme, ir iecienīti instalāciju mākslas materiāli, savukārt assemblāža⁶²⁰ ir tipiska instalācijas metode. Skatītāju iztēlei, pārdzīvojumam un līdzdalībai šeit ir milzīga nozīme, ikviena skatītāja individuālais Pokaiņu tēls ir Pokaiņu reprezentācija viņa apziņā kā leģendas autoru un apmeklētāja iztēles kopdarbs, turklāt skatītāji ir arī instalācijas dalībnieki un līdzveidotāji. Viņi pārvietojas Pokaiņu telpā, dažkārt piedalās rituālos, atstāj tur dažādus priekšmetus ziedojumu veidā, kā arī mēdz kādu akmeni aiznest līdzī, kā autore novēroja vienā no Pokaiņu apmeklējuma reizēm. Pokaiņi turpina mainīties ar katru savas pastāvēšanas dienu (mākslas darba gadījumā, iespējams, pareizāk būtu teikt „ar katru izstādīšanas dienu”). Pokaiņi tikai ir ļoti liels mākslas objekts, ko varētu dēvēt par akmeņdārzu vai „akmeņmežu”.

Postmoderna laikmeta realitāti raksturo ne vien sajukums tā eklektiskā rakstura dēļ, bet arī zināms kultūras apjukums un vilšanās tagadējā laikā un vietā. „Ko postmodernisti grib?, jautā Tobijs Zībers sava raksta nosaukumā. Un rakstā atbild: „Viņi grib atrasties citur.”⁶²¹ Pokaiņi piedāvā tādu iespēju. Heterotopijas tiecas veidot un apmeklēt ļaudis, kas vēlētos pastāvīgi dzīvot citā realitātē vai vismaz tādā regulāri iegriezties. Iespējams, tas atspoguļo vēlmi bēgt no sabiedrības, kuras veidošanā tie ir piedalījušies un turpina piedalīties, bet nejutas spējīgi to pārvaldīt.

Pokaiņu jaunradītā svētvieta atbilst visām jaunradītās tradīcijas pazīmēm. Iepriekš izsekots tās radīšanas gaitai un autorībai, un, kā jau norādīts, tā ieviesās strauji – apmēram piecu gadu laikā, kas arī ir tipiski tradīciju jaunradei.

Tradīcijas autori un to autoritātes raksturs savukārt pelnījuši īpašu uzmanību. Jāievēro, ka ne daudzie ekskursiju organizētāji, ne teritorijas apsaimniekotājs „Latvijas valsts meži” nenodarbojas ar Pokaiņu nozīmes interpretāciju. Un, lai cik subjektīva,

⁶¹⁹ „[...] explores the boundaries between self and what was not-itself” – Connor S.

Postmodernism in the Architecture and the Visual Arts. *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary*. 2nd ed. Blackwell Publ., 1987, p.102.

⁶²⁰ Asemblāža (*assemblage*) ir vizuālo mākslu tehnika, kur dažādi priekšmeti apvienoti vienā mākslas darbā, veidojot trīsdimensiju objektu (sk.: Seitz W. C. *The Art of Assemblage*. New York, 1961.). Jēdzienu lieto arī latviešu valodā, piemēram, mākslas kritikā.

⁶²¹ Siebers T. What does Postmodernism Want? Utopia. *Heterotopia: Postmodern Utopia and the Body Politics*. Ed. by Siebers T. Ann Arbour, 1994, p. 1., 3.

pretencioza un fantastiska interpretācija var šķist, tā ir rūpīgi kontrolēta. Zinaida Andersone izteikusies: „Šiem akmeņiem ir jārunā, bet viņi nerunās ar kuru katru.” Citiem vārdiem, par Pokaiņiem var teikt jebko, taču to nevar teikt jebkurš. Liels skaits cilvēku ir apmeklējuši Pokaiņus, bet ļoti neliels skaits apgalvo, ka zina, kas tur bijis senatnē un kas tieši Pokaiņos jāsajūt. Kā viņi to zina? Par Pokaiņu saistību ar mītiskās Šambalas griestiem Rasma Rozīte vienkārši saka: „Tā ir mana personīgā informācija.”⁶²² I. Vīks, Z. Andersone, D. Rotbaha un A. Biseniece vispār nav piedāvājuši nekādu argumentāciju savu apgalvojumu pamatojumam.

Pokaiņu gadījumā, un tas vieno šo un citu jaunradītās tradīcijas piemēru – Lielvārdes jostu (ko arī „lasīja” Rasma Rozīte), to leģendas veidotāji pretendē uz sakrālu, nevis akadēmisku interpretāciju, tādēļ ikviens, kas uzdrošinās to apšaubīt, neriskē tikt atzīts par nekompetentu, bet gan par zaimotāju. Šeit iedarbojas tas pats mehānisms, ko Katrīna Bella analizējusi sakrālo tekstu rituālas kodifikācijas sakarā.

Pokaiņus skaidro cilvēki, kas paši tos izveidojuši, taču viņi vienlaikus arī apgalvo, ka viņu veidojums ir tūkstošiem vai miljoniem gadu sens. Interpretētājs tad iegūst autoritāti nevis tādēļ, ka ir izglītotāks, profesionālāks, gudrāks vai vairāk pieredzējis, bet gan tādēļ, ka viņam ir pieejamas apslēptas zināšanas, ko nevar iegūt citi. Akmeņu krāvumu izcelsmes neskaidrība tiek uztverta nevis kā nepilnība, bet gan ezoteriski – kā noslēpums. Pokaiņi tiek veidoti kā latviešu „svēts mantojums”, kas apliecina Latvijas nozīmīgo stāvokli civilizācijas vēsturē, konstruējot pasaules mēroga aizvēsturisku svētvietu senatnē.

⁶²² Cit. pēc: Buiķis A. *Vai mēs esam tie, kas patiesība esam*. Rīga, 2001, 94. lpp.

Jaunradītā tradīcija kā paradigma - III Daļas kopsavilkums. Šajā promocijas darba daļā analizētās jaunradītās tradīcijas liecina par stabilas tradēšanas paradigmas eksistenci un ļauj iezīmēt noteiktu tradīcijas veidošanas formulu.

Nacionālisma tematikai veltītos pasākumos (konferencēs un publiskās lekcijās), kuros autorei ir nācies piedalīties, bieži ir ticis jautāts – vai tradīciju var izgudrot, radīt „no nekā”, neizmantojot pirmseksistējošus elementus. Promocijas darba pētījums apliecina, ka tas nav iespējams. Vismaz, ideju vēsturē Latvijā tā nav noticis. Visos aplūkotos piemēros iespējams identificēt lauku, kuros atrodami tradīcijas noda „sasiešanai” nepieciešamie pavedieni. Tādu eksistence jāuzskata par tradēšanas nepieciešamo priekšnoteikumu. Par šādu tradīcijas aizmetņa avotu var kalpot gan vēsturisku personu biogrāfijas, gan tautas mākslas un dizaina priekšmeti, gan ģeogrāfiskas vietas, gan folkloras un reliģiju mantojums.

Jāsecina arī, ka pašu tradēšanas gaitu nedefinē reliģiju klātbūtne. Tiklab jaunradītas reliģijas kā sekulāri objekti iegūst tradīciju raksturu (praktisku pielietojamību, variabilitāti, ikdienišķošanu, identitātes referenci) analoga procesa rezultātā. Lai to secinātu, bija nepieciešamas analizē atsaukties arī uz tradīciju, kam praktiski nav reliģiskas vērtības (Nameja gredzenu), kas pēc autores domām, ir attaisnojusies.

Lai arī jaunradītās tradīcijas mēdz uzskatīt par senām, to attīstības gaitai var izsekot ļoti precīzi. Jākonstatē, ka visas analizētās tradīcijas ir noformējušās strauji, minimāli apmēram piecu, maksimāli astoņu līdz deviņu gadu laikā, kur iezīmējas vairāki skaidri identificējami posmi. Tradīciju jaunrade sākas ar nosaukšanu, kad indivīds piešķir jaunu kvalitāti kādam eksternalizētajā pasaulē atrodamam objektam vai personībai vai arī izceļ kādu to īpatnību.

Tradīciju jaunrades fonā visos gadījumos bijušas politiskas un/vai ekonomiskas pārmaiņas, politiskas krīzes situācijas, kuras tradēšanas aģenti subjektīvi uztvēruši jeb internalizējuši kā garīgas krīzes. To risinājuma piedāvājums ir ticis pausts naratīva formā – piemēram, kā stāstījums par cīņu par varu Zemgalē (Latvijā) un ideālu sabiedrības modeli, kā stāstījums par latviešu izcelšanos, sūtību vai viņu zemes īpašo izredzētību.

Visos piemēros (strīdīgi tas ir tikai Dievturības gadījumā), tradēšanas gaitā tiek sasniegts arī ikdienišķošanas jeb tradīcijas banalizācijas posms.

Visbeidzot, jaunradītām tradīcijām iespējama savstarpēja citēšana. Īpaši vēlāk radītas tradīcijas atsaucas uz agrākām. Piemēram, Pokaiņos atrodams „Lielvārdes jostas stabs” un dzirdēti apgalvojumi, ka tieši tur varētu būt apglabāts Namejs. Tas liecina par eksternalizētās pieredzes lauka nemitīgi papildināšanu, kad agrākas tradīcijas kļūst par nākamo tradīciju objektivācijas instrumentu, gan kalpo to leģitimizācijai. Jaunradītās tradīcijas balsta cita citu.

NOBEIGUMS

Latviešu nacionālisma un reliģijas saskarsme ideju vēsturē Latvijā atspoguļo vairākas Eiropā izplatītas tendences. Nacionālisma ideoloģijas attīstība Latvijā sākas kā „kultūras kultivēšana”- rūpes par vēsturiskā un kultūras mantojuma apzināšanu, uzturēšanu un nodošanu tālāk. Agrākais jēdziens ‘nacionālisms’ lietojums latviešu valodā atrodams laikrakstā *Balss* 1882.gadā, Andreja Stērstes rakstā *Tautība, baznīca un valsts*.⁶²³ Autors lieto vārdu ‘nacionālisms’ kā sinonīmu jēdzienam ‘tautiski centieni’. Latviešu politiskais nacionālisms paliek reliģiski neitrāls līdz pat Karļa Ulmaņa autoritārā režīma laikam.

Reliģiskie meklējumi ir bijuši klātesoši visos latviešu identitātes apzināšanās posmos, sākot ar jaunlatviešiem, latviešu intelligences ir tiekusies apzināties latviešu reliģiozitātes īpatnības un arī meklējusi, vēlāk arī tiekusies veidot, latviešu “īsteno” reliģiju. Abi meklējumu virzieni ir savstarpēji cieši savijušies. Rūpes par nacionālisma un reliģijas attiecību veidošanu uzņēmās ierobežots personu loks (atsevišķi reliģiski ieinteresēti jaunlatvieši, vēlāk luterāņu garīdzniecība un draudžu darbinieki, kā arī Kārļa Ulmaņa personības kulta veidošanā iesaistītas personas).

Intensīvākie nacionālisma un reliģijas saskarsmes periodi ir bijuši jaunlatviešu kustības pirmais posms līdz Rīgas Latviešu biedrības dibināšanai, divdesmitā gadsimta divdesmitie – trīsdesmitie gadi, un laiks pēc īsi pirms Latvijas Republikas neatkarības atjaunošanas un tūlīt pēc tās – divdesmitā gadsimta astoņdesmitie un deviņdesmitie gadi.

Nacionālisma un reliģijas attiecības Latvijā veidojās tematiski ierobežotā laukā – interpretējot latviešu reliģisko identitāti gan vēsturiskā dimensijā (reflektējot par Latvijas reliģiskās vēstures notikumiem laikā no kristietības ieviešanas līdz divdesmitajam gadsimtam ieskaitot), gan ierosinot veikt reliģiskas reformas un mēģinot tās realizēt praksē (dievturības izveidošanās un Evaņģēliski luteriskās baznīcas latviskošanas tendences 20.gs. 20.-30.gados ir spilgtākie reformu mēģinājumu piemēri).

⁶²³ Tahlwaitis (Stērste A.). Tautība, baznīca un valsts. *Balss*. Nr.11 (17.03.1882), Nr.12. (21.03.1882).

Viens no būtiskākajiem faktoriem, kas ietekmēja centienus izmantot reliģiju kā resursu nacionālisma ideoloģijas veidošanai, bija neapmierinātība ar savu, savas reliģiskās kopienas un/vai latviešu tautas stāvokli konkrētos laika posmos - anomiskā spriedze.

Jau jaunlatviešu periodā radās pirmie mēģinājumi interpretēt senlatviešu reliģiju kā būtisku latviešu identitātes sastāvdaļu. Juris Alunāns latviešu pirmskristīgās reliģijas un īpaši tās mitoloģiskās dimensijas redzējumam veltījis vairākus rakstus, kas publicēti 1856. un 1858. gadā. Alunāna raksti pārstāv žanru, ko reliģiju zinātnē dēvē par *fabulae*, kas veido *dievu genealoģijas* un sastāv no dažāda apjoma aprakstiem par katras uzskaitītās dievības izskatu, īpašībām, darbībām un alegorijām, kuri izklāstīti ļoti vienkāršā veidā, klātesot spēcīgai autora fantāzijai. Senlatviešu reliģijas atjaunošanas aspektā tālāk sniedzās Ausekļa nodomi, tomēr viņa atstātie materiāli ir nepietiekami dziļākai reliģijpētnieciskai analīzei un plašākam vērtējumam. Pirmā pasaules kara gados savu skatījumu uz senlatviešu reliģiju piedāvāja Juris Lecis, saistot to ar āriešu reliģijas konceptu. Darbā parādīts, ka Lecis vadīja tikai amatieriska interese, bez tālākiem nodomiem senlatviešu reliģiju arī atjaunot.

XX gs. divdesmito gadu luteriskajā teoloģijā un baznīcas praksē iezīmējās pirmie kristietības latviskošanas mēģinājumi, kurus gan pārstāvēja tikai viens teologs – Jānis Sanders, kurš bija arī viens no Jēzus “āriskās izcelsmes” teorijas aizstāvjiem Latvijā. Tāpat viņam pieder arī ideja par Vecās Derības nepieņemamību tās jūdaiskās izcelsmes dēļ. Sandera kolēģi saskatīja Sandera darbībā kristietības noplicināšanu un draudus tās būtiskajām izpausmēm. Interese par latviskas baznīcas veidošanu sasieta arī ar jaunizveidotās baznīcas identitātes meklējumiem.

Otru būtiskāko intereses vilni nacionālās ideja piedzīvoja luteriskajā baznīcā trīsdesmito gadu otrajā pusē, kad baznīcā bija ienākusi jauna teologu paaudze, kas bija izglītojusies latviskas kultūras gaisotnē. Interesi par latvisko veicināja arī K. Ulmaņa autoritārā režīma laikā notiekošā luteriskās baznīcas un valsts varas tuvināšanās. Arī dievturu kustības aktīvā publicistika rosināja luterisko baznīcu polemiskai darbībai, liekot pārdomāt savu vietu nacionālajā kultūrā un dievturu argumentāciju atspēkot, arī liekot pretī luteriskās baznīcas kā latviešu tautas garam atbilstošas institūcijas kvalitātes. Trīsdesmitajos gados luterisko teoloģiju raksturoja divas atšķirīgas nostājas nacionālajā

jautājumā. Daži teologi, kā L.Adamovičš, A.Freijs, arī K.Kundziņš savos darbos īpaši uzsvēra politiskos un etniskos aspektus kristīgās vēsts pasludināšanā. Šiem teologiem oponenti, īpaši V.Maldonis un E.Rumba, kuri uzsvēra kristietības un baznīcas pārļācīgo raksturu. Radikālu baznīcas latviskošanas modeli piedāvāja Jānis Sanders, kā arī mācītājs Alfreds Indriksons. Viņa reformu ierosinājumu pamatā bija vēlme baznīcu liberalizēt un tādējādi padarīt to pievilcīgāku plašākām sekularizētās sabiedrības aprindām. Visintensīvāk diskusijas par baznīcas politisko lomu un nacionālajām vērtībām risinājās periodā starp 1937 un 1939.gadu. Īpaša vieta šajā diskusijā bija polemikai, kas saistījās ar dzejnieka E.Virzas publikācijām.Virza apgalvoja, ka K.Ulmaņa darbībai tautas apvienošanā ir reliģisks pamats, un ka tādējādi prezidents tiecas atjaunot kopš sešpadsmitā gadsimta pazaudēto reliģijas un tautas gara vienību. Norādot, ka vēršanās pie Dieva ir iespējama tikai ar valsts starpniecību, Virzas argumentācija iejaucās kristietības doktrīnā, kur teologi pamatoti saskatīja novirzi no evaņģēlija mācības.

Nozīmīgs reliģijas un nacionālisma sasaistes instruments bija un turpina būt tradīciju jaunrade (*invention of tradition*). Ar jēdzienu „jaunradītās tradīcijas” tiek saprastas šķietami senas, taču patiesībā diezgan jaunas, apzināti radītas un formāli akceptētas, plašām masām atpazīstamas paražas, teksti u.c., kas radušies nolūkā „uzturēt noteiktas vērtības un uzvedības normas atkārtošanas ceļā tā, lai tās automātiski paredzētu kontinuitāti ar pagātņi”.⁶²⁴ Jaunradītās tradīcijas, kaut to izcelsmes laiks ir salīdzinoši nesens, autorība zināma un attīstības gaita izsekojama ar datuma precizitāti, plašākā sabiedrībā tiek uzskatītas par autentiskām un senām un ieņem ļoti nozīmīgu vietu tautas identitātes apziņā. Promocijas darbā izsekots četru jaunradīto tradīciju veidošanās procesam ideju vēsturē Latvijā.

Viens no latviešu jaunradītās tradīcijas piemēriem ir t.d. Nameja gredzena valkāšana. Vārdkopu “Nameja gredzens” ir radījis populāro vēsturisko romānu autors A.Grīns, pieminot Vecākā Atskaņu hronikā minēto Tērvetes virsaiti Nameju. Gredzeni ar raksturīgo divu resnāku un vienas vai divu tievu stieplīšu pinumu priekšā tiek kalti no sudraba, retāk no zelta vai cita metāla, un tos nēsā gan vīrieši, gan sievietes. Par būtiskāko faktoru Nameja gredzena tradīcijas izveidē jāuzskata politiskās pārmaiņas Latvijā pēc K.Ulmaņa apvērsuma 1934.gadā, kad Nameja gredzens ieguva īpašu vietu

⁶²⁴ Hobsbawm E. *Introduction: Inventing Traditions*, p.1.

Kārļa Ulmaņa sabiedrisko attiecību programmā. Nameja gredzenu sāka dēvēt par "vadonaismu" vai "vadonaības simbolu" un tas tika izmantots kā Ulmaņa neoficiāls ģerbonis. Īpaša loma tradīcijas noformēšanā bija Ludolfa Liberta 1935.gadā gleznojumi virsaišu portretiem Rīgas interjeram, kur gleznā *Nameixe rex semigallorum*, Namejs tika attēlots raksturīgo gredzenu kreisās rokas pirkstā, tā saslēdzot jēdzienu Grīna radīto jēdzienu ar konkrēto gredzena dizainu. Pēc Latvijas valstiskās neatkarības zaudēšanas 1940.gadā gredzena valkāšanas tradīcija ieguva jaunas nozīmes. Trimdas latviešiem Nameja gredzens pirkstā palīdzēja atpazīt vienam otru arī mītnes zemju nelatviskā vidē. Nameja gredzens bieži bija nacionāli noskaņota latvieša pazīme padomju laikā.

Dievturība, kas kā reliģiska organizācija tika reģistrēta LR Garīgo lietu pārvaldē 1926. gada 26.jūlijā, ir parādība, kas radās XX gadsimta divdesmitajos gados kā latviešu inteliģences daļas reakcija anomiskā situācijā, kā reliģiska atbilde uz jautājumiem par etnisko latviešu vietu Latvijas valstī, latviskās identitātes raksturu un īpaši tās reliģisko dimensiju, pamatnācījas atbildību par valstī notiekošajiem procesiem, valsts attiecībām ar reliģiskajām organizācijām, latviešu attieksmi pret minoritātēm un attiecībām ar tām un iespēju visu šo attiecību kopumu formalizēt un leģitimēt ne tikai politiskā, bet arī reliģiskā līmenī. Dievturība ir sinkrētiska mācība, kas apvieno aktīvu kristietības noliegumu ar aizguvumiem no tās. Dievturu mācības centrā ir triāde *Dievs – Māra – Laima*, kas tiek atzītas par vienas realitātes izpausmēm. Cilvēka būtība tiek aprakstīta ar citas triādes *augums (miesa jeb ķermenis) – dvēsele – velis* palīdzību. Dievturība noliedz grēka realitāti un līdz ar to pestīšanas vai jebkādu restauratīvu reliģisku rituālu nepieciešamību.

Cits jaunradītās tradīcijas piemērs ir Lielvārdes josta, kuras „lasījums” no 20.gs. astoņdesmito gadu beigām ieņem stabilu vietu latviešu nacionālās identitātes diskursā.

‘Lielvārdes josta’ kā jēdziens nonāca plašākā publiskā diskursā 1979. Gadā, kad igauņu grafiķis Tinis Vints (*Tõnis Vint*) nāca klājā ar hipotēzi, ka Lielvārdes jostas ornamenti ir veidoti no senlatviešu raksta zīmēm. 1989.gadā popularitāti ieguva Rasma Rozītes Lielvārdes jostas skaidrojums, kas sasiņāja jostas rakstā hipotētiski ietvertu vēstījumu ar latviešu izcelšanos, dievišķo izredzētību un vietu pasaulē, lai arī etnogrāfu pētījumi liecina, ka jostas ornamenti ir izstrādāti aptuveni deviņpadsmitā gadsimta pirmajā pusē, kas dara jebkāda vēstījuma iekodēšanu neticamu. Rozītes skaidrojums ir

uzskatāsms par pirmo Jaunā Laikmeta kustības (*New Age*) tekstu Latvijā, kur jaunā laikmeta kustība ir cieši saistīta ar latviešu nacionālismu, kas jāuzskata par pasaulē unikālu situāciju. Šo saistību var skaidrot ar faktu, ka Jaunā Laikmeta kustības idejas parādījās Latvijā salīdzinoši vēlu, kad citur pasaulē tās pirmais, sociāli orientētais posms jau bija praktiski noslēdzies, tās atplūdu laikā, kad kustības ideologi vairs neattīstīja domu par cilvēces kolektīvu garīgu pārtapšanu, bet aicināja sekotājus pievērsties individuālai garīgai izaugsmei. Latvijā *New Age* kolektīvā orientācija ir saglabājusies, pēc autores domām, tieši pateicoties ciešajai integrācijai nacionālās identitātes diskursā, ko pieļauj Jaunā Laikmeta ideju fleksiblais eklektiskais raksturs.

Izsekojot Pokaiņu jaunradītās svētvietas tapšanai, redzams, ka tā izveidojusies ļoti īsā laika periodā – apmēram piecos gados divdesmitā gadsimta deviņdesmito gadu otrajā pusē. Pokaiņu svētvietā, Mišela Fuko terminoloģijā runājot, ir iluzorā kompensācijas heterotopija – reāla lokācija, kas rada ilūzijas telpu jeb *citu telpu*. Šī konkrētā tradīcija tādējādi norāda uz iepriekš mazizpētītu jaunradīto tradīciju aspektu – telpas jaunradi bez temporālas konkretizācijas. Ja arī Pokaiņu tradīcijas rašanās laikā tajā var saskatīt vēlmi izrauties tieši no sava laika – deviņdesmito gadu – realitātes, Pokaiņi tomēr ir tapuši par institucionalizētu tradīciju – to atzīšana par valsts nozīmes svētvietu ir apspriesta Saeimā un rūpes par svētvietas uzturēšanu kopīgi uzņemas valsts akciju sabiedrība (Latvijas valsts meži) un atsevišķas privātpersonas.

Līdz šim akadēmiskajā literatūrā analizētas gandrīz tikai modernitātes kultūras jaunradītās tradīcijas. Pokaiņi, tāpat kā Lielvārdes jostas lasījums, nepārprotami radušies postmodernitātes klātbūtnē un arī ietekmē.

Promocijas darbā analizētajiem četriem jaunradīto tradīciju piemēriem raksturīga kopēja tradēšanas paradigma, neatkarīga no reliģiskas references īpatsvara tās attīstības gaitā. Viena no šīm tradīcijām – dievturība ir reliģiskas jaunrades rezultāts, Lielvārdes jostas tapšanā par latviešu identitātes simbolu būtiska nozīme ir lasījuma autores R.Rozītes reliģiskajām interesēm un iesaistei Jaunā Laikmeta kustībā, atsevišķi pirmskristīgās atjaunotnes kustības un Jaunā Laikmeta ideju elementi postmoderni eklektiskā savienojumā ir klātesoši Pokaiņu entuziastu darbos. Nameja gredzena tradīcijās gadījumā reliģiskā reference ir visvājākā, šeit var atsaukties tikai uz parareliģiskām idejām, ja tās saskata Ulmaņa personības kultā. Tomēr visos šajos

piemēros iezīmējas stabila tradēšanas paradigma. To sociālās konstrukcijas "izejmateriāls" ir atrodams plašākā, ārpusnacionālistiskā kontekstā, uz kuru atsaucas tradīcijas veidotāji. Atbildot uz sabiedrībā eksistējošu pieprasījumu, sadarbībā vai individuāli, viņi eksternalizētajā realitātē atklāj kādu objektu, piemēram, vēsturisku personu virsaiti Nameju, īpatnu ģeogrāfisku lokāciju Pokaiņu mežu, tautas tērpa elementu vai latviešu tautas dziesmu kopuma daļu, kas kalpo par tradīcijas noda jeb mezgla aizmetni. Atsaucoties uz Alfreda Šuca vārdiem (skat. promocijas darba 39.-40.lpp), tā ir pasaule, kas atvērta interpretācijai un darbībai aģenta īpašā biogrāfiskā situācijā, izmantojot iepriekšējo paaudžu pieredzi. Būtiska tradēšanas procesa sastāvdaļa ir nosaukšana, vārda piešķiršana, kas tiek aktualizēts publiskajā telpā un minētā aktualizācija iezīmē objektivācijas procesa sākumu. Par procesa katalizatoru vienmēr kalpo politiskas un/vai ekonomiskas pārmaiņas, kuru laikā tradīcija noformējas ļoti strauji. Tam vēlāk seko tradīcijas dispersija, kad tā ilgstošākā laikposmā iegūst jaunus nozīmju variantus un pielietojumus, ieskaitot banalizāciju jeb ikdienišķošanu. Objektivācijas ceļā konstruētās jaunradītās tradīcijas tiek prezentētas un internalizētas daudzu latviešu personiskās pieredzēs kā senas un autentiskas, un tiek atpazītas kā viņu identitātes iezīme.

BIBLIOGRĀFIJA

Monogrāfijas, tematiski zinātnisku rakstu krājumi

- Adamovičs, Ludvigs. *Latvijas baznīcas vēsture*. Rīga, 1937.
- Adamovičs, Ludvigs. *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks 1710–1740*. Rīga, 1938.
- Adler, Margot. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess–Worshippers, and Other Pagans in America Today*. Boston: Beacon Press, 1986.
- Aizsilnieks, Arnolds. *Latvijas saimniecības vēsture 1914–1945*. Stokholma: Daugava, 1968.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso, 1983¹, 1991².
- Andersons, Edgars. *Latvijas vēsture 1914–1920*. Stokholma: Daugava, 1968.
- Aris, Reinhold. *History of Political Thought in Germany 1789–1815*. London, 1936.
- Arvidson, Stefan. *Aryan Idols: Indo–European mythology as ideology and science*. Transl. by S. Wichman. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Bailey, Edward. *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen, Neth.: Kok Pharos, 1997.
- Balevics, Zigmunds. *Katolicisms Latvijas sociālpolitiskajā vēsturē*. Rīga: Zinātne, 1978.
- Balevics, Zigmunds. *Pareizticīgo baznīca Latvijā*. Rīga: Avots, 1987.
- Balodis, Agnis. *Latvijas un latviešu tautas vēsture*. Rīga, 1991.
- Balodis, Ringolds. *Valsts un baznīca*. Rīga: Nordika, 2000.
- Barth, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, 1969.
- Bartlett, Robert. *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 930–1350*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Bascom, William R. *Contributions to Folkloristics*. Meerut: Archana Publications for Folklore Institute, 1981.
- Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York & Oxford, 1992.
- Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post–Traditionalist World*. Berkeley et al.: University of California Press, 1970.
- Bellah, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992².
- Benthal, Jonathan. *Returning to Religion: Why a Secular Age is Haunted by Faith?* I.B. Tauris, 2008.
- Berger, Doris. *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich*. University of Carolina Press, 1996.
- Berger, Peter L. *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World Without Becoming a Bore*. Prometheus Books, 2011.
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York et al.: Anchor Press, 1969.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin Books, 1966.
- Berlin I. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Billig, Michael. *Banal nationalism*. London: SAGE, 1995.
- Blain, Jenny & Wallis, Robert. *Sacred Sites: Contested Rites/Rights. Pagan Engagements with Archaeological Monuments*. Sussex Academic Press, 2007.
- Boghossian, Paul. *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Breuilly, John. *Nationalism and the State*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

- Brubaker, Rogers. *Grounds for Difference*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2015.
- Brubaker, Rogers. *Ethnicity without Groups*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2004.
- Brubaker, Rogers. *Nationalism Reframed*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Bruce, Steve. *Religion in the Modern World*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1996.
- Bula, Dace. *Dziedātājtauta: Folklorā un nacionālā ideoloģija*. Rīga, Zinātne, 2000.
- Burnett, David. *Dawning of the Pagan Moon: An Investigation into the Rise of Western Paganism*. London, 1991.
- Burr, Vivien. *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge, 1995.
- Cakuls, Jānis. *Livonijas Romas katoļu baznīcas valsts XIII-XVI gs.* Rīga, 2007.
- Calhoun, Craig. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Castells, Manuel. *The Power of Identity*. Blackwell, 2004 ²
- Cecil, Robert. *The Myth of the Master Race: Alfred Rosenberg and Nazi Ideology*. London: B. T. Batsford Ltd., 1972.
- Chidester, David. *Patterns of Power; Religion and Politics in American Culture*. Prentice Hall, 1988.
- Connor, Steven. *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*. 2nd edition. Blackwell Publ., 1997.
- Connor, Walker. *Ethnonationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Cornis-Pope, Marcel, Neubauer, John (editors). *History of the Literary Cultures of East–Central Europe. Junctures and disjunctures in the 19th and 20th centuries*. 4 Volumes. John Benjamins Press, 2004–2010.
- Daija, Pauls, Hanovs, Deniss, Jansone, Ilze (sastādītāji). *Nācijas hronikas. Latvija 2013. Debates*. Rīga, 2014.
- Degh, Linda. *American Folklore and the Mass Media*. Indiana University Press, 1994.
- Deutsch, Karl. *Nationalism and Social Communication*. New York: MIT Press, 1966.
- Dorson, Richard M. *Folklore and fakelore. Essays toward a Discipline of Folk Studies*. Cambridge (Mass.). 1976.
- Elder-Vass, Dave. *The Reality of Social Construction*. Cambridge University Press, 2014.
- Dribins, Leo. *Nacionālais jautājums Latvijā 1850-1940*. Rīga, 1997.
- Dundes, Alan. *Folklore Matters*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1989.
- Gellner, Ernst. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- Gilbert, Paul. *The Philosophy of Nationalism*. Oxford: Westview Press, 1998.
- Goluba, Guna. *Baumaņu Kārlis*. Rīga, 1990.
- Goody, Jack. *The Logic of Writing and the Organisation of Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Greenfeld, Liah. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1992.
- Grosby, Steven. *Nationalism: A Very Short Introduction*. Oxford, 2005.
- Gubenko, Igors (sastādītājs). *Letonika. 3. kongress. Raksti. Intelektuālais mantojums Latvijā: filozofija un reliģija*. Rīga: LU FSI, 2009.
- Haas, Ernst B. *Nationalism, Liberalism, and Progress*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- Hacking, Ian. *The Social Construction of What?* Cambridge (Mass.): Harvard University Press: 1999.
- Hammond, Peter. (editor). *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.
- Hampson, Daphne. *Christian Contradictions: The Structures of Lutheran–Catholic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- Hanebrick, Paul A. *In Defense of Christian Hungary. Religion, nationalism and antisemitism, 1890-1944*. Ithaca and London, 2006.
- Hanegraaff, Wouter J. *New Age religion and Western culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York: E. J. Brill, 1996.
- Hastings, Adrian. *The Constructon of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hayes, Carlton. *Essays in Nationalism*. New York: The Macmillan Co , 1926.
- Haynes, Carlton. *Nationalism: A Religion*. New York: The Macmillan Co, 1960.
- Heelas, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford & Malden (Mass.): Blackwel, 1996.
- Herder, Johann Gottfried. *Philosophical Writings*. Transl. and ed. by Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Heschel, Susannah. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Hjelm, Titus (editor). *Is God back? Reconsidering the New Visibility of Religion*. London: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990².
- Holz, Klaus. *Nationaler Antisemitismus: Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg: Hamburger Edition, 2001.
- Howell, Martha, Prevenier, Walter. *From Reliable Sources: An Introduction to Historical Methods*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Hroch, Miroslav. *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Transl. by Ben Fowkes. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1985.
- Hutchinson, John. *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*. London: Allen & Unwin, 1987.
- Ivakhiv, Adrian. *Claiming Sacred Ground: Pilgrims and Politics at Glastonbury and Sedona*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- James, Harold. *A German Identity. 1770 to the Present Day*. Phoenix, 1989.
- Jurgensmeier, Mark. *Religious nationalism confronts the secular state*. Oxford, 1993.
- Kedar B.Z. *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Kemiläinen, Aira. *Nationalism: Problems Concerning the Word, the Concept and Classification*. Jyväskylä: Kustantajat, 1964.
- Kidd, Collin. *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic world, 1600–2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Krēsliņš, Uldis. *Aktīvais nacionālisms Latvijā 1922–1934*. Rīga: LVI apgāds, 2005.
- Lāms, Ojārs. *Lāčplēša zvaigznājs: Latviešu eposa ģenēze un funkcionalitāte Eiropas klasisko un jaunlaiku eposa tradīciju kontekstā*. Rīga: Zinātne, 2008.
- Marx, Anthony W. *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Miller, David. *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Mooz, Francis J., Taylor, George H. (editors). *Gadamer and Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. New York: Continuum, 2011.
- O'Flerty, Wendy Doniger. *Other Peoples' Myths: The Cave of Echoes*. Chicago: University of Chicago Press: 1988.
- Olender, Maurice. *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*. Transl. by Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Ozirimli, Umut. *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*. Macmillan Press, 2000.

- Paeglis, Armands. *"Pērkonkrusts" pār Latviju (1932–1944)*. Rīga: Zvaigzne, 1994.
- Paper, Jordan D. *The Deities are Many: A Polytheistic Theology*. SUNY Press, 2004.
- Pearson, Joanne, Richard H. Roberts, Geoffrey Samuel (editors). *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- Poliakov, Léon. *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*. Transl. by Edmund Howard. London: Sussex University Press, 1974.
- Ricoeur, Paul. *From Text to Action*. Evanston: Northwestern University Press, 1991.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Aim and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Ricoeur, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Ricoeur, Paul. *Time and narrative*. Vol.I.–III. Chicago and London: University of Chicago Press, 1984.
- Rozenvalds, Juris, Zobena Aija (redaktori). *Daudzveidīgās un mainīgās Latvijas identitātes*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2014.
- Rumba, Edgars. *Baznīca un garīgais amats oikumeniski luteriska uztverē: pētījums Nātana Sēderblūma eklēsioloģijā*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1938.
- Ruso, Žans Žaks. *Par sabiedrisko līgumu jeb Politisko tiesību principi*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2013.
- Sanmark, Alexandra. *Power and conversion: A comparative study of Christianization in Scandinavia*. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University, Occasional papers in archaeology: 34. Uppsala, 2004.
- Sawer, Brigitta, Sawyer, Peter (editors). *The Christianization of Scandinavia*. Alinsas, 1987.
- Schroeder, Leopold. *Arische religion*. Leipzig, 1923.
- Schön, Ebbe. *Asa–Tors hammare, Gudar och jättar i tro och tradition*. Värnamo, 2004.
- Schulze, Hagen. *Der Weg zum Nationalstaat. Die deutsche Nationalbewegung vom 18. Jahrhundert bis zur Reichsgründung*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1985.
- Seitz, William C. *The Art of Assemblage*. New York: The Museum of Modern Art, 1961.
- Searle, John R. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995.
- Siliņš, Jānis. *Ludolfs Liberts*. Rīga, 1943.
- Sims, Karl. *Paul Ricoeur*. London, 2003.
- Sharpe, Eric. *Comparative Religion. A History*. N.Y., 1975.
- Smith, Anthony D. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford University Press, 2003.
- Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford & New York: Blackwell, 1986.
- Smith, Anthony D. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1999.
- Smith, Anthony D. *National Identity*. London: Penguin Books Ltd., 1991.
- Smits, Entonijs D. *Nacionālā identitāte*. Rīga: AGB, 1997.
- Smith, Anthony D. *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Cambridge, Malden: Polity Press, 2001.
- Smith, Anthony D. *Nationalist Movements*. London, 1976.
- Smith, John E. *Quasi-religions: Humanism, Marxism and Nationalism*. New York: St. Martin's Press, 1994.
- Snippe, Veronika. *Luterānisms Latvijā*. Rīga, 1977.
- Sokal, Alan, Bricmont, Jean. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. NY: Picador, 1999.
- Spencer, Philip, Wollman, Howard. *Nationalism. A Critical Introduction*. Sage Publications, 2002.
- Spekke, Arnolds. *History of Latvia: An Outline*. Stockholm, 1957.
- Stark, Rodney. *Exploring the Religious Life*. Baltimore & London, 2004.
- Stark, Rodney, Bainbridge, William Sims. *The Future of Religion: Secularization, Revival and*

- Cult Formation*. Berkley e.a.: University of California Press, 1985.
- Stranga, Aivars. *LSDSP un 1934.gada 15.maija valsts apvērsums*. Rīga: Autora izd., 1998.
- Strmiska, Michael (editor). *Modern Paganism in World. Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2005.
- Strods, Heinrihs. *Latvijas katolu baznīcas vēsture (1075.–1995.)*. Rīga, 1999.
- Šmits, Pēteris. *Latviešu mitoloģija*. Rīga, 1926.
- Šterns, Indriķis. *Latvijas vēsture 1180–1290. Krustakari*. Rīga: Daugava, 2002.
- Švābe, Arveds. *Latvju kultūras vēsture*. I. sēj. Rīga, 1921.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridg, Mass.: Harvard University Press, 2007.
- Tēraudkalns, Valdis. *Kristus un Cēzars. Kristietība un vara vēsturē*. Rīga, 2010.
- Tillich, Paul. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York: Columbia University Press, 1963.
- Throver, James. *God's Commisar: Marxism – Leninism as the Civil Religion of Soviet Soviet*. Levinston et al.: The Edwin Mellen Press, 1992.
- Van der Veer, Peter, Lehman, Hartmut (editors). *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- Wagner, Roy. *The Invention of Culture*. Englewood Cliffs: Prentice hall, Inc., 1975.
- Weber, Eugene. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford: Stanford University Press, 1976.
- Vaivods, Julijans. *Baznīcas vēsture Kurzemē XIX un XX gadsimtos*. Rīga, 1994.
- Vaivods, Julijans. *Katoļu baznīcas vēsture Latvijā: [1.d.] Katoļu baznīca caru valstī – Krievijā; [2.d.] Baznīcas vēsture Vidzemē XVIII–XX gadsimtos*. Rīga, 1994.
- Vaivods, Julijans. *Kristīgās baznīcas vēsture senajā Livonijā. Latvijas rekatolizācija*. Rīga, 1994.
- Valters, Karls. *Bauslība un Evanģēlijs*. Rīga, 2000.
- Volfarte, Kristīne. *Rīgas Latviešu biedrība un latviešu nacionālā kustība no 1868. līdz 1905. gadam*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2009.
- Wallis, Roy. *The Elementary forms of the new religious life*. London, 1984.
- Wessels, Anton. *Europe: Was it Ever Really Christian? The Interaction between Gospel and Culture*. London: SCM Press Ltd., 1994.
- Wilke, Georg. *Die Religion der Indogermanen in archaelogisher Betrachtung*, Leipzig, 1923.
- Williams, Robin. *American Society: A Sociological Interpretation*. New York, 1951.
- Winroth, Anders. *The Conversion of Scandinavia. Vikings, Merchants, and Missionaries in the Remaking of Northern Europe*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- Wittram, Reinhardt. *Baltische Geschichte 1180–1918*. Münschen, 1954.
- Wittram, Reinhardt. *Baltische Kirschengeschichte*. Göttingen, 1956.
- Wyshogrod, Edith. *An Ethics of Remembering: History, Heterology and the Nameless Others*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998.
- York, Michael. *The Emerging Network: A Sociology of the New-pagan Movement*. Lanham (USA) & London: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1995.
- York, Michael. *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York: New York University Press, 2003.
- Zeids, Teodors. *Senākie rakstītie Latvijas vēstures avoti līdz 1800. gadam*. Rīga: Zvaigzne, 1992.
- Zelče, Vita. *Latviešu avīžniecība. Laikraksti savā laikmetā un sabiedrībā 1822–1865*. Rīga: Zinātne, 2009.

Raksti recenzētos žurnālos

- Abrahams, Roger D. Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics. *Journal of American Folklore*. 1993, No.106., pp. 3–37.
- Beitnere, Dagmāra. Lettische heidnische Religion als Veräterin des religiösen Synkretismus. *Annals of the European Academy of Sciences and Arts*. 1995, Vol.15., pp. 42–50.
- Bendix, Regina. Folklorism: The Challenge of a Concept. *International Folklore Review*. 1988, No.6., pp. 5–15.
- Bellah, Robert. Civil Religion in America. *Daedalus*. 1967, No.96., pp. 1.–21.
- Bowman, Marion. Nature, the Natural, and Pagan Identity. *Diskus 6* (2000). Pieejams: http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/bowman_2.html (skatīts 17.06.2005.).
- Berggren, Lena. Completing the Lutheran reformation: Ultra-nationalism, Christianity and the Possibility of „Clerical Fascism” in Sweden. *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2007, Vol.8., pp. 303.–314.
- Brubaker, Rogers. Religion and Nationalism: Four Approaches. *Nations and Nationalism*. 2012, No.18., pp. 2.–20.
- Butulis, Ilgvars. Kārļa Ulmaņa autoritārās ideoloģijas ietekme uz Latvijas vēstures pētīšanu. *Latvijas Vēsture*. 2002, 2(42), 59.–63. lpp.
- Byock, J. Governmental Order in Early Medieval Iceland. *Viator: Medieval and Renaissance Studies*. 1986, No.17., pp. 19–34.
- Csepeli, G., Örkény A. The imaginary of national anthems in Europe. *Canadian Review of Studies in Nationalism*. 1997, Vol. XXIV, No.1–2.
- Connor, Walkert. The Nation and its Myth. *Int. Journal of Comparative Sociology*. 1992, XXXIII, 1.–2. pp. 18–57.
- Davies, Alan T. The Aryan Myth: Its Religious Significance. *Sciences Religieuses/Studies in Religion*. 1981, 10(3)3., pp. 287–298.
- Eggel, Dominic, Liebich, Andre, Mancini–Griffoli, Deborah. Was Herder a Nationalist? *The Review of Politics*. 2007, No.69.
- Eihmane, Eva. Livonijas pamatiedzīvotāju kristīšana: Dieva vīna dārza iekopšana vai brutāla pakļaušana reliģijas piesegā? *Latvija Universitātes Raksti*. 725.sēj. *Vēsture: Zeme, vara un reliģija viduslaikos un jaunajos laikos Baltijas jūras reģionā*. Rīga: LU, 2009, 9.–28. lpp.
- Friedland, Roger. Money, Sex and God: The Erotic Logic of Religious Nationalism. *Sociological Theory*. 2002, 20(3), pp. 381.–425.
- Foucault, Michel. Of Other Spaces. *Diacritics*. 1986, Vol.16., No.1., pp. 22.–27.
- Gallagher, Ann–Marie. Weaving a Tangled Web? Pagan Ethics and Issues of History, ‘Race’ and Ethnicity in Pagan Identity. *Diskus 6* (2000). Pieejams: <http://www.unimarburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/gallagher.html> (skatīts 17.07.2005.).
- Greer, Paul. The Aquarian Confusion: Conflicting Theologies of the New Age. *Journal of Contemporary Religion*. 1995, Vol.10., No.2., pp. 151–166.
- Ģerāmanis, Uldis. Latviešu politiskā nacionālisma izcelšanās. *Latvijas Vēsture*. 1992, 3(6), 10.–15. lpp.
- Henings, Detlefs. Nacionālā kustība un nacionālās valsts tapšana Latvijā. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*. 1995, Nr.1., 64.–79. lpp.
- Hjerm, Mikael. National Sentiments in Eastern and Western Europe. *Nationalities Papers*. 2002, 31(4), pp. 413–429.
- Honko, Lauri. Studies on traditional and cultural identity. *Arv*. 1986, No.42.
- Ivakhiv, Adrian. Nature and Ethnicity in East European Paganism: An Environmental Ethic of the Religious Right? *The Pomegranate* 7.2. 2005, pp. 194.–225.

- Krēsliņš, Uldis. Aktīvā nacionālisma ideoloģija: latviešu nacionālisma idejas kontinuitāte vai pārrāvums? *Latvijas Vēsture*. 2000, 1(37), 58.–33. lpp.
- Leersen, Joep. Nationalism and the cultivation of culture. *Nations and Nationalism*. 2006, No.12(4), pp.559-578.
- Misāne, Agita. Dievturība Latvijas reliģisko un politisko ideju vēsturē. *Reliģiski-filozofiski raksti X*. Rīga, 2005, 101.-117.lpp.
- Misāne, Agita. Inter-war right-wing movements in the Baltic States and their religious affiliation. *Acta Ethnographica Hungarica*. 2001, 46(1), pp.75-87.
- Oboler, Regina Smith. Nature Religion as a Cultural System? Sources of Environmentalist Action and Rhetoric in a Contemporary Pagan Community. *The Pomegranate* 6.1. 2004, pp. 86–106
- Obradovic, Marija. The Sociohistoric Roots of East European Nationalism. *Canadian Review of Studies in Nationalism*. 1997, 24(1–2), pp. 63.–73.
- Patten, Alan. ‘The most natural state’. Herder and Nationalism. *History of Political Thought*. 2010, Vol. XXXI (4), pp. 657.–689.
- Plakans, Andrejs. The Latvian National Awakening: Modernization of an Intellectual Milieu. *Journal of Baltic Studies*. 1997, No.6., pp. 9.–13.
- Priedīte, Aija. Establishment of a Discourse about National Identity in Latvia in the Late 19th Century and the Early 2th Century. *Humanities and Social Sciences Latvia*. 1999, 4(25), pp. 4.–17.
- Prusinowska, Justina. Teodora Narbuta “Lietuviešu mitologija” kā Jura Alunāna iedvesmas avots latviešu pseidomitoloģijas tapšanai. *LU Raksti. 731. sēj. Literatūrzinātne, folkloristika, māksla*. Rīga: LU, 2008, 100.–107. lpp.
- Pūtelis, Aldis. Tauta, kas ticības lietās pieņēmusēs. Juris Alunāns un latviešu mitoloģijas meklējumi. *LU Raksti. 731. sēj. Literatūrzinātne, folkloristika, māksla*. Rīga: LU, 2008, 86.–99. lpp.
- Rieffer, Barbara–Ann J. Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship. *Ethnicities*. 2003, No.3., pp. 215.–242.
- Smidchens, Guntis. Folklorism Revisited. *Journal of Folklore Research*. 1999, Vol.36., pp. 51.–70.
- Shulman, Stephen. Challenging the Civic/Ethnic and West/East Dichotomies in the Study of Nationalism. *Comparative Political Studies*. 2002, 35(5), pp. 554.–586.
- Shnirelman, Viktor. A. ‘Christians! Go Home!’ A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview). *Journal of Contemporary Religion*. 17.2 2002, pp. 197.–211.
- Shnirelman, Viktor A. Russian Neo-Pagan Myths and Anti-Semitism. *Analysis of Current Trends in Antisemitism* 13. 1998. Pieejams: <http://sicsa.huji.ac.il/13shnir.html> (skatīts 01.11.2004.).
- Smith, Anthony D. Ethnic election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist Ideals. *Nations and Nationalism*. 1999, No.5(3), pp. 331.–355.
- Smith, Anthony. Nationalism and the Historians. *Int. Journal of Comparative Sociology*. 1992, XXXII, 1–2, pp. 56.–80.
- Spohn, Willifried. Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective. *Current Sociology*. 2003, No.3.–4., pp. 265.–286.
- Stašulāne, Anita. The Dievturi Movement in the Reports of the Latvian Political Police (1939–1940). *Pomegranate*. 2012, No.14(1), pp. 31.–46.
- Strmiska, Michael. The Music of the Past in Modern Baltic Paganism. *Nova Religio*. 2005, 8.3., pp. 39.–58.
- Šnē, Andris. Ticība, vara un tirdzniecība: kristietības loma vietējo iedzīvotāju sabiedrībās Latvijas teritorijā 11.–13. gadsimtā. *LU Raksti. 725.sēj. Vēsture: Zeme, vara un reliģija viduslaikos un jaunajos laikos Baltijas jūras reģionā*. Rīga: LU, 2009, 29.–44. lpp.

- Winter, Franz. Die Urmonotheismustheorie im Dienst der nationalsozialistischen Rassenkunde. Herman Wirth im Kontext der religionswissenschaftlichen und ethnologischen Diskussion seiner Zeit. *ZRGG* 62., 2. 2010, S. 157.–174.
- Zaķe, Ieva. Inventing Culture and Nation: Intellectuals and Early Latvian Nationalism. *Nationalities Papers*. 2007, Vol.9., No.3., pp. 307.–329.
- Zaķe, Ieva. Latvian Nationalist Intellectuals and the Crisis of Democracy in the Inter-war Period. *Nationalities Papers*. 2005, 33(1), pp. 97.–118.
- York, Michael. "Nature Religion as a Contemporary Sectarian Development." *Diskus* 6(2000). Pieejams: http://www.unimarburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/york_2.html

Raksti rediģētos krājumos un turpinājumizdevumos

- Anderson, Edgar. Early Danish Missionaries in the Baltic Countries. *Gli Inizi Del Cristianesimo in Livonia–Lettonia*. Atti del Colloquio internazionale di Storia Ecclesiastica in Occasione dell'VIII Centenario della Chiesa in Livonia (1186–1986). Citta del Vaticano, 1986, pp. 245–276.
- Atgāzis, Māris. Izrakumi Pokaiņu meža akmeņu kaudzēs un arheoloģisko pieminekļu apzināšana Dobeles un Tukuma rajona. *Zinātniskās atskaite sesijas materiāli par arheologu 1996. un 1997. gada pētījumu rezultātiem*. Rīga, 1998, 9.–14. lpp
- Bascom, William. The forms of Folklore. In: *Sacred Narrative*. Berkeley, Los Angeles & London, 1984, pp. 5.–29.
- Bička, Anete. Pārdomas par Lielvārdes tipa jostām. *Daugavas raksti: No Aizkraukles līdz Rīgai*. Rīga, 1991.
- Biezais, Haralds. Dievturi – nacionālie romantiķi – senlatvieši. *Smaidošie dievi un cilvēka asara*. Plēna: Senatne, 1991, 160.–178. lpp.
- Branch, Michael. The Invention of a national epic. Branch M & Hawkesworth C. *The Uses of Tradition: A Comparative Enquiry into the Nature, Uses and Functions Oral poetry in the Balkans, the Baltic, and Africa*. London, 1994, pp. 195.–212.
- Bruce, Steve. The New Age and secularization. Ed. by Sutcliffe S., Bowman M. *Beyond New Age: Exploring alternative spirituality*. Edinburgh UP, 2000.
- Dobbelaere, Karel. The secularization of society? Some methodological suggestions. Ed. by Hadden and Shupe. *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*. New York: Paragon House, 1980, pp. 27.–43.
- Eatwel, Roger. The Nature of the Right: The Right as a Variety of 'Styles of Thought'. Ed. by Eatwell R., O'Sullivan N. *The Nature of the Right: American and European Politics and Political Thought since 1789*. London, 1989, pp. 62.–76.
- Gellner, Ernst. Reply to critics. *The Social Philosophy of Ernst Gellner*. Cambridge University Press, 1996, pp. 623.–639.
- Gilhus, Ingrid S. Hermeneutics. Strausberg M., Engler S. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religions*. Routledge, 2011, pp. 275.–284.
- Gills, Nikands. Iracionālisma motīvi luterisma morālteoloģijā. Grām. *Viņpus laba un ļauna? Morāle un reliģija pasaulē un Latvijā*. Rīga, 1989, 212.–246. lpp
- Gills, Nikands. Evanģēliski kuteriskā baznīca Latvijā (1918–1940). Grām. *Reliģija. Vēsture. Dzīve*. Rīga, 1992, 25.–48. lpp.
- Gills, Nikands. Evanģēliski Luteriskā baznīca Latvijā: statuss un stāvoklis 1918–1940. *LZA Vēstis. A*. 1992, Nr.11., 22.–32. lpp.
- Gorbušina, Zoja. "Atdzimšanas dziesmas" svētki – laikrakstu „Jaunākās ziņas” un „Segodņa” mediju notikums 1934. gada vasarā. *Agora* 6. Reiz dzīvoja Kārlis Ulmanis... Rīga, 2007, 351.–368. lpp.
- Greenfeld, Lia. Nationalism: A Modern Religion? Greenfeld L. *Nationalism and the Mind*:

- Essays on Modern Culture*. Oneworld Publications, 2006, pp. 92.–114.
- Hanovs, Deniss. Uzvedums „Atdzimšans dziesma”–politiskā liturģija autoritārajā režīmā. *Latvija un latviskais. Nācija un valsts idejās, tēlos un simbolos*. (A.Cimdiņa un D.Hanovs). 91.–120. lpp.
- Introvigne, Massimo. After the New Age – is there a *Next Age*? 2001. Pieejams: www.cesnur.org
- Hobsbawm, Eric. Introduction: Inventing Traditions. Ed. by Hobsbawm E., Ranger T. *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1983.
- Jātniece, Amanda. Dievturu iespaids latvietības uzturēšanā trimdā. *Trimda, kultūra, naciolnālā, identitāte*. Rīga: Nordik, 2004, 345.–353. lpp.
- Kent, J. Religion and Nationalism. Ed. by Gill S., King U., Di Costa G. *Religion in Europe: Contemporary Perspectives*. Kampen, 1994.
- Kolms, Vilis. Profesora Feldmaņa ierosmes liturģijas atjaunošanā Latvijas Evangēliski luteriskajā baznīcā. Feldmanis R. *Evangēliski luteriskā baznīca un dievkalpojums*. Rīga, 2009.
- Krēsliņš, Jānis. Mīti par latviešu un Latvijas vēsturi un piezīmes par tā dēvēto Latvijas tēla jautājumu. Grām. *Jānis Krēsliņš. Raksti. 1.sēj.* Rīga, 2004, 367.–378. lpp.
- Krūmiņa–Koņkova, Solveiga. Jaunās reliģijas un to sociālā dinamika 1997. gadā. *Netradicionālās reliģiskās kustības un to nelabvēlīgā ietekme sabiedrībā; garīgie, sociālie un tiesiskie aspekti*. Rīga, 1998, 112.–119. lpp.
- Krūmiņa–Koņkova Solveiga, Misāne, Agita. Reliģijas un garīgās kustības Latvijā. *Latvieši un Latvija: akadēmiskie raksti. 4. sēj.:* Latvijas kultūra, izglītība, zinātne. Rīga: Latvijas Zinātņu Akadēmija, 2013, 39.–64. lpp
- Kūlis, Rihards. Latviskā identitāte un mūsdienu eiropiskās vērtības. *Letonikas 2. kongress. Raksti. Filosofiskās idejas Latvijā, Eiropiskās vērtības un latviskā identitāte. 1. grāmata*. Rīga, 2008, 133.–155. lpp.
- Misāne, Agita. Reliģiskie motīvi latviešu nacionālismā divdesmitā gadsimta 20. un 30. gados. *Letonika: Otrais kongress. Filosofiskās idejas Latvijā, Eiropas vērtības un latviskā identitāte*. Rīga, 2008., 200.- 205. lpp.
- Misāne, Agita. Rēs publica christiana: Par Eiropas publiskā kristīguma paradoksālo dabu. *Filosofija. Nr.5*. Rīga: LU FSI, 2006, 113.–118. lpp.
- Misāne, Agita, Priedīte, Aija. National Mythology in the History of Ideas in Latvia: A View from Religious Studies. Ed. by Hosking G., Schöpfung G. *Myths and Nationhood*. London, 1997.
- Misāns, Ilgvars. The National and International Traditions in Latvian Medieval Historiography. *Towards a New History in the Baltic Republics. Historical Perspectives in the Time of the Recovery of Independence*. Gothenburg, 1993, pp. 59.–75. lpp.
- Morgan, P. From a Death to a View: The Hunt for the Welsh Past in the Romantic Period. Ed. by Hobsbawm, E., Ranger, T. *The Invention of Tradition*. pp. 43.–100.
- Moxnes, Halvor. The Construction of Galilee as a Place of Historical Jesus. *Biblical Theology Bulletin*. 2001, Vol.31., No.1., pp. 26.–37., 65.–77.
- Pūtelis, Aldis. Zīmes: Ernesta Brastiņa idejas un raksti. *Varavīksne*. Rīga, 1992, 16.–27. lpp.
- Radzobe, Silvija. „Atdzimšanas dziesma” un politisko mistēriju tradīcija. *Latvija un latviskais. Nācija un valsts idejās, tēlos un simbolos* (sast. A. Cimdiņa, D.Hanovs). Rīga, 2010, 77.– 90. lpp.
- Ritivoi, Andrea Deciu. Hermeneutics as Project of Liberation: The Concept of Tradition in Paul Ricoeur and Hans–Georg Gadamer. *Gadamer and Ricoeur. Crirical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. Ed. by Mooz F. J., Taylor G. H. New York: Continuum, 2011, pp. 63.–82.
- Schöpfung, George. The Functions of Myth and the Taxonomy of Myths. Ed. by idem, G. Hosking. *Myths and Nationhood*. London: Hurst, 1997, pp. 19.–35.

- Schütz, Alfred. On the Methodology of Social Sciences. *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- Shnirelman, Victor. Heioazichestvo i nacionalizm. Vostochnoevropeiskii areal. *Rossiiskaia Akademia Nauk. Institut etnologii i antropologii. Isslegovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii*. 1998, Vol.114., pp. 1.–26.
- Smith, Antony. The „Golden Age” and National Renewal. *Myths and Nationhood*. Ed. by Hosking G., Schöpflin G. London: Hurst, 1997, pp. 36.–59.
- Straube, Gvido. Reliģiskās institūcijas. Grām. *Latvija 19. gadsimtā. Vēsturiskās apceres*. Rīga: Latvijas Vēstures Institūta Apgāds, 2000.
- Taylor, Charles. The Politics of Recognition. Ed. by Gutmann A. *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 25.–73.
- Tēraudkalns, Valdis. Luterisma latviskošanas mēģinājumi 20. gadsimta divdesmitajos un trīsdesmitajos gados. *Latvijas un latviskais. Nācija un valsts idejās, tēlos un simbolos*. Rīga, 2010, 217.–240. lpp.
- Tīsenkopfs, Tālis. Dzīve un teksts: biogrāfiskā pieeja sociālajās zinātnēs. *LZA Vēstis*. 1993, Nr.5., 1.–8. lpp.
- Urtāns, Juris. Nameja gredzens. *Latvijas ģeogrāfijas hrestomātija: Iedzīvotāji*. Sast. M.Kasparoviča. Rīga, 1992.
- Vajda, Mihail. Filosofija v Vengrii. *Vengersjije Meridiani*. 1991, Nr.4., 9.–10. lpp.
- Vecvagars, Māris. Visvaldis Sanders (1885–1979). Red. Bucenice E. *Ideju vēsture Latvijā. Jaunā strāva–20. gs. sākums*. II daļa. Rīga, 2006, 6.–9. lpp.
- Zemītis, Guntis. Latviešu etniskās simbolikas pamati; attīstība no aizvēstures līdz mūsdienām. *Latvija un latvieši*. Zin. red. J. Stradiņš, 1.sēj. Rīga: LZA, 2013.
- Рыжакова С. И. Dievturība. Латышское неоязычество и истоки национализма. *Российская Академия наук. Институт Этнологии и антропологии. Исследования по прикладной и неотложной этнологии*. 121. 1995, с. 1.–31.

Daļlīteratūra, kultūrvēsturiskā un politiskā publicistika, raksti presē, politiski dokumenti, atmiņas, intervijas

- Adamovičs, Ludvigs. *Latviskums mūsu dievkalpojums*. Rīga, 1939.
- Adamovičs, Ludvigs. Reliģiskā dzīve Latvijas evangeliskā baznīcā valsts pirmajos pastavešanas gados. *Ausma*, 1926, Nr.3., 115. lpp.
- Alunāns, Juris. Dievi un gari, kādus vecie latvieši citkārt cienījuši. *Jura Alunāna Kopoti raksti trijos sējumos*. 2. sēj., 157.–158. lpp.
- Alunāns, Juris. *Jura Alunāna Kopoti raksti trijos sējumos*. 2.sēj. Rīga, 1931.
- Ancītis, Valdemārs. Latviešu mātes. *Literatura un Maksla*. 13.05.1989.
- Atcelta Jēzus draudzes valde. *Rīts*. 09.11.1934.
- Atgāzis, Māris. Pokaiņos skaidrojas. *Zemgale*. 04.01.1997.
- Atklāta bagātākā mūsu senās kultūras lappuse. *Jaunākās Ziņas*. 18.08.1936.
- Āboltiņš, Ojārs, Strautnieks, Ivars. Pokaiņi ģeologu skatījumā. *Dabas un vēstures kalendārs 2002*. Rīga, 2001, 112.–116. lpp.
- Balodis, Francis. Latviešu senatne latviešu glezniecībā. *Senatne un Māksla*. 1936, Nr.1.
- Bankovskis, Pēteris. Dvēseles kokļu stīgotāji. *Diena*. 29.01.2002.
- Baumanis, F. Kristietība un nacionālisms. *Vairogs*. 1938, Nr.2., 16.–17. lpp.
- Baznīcas Visvaldes 1926. gada 10. jūnija lēmums Dr. Theol. J. Sanderā disertācijas lietā. *Svētdienas Rīts*. 20.06.1926.
- Beesbardijs, Kaspar. *Der Sprach- und Bildungskampf in den baltischen Provinzen Russlands*.

- Bautzen: Schmalers & Pech, 1865.
- Biezais, Haralds. *Saki, kā tas ir*. Gaujas apgāds, 1986.
- Biezais, Haralds. *Škautnes: Meditācijas par dieviem, cilvēkiem un tautu*. Grandheiven, 1983.
- Birģelis, Jānis. *Ko baznīca gaida no saviem draudzes locekļiem*. Rīga, 1940.
- Biseniece, Anita. *Pokaiņi mostas*. [2003]
- Blanks, Ernests. *Latvijas valsts pirmie gadi*. Rīga, 1923.
- Brastiņš, Ernests. *Dievturu cerokslis jeb teoforu katķisms, tas ir senlatviešu dievestības apcerējums*. Rīga, 1932.
- Brastiņš, Ernests. *Latviešu dievturības atjaunojums: Šaurs vēstures, gudrības un daudzinājuma apraksts*. Rīga, 1925.
- Brastiņš, Ernests. *Latvietība kā jauna tikumība. Brīvā zeme*. 24.11.1934.
- Brastiņš, Ernests. *Latviskas Latvijas labad: Mājieni un aicinājumi 1925–1935*. Rīga, 1936.
- Brastiņš, Ernests. *Mūsu dievestības tūkstošgadīga apkarošana*. Rīga, 1936.
- Brastiņš, Ernests. *Tautības mācība*. Rīga, 1936.
- Brīvdabas izrādēs skatītāji noskatās ar sajūsmas asarām acīs. *Rīts*. 16.05.1935.
- Buiķis, Andris. *Vai mēs esam tie, kas patiesībā esam*. Rīga, 2001.
- Ciganovs, Juris. *Latviešu politiskā nacionālisma rašanās*. *Republika*. 2006, Nr.35., (13.–19.10.), 16.–17. lpp
- Cielava, Jolanta. *Piemīņas gads LATVIETIM. Atmoda*. 17.03.1992.
- Cielēns, Fēlikss. *Laikmetu maiņā: Atmiņas un atziņas*. 4. grām. Stokholma, 1999.
- Dauge, Aleksandrs. *Sociāla kultūra*. *Latvis*. 20.02.1930.
- Daugmalē atrastas senās rakstu zīmes. *Latvijas Kareivis*. 07.10.1937.
- (Dāvis, Jānis.) *Rabīns Pauls kā kristietības pārzīdotājs*. Rīga, 1934.
- Dimiņš, Eduards. *Kā sējama ticības sēkla, lai stiprinātu tautas vienību? Vairogs*. 1938. Nr.2. 3.–4.lpp.
- Dimiņš, Eduards. *Lai visi ir viens. Vairogs*. 1938, Nr.3., 3.–4. lpp.
- Dimiņš, Eduards. *Vienotāja vara. Vairogs*. 1939, Nr.3., 5.–6. lpp.
- Dobeles rajona Naudītes pagsta Pokaiņi. Informācijas lapa. [S.l., s.a.]
- Es viņu pazīstu: Latviešu biogrāfiska vārdnīca*. Rīga, 1939.
- Eniņš, Guntis. *Brīnumaino akmeņu dārzī. Liesma*, 04.1993., 62.–63. Lpp
- Freijs, Alberts. *Tautas vienības ētiskie pamati. Par svēto un labo. Reliģiskas un ētiskas apceres*. Rīga, 1936, 144.–152. lpp.
- Freijs, Alberts. *Tikumi un pienākumi. Es un mans nams*. Rīga, 1937.
- Galli, Johannes. *Helfen und Heilen: Vorträge von Dina Rees*. Freiburg, 2007.
- Goba, Arturs. *Ceļš uz Bitarīnu: Senā Tālava Ojāra Ozoliņa vēsturisko teiku, nostāstu, tautasdziesmu pierakstos un atmiņtēlojumos*. Rīga, 1990.
- Goba, Arturs. *Lielvārdes jostas tulkošana. Veselība*. 1990, Nr.2., 28.–29. lpp.
- Goba, Jānis. *Vai tagadējām kristīgām baznīcām vajadzīga reformācija? Svētdienas Rīts*. 1926, Nr.11., 12., 14., 16., 17., 35., 38.
- Graudonis, Jānis. *Pokaiņu mežs; īstenība un izdomājumi. Zemgale*. 27.04.1996.
- Grīns, Aleksandrs. *Nameja gredzens*. Rīga, 1989.
- Grīns, Marģers. *Latviešu senā dievestība un tās atjaunojums – dievturība*. 1998.
- Griškjāns, Rihards. *Dobeles kosmiskais noslēpums. Dziednieks*, 1996, Nr.14–21.
- Griškjāns, Rihards. *Pokaiņu noslēpums. Zemgale*. 04.01.1997.
- Ienesīgā Pokaiņu pasaciņa? Pieejams: www.apollo.lv/portal/articles/24655 (skatīts 07.20.2004.)*.
- Indriksons, Alfreds. *Ceļš uz patiesību. Bijušā garīdznieka un skolotāja atmiņas un pārdomas*. Rīga, 1985.
- Indriksons, Alfreds. *Domas par latvisku tautas baznīcu*. Rīga, 1934.
- Indriksons, Alfreds. *Mūsu baznīcas reformu nepieciešamība*. Rīga, 1935.
- Inta (uzvārds nav norādīts). *Saistība ar Senčiem, Kosmosu, Dievu? Lielvārdes Josta: Latvijas*

- Ufologijas un Energoinformācijas Informatīvais biļetens*. 1991, Nr.1.
- Īvāns, Dainis. Pokaiņu meža mīkla. *Literatūra. Māksla. Mēs*. 19.10.1996.
- Jau senajiem latviešiem bijušas dzelzslietuves. *Brīvā Zeme*. 18.08.1936.
- Jaunas dāmu rotas latviskā gaumē. *Rīts*. 07.02.1937.
- Jurēvičs, Pauls. Nacionālās dzīves problēmas. Rīga, 1936.
- Kaija, Ivande. Mūsu pēdējais krusts. *Latvijas Sargs*. 05.08.1921.
- Kanepone, Aiva. Svētvietā, blefs vai mūžīga mīkla. *Neatkarīgā Rīta Avīze*. 11.10.1997.
- Karulis, Kārlis. Jāņa senās saknes. *Literatūra un Māksla*. 24.06.89.
- Karulis, Kārlis. Vai latviešu Māra ir Svēta Marija? *Literatūra un Māksla*. 08.07.88.
- Kas ir? Ko grib? Kā darbojas Pērkonkrusts?* Rīga, 1933.
- Klotiņš, Arnolds. Latvijas svētās skaņas. *Latvijas Vēstnesis*. 13.11.1998.
- Krauža, Vita. Lai valsts sargātu valodu un valoda – valsti. *Latvijas Avīze*. 28.05.2003.
- Krauža, Ināra. Pokaiņos vēl būs daudz pārsteigumu. *Zemgale*. 30.01.1997.
- Kreysing, Ana. *Die Freie Frau: Auf den Spuren von Dina Rees*. Freiburg, 2009.
- Krieviņa, Līga., Apine, Liene, Muzikante, Līga, Liepa, Ilze. Pamatojam savu darbību ar šo Mācību. *Diena*. 14.09.2001.
- Kroders, Arturs. *Domas par latvju kultūru*. Rīga, 1921.
- Kronvalds, Atis. Tēvuzemes mīlestība. *Rota*. 1886, Nr.50.
- Kundziņš, Kārlis. Vai kristietība ir kosmopolītisms? *Svētdienas Rīts*. 14.05.1989.
- Kundziņš, Kārlis. Tauta, tautietis, tautība. *Austrums*. 1885, Nr.5.
- Kursīte, Janīna. Dievturi un latviešu folkloras pētniecība. *Literatūra un Māksla*. 19.05. 1990.
- Kursīte, Janīna. Latviskā identitāte un folkloras. *Literatūra un Māksla*. 12.11.1993.
- Kursīte, Janīna. Dievturība un mītiskais. *Kultūras Forums*. 01.-08.07.2005.
- Lapiņš, Jānis. Pasaules uzskats. Grām.: *Ausekļa Kopoti raksti*. Sakārt. J. Lapiņš. Rīga, 1923, 87. lpp.
- Latviešu darbinieku galerija 1918–1929*. Red. P. Kroders. Rīga, 1929.
- Latviešu Etnogrāfiskā biedrība*. 1917.
- Latviešu Zemnieku savienība. *Par ko jūs stavēsiet? Par vienotu vai saskaldītu latvju tautu?* Rīga, 1923, 34.–36. lpp.
- Latvijas Tautas Padomes Politiskā platforma. *Valdības Vēstnesis*. Nr.1. 14.12.1918.
- Latvijas Universitāte 1919–1929*. Rīga: LU izdevums, 1929.
- Latvju Enciklopēdija*. Red. A. Švābe. 2. sēj. Stokholma.
- Leccs, Juris. *Ārieši–latvieši*. Jelgava, 1914.
- Leccs, Juris. *Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē*. Rīga, 1917.
- Leitis, Voldemārs. *Gaišmati vai tumšmati? (Starpība raksturos)*. Rīga, 1939.
- Leitis, Voldemārs. *Kungs, govs un arājs*. Rīga, 1939.
- Leitis, Voldemārs. *Latviešu dievi Āzijā*. Rīga, 1939.
- Leitis, Voldemārs. *Latviskā Indijas Rīgvēda*. Rīga, 1938.
- Lielvārdes josta. *Māksla*. 1990, Nr.3., 6.–8. lpp.
- Lielvārdes josta: Kādas vācu mistiķes lasījums. *Jaunā Gaita*. 1989, Nr.173., 171.–175. lpp.
- Lielvārdes jostas mīklas...* Rīga, 1991.
- Liepiņš, Oļģerts. Pieķeršanās dzimtajai zemei. *Ogres Ziņas*. 18.09.1937.
- Luther, F. Der. Nationalismus ein Feind unserer kirchlichen und staatlichen Ordnung. *Baltische Monatschrift*. Bd.29., H.2., 1882, S. 122.–138.
- Lūsēns, Jānis, Zālīte, Māra. *Indriķa hronika: Rokopera III daļās*. Rīga, Latvijas Nacionālais teātris, 2007.
- Maldonis, Voldemārs. Gribot negribot jājautā. *Ceļš*. 1937, Nr.1., 30–33. lpp., Nr.2., 110–113. lpp.
- Maldonis, Voldemārs. *Praktiskā kristietība*. Rīga, 1938.
- Misāne, Agita. Gandrīz detektīvstāsts. Vai Jēzus jebkad apmeklēja Tibetu un Indiju? *Latvijas Luterānis*. 02.10.2004.

„Nameja gredzena” pirmizrādes lielā diena Dailes teātrī. *Valdības Vēstnesis*. 28.02.1935.

Nevis mežoni ar koka vālēm rokās, bet tauta ar augstu kultūru un attīstītu valstisko organizāciju. *Brīvā Zeme*. 10.10.1936.

Pelkaus, Elmārs. Brastiņu Ernests padomju cietumā. *Atmoda Atpūtai*. 16.09.1992.

5000 dalībnieku Pļaujas svētku uzvedumā. *Kurzemes Vārds*. 15.08.1936.

Pinka, A. Lielvārdes novada josta: Daži fakti un minējumi. *Lāčplēša zemē*. Sast. Bauģis P., Kunkulis E. R. Rīga, 1989, 55.–59. lpp.

Puķe, Ieva. Pokaiņu sensācija. *Sestdiena*. 28.10.2000.

Pujats, Jānis. Bīskaps Meinards. *Katoļu kalendārs 1991. gadam*. Rīga, 1992, 210.–217. lpp.

Pussars, Romans. *Latviešu nacionālā reliģija – dievturība*. LDS izdevums.

Rees, Dina, Galli, Johannes. *Menschwerden. Gespräche mit Dina Rees*. Freiburg, 2000.

Rees, Dina, Galli, Johannes. *Nimm mein Herz: Gebete*. Freiburg, 1991.

Rasma Rozīte tulko Lielvārdes jostu. Tulkojums radies Himalajos: pierakstīts no radio pārraides. *Neatkarība*. 06.02.1991.

Rotbaha, Daila. Svētceļojums uz Pokaini. *Literatūra un Māksla Latvijā*. 13.03.2001.

Roze, Kārlis. Autoritāra valsts iekārta Dieva vārda gaismā. *Vairogs*. 1938, Nr. 2., 10.–11. lpp.

Rubenis, Juris. *Vai migla klīdīs?* Rīga, 1990.

Rumba, Edgars. Kristus un draudze. *Ceļš*. 1937, Nr.3.

Sams, Mārtiņš. Latviešu cilšu senatnes parāde Rīgas pilī. *Jaunākās Ziņas*. 09.01.1937.

Sanders, Jānis. *Jaunas Dainas*. Rīga, 1936.

Sanders, Jānis. *Baltiešu tautu pirmsdzimtene un valoda*. Jelgava.

Sanders, Jānis. *Cīņa ap Veco Derību, Jūdu rakstu krājumu*. Rīga: Latvju Kristietības biedrības Gaismas Krusta izdevums, 1933.

Sanders, Jānis. *Kristīgās ticības reforma: Veltījums visām ticības šķirām*. Rīga: Latvju Kristiešu draudzes izdevums, 1938.

Sanders, Jānis. *Latviešu saimnieciska senkultūra*. Jelgava, 1922.

Sanders, Jānis. *Mūsu kulta reforma. Priekšlikums, ka izveidot mūsu dievkalpošanu un garīgos aktus evaņģēliskā un nacionāla garā*. Rīga, 1923.

Sanders, Jānis. *Par svēto vakariņu*. 1907.

Sanders, Jānis. Paskaidrojums. *Svētdienas Rīts*. 18.04.1926.

Sanders, Jānis. *Trijvienība un kristīgā dievticība*. Rīga, 1926.

Sanders, Jānis. *Vai Jēzus bija Jūds? Pētījums par Jēzus tautību*. Rīga, 1927.

Senās Kursas varenības liecinieki. *Jaunākās ziņas*. 16.07.1936.

Sedlenieks, Klāvs. *Kam vajadzīga šī valsts*. Pieejams: <http://www.satori.lv/raksts/3159>

Spaag, A. *Zur Emancipationsfrage des russischen Volkes. Die Zustände des Freien Bauernstandes in Kurland. Von einem Patrioten*. Leipzig, 1860.

Sproģis, Alberts. Aicinājums jaunai Latvijas vēstures uztverei. *Jaunā Gaita*. 1991, Vol.XXXVI, No.1. Pieejams: http://jaunagaita.net/jg181/JG181_gramatas_Spogis.htm

Stars, Andrejs. *Evaņģēliskās baznīcas mācību reforma*. Jelgava, 1929.

Strenga, Gustavs. *Spēlēt karaļos un pāžos*. Pieejams: www.delfi.lv (skatīts: 04.11. 2008.).

Šilde, Ādolfs. *Ardievas Rīgai. S.I.* Grāmatu Draugs, 1988.

Taivans, Leons. “Dievs Kungs ir mūsu stiprā pils”: Kristietība un nācijas noturība agresīvā etnodemogrāfiskā vidē. *Svētdienas Rīts*. 11.06.1989.

Tautas Vienības svētku programma. *Rīts*. 15.05.1935.

Tahlwaitis (Stērste A.). Tautība, baznīca un valsts. *Balss*. Nr.11. (17.03.1882), Nr.12. (21.03.1882).

Teichmillers, Gustavs. Par dvēseles nemirstību. *Mājas Viesis*. 1879, Nr.30.

Tēraudkalns, Valdis, Hanovs, Deniss. „Mēs un viņi” (Mūsdienu latviešu radikālais nacionālisms kā kvazireliģija). *Kentaurs XXI*. 2002, Nr.29., 28.–45. lpp.

Tupešu Jānis. Dievturība – the ancient Latvian religion. *Baltic Studies*. 11. 1980, pp. 49.–61.

Valsts prezidentu Dr. Kārli Ulmani viņa 60. šūpuļsvētkos apsveica Latvijas 60 pilsētas.

Zemgales Balss. 05.09.1937.

Valsts vadības izbraukums uz senajiem pilskalniem. *Latvijas Kareivis*. 17.10.1935.

Valters, Miķelis. *Latviešu kultūrdemokrātija, viņas uzdevumi un viņas spēki*. Rīga, 1913.

Valters, Miķelis. *Mūsu tautības jautājums: Domas par Latvijas nākotni*. Rīga, 1914.

Valters, Miķelis. *No sabrukuma uz plānveida saimniecību. Latvijas atjaunošanas problēmas*. Rīga, 1933.

Veinbergs, Frīdrihs. *Politiskas domas iz Latvijas*. Leipzig, 1884.

Veselis J. Ernests Brastiņš. *Teiksmas par manu mūžu*. Sodertalje: Daugava, 1956, 193.- 205.lpp.

Vints, Tenu. Par Peru segu un noslēpumaino SHOU zīmi. *Literatūra un Māksla*. 21.12.1979.

Virza, Edvards. Garīga stāja. *Brīvā Zeme*. 10.10.36.

Vīks, Ivars. Eiropas Meka – Pokaiņos? *Jaunā Balss*. Nr.20-21.11.1995.

Vīks, Ivars. Pokaiņi: atadumi, mīklas, minējumi. *Zemgale*. 16.12.1995.

Vīks, Ivars. Svētvietas sāk runāt tad, kad tām jārunā. *Vakara Ziņas*. 17.10.1995.

Zālīte, Pēteris. *Latviešu tautas dvēsele ar iepriekšēju dvēseles jēdziena un tautu dvēseles aprakstu*. Rīga, 1923.

Ziedonis, Rīta S. *A Pastoral Approach for the Journey of Healing and Wholeness through Sharing. One's Latvian Grief Story*. Rīga, 1997.

Zikmanis, Kārlis. *Ring of Latvia*. Pieejams: <http://krz.ltn.lv> (skatīts: 01.09.2009.).

Arhīvu materiāli

Latvijas Valsts Vēstures arhīvs:

LVVA. 1370. fonds, 1. apraksts, 1. lieta.

LVVA. 1370. fonds, 1. apraksts, 265. lieta.

Mākslas un Kultūras Pieminekļu Zinātniski Pētnieciskās Padomes arhīvs:

Lieta Nr. 8958.

Juridiski resursi

Latvijas Sociālistiskās Padomju Republikas dekretu un rīkojumu krahjums. Nr.1. Rīga, 1919.

LR Satversmes tiesas lieta 2002-07-01.

Pateicības

Pateicos kolēģiem, skolotājiem un draugiem, kas dažādos šī darba tapšanas posmos piecpadsmit gadu garuma ir mani iedvesmojuši, uzmundrinājuši, mierinājuši, iejūtīgi kritizējuši un intelektuāli izaicinājuši, katrs citādā veidā praktiski atbalstot tā tapšanu, jo īpaši *Dr. Inesei Runcei, Dr. Mārai Kiopei, Dr. Aijai Priedītei-Kleinhofai, Prof. Maijai Kūlei, Dr. Raivim Bičevskim, Prof. Aijai Zobenai, Artai Jānei, Dr. Marekam Niklasam, Ievai Plūmei, Dr. Guntim Šmidhenam, Prof. Andres Kasekamp, Prof. Roger Bartlett, Dr. Peter Duncan, Prof. Thomas DuBois, Prof. Henning Sehmsdorf*, kā arī darba literārajai korektorei *Ingai Ivanovai* un bibliogrāfei *Līgai Gūtmanei*. Sirsnībā pieminu arī mūžībā aizgājušo kolēģi *Nikandru Gillu*.

Pateicos saviem studentiem LU Sociālo zinātņu fakultātē, kuri kursa *Nacionālisma teorijas sociālajās zinātnēs* ietvaros pacietīgi uzklausi dažas no manām ekstravagantākajām idejām, drošsirdīgi tās kritizēja un sniedza saprātīgus ieteikumus darba uzlabošanai.

Īpaša pateicība *Dr. Solveigai Krūmiņai-Koņkovai* – ne vien par darba vadīšanu, bet arī atbalstu un draudzību daudzu gadu garumā.

Jau iepriekš pateicos arī vēl nezināmajiem trim promocijas darba recenzentiem.

Visas kļūdas un nepilnības darbā ir manis pašas.

A.Misāne