

Religijski- filozofski prakti

XXXV





Latvijas Universitātes
Filozofijas un socioloģijas institūts

Reliģiski- filozofiski raksti

XXXV



Rīga
2024

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

Izdevums ir sagatavots *Latvijas Universitātes* Akadēmiskās attīstības projektā.

Izdevums rekomendēts publicēšanai ar *LU Filozofijas un socioloģijas institūta* Zinātniskās padomes
2024. gada 28. jūnija sēdes lēmumu.

Galvenā redaktore: **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**

Redaktori: **Arta Jāne, Liene Pelēkzīrne**

Maketētājs: **Mīks Kalmanis**

Vāka dizaina autori: **Kārlis Koņkovs, Matiss Kūlis**

Vākam izmantots ar maksīglā intelekta programmatūru *NightCafe Creator* ģenerēts attēls, kas veidots, balstoties uz šī krājuma galvenajiem atslēgvārdiem.

Zinātniskās redakcijas kolēģija

Latvijas Universitāte:

Dr. phil. **Ella Buceniece**; Dr. phil. **LZA** korespondētājlocekle **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**; Dr. habil. phil. **LZA** akadēmiķe, profesore **Maija Kūle**; Dr. hist. eccl. docents **Andris Priede**; Dr. habil. phil. **Māra Rubene**; Dr. hist. **Inese Runce**.

Ārzemju locekļi:

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

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

Reliģiski-filozofiski raksti pieejami arī Centrālās un Austrumeiropas Interneta bibliotēkā, EBSCO un SCOPUS datubāzē.

Religious-Philosophical Articles is a double-anonymized peer-reviewed periodical with an international editorial board. It publishes articles to deepen readers' knowledge and understanding of religious and philosophical ideas' history, development, and place in Latvian and European culture. It is published at least once a year in Latvian and English.

Editions of *Religious-Philosophical Articles* are available in Central and Eastern European Online Library, CEEOL, and EBSCO and SCOPUS databases.

© Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultātes *Filozofijas un socioloģijas institūts*, 2024

DOI: 10.22364/rfr.35

ISSN 1407-1908

SATURS/CONTENTS

Priekšvārds

Par globalizācijas bubuli 5

Foreword

On the Bogeyman of Globalisation 9

Raksti

Elvīra Šimfa

Philosophy and Politics. The Case of Kant and Latvian Kantians 13

Kopsavilkums. Filozofija un politika. Kanta un latviešu kantiešu lieta . . . 36

Volodymyr Volkovskiy, Roman Samchuk

Social Behaviour Patterns in Contemporary Ukrainian Society: Philosophical Perspective 38

Kopsavilkums. Sociālās uzvedības modeļi mūsdienu Ukrainas sabiedrībā: filozofisks skatījums 68

Rūta Marija Vabalaitė

The Spread of Teilhard de Chardin's Ideas in the Lithuanian Diaspora 70

Kopsavilkums. Pjēra Teijāra de Šardēna ideju izplatība lietuviešu diasporā 88

Kristaps Zariņš

The Manifesto of Ancient Church Law and the Canonization Process of the Roman Empire 89

Kopsavilkums. Senās Baznīcas tiesību manifesti un Romas impērijas kanonizācijas process 107

Juris Jefuni

Latvijas Pareizticīgās baznīcas kanoniskā statusa problēmas (1919–1927) 108

Abstract. Problems of the Canonical Status of the Latvian Orthodox Church (1919–1927) 129

Dalia Senvaitytė, Inga Stepukonienė

Pharmacist Kazimieras Aglinskis and the Lithuanian National Revival: Case Study 130

Kopsavilkums. Farmaceits K. Aglinskis un Lietuvas nacionālā atmoda 148

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

- Garīgā pretošanās un tās piemēri Latvijas Romas katoļu baznīcā
padomju laikā. 149
*Abstract. Spiritual Resistance and Its Examples in the Latvian
Roman Catholic Church during the Soviet Era 179*

Aleksandrs Simons

- A Case Study of The Great Book of Mystery:
A Comprehensive Encyclopedia of the Yi Fate 181*
Kopsavilkums. Lielās noslēpumu grāmatas izpēte:
ji mazākumtautības visaptverošā likteņa enciklopēdija. 202

Elizabete Taivāne

- Globālā teoloģija un reliģijas hibridizācija:
plurālisms versus ekskluzīvisms 204
*Abstract. Global Theology and Hybridization of Religion:
Pluralism versus Exclusivism 215*

Mārtiņš Bitāns

- Rodnija Stārka reliģijas teorija un tās potenciālais lietojums mūsdienu
Latvijas neinstitucionalizētā jaunā garīguma izpētē sociālajās zinātnēs . . 218
*Abstract. Rodney Stark's theory of religion and its potential application in the study
of modern Latvia's non-institutionalized new spirituality in social sciences 250*

Recenzijas

Krista Petrauska

- Relatīvi pasargātā dzīvība. Recenzija par Agneses Irbes grāmatu
"Principiāla dzīvības aizsardzības ētika" 251
*Abstract. Relatively Protected Life. A Review of Agnese Irbe's book
"Principled Ethics of Human Life Protection" 264*

Tulkojumi

Džordžs Edvards Mūrs

- Ideālisma atspēkošana. Jāņa Nameiša Vēja tulkojums 267

Personu rādītājs / Index of Persons 291

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Reliģiski-filozofisku rakstu galvenā redaktore,
Latvijas Universitāte, Humanitāro zinātņu fakultāte,
Filozofijas un socioloģijas institūts

PAR GLOBALIZĀCIJAS BUBULI

Vārda “globalizācija” pieminēšana daudzos rada jūtas, kas līdzinās bailēm no bučuļa, ar kuru vecāki mēdz biedēt mazus bērnus. Vismaz man bērniībā ir nācies dzirdēt vecāku brīdinājumus no tā briesmīgā radījuma, kurš dzīvoja tumšajā skapī starp grāmatām un no kura man bija jābaidās. Taču kārdinājums redzēt, kāds ir tas briesmīgais radījums, kas slēpjas skapī, atklāt šo šausmu patieso būtību izrādījās stiprāks par brīdinājumiem. Tā mēs pamazām uzzinām, ka bučuļis patiesībā ir iedomātas briesmas. Mūsdienās šķiet lieki biedēt bērnus ar bučuļiem, jo īpaši pēc tam, kad viņi ir izlasījuši tādas grāmatas kā, piemēram, arī latviski izdoto Tolonenas Tūtiki “Aukliti-bučuļi”, kas skaidri parāda, ka bučuļi tikai izskatās biedējoši, bet patiesībā ir miermīlīgi un draudzīgi.

Protams, būtu pārgalvīgi un pārsteidzīgi apgalvot, ka arī globalizācija ir tikai iedomāts drauds, ka tā ir tikpat labdabīga un draudzīga kā Tūtiki tēlotie bučuļi. Drīzāk ir svarīgi paturēt prātā, ka, lai gan mums jābūt piesardzīgiem pret globalizācijas briesmām, mums ir jāatzīst arī ieguvumi, ko tā mums ir devusi.

Globalizācijas pamatā ir pasaules sociālo attiecību un mijiedarbības pastiprināšanās tā, ka attāli notikumi kļūst mums tuvāki; tie iegūst arvien

nozīmīgāku lokālu ietekmi un otrādi – tas, kas pirms kāda laika ir bijis nozīmīgs tikai mums, var kļūt nozīmīgs arī tiem, kas dzīvo tālumā. Pasaule kļūst aizvien savstarpēji saistītāka un savstarpēji atkarīgāka. Kultūras ziņā globalizāciju raksturo ideju, vērtību un kultūras artefaktu apmaiņa un izplatība, kas veicina kā lielāku viendabību, tā arī lielāku daudzveidību. Par to jau 1962. gadā savā grāmatā “Gūtenberga galaktika: tipogrāfiskā cilvēka veidošana” (*The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*) rakstīja kanādiešu filozofs un mediju izpētes aizsācējs Māršals Maklūens (*Marshall McLuhan*, 1911–1980). Lai aprakstītu ideju, ka masu komunikācijas līdzekļu straujā attīstība ļauj ciematam līdzīgu domāšanas veidu attiecināt uz visu pasauli, Maklūens pirmo reizi izmantoja terminu “globālais ciemats” (*global village*).

Būtībā pasaules kā globāla ciemata analogijas pamatā ir ideja, ka, neskatoties uz pasaules plašumu un tās iedzīvotāju daudzveidību, mūsdienu tehnoloģijas ir radījušas savstarpēju saistību un kopīgu pieredzi, kas atgādina tradicionālajos jeb parastajos ciematos atrodamo tuvību. Kaimiņi parasti labi pazīst cits citu un, visticamāk, piedāvās atbalstu gan svētkos, gan tad, kad būs vajadzīgs atbalsts un reāla palīdzība. Sabiedriskā dzīve ciematā veicina savstarpējas palīdzības un solidaritātes sajūtu. Tāpēc, raksturojot dzīvi ciematā, bieži tiek uzsvērtā tā iemītniekiem piemītošā spēcīgā kopības sajūta.

Saskaņā ar Maklūenu tieši šāda kopienas sajūta un savstarpēja saistība starp indivīdiem ir tas, kas vieno globālo un parasto ciematu. Ja parastā ciematā kopības sajūtas pamatā ir fiziskais tuvums un ikdienas mijiedarbība, tad globālajā ciematā tā rodas no digitālajiem savienojumiem un kopīgas globālas pieredzes. Šī savstarpējā saistība pārveido cilvēku mijiedarbību, radot jaunas globālās solidaritātes iespējas.

Globālo ciematu raksturo komunikācijas līdzekļu nodrošinātā iespēja sazināties lielos attālumos, padarot ģeogrāfiskās un cita veida robežas mazāk nozīmīgas. Arī šajā ziņā šis ciemats līdzinās parastajam ciematam, kur, pastāvot ciešām sociālam saitēm starp tā iemītniekiem, tāpat bieži vien nav nozīmes telpiskām robežām, piemēram, robežai starp publisko un privāto telpu.

Ciemi vienmēr ir bijuši vietas, kur tiek saglabāta un nākamām paaudzēm nodota kultūras prakse. Tomēr ciemi var arī piedzīvot kultūras apmaiņu ar kaimiņu ciemiem vai, izmantojot, piemēram, tirdzniecību, arī daudz tālāk. Globālais ciemats pastiprina šo apmaiņu daudz plašākā mērogā, veicinot kultūru strauju izplatību un sajaušanos visā pasaulē.

Parastā ciemata iedzīvotāji bieži vien dažādu problēmu risināšanā paļaujas cits uz citu un šajā ziņā ir savstarpēji atkarīgi. Tāpat globālajā ciematā valstis un indivīdi ir arvien vairāk savstarpēji atkarīgi ekonomiski, kultūras apmaiņas un politiski globālās tirdzniecības, kopīgu vides problēmu un kolektīvās drošības problēmu dēļ.

Un tieši tāpat kā parastie ciemati saskaras ar tādiem izaicinājumiem kā resursu ierobežojumi, sociālie konflikti un ārējs spiediens, globālajam ciematam ir savi izaicinājumi, tostarp kultūras homogenizācija, privātuma problēmas un globālās krīzes un to ietekme.

Vērtējot Maklūena skatījumu no vairāk nekā sešdesmit gadu attāluma, šķiet, ka tas globālais ciemats, kurā mēs pašlaik dzīvojam, tomēr nav gluži tāds, kādu to bija iedomājies Maklūens, un vēl jo būtiskāk tas atšķiras no tā tradicionālā ciemata, kāds vēl daudzviet lauku apvidos ir saglabājies. Piemēram, mūsdienu Eiropu satricinājusī migrācijas krīze un karš Ukrainā, kas veicina vien eiropiešu nedrošību par nākotni, liek apšaubīt pat teorētisku kopienas sajūtas un piederības šai kopienai pastāvēšanu kaut vai vienā no globālā ciemata teritorijām, jo ik dienu tiek iznīcināts tas kultūras mantojums ar tradīcijām un praksi, kas bija saglabājies paaudžu garumā un, kā jebkurā tradicionālā ciematā, veidoja un stiprināja piederību Eiropas vēstures un kultūras telpai. "Ideja, ka imigrācija un multikulturālisms ir dabiskas un neizbēgamas globalizācijas blakusparādības, ir diskreditēta. Nabadzīgo migrantu ierašanās vairs netiek uzskatīta par loģiskām darba tirgus internacionalizācijas sekām, bet gan par "svešinieku invāziju". Multikulturālisms vairs netiek uzskatīts par liberālās demokrātijas iemīļojumu, bet gan kā ideoloģija, kas grauj sabiedrības spēju reaģēt uz mazākumtautību nosodāmajām idejām un praksi" (Uitemark 2012,15). Globālā ciemata pastāvēšana pieprasa globālu solidaritāti, un šī prasība ir kļuvusi par nopietnu problēmu daudzām Eiropas valstīm. Jo īpaši mazās

valstis un to (taču ne tikai mazo valstu) pamatnācijas ir pakļautas riskam, ka šīs prasības izpildīšana, kas faktiski tām tiek uzspiesta, var tās iznīcināt.

No dzīves globālajā ciematā mums nav iespējas aizbēgt. Tomēr vai tiešām vienīgā iespēja izdzīvot ir sekot Donaldā Trampa aicinājumam uzcelt augstu žogu ap savu māju un izlikties, ka aiz žoga nekā nav?

Reliģiski-filozofiski raksti XXXV atspoguļo gan globalizācijas ieguvumus, gan arī izaicinājumus. Pateicoties tam, ka tā ļāvusi mums pietuvoties citām kultūrām, mēs, izlasot, piemēram, Aleksandra Simona rakstu, iepazīsim *ji*, vienas no 55 etniskajām minoritātēm Ķīnā, kas apdzīvo Junaņas, Sičuāņas dienvidu un Guidžou rietumu lauku apvidus, reliģisko tradīciju. Jaunākās literatūras un starptautiskas pētnieku sadarbības pieejamība šī RFR autoriem Elvirai Šimfai, Mārtiņam Bitānam, Kristapam Zariņam un citiem ļāvusi veidot savu pētījumu, izvēloties starptautiski aktuālākās koncepcijas un pētniecības metodes. Filozofiskās refleksijas kritisko iedabu lasītāji iepazīs britu filozofa Džordža Edvarda Mūra (*George Edward Moore*, 1873–1958) klasiskajā tekstā *Ideālisma atspēkošana* Jāņa Nameiša Vēja tulkojumā. Vienlaikus globalizācijas izaicinājumus atpazīsim, lasot, piemēram, Ukrainas filozofu Volodimira Volkovska un Romana Samčuka, kā arī Latvijas reliģiju pētnieces Elizabetes Taivānes rakstus.

Šajā laidienā publicēta arī Kristas Petrauskas recenzija par Agneses Irbes monogrāfiju “Principiāla dzīvības aizsardzības ētika”. Diskusijas par šo monogrāfiju saskaņojas ar sākotnējo *RFR* izdošanas mērķi: veicināt Latvijas sabiedrības interesi par nozīmīgiem reliģiski-filozofiskiem jautājumiem.

Izmantotie darbi:

1. McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Canada: Toronto University Press.
2. Uitemark, Justus. (2012). *Dynamics of Power in Dutch Integration Politics: From Accommodation to Confrontation*. Amsterdam University Press.

Solveiga Krumina-Konkova

Institute of Philosophy and Sociology,
Faculty of Humanities,
University of Latvia

ON THE BOGEYMAN OF GLOBALISATION

The mention of “globalisation” often conjures fears similar to the bogeyman that scares small children. In childhood, my parents frequently warned me about the dreadful creature living in the dark closet among the books, striking fear into my heart. However, my temptation to see what that hideous creature was hiding in the closet, and my curiosity to uncover the true nature of this supposed horror outweighed these warnings. This is how I gradually learned that the bogeyman was nothing more than an imaginary danger. Nowadays, it seems unnecessary to frighten children with bogeymen, especially after they have read books like Tolonen Tuutikki’s *Monster Nanny*, which make it clear that such creatures only appear frightening but are actually peaceful and friendly.

It would be reckless and hasty to assert that globalisation is merely an imaginary threat, as benign and amicable as the bogeymen depicted by Tuutikki. Rather, it is essential to be mindful that while we are wary of its perils, we should also acknowledge the benefits it has bestowed upon us.

Globalisation amplifies the world’s social relations and interactions, bridging the gap between distant events and increasing their local influence. What was once only significant locally can now resonate with those

living far away. The world is evolving into a more interconnected and interdependent entity. In terms of culture, globalisation entails exchanging and disseminating ideas, values, and cultural artefacts, leading to a richer tapestry of homogeneity and diversity. In 1962, the Canadian philosopher and media research pioneer Marshall McLuhan (1911–1980) wrote about this in his book *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. McLuhan coined the term “global village” to illustrate how rapid mass communication extends a village-like way of thinking to the entire world, fostering a sense of unity and shared experiences.

The analogy of the world as a global village is based on the idea that despite its vastness and diversity, modern technology has created interconnectedness and shared experiences that resemble the closeness found in traditional villages where neighbours know each other well and are more likely to offer support during holidays and when real help is needed. Village community life fosters a strong sense of mutual aid and solidarity. Descriptions of life in a village often emphasise its inhabitants’ strong sense of community.

McLuhan wrote that the global village also characterises a sense of community and interconnectedness between individuals. While in a traditional village, the sense of community is based on physical proximity and daily interactions, in the global village, it emerges from digital connections and shared global experiences. This interconnectedness is reshaping human interaction and opening up new opportunities for global solidarity.

The global village is defined by the ability to communicate over long distances, making geographic and other boundaries less significant. In this sense, it is similar to an ordinary village where close social ties make spatial boundaries, such as the boundary between public and private space, often irrelevant.

Villages have always been essential for preserving and passing cultural practices to future generations. They can also engage in cultural exchange with neighbouring villages and through trade with places far away. The global village amplifies this exchange on a larger scale, facilitating the rapid spread and mixing of cultures worldwide.

In an average village, the residents are interconnected and often depend on each other to solve various problems. Similarly, nations and individuals are becoming increasingly interdependent economically, culturally, and politically in the global village due to worldwide trade and shared environmental and collective security concerns.

Just like ordinary villages face challenges such as resource constraints, social conflicts, and external pressures, the global village has its own challenges, including cultural homogenisation, privacy concerns, and the impact of global crises.

From McLuhan's perspective, over sixty years ago, the global village we live in today is not quite what McLuhan envisioned. It is also fundamentally different from the traditional villages that still exist in many rural areas. For example, the migration crisis and the war in Ukraine have impacted Europe, contributing to Europeans' insecurity about the future. These events call into question a sense of community within at least one of the areas of the global village because not only the cultural heritage with traditions and practices that had been preserved for generations and, as in any traditional village, formed and strengthened belonging to the European historical and cultural space, is being destroyed every day. "The idea that immigration and multiculturalism are the natural and inevitable side effects of globalisation has been discredited. The arrival of poor migrants is no longer seen as the logical consequence of an internationalising labour market but as an "invasion of aliens". Multiculturalism is no longer seen as the epitome of liberal democracy but as an ideology that undermines society's ability to respond to the reprehensible ideas and practices of minorities" (Uitemark 2012,15). The global village concept necessitates global solidarity, which poses a significant challenge for many European countries. Small nations and their states are especially vulnerable to adverse impacts from this trend, which could potentially lead to their disappearance.

There is no way to avoid life in the global village. However, is the only means of survival to heed Donald Trump's suggestion to construct a high fence around your home and pretend that nothing exists beyond it?

Reliģiski-filozofiski raksti in the XXXV issue reflects globalisation's impact, highlighting its benefits and challenges. Thanks to the fact that it has allowed us to be closer to other cultures, we get to know, for example, the religious tradition of the Yi, one of the 55 ethnic minorities in China who inhabit the rural areas of Yunnan, southern Sichuan, and western Guizhou, by reading the article of Alexander Simons. The availability of the latest scientific literature and international collaboration of researchers has allowed Elvira Šimfa, Mārītiņš Bitāns, Kristaps Zariņš, and other authors of this RFR to create their research by choosing the internationally relevant concepts and research methods. We will also acknowledge the challenges brought about by globalisation by reading the articles by Ukrainian philosophers Volodymyr Volkovskyi and Roman Samchuk and Latvian religious researcher Elizabete Taivāne. Besides, Krista Petrauska's review of Agnese Irbe's monograph *Principled Ethics of Human Life Protection* is included in this issue to support RFR's original goals of generating interest in significant religious and philosophical matters within Latvian society.

References

1. McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Canada: Toronto University Press.
2. Uitemark, Justus. (2012). *Dynamics of Power in Dutch Integration Politics: From Accommodation to Confrontation*. Amsterdam University Press.

Elvīra Šimfa

Faculty of Humanities,
University of Latvia

PHILOSOPHY AND POLITICS. THE CASE OF KANT AND LATVIAN KANTIANIS

Abstract

Since the war between Russia and Ukraine and the inflamed conflicts in the Middle East, mostly around Israel, we see more clearly than ever that Carl Schmitt must have been right when he tried to define politics using the categories of friend and enemy. Since the times are such that they demand to stand with friends against enemies, and if you are not a friend, you must be an enemy, many people without discrimination, especially in regions of conflicts and wars, therefore also Latvia, turned out to be enemies simply because they were no friends. Many people in these regions turned out to be homeless as the category of home became a political one. Your home is where your political friends live.

In the year of Kant's 300th birthday, when conflicting regions and countries try to appropriate Kant and make him their own thinker, their friend, and the enemy of the other party, it is interesting to ask whether Kant would be politically engaged at all. And if not, would he then not turn out to be homeless since home becomes political?

According to Hannah Arendt, there is an enmity from the philosophy towards politics, and this enmity starts with the trial of Socrates.

The lesson Plato learned from the trial of Socrates is that a city (political community) is not a safe place for the philosopher. Philosophers have two options regarding their lives in the city: (I) rule over it or (II) die. Therefore, the hostile relationship between philosophy and politics begins with Plato, but it does not depend on Plato, the person, or Plato, the philosopher; instead, such a relationship is determined by the subjects – philosophy and politics – themselves. By their nature, they are not compatible. According to Arendt – Kant is an exception to this enmity of philosophy towards politics.

The meaning of Kant's exceptional position can be interpreted as (a) Kant understands the problematic relationship between philosophy and politics, so as a philosopher, he knows to keep out of politics; (b) Kant knows how to act in politics, knows to engage in it like any other person who is not a philosopher; (c) Kant is not such an exception to this enmity towards politics, and interest in politics, as Hannah Arendt would like to think. In this article, I argue for the latter option (c) – Kant was interested in politics, and his attitude towards politics resembles a platonic wish to dominate the sphere of politics. I argue for this option using a specific interpretation of Kant's ideas on education. It is a well-established view among Kant scholars that Kant argues for education to be cosmopolitan and not have a political dimension. I propose a reading of the Education text that suggests that Kant's cosmopolitan education includes a political dimension and is not only concerned with the moral universe.

By examining the lives and works of prominent Latvian Kantians such as Teodors Celms, Atis Rolavs, and Rihards Kūlis, we can see the profound consequences of the hostile relationship between philosophy and politics. Their experiences are a stark reminder of the weighty implications of this enduring conflict.

Keywords: Immanuel Kant, politics, philosophy

Since the war between Russia and Ukraine and the inflamed conflicts in The Middle East, mostly around Israel, we see more clearly than ever that Carl Schmitt must have been right when he tried to define politics using the categories of friend and enemy. In “The Concept of the Political (*Der Begriff des Politischen*)” Schmitt writes: “The specific political distinction to which political actions and motives can be reduced is that between friend and enemy. This provides a definition in the sense of a criterion, not as an exhaustive definition or one indicative of substantial content. ... The distinction between friend and enemy denotes the utmost degree of intensity of a union or separation, association or dissociation. It can exist theoretically and practically without simultaneously drawing upon all those moral, aesthetic, economic, or other distinctions. The political enemy does not need to be morally evil or aesthetically ugly; he does not need to appear as an economic competitor, and engaging with him in business transactions may even be advantageous. However, he is, nevertheless, the other, the stranger, and it is sufficient for his nature that he is, in a specially intense way, existentially something different and alien so that in the extreme case, conflicts with him are possible. These can neither be decided by a previously determined general norm nor by the judgment of a disinterested and therefore neutral third party.” (Schmitt 2007, 26-27)

Even though Schmitt stresses that one does not have to be considered evil to be a political enemy, elsewhere he notes himself: “Emotionally the enemy is easily treated as being evil and ugly, because every distinction, most of all the political, as the strongest and most intense of the distinctions and categorizations, draws upon other distinctions for support.” (Schmitt 2007, 27) In other words, the political category “enemy” is rarely distinguished from moral categories such as bad and evil.

Since the times are such that they demand to stand with friends against enemies, and if you are not a friend, you must be an enemy, many people without discrimination, especially in regions of conflicts and wars, therefore also Latvia, turned out to be enemies simply because they were not friends. Many people in these regions turned out to be homeless as the category of home became a political one. Your home is where your political friends live.

In the year of Kant's 300th birthday, when conflicting regions and countries try to appropriate Kant, make him their friend, and the enemy of the other party, it is interesting to inquire into the relationship between Kant (and his followers) and politics. Were Kant and his followers true to the philosophical ideal of independence from earthly matters and free from politics and therefore politically homeless, or to the contrary – were they committed to a specific relationship with the political due to Kant's kind of philosophy?

One could argue that a philosopher is always homeless. This is Hannah Arendt's argument of internal warfare between reason and common sense. Arendt writes:

“It was the philosopher who of his own accord quitted the city of men and then told those he had left behind that, at best, they were deceived by the trust they put in their senses, by their willingness to believe the poets ..., when they should have been using their minds, and that, at worst, they were content to live only for sensual pleasure and to be glutted like cattle. The philosopher's way of life is solitary, but this solitude is freely chosen ...” (Arendt 1997, 81) Arendt refers to Plato's words of a “great mind born in a petty state whose affairs are beneath ... notice” (Arendt 1997, 82). At the same time, in a famous interview with Günter Gaus on German television ZDF in 1964, Arendt claims that since Plato, there has been a long tradition of enmity between politics and philosophy, she says: “The expression ‘a political philosophy,’ which I avoid, is extremely burdened by tradition. When I talk about these things, academically or non-academically, I always mention that there is a vital tension between philosophy and politics. That is, between man as a thinking being and man as an acting being, there is a tension that does not exist in natural philosophy, for example. Like everyone else, the philosopher can be objective with regard to nature, and when he says what he thinks about it, he speaks in the name of all mankind; but he cannot be objective or neutral with regard to politics. Not since Plato! ... There is a kind of enmity against all politics in most philosophers, with very few exceptions. Kant *is* an exception.” (Arendt 1994, 2) According to Arendt, the lesson Plato learns from

the trial of Socrates is “that a city is no safe place for the philosopher” (Arendt 1990, 75). The philosopher has two options when it comes to their life in the city (therefore, in a political community): either to rule over it or to die.

Kant is supposedly an exception in this conflict between philosophers and political actors, but what does that mean exactly? Does it mean that (a) Kant understands the problematic relationship between philosophy and politics, so as a philosopher, he knows to keep out of politics? Or does it mean that (b) Kant knows how to act in politics and knows to engage in it like any other person who is not a philosopher? Or maybe – (c) Kant is not such an exception to this enmity towards politics and interest in politics as Hannah Arendt would like to think. I will argue for the latter option – Kant was interested in politics, and his attitude towards politics resembles a platonic wish to dominate the sphere of politics.

Concerning the first two options – a and b – it is relatively easy to discard option b since Arendt’s argument presupposes that Plato’s enmity towards politics is not an individual matter but follows from the tension between philosophy and politics independently from specific philosophers or political actors. Therefore, if Kant is a philosopher, he is involved in the conflict of philosophy and politics.

It is considerably more difficult to discard option a – Kant kept away from politics and treated it merely as an object of philosophical reflection. In fact, it could be the best established and most popular view on Kant’s relationships with politics. In the “Critique of Pure Reason,” Kant states that all his advances in metaphysics are of any interest only to the schools and never to the broader public, “unsuitability of the common human understanding for such subtle speculation” (Kant 1998, 118). In the “Conflict of the Faculties” Kant writes that what philosophers can tell simple people is common knowledge wisdoms that one can arrive at without particular education. Therefore, the people respond to philosophers somewhat as follows: “As for the *philosophers’* twaddle, I’ve known that all along. What I want you, as scholars, to tell me is this: if I’ve been a *scoundrel* all my life, how can I get an eleventh-hour ticket to heaven? If I’ve *broken* the

law, how can I still win my case? And even if I've used and *abused* my physical powers as I've pleased, how can I stay healthy and live a long time? Surely this is why you have studied – so that you would know more than someone like ourselves (you call us idiots), who can claim nothing more than sound understanding.” (Kant 1996, 257-258)

People believe that they can expect responses to these questions from theologians, lawyers, and doctors, and this is why the faculty for theology, law, and medicine are of interest the politicians and philosophers have to be allowed by the government to control that the three higher faculties continue to seek the truth and not subject themselves to pragmatic interests of people. In short, Kant believes that since philosophy has nothing to offer to people, it is of no interest to politicians. In “Toward Perpetual Peace,” Kant writes, “One cannot expect that kings philosophize or that philosophers become kings. Nor is this desirable, for holding power unavoidably corrupts the free judgment of reason. Yet both kings and king-like peoples ..., should not allow the class of philosophers to diminish or fall silent, but rather should have them speak publicly, for this enlightens the business of government, and, because by its very nature, it is incapable of forming mobs and clubs, this class is beyond suspicion of being mere propagandists.” (Kant 2006, 93-94)

It seems that Kant suggests that a philosopher should refrain from political affairs and politics should not be concerned with philosophy, which is not difficult to accomplish because what philosophers do and how they do it has little to do with people's interests and politics.

If one considers Kant's own life, it seems he has lived according to this position. Interestingly, one can see this position's traits in the lives of some prominent Latvian Kantians. The period of the first Latvian Republic started with the grounding of the state in 1918. It lasted till the occupation by the Soviets in 1940, interrupted by occupation by Nazi Germany between 1941 and 1945, and the Soviet occupation continued till the restoration of independence in 1990. So, these little more than twenty years of the first independence, when also the University of Latvia was established, was an intensive period of development of Latvian philosophy

that was mainly closely related to the universities and academics in Germany. The greatest Latvian Kantian of the time was Pēteris Zālīte. He acquired his doctoral degree at the University of Jena, and his dissertation was on the Kantian notion of freedom. He criticizes Kant's idea of freedom in the spirit of neo-Kantianism. Zālīte is an exception to Kant's distancing from politics; he is actively involved in all the attempts, according to his skills and interests, to promote the idea and reality of an independent Latvian state. However, one can relatively safely claim that all the Latvian philosophers of the day are Kantians. The most famous Latvian philosopher of the first Republic was Teodors Celms, who is known as a phenomenologist. Celms studied at the University of Freiburg by Rickert and Husserl and was praised by Husserl himself. Describing Celms's participation in his seminar, Husserl writes: "As I was able to see for myself, Mr. Dr. Theodor Celms has undergone a very positive development in the two years since he completed his doctorate *summa cum laude* here in Freiburg. This semester, he presented himself as a mature philosopher. He was at the forefront of my philosophy seminar, and with my support, he was leading the most difficult philosophical discussions. He deserves every support and gives hope for significant scientific achievements." (Husserl 1994, 67-68)¹

Even though Celms mostly does phenomenology, he is also a Kantian. He wrote a doctoral dissertation on Kant's philosophy "Kant's general logical conception of the essence, origin, and purpose of the concept (*Kants allgemeine logische Auffassung vom Wesen, Ursprung und der Aufgabe des Begriffes*)" and obtained doctoral degree in philosophy with *summa cum laude* from the University of Freiburg im Breisgau. In his work "Phenomenon and the Reality of I" (*Phänomen und Wirklichkeit des Ich*), Celms

¹ In original: "Herr Dr. Theodor Celms hat, wie ich mich überzeugen konnte, in den 2 Jahren seit dem hier in Freiburg *summa cum laude* abgelegten Doktorat, eine höchst erfreuliche Entwicklung durchgemacht. Er präsentierte sich in diesem Semester als ein ausgereifter Philosoph. In meinem philosophischen Seminar stand er an der Spitze und war mit meiner Stütze bei der Leitung der schwierigsten philosophischen Diskussionen. Er verdient jede Förderung und läßt Bedeutsames an wissenschaftlichen Leistungen erhoffen."

writes: “Immanuel Kant... Every philosophically sensitive soul reacts to this name. The almost overwhelming monumentality of a highly original, abysmal world of thought, encompassing all philosophical problems without exception, making radical changes everywhere, and the noble features of the personality that shimmer through this world of thought – all of this has a captivating effect even if one does not consider the path taken by Kant to be the right path.” (Celms 2012, 84-85)² Despite doubting Kant’s philosophical ways, Teodors Celms tries to move Husserl’s philosophy closer to Kant and further away from Husserl’s starting point in the ideas of Franz Brentano, who is, as Celms puts it, Kant’s enemy (*Kantfeindlich*). The *Sommersemester* of 1929 Celms spent in Heidelberg and participated in a famous neo-Kantian Heinrich Rickert seminar. Celms also acknowledges Martin Heidegger’s Kant interpretation; he wrote a review on Heidegger’s 1930 book “Kant and the Problem of Metaphysics”.

Celms was entirely engaged in philosophy and stayed away from politics. However, it was not mutual – politics did not stay away from him. The occupation, first by the Soviets and then by the Nazis, changed the life of the philosopher. In order to continue his academic work, he had to take on an administrative position under Nazi occupation; between 1942 and 1944, he was the dean of the Faculty for Philology and Philosophy. He holds nothing like Heidegger’s *Rektoratsrede*. Instead, he works on highly abstract and classical philosophical problems, and in 1943, he published a work called “Subject and Subjectivity. Studies of the Subjective Being (*Subjekt und Subjektivierung: Studien über das subjektive Sein*)”. Before the second Soviet occupation in 1945, Celms and his family fled from Latvia. They stayed a while in Germany, where he worked at a university founded by emigrants from the Baltic states in Hamburg. The situation in

² In original: “Immanuel Kant...Auf diesen Namen reagiert ein jedes philosophisch irgendwie empfindsame Gemüt. Die fast erdrückende Monumentalität einer höchst originellen, abgründigen, ausnahmslos alle philosophischen Probleme umfassenden, überall radikale Wendungen vollziehenden Gedankenwelt und die edlen Züge der durch diese Gedankenwelt schimmernden Persönlichkeit – all das wirkt hinreißend, auch dann, wenn man die von Kant eingeschlagenen Wege nicht für die rechten zu halten vermag.”

Germany was unstable, and Celms wanted to move to America. He asked Nikolai Hartmann to write a Reference letter for him so he could continue working as a philosopher in the academic field. Hartmann writes: “I have known him for more than twenty years as outstanding for his acute philosophical mind and his untiring continuous written contributions to the field. ... Today, he is one of the best representatives of the field and is well respected in the countries of Western Europe. The same thing can be said for his academic work in Göttingen, of which I have, as his colleague, first-hand knowledge; it has, from semester to semester, increasingly become an important part of our teaching program at the University of Göttingen. Celms is also considered by other German universities to be a leader in his field. For instance, his name was put on the list of candidates for professor ordinarius at the University of Cologne last year, and it was only because of financial difficulties that he was not called.” (Celms 2012, 408)

In America, Celms worked until 1975 at Augustana College in Rock Island, the State of Illinois. He was well respected by his colleagues and rather popular among students, but he remained a stranger to American philosophical environment and its problems; he never regained the splendour of someone talented and in the right place and time for his talent to be expressed – the Splendour he had back in Latvia and Germany.

Another differently great and admirable Latvian Kantian has also tried to follow Kantian ideals and stay away from the political realities of his day and had a rather tragic faith. His name was Atis (Otto) Rolavs. Rolavs was born in 1897, at the beginning of a difficult century for Latvians and the world. He learned about Kant for the first time in 1918 at the University of Tomsk (Siberia) in the Faculty for History and Philology. At the time, philosophy there was taught by Professor Sergey Hessen from the University of St. Petersburg, and Rolavs recalled that Hessen showed him the meaning of the transcendental philosophy and “time is powerless in the world of meaning” (Bankovskis 2009). From now on, Rolavs is concerned only with the timeless, as represented to him by Kant’s philosophy. He took on the translation of Kant’s works. By 1934,

he had translated the “Critique of Pure Reason”; other works followed – “Groundwork for the Metaphysics of Morals” in 1943, “Critique of Judgment” in 1944, “Prolegomena” 1961, “Perpetual Peace and Six Essays on the Philosophy of History and Rights” in 1963, “Religion within the Boundaries of Mere Reason” in 1966, “Critique of Practical Reason” in 1966. In addition to the translations, Rolavs also wrote a monograph with the title “Immanuel Kant. Life, Work, System” and an impressive Kant Lexicon. None of his works were published during his lifetime. In his autobiography, Rolavs writes that the outer expressions of his life he has never considered to be important; his life was fulfilled by finishing his work on Kant translations and giving one manuscript of each work to the Latvian State Library and the library of his native city Liepāja (Bankovskis 2009). During his lifetime, Rolavs never had any academic position and was not acknowledged by fellow philosophers. All his life, he worked as a librarian. He chose this profession already during his studies in Siberia, and of course, it seemed to him of particular importance that Kant had also worked as a librarian for six years starting in 1766. Rolavs compared the hardships of his modest profession with Kant’s working conditions; he noted that Kant had to work in cold rooms with stone floor wind running through and no light for only 62 tallers. However, Rolavs seems content with what little he has to furnish his external life; he seems even to enjoy it. During his time in St. Petersburg before the revolution, he writes: “I feel ... humility. How much I have suffered. But in suffering, I find healing. ... Putting my hands in my pockets from the cold, I hurried home and consoled myself that two pleasant things awaited me at home: firstly, I had a piece of bread left from the morning, and secondly, there was one more cigarette. I ate the bread with particular pleasure; I even cursed myself that my attention was more attracted to the book for a moment, and I ate the bread, not feeling the joy of eating. The cigarette gave me almost more pleasure. I am barely alive. I hold a quill in my hand with difficulty. Fingers are frozen. This morning, I sold two books, I received 50 kopecks. I bought a newspaper. And now

I bought cigarettes for the last 35 kopecks.” (Bankovskis 2009)³

Rolavs Kant's translation leads us to the third and the last Latvian Kantian I would like to consider in the context of the problem of philosopher's existence in a political sphere – Rihards Kūlis. Kūlis was born in 1945 as if to fill the place left behind by another Kantian – Teodors Celms. The life of Rihards Kūlis is tied to the Department of Philosophy of what is now called the University of Latvia. He graduated from this university in 1974 as a student and retired in 2012 as a professor. He has not only worked on the philosophy of Kant and translated Kant's works, but he has also extensively studied phenomenology and the works of Edmund Husserl and Martin Heidegger as well as the ideas and works of Karl Raner. The first Kant translation by Kūlis was published in 1988; it was the “Critique of Practical Reason”. “Prolegomena” was published in 1990; in 2006 a new and revised edition of the translations of the second critique and the prolegomena was published. The translation of the “Critique of Pure Reason” was published in 2011, and “Groundwork for the Metaphysics of Morals” came out in 2020. The contribution of Kūlis to the reconstruction or construction of the Latvian philosophical environment after the restoration of independence was immense. However, in 2010, Kūlis, along with two other Latvian Kantians – prof., *Dr. phil.* Igors Šuvajevs (1963 – 2024) and prof., *Dr. phil.* Andris Rubenis (1951 – 2017) – was accused of plagiarising the translations of Kant's works by Atis Rolavs. The scandal – and it was one – mainly evolved around the “Critique of the Practical Reason”. Journalists liked the story, and the University administration initiated a commission of experts to evaluate the translation. That was peculiar since the only three people who at that time in Latvia could have

³ In original: “Sajūtu lēnprātību un pazemību. Cik daudz esmu izcietis. Bet ciešanās atrodu izdziedināšanos. [...] Sabāzis rokas no aukstuma kabatās, steigšos uz mājām un mierināju sevi, ka mājās mani sagaida divas patīkamas lietas, pirmkārt, no rīta man atlicis gabals maizes, un, otrkārt - vēl ir viens papiross. Maizi apēdu ar sevišķu baudu, pat lamāju sevi, ka uz brīdi mana uzmanība bija vairāk piesaistīta grāmatai un ēdu maizi, tik stipri neizjuzdams ēšanas prieku. Papiross sagādāja man gandrīz vēl lielāku baudu. [...] Esmu tikko dzīvs. Ar grūtībām turu rokā spalvaskātu. Pirksti nosaluši. Šorit pārdevu divas grāmatas, saņēmu 50 kapeikas. Nopirku avīzi. Un tagad par pēdējām 35 kapeikām nopirku papirosus.”

evaluated the philosophical nuances of the translation of Kant's works were themselves to be evaluated. The expert commission concluded that the translation of Kant's second critique was, in fact, not an original translation but rather a deep conceptual revision of Rolavs's translation. Kūlis never agreed with this conclusion. For Kūlis, one of his most significant contributions to Latvian philosophy – translation, or interpretation of philosophical texts – has never been a matter separated from philosophizing. In the comments of his translation of “Critique of Pure Reason,” he writes: “Classical texts are translated not so much because some interested people would not be able to read them in the original language. To translate means to bring into a culture another linguistic experience, which undoubtedly is also an experience of consciousness and thinking.” (Kūlis 2011, 579)⁴

R. Kūlis was forced to retire from his position at the University, and even though he never ceased working on philosophical texts as a writer, reader, and interpreter, many philosophy students who did not have and will not have a chance to experience him as a philosopher – teacher. One can say that Kūlis also faced a rather political problem – the fear of the university administration of loud students regardless of what nonsense they claim.

Looking at the examples of the Latvian Kantians I have mentioned here, one is tempted to agree that the philosopher is really faced with the platonic choice – a philosopher cannot peacefully live among other people in the field of the political, he must either rule over it or be close to the rulers. Otherwise, he will fall victim to politics and his fellow men. Kant himself, though, seems to have escaped this destiny. He has managed to live a life devoted to philosophy free from persecution, even if not entirely free from censorship, which is a relatively small price to pay for publishing ideas as revolutionary as his. Does this also mean that Kant did not agree

⁴ In Original: “Klasiķu darbi tiek tulkoti ne tik daudz tāpēc, ka daļa interesentu tos nespētu izlasīt oriģinālvalodā. Tulkot nozīmē kādā kultūrā ienest citu valodisko pieredzi, kas neapšaubāmi ir arī apziņas un domāšanas pieredze.”

with the old platonic conclusion – a philosopher must either rule or die – therefore, a philosopher must engage in politics?

There are reasons to believe that Kant was an exception to the platonic relationship to politics only as far as it concerns his own life and not according to his beliefs or interests, as Hannah Arendt seems to think. What allows us to assume this? Firstly, Kant has no illusions about the nature of philosophers; they might seem disinterested in worldly affairs and passions, but in fact, they are rather ambitious and passionate people. In the Preface of the first Critique, Kant refers to the ambitions of the schools, and in the Transcendental Doctrine of Method, Kant describes the discussions of philosophers as fierce struggle and swinging around with swords (Kant 1998, 647). It is no wonder that in philosophy, one has to struggle because the philosophical buildings are not built together, but rather, each philosopher builds on the ruins of the work of the previous philosophers. In “Lectures on Logic,” Kant writes: “Every philosopher erects his own building on the ruins of another” (Kant 1992, 260). Unlike the physicists who see far because they stand on the shoulders of each other, philosophers can only rely on their own height.

A year after the famous “Perpetual Peace”, in 1796, Kant writes another text “Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie”. He quotes a nice verse from Abraham Gotthelf Kästner: “Henceforth forever wars shall cease, by acting as the sage avers; and then will all men live in peace, except for the philosophers.” (Kant 2002, 456) Why Kant might agree with Kästner’s view on philosophers is clarified by Kant’s idea that there is a physical that is – natural reason for philosophy. Kant explains it as follows: “... there is also the itch to use this power for trifling, and after that to trifle methodically and even by concepts alone, i.e., to philosophize; and then also to grate polemically upon others with one’s philosophy, i.e., to dispute, and since this does not readily happen without emotion, to squabble on behalf of one’s philosophy, and finally, united in masses against one another (school against school, as contending armies) to wage open warfare; this itch, I say, or rather drive, will have to be viewed as one of the beneficent and wise

arrangements of Nature, whereby she seeks to protect man from the great misfortune of decaying in the living flesh.” (Kant 2002, 453) What is important here is not only the way Kant describes philosophizing as a natural process, but also and maybe even more so, that Kant thinks philosophizing is also a natural process that presumes to strive for power and to fight for power. Therefore, the image of the solitary philosopher, detached from matters of the world, does not really match Kant’s image of a philosopher. According to Kant, philosophers are no less interested in matters of politics as politics might get interested and involved with philosophers.

If we want to see how Kant is not really an exception from Platonic ambition of holding political power, whether he agrees with what Hannah Arendt argues to be Plato’s choice between leading or dying, we should look at Kant’s ideas on education. It is a relatively well-established view among Kant scholars that Kant argues for education to be cosmopolitan, and not have a political dimension. One of the leading scholars of Kant’s practical philosophy, Otfried Höffe, held a lecture in Riga in 2014. The lecture’s title was “Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren: Kosmopolitische Pädagogik eines Aufklärers: Kant” It has been published in German and translated into Latvian. In the lecture and preceding paper, Höffe refers (Höffe 2019, 97) to the grounding thesis of Kant’s education theory, which is: “But the basis of a scheme of education must be cosmopolitan (Die Anlage zu einem Erziehungsplane muß aber kosmopolitisch gemacht werden)” (Kant AA 9, 448). Höffe claims that the term “cosmopolitan” in this context does not have a political meaning: “But it does not follow from this that one takes the well-being of a world state into account; Global political conditions are not even mentioned in pedagogy” (Höffe 2019, 98)⁵. The term “cosmopolitan” refers to the moral nature or order of the universe. Therefore, the perspective of education is the moral universe perspective and not even a species-specific perspective, argues Höffe. I would like to propose a reading of the Education text that suggests that

⁵ In original: “Daraus folgt aber nicht, daß man das Wohl eines Weltstaates in den Blick nimmt; globale politische Verhältnisse werden in der Pädagogik gar nicht erwähnt.”

Kant's cosmopolitan education includes a political dimension, and he is not concerned only with the moral universe.

In the Education text, Kant admits that education is one of the most significant problems of mankind: "It must be noted that the human being is educated only by human beings, human beings who likewise have been educated. ... If someday a being of a higher kind were to look after our education, then one would see what the human being could become." (Kant 2007, 439) Kant continues: "That is why education is the greatest and most difficult problem that can be given to the human being. For insight depends on education, and education, in turn, depends on insight. For that reason, education can only move forward slowly and step by step, and a correct concept of the manner of education can only arise if each generation transmits its experience and knowledge to the next, each, in turn, adding something before handing it over to the next. Two human inventions can probably be regarded as the most difficult, namely the arts of government and education; and yet there is still controversy about their very idea." (Kant 2007, 441) The problem of education that Kant identifies here – the slow progress of education since those who educate are not "of a higher nature" and so can only improve the quality of education they received by their own experience – this problem resembles the problem of political development of mankind and suggests why Kant thinks those two to be the greatest problems of mankind.

The problem of the political development Kant famously describes in the essay "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective". In the fifth proposition, he states that "The greatest problem for the human species to which nature compels it to seek a solution is the achievement of a civil society which administers right universally." (Kant 2007, 112) And in the sixth proposition: "This problem is both the most difficult and also the last to be solved by the human species." (Kant 2007, 113) The reason why this is the biggest problem for mankind:

"The human being is an *animal* which, when he lives among others of his own species, *needs a master*. ... However, where does he find such a master? In no place other than in the human species. But such a master is

just as much an animal needing a master. ... The supreme authority must be just *in itself* but also a *human being*. This task is thus the most difficult of all. Indeed, its perfect solution is impossible: nothing entirely straight can be fashioned from the crooked wood of which humankind is made.” (Kant 2007, 113) The “crooked wood” argument points out a vicious circle problem of human development and even if Kant claims that the nature has charged us ... with approximating (Kant 2007, 113) idea of the ideal civil society, it seems that the very point of the sixth proposition is to show that there is an unchangeable defect to human nature that will make the complete resolution of the political problem impossible.

The situation with education seems to be different since the problem is not the *possibility* of development but rather its *speed*. It is a slow but unavoidable process “for behind education lies the great secret of the perfection of human nature” (Kant 2007, 444). Moreover, this secret is in the fact that with every generation, the amount and quality of the skills and knowledge increases since every generation adds something to it.

The great secret of the perfection of human nature also gives hope for politics. This is enormously important because “a perfectly just civil constitution must be the highest goal of nature for the human species since it is only by solving and completing this task that nature can attain its other goals for humankind” (Kant 2007, 112). Namely – no other goals can be achieved unless a “just civil constitution” is established; this includes what Kant calls “full moralization”. Kant writes: “... However, very much is still lacking before we can be held to be already moralized. ... As long, however, as states apply all their powers to their vain and violent aims of expansion and thus ceaselessly constrain the slow endeavour of the inner formation of their citizens’ mode of thought, also withdrawing with this aim all support from it, nothing of this kind is to be expected because it would require a long inner labor of every commonwealth for the education of its citizens.” (Kant 2007, 116) To be precise – moral and political development for Kant is reciprocal, but the full moral development can only happen based on a just society.

Given the “crooked wood situation”, how is this development possible? Like all the other metaphors, this metaphor refers to a common point of two otherwise different things. So, being crooked is this one quality man shares with a tree. However, unlike a tree, man as a part of mankind can grow out of being crooked (1) because, in his species, he can outgrow his limitations as an individual and (2) because he can influence the circumstances of this growing process. Therefore, it is possible that, unlike crooked trees, man develops straight and beautiful by being in a civic union “just as trees in a forest” (Kant 2007, 113).

In the previously quoted passage from *Idea*, Kant evaluates his own time (age) in the context of development. Elsewhere, Kant states that a significant step might be made in the path of the perfection of human nature, and, therefore, also in the education in his time because “now for the first time we are beginning to judge rightly and understand clearly what actually belongs to a good education” (Kant 2007, 439). A principle that certainly belongs to a good education, according to Kant, is that “children should be educated not only with regard to the present but rather for a better condition of the human species that might be possible in the future; that is, in a manner appropriate to the idea of humanity and its complete vocation” (Kant 2007, 442). Further on, Kant writes: “This principle is of great importance. Parents usually educate their children merely so that they fit in with the present world, however corrupt it may be. However, they ought to educate them better so that a future, better condition may thereby be brought forth. However, here we encounter two obstacles: 1) parents usually only care for their children to get on well in the world, and 2) princes regard their subjects merely as instruments for their own designs.” (Kant 2007, 442) Höffe explains that in this passage, with obstacles, Kant means lack of the third and main aim of education, namely, morality as the true vocation of human beings. Höffe writes: “Both authorities, the parents and the princes, are doing a lot. Nevertheless, Kant misses that decisive goal, which he qualifies as cosmopolitan, defining the end goal as ‘the best in the world and perfection’ In this context, the three educational goals now appear, which are not to be

understood as alternative but complementary, and which also build on each other hierarchically, as they contain growing normative demands.” (Höffe 2019, 104) So, the problem or the obstacle is not the aim of the two mentioned instances of education – parents and princes – but rather the fact that they are not combined or subjected to morality as the most significant aim. This is supported by Kant’s statement: “Parents care for the home, princes for the state. Neither have as their final end the best for the world and the perfection to which humanity is destined and for which it also has the predisposition.” (Kant 2007, 442)

It is possible to read this passage on the two obstacles differently, presupposing that the problem Kant has in mind here is the lack of morality as an aim and the aims of parents and princes. Namely, the problem or the difficulty lies in the aims of two other mentioned instances – family and state – and it is not the incompleteness of these aims but their wrongness. The way Kant describes the attitude of the princes towards their subjects – “princes regard their subjects merely as instruments for their own designs” – suggests that rather the princes or sovereigns than the parents are the problem, for the subjects are treated “*merely* as instruments” and for “*their own* designs”.

Why is the aim of the princes a bigger problem than the one of the parents? At least two reasons can be mentioned here. (1) The corrupted world for which the parents educate their children is, for the most part not their responsibility, and would it be a better world, parents would be adequate to it, for their motive is not to sustain the “corrupted world” but to help their children to survive in the world as it is. (2) Unlike that of the parents, the aim of the prince, as Kant suggested, is not the well-being of his subjects. His aim does not necessarily have to be in conflict with the well-being of the subjects, and satisfied subjects might even further it, but the relationship between the prince’s aim and his subjects’ well-being is left to a coincidence. Even if the sovereign is concerned about the well-being of his subjects, we can ask about the nature of this well-being. Instead, it might be the well-being of cattle in a herd rather than the well-being of a bee in a hive, which is more appropriate to humans (Kant 2007, 425).

Further text shows that Kant is concerned with the problem of the princes and the state.

“But from where is the better condition of the world supposed to come? From the princes or the subjects? Should the latter first better themselves on their own and meet a good government halfway? If it is to be brought about by the princes, then the education of the princes must first become better – an education which for some time has always had the large defect that in their youth, no one resisted them. However, a tree that stands alone in the field grows crooked and spreads its branches wide. By contrast, a tree which stands in the middle of the forest grows straight towards the sun and air above it because the trees next to it offer opposition. It is the same with the princes.” (Kant 2007, 443) We can suppose that in this passage, Kant is not referring to the problem of princes as individuals but rather to the problem of an unjust society. Like in the sixth proposition of the *Idea* Kant is asking – but *by whom* is the better condition to be brought about if the princes and the subjects are made of a crooked wood? Moreover, “better condition” in the context of the princes – subjects’ relationship is a socially and politically better condition.

Returning to the two mentioned obstacles. I suggest that the difficulty or the problem that stands in the way of better education that is based on the principle to educate children in “a manner appropriate to the idea of humanity and its complete vocation” is not that the aim of the princes is only political rather than being also a moral aim, but that the princes do not have the proper political aim. Only when the aim of the princes is to attain or sustain the rightful relationships among their subjects, and that excludes the use of them merely as means, can one start to speak about improving the moral condition. From this, it follows that the mentioned principle of education also requires resolving a political problem – establishing a just state and sustaining it.

The political reading of the education text can be supported by a specific episode in Kant’s philosophical life in the 1760s, which is related to his perception of Rousseau. In the “Remarks in the Observations of the Beautiful and the Sublime” of 1764, Kant states: “I am myself by

inclination an investigator. I feel a complete thirst for knowledge and an eager unrest to go further in it, as well as satisfaction at every acquisition. There was a time when I believed that this alone could constitute the honor of mankind, and I had contempt for the rabble who know nothing. Rousseau brought me around.” (Kant 2005, 7)

A famous Latvian Kantian, Karl Ameriks, extensively analyses this revolution in Kant’s life: “This life-changing turn in Kant’s fortieth year remains worth investigating concerning what it can reveal about his understanding of change in general. The passage forces one to ask about the precise sense in which a special appreciation for time and history may have thereby become central in Kant’s philosophy, a philosophy that at first certainly seems oriented primarily toward what is timeless and ahistorical.” (Ameriks 2012, 29)

“Special appreciation for time and history” presumes an appreciation of social and political matters. Kant thinks that Rousseau sees political problems to be solved by education; he writes: “Rousseau’s education is the only means of restoring the prosperity of civil society. Since opulence is increasing more and more, which results in misery, oppression, and contempt for the classes and wars, the laws cannot do anything like in Sweden. As a result, governments become more orderly, and wars become less frequent. Censors should be set.” (Kant AA 20, 175) Kant is very passionate about the goals he shares with Rousseau and is willing to reach them using such instruments as censorship. The main goal is freedom, but it does not seem to be philosophical freedom. Kant writes: “Nothing can be more appalling than the action of one human stand under the will of another. Hence, no abhorrence can be more natural than a person’s being against servitude. On this account, a child cries and becomes bitter if he has to do what another wants without one having made an effort to make that pleasing to him. He wishes only to become a man quickly and to operate according to his own will. What new servitude to things must it arouse in order to introduce that.” (Kant 2005, 11) So “in the choice between slavery and the risk of death one will have no reservation about preferring the latter” (Kant 2005, 11).

Kant also considers social injustice as a problem. He writes: “One talks so much about virtue. However, one must first eliminate injustice before one can be virtuous. One must first set aside the luxuries of excess and everything that elevates me by oppressing others in order that I should not be one of those who all oppress their own kind. All virtue is impossible without this decision.” (Kant 2005, 18) We can assume that at this time in the 1760s, Kant is everything but politically uninterested and detached from reality. According to my previous considerations, his interest in worldly matters persists, not despite philosophical work but because of it. More precisely – because Kant is a philosopher, he seems to be interested in politics, and that is not only to say that he was interested in the actual political processes of his day but also in power, influence, and fame, in having friends and supporters in the philosopher’s struggle and being influential by means of the unique philosophical insight. Therefore, if we turn back to Hannah Arendt and consider in which sense Kant is an exception to the enmity of philosophers towards politics, it is possible to argue that he is an exception only partly because of accidental circumstances and partly because of certain understanding about possible dangers that can follow from philosopher engaging in politics and *vice versa*. However, he is not an exception to what in the debate on Heidegger’s Black Notebooks (*Schwarze Hefte*) Rüdiger Safranski once called “philosopher’s susceptibility of the seduction of power (*Verführbarkeit eines Philosophen durch Macht*)”. Namely, the philosophers, contrary to stereotypes and (to some extent) contrary to arguments of thinkers such as Hannah Arendt, are rather sensible when it comes to the temptation of power.

References

1. Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding. 1930 – 1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Edited and introduction by J. Kohn. New York: Schocken Books.
2. Arendt, H. (1990). Philosophy and Politics. *Social Research*, 57(1), 135-165.
3. Arendt, H. (1977). *The Life of Mind*. San Diego, New York, London: Harcourt.

4. Bankovskis, P. (2009). Ar Kantu Pārdaugavā. *Rīgas Laiks*. Retrieved from: <https://www.rigaslaiks.lv/zurnals/ar-kantu-pardaugava-1377>, on 20.08.2024.
5. Celms, T. (2012). *Phänomen und Wirklichkeit des Ich. Studien über das subjektive Sein*. Riga: FSI.
6. Höffe, O. (2019). Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren. *Bürger bilden*. 2. Geisteswissenschaftliches Colloquium im Mai 2010 auf Schloss Genshagen. Herausgegeben von O. Höffe und O. Primavesi, Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
7. Husserl, E. (1994). *Edmund Husserl: Briefwechsel. Husserliana Dokumente*. Bd. III/ 4: Die Freiburger Schüler. Dordrecht: Kluwer.
8. Kant, I. (2007). *Anthropology, History and Education*. Ed. by G. Zöllner and R. Loudon; transl. by M. Gregor, P. Guyer, R. Loudon, H. Wilson, A. W. Wood, G. Zöllner, A. Zweig. Cambridge, New York, Melbourne, Cape Town, Madrid, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press.
9. Kant, I. (n.d.) Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. AA 20. *Das Bonner Kant-Korpus, Dokumentation Elektronische Edition*. Retrieved from: <https://www.korpora.org/Kant/> on 20.08.2024.
10. Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
11. Kant, I. (1992). *Lectures on Logic*. Translated and edited by J. M. Young. Cambridge, New York, Cape Town, Madrid, Melbourne: Cambridge University Press.
12. Kant, I. (2005). *Notes and Fragments*. Edited by P. Guyer, translated by C. Bowman, P. Guyer, F. Rauscher. Cambridge, New York, Cape Town, Madrid, Melbourne: Cambridge University Press.
13. Kant, I. (1996). *Religion and Rational Theology*. Translated and edited by A. W. Wood and G. di Giovanni. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town: Cambridge University Press.
14. Kant, I. (2002). *Theoretical Philosophy after 1781*. Ed. by H. E. Allison and P. Heath. And transl. by G. Hatfield, M. Friedman, H. E. Allison, P. Heath. Cambridge, New York, Cape Town, Madrid, Melbourne: Cambridge University Press.

15. Kant, I. (2006). *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History. Rethinking the Western Tradition*. Edited and with Introduction by P. Kleingeld, translated by D. L. Colclasure. New Haven, London: Yale University Press.
16. Kant, I. (n.d.). Über Pädagogik. AA 9. *Das Bonner Kant-Korpus, Dokumentation Elektronische Edition*. Retrieved from: <https://www.korpora.org/Kant/> on 20.08.2024.
17. Kūlis, R. (2011). Tulkotāja piezīmes un komentāri. Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Inteleks.
18. Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. Translation, introduction, and notes by G. Schwab. Chicago, London: Chicago University Press.

Elvira Šimfa

Latvijas Universitātes
Humanitāro zinātņu fakultāte

FILOZOFIJA UN POLITIKA. KANTA UN LATVIEŠU KANTIEŠU LIETA

Kopsavilkums

Kopš kara starp Krieviju un Ukrainu un uzliesmojušajiem konfliktiem Tuvajos Austrumos, galvenokārt ap Izraēlu, mēs skaidrāk nekā jebkad agrāk redzam, ka Kārlim Šmitam bija taisnība, mēģinot definēt politisko [fenomenu], izmantojot drauga un ienaidnieka kategorijas. Tā kā pašreizējais laiks pieprasa stāties kopā ar draugiem pret ienaidniekiem un, ja tu neesi draugs, tad tev jābūt ienaidniekam, daudzi cilvēki bez diskriminācijas, īpaši konfliktu un karu reģionos, arī Latvijā, ir kļuvuši par ienaidniekiem vienkārši tāpēc, ka viņi nav draugi. Daudzi cilvēki šajos reģionos ir izrādījušies “bezpajumtnieki”, jo mājas kategorija ir kļuvusi politiska. Jūsu mājas ir vietā, kur dzīvo jūsu politiskie draugi.

Kanta 300. dzimšanas dienas gadā, kad konfliktējošie reģioni un valstis mēģina “piesavināties” Kantu un padarīt viņu par savu domātāju, draugu un par otras puses ienaidnieku, ir interesanti jautāt, vai Kants vispār varētu būt politiski angažēts? Un ja ne, vai tad viņš neizrādītos bezpajumtnieks, jo mājas nu ir politiskas?

Pēc Hannas Ārentes domām, filozofijai ir naidis pret politiku, un šis naidis ir sācies ar Sokrata tiesāšanu. Platons no Sokrata tiesas iemācās, ka pilsēta (politiskā kopiena) nav droša vieta filozofam. Filozofam ir divas iespējas, kad runa ir par viņa dzīvi pilsētā – (I) valdīt pār to vai (II) mirt. Tāpēc naidīgās attiecības starp filozofiju un politiku sākas ar Platonu, taču tās nav atkarīgas no Platona personas vai Platona filozofa, drīzāk šādas attiecības nosaka paši subjekti – filozofija un politika. Pēc savas būtības tie nav saderīgi. Pēc Ārentes domām, Kants ir izņēmums šim filozofijas naidam pret politiku. Kanta izņēmumnostājas nozīmi var interpretēt šādi: (a) Kants saprot problemātiskās attiecības starp filozofiju un politiku tā, ka viņam kā filozofam ir jāizvairās no politikas; (b) Kants zina, kā rīkoties politikā, prot tajā iesaistīties tāpat kā jebkurš cits cilvēks, kurš nav filozofs; (c) Kants nav izņēmums naidam pret politiku un interesei par politiku, kā Hanna Ārente vēlētos domāt.

Šajā rakstā autore iestājas par pēdējo variantu (c) – Kantu interesēja politika un viņa attieksme pret politiku atgādina platonisku vēlmi dominēt politikas jomā. Autore pamato šo iespēju, izmantojot īpašu Kanta izglītības ideju interpretāciju. Kanta pētnieku vidē ir vispāratzīts uzskats, ka Kantam izglītība ir kosmopolitiska un tai nav politiskās dimensijas. Autore ierosina tādu Izglītības teksta lasījumu, kas liek domāt, ka Kanta kosmopolitiskā izglītība ietver politisko dimensiju un viņam nerūp tikai morālais visums. Ievērojamu latviešu kantiešu piemēri – Teodors Celms, Atis Rolavs, Rihards Kūlis – ilustrē filozofijas un politikas naidīgo attiecību dramatiskās sekas.

Atslēgvārdi: Imanuels Kants, politika, filozofija.

Volodymyr Volkovskiy

Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences,
H. Skovoroda Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Ukraine

Roman Samchuk

H. Skovoroda Institute of Philosophy,
the National Academy of Sciences of Ukraine

**SOCIAL BEHAVIOUR PATTERNS IN
CONTEMPORARY UKRAINIAN SOCIETY:
PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE**

Abstract

The new war in Europe fostered the study on the features of social consciousness in Eastern Europe, especially in Ukraine, and all topics related to this process, from cultural values to patterns of social behaviour. Rethinking the state of affairs in Russian and East European Studies prompts us to focus more research attention on Eastern European societies and the dynamics of social behaviour patterns inherent in post-totalitarian societies in transition. This is important, in particular, for the understanding the etiology and causality that determined the victory of Putin's regime in Russia and the success and failure of the spread of Russian propaganda. This is also related to the ambivalence of the assessment

of Ukrainian society, either positive or negative, varying from admiration for freedom and self-organization of Ukrainian society to devaluation or disappointment with its paternalism, passivity, and corruption.

The scholars, working within the methodological framework of political philosophy, analyse the confrontation between civil religions (systems of the political sacred), the concept of the solipsistic (reverse) paternalism as one of the main features of post-Soviet society, and the impact of the full-scale war of 2022 - 2024 on the transformation of social values. They emphasise the importance of studying social behaviour patterns in transitional (post-totalitarian) societies marked by a complex collective trauma that affects the very foundations of social coexistence and social solidarity, without which a stable and permanent political bond is impossible.

Keywords: Ukrainian society, paternalism, homo sovieticus, society in transition, post-Soviet society, post-genocidal society, post-totalitarian society, Postcolonial Studies

Our presentation will focus on the main subject: the basic patterns of socio-political behaviour in contemporary Ukrainian society. Accordingly, without claiming to cover the entire bibliographic completeness, we will try to formulate two opposing positions and the main logical-methodological problems of understanding the Ukrainian social situation. This leads us to the discovery of two important features in the social imaginarium: the confrontation of two systems of national-political identity (which can be called two civil religions or two systems of the political sacred) at the background of the dominance of a special kind of social paternalism, which is undergoing a slow process of transformation to European values of solidarity and subsidiarity.

This task requires answers to the methodological question about the sources of certain conclusions. Indeed, although we have quite valid sources for the reconstruction of the object, these sources themselves have important problems. Sociological institutions give us enough materials to analyse the main value orientations of Ukrainian society (for it is

worthwhile to review the history of research at Ukrainian sociological institutions)¹. However, all these studies have one common problem: all of them (perhaps there are some, for us unknown, exceptions) contain mostly quantitative rather than qualitative information, or at least provide a little information about why an individual supports this position rather than another².

Our primary concern is with the ideas motivating people, people's values, and needs (albeit misinterpreted), which use references and ways of argumentation connected to larger ideological systems³. A particular interpretation problem arises when we analyse ideologemes and propaganda in general⁴. In this analysis, we do not claim either coverage to be complete or conclusions to be final.

¹ See, for example: (Razumkov Center; Kyiv International Institute of Sociology; Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine; SOCIS).

² For example, when one talks of a transformation of political preferences of Ukrainian citizens for 2013 - 2022 (when the share of respondents who chose democracy and European integration has reached 70% but still there is about 30% of those who are nostalgic for the Soviet past), one might ask, why are these respondents nostalgic for it? (Razumkov Center 2014; Rating Group 2018; Ukrainska pravda. 2016)

³ When a person chooses one or another option, s/he is mainly guided by some of her own choices, and the chosen option seems to them to be more relevant to their own fundamental needs. Thus, systems of argumentation are of particular interest to philosophical research, which, taking into account sociological, historical, and psychological data, abstracts them and tries to grasp via hermeneutical understanding some ideas, values, and patterns that define, shape, and structure the human worldview. "Philosophy's task is the construction and assessment of worldviews"; philosophy, in general, is "the enterprise of constructing and assessing categorial systems" (Yandell 1999, 3, 13).

⁴ For example, when we examine the doctrine of the "Russian world", highlighting a list of its postulates (which will be discussed below), we can come across an example where one of the Russian leading figures directly rejects some of those postulates. Then, how can a scientist analyse and take into account a source that may be (and most likely is) deliberately false or outright lying? Therefore, taking into account the whole tradition of philosophical reflections on the "Russian idea, meaning, lot, the destination of Russia", from the Epistle of Philotheus through the historiography of Slavophiles, Eurasians, through Gumilyov and Ilyin, up to the Moscow Methodological Circle of Piotr Shchedrovitsky, to Dugin's Eurasian fantasies, Surkov's postmodern projects, the reflections of Patriarch Cyril, Putin's iconic articles on Ukraine, etc., taking into account the practice of Russian politics and symbolic markers of identity, we can recognize some postulates of civil religion. To do this, we use both recognized texts of the tradition of Russian historiography and significant contemporary media texts.

Among the essential sources for the study are: first of all, sociological surveys conducted by leading sociological centres, theoretical achievements in modern Nationalism and Postcolonial Studies, and especially in the Central and East European context⁵), the conceptions developed in the phenomenology and sociology of religion (the “sacred” and the concept of “civil religion”), the approaches used in the social dynamics and the World Values Survey. Besides all of these sources, the analysis of patterns of social behaviour and transformation of social values from a philosophical perspective (which is the task of the article) needs to actively involve the texts published in the mass media because, in the Ukrainian context, media analytics is often the place of publication of the most up-to-date original information on the topic.

This article will be divided into the following logical sub-sections: the confrontation between civil religions (systems of the political sacred), the concept of the solipsistic (reverse) paternalism as one of the main features of post-Soviet society, the impact of the full-scale war of 2022 - 2024 on the transformation in social values.

1. The battle for the sacred cosmos: not tradition, but inertia

For a long time, it was quite popular in academia to state about “divided Ukraine”, “divided”, “splitted”, or “ambivalent” Ukrainian identity. The line was drawn between East and West, or between the “orange” (“pro-European”) and “white-blue” (“pro-Russian”) parts. A perfect illustration of the importance and rootedness of this type of discourse is, on the one hand, the popularity of an image of Ukraine as a line of a clash between “European” and “Orthodox-Russian” civilizations (1996), and on the other hand, the recent demarches of Elon Musk (Euronews 2022), tweeted a map of the electoral distribution of votes in the 2004 elections, allegedly hinting at the deep-rooted division and “belonging” of the southern and eastern parts of Ukraine to Russia’s “natural sphere of influence”.

⁵ See References.

However, after the Revolution of Dignity, the events of 2013-2014, the Russian invasion, and the results of the 2014-2015 elections, and finally, after the full-scale invasion, it has become more common to claim that the Ukrainian nation is no longer divided or ambivalent but is finally formed and defined as a nation with a European identity. This young nation is confronting the doctrine of the “Russian world”, the Russian imperialist ideology that legitimizes the hybrid war. However, we claim, referring to a pool of scholars (Yasna et al. 2016; Yakubova et al. 2016; Poshyvaylo (ed.) et al. 2019; Poshyvaylo (ed.) et al. 2020, Volkovskiy 2021a), that such thing as “split Ukraine” did not ever exist; instead, we need a clearer and more distinct methodological and terminological toolkit to correctly comprehend the worldview and cultural processes that have been occurring in Ukraine and Eastern Europe.

Our first claim is the confrontation of two great metanarratives, or civil religions (say, Ukrainian and Russian-Soviet). So, there is not and has not been a confrontation between regional identities within Ukraine that could serve as a ground for civil confrontation or war.

Our second claim is that this confrontation can be described in terms of a confrontation between two nation-building projects with respective narratives and ideas (Volkovskiy 2020) via the notion of “civil religion” (Bellah 1967) and “sacred cosmos” (Berger 1969), as the anti-colonial struggle with the Empire striking back.

Our third claim is that Ukrainian (and wider any post-Soviet society) can be described using three terms: (post)colonial, (post)genocidal and (post)totalitarian. So, it might be approached with the ways of the therapy of complicated PTSD and the methods developed in the context of the Holocaust Studies.

Regarding the first thesis, the verification criterion is primarily to distinguish the central points of the fulcrum of identities clearly. For example, regional confrontation implies the clash of two identities that

primarily emphasise the value associated with a particular region⁶. The typical civil war is associated with the confrontation of two opposing visions of the future of the same political body, the ideal example of which is the United States before 1861, Spain before 1936, or Russia in 1917. Such cases can be described as “regional struggle for independence” (in the first case) or “civil war” (in the second one).

Instead, this is completely inapplicable to the case when there is a clear and concrete national state identity, and the opposing identity is associated not so much with a specific region but rather with another state and has its imaginative centre in another state. For example, in Ukraine, there has always been a group of people who defined themselves as “locals”, associating themselves with a particular region. The share of such people is not growing in the direction of “pro-Russian” ones – it is no less high in Polissia or Transcarpathia. However, the conflict has unfolded precisely around Russian loyalty, which is not based on regional identity: in particular, pro-Russian militants in Donbas or Odesa have never taken seriously the idea of complete independence of their region (Zimmer 2007). They did not talk about the real independence of, say, Odesa or Crimea from both Ukraine and Russia. The so-called “independence” was perceived only as a transitional stage to the “return to the home harbour”, and the Crimea scenario was perceived as ideally desirable.

In this case, one can speak of secessionism for the benefit of a neighbouring state pursuing an imperialist policy of collecting lands according to the criterion “one language – one people – one state – one leader”. Therefore, Crimea and Donbas can only be correctly compared to the Sudetenland.

Instead, when the secessionist dimension is amended with the factor that one of the parties has long been the dominant empire and the other its subaltern, we can talk of the dimension of anti-colonial struggle (which

⁶ In the extreme, this can be illustrated by the examples of Catalonia or Quebec: a regional, linguistic, and ethnic identity is clearly raised above and opposed to the state identity. In Somalia, where the national identity is almost absent, in the social imaginary context, there is little identity associated with the state as a sacred value. However, various types of tribal or regional identities do prevail.

resulted in the independence of a country) and the intervention of the empire, which aspires to bring its former colony back into its sphere of influence, relying on both brute force (the extermination war, the *Vernichtungskrieg*) (Snyder 2022, 2022a), and empire loyalists who exist in all former colonies. An ideal example of this scenario is the American War of Independence of 1776 - 1787 when British military intervention also relied on the support of imperial loyalists. So, the verification criterion is quite simple: answering the question about the ideal (sacred) centre of political imagination.

Therefore, we come to our second thesis when we describe the “Russian world” doctrine (hereinafter – RW) in terms of “civil religion”, given the discussions around these ideas in the American context. Such a concept is placed within the context of the phenomenology of religion (the concept of the sacred by M. Eliade) and structural functionalism with the concept of *Ultimate Reality* by Talcott Parsons, which both combined in theory by P. Berger and his conception of the sacred universe-*cosmos-logos* which legitimises the existence of *nomos* of the *polis*-society as the political entity and the policy of this entity. This Sacred necessarily goes beyond life and death, good and evil, as a *mysterium tremendum* and *mysterium fascinans*, it evokes irrational, emotional, affective attachment, “love” for one’s own, and “hatred” for the alien, the enemy. The sacred is something worth living for – but even more so, it is worth dying and killing for. It gives meaning to life and death.

This sacred cosmos consists of three fundamental elements:

1) sacred space, or (in the terms used within the Nationalism Studies, e.g., by B. Anderson, E. Hobsbaum or S. Plokhy) the ideal territory of “our land”, which historically, logically, and teleologically should belong to “us” (the perfect example is the Russian propaganda slogan “Crimea is ours”);

2) sacred time, or the ideal history (historical canon), which describes the genealogy of our political community, contains ideas about our heroes, enemies, and fundamental sacred community-creating events;

3) sacred subject, entity, a community of “us”, which is the real subject of historical and political actions and processes;

4) sacred *telos*, which contains the idea of the “great mission” of the political nation-community (e.g., the US’ Manifest Destiny, “meaning, idea and destiny of Russia”, or “Poland the Christ of Nations” of Polish messianism).

It is the phenomenological dimension of the irrationality, sometimes paradoxicality, affectivity, finality, and all-comprehensiveness of the sacred that differentiates the abstract logical concepts of any national idea (or nation-building project) and official state ideology (which is a component of this project) from the political sacred, articulated in the form of a civil religion⁷. A perfect example is the confrontation between Russia’s civil religion (or “RW”) (Popovych 2005; Smoliy, Yakubova 2018; Nemtsev 2022; Zdioruk et al. 2014; Horbulin et al. 2017; Volkovskiy, Zborovska et al. 2021; Yakubova 2018, 2023) and Ukraine’s national existence⁸. Since we have analysed the RW doctrine as a civil religion in other articles (Volkovskiy 2023; Volkovskiy 2024 (forthcoming)), we will omit a detailed presentation of its “dogmas”.

⁷ The first two are always the subject of infringement and confrontation between nations – states. In stable and peaceful states, sacred space coincides with (but sometimes goes beyond) state borders (the boundaries of ethnic dispersion or “historical lands”). One can look at Russian but also Serbian, Polish, and Hungarian narratives of “lost lands”. Different historical canonical narratives usually exclude each other, as they portray the genealogy of different communities. Such struggles over history are particularly active around borderlands, which each nation-building project embeds in its sacred space and time narrative. However, this reaches a critical point when:

^{a)} current political practice involves these narratives in the legitimization of contemporary politics,

^{b)} contestation for time and space becomes total,

^{c)} competing historical narratives are based on opposing methodological foundations (e.g., history of the state or the people).

⁸ The competition is total – the Russian imaginarium claims the entire territory and history of Ukraine; it excludes Ukrainian optics in general, completely and utterly. The entire territory of Ukraine, without exception, is “historical Russia”. Any Ukrainian being or entity is only the distortion of the Russian, malicious intrigues of the West, an artificial and ill-intentioned product of hostile intrusion. “We cannot deal with the Ukrainian; we must wipe them off the face of the earth, re-russify, de-ukrainize, de-nationalize” (Sergeyev 2022). Russian propagandists “see” only the “great Western powers” – Berlin, Paris, etc. – but do not see the “limitroph states” of Central and Eastern Europe (Akopov 2022)

Finally, each sacred cosmos contains its own system of sacred authorities – ideas, values, and figures credited with a decisive role in determining right, and wrong in history and politics. The confrontation of civil religions is observed first of all at the level of symbolic space, which embodies a specific version of sacred time and space in the form of monuments in the city centre (for example, to Bandera or Lenin), at the level of metanarratives presented in history textbooks, and at more subtle levels.

An individual educated in a territory in a context perceives the existing sacred time-space (*chronotopos*) non-critically, as a given that everyone considers being sacred (people perceive the monuments built, the social rituals of civil religion practiced – honouring certain historical figures, veterans, events, etc.) However, avoiding the essentialisation of such “political/national/regional identities” and “historical traditions” is necessary. Most modern societies, including Ukraine’s, can hardly be called traditional. Hence, one should distinguish between social *tradition* – when a community worships and commemorates certain events or figures through rituals of veneration and remembrance – and social *inertia*, when an individual internalises certain values and sacred authorities not so much through active commemoration but rather through passive observation. This is reflected in answer to the question “Why do you honour this?": “Because it is right and true,” or “Because they all do it, as it has always been here and always been done so”? Therefore, in the issue of the development and spread of civil religion (and the related sacred cosmos), one should distinguish between the conscious and institutionalised on the highest political level “tradition” and the reproduced spontaneously through just living in a world already marked with these sacred symbols “inertia”.

2. Post-totalitarian society between specific paternalism and civic activism

Our second logical sub-section matches our *third claim*; when analysing the patterns of social behaviour in Ukrainian society, one should single out

three dimensions: postcolonial, post-genocidal, and post-totalitarian (Kowacka 2022; Durniak et al. 2016). On the one hand, there is a discussion (Sigov, Mandeville 2023) about whether the war in Ukraine means the end of “homo sovieticus” (Sigov, Littell 2022). On the other hand, the topic of “Soviet man” or *Homo Sovieticus*, even although being studied by many researchers (Tyszka 2009; Gerovitch 2007; Shiller et al. 1992; Kahanov 2019; Chkhaidze 2017; Voznyuk 2011), is very far from being overcome. Studying and understanding post-Soviet societies and transition democracies requires a clear vision of these societies. Without this, any predictions and analytics just fail, as they did in 2022.

Various characteristics describe these societies (we do not claim to be exhaustive), first of all, the dominance of security over freedom, material well-being over self-realisation, survival values over self-expression values (Inglehart et al. 2023), and paternalism. Some sociological surveys show that security and hedonistic values dominate Ukrainian society (Rating Group 2021): “Ukraine’s position is quite high in terms of rationality... But it is too far to the left. Which means that we seriously lack security” (Hlibovytskyi 2021).

Such an attitude is articulated in everyday language statements used to assess a situation (social or personal)⁹. The political aspect is evaluated in terms of material profit, such as the level of salaries, social guarantees, etc. Nevertheless, such “materialism” can be combined with the values of general humanism, altruism, and the importance of “universal solidarity and mercy”, but care is considered in the material when people evaluate good and evil for others mainly in material terms (e.g., some people

⁹ From the more general “where do they pay more” or “what did that philosophy give you?” to the illustrative “cheap sausage/delicious ice cream/high salaries in the USSR”, contraposed to “this your independence/democracy”. Such statements indicate that for the speaker, the main criterion for the quality of life, “success”, is primarily money and influence. The same is signalled by the reference to so-called “respectable people” who can afford everything and have money, influence, and power. Residents of the pre-war Donbas had often referred to the so-called “master of Donbas”, the well-known oligarch Renat Akhmetov, in this way. The “master”, a direct distributor of material wealth, was seen as more real and obeyable than the “Kyiv centre”.

appreciate high salaries in the USSR, but do not understand that the lack of freedom or dignity is something significant).

When speaking about paternalism in post-Soviet societies as a specific attitude towards politics, one should note that one important feature of typical paternalism is missing: bread in exchange for freedom, or at least in the post-Soviet implicit social contract, it was inconsistent. It can be described as *atomistic individualistic, unilateral egoistic, or reverse paternalism*, and formulated by the motto: “*Everyone (first of all, the state/government) owes me, I owe no one anything*”, with an implicit social contract based on the expression “benefits and belonging [to the Big One], but without participation, responsibility and duties” (or “security without representation and responsibilities”).

It can be formulated with the motto, roughly translated as “I am by myself.” It resembles something like radical individualism, up to the point of solipsistic atomism. Such paternalism has several manifestations:

1) radical atomisation of society – low level of social trust, high level of social cynicism, shrinking of trust ties to the level of physical ties (family, relatives), hence nepotism, cronyism, sources and foundations of corruption as a system of social organisation (the prevalence of informal, corrupt ties over official ones due to a lack of trust);

2) imagined association with the most abstract entity – the state, the government, the president, while other networks of connections typically associated with civil society (political parties, trade unions, NGOs, etc.) are eroded¹⁰, but with tacit cynicism toward political slogans and statehood ideas;

3) personalisation of the perception of power¹¹ and the state through

¹⁰ Due to space constraints, we cannot afford to provide an extensive bibliography, so we allow ourselves to refer the reader to the topic of the “Soviet man” or “red man”, mentioning only a few (Aleksievich 2013; Trudolyubov 2015; Mostovshchikov 2022)

¹¹ The “vlada” (very indicative untranslatability, which encompasses both English terms “government” and “power”).

the prism of “persons in power”, rather than as an institution or system¹²; confusion of such notions as “government”, “persons in power/politics”, “state”, “country/motherland”;

4) rejection or constriction from political activity and its stigmatisation as “dirty or paid for”. On the one hand, post-totalitarian paternalism avoids responsibility and wants someone else to solve problems (the state should take care of people and ensure a certain standard of living), but at the same time, avoids involvement in decision-making and implementation.

This personification of the image of “power”, on the one hand, resembles an archaic society (where every event is seen as the personal will and activity of a pharaoh), and on the other hand, is very similar to the description of the society which has the *collective or complex post-traumatic disorder (complex PTSD)* (Herman 1997) or by H. Arendt’s post-totalitarian society after the “dark times”. At the core of this is a gap in (socio-political) consciousness between the cause of action, the action itself, and its consequence (Bettelheim 1988; Bar-On, Dan 1999; Reva 2018; Isaiuk 2019, 2021).

Summarizing these authors, the key source of *trauma* is the combination of *violence* and *helplessness*, *inevitability* and *unthinkability*. In other terms, “trauma is not when you observe horror. It is when you are helpless to prevent the horror”. The result is *learned helplessness*, refusal to be active in the traumatised sphere (in particular, political and social), and *Stockholm syndrome* (association with the Strong / abuser). “In fact, trauma reduces to zero the ability to bear such ... natural things as the burden of responsibility, everyday failures, disappointment in people, and so on” (Isaiuk 2021a). Trauma creates a split – both in the individual and in social expectations – between different poles of attitudes and ideas. It is manifested in the state of doublethink, described by Orwell – “when the victim of

¹² For example, phrases such as: “Petro added 100 hryvnias to my pension” (instead of “The Ministry of Social Policy increased the minimum pension”) or “Your Petro stole my money, why do I need your Ukraine” (instead of “there was a corruption scandal in the Pension Fund of Ukraine”).

violence is simultaneously in two contexts: one offered by the perpetrator, the other ‘one’s own’, illegal”. The totalitarian regime is “a terrible disease of the eye and mouth [and body], when you see one thing, say another [and do a third], and no one was surprised by it at all” (Suvorov 1992; Isaiuk 2021a).

In Russian history, as it is shown by the study of the philosophy after the Gulag (Ardamackaya 2013; Sukovataya 2012), or some Russian philosophers (both classical P. Chaadayev, A. Herzen, N. Berdyaev, and contemporary ones (Epstein 2023; Karpitskyi 2022), these destructive patterns can be found as early as the 16th (since Ivan the Terrible’s *Oprichnina*), seen in the regular periods of brutal violence, which combine totality, absurd, inevitability and ruthlessness. In the conditions of the permanent dialectics between the *Oprichnina* and the *Smuta*, people are continually and regularly alienated from their own political nature and political activity, while freedom is inextricably linked to responsibility. The experience of the possibility of spontaneous, unexpected, and unprovoked violence leads to various psychological consequences, which, in particular, have been noted by PTSD researchers (Petranovskaya 2016): the above-mentioned total atomisation, combined with the deification and personalisation of the state, in the person of the tsar, and the perception of the state as compensation for one’s own miserable existence, with the deprivation of one’s own self, identity and feelings, as well as any communal local identity or rights. Then, the “mysterious Russian soul” (Terekhova 2022) might resemble schizophrenic, bipolar, and other neurotic disorders (of course, we do not make diagnoses, we only notice some similarities): the simultaneous adherence to opposing maxims, the affirmation of the existence of almost different personalities inside me up to refusing responsibility for the actions of “my other personality”, contradictory, discontinued, torn and chaotic order of thoughts, the rejection of “[Western] rationality and irrationality”, the emphasis on “a special incomprehensible synthetic thinking which is always paradoxical”. This paradoxicality appears when “spirituality” and “humanity” may well be combined with the desire for a strong hand and the ability to kill and rape (Batuman 2023).

These features also remind us of H. Arendt's "banality of evil" of the "dark times". Eichmann – let us translate it into Russian, Dubov – is the central figure of the totalitarian man. The inability to resist and complicity (conscious or unconscious) in inhuman crimes generate "burning shame, which cannot be reflected on because of the prospect of returning to the moment of trauma" (in Herman's terms). This combination of shame and uncertainty ("dependency") creates a survivor's guilt complex – and, ultimately, personality dissociation. Dissociation can manifest in various forms – self-disdain, detachment, suppression of feelings, devaluation, and humiliation of oneself (both as an individual and as a member of a community – stereotypes about one's community). Avoidance – or escaping from traumatic dissociation – generates the refusal of any activity or ignoring any information that could bring back the experience of trauma. It is this doublethink and avoidance that is responsible for the typical patterns of the "corruption consensus" (Nestor Group 2015), the simultaneous distrust of official information and translation of the TV messages, and the rejection of official ideology (with which any patriotic rhetoric is associated) while at the same time sharing the transmitted stereotypes of the hostile other. The empirical evidence of the pathological nature of such patterns might be the level of spread of social diseases – alcoholism, drug addiction, abortion, suicide, crime, AIDS, etc.

At the macro-political level, these patterns include a weak culture of political discussion (Politychni problemy 2012; Hordiychuk 2018), even at the level of the highest political elites, a tendency to play a zero-sum game of "win-lose", usurpation of power while being in power, and persecution of the opposition, which, once having gained power, turns into a persecutor itself. Criticism of these macro-political visible features is impossible without understanding that the behaviour of people in power is motivated and determined to a large extent by the socio-cultural norms they had learned before they became "politicians". The absence of a culture of political discussion stems from the lack of social connection, the lack of a culture of constructive interaction with the Other on an equal footing, and finally, the lack of experience and practice of free rational public

discussion (what discussion in a totalitarian society!?), hence the tendency to “convince by force”, the reliance on the “right of power” (whoever has the power dictates the law). Hence, the cult of power is formed – more or less explicitly – both external and internal, the glorification of power, where the ability to coerce and win is vital. This brings about Russian policy comparisons with “zoopolitics” (Yermolenko 2014) and the “law of the jungle”, with the slogans “Vae victis” and “Winners are not to be judged”.

3. What about Ukraine: before and after 24.02.2022?

After describing these “ideal types” (in Max Weber’s terms), let us define the specific Ukrainian situation, particularly in historical dynamics.

On the one hand, it is a post-traumatic, post-genocidal, and post-colonial society. It shared some systemic common features with other post-Soviet societies, including the Russian one. In terms of “spiral dynamics”, all these societies could be defined as blue and red types of society, whose main values are strength and power (red type), which is combined with the value of order and stability (blue type) (Pekar 2016).

Secondly, Ukraine (and, to a lesser extent, Belarus) takes two mutually exclusive places and roles in the RW worldview (Miller 2000, 37 - 40). On the one hand, the territory and history of Ukraine are the source of all legitimacy and sacredness for the RW. On the other hand, Ukrainians – as a real ethnic community – have been for so long and still are the object of colonial policy (Riabchuk 2021; Thompson 2000). The Ukrainian narrative of political identity and historical memory in all respects contradicts to the Russian one: the succession of a dynasty excludes the continuity of ethnic existence, and the role of a Great Leader excludes the reality of civil society. The Russian narrative is imperialistic and etatist, while the Ukrainian narrative is a typical Central European narrative of a modern nation-state. The confrontation between these two narratives is, first of all, a struggle between two civil religions in the concrete symbolic spaces, around the public monuments, the narratives in the textbooks, all those

“big questions” about what is historical and political right and wrong, who were “fascists” and “murderers”, roughly expressed in the symbolical antithesis “Lenin vs Banders”, in the abovementioned (in)famous “wars for history” (from the issue of sacred Chersonesus and the “mother of Russian cities” to the issue of World War II).

As mentioned above, Ukrainian society is not traditional, especially after the catastrophic “modernisation” of the 20th century, which resulted in a series of genocidal events. Therefore, the type mentioned above of paternalism could not but be inherent in Ukrainian society to a large extent. However, the period of Ukraine’s history from 1991 to the present day is marked by two parallel processes that have been interacting with one another:

- 1) the transition from the post-totalitarian society with all its above-mentioned features to the modern civil society and democracy,
- 2) the Great Ukrainian Liberation Revolution, meant liberation from colonial slavery, totalitarian patterns, and the creation of a modern Ukrainian nation-state¹³.

These two issues of democracy- and nation-building have been and are intertwined; without each, another is impossible. It has been shown in the Ukrainian Maidans (1991, 2004, and 2013), which all were the alliance between the liberal-democratic, humanistic, and national-patriotic slogans – say, right-wing and centrist discourses, which had the common “Big Question” (Volkovskiy 2021a).

Thus, a great struggle between symbolic markers and sacred cosmoses of different political communities has unfolded. On the one hand, there was an imagined community centred in Kyiv, Ukraine, around its own sacralised historical and territorial canon. On the other hand, there was a

¹³ Also, we can add more global dimension to the development of the social behaviour patterns in the spiral dynamics – the dramatic transition from a “blue-red” type of society to an “orange” one (the central values are individuality, initiative, rights, freedoms, and competition, and it is quite symbolic that the 2004 Maidan was orange) and a “green” one.

community whose sacred political space encompasses a territory structured “from Moscow to the very edges, from the southern mountains to the northern seas” (classical Soviet song cited).

For a long time, the Soviet sacred time-space (*chronotopos*) was resting on not a deliberate state policy, lacking in the 1990s and 2000s, but *on social inertia*, which mechanism is described above. It was the spontaneous inertial existence in the regions whose social profile and structure were shaped mainly by Soviet policy (the violent industrialisation of Donbas, the genocide of Crimean Tatars) that became the background for the revenge of the new Russian Empire, powered by its civil religion. *Russian media reactivated the dormant sacred time-space (chronotopos) of the Soviet era with its system of sacred authorities, sacralised friends, and enemies.* This activation failed when another sacred space prevailed, and there was an encounter with reality. The experience of real communication with living Ukrainian-speaking people and the real memory of the UPA's struggle became an antidote to the myths of Russian propaganda. As the Soviet Union collapsed, the Soviet sacred space lost its support of the repressive power. After a short period of inertia and feeble attempts to construct a Ukrainian cosmos, the Soviet narrative rapidly began to lose power and influence. However, in the Donbas and Crimea, the media and politicians managed to combine the regional imagined identity with the Soviet-Russian new imagined identity (Belyuk, Kazarin 2023).

Besides, Russian anti-Ukrainian propaganda actively exploited the features of the above-described post-totalitarian paternalism: the primacy of security values over self-expression values, a mostly materialistic approach to the assessment of values, the reactivation of mythological ideas about Russian and Soviet history (the image of Stalin, the image of tsarist Russia, heroic battles and technological victories of the past), the ideal of the Strong Great Our State (Strong Big Brother), which was feared and respected by all, while devaluing and discrediting Ukrainian history and statehood as either demonic (“fascist”) or insignificant and fake (“failed state”). The information war unleashed by the media generated a powerful affective confrontation, appealing to implicit patterns, in particular by

activating the mythological image of the Enemy and historical complexes, which led to real physical confrontation. The violence that resulted from the confrontation formed a traumatic fixation of patterns of “*us and them*”, consolidated old myths around the old sacred space, but also formed an independent affective block, a new myth of “confrontation with Ukraine/West” that was embedded in the old complex of myths. The irrationality of such complex worldview orientations is a critical feature that indicates the nature of civil religion, which operates with the sacred, which lies beyond rationality and requires affective commitment.

In 2022, this became the justification and legitimation of Russia’s total aggression. The initiated tendencies in the Russian mass consciousness were strengthened and cemented. “There is ample evidence that eradicating all traces of Ukrainian identity remains a core Russian war aim ... Russia sought not merely to capture Ukrainian territory but to achieve the gradual destruction of Ukraine’s cultural life ... in everything from the widespread looting of national treasures to the targeted destruction of historic sites ... are evidence of an intentional Kremlin campaign to eradicate Ukraine’s distinct culture and heritage” (Holder 2024).

However, the failure of the Russian aggression itself (both hybrid in 2014–2021 and total in 2022) and Western analytics about its potential can be explained by a lack of understanding of the historical and socio-cultural processes in Ukraine, which have been explained mostly in the Moscow-centric logic of Soviet studies.

The course of history between 1991 and 2022 was a slow progression of the Ukrainocentric narrative, which relied on territories where Russian influence was historically briefer and where the presence of real ethnic difference (i.e., the surviving Ukrainian people) was stronger and gradually expanded throughout Ukraine.

This can be traced in electoral maps and sociological surveys on political identity. We should distinguish between two parallel processes: the development and spread of a national identity prevailing over local identities and Soviet-Russian loyalty, on the one hand, and the overcoming of post-totalitarian traumatic patterns of social behaviour, on the other.

The development of national identity and civic solidarity among Ukrainians is obvious and stunning: “In 1992 - 2004, the share of those who consider themselves primarily Ukrainian citizens did not exceed 50%. We crossed this milestone after the Orange Revolution. The next upsurge occurred during the Revolution of Dignity and the beginning of the Russian-Ukrainian war when the 60% threshold was crossed. With the start of the full-scale Russian invasion, Ukrainian society has passed the 70% barrier” (Sudyn, 2022). Given the weakness of the Ukrainian government in the 1990s and 2000s, this cannot be the result of “deliberate state propaganda” but rather a slow process of a person’s encounter with the reality of concrete life, the study of the historical past (in particular, the discovery of the historical truth about the history of crimes committed by totalitarian regimes in the USSR and the history of the establishment of the Russian Empire), and the search for their own identity in the (post) modern world. Many testimonies of contemporary Ukrainian writers and public figures who have moved from the inertial (post)Soviet-Russian identity to the Ukrainian identity are documents of such searches (Meridian Czernowitz 2023). The encounter with reality – Including the reality of Russian aggression – became the main trigger for the spread of Ukrainian identity. For example, the total Russian aggression of 2022 led to a tremendous growth of not only Ukrainian but also European identity, and the association of Ukraine with the values of freedom, rights, and progress (“the share of those for whom “respect for personal rights” is primarily associated with Ukraine has increased, compared to 2017, from 21% to 60.5%, “well-being” – from 18% to 62%, “justice” – from 24.5% to 61%, “humanity” – from 36% to 74%, “freedom” – from 40% to 81%, “democracy” – from 41.5% to 76%, “stability” – from 12% to 49%”) (Razumkov Centre 2023): it also finally destroyed the friendly attitude towards Russians as a “fraternal people” (if in 2013, before the seizure of Crimea, almost 80% of Ukrainian citizens considered Russians to be fraternal people, in 2017 there were already 27% of them, in 2023, it was shared by only 4%). As of 2023, it can be said that the “classic” topics for political manipulation – the division of society along linguistic lines, the

opposition of western and eastern regions, regional stereotypes, in particular, the rejection of the UPA, etc. – have disappeared from the agenda. The acceptance of controversial topics and figures happened based on a higher synthesis – based on accepting the common value of Ukraine as the highest political value, and, accordingly, unconditional appreciation of the “heroic and selfless struggle for Ukraine”, no matter who and where it was. The changes compared to 2017 are especially noticeable in the Eastern and Southern regions. One can say about the new “golden age” of Ukrainian literature, pop music, and cinema (Harding 2023). Therefore, one can say that the Ukrainian political nation has won a critical victory over Russian-Soviet loyalism based on the civil religion of the RW.

Instead, as to atomistic paternalism and post-totalitarian trauma, the change has been much slower: for instance, surveys show that the level of social trust or social cynicism has not changed significantly. For example, “in July 2022, 55% of Ukrainians were mostly cynical, although during 1999-2021, their share ranged from 63-71%. Of course, there are nuances: the share of those who are not cynical at all remains quite low: 16% in July 2022, and 12-17% in 1999-2021” (Sudyn, 2022). Sociologists note the unprecedented solidarity of Ukrainians in the first months of the war when the state’s role was severely weakened, but the consolidation of civil society reached its triumph. Nevertheless, “58% of respondents believe that ‘a few strong leaders can do more for the country than all the laws and discussions’. On the other hand, these results should not be taken as an unequivocal desire for dictatorship” – more than 60% highly value the ideal of democracy and free criticism of the government. Notably, “47% believe that it is acceptable to suffer material hardship for the sake of freedom and guarantees of personal rights (31% share the opposite opinion). However, 39% of respondents prefer security in exchange for civil rights, but 35% are ready to sacrifice security for the latter’s sake.” This “only seems to be a desire for a ‘strong hand’, but in reality, it is a desire for more effective governance. This demand has become especially acute during the war, but it does not indicate a shift in Ukrainian society towards authoritarianism” (Sudyn, 2022). However, “when naming the

reason that prevents them from feeling European, those respondents who do not feel European the most often mention a low well-being” (Razumkov Centre 2023). Thus, the ratio of 39%/35% in favour of security, the dominance of the social value of security, power, and order over freedom and development (Golovakha et al. 2024, 48), along with other features of post-totalitarian society (Kahanov, 338), indicates that traumatic social experiences are still far from being overcome.

Final notes.

The failure to understand the situation in Ukraine and Russia, which became apparent in 2022, consisted primarily of the refusal to understand what was actually happening in Eastern Europe, and the desire to stick the real historical process into the outdated ideological framework of the World War II era. However, this failure also teaches us that history and the situation in the region are far from being stabilised.

The war has shown that ideas (mindsets, patterns, values, mental maps, etc., shaping the behaviour of groups and individuals) are just as important as physical or economic borders and factors. Ignoring or misunderstanding this is no less harmful than capitulating to them as if to predetermined constants. Appealing to them as an objective criterion ignores both the fact that they are constructed and changeable and the (at least logical) existence of some normative criterion of judgement that at least claims to determine what is right and what is wrong (the same transcendental normativity that underlies human rights or dignity, and which is supposed to be a measure of the adequacy of politics, as it is not a “real politics” of cynical interest, but a politics of values). The war has shown that the borders in Eastern Europe have become physically moveable. Therefore, any study that ignores the fact of the violent change of borders since 2014, in fact, legitimises the right of force to establish the law.

The war has shown that the classical both-siding approach is no longer possible. Russia’s aggression against Ukraine, which could previously

be described as an anti-colonial war for the independence of a former colonial province that fell victim to the intervention of its former colonial empire, has turned into a genocidal war for the total “denazification” of Ukraine. Russia is waging a zero-sum war, where there is no room for negotiation, as the existence of a counterparty is being rejected a priori. This is not a symmetrical, compromiseable war for finite resources. The same goes for the information war waged by Russia in the West, promoting the dogmas of its civil religion, rejecting (as its puppet figures do) rational discourse and constructive communication, downshifting to emotional and affective fear-mongering, and post-truth (where no matter who is right, what matters is who likes), destructing the space for rational, calm argumentative discussion and constructive dialogue, replacing it with hysterical and paranoid affective demagoguery, conspiracy theories, and calling for the violent overthrow of the social order.

Many things depend on progress on the battlefield – from the very existence of an entire nation to the possibility of overcoming collective PTSD. Although the trends manifested in 2022 provide grounds to declare the final victory of the Ukrainian political nation on the territory not physically occupied by Russia, it is too early to talk about overcoming post-totalitarian paternalism. On the contrary, certain observations of 2023 allow us to note with fear that the increasing depletion of Ukrainian society (both due to the death of an active part of civil society, mass emigration, and certain internal policies) may lead to the growth of this kind of paternalism and even social stagnation, not to mention the threat of a kind of authoritarianism. However, the practice has shown a mutual connection between successfully overcoming the patterns of the post-Soviet human and successfully completing the nation-building process – creating a conscious, responsible, active subject as a guarantee of democracy and completing the nation-building.

This again poses a challenge to researchers of this region to abandon the ideological clichés, patterns, and demarcations of the last century that are no longer valid (the well-known Russian propaganda trope of “Ukrainian nationalism”) and the Russocentrism of some people in

Eastern European studies, which distorts the clarity of understanding of the non-Russian part of Eastern Europe.

This article has received funding through the MSCA4Ukraine project, funded by the European Union. Views and opinions expressed are, however, those of the authors only and do not necessarily reflect those of the European Union. Neither the European Union nor the MSCA4Ukraine Consortium as a whole nor any individual member institutions of the MSCA4Ukraine Consortium can be held responsible for them.

References

1. Akopov, P. (2022, February 28). Nastuplenie Rossii i novogo mira. *RIA Novosti*. Retrieved from: <https://web.archive.org/web/20220226051154/https://ria.ru/20220226/rossiya-1775162336.html> on 30.09.2024.
2. Aleksievich, S. (2013). *Vremya second hand. Konec krasnogo cheloveka*. Moscow: Vremya.
3. Ardamačkaya, D. A. (2013). Filosofiya “posle GULAGa”: osmyslenie istoričeskoj katastrofy. *Studia Culturae*, 16, 256-264.
4. Bar-On, D. (1999). *The indescribable and undiscussable. Reconstructing Human Discourse after trauma*. Central European University Press.
5. Batuman, E. (2023, January 30). Letter from Tbilisi. Rereading Russian Classics in the Shadow of the Ukraine War. How to reckon with the ideology of “Anna Karenina,” “Eugene Onegin,” and other beloved books. *New Yorker*. Retrieved from: <https://www.newyorker.com/magazine/2023/01/30/rereading-russian-classics-in-the-shadow-of-the-ukraine-war> on 30.09.2024.
6. Bellah, Robert N. (1967), Civil Religion in America. in *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter 1967, 96(1), 1-21.
7. Bellah, R. N. (1992). *Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.
8. Belyuk, N.; Kazarin, P. (2023, September 19). Identity is the sum of the events that have happened in your life and those that have not. *Vysokyi Zamok*. Retrieved from: <https://wz.lviv.ua/ukraine/497809-identychnist-tse-suma-po-dii-iaki-stalysia-u-tvoiemu-zhytti-i-iaki-ne-stalysia> on 30.09.2024.

9. Berger, P. (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Press.
10. Bettelheim, B. (1988). *An informed heart. A study of the psychological consequences of living under extreme fear and terror*. London: Penguin UK.
11. Chkhaidze, E. (2017, March 22). Homo sovieticus nacional'noho razliva. *Gefter*. Retrieved from: <http://gefter.ru/archive/21607> on 30.09.2024.
12. Durniak, O., Jaciw, B., Kotyhorenko, R., Stroński, W., Jarosław, H. U. (2016) Społeczeństwo i kultura Ukrainy. *Ćwierćwiecze przemian (1991-2016)*, ed. Jędraszczyk K., Gniezno: Instytut Kultury Europejskiej.
13. Epstein, M. (2023). *The Russian Antiworld. Politics on the Brink of Apocalypse*. New-York: Franc-Tireur USA.
14. Euronews (2022, October 4). Ukraine War: Elon Musk Sparks Fury in Kyiv over Twitter Comments about Crimea and Russia. *Euronews*. Retrieved from: <https://www.euronews.com/2022/10/03/elon-musk-under-fire-for-inflammatory-ukraine-twitter-comments> on 30.09.2024.
15. Gerovitch, S. (2007). "New Soviet Man" inside Machine: Human Engineering, Spacecraft Design, and the Construction of Communism. *OSIRIS*. January 2007, 22, (1), 135-157.
16. Golovakha, Y. I., Dembitsky, S. S., Khamitov, N. V., Libanova, E. M., PyrozHKov, S. I., Skrypnyuk, O. V., Stoietskyi, S. V. (2024). *Sustainment and development of Ukraine in conditions of war and peace: national report* / ed. V. M. Koretsky Institute of State and Law of the National Academy of Sciences of Ukraine. Kyiv: Naukova Dumka.
17. Harding, L. (2023, December 29). It's a golden age: poetry flourishes in Ukraine – but at a terrible price. *The Guardian*. Retrieved from: <https://www.theguardian.com/world/2023/dec/29/golden-age-poetry-flourishes-in-ukraine-but-at-a-terrible-price> on 30.09.2024.
18. Herman, J. L. (1997) [1992]. *Trauma and recovery: the aftermath of violence – from domestic abuse to political terror*. New York: Basic Books.
19. Hlibovyt'skyi, Y. (2021, September 29). Vidkladena nezalezhnist. *Zbruch*. Retrieved from: <https://zbruc.eu/node/107859> on 30.09.2024.
20. Holder, M. (2024, January 4). Russia's invasion aims to erase Ukrainian cultural identity. *Atlantic Council*. Retrieved from: <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/ukrainealert/russias-invasion-aims-to-erase-ukrainian-cultural-identity> on 30.09.2024.

21. Horbulin, V. P. (ed.) et al. (2017) *The World Hybrid War: The Ukrainian Front*. Kyiv: National Institute for Strategic Studies.
22. Hordiychuk, O. (2018). The main determinants of the transformation of the Ukrainian mentality in the 20 - 90s of the 20th century. *Scientific Bulletin of Lesya Ukrainka Eastern European National University*, (10), 49-54.
23. Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
24. Inglehart, R., Haerpfer, C., Moreno, A., Welzel, C., Kizilova, K., Diez-Medrano, J., Lagos, M., Norris, P., Ponarin, E., Puranen, B. (eds.). (2023, February 17). *WVS Cultural Map: 2023 Version*, Released February 17, 2023 Madrid: JD Systems Institute. Retrieved from: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSNewsShow.jsp?ID=467> on 26.09.2024.
25. Institute of History NAS of Ukraine (2012). *Politychni problemy suchasnoi Ukrainy: analitichni dopovidi of the Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the NAS of Ukraine Kyiv*: Institute of History NAS of Ukraine. ISBN 978-966-02-6547-9.
26. Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine (2024). *Publications*. Retrieved from: <https://i-soc.com.ua/ua/edition/publications> on 25.09.2024.
27. Isaiuk, O. (2021, June 24). Osobysti travmy, zavdani v radianskyi chas, i nynishnia ukrainska polityka. Chomu my oblyvaemo brudom vlasnykh lideriv? *Teksty*. Retrieved from: <https://texty.org.ua/articles/103887/oso-bysti-travmy-zavdani-v-radyanskyj-chas-i-nynishnya-ukrayinska-polityka-chomu-my-oblyvayemo-brudom-vlasnyh-lideriv> on 25.09. 2024.
28. Isaiuk, O. (2021a, October 27). Sto rokiv teroru. *Zbruch*. Retrieved from: <https://zbruc.eu/node/108378> on 25.09.2024.
29. Isaiuk, O. (2019, May 7) Pamiat neprozhytoho: ukrainski 8 i 9 travnia. *Zbruch*. Retrieved from: <https://zbruc.eu/node/105021> on 25.09.2024.
30. Kahanov, Y. (2019). *Homo Sovieticus Identity Construction (1953 - 1991): Case of Ukraine*. Zaporizhzhia: Inter-M.
31. Karpitskyi, N. (2022). The essence of necro-imperialism and Ukraine's strategic goal in the war with Russia. *Filosofska Dumka* (Philosophical Thought), (3), 22-25.
32. Kołodziejczyk, Dorota; Świątlicki, Mateusz; Ștefănescu, Bogdan (ed.) et al. (2017). *Trauma as cultural palimpsests: (post)communism against the*

- background of comparative modernities, totalitarianisms, and (post)coloniality.* Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. Miscellanea Posttotalitariana Wratislaviensia, 6/2017.
33. Kovacka, Oksana (2022). *Ukrainska postkolonialnist u tekstakh i kontekstakh* / Ed. by Dmytro Yesypenko and Karol Kowacki. Brustury: Dyskursus. ISBN 978-617-7411-85-6 Kryvda, N. (2024, March 16). Chomu vazhlyvo hovoryty pro identychnist v umovakh viiny. Livyi Bereh.
 34. Kulyk, V., et al. (2020). *Interpretatsii rosiisko-ukrainskoho konfliktu v zakhidnykh naukovykh i ekspertno-analitychnykh pratsiakh.* Kyiv: Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the NAS of Ukraine. ISBN 978-966-02-9220-8.
 35. Kyiv International Institute of Sociology. (n.d.). "Sociological Research." KIIS. Retrieved from: <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=about> on 25.09.2024.
 36. Littell, J., Sigov, C. (2022, November 25). La Guerre En Ukraine Signe-t-elle La Fin De L' "HomoSovieticus"? *Radio France.* Retrieved from: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/l-invite-e-des-matins/la-guerre-en-ukraine-signe-t-elle-la-fin-d-homo-sovieticus-8043791> on 25.09.2024.
 37. Meridian Czernowitz (2023). *The online anthology "Voiennyi stan".*
 38. Miller, A.I. (2000). "Ukrainskij vopros" v politike vlastej i russkom obshchestvennom mnenii (vtoraya polovina XIX veka). Sankt-Peterburg.: Aleteya.
 39. Mostovshchikov, S. (2022, March 14), Atomizirovannaya bomba. Social'naya razobshchennost' rossijskogo obshchestva strashnee yadernoj vojny. *Novaya Gazeta.* Retrieved from: <https://novayagazeta.ru/articles/2022/03/14/atomizirovannaia-bomba> on 25.09.2024.
 40. Nemtsev, M. (2022, April 8) Rethinking "Russian World". *RIDDLE.* Retrieved from: <https://www.ridl.io/en/rethinking-the-russian-world/> on 25.09.2024.
 41. Nestor Group (2015, February 25). Vision of Ukraine – 2025. The Pact of Dignity for Sustainable Development. *Zbruch.* Retrieved from: <https://zbruc.eu/node/33017> on 25.09.2024.
 42. Pekar, V. (2016). *Riznobarvnyi menedzhment.* Kharkiv: Folio.
 43. Petranovskaya, L. (2016, October 10) Travmy pokolenij. *Vestnik Psikhologii.* Retrieved from: <https://psychologyjournal.ru/public/mekhanizm-peredachitravmy> on 25.09.2024.
 44. Popovych, M. (2005). *Chervone stolittia.* Kyiv: ArtEk.

45. Poshyvaylo I., Onyshko L. (ed.) et al. (2019, December 12). Round table “The Revolution of Dignity: Memory, Understanding, History” within the framework of the Scientific Forum “The Revolution of Dignity: On the Way towards History”. *Maidan Museum*. Retrieved from: <https://www.maidanmuseum.org/uk/node/1542> on 26.09.2024.
46. Poshyvaylo I., Onyshko L. (ed.) et al. (2020). *The Revolution of Dignity: on the Road to History*. Kyiv: National Museum of the Revolution of Dignity.
47. Rating Group. (2016, October 5). Dynamika nostalgii za SRSR. *Rating Group*. Retrieved from: <https://ratinggroup.ua/research/ukraine/c910ad1d-40079f7a2a28377c27494738.html> on 26.09.2024.
48. Rating Group. (2018, February 22). Nastroi ta ochikuvannia ukrainsiv: rehionalni osoblyvosti. *Rating Group*. Retrieved from: https://ratinggroup.ua/research/ukraine/nastroeniya_i_ozhidaniya_ukraincev_regionalnye_osobennosti.html on 29.09.2024.
49. Rating Group. (2021, August 19). Pokolinnia nezalezhnosti: tsinnosti ta motyvatsii. *Rating Group*. Retrieved from: https://ratinggroup.ua/research/ukraine/pokolenie_nezavisimosti_cennosti_i_motivacii.html on 14.06.2024.
50. Razumkov Center. (2014). Ukraina: chas vyboru. *Razumkov Center*. Retrieved from: https://razumkov.org.ua/uploads/other/2014_Broshura_EC_ukr.pdf on 23.02.2024
51. Razumkov Center. (2024). Sociological Research. *Razumkov Center*. Retrieved from: <https://razumkov.org.ua/en/research-areas/surveys> on 26.09.2024
52. Razumkov Centre. (2023). Identity of Ukrainian citizens: Trends of change (May, 2023). *Razumkov Center*. Retrieved from: <https://razumkov.org.ua/en/research-areas/surveys/identity-of-ukrainian-citizens-trends-of-change-may-2023> on 11.02.2024.
53. Reva, I. (2018). *Misiia tretioho pokolinnia*. Kyiv: Tempora.
54. Riabchuk, M. (2021, January 11). Bila shkira, chorna mova. Travmatychnyi dosvid kolonialnoho upokorennia. *Zbruch*. Retrieved from: <https://zbruc.eu/node/102635>, on 26.09.2024.
55. Riabchuk, M.(2021, January 19). Soromiazlyvyi kolonializm. *Zbruch*. Retrieved from: <https://zbruc.eu/node/102782> on 25.08.2024
56. Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

57. Sergejcev, T. (2022) Chto Rossiya dolzhna sdelat' s Ukrainoj. *RIA Novosti*. Retrieved from: <https://ria.ru/20220403/ukraina-1781469605.html> on 26.09.2024. In English retrieved from: https://medium.com/@kravchenko_mm/what-should-russia-do-with-ukraine-translation-of-a-propaganda-article-by-a-russian-journalist-a3e92e3cb64 on 26.09.2024.
58. Shiller R.J., Boycko M., Korobov V., Winter S. G., Schelling Th. (1992) Hunting for Homo Sovieticus: Situational versus Attitudinal Factors in Economic Behavior. *Brookings Papers on Economic Activity*, Vol. 1992, (1), 127-194.
59. Sigov, C., Laure M. (2023). Quand l'Ukraine se lève: La naissance d'une nouvelle Europe. Éditeur Talent Editions.
60. Smolii, V., Yakubova, L. (2018). *Istorychnyi kontekst formuvannia proektu russkyi myr ta praktyka yoho realizatsii v Krymu y na Donbasi*. (Analytical Report). Kyiv: Institute of History of the NAS of Ukraine.
61. Snyder, T. (2022, February 26). "Genocide" and Genocide: How Putin's Atrocity Talk Leads to Atrocities. Retrieved from: <https://snyder.substack.com/p/genocide-and-genocide?s=r> on 26.09.2024.
62. Snyder, T. (2022a, March 23). Putin Has Long Fantasized about a World without Ukrainians. Now We See what that Means. *Washington Post*. Retrieved from: <https://www.washingtonpost.com/opinions/2022/03/23/putin-genocide-language-ukraine-wipe-out-state-identity> on 26.09.2024.
63. SOCIS. (2023). Publications. *SOCIS*. Retrieved from: <https://socis.kiev.ua/category/all-ua/> on 26.09.2024.
64. Sudyn, D. (2022, August 24). How the war has affected our identity, memory and values [Yak viina vplynula na nashu identychnist, pamiat ta tsinnosti.]. *Tyzhden*. Retrieved from: <https://tyzhden.ua/iak-vijna-vplynula-na-nashu-identychnist-pam-iat-ta-tsinnosti> on 26.09.2024.
65. Sukovataya, V. (2012). Philosophy After Auschwitz and Ethics After the Holocaust: Reflections on the Nazi Genocide in Western and Post-Soviet Consciousness. *Materials of the international conference Crimes of totalitarian regimes in Ukraine: Scientific and Educational Perspectives* (21 - 22 November 2009, Vinnytsia). Kyiv: NIOD, Ukrainian Centre for Holocaust Studies, 2012.: 107-133.
66. Suvorov, V. (1992). *Icebreaker: who started the Second World War?* (foreword by Vladimir Bukovsky, Russian edition). Moscow, ACT. Retrieved from: militera.lib.ru/research/suvorov1/34.html on 26.09.2024.

67. Terekhova, L. (2022, Marc 29). Decolonizing the Mysterious Soul of the Great Russian Novel. *Heinrich-Böll-Stiftung Ukraine*. Retrieved from: <https://ua.boell.org/en/2022/03/28/dekolonizatsiya-zahadkovoyi-dushi-velykoho-rosiyskoho-romanu> on 26.09.2024.
68. Thompson, E. M. (2000). *Imperial knowledge. Russian Literature and Colonialism*. Westport: Greenwood Press.
69. Trudolyubov, M. (2015). *People Behind the Fence. Private Space, Power and Property in Russia*. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
70. Tyszka, K. (2009). Homo Sovieticus Two Decades Later. *Polish Sociological Review*, 4(168), 507-522
71. Ukrainska pravda. (2016, December 22) Dvi tretyny ukraintsiv ne khochut nazad v SRSR. *Ukrainska pravda*. Retrieved from: <https://www.ppravda.com.ua/news/2016/12/22/7130662/> on 26.09.2024.
72. Volkovsky, V. (2020). National philosophical traditions as a source of memory and reconciliation: on the material of the 19th century Ukrainophile discourse. *Multiversum: Philosophical Almanac*, 1(2), 97-110. DOI: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2020.1.2.06>.
73. Volkovskiy, V. (2021). Worldview and value dimensions of the local political consciousness of Ukraine: to the analysis of strategies for spreading and preserving the doctrine of "Russian world". *Multiversum. Philosophical Almanac*, 2(1), 140156. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2021.2.1.08>
74. Volkovskiy, V. (2023) Russian World as a modern Russian civil religion: the political and philosophical dimension of the study. *Multiversum. Philosophical almanac*, 2(1), 333. doi: 10.35423/2078-8142.2023.2.1.1.
75. Volkovskiy, V. (2021a). The Revolution of Dignity and the Russian Spring: A Critical-Philosophical View on the Prospects for the Formation of the Russian World Doctrine. *The Revolution of Dignity: on the Road to History*. Edited by Poshyvaylo I., Onyshko L.. Kyiv: National Museum of the Revolution of Dignity, 61-77.
76. Volkovskiy, V. (2024). The Russian World Doctrine and Its Impact on Ukrainian Studies, *Oriens Aliter* ("forthcoming")
77. Volkovskiy, V.; Zborovska, X. et al. (2021). *Filosofski dialohy 2021. // "Russkyi myr" yak doktryna: vytoky, zahrozy, metody [Philosophical Dialogues 2021 // "Russian World" as a Doctrine: Origins, Threats, Methods]*. Kyiv: Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine. ISSN 2706-802X.

78. Voznyuk, O. (2011). Ukraine: Back to Homo Sovieticus? In: *Challenges of Integration and Globalization*. Edited by Gamkrelidze, G., Modrzejewski, A. Tbilisi: SfN Press. 107-110.
79. Yakubova, L. (2018). *"Russian World" in Ukraine: on the Edge of the Abyss*. Kyiv: Clio Publishing House. ISBN 978-617-7023-70-7.
80. Yakubova, L., Kulchytskyi, S. et al. (2016) *Donbas and Crimea in the Economic, Socio-Political and Ethno-Cultural Space of Ukraine: Historical Experience, Modern Challenges, Prospects*. Analytical report. Kyiv: Institute of History of Ukraine.
81. Yakubova, L. (2023). *Ruscism: the beast from the abyss*. Kyiv: Akadempriodyka. ISBN 9663604840, ISBN 9789663604848.
82. Yandell, K. E. (1999). *Philosophy of religion. A contemporary introduction*. London and New York: Routledge, 13(3).
83. Yasna, I., Bekeshkina, I., Verstiuk, V., Yermolenko, A., Zhabotyńska, S., Kebuladze, V., Popovich, M., Proleev, S., Sihov, O., Skurativskiy, V., Trach, N. (2017). Discourse of the Revolution of Dignity: Content, structure, research methodology. *Filosofska Dumka*, (4), 6-56. Retrieved from: <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/32> on 23. 08.2024.
84. Yermolenko, V. (2014) "Liquid ideologies: Ukraine, Russia and the new century", *Filosofska Dumka*, (6), 29-38. Retrieved from: <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/140> on 23. 08.2024.
85. Zdioruk, S. et al. (2014). *Ukraine and the Russian World Project: analytical report*. Kyiv: National Institute for Strategic Studies.
86. Zimmer, K. (2007). *Trapped in past glory. Self-identification and self-symbolisation in the Donbas. Re-Constructing the Post-Soviet Industrial Region: the Donbas in Transition*. London – New-York, 97-121.

Volodimirs Volkovskis

Čehijas Zinātņu akadēmijas Filozofijas institūts,
H. Skovorodas Ukrainas Nacionālās Zinātņu akadēmijas
Filozofijas institūts

Romāns Samčuks

H. Skovorodas Ukrainas Nacionālās Zinātņu akadēmijas
Filozofijas institūts

SOCIĀLĀS UZVEDĪBAS MODEĻI MŪSDIENU UKRAINAS SABIEDRĪBĀ: FILOZOFISKS SKATĪJUMS

Kopsavilkums

Jaunais karš Eiropā ir veicinājis pētījumus par sociālās apziņas iezīmēm Austrumeiropā, īpaši Ukrainā, kā arī interesi par citām ar šo procesu saistītām tēmām, sākot no kultūras vērtībām līdz sociālās uzvedības modeļiem. Pārvērtējot situāciju Krievijas un Austrumeiropas pētījumos, raksta autori pētniecisko uzmanību pievērsuši Austrumeiropas sabiedrībām un sociālās uzvedības modeļu dinamikai, kas raksturīga posttotalitārajām sabiedrībām pārejas periodā. Tas ir īpaši svarīgi, lai saprastu etioloģiju, cēloņsakarības, kas noteica Putina režīma uzvaru Krievijā, kā arī Krievijas propagandas izplatības panākumus un neveiksmes. Tas ir saistīts arī ar Ukrainas sabiedrības pozitīvā vai negatīvā vērtējuma ambivalenci, kas variē

no cīņas par brīvību un Ukrainas sabiedrības pašorganizācijas līdz vērtību devalvācijai ar tās paternālismu, pasivitāti un korupciju.

Pētnieki, darbojoties politikas filozofijas metodoloģiskajā ietvarā, analizē pilsonisko reliģiju (politiskās sakrālās sistēmas) konfrontāciju, solip-sistiskā (reversā) paternālisma koncepciju kā vienu no galvenajām postpadomju sabiedrības iezīmēm un 2022.–2024. gada pilna mēroga kara ietekmi uz sociālo vērtību pārveidi. Viņi uzsver, cik svarīgi ir pētīt sociālās uzvedības modeļus pārejas (posttotalitārās) sabiedrībās, ko raksturo sarežģīta kolektīvā trauma, kas ietekmē pašus sociālās līdzāspastāvēšanas pamatus, sociālo solidaritāti, bez kuras nav iespējama stabila un pastāvīga politiskā saikne starp dažādām pilsoņu grupām.

Atslēgvārdi: Ukrainas sabiedrība, paternālisms, *homo sovieticus*, sabiedrība pārejas periodā, postpadomju sabiedrība, postgenocīda sabiedrība, posttotalitārā sabiedrība, postkoloniālisma studijas.

Rūta Marija Vabalaitė

Mykolas Romeris University, Lithuania

THE SPREAD OF TEILHARD DE CHARDIN'S IDEAS IN THE LITHUANIAN DIASPORA

Abstract

The article explores the interpretations of the work of the French scholar and theologian Pierre Teilhard de Chardin in the Lithuanian diaspora. These interpretations have not yet been started to be researched, even though discussions in the emigrant press, which arose due to his thought, have been and continue to be the most extensive Lithuanian public discussions on philosophical concepts. According to our data, between 1950 and 1990, as many as 99 publications appeared in the diaspora that mentioned or analysed Teilhard de Chardin's ideas in more detail. Most of the writings have been by Catholic priests of those times, but in addition to them, several now almost forgotten secular thinkers have also published on his thought. The most active debaters have been philosopher Antanas Maccina as well as psychologist and priest Antanas Paškus. Teilhard de Chardin's theory was interpreted in the context of the Catholic theology of the time. The only exception might be Paškus' attempts to conceive of it in terms of becoming and recognise the divine creation as a continuous creation in the universe.

Keywords: evolution, noosphere, science and religion, becoming.

Introduction

Contemporary philosophers mention the French scientist and theologian Pierre Teilhard de Chardin when examining the “Gaia” hypothesis, the issues of the Anthropocene, and the technosphere (Rispoli & Grinevald, 2018). Of course, while recognizing the significance of his concept of the noosphere as a distinguishing and contemplative stage in the Earth's evolution, it is acknowledged that he was not the first author of this concept. Before him, the Austrian geologist Eduard Suess introduced the concept of the biosphere, opening the possibility of distinguishing spheres of living matter forming above the lithosphere. This idea was further developed by the Ukrainian-born naturalist Vladimir Vernadsky, credited with the noosphere concept's authorship. Teilhard de Chardin's originality lies in the fact that he, together with Edouard Le Roy, presented a unique concept of the noosphere, considering the fundamental Catholic assumptions (Rispoli & Grinevald, 2018). Moreover, the concept of the noosphere is sometimes invoked these days when reflecting on the phenomenon of the Internet (Vidal, 2021). Even increasingly sophisticated pre-trained language models might be conceived of as the embodiment of the noosphere, or the “phosphorescence of thought” (Teilhard de Chardin, 1959, 183) by further extension of human brains.

Assessing the reception of Teilhard de Chardin's philosophy in neighbouring countries, we must acknowledge that it received the most attention in Poland. Three volumes of his writings were translated and published in Polish, and four of his works were released as separate publications. Additionally, there are books on his concepts translated from foreign languages. Polish researchers have published numerous articles analysing Teilhard de Chardin's ideas, about 10 monographs, among which we would like to highlight the book “Myśl o. Teilharda de Chardin w Polsce” (Thoughts on Teilhard de Chardin in Poland) compiled by Mieczysław Tazbir, dedicated to the analysis of the Polish reception of Teilhard de Chardin. In Belarus, the phenomenon of Teilhardism was studied in a separate monograph by Evgenij Babosov, “Тейярдизм: попытка синтеза

науки и христианства” (Teilhardism: an attempt to synthesize science and Christianity). In Estonia, even the book about him by a prominent Estonian Christian thinker based in Paris, Ignace Lepp (John Robert Lepp, 1909-1966), “Teilhard et la foi des hommes” (The faith of men; meditations inspired by Teilhard de Chardin) is examined.

In Latvia, Teilhard de Chardin’s philosophy is also analyzed. Aleksandrs Bite mentions him in an article titled “Romās “Jaunās reliģijas” ienākšana Latvijā – vai apvērsums tās tradicionālajā reliģiozitātē?” (The Entry of New Religions in Latvia – a Revolution in Traditional Religiosity?) discussing new Catholic tendencies (Bite, 2005, 230-231). Dainis Zeps presents interpretations of the Omega Point concept (Zeps, 2009), and Mārtiņš Kasaross evaluates Teilhard de Chardin as “one of the symbols for the unity of science and theology” (Kasaross, 2010) in his article “Evolūcijas teorijas un teoloģijas sintēze Teijāra de Šardēna darbā „Cilvēka fenomēns”” (Synthesis of Evolution Theory and Theology in Teilhard de Chardin’s Work “The Phenomenon of Man”).

In post-Soviet Lithuania, Teilhard de Chardin was one of the first Western authors whose best-known book was translated into Lithuanian, accompanied by an introduction, written by the Lithuanian researcher of Catholic philosophy in the 20th century and published (Tejaras de Šardenas, 1995). His popularity among Lithuanian emigrants and within an underground religious circle in Lithuania might have influenced this choice. Interpretations of his ideas in this religious circle were already analyzed in the article “Reception of Pierre Teilhard de Chardin’s ideas in Lithuania: the Brazauskas School (1975 – 1993)” (Labanauskas, 2018, 193-234). The second, and chronologically the first part of the reception that took place among the thinkers of the diaspora has not yet been started to be researched, even though discussions in the emigrant press, which arose due to Teilhard de Chardin’s thought, have been and continue to be the most extensive Lithuanian public discussions on philosophical concepts. So, in this article, we will analyse these discussions and interpretations of Teilhard de Chardin’s works in the emigrant community.

The chronology of interest and debate

For the first time, Teilhard de Chardin was mentioned in the Lithuanian diaspora press in September 1950 in the cultural monthly "Aidai" (Echoes) in a translation of an article by French Jesuit Jean Daniélou. On the other hand, it then became clear that the Lithuanian thinker's first acquaintance with him was much earlier, even before the Second World War. In an article published in 1965, Catholic priest Jonas Kubilius (1906-1991) wrote that he became interested in Teilhard de Chardin in 1938 while still a student: "We, the students, were so impressed by his thoughts that, unbeknownst to anyone, we found all of his writings, more than thirty of them, and multiplied, studied and debated them. Our professors, close friends of T. de Chardin, supported us and even moderated our discussions. Among them were theologians of world renown, such as H. de Lubac, P. Rodnet, and others. De Chardin's ideas were the discovery of a new world for us, and his person grew in our young souls into an unattainable scholar, a profound thinker, and a saint. I first met him in person in Paris in 1947 when he was recovering from a heart attack. I met him three times: once in his study room on rue de Babylone, and the other two in the Bois de Boulogne" (Kubilius, 1965, 366).

Some hints of Teilhard de Chardin, written by Lithuanian authors, appeared in periodicals from the late 1950s. Only a few of the very first ones are worth mentioning here. The first of them - Catholic priest Feliksas Jucevičius (1924-2019), began his article on the Incarnation of Christ, printed in December 1957, with a quotation on the significance of seeing from Teilhard de Chardin's best-known work, "The Phenomenon of Man". In the same year, the Lithuanian newspaper "Draugas" (Friend) reported on the publication of Teilhard de Chardin's book "The Divine Milieu", and in 1960 on the favourable review of "The Phenomenon of Man" in the New York Times Book Review. In 1961, another priest, Pranas Gaida-Gaidamavičius (1914-2013), published an article in "Aidai" entitled "The Lordships in the New Epoch", which included the first printed polemic against Teilhard de Chardin's thought set out in his

book “The Future of Man”. The priest partly agreed with his concept of the evolution of the world. However, he stressed that evolution alone will not lead to the Omega Point. He stated that Teilhard de Chardin’s view was “based on naturalism and is not in harmony with the very essence of Christ’s Lordship, which relegates the end and the fullness of the world to the supernatural plane” (Gaidamavičius, 1961). From the point of view of Gaidamavičius, the French theologian predicted the convergence of the Christian and the Marxist-neo-humanist lordships and that, eventually, the Christian lordship would absorb them. The author advocated that Christian lordship would prevail over others in the future. In 1962, “Draugas” printed an article by the prelate Juozas Prunskis (1907-2003) entitled “Is there a war between science and religion?”. The article mentioned the book “The Phenomenon of Man”, described its author as a world-renowned anthropologist as well as a Jesuit theologian, and gave a quote from the introduction to the book written by Julian Huxley where it was stated that Teilhard de Chardin seeks to reconcile science and religion. In 1963, Lithuanian Canadian news “Tėviškės žiburiai” (The Lights of Homeland) published the first broader article on Teilhard de Chardin’s theory that specifically described his ideas and endorsed them all. The author of the article Antanas Pamituviškis, for whom we were unfortunately unable to find information, introduced Lithuanian readers to the main propositions of “The Phenomenon of Man” and claimed that Teilhard de Chardin had succeeded in proving that “the world is not opposed to God, but awaits His transformation” (Pamituviškis, 1963), and those who unite in the sphere of the mind are destined to take part by free will in this transformation.

At the time, interest in the French thinker in the expatriate society grew stronger. His role in the Christian life has been compared to that of Saint Francis and Saint Thomas Aquinas. Evidence survives that several Catholic priests, as well as a doctor of chemistry and a doctor of mathematics, gave lectures on Teilhard de Chardin’s life and thought in various Lithuanian diaspora gatherings, which attracted a lot of concern and discussion. News reports on the events stressed that the lectures interested to

many young people. Since the second half of the 1960s, the aforementioned cultural periodicals published an increasing number of articles on Teilhard de Chardin's works. According to our data, between 1950 and 1990, as many as 99 publications appeared in the diaspora that mentioned or analysed Teilhard de Chardin's ideas in more detail. Cultural journals informed about his newly released books and the new publications on his thought, and the newspaper "Draugas" provided their brief reviews in its Saturday supplements. Readers were also introduced to recent books with similar religious content. Among these books and in the very polemics about Teilhard de Chardin's writings, the thoughts of his predecessors, supporters, and critics were reviewed, including the theories of Louis Elbé, Lecomte du Noüy, Julian Huxley, André A. Devaux, Thomas Corbishley, Ervin Nemeszeghy, John Russell, Henri de Lubac, Hans Eduard Hengstenberg, Bernard Delfgaauw, Jean Guitton, Andrew G. van Melsen, Emile Rideau, Francisco Bravo, Joseph Dieska, Jean Rostand, Peter Brien Medavar, Etienne Gilson, Pedro Arrupe, Robert Francoeur, Eulalio Baltazar, James Birx, Claude Cuenot, Pieter Smulders. In 1965-1969, the magazine "Aidai" even published reviews of the books related to Teilhard de Chardin's problematics in a special section entitled "Major Works in Foreign Languages". Most of the writings on Teilhard de Chardin have been by Catholic priests of those times, but in addition to them, several now almost forgotten secular thinkers have also published on his thought. An expatriate historian has addressed Teilhard de Chardin's historical monism, while two chemists and a biologist delved into his concept of evolution. Unlike the latter ones, a philologist, a physicist, an economist, and a jurist ventured into the debate on the relationship of Teilhard de Chardin's writings to Christianity. Lithuanian World Archives even contain an unpublished and undated manuscript in which the journalist characterises him as an enemy of Catholicism (Mačernis, 1966 (?)).

Two professional philosophers also expressed their thoughts. One of them, widely known in Lithuania as the long-time publisher of the Lithuanian Encyclopedia in exile – Juozas Girnius (1915-1994), published an article on Teilhard de Chardin in the magazine "Aidai" in 1968. In the

article, the philosopher reviewed the interpretations of Teilhard de Chardin's works by the most famous authors without expressing his own opinion¹ and called on Lithuanian thinkers to express their views. Another well-known philosopher, Antanas Maceina (1908-1987)², has been one of the most active debaters. The first printed response of Maceina to Teilhard de Chardin's theory appeared in the January 1967 supplement of "Draugas". In a letter included in this supplement, the philosopher claimed that in Teilhard de Chardin's system he did not find his own God, who is "the Creator" ([Maceina], 1967). Later, the author continued these thoughts in a series of articles in the magazine "Aidai" (Maceina, 1968). Then these thoughts were slightly revised and published in the third chapter of his monograph, "The Great Questions of the Day", entitled "Evolution and Religion" (Maceina, 1971). After receiving some approval and criticism, Maceina wrote a new series of articles in "Draugas" (Maceina, 1973) that made up the study "Letters to the supporters of Teilhard". Maceina claimed that he agreed with the authors who highlighted Teilhard de Chardin's religiosity and emphasized that the debate should not be about the sincerity of the thinker's own faith but the validity of his theological claims. This remark was accurate because most diaspora thinkers concentrated on the facts of Teilhard de Chardin's life and his complex relationship with the hierarchy of the Jesuit order rather than on analysing his writings.

An equally active debater was a less-known expatriate psychologist and Catholic priest, Antanas Paškus (1924-2008). Between 1968 and 1974, he published several articles and a series of articles in various

¹ Much later, he admitted that he had tried to keep aloof from the heated debate (Girnius, 1991, 592).

² Unlike the other thinkers mentioned in this article, the magazine's readers may have heard him, as he is considered one of the most productive and profound thinkers of interwar Lithuania. His ideas were reviewed in a journal published in English (http://www.old.lituanus.org/1969/69_2_01.htm), and the translations of three excerpts from his books were published in the same journal (http://www.old.lituanus.org/1969/69_2_05.htm, http://www.old.lituanus.org/1969/69_2_03.htm, http://www.old.lituanus.org/1969/69_2_04.htm).

periodicals, later summarised in his monograph “Evolution and Christianity: Teilhard de Chardin’s Perspective” (Paškus, 1988). The publication of this book, which was explicitly dedicated to the analysis of Teilhard de Chardin’s theory, in the first issue of the journal “Aidai” in 1989, was reviewed quite favourably, albeit with serious questions, by another Catholic priest Valdemaras Mykolas Cukuras (1915-1996). Paškus wrote and published detailed responses in the same journal issue, coinciding with the end of active discussions. In the following decades, Teilhard de Chardin’s quotations have been used to address various topics in Catholic life. These references to Teilhard de Chardin are only relevant to our topic insofar as they show that thanks to his active reception in the past, he became an authoritative thinker well-known in the diaspora.

Issues, discussion points, arguments

As we have already pointed out, so many articles and authors have written about Teilhard de Chardin’s works that it is hardly worth discussing each author’s opinions. We shall summarise the themes that have come to their attention and highlight the issues that have caused the most controversy.

Like the most prominent foreign supporters and critics of Teilhard de Chardin’s ideas, our expatriate theoreticians have differed in their assessment of various aspects of his concept and their interpretations by famous theologians. Many authors drew on the books of Teilhard de Chardin’s friend and colleague, a Jesuit Cardinal Henri de Lubac, but even these works were viewed differently. Catholic priest Vytautas (Father Tomas) Žiūraitis (1915-1990) argued that “de Lubac, in order to defend faith, science, and his own name (as a famous theologian) [...] creates his own Theilhardistics, “baptizing” and distorting Teilhard’s ambition and world-view” (Žiūraitis, 1973) and tried to prove his opinion based on the quotations from Teilhard de Chardin’s letters. Paškus did not share this view; on the contrary, he regretted that de Lubac’s discussion of Teilhard de Chardin’s theory was horizontal, dealing only with its surface, and claimed

that de Lubac did not analyse the foundations and assumptions of his friend's theology (Paškus, 1989). Different meanings have been given to Jacques Maritain's well-known saying that Teilhard de Chardin's works are like science fiction. Two priests presented it as a rejection of his teaching (Gižinskas, 1972; Žiūraitis, 1973), while the aforementioned philologist Leonardas Dambriūnas (Dambrauskas) (1909-1976) argued that these science fictions contained particularly significant ideas (Dambriūnas, 1973).

The most controversial aspect of Teilhard de Chardin's vision of the world is its relationship to Christianity. Maccina, who presented the most radical critique of it in theoretical terms, tried to prove that the God of Teilhard de Chardin's theory was more similar to Ancient Greek Demiurge, the craftsman who founded cosmic order, than to the God of the Christian faith, as a loving person. The philosopher and those who accused the thinker of atheism even used the fact that his book "The Phenomenon of Man" was translated into Russian and published in the Soviet Union in 1965 as an important argument.

There were different opinions on whether Teilhard de Chardin's ideas could be considered a synthesis of science and religion, and different answers were offered as to whether Teilhard de Chardin's writings were scientific. It was asked whether the theory of evolution is scientific at all and whether the claim that evolution is purposeful and therefore meaningful, and thus the prediction of the future, is within the bounds of science. Most authors accepted the theory of evolution as scientific; it has even been suggested that Teilhard de Chardin reconciled the theories of Jean-Baptiste de Lamarck and Charles Darwin (Celiešius, 1968), although on the other side, Maccina underlined that it should be noted that the French theologian himself regarded it not as a theory but as a law of the development of the universe, and tried to argue that it was not a law, because laws are not temporary, meanwhile the evolution of nature itself, according to Teilhard de Chardin, is already over, there only proceeds the evolution of mind. Our philosopher emphasised that the effects of lawful development are clearly defined, while the ongoing evolution of the

consciousness layer can deviate in both constructive and destructive directions. Related to this recognition of evolution as a law was Maccina's accusation that if evolution is spontaneous, occurring without human effort, all human activity is meaningless.

Questions about the purpose of evolution and the possibility of predicting its future development required more detailed reflection. Those who argued about claims that some organisms are more perfect than others as clearly transgressing the bounds of science pointed out that the progressive direction of evolution refers to an increase in the complexity of the structure of organisms, and particularly of their nerves, and then of their brains. Of course, traditionally, the assumption that a thinking organism is more perfect than a non-thinking one, or even a non-organism in general, was not questioned, nor has the French theologian's hypothesis of tangential and radial energies as relatively different types of energy been criticised. Perhaps the most difficult thing for Teilhard de Chardin's supporters to defend was the fact that his vision of the future of the universe remains, at least in part, within the bounds of science. The reasonable objection to the assertion that the idea about the growth of the noosphere as leading to the unification of mankind up to the Omega point could not be considered scientific was properly answered by the reminder that "science is not only a description of facts, but also scientific hypotheses, theories, and laws" (Dambriūnas, 1973), and thus by pointing out that the very establishment of the laws of nature implies confidence that they will remain the same in the time ahead and that even in the field of natural science there are peculiar predictions of the future.

There was also disagreement on assessing Teilhard de Chardin's synthesis of the sciences itself. Most authors pointed out that the French theologian had failed to produce a coherently argued system of sciences, but there were further differences of opinion. For Maccina, this seemed to be a radical failure of his enterprise. At the same time, Teilhard de Chardin's adherents sought to evaluate the attempt to formulate a Christianly engaged worldview with modern theories of natural science. These positions were aptly summarised by the observation that "Teilhard's creativity

lies not in the elaboration of concepts, not in the Talmudic interpretation of Thomism [...], but in a new vision of thought, leaving the further “taking out” of his writings to the technicians of theology” (Paškus, 1974). On the other hand, the conviction that a synthesis of the sciences was necessary was not questioned. However, thinking about becoming might have opened the prospect of recognising that arboreal structures are being replaced by multifaceted formations, disclosing the grey areas, and noticing unknown relations between known fields and unknown fields themselves, and seeing the lack of coherence of existing theories.

Many authors have discussed the very terms used by Teilhard de Chardin. Maccina pointed out that the arguments of the book “The Phenomenon of Man” included many quantitative terms and used this observation as a basis for claiming that Teilhard de Chardin’s theory had drifted towards materialism. Not surprisingly, other thinkers contradicted him, saying that neither the use of quantitative concepts determines the materialism of philosophical views, nor the use of qualitative concepts determines the idealism of these views. However, most authors argued about the inconsistency of Teilhard de Chardin’s expressions. The priest Vytautas Jonas Bagdanavičius (1908–2001) even suspected that the incoherent expressions were not accidental and wrote: “Teilhard de Chardin deliberately leaves open the possibility of a double reading of his thoughts as a means of defense so that those who wish to criticise him would not be able to know his true position” (Bagdanavičius, 1964). This remark was made in an article intended to show that, while Teilhard de Chardin’s efforts to raise the importance of the creative human act were very welcome, the aspect of grace provided by faith and the sacraments is equally important.

There was a considerable controversy over Teilhard de Chardin’s conception of the nature of the world. Perhaps the loosest interpretation of his thought on the creation of the universe was given by Aleksandras Mauragis (1909–2006), the jurist mentioned above who lived and worked in Australia. Mauragis suggested that theologians should look more closely at Genesis itself and recognise that the divine “let there be” was not a one-time event, that man was created by God before the dust of the

earth, which, with Teilhard de Chardin, could be understood as a creation out of the “many”, since the creation “out of nothingness” had already occurred before. In the author’s words, “Teilhard does not speak directly of the creation of matter, which is an earlier work of God, and we find nothing about it even in Revelation” (Mauragis, 1979, 297). For him, it was not important what God created man out of; instead, he gave him an immortal soul. The author accused those who do not realise that the creative act takes place in time and space of reading the truths of revelation “in an ontological void, without reckoning with the categories of time and space, and thus with historical facts and events” (Mauragis, 1979, 298). The jurist reproached other authors for not recognising God’s active role in the cosmological dimension of our times and for deepening the separation of religious truths and the truths of science formulated about the visible world. Of course, most diaspora authors have sought to understand Teilhard de Chardin’s concept in terms of Catholic theology, and the editorial board of the journal “Laiškai lietuviams” (Letters to the Lithuanians) that published this free interpretation accompanied it with a note stating that the editors did not share the author’s views.

Maccina argued that Teilhard de Chardin’s ontology was incompatible with Christian ontology and claimed that the consistent explanation of the origin in the categories of becoming is impossible, as the evolutionary approach requires the recognition of an entity that evolves in the direction of progress (Maccina, 1971, 208). Hence, according to him, the notion of the start of evolution cannot be reconciled with the concept of creation out of nothing. Paškus proposed understanding the unification of the multiplicity as an analogy of creation out of nothing. He argued that “complete formlessness is equivalent to non-existence” (Paškus, 1988, 56), so only that which is determined in some way exists, and this thought implies that there exists a creator of order. The priest argued that since the divine creation could be understood as a continuous creation in the universe, existence could be understood as a process characterised by a change of substance. In his own words, “the essence of the beginning of a process is not the same as the essence of the end of a process (the Omega). There

are always qualitative changes in the process. In this sense, being at the beginning (the Alpha) is not yet full being. It reaches fullness at the point of the end (the Omega). Thus, to be in the Alpha is not yet to be in the Omega. In this case, existence does not need to be divided because it is becoming. The evolution of the world is also the macrocosmic process from which entirely new things emerge; new possibilities unfold that did not exist before, even in potentiality" (Paškus, 1988, 105). In this way, the supporters of Teilhard de Chardin's conception tried to substantiate that the unfolding universe and its divine basis retain their own identities. It is worth noting that Paškus' views, in the context of other authors, were the closest to process philosophy, although he claimed that Alfred N. Whitehead's theory could hardly be reconciled with Christian philosophy (Paškus, 1989) and limited himself to the short quotation from Charles Hartshorne's article "Physics and Psychics: The Place of Mind in Nature" (Paškus, 1988, 52). Conversely, our author admitted that his interpretation of Teilhard de Chardin's theory was based on Eulalio R. Baltazar's ideas.

However, many expatriate thinkers, not finding a literal traditional formulation of a divine creation out of nothing in this conception, accused the French theologian of pantheism, pan-spiritualism, positivism, agnosticism, and even materialism. Maceina attempted to prove that his ontology was a Spiritualist monism, merging "with materialism in favour of matter" (Maceina, 1971, 229). This radical statement resulted from of Maceina's appreciation of only a universal spirit as a spiritual realm encompassing all humanity in Teilhard de Chardin's theory, along with his anti-Hegelian conviction of the impossibility of an impersonal spirit. On the contrary, Paškus sought to emphasize that Teilhard de Chardin's theory recognized a personal spirit, that its interpretation of becoming rested on a foundation of personal divine love, and that "Christ's 'physical' union with the world not only did not negate but necessarily presupposed, his personal and supernatural influence on creation" (Paškus, 1988, 65). For the priest, the end of the evolution of physical nature was the beginning of a new direction in which the "personalisation" of man took place. However, Paškus admitted that Teilhard de Chardin was no longer speaking of

this new stage of evolution from the perspective of ordinary experience. Recalling the history of Western philosophy, the priest tried to explain God's intrusion into Teilhard de Chardin's theory not with rational arguments but with images of Blaise Pascal's "wager", Søren Kierkegaard's "leap" and "existential risk".

The question of determinism in Teilhard de Chardin's concept has also been treated differently. Maceina asserted that evolution implied a purposeful, progressive development, and therefore, its recognition did not leave room for the recognition of human free will. Paškus proposed to understand Teilhard de Chardin's evolution in terms of "directed evolution or 'guided chance'" (Paškus, 1988, 53), pointing out that lawful purposiveness was compatible with mathematical, existential and physical randomness and that it was left to the human will to decide whether to contribute to the "suffocation of the individual in the earth's noosphere, or to his liberation; to the building of an anthill of human robots or the formation of a community of individuals, to the collective that kills a person or to the community that exalts him" (Paškus, 1988, 83).

Clearly, the future evolution of the noosphere has also been viewed differently. According to Maceina's apt remark: "humanity is getting socially, legally, economically, politically close – it goes without saying" (Maceina, 2007, 471), so we need to understand that the noosphere does not refer to this banality. However, Maceina regarded the man of the future as a *Übermensch*, in the somewhat popular bad sense of the word. Much more acceptable was Paškus' view that Teilhard de Chardin was talking about the evolution of the noosphere not in an ontological sense but in a psycho-social sense. The priest wrote that ontologically, all humans had immortal souls. However, a lingering member of a Stone Age tribe in the Philippine islands was different from a Western university professor: "In Teilhard's terminology, one will be a person and the other an over-person, one a human being and the other superhuman. The culture of the one will have a thin 'thinking covering' and that of the other a rather thick one. In other words, in these exotic terms, Teilhard describes the fact of psychic evolution" (Paškus, 1988, 90). Therefore, the priest concluded that

the accusations against Teilhard de Chardin of asserting the ontological inequality of human beings and devaluing today's human beings were unfounded.

Our authors have also differed in assessing Teilhard de Chardin's thoughts on major theological issues. Maceina repeatedly explained that the Teilhard de Chardin's conception lacked recognition of the equality of individual souls since the thinker emphasised that those who are developing present-day Western culture have reached a higher stage of spiritual evolution than the primitive and non-Western races.

Diaspora thinkers questioned whether Teilhard de Chardin's conception of human life could be reconciled with the Christian doctrine of original sin. Contrary to them, Paškus argued that for the French theologian, this sin meant "the action of negative, anti-evolutionary forces" (Paškus, 1988, 122), which were still at work because the evolution of the world had not yet reached its final phase. The priest took the view that God's intervention did not remove the action of secondary causes of his own making but only enabled their effects to transcend their own substance. Much of the criticism of Teilhard de Chardin's teaching has come from his interpretation of Christogenesis as cosmogenesis, since traditional theology taught the divine and human natures of Christ but not his expression in nature beyond man and regarded Christ as eternally existing rather than becoming.

Like most of the other opponents of the French theologian, the expatriate writers reproached him with insufficient explanation and condemnation of the evil in the world. Maceina even accused the thinker of wistful descriptions of his experiences of the bloody war, and Paškus, who disagreed with him, suggested that this should be interpreted not as an apologia for violence but as an expression of the nostalgia of a special kind of fellowship that was forming in the trenches (Paškus, 1974). At the same time, Paškus acknowledged that in the perspective of Teilhard de Chardin's thought, God's power in relation to evil was not absolute since he only left man the freedom and the possibility of returning to the "fullness of being" (Paškus, 1988, 128).

Conclusion

Teilhard de Chardin's theory has been analysed and evaluated mainly by expatriate thinkers with a Christian commitment. Perhaps the only exception is the quote from Teilhard de Chardin's work by historian Vincas Trumpa (1913-2002): "Precisely speaking, there is neither substance nor spirit. There is only matter, which becomes spirit" (Trumpa, 1987, 137), in his autobiographical article entitled "A man without God" and published in a young generation's journal of culture and the arts "Metmenys" (Outlines). Interest in the French thinker in the diaspora was particularly active from the 1960s to the 1980s. Three factors may explain this special attention. First of all, it is worth remembering that in the journals "Kosmos" (Cosmos) and "Kultūra" (Culture), published in independent Lithuania, the theory of evolution was often analysed and discussed. It is unsurprising that the focus on attempts to interpret evolution in a Christian way has persisted in the diaspora. The second factor is that religious reflection was very significant in the Lithuanian community, as according to our historians, "religion was an important part of national identity [...] this is a distinguishing feature peculiar to Lithuania which singles it out among other occupied Baltic countries" (Račiūnaitė-Paužuolienė, 2021, 195). The third is that in the middle of the 20th century, works that today would be classified not so much as philosophy but as the so-called "dissemination" of philosophy began to be particularly popular, and Teilhard de Chardin's desire to add the principles of evolutionary theory to Christian theology has therefore attracted a wide readership, despite the lack of adequate argumentation in his books. Unfortunately, there were no evolutionary or process theology experts among the Lithuanian expatriate thinkers. Although there were some efforts to incorporate the ideas of process ontology into the explanation of Teilhard de Chardin's theory, his thought was interpreted more widely only in the context of the Catholic theology of the time. The theorists sought to steer the understanding of his ideas in their communities in a direction that, according to each of them, was consistent with the teachings of Christianity, and they actively debated the true meanings of his teachings.

References

1. Bite, A. (2005). Romas "Jaunās reliģijas" ienākšana Latvijā – vai apvērsums tās tradicionālajā reliģiozitātē? *Ceļš*, (56), 228-243. Retrieved from: <https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/31035>
2. Celiešius, P. (1968). Teilhard de Chardin pasaulēvaizdis, *Aidai*, nr. 5.
3. Cukuras, V. M. (1989). Nepamiršamas Teilhard de Chardin (Antano Paškaus knygos „Evolūcija ir krikščionybė Teilhard de Chardin perspektyvoje“ recenzija). *Aidai*, nr. 1.
4. Dambriūnas, L. (1973). Pasaulėžiūra, evoliucija ir Teilhard de Chardin. *Aidai*, nr. 5.
5. Gaidamavičius, P. (1961). Viešpatijos naujos epochos brėkšmėj. *Aidai*, nr. 4.
6. Girnius, J. (1968). Teilhard de Chardin. *Aidai*, nr. 5.
7. Girnius, J. (1991). *Autobibliografija*. Raštai, t. 1, Vilnius: Mintis, 585-594.
8. Gižinskas, L. (1972). Po mokslo kauke, *Darbininkas*, 1972.10.13.
9. Jucevičius, F. (1957). Įsikūnijimo tikrovė. *Aidai*, nr. 10.
10. Kasaross, M. (2010). *Evolūcijos teorijas un teologijas sintėze Teijara de Šardėna darbā „Cilvėka fenomenas“*. Retrieved from: <http://scireprints.lu.lv/75/1/M.Kasaross.T.Chardin.pdf>
11. Kubilius, J. (1965). Teilhard de Chardin. *Laiškai lietuviams*, nr. 11, 364-371.
12. Labanauskas, R. (2018). Pierre'o Teilhardo de Chardino idėjų recepcija Lietuvoje: Brazauskų mokykla (1975 – 1993) [Reception of Pierre Teilhard de Chardin's ideas in Lithuania: the Brazauskas School (1975 – 1993)]. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, (41), 193-234. Retrieved from: <https://www.lkma.lt/index.php?id=103&aid=1&cia=608>
13. [Maceina, A.] (1967). Antano Maceinos laiškas. *Draugo priedas*, 1967.01.28.
14. Maceina, A. (1968). Reliģija ir evoliucija. Kritinės pastabos Teilhard de Chardino pasaulėžiūrai. *Aidai*, nr. 8, 9, 10.
15. Maceina, A. (1971). *Didieji dabarties klausimai: pasaulio sekuliarizacija, evangelijų numitinimas, evoliucija ir religija*. Putnam, Conn.: Krikščionis gyvenime.
16. Maceina, A. (1973). Laiškai Teilhard'o šalininkams. *Draugas*, 1973.10.06; 1973.10.20; 1973.11.03; 1973.12.08; 1973.12.15; 1973.12.22 (reprinted in Maceina, A. (2007). Raštai. T. XII, Vilnius: Margi raštai, 397-484.
17. Mačernis, J. (1966 (?)). Plačiau atverkime akis! *Lithuanian World Archives RS*, Dr. J. Mačernis.

18. Mauragis, A. (1979). Kaip Dievas sukūrė pasaulį. *Laiškai lietuviams*, nr. 9, 296-300.
19. Pamituviškis, A. (1963). Visata slenka į savo atbaigos centrą. *Tėviškės žiburiai*, nr. 20-21.
20. Paškus, A. (1974). Dūmus apie Teilhardą besklaidant. Teilhard de Chardin asmuo. *Draugo priedas*, 1974.11.09.
21. Paškus, A. (1988). *Evoliucija ir krikščionybė: Teilhard de Chardino perspektyvoje*. Chicago: Į laisvę fondo leidinys.
22. Paškus, A. (1989). Keletas autoriaus pastabų. *Aidai*, nr. 1.
23. Račiūnaitė-Paužuolienė, R. (2021). Survival Strategies under a Totalitarian Regime (1940–1990): a Case of Roman Catholic Nuns in Lithuania. *Reliškis-filozofiski raksti*, (XXXI), 79–202. Retrieved from: <https://doi.org/10.22364/rfr.29>
24. Teilhard de Chardin, P. (1959). *The Phenomenon of Man*. New York: Harper.
25. Tejaras de Šardenas, P. (1995). *Žmogaus fenomenas*. Vilnius: Mintis.
26. Trumpa, V. (1987). Žmogus be Dievo. Autobiografiški susimąstymai. *Metmenys*, nr. 53, 124-143.
27. Vidal, C. (2021). Pierre Teilhard de Chardin: a visionary in controversy. *History and Philosophy of the Life Sciences* (43) 125, 1-10. Retrieved from: <https://doi.org/10.1007/s40656-021-00475-7>
28. Zeps, D. (2009). Zinātne un reliģija: kontroverse vai komplementaritāte. *LU 67. Conference Teoloģija. Zinātnes un reliģijas dialogs*. 2009. gada 27. februārī. Retrieved from: <https://dokumen.tips/documents/zinatne-un-religija-kontroverse-vai-komplementaritate.html>
29. Žiūraitis, T. (1973). Savotišką kritiką svarstant. *Darbininkas*, 1973.06.23.

Acknowledgements: this research is funded by the State Program for Lithuanian Research and Dissemination 2016 - 2024, the project "The Spread of Teilhard de Chardin's Ideas in Exile and in Lithuania", project No. P-LIP-22-125.

Rūta Marija Vabalaitė

Mikola Romera Universitāte

PJĒRA TEIJĀRA DE ŠARDĒNA IDEJU IZPLATĪBA LIETUVIEŠU DIASPORĀ

Kopsavilkums

Rakstā aplūkotas franču zinātnieka un teologa Pjēra Teijāra de Šardēna darbu interpretācijas lietuviešu diasporā. Laikā no 1950. līdz 1990. gadam diasporā ir parādījušās 99 publikācijas, kurās detalizēti pieminētas vai analizētas Teijāra de Šardēna idejas. Lielākoties publikāciju autori ir katoļu priesteri, taču bez viņiem par Teijāra de Šardēna uzskatiem rakstījuši arī vairāki nu jau gandrīz aizmirsti laicīgie domātāji. Aktīvākie debatētāji bijuši filozofs Antans Maceina, kā arī psihologs un priesteris Antans Paškus. Teijāra de Šardēna teorijas tika interpretētas tālaika katoļu teoloģijas kontekstā. Vienīgais izņēmums varētu būt Paškus mēģinājumi izmantot tapšanas jēdzienu un aplūkot dievišķo radīšanu kā nepārtrauktu radīšanu Visumā.

Atslēgvārdi: evolūcija, noosfēra, zinātne un reliģija, tapšana.

Kristaps Zariņš

Rīga Stradins University

THE MANIFESTO OF ANCIENT CHURCH LAW AND THE CANONIZATION PROCESS OF THE ROMAN EMPIRE

Abstract

Canon law as the regulatory instrument of the established church, which turned the latter into an institutional body, manifested itself at the same time by becoming a bridge between the state (within the meaning then current) and religious communities (the society within the meaning then current), where the representatives of these two dimensions – both those of the spiritual dimension and those of the secular one, came to have as if compulsorily, such legal relations between themselves; thus the administrative church became thoroughly comparable to modern state institutions within their material and existential meaning or, in other words, existed in a state of self-reproduction and legal development and within the framework of self-justification.

This aim, according to the political and dogmatic scheme then existing, resulted in the creation of a body of administrative law as the first legal manifestation of this kind known in Western Europe. At the same time, this body was a common denominator or a recipe for ensuring strong

management by combining mundane things with spiritual ones without discriminating between them and by replacing intangible, incomprehensible things with Christian values but in particular with a discipline based on strict regulations.

Keywords: church property; canons; Roman law; Carolingians.

Introduction

This “aim” did not consist only of the social and legal status and the Christian rights and, in particular, the cult of the rights of ‘the dead’ or issues of future rights, which has always been a topical issue in all political systems, and indicative manifestations of religion that followed suit, including among the Christian community and, at the same time, among all the nationals of the Roman Empire of that time. The church had to become a thing that was necessary for practical purposes, accessible, and, at the same time, a thing required in order to be able to provide every resident of the Roman Empire with the required and appropriate presentation of rights or reception of canon law and Roman law that would meet their daily needs. The church of Rights did not include just places of worship, such as churches, monasteries, hospitals, and orphanages, but also secular administrative institutions. The interaction between them and the interaction between Roman law and canon law is set out in this paper below.

Unlike the regulations laid down by Roman law, the church was entrusted, according to its sermons, with relevant charity tasks, especially caring for the sick and the poor. The helpless and those deprived of rights were to find the solution for their problems, according to the instructions given by the church, in the bodies of the church itself rather than within the secular authorities of the worldly power, and these people are then the subjects of the regulations of canon law. These people were widows and orphans, prisoners, persons persecuted for various reasons, minors and the mentally ill, children whose parents threatened to sell them into slavery or

to a brothel, the old and those yet unborn. The church, therefore, took over the relevant public functions, such as price control and consumer protection. The church did not have only the role of a tolerated guardian in these legal issues; the church also had substantial rights within the country as well as property at its disposal, which was required to perform its tasks, the management of which, in turn, required finding a legal framework within Roman law. The rest of this study will point to such points of contact between canon law and Roman law.

The specific nature of the past of canonical as religious law

For starters, it should never be forgotten, as Charles P. Sherman writes in his 1919 publication under the title “*A Brief History of Imperial Roman Canon Law*”, that the Canon law was the medium through which the Christian Church aided the preservation of Roman Civil law to modern times (Sherman, 1919, 94). On the other hand, Morey writes: “*The law of Justinian has been woven into the fabric of the Canon law and in that form ... obtained the sanction of the Church.*” (Morey, 1914, 206). For example, Roman law based on endowment and charity has, through canon law, been incorporated into the structure of Anglo-American common, secular civil law. On the other hand, laws on canonical criminal law, the so-called “*Libri Poenitentiales*” appeared already in the 4th century. In this regard, special emphasis is placed on the works of David (*Those of David*), Archbishop Theodore of Canterbury in the 6th century, as well as the works of Bede and Egbert of York in the 8th century. These were actually books of penance, but they also successfully served as the basis for the development of the criminal branch of canon law. Books on liturgical services, such as “*Ordines Romani*”, “*Ordines judiciorum*”, or “*Liber diurnus*”, which belonged to the 8th century papal collection, contained officially documented church instructions on criminal procedure in ecclesiastical courts. (Sherman, 1919, A, 103). Among other things, the roots of the secular jurisdiction of the church can be found in the New Testament. For example, see *Matthew XVIII* or *Corinthians VI*, 1 – 8: “*Dare any of you*

having a matter against another, go to law before the unjust, and not before the saints?" At the same time, it should be pointed out that initially, it was a voluntary choice to accept the ecclesiastical court and hand it over to the head of the church – the bishop – or to use imperial legislation and the secular court. Constantine the Great, in his epistle to the Numidian bishops, decreed that litigants could resort to their bishops if they preferred the ecclesiastical adjudication to the judgment of the secular courts (*Cod. Justin., I, 4*). In such a case, the bishop's judgment was final, irrevocable, and equal to that of the emperor; in the civil jurisdiction, it was binding on all public persons of the empire and the administration itself. So, St. Ambrose and St. Augustine (*St. Ambrose and St. Augustine*) spent much time deciding civil suits (Sherman, 1919, A, 103). Charlemagne 9th century, presumably following the authority of Constantine and Theodosius (*Constantine and Theodosius*) (Encycl. Britt. 1922, 854), reviving the Empire of the West by imposing a rule to transfer all claims from the secular court to the ecclesiastical court. The law of that time was formed due to the compilation of Roman and canon law. Although Roman law had already begun to be developed in the 3rd century by the jurist Gaius, in later centuries, it was practically revitalised by the canon law of the Church, giving rise to comparative jurisprudence based on the interaction between Roman and canon law. (Sherman, 1919a, 104; Sherman, 1919b, 46). The oldest attempt to compare Roman law with canon law was written (author unknown) in 390 under the title: "*Lex Dei*" or "*Collatio Mosaicarum et Romanarum legum*." The mentioned material, without any comments, with one exception, only compares the norms of canon law with corresponding articles in secular laws but in the Roman legal system. Despite that "*Lex Dei*" which consists of 16 books (chapters), the 16th book (chapter) begins with the words: "*Scriptura divina sic dicit*", in the part of each title, however, appears a longer or shorter opinion of Roman jurists, whose authors, or who are quoted, are Ulpian, Paulus, and Papinian. As Charles P. Sherman writes in his "A Brief History of Imperial Roman Canon Law", the Roman and canon laws are also compared with the so-called post-Justinian and Byzantine church canon law systems, otherwise

designated as *nomocanon*, which is at the same time the source of Byzantine legislation, as the canons and the collection of Greek civil laws (*Greek nomoi*). *The Nomocanon*, in its various versions, served as a legal text in the Eastern Church until the 18th century. In form and content, it reflected a close union between church and state. It met the demands of judges and lawyers, who were obliged to simultaneously use church canons and imperial laws (Britannica, *Nomocanon*). A good example is the *nomocanon* of Photius, published about 880 A.D. and introduced into the legislation of the Later Empire. In this collection of laws, Photius contrasts the marriage law of old secular Rome, the marriage legislation of the late Roman Empire, as well as the canonical norms of the existing Church on marriage (Sherman, 1919, 104). Nevertheless, in the 6th century, two main forms of *nomocanon* were adopted: “*Nomocanon 50 titulorum*” and “*Nomocanon 14 titulorum*.” The latter was compiled by the patriarch Johannes Scholasticus (565-577), but later, around 820-891, it was updated by the aforementioned patriarch Photius and republished around 883 (Britannica, *Nomocanon*).

However, generally speaking, canon law consists of a set of laws established in Christian churches, including Roman Catholic, Eastern Orthodox, independent churches of Eastern Christianity, and the Anglican Communion (*Roman Catholic, Eastern Orthodox, independent churches of Eastern Christianity and Anglican Communion*), adopted by a legitimate ecclesiastical authority, namely a synod or a bishop, which applies both to the whole church and to a part of it, as well as to organizational, personnel, and church administration. In a broader sense, this concept includes the precepts of divine law, natural or positive, *in corpora* (collections) and codes of canon law. Although canon law is historically continuous from the early church to the present, it has, as a result of doctrinal and ecclesiastical schisms, developed differing, though often similar, patterns of codification and norms. Moreover, the canon law of the Eastern and Western Churches was much the same in form until these two groups of churches separated in the schism of 1054 (also known more widely as *the East-West Schism*). In Eastern Christianity, however, because of doctrinal and

nationalistic disputes during the 5th-7th century, several church groups (especially non-Greek) separated themselves from the nominal head of Eastern Christianity, the patriarch of Constantinople. They developed their own bodies of canon law, reflecting their religious concerns. Canon law in the Western churches after 1054 developed without interruption until the Reformation of the 16th century. Although other Reformation churches rejected the canon law of the Roman Catholic Church, the Church of England, for example, retained the canon law concept and established its own tradition, which the Churches of the Anglican Communion have adopted. Canon law has had a long history of development throughout the Christian era. Not a static body of laws, it reflects social, political, economic, cultural, and ecclesiastical changes that have taken place in the past two millennia. During social and cultural upheaval periods, the church has not remained unaffected by its environment. Thus, canon law may be expected to be involved in the far-reaching changes that have come to be anticipated in the modern world (Britannica, Canon Law).

The author of this article has devoted more than ten different articles to the study of canonical (religious) law, among them in internationally cited publications. However, the last one, which should be highlighted, was published in the *Collection of Religious-Philosophical Articles* of 2023 under the title, and co-author is Dr. iur. Ivars Kronis: “*Max Weber’s Theory of Law History and Political Views of Religion*”. The article also touches on a group of religious rights, such as canon law, which, according to Max Weber, is a phenomenon inherent to Western European religious culture. Professor and academician Dr. iur. Ringolds Balodis, in his remarkable 2002 monograph “*Church Rights*”, has carried out more fundamental research in the canon law. From a legal point of view, canon law has also been touched upon by professor Jānis Broks in his 2008 review “*Philosophy of Law*.” Besides that, in the national literature on the church, religion, and canon law there is an extensive encyclopedic survey in the XXI volume “*Latvian Conversational dictionary*” (“*Latviešu konversācijas vārdnīca*”) (Švābe et al., 1927-1940). For example, Academician Balodis points

out that, according to John W. O'Malley, professor of theological history at the Weston Jesuit School, significant changes have occurred in the last hundred years. One of those changes is the testimony found in the annals of history, serving as a testament that just 500 years ago, the Holy Inquisition could burn at the stake, even the clergy themselves, for disobeying the church's canons. If consider that the canons and canon law itself have not changed, but only their interpretation, they are interesting to study, Professor Balodis points out. Church law and canon law are two distinct legal disciplines. Canon law deals with church canons, papal bulls, and other writings included in the corpus of canon law – *Corpus Iuris Canonici*. (Balodis, 2002, 10). On the other hand, the Latvian conversational dictionary states that the canon, in the collection of Holy Scriptures, as a scale, a norm for a religious society, gives a normative meaning. The canons of the Holy Scriptures are infallible and eternal. In fact, the decisive factor in canonization process has been the church's desire for unity and the effort to distance itself from sects and "heresies" that threatened the authority of the Catholic Church. On the other hand, Kant understands the canon as a set of *a priori* fundamental laws that must be considering using some general cognitive abilities. (Švābe et al., 1927 (1932-1933), 15384-15385). However, in his "Philosophy of Law" treatise, in the section "The Christian roots of the Western legal tradition", Brock writes that the role of Christianity in the history of European civilization is not limited to the role of the church as a political organization at a time when the secular political power had not yet become sufficiently permanent, nor it had only spiritual authority status when the secular power had already established itself as a permanent and powerful political force. American legal historian Harold Berman shows in his work "*The Western Legal Tradition: The Formative Age*" that the church created law in its European sense, in the forms it is known and practiced in the so-called Western-type civilization. The era of the so-called "papal revolution" can be considered a decisive moment in this process of creation, that is, in the XI-XII centuries, when the Roman Catholic Church transformed from an institute subject to secular power into an independent force that raised its own

demands on the secular ruler. The temporal rulers saw themselves as God's directly appointed rulers over the people. (Broks, 2008, 48-49). In 1075, Pope Gregory VII, in his *Dictates (Dictates Papae)*, put forward a series of requirements, which later became the norm in the relationship between the church and the secular authorities. The most important of them were:

- 1) the Church of Rome was founded by the Lord God alone;
- 2) the Pope can depose emperors;
- 3) no one can revoke a pope's judgment, but the pope can overrule anyone else. (Barman, 1983, 102-103.)

In competition with the empire or the secular state, the Church often acted from spiritual, one might even say intellectual positions, and in 1080, it found the necessary model of law – *Justinian's Code*, Roman law, which until then was almost unknown in Western Europe. Increased interest in jurisprudence, as a particular field of knowledge, by the church and secular circles contributed to the formation of universities. It is no coincidence that the very first University of Bologna became a center of legal studies and research. The culmination of these studies was a treatise written around 1140 by the monk Gratian of Bologna: "*Reconciling the Different Canons.*" Based on the positions expressed in the treatise, the Western European tradition of understanding law and the system of institutes took shape in a relatively short period of time in a way that is still known today (Broks, 2008, 49-50).

In the Western tradition, the resurrection is precepted as a consequence and a grace of God earned by the death of the cross. Therefore, as a community, the church was increasingly considered not to be a blessed family in heaven but a society of sinners on earth. The son of God came to men to accept and atone for their innate sin and be an example of how men should take responsibility and punishment for sinning in conscious life. This is how justice will be established in the relationship between God and man. "*Mercy is the daughter of justice; it arises from justice and cannot act contrary to it.*" (Broks, 2008, 49, 51; Berman, 1983, 177.)

1. Administrative church and canon law

Taxes and sizeable donations significantly contributed to the economic property of the church. On these grounds, a particular emphasis was placed on the rights of citizens to express their last will at the church. Relatives the church did not support were deprived of the right of appeal regarding the last will. On the other hand, the church had to keep accurate accounts of its income: *“Upon receipt by a venerable bishop of an amount left by the will of Christ, a protocol had to be drawn up, stating the amount and the time of receipt, which was to be produced to the government of the province as soon as possible...”* (Cod. I 3.28 §2).

The state managed the property of its church as a whole. Therefore, the church was not entitled to dispose of its crucial capital at its sole discretion. In Roman law, the property of temples was already removed from market circulation according to *“res extra commercium”* (‘a thing outside commerce’ in Latin) (Fellmeth&Horwitz 2009, 92). The Christian Empire and the church itself strictly adhered to this fundamental law. Any critical assets that the church had once obtained were not to be sold anymore: *“So it be then determined that whatever belongs to the property of the Holy Church or will be acquired in the future shall be kept ... with reverence as untouchable: since the Church is the eternal mother of faith and truth, its property will then be kept inviolable perpetually as well”* (Cod. I 2.14).

This manifest idea has its dark sides. The needs of the politically influential increased over the hundreds of years alongside the growing wealth of the church. Expropriation of church property is not a rare phenomenon in Western history, particularly in connection with the application of the rules of Roman law. Carolingians benefited from the main assets of the church, which were used to cover the needs of infertile lieges; citizens in medieval towns fought with monks over the estates of monasteries. Laws regarding the expropriation of large monastic properties were passed at the level of the Constitution at the time of Lutheran reform as well as during the French Revolution (Henrich, 1957, 190) The material benefits brought by the political success of the Reformation and the

French Revolution and the substantial input, without which the national formations of the modern times and their territorial size cannot be imagined, cannot be explained without taking into account the former prohibition under Roman law to sell the property of the church.

The church would not have become either the established church or the church of rights if it had not sought greater legal autonomy. The most successful state body of the ancient church under Western law was its Court of Rights or the bishop's court (*episcopalis audientia*) (Hartmann, 2016, 201). The established ecclesiastical court, too, had traditions and the legacy of the imperial court jurisprudence. Priests, clergy, and laity initially managed Roman law, while Roman lawyers took pride in calling themselves "the priests of justice" (Witte, 2008, 10). Thus, based on theological grounds, the christianization of worldly rights took place concurrently with recognizing the rule of law within the church. A step was made toward Roman traditions in this connection, and the practice of perceiving them through thinking in Biblical terms was started. Apostle Paul had forbidden the members of his community to follow secular laws in disputes within the church. Many established church bishops spread the ecclesiastical court's rights over the entire body of citizens. Since all persons were Christians regarding rights, they had to obey the bishop's court in line with the church doctrine. (Khiok-Khng, 2004, 53)

2. The Justinian Code and *episcopalis audientia*.

Judges appointed by bishops and the secular court clashed with these claims. The Justinian Code contained an extensive article devoted to *episcopalis audientia*. However, it was not yet determined whether and to what length the ecclesiastical court would crowd out the secular one and the extent to which these courts would compete with each other (Hartmann, 2016, 201). Emperor Constantine was still liberal in this field, but his followers restricted the bishop's court again. The church was prohibited from setting lawbreakers free from secular courts. The jurisdiction to which secular citizens were subject was not to be a matter of the church

in any way (Cod. I 1.4). In disputes over civil rights, a bishop merely had to act as the conciliator of both parties, too. *“Where the parties had agreed to refer their dispute to a bishop, they were allowed to so... but they could do this only in disputes over civil rights and only in cases where the bishop accepted the position voluntarily and as an arbitrator...”* (Cod. I 4.7).

On the other hand, a bishop, as a supervisor of national virtues, had the task of taking care, because of his position and in respect of the spiritual heritage of prisoners, minors, widows, and other parts of the society that were socially difficult to supervise. The extent to which they were subject to jurisdiction and the judicial form itself had to remain separated from the secular court. This was promoted because the theologically educated ones (bishops) were admitted to ecclesiastical courts as judges. This ordinance (Cod. I, 4.15) could have been favourable for theologians-lawyers of the church. They used the ecclesiastical court to continually confirm their own theological foundations, and, at the same time, to show themselves as playing on a level field in competition with professional lawyers of the secular court. The Western Roman Empire had long ceased to exist in terms of law when the church created an order of law in its ecclesiastical court that stood above secular rights.

The freedom from taxes was an important privilege of the church. The church held the monopoly in teaching religious affairs. Another privilege was also the recognition of the unique legal status before the Pope and his seat in Rome, as well as all other servants of the church (Honoré, 1993, 29–30). The right to become guardians could not be imposed on them. Clerics of the antique world used these and other advantages to attract secular officers. The emperor had to speak on the subject of civil servants not being allowed to work or act as clerics: *‘We want no public officials to take up the post of a bishop or priest alongside their positions...’* (Cod. I 3.53)

Clerical activities had to be kept separate from secular public service. Although the emperor maintained a relevant system of governance, such prohibitions could not curb the attraction and impact of the servants of the church for long. The worldly addition contributed to the improvement in the quality of the church staff. Professional knowledge that

exceeded the soul care was also required in the service of the church (Pharr, 1952, 84).

The service of mercy instituted by Jesus Christ in the church was turned into an administrative apparatus with the right of intercession by the church: *“The judge-bishop necessarily had to order that prisoners be brought to him on Sundays, had to hear them personally question them to make sure that the robust prison staff did not torture the prisoners inhumanely. If the prisoners lacked food, the bishop had to take care of it and additionally give 2 to 3 coins of money, as he thought fit, from the property of the church to every one of them a day to aid the poor in their poverty by means of these expenses; in any event, arrangements had to be made so that prisoners could wash themselves, subject to ensuring appropriate supervision”* (Cod. I 4.9).

The laws concerning church asylums also provided intercession and mediation by the church (Matthews-Giba, 2000, 14). Those persecuted by enemies, especially believers, who managed to escape inside the church were safe. It was an old right supervised and improved by the church. This resulted in difficulties of a practical nature. Once homeless persons who had been rescued threatened to take over the ruling over the church house, they even dared to raise demands to priests and hindered them in the management of the church affairs. Therefore, the emperor extended the shelter's scope to the entire land of the church. The church was capable of freeing itself from the seekers of asylum: *“The temples of the Supreme God must be open for the persecuted, and it is not only the altar and the interior of the church and whatever is enclosed by four walls that must grant them an asylum but a place for the refugees to escape to must be found, up to the external borders of the plot of land of the church, so that everything that is situated between the church itself and next to its passages – which may be apartments, houses, gardens, washing rooms and aisles between columns – would protect a refugee as if he were inside a room in the church”* (Cod. I 4.9).

As a state body, the church was supervised by the emperor. This is witnessed in particular in the imperial discipline of its servants. It was not always that they had good honour or dignity. Moral wretchedness appeared even in the midst of bishops. Thus, the emperor himself had to take

care of the dignity of the church staff. The country lived on the prayers of priests and, accordingly, in line with their perfect lifestyle. Worldly driving forces and passions of the church servants threatened the Empire. According to the foundations of law, they had to be examples of virtue for the nation, and they were supposed to stay that way all their lives. The emperor made accusations “... *that some of the highly reputable deacons and priests and also some bishops loved by God do not avoid playing dice between themselves and, in this way, they indulge in an improper game which is often forbidden for laymen too...*” (Cod. I 4.33). Bans had to be imposed on church servants repeatedly and impressively with respect to attending horse races, theatre, and animal fights. These provisions resulted in frequent conflicts, which were a bad example, especially for young priests.

Officials of lower ranks, secular and church officials, had to observe strict discipline, and certain moral flaws could be ignored now and then, whereas those on higher levels within the hierarchy had to comply with even stricter procedures. Care had to be taken to ensure that the post of bishop did not get into the wrong hands. Here, the church experienced strained relationships between the will of the community and the interests of the state and the church hierarchy. The Bible testifies that in electing a bishop, the consensus of the ecclesiastical people served as evidence of the impact of the Holy Spirit. In response, the church had to stress that the church elite and ecclesiastical people should agree on a single nomination for the bishop's post. It was explicitly emphasised where it was the case, e.g., in the case of *vita* Adalberon (the Bishop of Würzburg): “*The neighbouring bishops, all the diocesan prelates, rulers and noblemen, district patrons, tribunes and nobility, the clergy and commoners, people of all ages and genders, from the smallest to the tallest, all shouted as one, in a unanimous consent, inspired by the common will, that Adalberon be the most dignified candidate for the bishop's post*” (c.5, MGH SS XII, S. 131). The consensus regarding the bishop's election imitated a Biblical model turned into law. Nevertheless, there was no consensus every time.

3. Christian church and essential norms.

According to the Christian church's view, based on its essential norms, the voice of the people was by no means the voice of God. Additional solutions were needed in cases of lack of unanimity. The Holy Spirit needed to enter law after the bishop had exercised worldly power. Although it could as well have happened in the same way as in the case of Saint Martin of Tours (316-397 A. D.), the nation had a better sense, and the College of Bishops was forced to accept not so pleasing a man who was to become a national saint later on (Barrow, 2015, 291-293). However, it was not the law. Confronted with the choice between the popular opinion and the experience of the established church, Roman emperors and the church decided against the widespread feeling and in favour of the hierarchical experience.

In 535, Emperor Justinian issued a long law concerning the election of bishops and the exercise of the functions of the bishop's post (Nov. 6). Care had to be taken already during the candidate's designation process. The candidate had to produce a flawless resume (CV). The representatives of the people had to be queried about any possible objections before the ordination to ensure that no criminal could enter the office. This involved producing evidence. If those who objected had no evidence of a punishable act on the part of the candidate, then the person who raised objections could be punished.

The candidate could not come from the public service, but he was required to have a long record of service in the clergy. He was not allowed to enter the bishop's office as a layman and to make his way through the church hierarchy in too short a period of time. The road to posts in the church was a filter of values. The candidate also had to be unmarried, and if he was a widower, he was allowed to marry only one virgin and not a widow or a divorcee; it was stressed particularly that the candidate was in no case allowed to have a civil wife. Similarly, the candidate was not allowed to have any offspring. The church post was not inheritable. (Barrow, 2015, 294-295)

Celibacy protected the church from the succession of officers despite the unrest of the age. A candidate for the bishop's post was required to have a serious knowledge of the church doctrine, and attention was paid to ensure that the candidate did not enter the office through money or thanks to large gifts. The emperor stressed the obligation of the bishop to act as a resident. The bishop had to stay together with his parish and was not allowed to be absent from his place of office for more than a year. He had to report to his patriarch before going to the city. The bishop was not allowed to request an audience with the emperor in the city alone.

The bishop's post served as a model for all priests. Whatever the emperor requested for this office was binding upon every priest. The church could not consecrate too many priests. The church's needs, rather than a free market of the position, determined – just like in the worldly public service – appointments, promotions, and basic supplies. In the church, the rights of officials of the antique world survived the centuries of the Middle Ages. The antique rights of officials may be used as an example for the modern state in the new era by comparing them to Roman law.

Conclusions

- 1) The synod, council, was the opposite of individual church bishops. It was a place for bishops to gather for discussions, decision-making, and the issue of laws at different levels of government of the Empire. The synod was a place where formulas for the future and laws for ecclesiastical provinces and the worldly church were produced, particularly during structural changes. Even Emperor Constantine the Great (who retrained the right to make the final decision or grant approval in all matters) left the church's dogmatic legal entity at the synod's discretion (Schaff, Wallace, 2007, 451).
- 2) The paper will clearly demonstrate how issues relating to church life were regulated in the light of law, according to the interpretation of the ancient canon law, with references to Roman law still in place. It will show how cases of adulterous priests, heretics,

troublemakers, and sinful nuns were handled. Church officials had to formulate certificates of positions. During the first years of the established church, the issue of what to do with state spies among parishioners, whose names had remained secret up to then, but which had become known from acts of the Empire that had become accessible, had to be dealt with. The church increasingly adopted the form of the contemporary rights of the Empire and the worldly church. It remained safe from the permanent threats of splitting apart, which could come from unconnected provincial churches, and it is the problematic situations related to these rights that this paper is devoted to.

- 3) The agreement between the emperor and the Pope as the supreme powers was insufficient to solve these tasks. The unity of the church also relied on the unity of its bishops. Although this unity could be achieved through many efforts and compromises, synods remained next to the Pope, and the bishops post as an indispensable basis for the church's constitution. Therefore, the history of the church shows the repeated shifting of the internal power of the church from the Pope to councils and back to the Holy See again. Differing views and the aims of the church policy were further shaped and developed in such bipartite negotiations for hundreds of years. The dispute could not be settled hastily by what would seem to be the last word of either party. Where the Pope thought that he had definitely made up his mind, the council's proposals were presented in the final instance in return. Where the council thought to have given the final answer, the papal administration could still make practical changes. The first big surge of such councils took place in the 4th century A.D.: the Council of Elvira from 304 to 306, the Synod of Rome in 313, the Synod of Arles in 314, the Synod of Ancyra, the Synod of Neocaesarea and the Empire Council of Nicaea in 325 (Schaff, Wallace 2007, 451). New law-making parliaments of the imperial church and ecclesiastical provinces followed.

References

1. Balodis, R. (2002). *Baznīcu tiesības*. Rīga: Reliģijas brīvības asociācija
2. Barrow, J. (2015). *The Clergy in the Medieval World: Secular Clerics, Their Families, and Careers in North – Western Europe c.800 – c.1200*. Cambridge: Cambridge University Press
3. Berman, H. J. (1983). *The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge
4. Birks, P., McLeod, G. (1987). *Justinian's Institutes*. New York: Cornell University Press
5. Broks, J. (2008). *Tiesību filosofija*. Rīga: Turība
6. Bury, J. B., (2015). *The Imperial Administrative System in the Ninth Century. With a Revised Text of the Kletorologion of Philotheos*. Cambridge: Cambridge University Press
7. *Encyclopedia Britannica* (1922), 11th and 12th Editions
8. Fellmeth, A. X., Horwitz, M. (2009). *Guide to Latin in International Law*. New York: Oxford University Press
9. *Code of Canon Law*. http://www.vatican.va/archive/ENG1104/_INDEX.HTM
10. Hartmann, W., Pennington, K. (2016). *The History of Courts and Procedure in Medieval Canon Law*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press
11. Henrich, F. by Munz, P. (1957). *The Carolingian Empire*. Oxford: Basil Blackwell.
12. Honoré, T. (1993). Justinian's Codification: Some Reflections, *BLJ*, 25, 29-30
13. Khiok-Khng Y. (K.K.) (ed.). (2004). *Navigating Romans Through Cultures: Challenging Readings by Charting a New Course*. New York: T. & T. Clark International
14. Kronis, I., Zariņš, K. (2023). Max Weber's Theory of Law History and Political Views of Religion (2023). *Reliģiski filozofiski raksti XXXIV*. Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 71.-99. lpp.
15. Matthews-Giba, F. (2000). Religious Dimensions of Mediation. *Fordham Urban Law Journal*. Vol. 27 (5), Article 21. Retrieved from:<http://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1798&context=ulj> and <http://www.vatican.va/archive/ITA0276/INDEX.HTM#fonte>.

16. Morey, W. C. (1914). *Roman Law*. New York: G. P. Putnam's Sons
17. Otrolan's, M. (1876). *Institutes of Justinian, History and Generalization Roman Law*. London: Stevens and Sons
18. Pharr, C. (1952). The Theodosian Code and Novels, and the Sirmundian Constitutions. *Corpus of Roman Law*, vol. 1. New Jersey: Princeton University Press
19. Pharr C. *Ancient Roman Statutes: A Translation*. Allan Chester Johnson ed.&trans., *Corpus of Roman Law*, vol., 2, 1961.
20. Schaff, P., Wallace, H. (2007). *Nicene and Post-Nicene Fathers: Seconds Series. Anthanasius: Select Works and Letters*. New York: Cosimo
21. Scott, P. S. (1932). *The Code of Justinian*. Cincinnati: University of Wyoming. Retrieved from: https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/codjust_Scott.htm
22. Sherman, C. P. (1919a). A Brief History of Imperial Roman Canon Law. *California Law Review*. Vol. 7 (2)
23. Sherman C. P. (1919b). *Roman Law in The Modern World*. Vol. I, Boston: Boston Book Company
24. Švābe, A., Būmanis, A., Dišlers, K. (1927). *Latviešu Konversācijas vārdnīca*. 1.–21. Rīga: A. Gulbja apgāds, 8., 1932–1933
25. Witte, J., Frank S. A. (2008). *Christianity and Law*. Cambridge: Cambridge University Press https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2706654

Kristaps Zariņš

Rīgas Stradiņa universitāte

SENĀS BAZNĪCAS TIESĪBU MANIFESTS UN ROMAS IMPĒRIJAS KANONIZĀCIJAS PROCESS

Kopsavilkums

Kanonisko tiesību izpausme kā valsts baznīcas regulējošais instruments, kas to padarīja par institucionālu iestādi, vienlaicīgi kļuva par tiltu starp valsti (tālaika izpratnē) un reliģisko kopienu (sabiedrību tālaika izpratnē), kuru izmantotāji abu šo divu – garīgo un laicīgo – dimensiju pārstāvji nonāca it kā piespiedu kārtā šādās tiesiskās attiecībās, tādā veidā administratīvā baznīca caurcaurēm bija salīdzināma ar modernām valsts iestādēm to materiāli eksistenciālā izpratnē jeb, citiem vārdiem sakot, atradās sevis pašas atražošanas un juridiskās pilnveides stāvoklī, kā arī sevis attaisnošanas ietvarā. Mērķis, tālaika politiski dogmatiskā uzstādījumā, radīja administratīvo tiesību iestādi, kā pirmo Rietumeiropā zināmo šādu juridisku izpausmi, iestādi, kas bija vienlaicīgi kopsaucējs vai recepte, kā panākt stipru vadību, bez izšķirības apvienojot pasaulīgo ar garīgo, netveramo, neizprotamo aizstājot ar kristīgām vērtībām, bet it īpaši ar stingru normatīvu disciplīnu. Mērķis nebija tikai sociāli tiesiskais statuss un kristīgo, un it īpaši “mirušo”, tiesību kults jeb nākotnes tiesību problemātika, kas vienmēr ir bijusi aktuāla visās politiskās iekārtās un tām sekojošajās reliģijas indikatīvajās izpausmēs, tostarp kristīgās kopienas un vienlaikus visu tālaika Romas impērijas pavalstnieku vidē. Baznīcai bija jāklūst par praktiski vajadzīgu, pieejamu un vienlaicīgi arī nepieciešamu, lai spētu nodrošināt katram Romas impērijas iedzīvotājam ikdienas vajadzībām atbilstošu, viņa vēlmēm nepieciešamu un pienācīgu tiesību izklāstu jeb kanonisko tiesību un Romiešu tiesību recepiju. Romiešu un kanonisko tiesību mijiedarbība izklāstīta rakstā.

Atslēgvārdi: baznīcas īpašums; kanoni; romiešu tiesības; Karolingi.

Juris Jefuni

Eiropas Kristīgā akadēmija

LATVIJAS PAREIZTICĪGĀS BAZNĪCAS KANONISKĀ STATUSA PROBLĒMAS (1919–1927)

Rakstā, kas veltīts Latvijas Pareizticīgās baznīcas (LPB) vēsturei, ir analizētas LPB autokefālības problēmas laikā no LPB izveidošanas 1920. gadā līdz 1927. gadam, kad metropolīts Sergijs Stragorodskis izdeva deklarāciju par Maskavas patriarhāta izlīgšanu ar PSRS komunistisko režīmu, tādējādi atrisinot domstarpības par LPB statusu. Rakstā ir kritiski vērtēta LPB starpkaru vēsturei veltītā historiogrāfija, analizējot LPB autokefālības problēmas baznīcas vēstures, kanonu un prakses kontekstā. Lai gan LPB autokefālības jautājuma kanoniskajam izvērtējumam ir veltīta diezgan plaša literatūra, tajā nav ņemts vērā, ka Pirmā pasaules kara laikā Krievijas impērijas Pareizticīgā baznīca bija likvidējusi savu klātbūtni Latvijas teritorijā, un 1917. gadā atjaunotais Maskavas patriarhāts vairāku gadu garumā nespēja šo situāciju mainīt. Izvērtējot LPB autokefālības kanonisko pamatotību, būtu jāņem vērā šie reālie apstākļi. Rakstā ir analizētas LPB faktiskā statusa ipatnības, kā arī attiecības starp LPB un Latvijas valstsvaru. Lai gan analīze ir veikta ar avotpētniecības metodēm, pētījumam ir starpdisciplinārs raksturs, jo ir skarti gan vēstures, gan teoloģijas jautājumi.

Atslēgvārdi: Latvijas Pareizticīgā baznīca, autokefālība, kanoni, Jānis Pommers, Jānis Dāvis, Maskavas patriarhāts.

Latvijas Pareizticīgās baznīcas (turpmāk – LPB) starpkaru perioda (1918–1941) problemātikai veltītajā historiogrāfijā var izšķirt trīs laika posmus: 1) LPB izveidošanas laiks (1918–1921); 2) LPB arhibīskapa Jāņa

Pommera (1876–1934) vadībā (1921–1934); 3) LPB kā autonoma baznīca Konstantinopoles patriarhāta (turpmāk – KP) jurisdikcijā, ieskaitot pārejas jeb akefālijas laiku pēc arhibīskapa Jāņa Pommera nāves (1934–1941). Nereti historiogrāfijā gan pirmais, gan trešais laika posms ir stigmatizēts,¹ jo Latvijas valsts tiek apvainota represīvā attieksmē pret LPB, bet ievērojama daļa LPB garīdznieku un ticīgo – nacionālistmā, baznīcas kanonu ignorēšanā un izdabāšanā politiskai varai. Lai gan trešais laika posms ir palicis ārpus šīs publikācijas ietvariem, tomēr jāatzīmē, ka virkne historiogrāfu tieši šī perioda LPB baznīcu mēdz pelt striktāk, piedēvējot tai izteiktu izdabāšanu valsts varai, nacionālistiem, Kārļa Ulmaņa režīmam, kā arī kanonu brutālu pārkāpšanu.² Turpretim otrais laika posms bieži tiek interpretēts kā kanoniskās kārtības paraugs, jo historiogrāfijā un populārzinātniskos rakstos tiek uzturēts naratīvs, ka laikā, kad LPB bija Maskavas patriarhāta (turpmāk – MP) jurisdikcijā, esot pastāvējusi saskaņa starp dažādām etniskajām grupām.³ Šāda LPB laika posmu pretnostatīšana ir sekmējusi starpkaru garīdznieku un laju sadalīšanu “pareizajos” un “nepareizajos”, kas izpaužas arī mūsdienās aktuālos naratīvos un traucē LPB vēsturiskās pieredzes objektīvu apjēdzi.

¹ LPB pirmajā laika posmā negatīvi vērtē, piemēram, A. Pommers grāmatā “Pareizticība Latvijā” (Pommers 2015, 120–131). Jāņem vērā, ka šīs grāmatas daļai, kas veltīta LPB situācijai 1920. gados, ir izteikti publicistisks raksturs. Dažādu iemeslu dēļ līdzīgu attieksmi pauž F. Požidajevs (Pozhidaev 2004, 79–80), kā arī Z. Balevics (Balevics 1985, 52–55), kura pozīcija ir komunistiskās ideoloģijas angažēta, un citi autori. Labvēlīgāku attieksmi ir paudis H. Strods (Strods 2005, 73) un S. Coja (Coja [b. g.]).

² LPB trešajā laika posmā negatīvi vērtē, piemēram, Z. Balevics (Balevics 1985, 74–89), kā arī A. Gavriļins (Gavriļins 2015, 39–47; Gavriļins 1998–2023) un D. Pospelovskis (Pospelovsky 1996, 287). Savukārt labvēlīgāku attieksmi ir paudis A. Černejs (Černejs, 71, 76–98), J. Kalniņš (Kalniņš 2007, 53–70), H. Strods (Strods 2005, 97, 100–139) un S. Coja (Coja [b. g.]).

³ Pret LPB otrajā laikposmā pozitīva attieksme ir pausta teju visās publikācijās, izņemot ar komunistisko ideoloģiju piesātinātos Z. Balevica darbus. Daudzi autori ir retušēji viņiem neērtos faktus, piemēram, arhibīskapa Jāņa Pommera attieksmi pret metropolīta Sergija Stragorodska 1927. gada deklarāciju. Historiogrāfijā otro laika posmu mēdz saistīt ar šobrīd globālajā PB kopienā vispāratzītu arhibīskapa Jāņa Pommera autoritāti, piemirstot, ka 1920. gadu beigās un 1930. gadu sākumā visai plašās dažādu PB jurisdikcijas aprindās viņa autoritāte nebūt nebija neapstrīdama.

Šī raksta mērķis ir pārlūkot iepriekš minētos pirmos divus LPB laika posmus, ņemot vērā visas Pareizticīgās baznīcas (turpmāk – PB) vēsturisko pieredzi, t. sk. baznīcas autokefālības statusa jautājumu, tradīcijas un kanonu īpatnības, un uz vispārīga vēstures fona veikt LPB situācijas analīzi un interpretāciju, lietojot vēsturiski salīdzinošo un vēsturiski ģenētisko pētniecības meto­di.

1. Autokefālīja: jēdziens un fenomens

Jēdziens autokefālīja⁴ raksturo ne vien vietējās PB administrēšanas praksi⁵, bet arī statusu globālajā PB saimē un tās attiecības ar citām vietējām PB. Autokefālījai piemīt arī virkne citu aspektu, starp tiem var izšķirt liturģisko, protokola un eklesioloģisko. Pēdējais aspekts raksturo vietējās PB spēju attīstīt un saglabāt kristīgo tradīciju – reprezentēt sevī visas PB pilnību un vienotību,⁶ kā

⁴ Termins *autokefālīja*, grieķiski αυτοκεφαλία, ir saliktenis: αὐτός – ‘pats’, κεφαλή – ‘galva’. Baznīcas vēsturē šī termina lietojums ir mainījies, pakāpeniski sašaurinot tā nozīmi, mūsdienās to mēdz interpretēt dažādi. Šaurākā nozīmē terminu *autokefālīja* aizstāj ar *autonomija*, savukārt, sašaurinot autonomijas nozīmi, tiek runāts par *pašpārvaldi*. Šie termini ļauj niansētāk raksturot dažādo situāciju, kas ir izveidojusies PB globālajā kopienā. Vēl viens termins, ar ko apzīmē lokālas kristiešu draudzes statusu, – *vietējā baznīca*. Šis termins nav tik formāls kā jēdzieni *autokefālīja*, *autonomija* un *pašpārvalde*, jo tas attiecas uz kolektīvo pašapziņu un identitāti, nevis kanonisko tiesību jomu. Tas lietojams ne tikai attiecībā uz tiem veidojumiem, uz kuriem ir attiecināmi pirmie trīs šeit minētie jēdzieni, bet arī uz jebkuru lokālo draudžu kopumu (plašākā nozīmē – arī uz atsevišķām draudzēm), kurām piemīt ne tikai vispārēja PB identitāte, bet arī kāda specifiski lokāla (valstiska, ģeogrāfiska, etniska vai lingvistiska) identitāte.

⁵ Vietējas baznīcas vadītāja iecelšana, viņa administratīvā un simboliskā pakļautība, Baznīcas tiesu apelāciju izskatīšanas instances.

⁶ Autokefālības statuss uzliek vietējām baznīcām specifisku atbildību, jo autokefālās baznīcas balsij globālās PB kopienas problēmu risināšanā (t. sk. baznīcas doktrīnas un kanonu formulēšanā un interpretēšanā) ir īpašs svars panortodoksālajā diskusijā, nodrošinot koleģiālo principu globālās PB funkcionēšanā. Respektīvi, PB eklesioloģijā vietējo baznīcu autokefālīju fenomens nozīmē vairāku baznīcas centru esamību un šo centru spēju jautājumos, kas nozīmīgi visai PB kopumā, uzturēt vienādos noteikumos balstītu vienlīdzīgu diskusiju (ne obligāti ekumeniskā koncila, bet arī konsultāciju, dialoga u. c. formātā), kurā pusēm nav legālu administratīvu sviru cīņā vienai pret otru, tādējādi novēršot varas uzurpāciju baznīcā. Tas neizslēdz pušu atšķirīgu autoritāti un diskusijas moderatora vai eksperta funkciju, kas tiek piešķirta vienam no diskusijas dalībniekiem (gadu simtiem norisinājušās kopdarbības rezultātā šī loma deleģēta Konstantinopoles patriarhātam).

arī veidot un pārstāvēt šīs tradīcijas lokālo interpretāciju. Kristīgās tradīcijas etniska vai nacionāli valstiska interpretācija nosaka specifiskas kolektīvās apziņas jeb kolektīvās identitātes rašanos sabiedrībā (etnosā, nācijā).⁷ Runājot par kolektīvo identitāti, rakstā ir lietots termins *ētoss*,⁸ ar ko apzīmēta ne tikai identitāte kā kolektīvās apziņas parādība, bet arī šo identitāti veidojošie, uzturošie un ierobežojošie faktori un vienlaikus arī tās iezīmes. Tātad *ētosu* var raksturot kā pārmantotu un tālāk nododamu (t. i., tradicionālu) fenomenu: vērtību, kultūras, parašu, kolektīvās uzvedības modeļu un naratīvu kompleksu. Runājot par *ētosu* Pareizticīgās baznīcas kontekstā, jāņem vērā šāda īpatnība: ja tai piederīgo skaits ir neliels un tās klātbūtne valsts un sabiedrības dzīvē nav īpaši pamanāma, šīs PB locekļu *ētosam* ir margināls raksturs.⁹ Savukārt pretējā gadījumā *ētoss* ietekmē sabiedrību un valsts dzīvi vai pat kļūst par dominējošo vai absolūti noteicošo, vismaz deklaratīvi pārtopot par visas sabiedrības *ētosu* un identitāti, kā tas ir mūsdienās, piemēram, Grieķijā un Serbijā. Vietējās baznīcas juridiskais statuss (piemēram, autokefālība) ietekmē sabiedrību un tās apziņu.¹⁰ Ja ticīgo kopiena valstī nav margināla, tās *ētoss* ietekmē arī valsts drošību. Tādējādi baznīcas statusa jautājums (tās autokefālības vai jurisdikcijas maiņa) ir svarīgs arī politikas aspektā.¹¹

Kristietības agrīnajā posmā 1.–3. gadsimtā autokefālo baznīcu

⁷ Sikāk sk.: Rimestad 2012, 181–199.

⁸ Socioloģijā ar jēdzienu “*ētoss*” apzīmē sociālās uzvedības noteikumus un modeļus, dzīvesziņu, dzīves iekārtojumu un stilu kādas cilvēku kopas ietvaros, piemēram, profesijas *ētoss* (Kicherova 2013, 1).

⁹ Piemēram, imigrantu pareizticīgo kopienas (ja tajās neiekļaujas vietējie iedzīvotāji) savā mītnes zemē nemēdz veidot struktūras ar pašpārvaldes, autonomijas vai autokefālības statusu, organizējoties tikai tādās struktūrās, kas cieši pakļautas šo imigrantu izcelsmes valsts baznīcai.

¹⁰ Autokefālības jautājums mūsdienā Ukrainā: autokefālās Pareizticīgās baznīcas Ukrainā ticīgie pārstāv *ētosu*, kas saistīts ar ukraiņu etnisko identitāti, savukārt krietna daļa Maskavas patriarhāta Ukrainas Pareizticīgās baznīcas ticīgo veido citu *ētosu*, pašidentificējoties ar krievu etnisko identitāti.

¹¹ Baznīcas vadītāji un garīdznieki, kas izmanto savas iespējas ne tikai pastarpināti (ietekmējot *ētosu* veidošanos), bet arī tieši ietekmēt gan valsts varas personālsastāvu (ietekmējot vēlēšanas), gan tās lēmumus, nonāk saskarē ar politiku un valsts drošību. Tālab arī valstij ir savas prasības pret baznīcu, piemēram, jautājumā par vadības personālu un tā uzskatiem.

aizmetņi veidojās ap triju hellēnizēto impēriju – Seleikīdu, Ēģiptes un Romas galvaspilsētām: Antiohiju, Aleksandriju un Romu. 4.–5. gadsimtā līdzīgs baznīcas centrs izveidojās Persijas impērijā, un tās valsts vara sekmeja šī centra – kā līdzvērtīgu Romai – attīstību (Labourt 1904, 18–28). Autokefālo baznīcu veidošanās procesi norisinājās arī Kaukāza reģionā. 4. gadsimtā ar Konstantīna Lielā (Flavius Valerius Aurelius Constantinus 274–337) atbalstu tika atjaunota Jeruzaleme. Pēc šī imperatora rīkojuma Romas impērijas galvaspilsētas statusu ieguva pilsēta Bizantija (vēlāk – Konstantinopole). 4. gadsimtā norisinājās kristīgās baznīcas ekumeniskie koncili, kas, sekojot politiskās varas īstenotajām izmaiņām, apstiprināja Jeruzalemes (I Ekumeniskā koncila 7. kanons) un Konstantinopoles baznīcas (II Ekumeniskā koncila 3. kanons) autokefālo statusu līdzās jau izsenis pastāvošajām un neapstrīdamajām Romas, Aleksandrijas¹² un Antiohijas baznīcu autokefālīgām. Tādējādi izveidojās tā dēvētā pentarhija – piecas varenākās autokefālās baznīcas ieguva kolektīvā līdera lomu kristietības doktrīnas formulēšanā un kristiešu dzīves kanoniskajā regulēšanā gan Romas impērijā, gan ārpus tās robežām. Kopš 5. gadsimta autokefālo baznīcu vadītājiem tika piešķirts tituls patriarhs, kas minēts IV Ekumeniskā koncila (451. g.) dokumentos, savukārt III Ekumeniskajā koncilā (431. g.) tika nostiprināta Kipras kristīgās baznīcas autokefālija, taču tituls patriarhs tās vadītājam netika piešķirts.¹³ 535. gadā ar imperatora rīkojumu tika nodibināts Justiniānas Primas patriarhāts, kura autokefālija tika likvidēta 732. gadā pēc valsts varas rīkojuma. Atsaucoties uz šo autokefāliju un lietojot ģeogrāfijas argumentus, 10. gadsimtā autokefālo statusu ieguva

¹² No 16. līdz 19. gadsimtam Aleksandrijas baznīca, pastāvot islamizētajā Ēģiptē, ik pa laikam zaudēja savu hierarhu korpusu un iespēju patstāvīgi nodrošināt savu hierarhu konsekrēšanas turpinātību: tajā palika viens, dažreiz divi hierarhi (Zaev [b. g.]). Tādējādi minētajā periodā tā turpināja formāli saglabāt savu autokefāliju, saņemot sava patriarha (brīžiem – vienīgā hierarha) konsekrēšanu citos patriarhātos (Megas Synaxaristes, Hagios Meletios), respektīvi, atrodoties faktiskā atkarībā no citām autokefālām baznīcām.

¹³ Tas mazināja Kipras kristīgās baznīcas vadītāja autoritāti: pēc Ekumenisko koncilu laikmeta noslēguma no 8. gadsimta līdz pat 20. gadsimtam, kad tika ieviests panortodoksālo apspriežu process (kā eventuāla Ekumeniskā koncila sagatavošanas process), Pareizticīgajai baznīcai svarīgu jautājumu izskatīšanā ir piedalījušies galvenokārt pentarhija ietilpstošie patriarhāti.

Bulgārijas PB. Bizantijas impērija, kas bija spiesta atzīt Bulgārijas lielvalsti, atzina arī tās baznīcas autokefāliju, turklāt patriarhāta statusā (927. g.). Tādējādi arī Bulgārijas PB autokefālības atzīšana bija politisku norišu rezultāts. Turpmākajos gadsimtos Balkānos pēc dažādu valsts varu rīkojumiem tika radītas, paaugstinātas patriarhāta statusā un likvidētas vairākas autokefālās baznīcas.¹⁴

19. gadsimtā bruņotas cīņas iznākumā radās suverēna nacionālā valsts – Grieķija, kura kļuva par prototipu citām nacionālajām valstīm, kas kopš 19. gadsimta veidojās galvenokārt Eiropā. Grieķijas teritorijā PB nevarēja saglabāt savu Konstantinopoles jurisdikciju, jo Osmaņu impērijas valdība bija izmantojusi Konstantinopoles patriarhus grieķu brīvības cīnītāju ietekmēšanai. Rezultātā izveidojās autokefālā Grieķijas (Hellādas) baznīca, kuru ne uzreiz atzina Konstantinopoles patriarhāts.

Par baznīcas autokefālības suverēnā nacionālā valstī koncepcijas pamatlicēju¹⁵ mēdz uzskatīt 19. gadsimta grieķu mūku, teologu un neatkarības cīņu dalībnieku Teoklītu Farmakīdi (Θεόκλητος Φαρμακίδης, Theokletos Farmakides/Theoklitos Farmakidis, 1784–1860).¹⁶ Teorētiski šī koncepcija atbilst situācijai dažādās nacionālās valstīs, kas radušās Eiropā 19.–20. gadsimtā,¹⁷ tai skaitā arī Latvijā. 20. gadsimta divdesmitajos gados šādu ideju pauda pazīstamais pedagogs un sabiedriskais darbinieks Jānis Dāvis (1867–1959) un arhibīskaps Jānis Pommers (nevar izslēgt J. Dāvja ietekmi).¹⁸ Balkānos turpmākie notikumi attīstījās pēc šīs koncepcijas paradigmas: jaunajās nacionālajās valstīs tika

¹⁴ Austroungārijas impērija 17.–19. gadsimtā atbilstoši imperatoru rīkojumiem tika izveidotas vairākas autokefālās Pareizticīgās baznīcas.

¹⁵ PB šāda koncepcija bija sen pazīstama: 9.–15. gadsimtā tika nodibinātas un citu autokefālo PB atzītas vairākas baznīcas: Bulgārijas, Serbijas un Krievijas autokefālās PB (Kuraev 2020, 64–65, 433–434).

¹⁶ Koncepcija ir izklāstīta darbā *Farmakides* (1840, 14–17). PB aprindās šī teologa autoritāte tiek vērtēta neviennozīmīgi.

¹⁷ Ir svarīgi atzīmēt, ka 19. gadsimta pirmajā pusē atjaunotā Grieķija bija pirmā neatkarīgā nacionālā valsts šāda tipa nacionālo valstu virknē, kurā iekļaujas arī 1918. gadā dibinātā Latvija.

¹⁸ Skat. arhibīskapa Jāņa 1927. gada atbildi metropolītam Sergijam Stragorodskim (Sergii Stragorodskii, Сергей Страгородский, 1867–1944) (Pommers 1993, 117).

atjaunotas vai nodibinātas autokefālās baznīcas, no kurām vairums ir kļuvušas par patriarhātiem.

Bizantijas impērijas pastāvēšanas laikā baznīcas autokefālība kādā ārpus Bizantijas esošā valstī (piemēram, Bulgārijā, Serbijā) nozīmēja šīs valsts suverenitātes visaugstāko atzišanu un nostiprināšanu, respektīvi, tā bija attiecīgās valsts suverenitātes sakralitātes deklarācija, kas lielā mērā ietekmēja gan attiecības ar citām valstīm, gan nacionālo pašapziņu un identitāti, veidojot savu īpatnējo ētosu.

Jāuzsver, ka, dibinot autokefāliju, baznīcai bija jāņem vērā ne tikai politiskie faktori (piemēram, galvaspilsēta, valsts robežas), bet jāievēro arī tiešie valsts varas rīkojumi par autokefālības izveidi. Tādējādi vietējās baznīcas autokefālības jautājumā lielu, brīžiem izšķirošu lomu ir spēlējusi valsts varas pozīcija, kuru baznīca lielākoties ir respektējusi, iedibinot autokefāliju.

Baznīcas kanoniskā statusa jautājums (autokefālības nodibināšana vai jurisdikcijas maiņa), tāpat kā arī citi kanoniska un liturģiska rakstura jautājumi var tikt risināti trīs veidos: atbilstoši kanoniem, precedentiem vai baznīcas labumam (noderīgumam).¹⁹ Attiecībā uz diviem pēdējiem veidiem ir jāuzsver, ka to lietošana prasa pamatojumu, kādēļ formāla sekošana kanoniem šajā gadījumā nav iespējama vai noderīga.²⁰ Diez vai var atrast pārliecināto pamatojumu izvēlēties vienu no pēdējiem diviem veidiem baznīcas statusa problēmas risināšanai kā valsts drošības apsvērumus, kuriem ir objektīvs un acīmredzams raksturs, piemēram, karadarbība.

¹⁹ Arī baznīcas ilgtspējai konkrētā valstī (sk.: Kuraev 2020, 39). Formāla kanonu piemērošana konkrētā situācijā var kaitēt baznīcai nākotnē. Tas spilgti redzams gadījumos, kad kanonus apzināti piemēro kāda baznīcas grupējuma interesēs, kā arī baznīcai svešu vai perifēru mērķu sasniegšanai, piemēram, vienas tautas vai nācijas etniskā vai nacionālā naratīva konkurētspējas palielināšanai. Tas ir tā dēvētais etnofiletisms, kas spilgti izpaužas šibrīža Krievijas PB pozīcijā par karu Ukrainā.

²⁰ Šie abi veidi ir paredzēti PB kanonisko tiesību sistēmā. Starp daudzajiem kanonu tekstiem īpaši skaidri uz šiem veidiem norādīts vienā no svarīgākajiem PB tiesību avotiem – Cēzarejas arhibīskapa Basileja Lielā Pirmās kanoniskās vēstules Ikonijas Amfilohijam 1. kanons (*Kanones Hagiou*). Tādējādi abi minētie veidi pēc savas būtības arī ir kanoniski.

2. Latvijas Pareizticīgā baznīca Pirmā pasaules kara un Latvijas Neatkarības kara laikā

Pirmā pasaules kara laikā Latvijas teritorijā Rīgas un Mītavas eparhija *de facto* tika likvidēta. Vācijas armijai ieņemot Kurzemi (1915) un vēlāk arī Vidzemi, notika PB, respektīvi, minētās eparhijas kā institūcijas totāla evakuācija:²¹ tika evakuētas eparhijas pārvaldes un izglītības struktūras, arhīvi, naudas līdzekļi, lielākā daļa liturģisko piederumu, bez kuriem nevar svinēt dievkalpojumus, kā arī gandrīz viss klērs un lielāka daļa ticīgo, kuru evakuācija kalpoja par formālu attaisnojumu klēra evakuācijai. 1917. gada beigās Kurzemi un Vidzemi atstāja arī Rīgas arhibīskaps Joans Smirnovs (Ioann Smirnov/Иоанн Смирнов, 1844–1919), kurš tika izsaukts uz koncilu Maskavā. No šī brīža hierarha klātbūtne Rīgas un Mītavas katedrā netika atjaunota līdz pat arhibīskapa Jāņa Pommera ierašanās 1921. gadā. Vācu okupācijas apstākļos no 1918. gada sākuma līdz savai noslepkavošanai 1919. gadā par Rīgas katedras pagaidu pārvaldītāju bija iecelts Rēveles bīskaps Platons (Platon Kulbusch, 1869–1919). Šis pagaidu pārvaldnieka statuss apgrūtināja viņa darbību, piemēram, vācu okupācijas vara reiz izraidīja bīskapu Platonu no Rīgas, par ieganstu izmantojot to, ka viņa katedra ir Rēvele un nevis Rīga. Raksturojot to, kā 1918. gadā Krievijas PB (turpmāk – KPB) pārvaldīja Baltijas pareizticīgo kopienu,²² jāuzsver, ka KPB centrālās vadības iestādēm bija visai aptuvenš priekšstats par realitāti aiz frontes līnijas. Zīmīgi, ka bīskapu Platonu pārsteidza vairāki no KPB vadības atsūtītie rīkojumi, kas neatbilda reālajiem apstākļiem Vācijas okupētajās Krievijas impērijas rietumu guberņās. Viens no 1918. gada rīkojumiem²³ bija par guberņu tautas komisāru rīcību attiecībā uz eparhiju konsistoriju īpašumiem. Rīgas konsistorija bija evakuēta uz

²¹ Totālajai evakuācijai no Kurzemes un Vidzemes bija pakļautas visu konfesiju iestādes, taču šī raksta ietvaros ir raksturota tikai pareizticīgo situācija.

²² Lai izvērtētu KPB spējas pārvaldīt aiz frontes līnijas palikušās pareizticīgo kopienas, ir jāņem vērā, ka 1918. gadā Krievijā norisinājās pilsoņu karš. Krietnu Krievijas teritorijas daļu bija pārņēmis lielinieku terors un represijas pret KPB garīdzniecību (par garīdznieku eksekūcijām sk.: Valentinov 1924, Glava 2).

²³ LVVA, 7469. f., 1. apr., 9. lieta, 29. lp.

Novgorodu jau 1915. gadā, par ko KPБ pārvaldei būtu bijis jāzina, turklāt Vācijas īstenotās okupācijas apstākļos izklaustījās visai divaini tautas komisāru pieminēšana. Savukārt ar īpašumu un saimniecības daļas priekšsēdētāja Kišiņevas arhibīskapa Anastasija Gribanovska (Anastasii Gribanovskii, 1873–1965) rakstu bīskapam Platonam tika paziņots, ka turpmāk veidlapas “visāda veida baznīcas dokumentiem un atskaitēi” būs jāiegādājas vienīgi no Baznīcas Augstākās pārvaldes Maskavā.²⁴ Vēl vienā KPБ Centrālās padomes 1918. gadā datētā dokumentā bīskapam Platonam tika pieprasītas “pēdējās klēra un laju eparhijas sapulces protokolu kopijas”,²⁵ uz ko bīskaps Platons atbildēja, ka “no okupācijas varas netika saņemta atļauja, šogad man uzticētās eparhijas sapulce nevarēja tikt sasaukta”.²⁶ Šie piemēri skaidri ilustrē KPБ nespēju administrēt Latvijas un Igaunijas pareizticīgo kristiešu kopienu.

Pēc bīskapa Platona slepkavības (1919) līdz arhibīskapa Jāņa Pommera ierašanās dienai 1921. gada 24. jūlijā Latvijas pareizticīgajiem nebija hierarha.²⁷ Šī kanoniskā ziņā ārkārtas situācija nozīmēja ne tikai pārvaldes un saimniecības sagraušānu, bet arī eklesioloģisku problēmu: Latvijā

²⁴ LVVA, 7469. f., 1. apr., 9. lieta, 34. lp. Ņemot vērā veidlapu izdošanas vietu un iestādi, ir apšaubāms, ka šajā gadījumā būtu iespējama vietējo (latviešu, igauņu) valodu lietošana Rīgas eparhijas lietvedībā.

²⁵ LVVA, 7469. f., 1. apr., 9. lieta, 89. lp. otrā pusē.

²⁶ LVVA, 7469. f., 1. apr., 9. lieta, 89. lp.

²⁷ Pēc bīskapa Platona nāves ar KPБ sinodes rīkojumu 1919. gada 25. februārī par Rīgas eparhijas hierarha amata pagaidu izpildītāju tika iecelts Pleskavas eparhijas vikār-bīskaps (bīskaps ar ierobežotām pilnvarām) Genadijs Tuberozovs (Gennadii Tuberozov, Геннадий Туберозов, 1875–1923). Par bīskapa Genadija ieceļošanu un atrašanos Latvijas teritorijā, respektīvi, lielnieku kontrolētajā Latvijas daļā, nekādi pierādījumi līdz šim nav rasti. Tā kā nav arī lietvedības liecību par viņa darbību, pārvaldot pareizticīgo draudzes Latvijā un Igaunijā attālināti, var secināt, ka šī pārvaldīšana ir bijusi nomināla. Pamiers starp Latvijas Republiku un Padomju Krieviju stājās spēkā 1920. gada 1. februārī, un 2. februārī bīskaps Genadijs tika iecelts jau par valdošo hierarhu Pleskavas katedrā. 1920. gada vasarā uz Rīgas katedru KPБ vadība bija izvirzījusi metropolītu Serafīmu Čičagovu (Chichagov, Серафим Чичагов, 1856–1937), tomēr viņu kandidatūru noraidīja LPB (Gavrilin 2018, 107–108). Z. Balevics, nesniedzot nekādus pierādījumus, ir apgalvojis, ka Latvijas valdība bija tā, kas “nedeļa piekrišanu Maskavas patriarha emisāru [abu iepriekš minēto hierarhu] iebruksānai Latvijā” (Balevics 1985, 52).

pareizticīgo kristiešu eiharistiskā kopiena bija palikusi bez hierarhiskas personas, kurai jābūt šīs kopienas priekšgalā.²⁸ Tādējādi pareizticīgie Latvijā bija nonākuši ne tikai administrēšanas, bet arī eklesioloģiskā krīzē. KPB, kas bija ārkārtīgi sarežģītā situācijā padomju Krievijā, nespēja risināt šo problēmu. Tāpēc ir pamatots Jāņa Dāvja paustais secinājums, ka, līdz ar Rīgas eparhijas institūciju pārcešanu ārpus Latvijas, atstājot ticīgos bez baznīcas struktūras un hierarha, tika likvidēta arī KPB jurisdikcija Latvijas teritorijā (Dāvis 1920). Ar šādu argumentu Jānis Dāvis pamatoja savu viedokli par LPB pilnīgu neatkarību no Maskavas patriarhāta 1920. gadā.

3. LPB dibināšana, tās hierarhija un pārvalde

Nedroša pamiera apstākļos Latvijas austrumos²⁹ 1920. gada 25.–27. februārī Tautas Padomes sēžu zālē³⁰ norisinājās jaundibināmās LPB pirmā

²⁸ Kurzeme un lielākā daļa Zemgales šādā situācijā atradās jau kopš 1915. gada. Lai gan Pareizticīgās baznīcas vēsturē ir bijis ne mazums gadījumu, kad hierarhs atstāj savu ganāmpulku, tas ir nepārprotams kanonu pārkāpums. PB kanoni aizliedz garīdzniekiem atstāt savu ganāmpulku un izbeidz garīdznieku jurisdikcionālās tiesības uz pamesto ganāmpulku un katedru vadišanu, par ko sk.: 14., 15., 16. Apustuļu kanoni; Sardikijas koncila 11. kanons; Kartāgas koncila 82. kanons; Divkāršā Konstantinopoles koncila 16. kanons, kas nosaka 6 mēnešu hierarha prombūtnes termiņu bez nopietna attaisnojuma; šeit ir jāpiemin arī 4. Ekumeniskā koncila 25. kanons – kas nosaka triju mēnešu termiņu hierarha iecelšanai vakantā katedrā (Tserkovnoe pravo, b. g.). PB vēsturē šīs kanoniskās normas tika bieži pārkāptas, tomēr, piemēram, Maskavas patriarhs Nikons par savas katedras patvaļīgu atstāšanu Lielajā Maskavas koncilā (1667. g.) tika izslēgts no klēra.

²⁹ Par militāri politisku situāciju 1920. gadā sk. 1920. gada 15. jūlija ziņojumu (Nezināms autors, *Segodnia*, Nr. 149, 1920).

³⁰ Latvijas Saeimas ēkā. Tas norāda uz LPB sapulces nozīmi Latvijas valsts varas skatījumā un lielām cerībām. Sapulce bija iecerēta kā Baznīcas Saeima, kas (saskaņā ar T. Farmakida koncepciju) nodibināšot suverēnajai valstij atbilstošu Latvijas Pareizticīgo baznīcu.

pārstāvju sapulce (Latvijas pareizticīgo 1920).³¹ No arhīva dokumentiem un tālaika preses var secināt, ka sapulces dalībniekiem nebija striktas izpratnes, kādu statusu dibināmai LPB viņi vēlētos noteikt. Kopumā dalībniekiem bija skaidrs, ka neatkarīgajā Latvijā LPB nevar funkcionēt kā KPB ierindas eparhija³² un tai ir nepieciešama neatkarība no KPB tādā apjomā, kas varētu nodrošināt baznīcas funkcionēšanu neatkarīgas Latvijas valsts apstākļos. Tomēr pietrūka skaidrības, kādos aspektos šī neatkarība ir nepieciešama un reāli iegūstama un kādā ceļā tā ir sasniedzama.

Sapulces norises gaitā Rīgas Debesbraukšanas draudzes³³ delegāts Jānis Dāvis izvirzīja ideju par LPB izstāšanos no KPB jurisdikcijas un par pievienošanos Konstantinopoles patriarhāta (turpmāk – KP) jurisdikcijai (Nezināms autors, Arājs 1920). Tomēr sapulces vairākums nevēlējās

³¹ Attiecībā uz jautājumu par šīs sanāksmes un turpmāko līdzīgo sanāksmju lemsanas pilnvarām ir jāatzīmē, ka KPB 1917. gada koncils ir kanoniski legalizējies KPB eparhiju un pat to daļu pašpārvaldi, turklāt ar iespēju darboties arī bez hierarha piedalīšanās (Part 2020, 65–69). Savos iekšējos dokumentos sapulce pozicionē sevi kā “Baznīcas Saeimu” (LVVA, 7469. f., 1. apr., 90. lieta, 1. lp.). Dažreiz šī un līdzīgas sapulces tiek dēvētas par LPB vietējiem konciliem, kaut gan no kanonisko tiesību viedokļa koncilā ir jāpiedalās vairākiem hierarhiem (I Ekumeniskā koncila 5. kanons). Savukārt diezgan autoritatīvais Lielais Maskavas 1667. gada koncils jēdzienu *koncils* (соборъ) attiecina arī uz eparhijas līmeņa sapulcēm, kurās piedalās viens, respektīvi, vietējais hierarhs (Deiania 1667, 21–22). Tādējādi bez hierarha piedalīšanās notikušu sapulču kvalificēšana par Baznīcas konciliem ir nosacīta. Vietējās baznīcas spēja sasaukt kanoniski atzītu koncilu (atbilstošu I Ekumeniskā koncila, nevis Maskavas koncila normai) ir viens no reāli funkcionējošas autokefāljas elementiem. Tomēr Aleksandrijas patriarhāta vēsturē ir bijis titulārās autokefāljas periods (šīs baznīcas autokefālja saglabājusies formāli). PB kanoni (un tajos lietojama grieķu valoda) nenoskaidro jēdzienus *koncils* un *sinode* (abos gadījumos lieto sūvoņos – sinode). Latviešu un krievu valodā ar sinodi tiek saprasts pārstāvība un locekļu skaita ziņā šaurāks un biežāk nekā koncils sasaukams pārvaldes orgāns, tādējādi arī sinodes darbā būtu jāpiedalās vairākiem vai vismaz vienam hierarham.

³² Šeit jāatzīmē, ka līdz Oktobra revolūcijai KPB pārvaldes sistēmā pastāvēja tikai viens administrēšanas līmenis – eparhija (jeb diecēze). Dažās eparhijās (t. sk. Rīgas) funkcionēja vikārbiskapi, tomēr viņi neveidoja atsevišķu pārvaldes līmeni, pildot ierobežotas, palīgfunkcijas eparhiju vadošā hierarha pārziņā.

³³ Rīgas Debesbraukšanas draudze kā visas Latvijas Pareizticīgo latviešu kopienas lidere un tās noskaņojuma akumulētāja bija šīs sapulces iniciētāja. Izstāšanās no KPB jurisdikcijas ir galvenokārt šīs draudzes izlolota ideja.

īstenot tik radikālus soļus³⁴ un nepiekrita šim ierosinājumam.³⁵ Pēc dažiem mēnešiem Jānis Dāvis nāca klajā ar citāda satura priekšlikumu (Dāvis 1920), aicinot “oficiāli proklamēt” LPB “patstāvību jeb autokefāliju”.³⁶ Ideja par pievienošanos Konstantinopoles patriarhāta (KP) jurisdikcijai šoreiz netika minēta.

Publicistikā un historiogrāfijā Jāņa Dāvja un viņa piekritēju pozīcija bieži tiek raksturota kā ekstravagantu un amatierisku ideju mudžeklis – latviešu inteliģences nacionālisma un teoloģiskā un kanoniskā analfabētisma produkts.³⁷ Daudzi Jāņa Dāvja uzskati tik tiešām bija ekstravaganti un nacionāli. Tomēr LPB autokefālības jautājumā viņa uzskati būtu vērtējami nopietnāk. Pirmkārt, tie nebija viņa individuāls izgudrojums, bet ak-

³⁴ Daudzi pareizticīgie latvieši raudzījās uz šo iniciatīvu ar bažām, piemēram, ievērojamais priesteris Jānis Bormanis (1858–1930) (Nezināms autors, *Segodnia*, Nr. 22, 1920) un priesteris Jānis Svemps (1872–1947) (Kotov & Petrov 2018, 346), baidoties, ka LPB sadalīsies etniski latviešu un krievu baznīcās.

³⁵ Ministru prezidentam un iekšlietu ministram sapulces prezidija nosūtītajā paziņojumā tika ziņots: “I. Latvijas Pareizticīgā Baznīca savā iekšējā dzīvē ir patstāvīga un neatkarīga. II. Hierarhiskā ziņā Latvijas Pareizticīgā Baznīca uztur garīgus sakarus (biskapa iesvētīšana, mirres, antimīnsi) ar savu māti – Maskavas Patriarhātu. III. Kanoniskā ziņā Latvijas Pareizticīgā Baznīca padodas Vispasaules Koncilu lēmumiem un no vietējām Saeimām [Baznīcas koncīliem] izstrādātiem noteikumiem” (LVVA, 7469. f., 1. apr., 90. lieta, 1. lp.). Tādējādi LPB ir saglabājusī ierobežotu atkarību no Maskavas patriarhāta (MP) biskapu iesvētīšanas jautājumā, kas nodrošina MP zināmu ietekmi uz LPB vadošu kadru sastāvu. Teorētiski KPB var atteikt vai kavēt LPB izvēlēta kandidāta konsekrešanu. Ja kandidāts atbilst PB kanoniskiem nosacījumiem, šāds demarš ir grūti īstenojams, tomēr paliek iespēja atrast tam kādu formālu iemeslu. Savukārt svētkalpošanas piederumu (mirres, antimīnsi) saņemšanā atkarībai ir vairāk simbolisks raksturs.

³⁶ Debesbraukšanas draudzes padomes 1920. gada 29. janvāra sēdes, ko vadīja J. Dāvis, protokols Nr. 1 liecina, ka draudzē bija izstrādāta ideja, kas ietverta protokola 3. punktā: “Latvijas Pareizticīgās Baznīcas patstāvības un neatkarības proklamēšana un tās attiecības pret citu valstu Pareizticīgajām Baznīcām” (LVVA, 7969. f., 1. apr., 80. lieta, 2. lp. otrā puse). Ņemot vērā formulējumu “attiecības pret citu valstu” baznīcām, LPB šeit ir domāta kā autokefāla baznīca. Tātad J. Dāvim un viņa loka biedriem līdztekus brieda divi risinājumi: autokefālija vai pāreja KP jurisdikcijā.

³⁷ Arī kā protestantiskās, nevis ortodoksālās domāšanas izpausme: saskaņā ar PB eklesioloģiju un kanoniem baznīcas hierarhija nepārtrauktas pēctecības kārtā ir iemantojama apustuļiem; tās nodibināšanai kādā vietējā draudzē nepietiek ar šīs draudzes vēlmī vien, kā tas ir iespējams daudzās protestantu konfesijās.

tīvi virmoja pareizticīgo latviešu sabiedrībā. Otrkārt, Jāņa Dāvja un viņa līdzgaitnieku pozīcija bija balstīta faktiskās autokefālības situācijā, jo Latvijas teritorija un tajā palikušie pareizticīgie kristieši bija atstāti bez augstākās kanoniskās un administratīvās vadības, un jaundibinātās valsts teritorijā vairs nepastāvēja KPB struktūras un hierarhija, tādējādi KPB jurisdikcija Latvijā bija pārtraukta un Latvijas pareizticīgie faktiski bija palikuši ārpus jebkādas vietējās baznīcas jurisdikcijas. Tā dēvētā autokefālistu pozīcija izrietēja no reālās situācijas, un šajā gadījumā drīzāk jau KPB jurisdikcijas piekritējiem būtu bijis jāpierāda šīs jurisdikcijas atjaunošanas pamatotība un praktiskā lietderība, ņemot vērā KPB atstātās teritorijas un ganāmpulka situāciju, kurā KPB vairāku gadu garumā nepaguva organizēt kanonisku pārvaldīšanu. Arī nākotnē, ņemot vērā politisko situāciju, KPB spējas bija apšaubāmas,³⁸ un to pierādīja turpmākie notikumi: pēc arhibīskapa Jāņa Pommersa slepkavības 1934. gadā Maskavas patriarhāts nebija spēris nekādus soļus vakantās Rīgas katedras aizstāšanai līdz pat 1935. gada aprīlim, tādējādi pārkāpjot 4. Ekumeniskā koncila 25. kanonu par (Tserkovnoe pravo).

1920. gada 25.–27. februārī LPB sapulce radīja visai neskaidru un vispārīgu formulējumu,³⁹ kurā vienīgais nepārprotamais bija norāde uz hierarhisku pakļautību KPB. Tādējādi šī sapulce neattaisnoja ne tikai tās ierosinātāju – Jāņa Dāvja grupu, bet arī šo ierosinājumu atbalstījušās Latvijas valsts varas institūcijas, kuras pārstāvēja Iekšlietu ministrija un tās Garīgo lietu departaments, – cerības Latvijā nodibināt no MP pilnīgi

³⁸ Šajā sakarā velkamas paralēles ar situāciju neatkarīgajā Grieķijā, kura atspoguļojas neatkarīgās Grieķijas baznīcas autokefālības ideologa T. Farmakida darbā “Apoloģija” (Apoligia 1840), kas veltīts baznīcas statusa jautājumam jaunizveidotā valstī. Ir jākonstatē, ka lielākās daļas jauno nacionālo valstu un vietējo PB attiecības ir veidojušās pēc T. Farmakida formulētajiem principiem. Kā jau bija norādīts, gadu desmitiem vēlāk vienisprātis ar T. Farmakidi bija gan arhibīskaps Jānis Pommers (Pommers 1993, 117), gan J. Dāvis (Dāvis 1920; ir gan jādomā, ka Dāvja uzskati ietekmēja arhibīskapa Jāņa pozīciju). Diez vai J. Dāvis vai citi viņa domubiedri būtu tiešā veidā iepazinušies ar T. Farmakida darbiem un apzināti balstījušies viņa idejās, tomēr Latvijas valstiskā ideja un valsts tapšanas procesi bija līdzīgi jaunās Grieķijas, Rumānijas un citu Austrumeiropas nacionālo valstu veidošanas norisēm. Tādējādi T. Farmakida koncepcija ir attiecināma uz Latvijas situāciju.

³⁹ LVVA, 7469. f., 1. apr., 90. lieta, 1. lp.

neatkarīgu Pareizticīgo baznīcu.⁴⁰ Tālab Garīgo lietu departaments, atrodot ne tikai formālus trūkumus šīs sapulces pieteikšanā, bet arī būtiskus trūkumus delegātu ievēlēšanas procedūrā (ko var skaidrot ar karadarbības un posttažas sekām), uzdeva sasaukt jaunu LPB pārstāvju sapulci ar nosacījumu, ka Iekšlietu ministrija tiešā veidā kontrolēs visu procedūru ievērošanu.⁴¹

Jauna sapulce tika sasaukta 1920. gada 25.–26. augustā, ievēlot arī LPB Sinodi, kuru atzina Iekšlietu ministrija kā legālu LPB struktūru,

⁴⁰ Kā raksta A. Kotovs un I. Petrovs (Kotov & Petrov 2019, 346), redzot, ka sapulce neattaisnoja cerības, J. Dāvis sava drauga iekšlietu ministra A. Berga personā panācis “šīs sapulces neatzišanu no valsts puses legālas Baznīcas Saeimas statusā”. J. Dāvis bija gatavs panākt pat latviešu draudžu pilnīgu atdalīšanos no krievu draudzēm, atsevišķas struktūras izveidošanu un Pareizticīgās baznīcas īpašumu sadalīšanu (t. sk. Rīgas katedrāles nodošanu latviešu draudzei) (LVVA, 7469. f., 1. apr., 90. lieta, 43.–44. lp.). Savukārt vēlāk, 1920. gadu otrajā pusē un 1930. gadu sākumā, vēlmi sadalīt LPB divās atsevišķās baznīcās pēc etniskā principa izteica arī daudzi LPB krievu kopienas protagonistu (Kalniņš 2007, 41–42). LPB problēmas ar tās legalizāciju, kā arī Rīgas katedrāles pārņemšana bija LPB esošo strāvājumu nesaskaņu rezultāts un nav pietiekama pamata pārņemt Latvijas valsts varai šo problēmu nerēķinīgu rādīšanu (šādus pārmetumus var atrast tā laika publicistikā, kā arī historiogrāfijā). Respektīvi, valsts vara rīkojās vienas LPB daļas (kurai bija specifisks un strīdīgs LPB iekārtojuma redzējums) interesēs. A. Kotovs un I. Petrovs atzīmē, ka klīda baumas, ka arhibīskaps Jānis Pommers esot vienotības ar MP konsekvents piekritējs (Kotov & Petrov 2019, 347). Tāpēc gan J. Dāvis un viņa grupa, gan Latvijas valsts vara (kuru lielā mērā šī grupa bija ietekmējusi) uz Jāni Pommeru raudzījās ar aizdomām. Šādas aizdomas bija saprotamas, ņemot vērā, ka visas savas garīdznieka gaitas vairāk nekā 20 gadu garumā Jānis Pommers bija pavadījis ārpus Latvijas – tā sauktajā Iekškrīvējā. Turklāt viņš ieņēma Rīgas katedru saskaņā ar Maskavas patriarha parakstītu dokumentu. Ar šīm aizdomām var izskaidrot pareizticīgo latviešu sabiedrības radikālo aprindu (J. Dāvja grupas) un valsts institūciju demonstratīvi vēso attieksmi pret arhibīskapu Jāni pirmajos viņa kalpošanas gados Latvijā. Šo aizdomu kļiedēšanai bija vajadzīgi vairāki gadi darba LPB vadītāja postenī.

⁴¹ Sapulci novadīja pats iekšlietu ministrs, J. Dāvja personīgais draugs, un luterāņu mācītājs A. Bergs. Šajā sakarā jānorāda, ka valsts varas pārstāvju piekoptā baznīcas sapulču vadīšana un moderēšana ir bieži sastopama baznīcas vēsturē un principā ir pieņemama. Piemēram, PB akceptētus septiņus Ekumeniskos koncilus organizēja Romas imperatori, pildot arī to moderatoru funkciju. Šeit jāatzīmē, ka viens no tiem – Konstantīns Lielais I Ekumeniskā koncila darbības laikā pēc laikabiedra liecības vēl nebija kristīts (Vita Constantini, 69); sal. arī: 5. gs. nekristīgā Persijas valstsvara piedalījās Persijas baznīcas reformēšanā un slavenā Seleukijas koncila (410. g.) organizēšanā (Labourt 1904, 89, 91, 93–94), kurā, starp citu, “ķeizarkās amatpersonas apstiprināja koncila procedūru” (sk.: Labourt 1904, 95, arī 96–98).

t. sk. kā saimniekojošu subjektu.⁴² Arī šī valsts varas par Baznīcas Saeimu oficiāli atzītā sapulce pieņēma rezolūciju, kurā netika iekļauts jēdziens autokefālīja. Bija izstrādāta vispārīga deklarācija, ka LPB patstāvība un neatkarība tiek īstenota saskaņā ar PB kanoniem.⁴³ Laikā no 1920. gada līdz 1934. gadam LPB savā retorikā izvairījās no kanonisko tiesību jomai raksturīga termina autokefālīja, dodot priekšroku sekulāram terminam patstāvība, savukārt kanonisko tiesību terminu autokefālīja plaši lietoja Latvijas valsts ierēdņi (Gavrilin 2018, 109), kā arī tālaika publicisti. Šajā sakarā ir vērts ieskatīties arhibīskapa Jāņa runā Baznīcas 1923. gada koncilā, kurā viņš tiešā veidā (gandrīz vai T. Farmakida formulējumos) pauž savu pārlicību, ka suverēnā un neatkarīgā valstī baznīcai ir jābūt neatkarīgai.⁴⁴ Toties termini autokefālīja, autonomija un jurisdikcija bija apzināti izslēgti no LPB retorikas.⁴⁵

Pirms arhibīskapa Jāņa ierašanās Latvijā 1921. gada 19. jūlijā patriarhs Tihons izsniedza viņam tomosu – KPB sinodes un Augstākās Baznīcas padomes lēmumu Nr. 1026, kurā paziņots, ka LPB ir piešķirta patstāvība “visās Baznīcas – administratīvās, Baznīcas – saimnieciskās, skolu izglītības un Baznīcas – valstisko attiecību lietās” (Polozhenie, šeit un turpmāk – autora tulkojums). 1920. gadā MP bija piešķīris analogiskas tiesības Igaunijas PB (turpmāk – IPB), taču ar skaidru atrunu attiecīgā tomosa tekstā, ka IPB ir autonoma, līdz jautājums par tās autokefālīju tiks izskatīts KPB koncilā (Gavrilin 2018, 105). A. Gavriļins ir publicējis fragmentu no patriarha Tihona sarakstes ar IPB tomosa gatavošanas procesā, kurā patriarhs Tihons apgalvoja, ka IPB vadītāja atkarība no Maskavas patriarha

⁴² Tālab apgalvojums, ka LPB atradies ārpus likuma līdz pat 1926. gadam, kad Ministru kabinets pieņēma Noteikumus par PB stāvokli, ir nepamatots pārspilējums.

⁴³ To, ka šoreiz valsts akceptēja sapulci, A. Gavriļins skaidro ar patriarha Tihona un KPB Sinodes 1920. gada jūnijā pieņemto lēmumu par Igaunijas PB patstāvību, kas pavēra perspektīvu arī LPB patstāvības īstenošanai (Gavrilin 2018, 106–107).

⁴⁴ Runas teksts ir publicēts: Rimestad 2012, 281–289.

⁴⁵ Šajā sakarībā Z. Balevics atzīmē, ka 1927. gadā sarakstē ar Lietuvas metropolitu Jeleveriju arhibīskaps Jānis Pommers ir norādījis, ka “kārdinošos vārdus, kā, piemēram, autokefālīja un autonomija, nelietoju es, nelieto tos arī man padotie orgāni” (Balevics 1985, 60).

un KPB Sinodes “faktiski aprobežosies ar ticības doktrīnas jomu un vispārīgi obligātu kanonu normām” (Gavrilin 2018, 105), respektīvi, saskaņā ar tomosu IPB kļuva faktiski autokefāla vēl pirms tās autokefālības jautājums tika izskatīts KPB koncilā. Ņemot vērā, ka atšķirībā no IPB tomosa LPB tomoss neietver atrunu par LPB autonomiju vai norādi uz tās autokefālības neesamību, var secināt, ka faktiskā autokefālība LPB bija nepārotami piešķirta.

Iepriekš izklāstītais apstiprina, ka pirms tomosa izsniegšanas, tādat kopš dibināšanas 1920. gadā, LPB ir baudījusi faktisku neatkarību no KPB savā saimnieciskajā, administratīvajā, izglītības un civilajā praksē, ko KPB nespēja ierobežot, jo tās rīcībā nebija efektīvu līdzekļu.⁴⁶ Tādējādi patriarha Tihona izsniegtais tomoss liecina, ka KPB atzīst faktisko stāvokli, ko tā vairs nevarēja ietekmēt.⁴⁷ Jāpiebilst, ka arhibīskaps Jānis Pommers tika iecelts Rīgas katedrā, pamatojoties uz 1920. gada februāra un augusta vietējo sapulču jeb koncilu šī termina plašākajā nozīmē aicinājuma, t. i., LPB vadītājs tika ievēlēts uz vietas. Tomēr KPB rīcībā palika teorētiska iespēja neapstiprināt šo izvēli, kas apdraudēja deklarējamo LPB administratīvo neatkarību.⁴⁸ Ja LPB spētu savu kandidātu ne tikai ievēlēt, bet arī patstāvīgi konsekret hierarha kārtā, tad kandidāta neatzišanai (KPB formāli rīcībai) LPB varētu likt pretī konkrētu rīcību – patstāvīgu kandidāta konsekrecšanu, neatskatoties uz KPB.⁴⁹ Respektīvi, patstāvīgās konsekrecšanas

⁴⁶ Lai mēģinātu ietekmēt LPB, MP varētu saraut savas attiecības ar LPB, un tas faktiski notika 1927. gadā ar metropolita Sergija Stragorodska deklarāciju.

⁴⁷ 1930. gados tika veikti mēģinājumi pierādīt, ka LPB tomoss ir izdots, pārsniedzot tā izdēvēju pilnvaras, jo tik nopietns jautājums būtu risināms KPB koncilā, taču to nebija iespējas sasaukt (LVVA, 3235. f., 1/22. apr., 688. lieta, 90. lp. un otrā pusē). Jāpiebilst, ka LPB tomosa leģitimitātes apstrīdēšanai pēc metropolita Sergija Stragorodska deklarācijas izdošanas vairs nebija nozīmes, jo ar šo deklarāciju LPB tika izslēgta no MP jurisdikcijas.

⁴⁸ Vairāk nekā viena gada ilga (kopš 1920. g. februāra) vilcināšanās ar arhibīskapa Jāņa atbrīvošanu no katedras vadītāja pienākumiem Krievijā un mēģinājumi viņa vietā atsūtīt LPB nevēlēto hierarhu Serafimu Čičagovu uzskatāmi demonstrē KPB administratīvo resursu šajā jomā. Izskatās, ka KPB vadība ne labprāt gribēja redzēt LPB priekšgalā latviešu arhibīskapu Jāni Pommeru, iespējams – baidoties, ka viņš īstenos LPB radikālu latvīškošanu. Tomēr KPB nācās piekāpties šajā jautājumā.

⁴⁹ Piemēram, mūsdienās (12.–13.08.2023.) līdzīgā kārtā – bez jebkādiem saskaņojumiem ar MP LPB ievēlēja un konsekrecēja Jāni Lipšānu (1957) Valmieras bīskapa amatā.

iespēja varētu atturēt KPB no potenciāliem mēģinājumiem bloķēt LPB izvēlēto kandidātu. Autokefālīgas noturīgums ir atkarīgs no vietējās baznīcas spējas atjaunot savu hierarhiju, t. i., no pietiekama skaita vietējo hierarhu, kuri varētu konsekret jaunu hierarhu, t. sk. arī Baznīcas vadītāju.⁵⁰ Taču iespējas patstāvīgi konsekret hierarhus tajā periodā LPB nebija.

Ņemot vērā autokefālīgu raksturojošos aspektus un vēsturisko realitāti, laikposmu no bīskapa Platona Kulbuša⁵¹ nāves 1919. gadā līdz metropolīta Sergija Stragorodskā deklarācijai 1927. gadā var pamatoti uzskatīt par Pareizticīgās baznīcas Latvijā (kopš 1920. gada – LPB) faktisko autokefālīgu.⁵² Tomēr šī faktiskā autokefālīja nebija noturīga, jo LPB izdevās iegūt tikai vienu hierarhu – Jāni Pommeru. Notikumi pēc arhibīskapa Jāņa Pommera nāves skaidri atklāj, kāpēc autokefālīja nebija noturīga: nespējot atjaunot hierarhiju, LPB bija spiesta 1936. gadā nonākt KP jurisdikcijā uz nepārprotamas autonomijas nosacījumiem. Visbeidzot jāuzsver, ka LPB autokefālīja netika oficiāli atzīta panortodoksālajā limenī.

Latvijas Pareizticīgās baznīcas kanoniskā statusa problēmu analīze ļauj izdarīt vairākus secinājumus. Pirmkārt, 1920. gada sākumā Latvijas valsts varas attieksme pret LPB bija tik labvēlīga, ka februārī sasauktajai LPB dibināšanas sapulcei tika atvēlēta Tautas Padomes (tagad – Saeimas) ēka. Savukārt valsts varas iesaistišanās nākamās sanāksmes organizēšanā nebija Baznīcai nedz destruktīva vai kaitnieciska, nedz Baznīcas vēsturiskajai

⁵⁰ Pieminētais Aleksandrijas baznīcas piemērs norāda, ka arī vietējai baznīcai, nespējot nodrošināt hierarhu konsekrecišanu, pastāv iespēja vismaz formāli saglabāt tās autokefālīgu un pat patriarhāta statusu (ir gan jāatzīmē būtisks apstāklis, ka šī autokefālīja bija fiksēta Ekumenisko koncilu aktos – kas darīja neiespējamu tās formālu likvidāciju).

⁵¹ Viņš ir pēdējais hierarhs, kuram KPB bija devusi pilnvaras darboties Latvijas teritorijā un kurš Latvijas teritoriju šajā statusā bija apmeklējis.

⁵² 29.07.1927. g. MP Nižņijnovgorodas metropolīts Sergijs Stragorodskis, kas apšaubāmā kārtā ieņēmis “patriarha vietnieka pienākumu izpildītāja” amatu, ar dažu vēl nearestēto PSRS esošo hierarhu piekrišanu KPB vārdā izdeva deklarāciju par KPB izlīgšanu ar PSRS komunistisko režīmu un KPB lojalitāti PSRS un tā vadībai. Viens no deklarācijas punktiem uzlika visiem MP jurisdikcijas hierarhiem rakstiski apliecināt lojalitāti pret PSRS. Tas no kanoniskā viedokļa pielika punktu jautājumā par arhibīskapa Jāņa Pommera un viņa vadītās LPB piederību MP jurisdikcijai, jo arhibīskaps Jānis, kā Latvijas pilsonis, deklarāciju nav parakstījis.

praksei sveša un nepieņemama. Tas parāda LPB pirmo pastāvēšanas gadu situāciju citādā gaismā nekā tas bieži ir atainots historiogrāfijā.

Otrkārt, tā kā no 1917. gada rudens līdz pat 1921. gada vasarai (pār- kāpjot kanoniskos termiņus) netika nodrošināta hierarha iecelšana Rīgas katedrā, no kanonisko tiesību aspekta šo situāciju var traktēt kā KPB jurisdikcijas izbeigšanos Latvijā. Tādējādi 1920. gadā Jāņa Dāvja piedāvātā koncepcija par KPB jurisdikcijas neesamību Latvijas teritorijā Pirmā pasaules kara un Latvijas Neatkarības kara laikā bija pamatota un atbilda reālajai situācijai. Jāņa Dāvja oponenti nepaguva argumentēti atspēkot viņa koncepciju, bet joprojām pastāv tendence ignorēt reālos faktus un noklusēt Jāņa Dāvja argumentus.

Treškārt, Jāņa Dāvja piedāvātā LPB autokefālības koncepcija ir līdzīga T. Farmakida nacionālās valsts baznīcas autokefālības koncepcijai: Latvijas suverēnā nacionālā valsts ir veidota pēc tiem pašiem principiem, pēc kuriem tika veidota Grieķijas suverēnā nacionālā valsts, kā arī daudzas citas nacionālās valstis Eiropā.

Ceturtkārt, vismaz kopš 1923. gada arhibīskaps Jānis Pommers publiski puda uzskatus, kas ir līdzīgi T. Farmakida koncepcijai par vietējās baznīcas patstāvību neatkarīgā un suverēnā valstī, tātad Jānis Dāvis ar saviem līdzgaitniekiem nebija vienīgais šīs idejas paudējs Latvijā.

Piektkārt, atšķirībā no arhibīskapa Jāņa Pommera pieejas LPB organizēšanā Jāņa Dāvja un viņa līdzgaitnieku nostājā iezīmējās etniskais aspekts, kas iezīmēja tendenci organizēt Latvijas pareizticīgo dzīvi divās atsevišķās baznīcās pēc etniskā principa, ko puda arī daudzi Latvijas krievu kopienas protagonisti.

Šis raksts ir promocijas darba "Latvijas Pareizticīgā baznīca valsts, sabiedrības un globālās pareizticīgo kopienas kontekstā (1918–1940)" daļa.

Izmantotie avoti:

1. Dāvis, J. (1920). Latvijas pareizticīgās baznīcas autokefālība. *Baltijas Vēstnesis*, Nr. 118, 4. lpp.
2. LVVA, 3235. fonds, 1/22. apraksts, 688. lieta.

3. LVVA, 7469. fonds, 1. apraksts, 9. lieta.
4. LVVA, 7469. fonds, 1. apraksts, 90. lieta.
5. Nezināms autors. (1920). Latvijas pareizticīgo kongress. *Arājs*, Nr. 1, 3. lpp.
6. Nezināms autors. (1920). K otdeleniu pravoslavnoi tserkvi v Latvii. *Segodnia*, Nr. 22, 2. lpp.
7. Nezināms autors (iniciāli: LPB.). (1920). Pareizticīgo baznīcas jautājums. *Valdības Vēstnesis*, Nr. 53, 3. lpp.
8. Nezināms autors. (1920). Soobshchenie shtaba glavnokomanduiushchego armiei Latvii. *Segodnia*, Nr. 149, 1. lpp.

Izmantotie darbi:

9. Balevics, Z. (1987). *Pareizticīgo Baznīca Latvijā*. Rīga: Avots.
10. Coja, S. (b. g.). Latvijas Pareizticīgā baznīca starpkaru gados <http://www.russkije.lv/lv/lib/read/latvian-orthodox-church-1918-1940.html> 17.07.2023.
11. Černejs, A. (b. g.). *Latvijas Pareizticīgā baznīca*. London: Community of St. John.
12. Deiana Moskovskogo Sobora o raznyh tserkovnyh isparvleniah v 1667 godu. (1667). <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/19159/1667.pdf>
13. Farmakides/Farmakidis, Th. / Φαρμακίδης, Θ. (1840). *Apologia /Απολογία*. Athens: Angelu Angelidu / Αγγέλου Αγγελίδου.
14. Gavrilin, A. (1998–2023). Latviiskaia Pravoslavnaia tserkov. *Pravoslavnaia Entsiklopedia*. <https://www.pravenc.ru/text/2463149.html> 22.07.2023.
15. Gavrilin, A. (2018). Canonical status of the Latvian and Estonian Orthodox Churches in the beginning of the 1920's. *Pravoslavie v Baltii* (The Orthodoxy in the Baltics), Nr. 7 (16), 101.–112. lpp.
16. Gavriļins, A. (2015). *Jānis (Garklāvs): pareizticīgais latvietis*. Rīga: LU FSI.
17. Hagios Meletios Pegas / Άγιος Μελέτιος Πηγιάς <https://www.saint.gr/2429/saint.aspx> 24.07.2023.
18. Jānis Dāvis. *Literatura.lv*. <https://www.literatura.lv/en/person/Janis-Davis/873252> 26.07.2023.
19. Kalniņš, J. (2007). *Latvijas Pareizticīgā Baznīca. Vēstures komentārs*. Rīga: San Estera.
20. Kanones Hagiou Basileiou tou Megalou, archiepiskopou Kaisareias. Epistole kanonike I tou Megalou Basileiou pros Amphiloichion Ikoniou.

- Kanon 1-on / Κανόνες Αγίου Βασιλείου του Μεγάλου, ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας. Ἐπιστολή κανονική Α΄ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, πρὸς Ἀμφιλόχιον Ἰκονίου. Κανὼν α΄. *Hieroi Kanones γρο Hagion Pateron / Ἱεροὶ Κανόνες ὑπὸ Ἀγίων Πατέρων*. http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/regulations/various_regulations.htm 18.04.2023.
21. Kicherova, M. (2013). Ethos of science in information society. Internet-zhurnal “*Naukovedenie*”, Nr. 4, pp. 1–10. <https://naukovedenie.ru/PDF/51pvn413.pdf> 10.08.2024.
 22. Kotov, A., Petrov, I. (2019). At the Origins of the Latvian Orthodox Church: from the “Russian Faith” to Autocephalous Tendencies. *Nauchnyi dialog*, Nr. 11, pp. 338–353.
 23. Kuraev, A. (2020). *Vizantia protiv SSSR. Voina fantomnykh imperii za Tserkov Ukrainy*. Moscow: Prospekt.
 24. Labourt, J. (1904). *Le Christianisme dans L'Empire Perse sous la dynastie Sassanide*. Paris: Librairie Victor Lecoffre.
 25. Megas Synaxaristes. / Μέγας Συναξαριστής. *Hagios Meletios Pegas / Ἅγιος Μελέτιος Πηγᾶς*. <https://www.synaxarion.gr/gr/sid/640/sxsaintinfo.aspx> 22.06.2023.
 26. Part, I. (2020). The restauration or the Reval suffragan diocese in 1917 and the elections of the bishop as an expression of ‘church revolution’ in the Riga diocese. *Pravoslavie v Baltii: The Orthodoxy in the Baltics*, Nr. 9 (18), 52.–72.1pp.
 27. Polozhenie Latviiskoi Pravoslavnoi Tserkvi pri arkhiepiskope Ioanne (Pommere). <https://mospat.ru/ru/authors-analytics/90888/> 31.08.2024.
 28. Pommers, A. (2015). *Pareizticiba Latvijā. Vēstures apcerējumi*. Rīga.
 29. Pommers, J. (1993). *Svētrunas, raksti un uzstāšanās*. Rīga: Labvēsts.
 30. Pospelovsky, D. (1996). *Pravoslavnaya Tserkov v istorii Rusi, Rossii i SSSR. Uchebnoe posobie*. Moscow: Bibleisko-Bogoslovskii institut sv. Apostola Andreia. http://www.odinblago.ru/rpc_v_istorii_rusi/#11 22.07.2023.
 31. Pozhidaev, F. (2004). *Sviashchennomuchennik Ioann, arbiepiskop Rizhskii*. Rīga.
 32. Rimestad, S. (2012). *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917–1940)*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
 33. Strods, H. (2005). *Metropolīts Augustīns Pētersons. Dzīve un darbs*. Rīga: LV Fonds.

34. Tserkovnoe pravo (b.g.). <https://azbyka.ru/pravo/> 10.08.2024.
35. Valentinov, A. (1924). Charnaia kniga: Shturm nebes. Paris: Izd. Rus. Nac. stud. ob. https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/chernaja-kniga-sh-turm-nebes/#0 29.09.2023.
36. Vita Constantini. Cephalaiia tou kata Theon biou tou makariou Konstantinou Basileos / Κεφαλαία του κατά Θεόν βίου του μακαρίου Κωνσταντίνου Βασιλέως. *Dromoi tes pisteos – psefiake patrologia. Diacheirises Politismikes Kleronomias. Δρόμοι της πίστης – ψηφιακή πατρολογία. Cultural Heritage Management Laboratory of the Department of Cultural Technology and Communication, School of Social Sciences, University of the Aegean.* www.aegean.gr/culturaltec/chmlab 29.09.2023.
37. Zaev, V. *Konspekt po istorii Pomestnyh Pravoslavnyh Tserkvei.* https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/konspekt-po-istorii-pomestnyh-pravoslavnyh-tserkvej/2 22.05.2023.

Juris Jefuni

European Christian Academy

PROBLEMS OF THE CANONICAL STATUS OF THE LATVIAN ORTHODOX CHURCH (1919–1927)

Abstract

The article is dedicated to the Latvian Orthodox Church's (LOC) history. It analyzes the problems of autocephaly of the LOC from the establishment of the LOC in 1920 until 1927, when metropolitan bishop Sergii Stragorodskii issued a declaration on the reconciliation of the Moscow Patriarchate with the communist regime of the USSR, thus ending the disagreement on the status of the LOC. The article critically evaluates the historiography dedicated to the interwar history of the LOC, analyzing the problems of autocephaly of the LOC in the context of Church history, canons and practice. Extensive literature has been devoted to the canonical assessment of the LOC autocephaly issue. However, it does not adequately evaluate the fact that during the First World War, the Orthodox Church of the Russian Empire had eliminated its presence on the territory of Latvia, and the Moscow Patriarchate, restored in 1917, was unable to change this situation for several years. When evaluating the canonical validity of the LOC autocephaly, these actual circumstances must be considered. The article analyzes the peculiarities of the exact status of the LOC, as well as the relationship between the LOC and the Republic of Latvia. While the analysis has been carried out using historical source research methods, the present research is interdisciplinary in nature, as it covers the fields of history and theology.

Keywords: Latvian Orthodox Church, autocephaly, canons, Jānis Pommers, Jānis Dāvis, Moscow Patriarchate.

Dalia Senvaitytė, Inga Stepukonienė

Vilnius University

PHARMACIST KAZIMIERAS AGLINSKAS AND THE LITHUANIAN NATIONAL REVIVAL: CASE STUDY

This article delves into the life and contributions of Kazimieras Aglinskas (1851-1924), a pharmacist, and his role in the Lithuanian national revival during the late 19th and early 20th centuries. The study highlights Aglinskas' journey from his early education to his time in Moscow, where he formed crucial connections with influential Lithuanian intellectuals, including Jonas Basanavičius. Aglinskas returned to Lithuania, settled in Garliava, and became a central figure distributing banned Lithuanian publications and creating the "Garliava Literary Lovers' Circle", a group of writers that significantly contributed to Lithuanian literature. Furthermore, the article explores Aglinskas' philanthropic activities, his involvement in seeking a Lithuanian bishop for Vilnius, and his close relationship with Basanavičius. His enduring friendship with Basanavičius and their joint efforts to promote the Lithuanian language and culture in the face of Tsarist repression are highlighted. Aglinskas' life and legacy exemplify how individuals from diverse educational and professional backgrounds played a vital role in shaping the modern Lithuanian national identity.

Keywords: Lithuanian National Revival, Pharmacist, Kazimieras Aglinskas.

Introduction

The formation of Lithuanian modern national identity in the 19th and early 20th centuries has been extensively and comprehensively

examined. Correspondingly, the peculiarities of the activities of individuals contributing to the development of this identity have been scrutinized. The aim of this article is to complement existing research with newly collected historiographical data related to the life and activities of another specific individual, Kazimieras Aglinskas (1851-1924). The biography of K. Aglinskas serves as a valuable illustration of how individuals with different educational backgrounds and occupations became involved in constructing modern Lithuanian identity and contributed to it.

The individual's life under examination is closely intertwined with their studies and professional activity in pharmacy. Accordingly, this section will provide an overview of the activities of other medical professionals of that time who contributed to the formation of Lithuanian national identity, demonstrating the specific reasons that motivated their involvement in this related endeavour, including K. Aglinskas. Subsequently, newly collected data about his life and activities will be presented separately.

The theoretical framework employed in this study is rooted in the concepts and ideas put forth by Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1984), particularly his notions of social and cultural capital. According to Bourdieu, social capital encompasses the intricate web of relationships among individuals living and working within a given society, which facilitates the effective functioning of that society. It involves the seamless operation of social groups through interpersonal connections, a shared sense of identity, common understanding, shared norms, values, trust, cooperation, and reciprocity (Bourdieu, 1984, 7).

On the other hand, cultural capital constitutes the individual's social assets. Embodied cultural capital encompasses knowledge that is consciously acquired and passively inherited through the process of socialization into culture and tradition. Unlike tangible property, cultural capital is not transferable; instead, it accumulates over time as it becomes ingrained within a person's *habitus*, which is their character and way of thinking. This, in turn, renders the individual more receptive to similar cultural influences. The cultural capital of an individual is intimately linked to their

habitus, which represents their embodied disposition and inclinations. The formation of a person's *habitus* is shaped by various factors, including family, objective shifts in social class, and social interactions with others in their daily life (Bourdieu, 1984, 10).

In order to reconstruct in this article the biography and features of activities of Kazimieras Aglinskas, the personality who shaped Lithuanian national identity and sparked a national revival, whose way of thinking and personal ambitions had a great cultural influence on others and led to objective changes in the life of Lithuania at the end of the 19th century, the data are collected from archival records of the 19th-century sources: the library archive of the Institute of Lithuanian Literature and Folklore, the State Historical Archive of Lithuania, as well as the Lithuanian press of the end of the 19th century and the first half of the 20th century, as well as written and presented memories of contemporaries preserved in the libraries of his native land. Discourse is examined based on facts and document analysis research methods. The research methods of facts and document analysis are applied in discussing the concepts of national revival, how individuals from diverse educational backgrounds and professions contributed to the construction of modern Lithuanian identity and identifying their key features.

Until now, this issue has not been analyzed in the aforementioned aspects. The general history of the national revival of Lithuanians in the 19th century is presented quite extensively in the monograph of E. Aleksandravičius "Profiles of the 19th Century: Studies and Articles" (Aleksandravičius, 1993), "Lithuanian Revival Culture. The Middle of the 19th Century" (Aleksandravičius, 1994); "Under the Rule of the Tsars: Lithuania in the 19th Century" (Aleksandravičius & Kulakauskas, 1996). The issues of periodization of national revival, significance of territory for national revival, maturing of national consciousness, attempts to publish the Lithuanian periodical press, the most important foci of social activity of the Lithuanian intelligentsia are analyzed in R. Vėbra's monograph "Lithuanian National Revival in the 19th Century" (Vėbra, 1992). The activities of K. Aglinskas, the supporter of book smugglers and the organizer of

their network in Pakaunė, are briefly discussed in I. Stepukonienė's monograph "Book Smugglers and Book Smuggling in Pakaunė Region" (Stepukonienė, 2020) and in the article *Friendship of pharmaceutical chemist in Garliava Kazys Aglinskas and Jonas Basanavičius* (Lituanistica, 2013).

Medical Practitioners' Engagement in the Lithuanian National Liberation Movement

The Lithuanian national revival, which began in the 19th century, is closely related to the names of physicians, and directly inspired them. Many young people who studied medicine at Vilnius University at the beginning of the 19th century, after the uprising of Lithuanians and Poles in 1831 in order to free themselves from the Russian Empire, immediately joined the ranks of the rebels, and abandoned their studies, defended freedom and democratic human rights with guns, others supplied weapons to the rebels, treated the wounded in the forests, variously participated in the actions of the rebellion. According to S. Panavas, J. Petraškevičius (1801-1871), a graduate of Vilnius University, who was a member of the secret philomath society at the university and later exiled to Siberia, Tobolsk Governorate, due to his active activities, was a physician who became famous in the anti-war activities of that period. Physician P. Čarnickis (1798-1839) led a student group in Vilnius, including the Academy of Medicine and Surgery students. They took an active part in the uprising. When the tsar's gendarmes tracked down that group in 1838, P. Čarnickis was sentenced to death. After the defeat of the uprising, many of the arrested physicians were exiled to Siberia or other distant places of tsarist Russia, the property of the arrested was confiscated, and the status of nobility was taken away.

According to S. Panavas, physician A. Remezis (1804-1878) was imprisoned in the labor camp for more than 15 years, physician Z. Revkovskis (1800-1894), a graduate of Vilnius University, was exiled to the Caucasus and spent there about 50 years (Panavas, 1990, 4). A. Adomavičius (1802-1884), who taught the history of medicine, comparative

anatomy and treated wounded rebels in 1831, also experienced the threat of persecution, as did J. Koženevskis (1806–1870), who was considered the best surgeon in the region at that time (Panavas, 1990, 4–5).

Lithuanian culture and scientific endeavors suffered a severe setback under the governance of the Tsarist regime in Russia. In 1832, Vilnius University, along with the renowned Kėdainiai and Varniai gymnasiums, which had long been bastions of educational activities, were forcibly shuttered. This repressive action was a direct assault on the Lithuanian intellectual class, intending to disperse young individuals in pursuit of education to other countries and distant lands, thus facilitating the process of denationalization among the intelligentsia. Nonetheless, the Tsarist administration failed to extinguish the flame of the Lithuanian national spirit. Despite their efforts to encourage the pursuit of knowledge in foreign institutions, such as universities in Warsaw, Moscow, St. Petersburg, Kyiv, and even Tartu (Dorpat), it was the Lithuanian physicians who remained actively engaged in the processes of national revival and played a pivotal role in driving them forward. Their number was probably the largest part of the students of that time.

As noted by historian A. Tyla, Tartu University held a prominent position in its proximity to Lithuania. Historical records reveal that, following the closure of Vilnius University's Academy of Medicine and Surgery in 1833, five students made the journey to Tartu University to continue their studies. Out of a total of 1,412 young individuals who matriculated between 1833 and 1918, 425 graduated from gymnasiums in Lithuania (including Kaunas, Kolainiai, Kražiai, Marijampolė, Šiauliai, and Vilnius), while 473 hailed from Latvia and Estonia (including Liepāja, Jelgava, Riga, Tallinn, and Tartu) (Tyla, 2013, 23). A significant portion of these students pursued fields such as medicine and law. Despite the challenges of sustaining themselves, many young individuals opted to study medicine at the University of Kyiv. Notably, Jonas Leonas Petkevičius, one of the most renowned Lithuanian physicians in the latter half of the 19th century, an altruist and a catalyst for the national revival, pursued his medical education in Kyiv during the mid-19th century. He was the father of G.

Petkevičaitė-Bitė, a celebrated Lithuanian writer and advocate of the banned Lithuanian press, who also collaborated with the national revival newspaper “Varpas” (Jasaitis, 1972, 8).

In 1863, when another uprising against the Tsarist administration erupted in the country, physicians actively played a prominent role in the events. Particularly noteworthy was the involvement of Boleslovas Žarskis (1843-1863), *a medical student, who organized a group of 60 schoolchildren in Kaunas and joined a larger assembly of rebels. Tragically, he lost his life in the Kaunas district, near Čekiškė, while actively participating in the uprising* (Panavas, 1990, 5).

S. Panavas also highlights the noteworthy contributions of Mykolas Burhardas (1838-1907) in the context of the uprising. Due to his active participation in the uprising, he was imprisoned in the Dinaburg Fortress (present-day Daugavpils) and subsequently exiled to a prison in Ufa. It was not until 1878 that he could return to his homeland (Panavas, 1990, 6). Additionally, one of the uprising’s commanders was physician Boleslovas Dluskis, who had graduated from the medical faculty of Moscow University. Other physicians, such as P. Smuglevičius, M. Klečkovskis, E. Vrubleviskis, and many more, also participated in the uprising.

Following the defeat of the 1863 uprising, Lithuanians endured not only severe physical repressions, including public executions and deportations to Siberia but also cultural oppression. At the beginning of 1864, the use of the Latin alphabet in print was prohibited, parish schools were closed, and only state-run schools teaching all subjects in Russian from Russian textbooks were allowed. The mere utterance of a Lithuanian word was punishable, and the publication of books and newspapers in Latin letters was banned. However, in resistance to these suppressive measures and the process of denationalization, the nation, including physicians, played a crucial role (Stepukonienė, 2020, 5).

One of the most active instigators of the Lithuanian national revival was Jonas Basanavičius, a Moscow University’s Faculty of Medicine graduate who later worked in Bulgaria. While residing in Bulgaria, he clandestinely inspired the underground Lithuanian newspaper “Aušra”

publication in 1883. This marked the inception of the first Lithuanian newspaper, published from 1883 to 1886 and printed in Prussia. It was surreptitiously transported across the border into Lithuania by book smugglers and illicitly disseminated throughout the country. “Aušra” played a pivotal role in awakening Lithuanian national self-awareness, promoting the use and preservation of the Lithuanian language. The publication featured journalistic writings and original Lithuanian poetry, with Jonas Mačiulis-Maironis, renowned for his contributions to the national revival poetry, publishing his initial poems within its pages. The newspaper effectively stirred the Lithuanian nation and mobilized it for a cultural resistance movement.

Pharmacist Kazimieras Aglinskas: an Awakener of the Lithuanian national revival

Early Years of Life and Studies in Moscow

Kazimieras Aglinskas was born in 1851 in Girininkai village, Pakuonis district. Following his graduation from Marijampolė Gymnasium as one of the top-performing students and his decision to forego entry into the seminary for the priesthood, he embarked on a journey to Moscow. In Moscow, he successfully secured employment at the renowned “Ferein” pharmacy and subsequently gained admission to the Department of Pharmacy at Moscow University.

During that era, Lithuanian students in Moscow began to coalesce into the initial community of Lithuanian students, and K. Aglinskas played an active role in their gatherings, fostering a burgeoning sense of Lithuanian identity. In 1880, the Lithuanian Students’ Association was established in Moscow. The young participants deliberated upon matters concerning the Lithuanian national condition, the cultivation of national identity, and the kindling of self-awareness, as well as engaged in

discussions on pertinent press topics, all while providing mutual support to one another.

While pursuing his studies in Moscow, K. Aglinskas crossed paths with Jonas Basanavičius, forging a deep and enduring friendship that endured until the end of their lives (Basanavičius, 2022, 44). In Moscow, K. Aglinskas also developed close bonds with Vincas Pietaris, Mykolas Oleka, Vincas Gilius, Stanislovas Čirvinskis, Matas Puišys, Stasys Matulaitis, Antanas Buivydas, Adomas Sketeris, Petras Vileišis, Jonas Račiūnas, Vincas Linka, Jonas Petrauskas, Vincas Mičiulis and Jonas Kudirka, who often convened at the residence of J. Basanavičius. It was within these circles that the concept of establishing a non-periodical Lithuanian newspaper in Moscow, namely, “Aušra”, took shape. “Aušra” garnered popularity due to its coverage of pertinent Lithuanian language matters, the publication of folklore, songs, and folktales, along with a focus on homeland-related content. Ultimately, it laid the foundation for the later “Aušra” publication in Lithuania. When “Aušra”, “Ūkininkas”, and subsequently “Varpas” were published, these young individuals contributed their writings to the publications mentioned above.

K. Aglinskas, like his academic friends at Moscow University J. Basanavičius, V. Pietaris, J. Miklaševičius, M. Oleka and J. Kudirka, were from Sūduva, so they were united by their origin from the same region, in which earlier than in others serfdom was abolished, so the rich peasants could send more of their children to schools and provide them with a better education. According to I. Stepukonienė, in the second half of the 19th century, the gymnasium of Marijampolė, the largest city of Sūduva, became a significant center of Lithuanian education. Although most of the teachers were Poles and the Polish spirit of patriotism prevailed in this institution, which the tsarist administration sought to suppress, and the language of instruction was Russian, alongside other educational subjects, the program included an optional subject – Lithuanian.

In the Marijampolė gymnasium, the Lithuanian language was taught by Petras Arminas, Petras Kriauciūnas, and Latin teacher Vincas Staniškis, who introduced the students not only to the grammar, spelling, and

stylistics of the Lithuanian language but also gave them to read the works of Lithuanian authors (Stepukonienė, 2020, 274), which strengthened their Lithuanian self-awareness, created greater mutual unity. All the aforementioned friends of K. Aglinskas had graduated from the Marijampolė gymnasium and attended the Lithuanian language course at the University of Moscow, so they shared common patriotic and cultural interests while still at school. In Moscow, their stronger sense of Lithuanianness, the desire to gather in a national group that strives to nurture their language and culture, was also determined by specific relations with fellow students of other nations, Latvians, Poles, Estonians, who had established their own national circles and organized cultural activities at Moscow University. There was particularly close communication with the Latvians, especially Krišjanis Voldemars, with whom J. Basanavičius was in constant contact.

Life in Garliava and the Distribution of Banned Books

Upon acquiring his pharmacist's qualifications, Kazimieras Aglinskas returned to Lithuania. This choice was relatively uncommon, as many pharmacists with higher education credentials often opted to work abroad. It is worth noting that, unlike other professions, authorities did not impose restrictions on pharmacists seeking employment in their home country. In 1885, K. Aglinskas took up residence in Garliava, where he purchased a house and established a pharmacy there (Kirllys, 1999). In addition to dispensing medications, K. Aglinskas also engaged in patient care and practiced as a physician, drawing on his substantial medical knowledge acquired through his readings of medical literature.

He left a lasting impression on the local community as a compassionate, courteous, and sincere professional widely regarded as an intellectual. According to the residents of Garliava, he did not charge for medicines when assisting those in need. If an individual could not to visit the pharmacy, K. Aglinskas would make house calls, conduct examinations, and

provide the necessary medications. People from even more distant locations sought his medical expertise and care.

The Garliava pharmacy swiftly evolved into more than just a place of healing for the unwell; it became a focal point for rekindling Lithuanian cultural and national consciousness. Kazimieras Aglinskas, who had established numerous connections with nationally conscious Lithuanians during his academic years, wholeheartedly supported the efforts of book “smugglers”. He provided refuge for banned Lithuanian publications within the pharmacy and even orchestrated an extensive distribution network for these materials. His residence became a significant hub for dispatching Lithuanian books, particularly from the left side of the Nemunas River (Būdvydis, 1992, 7). These books were typically concealed in the attics and storerooms, while the pharmacy distributed Prussian newspapers to the public.

On June 25, 1891, Kazimieras Aglinskas entered into matrimony with Liudvika Nikolai, a native of Balbieriškis, in the church of Garliava (Centrinis valstybinis istorijos archyvas). Liudvika was an active participant in the dissemination of prohibited Lithuanian publications. She not only accepted and concealed the newspapers and books that were delivered to them but also took charge of organizing the transportation of these materials to their subsequent destinations. Liudvika provided assistance and sustenance to the book “smugglers”. The house was frequently subjected to searches by the tsar’s gendarmes in pursuit of banned publications, yet she consistently found ingenious means to protect herself.

Kazimieras Aglinskas maintained close connections with renowned Lithuanian intellectuals of his time, including figures like Tomas Ferdinandas Žilinskas, Jonas and Petras Vileišis, Kazys Grinius, Stasys and Petras Matulaitis, Mečislovas Davaina-Silvestravičius, Jurgis Miklaševičius, and Jonas Šliūpas. In Garliava, he often welcomed the visits of a prominent Marijampolė educator, Petras Kriaučiūnas, who, according to J. Basanavičius, “*inspired many young souls with fervent love for their weary nation and its language,*” ultimately contributing to the revival of Lithuanian identity in the Suwałki Governorate.

Aglinskas also maintained strong ties with the family of Garliava's dedicated book "smugglers", the K. Paršaitis family, and supported the youthful distributors of Lithuanian press, Juozas and Povilas Paršaitis, who were students at Marijampolė Gymnasium. Prominent book "smugglers" from Suwałki region, such as Juozas Kancleris and Antanas Baltrušaitis-Antanėlis, were frequent visitors to Aglinskas' residence. Kazimieras Aglinskas actively engaged individuals like Motiejus Dževerakas, who resided in Garliava, and his son Mykolas Dževerakas, as well as the J. Jasaitis family from the nearby village of Stanaičiai, in his clandestine "book-smuggling" activities ("Ūkininkas", 1899, 187).

Aglinskas maintained continuous contact with the "Sietynas" Society, which operated extensively in the Suwałki Governorate. Marijampolė, head of gendarmes, Vonsiacki, was particularly concerned with dismantling this organization. He succeeded in this endeavor by significantly intensifying the persecution of book "smugglers" between 1897 and 1899. During this period, 34 individuals were arrested and sentenced in the Suwałki Governorate, most receiving sentences of exile. Those affected included individuals such as Jonas Kriaučiūnas, priest J. Bulvičius, J. Oleka, Petras Matulaitis, Pranas Matulaitis, Juozas Kačergius, Juozas Armas-tauskas, and others.

On September 3, 1899, gendarmes from Marijampolė, led by Krylov, searched the residence of teacher Juozas Jasaitis, a colleague of K. Aglinskas. A few days later, the gendarmes meticulously searched Aglinskas' residence, but they failed to discover any incriminating evidence ("Ūkininkas", 1899 (11), 174).

Meanwhile, Aglinskas' comrades faced significant hardships: Juozas Jasaitis, Juozas Paršaitis (a student at Marijampolė Gymnasium), Kazys Kizelaitis (a student at Veiveriai Gymnasium), Vasiliauskas (a teacher from Liudvinava), Juozas Rimša (hailing from Margininkai village), Ap-anavičius, and Kaunas were arrested and subsequently incarcerated ("Ūkininkas", 1899 (12), 187).

The Literary Lovers' Circle in Garliava

Kazimieras Aglinskas played a substantial role in the distribution of banned Lithuanian publications and in their creation (“Ūkininkas”, 1891, 55). Upon acquiring a residence in Garliava, the pharmacist gathered not only individuals capable of distributing the prohibited press but also a circle of its creators, whom he referred to as the “Garliava Literary Lovers’ Circle.” This group marked the first assembly of writers in the history of Lithuanian literature.

The “Garliava Literary Lovers’ Circle” included members such as Juozas Andziulaitis-Kalnėnas, who was appointed as a teacher at the Garliava Primary School in 1885 and whose home was frequently visited by a former schoolmate from the Veiveriai Teachers’ Seminary, Ksaveras Sakalauskas-Vanagėlis, as well as students from Marijampolė Gymnasium, including Jonas Mačys-Kėkštas. The circle also counted teachers such as Tomas Ferdinandas Žilinskas and Juozas Kairiūkštis, along with Marijampolė Gymnasium teacher Petras Kriaučiūnas, the Matulaitis brothers from Stebuliškės, and other conscientious Lithuanians among its members (Lietuviškoji enciklopedija, 1933, 596-597).

Individuals like Juozas Andziulaitis-Kalnėnas, Ksaveras Sakalauskas-Vanagėlis, and Jonas Mačys-Kėkštas formed the core of the “Garliava Literary Lovers’ Circle”. They actively contributed to creating the inaugural Lithuanian newspaper, “Aušra” (*Auszra*, 1883). They published poetry, journalistic articles, literary translations, and prose in the publication (*Auszra*, 1885 (12), 1886 (2), 1886 (5)). These gatherings took place at Aglinskas’ residence, situated on the same street as the old Garliava Primary School, rendering it a convenient meeting spot for planned gatherings and spontaneous get-togethers during free afternoons and evenings. Their collaborative efforts culminated in releasing the first Lithuanian newspaper, “Aušra” in 1886 (Stepukonienė, 2020, 430).

The activities of teacher J. Andziulaitis and later J. Mačys came under surveillance, but thanks to timely warnings of possible arrests, they managed to leave Garliava. The Garliava literary group was of significant

importance to Lithuanian literature and the press. Kazimieras Aglinskas not only united creative minds but also supported their endeavors, arranging for the submission of manuscripts to “Aušra” to a publishing house in Prussia.

In 1888, when Vincas Kudirka decided to establish the clandestine Lithuanian society “Lietuva” [= Lithuania] in Warsaw, a society that would continue to safeguard the future of banned Lithuanian publications, Garliava’s pharmacist Kazimieras Aglinskas promptly became one of the 22 founding members of this organization. It is documented that he played an active role in addressing the publication concerns of “Aušra” and “Varpas”. K. Aglinskas offered his financial support to these publications, using the earnings from his pharmacy, and actively participated in their distribution (“Farmacijos žinios”, 1938, 29).

Lithuanian Revival Activities with Jonas Basanavičius

Around 1905-1906, Tsarist repressions in the Suwałki Governorate intensified significantly. In Garliava, the intensity of these repressions heightened, particularly following the publication of a petition by Garliava residents, signed by a thousand individuals, demanding that the Russian Tsar restore the use of the Latin alphabet for the press, permit children to learn Lithuanian in schools, and so on. This petition was published in the “Vilniaus žinios”.

Aglinskas’ house was subjected to yet another search during this period. One of these searches had dire consequences for the pharmacist’s family. During the search, which occurred in Aglinskas’ absence, the gendarmes severely frightened and physically assaulted Liudvika Aglinskienė. As a result of this traumatic incident, Liudvika Aglinskienė passed away on April 17, 1906, at the age of 45 (Knygnešys, 1929, 245).

During this period, Aglinskas provided substantial assistance to J. Basanavičius. Following the Great Vilnius Seimas, Basanavičius sought refuge in Aglinskas’ residence in Garliava, where he stayed with friends for

several weeks. Aglinskas, in a letter to Basanavičius in 1907, expressed: *“Times of studies in Moscow tied my spirit with yours to the grave,”* (LLTI bibliotekos archyvas, F2-681, šifras J. B. 681) – underscoring the profound friendship that existed between them. The two corresponded continuously from their youth until the end of their lives. The Institute of Lithuanian Literature and Folklore houses a collection of 92 surviving letters from Aglinskas to Basanavičius, which bear witness to the deep bond between them, both in their personal and shared public interests, as well as their shared aspirations to advocate for the rights of the Lithuanian nation (LLTI bibliotekos archyvas, F2-681, šifras J. B. 681).

In 1905, Aglinskas traveled to Tilžė to meet J. Basanavičius, who was returning to Lithuania. Together, they crossed the border and sailed by steamer to Aleksotas, eventually returning to Kazimieras’ residence in Garliava. Basanavičius frequently stayed with Aglinskas in Garliava during his time in Lithuania, far more often than in his native Ožkabalai. He had a designated room and even held the keys to the house. Basanavičius held a deep affection for Garliava, as it provided him with a place of respite. He and Aglinskas often ventured into the forest for walks, admired the natural beauty of the surroundings, visited sites steeped in various legends, and gathered historical and folklore material. Basanavičius composed a significant amount of his work while in Garliava.

In 1909, near Garliava, Basanavičius conducted archaeological excavations, which he documented in his publications. Alongside Aglinskas, they visited the oldest residents of Garliava and recorded their stories. They particularly enjoyed visiting the Zagrada manor of Kazimieras Gustaitis, whose son Motiejus became a renowned Lithuanian poet and educator. Kazimieras Aglinskas was always eager to welcome Jonas Basanavičius, who was typically transported from the Aleksotas pier or railway station by the phaeton of the farmer Sikorskis (which is now preserved in the Anykščiai Horse Museum).

In 1905, Kazimieras Aglinskas played an active role in the Lithuanianization efforts in Vilnius. In February of that year, he and Basanavičius, and other Lithuanians signed a memorandum addressed to Vilnius Bishop

Edward von Ropp. The memorandum demanded Lithuanian services in Lithuanian parishes in Vilnius churches and Lithuanian services on Sundays in parishes where Lithuanians did not constitute the ethnic majority (Jancius-Bytautas, 2011, 125-126).

Although the bishop initially delayed taking action, he gradually started implementing some of the requested measures, such as introducing the Lithuanian language in the Vilnius seminary. However, unsatisfied with the relatively modest progress, a group of Lithuanians led by Basanavičius established the “Union for the Restoration of a Truly Lithuanian Language in the Roman Catholic Churches in Lithuania”. Among its active members were Kazimieras Aglinskis, Jonas Kriaučiūnas, Juozas Tumas-Vaižgantas, Donatas Malinauskas, Saliamonas Banaitis, and Tomas Ferdinandas Žilinskis. This group made significant efforts to challenge and remove the uncooperative bishop of Vilnius from his position (Jancius-Bytautas, 2011, 125-126).

In 1907, a group including Gabrielius Landsbergis, Liudas Gira, Donatas Malinauskas, Jonas Kriaučiūnas, and others signed a letter to the Minister of the Interior. In this letter, they detailed all the transgressions of Bishop Edward von Ropp that they were aware of and requested intervention to address his self-willed actions in Lithuanian churches.

The following year, Jonas Basanavičius and Donatas Malinauskas authored a “Memorandum on the Polish Language in Lithuanian Churches”. This memorandum was sent to Pope Pius X, all the cardinals of the Catholic Church, prominent archbishops, bishops, and congregations in Rome and around the world, as well as major European newspapers. This 71-page document presented the history of the Polonization of Lithuanians and the disregard for their rights in Eastern Lithuania.

The inspiration for these actions was Jonas Basanavičius, and among the active participants was Kazimieras Aglinskis, who also signed the mentioned Memorandum along with G. Landsbergis, S. Raila, lawyer K. Samajauskas, physician R. Šliūpas, P. Klimaitis, T. Žilinskis, Duke Gediminas-Beržanskis-Klausutis, M. Davainis-Silvestravičius, and P. Vileišis. Eventually, Lithuanians succeeded in ousting Edward von Ropp from

Vilnius, as the leaders of Tsarist Russia were also dissatisfied with his actions (Jancius-Bytautas, 2011, 127).

Kazimieras Aglinskas passed away on August 25, 1924, succumbing to a severe illness at the age of 73. In his final moments, he was comforted by his close friend, Jonas Basanavičius.

Conclusions

Pharmacist Kazimieras Aglinskas played a significant role in the pivotal events of the Lithuanian national revival during the late 19th and early 20th centuries. His story exemplifies how individuals from diverse educational backgrounds and professions contributed to the construction of modern Lithuanian identity.

Bourdieu's theoretical framework provides insight into how Aglinskas, as an individual from a specific social and educational background, became involved in constructing and contributing to modern Lithuanian identity.

Aglinskas, through his interactions with other like-minded Lithuanian students in Moscow and his deep friendship with Jonas Basanavičius, established a social capital that was instrumental in his involvement in the national revival movement. Social capital, referring to the network of relationships among individuals within a society, is observable in Aglinskas' connections with influential figures such as Jonas Basanavičius, Vincas Pietaris, Mykolas Oleka, and other prominent intellectuals of his time.

Aglinskas' habitus, as reflected in his dedication to the Lithuanian national cause and his continued support of banned publications, was deeply rooted in his cultural capital and his upbringing. His readiness to engage in national revival activities, even at the risk of persecution, demonstrates how his habitus aligned with the movement's goals. Aglinskas' involvement in the establishment of the "Garliava Literary Lovers' Circle" also showcases his social and cultural capital. This circle, comprising writers and intellectuals, was instrumental in creating the first Lithuanian newspaper, "Aušra". Aglinskas, by hosting gatherings and providing a space for literary and cultural discussions, actively contributed to

disseminating knowledge and cultural elements, thus accumulating cultural capital within his community.

His dedication to supporting the dissemination of banned Lithuanian publications can be interpreted as an embodiment of his accumulated cultural capital. He used his knowledge and resources to contribute to the preservation and dissemination of Lithuanian cultural elements.

Overall, applying Bourdieu's theoretical framework to Kazimieras Aglinskas' life and activities allows us to understand how social and cultural capital, and habitus shaped his involvement in the construction of modern Lithuanian identity during the late 19th and early 20th centuries. Aglinskas' active participation in the national revival movement, his contributions to Lithuanian culture, and his philanthropic efforts can be analyzed as expressions of the capital he possessed and the dispositions he developed through his life experiences.

References

1. Aglinskas, K. *Korespondencija Jonui Basanavičiui*. LLTI biblioteka, F2-681, šifras J. B. 681.
2. Aleksandravičius, E. (1993). *XIX amžiaus profiliai: studijos ir straipsniai*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
3. Aleksandravičius, E., Kulakauskas, A. (1996). *Cary valdžioje: Lietuva XIX amžiuje*, Vilnius: Baltos lankos.
4. Aleksandravičius, E. (1994). *Lietuvos atgimimo kultūra. XIX amžiaus vidurys*. Vilnius: Baltos lankos.
5. *Auszra*, laikraštis išleidžiamas Lietuvos miletoju. (1883). Tilžeje: O.V. Mauderode spaustuve.
6. *Auszra*, laikraštis išleidžiamas Lietuvos miletoju. (1885) (12). Tilžeje: O.V. Mauderode spaustuve, 393.
7. *Auszra*, laikraštis išleidžiamas Lietuvos miletoju. (1886) (2). Tilžeje: O.V. Mauderode spaustuve, 42.
8. *Auszra*, laikraštis išleidžiamas Lietuvos miletoju. (1886) (5). Tilžeje: O.V. Mauderode spaustuve, 129.
9. Basanavičius, J. (2002). *Mano gyvenimo kronika ir nervių ligos istorija*. Vilnius: Baltos lankos, 44.

10. Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Harvard University Press, 5-7.
11. Būdvydis, L. (1992). Karštai mylintis tėvynę // *Ave vita*, Kauno medicinos akademija, 5.
12. Centrinis valstybinis istorijos archyvas. 1346 fondas, 1 aprašas, 9 byla, 228v lapas, 33 įrašas.
13. „Farmacijos žinios“ (1938), (2), 29.
14. Jasaitis, J. (1972) *Gabrielė Petkevičiūtė-Bitė*. Vilnius: Vaga, 8.
15. Jancius-Bytautas, V. (2011). *1918 metų Nepriklausomybės akto signataras Dornatas Malinauskas*. Trakai: Voruta, 2011, 125-127.
16. Kirlys, J. (1999). *Garliavos krašto knygnešiai* // Kauno rajono savivaldybės viešosios bibliotekos medžiaga.
17. *Knygnešys* (I tomas). (1929). Redaktorius Ruseckas, P. Kaunas: Varpas.
18. *Lietuviškoji enciklopedija*, I tomas (1933). Kaunas: Spaudos fondas, 596-597.
19. Litvaitienė, M. (1995). *Pasakojimas vaikaičiui Petriui Nėniumi*. I. Stepukonienės pokalbis su P. Nėniumi 1995.07.12.
20. Panavas, S. (1990). *Medikai ir tautinis atgimimas*. Kauno klinikinė infekcinė ligoninė. Mašiniškis, 4.
21. Poderytė-Gervienė, M. *Prisiminimai apie Kazį Aglinską*. Jonučių vidurinės mokyklos muziejaus archyvo medžiaga.
22. Stepukonienė I. (2013). Garliavos provizoriaus Kazio Aglinsko ir Jono Basanavičiaus bičiulystė. *Lituanistica*, (3), 200-212.
23. Stepukonienė I. (2020) *Knygnešiai ir knygnešystė Pakaunės krašte*. Kaunas: Eurispauoda, 5.
24. “Ūkininkas“. (1891). (7), 55.
25. “Ūkininkas“. (1899). (11), 174.
26. “Ūkininkas“. (1899). (12), 187.
27. Vėbra, R. (1992). *Lietuvių tautinis atgimimas XIX amžiuje*. Kaunas: Šviesa.

Dalia Senvaitytė, Inga Stepukonienė

Viļņas Universitāte

FARMACEITS KAZIMIRS AGLINSKIS UN LIETUVAS NACIONĀLĀ ATMODA

Šajā rakstā ir aplūkota farmaceita Kazimira Aglinska (1851–1924) dzīve un darbs, kā arī viņa loma Lietuvas nacionālajā atmodā 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā. Pētījumā ir izcelts Aglinska dzīves posms no agrīnās izglītības līdz studijām Maskavā, kur viņam izveidojās būtiskas saiknes ar ietekmīgiem Lietuvas intelektuāļiem, tostarp ar Jonu Basanaviču. Aglinskis atgriezās Lietuvā, apmetās uz dzīvi Garļavā un kļuva par centrālo personu aizliegto lietuviešu publikāciju izplatīšanā un “Garļavas literatūras cienītāju pulciņa” izveidē. “Garļavas literatūras cienītāju pulciņš” bija rakstnieku grupa, kas būtiski ietekmējusi lietuviešu literatūras attīstību. Rakstā apskatīta arī Aglinska filantropiskā darbība, viņa iesaistīšanās Viļņas bīskapa izvēlē, viņa ilgstošā draudzība ar Basanaviču un viņu kopīgi centieni popularizēt lietuviešu valodu un kultūru par spīti cariskā režīma represijām. Aglinska dzīve un garīgais mantojums ir piemērs tam, ka indivīdiem no dažādām izglītības un profesionālām vidēm bija būtiska loma mūsdienu lietuviešu nacionālās identitātes veidošanā.

Atslēgvārdi: Lietuvas nacionālā atmoda, farmaceits, Kazimirs Aglinskis.

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Latvijas Universitāte,
Humanitāro zinātņu fakultāte,
Filozofijas un socioloģijas institūts

GARĪGĀ PRETOŠANĀS UN TĀS PIEMĒRI LATVIJAS ROMAS KATOĻU BAZNĪCĀ PADOMJU LAIKĀ

Raksta mērķis ir, paskaidrojot termina “garīgā pretošanās” nozīmi un izmantojot Anrī de Lubaka un Dītriha Bonhēfera teoloģiskās idejas, izveidot plašāku garīgās pretošanās konceptuālo ietvaru un noskaidrot, cik tāl šis ietvars ir noderīgs, aprakstot un analizējot pretošanās gadījumus Latvijas Romas katoļu baznīcas padomju perioda vēsturē.

Sekojošā de Lubaka un Bonhēfera pieejai, garīgā pretošanās padomju režīmam Latvijas Romas katoļu baznīcā rakstā aplūkota kā individuāla izvēle un pieredze, kad garīdznieki un laji, saskaroties ar padomju totalitārismu, atrada drosmi dažādos veidos saglabāt savu reliģisko tradīciju, tās teoloģiskās idejas un praksi un viņu personiskā izturība, izdoma un nelokāma ticība izrādījās noturīga arī piespiedu sadzīvošanā ar padomju režīmu un baznīcas kā institūcijas konformismā.

Rakstā aplūkoti gadījumi atspoguļo atšķirīgus veidus, kā indivīdi un kopienas centās saglabāt savu garīgo integritāti, saskaroties ar sistēmiskām represijām, un rāda arī to, kā personīgas ticības akti savijās ar Baznīcas kā ticīgo kopienas kolektīvajiem centieniem slepeni uzturēt garīgās prakses, uzskatus un institūcijas. Tādējādi šo gadījumu izpēte atklāj garīgās pretošanās daudzveidīgo, sarežģīto un arī pretrunīgo raksturu.

Rakstā secināts, ka garīgās pretošanās gadījumus Latvijas Romas katoļu baznīcā būtu iespējams plašāk analizēt, de Lubaka-Bonhēfera teoloģiskajam aspektam pievienojot franču sociologa un antropologa Pjēra

Burdjē sociālās teorijas elementus, tas ir, Burdjē uzskatus par varu, kultūras kapitālu, habituss un laukiem var izmantot par pamatu, lai labāk izprastu sociālo dinamiku un varas struktūras, kurām Lubaks un Bonhēfers pretojās. Savukārt padziļinātai reliģiskā lauka raksturošanai var atsaukties arī uz Burdjē ideju par simbolisko vardarbību.

De Lubaka, Bonhēfera un Latvijas Romas katoļu baznīcas piemērus var interpretēt arī kā praksi, kas centās mainīt sabiedrības normu un vērtību lauku, izaicinot nacistu un padomju okupācijas režīma simbolisko vardarbību un radot jaunas kultūras un sociālā kapitāla formas, kas spējīgas pretoties vardarbības uzspiestajām struktūrām. No šāda skatpunkta raugoties, Burdjē teorija palīdz izprast garīgo pretošanos ne tikai kā kaut kādu individuālu spītības un nepakļaušanās aktu, bet kā sarežģītu un nozīmīgu sociālu parādību, kas spēj būtiski ietekmēt un pārveidot totalitāra režīma vērtību un uzvedības telpu.

Atslēgvārdi: garīgā pretošanās, Anrī de Lubaks, Dītrihs Bonhēfers, Latvijas Romas katoļu baznīca, Padomju Latvija (LPSR).

“Mūsos ir kāds slēpts spēks, noslēpumains un slepens, kas liek mums virzīties uz priekšu, uztur mūs dzīvus, neskatoties uz dabas likumu. Ja mēs nevaram dzīvot ar to, kas ir atļauts, mēs dzīvojam ar to, kas ir aizliegts...” Šis ir rindas no Haima Kaplana dienasgrāmatas, kuru viņš rakstīja, atrazdamies Varšavas geto (Kaplan 1940, 201). ASV Mērilendas Universitātes emeritētais profesors Džeimss Glāss grāmatā par ebreju pretošanos holokausta laikā atsaucas uz liecībām par garīgo pretošanos, kas saglabājušās rabīnu stāstos un izdzīvojušo atmiņās, holokaustā rakstītajā *halabā* un teoloģiskos tekstos. Viņš uzsver, ka, “lai gan garīgā pretošanās varbūt nav glābusi dzīvības, tā, iespējams, cilvēkos un kopienā radīja psiholoģisku patvērumu, kur cilvēka un ebreja pašidentitāti nacistu barbarisms nespēja nīcināt vai degradēt. Šis arguments liek domāt, ka garīgā pretošanās un vardarbīgā pretošanās sasniedza vienu un to pašu mērķi: savas patības vai veselā saprāta saglabāšanu morālajā, straujas dezintegrācijas un gribas zaudēšanas universā. Garīgā pretošanās centās glābt dvēseli jeb psihi no ārprāta caur klusumu pret apspiedēju, bet ne klusumu attiecībā pret Dievu vai pašu ebreju kopienu” (Glass 2004, 104).

Garīgā pretošanās nav tikai ebreju vēstures fenomens. Tā pazīstama arī citu tautu vēsturē un pēc būtības ir ļoti izplatīta pretošanās forma. Kaut arī garīgā pretošanās visbiežāk ir atspoguļota dažādās publikācijās par holokaustu, tā pieminēta arī citos pētījumos par pretošanos vardarbībai (skat., piemēram, West 1999, Selg 2014, Yonan 1999). Balstoties uz šiem pētījumiem, ir iespējams noskaidrot termina “garīgā pretošanās” nozīmi, kā arī to, ciktāl šis termins ir noderīgs, ja gribam aprakstīt un analizēt situāciju padomju laika Latvijā.

Termins “garīgā pretošanās” attiecas uz dažādiem protesta un nepakļaušanās veidiem, kādos indivīdi vai grupas izmanto savus garīgos uzskatus, praksi un vērtības. Garīgā pretošanās var būt arī spēka, cerības un iedvesmas smelšanās no šiem uzskatiem, lai morāli stiprinātos un atbalstītu savu kopieni, saglabātu kultūras vai garīgās tradīcijas vai apliecinātu morālu un ētisku nostāju pret vardarbību vai citu apspiešanas formu. Tās mērķis ir stiprināt ticību, iekšējo spēku, palīdzēt saglabāt cilvēcību, personīgo integritāti un pašcieņu, saskaroties, piemēram, ar mēģinājumiem šīs vērtības degradēt vai pat iznīcināt. Glāss un citi ebreju garīgās pretošanās vēstures pētnieki parasti piemin trīs galvenās garīgās pretošanās veidus: dažādus kultūras un izglītības pasākumus, geto dzīves dokumentēšanu un šo dokumentālo liecību saglabāšanu un jūdaismam svarīgāko reliģisko rituālu praktizēšanu un svētku svinēšanu.

Iebildumi pret termina “garīgā pretošanās” lietojumu ir saistīti galvenokārt ar to, ka nav skaidrs, ko īsti nozīmē vārdi “garīgs” un “garīgums” un ar ko “garīgā pretošanās” atšķiras, piemēram, no “reliģiskās pretošanās”.

Jāatzīst, ka “garīgums” patiešām ir plašs, sarežģīts un daudzšķautņains jēdziens. Tā skaidrojums var ievērojami atšķirties atkarībā no kultūras, reliģiskā un personiskā konteksta. Parasti garīgums ir saistīts ar tiekšanos pēc izpratnes par galējo vai svēto. Proti, garīgums ir jēgpilnas saiknes meklējumi ar kaut ko transcendentu: to, kas ir ārpus cilvēka un viņa pieredzes. Tas ir cieši saistīts ar ētisku vai morālu dzīvi, mudinot cilvēkus dzīvot saskaņā ar noteiktiem principiem vai vērtībām, kas veicina vispārējo labklājību, līdzjūtību un harmoniju.

Garīgums ir dziļi personisks un individuāls un var izpausties

neskaitāmās formās un praksēs, kas bieži vien ir neatkarīgas no tā sauktās organizētās reliģijas ar tās formāli sakārtoto uzskatu sistēmu un rituāliem, oficiālo doktrīnu (vai dogmu), hierarhisko vai birokrātisko vadības struktūru un pareizas un nepareizas uzvedības kodifikāciju. Te tad arī parādās būtiskākā atšķirība starp terminu “garīgā pretošanās” un “reliģiskā pretošanās” nozīmi un to lietojuma robežām, lai gan daudziem cilvēkiem garīgums var būt arī viņu organizētās reliģijas veidotās pieredzes neatņemama sastāvdaļa. Proti, “garīgās pretošanās” centrā ir individuālā pieredze un personiska izvēle. Atšķirībā no “reliģiskās pretošanās”, kura notiek konkrētas organizētas reliģijas ietvaros un kuru visbiežāk nosaka reliģisko institūciju vai līderu skaidri norādījumi un atbalsts, garīgo pretošanos vispirms vada personiska pārliecība.

Kaut arī iepriekš minētie darbi par garīgo pretošanos holokausta apstākļos apraksta jūdaisma, tātad organizētas reliģijas, praktizēšanu, tieši fokusēšanās uz individuālo pieredzi bija tas, kas noteica šo darbu autoru izvēli par labu terminam “garīgā pretošanās”. Līdzīga izvēle ir redzama arī vairākos darbos par garīgo pretošanos nacistiskajam režīmam kristīgajā Baznīcā. Sekojot šādai praksei, arī šajā rakstā tiks lietots termins “garīgā pretošanās”.

Garīgās pretošanās teoloģija

1942. gadā jezuītu teologs, kardināls, franču garīgās pretošanās kustības dalībnieks Anrī de Lubaks (*Henri de Lubac*, 1896–1991) savā uzrunā “Jauno kristīgo strādnieku” (*Jeunesse ouvrière chrétienne*) organizācijas aktīvistiem, kura vēlāk veidoja pamatu viņa grāmatai “Ateistiskā humānisma drāma” (*Le drame de l'humanisme athée*, 1944), salīdzinot nacismu ar komunismu, apgalvoja, ka abi šie režīmi ir līdzīgi to kristietībai mestajā izaicinājumā: “To konstrukciju pamatā ir reliģijas kritika, kas iet pa priekšu ikvienai ekonomiskai, sociālajai un politiskajai kritikai” (Citēts pēc: Shortall 2021, 119). Raksturojot nacismu un komunismu kā politiskas reliģijas, de Lubaks apgalvoja, ka totalitārisma noteicošā iezīme ir tradicionālās reliģijas iznīcināšana.

Vienlaikus de Lubaks skaidroja, ka komunisms un nacisms patiesībā ne tik daudz noliedz reliģiju, cik turpina to ar citiem līdzekļiem. Par “pilnīgām ‘totalitārām’ sistēmām”, pēc de Lubaka domām, abas šīs ideoloģijas padara tas, ka tās parāda sevi kā pilnīgu pasaules un eksistences koncepciju un kā pilnīgu pestīšanas veidu. Tāpēc tās ir īstas “reliģijas”, kaut arī “aizstājējreliģijas” (Shortall 2021, 119).

De Lubakam pretnostatījums starp patieso reliģiju un *ersatz* politiskajām reliģijām attaisnoja viņa pievienošanās un aktīvu darbību garīgās pretošanās kustībā, jo, ja antikristietība bija abu totalitāro sistēmu pamats, tad kristietība, viņaprāt, bija labākais ierocis cīņā pret to.

Atsaucoties uz Svētā Pāvila “Otro vēstuli korintiešiem” un “Vēstuli efesiešiem”, de Lubaks uzsvēra, ka kristietis ir cilvēks, kas ir atjaunots Kristū. Viss, kas ietekmē cilvēku, viss, kas ievaino viņa godu, viņa cieņu, viņa saprātu, viņa taisnīguma izjūtu, vienlaikus ietekmē un ievaino kristieti. Var pat teikt, ka tas vispirms ietekmē cilvēku kā kristieti, jo kristietība ir viņa dvēseles dvēsele (Shortall 2021, 147). Tāpēc de Lubaks aicināja neaizmirst, ka pienākums pakļauties laicīgai varai nekad neatsver kristiešu pienākumus pret Dievu. Ja šo pienākumu izpilde ir apdraudēta, kristiešiem ir tiesības, kaut, iespējams, ierobežotas, pretoties šiem draudiem. Šādā kontekstā pretošanās bija kā Baznīcas tiesību uz pastāvēšanu un kristīgās vēsts autentiskuma, tā arī cilvēcības aizstāvēšana pret netaisnīga režīma politisko un ideoloģisko diktatūru (Hermle et al. 2019, 13).

Līdzīga pozīcija bija Dītriham Bonhēferam (*Dietrich Bonhoeffer*, 1906–1945), vācu teologam, vienam no opozīcijā nacistiem esošās Apliecināšanās baznīcas (*Bekennende Kirche*) līderiem, vācu pretošanās kustības dalībniekam.

Pēc aresta 1943. gadā, jau atrazdamies Tēgeles cietumā, Bonhēfers formulēja savas dzīves galveno jautājumu – jautājumu par cilvēka ticības dziļumu: kam mēs ticam pa īstam? Ticam tā, ka esam gatavi kļūt par apsmieklu, būt ieslodzīti un pat atdot par to savu dzīvību? Savu izvēli viņš pats bija izdarījis jau 1940. gadā, kad pievienojās pretošanās kustībai. Viņam nebija pieņemama “iekšējā emigrācija”, kurā “devās” daudzi kristieši, kas nepieņēma Hitlera režīmu. Atkāpšanās savā iekšējā pasaulē Bonhēferam nozīmēja atstāt ārējo pasauli Ļaunajam. Tāpēc šādu iespēju

viņš pat neapsvēra (vairāk par to skat.: Schlingensiefen 2010, 250–253).

Bonhēfera rīcību vadīja pārliecība, ka Dievs kļuva par cilvēku, lai cilvēki varētu kļūt patiesi cilvēki. Tieši Jēzus cilvēcībā, īpaši viņa ciešanās un nāvē, viņaprāt, atklājas Dieva pilnība. Saskaņā ar Bonhēfera izstrādātajiem ētikas principiem kristietim savā rīcībā ir jālidzinās Kristum, vai precīzāk – jāpārstāv Kristus, jārikojas viņa vārdā (*Stellvertretung*). Tas nozīmē vienkārši dzīvot pasaulē tā kā to darīja Jēzus, mēģinot atbildēt uz cilvēku patiesajām vajadzībām. Kristietis, līdzinoties Kristum, rīkojas to cilvēku labā, kuri atrodas šajā pasaulē, jo īpaši to labā, kuri ir vāji un cieš, bezspēcīgi un bez balss (Hale 2017). Pasaules notikumus, pēc Bonhēfera domām, vislabāk var redzēt tieši no to cilvēku perspektīvas, kuri cieš, tas ir, ar “skatu no apakšas”. Viņa izmantotajam *Stellvertretung* jēdzienam papildus teoloģiskajam ir arī morāls aspekts. Tas norāda uz veidu, kā būt un rīkoties pasaulē.

Bonhēfera teoloģiskās idejas par atbildīga un ētiska kristieša rīcību pasaulē veidojās Lutera sludinātās Svētā Pāvila krusta teoloģijas ietekmē: “Mēs nemācām neko citu kā tikai krustā sisto Kristu” (Luther 1957, 107). Sekojot Lutera sludinātajam, Bonhēfers uzsvēra, ka “brīvība, kas nāk caur krustu, nav brīvība no, bet gan brīvība uz. Tā nav brīvība no atbildības, ne arī brīvība no noteikumiem, kas dod tiesības rīkoties pēc katra iegribas. Drīzāk brīvība, kas nāk caur krustu, ir brīvība kalpot tuvākajam un pasaulei; tā ir brīvība būt ne tikai cilvēcīgākam, bet arī humānākam” (Hale 2017). Dievs caur Kristu radikāli atbrīvo kristiešus atbildīgai rīcībai pasaulē. Rīkojoties Kristus vārdā, kristietim jābūt gatavam uzņemties ne tikai ciešanas, bet, ja nepieciešams, arī vainas apziņu, proti, darīt kaut ko tādu, kas, kaut arī konkrētajā situācijā ir atbildīgs, vienlaikus ir arī grēcīgs akts (Hale 2017). Bonhēferam pašam vienīgais veids, kā uzņemties atbildīgu kristieša rīcību nacistu valsts upuru labā, bija piedalīties sazvērēstībā pret Hitleru. Savā izvēlē viņš saskatīja Dieva aicinājumu: tieši Dievs pieprasīja rīkoties tik “drosmīgi un grēcīgi”, taču solīja arī “piedošanu un mierinājumu” tam, kurš, īstenojot šo aicinājumu, kļuva par grēcinieku (Bonhoeffer 2011, 6).

Redzot, ka daudzi kristīgajai Baznīcai piederīgie vācieši ir pieņēmuši nacistisko režīmu un ne tikai sadzīvo ar to, bet arī kalpo tam, ka karš ar savu brutalitāti ir iznīcinājis visu to, ko var saukt par kristīgajām vērtībām, Bonhēfers pievērsās idejai par kristietību bezrelīģijas laikā jeb par “bezrelīģijas kristietību”: “Mani nemitīgi nomoka jautājums, kas mums šodien ir kristietība vai kas patiesībā ir Kristus. Laiks, kad cilvēkiem visu varēja izstāstīt vārdos, vienalga, vai tas būtu teoloģiski vai dievbijīgi, ir beidzies, un ir beidzies iekšējās pasaules un sirdsapziņas laiks – un tas nozīmē – reliģijas laiks kopumā. Mēs virzāmies uz pilnīgu bezrelīģijas laiku; cilvēki, kādi viņi ir tagad, vienkārši vairs nevar būt reliģiozi. Pat tie, kas godīgi sevi raksturo kā “reliģiozus”, ne mazākā mērā nerīkojas saskaņā ar to, kā viņi sevi sauc, un tāpēc viņi, iespējams, ar vārdu “reliģiozs” saprot kaut ko pavisam citu” (Bonhoeffer 2011, 279).

Kaut arī Bonhēfers savu koncepciju par “bezrelīģijas kristietību” līdz galam tā arī nepaspēja izstrādāt, viņa apcietinājuma laika vēstulēs un piezīmēs atrodamās norādes ļauj spriest par šīs koncepcijas aprisēm.

Bonhēfera mērķis bija nošķirt tos, kuri sevi uzskata par reliģioziem, taču, saskaroties ar nacistu zvēribām, dievbijīgā bēgulošanā neko nedara, no tiem, kuri izvēlas uzņemties savus pienākumus reālajā un laicīgajā pasaulē, apliecinot savu ticību arī nākamo paaudžu vārdā. Viņa pārliecībā ticība ir pretstats reliģijai vai reliģiskai darbībai, jo “reliģiskais akts’ vienmēr ir kaut kas daļējs; ‘ticība’ ir kaut kas vesels, kas ietver visu cilvēka dzīvi. Jēzus aicina cilvēkus nevis uz jaunu reliģiju, bet uz dzīvi” (Bonhoeffer 2011, 362). Ticīgam cilvēkam jādzīvo bezdievīgajā pasaulē, nemēģinot izskaidrot tās bezdievību kādā reliģiskā vai citā veidā. “Viņam jādzīvo “laicīga” dzīve un tādējādi jāpiedalās Dieva ciešanās. Būt kristietim nenozīmē būt noteiktā veidā reliģiozam, veidot no sevis kaut ko (grēcinieku, grēku nožēlotāju vai svēto), pamatojoties uz tādu vai citu paņēmieni, bet būt cilvēkam – nevis kaut kādam cilvēkam, bet cilvēkam, kuru mūsos rada Kristus. Par kristiešiem mūs padara nevis reliģiskā darbība, bet gan līdzdalība Dieva ciešanās laicīgajā dzīvē. Tā ir *metanoia*: nevis vispirms domāt par savām vajadzībām, problēmām, grēkiem un bailēm, bet gan ļaut sevi aizraut līdzī Jēzus Kristus ceļā” (Bonhoeffer 2011, 361).

Bonhēfers rakstīja par ticību, kas nevar būt kopienas pieredze, tā vienmēr ir tikai individuāla. Taču no šīm individuālām pieredzēm veidojas jauna kopiena un jauna Baznīca. “Visai kristīgai domāšanai, runāšanai un organizēšanai ir jādzimst no jauna, no lūgšanas un rīcības. Pienāks diena, kad cilvēki atkal tiks aicināti runāt Dieva vārdu tā, lai pasaule mainītos un atjaunotos. Līdz tam kristiešu lieta būs klusa un apslēpta; bet būs cilvēki, kas lūdz un rīkojas pareizi, un gaida paša Dieva laiku” (Bonhoeffer 2011, 300).

De Lubaku un Bonhēferu vieno ne tikai tas, ka viņi abi dzīvoja laikā, kurā bija nepieciešama radikāla ētiskā izšķiršanās, un viņu vērtības, uzskati un mērķi veicināja viņu izvēli aktīvi pretoties Hitlera režīmam. Viņus vienoja pārlicība, ka atbildes uz laikmeta nežēlīgajiem izaicinājumiem ir meklējamas Evaņģēlijos un Kristus krusta teoloģijā ar tās fokusēšanos uz cilvēkam nepieciešamo līdzināšanos Kristum viņa pestīšanas upurī. Bonhēferam jēdziens «ciešanas ar Kristu» un de Lubakam cerība, kas atrodama krustā, bija norāde, ka cilvēka ciešanas, kad tās ir savienotas ar Kristus ciešanām, kļūst par spēku, kas spēj pretoties izmisumam pat vismagākajos apstākļos, par spēku, kas spēj mainīt pasauli.

Tādējādi viņiem garīgā pretošanās nozīmēja izdzīvotu, izciestu ticību. Turklāt šī viņu izpratne par ticību atspoguļo viņu teoloģijas un prakses integrāciju, jo kaut arī, viņuprāt, situācijā, kad uz Baznīcu kā kopību vairs nevarēja paļauties, līdzināšanās un sekošana Kristum bija ne tik daudz sociāls, cik individuāls, personīgs izvēles un morāles jautājums, tomēr tas ietvēra, jo īpaši Bonhēfera gadījumā, arī publisku liecību un rīcību pret apspiešanu un netaisnību.

Sekojojot de Lubaka un Bonhēfera pieejai, garīgo pretošanos padomju režīmam Latvijas Romas katoļu baznīcā arī aplūkosim kā individuālu izvēli un pieredzi, kad garīdznieki un laji, saskaroties ar padomju totalitārismu, atrada drosmi dažādos veidos saglabāt savu reliģisko tradīciju, tās teoloģiskās idejas un praksi. Tā bija viņu personiskā izturība, izdoma un nelokāma ticība, kas izrādījās noturīga arī piespiedu sadzīvošanā ar padomju režīmu un baznīcas kā institūcijas konformismā.

Garīgās pretošanās piemēri Latvijas Romas katoļu baznīcā

Padomju režīms kopš tā dibināšanas pēc 1917. gada boļševiku revolūcijas centās izveidot jaunu, viendabīgu, ateismā un materiālismā balstītu sabiedrību un uzskatīja kristietību par šķērslī, kas ne tikai jāpārkāpj ceļā uz šo cēlo mērķi, bet kas vajadzības gadījumā vienkārši jāiznīcina. Tāpēc “režīma dihotomiskajā perspektīvā – neatkarīgi no ticīgo kopienu nodomiem un viedokļiem – katra baznīcas un tās draudžu locekļu reliģiskā darbība, kuras mērķis bija saglabāt no sistēmas loģikas atšķirīgās vērtības un dzīvesveidu, tika uzskatīta par pretošanās zīmi. Tādējādi reliģiskās pretošanās jēdziens ir režīma izdomāta ideja” (Fejérdy et al. 2018, 445).

Kaut arī padomju varas iestādes sliecās uzskatīt par politiskas pretošanās izpausmi jebkuru mēģinājumu turpināt izplatīt reliģisko ticību, paši reliģisko kopienu locekļi, iespējams, visbiežāk neuzskatīja, ka viņu darbība ir kas vairāk par savas ticības saglabāšanu un nepiešķīra savas ticības praktizēšanai politisku nozīmi, kaut arī šī saglabāšana prasīja viņiem uzņemties arī noteiktus riskus (skat.: Pintilesku 2021). Proti, kristieši, kuri cīnījās, lai saglabātu savu ticību un dzīvesveidu, ne tik daudz pretojās komunismam, cik bija iesaistījušies pozitīvā kristietības veidošanā (Fejérdy et al. 2018, 445). Šo perspektīvu, kas uzsver ticības nozīmi, var pretstatīt, kā raksta amerikāņu vēsturniece Dženifera Vinota (*Jennifer Jean Wynot*), plašāk izplatītai pētnieku tendencei pietiekami nenovērtēt reliģisko jūtu dziļumu padomju perioda ticīgo vidū (Wynot 2004, x).

No šāda skatpunkta raugoties, reliģiskā pretošanās lielākajā daļā gadījumu atšķiras no ierastās politiskās pretošanās. Tai, kā ieskicējam iepriekš, ir morāls un ideoloģisks raksturs, tāpēc varētu pat teikt, ka, atšķirībā no politiskās pretošanās, kas bieži saistīta ar vardarbību un pretinieka fizisku iznīcināšanu, tā ir kaut kas pozitīvs. Politiskās pretošanās mērķis ir kaitēt pretiniekiem, turpretim kristiešiem pretošanās visbiežāk nozīmē, ka, par spīti aizliegumiem un vajāšanām, viņi dara to, ko viņiem, ja viņi izpildītu režīma prasības, nevajadzētu darīt: viņi nostiprina kristietību (Fejérdy et al. 2018, 445).

Tādējādi garīgās pretošanās mērķis arī padomju laika Latvijā bija stiprināt ticību, palīdzēt saglabāt cilvēcību, personīgo integritāti un pašcieņu, saskaroties, piemēram, ar mēģinājumiem tās degradēt vai pat iznīcināt.

Kristiešu pretošanās Padomju Savienībā bija daudzveidīga. Pazīstamākās reliģiskās pretošanās formas bija lūgšanas un citi rituāli, reliģiskie svētki, dažādu reliģisku un garīgu tekstu izmantošana iedvesmai un norādījumiem tālākai rīcībai. Šādi teksti bieži mācīja izturību, to, kā nezaudēt cerību un pārvarēt grūtības. Pretošanās bija arī reliģiskās izglītības turpināšana, kad šāda izglītība oficiāli bija aizliegta. Viena no spēcīgākajām pretošanās formām bija mocekļa ticības vārdā.

Jāatzīmē vēl viena būtiska garīgās pretošanās īpatnība: viena un tā pati persona varēja kalpot padomju varai lojālajā baznīcā, kā arī būt līdzdalīga kristiešu pretošanās aktivitātēs. Šis fenomens “skaidri parāda pielāgošanās un pretošanās darbību pēctecību vai vienlaicību” (Hermle et al. 2019, 15). Daudzi no tiem, kas izvēlējās palikt oficiāli atzītajās likumīgi darbojošos Baznīcu struktūrās, turpināja veikt darbības, kuras vairs nebija atļautas saskaņā ar jaunajiem laicīgajiem likumiem, piemēram, aizliegto pastorālo kalpošanu: jaunatnes un kopienas darbu, katehisma nodarbības, kā arī garīgās literatūras izplatīšanu, bieži izmantojot arī slepenas prakses formas un saziņas metodes (Hesz 2021).

Tie nebija sacelšanās akti, bet gan spēcīgi identitātes, iepriekšējo paaudžu atstātā garīgā mantojuma un brīvības alku apliecinājumi. Cilvēkiem, kuru ticību padomju režīms gribēja aizliegt, tieši viņu ticība bija kļuvusi ne tikai par drošu patvērumu, bet arī iedarbīgu, kaut bieži neapzinātu veidu, kā protestēt pret šo režīmu. Šie cilvēki radīja dzīvotspējīgu un jēgpilnu dzīvespasauli ārpus oficiāli noteiktajiem dzīves standartiem un ierobežojumiem.

Turpinājumā iezīmēsim un ar piemēriem tuvāk aplūkosim vairākus garīgās pretošanās gadījumus Latvijas Romas katoļu baznīcas padomju perioda vēsturē.

Katrs no šiem piemēriem atspoguļo atšķirīgus veidus, kā indivīdi un kopienas centās saglabāt savu ticību, identitāti un cieņu, kā arī ilustrē to, cik lielā mērā indivīdi un kopienas centās saglabāt savu garīgo integritāti,

saskaroties ar sistēmiskām represijām. Šie piemēri parāda arī to, kā personīgas ticības akti savijas ar Baznīcas kā ticīgo kopienas kolektīvajiem centieniem slepeni uzturēt garīgās prakses, uzskatus un institūcijas. Tādējādi šo gadījumu izpēte atklāj garīgās pretošanās daudzveidīgo, sarežģīto un arī pretrunīgo raksturu.

Publiskā cīņa par ticību

Padomju režīma īstenotās antireliģiskās politikas apstākļos saglabāt ticību Dievam un piederību Baznīcai jau pati par sevi bija garīga pretošanās. Tā notika ne tikai svešām acīm noslēptā privātā dzīvē, bet reizi pa reizei tā bija arī atklāta iestāšanās par savu ticību, izmantojot režīma atļautos savas pozīcijas izteikšanas veidus, piemēram, darbaļaužu vēstules vietējai varai un pat PSRS vadītājiem. Tā, piemēram, 1945. gada decembrī Romas Katoļu baznīcas Viļānu, Viļakas, Abrenes, Vecmanes un Šķilbes draudžu locekļi parakstīja vēstules ar lūgumu atbrīvot par pretpadomju darbību apcietināto priesteri Antonu Skromani¹ (LVA 1945). Atcerēsimies, ka tas ir vēl tā sauktais Staļina laiks, kad notika visnežēlīgākā kristīgās Baznīcas iznīcināšana, kad tika apcietināti, notiesāti un soda izciešanai ieslodzīti Gulaga nometnēs un arī nogalināti daudzi draudzēs iemīļoti garīdznieki. Tāpēc apbrīnas un cieņas vērti ir šie cilvēki, kuri, apzinoties, ka arī pašus var sagaidīt viņu aizstāvētā priestera liktenis, tomēr nebaidījās parakstīt šīs vēstules, tā faktiski nostājoties pret okupācijas varas lēmumiem.

Cits piemērs attiecas uz 1959.–1960. gadu, kad Romas katoļu Juzefovas (Jezupovas, Naujenes) draudzes pārstāvji devās uz Maskavu pie PSKP CK pirmā sekretāra Ņikitas Hruščova un rakstīja viņam sūdzības par vietējās varas vilcināšanos atļaut baznīcas celtniecību. Reliģijas politika mainījās un bija izvēlēti citi kristīgās ticības un Baznīcas ietekmes sabiedrībā ierobežošanas veidi: fizisku izrēķināšanos ar padomju varai mazāk lojāliem garīdzniekiem un draudžu locekļiem nomainīja šādu “padomju varas

¹ Viļakas draudzes prāvestu Antonu Skromani (1904) arestēja 1945. gada 11. decembrī. Pēc notiesāšanas mira ieslodzījumā nometnē, Novosibirskas apgabalā 1947. gada 19. decembrī.

ienaidnieku” psiholoģiska ietekmēšana un aktīvas antireliģiskās propagandas kampaņas. Jaunās metodes tika ieviestas pamazām un viltīgāk, tāpēc, sekojot Maskavas norādēm, vietējās varas lēmums par baznīcas celtniecību sākotnēji bija labvēlīgs – atļauja baznīcas celtniecībai tika saņemta. Taču pēc tam, kad baznīcu par draudzes savāktajiem līdzekļiem uzcēla, draudzei to atņēma un nekādas sūdzības to atgūt vairs nepalīdzēja (LVA 1961, 24).

Nepiekāpība varas prasībām varēja izpausties arī citos veidos. Tā, 1957. gadā PSRS Reliģisko kultu lietu padome rekomendēja Latvijas Romas katoļu baznīcas vadībai sagatavot aicinājumu katoļiem iestāties par kodolieroču un ūdeņraža ieroču izmēģinājumu aizliegšanu, lai šo aicinājumu varētu publicēt republikas preses izdevumos. Bīskaps Pēteris Strods šādu aicinājumu uzrakstīja, taču, kā vēlāk padomes pilnvarotais LPSR Jūlijs Restbergs rakstīja savā ziņojumā priekšniecībai Maskavā, “šī aicinājuma saturs bija piesātināts ar izteikumiem no Bībeles, un tādā veidā, neveicot labojumus, to izmantot laikrakstos nedrīkstēja. Ņemot vērā to, ka Pēteris Strods lūdza aicinājuma tekstā labojumus neveikt un izvirzīja citas prasības, republikas vadība neuzskatīja par iespējamu šo aicinājumu publicēt” (LVA 1957a, 16). Šādu taktiku, lai sabotētu varas rīkojumus, Strods, kā liecina arhīva dokumenti, izmantoja vairākkārt.

Reliģisko zināšanu un kultūras saglabāšana un tālāk nodošana

Padomju antireliģiskās politikas apstākļos nozīmīgs ticības, reliģisko zināšanu un kultūras saglabāšanas veids bija reliģisko svētku svinēšana. Tā, nododot tālāk Romas katoļu baznīcas mācību un zināšanas par nozīmīgāko rituālu praktizēšanu, tika nodrošināta tradīcijas nepārtrauktība.

Šeit tūlīt jāuzsver, ka arī padomju režīms tieši svētkus uzskatīja par “reliģiskās propagandas līdzekli”, kuru baznīca izmantoja, lai “veicinātu reliģisko aktivitāti”. Piemēram, PSRS Reliģisko kultu lietu padomes pilnvarotā Latvijas PSR ziņojumos priekšniecībai Maskavā var atrast pat apgalvojumu, ka reliģiskās organizācijas šim mērķim izmantojot ne tikai jau tradicionālos svētkus, bet ieviešot jaunas svinamās dienas, piemēram, bīskapu vizitācijas draudzēs, baznīcas ēku un kulta kalpotāju jubilejas (LVA 1953a, 101).

Reliģiskie svētki kā neatņemama reliģiskās prakses sastāvdaļa tika īpaši uzraudzīti. Lai mazinātu ticīgo aktivitāti, tos drīkstēja svinēt tikai “reliģisko kultu vietās” un tie nedrīkstēja notikt darbadienās un citu padomju sabiedrībai svarīgu pasākumu laikā, kurus padomju varas iestādes savukārt bieži nolēma rīkot tieši reliģisko svētku dienā.

Īpašas pūles dažādu ierobežojumu ieviešanā varas iestādēm prasīja Romas katoļu reliģiskie svētki, kuru svinēšana bija nesaraucjami saistīta ar svētceļojumiem. Latvijas Romas katoļiem arī padomju laikā tādi bija Krāslavā svinētie Svētā Donata svētki – svētā mocekļa Donata atlaidas jūlija pirmajā svētdienā, Kaņepene – Skaistkalnes baznīcas svētki augusta pirmajā svētdienā un pazīstamākie – gadskārtējie Vissvētākās Jaunavas Marijas debesīs uzņemšanas svētki 15. augustā Aglonā.

No 1945. līdz 1947. gadam, kad PSRS bija svarīgi parādīt Rietumu sabiedrotajiem, ka Padomju Savienībā un it īpaši “jaunajās republikās” reliģiskā brīvība netiek ierobežota, svētceļojumam uz Aglonu šķēršļi netika likti. PSRS Reliģisko kultu lietu padomes pilnvarotais LPSR Voldemārs Šeškens personiski nodrošināja, lai arhibīskaps Antonijs Springovičs varētu nokļūt Aglonā paredzētajā laikā, un arī pats piedalījās svētkos kā viesis. Tiesa, vēlāk viņu kritizēja par nepareizu valsts un baznīcas attiecību politikas īstenošanu. 1948. gadā, kad Šeškenu pilnvarotā amatā nomainīja Restbergs, situācija radikāli mainījās.

“Par fanātiķiem nav runas”, tā uz Maskavu sūtītā ziņojumā 1948. gadā skaidroja Restbergs (LVA 1949a, 45). Turpretī “svārstīgās masas” atturēšanai no svētceļojumiem un svētku svinēšanas tika organizētas kino un cirka mākslinieku izrādes, pārtikas un rūpniecības preču tirdziņi ((LVA 1949a, 45–46). Tā kā šie pasākumi savu mērķi nerasniedza un 1949. gadā svētkos piedalījās ap 70 000 cilvēku, pretpasākumi kļuva nopietnāki, piemēram, svētku laikā tika organizētas obligāti apmeklējamās tautas sapulces – pārrunas par politiski svarīgām tēmām un tā sauktie “sarkanie vezumi” – labības nodošana valstij. Turpmākajos gados pasākumu klāstu papildināja aizliegums izmantot kolhozu un padomju saimniecību transportu svētku laikā, milicijas un autoinspekcijas posteņi uz ceļiem, bērnu un sporta svētki, dziesmu dienas un dziesmu svētki, kā arī citi pasākumi. Līdzīgus

pasākumus vietējās partijas un izpildkomitejas rīkoja arī Krāslavā un Saulkalnē. Tomēr visi šie pasākumi, kā izrādījās, nebija pietiekami efektīvi. Pēc ierobežojumu ieviešanas svētceļnieku skaits gan samazinājās, taču galvenokārt transporta trūkuma dēļ. Piemēram, 1951. gadā Restberga ziņojumā Maskavai bija minēts, ka Aglonā svētkos bijis nedaudz vairāk par septiņiem tūkstošiem svētceļnieku (LVA 1951, 174). 1953. gada 15. augustā Aglonā ieradās, lielākoties kājām, aptuveni deviņi tūkstoši svētku dalībnieku (LVA 1953b, 91).

Šī raksta tēmas kontekstā svarīgi atzīmēt, ka daļa Latvijas katoļu pretojās šiem ierobežojumiem, un 1957. gada septembrī Restbergs saņēma “Padomju Latvijas ticīgo darbaļaužu un intelīģences vēstījumu” ar 31629 parakstiem. Vēstījums bija rakstīts tam laikam tipiskā stilā, tā noslēgumā vēstules autoram vai autoriem izsakot cerību, ka vēstījumā nosaukto priekšlikumu izpildīšana “palīdzēs ātrāk sasniegt komunismu, dos Padomju Latvijas Romas katoļiem jaunus spēkus cīņā par mieru visā pasaulē” (LVA 1957c, 138). Viens no vēstulē nosauktajiem priekšlikumiem bija saistīts ar 15. augusta svētkiem Aglonā. Vēstījuma parakstītāji norādīja, ka “mēs nevaram noklusēt par dažādām nekārtībām un rīcības veidu, kas aizskar mūsu iekšējās pārliecības un reliģiskās jūtas. [...] Kā zināms, nav tāda un nebija rīkojuma, kas liegtu dažādiem satiksmes līdzekļiem braukt uz Aglonu. Šī vieta nav nekāda aizliegtā zona, kur nedrīkstētu braukt” (LVA 1957c, 136). Norādot, ka pat bīskaps Strods nevarēja laikus ierasties Aglonā, jo autoinspekcija viņam neļāva ar mašīnu iebraukt Aglonā, viņi uzsvēra, ka šādi aizliegumi ir “iejaukšanās mūsu ticības brīvībā”, un pieprasīja “atļaut brīvu dažādu transporta veidu kustību uz Aglonu 15. augustā un citos svētkos” (LVA 1957c, 137). Vēstījumā tika norādīts, ka, ja pilnvarotais noraidīs šo prasību, prasītāji vērsīsies pie LPSR un PSRS vadītājiem.

Vēstījuma autori bija rīkojušies atbilstoši rūpīgi izstrādātam plānam, lai viņu identitāti nevarētu atklāt. Kaut arī vēstījuma sūtītājs uz aplokšnes bija norādīts, kā vēlāk noskaidrojās, viņam nebija nekādu sakaru ne ar vēstuli, ne ar Romas katoļu baznīcu vispār. Par vēstījumu teicās neko nezīnām arī Latvijas Romas katoļu baznīcas Metropolijas kūrījas kanclers Leonards Kozlovskis. Lai noskaidrotu vēstījuma autorus, tā oriģināls tika

nodots Valsts Drošības komitejai, kura uzsāka izmeklēšanu (LVA 1957b, 135). Diemžēl šis VDK izmeklēšanas lieta pagaidām nav atrasta. Tāpēc nav zināma arī vēstījuma autora vai autoru un to katoļticīgo identitāte, kuri uzņēmās risku un parakstīja šo vēstījumu.

Tomēr protesti neko nemainīja, un 1958. gadā padomju vara noteica, ka svētceļojumu dievkalpojumos Aglonā piedalās tikai vietējie priesteri un ka ārpus baznīcas ēkas nedrīkst notikt nekādi reliģiski rituāli (LVA 1958c, 148). Pastiprinātie pasākumi ļāva varai sasniegt vēlamos rezultātus jau 1959. un 1960. gadā: amatpersonas apgalvoja, ka masu kultūras programmas un brīdīnājumi krasi samazinājuši LPSR pilsoņu piedalīšanos svētceļojumos uz Aglonu. Svētceļnieku skaits samazinājās no astoņiem – deviņiem tūkstošiem 1959. gadā līdz aptuveni trīs – četriem tūkstošiem 1960. gadā (LVA 1960, 89). Apmēram tikpat daudz dievlūdēju apmeklēja Aglonu septiņdesmitajos gados. Piemēram, 1973. gada 15. augustā Aglonā ieradās aptuveni pieci tūkstoši svētceļnieku (LVA 1973, 32).

Neskatoties uz visiem aizliegumiem, mazināt šo svētku nozīmi tā arī neizdevās, un katru gadu Aglonā ieradās tūkstošiem cilvēku, daudzi no viņiem – atkārtoti. Protams, bija mainījusies svētceļojumu forma. Svētku laikā Aglonas apkārtnē bija ierobežota satiksme: valsts transports (autobusi) līdz Aglonai nekurseja, taksometriem uz Aglonu bija aizliegts braukt. Bija aizliegts braukt arī ar privātām automašīnām, tāpēc dievlūdēji Aglonā ieradās kājām, bieži vien pa vienam un slepeni.

Svētceļnieku skaits uz Aglonu sāka strauji pieaugt pagājušā gadsimta astoņdesmitos gados. Oficiāli atļautie grupu svētceļojumi tika atsākti 1989. gadā, kad 7. augustā no Rīgas Svētā Jēkaba katedrāles savu svētceļojumu uzsāka pirmā organizētā grupa (Aglonas bazilika 2024).

Kā iepriekš pieminētajos, tā arī citos svētkos, piemēram, Ziemassvētkos un Lieldienās, ticīgajiem nācās rēķināties ar komjaunatnes aktīvistu un reliģiskās organizācijas pārraugošo valsts ierēdņu klātbūtni un ar to, ka jaunāka gada gājuma cilvēkiem baznīcas apmeklējums reliģiskajos svētkos apdraudēja viņu un viņu ģimenes locekļu drošību, mācību un karjeras iespējas. “Terobežojumi baznīcu darbībā un baznīcas apmeklētāju uzraudzība nostatīja ticīgos, īpaši jaunākās paaudzes pārstāvjus, smagas izvēles priekšā

– atteikties no publiskas reliģiozitātes vai pakļaut sevi sociālās atstumtības riskiem” (Grizāne et al. 2023, 176). Dievkalpojumus lielākoties atklāti apmeklēja tie, kas “nebija tieši saistīti ar komunistisko partiju un/vai tās organizācijām un nebaidījās no potenciālajām sekām” (Grizāne et al. 2023, 172). Tādējādi baznīcas apmeklējumu noteica individuāla izvēle. Ja daļai katoļticīgo šī izvēle nozīmēja atteikties no ticības publiskas izrādīšanas, reliģiskām praksēm un arī reliģiskiem svētkiem, tad citiem šo svētku svinēšana kļuva par savdabīgu protestu pret padomju varas antireliģisko politiku un iespēju demonstrēt aizvien vēl pastāvošo saikni ar reliģisko dzīvi Latvijā pirms padomju okupācijas.

Individuālās izvēles un nepieciešamība būt piesardzīgiem un saglabāt slepenību noteica to, ka reliģiskie svētki tika svinēti lielākoties privāti, ģimenē, tomēr arī tika saglabātas un jaunākajām paaudzēm nodotas katoliskās tradīcijas un vērtības (vairāk skat.: Runce 2016).

Reliģisko lietu pilnvarotie regulāri ar gandarījumu atskaitījās savai priekšniecībai Maskavā, ka, piemēram, Ziemassvētku dievkalpojumos cilvēku bijis mazāk nekā iepriekšējā gadā un lielākā daļa dievlūdzeju bijušas vecākas sievietes. Tāpat tika sekots, lai svētku dalībnieku vidē būtu pēc iespējas mazāk bērnu un jauniešu un lai nepilngadīgie netiktu iesaistīti baznīcas ceremonijās kā ministranti (LVA 1951, 177). Tiesa, pilnvaroto atskaitēs lasāms arī tas, ka daudzviet, īpaši laukos, svētku laikā aizliegumi netika ievēroti. 1958. gadā, atskaitoties par 15. augusta svētkiem Aglonā, Restbergs secināja, ka “pēdējā laikā katoļu garīdzniecība aktivizējusi savu darbību bērnu piesaistīšanai baznīcai” (LVA 1958c, 148). Aizliegumu neievērošanu pilnvarotā darbinieki novēroja arī Rīgā. Piemēram, 1955. gada 5. janvāra ziņojumā LPSR Ministru Padomes priekšsēdētāja vietniekam Eduardam Berklavam RKLP pilnvarotā pienākumu izpildītājs, inspektors A. Vereščagins pieminējis faktu, ka Rīgā Alberta baznīcā Ziemassvētku dievkalpojuma procesijā piedalījušies bērni vecumā no 6 līdz 16 gadiem – 25 meitenes un 16 zēni. Daudz jauniešu piedalījušies Ziemassvētku dievkalpojumos ne tikai Rīgā, bet arī citviet Latvijā (LV 1955, 6). Tiesa, pilnvarotā ziņotāji nebija pamanījuši, ka arī baznīcu koros dziedāja jaunieši, un, starp citu, saskaņā ar aculiecinieku stāstiem, koru mēģinājumi

bieži pārvērtās ticības mācības stundās.

Pilnvarotā Restberga 1950. gadu pārskata ziņojumos ir atrodami dati par katoļu draudzēs notikušo kristību un pirmās komūnijas rituālu skaitu. Tā, piemēram, 1951.–1953. gada dati rādīja, ka no 4600 līdz 5203 pieaudzis pirmo komūniju skaits. Kristību skaits gan bija samazinājies no 6378 kristībām 1951. gadā līdz 6352 kristībām 1953. gadā, taču šis samazinājums bijis nenozīmīgs (LVA 1953c., 18; LVA 1954, 61). Restbergs šo parādību saistīja ar priesteru darbības aktivizēšanos. Viņa bažas krasi pieauga pēc 1956. gada, kad no Gulaga nometnēm Latvijā sāka atgriezties priesteri, kuri tur bija izcietuši sodu par pretvalstiskiem noziegumiem. Ap to pašu laiku atsākās ikgadējās priesteru rekolekcijas, 1956. gada ziņojumā Maskavai Restbergs raksturoja tās kā bīstamu līdzekli ticības popularizēšanai (LVA 1956, 16–18). Par spīti šādiem brīdinājumiem rekolekcijas turpinājās.

Padomju ierēdņi apzinājās, ka Romas katoļu baznīcas vadība un priesteri savās draudzēs izmanto visas iespējas, lai nepieļautu padomju īstenoto kristīgās ticības iznīcināšanas politiku. Piemēram, atskaites ziņojumā par pilnvarotā darbu 1953. gadā Restbergs rakstīja, ka “katoļu baznīcas vadība Latvijā izvirza uzdevumu stiprināt reliģisko darbību ticīgo vidē ne tikai baznīcās, bet arī mājās. Šis paņēmieni paredzēts galvenokārt jauniešu audzināšanai ģimenē reliģiskā garā” (LVA 1953, 9).

Jau 1949. gadā, ar LPSR Ministru Padomes lēmumu 809-c “Par aizliegumu bērniem grupās mācīt reliģiskās ticības pamatus” (LVA 1958b, 109) padomju vara bija garīdzniekiem atņēmusi tiesības nodarboties ar jaunatni un reliģisko apmācību. Šis aizliegums paredzēja sodu ne tikai par bērnu grupveida apmācību, bet arī to, ka garīdznieku, piemēram, varēja arestēt un tiesāt, ja divi bērni vienlaikus kārtotu zināšanu pārbaudi pirms pirmā Vakarēdiena saņemšanas. Tomēr daudzi priesteri, uzņemoties risku zaudēt savu garīdznieka reģistrācijas apliecību un iespēju kalpot draudzē, tikt arestētiem un notiesātiem, sagatavoja bērnus pirmajai komūnijai gan viņu mājās, gan slepus pulcēja nelielās grupās vietās, kur bija mazāka iespēja, ka šo pulcēšanos pamānīs vietējie padomju aktīvisti.

Tomēr ne vienmēr izdevās saglabāt šo reliģisko apmācību slepenībā, un ir zināmi vairāki gadījumi, kad padomju valsts drošības iestādes saņēma ziņojumus par priesteru nelikumīgo darbību un pēc šiem ziņojumiem drīz vien notika aresti. Piemēram, 1958. gada 11. jūlijā LPSR Valsts Drošības komitejas priekšsēdētāja vietnieks Jānis Vēvers ziņoja Vilim Lācim, ka Jelgavas dekāns Leons Kundziņš² organizējis 39 jaunākā skolas vecuma bērnu grupu, lai sagatavotu viņus pirmajam Vakarēdienam. Līdzīgu noziegumu veicis Viļakas baznīcas prāvests Pēteris Rudzītis,³ kurš tā paša gada 21. jūlijā apmācījis 65 bērnus, Elernes baznīcas prāvests Kārlis Kiseļevskis,⁴ kurš apmācījis 10 bērnus, un Preiļu baznīcas prāvests Aloīzs Kalve,⁵ kura apmācāmo grupā bijuši seši bērni. Starp Kundziņa apmācīto bērnu vecākiem bijuši arī vairāki PSKP biedri. Interesanti, ka 19. jūlijā vēstulei pievienota izziņa, kurā norādīts, ka lietu izmeklēšanu apgrūtinā tas, ka bērnu vecāki atsakās sniegt ziņas par šiem gadījumiem (LVA 1958b, 109–110).

1958. gada 18. novembrī Vēvers nosūta vēl vienu ziņojumu Lācim. Šajā vēstulē par Rudziša līdzinātāju nosaukts arī priesteris Vikentījs Peipiņš (LVA 1958a, 128). Vēvers informēja Lāci, ka Kundziņu, Rudzīti un Peipiņu tiesa atzinusi par vainīgiem pastrādātajā noziegumā. Kundziņš un Peipiņš notiesāts uz vienu gadu labošanas darbu iestādē, saskaņā ar katoļu vēsturnieka Henrika Trūpa-Tropa ziņām – meža darbos (Trūps-Trops 1992, 75), bet Rudzītis, ņemot vērā viņa vecumu, saņēmis vienu gadu nosacīti (LVA 1958a, 129). Vēvers arī ierosinājis notiesātajiem uz visiem laikiem atņemt tiesības pildīt priestera pienākumus. Tiesa, kā var spriest pēc notiesāto biogrāfijām, šis ierosinājums tomēr netika īstenots.

Saskaņā ar Trūpa-Tropa publicētajām ziņām, par šo pašu “noziegumu”

² Leons Kundziņš (1907–1977) tajā laikā bija Jelgavas, Elejas, Selgales–Iecavas un Kalnciema–Volgundes draudžu prāvests, dekāns.

³ Pēteris Rudzītis (Rudzeits, 1898–1968) tikai pirms trim gadiem bija atgriezies no Vorkutlaga, kur no 1945. gada 16. septembra līdz 1955. gada 3. jūnijam izcieta sodu par “valsts nodevību”.

⁴ Arī Kārlis Kiseļevskis (kapucīnu tēvs Pēteris, 1906–1979) bija viens no tiem katoļu garīdzniekiem, kuri bija atgriezušies no ieslodzījuma vietas. Viņš bija notiesāts 1949. gadā.

⁵ Aloīzs Kalve (Kovaļovs) miris 1959. gadā Bikavā.

tika notiesāti arī Eversmuižas prāvests Pēteris Gugāns un Kalupes prāvests Klements Apšs. Subates prāvestam Antonam Rukmanim viena gada cietumsods tika piespriests 1964. gadā (Trūps-Trops 1992, 75). Vieglākais sods par aizlieguma neievērošanu bija priesteru pārcelšana uz citu draudzi. Tomēr arī pēc soda izciešanas iepriekš minētie un vēl citi priesteri turpināja slepus gatavot bērņus pirmajam dievgaldam. Ir zināms, ka bija arī priesteri, kas organizēja slepenas jauniešu sapulces, kurās viņi stāstīja par katolisko ticību un draudzes dzīvi starpkaru Latvijā. Šādās grupās tika apspriesta un arī izplatīta reliģiskā literatūra, kas bija izdota pirms kara vai pa dažādiem ceļiem saņemta no ārvalstīm (Trūps-Trops 1992).

1974. gadā PSRS Reliģisko lietu padomes pilnvarotais LPSR Prolets Liepa "Izziņā par katolicisma ietekmi uz bērņiem, pusaudžiem un sievietēm Latvijas PSR" uzsvēra, ka katru gadu grēksūdzei un pirmajai komūnijai pievienojas aptuveni 3000 bērņu vecumā no 5 līdz 8 gadiem un konfirmācijas sakramentu saņem 2000–3000 bērņu vecumā no 7 līdz 12 gadiem. Liepa uzsvēra, ka ir skaidri vērojama tendence bērņus reliģiskajai dzīvei piesaistīt, kamēr viņi vēl ir pirmsskolas vecumā un "atrodas nedalītā ģimenes audzināšanas ietekmē". Kaut arī, pēc Liepas domām, bērņu sagatavošana mājas apstākļos vājina bērņu zināšanas katoļu dogmatikā, taču tai pašā laikā tā tiek pastiprināti emocionālie elementi, bērņos no agrīna vecuma veidojot uzticīgu nodošanos reliģijai kā "intīmam, ģimeniskam aktam" (LVA 1974, 128).

Slepenā kalpošana

Padomju antireliģiskās politikas apstākļos katoļticīgo privātā dzīves telpa bija ne tikai reliģisko svētku svinēšanas un ticības mācīšanas vieta. Tā bija arī vieta, kur ticīgie pulcējās pagrīdes dievkalpojumiem un kur turpināja darboties padomju varas likvidētie klosteri.

1940. un 1950. gados kā Padomju Savienības okupētajās zemēs, tā arī tās jaunajās satelītu jeb tā sauktajās Padomju bloka valstīs notika plaša klosteru slēgšana un to īpašumu un zemes nacionalizācija, jo klosteri tika uzskatīti par īpaši bīstamiem kā vietas, kas piedāvāja patvērumu "tautas

ienaidniekiem”. Taču klosteru likvidēšana šajās valstīs aizsāka jaunu, plaši izplatītu fenomenu – pagrīdes klosterus un bijušo mūku un mūķeņu slepeno kalpošanu (Kapaló, Povedák 2021, 8).

Pēc Otrā pasaules kara Latvijā turpināja darboties Priesteru Mariāņu kongregācijas klosteris Viļānos, Mazāko brāļu kapucīnu ordeņa klosteri Viļakā, Rīgā un Saulkalnē, kā arī Nabadzīgā Bērna Jēzus māsu kongregācijas klosteris Rīgā. Pirmais klosteru likvidācijas posms sākās 1949. gadā, kad, izpildot LPSR Ministru Padomes 1949. gada maija rīkojumu, tika likvidēti kapucīnu klosteri Viļakā un Rīgā un mūki pārvietoti uz klosteri Skaistkalnē. Likvidācijas formālais iemesls bija nepieciešamība pēc papildus telpām dzīvokļiem un iestādēm situācijā, kad “klosteri izmantoja īpašas privilēģijas”, proti, Skaistkalnes un Rīgas klosteros tobrīd katrā dzīvoja divi mūki un Viļakā – viens (LVA 1949b, 70–71). Tiesa, patiesais iemesls tik mazam mūku skaitam bija nevis kādas “īpašas privilēģijas”, bet gan tas, ka lielākā daļa Latvijā palikušo kapucīnu bija arestēti un izcieta sodus Gulaga nometnēs par to, ka klosteros bija snieguši patvērumu un atbalstu nacionālajiem partizāniem un nelegālajām personām (par to vairāk skat.: Dreimane 2002, 243–247).

1949. gada pirmajā pusē LPSR Ministru padomē un Latvijas Komunistiskās partijas Centrālajā komitejā jau bija panākts un tā paša gada rudenī arī īstenots lēmums par Nabadzīgā Bērna Jēzus māsu kongregācijas klosteru pārvietošanu no Rīgas uz Aglonu (LVA 1949b, 71).

Nākamais klosteru likvidācijas posms sākās ar LPSR Ministru Padomes 1958. gada 16. oktobra rīkojumu, kurā bija paredzēta Priesteru Mariāņu un Nabadzīgā Bērna Jēzus māsu kongregāciju ordeņu likvidācija. Abus klosterus bija ieplānots likvidēt 1959. gadā.

Pēc 1944. gada Priesteru Mariāņu klosteru mūki Viļānos uzturēja sakarus ar nacionālajiem partizāniem, klosterī slēpa nelegālistus, bija izveidojuši nelegālu saziņas kanālu ar kongregācijas brāļiem Polijā (LVA 1949, 2, 26–28). Par šiem un citiem noziegumiem 1948. gada decembrī tika arestēts un pēc vairākiem pratināšanu mēnešiem par pretvalstisku darbību uz 25 gadiem Gulagā tika notiesāts ordeņa provinciālis Bronislavs Valpitrš. 1949. gada martā uz 10 gadiem tika notiesāts mariāņu tēvs Viktors Pentjušs.

Mariāņu klostera likvidācija kļuva neizbēgama pēc 1956. gada, kad no apcietinājuma atgriezās ordeņa provinciālis Bronislavs Valpītrs⁶ un vairāki citi mariāņi un ordeņa darbība aktivizējās. Valpītru turēja aizdomās par to, ka viņš “mēģināja veidot mariāņu šūniņas Latvijas rietumu rajonos” (LVA 1959a, 153).

Pēc klostera likvidācijas tā telpās ierīkoja kopmītnes skolotājiem, bet priesterus mariāņus norīkoja kalpot draudzēs, kur viņi slepus turpināja darboties kongregācijas labā. Piemēram, Garīgā semināra morālteoloģijas pasniedzējs un garīgais tēvs Viktors Pentjušs sagatavoja vairākus jaunus mariāņus: tēva Viktora vadībā “viņi slepeni izgāja noviciātu un salika svēt-solījumus. Pateicoties tēvam Pentjušam, mariāņi Latvijā netika iznīcināti” (Mariāņi 2024).

Turpinājumā detalizētāk aplūkosim Aglonas Nabadzīgā Bērna Jēzus māsu kongregācijas klostera likvidāciju, kas arī sākās 1959. gadā. Šajā laikā klosterī tā priekšnieces Emilijas Ridingeres⁷ vadībā dzīvoja 38 mūķenes: astoņas bija vecumā no 22 līdz 30 gadiem un 20 – no 31 līdz 40 gadiem. Turklāt 25 mūķenes klosterī bija iestājušās laikā no 1945. līdz 1957. gadam (LVA 1959a, 154–155).

Klostera pastāvēšanas bīstamību padomju varas iestādes pamatoja šādi: “Mūķenes tikai ārēji piekropj noslēgtu dzīvesveidu, bet patiesībā uztur kontaktus ar iedzīvotājiem, dodas uz apkārtnējiem ciemiem un veic misi-onāru darbu” (LVA 1959a, 155). Tomēr ar šo novērojumu bija par maz, lai klosteri likvidētu, tāpēc tika organizēta īpaša klostera diskreditācijas kampaņa. 1959. gada marta pirmajās dienās Preiļu rajonā, kura teritorijā atradās klosteris, tika organizētas skolotāju, kolhoznieku un strādnieku sapulces, kuru dalībnieki vienbalsīgi aicināja vietējās varas iestādes lemt par klostera likvidāciju, un jau 1959. gada 3. martā Preiļu rajona Darba-ļaužu deputātu padomes izpildkomiteja pieņēma lēmumu lūgt LPSR

⁶ Bronislavu Valpītru (1899–1976) arestēja 1948. gada decembrī. Tiesa atzina viņu par vainīgu pretvalstiskā darbībā un aģitācijā un piesprieda viņam divdesmit piecus gadus labošanas darbu iestādē Sibīrijā.

⁷ Austriete, Vīnē dzimusī Emilija Ridingere (1898–1962) kongregācijas uzdevumā ieradās Latvijā 1928. gadā un bija klostera priekšniece no 1940. gada līdz pat klostera slēgšanai.

Ministru Padomei izskatīt jautājumu par Aglonas klosteri un to slēgt (LVA 1959a, 155).

Līdztekus sapulcēm tika organizēta arī kritisku rakstu publicēšana vietējos un centrālajos laikrakstos. Ja kādā rakstā tika tikai pieminēts, ka Aglonas klosteris atstāj nospiedošu iespaidu, jo “balto torņu ēnā cilvēki atsakās no personīgās dzīves” (Ūlande 1959), tad vairākos citos tika uzsvērts, ka Aglonas klostera mūķenes ir slimas ar tuberkulozi atklātā formā (skat, piemēram: Niedre 1959; Robežnieks 1959; Visockis 1960), bet “baznīckungi aizlieguši slimniecēm dispanserizēties, neielaiž klosterī ārstu un pārvērtuši šo Latgales katoļu svētumu par slimības perēkli” (Niedre 1959). Kādā publikācijā atrodami arī mājieni uz klosterī valdošo pretpadomju noskaņojumu: “Protams, savu aģitācijas darbu Aglonas klostera māsas veica diezgan uzmanīgi, daudz konspiratīvāk nekā viens otrs draudzes mācītājs. Toties klostera apkalpojošais personāls rikojās daudz neuzmanīgāk. Vecenītes (terciaries) katram, kas tikai bija ar mieru klausīties, labprāt pastāstīja dažādas provokatoriskas baumas: par kara tuvošanos, par politiskās iekārtas maiņu Latvijā un ziņas no amerikāņu pretpadomju radiopārraidēm” (Pluhs 1960).

Tomēr šķiet, ka vislielāko iespaidu uz tā laika sabiedrību varētu būt atstājusi nevis viena vai otra publikācija, bet gan Akadēmiskajā drāmas teātrī izrādītā Pētera Pēterona luga “Balto torņu ēnā”, kuras centrā ir bijusī Aglonas klostera mūķene Anastasija Antras Liedskalniņas tēlojumā. Par to, kādu iespaidu uz skatītājiem atstāja izrāde, var lasīt kādā recenzijā: “Tikai, kad izrādes gaitā pakāpeniski iepazīstam Anastasijas ētisko daiļumu, jūtu dziļumu un godīgumu, kļūst skaidrs, cik lielu dārgumu varēja pazudināt klostera velvēs. Klaji neizteiktā apsūdzība ir daudz bargāka par visskaļākajām frāzēm” (Pabērzs 1959).

1959. gada 4. oktobrī klostera priekšniece rakstīja Preiļu rajona padomes izpildkomitejas priekšsēdētājam D. Ballodam: “... Atkārtoti māsas izteica, ka viņu vēlēšanās vienīgi esot palikt klosterī un turpināt to dzīvesveidu, ko viņas brīvprātīgi Izvēlējas. Šīs savas vēlēšanās Ikkatra no viņām ar savu parakstu apliecināja iesniegumā Ministru Padomes priekšsēdētājam. Cerībā uz lūguma ievērošanu māsas lūdz gaidīt atbildi uz

to” (Kamergrauzis 1989). Tiesa, vēstules rakstīšanas brīdī klostera liktenis jau bija izlemts.

1959. gada 13. aprīlī PSRS Reliģisko kultu lietu padomes priekšsēdētājs Aleksejs Puzins nosūtīja saskaņošanai starp PSRS Ministru Padomi un LPSR Ministru Padomi lēmuma projektu, kas paredzēja, ka Aglonas klosteris jāslēdz gada laikā; sešas mūķenes jāievieto veco ļaužu pansionātā, bet pārējās jāiekārto darbā blakus esošajos kolhozos un starprajonu elektrostacijas celtniecībā. Klosters ēkas un inventāru bija paredzēts nodot LPSR Sociālās labklājības ministrijai veco ļaužu pansionāta iekārtošanai (LVA 1959b). Tiesa, vēlāk šis projekts piedzīvoja būtiskas izmaiņas. Klosters telpās tika ierīkota profesionāli tehniskā skola, bet mūķenes, kuras 1960. gada 3. maijā bija atstājušas klosteri, saskaņā ar bīskapa Stroda intervijā laikraksta “Dzimtenes Balss” žurnālistam apgalvoto bija stājušās darbā sanatorijās, slimnīcās un citās iestādēs (Strods 1960).

Strods intervijā bija noklusējis to, cik patiesībā smags klostera mūķenēm bija laiks pēc klostera likvidācijas. Kā vēlāk, 1980. gadu beigās, atcerējās viena no klostera māsām, “tas bija briesmīgs laiks. Dzīvojamo platību nedeļa. Darbu nedeļa. Divus gadus staigājām pa Līvāniem, lai pieņem slimnīcā par sanitārēm. Viņu arī tad trūka, bet varasvīri bija vienisprātis, ka labāk ir pieņemt trīs dzērājas nekā vienu mūķeni. Neko daudz mums nemaksāja. Jo bijām it kā zemākas par citiem. Stāstīt varētu daudz. Bet lai nu paliek. Ticību mums atņemt nespēja” (Kamergrauzis 1989). Viņa un citas kongregācijas māsas arī pēc klostera atstāšanas turpināja pildīt savus paklausības un nabadzības solījumus.

Slepenībā turpinādamas būt mūķenes, māsas daudz darīja kongregācijas labā. Piemēram, viņas pildīja arhibīskapa Springoviča uzdevumu un, kapucīnu tēva Tomasa (Karla fon Gumpenberga) vadītas, vāca atmiņu stāstus un citus materiālus kongregācijas māsas Marijas Stefan⁸ kanoizācijai.

1950.–1951. gadā, būdama smagi slima ar tuberkulozi atklātā formā, Marija Stefana uzrakstīja savu garīgo autobiogrāfiju „Dzīves dziesma”,

⁸ Marija Stefana (īstajā vārdā Sofija Lazdāne, 1919–1954) klosterī bija no 1942. gada, 1943. gadā kļuva par novici un mūža svētsolījumus salika 1948. gadā.

kurā uzsvēra ciešanu jēgu: “.. jau pirms iestāšanās klosterī Dievs mani mācīja mīlēt ciešanas, atklāja viņu neatvietojamo vērtību. Aizgrābjoši skaisti man likās gadījumi, kad ciešanas nesalauž, bet nostiprina dvēseles. Es sapratu, ka grūtumi audzē varoņus. Varoņus, kas cīnās ar mirdzošām acīm. Tas mani toreiz, tāpat kā viss cits celais ļoti sajūsmināja. [..] Cik svētīgas ir tās dienas un stundas, kad mēs drīkstam ciest. Dzīves beigās uz to skatīsimies atpakaļ kā uz lielākiem dārgumiem” (Māsa Marija Stefana no Nabadzīgā Bērna Jēzus 1993, 51–52). Šis viņas skatījums būtiski ietekmēja turpmāko ciešanu interpretāciju Latvijas katoļticīgo vidē. Padomju laikā “Dzīves dziesmas” manuskripts tika slepeni izplatīts, lasīts un pārrakstīts (Berzinska 2011). Šeit var vienīgi piebilst, ka Marijas Stefanai “Dzīves dziesmā” aprakstīto garīgo pieredzi var skatīt arī kā iespējamu atbildi uz Bonhēfera aicinājumu ar savu dzīvi piedalīties Jēzus Kristus ciešanās.

Secinājumu vieta

Garīgās pretošanās gadījumu izpēti Latvijā apgrūtina kā dokumentālu, tā arī personisku liecību trūkums. Ar pētniecībai pieejamajiem arhīvu dokumentiem un mazskaitlīgajiem laikabiedru atmiņu stāstiem nepietiek, lai veidotos pietiekami daudzpusīgs un izsmeļošs priekšstats par garīgo pretošanos padomju režīmam kaut vai tikai vienā no Latvijas kristīgajām konfesijām. Tomēr arī šis trūcīgais materiāls ir izmantojams plašāka garīgās pretošanās konceptuāla ietvara veidošanai un aprobācijai. Tā, piemēram, garīgās pretošanās gadījumus Latvijas Romas katoļu baznīcā būtu iespējams plašāk analizēt, iepriekš šajā rakstā aplūkotojam Lubaka un Bonhēfera teoloģiskajam aspektam pievienojot franču sociologa un antropologa Pjēra Burdjē sociālās teorijas elementus.

Varētu likties, ka Burdjē teorijas apvienojums ar de Lubaka un Bonhēfera teoloģiskajām idejām ir teju neiespējams, jo, ja de Lubaka un Burdjē teoloģija ir vērsta uz pretošanos netaisnīgām laicīgās varas struktūrām, tad Burdjē uzskatīja reliģiju par sabiedrības simbolisko sistēmu daļu, kam, tieši pretēji, ir nozīmīga loma dominējošo sociālo struktūru un varas attiecību atražošanā.

Taču, iespējams, ka tieši Burdjē uzskatus par varu, *kultūras kapitālu*, *habitusu* un *laukiem* var izmantot par pamatu, lai labāk izprastu sociālo dinamiku un varas struktūras, kurām Lubaks un Bonhēfers pretojās.

Izmantojot Burdjē ideju par laukiem kā strukturētām sociālām telpām ar saviem noteikumiem, dominēšanas shēmām un kapitāla formām, ir iespējams arī reliģisko lauku uzskatīt par šādu strukturētu sociālu telpu, kur darbojas dažādas garīgā spēka un autoritātes formas. Šī lauka raksturošanai var atsaukties arī uz Burdjē ideju par simbolisko vardarbību – domu un uztveres kategoriju uzspiešanu sociālajiem aģentiem, kuri pēc tam jau paši piedalīšies savā dominēšanā, klusējot pieņemot šīs iepriekš uzspiestās kategorijas.

Tādējādi de Lubaka, Bonhēfera un Latvijas Romas katoļu baznīcas piemērus var interpretēt arī kā praksi, kas centās mainīt sabiedrības normu un vērtību lauku, izaicinot nacistu un padomju okupācijas režīma simbolisko vardarbību un *doksu*, tas ir, šīs vardarbības uzspiestās vispārpieņemtās un nepāšaubāmās normas un radot kultūras un sociālā kapitāla jaunas formas, kas spējīgas pretoties uzspiestajām struktūrām. No šāda skatpunkta raugoties, Burdjē teorija palīdz izprast garīgo pretošanos ne tikai kā kaut kādu individuālu spītības un nepakļaušanās aktu, bet kā sarežģītu un nozīmīgu sociālu parādību, kas spēj būtiski ietekmēt un pārveidot totalitāra režīma uzspiesto vērtību un uzvedības telpu. Noslēdzot Latvijas gadījumu analīzi, var teikt, ka Latvijas Romas katoļu baznīcas garīdznieku un laju kaut nelielie ikdienā izdzīvotās ticības drosmes izpaudumi patiešām spēja iespaidot situāciju, kuru noteica padomju okupācijas režīma diktētie noteikumi. Viņu individuālās izvēles un rīcība veidoja to Bonhēfera aprakstīto bezrelīģijas kristietību, pateicoties kurai Padomju Latvijā izdzīvoja arī Romas katoļu baznīca.

Raksts sagatavots Latvijas Zinātnes padomes finansētās Valsts pētījumu programmas "Letonika: latviskas un eiropeiskas sabiedrības attīstībai" projektā "Neatkarības arheoloģija: jaunas pieejas Nacionālajai pretestības vēsturei Latvijā". Projekta Nr. VPP-LETONIKA-2021/2-0003.

Izmantotie darbi:

1. Aglonas bazilika (2024). Aglonas baznīcas vēsture. Pieejama: <https://www.aglonasbazilika.lv/vesture/> Skatīta 11.07.2024.
2. Berzinska, L. (2011). *Māsa Stefana kā Terēzes no Lizjē tēla pārņēmēja: reliģiski pētnieciskā kritiskā analīze*. Rīga: LU Teoloģijas fakultāte Pieejams: <https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/4648> Skatīta 30.07.2024.
3. Bonhoeffer, D. (2011). *Letters and Papers from Prison*, E. Bethge ed. New York: Touchstone Books. Pieejams: <https://www.perlego.com/book/2854356> Skatīta 04.07.2024.
4. Dreimane I. (2002). Latvijas kristīgo konfesiju garīdznieki nacionālās pretošanās kustībā (1944–1953). *Okupācijas režīmi Latvijā 1940.–1956. gadā. Latvijas Vēsturnieku komisijas 2001. gada pētījumi*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 221.–284. lpp.
5. Fejérdy, A., Vagramenko T., Kovács A., Režek M., Ramšak J. (2018). Religious Resistance: Forms, Sources and Collections. *The Handbook of Courage: Cultural Opposition and its Heritage In Eastern Europe*, B. Apór, P. Apór and S. Horváth eds. Budapest: Institute of History, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences, p. 445–471.
6. Glass, J. M. (2004). *Jewish Resistance during the Holocaust: Moral Uses of Violence and Will*. Palgrave: Macmillan.
7. Grizāne, M., Kačāne, I., Kovzele, O. (2023). Katoļu reliģiskie svētki pēckara Latvijā (1945–1964): tradīciju (dis)kontinuitāte un transformācija. *Reliģiski-filozofiski raksti, XXXIV*. Rīga: LU FSI, 156.–182. lpp.
8. Hale, L.B. (2017). *Dietrich Bonhoeffer: Political Resistance in Tyrannical Times. Radical Lutherans/ Lutheran Radicals*, J. A. Mahn ed. Eugene, Oregon: Cascade Books. Pieejama: <https://www.perlego.com/book/881831> Skatīta 03.07.2024.
9. Hermle, S., Lepp C., Oelke, H. (2019). Zur Einführung. *Christlicher Widerstand!?* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. Pieejama: <https://www.perlego.com/book/2146492> Skatīta 12.06.2024.
10. Hesz, Á. (2021). Secret police informer files as sources for the study of vernacular religion under communism. *The Secret Police and the Religious Underground in Communist and Post-Communist Eastern Europe*. J. A. Kapaló, K. Povedák eds. Routledge, p. 213–233. Pieejama: <https://www.perlego.com/book/2568006/the-secret-police-and-the-religious-underground-in-com>

- munist-and-postcommunist-eastern-europe Skatīta 02.07.2024.
11. Kamergrauzis, N. (1989). Aglonas svētumam. *Padomju Jaunatne*, Nr. 28, 09.02., 4. lpp.
 12. Kapaló, J. A., Povedák, K. (2021). Introduction. Reframing the religious underground. *The Secret Police and the Religious Underground in Communist and Post-Communist Eastern Europe*. J. A. Kapaló, K. Povedák eds. Routledge, p. 1–36. Pieejama: <https://www.perlego.com/book/2568006/the-secret-police-and-the-religious-underground-in-communist-and-postcommunist-eastern-europe> Skatīta 29.07.2024.
 13. Kaplan, H.A. (1940). *The Warsaw Ghetto: Diary of Chaim A. Kaplan*. Pieejama: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/warsaw-ghetto-diary-of-chaim-a-kaplan> Skatīta 15.06.2024.
 14. LVA – Latvijas Valsts arhīvs. (1945). Lūgumraksts. 1448. f., 1. a., 70. l., 69.–72. lp.
 15. LVA (1949). Viktora Pentjuša krimināllieta. 1986. f., 2. a., 6141. l., 1. sēj., 1.–3., 16.–33. lp.
 16. LVA (1949a). J. Restberga vēstule I. Poļanskim. 1448. f., 1. a., 1. l., 43.–47. lp.
 17. LVA (1949b). J. Restberga ziņojums par pilnvarotā darbu 1949. gada 2. ceturksnī. 270. f., 3. c. a., 453. l., 65.–81. lp.
 18. LVA (1951). J. Restberga ziņojums par darbu 1951. gada 3. ceturksnī. 270. f., 3. c. a., 710. l., 171.–198. lp.
 19. LVA (1953a). Pilnvarotā J. Restberga ziņojums. 270. f., 1. c. a., 711. l., 101.–112. lp.
 20. LVA (1953b). Īsa informācija par katoļu reliģiskajiem svētkiem Aglonā 1953. gada 15. augustā. 270. f., 1. c. a., 875. l., 90.–93. lp.
 21. LVA (1953c). J. Restberga ziņojums par darbu 1953. gada 4. ceturksnī. 270. f., 3. c. a., 986. l., 6.–24. lp.
 22. LVA (1954). J. Restberga ziņojums par darbu 1954. gada 1. pusgadā. 270. f., 3. c. a., 986. l., 54.–68. lp.
 23. LVA (1955). A. Vereščagina ziņojums LPSR Ministru Padomes Restberga priekšsēdētāja vietniekam Eduardam Berklavam. 270. f., 3. c. a., 1058. l., 5.–7. lp.
 24. LVA (1956). J. Restberga ziņojums par darbu 1956. gada 2. pusgadā. 270. f., 3. c. a., 1148. l., 6.–27. lp.

25. LVA (1957a). J. Restberga ziņojums par pilnvarotā darbu 1957. gada 2. pusē. 270. f., 3. c. a., 1216. l., 1.–28. lp.
26. LVA (1957b). J. Restberga ziņojums № 52-c LPSR Ministru Padomes priekšsēdētāja vietniekam V. Krūmiņam 1957. g. 17. septembrī. 270. f., 1c. a., 1148. l., 135. lp.
27. LVA (1957c). Padomju Latvijas ticīgo darbaļaužu un inteliģences vēstījums. 270. f., 1c. a., 1148. l., 136.–138. lp.
28. LVA (1958a). J. Vēvera specziņojums V. Lācim 18.11. 270. f., 1c. a., 1205. l., 128.–129. lp.
29. LVA (1958b). J. Vēvera specziņojums V. Lācim 11.07. 270. f., 1c. a., 1216. l., 109.–110. lp.
30. LVA (1958c). Informatīvais ziņojums par katoļu reliģiskajiem svētkiem Aglonā 1958. gada 15. augustā. 270. f., 1c. a., 1216. l., 144.–149. lp.
31. LVA (1959a). Izziņa par Romas katoļu mariāņu vīriešu klosteri Viļānos un “Nabadzīgā Bērna Jēzus” kongregācijas sieviešu klosteri Aglonā. 270. f., 1c. a., 1294. l., 153.–155. lp.
32. LVA (1959b). A. Puzina vēstule 1959. gada 17. aprīlī. 270. f., 1c. a., 1294. l., 167.–168. lp.
33. LVA (1960). Informācija par svētkiem Aglonā 1960. gada 14. un 15. augustā. 270. f., 1c. a., 1354. l., 89.–91. lp.
34. LVA (1961). Draudzes divdesmitnieka iesniegums. 1448. f., 1. a. 162. l., 24.–25. lp.
35. LVA (1973). Izziņa par svētkiem Aglonā 1973. gada augustā. 1419. f., 3. a., 9. l., 32.–33. lp.
36. LVA (1974). Izziņa par katolicisma ietekmi uz bērniem, pusaudžiem un sievietēm Latvijas PSR. 1419. f., 3. a., 9. l., 125.–132. lp.
37. Luther, M. (1957). *The Bondage of the Will*, J. I. Packer and O. R. Johnston eds. Westwood, New Jersey: Fleming H. Revel Company, p. 107.
38. Mariāņi (2024). Tēvs Viktors Pentjušs (1915–2007). Mariāņu kongregācijas mājaslapa. Pieejama: <http://www.mariani.lv/personas/t-viktors-pentju/> Skatīta 29.07.2024.
39. Māsa Marija Stefana no Nabadzīgā Bērna Jēzus. (1993). *Dzīves dziesma*. Rīga: Preses nams.
40. Niedre, J. (1959). Atbilde anonīmam. *Padomju Jaunatne*, Nr. 35, 18.02., 3. lpp.
41. Pabērzs, J. (1959). Labi sāks. *Literatūra un Māksla*, Nr. 17., 25.04., 3. lpp.

42. Pintilescu, C. (2021). Turning religious practices into political guilt. Jehovah's Witnesses in the narratives of the Securitate files. *The Secret Police and the Religious Underground in Communist and Post-Communist Eastern Europe*. J. A. Kapaló, K. Povedák eds. Routledge, p. 97–111. Pieejama: <https://www.perlego.com/book/2568006/the-secret-police-and-the-religious-underground-in-communist-and-postcommunist-eastern-europe> Skatīta 02.07.2024.
43. Plušs, P. (1960). Kāpēc es sarāvu saites ar katoļu baznīcu. *Ludzas Taisneība*, Nr. 79., 02.07., 4. lpp.
44. Robežnieks, J. (1959). Lai visi teiktu paldies... *Padomju Jaunatne*, Nr. 239, 08.12., 2. lpp.
45. Runce, I. (2016). Katoļu ģimeņu dzīve un tradīciju saglabāšana padomju Latvijā. *Reliģiski-filozofiski raksti, XX*. Rīga: LU FSI, 158.–180. lpp.
46. Selg, P. (2014). *Spiritual Resistance: Ita Wegman, 1933–1935*. New York (USA): SteinerBooks.
47. Schlingensiepen, F. (2010). *Dietrich Bonhoeffer 1906–1945*. T&T Clark. Pieejama: <https://www.perlego.com/book/814260> Skatīta: 04.07.2024.
48. Shortall, S. (2021). *Soldiers of God in a Secular World*. Harvard University Press. Pieejama: <https://www.perlego.com/book/2891197> Skatīta 02.07.2024.
49. Strods, P. (1960). Bīskaps Pēteris Strods atmasko emigrācijas preses izdomājumus. *Dzimtenes Balss*, Nr. 43, 27.05., 2. lpp.
50. Trūps-Trops, Henriks. (1992). *Latvijas Romas katoļu baznīca komunisma gados, 1940–1990*. Rīga: Rīgas Metropolijas kūrīja.
51. Ūlande, E. (1959). Zilo ezeru zemē. *Zemgales Komunisti* (Jelgava), Nr. 117, 24.07., 2. lpp.
52. Vasile, C. (2021). The Patriarchate, the Presidency and the secret police archives Studying religions in post-communist Romania. *The Secret Police and the Religious Underground in Communist and Post-Communist Eastern Europe*. J. A. Kapaló, K. Povedák eds. Routledge, p. 275–288. Pieejama: <https://www.perlego.com/book/2568006/the-secret-police-and-the-religious-underground-in-communist-and-postcommunist-eastern-europe> Skatīta 29.07.2024.
53. Visockis, P. (1960). Kur mājā vēl viduslaiku gars. *Ļeņina Karogs* (Preiļi), Nr. 42., 09.04.2024., 3. lpp.

54. Yonan, G. (1999). Spiritual Resistance of Christian Conviction in Nazi Germany: The Case of the Jehovah's Witnesses. *Journal of Church and State*, 41(2), p. 307–322.
55. West, T.C. (1999). *Wounds of the Spirit: Black Women, Violence and Resistance Ethics*. New York University Press.
56. Wynot, J. J. (2004). *Keeping the Faith: Russian Orthodox Monasticism in the Soviet Union, 1917–1939*. College Station, Texas: Texas A & M University Press.

Solveiga Krumina-Konkova

Institute of Philosophy and Sociology,
Faculty of Humanities,
University of Latvia

SPIRITUAL RESISTANCE AND ITS EXAMPLES IN THE LATVIAN ROMAN CATHOLIC CHURCH DURING THE SOVIET ERA

Abstract

The article aims to clarify the concept of “spiritual resistance” by drawing on the theological ideas of Henri de Lubac and Dietrich Bonhoeffer. It seeks to establish a comprehensive framework for understanding spiritual resistance and to assess its applicability in examining cases of resistance within the history of the Latvian Roman Catholic Church during the Soviet era.

This article examines the spiritual resistance to the Soviet regime within the Latvian Roman Catholic Church. It focuses on how clergy and laity made individual choices to preserve their religious tradition, theological ideas, and practices in the face of Soviet totalitarianism. Despite the forced coexistence with the Soviet regime and the Church’s institutional conformism, the courage and enduring faith of the clergy and laity allowed them to maintain their religious tradition.

The cases discussed in the article illustrate various ways individuals and communities attempted to preserve their spiritual integrity amid systemic repression. They also demonstrate how personal expressions of faith intersected with the collective endeavours of the Church as a community of believers to uphold spiritual practices, beliefs, and institutions clandestinely. Therefore, examining these cases unveils spiritual resistance's multifaceted, complex, and sometimes conflicting nature.

The article suggests that we could better understand cases of spiritual resistance in the Latvian Roman Catholic Church by considering the social theory of French sociologist and anthropologist Pierre Bourdieu in addition to theological aspects from de Lubac and Bonhoeffer. By incorporating Bourdieu's perspectives on power, *cultural capital*, *habitus*, and *fields*, we can gain deeper insight into the social dynamics and power structures opposed by Lubac and Bonhoeffer. Bourdieu's concept of *symbolic violence* can provide a more comprehensive understanding of the religious field. The actions of de Lubac, Bonhoeffer, and the Latvian Roman Catholic Church can be seen as attempts to challenge the symbolic violence imposed by the Nazi and Soviet occupation regimes, creating new forms of cultural and social capital to resist the imposed structures.

From this perspective, Bourdieu's theory aids in understanding spiritual resistance not just as an individual act of defiance and disobedience but as a multifaceted and crucial social phenomenon that can profoundly impact and alter the values and behavioural dynamics within a totalitarian regime.

Keywords: spiritual resistance, Henri de Lubac, Dietrich Bonhoeffer, Latvian Roman Catholic Church, Soviet Latvia (LSSR)

Aleksandrs Simons

Beijing International Studies University
School of English Studies

A CASE STUDY OF THE GREAT BOOK OF MYSTERY: A COMPREHENSIVE ENCYCLOPEDIA OF THE YI FATE

Abstract

This article aims to introduce a part of a case study of The Great Book of Mystery, which is one of the most comprehensive divination corpora used by the *bimo* (Ch. 毕摩) shamans/spirit priests of the Yi ethnic minority that includes both traditional Yi prognostication techniques, such as deductive reasoning, bringing sacrifices to one's tree of life, ancestor and celestial being worship, etc., and Han prognostication techniques of five elements (Ch. 五行), twelve palaces (Ch. 十二宫), eight trigrams (Ch. 八卦), taijitu (Ch. 太极图), etc. The present research is hermeneutic and will provide interpretations of select Yi prognostication techniques in the first tome of the Great Book of Mystery, as well as give an explanation of rituals that must be carried out in case the prognostication is negative and mention several types of sacred scriptures chanted by the *bimo* during these ceremonies.

Keywords: Yi, Bimoism, prognostication, rituals, The Great Book of Mystery

Yi is one of the 55 ethnic minorities in China that inhabit rural areas of Yunnan, southern Sichuan, and western Guizhou. Yi is also known for their unique indigenous religion, *Bimoism* (Ch. 毕摩教) – a mixture of shamanism and spirit worship where shaman-priest *bimo*¹ is required to have high linguistic expertise to write, read, comprehend, and use non-dogmatic scriptures that are psalmodised to carry out the required religious rites or communicate with spirits. (Névoť 2012, 50)

Sacred scriptures are at the center of *bimoism* practice and are indispensable tools of the trade for every *bimo* shaman. Yi literature encompasses a wide selection of scriptures on history, philosophy, creation myths, astrology, etc. However, religious scriptures comprise the most significant proportion of the literature compared to other types. According to Zhu Chongxian (Ch. 朱崇先), Yi religious literature can be subdivided into 11 different types:

- 1) Canons for fasting (Ch. 作斋经) used during ancestor worship and include the following scriptures: “Canon for Fasting” (Ch. 作斋经), “Canon for Fasting and Libations” (Ch. 作斋献酒经), “Canon for Fasting and Pig Scapula Prognostication” (Ch. 作斋猪膀卜卦经), etc.
- 2) Canons for offerings to the souls of the dead (Cn. 祭奠亡灵经), also known as Canons for Bringing Sacrifices to the Dead (Cn. 作祭经). These sacred scriptures are used when bringing sacrifices to the dead at every funeral. “Canon for Bringing Sacrifices to the Dead” (Cn. 作祭经), “Canon for Bringing Sacrifices to the Dead by Offering Medicinal Herbs and Sacrificial Animals” (Ch. 作祭献药供牲经), “Canon for Offering Water” (Ch. 献水经), etc.
- 3) Canons for bringing sacrifices to ancestors and spirits (Ch. 祭祖祀神经) are recited whenever worshipping ancestors, nature, and universe gods. “Canon for Offerings to the Spirits and Ancestors” (Ch. 献祖神经), “Canon for Bringing Sacrifices to the Spirit of Earth”

¹ The semantic meaning of the word *bimo* is described as follows: two syllables, ‘*bi*’ (Ch. 毕), refers to the verb ‘to chant’, and the second syllable, ‘*mo*’ (Ch. 摩), – to the noun ‘master’. (Kraef 2014, 148)

(Ch. 祭土主经), etc. are some of the most well-known.

- 4) Canons for impurity elimination (Ch. 消灭除秽经) contain different small and large talismans for cleansing impurities – “Canon for Hundred Talismans” (Ch. 百解经), “Canon for Expelling of Inauspicious Dreams” (Ch. 解夜梦不祥经), “Canon for Dispelling Curses” (Ch. 解咒经), etc. are just a few examples.
- 5) Canons for exorcising evil spirits and sending away ghosts (Ch. 驱魔送鬼经) are chanted during rituals to exorcise evil spirits and ghosts. This type of religious literature includes the following scriptures: “Canon for Exorcising Demons” (Ch. 送鬼经), “Canon for Exorcising Ghosts” (Ch. 驱精怪经), “Canon for Sending Away the Ghost of the White Tiger” (Ch. 送白虎精经), etc.
- 6) Canons for curses and oaths (Ch. 诅咒盟誓经) contain different curses, protective spells, and oaths that are chanted during the corresponding rituals. Sacred scriptures from “Canon for Cursing Enemy” (Ch. 诅咒仇人经), “Canon for Dispelling Curses” (Ch. 解咒经), “Canon for Returning a Curse” (Ch. 反咒经), etc. are used during the rituals mentioned above.
- 7) Canons for guiding the way (Ch. 指路经) are used during funerals to guide the souls of the dead back to the netherworld to unite with their ancestors. These canons are divided into those of ‘opening the way’ and ‘guiding the way’, for instance: “Canon for Guiding the Way” (Ch. 指路经), “Canon for Opening the Way” (Ch. 开路经), “Canon for Opening the Door of the Netherworld” (Ch. 开阴门经), etc.
- 8) Canons for summoning the dead (Ch. 招魂经) contain various sacred scriptures for summoning the souls of the dead, including “Canon for Summoning the Spirit of the Deceased” (Ch. 招逝者灵魂经), “Canon for Redeeming the Soul” (Ch. 赎魂经), “Canon for Summoning the Soul into the Spirit Tablet” (Ch. 留灵牌招魂经), etc.

- 9) Canons for auspiciousness prayers (Ch. 祈寿祝福经) are usually chanted during the rituals of promising a reward (Ch. 许愿), fulfilling one's promise (Ch. 还愿), praying for auspiciousness etc. "Canon for Appeasing the Spirit of Happiness" (Ch. 安福祿神经), "Canon for Blessings" (Ch. 祝福经), and "Canon for Bumper Harvest" (Ch. 庆祝丰收经) are some of the most popular scriptures.
- 10) Canons for prognostication include a large variety of divination practices and sacred scriptures. "Canon for Prognostication of Haunting" (Ch. 推算鬼怪作祟经), "Canon for Prognostication with Pig Scapula" (Ch. 猪膀看挂经), "Book for Prognostication of Auspiciousness" (Ch. 占吉凶书), etc. are just a few examples from this category.
- 11) Catalogues for spirit seats² in religious ceremonies (Ch. 宗教仪式神座图录) include maps and diagrams for spirit branches stuck in the ground during various religious ceremonies. These diagrams include "Names of Spirit Seats" (Ch. 神座名称), "Book for Inserting Spirit Branches" (Ch. 插神枝书), "Canon for Spirit Seats when Fasting" (Ch. 作斋神座经), etc. (Zhu 1994, 15-17)

The Great Book of Mystery (Ch. 玄通大书) was incorporated in the first 1936 edition of "Yi Language Block-printed Book Series: First Edition" (Ch. 爨文丛刻: 甲编) – a compendium of Yi classical literature from Yunnan, Sichuan, and Guizhou provinces compiled by Ding Wenjiang (Ch. 丁文江) and translated by Luo Wenbi (Ch. 罗文笔). "Yi Language Block-printed Book Series: First Edition" consists of 11 moral, religious, philosophical, and prognostication texts; however, only seven were translated into Chinese. Luo Wenbi only translated the title of the „Great

² Spirit seat (Ch. 神座), also known as Spirit Branch (Ch. 神枝), is a peeled forked branch stuck in the ground in almost every ritual that symbolizes the hierarchy of spirits in heaven in relation to earth when *bimo* priests deal with demons and spirits. (See: Long, Luogui. 龙保贵 (2011). 彝族原始宗教神枝文化略考. 毕节学院学报, No. 11 (29), pp. 38-45.)

Book of Mystery” but not the contents, stating that a master – *bimo* – has not reviewed it and is too voluminous. (Ding 1936, 5)

However, in 1986, Ma Xueliang (Ch. 马学良) translated, revised, and enlarged the Great Book of Mystery as a part of the “Revised and Enlarged Edition of Yi Language Block-printed Book Series” (Ch. 增订爻文丛刻). It is one of the most voluminous corpora of prognostication translated into Chinese, and it has more than 2000 pages of various divination practices – selecting an auspicious day, praying for good fortune, exorcism magic, etc. During every minor and significant event, the Yi always ask for the expertise of *bimo* to prognosticate auspicious days for minor and major events and perform rituals and sacrifices. (Wang 2015, 300)

It consists of 2 tomes – the first one is called “The Golden Book” (Ch. 金书)³ with 60 divination entries and the other – “The Great Book” (Ch. 大书)⁴ with 247 entries.

The Great Book of Mystery is translated from Yi into Chinese using two translation methods – a word-for-word translation and a reader-friendly retranslation tailored to the modern Chinese language requirements. Even though it has been translated and edited, the book still lacks proper interpretation of rituals and explanations of deities and practices mentioned in the prognostication entries. According to Harrell, due to the esoteric nature of *bimo* literature, which contains obscure religious and specific terminology, many religious specialists are unwilling to transcribe or explain it. (Harrell 2001, 211)

This article aims to provide an in-depth explanation of some of the rituals and practices mentioned only by their description or name. This

³ “The Golden Book” consists of various divination practices – astrology, animal and plant worship, divination with trigrams and hexagrams, twenty-eight mansions, etc.

⁴ “The Great Book” is an almanac that prognosticates whether it is auspicious or inauspicious to build a house, go on a journey, go to war, when and with whom to marry, and other events. This is done using different methods – five elements (Ch. 五行), heavenly stems and earthly branches (Ch. 天干地支), twelve mansions, and eight trigrams (Ch. 十二宫辰), etc. (See: Chen, Shipeng. 陈世鹏 (2006). 《玄通大书》预测理论研究. 毕节学院学报, No. 3 (24), pp. 8-13).

article explores several divination entries and unique practices mentioned in the first tome or “The Golden Book”. The author of the present research has developed the following graphical model, which will be used as a reference for further elaborating on the rituals and sacred scriptures required (if any) if the results of the prognosis described in some of the entries in the first tome are negative and require purification, exorcism or any other ritual to avoid the calamity:

This model portrays the method of how the author will delve deeper into the actual rituals of purification, exorcism, spirit worship, etc., and the sacred scriptures required to avert calamities in case of the requirement for apotropaic measures. A description of several different practices will be achieved using the method of deductive reasoning and secondary literature on rituals, scriptures, and apotropaic magic practiced by the *bimo* shamans.



Table 1: Graphical representation of the divination entry analysis process

The first entry under analysis is titled “Prognostication of Month of Birth for Males and Females” (Ch. 占男女生月). It foretells the fate of those born every month of the year and consists of twelve prognostications. Each prognostication includes calamities and illnesses that mention the

required apotropaic magic rituals to avoid or dispel them, such as worshipping the water spirit, inviting *bimo* to read sacred scriptures, expelling Niwujia⁵, using chicken⁶ to exorcise, etc.

Prognosis Example:

- 1) *Those born in the second month: demon(s) of contagious epidemic shall arrive from the south; it is favourable to pray to house spirits, or there will be a misfortune during the third month (three whole months). Auspicious for worshipping Bushengdu⁷ and expelling Niwujia.* (Ma 1988, 641)
- 2) *Those born on the sixth month: demon(s) will arrive from the temple, auspicious to worship Bushengdu. Five house spirits⁸ will bring sickness. Use five pairs of chickens or ducks to exorcise. There will be calamities for 18 to 20 days – will suffer from syphilis, gonorrhoea, and other diseases.* (Ibid., 641)

According to Yi, there are different sources of illnesses and epidemics, such as natural phenomena like wind, clouds, thunder, and lightning. Wind is considered the source of all illnesses, including thunder and rainbow; for instance, if people burn wood that is struck by lightning or drink water where rainbows have just appeared, they will suffer from a skin disease. Other common reasons for illnesses and general bad luck are ghosts, unappeased souls, or not properly redeemed ancestral spirits from

⁵ Niwujia is an evil spirit in the Yi mythology.

⁶ The Yi believe that chicken has a close relationship with the spirit world – it can see spirits and foretell the future. Thus, it is the main reason it is so often used as a sacrificial animal, and parts of it – femur, tongue, and egg are parts of different prognostication practices.

⁷ Bushengdu is a Yi spirit that relieves child labor pains.

⁸ Similarly to the five directions (north, south, east, west, and middle), each house has five spirits. Praying to the house spirits guarantees safety and peace, bumper harvest, and harmony between the household inhabitants. (See: Bamo Ayi et al., 巴莫阿依 (2009). 中国少数民族原始宗教经籍汇编·毕摩经卷, pp. 759.)

the netherworld. (Wang 2022, 291-297) For this reason, *bimo* is invited to perform exorcism rituals, spirit worship, calling back the soul of the ailing person, etc., to eliminate harmful influences and diseases.

Rituals and canons:

This entry's main reason for calamities in is demons from various locations – the temple, from under the bridge, from the south, the skies, etc. To relieve the sufferer from the calamities, each of the 12 prognostications in this particular entry describes different ways to do that – worship water and dragon spirits, invite *bimo* to read sacred scriptures, burn paper money, bring animal sacrifices (chickens and ducks) to send away the evil spirits.

Exorcism, or sending away evil spirits, is one of the most popular practices in this entry. Since ancient times, the Yi believed that exorcism is one of the most important ways to eliminate diseases and calamities. Every time there was an outbreak of illness, inauspicious events at home, small harvest, diseased livestock, etc., it was believed that all the calamities mentioned above were the result of haunting. As a result, *bimo* was often invited to rid the family of the negative influence. Depending on the case, there are various exorcisms, such as calling back the soul to banish the disease, sending away ghosts of different diseases – leprosy, tuberculosis, etc. and cleansing the house of impurities. (Qi 2003, 79-83)

This entry mentions several exorcism practices, mainly using an even number of chickens and ducks or expelling the spirit of *Niwujia*.

In addition to exorcism, bringing sacrifices to various spirits and deities is another common ritual practice among the Yi. Several prognostications in this entry mention bringing sacrifices to some of the cardinal directions:

- 1) *Those born on the eighth month: the twenty-fifth and twenty-ninth day will bring bad luck, burn paper money for Bushengdu. Auspicious to use a pair of white chickens to send southwards.* (Ma 1988, 641)
- 2) *Those born on the eleventh month: will arrive from a family of six. There will be misfortune on the eleventh and the twenty-fourth day. Use a pair of yellow chickens to send westwards.* (Ibid., 641)

The only explanation for the passages that mention *sending* the chicken to a specific cardinal direction could be related to bringing sacrifices to the protector gods or *Sishu* (Ch. 司署)⁹ ghosts of the four directions – the green man with the goat head of the east, the yellow man with the cockscomb of the west, the black man with pig hairs of the south and the white man with the nine-decimetre face of the north. (Shao 2016, 161)

- 1) *“Those born on the first month: demon(s) will arrive from the top of the bridge, need to send three flowers, chant nine scriptures for sending away ghosts. Auspicious to appease Dragon Spirit. Auspicious to bring sacrifices to the Water Spirit.”* (Ma 1988, 641)

The instance of bringing sacrifices to the spirit of water and dragon spirit is mentioned only once; however, it is still common to worship these deities, and *bimo* chant shamanic scriptures of “Canon for Bringing Sacrifices to the Spirit of Well” (Ch. 祭井经), “Canon for Offering Water as a Sacrifice” (Ch. 献水经) and others dedicated to bringing sacrifices to the water spirit. Many ceremonies are initially connected with water, such as the ceremony of obtaining water for the worship of ancestors, funerary processions, and the worship of the dragon spirit, among others. The notion of water spirit is very specific – river, lake, well, and spring spirits which are responsible for their respective domain. Even the water calamities like floods are the manifestation of the water spirit. As regards the worship of the water spirit, it is done in many different ways; if a disaster

⁹ Sishu are ghosts that retrieve souls from the dead.

is caused by hail, it is necessary to invite *bimo* to come to the riverside or near the well to chant the words for exorcising the dragon, during this ceremony the spirit is offered a bowl of water and rice and asked to leave. When bringing sacrifices to the spirit of the well, some villages use a few chickens, a duck, or a red rooster; *bimo* must prognosticate the precise day for doing this. (Zhang et al. 2007, 32-33)

Similarly to the previous entry, the following one, “Prognosticating Birth According to the Order of Sequence of Days” (Ch. 按日序占出生), deals with prognosticating illnesses, calamities in certain months for the new-borns and in some cases, of the mother. Thirty prognostications correspond to every day of the month and foresee a possible bad, on rare occasions, a positive event during one’s life as well as rituals and remedies in case of bad destiny: exorcisms, worship of dragon spirit, going to religious specialists of other ethnic minorities, etc.

Prognosis Example:

- 1) *Those born on the fourth day: face will be red, skin will be pale – auspicious to bring sacrifices to the Dragon Spirit.* (Ma 1988, 651)
- 2) *Those born on the thirteenth day: there will be joint disease, auspicious to bring sacrifices to the Dragon Spirit.* (Ibid., 651)
- 3) *Those born on the eighteenth day: if the mother falls ill – auspicious to bring sacrifices to the Earth Spirit; if a child falls ill – auspicious to bring sacrifices to the Dragon Spirit, favourable to ask for bimo’s assistance.* (Ma 1988, 651)

Rituals and canons:

Another ritual is worshipping various spirits, such as ancestors and the Dragon Spirit. The Dragon Spirit is considered the spirit of luck and happiness and is responsible for the well-being of the younger generation, harvest, livestock, etc. If there are unfavourable circumstances at home, it

is necessary to vow to the Dragon Spirit. Before the ceremony is prepared, *bimo* is invited to choose the auspicious day for dragon worship. Dragon worship can be divided into the following stages: sacrificing a pig, calling souls, expelling demons, welcoming long life, and opening the door to prosperity. The most important part of the ritual is chanting the “Canon for Bringing Sacrifices to the Dragon” (Ch. 祭龙经) – the most essential piece of literature for bringing sacrifices. It is important to mention that there are various versions of this canon, depending on the area inhabited by the Yi. However, the version used in Guizhou consists of nine chapters.¹⁰

The second most popular ritual is exorcising with the help of various sacrificial animals – lamb, chicken, or goat. According to the Yi, the magic of exorcism is usually employed during inauspicious times like wars, epidemics and diseases, disharmony and bad luck at home, the death of a family member, or during events considered inauspicious omens, such as lightning strike, earthquake, storm, the disaster caused by hail, etc. It is believed that spirits of heaven and earth do not provide protection and ghosts and devils are at work. In such circumstances, a *bimo* is invited to perform exorcism rituals. (Zhang et al. 2007, 139)

Astrology is the most common practice of prognostication among the Yi because the traditional belief states: *“One star in heaven corresponds to one person on the Earth, a cluster of stars in heaven corresponds to a whole family, a whole basketful of stars is a whole tribe. Man depends on the protection of the stars – the stars keep watch on the power of man; the stars show the*

¹⁰ The chapters in the Guizhou version of the “Canon for Bringing Sacrifices to the Dragon” are the following:

¹⁾ Record on the alcohol offering to the Dragon Spirit by the Yi ancestors. 2) Record on the horse as a sacrificial animal to the Dragon Spirit. 3) Record on the food and tea for the Dragon Spirit. 4) Record on offering water to the Dragon Spirit. 5) Record on sprinkling alcohol or offering water as a sacrifice to the tree of Dragon Spirit. 6) Record on bringing sacrifices to the Dragon Spirit by the Yi because after passing away, the souls of their ancestors go along the Dragon Spirit. 7) Record on choosing a good house; those who live there will have a long life, happiness, and the protection of the Dragon Spirit. 8) Narrating “the origin of Lukenshenyi,” the legend of the Dragon Spirit. 9) *Bimo*’s congratulatory speech when praying for happiness.

moral conduct of a man; the stars can make one prosperous and happy and conceal misfortunes. If a man dies – a star dies.” (Wang et al. 2009, 108)

According to the Yi belief system, there are various lucky, benevolent, non-benevolent, inauspicious, and twelve death stars – “copper demon star” (Ch. 铜妖星), “steel water demon star” (Ch. 铁蝎星), “steel harrow star” (Ch. 铁耙星), etc. To avoid the harmful influence of inauspicious stars, *bimo* has two primary responsibilities:

- 1) “Heal” one’s star of birth because the inauspicious star has overlapped it, which can cause death;
- 2) Offer sacrifices to death, inauspicious or demon stars.

This usually happens by making a *spirit seat* using pine or cherry tree branches and sacrificing goats, pigs, or chickens. The most well-known canon for doing this is the “Canon for Governing Stars” (Ch. 治星经)¹¹. The prognostication example below, “Prognosticating the Presence of Calamity Stars with Taijitu Diagram” (Ch. 占太极图间之灾星于此) is a hemerological text that prognosticates auspicious and inauspicious months and days throughout the year. According to Lazslo (2017: 373), hemerological texts link the occult nature of times in which certain events occur, such as seasons, months, days, or hours that have intrinsic auspicious and inauspicious qualities.

Prognosis example:

- 1) *“Those who come upon the first – the mansion of blue fire; those who ascend the single mountain of Wu: are seduced by the sky monarch Guxianni¹². Favourable to give sacrifices to the Dragon Spirit. There will be*

¹¹ This specific sacred canon simultaneously expresses a respectful attitude toward the stars; it reveals the form, hierarchical position, and relationship between the spirits and the stars.

¹² Guxianni is a spirit who is in charge of the east – equivalent to the Chinese Green Emperor (Ch. 东方情帝).

disputes and quarrels. A favourable year for doing trade. In the first, second, third, fourth, fifth, sixth, seventh, and eighth months, it is favourable to send away diseases. Auspicious for exorcising using pig and lamb. All words and deeds of the monarch are favourable. A year for consenting to a marriage prohibited going east. Prohibited from eating fish, the days of dog and dragon on the fifth and sixth month are inauspicious for the one who is sick, a year of 'linking Eshu'¹³. During the fifth month, guard against water calamities. On the seventh day of the seventh month and the ninth day of the eighth month, guard against pits and holes. On the twenty-second day of the tenth month, there will be a disaster. Prohibited from eating rooster meat. Bitten by a snake when going south. On the tenth day of the eighth month, there will be a disaster. Avoid going north." (Ma 1988, 755)

Rituals and canons:

It is important to take into account that the purpose of this entry is to divinate the position of the calamity stars, which are very common causes of unfortunate events that take place even for several months. As a result, rituals for sending away evil stars for the living people and covering evil stars for the dead seem necessary to avoid misfortune.

It is believed that if a person crosses the path of evil stars or one's astral space is invaded by an evil star, it is possible to get sick or die. Thus, it is essential to avoid them by using exorcisms or the ceremony of *substituting body* (Ch. 替身)¹⁴. Mars, or the *fire star* (Ch. 火星), is one of the planets considered harmful. There are several exorcisms and canons used for these types of stars. Canons used for exorcising calamity stars are as follows: "Canon for Hiding the Calamity Star" (Ch. 掩星经), "Canon for

¹³ Eshu (Ch. 额叔), also known as Apueshu (Ch. 阿普俄叔), is a spirit of fortune.

¹⁴ This ceremony requires a pig, lamb, and straw effigy, during which the soul and life of the deceased person are redeemed. During this process, all the impurities are transferred to this straw effigy, and after the ceremony, it is hidden away from the reach of other people.

Moving Back the Calamity Stars” (Ch. 退犯灾之星), and “Canon for Sending Away the Fire Star” (Ch. 送火星经). (Wang et al. 2009, 227)

The “Canon for Sending Away the Fire Star” has 30 pages and 4410 characters. It includes the ceremony of libations to all the spirits of heaven and earth and the protective spirits of *bimo* – eagle, tiger, snake (dragon). The canon also describes invocations of all the spirits of heaven and earth, as well as drawing support from the strength of the *bimo* protective spirits to send away the *fire star* that can lead to a housefire or hidden trouble. The aim of the ritual of sending away evil stars is to protect the well-being and peace of the village. This canon also introduces the technique and illustrations for carrying out the ritual. (Ibid., 228)

Fulfilling one’s promise to God or ancestors is a ritual that appears only three times in this entry; however, the reason for it to be mentioned lies in the fact that it is more related to the religious practices within the Province of Guizhou. This particular ritual is very interesting because it includes two parts – promising a reward (Ch. 许愿) and fulfilling one’s promise (Ch. 还愿). Within the religious context, promising a reward means using a small amount of offering items to present them to the ancestors and praying for protection or the fulfilment of a certain requirement because, in most cases, wishes and requests are fulfilled only partially at best. Once the prayer has been answered, the ancestor spirit is presented with more and even better-quality items, which entails the second part of fulfilling one’s promise. This type of ceremony was done on various occasions, for instance, before and after the war, during the time of being pregnant and after giving birth, when doing agricultural work, and after the harvest. This ritual is mainly seen in Guizhou Sanguan (Ch. 三官) area. Interestingly, this ritual shows a close relationship between prayers and worship, while expressing disbelief and suspiciousness toward the spirits. (Bamo Ayi 1994, 103-104)

Another divination method characteristic only for the Yi is plant worship. It is well known that Yi have an animistic worldview, and they believe that many things, such as rocks, plants, animals, and trees, have a soul. Worship of trees and plants is one of the facets of the *bimoism*, and

“tree culture” (Ch. 树文化) is the popular type of nature worship, which has been preserved from ancient times. Tree worship can be viewed from two different perspectives – material and spiritual. From the material perspective, at a time when the level of production was very low, trees were one of the most important sources of sustenance. Yi mostly relied on collecting fruits, leaves, and roots. However, the knowledge of which trees and fruits are poisonous was very low, and poisoning was unavoidable. Thus people started to feel a certain reverence and wishful thinking toward the trees. (Zhang et al. 2007, 25-26)

According to Eliade, from the spiritual perspective, the tree may serve as the central motive or *axis mundi* or *world's umbilicus* that connects the human world with the world of spirits – it represents itself as the reservoir of life and master of destinies. (Eliade 1964, 271)

This idea is represented in further divination entries. The following divination entries are notable because they describe a unique practice that exclusively belongs to the Yi minority – foretelling how the tree of life or flower tree influences one's destiny and when to carry out a lifespan extension ritual in case the tree is in bad condition. It is believed that every person in the netherworld has their own flower tree that determines one's destiny.

The Great Book of Mystery has several entries that deal with the prognostication of *flower tree*¹⁵ (Ch. 花树): “Prognostication whether the tree of life is good or not according to the five elements” (Ch. 按五行占男女花树好否), “Prognostication of the tree of life according to the sequence of days” (Ch. 按日序占男女花树), “Extending lifespan I” (Ch. 占接寿 (一)), and “Extending lifespan II” (Ch. 占接寿 (二)). The entry described above, “Prognostication whether the tree of life is good or not according to the five elements,” consists of 30 different prognostications for males and females who are born at different months of the year and various positions of the tree – top, middle, and bottom.

¹⁵ Flower tree or tree of life (Ch. 生命树) – the ancient Yi believed that every person has his/her tree of life, which determines the length of one's life. If it is broken, it is necessary to carry out a ritual of extending lifespan (Ch. 接花树).

Prognosis example:

- 1) *“Metal element male born on the fourth, fifth, sixth and seventh months at the base of the flower tree and will receive barley and rice as a salary. Childhood will be poor, old age will be plentiful.”* (Ma 1988, 695)
- 2) *“Metal element male born on first, third, eleventh and twelfth months at the top of the flower tree will have a deformity and will feel depressed. Use chicken, duck or sheep to extend life.”* (Ibid., 695)

Rituals and canons:

Almost every of the 30 prognostications says the following: *“Use chicken, duck or sheep to extend lifespan or auspicious for extending lifespan.”* The ritual of extending lifespan (Ch. 接寿) requires a “Canon for Extending Life” (Ch. 续寿命经) to do that. These canons usually contain rich illustrations and ways to calculate which tree corresponds to each person. If the tree breaks, it means that the lifespan will be short; a ceremony of increasing one’s lifespan must be carried out to increase it. Those whose life tree is broken must bring sacrifices to the spirits of Aibu (Ch. 哎哺), Caishe (Ch. 采舍), Jukou (Ch. 举叩), Gengji (Ch. 耿纪), Shufu (Ch. 署府), Nineng (Ch. 尼能), Shenshao (Ch. 什勺), etc. Human life is in the hands of seven sovereigns, ministers, and masters of the cosmos, and seven ancestors of long life should also be worshipped to gain longevity. (Wang et al. 2009, 197)

The ceremonies for inspecting one’s tree of life and extending lifespan are still being performed today. Interestingly, the ceremony for inspecting one’s tree of life can be done without the presence of *bimo* or *sunyi*¹⁶. The ceremony only requires a few: a person who can go to the netherworld (Ch. 下阴人) and read incantations to invite the spirits and a magician

¹⁶ Sunyi is a shaman/sorcerer; however, what differentiates it from *bimo*, is that *sunyi* does not use sacred scriptures. The main task of the *sunyi* is to cure diseases and perform rituals of exorcism.

(Ch. 准巫师) who guides the spirit medium. The medium must possess a particular skillset to summon the bee spirit (Ch. 蜂子神). The bee spirit is a rather obscure spirit that is not usually worshipped by *bimo*, *sunyi*, or ordinary people; this is done only within the framework of this ceremony. The ceremony is performed in the central room of the house. The implements of the ceremony are only a bowl of water, incense, and paper money. First, the person who goes to the netherworld puts paper money in the bowl of water and drinks three mouthfuls; after that, takes a seat on the left side of the room facing the central pillar, lights incense, holds it, and puts both hands on the knees. The head is covered with a headscarf and pulled down so that it is impossible to see the eyes. The saliva cannot be swallowed and must escape the mouth. The one who reads the incantations starts to chant the Spirit Invocation Song (Ch. 请神歌). Once the person inviting the spirit starts to roll the incense in his/her hand, it means that the spirit has arrived. According to Winkelman (2018, 4), the medium starts to exhibit signs that he/she is possessed by the spirit – once the ritual has begun, the one who descends to the netherworld starts stamping the ground with both feet, pummelling the knees, the whole body starts to tremble, head starts to sway, and breathing becomes heavy.¹⁷ The summoner opens the twelve gates to the netherworld and asks three spirit grandmothers – Spirit Grandmother of Wisdom (Ch. 知奶奶神), Spirit Grandmother of Knowledge (Ch. 识奶奶神), and Spirit Grandmother of Longevity (Ch. 寿奶奶神) to show the tree of life. (Ma 1993, 145)

At that time, the person who wishes to see his/her tree of life sits next to the person who goes to the netherworld and states his/her name and date of birth. The person who goes to the netherworld states the situation of the tree of life: what tree is it, where does it grow, what is the soil like, whether it is irrigated enough, how many branches does it have, what is the foliage like, and how many blossoms (daughters) or fruits (sons) are

¹⁷ The above-mentioned signs show that the person who goes to the netherworld (Ch. 下阴人) is a spirit medium – he/she is possessed by spirits, and ‘Zhun Wushi’ serves as a guide who induces the mediumistic episode by chanting the “Spirit Invocation Song.”

there. It is crucial to end the ceremony before the rooster sings, and *Zhun Wushi* should lead the spirit of the person who descends to the netherworld back before this time. Once the medium returns to the human world, he/she faints. *Zhun Wushi* then uses the method of *dacutan* (Ch. 打醋碳)¹⁸ to purify the surroundings. It is believed that if one medium descends to the underworld too many times, it can become a *sunyi*¹⁹ shaman. (Ma 1993, 146)

If the person who descends to the netherworld states that the leaves of the life tree have fallen, the branches or the tree itself is damaged, it is necessary to invite *bimo* to carry out a ceremony of planting a new tree on the mountain without the presence of ordinary people. During the ceremony, a palmwood stair with nine steps is built; a straw effigy of a horse with a rider and branches of evergreen trees are arranged around the planting pit of the new tree. In addition, it is necessary to sacrifice a single rooster: for those below the age of 45, a red rooster is used, but for those above – a white one with black marks on its wings. Except for *bimo*, it is necessary to invite at least three people who plant the tree. After the rooster is boiled and the meat is eaten, the water with the remaining feathers is poured inside the pit. At the end, the tree is planted. During the ceremony, *Bimo* chants from the “Book of Seeding Life” (Ch. 结命书) or “*Rezhasu*” (Ch. 热扎苏). (Ma 1993, 175)

Conclusions

Even though *bimoism* is not considered one of the official religions in China and is practiced solely by the *bimo*, there are very strict rules regarding apprenticeship, esoteric practices, and the use of language when handling, rewriting, and chanting the sacred scriptures. However, it cannot be denied that *bimoism* is unique in its way because of the written tradition, which is an extremely rare phenomenon, especially for shamanism. The

¹⁸ *Dacutan* is an ancient healing and purification method when the steam of alcohol or vinegar sprinkled on a hot stone is used to rid the surroundings of evil influences.

¹⁹ In the province of Guizhou, they are also known by the name of *suai* (Ch. 苏埃).

elaborate rituals and divinatory practices of *bimoism* can be considered some of the richest esoteric traditions related to ethnic minorities in China.

Even though divination, in general, is considered a superstition (Ch. 干迷信) in China, the Yi still often ask for the help of *bimo* whenever help in minor or major situations in life is required. The Great Book of Mystery is the largest available compendium that describes the divinatory practices tailored to these life situations – from prognostication of a newborn's fate up to divination of an appropriate day for funeral, or finding a gravesite. However, this divinatory corpus does not only have a divinatory character but also includes rituals of exorcism, ancestor worship, paying libations to various deities, healing one's birth star, etc., that should be carried out in case the prognostication is pessimistic.

After examining several types of divination practices characteristic of the Yi minority the following can be concluded:

Every time the prognostication entry in the Great Book of Mystery predicts inauspicious results, it mentions the solution – a type of ritual and apotropaic practices *bimo* should carry out to avoid possible calamities in the future. One of the most common preventive practices is exorcism. These rituals are usually performed with sacrifices of chickens, ducks, sheep, and goats to send away evil spirits that are the main reason behind diseases, death, and impurities.

The Yi still strongly believe that offering animal sacrifices, alcohol libations, and water to the large pantheon of deities – the Dragon Spirit, Water Spirit, Sishu, and others – is a very important part of their everyday life which determines the well-being and protection of the people and household.

Astrology is one of the most common prognostication techniques practiced by the *bimo*. The Yi believe that every person has a direct relation to the cosmos and that one's life is determined by the position of auspicious and inauspicious stars. In many cases, the Great Book of Mystery prognosticates which auspicious stars are overlapped by the inauspicious ones, where it is the task of *bimo* to purify them with exorcism, animal sacrifices, and chanting of sacred scriptures.

Plant worship is closely related to the Yi animistic worldview, and plants, especially trees, still play a vital role in people's everyday lives. Bringing sacrifices to different trees – pine, rhododendron, chestnut, and others – is one of the ways the Yi still practice the worship of nature, and the tree symbol serves as a significant symbol for destiny. Several practices of prognosticating one's *tree of life* or *flower tree* described in the book include an elaborate ritual of spirit mediumship just to see its condition and an additional ritual and chanting of sacred scriptures to extend lifespan if the tree is damaged.

The above-mentioned divination practices of astrology and plant worship serve as a preliminary example of only a few divination entries analyzed using a descriptive hermeneutical method. Although Chen Shipeng (Ch. 陈世鹏)²⁰ is the first scholar to provide a clear grouping of prognostication practices in the Great Book of Mystery, no work has been done on the interpretation of the prognostication entries up until this point.

References

1. Bamo, A. 巴莫阿依 (1994). 彝族祖灵信仰研究. 成都: 四川民族出版社.
2. Bamo, A. et al. 巴莫阿依 (2009). 中国少数民族原始宗教经籍汇编·毕摩经卷. 北京: 中央民族大学出版社.
3. Chen, Sh. 陈世鹏 (2006). 《玄通大书》预测理论研究. *Journal of Bijie University*, 3(24), 8-13. Retrieved from: https://wenku.baidu.com/view/e58240161a2e453610661ed9ad51f01dc2815788.html?_wkt_s=1714488353675&bdQuery=%E7%8E%84%E9%80%9A%E5%A4%A7%E4%B9%A6%E3%80%8B%E9%A2%84%E6%B5%8B%E7%90%86%E8%AE%BA%E7%A0%94%E7%A9%B6 on 15.03.2024.
4. Ding, W. 丁文江 (1936). 爨文丛刻: 甲编. 上海: 上海商务印书馆.
5. Harrell, S. (ed.) (2001). *Perspectives on the Yi of Southwest China*. Berkeley: University of California Press.
6. Kraef, O. (2014). Of Canons and Commodities: The Cultural Predicaments of Nuosu-Yi "Bimo Culture". *Journal of Current Chinese Affairs*, 43(2), 145-179.

²⁰ See: Chen, Shipeng. 陈世鹏 (2006). 《玄通大书》预测理论研究. 毕节学院学报, No. 3 (24), pp. 8-13.

7. László, S. (2017). Hemerology in Medieval Europe. *Handbook of Oriental Studies*. Leiden: Brill, 373-407.
8. Long, L. 龙保贵 (2011). 彝族原始宗教神枝文化略考. 毕节学院学报, 11(29), 38-45. Retrieved from: https://wenku.baidu.com/view/467b6bbd-65ce050876321309.html?_wks_=1714498411884&bdQuery=%E6%89%BE%E5%88%B0%E4%BB%A5%E4%B8%8B%E7%BB%93%E6%9E%9C+%E9%BE%99%E5%80%AE%E8%B4%B5%3A%E5%BD%9D%E6%97%8F%E5%8E%9F%E5%A7%8B%E5%A-E%97%E6%95%99%E7%A5%9E%E6%9E%9D%E6%96%87%E5%8C%96%E7%95%A5%E8%80%83 on 15.03.2024.
9. Ma, X. et al. 马学良 (1993). 彝族原始宗教调查报告. 北京: 中国社会科学出版社.
10. Ma, X. 马学良 (1988). 增订彝文丛刻 (中). 成都: 四川民族出版社.
11. Nénot, A. (2012). Literate Shamanism in Southwestern China: Bimo Religion, the State, and Christianity. *SHAMAN*, 20(1), 50. Retrieved from: https://www.academia.edu/25414807/_Literate_Shamanism_in_Southwestern_China_Bimo_Religion_the_State_and_Christianity_SHAMAN_International_Journal_of_Shamanistic_Research_20_1_2012_pp_23_54 on 15.03.2024.
12. Zhu, Ch. 朱崇先 (1994). 彝族典籍文化. 北京: 中央民族大学出版社.
13. Wang, M. 王明贵 (2015). 贵州彝族制度文化研究. 北京: 民族出版社.
14. Qi, G. 起国庆 (2003). 信仰的灵光: 彝族原始宗教与毕摩文化. 成都: 四川文艺出版社.
15. Shao, W. (2016). On Illustrations of Yi Classics and Its Context. *East Asian Publishing and Society*, 6, 158-164. Retrieved from: https://www.academia.edu/34719047/On_Illustrations_of_Yi_Classics_and_Its_Context on 15.03.2024.
16. Wang, J. et al. 王继超 (2009). 彝族传统信仰文献研究. 贵阳: 贵州民族出版社.
17. Winkelman, M. (2018). Shamanism and Possession. *The International Encyclopedia of Anthropology*. Wiley Online Library. Retrieved from: <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1651> on 15.03.2024.
18. Zhang, Ch. et al. 张纯德 (2007). 彝族原始宗教研究. 昆明: 云南民族出版社.

Aleksandrs Simons

Pekinas Starptautisko studiju universitātes Angļu studiju skola

“LIELĀS NOSLĒPUMU GRĀMATAS” IZPĒTE: JI MAZĀKUMTAUTĪBAS VISAPTVEROŠĀ LIKTEŅA ENCIKLOPĒDIJA

Kopsavilkums

Lielā noslēpumu grāmata (玄通大书) ir viens no visaptverošākajiem *ji* mazākumtautības zīlēšanas kanoniem, kuru vēl joprojām izmanto garu priesteri jeb *bimo* (毕摩) – šamaņi Ķīnas Guidžou provincē. *Ji* mazākumtautībā *bimo* vienmēr tiek uzskatīts par visas kopienas garīgo vadoni un padomdevēju, tādēļ vēl joprojām viņam tiek lūgta palīdzība nākotnes pareģošanā dažādās dzīves situācijās – pirms medībām, labības sēšanas, bērnu rikošanas, labvēlīgo dienu izvēles, laulībām, mājas celtniecības uzsākšanas, tāla ceļojuma u. c. Saskaņā ar 2018. gadā veikto aptauju Meigu apgabalā Lianšānas autonomajā prefektūrā Dienvidsičuānā, 22 no 24 aptaujātajiem (91,7%) vienmēr vērsušies pēc palīdzības pie *bimo* (Palgrave 2018, 143). Cilvēku pārliecinātā ticība *bimo* arī mūsdienās ir viens no galvenajiem iemesliem, kādēļ šī pētījuma autors izvēlējās izzināt nākotnes pareģošanas praksi, jo pat mūsdienās tā ir *ji* mazākumtautības ikdienas dzīves neatņemama sastāvdaļa.

Iemesli, kādēļ Lielā noslēpumu grāmata tika izvēlēta par šī pētījuma objektu, ir šādi:

- 1) Lielā noslēpumu grāmata ir visapjomīgākais zilēšanas teksts, kas pieejams gan ķīniešu, gan *ji* valodā.
- 2) Lielā noslēpumu grāmata sastāv no haņu ķīniešu un *ji* zilēšanas praksēm, kurai joprojām nav ekseģēzes.
- 3) Rakstītie avoti šamanismā ir ārkārtīgi reta parādība.
- 4) Lielā noslēpumu grāmata joprojām tiek izmantota mūsdienās.

Lielā noslēpumu grāmata līdz šim ir apjomīgākais un pirmais zilēšanas krājums, kas pirmo reizi ir iztulkots ķīniešu valodā, un tajā ir divi sējumi – „Zelta grāmata” (金书) un „Lielā grāmata” (大书). Katrs no šiem sējumiem ir bagāts ar dažāda veida pareģošanas praksēm, kas sevi ietver animisma elementus un *ji* mazākumtautībai raksturīgo dievību – pūķu, pirmatnējo senču un garu pielūgšanu, kā arī augu un koku kultu. Taču šajā zilēšanas krājumā ir saredzama arī spēcīga daoisma (道教) ietekme, kuru var saskatīt daudzos šķirkļos – cilvēku likteņi tiek pareģoti ar trigrammām (八卦), pieciem elementiem (五行), debesu celmiem un zemes zariem (天干地支) un citām metodēm.

Taču Lielā noslēpumu grāmata piemin arī dažādus rituālus, kurus ir jāveic gadījumos, ja pareģojums ir nelabvēlīgs. Senču, pūķu un dažādu citu dabas garu pielūgšana, eksorcisms un mājdzīvnieku upurēšana, lai nomierinātu dēmoniskas būtnes un lūgtu aizsardzību, ir tikai daži piemēri. Šī darba mērķis ir analizēt dažus zilēšanas šķirkļus un sniegt hermeneitisku skaidrojumu rituāliem, praksēm un svētajiem rakstiem, lai novērstu tajos minētos nelabvēlīgos pareģojumus.

Atslēgvārdi: *ji*, bimoisms, pareģošana, rituāli, Lielā noslēpumu grāmata.

Elizabete Taivāne

Latvijas Universitāte, Humanitāro zinātņu fakultāte

GLOBĀLĀ TEOLOĢIJA UN RELIĢIJAS HIBRIDIZĀCIJA: PLURĀLISMS VERSUS EKSKLUZĪVISMS

Raksts ir veltīts multirelīģiskās piederības un globālās teoloģijas tēmai. Mūsdienu plurālisma un teoloģijas bez sienām piekritēji uzskata, ka pasaule piedzīvo pasaules reliģiju pakāpenisku un nepārvaramu pluralizāciju, kad robežas starp reliģiskām tradīcijām izzūd un monorelīģiskā vide vairs nav iespējama. Eiropā ir plaši pazīstama tā sauktā duālā un multirelīģiskā piederība, kad vienlaikus praktizē divas vai vairākas reliģiskās tradīcijas. Tieši uz šādas reliģiozitātes formas bāzes top starprelīģiskā jeb globālā teoloģija. Izmaiņas reliģiskajā paradigmā vainagošot globālā rakstura radikāli plurālistiskās kultūrvides rašanās. Šī īsā pētījuma ietvaros ir izdarīts mēģinājums parādīt, ka pasaules reliģiju pluralizācija ir fikcija. Tā kļūst aktuāla kā lokāla rakstura stratēģija kādas reliģiskās tradīcijas, šeit – Rietumu kristietības, panīkuma stāvoklī. Dzīvotspējīga reliģija ir ekskluzīva. Tā mēdz atvairīt kultūras vīrusus un sargāt savas robežas, kas nemaz nav pretrunā ar iecietību pret citām reliģiskām tradīcijām. Trīs pasaules jeb misijas reliģiju, t. i., budisma, kristietības un islāma, konteksts uzrāda ekskluzivitātes aktualitāti mūsdienu pasaulē gan reliģiskās prakses, gan argumentācijas līmenī, kas ļauj apstrīdēt nepārvaramas pasaules mēroga reliģiju pluralizācijas parādību.

Atslēgvārdi: multirelīģiskā piederība, plurālisms, ekskluzīvisms, globālā teoloģija, starprelīģiskā teoloģija.

Ievads

Globālās teoloģijas jēdziens ir saistīts ar tā sauktās dubultās un multireliģiskās piederības tēmu. Runa ir par to, ka cilvēks, kas formāli ir piederīgs vienai reliģijai, var praktizēt arī kādu citu vai citas reliģijas. Sekularizācijas un reliģiskās krīzes Eiropā apstākļos dubultā un multireliģiskā piederība ir aktuāla tēma gan mūsdienu Rietumu teoloģijā, gan reliģijzinātnē. Šai parādībai ir arī citi apzīmējumi, kas ir dubultā un multireliģiskā piedalīšanās vai identitāte, reliģijas hibridizācija, reliģiskais sinkrētisms, reliģiskais nomadisms utt.

Kādi kritēriji padara kādu cilvēku piederīgu ne tikai savai, bet arī svešai reliģijai? Kādas reliģiskās paradigmas ietvaros ir iespējams definēt dažādu reliģiju praktizēšanu vienlaikus kā dubulto un multireliģisko piederību? Cik objektīva un reliģiju ģeogrāfijas ziņā visaptveroša šī parādība ir? Vai dažādu reliģiju kombinēšanas ceļš ved uz reliģiskās tradīcijas atjaunotni, kā apgalvo globālās teoloģijas popularizētāji, vai, otrādi, – uz tās bojāeju? Ar fenomenoloģiskās struktūranalīzes palīdzību šī isā pētījuma ietvaros ir izdarīts mēģinājums atpazīt ekskluzivitāti jeb citādības noraidīšanu reliģiskajās kopienās, kuras pārstāv trīs pasaules jeb uz misiju vērstās reliģijas, t. i., budismu, kristietību un islāmu. Ekskurss ekskluzīvisma epizodēs uzrāda pavisam citu, multireliģiskās piederības paradigmai pretēju stratēģiju.

Multireliģiskā piederība

Izmantojot kontekstuālo pieeju, holandiešu pētniece Joantine Berghuijsa (*Joantine Berghuijs*) ir atklājusi deviņas reliģiskās piederības dimensijas un tās ir: patika, prakse un materiālā kultūra, svētki, ideoloģija, naratīvs, izcelsme, pieredze, ētika, sociālā piedalīšanās un identifikācija. Berghuijsas izvirzītie reliģiskās piederības kritēriji ir atvasināti no Niniana Smarta (*Ninian Smart*) reliģijas definīcijas.¹

¹ Ninians Smarts uzskatīja, ka reliģija nav apveltīta ar būtību. Tā sastāv no vairākiem kontekstuāli nosacītiem faktoriem, kas ir mainīgi un sadarbojoties izveido kaut ko līdzīgu kolāžai. Neviens no šiem faktoriem nav noteicošs jeb primārs.

Pēc Berghuijsas domām, lai kļūtu par piederīgu ne tikai savai, bet arī kādai citai reliģijai, ir pietiekami piedalīties vismaz vienā no svešās reliģijas nosauktajiem aspektiem (Joantine Berghuijs 2017, 22). Piemēram, kādam kristietim var rasties simpātijas pret budismu vai viņa mājās grāmatu plauktā varētu atrasties Budas figūriņa. Šāda veida patika pret svešu reliģiju vai minimāla iesaistīšanās tās materiālajā kultūrā, Berghuijsasprāt, ir pietiekama, lai šādu reliģiozitāti definētu par dubulto reliģisko piederību (Joantine Berghuijs 2017, 23). Pētniece gan atzīmē: aptaujas rezultāti neuzrāda neofītu plašas zināšanas pieņemtās reliģijas mācībā vai aktīvu piedalīšanos kopienas dzīvē. Multireliģiskā piederība Rietumu izpildījumā visbiežāk izpaužas kā performatīva aktivitāte vai aizraušanās ar svešās reliģijas materiālo kultūru (Joantine Berghuijs 2017, 34).

Performatīvās aktivitātes aspektu multireliģiskās piederības kontekstā ir veiksmīgi paskaidrojis holandiešu izcelsmes reliģijpētnieks Andrē van der Brāks (*André van der Braak*). Savā rakstā par kristietības un dzenbudisma kombinēšanas iespējām viņš uzsver, ka, sintezējot dažādas reliģiskās tradīcijas, tādas kā kristietība un dzenbudisms, nav jāpievērš uzmanība doktrīnu saderības iespējām. Viņaprāt, reliģiskās mācības ir nevis nesaderīgas, bet nesamērojamas un tādējādi nesalīdzināmas. Ar apofāzes metodes palīdzību vienas vai otras reliģijas mācību ir nepieciešams pakļaut dekonstrukcijai. Tas, kas ir salīdzināms divās vai vairākās reliģijās, ir to performatīvais aspekts jeb dzīvesformas. Pēc pētnieka domām, tieši dzīvesforma, citiem vārdiem sakot – reliģiskā prakse, ir reliģijas pamatā un tieši tās līmenī ir iespējams kombinēt reliģiskās tradīcijas (André van der Braak 2017, 438–442).

Vai šāda daļēja piedalīšanās budismā vai kādā citā eksotiskā reliģijā ir pietiekama, lai kādam kristietim piešķirtu arī budista, hinduista vai musulmaņa statusu? Aberdīnas Universitātes profesors, eksperts socioloģijā Stīvs Brūss (*Steve Bruce*) uzskata, ka reliģiskā piederība prasa piedalīšanos kopienas dzīvē un neofīta atzīšanu no kopienas autoritāšu puses. Viņaprāt, Berghuijsas izstrādātie kritēriji par labu multireliģiskajai piederībai ir nepietiekami. Nebūtu adekvāti, piemēram, uzskatīt par budistu tādu cilvēku, kurš nepiedalās budistu kopienas dzīvē (Steve Bruce 2017, 606–607).

Plurālisms un globālā teoloģija

Multireliģiskās piederības jēdzienu atbalsta galvenokārt plurālisma jeb teocentrisma modelis.² Saskaņā ar to galīgā realitāte ir viena, kamēr pasaulē zināmās tradicionālās reliģijas ir likumīgi ceļi pie Dieva. Un, ja tā, tad nevienai reliģijai nav īpaša, autentiskās reliģijas statusa. Ir iespējams izvēlēties jebkuru reliģiju un kombinēt dažādu reliģisko tradīciju prakses. Kristīgās mācības pamatnostādnes šajā gadījumā kļūst relatīvas. Perijs Šmidts-Loikels (*Perry Schmidt-Leukel*) atzīmē, ka plurālisti nonāk pie atziņām, kas liek uzdot nopietnu jautājumu par Kristus galveno lomu (Perry Schmidt-Leukel 2017, 136).

Multireliģiskās piederības teorētiskais ietvars ir tā sauktā starpreliģiskā jeb globālā teoloģija. Pēc Šmidta-Loikela vārdiem, plurālisms aicina visu reliģisko tradīciju teologus pētit acimredzami nesamierināmo ticējumu un dzīves orientieru saderības variantus un sakarā ar to, ka šādu teoloģiju var veicināt tikai kopīgiem spēkiem, to būtu adekvāti dēvēt par starpreliģisko teoloģiju (Perry Schmidt-Leukel 2017, 129). Pētnieks uzskata, ka globālās teoloģijas ietvaros dialoga partneriem ir jākļūst savstarpēji apgaismotiem un transformētiem. Tanī pašā laikā ir svarīgi sargāt reliģisko tradīciju robežas (Perry Schmidt-Leukel 2017, 143–146).

Globālās teoloģijas jeb teoloģijas bez sienām advansētā versija ir tā sauktā transreliģiskā teoloģija. Pēc Vīzlija Vaildmena (*Wisley Wildman*) domām, tā pilnībā atbilst mūsdienu sekulārisma garam. Viņš piedāvā utopisku reliģisko tradīciju bojāejas un transreliģiskās teoloģijas uzvaras programmu. Transreliģiskā teoloģija, pēc viņa uzskatiem, pārstāvēs augstākā līmeņa pārdomas par augstāko realitāti un cilvēku. Sakarā ar to, ka reliģijas pēc kāda laika panīks, jauno teoloģiju var tikpat labi saukt par teoloģiju pēc reliģijām vai par ārpusreliģisko teoloģiju (*post-religious or non-religious theology*) (Wesley Wildman 2016, 243, 247). Ir acimredzami tas, ka šāds reliģiju bojāejas projekts nav nekas jauns. Kādreiz progresa idejas vadīts, Hēgelis, kā arī Herberts Spensers

² Plurālisms jeb teocentrisms ir viens no trīs vispārpieņemtajiem modeļiem starpreliģiju dialogā. Divi citi ir ekskluzīvā un inkluzīvā pieeja nekristīgām reliģijām.

rakstīja par gaidāmo reliģijas panīkumu un filozofijas, Spensera gadījumā zinātnes, uzvaru.

Par multireliģisko piederību rakstošo autoru, piemēram, Perija Šmidta-Loikela, Katrīnas Kornilles (*Catherine Cornille*) un Venera Džinronda (*Werner G. Jeanrond*) darbos var lasīt par nepārvaramo un neapturamo pasaules reliģiju pluralizāciju (Perry Schmidt-Leukel 2017, 9), par monoreliģiskās vides neiespējamību (Catherine Cornille 2002, 1) un radikāli plurālistisko kultūrvidi (Werner G. Jeanrond 2002, 109). Var pieņemt, ka šādas apokaliptiska rakstura intuīcijas ir Rietumu kristietības panīkuma pazīme. Neapturamo pluralizāciju piedzīvo Rietumu kultūrvidē, nevis pasaule kopumā.

Reliģiju pluralizācijas jeb hibridizācijas un sinkretizācijas ideja ir atvasināta no mūsdienu reliģijas fenomenoloģijas pārstāvja Niniana Smarta reliģijas definīcijas. Viņš uzskatīja, ka reliģijai nav mugurkaula. Jebkura reliģija, pēc viņa domām, nepārtraukti mainās (Ninian Smart and Steven Konstantine 1991, 42). Būtu grūti apstrīdēt to, ka reliģijas transformējas. Jebkura mums pazīstama reliģija ir tapusi zināmos kultūrvēsturiskos apstākļos un ir integrējusi sevī vecāku reliģiju elementus, tomēr no tā neizriet, ka mēs esam vienas universālas reliģijas un ārpusreliģiju teoloģijas priekšā. Var pieņemt, ka dažādas kultūrvēsturiski iekrāsotas reliģijas turpināsies rasties un panīkt arī turpmāk. Tās vai citas reliģijas bojāejas process ir acīmredzami saistīts ar ilgu agoniju, ko pavada sekularizācija un reliģisks eklektisms, kad cilvēki vairs nav spējīgi iesakņoties nevienā reliģijā. Eklektisms, ko mūsdienu Rietumu reliģijpētniecībā sauc par multireliģisko piederību, nenozīmē vienas universālas reliģijas rašanos, bet var liecināt par jaunas lokālās reliģiskās tradīcijas rašanos vai arī vietējās reliģijas un to praktizējošā etnosa totālu bojāeju, kad jauna reliģija nemaz nerodas.

Lai apstrīdētu viedokli par neapturamo pasaules reliģiju pluralizāciju un hibridizāciju mūsdienu pasaulē, var piesaukt ekskluzīvisma aktualitāti tā sauktajās pasaules reliģijās. Ar pasaules reliģijām šeit būtu jāsaprot trīs misijas reliģijas jeb reliģijas, kas ir domātas visai pasaulei: budisms, kristietība un islāms.

Budisms

Armēņu izcelsmes sociologs un reliģijpētnieks Aleksandrs Agadžan-jans (*Aleksandr Agadzhanian*) savā rakstā par budismu un globalizāciju uzsver, ka budisms reaģē uz to dažādi. Rietumu kultūras ietvaros ir radies jauns budisms, kas savā būtībā ir budisma lausku rekombinācija. Tas ir dekontekstualizēts un ir pārveidojies par pilnīgi jaunu mozaīku. Tāda veida budisms, pēc Agadžanjana vārdiem, ir kļuvis par “postmodernā laikmeta politikorektās hellēnistiskās daudzdievības elementu” (Aleksandr Agadzhanian 2009, 226–227). Ir zīmīgi tas, ka šī jaunradītā Rietumu budisma forma pastāv līdzās arhaiskajam etniskajam budismam, kas nepiecieš ietekmes un transformācijas.

Arhaiskais jeb tradicionālais budisms nereaģē uz globālajiem procesiem, turklāt izskatās, ka arhaiskais slānis budismā skaitliski dominē. Starp etnisko budistu un Rietumu budistu-neofitu kopienām pastāv skaidri iezīmēta robeža, kas ir ļāvusi runāt par diviem budismiem Rietumu pasaulē. Šādas divas budistu grupas vienas kopienas un viena tempļa ietvaros nemaz nesaskaras. Tās pastāv it kā paralēlplaknēs un iezīmē pavisam dažādus mērķus. Līdzīgu situāciju var novērot Krievijas lielpilsētās, kur pastāv acīmredzama plaisa starp burjatu, kalmiku un Tivas budistu kopienām un krievu neofitu grupām. Vienā pusē ir “Krievijas budistu tradicionālā Sangha”, kura orientējas uz etniskās identifikācijas parametriem, otrajā pusē ir Dharmas centri. To pārstāvji savukārt neuzskata budismu par reliģiju un neatzīst burjatu lamas par svarīgām garīgajām autoritātēm (Aleksandr Agadzhanian 2009, 227–228).

Ir būtiski, ka līdzīga šķelšanās starp vecā un jaunā budisma kopienām ir novērojama arī Āzijā. Tā, piemēram, Japānā Nitiren Sjosju norobežojas no jaunās reliģiskās kustības ar nosaukumu Soka Gakkai, kas ir nošķēlusies no Nitiren tradīcijas. Jaunās kustības Āzijā ir orientētas uz lajiem, uz ekumenismu un svešvalodu lietošanu reliģiskajā praksē, kas nav raksturīgi tradicionālajam budismam (Aleksandr Agadzhanian 2009, 228–229).

Islāms

Otrais rezistences gadījums, kas ir pretrunā ar pasludināto visas pasaules reliģiju pluralizāciju, ir etnobufismam analogiskās etnisko musulmaņu kopienas Rietumos. Leons Mūsavi (*Leon Moosavi*), rasu un reliģijas sociologs, ir pētījis musulmaņu konvertītus Lielbritānijā. Viņš parāda, ka, lai arī islāms cenšas iekarot pasauli un tā pārstāvjiem būtu jāpiecējas par Rietumu neofītiem, Liebritānijas etnisko musulmaņu attieksme pret angļu konvertītiem ir krasi negatīva. Mūsavi raksta, ka daži musulmaņi kopš dzimšanas “nedod musulmaņu konvertītiem ne mazāko iespēju uzskatīt sevi par “īstiem musulmaņiem” vai “pareiziem musulmaņiem”” (Leons Mūsavi 2012, 113). Viņi uzskata rietumnieku pāriešanu islāmā par liekulību. Par svarīgu identifikācijas zīmi kļūst arābu valodas zināšanas. Rietumu konvertītiem ir “bažas par pareizu islāma frāžu vai izteicienu lietošanu”, jo “nepareizas izrunas dēļ musulmaņi kopš dzimšanas var anulēt viņu ‘autentiskumu’. Tas ir tāpēc, ka dažu vārdu izruna tiek izmantota kā pazīšanas zīme” (Leons Mūsavi 2012, 115). Mūsavi atsaucas uz Adriānu Paiperi (*Adrian Piper*), kura paskaidro, ka izgāšanās vēlmē tikt pieņemtam “var beigties ne tikai ar apkaunojumu, bet pat ar izsmieklu, kaunu un degradāciju”. Apsmieklis un apsūdzība netīšā krāpšanā attālina Rietumu neofītu no etniskajiem musulmaņiem. Musulmaņu konvertīti savukārt neatlaidīgi pieprasa, lai viņu statuss islāmā tiktu atzīts, citādi “viņus sagaida ne tikai apkaunojums, bet arī izslēgšana no musulmaņu sabiedrības” (Leons Mūsavi 2012, 116–117).

Šajā sakarībā ir svarīgi piezīmēt, ka ekskluzīvā modeļa kontekstā reliģiskā piederība parasti “sadarbojas” ar etnocentrismu. Amerikāņu vēsturnieks Filips Dženkinss (*Philip Jenkins*) atzīmē, ka imigrantiem no Tuvajiem Austrumiem, kas ierodas Eiropā, ir svarīgas divas vērtības: reliģija un etnocentrisms, tādēļ viņi nodibina Eiropā reliģiskas institūcijas, kas palīdz uzturēt un nodot tālāk reliģiski etniskās vērtības. Iebraucot svešā reģionā, viņi uzreiz cenšas sameklēt pazīstamās reliģiskās institūcijas. Tas ļauj viņiem saglabāt kopienas un etniskās identitātes sajūtu (Philip Jenkins 2007, 51–53). Imigranti visai slikti integrējas Rietumu sabiedrībā,

kurās pamatvērtības – sekulārisms un postetniskā paradigma – ir diametrāli pretējas viņu vērtībām. (Par islāma kultūras un postkristīgās Rietumu civilizācijas mijiedarbību skat.: Elizabete Taivāne 2023, 266–268).

Kristietība

Krievu pareizticīgo norobežošanās no citām reliģijām un kristīgajām konfesijām ir vispārzināms ekskluzīvisma piemērs. Aleksandrs Šmemans (*Александр Шмеман*), pareizticīgo priesteris, kurš visu mūžu dzīvoja Francijā un Amerikas Savienotajās Valstīs, raksturoja krievu pareizticīgo ekskluzīvo nostāju šādi:

Nekas visā pareizticības didaktiskajā (в вероучительной), liturģiskajā un garīgajā tradīcijā neliecina par plurālismu kā par pozitīvu parādību. Šis pareizticības maksimālisms izskaidro pareizticīgo tūlītēju absolūti negatīvu reakciju uz plurālismu. Katru reizi, kad pareizticīgā pasaule, bizantiešu vai krievu, piedzīvoja krahu, pirmā un gandrīz vai dabiska reakcija, ko pauda pareizticīgie, kas šo krahu piedzīvoja, bija jebkādas citas eksistences formas iespējamības apokaliptisks noliegums. Plurālismu, līdzāspastāvēšanu, pielāgošanos uzskatīja par traģēdiju un grēku (Aleksandr Shmeman 2009, 35).

Lielsku paskaidrojumu krievu pareizticības rezistencei un reliģiskai rezistencei vispār sniedz prominentais krievu indologs V.K. Šohins (В.К. Шохин). Iepretī Perijam Šmidtam-Loikelam, kurš uzskata, ka reliģiskās tradīcijas ir spējīgas cita citu bagātināt un vienlaikus nosargāt savas robežas, Šohins uzsver, ka savstarpējās apaugļošanās gadījumā nav iespējams saglabāt nevainību (V. Shohin a). Viņš izvērtē ekskluzīvismu kā veselīgu, reliģiskai tradīcijai piemītošu rezistenci jeb spēju pretoties valodas vīrusiem. Nepretošanās tiem, pēc viņa vārdiem, nozīmē kultūras un attiecīgi reliģijas organisma stagnāciju, kas ir slimība uz nāvi (V. Shohin b).

Ir interesants krievu reliģijpētnieku viedoklis par dažādu reliģisko tradīciju ideju nesaderību. Tā, piemēram, hēsijasma pētnieks Sergejs Horužijs uzskata, ka Austrumu prakses reducētā formā var pielāgot Rietumu cilvēku vajadzībām, tomēr Austrumu antropoloģiskos standartus nav iespējams tulkot Rietumu jēdzienu valodā (Novaia antropologija 2005, 148–149).

Šāda nesaderība dažādu reliģisko tradīciju kombinēšanas gadījumā, pēc V.V. Šmidta (*B.B. Иллюзм*) domām, ir par iemeslu semiotisko kopu izjukšanai. Katra reliģiskā ideja iederas zīmju un simbolu ķēdē, kas ir unikāla un raksturīga konkrētai kultūrai. Reliģiskā ideja vai prakse ir spējīga pastāvēt tikai kā sistēmas elements. Kad to izņem no ķēdes jeb konteksta nolūkā pielāgot to svešai semiotiskajai ķēdei, tā sekularizējas, pazaudējot sakrālo jēgu un pie reizes izjauc semiotisko ķēdi, kurā tā cenšas iekļauties. Iznākumā izveidojas haotiska desakralizēto ideju un prakšu kopa, kas nevar pretendēt uz mērķtiecīgas sistēmas statusu (V.V. Shmidt 2011, 69–73)³. (Vairāk par krievu ekskluzīvisma modeli teoloģijā, filozofijā un reliģijzinātnē skat.: Elizabete Taivāne 2015, 102–121.)

Ir interesanti tas, ka jau pieminētais Aberdīnas Universitātes profesors, sociologs Stīvs Brūss izdara tādus pašus secinājumus par multireliģisko piederību un sekularizāciju. Viņš uzskata, ka jauktā reliģiskā identitāte iet roku rokā ar sekularizāciju (Steve Bruce 2017, 609). Turklāt, piesaucot skaitļus, viņš parāda, ka monoreliģiskās valstis, tādas kā Polija vai Grieķija, ir visreliģiskākās. Jauktā reliģiskā piederība valstī vai ģimenē ir iemesls reliģiozitātes līmeņa kritumam (Steve Bruce 2017, 610).

Secinājumi

Šīs īsās diskusijas ietvaros bija iespēja pretnostatīt multireliģiskās piederības stratēģiju reliģiskā ekskluzīvisma modelim. Ekskluzīvās nostājas epizodes papildināja ekskluzīvistu argumentāciju par labu rezistencei jeb kultūras vīrusu noraidīšanai. Rezumējot gribētos uzsvērt, ka mūsdienu Rietumu reliģijpētnieku un teologu mēģinājums kultivēt multireliģiskās piederības modeli kā tādu, kas ved uz nepārvaramu reliģiju sajaukumu un teoloģijas bez sienām tapšanu, ir ilūzija. Pastāv trīs uz misiju vērstās reliģiskās tradīcijas, kurām pēc definīcijas būtu jābūt iekļaujošām, un tomēr tieši šo reliģiju ietvaros var novērot galējas ekskluzivitātes epizodes, kad

³ Vairāk par krievu ekskluzīvisma modeli teoloģijā, filozofijā un reliģijzinātnē lasiet: Elizabete Taivāne. (2015). Starpreliģiju dialogs: daži krievu ekskluzīvisma piemēri. *Latvijas Universitātes Raksti* 803, 102.–121. lpp.

etniskā identitāte pārklājas ar reliģisko. Rietumu teologu un reliģijpētnieku tendence pasludināt universālās reliģijas nodibināšanu un globālās teoloģijas rašanos liecina par Rietumu kristietības panikuma procesu, nevis par pasaules reliģiju pluralizāciju. Tās kontekstā Rietumu teologi varētu apsvērt iespēju iet iecietīgā ekskluzīvisma ceļu, kas nozīmē citu reliģiju atzīšanu par iespējamiem ceļiem un vienlaicīgu rezistenci jeb kristīgās tradīcijas robežu sargāšanu. Kultivējot multireliģiskās piederības parādību un jēdzienu, var vienīgi paātrināt Rietumu kristietības panikuma un bojāejas procesu.

Izmantotie darbi:

1. Agadzhanian, Aleksandr (2009). *Buddizm v sovremennom mire: miagkaia alternativa globalizmu. Religii i globalizacii na prostorah Evrazii*. Moskva: *Rossiiskaia politicheskaia enciklopediia*; Moskovskii Centr Karnegi, ss. 222–255. (Krievu valodā.)
2. Berghuijs Joantine. (2017). Multiple Religious Belonging in Netherlands: An Empirical Approach to Hybrid Religiosity. *Open Theology* 3, pp. 19–37. DOI 10.1515/opth-2017-0003.
3. Braak, André van der (2017). Zen-Christian Dual Belonging and the Practice of Apophasis: Strategies of Meeting Rose Drew's Theological Challenge. *Open Theology* 3, pp. 434–446. <https://doi.org/10.1515/opth-2017-0034>.
4. Bruce, Steve (2017). Multiple Religious Belonging: Conceptual Advance or Secularization Denial? *Open Theology* 3, pp. 603–612. <https://doi.org/10.1515/opth-2017-0047>.
5. Cornille, Catherine (2002). Introduction: The Dynamics of Multiple Belonging. Catherine Cornille, ed. *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Eugene, Oregon: WIPF&Stock, pp. 1–6.
6. Jeanrond, Werner G. (2002). Christian Faith in a Multi-Religious World. Catherine Cornille, ed. *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Eugene, Oregon: WIPF&Stock, pp. 106–120.
7. Jenkins, Philip (2007). *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. Oxford, New York: Oxford University Press.

8. Mūsavi, Leons (2012). Pāriešana islāmā Lielbritānijā: pārbaudījumi, kurus nākas pārvarēt musulmaņu konvertītiem. *Reliģiski-filozofiski raksti XV*, 104.–124. lpp.
9. Novaia antropologija (razgovor s Aleksandrom Gordonom 27 oktjabria 2003 g.) (2005). *Očerki sinergiinoi antropologii*. Moskva: Institut sinergiinoi antropologii: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomi, ss. 146–163. (Krievu valodā.)
10. Smart, Ninian and Steven Konstantine (1991). *Christian Systematic Theology in a World Context*. Minneapolis: Fortress Press.
11. Schmidt-Leukel, Perry (2017). *Religious Pluralism & Interreligious Theology: The Gifford Lectures – An Extended Edition*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
12. Shmeman, Aleksandr (2009). Pluralizm i Pravoslavie. Per. E.U. Dorman. *Prot. Aleksandr Shmeman. Sobranie statei 1947–1983*. Sost. E.U. Dorman. Moskva: Russkii put, ss. 34–39. (Krievu valodā.)
13. Shmidt, V.V. (2011). O znake i simvole v religii i obshchestve kak probleme mezhinstitucionalnogo dialoga. *Religiovedenie* 3, ss. 69–74. (Krievu valodā.)
14. Shohin, V. (a). “Dialog religii”: ideologija i praktika. <https://www.pravmir.ru/dialog-religiy-ideologiya-i-praktika/>, prosmotr 27.10.2019. (Krievu valodā.)
15. Shohin, V.K. (b). “Dialog religii”: virtualnoe poniatie i realnoe znachenie. https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php, prosmotr 27.10.2019. (Krievu valodā.)
16. Taivāne, Elizabete (2023). Middle East Wars and The Refugee Crisis in Europe of the Last Decade: The Interaction of Islam and Post-Christian Civilization in the West. *History and Culture*, Nr 1 (19), YSU, 2023, pp. 261–269. Pieejams: Vol. 19, No. 1 (2023): History and Culture | History and Culture (ysu.am).
17. Taivāne, Elizabete (2015). Starpreliģiju dialogs: daži krievu ekskluzivisma piemēri. *Latvijas Universitātes Raksti* 803, 2015, 102.–121. lpp.
18. Wildman, Wesley (2016). Theology Without Walls: The Future of Transreligious Theology. *Open Theology* 2, pp. 242–247. DOI 10.1515/opth-2016-0019.

Elizabete Taivēne

Faculty of Theology, University of Latvia

GLOBAL THEOLOGY AND HYBRIDIZATION OF RELIGION: PLURALISM VERSUS EXCLUSIVISM

Abstract

The article is dedicated to the question of double or multireligious belonging and global theology. Multireligious belonging means that a person being an adherent of one religion can also practice another one.

Joantine Berghuijs, a Dutch expert in the field, has defined multireligious belonging as the involvement in one or more aspects of a foreign religious tradition. Religion has nine aspects: affinity, practice and material culture, holidays, ideology, narrative, origin, experience, ethics, social participation, and self-identification. Berghuijs notes that multireligious belonging doesn't mean a person should be completely involved in foreign religious traditions. Usually, he/she does not participate in the life of the religious institution but rather chooses aspects of the religion, such as individual practice, material culture or affinity with the religion.

Global theology supports the paradigm of multireligious belonging. According to it, the world's religious traditions are experiencing the process of hybridization on a global scale. This means the borders among various religions disappear, giving way to a plural culture space.

This short research is supposed to dispute the idea of radical hybridization of religions on the global scale. Making use of phenomenological structural analysis the context of the three world religions, i.e., Buddhism, Christianity, and Islam, is discussed. Even though mentioned religious traditions are supposed to convert all peoples, in practice those are radically intolerant to other religions and foreign ethnic groups. The episodes of intolerance are supported by argumentation suggested by Russian theologians and experts in religious studies.

The first episode of the exclusivist attitude concerns Buddhism. Aleksander Agajanian underscores that in Europe a new Western form of Buddhism coexists with the archaic, i.e., ethnic one. The old Buddhism dominates and is not involved in global processes. A similar situation can be noticed in Russian cities. Buddhists from Buryatia, Kalmykia, or Tuva establish their own communities and do not mix with Russian neophytes. Hence, the traditional Sangha is linked to ethnic identification.

Similarly, there are episodes of exclusivism in Islam. Leon Moosavi underscored that the attitude of ethnic Muslims toward Western converts in Great Britain is negative. They think that Europeans involved in Islam are hypocrites. Knowledge of the Arabic language is one of the most important criteria determining the authentic belonging to Islam. English converts, on the other hand, demand that their status in Islam is recognized in order they are not expelled from the community. Therefore, belonging to the authentic Islam is linked to the ethnic self-identification. Immigrants from Islamic countries try to be involved in familiar religious institutions to keep and translate their religious and ethnic values. Usually, they do not accept the local values and integrate the European society with great difficulty.

Russian Orthodox exclusivism is interesting because of its argumentation. Not only participants of Orthodox tradition but also Russian experts in religious studies take part in the discussion. In contrast with the argumentation of Perry Schmidt-Leukel in favour of interreligious or global theology, the expert in Indology V. Shokhin stresses that a religious tradition can't be enriched by other religions and simultaneously preserve

its borders. He considers that exclusivism is a healthy form of resistance against foreign cultural influences. S. Horuzhy underscores the incompatibility of anthropological patterns in various religions, whereas V.V. Shmidt thinks that any religious idea or practice taken out of its cultural context secularizes and thus loses its sacred meaning.

The mentioned episodes of religious exclusivism and arguments in favour of it show that the endeavour to cultivate the phenomenon of multireligious belonging and to create theology without walls is the evidence of a religious crisis in Europe when local Christianity is no longer vital and ready to accept the elements of other religions. These processes have nothing in common with the pluralization of religions on a global scale.

Keywords: multireligious belonging, pluralism, exclusivism, global theology, interreligious theology.

Mārtiņš Bitāns

Rīgas Stradiņa Universitāte

RODNIJA STĀRKA RELIĢIJAS TEORIJA UN TĀS POTENCIĀLAIS LIETOJUMS MŪSDIENU LATVIJAS NEINSTITUCIONALIZĒTĀ JAUNĀ GARĪGUMA IZPĒTĒ SOCIĀLAJĀS ZINĀTNĒS

Latvijā līdzīgi kā citviet Eiropā arvien vairāk iezīmējas dažādas jaunas garīguma praktizēšanas formas, kas cilvēkiem kalpo par pilnveides un atbalsta rīkiem. Arvien vairāk samazinoties tradicionālajai reliģiozitātei, cilvēki meklē jaunus prakšu veidus, kur socializēties, pilnveidoties, rast atbildes uz dzīves jautājumiem vai gūt mieru. Jaunā garīguma pētniecība Latvijā sociālajās zinātnēs vēl arvien ir agrīnā stadijā, tādēļ šis raksts ir veltīts, lai iezīmētu vienu no potenciālajiem teorētiskajiem ietvariem, ar kura atsevišķu elementu palīdzību būtu iespējams sistematizētāk izpētīt arī jaunās neinstitutionalizētās garīgās prakses.

Šī raksta ietvaros tiek veikta Rodnija Stārka (*Rodney Stark*) un viņa kolēģu Viljama Simsa Beinbridža (*William Sims Bainbridge*) un Rodžera Finkes (*Roger Finke*) reliģiju teorijas analīze. Tās gaitā tiek iezīmēti vairāki elementi, kas var kalpot arī jaunā garīguma formu pētniecībā. Būtiskākie elementi šai saistībā ir R. Stārka un V. S. Beinbridža kultu un maģijas klasifikācija, R. Stārka un R. Finkes reafiliācijas un konvertācijas modeļi, kā arī to aplūkotā postsekularizācijas paradigma un izvirzītie demogrāfiskie reliģiozitātes indikatori.

Atslēgvārdi: reliģiju teorija, jaunais garīgums, Rodnijs Stārks, garīgums Latvijā, sociālā zinātne.

Ievads

Līdz ar 90. gadu sākumu Latvijā uzplauka garīgās kopienas (Misāne 2014, 289), tādējādi piesātinot reliģisko tirgu ar dažādiem garīgo pakalpojumu sniedzējiem un pakalpojumiem. Īpaši laikā no 1990.–1999. gadam bija novērojams, ka cilvēku, kuri sevi uzskatīja par ticīgiem, skaits pieauga no 54% līdz 77% (Misāne 2014, 290). Lai gan 20. gadsimta beigās saskaņā ar datiem bija novērojama nosacīta “reliģiskā renesanse”, 21. gadsimts iezīmē citu ainu un pēc pēdējiem pieejamajiem Tieslietu ministrijas gada pārskata datiem iespējams secināt, ka Latvijā samazinās gan draudzes reģistrēto skaits, gan arī, piemēram, baznīcās salaulāto skaits (Reliģisko organizāciju darbības pārskats par 2021. gadu). Līdzīgi sabiedrībā ir novērojams dažādu jauno neinstitucionalizēto garīgo prakšu pieaugums. Par spīti tam, ka mūsdienās sabiedrībā valda lielākoties diskurss par sekularizāciju rietumvalstīs, viss nav tik viennozīmīgi un drīzāk ir iespējams runāt tikai par atsevišķu sfēru sekularizāciju un garīguma privatizāciju, nevis pilnīgu tā izzušanu (Partridge 2004). Lai gan sabiedrības vērtības mainās, mūsdienu cilvēkiem vēl arvien ir dihotomiska tieksme dzīvot ne tikai materiālistiski, bet arī garīgi, piepildot savu dzīvi ar prieku, mieru un izpratni, kuru nespēj dot materiālā pasaule.

Pastāvīgo pieprasījumu pēc garīguma veido dažādi aspekti – atsevišķas sabiedrības grupas izmanto garīgos pakalpojumus, lai cīnītos ar trauksmi, depresiju, socializācijas trūkumu vai izdegšanu darbā, dažas – lai padarītu savu dzīvi jēgpilnāku un piepildītu ar lietām ārpus materiālās plaknes, kamēr citi meklē atbildes uz nemitīgiem jautājumiem par eksistenci un Visumu. Šī tēma skar būtiskus jautājumus par mūsdienu Latvijas sabiedrības vērtībām, kā arī neinstitucionalizēto “jaunā garīguma tirgu”. Tādējādi Rodnija Stārka un viņa kolēģu teorijas koncepciju potenciāla iekļaušana izpētē varētu sniegt dziļāku ieskatu par izmaiņām sabiedrības vērtībās, kā arī varētu palīdzēt labāk izprast “jaunā neinstitucionalizētā garīguma tirgu”.

Latvijā līdzīgi kā citviet ir novērojama arvien straujāka jaunu garīgo prakšu formu veidošanās. Daudzas no tām vairāk atgādina pašattīstības un

personības izaugsmes kursus, kamēr citas ir daudz tuvāk klasiskajām reliģiskajām kustībām. Atkarībā no perspektīvas jaunā garīguma formas tiek sauktas “individuālā reliģiozitāte”, “neredzamā reliģija” (Luckmann 1967), “jaunā laikmeta garīgums vai reliģijas” (Hanegraaff 1999), “laikmetīgais garīgums” (Fedele and Knibbe 2013), “pelēkais reliģiju tirgus” (Yang 2007), “pašgarīgums” (Woodhead 2010), “privātā reliģija” (Chandler 2010), “jaunais garīgums” (Lynch 2007) vai “dzīves garīgums” (Heelas 2008). Runājot par dažādiem terminiem, pētnieki runā lielākoties par vienu fenomenu, bet no atšķirīgiem aspektiem. Pols Hēlass ir rakstījis, ka jaunā laikmeta (*new age*) garīgās kustības ir saistītas ar cilvēku patības svinēšanu un tās palīdz tikt galā ar identitātes problēmām, kuras izraisa konvencionālās dzīvesformas (Heelas 1996, 173). Citi autori, kā, piemēram, Vouters Hanegrāfs, jaunā laikmeta garīgumu definē kā sekularizētu ezotērismu (Hanegraaff 1999, 146–147). Pētnieki, kas aplūko pašgarīgumu, piemēram, akcentē iekšējās autoritātes nozīmi un holistisko pieeju, diferencējot garīgumu no reliģijas jēdziena (Woodhead 2010, Hanegraaf 1999). Tikmēr citi līdz galam nepiekrīt šādai vienkāršošanai, uzsverot, ka, runājot par pašgarīgumu, jābūt piesardzīgiem, jo, pēc viņu domām, pasaulē neeksistē pilnībā izolētu indivīdu (Aupers and Houtman 2006, 218).

Neatkarīgi no tā, par kādu jaunā garīguma aspektu tiek runāts, vairums pētnieku piekrīt, ka garīgums un reliģiskums mūsdienās ir transformējušies. Tā saucamās jaunās reliģiju pētniecības paradigmas atbalstītāji uzskata, ka īsta sekularizācija sabiedrībā nav notikusi, cilvēku garīgie meklējumi drīzāk ir pieņēmuši jaunas formas. Te gan jāmin, ka nepastāv viena vienota izpratne par sekularizācijas nozīmi un formu (Bruce 2002; Berger 2002; Partridge 2004; Dobbelaere 2002; David 2016; Stark 2017; Turner 2019; Molteni 2021; Mirola, Emerson and Monahan 2022). Sekularizācijas jēdzienu varētu iedalīt, piemēram, vismaz četros veidos – reliģiju izzušanas (*disappearance thesis*), privatizācijas (*differentiation thesis*), sarukšanas (*de-intensification thesis*) un kontekstuālās sekularizācijas (*co-existence thesis*) teorijās (Partridge 2004, 8). Tomass Lakmans reiz rakstīja, ka reliģija mūsdienu sabiedrībā nepazūd un nemazinās – drīzāk mazinās mūsdienu reliģisko kustību transcendence jeb to ietekme uz lielo eksistenciālo

jautājumu izskaidrošanu (Luckmann 1990, 127). Tomēr tā kā garīgumam ir daudz izplūdušākas robežas un definīcijas nekā tas ir reliģijai, garīguma termins nereti tiek nepamatoti kritizēts kā neadekvāts pētnieciskās analīzes objekts, pētniekiem akcentējot tā it kā netveramību un neskaidrību (*fuzzy spirituality*) (Woodhead 2010, 31–32). Ne velti Tomass Lakmans šīs jaunās garīguma formas ir nosaucis par “neredzamo reliģiju” (Luckmann 1967). Gan pasaulē, gan Latvijā problēma ir arī tā (Misāne 2018), ka jaunās garīguma formas juridiski bieži netiek uzskatītas par reliģiskām kustībām, kas vēl jo vairāk padara tās neskaidras un grūti definējamas. Šajā saistībā Fengangs Jangs, piemēram, kustības, kurām ir neskaidrs (*ambiguous*) vai pat nelegāls reliģijas statuss, dēvē par “pelēko reliģiju tirgu” (Yang 2007, 93). Par spīti tam arvien vairāk pētnieku pievēršas tieši garīguma pētniecībai, ņemot vērā tā neskaitāmās jaunās formas un arvien pieaugošo praktizētāju skaitu. Turklāt daudzi pētnieki ir norādījuši, ka cilvēku uzskatos garīgums ir ārkārtīgi svarīgs, bet nereti tas ir no reliģijas nodalīts dzīves aspekts (Heelas 2008, 17–18). Tieši tādēļ, ka garīgumam ir tik liela loma modernā cilvēka dzīvē, ir būtiski pievērsties šai “neredzamās reliģijas” pētniecībai Latvijā sistematizētāk. Tādējādi tādu autoru kā Rodnija Stārka teorijas var sniegt būtisku pienesumu arī Latvijas jaunā garīguma izpētē.

Šī darba kontekstā ir svarīgi arī noteikt konkrētu garīguma definīciju. Šai saistībā Klifords Gīrcs savulaik reliģiju ir definējis kā simbolu sistēmu, kas cilvēkos rada spēcīgus, visaptverošus un ilgstošus noskaņojumus, nosakot priekšstatus par vispārēju eksistences kārtību un ietērpjot šīs koncepcijas tādu īpašību aurā, ka noskaņas un motivācijas šķiet unikāli reālistiskas (Geertz 1966). Pēc Hanegrafa domām, garīgums ir cilvēku prakse, kura uztur ciešu kontaktu starp ikdienas dzīvi un plašāku metaempīrisku jēgu ietvaru, individuāli manipulējot ar simboliskajām sistēmām (Hanegraaf 1999, 147). Tādējādi arī šajā darbā, interpretējot garīgumu, iedvesmojoties no iepriekš minētajiem autoriem, tas tiek definēts kā simbolu sistēmas, kas cilvēkiem veido priekšstatus par dzīves kārtību, savienojot ikdienas dzīvi ar plašāku metaempīrisku jēgu ietvariem.

Tāpat būtiski būtu pieminēt, ka šī darba fokusā ir tieši neinstitucionalizētās garīgās kustības. Tas vispirms ir tādēļ, ka institucionalizētās garīgās prakses ir vairāk pētītas un par tām varētu uzskatīt ne tikai tradicionālās reliģijas, bet arī kristīgās sektas un nekristīgās kustības, kā, piemēram, dievturību. Tā rezultātā autors redz pievienoto vērtību tieši institucionāli neregulēto grupu izpētei. Šajā saistībā, lai būtu lielāka skaidrība, runājot par jauno garīgumu, tiek domātas grupas bez plašāka starpp grupu institucionālā regulējuma – noteikumiem, funkcionējošas pārvaldes sistēmas un grupu tiešas pakļaušanās tai.

Jaunā garīguma izpēte Latvijā un Rodnijs Stārks

Latvijas akadēmiskajās diskusijās kopumā visaktīvākās ir bijušas tieši par klasiskajām reliģijām, kā arī par to dažādām denominācijām, un salīdzinoši daudz retāk pētnieki sociālo zinātņu jomā ir pievērsušies “jaunajam garīgumam”, “pašgarīgumam” vai tā sauktajām jaunā laikmeta kustībām. Turklāt šīs jaunā garīguma formas visbiežāk ir apskatītas tieši vēsturiskos un teoloģiskos, nevis sociālo zinātņu kontekstos. Taču Rodnija Stārka reliģiju teorija specifiski minēta tikai pāris tekstos, kas dod zināmu pārlicību, ka šī autora darbi noteikti nav izmantoti plaši un varētu sniegt jaunas šķautnes un augsni arī tālākai jaunā garīguma izpētei Latvijā.

Atsevišķos darbos pētnieki ir apskatījuši hinduisma tradīcijas un Rietumu ezotērisma kustību pamatnostādnes (Stašulāne 2015), vēsturiskos aspektus hinduisma, gnostikas, pēckristietības un Rietumu ezotērisma grupu izveidē Latvijā un šo grupu galvenos raksturlielumus (Stašulāne 2009), Latvijas teozofijas kustības struktūru un pamatnostādnes (Stašulāne and Priede 2009), Rēriha kustības vēsturisko attīstību Latvijā ar īsu mūsdienu situācijas aprakstu (Stašulāne 2012) vai, piemēram, kristīgo meditāciju teoloģiskās diskusijas kontekstā (Taivāne 2012). Vairākos darbos pētnieki apskata tieši 20. gadsimta vēsturiskos garīgo grupu veidošanās aspektus. Šajā saistībā, piemēram, Solveiga Krūmiņa-Konkova ir iztīrījusi tādas prakses kā jogu vai budismu (Krūmiņa-Konkova 1999, Krūmiņa-Konkova 2012; Krūmiņa-Konkova 2021), savukārt Diāna

Popova, izmantojot tematisko analīzi, ir apskatījusi skaidrojumus un attieksmi pret māņticību, maģisko domāšanu un okultismu Padomju Latvijas presē laikā no 1945. līdz 1989. gadam (Popova 2021).

Lai arī jaunais neinstitutionalizētais garīgums ir apskatīts lielākoties vēsturiskā un teoloģiskā kontekstā, ir arī atsevišķi izņēmumi. Piemēram, Aīda Rancāne ir veikusi līdzdalīgu novērojumu un intervijas ar cilvēkiem, kas ir aktīvi un pastāvīgi gadskārtu svētku dalībnieki vai arī kas svinējuši ģimenes godus, tradicionālajā kultūrā balstītiem rituāliem klātesot (Rancāne 2012). Līdzīgi Agita Misāne, balstoties uz mūsdienu jaunā garīguma grupu izpēti, runā plašāk par “neredzamo reliģiju”, pašai apskatot juridiski grūti klasificējamās grupas, kurām nav reliģisko kustību statusa, bet kuras piedāvā garīgus pakalpojumus (Misāne 2018).

Lai arī ne līdz galam klasificējama kā neinstitutionalizēta jaunā garīguma prakse, būtiski ir pieminēt dievturību, ko Latvijas pētnieki, iespējams, visbiežāk apskatījuši kā nekristīgu reliģisku praksi. Šai kontekstā ir vairāki autori, kas ir snieguši ieskatu galvenokārt grupas vēsturiskajos aspektos, kā arī vispārīgajā mūsdienu situācijā (Muktupāvels 2005; Strmiska 2012; Strmiska 2005; Stašulāne 2019; Stašulāne un Ozoliņš 2017; Misāne 2016; Misāne 2001; Saivars 1997). Taču ir arī atsevišķi pētnieki, kuri savos darbos papildus vēsturiskajam pārskatam pieskaras arī dievturības pārlicībai, rituāliem un grupas kopīgajai politiskajai orientācijai nacionālajos jautājumos (Nastevičs 2018; Rancāne 2012; Muktupāvela 2012; Ozoliņš 2014; Ozoliņš 2010; Misāne 2005).

Noslēgumā ir būtiski pieminēt Valdi Tēraudkalnu, kurš, lai arī nav pētījis konkrēti jauno garīgumu, ir apskatījis Latvijas Vasarsvētku kustību 20. gadsimtā, savā darbā atsaucoties uz Rodnija Stārka reliģiju teoriju (Tēraudkalns 2003). Tēraudkalna grāmata ir starpdisciplinārs reliģijpētnieciska rakstura vēsturisks apskats. Autors norāda, ka darbā ir izmantojis Rodnija Stārka un Viljama Simsa Beinbridža atzinumus par reliģiju attīstības dinamiku, grupas skatot reliģiskā tirgus ietvarā (Tēraudkalns 2003, 6), kā arī atsaucas uz Rodnija Stārka un Rodžera Finkes darbiem. Par spīti tam Stārka un viņa kolēģu teorija gan tiek pieminēta vien dažās atsevišķās sadaļās un to nevarētu nosaukt par veselu

teorētisku ietvaru. Taču tajā pašā laikā Tēraudkalna vēsturiskajā pārskatā viennozīmīgi ir jūtamas Stārka un viņa kolēģu teorētiskās ietekmes (Tēraudkalns 2003, 40), piemēram, izmantojot retoriku, kas ļoti atbilst Stārka un Beinbridža sākotnējā darbā (Stark and Bainbridge 1996) apskatītajam “spriedzes, reliģisko resursu trūkuma un saspīlējuma modelim”. Darbā tiek pieminētas dažas tiešas atsauces uz Stārka reliģiskā plurālisma idejām, “baznīcu-sektu” pārejas procesiem, spriedzes mazināšanu un kompensatoru koncepciju. Lai arī grāmatā ir minēti Rodnija Stārka un Rodžera Finkes darbi, galvenās teorētiskās idejas nāk tieši no Stārka un Beinbridža sākotnējā darba “Reliģiju teorija”.

Tādējādi var apgalvot, ka Rodnija Stārka reliģiju teorija Latvijas jaunā garīguma pētnieciskajos darbos nav plaši izmantota un tā varētu sniegt būtiskas atziņas un atvērt jaunus diskusijas laukus turpmākajā akadēmiskajā izpētē.

Rodnija Stārka un viņa kolēģu reliģiju pētniecības teorētiskais ietvars

Racionālās izvēles teorija kopumā veidojusies ekonomikas nozarē un nereti tās saknes tiek saistītas ar Ādama Smita 1776. gada darbu “Tautu bagātība” (Smith 1977). Gadiem ejot, racionālā teorija kā domāšanas ietvars ir pārmantotas dažās citās nozarēs, tajā skaitā socioloģijā. Socioloģijas gadījumā tā ir bijusi margināla pieeja, kamēr to nozarē aktualizēja Džeimss S. Kolmens, 1989. gadā izveidojot teorijai veltītu zinātnisku žurnālu “Racionalitāte un sabiedrība” un vēlāk publicējot ietekmīgu darbu “Sociālās teorijas pamati”, kā arī kļūstot par Amerikas socioloģijas asociācijas prezidentu (Ritzer 2010, 444). Racionālās izvēles teoriju socioloģijā tālāk attīstījušas arī citas “reliģiju ekonomikas” teorijas pieejas, piemēram, apmaiņas teorija (*Exchange theory*) un izvēles teorija (*Choice theory*) (Ritzer 2010, 416). Lai arī socioloģijā nav vienotas racionālās teorijas definīcijas, galvenais raksturlielums, kas to atšķir no citiem teorētiskajiem rāmjiem, ir “optimizācija”, kā arī priekšnosacījums, ka cilvēki rīkojas “saprātīgi” un “saprotami”, tādējādi vienmēr cenšoties samazināt izmaksas un palielināt

ieguvumus (Coleman and Fararo 1992, xi).

Gluži tāpat reliģiju pētniecībā racionālas izvēles teorijas pamattēze ir, ka cilvēki reliģijā, gluži tāpat kā citos dzīves aspektos, veic darbības, izvērtējot ieguvumu (benefits) un izmaksu (costs) attiecību, kā arī cenšoties maksimizēt savus ieguvumus un minimizēt savus izdevumus (Iannaccone 1997, 27). Tādējādi cilvēki, piemēram, izvērtē savu iesaisti reliģiskā grupā vai riskus, mainot reliģisko piederību (Ibid.). Tiek pieņemts, ka pastāv reliģijas “ražotāji” jeb “piedāvājums” un reliģijas “patērētāji” jeb “pieprasījums”, kuri kopīgi veido vidi, kuru dēvē par “reliģisko tirgu”, kura iekšienē aktori tiecas līdzsvarot iepriekš minētās komponentes. Racionālās izvēles teorijā izmaksu un ieguvumu kontekstā tiek runāts plašāk par “reliģiskajiem resursiem”, kurus mēdz dēvēt arī par reliģisko kapitālu vai specifiskākos gadījumos par sociālo kapitālu. Reliģiskais kapitāls sevī ietver personu akumulētos reliģiskos resursus – zināšanas, prasmes, izjūtas (*sensitivities*), draudzību ar citiem reliģiskās grupas pārstāvjiem, rituālu, kā arī pašu ticību (Ibid., 32). Tā kā reliģijā piedāvātie ieguvumi ir lieli, bet grūti novērtējami un pārbaudāmi, tad reliģijas patērētāji var balstīt savas izvēles gan uz patieso (*real*), gan uz šķietamo (*perceived*) ieguvumu (Ibid., 32–34). Cilvēki uztver reliģisko vērtību, balstoties savās pieredzēs un tādējādi arī izsverot, vai to izdevumi – laiks, finanses un sociālais kapitāls ir adekvāti pret iegūto. Pēc šīs pašas teorijas reliģiskais “piedāvājums”, piemēram, baznīcas tiek skatītas kā ienākumus maksimizējoši uzņēmumi, kas specializējas reliģisko ieguvumu jeb pakalpojumu ražošanā, un tādējādi šo organizāciju darbinieki ir motivēti līdzīgi kā sekulāros uzņēmumos (Ibid., 39–40). Pēc reliģijas racionālās izvēles teorijas pētnieku domām, reliģiskais piedāvājums valsts neregulētos apstākļos dabiski sliecas par labu reliģiskajam plurālismam un konkurencei, jo tikai vienas reliģiskas organizācijas piedāvājums nevar apmierināt visas pieprasījuma puses (Finke 1997, 52). Tāpat daudzi pētnieki uzskata, ka plurālistisks un konkurences piesātināts reliģiskais tirgus vairo reliģisko iesaisti (Ibid., 56), jo augošais piedāvājums apmierina “gaidošo” pieprasījumu. Tajā pašā laikā teorijas kontekstā nereti tiek uzsvērts, ka cilvēku reliģiskās izvēles nosaka ne tikai viņu gaume, bet arī dažādi sociālie aspekti kā, piemēram, sociālais spiediens vai cilvēciskās attiecības ar apkārtējiem (Sherkat 1997, 66–68).

Racionālās izvēles pārstāvji kā Rodnijs Stārks ir visai maz pieminēti jaunā garīguma kontekstā, lai arī viņa racionālās izvēles teorijas rāmis ir viens no pārdomātākajiem un nozarē labāk novērtētajiem darbiem. Lai gan Rodnijs Stārks un kolēģi šo teoriju primāri ir iecerējuši izmantot tradicionālajai reliģijas pētniecībai, tā varētu būtiski noderēt arī plašākā garīgo prakšu izpētē. Tādējādi šī raksta ietvaros tiks apskatīta Stārka piedāvātās teorijas evolūcija, vairāki tās būtiskākie elementi un potenciālā izmantojamība Latvijas neinstitutionalizētā jaunā garīguma pētniecības kontekstā, bet atsevišķi teorijas elementi un atziņas netiks plašāk iztirzātas.

Stārka un Beinbridža sākotnējā teorija: ieguvumi, izdevumi un kompensatori

Sākotnēji Rodnija Stārka racionālās izvēles teorija tika izveidota kopā ar Viljamu Simsu Beinbridžu novatoriskajā darbā “Reliģijas teorija” (*A Theory of Religion*). Stārks un Beinbridžs, tāpat kā citi racionālas izvēles piekritēji, bija vienisprātis, ka gluži kā jebkurā citā situācijā cilvēks reliģijā cenšas iegūt to, ko viņš uzskata par atlīdzību (*reward*) (turpmāk darbā ieguvumi), un cenšas izvairīties no tā, ko viņš uzskata par izmaksām (*costs*) (Stark & Bainbridge 1996, 27). Stārks un Beinbridžs uzsver, ka daži ieguvumi ir ierobežoti daudzumā, nav pieejami visiem vai dažreiz nav pieejami nevienam (Stark & Bainbridge 1996, 31). Citiem vārdiem sakot, dzīves laikā uz zemes ir lietas, kuras nevar iegūt vai vismaz nav iespējams pārbaudīt to patiesumu. Tādējādi Stārks un Beinbridžs savos oriģināldarbos runā par savas sākotnējās teorijas stūrakmeni – kompensatoriem, kas būtībā ir ieguvumu aizstājēji brīžos, kad tie nav sasniedzami vai pārbaudāmi, piemēram, skaidrojumi par dzīves jēgu, pēcnāves dzīvi vai kopumā vispārīgi norādījumi, kā aizvadīt savu dzīvi (Stark & Bainbridge 1996, 36–37). Šeit ir svarīgi pieminēt, ka Stārks vēlāk atsakās no šī sākotnējā kompensatoru stūrakmens, lai iegūtu nosacīti neitrālāku skatījumu par cilvēku uztvertajiem ieguvumiem (Stark & Finke 2000; Stark 2017). Tādējādi jaunā garīguma pētniecībā kā ieguvumu vispirms jau varētu minēt racionālās teorijas pamatpieeju. Gluži tāpat kā reliģiju saistībā arī jaunajā garīgumā mēs

varam pieņemt, ka cilvēki izdara savas izvēles, balstoties uz ieguvumiem un izmaksām. Iespējams, ka tieši jaunā garīguma kontekstā tas ir vēl uzskatāmāk, jo bieži tā sauktie izdevumi tiešām ir monetāri. Tajā pašā laikā ieguvumi, lai arī visbiežāk netaustāmi, sevī ietver tādus jēdzienus kā “miers”, “emocionālā atjaunošanās”, “kopība”, “saskaņa ar dabu” u. tml. Par šiem ieguvumiem cilvēki ir gatavi maksāt ar savu laiku, naudu un pat sociālo grupu maiņu.

Reliģija un maģija: pārdabiskais, dievi un meli

Stārks un Beinbridžs diezgan precīzi definē reliģijas jēdzienu, kā arī nošķir to no maģijas. Savā sākotnējā teorijā autori definē reliģiju kā vispārējo kompensatoru sistēmu, kas ir balstīta uz pārdabiskiem pieņēmumiem (Stark & Bainbridge 1996, 39). Šie pārdabiskie pieņēmumi ir saistīti ar eksistenciāliem jautājumiem, piemēram, par dzīves jēgu, nāvi, ciešanām un dažādiem vispārīgi ētiskiem jautājumiem. Autori uzsver, ka, lai atbildētu uz daudziem jautājumiem par lietu būtību un jēgu (*purpose*), cilvēkam ir jāpieņem, ka ir pārdabiski aktori ar apziņu, kuri spēj sniegt atbildes (Stark & Bainbridge 1996, 39–41). Vēlākajos darbos Stārks kopā ar Rodžeru Finki un arī viens pats papildina definīciju, uzsverot, ka reliģija vispirms un galvenokārt ir par pārdabisko (*supernatural*) un viss pārējais ir sekundārs (Stark and Finke 2000, 89). Ar pārdabisko autori saprot spēkus, kas ir ārpus fizisko spēku kontroles. Tomēr autori arī min, ka pārdabiskais klasiskajā izpratnē ir pārāk vispārīgs termins, un cilvēki nereti redz daudz konkrētākus spēkus, kurus var saukt par dieviem un kuri ir pārdabiskas *būtnes* (*beings*) ar savām vēlmēm un plāniem (Stark and Finke 2000, 91; Stark 2017, 27). Autori skaidro, ka, definējot dievus par būtņēm un iekļaujot tos reliģijas definīcijā, ir iespējams izvairīties no būtiskas problēmas – cilvēki par dieviem nereti dēvē arī abstraktas esences un ideju konstruktus. Kā skaidro autori, viņi iebilst pret skatījumu, ka jebkādas domu sistēmas, kas pievēršas eksistenciāliem un ētiskiem jautājumiem, uzreiz var tikt uzskatītas par “reliģijām” un ka jebkādas nekonkrētas psiholoģiskas struktūras ir “dievi” (Ibid.). Tā rezultātā reliģija tiek strikti definēta kā vispārīga

izskaidrojumu kopums par eksistenci (*being*), kas ir balstīta dieva un dievu esamībā un kas izskaidro nosacījumus, lai būtu iespējama apmaiņai ar dievu vai dieviem (Stark 2017, 27).

Savā sākotnējā teorijā Stārks ar Beinbridžu maģiju definē savukārt kā mazākas nozīmes kompensatoru kopumu, kas nevis cenšas atbildēt uz visuma jēgas jautājumiem, bet gan izmanto visuma sniegtās iespējas iegūt vēlamos rezultātus (*specific ends*). Citiem vārdiem sakot, Stārka un Beinbridža skatījumā, maģija ir kompensatori, kas tiek pozicionēti kā “pareizi skaidrojumi” bez empīriskiem pierādījumiem (Stark & Bainbridge 1996, 42). Šī darba ietvaros autori skaidro, ka mūsdienu maģija nereti postulē eksistenci spēkiem un būtņēm (auras, magnētisms u. c.), kas funkcionē kā primitīvā maģija, bet izklausās vairāk zinātniska nekā pārdabiska (*ibid.*). Tādējādi autori maģijai pieskaita arī mūsdienu “maģiskās pseidozinātnes”. Vēlākos darbos Stārks ar Finki un pēcāk Stārks viens pats pilnveido maģijas definīciju, to vēl striktāk nodalot no reliģijām. Sākotnēji Stārks ar Finki skaidro, ka maģija ir attiecināma uz visiem pūliņiem manipulēt pārdabiskos spēkus, kas nav saistīti ar dieviem vai eksistences skaidrojumiem (Stark and Finke 2000, 105). Vēlāk Stārks šo definīciju papildina, uzsverot, ka maģija ir attiecināma uz visām sistēmām, kas cenšas sasniegt vēlamos rezultātus, manipulējot ar bezpersoniskiem pārdabiskiem spēkiem (*powers*) un primitīviem pārdabiskiem spēkiem (*entities*), bez atsauces uz dieviem, kā arī bez metafiziskiem skaidrojumiem (Stark 2017, 31). Autori uzsver, ka galvenā atšķirība starp reliģiju un maģiju ir tā, ka maģijā ir iepriekšminēto bezpersonisko pārdabisko spēku manipulācija, kamēr reliģijas fokusā ir cilvēku reciprocitāte ar dieviem (Stark and Finke 2000, 105; Stark 2017, 34). Tādējādi pēc šīs definīcijas arī maģija daļēji pārklājas ar to, ko citi reliģiju pētnieki sauktu plašāk – par garīgumu vai garīgajām praksēm. Šī iemesla dēļ atsevišķas autoru atziņas par maģiju ir noderīgas potenciāli arī jaunā garīguma izpētē. Var jau apgalvot, ka gan Stārka maģija, gan jaunais garīgums nereti tiešām ir mazāk orientēti uz pasaules kārtības un eksistenciālo jautājumu atbildēšanu un savā būtībā ir daudz vairāk pragmatiski. Turklāt abos gadījumos nenotiek nekāda veida apmaiņa ar konkrētām “būtņēm” jeb “dieviem”. Turklāt, kā minēts iepriekš, jaunā garīguma būtiska komponente ir tieši tas, ko dažādi

reliģiju pētnieki dēvē par “pašgarīgumu”. Šai saistībā bieži tiek uzsvērts, ka garīgums ir kaut kas daudz mazāk institucionalizēts un vairāk privāts jeb, citiem vārdiem sakot, garīgums un reliģija ir attiecīgi indivīda un institūciju pretpoli (Hanegraaf 1999, 151). Tā bieži jaunais neinstitutionalizētais garīgums ir vairāk par cilvēka dzīves uzlabošanu, izmantojot bezpersoniskus spēkus, enerģiju vai paša cilvēka resursus. Tādējādi patiesībā arī “mazākas nozīmes kompensatoru kopums” kā ideja nav slikta un ietver sevī būtisku aspektu jaunā garīguma izpratnei.

Baznīca – sekta – kults

Lai gan sākotnējā teorijā ir daudz nozīmīgu aspektu, taču viens, kas ir īpaši ievērojams, ir jaunā garīguma kontekstā, ir sadalījums starp baznīcām, sektām un kultiem. Stārka un Beinbridža teorijā reliģiskās grupas tiek dalītas pēc to spriedzes (*tension*) ar apkārtējo sociāli kulturālo vidi (*socio-cultural environment*) (Stark & Beinbridge 1996, 123). Autori izšķir baznīcas, sektas un kultus kā trīs dažādus reliģisko organizāciju veidus. Pētnieki definē baznīcas kā konvencionālas reliģiskas organizācijas, sektas – kā deviantas reliģiskas organizācijas ar tradicionāliem uzskatiem un praksēm, bet kultus – kā deviantas reliģiskas organizācijas ar inovatīviem uzskatiem un praksēm (Stark & Bainbridge 1996, 124). Šādā perspektīvā arī kultu, gluži kā maģijas prakses, pēc Stārka definīcijas, varētu sevī iekļaut dažādus jaunā garīguma veidus. Stārks un Beinbridžs skaidro, ka kultu veidojas, radot pilnīgi jaunus kompensatorus, un tos rada gan reliģiskie līderi, gan plašākā nozīmē burvji (*magicians*) (Stark & Bainbridge 1996, 157). Tādējādi šāds dalījums sniedz iespēju klasificēt reliģijas un garīgās kustības pēc to spriedzes ar sabiedrību. Tāpat dalījums pēc spriedzes pakāpes dod vēl vienu atribūtu, pēc kura iespējams nošķirt klasiskās reliģijas no jaunā garīguma koncepcijas.

Būtiski šī darba ietvaros Stārks un Beinbridžs raksta par to, ka reliģiskie kultu nereti veidojas no maģiskajiem kultiem, kuri savukārt ir novērojami mūsdienu subkultūru psihoterapijās un cilvēku potenciāla attīstīšanas grupās (Stark & Bainbridge 1996, 184). Līdzīgi par kultiem reizēm

pārveidojas mazas sektas, ja sabiedrība nekavē reliģisko inovāciju un ja sektai ir augsta spriedze ar apkārtējo sociokulturālo vidi (Stark & Bainbridge 1996, 187). Atkal jau svarīgi šī darba kontekstā Stārks un Beinbridžs kultus netieši iedala trīs galvenajās grupās pēc to organizācijas – klausītāju kultos (*audience cults*), klienta kultos (*client cults*) un kultu kustībās (*cult movements*). Klausītāju kultu parasti ir maģiskie kultu ar ļoti mazu organizāciju (Stark & Bainbridge 1996, 273), klientu kultu ir nedaudz vairāk organizēti un tendēti uz specifiskiem, bet neesošiem vai nepārbaudāmiem ieguvumiem (te autori piemin transcendentālo meditāciju vai scientoloģiju) (ibid., 214), bet kultu kustības ir jau daudz organizētākas, deviantas reliģiskas organizācijas, kas piedāvā vispārīgos kompensatorus (ibid., 157), piemēram, morālo kompasu, atbildes par jautājumiem pēcnāves kontekstā u. tml. Šādā griezumā kultu taksonomija ir aspekts, kas var būt noderīgs jaunā garīguma pētniecībā, klasificējot dažādas kustības. Tāpat varētu apgalvot, ka kultu kā institucionalizētās reliģijas šķelšanās rezultāti tiešām lielākoties ir lielākā spriedzē pret sociokulturālo vidi nekā klasiskās reliģijas, bet garīguma prakses, kas sevī iekļautu, piemēram, skatītāju vai klienta kultus, nereti ir ļoti mazā spriedzē ar apkārtējo sociokulturālo fonu. Stārks un Beinbridžs īpaši piemin, transcendentālā meditācija vai citas līdzīgas prakses patiesībā bieži varētu tikt uztvertas kā pseidozinātniskas, un tādējādi organiski iekļaujošas sabiedrības vispārējā diskursā.

Postsekularizācijas paradigma

Visbeidzot, Stārka un Beinbridža teorijas sākotnējā būtiska komponente ir redzējums par 20. gadsimta reliģijas pētniecībā populāro sekularizācijas ideju. Autori min, ka visdažādākie reliģiju pētnieki ir centušies pierādīt ne tikai reliģijas norietu, bet arī tās galu, taču Stārks un Beinbridžs uzsver, ka, kamēr pasaulē cilvēkiem būs lietas, kuras tie vēlas dabūt, bet nevar iegūt, tikmēr pastāvēs reliģijas un dievi (Stark & Bainbridge 1996, 279). Stārks un Beinbridžs piekrīt, ka kultūras progress un plurālisms veicina sekularizāciju atsevišķos gadījumos, taču tas, pēc autoru domām, novārdzina galvenokārt tieši tradicionālās reliģiskās organizācijas, veicinot, piemēram, sektu

veidošanos (Stark & Bainbridge 1996, 301–305). Turklāt šī darba kontekstā ir svarīgi uzsvērt, ka, vājinoties zema līmeņa spriedzes tradicionālajām reliģiskajām organizācijām, jaunas tirgus iespējas iegūst ne tikai sekta, bet arī maģijas praktizētāji un dažādi kultī – gan strikti reliģiskie, gan maģiskie. Un vēl jo vairāk – no autoru teorijas izriet, ka, palielinoties sekularizācijas tendencēm, īpaši palielināsies ietekme maģiskajiem klientu kultiem, kas, mazinoties reliģisko aspektu lomai, arvien biežāk pozicionēs sevi kā zinātniskas vai politiskas kustības, kuras nav saistītas ar reliģiju (Stark & Bainbridge 1996, 309–310). No šīm antisekularizācijas idejām izriet potenciāli divi aspekti jaunā garīguma pētniecībā. Vispirms autori runā par “jauno paradigmu”, kas daudz jauno reliģijas pētnieku vidē ir populāra. Tā palīdz pētniekiem paraudzīties uz jauno garīgumu kā reliģiju transformācijām un izmaiņām. Šī pieeja sniedz perspektīvu, kurā cilvēki modernajā pasaulē cenšas atrast garīgo vērtību pamatu – apstākļos, kur klasiskie šī pakalpojuma sniedzēji zaudē popularitāti un ietekmi (kanoniskās reliģijas u. tml.). Šajā saistībā, piemēram, Džeremijs Kerets (*Jeremy Carrette*) un Ričards Kings (*Richard King*) uzsver, ka garīguma pārdošanu var uzskatīt par “reliģijas nemanāmo pārņemšanu” (*the silent takeover of religion*) (Carrette and King 2005). Kerets un Kings uzskata, ka garīguma pakalpojumus varētu uztvert kā to zīmolu aktīvu pārdošanu, kas klasiski ir bijuši piederīgi tradicionālajām reliģijām (Carrette and King 2005, 125). Pamatojoties uz Džona Granta idejām, autori izvirza domu, ka, tā kā sabiedrība zaudē tradicionālās vērtības, indivīdi ir “izsalkuši pēc tradīcijām”, un iznākums ir tāds, ka dažādas garīgās prakses sniedz cilvēkiem orientierus, pēc kuriem dzīvot (Carrette and King 2005, 138). Tādējādi, lūkojoties uz jaunā garīguma kustībām no šī skatpunkta, pārmaiņas sabiedrībā un tradicionālo kustību noriets noved pie meklējumiem neinstitucionalizētās garīgajās praksēs, dod mums vienmēr pastāvējušo vajadzību redzējumu jaunās formās.

Garīguma tirgus un tā “dabiskais stāvoklis” – plurālisms

Kā jau iepriekš minēts maģijas un reliģijas definīciju kontekstā, lai gan Stārka un Beinbridža teorija pārsvarā tika uzņemta pozitīvi, pats R. Stārks

to pilnveidoja gan sadarbībā ar Rodžeru Finki, gan individuāli. Rodnija Stārka un Rodžera Finkes “Darbi ticības vārdā: reliģijas cilvēciskās puses skaidrošana” (*Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*) sniedza būtiskus uzlabojumus un papildinājumus sākotnējai teorijai, savukārt Rodnija Stārka “Kāpēc Dievs? Reliģisko parādību skaidrošana” (*Why God? Explaining Religious Phenomena*) iekļāva atsevišķu Stārka un Finkes koncepciju papildinājumus. Šajos divos darbos Stārks pievēršas dažādiem reliģijas aspektiem un nedaudz arī maģijai, vairs tikpat kā neiztirzājot kultus. Lai gan Stārka teorija abos darbos nebija paredzēta jaunā laikmeta garīguma izpētei, tajos ir vairāki aspekti, kas tomēr var sniegt papildus ieskatu un izpratni arī par jauno garīgumu.

Pirmais no svarīgajiem jaunāko darbu aspektiem ir termins reliģiskā ekonomika, kas, pēc autoru definīcijas, ietver visas sabiedrībā notiekošās reliģiskās aktivitātes, tas ir tirgus, kurā darbojas esošie un potenciālie reliģiskie sekotāji, viena vai vairākas reliģiskās organizācijas, kas cenšas piesaistīt un noturēt sekotājus, kā arī reliģiskā kultūra, kuru piedāvā organizācijas (Stark and Finke 2000, 193; Stark 2017, 134). Šīs reliģiskās ekonomikas dabiskais stāvoklis, pēc Stārka teorijas, ir plurālisms, jo tikai “reliģiskās tirgus konkurences” apstākļos ir iespējams nodrošināt visas sabiedrības garīgās vajadzības (Stark 2017, 134). Saistībā ar to Stārks un Finke izvirza būtisku apgalvojumu, ka cilvēku ticība, reliģiskie paradumi, doktrīnas un garīgās prakses laika gaitā mainās, taču tas notiek nevis cilvēku preferenču dēļ, bet galvenokārt tādēļ, ka izmainās reliģiskais piedāvājums (*supply*) (Stark and Finke 2000, 86; Stark 2017, 20). Respektīvi, preferences cilvēkiem atšķiras vienmēr, tomēr ne vienmēr tām ir atbilstošs piedāvājums. Turklāt Stārks ar Finki arī uzsver, ka, jo sabiedrībā būs lielāka daudzveidība neregulēta tirgus apstākļos, jo lielāka būs novērojama reliģiskā dalība un lielāks būs kādai reliģiskai grupai piederīgo cilvēku skaits (Stark and Finke 2000, 201). Lai arī iepriekš minētās idejas ir attiecinātas uz reliģijām, šos pamatprincipus ir iespējams attiecināt arī uz plašāku garīgumu un dažādām tā praksēm.

Teorija vedina domāt, ka mūsdienu garīgums bieži nav vis jaunā gadsimta problēmu un vajadzību risinājums, bet patiesībā ir iznākums

vienmēr eksistējošām cilvēku vajadzībām un vēlmēm, kurām beidzot piemīt ir attiecīgs piedāvājums. Tādējādi jaunā garīguma prakšu vēlme praktizēt garīgumu var tikt aplūkota ārpus modernajām problēmām un pētīt nav nepieciešams pašmērķīgi meklēt izmaiņas kultūrā, kas noved pie jaunām vajadzībām, – pēc šīs teorijas ir jāpievērš uzmanība arī visos laikos pastāvošajām universālajām motivācijām.

Tāpat noderīga šķiet pētnieku hipotēze, ka plurālisms veicina iesaisti un reliģisko dalību, – tas, piemēram, ļauj izskaidrot dinamiski augošo cilvēku daudzumu, kas vismaz reizi dzīvē ir praktizējuši kādu garīguma formu. Jo ne jau velti arvien vairāk cilvēku pamēģina vai ir pamēģinājuši kādu no jaunā garīguma praksēm – gluži vienkārši, prakšu skaits ir pieaudzis un tas ietekmē arī praktizētāju skaitu.

Visbeidzot svarīga koncepcija, pētot jauno garīgumu, ir arī reliģiskās ekonomikas definīcija, kura var tikt lietota kā garīguma tirgus definīcija. Tā kā kapitālisms daudzējādā ziņā ir ienācis arī garīguma pasaulē, šobrīd varam runāt, ka jaunā garīguma sociālā mijiedarbība nereti notiek pirkšanas un pārdošanas ietvarā (Mikaelsson 2014, 160). Tādējādi Stārka piedāvātā definīcija un “reliģiju ekonomikas” funkcionēšanas aspekti var palīdzēt labāk strukturēt izpratni arī par mūsdienu Latvijas situāciju, piemēram, iepriekš minētā “pelēkā reliģiju tirgus” kontekstā.

Reliģiju tirgus nišas un spriedze pret sociokulturālo vidi

Turpinot domu par plurālismu kā reliģiju ekonomikas dabisko stāvokli, autori iztirzā jēdzienu “pieprasījuma nišas” (*demand niches*), kas ir tirgus segmenti ar potenciālajiem sekotājiem (*adherents*), kurus vieno noteiktas preferences (Stark and Finke 2000, 195; Stark 2017, 136). Tas ir loģiski un pašsaprotami, jo cilvēku vajadzības un vēlmes ir atšķirīgas. Daži ir gatavi maksāt vairāk par lielākiem ieguvumiem, kamēr citi vēlas mazākas izmaksas un ir gatavi samierināties ar mazākiem ieguvumiem. Kopumā Stārks un Finke raksta, ka sabiedrība parastos apstākļos būs dabiski sadalījusies starp sešām pieprasījuma nišām uz baznīcu-sektu ass (Stark and Finke 2000, 196–197; Stark 2017, 137). Nišu dalījums veidojas attiecīgi

no katras šīs nišas spriedzes starp reliģisko organizāciju un plašāku sabiedrību jeb socioekonomisko vidi (Stark and Finke 2000, 196). Stārks un Finke sešas nišas izšķir kā ultraliberālās, liberālās, mērenās, konservatīvās, striktās un ultrastriktās. Visvairāk cilvēku ir piederīgi mērenajai un konservatīvajai nišai, un, jo tālāk niša atradīsies no ass centra, jo mazāk cilvēku būs tai piederīgi (ibid.). Pēc teorijas: teju visas reliģiskās organizācijas veidojas kā striktās nišas sektu grupas, kuras vēlāk samazina savu spriedzi ar apkārtējo pasauli, lai palielinātu grupas dalībnieku skaitu (Stark and Finke 2000, 205; Stark 2017, 151). Šajā saistībā autori gan atzīmē, ka liela daļa sektu tā arī nekad nesamazina savu spriedzi, tādējādi tā arī nekad neattīstās un neaug sekotāju skaita ziņā (ibid.). Tomēr tajās grupās, kurās notiek spriedzes samazināšana ilgtermiņā, tā noved līdz tam, ka tās iekšienē rodas šķelšanās, kas savukārt noved pie tā, ka grupas dalībnieki vai nu pievienojas jau esošām sektām, vai izveido jaunas (Stark and Finke 2000, 205; Stark 2017, 152). No autoru rakstītā izriet, ka striktās nišas līmenī parasti ir vislielākā grupu pārpilnība, un tās visas cīnās pēc grūti pieejamiem potenciāliem sekotājiem. Ultrastriktās nišas savukārt visbiežāk ir iekapsulētas un reti samazina savu spriedzi vai mainās, kļūstot atvērtākām plašākām sabiedrības grupām (Stark 2017, 153). Reliģiskajām grupām samazinot savu spriedzi, tās kļūst atvērtākas apkārtējai pasaulei, pulcinot cilvēkus, kuriem ir vairāk saiknes ar ārpusauli, galu galā šie cilvēki parasti pieprasa turpināt samazināt spriedzi, kas noved pie mazākām prasībām pret grupas biedriem, kas savukārt tālāk samazina aktīvo biedru skaitu (Stark 2017, 157). Ja reiz šie procesi sākušies, mazās spriedzes grupas nokļūst liberālajā un ultraliberālajā nišā un agrāk vai vēlāk kādā brīdī ir tik ļoti samazinājušās, kā sāk saplūst savā starpā vai izzust (Stark and Finke 2000, 206; Stark 2017, 158–159). Pēc Stārka un Finkes rakstītā, nereti tieši vidējās spriedzes nišās būs novērojams mazākais reliģisko grupu skaits, kamēr nišās, kur spriedze ir augstā un zemā līmenī, to būs vairāk (Stark and Finke 2000, 207).

Lai gan ne visas jaunā laikmeta garīgās kustības var klasificēt kā reliģiskas, saskaņā ar Stārka reliģijas koncepciju, pieprasījuma nišas un spriedzes ass koncepcija zināmā mērā var tikt piemērota arī jaunā garīguma

kustībām. Piemēram, var būt gadījumi, kad noteikta prakse sāk ietvert dažādus jaunus garīguma aspektus, kas var izraisīt gan grupas paplašināšanos, gan arī šķelšanos. Tāpat varētu apgalvot, ka brīdī, kad esošajās reliģiskajās grupās notiek šķelšanās un rodas jaunas, palielinās garīgo prakšu praktizētāju skaits uz jaunās grupas rēķina. Šajā saistībā, līdzīgi kā Stārka teorijā, klasiskās reliģijas un arī jaunā garīguma grupas nereti veidojas, šķeļoties esošām tradicionālo reliģiju vai citām konservatīvākām jaunā garīguma grupām. Kā piemēru varētu minēt teologu un kādreizējo luterāņu mācītāju Juri Rubeni, kas aizgāja no mācītāja amata, paralēli izveidojot garīgās pašattīstības organizāciju “Integrālās Izglītības Institūts”, kas ātri vien guva lielu ievēribu atsevišķās sabiedrības grupās. Varētu teikt, ka Integrālās izglītības institūta uzplaukums simboliski korelē ar Latvijas tradicionālo baznīcu krītošo popularitāti. Rodnijs Stārks un Rodžers Finke raksta, ka jebkuras jaunas reliģiskas kustības vai firmas, piemēram, transcendentālā meditācija, būs pārpilnībā tur, kur tradicionālās baznīcas ir vājākas, neatkarīgi no tā, vai tās ietilpst tradicionālajā reliģiskajā kultūrā vai ne (Stark un Finke 2000, 249–250). Tādējādi varētu teikt, ka Stārka teorija spēj skaidrot gan jauno garīgo grupu veidošanos, gan arī vērtību maiņas sabiedrībā. Svarīgi pieminēt, ka ir diezgan mulsinoši tas, ka Stārks un Finke transcendentālo meditāciju vai astroloģiju klasificēja kā daļu no jaunajām reliģiskajām kustībām, ņemot vērā to, ka autori kā galveno reliģijas elementu definē ticību Dievam vai dieviem.

Kontekstā ar pieprasījuma nišām Stārks ar Finki teorijā uzsver, ka jo lielāka ir reliģisko grupu spriedze ar apkārtējo pasauli, jo lielāka būs šīs grupas biedru nodošanās tai un jo lielāka grupas praktizētāju dalība šajā grupā (Stark and Finke 2000, 144). Arī šis abu zinātnieku teorijas aspekts ir noderīgs jaunā garīguma pētniecībā. Jaunā garīguma grupās cilvēki reti kad ir piederīgi ekskluzīvi tikai vienai grupai vai praksei. Šīm grupām parasti ir ļoti neliela spriedze ar apkārtējo pasauli un, loģiski, cilvēki nav spiesti praktizēt tikai vienā grupā, ko nereti viņi arī izmanto. No šīs teorijas izriet secinājums, ka būt piederīgiem mazās spriedzes grupās cilvēkiem nav tik “dārgi” kā augstās spriedzes grupās. To nevajadzētu skatīt vienkārši no monetārā skatpunkta, bet plašāk – laika un sociālā kapitāla kontekstā.

Demogrāfisko faktoru ietekme reliģiozitātē

Nereti reliģiju pētnieki apskata faktoros, kas var ietekmēt cilvēka reliģiskumu vai plašāk – garīgumu. Šajā kontekstā Stārks uzskata, ka dažādie demogrāfiskie aspekti lielākoties ir pārāk mainīgi un komplicēti, lai izdarītu secinājumus par reliģiskumu pēc, piemēram, rases, vecuma vai etniskās piederības. Taču, pēc Stārka domām, ir divi galvenie atribūti, kuriem izņēmuma kārtā ir korelācija ar reliģiskumu – tie ir sociālā šķira un dzimums (Stark 2017, 211). Stārks norāda, ka tieši sociāli un ekonomiski privileģētajiem cilvēkiem visbiežāk ir tendence uz reliģisko resursu trūkumu (*spiritual deprivation*), kas savā būtībā ir neapmierinošas atbildes par eksistenciāliem jautājumiem un dzīves jēgu (Stark 2017, 214). Tādējādi, pēc Stārka teorijas, jaunās reliģiskās kustības sabiedrībā visbiežāk tiek aizsāktas un iedzīvinātas ar privileģēto cilvēku palīdzību. Pēc šī raksta autora domām, iemesls tam ir tāds, ka privileģētiem cilvēkiem, kuru pamatvajadzības ir apmierinātas, ir vairāk resursu un arī laika pievērsties šiem jautājumiem, kā arī viņiem ir mazāk citu būtisku lietu, uz kurām tiekties (Stark 2017, 213). Runājot par dzimumu, Stārks norāda, ka būtiskākais ir nevis pats dzimums, bet precīzāk – “sievšķība” (*femininity*) katrā dzimumā (Stark 2017, 217). Loģiski, saskaņā ar šo teoriju, reliģiozas lielākoties tik tiešām būs sievietes. Šajā kontekstā autors min, ka “sievšķību” iespējams noteikt pēc specifiskas skalas, kas korelē ar reliģiozitāti. Līdzīgā veidā katrā dzimumā specifiski ar reliģiskumu korelē “riskēšanas nosliece” – cilvēki, kuri ir mazāk gatavi riskēt, ir vairāk tendēti uz reliģiskumu (Stark 2017, 220). Tā, piemēram, Latvijā lietderīgi būtu aplūkot, vai jaunā garīguma praktizētāju kontekstā darbojas līdzīgi demogrāfiskie indikatori, kas potenciāli var noteikt garīguma pakāpi. Mūsdienās jaunais garīgums, iespējams, pievelk vēl specifiskākas sociālās grupas nekā tas ir kanoniskajās reliģijās. Jaunais garīgums nereti tiek praktizēts, piemēram, lai gūtu mieru, pārvarētu slimību vai smagus dzīves brīžus, atgūtu enerģiju vai tamlīdzīgi. Tādējādi Stārka uzsāktā diskusija, iespējams, pavērtu jaunu aspektu, kā palūkoties uz mūsdienu garīguma praksēm, labāk izprotot to praktizētājus.

Rodnijs Stārks šo diskusiju izvērš plašāk, norādot uz reliģiskuma

sekām sabiedrībā. Autors uzsver, ka pēc datiem ir pierādījies, ka reliģiskums ietekmē “morālo komūnu” veidošanos. Stārks raksta, ka, ja noteiktas sabiedrības (komūnas) lielākā daļa ir reliģiska, to var dēvēt par morālo komūnu, un tādās komūnās lielākoties būs mazāks noziegumu skaits un lielāka sabiedriskā iesaiste (Stark 2017, 224). Arī Latvijā novērots līdzīgi – ir lielāka varbūtība, ka reliģiozi cilvēki būs iesaistīti arī pilsoniskajās aktivitātēs vairāk nekā cilvēki, kas nav reliģiozi (Misāne un Niklass 2014). Diskusijas ietvaros par morālajām komūnām Stārks izvirza būtisku premisu jaunā garīguma saistībā. Autors apgalvo, ka morālās komūnas var veidoties tā iemesla dēļ, ka, kā rāda pētījumi, reliģiski cilvēki ir vairāk tendēti veidot draudzību ar citiem reliģiskiem cilvēkiem (Stark 2017, 227). Šīs premisas kontekstā būtu iespējams izvirzīt hipotēzi, ka arī jaunā garīguma praktizētāji ir tendēti veidot jaunas attiecības ar citiem to pašu vai atšķirīgu garīguma formu praktizētājiem, arī veidojot morālās komūnas, ar savām vērtībām un ētisko kompasu. Tāpat ir visai iespējams, ka jauno garīgo prakšu praktizētāji ir vairāk tendēti arī uz pilsoniskām aktivitātēm un iesaisti tajās.

Kritika

Lai arī Rodnija Stārka pieejai ir daudz atbalstītāju un sekotāju, jāpiemin, ka tā, protams, ir arī daudz kritizēta. Tā kā viens no viņa tā sauktās jaunās reliģiju pētniecības paradigmas galvenajiem elementiem ir konvencionālās sekularizācijas idejas noliegšana, tas arī ir kalpojis par vienu no galvenajiem kritikas katalizatoriem. Šajā saistībā viens no lielākajiem kritikas izteicējiem un arī Stārka kritikas saņēmējiem ir sekularizācijas idejas aizstāvis Stīvs Brūss (*Steve Bruce*), kurš ir veltījis atsevišķu grāmatu racionālās teorijas kritikai (Bruce 1999), kā arī kritizējis to vairākos citos darbos par sekularizāciju (Bruce 2002; Bruce 2011; Bruce 2016). Savā ietekmīgajā darbā “Dievs ir miris: sekularizācija rietumos” (*God is dead: secularization in the west*) Brūss norāda, ka Stārka un Beinbridža, kā arī vēlāk izdotie Stārka un Finkes darbi ir ignorējuši sava laika sekularizācijas idejas radītājus sociologus, tā vietā atsaucoties uz “skolas grāmatu,

kuru sarakstījis kāds antropologs” (Bruce 2002, 1). Būtībā Brūsa galvenā kritika Stārkam tiek veltīta tieši saistībā ar to, ka Stārks un viņa ideju piekritēji nonivelē un vienkāršo sekularizācijas idejas. Šajā kontekstā Brūss, piemēram, uzskata, ka Stārks un citi ASV līdzīgi domājošie pētnieki, cenšoties noliegt sekularizācijas idejas, problēmu aplūko pārāk no Amerikas Savienoto valstu perspektīvas, kurā ir atšķirīga aina no daudzām citām vietām pasaulē (Bruce 2002, 204). Tāpat, pretēji Stārkam, Brūss uzskata, ka sektu un reliģiskā tirgus veidošanās ir sekularizācijas dzinulis (Bruce 2002, 22–24). Brūss arī min, ka sekularizācijas ideja tiek pārāk vienkāršota un nepareizi skaidrota, ka Stārks un citi viņa atbalstītāji sekularizācijas skaidrojumā pārāk krasi nostatot zinātņi kā reliģiskuma pretmetu, neņemot vērā citus būtiskus aspektus (Bruce 2011, 43). Līdzīgi Brūss uzstāj, ka Stārka un citu viņa ideju piekritēju darbos bieži nekorekti tiek ilustrēta vēsture. Autoraprāt, Stārks, kritizējot sekularizācijas ideju, savus argumentus ir pamatojis vien ar dažiem vēstures avotiem, piemēram, atsaucoties uz pētījumu, ka viduslaiku Anglijā nemaz nav bijis “reliģiskais zelta laiks” un ka neeksistējot nekāds mūsdienu baznīcu noriets (Bruce 2002, 45). S. Brūss šajā kontekstā gan vairāk runā par cilvēku reliģiskumu un iesaisti reliģiskajās institūcijās, maz pieminot ticību kā elementu ārpus baznīcu apmeklējuma un reliģiskās iesaistes. Viņš arī kritizē Stārka pieņēmumu, ka reliģija pastāvēs vienmēr, jo cilvēku dabā ir tieksme pēc ticības. S. Brūss raksta, ka šis pieņēmums ir nesocioloģisks, un min, ka, ja cilvēkiem pat piemistu šāda tendence, ir jāpieņem iespēja, ka dzīvo būtņu vēlmes var arī netikt sasniegtas, gluži kā tas notiekot dzīvnieku pasaulē (Bruce 2002, 104). Tāpat viņš kritizē Stārka un kolēģu darbus, ka tie bieži pietiekami neņemot vērā sociālo mijiedarbību starp cilvēkiem un sociālo organizāciju (Bruce 2002, 141). Taču, iespējams, vēl būtiskāk Brūss pārmet Stārkam, Lorenkam Janakounī (*Laurence Iannaccone*) un Rodžeram Finkem ekonomiskā “piedāvājuma modeļa” (*supply-side model*) korektumu (Bruce 2022, 151; Bruce 2011, 143–144; Bruce 2016, 236–237). Brūss raksta, ka šī pieeja ignorējot cilvēku “pieprasījumu” pēc reliģijas un neņem vērā arī daudzus reliģijas piedāvājuma aspektus, piemēram, to, ka vairāki pētījumi parāda tieši pretējo – lielāks piedāvājums neviņo reliģijas praktizētāju

skaitu (Bruce 2002, 151–152; Bruce 2011, 144–146; Bruce 2016, 239). Tāpat, pēc Brūsa domām, viens no būtiskākajiem racionālās teorijas trūkumiem ir tas, ka tā nostatot reliģijas “brīvo tirgu” (labo) pret “valsts reliģiju” (slikto), pārāk maz pievēršot uzmanību brīvā tirgus kritiskai analīzei (Bruce 2002, 157). Stīvs Brūss arī norāda, ka saredz pretrunas apjomā (*extent*), kādā Stārks un citi pētnieki skata neorganizētās reliģijas (*non-organized religion*). Brūss skaidro, ka pats realitātē šo fenomenu saskatot reti un neuzskatot par tik relevantu, kā to izceļ tādi autori kā Rodnijs Stārks (Bruce 2002, 186). Visbeidzot Brūss uzsver, ka sekularizācijas ideja neesot tikai par reliģijas lejupeju, bet arī tikpat lielā mērā par tās nozīmju transformācijām (Bruce 2011, 154).

Paralēli sekularizācijas pārstāvju kritikai Rodnijs Stārks un viņa ideju piekritēji ir izpelnījušies nopēlumu arī par citām viņu teorētiskajām nepilnībām. Piemēram, Gregorijs D. Alles (*Gregory D. Alles*) skeptiski raugās uz Stārka un viņa kolēģu darbu korektumu. Alles norāda, ka, lai arī Stārka darbi “jaunās paradigmas” dēļ ir devuši būtisku pienesumu reliģiju pētniecībai, tajos ir daudz pretrunīgas un neprecīzas informācijas. Alles min tādas kļūdas kā neprecīzu atsauču un terminu lietošanu, novecojušu reliģijas teoriju un neprecīzu kvantitatīvo datu izmantošanu un visbeidzot spriešanu par nerietumu “primitīvajām” kultūrām, pašiem ne reizi nesastopot tās dzīvē (Alles 2009, 83–84). Tieši neprecīzo datu lietošana ir viena no skarbākajām Stārka darbu kritikām. G. D. Alles, atsaucoties uz Danielu Brotu (*Daniel Breault*) un Danielu Olsonu (*Daniel Olson*), norāda, ka 1989. gada darbā tika pieļauta kļūda, kuras pēc Stārks un kolēģi aplami ir uzstājuši, ka plurālisms stiprina reliģiskumu (Alles 2009, 83; 97). Viņš tāpat norāda, ka reliģijas mikroekonomikas kontekstā Stārks un kolēģi apskata tikai reliģisko grupu izveidi un konvertāciju, nepieskaroties citiem būtiskiem aspektiem (Alles 2009, 87); viņš arī uzsver, ka reliģiskās afiliācijas “spriedzes skala” ir nepilnīga un daudzus gadījumos reafiliācija starp reliģiskajām grupām nenotiek tā, kā to aprakstījuši Stārks ar Rodžeru Finki (Alles 2009, 91; 94). Alles raksta, ka racionālās izvēles teorija ir specifiska teorija, kas labi izskaidro stāvokli tikai ASV pēdējo 40 gadu laikā, neņemot vērā citu valstu kontekstus, kā arī ignorē

reciprocitātes lomu cilvēku sabiedrībā, cilvēku domāšanas kompleksumu un to, kā patiesībā cilvēki aprēķina ieguvumus un zaudējumus (Alles 2009, 96).

Liselote Friska (*Liselotte Frisk*), piemēram, apskata jauno reliģiju paradigmu, kā arī Stārka un Beinbridža teorijas lietojamību mūsdienu reliģiju pētniecībā. Autore norāda, ka mūsdienu plurālistiskajā pasaulē ir pārāk grūti noteikt, kas ir sociokulturālā vide – jēdziens, kuru izmanto Stārks un Beinbridžs, runājot par spriedzi reafiliācijas un konvertācijas kontekstā (Frisk 2013, 60). Tāpat Friska norāda, ka Stārka un Beinbridža teorijā ir izteikts dihotomiskais dalījums starp sekulāro un reliģisko, kas lieliski izskaidro dažādus fenomenus no kristīgās perspektīvas, taču daudz mazāk palīdz skaidrot dažādas citas reliģiskās prakses, kurās sekulārais nav tik ļoti nodalīts no sakrālā (Frisk 2013, 60–61). Ļoti būtiska ir Friskas izvirzītā doma, ka Stārka un Beinbridža teorija un reliģijas definīcija ir neparocīga, pētot jauno garīgumu (*New age*), jo daudzās praksēs, kā, piemēram, jogā, praktiskā orientācija ir būtiskāka par pārliecību (*belief*) orientāciju un bieži Dieva un pat paša “jaunā garīguma” koncepti nav galvenie dažādās praksēs, kuras varētu definēt par reliģiskām, taču nevarētu kategorizēt Stārka un Beinbridža teorijas ietvarā (Frisk 2013, 63). Friska raksta, ka “jaunā garīguma vide īpaši aktualizē problēmas ar konstruēto reliģiskā un sekulārā robežu un tādējādi ar pašu reliģijas koncepciju” (Frisk 2013, 64).

Kā jau iepriekš minēts arī pats R. Stārks ir kritizējis un pilnveidojis savu teoriju. Lielākās un būtiskākās izmaiņas Stārka teorijā tika piedzīvotas tieši darbā “Ticības darbi: reliģijas cilvēciskās puses skaidrošana”. Tajā Stārks kopā ar Rodžeru Finki skaidro, ka sākotnējā teorijā ir bijušas vairākas nepilnības. Kā vienu no būtiskākajām racionālās reliģiju teorijas problēmām autori min reliģijas pamatus (*foundation*) (Stark and Finke 2000, 83). Šai saistībā R. Stārks un R. Finke domā maz skaidrotās reliģiju emocionālās un izpausmju komponentes. Autori arī uzsver, ka teorijā pārāk maz uzmanības ir ticis veltīts klasiskajiem reliģiju prakšu elementiem – rituāliem, upuriem, lūgšanām, brīnumiem, mistiskajām pieredzēm un, piemēram, “tirgošanās procesam ar dieviem”. Pats R. Stārks arī min, ka viņa sākotnējos darbos bijuši ne tikai trūkumi, skatot emocionālos un

izpaušmju elementus reliģijā, bet tie bijuši arī grūti lasāmi (*heavy going*) (Stark 2017, 12). Stārks raksta, ka sākotnējais būtiskais viņa un V. S. Beinbridža teorijas aspekts bija kompensatori, kas lielā mērā ietvēra cilvēku vērtību neplānotu kritiku (Stark 2017). Stārks kritizē sava un Rodžera Finkes darbu, norādot, ka daudzas grāmatas nodaļas ir bijušas nenozīmīgas, jo neko nav sniegušas teorētiskajam pamatietvaram. Tāpat Stārks norāda, ka darbā "Ticības darbi: reliģijas cilvēciskās puses skaidrošana" par spīti viņa un Rodžera Finkes centieniem uzlabot teoriju atkal netika apskatīti vairāki būtiski reliģijas koncepti kā *misticisms*, *morāle*, *atklāsmes*, *ļauņums*, *grēks*, kā arī nepietiekami tikusi apskatīta dievu daba un pilnībā ticis ignorēts reliģiskā konflikta fenomēns (Ibid.).

Noslēgums

Lai arī šī raksta ietvaros ir izdevies pieskarties vien Rodnija Stārka kolēģu teorētisko koncepciju daļai, ir cerība, ka šis darbs varētu radīt turpmāku interesi lietot autoru sniegtos reliģiju pētniecības modeļus arī neinstitucionalizēto jaunā garīguma grupu izpētē.

Rodnija Stārka un kolēģu reliģijas teorija fokusējas primāri uz autora strikti definētajām reliģijām, neminot tādus terminus kā jaunais garīgums, jaunā laikmeta reliģijas un tamlīdzīgi. Tomēr tajā pašā laikā Stārka atziņas par cilvēku uzvedību reliģiju kontekstā ir noderīgas arī jaunā neinstitucionalizētā garīguma izpētē.

Pirmkārt, jaunā garīguma pētniecībā plašāk noderīgs šķiet Stārka un kolēģu daudz iztīrātais postsekularizācijas teorētiskais ietvars. Skatoties uz mūsdienu Latvijas garīguma tirgus ainu, izkristalizējas pavisam jauna perspektīva, ja pieņemam, ka cilvēku vēlmes un garīgās vajadzības vienmēr bijušas ļoti daudzveidīgas, un daudzu mūsdienu garīguma prakšu veidošanās ir saistīta nevis vienkārši ar jaunu vērtību veidošanos, bet tirgus plurālisms un piedāvājuma daudzveidība lielā mērā vienkārši apmierina vienmēr pastāvošās daudzveidīgās nepieciešamības. Respektīvi, pēdējās desmitgadēs Latvijā, noritot valsts demokratizācijas procesiem, garīguma tirgus ir veidojis augsni daudzveidīgam un plurālam garīguma prakšu piedāvājumam

un sabiedrībai ir sniegtas lielākas izvēles iespējas piemeklēt sev atbilstošu pieeju vajadzību apmierināšanai. Tādējādi, piemēram, tradicionālo reliģiju popularitātes kritums būtu skaidrojams ar garīguma prakšu konvertācijas procesiem, nevis sekularizāciju. Šajā kontekstā būtu jāmin, ka ir noticis ne tikai jaunā garīguma prakšu uzplaukums, bet visdrīzāk sabiedrībā ir arī mainījusies konceptuālā izpratne par to, kas ir garīgums, ticība un reliģija. Izmantojot R. Stārka, V. S. Beinbridža un R. Finkes teorētiskos modeļus, būtu noderīgi tuvākajā nākotnē aplūkot, vai, palielinoties prakšu pluralismam, ir pieaudzis cilvēku skaits, kas sevi uzskata par garīgiem vai garīgi praktizējošiem (kas, protams, nozīmētu, ka ir ļoti skaidri jādefinē garīguma termins). Šai gadījumā Stārks ar kolēģiem apgalvo, ka, vismaz tradicionālo reliģiju ietvarā, dabiskais reliģiju tirgus stāvoklis ir “daudzveidība”, un ar daudzveidību pieaug praktizēšanas iespējas, un tādējādi arī praktizētāju skaits.

Otrkārt, būtiska komponente jaunā neinstitucionalizētā garīguma izpētē būtu arī racionālās izvēles koncepcija kā tāda. Balstoties uz to, cilvēku motivācijas un garīgo prakšu izvēles varētu tikt skaidrotas no ieguvumu un izmaksu perspektīvas. Pieņemot, ka cilvēki vienmēr rīkojas racionāli, izsverot ieguvumus pret izmaksām, pētnieki varētu skaidrāk definēt, ko šie abi termini nozīmē jauno prakšu kontekstā. Pieņemot, ka jaunais garīgums ir uz individu orientēta, privāta un daudz praktiskāka pieeja nekā Stārka definētās reliģijas, visticamāk arī ieguvumu un izmaksu elementi, lai arī ir atšķirīgi, ir tikpat nozīmīgi uzvedības skaidrošanā kā tradicionālajās reliģijās. Lai arī Stārks, attīstoties reliģiju teorijai, atsakās no “kompensatoru” idejas, tās atsevišķas šķautnes var kalpot, piemēram, definējot garīgumu. Šī darba ievadā tiek minēts, ka jaunajam garīgumam ir dažādi termini, atkarībā no konteksta, kurā tas tiek skatīts. Ja pieņemam, ka Stārka maģijas un kultu definīcijas ietver dažādas garīgās prakses, var apgalvot, ka garīgums var tikt skatīts kā sistēma ar mazākiem kompensatoriem, savā ziņā papildinot Tomasa Lakmana ideju par jaunā laikmeta garīgumu kā reliģiju ar samazinātu transcendenci.

Tādējādi nonākam pie jau daudzkārt pieminētā “reliģiju tirgus” termina, kas varētu tikt attiecināts arī uz jaunā garīguma grupām. To darot,

paveras jaunas iespējas skaidrot garīguma praktizēšanu arī tirgus konkurences un merkantilā griezumā, kas ir īpaši svarīgi pašgarīguma kontekstā. Būtisks reliģiju vai garīguma tirgus aspekts R. Stārka un R. Finkes teorijā ir reliģiju spriedze pret “sociokulturālo” vidi, kuras ietvaros veidojas reliģiju tirgus nišu segmenti, kas variē no konservatīvām līdz ultraliberālām tirgus nišām. Katra no šīm nišām ietver arī vairākus raksturojošus elementus, kas palīdz saprast tās iekšējos un ārējos procesus. Arī šī dimensija var tikt veiksmīgi attiecināta uz jauno neinstitutionalizēto garīgumu. Ja uz Stārka piedāvātās spriedzes skalas novietotu gan autora definētās reliģijas, gan jaunā garīguma kustības, būtu iespējams veiksmīgi skaidrot tādas procesus kā cilvēku brīvu kustību starp garīguma praksēm, jaunu prakšu veidošanos, attiecības starp cilvēkiem dažādās praksēs vai, piemēram, grupu savstarpējās attiecības. Izmantojot Stārka un Finkes spriedzes skalu, piemēram, var ņemt vērā, ka grupās ar mazāku spriedzi cilvēks vairāk uzticas tai, mazāk iesaistās tajā un mazāk domās par grupas maiņu. Tāpat, šai sakarībā analizējot jaunā neinstitutionalizētā garīguma prakses, varētu noderēt Stārka un Beinbridža sākotnējā kultu klasifikācija, tos iedalot klausītāja kultos, klienta kultos un kulta kustībās. Analizējot garīgās prakses šajā kontekstā, pavērtos vēl vienas durvis jēgpilnai garīgo grupu klasifikācijai un to procesu skaidrošanai.

Noderīgi jaunā neinstitutionalizētā garīguma analīzei būtu arī R. Stārka piedāvātie demogrāfiskie indikatori, kas norāda uz reliģiozitāti vai šī darba kontekstā – plašāk uz garīgumu. Kā minēts iepriekš, šajā darbā Stārks norāda, ka sociālais statuss un šķira, kā arī dzimuma aspekti ir būtiskākie elementi, lai prognozētu cilvēku reliģiozitāti. Šos elementus pārbaudot jaunā garīguma kontekstā, būtu iespējams produktīvāk veidot akadēmisko diskusiju par mūsdienu garīguma praktizētājiem un to demogrāfiskajiem profiliem. Saisītībā ar demogrāfiskajiem faktoriem Stārks piedāvā arī koncepciju par “morālajām komūnām”, kas veidojas, kad noteiktā vietā ir lielāks ticīgo cilvēku īpatsvars. Kad tas notiek, iespējams prognozēt, ka konkrētajā vietā būs mazāk noziegumu un lielāka sabiedriskā iesaiste. Lai arī jauno garīgumu grūtāk skatīt šādā griezumā, būtu noderīgi pārbaudīt, cik lielā mērā dažādu formu garīguma praktizēšana ietekmē sabiedrisko un specifiski pilsonisko darbošanos.

Noslēgumā jāmin, ka, protams, Rodnija Stārka, Viljama Simsa Beinbridža un Rodžera Finkes teorētiskajos darbos ir arī citi potenciāli svarīgi elementi jaunā garīguma procesu izpratnē, tomēr daudzi no tiem varētu kalpot drīzāk par izpētes punktiem, nevis jau gataviem un derīgiem analīzes modeļiem, ņemot vērā, ka Stārka definētās reliģijas tomēr atšķiras no ļoti plašā un eklektiskā jaunā neinstitutionalizētā garīguma prakšu spektra. Kā piemēru varētu minēt Stārka un Beinbridža ideju par “hroniskajiem meklētājiem”, kas regulāri maina piederību reliģiskajām grupām, un šādas situācijas veidojas, kad konkrēti cilvēki piedzīvo lielākus pagrieziena punktus savā dzīvē un tādējādi katru reizi ir spiesti pārvērtēt, vai esošā prakse palīdz viņiem tikt galā ar šiem dzīves izaicinājumiem (Stark and Bainbridge 1996, 227–229). Tāpat, līdzīgi kā Rodnijs Stārks konvertēšanos un reafiliāciju reliģijā skaidro sociālā kapitāla kontekstā (cilvēku apsvērumi balstās iegūtajās attiecībās u. tml) (Stark 2017, 107), arī jaunā garīguma grupu izmaiņas varētu tikt skatītas piedāvātā sociālā kapitāla iegūšanas un saglabāšanas kontekstā. Tādējādi, piemēram, ja domā par jauno garīgumu “pašgarīguma” ietvaros, šķiet, ka savstarpējās attiecības grupā varētu nespēlēt tik lielu lomu, pievienojoties vai mainot garīgo prakšu grupas, kā tas būtu klasiskajās reliģiskajās grupās.

Līdz ar to Latvijas jaunā neinstitutionalizētā garīguma izpētē sociālo zinātņu jomā ir nepieciešamība pēc jauniem kvalitatīviem pētījumiem, kā arī būtu svarīgi pārņemt labākās izpētes prakses gan no Rietumu akadēmiskās domas, gan no lokāliem reģionāliem pētījumiem. Pastāv cerība, ka šajā darbā iekļautās Rodnija Stārka pieejas var piešķirt struktūru atsevišķu pētījumu rezultātiem, kā arī potenciāli sagatavoties neinstitutionalizēto garīgo prakšu lauka darbiem.

Izmantotie darbi:

1. Alles, G. D. (2009). ‘Religious economies and rational choice: on Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith* (2000)’, in Stausberg., M. (ed.). *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. London and New York: Routledge, pp. 83–98.

2. Aupers, S. and Houtman, D. (2006). 'Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality', *Journal of Contemporary Religion*, 21 (2), pp. 201–222.
3. Aupers, S. and Houtman, D. (2010). *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden, Boston: BRILL.
4. Berger, P. L. (2002). 'Secularization and de-secularization', in Woodhead, L., Fletcher, P., Hawanami, H. and Smith, D. (eds.). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London and New York: Routledge, pp. 336–344.
5. Bruce, S. (1999). *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford University Press.
6. Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. 1st edition. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
7. Bruce, S. (2011). Secularization: In *Defence of an Unfashionable Theory*. 1st edition. Oxford; New York: Oxford University Press.
8. Carrette, J. and King, R. (2004). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. 1st edition. London; New York: Routledge.
9. Chandler, S. (2010). 'Private Religion in the Public Sphere', In Aupers, S. and Houtman, D. (eds.) *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden, Boston: BRILL, pp. 69–88.
10. Coleman, J. S. and Fararo, T. J. (1992). 'Introduction', In Alexander, J. C. and Turner, J. H. (eds.) *Rational Choice Theory: Advocacy and Critique*. Newbury Park, London, New Dheli: Sage Publications, ix-xxii.
11. David, M. (2016). *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Routledge & CRC Press.
12. Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: P.I.E. – Peter Lang.
13. Fedele, A. and Knibbe, K. (eds.) (2014). *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*. 1st edition. New York and London: Routledge.
14. Finke, R. (1997). 'The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change', In Young, L. A. (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York and London: Routledge, pp. 46-65.
15. Geertz, C. (1966) *Religion as a Cultural System*. Tavistock.

16. Hanegraaff, W. J. (1999). 'New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective', *Social Compass*, 46 (2), pp. 145–160.
17. Heelas, P. (1996). *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Blackwell.
18. Heelas, P. (2008). *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. John Wiley & Sons.
19. Iannaccone, L. R. (1997). 'Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion', In Young, L. A. (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York and London: Routledge, pp. 25–44.
20. Krūmiņa-Koņkova, S. (1999). 'New Religions in Latvia', *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 3 (1), pp. 119–134.
21. Krūmiņa-Koņkova, S. (2012). 'Joga Latvijā: no garīgās kustības līdz veselīgam dzīvesveidam. Ieskats jogas kustības vēsturē', In Krūmiņa-Koņkova, S. (ed.). *Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija*. Rīga: FSI, pp. 258–282.
22. Krūmiņa-Koņkova, S. (2021). 'Between the Allowed and Forbidden – Eastern Spiritual Movements in Latvia (1960-1980)', *Reliģiski-filozofiski Raksti XXXI*, 6, pp. 271–286.
23. Liselotte, F. (2014). 'Towards a new paradigm of constructing "Religion": New age data and unbounded categories', In Sutcliffe, Steven J. and Gilhus, I. S. (eds.). *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. London and New York: Routledge, pp. 50-65.
24. Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. First edition. MacMillan Publishing Company.
25. Luckmann, T. (1990). 'Shrinking Transcendence, Expanding Religion?', *Sociological Analysis*, 51 (2), pp. 127–138.
26. Lynch, G. (2007). *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century*. 1st edition. London: I.B. Tauris.
27. Mikaelsson, L. (2014). 'New Age and the spirit of capitalism: energy as cognitive currency.', In Sutcliffe, S. J. and Gilhus, I. S. (eds.). *New Age Spirituality: Rethinking Religio*. London and New York: Routledge, pp. 160–173.
28. Misāne, A. (2001). 'Inter-war right-wing movements in the Baltic states and their religious affiliation', *Acta Ethnographica Hungarica*, 46(1-2), pp. 75-87.
29. Misāne, A. (2005). 'Dievturība Latvijas reliģisko un politisko ideju vēsturē', *Reliģiski-filozofiski raksti X*, 1, pp. 101–117.

30. Misāne, A. (2014). 'Latvijas iedzīvotāju reliģiskās identitātes un reliģiozitātes dinamika pēc neatkarības atjaunošanas' In Rozenvalds, J. And Zobena, A. (eds.). *Daudzveidīgās un mainīgās Latvijas identitātes*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, pp. 284–295.
31. Misāne, A un Niklass, M. (2016). 'Social capital and religious and civic participation in Riga, Latvia: findings from the 2014 social survey', *Religion, State and Society*, 44 (2), pp. 172–184.
32. Misāne, A. (2016). '*Reliģija un latviešu nacionālisms ideju vēsturē Latvijā*', Promocijas darbs sociālo zinātņu doktora grāda iegūšanai, Socioloģijas katedra, LU.
33. Misāne, A. (2018). 'The grey market of "invisible religion" in Latvia', *Economic Science for Rural Development*, 49, pp. 356–362.
34. Mirola, W. A., Emerson, M. O. and Monahan, S. C. (2022). 'News Flash: God's Not Dead (and Neither Is the Goddess!)', In Mirola, W. A., Emerson, M. O. and Monahan, S. C. (eds.). *Religion Matters: How Sociology Helps Us Understand Religion in Our World*. 2nd ed. New York: Routledge.
35. Molteni, F. (2021). *A need for religion. Insecurity and Religiosity in the Contemporary World*. Brill.
36. Muktupāvela, R. (2012). 'The Mythology of Ethnic Identity and the Establishing of Modern Holy Places in Post-Soviet Latvia', *Pomegranate*, 14 (1), pp. 69–90.
37. Muktupāvels, B. (2005). 'Baltic Religion: New Religious Movements', In Jones, L. (ed.) *Encyclopedia of Religion*. Second edition. Detroit, New York, San Francisco, San Diego, New Haven, London, Munich: Thomson Gale, pp. 762–767.
38. Nastēvičs, U. (2018). 'Latvian Religion – Dievturība?', *Reliģiski-filozofiski raksti, XXIV*, pp. 82–104.
39. Ozoliņš, G. (2010). 'Contemporary "Dievturi" Movement in Latvia: Between Folklore and Nationalism', *Groups and Environments*, 2, pp. 99–104.
40. Ozoliņš, G. (2014). 'The Dievturi Movement in Latvia as Invention of Tradition', In Aitamurto, K. and Simpson, S. (eds.) *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. London and New York: Routledge, pp. 94–111.
41. Partridge, C. (2004). *The Re-Enchantment of the West: Volume 1 Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. 1st edition. London; New York: T&T Clark.

42. Popova, D. (2021). 'Explanations and Attitudes Towards Superstition, Magical Thinking, and Occultism in the Press of Soviet Latvia', *Reliģiski-filozofiski raksti XXXI*, 6, pp. 345–371.
43. Rancāne, A. (2012). 'Gadskārtu svētki un ģimenes godi mūsdienu Latvijā: robežu sargāšana vai nojaukšana?', In Krūmiņa-Koņkova, S. (ed.) *Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija*. Rīga: FSI, pp. 283–308.
44. Ritzer, G. (2010). *Sociological Theory*. Eighth Edition. New York: McGraw-Hill.
45. Saivars, J. (1997). 'Kā atbildēt dievturim', *Mantojums*, 1, pp. 49–91.
46. Sherkat, D. E. (1997). 'Embedding Religious Choices: Preferences and Social Constraints into Ration Choice Theories of Religious Behaviour', In Young, L. A. (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York and London: Routledge, pp. 66–86.
47. Smith, A. (1997). *The Wealth of Nations*. University of Chicago Press.
48. Stark, R. and Bainbridge, W. S. (1996). *A Theory of Religion*. Rutgers University Press.
49. Stark, R. and Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
50. Stark, R. (2017). *Why God?: Explaining Religious Phenomena*. First edition. West Conshohocken: Templeton Press.
51. Stašulāne, A. (2009). 'New religious movements in Latvia', *SOTER: Journal of Religious Science*, 32 (6), pp. 107–124.
52. Stašulāne, A. and Priede, J. (2009). 'The Reconfiguration of Values and Beliefs: A Study of Contemporary Theosophy in Latvia', In McKay, G., Williams, C., Goddard, M., Foxlee, N. and Ramunauskaitė, E. (eds.). *Subcultures and New Religious Movements in Russia and East-Central Europe*. Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien: Peter Lang, pp. 365–392.
53. Stašulāne, A. (2012). 'Interaction between Religion and Culture in Case of the Roerich Movement', *SOTER: Journal of Religious Science*, 42 (70), pp. 127–139.
54. Stašulāne, A. (2015). 'Activities of Hindu-Related Movements and Western Esoteric Groups in Latvia', In Lewis, J. R. and Tollefsen, I. B. (eds.) *Handbook of Nordic New Religions*. Leiden, Boston: BRILL, pp. 457–477.
55. Stašulāne, A. and Ozoliņš, G. (2017). 'Transformations of Neopaganism in Latvia: From Survival to Revival', *Open Theology*, 3, pp. 235–248.

56. Stašulāne, A. (2019). 'A Reconstructed Indigenous Religious Tradition in Latvia', *Religions*, 10 (3), pp. 1–13.
57. Strmiska, M. (2005). *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
58. Strmiska, M. (2012). 'Modern Latvian Paganism: Some Introductory Remarks', *The Pomegranate*, 14 (1), pp. 22–30.
59. Woodhead, L. (2010). 'Real Religion and Fuzzy Spirituality?: Taking Sides in Sociology of Religion', In Aupers, S. and Houtman, D. (eds.). *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden, Boston: BRILL, pp. 31–48.
60. Taivāne, E. (2012). 'Starptautiskā kristīgās meditācijas kopiena: bibliskās paradigmas transformācija (fenomenoloģiskā eksplikācija); The World Community for Christian Meditation: Transformation of Biblical Paradigm (phenomenological explication)', Skatīts 04.05.2023. <http://scireprints.lu.lv/186/>
61. Tēraudkalns, V. (2003). *Jaunā reliģiozitāte 20. gadsimta Latvijā: Vasarsvētku kustība*. Rīga: n.i.m.s.
62. Turner, C. (2019). *Secularization*. London: Routledge.
63. Yang, F. (2006). 'The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China', *The Sociological Quarterly*, 47 (1), pp. 93–122.

Avoti

1. Reliģisko organizāciju darbības pārskats par 2021. gadu. URL: <https://www.tm.gov.lv/lv/publikācijas-un-parskati> . Skatīts 29.06.2023.

Mārtiņš Bitāns

Rīga Stradins University

RODNEY STARK'S THEORY OF RELIGION AND ITS POTENTIAL APPLICATION IN THE STUDY OF MODERN LATVIA'S NON-INSTITUTIONALIZED NEW SPIRITUALITY IN SOCIAL SCIENCES

Abstract

In Latvia, just as elsewhere in Europe, various new forms of practicing spirituality are increasingly being supported, which serve as self-development and support tools for people. While traditional religiosity decreases, people are increasingly looking for new forms of practice where they can socialize, improve, find answers to life's questions, or find peace. The research of the new spirituality in social sciences in Latvia is still at an early stage; therefore, this article is dedicated to outlining one of the potential theoretical frameworks; with the help of suitable elements, it would be possible to systematize the research of the new non-institutionalized spiritual practices.

This article analyzes the theory of religion by Rodney Stark and his colleagues William Sims Bainbridge and Roger Finke. Several elements are highlighted in its course, which can also serve in researching new forms of spirituality. The essential elements in this context are the classification of cults and magic by R. Stark and V. S. Bainbridge, the reaffiliation and conversion models of R. Stark and R. Finke, their post-secularization paradigm, and the proposed demographic indicators of religiosity.

Keywords: Theory of religion, New spirituality, Rodney Stark, Latvian spirituality, Social science.

Krista Petrauska

Latvijas Mākslas akadēmija

RELATĪVI PASARGĀTĀ DZĪVĪBA. RECENZIJA PAR AGNESES IRBES GRĀMATU “PRINCIPIĀLA DZĪVĪBAS AIZSARDZĪBAS ĒTIKA”

Raksta centrā ir Agneses Irbes monogrāfija “Principiāla dzīvības aizsardzības ētika” un tajā izvirzītā hipotēze par dzīvību kā pamata labumu.¹ Aplūkots pašnāvības un paš aizsardzības morālais statuss un principialitātes nepieciešamība šo jautājumu ētiskā atrisināšanā, kā arī izvērtēta autore izmantotā dažādu dzīvības apdraudējumu paveidu savstarpēji saistošā interpretācija. Agnese Irbe ir klasiskā filoloģe un antīko zinātņu doktore, kas tulkojusi antīko domātāju Epikūra un Hipokrata² tekstus no sengrieķu valodas, kā arī Tēva Žana Dominika Bartelemī (1921–2002) grāmatu „Dievs un tā tēls. Bibliiskās teoloģijas uzmetums”(2012) no franču valodas. Agneses Irbes (Gailes) publikācijas par dažādām tēmām kopš 1998. gada sastopamas filozofijas un kultūras žurnālā “Rīgas Laiks”. Autore raksti atrodami arī interneta portālā “Satori” un katoļu žurnālā “Katoļu Baznīcas Vēstnesis”. Sākot ar 2021. gadu, viņa vada un publicējas Rietumu tradicionālajai filozofijai, konservatīvismam un kultūrkritikai veltītajā interneta portālā “Telos”.

Agneses Irbes paustie filozofiskie uzskati daļēji sakņojas Aristoteļa, Akvīnas Toma un Kanta paustajās idejās un dabiskā likuma teorijā.

¹ Grāmatas autore Agnese Irbes lietots pamatlabuma apzīmējums, kas uzsver dzīvības fundamentālo nozīmi.

² Grāmatas “Hipokratiskie raksti: izlase” (2003) un “Epikūrs. Vēstules. Atziņas. Fragmenti” (2008) no sengrieķu valodas tulkojušas Agnese Gaile un Aija van Hofa. Par Epikūra tulkojumu 2008. gadā saņemta Latvijas Literatūras gada balva.

Vairākas līdzšinējās viņas grāmatas recenzijas rosinājušas šīs recenzijas autoru pārdomas par principiālas dzīvības aizsardzības kritikas saistību ar postmodernu izpratni par cilvēka dzīvības nozīmi.

Atslēgvārdi: Agnese Irbe, ētika, principialitāte, dzīvība, nāvessods, taisnīgs karš.

Agneses Irbes monogrāfija “Principiāla dzīvības aizsardzības ētika” iznāca 2023. gada novembrī un tajā aizstāvēta tēze, ka “tīšs, ar nolūku veikts uzbrukums cilvēka dzīvībai ir morāls pārkāpums visos gadījumos bez izņēmuma” (15. lpp.). Grāmata sastāv no ievada un piecām nodaļām. Salīdzinoši plašajā ievadā (15.–59. lpp.) definēti jēdzieni (cilvēks, dzīvība, nogalināšana u. c.), izteikti pieņēmumi un iezīmēts grāmatas galvenais fokuss. Pirmajā nodaļā “Dīgli un augļi” tiek aplūkots abortu jautājums. Otrajā nodaļā “Tiesības tikt nogalinātam” – eitanāzija, trešajā nodaļā “Nogalināt, lai sodītu” – nāvessods, ceturtajā nodaļā “Karš. Pašaizsardzības un kopienas aizsardzības dilemma” – cilvēka nogalināšana kara apstākļos, bet piektajā – “Citu dzīvnieku dzīves un dzīvības” Agnese Irbe pievēršas dzīvnieku nogalināšanas ētiskajiem aspektiem.

Pamatteksts, neskaitot literatūras sarakstu un personvārdu un jēdzienu rādītāju, aizņem 355 lappuses. Literatūras sarakstā iekļauts hronoloģiski plašs filozofisko tekstu kopums, sākot ar klasiskiem antikajiem autoriem līdz pat nesēnām publikācijām par ētikas tēmām.

Pozitīvi vērtējama autoru demokrātiskā pieeja satura izklāstā – grāmata iecerēta plašam lasītāju lokam un ir saprotama neatkarīgi no tā, vai lasītājs ir ieguvis izglītību filozofijā un vai iepriekš domājis par grāmatā apskatītajiem jautājumiem.

Grāmatā detalizēti izklāstīts spriedumu veidošanas process un apkopots apjomīgs informācijas daudzums par attiecīgo jautājumu. Taču grāmata nav tik teorētiska, ka iepazīstinātu lasītāju tikai ar dažādām ētikas teorijām un dialektiskām pārdomām un liktu pieņemt tās zināšanai. Teksts vienlaikus pievēršas arī salīdzinoši nesēniem, aktuāliem notikumiem (grāmatā minēts badā nomērdētais Vensāns Lambērs, masu slepkava Bēriņš Breivīks un citi cilvēki, kuri nonākuši sabiedrības uzmanības lokā

salīdzinoši nesen), tāpēc grāmatu nav iespējams nosaukt par bezpersonisku vai atrautu no realitātes.

Grāmatas ievadā ir rūpīgi skaidrots nošķirums starp ētiku un politiku un uzsvērts, ka “morālfilozofijas mērķis nav gatavot likumprojektus” (51. lpp.), lai gan grāmatas lasīšanas laikā šo nošķirumu paturēt prātā var būt problemātiski, jo autore regulāri atsaucas uz politiskiem lēmumiem. Tāpat distancētas uztveres iespējamību apgrūtina tas, ka pirmajās trijās nodaļās aplūkoti ētiskie aizliegumi (aborts, eitanāzija, nāvessods) daudzās valstīs pastāv gan kā likumiska realitāte, gan kā aktuālu sabiedrisko diskusiju objekts.

Tas nenozīmē, ka tāpēc nebūtu svarīgi aplūkot grāmatā uzdotos jautājumus tieši kā ētikas jautājumus, kuri ir “pastāvīgi un neatkarīgi, un brīvi no politiskās ideoloģijas” (51. lpp.). Taču, iespējams, lai šādi novērtētu grāmatas morālfilozofisko raksturu, būs jāpaiet kādam laikam, līdz lasītājiem un recenzentiem gan grāmatas piemēri, gan arī pašas autores pilsoniskās aktivitātes³ būs kļuvušas par vēsturi, nevis ziņu materiālu.

Viens no izšķirīgiem grāmatā izteiktiem apgalvojumiem ir, ka cilvēkam, kurš ir dzīva būtne, ir iespējams tikai viens pamata labums. No tā savukārt tiek izdarīts secinājums, ka šis pamata labums ir dzīvība, jo bez tā visi pārējie labumi nevar darboties. “Ja šādu hierarhiju neveido, tad nākas atzīt, ka visi labumi ir vienlīdzīgi un var cits citu izslēgt. No tā savukārt varētu secināt, ka viena cilvēka labklājība ir tikpat vērtīga kā kāda cita cilvēka dzīvība” (42. lpp.). Paturpinot šo domu, varētu secināt, ka ir attaisnojami nogalināt otru cilvēku, lai saglabātu savu esošo labklājības līmeni. Šāds apgalvojums, bez papildu skaidrojumiem, ir pašsaprotami amorāls. Šeit un arī turpmāk grāmatā izklāstīto problēmu analizē nereti izmantota klasiskās loģikas pieeja, izslēdzot premisas, kuras var novest pie morāli apšaubāmiem secinājumiem. Tādas premisas tiek atzītas par “nesaprātīgām” vai “nesakarīgām”. Nesaprātīgums kā izšķirošs arguments

³ Lasītājam, iespējams, nebūs paslīdējis garām, ka Agnese Irbe pēdējo gadu laikā vairākkārt ir publiski aicinājusi cilvēkus balsot par dažādām likumdošanas iniciatīvām, kas konservatīvāk noskaņotajā sabiedrības daļā izpelnījušās atzinību, bet liberālāk noskaņotajā – sašutumu, un attiecīgi publiskajā telpā netiek vērtētas viennozīmīgi.

saistīts arī ar universālā dabīgā likuma (*natural law*) teoriju. Tajā dabīgais likums veido praktiskās racionalitātes principus, pēc kuriem darbība ir vērtējama kā saprātīga vai nesaprātīga, atkarībā no tās tiecības uz labo, proti, ētiskuma.

Vēl viena universālā dabiskā likuma pazīme ir tā nesavienojamība ar relativistiskiem uzskatiem. Relatīvisms tiek noraidīts arī Agneses Irbes grāmatā, jo tas neatbilst principiālai ētiskai pieejai, kura citādi zaudētu tiesības uz savu principialitāti. Autore grāmatas ievadā raksta, ka “daļa pilsoņu, šķiet, vēl aizvien nav izpratuši, ko nozīmē izņēmumu pieļaušana dzīvības aizsardzības morālajā likumā. Izņēmumu pieļaušana dzīvības aizsardzībā nozīmē, ka dzīvība vairs nav aizsargāta” (53. lpp.).

Lai arī pati grāmata nerunā par dabisko likumu, tomēr grāmatas lasītājam būtu vēlams vismaz vispārīgi orientēties dabiskā likuma teorijā un tās pieņēmumos. Rietumu filozofiskajā tradīcijā dabiskā likumā balstītā argumentācija atrodama jau pie pirmssokratiskiem, to lietojis arī Aristotelis, Cicerons, Augustīns u. c., taču dabisko likumu kā konsekventu sistēmu un tās galvenās iezīmes formulējis Akvīnas Toms (1225–1274) savā darbā “Teoloģijas summa” (1265–1274) otrās daļas pirmās nodaļas 94. jautājumā. Viņaprāt, atbilde meklējama vispirms saprātīga cilvēka dabiskajā izpratnē, ka jātiecas uz labo un jāizvairās no ļaunā. Tas ir tik pašsaprotami, ka nav pat jēgas jautāt, vai tā ir. Atliek tikai paraudzīties apkārt, lai pamanītu, ka cilvēks vienmēr tiecas uz labo, atbilstoši savai izpratnei par to, kas ir labs. Taču, kā var zināt, kuras lietas ir labas un kuras ļaunas? Atbildi sniedz dabiskais likums, kas cilvēkam pieejams, lietojot saprātu, kuru viņam piešķīris Dievs. No pirmās dabiskā likuma sniegtās atziņas par tiekšanos uz labo Akvīnas Toms atvedina vairākus citus primāros morālos pieņēmumus, kas ir dabiski visiem cilvēkiem: aizsargāt un saglabāt cilvēka dzīvību (jo dzīvot tiecas jebkura substance), radīt un izglītēt pēcnācējus (jo cilvēks šajā jomā ir līdzīgs dzīvniekam), dzīvot sabiedrībā, kā arī zināt un pielūgt Dievu (Aquinas 1947).

Ir būtiski saprast, ka, lai arī Agnese Irbe grāmatā risina un aizstāv tēzi, ka nepieciešams “aizsargāt un saglabāt cilvēka dzīvību”, un arī citi idejiskie aspekti, kā relativisma noraidījums u. tml., ir līdzīgi dabiskā likuma teorijā

sastopamajiem, viņa izvēlas citu ceļu un darbojas galvenokārt ar mūsdienu piemēru un situāciju aprakstiem un atturas no metafiziskiem argumentiem. Kāpēc komā esošā tuvnieka radinieki varētu gribēt gadiem ilgi viņu uzturēt pie dzīvības? Vai tāpēc, ka viņi būtu lasījuši Akvīnas Tomu un būtu pārliecināti par viņa izklāstītās dabiskā likuma teorijas patiesumu? Daudz ticamāk, ka šo izvēli tomēr nosaka stipri intuitīvāka izpratne gan par šī tuvnieka, gan arī savas dzīves jēgu. Un tieši viņu intuitīvi “dabisko” izpratni ar raksturojošu piemēru palīdzību, šķiet, cenšas atsegt Agnese Irbe.

Kā nojauzdama iespējamos pārmetumus, autore jau pašā sākumā lasītājam netieši norāda, ka viņas grāmatā izmantotie argumenti nebūs tie paši, kas tiek lietoti dabiskā likuma teorijā, un jaukt tos kopā nav sakarīgi. Piemēram, pirmajā nodaļā viņa raksta šādi: “[..] nav arī tā, ka tie, kuri iebilst pret mākslīgajiem abortiem, automātiski iebilst arī pret pretapaugļošanās līdzekļiem vai metodēm. Pastāv mēģinājumi pamatot mākslīgo pretapaugļošanās līdzekļu lietošanas aizliegumu dabisko tiesību teorijas ietvaros, bet šie mēģinājumi mūsdienās nav līdz galam pārliecinoši – tas ir, nav pārliecinoši tiem, kuri nav izpratuši un pieņēmuši virkni metafizisku aksiomu un aristoteliski tomisko dabiskā likuma teoriju. Sajukumu starp abiem šiem nosodījumiem un attiecīgi to ieviešanu vienā kopā rada apstākļi, ka skaļākie protestētāji pret abortu legalizāciju ir bijuši tieši kristieši, jo īpaši katoļi, kuriem dabisko tiesību teorija pieder pie Baznīcas mācības, – bet tas ir tikai blakusapstākļi. Šis blakusapstākļi diemžēl ir radījis arī nevēlamas sekas. Piemēram, filozofiskie argumenti nevajadzīgi un nesakarīgi tiek jaukti kopā ar teoloģiskiem argumentiem un tamlīdzīgi” (81.–82. lpp.).

Lielākā “labuma” meklējumi, saprātīguma un sakarīguma kritērija lietojums un relativisma noraidījums grāmatā ir sastopams tāpēc, ka tā ir grāmata par ētiku, un nevis tāpēc, ka autore no lasītāja sagaidītu metafiziskās dimensijas un dabiskā likuma teorijas nekritisku atzīšanu. Taču sarežģījumus ar šādu pieeju rada tas, ka 20. gadsimta postmodernisms filozofiskās idejas izklāsta līmenī aksiomātiski nostiprinājis plurālismu, relativismu un neticību metanaratīviem. Respektīvi, Agneses Irbes grāmatu varētu uzskatīt par vienpusīgu, ja vien lasītājs jau iepriekš nav bijis

pārliecināts par postmodernisma pieejas nesaprātīgumu. Norādījums uz tendenciozitāti, piemēram, lasāms portālā “Satori” publicētajā filozofa Rūda Bebriša recenzijā “Tendencioza dzīvības aizsardzības ētika?” (Bebrišs 2024), kurā, kā uzskata šīs recenzijas autore, sniegts tieši šāds noraidošs vērtējums no postmodernisma pozīcijām un sakarīguma kritērija lietojums tiek uzvertts kā “argumentācijas trūkuma kompensēšana”.

Pievēršoties grāmatā izklāstītajai dzīvības kā pamata labuma idejai, svarīgi atzīmēt, ka autore apskata nevis nāvi kā tādu, kas neizbēgami piemeklē mūs visus, bet tēmu sašaurina līdz tišas nogalināšanas ētiskajiem aspektiem. Taču, šķiet, būtu vērts vēl nedaudz atkāpties no dzīvības aizsardzības pienākuma un sākt ar jautājumu par dzīvības vērtību. Ja mēs mazliet pārfrāzētu iepriekš citēto secinājumu uz “cilvēka labklājība ir tikpat vērtīga kā cilvēka dzīvība”, uz to varētu attiekties arī pašnāvības gadījums. Poētiskuma labad piesauksim Hamletu – Šekspīra lugu, kurā vardarbīgā nāvē iet bojā visi galvenie varoņi. Trešā cēliena pirmajā ainā Hamlets slaveno monologu, kas sākas ar vārdiem “būt vai nebūt”, noslēdz šādi:

“Kas mocītos un svīstu dzīves jūgā,
Ja nebūtu mums baiļu no kaut kā
Pēc nāves, šīs vēl neatklātās zemes,
No kuras vēl neviens nav pārnācis?
Šīs bailes mūsu prātu mulšina
Un liek mums ciest to ļaunumu, kas ir,
Ne steigties turp uz nezināmām tālēm”
(Šekspīrs, 1958).

Šajās rindās dzīvības labums tiek pielīdzināts jūgam un pretstatīts nezināmajam, neatklātajam, kas var atnest ne tikai visa cilvēkam zināmā zaudējumu, bet arī kādu pavisam citu, nezināmu labumu ieguvumu. Šādas pārdomas ir pazīstamas ne tikai Šekspīram, bet arī citiem, kuri kādreiz aizdomājušies par pašnāvību. Tā Ļevs Tolstojs savā 1882. gada esejā

“Atzīšanās” (Tolstoy, 1983) secina, ka pašnāvība būtu pati loģiskākā izvēle pasaulē, kurā Dievs neeksistē. Taču Agnese Irbe izvēlas aplūkot nāvi nevis caur “es” mirstīguma perspektīvu, bet uzsver, ka potenciālais pēcnāves “dzīves” labums ir nebūtisks tieši nogalināšanas ētiskuma izvērtēšanā, proti, to nevar izmantot, lai attaisnotu citu cilvēku nogalināšanu, pat ja tas nozīmētu tos paglābt no fiziskām vai garīgām ciešanām. Jāpiebilst, ka autore grāmatā nedaudz piemin arī pašnāvību. Tāpat kā nogalināšana, arī pašnāvība, ja tā tiek veikta, lai izvairītos no ciešanām, tiek noraidīta kā neētiska. Taču ievadā autore atzīst, ka pastāv izņēmuma gadījumi, kuros savas dzīvības ziedošana var tikt lietota kā līdzeklis, un ievieš papildus nošķirumu starp pamata labumu un augstāko labumu: “dzīvība ir pamata labums un nereducējams labums – taču, iespējams, nav augstākais labums. [...] Jautājums par augstāko labumu – to, kura dēļ būtu jābūt gatavam zaudēt visu, ieskaitot dzīvību, – ir ārpus šīs grāmatas robežām. Šeit būtu svarīgi uzsvērt tikai to, ka gatavība zaudēt savu dzīvību augstāka labuma dēļ var būt vienīgi paša cilvēka lēmums” (49. lpp.).

Pēc šādas atrunas, šķiet, būtu būtiski saprast, ar ko gan atšķiras augstākais labums no pamata labuma? Un, kas vēl svarīgāk, kādā hierarhijā viens pret otru tie atrodas? Šeit var palīdzēt zināšanas par klasisko traģēdiju (pie kuras piederīgs arī Šekspīra Hamlets). Atbilstoši definīcijai traģēdija ir dramaturģijas žanrs, kura pamatā ir nesamierināms konflikts un kurā tiek salīdzinātas augstākās idejas ar cilvēka dzīvības vērtību. “Ja cilvēks nav dzīvs, tad nav arī ideju, bet blakus šim faktoram idejai par dzīvības vērtību tiek liktas idejas, kuras tiek aizstāvētas ar dzīvību jeb tiek pirktas par dzīvības cenu. Tieši šī konfrontācija – dzīvība un nāve – ir jebkuras traģēdijas pamatā.” (Bībers 2024, 58–59). Varētu pat apgalvot, ka Agnese Irbe savā grāmatā mēģinājusi izvairīties no traģēdijas. Traģiskumam vēlreiz pieskarsimies, runājot par karu un nāvessodu.

Piekāpjoties un pieņemot autores izvirzītos nosacījumus par dzīvību kā pamata labumu un par ciešanām kā nepietiekamu iemeslu dzīves pārtraukšanai, tālāk iespējams iedziļināties grāmatā aprakstītajā dzīvības aizsardzības problemātikā, kas reizē ir gan ideju vēstures, gan personisko pārliecību reprezentācija, organiski pielāgota mūsdienu situācijām un

iekļauta plašākā vēsturisko ideju lokā. Lai gan grāmatā dialektiski pārstāvēta pienākumu un tikumu ētikas pozīcija, nepavisam nevarētu apgalvot, ka tā būtu šaura vai vienpusīga. Grāmatā kritiski tiek aplūkotas arī citas normatīvās ētikas pieejas, kuras dzīvības aizsardzības jautājumu risina tikpat principiāli, taču dzīviem ķermeņiem morālo nozīmību piešķir tikai tad, ja tie atbilst vēl citiem papildus nosacījumiem. Piemēram, Pitera Singera justspējas esenciālisms, kur "cilvēka vai dzīvnieka ķermenis iegūst morālu nozīmību, ja tas ir justspējīgs" (27. lpp.), Džozefa Fletčera apziņas esenciālisms, kur ķermenis iegūst morālu nozīmību, ja tam ir apziņa, vai Džeremija Bentama utilitārisms, kurā nogalināšana ir attaisnojama, ja tādā veidā tiek sasniegts lielāks derīgums jeb labākas kopējās sekas visiem cilvēkiem un nevis konkrētajam indivīdam (18. lpp.) u. tml.

Daži jautājumi rodas, saskaroties ar grāmatā izmantoto dažādu dzīvības apdraudējumu paveidu (aborts, eitanāzija, nāvessods, nogalināšana kara apstākļos, dzīvnieku nogalināšana) savstarpēji saistošo interpretāciju un to samērojumiem ar slepkavību. Katrs apakšgadījums aplūkots kā viena no sastāvdaļām plašākā vienotā argumentācijas sistēmā, lai atrisinātu ar to saistītās ētiskās dilemmas. Šādas sistēmas izveide neapšaubāmi ir grāmatas vērtīgākais filozofiskais pienesums. Vērtīgs gan tāpēc, ka unikāls, gan arī tāpēc, ka to izveidojusi autore ar ļoti plašām kultūrvēsturiskām zināšanām, bez kādām nebūtu bijis iespējams veidot salīdzinošus spriedumus par idejām pēc būtības.

Piemēram, nodaļā par nāvessodu tā saistība ar slepkavību tiek veidota šādi: "Ja dzīvības atņemšanu atzīst par rīcību, kura noteiktos apstākļos var būt derīga kādu citu mērķu sasniegšanai, kļūst nesaprotami, kāpēc nevarētu nogalināt arī nevainīgos, lai, piemēram, [nāvessoda izpildīšanas gadījumā] iebiedētu citus; kļūst nesaprotami arī, kas balsta pašu dzīvības vērtību un kāpēc slepkavība būtu jāuzskata par lielāko pārkāpumu pret citu cilvēku" (211. lpp.).

Pārdomas rosinošs nošķīrums saistīts ar jēdziena nolūks izmantojumu: "Šajā grāmatā veltīsim uzmanību vienīgi nogalināšanai kā mērķtiecīgai, ar nolūku veiktai darbībai, kura panāk priekšlaicīgu citas būtnes dzīves apdraušanu" (35. lpp.). Tālāk tiek paskaidrota netīša nogalināšana, kurā "dar-

bība ir izraisījusi nāvi, bet nolūks ir bijis pavisam cits” (35. lpp.).

Šis nošķirums kļūst izšķirošs, pamatojot tiesības uz paš aizsardzību nodaļā par karu. Taču šeit varētu iebilst, ka šādā gadījumā netiek ņemts vērā, ka cilvēka motivācijai jeb nolūkam ir mainīga, nekonkrēta daba. Ja, uzsākot aizsardzību, cilvēka nolūks tiešām ir bijis vienīgi aizsargāties, nav neiespējami, ka kādā brīdī tas nepārtop par nolūku nogalināt. Nogalināšanas sekundē sākotnējais mērķis var tikt aizmirsts. Turpretī, ja mēs uzskatām, ka nolūks ir tāds kā virsmērķis vai galamērķis, tad mēs varam arī tīšu slepkavību aplūkot kā tādu, kuras īstais nolūks ir iegūt mantu vai varu pār otru cilvēku, izjust adrenalīna pieplūdumu vai tamlīdzīgi. Tāpēc nav pārsteigums, ka nodaļā par nāvessodu kā iebildums tiek norādīts, ka veiktās darbības līmenī tas ir pārāk līdzīgs slepkavībai (243. lpp.). Proti, ka pati darbības veikšana var radīt jaunu nolūku.

Pirmās divas grāmatas nodaļas, kas veltītas abortiem un eitanāzijai, tiešām var saukt par principiālām, taču nodaļās, kas apskata nāvessodu, karu un dzīvnieku aizsardzību, principialitāte nedaudz atslābst un savu spēku tā mēģina uzturēt ar dažādiem netiešākiem argumentiem. Ne velti autore trešajā nodaļā raksta: “Nāvessoda jautājums morālā plāksnē no visiem dzīvības atņemšanas apakšgadījumiem ir pats sarežģītākais” (189. lpp.).

Aplūkojot Kanta aizstāvēto tēzi, ka par slepkavību pienākas nāvessods, Agnese Irbe to noraida šādi: “Kanta tēzes problēma, mūsaprāt, ir nevis tajā, ka tā nebūtu sakarīga, bet tajā, ka to nav iespējams principiāli īstenot; tā kā to nav iespējams principiāli īstenot, ir jāatsakās no selektīvas un apstākļu noteiktas lielo noziedznieku sodīšanas ar nāvi; pretējā gadījumā tā būtu netaisnīga pret tiem, kuri par līdzīgiem nodarījumiem citos apstākļos nesaņemtu nāvessodu” (221. lpp.). Proti, arguments “nāvessodu izpildīt nedrīkst” tiek aizstāts ar atrunu par principialitātes neiespējamību; nāvessodu nedrīkstētu izpildīt nevis tāpēc, ka nebūtu taisnīgi slepkavu šādi sodīt, bet tāpēc, ka tas netiek pielietots bez izņēmuma pret visiem slepkavām. Slepkavu sodīšanas vai nesodīšanas taisnīgums ir savstarpēji nesaraļjami saistīts, un, vienam no viņiem nesaņemot nāvessodu, piemēram, vainu mīkstinošu apstākļu vai sprieduma kļūdas dēļ, visi pārējie nāvessodi kļūst netaisnīgi.

Tiktāl principālitate vēl tiek saglabāta, taču tajā pašā nodaļā atrodama atruna par nogalināšanas izņēmumiem, kas tiek izvēsta plašāk nākamajā nodaļā par karu. Atruna skan: “Aizstāvēsim nāvessoda ētisko nepieļaujamību apstākļos, kad nav kara vai ārkārtēja apdraudējuma” (203. lpp.), kuru papildina pāris apakšnodaļas tālāk izdarīts secinājums: “Vienīgie gadījumi, kuros varētu runāt par nāvessodu kā atturēšanas līdzekli, ir gadījumi ar notiekošu vai tiešā un nepārprotamā veidā draudošu valsts apvērsumu, pilsoņu kara stāvokli, terora aktu, masu iznīcināšanas līdzekļu lietošanu vai tamlīdzīgām darbībām, kuras apdraud visas kopienas locekļu dzīvības” (217. lpp.). Tomēr, ja ir apstākļu radīti izņēmumi, vai tā vairs ir principiāla pieeja? Turklāt varbūt valsts apvērsums tieši ir politiski ļoti taisnīgs, kā arī parasti tas nemaz neapdraud visas kopienas locekļu dzīvības.

Pirmās nopietnās novirzes no principiālas pieejas vērojamas (lai gan tās nedaudz iesāktas nodaļā par nāvessodu) ceturtajā nodaļā par karu, kas ir viena no aizraujošākajām nodaļām. Tajā autore atzīst tiesības uz paš aizsardzību, noraida principiālu pacifismu un par labāko risinājumu uzskata taisnīga kara teoriju ar dažām korekcijām un papildinājumiem (301. lpp.). Tas gan nenozīmē, ka autore neapzinātos kara graujošo ietekmi uz dzīvības aizsardzības principiem un ar paš aizsardzības tiesībām saistītās problēmas. Turpat tiek pieminēts, ka neizbēgamā indivīda dzīvības trivializācija ir “viens no nopietnākajiem argumentiem pret karu” (261. lpp.). Taču Agnese Irbe tik un tā izvēlas taisnīgu karu kā labāko risinājumu.

Uzskatu, ka, ņemot vērā šī jautājuma pretrunīgumu, to tomēr varētu atrisināt arī principiāli citādi. Kara gadījumā, atkarībā no tā, kura – uzbrucēja vai aizstāvja – dzīvība ir tā, kas tiek principiāli aizsargāta, atbilde atšķiras. Ja uzbrucēja dzīvība ir pamata labums, kuru ar nolūku nedrīkst atņemt, ja “nedrīkst darīt ļaunu, lai panāktu labu” (177. lpp.), un tramvaja dilemmas pareizais atrisinājums ir nedarīt neko (55.–56. lpp.), tad no šo principu piemērošanas tikpat labi izrietētu atziņa, ka ne tikai indivīds, bet arī kopiena, iesaistoties karā, nedrīkst aizstāvēties. Šķiet, ka iepriekš ieviestā principālitate un ciešanu mērīšanas noraidījums to pat pieprasītu. Turklāt uzturēt principālitatei attiecībā uz uzbrucēju, iepazīstoties ar kādu citu grāmatā aprakstītu teoriju, nemaz nebūtu nekas neiespējams.

Šajā jautājumā ir interesanti izsekot līdzī autores ideju attīstībai laika gaitā, vēl 2018. gada vasarā Žaņa Lipkes memoriālā nolasītajā lekcijā “Ētisko sistēmu vēsturiska izpēte. Teorijas, intuīcijas, piemēri”⁴ Agnese Irbe atzina, ka īsti nezina, kā vērtēt nevardarbīgās pretošanās stratēģiju, taču grāmatā jau ir iespējams iepazīties ar pamatojumu šīs stratēģijas noraidījumam, turpat arī pievienota atruna, ka to tomēr nepieciešams apdomāt, jo “par spīti daudzkārt nosodītajam ekstrēmismam un pragmatisma trūkumam, tieši gandijisms un nevardarbīgā pretošanās pēdējo simt gadu laikā ir bijusi pārsteidzoši iedarbīga visur vai gandrīz visur, kur kāds to ir mēģinājis mērķtiecīgi īstenot dzīvē” (274. lpp.).

Raugoties uz šo uzbrucēja un aizstāvja vienlaicīgās principiālas dzīvības aizsardzības neiespējamību, vēlreiz apdomāsim, kāpēc ir nepieciešama visaptveroša un principiāla pieeja un universālu, bezizņēmumu likumu ieviešana? Katrs nonāvēšanas gadījums var tikt un parasti arī tiesā tiek izskatīts individuāli. Piemēram, angloamerikāņu tiesu sistēmās “normatīvajiem tiesību aktiem ir otršķirīgāka tiesību avotu nozīme salīdzinājumā ar tiesnešu radītajiem tiesu precedentiem” (Balodis 2004, 131). Varbūt arī pastāv pāris izņēmumi, kas ļauj cilvēkam saglabāt tīru sirdsapziņu, pat ja viņš ir rikojies pretēji nepielūdzamajam dzīvības aizstāvības principam vienā vai otrā veidā, kā tas ir militāra iebrukuma vai nāvessoda izpildīšanas gadījumā. Un šie izņēmumi arī patiešām parādās Agneses Irbes grāmatā. Varbūt drīzāk būtu jāpieņem, ka neizbēgami pastāv traģiskas ētiskas dilemmas, kurām tomēr nav hierarhiski labākā risinājuma arī attiecībā uz dzīvības aizsargāšanu? Kā grāmatā “Smillas jaunkundzes sniega izjūta” saka galvenā varone: “Viņi savā apziņā dzīvo spriegumā starp nesavienojamām pretrunām, nedz noejot dibenā, nedz meklējot vienkāršotus risinājumus” (Hēgs 2018, 191).

Neraugoties uz universālas principialitātes neiespējamību vairākos aspektos, šī grāmata uzrunā gan ar drosmīgiem secinājumiem, gan taisnīgākā risinājuma meklējumiem, gan spēju parādīt, kā idejas tiek novestas līdz likumsakarīgam iznākumam. Jāatzīst, ka būtu sarežģīti izveidot alternatīvu

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=InSitm6aKOU> Agnese Irbe pievēršas nevardarbīgās pretošanās stratēģijas apskatam, sākot ar 30. minūti.

universālu teoriju, kādu pieprasītu autores izvēlētā pieeja. Lasīšanas gaitā radušos iebildumus lielākoties konsekventi novedot līdz galam un lietojot kā universālus likumus, nākas nonākt pie citām neētiskām alternatīvām, piemēram, bez pretošanās pieļaut savas valsts okupāciju, nogalināt “apgrūtinotus” cilvēkus, ļaut atdzimt nacismam u. tml. Proti, recenzijā izteiktie iebildumi norāda uz vienotas teorijas konsekvences trūkumiem un iespējamiem paralēliem risinājumiem. Taču jaunas ētikas teorijas, kas noraida tīšu, ar iepriekšēju nolūku veiktu uzbrukumu cilvēka dzīvībai visos gadījumos bez izņēmuma, aizsākums ir vērtējams atzinīgi.

Noslēgumā jāteic, ka grāmata ir oriģināla un fundamentāla. Autore veiksmīgi norāda uz tiem morāles aspektiem, kurus cilvēki mēdz nepamanīt, ja priekšplānā izvīzījuši izvairīšanos no ciešanām vai morālo relativismu. To, cik postmoderni ievirzītajam cilvēkam kaitinoši un tomēr neapejami ir Agneses Irbes ētiskie spriedumi, var novērot arī filozofa Arta Sveces šīs grāmatas recenzijā izskanējušajā, ētikas kontekstā pat nedaudz bērnišķīgajā jautājumā “Kāpēc man vienkārši neignorēt pienākumu? Kāpēc man šādās smagās situācijās jārikojas atbilstoši saviem vai universālas morāles principiem? Galu galā – es to [ignorēt pienākumu – K.P.] vienkārši varu!” (Svece 2024). Tomēr, lasot grāmatu, diezgan drīz kļūst skaidrs, ka morāli pareiza rīcība nekad nebūs viegls uzdevums, pat ja izlemsim nonākt pie tās postmodernā veidā. Tā joprojām prasīs drosmi. Jā, var nenosodīt un līdzjūtīgi raudzīties uz cilvēkiem, kuri neievēro dzīvības aizsardzības principus aiz bailēm, no sāpēm vai grūtībām, taču nevar necienīt un neapbrīnot tos, kuriem par spīti bailēm izdodas tos ievērot. Un pavisam neiespējami ir viņus saukt par amorāliem.

Izmantotie darbi:

1. Aquinas, T. (1947). *Summa Theologiae*. Question 94: Of the Natural Law. Pieejams: <https://aquinas101.thomisticinstitute.org/st-iaiaae-q-94#FSQ94OUTP1> (skatīts 27.05.2024.)
2. Balodis, R. (2004). Konstitucionālo tradīciju īpatnības Apvienotajā Karalistē. *Likums un Tiesības*, 57 (5), 131. lpp.

3. Bebrīšs, R. (2024). Tendencioza dzīvības aizsardzības ētika? Pieejams: <https://satori.lv/article/tendencioza-dzivibas-aizsardzibas-etika> (skatīts 28.03.2024.).
4. Bībers, G. (2024). *Astoņas lekcijas par drāmu, traģēdiju un komēdiju, Ibsenu un Brehtu*. Neputns, 58.–59. lpp.
5. Hēgs, P. (2018). *Smillas jaunkundzes sniega izjūta*. Rīga: Zvaigzne ABC, 191. lpp.
6. Šekspīrs (1958). *Hamlets*. Tulk. K. Egle. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība.
7. Svece, A. (2024). Par dzīvību un filozofiju. Pieejams: <https://www.punctummagazine.lv/2024/01/10/par-dzivibu-un-filozofiju/> (skatīts 28.03.2024.).
8. Tolstoy, L. (1983). *Confession*. Transl. D. Patterson. New York, London: W. W. Norton & Company.

Krista Petrauska

The Art Academy of Latvia

RELATIVELY PROTECTED LIFE. A REVIEW OF AGNESE IRBE'S BOOK "PRINCIPLED ETHICS OF HUMAN LIFE PROTECTION"

The article reviews Agnese Irbe's monograph "Principled Ethics of Human Life Protection" (2023) and its hypothesis about life as a fundamental good. Within the framework of this article, attention is paid to the moral status of suicide and self-defense, as well as the necessity of principism in resolving ethical questions. The author's interpretation of various life threats is evaluated. Agnese Irbe is a classical philologist and publicist whose philosophical views are partly based on ideas expressed by Aristotle, Thomas Aquinas, and Immanuel Kant, as well as natural law theory. Several previous reviews of this book have led to this present review's authors speculations that criticism of the fundamental protection of human life is related to a postmodern understanding of human life's significance.

The author's in-depth knowledge of linguistics has allowed her to create a literary text with precise and clear formulations. The democratic approach to the reader, who may not have a background in philosophy or previous knowledge about the issues discussed in the book, is commendable.

One of the most important assertions made in the book is that for a living being, there is only one fundamental good - life. Without life, all other goods cannot function. "If such a hierarchy is not established, then

it must be acknowledged that all goods are equal and can exclude each other. From this, it could be concluded that one person's well-being is as valuable as another person's life" (p. 42).

The book uses classical logic and eliminates premises considered "unreasonable" or "inconsistent." Unreasonableness as a decisive argument is also associated with the theory of universal natural law. Although Agnese Irbe does not use natural law and metaphysical arguments in her book, the reader should know its primary precepts of it to better understand the underlying logic.

The problems of book evaluation arise in the context of 20th-century postmodernism, which has axiomatically entrenched pluralism, relativism, and disbelief in metanarratives at the level of philosophical ideas. Thus, the book could be considered narrow-minded unless the reader is convinced of the irrational nature of the postmodernist approach. The postmodernist approach can be recognized in the review "Tendentious Life Protection Ethics?" by R. Bebriss, published in the online magazine "Satori".

The author does not examine death *per se* but focuses on the ethical aspects of deliberate killing. Accepting the author's premise of life as a fundamental good and suffering as an insufficient reason for ending it, it is possible to turn to the issues of life protection described in the book, which represent both the history of ideas and personal convictions, contextualized within the modern approach to the value of life. Although the book dialectically operates from the positions of deontology and virtue ethics, it critically examines other normative ethical approaches as well.

Some questions arise about the mutually binding interpretation and comparisons of various forms of death used in the book (abortion, euthanasia, capital punishment, war victims, animal killing) with murder. Examining each case as one aspect of a broader logical universal system to resolve the ethical dilemmas associated with it is undoubtedly the most valuable philosophical contribution of the book.

Despite the impossibility of using a principled approach in some matters, this book appeals with bold conclusions, the pursuit of fair solutions, and the ability to demonstrate how ideas are brought to logical

conclusions. It must be acknowledged that it would be quite challenging to create an alternative universal theory following the approach chosen by the author. Possible objections to this theory used as universal laws lead to unethical alternatives, such as surrendering to the occupation, killing burdensome individuals, the rebirth of Nazism, etc. The objections expressed in this article try to point out some inconsistencies of the principledness and possible parallel solutions. Still, the ethical theory that rejects intentional attacks on human life in all cases without exception is fully applicable.

Keywords: Agnese Irbe, ethics, principles, life, capital punishment, just war

Džordžs Edvards Mūrs

IDEĀLISMA ATSPĒKOŠANA

Tulkotāja ievadvārdi

Lasītājs ātri apjautīs, ka teksts nav iecerēts kā atspēkojums jebkam. Tas ir analītiskās, kritiskās domāšanas triecienbelziens (tour de force), lai īpaši akcentētu filozofiskās refleksijas argumentatīvi pierādošo, uz pārbaudāmiem faktiem vai jēgpilniem iepriekšpieņēmumiem balstīto iedabu. Tā autors ir Džordžs Edvards Mūrs – britu filozofs, viens no analītiskās filozofēšanas, ikdienas apziņas (common sense) un valodfilozofiskās manieres iedibinātājiem un ilglaicīgs tās veidotājs. 2023. gadā apritēja 150 gadi kopš viņa dzimšanas.

Mūsdienu ideālisms – ja tas vispār pauž kādus secinājumus par pasaules esamību kā tādu – apgalvo, ka pasaule ir *garīga*. Šajā apgalvojumā saskatu divas lietas, kurām pievēršama uzmanība. Šīs lietas, neatkarīgi no tā, kāda ir attiecīgā sacījuma precīzā nozīme, bez šaubām, ietver divas idejas – pirmkārt, ka pasaule ir kaut kas ļoti atšķirīgs no tā, ar ko mēs ikdienišķi saskaramies, un, otrkārt, ka tai piemīt ļoti daudzas īpašības, kas nešķiet pašsaprotamas. Krēslī, galdī un kalnī, liekās, tie visi ir atšķirīgi no mums pašiem. Ja tiek apgalvots, ka visas pasaules esamība ir *garīga*, ar to acimredzot domājot, ka tā ir daudz lielākā mērā mums līdzīga nekā parasti domājam, ideālists vēlas apgalvot, ka šie priekšmeti *kaut kādā nozīmē* nepavisam nav nedzīvi vai ka tiem nav apziņas, lai arī, protams, tieši tādi tie izskatās. Un es nedomāju, ka viņa valoda ir īpaši nejaukā veidā maldinoša; drīzāk var pieņemt, ka viņš patiesi tic, ka visi šie priekšmeti ļoti atšķiras

no tā, par kādiem tie šķietas. Un vēl, otrkārt, kad ideālists apgalvo, ka tie ir *garīgi*, viņš šajā apzīmējumā iekļauj daudzas atšķirīgas īpašības. Apgalvojot, ka viss Universs ir garīgs, tiek domāts ne tikai tas, ka šim Universam kaut kādā nozīmē piemīt apziņa, bet ka viņam piemīt tas, ko mēs atpazīstam sevī kā augstāko apziņas formu. Ka tam ir saprāts, mērķtiecība, ka tas nav mehānistisks. Parasti visas šādas īpašības tiek paustas attiecībā uz Universu. Vispār var sacīt, ka frāze “realitāte ir garīga” mudina domāt un pauz pārliecību, ka Universam piemīt *visas* tādas īpašības, kuras padara to pārāku pār lietām, kas šķietas nedzīvas; ja tam pat nepiemīt precīzi visas īpašības, kādas piemīt mums, tam piemīt ne tikai viena, bet arī vēl kādas citas, kas, atbilstoši tiem pašiem ētikas standartiem, var tikt uzskatītas ne tikai par līdzvērtīgām, bet arī par augstvērtīgākām nekā tās, kuras ir mūsu rīcībā. Kad sakām, ka Universs ir *garīgs*, mēs domājam, ka tam piemīt diezgan daudz brīnišķīgu īpašību, kuras atšķiras no īpašībām, kādas ierasti piedēvējam zvaigznēm vai tasītēm un apakštasītēm.

Es pievērsu uzmanību šīm divām idejām tā iemesla dēļ, ka, iegrimstot diskusijas smalkumos, mēs dažkārt atstājam bez ievēribas to milzīgo plaisu, kāda vērojama starp ideālistisko skatījumu un parasto, ikdienišķo pasaules redzējumu, kā arī nenovērtējam, cik daudzas un dažādas filozofiskas propozīcijas ideālistam būtu nepieciešams pierādīt. Man šķiet, ka, pateicoties tieši šo atšķirību lielajam mērogam, kā arī lielajam skaitam visdažādāko lielisko īpašību, kādas ideālists piedēvē Universam, jautājums par to, vai ideālisms ir patiess, kļūst par ļoti interesantu jautājumu. Taču, kad sākam argumentēti diskutēt par to, sliecamies aizmirst, cik daudz dažādu jautājumu šē iekļaujami, un pieņemam, ka, ja kādai no pusēm izrādītos taisnība vienā vai otrā gadījumā, varētu uzskatīt, ka tādejādi uzvarēta visa cīņa. Es to saku, lai netiktu domāts, ka kaut viens no argumentiem, ko izvirzīšu šajā apcerējumā, būtu pietiekams atspēkošanai vai ka neviena manu argumentu atspēkošana nebūtu pietiekama, lai pierādītu šo patiešām ļoti interesanto un svarīgo propozīciju: ka realitāte ir garīga. Tāpat vēlos darīt zināmu, ka nedomāju, ka jebkas, ko sacīšu, būtu kaut pašā niecīgākajā veidā iecerēts kā pierādījums tam, ka realitāte nav garīga. Es nepavisam nedomāju, ka būtu iespējams atspēkot kaut vienu no daudzajām nozīmīgajām

propozīcijām, kas ietvertas apgalvojumā par realitātes garīgumu. Cik man zināms, realitāte var būt garīga, un es no visas sirds ceru, ka tā tāda ir. Taču pieņemu, ka ideālisms ir plašs termins, kas ietver sevī šo ļoti interesanto atzinumu, bet līdzās tam arī veselu rindu argumentu, kuri, domājams, ir ne tikai pietiekami, bet gan *nepieciešami*, lai pierādītu attiecīgo tēzi. Patiesi, es domāju, ka mūsdienu ideālisti nošķirami, galvenokārt lūkojot pēc dažiem raksturīgiem argumentiem. Tēze, ka realitāte ir garīga, raksturo daudzus teologus, taču attiecīgā viedokļa dēļ viņi diez vai būtu dēvējami par ideālistiem. Turklāt, kā man šķiet, ir arī daudzas tādas personas, kuras nepavisam nebūtu saucamas par ideālistiem un kuras lolo noteiktas raksturīgas atziņas, nepavisam necenšoties, ka ar to būtu pietiekami, lai pierādītu tik varenu secinājumu. Šī iemesla dēļ mani interesē tikai ideālistiskie argumenti. Un ja kāds ideālists uzskata, ka nekādi argumenti nemaz nav vajadzīgi, lai pierādītu, ka realitāte ir garīga, es nepavisam nebūšu atspēkojis viņa viedokli. Taču, es uzbrukšu vismaz vienam argumentam, kas, pēc manas labākās pārlicības, atzīstams par tādu, kas savu uzskatu aizstāvēšanai nepieciešams *visiem* ideālistiem. Un vēl vēlos norādīt, ka šādai procedūrai ir zināmas priekšrocības. To paužu apgalvojumā, ka, ja mana argumentācija ir skaidra, pamatota, jēdzīga, ideālisms būs atspēkots. Ja varu atspēkot vienu atsevišķu propozīciju, kas ir būtisks un nepieciešams solis argumentācijā, tad, lai arī visi pārējie argumenti ir labi, būšu pierādījis, ka ideālistu secinājumam *nav gluži nekāda pamata*. Iedomāsimies, ka mūsu rīcībā ir šāda argumentu virkne: ja A ir B un B ir C, un C ir D, tad no tās izriet secinājums, ka A ir D. Šādā argumentācijā, lai arī B ir C un C ir D, tas var būt pilnīgi patiess, tomēr, ja A ir B ir aplams, mūsu rīcībā nav lielāka pamatojuma apgalvot, ka A ir D, tāpat kā gadījumā, ja visi trīs argumentācijas soļi būtu bijuši aplami. No tā patiešām neizriet, ka apgalvojums A ir D ir aplams, gluži tāpat kā no tā neizriet atzinums, ka neviens cits arguments nevarētu pierādīt, ka tas ir patiess. Taču šādas argumentācijas ietvaros tas kļūst par vistīrāko iepriekšpieņēmumu, kuru nebalsta nekāda evidence. Tādējādi es lieku priekšā uzbrukt propozīcijai, kura, pēc manām domām, atrodas tikko kā aprakstītajās attiecībās saistībā ar secinājumu, ka realitāte ir garīga. Es nenoliedzu, ka var būt iemesli, lai domātu, ka tāda tā

ir, taču vēlos pierādīt, ka viens no iemesliem, uz kuriem, pēc manas visciešākās pārliecības, balstās visi pārējie Ideālistu argumenti, ir aplami. Manis pēc tie var būt ārkārtīgi izdomas bagāti un patiesi. Tādu ir ļoti daudz un tie mēdz būt visai dažādi. Ideālisti lieto plašu argumentu klāstu, lai pierādītu vienus un tos pašus svarīgos secinājumus. Daži no tiem, iespējams, var būt pietiekami, lai pierādītu, ka B ir C un ka C ir D, taču, ja – kā es centīšos pierādīt – viņu A ir B ir aplams, viņu secinājums A ir D paliek tikai un vienīgi patīkams pieņēmums.

Es nevēlos noliegt, ka nākšana klajā ar patīkamiem un iespējami patiesiem pieņēmumiem varētu tikt uzlūkota kā filozofijas īstenā būtība, taču pieņemu, ka jēdziens ideālisms ir pamatoti lietojams vien tādos gadījumos, kuros ir klātesošs noteikts argumentācijas daudzums, tādas argumentācijas, kurā jaušama vēlme izteikties jēgpilni, sajēdzīgi.

Tādējādi šī sacerējuma priekšmets ir gaužām neinteresants. Pat, ja es pierādīšu savu tēzi, es nebūšu pierādījis itin neko vispārēju par Universu. Maniem argumentiem nebūs pat visattālāka ietekme uz šo svarīgo jautājumu: vai realitāte ir vai nav garīga. Vienīgais, ko vēlos, – nonākt pie patiesības kādā citā lietā, kura pati par sevi ir gluži triviāla un maznozīmīga un no kuras – ciktāl varu spriest un ko centīšos parādīt – nevar tikt izdarīti nekādi secinājumi par jautājumiem, kurus mēs visi tik ļoti gribam uzzināt. Vienīgā nozīmīgā lieta, ko uzturu spēkā attiecībā uz mana pētījuma priekšmetu, ir tāda, kas neskar tikai ideālistus vienus pašus, bet tā ir arī filozofijas un psiholoģijas kļūda, un šīs kļūdainās domāšanas dēļ viņi izdarījuši – vai nu pamatotus vai nepamatotus – visai negaidītus, gana spēcīgus un interesantus secinājumus. Turklāt nepavisam neceru, ka manai argumentācijai būtu pat šāda nozīme. Ja tiem būtu šāda nozīme, tad no tiem patiešām būtu secināms kas tāds, kas izrādītos vienlīdz graužošs kā sensuālimam, tā agnosticismam un ideālismam, jo itin viss, kas līdz šim sacīts, aizstāvēt šādas nostādnes, būtu tikpat vērtīgs kā pieņēmums, ka Mēness iekšpusē mājō himēras. Ja vien netiktu atrasti kādi jauni, līdz šim nezināmi iemesli, no tā būtu secināms, ka visas svarīgākās filozofijas mācības ir pelnījušas gluži tādu pašu attieksmi kā pret visneattīstītāko mežoņu ticējumiem. Es tāpēc domāju, ka mans pētījums visai nopietni skars

jautājumu par to, kādi ir mūsu *iemesli* ticēt ārkārtīgi interesantām atziņām, taču nevaru vien pietiekami akcentēti uzsvērt, ka tas gluži nekādā veidā neskars jautājumu par to patiesumu.

Visai triviālā propozīcija, kuru gatavojos aplūkot, ir šāda: *esse* ir *percipi*. Šī ir ļoti ambigvioza propozīcija, kura – tādā vai citādā nozīmē – ir diezgan izplatīta nostādne. To, ka vienā noteiktā nozīmē tā ir ļoti būtiska ideālismam, es patlaban atstāšu pieņēmuma formā. Es centīšos parādīt, ka šī tēze ir aplama jebkurā nozīmē, kādā tā jebkad tikusi lietota.

Taču vispirms būtu lietderīgi norādīt, kādās attiecībās, pēc mana ieskata, šī tēze ir ar ideālistu argumentāciju. Jebko, ko varat patiesi predicēt par *esse*, jūs varat tikpat patiesi predicēt attiecībā uz *percipi*. Šis, manā ieskatā vienā vai otrā nozīmē, ir nepieciešams solis argumentācijai, kas pamatoti saucama par ideālistisku un – vēl jo vairāk – tas līdz šim vienmēr ticis piedāvāts, lai sasniegtu ideālistiskus secinājumus.

Ja *esse* ir *percipi*, tas vienlaikus ir tas pats, kas sacīt, ka viss, kas ir gūstams pieredzē (un šis apgalvojums savukārt noteiktā nozīmē ir ekvivalents sacījumam, ka jebkas, kas ir esošs), ir kaut kas mentāls, apziņā esošs. Taču šī nav tā nozīme, kāda ideālistu *secinājumiem* nepieciešama, apgalvojot, ka Realitāte ir *mentāla*. Ideālistiskais *secinājums* ir, ka *esse* ir *percipere*. Tādējādi neatkarīgi no tā, vai *esse* būs *percipi* vai ne, būs vajadzīga tālāka un cita veida diskusija, lai parādītu, vai tā ir vai nav *percipere*. Un vēl – pat ja *esse* ir *percipere*, būs nepieciešams liels daudzums turpmāku agumentu, lai parādītu, ka tam, kas ir *esse*, piemīt arī vēl citas augstākās mentālās īpašības, kuras tiek apzīmētas kā garīgas.

Šī *iemesla* dēļ es sacīju, ka jautājums, kas izvirzīts apspriešanai, proti – vai *esse* ir vai nav *percipi*, ir pilnīgi nepietiekams, lai vai nu pierādītu, vai nepierādītu to, ka realitāte ir garīga. Taču domāju, ka jebkurš arguments, kāds jebkad lietots, lai parādītu, ka realitāte ir garīga, ir izsecināts – vai nu pamatoti, vai nepamatoti – no tēzes, kurā *esse* ir *percipere* kalpojusi par vienu no premisām. Un arī šī tēze nekad nav tikusi pasniegta kā pierādīta. Izņemot gadījumus, kad tā lietota kā premisa apgalvojumam, ka *esse* ir *percipi*. Argumenti, kādi lietoti šim otram nolūkam, ir labi zināmi. Tiek sacīts, ka, tā kā viss, kas ir esošs, ir pieredzams, gūstams pieredzē, un tā kā

dažas lietas ir tādas, kādas neparādās attiecīgajam indivīdam, tām vismaz būtu jābūt kādas citas būtnes pieredzējuma daļai. Vai arī tā: tā kā kāda objekta esamība nepieciešami implicē kādu subjektu un tā kā visai pasaulei būtu jābūt kādam objektam, mums jāstatās to priekšā kā tādu, kas piederīgs kādam subjektam vai subjektiem gluži tādā pašā nozīmē kā viss, kas ir mūsu pieredzēšanas objekts, piederīgs mums. Un arī vēl tā: tā kā doma ir visas realitātes būtības daļa, mēs varam to statīties priekšā kā tādu, viņpus kuras vai kuras sastāvā kā tās būtības daļa atrodams mūsu garam līdzīgs gars, kurš domā, tādējādi garam savā objektā sveicinot garu. Es nepūlēšos iedziļināties šāda domu gājiena atbilstībā, tas, nenoliedzami, būtu prasijis plašu diskusiju. Vēlos vienīgi aprādīt, ka, lai arī cik pareizs būtu šāds domu gājiens, taču, ja *esse* nav *percipi*, tas atrodas tikpat tālu no pierādījuma, ka realitāte ir garīga, kā gadījumā, ja šis pierādījums arī būtu aplams.

Tomēr: vai *esse* ir *percipi*? Šajā propozīcijā ir trīs ambigviezi termini, un man jāsāk norādot visai atšķirīgās lietas, kas ar dažām no tām domāts. Vispirms sāksim ar *percipi*. Patlaban šī termina jēga mūs varētu pārāk nesatraukt. Droši vien, ka sākotnēji tas nozīmēja tikai „sajūta”, taču es negribētu šajā ziņā nodarīt pāri modernajiem ideālistiem – tiem ideālistiem, kuri šo apzīmējumu pelnījuši bez kādām piebīdēm –, apgalvojot, ka viņi saka *esse* ir *percipi*, saprotot ar *percipi* tikai un vienīgi sajūtas. Gluži pretēji, es viņiem pilnīgi piekritu, ka, ja *esse* vispār būtu *percipi*, tad *percipi* jāsaprot tā, lai tajā iekļautos ne tikai sajūtas, bet arī tie cita veida mentālie fakti, kurus sauc „domas”. Un, lai arī *esse* ir vai nav *percipi*, uzskatu, ka tas ir šī filozofiskā virziena, kuram piederīgi modernie ideālisti, labākais piensums, ka viņi ir pastāvējuši uz to, lai akcentētu „domu” un uzsvērtu tās nozīmību. Iepretim sensuālismam un empīrismam, viņi pauduši pareizu viedokli. Taču mūsu mērķis nav kavēties pie nošķiruma starp sajūtu un domu, jo, lai arī kādos aspektos šīs divas lietas atšķiras, tās vieno vismaz tas, ka tās abas ir apziņas formas, vai arī, lietojot patlaban modē esošo vārdu, tās abas ir pārdzīvošanas daļa. Tādējādi, lai ko arī *esse* ir *percipi* varētu nozīmēt, tas vismaz nozīmē to, ka viss, kas ir esošs, tiek pārdzīvots. Un tā kā es vēlos uzturēt spēkā tēzi, ka, ja tas ir pat aplami, jautājums par to, vai tas tiek pārdzīvots ar sajūtu vai domās, vai ar abu līdzekļu palīdzību, no mana

viedokļa, tam nav gluži nekādas nozīmes, ir irelevants. Ja tas pat vispār nebūtu pārdzīvojams, tas nevar būt nedz domas objekts, nedz sajūtas objekts. Vienīgi tad, ja esamība iekļauj sevī „pārdzīvojamību”, jautājums par to, vai tajā iesaistāmas sajūtas un domāšana vai abas divas, kļūst aktuāls.

Tāpēc es lūdzu, lai turpmākajā izklāstā *percipi* tiek saprasts kā tas, kas attiecas tikai uz to, kas ir kopīgs sajūtām un domām. Nesen publicētā rakstā (International Journal of Ethics, October, 1902) tā autors sniedz iespējami skaidri izklāstītu viedokli par *esse* ir *percipi* nozīmi, ciktāl tas attiecas uz *percipi*. „Es centīšos parādīt – saka Teilora kungs – ka tas, kas padara jebkura fakta daļu reālu, nevar būt nekas cits kā šīs fakta daļas neatdalāma klātbūtne sajūtiskā pieredzē.” Es ar prieku konstatēju, ka Teilora kungs ir mani apgādājis ar definitīvu apgalvojumu, ka šī ir ideālisma pamatpremisa. Mans sacerējums vismaz atspēkos Teilora kunga ideālismu, ja tas vispār kaut ko atspēkos; jo es centīšos parādīt, ka tas, kas padara kādu lietu reālu, nekādā gadījumā nevar būt kādas jutekliskas pieredzes, sajūtāmības neatdalāms aspekts. Taču, lai arī Teilora kunga apgalvojums ir skaidrs attiecībā uz *percipi*, tas ir ārkārtīgi ambigviozs citos aspektos. Tomēr es atstāšu šo jautājumu pārdomām vēlākam laikam, lai patlaban pievērstos nākamajai aplūkojamā apgalvojuma ambigvitātei, ko pauž *esse* ir *percipi*. Ko gan nozīmē šī kopula? Kas gan varētu tikt domāts, sakot, ka *esse* ir *percipi*? Ir tikai trīs nozīmes, kuras šādam apgalvojumam varētu piedēvēt, lai tas būtu patiess, un mūsu rīcībā ir tikai trīs šādas nozīmes un no šīm trim nozīmēm jāizvēlas tikai viena, lai apgalvojums būtu nozīmīgs, vērā ņemams. Šis apgalvojums var ietvert vārda „esse” lietojumu, lai tas neapzīmētu neko citu kā tikai to pašu, ko vārds „percipi”, tie gluži vienkārši ir divi vārdi, kas apzīmē vienu un to pašu lietu, lai tas, ko domājam ar *esse*, ir absolūti identisks tam, ko domājam ar *percipi*.

Domāju, ka man nav jāpierāda, ka princips *esse* ir *percipi* šajā gadījumā nav vērstas uz vārda definīcijas sniegšanu; ja tas tā būtu, tā būtu ārkārtīgi neveiksmīga definīcija. Taču tādējādi paliek tikai divas iespējas, un otrā ir tāda, ka, ja ar to nav domāts *esse*, lai arī nebūdam absolūti identisks tam, kas tiek domāts ar *percipi*, vienlaikus iekļauj to kā savas nozīmes daļu. Ja šāda ir „*esse* ir *percipi*” nozīme, tad teikt, ka lieta ir reāla, būtu kas cits nekā

teikt, ka tā tiek sajūsta, pārdzīvota. Sakot, ka tā ir *reāla*, nozīmētu, ka tā ne tikai tiek sajūsta, bet arī *vēl ko citu*. „Tikt sajūstai” būtu *analītiski būtiski realitātei*, taču tā nebūtu visa šī termina nozīme. No fakta, ka lieta ir reāla, mēs nevaram secināt, atbilstoši pretrunu likumam, ka attiecīgā lieta tiek pārdzīvota, jo pēdējā gadījumā tā būtu *daļa* no tā, kas tiek domāts pirmajā gadījumā. Taču no fakta, ka lieta tikusi pārdzīvota, mēs nevarēsīm secināt, ka tā ir reāla. Jo no fakta, ka lietai piemīt viens no realitātei būtiskiem atribūtiem, neizriet secinājums, ka tai piemīt kāds cits vai citi atribūti. Tādējādi, ja saprotam *esse* ir *percipi* šādā – otrajā nozīmē, mums vajadzētu nošķirt *tris* dažādas lietas, kas no šāda apgalvojuma izriet. Vispirms tas sniedz vārda “realitāte” definīciju, apgalvojot, ka ar to apzīmē kādu no veselumu sastatošām daļām, veseluma, kurā kā daļa ietilpst kas tāds, kas tiek domāts ar „percipi”. Otrkārt, tas pauž, ka „tikt pārdzīvots” ir daļa no kāda noteikta veseluma. Abas šīs propozīcijas var būt patiesas, taču jebkurā gadījumā es nevēlos disputēt par tām. Patiesībā es nedomāju, ka vārds „realitāte” tiktu bieži lietots, iekļaujot savā nozīmē „percipi”, bet es nevēlos strīdēties, aplūkojot šī vārda nozīmes. Un tas, ka daudzas lietas, kas tiek sajūstas, pārdzīvotas, ir arī kaut kas cits, ka iespēja tikt pārdzīvotam attiecināma uz noteiktiem veselumiem; tas, protams, nav apšaubāms. Taču vēlos norādīt uz ko citu – neviena no šīm propozīcijām nav nozīmīga, ja mēs tai nepievienojam *trešo*. „Reāls” ir pateicīgs vārds, lai apvienotu vienotā veselumā atribūtus, kādi *dažkārt* parādās; tas nav pūļu vērts, lai censtos izdarīt kaut cik nopietnus secinājumus no šādiem apgalvojumiem. Mūsu princips varētu vien nozīmēt, ka gadījumā, ja kādai lietai piemīt *percipi*, kā arī citas kvalitātes, kas piederīgas *esse*, mums nekādi nebūtu iespējams secināt, ka tā tiek pārdzīvota, izņemot to, ka mūsu rīcībā jau būtu propozīcija, ka tā tiek pārdzīvota un ka tai piemīt vēl kaut kas vairāk. Līdz ar to, lai apgalvojumam, ka *percipi* veido daļu no veseluma, tādējādi domājot realitāti, ir kāda nozīme, tad tam jānozīmē, ka veselums ir organisks, vismaz tajā nozīmē, ka citas sastāvdaļas nevar pastāvēt bez tām.

Nosauksim šīs citas sastāvdaļas par *x*. Propozīcija, ka *esse* ietver *percipi* un ka tādējādi *percipi* iespējams izsecināt no *esse*, varētu būt nozīmīga vienīgi tādā gadījumā, ja ar to domāts apgalvot, ka *percipi* var inferēt no *x*.

Vienīgais šī jautājuma nozīmīgums – vai viss *esse* iekļauj daļu no *percipi* – ir tādējādi atkarīgs no jautājuma, vai šī x daļa ir nepieciešami saistīta ar attiecīgo *percipi* daļu. Un šī ir trešā iespējamā nozīme apgalvojumam, ka *esse* ir *percipi*; un, kā tagad redzam, šī ir vienīgā nozīmīgā nozīme. *Esse* ir *percipi* apgalvo, ka visur, kur vien jums ir x , jums ir arī *percipi*, ka jebkam, kam piemīt īpašība x , piemīt īpašība, ka tas tiek pārdzīvots. Un, ja ir tā, kā es paužu, ērtības labad būtu vēlams, lai jūs man ļautu lietot terminu „*esse*”, lai apzīmētu tikai x vienu pašu. Es nevēlos tādējādi izraisīt jautājumu, vai tas, ko mēs parasti domājam ar vārdu „reāls”, iekļauj vai neiekļauj sevī gan *percipi*, gan x . Mani gluži apmierinātu, ka manis sniegtā „*esse*” definīcija, apzīmējot x , tiktu uzlūkota vienīgi kā patvaļīga verbāla, vārdiska definīcija. Vai tas ir šādi vai ne, vienīgais interesantais jautājums ir – vai x var tikt izsecināts no *percipi*, un man gribētos to izteikt šādā veidā: vai *percipi* var inferēt no *esse*? Tikai lūdzu saprast, ka tad, kad saku *esse*, šis termins turpmākajā izklāstā *neiekļaus percipi*, tas apzīmēs vienīgi to, ka x , ko ideālisti, iespējams, pilnīgi pamatoti iekļauj līdzās *percipi* sevis lietotajā terminā *esse*. Viņiem nākas atzīt, ka ir tāds x , lai nepadarītu savu propozīciju par *absolūtu* tautaloģiju, un ka no šī x *percipi* var tikt izsecināts, lai nepadarītu to par pilnīgi neauglīgu analītisku propozīciju. Vai vienu pašu šādu x vajadzētu vai nevajadzēt saukt par *esse*, tas nav disputēšanas vērts jautājums; par ko ir vērts disputēt – par to, vai *percipi* ir nepieciešami saistīts ar x . Tādējādi esam atklājuši ambiguitāti – *esse* ir *percipi* kopulā, lai parādītu, ka šis princips apgalvo, ka divi atšķirīgi termini ir savā starpā saistīti tādā veidā, ka vienam no tiem, ko nosaucu par *esse*, piemīt tāda īpašība, ka tas tiek piedzīvots. Šis princips apgalvo, ka pastāv nepieciešama saite starp *esse*, no vienas puses, un *percipi*, no otras puses. Šie abi vārdi apzīmē savā starpā atšķirīgus noteiktus terminus, un *esse* apzīmē terminu, kurā tas, ko apzīmē ar *percipi*, nav iekļauts. Tādējādi, lietojot *esse* ir *percipi*, esam ieguvuši *nepieciešamo sintētisko propozīciju*, kuru esmu apņēmis atspēkot. Un jau tūlīt varu paziņot, ka, tādējādi saprasta, tā nav atspēkojama. Ja ideālists izvēlas apgalvot, ka šī ir gluži vienkārši pašsaprotama patiesība, man atliek vien sacīt, ka man tas nepavisam tā nešķiet. Taču man liekas, ka neviens ideālists nekad nav uzturējis spēkā šādu domu. Kaut gan šī

nozīme – ka divi atšķirīgi termini ir savstarpēji saistīti – ir vienīgā nozīme, kuru var piedēvēt „*esse* ir *percipi*”, lai tas būtu patiesi nozīmīgs, svarīgs. Tam var būt būt arī cita nozīme, ja tas vēlas būt par svarīgu nepatiesību. Es domāju, ka ideālisti pauž šo svarīgo nepatiesību. Viņi neuztver to, ka, ja *esse* ir *percipi* ir patiess, tad tā ir *tikai* un *vienīgi* pašsaprotama, sintētiska patiesība; viņi vai nu identificē to ar, vai arī izvērza par iemeslu citai propozīcijai, kurai jābūt nepatiesai, jo tā ir pašpretrunīga. Ja viņi tā nedarītu, viņiem būtu jāatzīst, ka tas bijis pilnīgi nepamatots pieņēmums. Un, ja viņi atzīst, ka tas bijis *nepamatots*, es nedomāju, ka viņi uzturētu spēkā apgalvojumu, ka viņu patiesība ir evidentā, acīmredzama. *Esse* ir *percipi* tanī nozīmē, kādā es to esmu interpretējis, patiešām var būt patiess, es to nevaru noliegt. Bet, ja šī nozīme ir skaidri aptverta, tad neviens, pēc manām domām, neuzskatītu, ka tā ir patiesa. Redzējām, ka ideālistiem nepieciešams apgalvot, ka jebkas, kas tiek pieredzēts, tāds ir arī nepieciešami pieredzams. Un parasti šo doktrīnu viņi pauž, sakot, ka „pieredzes objekts nav iespējams bez subjekta”.

Līdz šim esmu centies aprādīt, kādai būtu jābūt šī apgalvojuma nozīmei, lai tas būtu uzskatāms par nopietnu patiesību. Tagad es centīšos parādīt, ka tam var būt svarīga nozīme, kas ir nepatiess, jo ir pašpretrunīgs.

Filozofijas vēsturē ir ļoti zināms, ka nepieciešamība vispār, bet jo īpaši tajos gadījumos, kad tiek sacīts, ka pretējais nav iedomājams, tiek parasti uzskatīta par *analītisku*, tādā nozīmē, ka apgalvojumi, kas to noliedz, ir pašpretrunīgi. Tādējādi pirms Kanta parasti tika uzskatīts, ka daudzas patiesības ir pierādāmas ar vienu pašu pretrunu likumu. Tādējādi šī ir kļūda, ko filozofi visai viegli pieļāva. Arī kopš Kanta daudzi to turpinājuši pieļaut, taču man šķiet, ka daudziem ideālistiem, kuri pa īstam pelnījuši šo apzīmējumu, kļuvis par modes lietu apgalvot, ka patiesība ir analītiska un sintētiska vienlaikus. Mani neinteresē daudzi šādas rīcības cēloņi; iespējams arī, ka dažādās sakarībās šādam apgalvojumam var būt noderīga un patiesa nozīme. Taču, ja vārdu “analītisks” saprotam tā, kā tikko definējām, proti – kā tas, kas tiek pierādīts ar pretrunu likumu *vienu pašu*, ir skaidrs, ka, ja „sintētisks” nozīmē to, kas *nav* pierādāms ar šo vienu pašu, neviena patiesība nevar būt vienlaikus analītiska un sintētiska. Proti, man šķiet, ka tie,

kuri apgalvo, ka patiesība var būt abējāda, un tomēr uzskata, ka tā tas ir šajā, kā arī citos gadījumos. Patiesi, būtu pavisam dīvaini, ka tik vēsturiski nozīmīgu jēdzienu kā „analītisks” un „sintētisks” daļa tiktu pilnīgi atmesta, jo īpaši tāpēc, ka mēs nesastopamies ar skaidri izteiktiem gadījumiem, kad tā tiek atmesta pilnīgi. Tādā gadījumā varētu domāt, ka modernos ideālistus būtu iespaidojis viedoklis, ka noteiktas patiesības var tikt pierādītas ar vienu pašu pretrunu likumu. Atzīstu, viņi skaidri deklarē, ka viņi to *nevar*, taču ar to nekādi nebūs pietiekami, lai pierādītu, ka viņi paši vienlaikus nedomā, ka viņi to var, jo ir ļoti viegli piekopt divus savstarpēji pretrunīgus viedokļus. Tāpēc es piedāvāju uzskatīt, ka ideālisti uztur šo attiecīgo doktrīnu saistībā ar subjekta un objekta attiecībām pieredzējuma ietvaros tādēļ, ka viņi domā, ka tā ir analītiska patiesība šajā ierobežotajā nozīmē, ka tā pierādāma ar pretrunu likumu vienu pašu.

Es proponēju, ka ideālists uzskata, ka objekts un subjekts ir nepieciešami saistīti, un rīkojas šādi tādēļ, ka vispār nespēj saskatīt, ka tie ir *katrs pats par sevi*, ka tie ir *divi*. Kad viņš domā par „dzeltens” un kad domā par „dzeltenuma sajūtu”, viņš nesaskata, ka vispār otrajā gadījumā ir vēl kaut kas cits, kas nav pirmajā. Ja tas ir tā, noliegt, ka dzeltenums jebkad var *pastāvēt* dzeltenuma sajūtās, ir gluži vienkārši noliegt, ka dzeltenums nekad nevar būt kas cits nekā tas, kas tas ir, jo dzeltenums un dzeltenuma sajūta ir absolūti identiski. Apgalvot, ka dzeltens ir nepieciešams pieredzējuma objekts, ir tas pats kā apgalvot, ka dzeltens ir nepieciešami dzeltens – tās ir pilnīgi identiskas propozīcijas un to var pierādīt ar vienu pašu pretrunu likumu.

Protams, šī propozīcija vienlaikus implicē arī to, ka pieredze galu galā ir kaut kas atšķirīgs no dzeltenuma, pretējā gadījumā nebūtu pamata uzskatīt, ka dzeltens ir sajūta. Attiecīgais arguments tādējādi gan apgalvo, gan noliedz, ka dzeltens un dzeltenums ir atšķirīgi. Ar to arī tas tiek pietiekamā mērā atspēkots. Taču, šo pretrunu viegli palaist garām, jo, lai arī citos gadījumos esam pārliecināti, ka „pieredze” kaut ko nozīmē un ka tā ir kaut kas ārkārtīgi svarīgs, tanī pašā laikā neesam skaidri aptvēruši, *ko* tas nozīmē, un tādējādi katrā atsevišķā gadījumā varam neievērot tās klātbūtni. Fakti nonāk mūsu uzmanības lokā kā sava veida antinomija:

pieredzējums ir kaut kas unikāls un atšķiras no visa kā cita, un zaļuma pieredzējums ir gluži neatšķirams no zaļuma. Tās ir divas propozīcijas, kas abas nevar būt patiesas. Ideālisti, kas atzīst abas šīs tēzes, var glābties, sākot argumentāciju ar dažām sakarībām no vienas tēzes, ar citām sakarībām – no otras.

Taču, es labi apzinos, ka daudzi ideālisti noraidītu kā pilnīgi nepamatotu apvainojumu, ka viņi nespēj veidot nošķirumu starp sajūtu jeb ideju, un to, ko es saukšu par tās objektu. Un jāatzīst, ka ir daudzi idealisti, kuri ne tikai implicē, tāpat kā mēs visi to darām, ka zaļums ir atšķirīgs no zaļuma sajūtas, bet tieši uzsver šo atšķirību kā savas sistēmas svarīgu sastāvdaļu. Varbūt, ka viņi tikai būtu ar mieru apgalvot, ka šīs abas lietas veido neatdalāmu vienumu. Tomēr vēlos parādīt, ka daudzi no viņiem, kuri lieto šādu frāzi un kuri atzīst šo distinkciju atšķirību, nav tādēļ atbrīvojami no apvainojuma, ka viņi to noliedz. Jo pastāv noteikta mūsdienu filozofu vidē plaši izplatīta doktrīna, kas ļoti vienkāršas redukcijas ceļā šķietami apgalvo, ka divas atšķirīgas lietas gan ir, gan nav atšķirīgas. Tiek apgalvota atšķirība, bet tanī pašā laikā arī apgalvots, ka lietas, kas ir atšķirīgas, veido „organisku vienumu”. Taču, veidojot šādu vienumu, tiek uzskatīts, ka *ārpus attiecībām starp abām* katra no šīm lietām nebūtu tāda, kāda tā ir. Tādējādi aplūkot tās katru par sevi nozīmē veidot nelegitīmu abstrakciju.

Atziņa par to, ka pastāv „organiski vienumi” un „nelegitīmas abstrakcijas”, šādā nozīmē tiek uzlūkotas par modernās filozofijas lielāko ieguvumu. Taču, kāda gan šiem terminiem ir pievienotā nozīme? Abstrakcija ir nelegitīma tad un tikai tad, kad cenšamies veidot apgalvojumu par *daļu*, par kaut ko abstraktu, atrautu, atdalītu no pārējā; tas ir patiesi tikai attiecībā uz to vienumu, kam šī daļa ir piederīga. Un varbūt būtu lietderīgi parādīt, ka tā to nevajadzētu darīt. Taču praktiskais šī principa lietojums un tas, kas, iespējams, tiek atzīts par tā nozīmi, ir kas tāds, kas ļoti lielā mērā būtu uzlūkojams par pilnīgi pretēju tam, kas būtu uzskatāms par noderīgu. Šis princips tiek lietots, apgalvojot, ka noteiktas abstrakcijas ir *visos gadījumos* nelegitīmas; ka, *lai arī ko jūs cenšaties pateikt* par to, kas ir daļa no organiskā vienuma, tas, ko jūs apgalvojat, var būt paties par šo vienumu. Un tā vietā, lai tiktu atzīts par noderīgu patiesību, tas ir

nepieciešami aplams. Jo, ja vienums *var*, faktiski tam *vajag būt aizvietojamam* ar daļu visās pozīcijās un visos nolūkos, tas var notikt tikai tāpēc, ka vienums ir absolūti identisks ar daļu.

Tādējāi, ja mums saka, ka zaļš un zaļuma sajūta ir noteikti atšķirīgas lietas, bet tanī pašā laikā nav atdalāmas vai ka tā būs nelegītīma abstrakcija, ja aplūkosim vienu daļu neatkarīgi no otras, tad šie uzstatījumi tiek lietoti, lai paustu, ka, lai arī divas lietas ir atšķirīgas, taču jūs ne tikai varat, bet jums arī vajag izturēties pret tām tā, it kā tās nebūtu atšķirīgas. Daudzi filozofi atzīst šo atšķirību, tomēr, sekojot Hēgelim, drosmīgi pastāv uz savām tiesībām nedaudz neskaidrā izteiksmes formā arī noliegt to. Organiskā vienuma princips, līdzīgi kā arī kombinētā analīze un sintēze parasti tiek lietota, lai aizstāvētu paradumu izturēties pret abām no divām pretrunīgām propozīcijām, kad vien tas izrādās izdevīgi. Šajā, kā arī citos jautājumos Hēģeļa galvenais pienesums filozofijai uzslējis tāda veida aplamību, no kuras filozofi un, pēc visa spriežot, arī liela daļa pārējās cilvēces, kļuvuši atkarīgi. Nav nekāds brīnums, ka viņam ir sekotāji un apbrīnotāji.

Līdz šim esam parādījuši – kad ideālists uztur spēkā nodeldēto „*esse* ir *percipi*”, viņam vajag, lai tas būtu patiess, ka šis princips nozīmē, lūk, ko: viss, ko pieredz, ir tāds, ko *vajag* pieredzēt, pārdzīvot. Turklāt esmu arī parādījis, ka viņam *iespējams* šo propozīciju pasniegt kā iemeslu tādai propozīcijai, kura būs aplama tāpēc, ka tā ir pašpretrunīga.

Taču šajā vietā es gribētu ieturēt krietnu pauzi savas argumentācijas gaitā. Mēs redzējam, ka „*esse* ir *percipi*” izmanto divus terminus, kas atšķiras viens no otra tādā pašā veidā kā „zaļš” atšķiras no „salds”; tā, ka viss, kas piederas vienam, piederas arī otram; tādējādi tiek apgalvots, ka „esamība” un „pieredzēšana”, „pārdzīvošana” ir nepieciešami saistīti, ka viss, kas *ir esošs*, ir arī *pārdzīvots*. Un atzīstu, ka šāda nostāja nav tiešā veidā atspēkojama. Bet es uzskatu to par aplamu. Un vēl esmu apgalvojis, ka ikviens, kas saskata, ka „*esse*” un „*percipi*” ir tikpat atšķirīgi kā „zaļš” un „salds”, nepavisam nebūtu lielākā mērā gatavi ticēt, ka viss, kas *ir esošs*, ir arī *pārdzīvojams pieredzē*, nekā uzskatīt, ka viss, kas ir zaļš, ir arī salds. Esmu paudis, ka neviens neuzskatīs, ka „*esse* ir *percipi*”, ja viņš redzētu, cik lielā mērā *esse* ir atšķirīgs no *percipi*. Taču šo tēzi es atstāšu bez pierādījuma. Esmu

apgalvojis, ka visi tie, kuri tic, ka „esse” ir „percipi”, identificē šo tēzi ar pašpretrunīgu propozīciju vai izmanto to par pamatu šādai propozīcijai. Taču arī šo apgalvojumu netaisos pierādīt. Es vienīgi centīšos parādīt, ka dažas propozīcijas, kuras, manā ieskatā, tiek šādi lietotas, ir aplamas. To, ka tādas ir aprītē un ka bez tām attiecīgais viedoklis *esse* ir *percipi* arī netiktu pieņemts – tas man tāpat jāatstāj nepierādīts.

Tāpēc turpinājumā pāriešu no gluži neinteresantā jautājuma „Vai *esse* ir *percipi*” pie vēl mazāk interesantā un šķietami nerelevantā jautājuma „kas ir sajūta jeb ideja?” Mēs labi zinām, ka ziluma sajūta atšķiras no zaļuma sajūtas. Tāpat ir skaidrs, ja abas ir sajūtas, tām ir kaut kas kopīgs. Kas ir tas, kas tām ir kopīgs? Un kādā veidā šis kopīgais elements ir sasaistīts ar abu sajūtu daļu, kurā tās atšķiras?

Es saukšu šo kopīgo elementu par „apziņu”, necenšoties pateikt, kas šādi nosauktā lieta ir. Tādējādi jebkurā sajūtā ir divi atšķirīgi termini: „apziņa”, attiecībā pret kuru visas sajūtas ir līdzīgas, un arī vēl kaut kas cits, attiecībā pret ko viena sajūta atšķiras no otras. Būtu ērti, ja jūs man atļautu saukt šo otro terminu par sajūtas „objektu”; un arī šo terminu pagaidām izmantot, necenšoties skaidrot, ko es ar šo vārdu saprotu.

Tādējādi mums katrā sajūtā ir divi nošķirami elementi, viens, kuru es saucu par apziņu, un otrs, ko saucu par apziņas objektu. Tā tam vajadzētu būt, ja ziluma sajūtai un zaļuma sajūtai, lai arī tās kādā vienā aspektā atšķirīgas, ir kas līdzīgs citā aspektā; zilumam ir viens sajūtas objekts un zaļumam cits, un apziņa, kas abām sajūtām ir kopīga, katrā no tām ir atšķirīga. Taču, ejot tālāk, dažreiz ziluma sajūta var būt manā prātā un dažreiz tās tur nav. Un, kā tagad zinām, ka ziluma sajūta iekļauj sevī divus dažādus elementus, proti apziņu un zilumu, rodas jautājums, vai tad, kad pastāv ziluma sajūta, vai tā ir apziņa, kas ir, vai zilums, kas ir, vai abi divi ir esoši. Vismaz viena lieta ir skaidra, proti, ka visas šīs trīs alternatīvas atšķiras viena no otras. Tādējādi, ja kāds apgalvo, ka sacīt „zils” ir tas pats, kas sacīt „gan zils, gan apziņa pastāv”, viņš izdara kļūdu, kas ir pašpretrunīga kļūda. Un vēl kāda lieta arī ir skaidra, proti, ka tad, kad pastāv sajūta, vismaz apziņa arī noteikti pastāv, jo, ja es saku, ka ziluma un zaļuma sajūtas abas pastāv, es, saprotams, domāju par to, kas abām ir kopīgs, kas tāds,

kura dēļ abas saucam par sajūtām un pastāv attiecībā uz abām. Vienīgā atlikusī alternatīva ir tāda, ka vai *nu abas* pastāv vai ka apziņa pastāv viena pati. Tādējādi, ja kāds mums saka: ziluma esamība ir tas pats, kas ziluma sajūtas esamība, viņš izdara kļūdu, tādu kļūdu, kas ir pašpretrunīga. Jo viņš apgalvo *vai* nu to, ka zilums ir tā pati lieta, kas zilums kopā ar apziņu, vai ka tā ir tā pati lieta, kas apziņa viena pati. Līdz ar to – identificēt vai nu „zils”, vai jebko citu ar to, ko esmu nosaucis par sajūtu „objektu” ar atbilstošu sajūtu, ir visos gadījumos pieļaut pašpretrunīgu kļūdu. Tas ir tāpat kā identificēt daļu ar veselumu kā daļa tas ir, vai ar kādu citu šī paša veseluma daļu. Ja mums cenšas iestāstīt, ka apgalvojums „zils pastāv” būs *bezjēgas*, ja vien ar to nedomājam, ka „ziluma sajūta pastāv”, sacitais noteikti ir aplams un pašpretrunīgs.

Ja mums teic, ka apgalvojums, ka zilums nav iedomājams bez sajūtas, tad runātājs, lietojot šo ambīgu izteikumu, droši vien grib mums darīt zināmu ko tādu, kas ir pašpretrunīga kļūda. Jo mēs varam un mums vajadzētu iedomāties ziluma esamību kā kaut ko gluži nošķirtu no sajūtas esamības un iztēloties, ka zilums varētu pastāvēt un tomēr ziluma sajūtas nebūtu. Attiecībā uz sevi varu teikt, ka es to ne tikai varu iedomāties, varu arī iedomāties, ka tas ir patiess. Tāpēc vai nu šis briesmīgais apgalvojums par neiespējamību nozīmē to, ka ir aplams un pašpretrunīgs, vai nu tas arī nozīmē tikai to, ka faktiski zilums nekad nevar eksistēt, ja vien tanī pašā laikā nepastāv arī ziluma sajūta.

Šajā argumentācijas vietā neslēpšu savu viedokli, ka neviens filozofs līdz šim laikam nav spējis izvairīties no iepriekš minētās pašpretrunīguma kļūdas, ka visinteresantākie ideālisma un agnosticisma secinājumi sasniegti, vienīgi identificējot zilumu un ziluma sajūtu; ka *esse* ir ticis uzskatīts par *percipi* tikai tāpēc, ka tas, kas ir pieredzams, ticis uzskatīts identisks tam, par ko šis pieredzējums bijis. Droši vien pieļaujams, ka Bērklis un Mīls šādi kļūdījušies. Tas, ka to pašu dara modernie ideālisti, ceru, kļūs acīmredzams tālākā izklāsta gaitā. Tāpēc, lai mana argumentācija būtu iespējami pārliecinošāka, es tūlīt pat pievienošu divus pierādījumus jeb liecinājumus. Pirmais no tiem – valoda mums nepiedāvā iespēju apzīmēt tādus objektus kā „zils” un „salds” citādā veidā, kā nosaucot tos par sajūtām.

Tā būtu acīmredzama valodas normu pārkāpšana, ja nosauktu tās par “lietām” vai „objektiem”, vai „terminiem”. Un, līdzīgā veidā, mūsu rīcībā nav dabisku iespēju apzīmēt tādus objektus kā „kausalitāte”, „identitāte”, kā vienīgi nosaucot tos pa „idejām” vai „nojēgumiem”, vai „konceptiem”. Nepavisam nešķiet, ka, ja filozofi agrāk būtu skaidri nošķīruši sajūtu vai idejas no tā, ko esmu nosaucis par to objektiem, tad pēdējiem nebūtu dots atsevišķs nosaukums. Tie vienmēr lietojuši to pašu vārdu šīm divām „lietām” (ja man atļauts tā teikt) un tādējādi pastāv neliela iespēja, ka viņi domājuši, ka šīs „lietas” nav divas un atšķirīgas, bet gan ir viens un tas pats. Un ir ļoti labs iemesls, kāpēc viņi tā domājuši – proti, kad mēs vēšamies introspekcijā un cenšamies noskaidrot, kas ir ziluma sajūta, ir ļoti viegli iedomāties, ka mūsu priekšā ir atsevišķs termins. Terminu „zils” ir viegli atpazīt, taču otru elementu, kuru esmu nosaucis par „apziņu”, to, kas ziluma sajūtai ir kopīgs ar zaļuma sajūtu, ir krietni grūtāk nofiksēt. To, ka daudzi cilvēki to vispār neatšķir, uzrāda fakts, ka ir tādi ļaudis, kas ir materiālisti. Un vispār tas, kas padara zila sajūtu par mentālu faktu, šķiet mums grūti tverams: liekas, ka, lietojot metaforu, rodas iespaids, ka tas ir caurspīdīgs, – mēs lūkojamies uz to un neredzam neko citu kā zils; mēs varam tikt pārliecināti, ka tur ir kaut kas, bet, kas tas ir, – to, man šķiet, vēl neviens filozofs nav skaidri stādījis priekšā.

Taču tādējādi esam novirzījušies no argumentācijas tēmas. Tas, ko es līdz šim esmu centies paust – katrā sajūtumā vai idejā jānošķir divi elementi: „objekts” jeb tas, kura dēļ viens sajūtums vai ideja atšķiras no otra sajūtuma, un „apziņa” jeb tas, kas ir abiem kopīgs, – tas, kas tos padara par sajūtumiem jeb mentāliem faktiem. Ja tas ir tā, seko secinājums, ka tad, kad pastāv sajūtums jeb ideja, mums jāizvēlas starp alternatīvām, ka pastāv vai nu objekts viens pats, vai apziņa viena pati, vai ka abi pastāv; un es parādīju, ka viena no šīm alternatīvām, proti, ka tikai objekts viens pats pastāv, nav uzturama spēkā tāpēc, ka to izslēdz fakts, ka tas, ko vēlamies apgalvot, protams, ir, ka pastāv mentāls fakts. Spēkā paliek jautājums: vai abi divi pastāv, vai pastāv tikai apziņa viena pati? Un uz šo jautājumu līdz šim tikusi sniegta viena vispārīga atbilde, proti, ka abas eksistē. Šāda atbilde izsecināma no līdz šim pieņemtās analīzes – par attiecībām starp to,

ko esam nosaukuši par „objektu” un „apziņu” jebkurā sajūtumā vai/jeb idejā. Tiek uzskatīts, ka tas, ko es nosaucu par objektu, ir gluži vienkārši sajūtamības vai idejas „saturs”. Un tiek arī uzskatīts, ka katrā no šiem gadījumiem vienmēr iespējams nošķirt divus un tikai divus elementus: faktu, ka pastāv sajūtvērtums, jušana jeb pieredze, un to, kas ir sajūtvērtams, pārdzīvojams, pieredzams.

Par sajūtvērtumu vai ideju tiek sacīts, ka tie veido veselumu, kurā mums jānošķir divi “neatdalāmi” aspekti – „saturs” un „esmība”. Es centīšos parādīt, ka šāda analīze ir aplama, un šajā nolūkā nepieciešams jautāt ko tādu, kas var šķīst visai neparasts jautājums, proti – kas tiek domāts, sakot, ka kāda viena lieta ir kādas citas lietas saturs? Šādu jautājumu parasti neuzdod, itin kā visiem tas būtu saprotams. Taču tā iemesla dēļ, ka vēlos uzturēt spēkā tēzi, ka „zils” nav ziluma sajūtvērtuma saturs un, vēl jo īpaši tāpēc, ka parasti šādā analīzē ir izlaists ziluma sajūtvērtuma vissvarīgākais elements, man nepieciešams izskaidrot precīzi tieši, kas ir tas, ko es gatavojos noliegt.

Ko gan nozīmē sacīt, ka lieta ir citas lietas „saturs”? Vispirms vēlos norādīt, ka ir pilnīgi pamatoti un pareizi sacīt, ka „zils” ir kādas zilās puķes daļa jeb/vai saturs. Tāpēc, ja mēs līdz ar to apgalvojam, ka tas ir ziluma sajūtvērtuma daļa vai saturs, mēs vienlaikus apgalvojam, ka tas atrodas saistībā ar citām vai jebkādām šī veseluma daļām, kādās tas atrodas ar citām zilās puķes daļām; un mēs apgalvojam tikai to; mēs nevaram censties apgalvot, ka tam ir jebkādas attiecības ar ziluma sajūtvērtumu, kuras tam nav ar zilu puķi. Un kā mēs redzējam, ka zila sajūtvērtumam ir vismaz viens elements līdzās zilumam – proti, to, ko saucu par „apziņu”, kas padara to par sajūtvērtumu. Tādējādi līdz šim esam pauduši, ka zils ir sajūtvērtuma saturs, un vienlaikus arī apgalvojam, ka tam attiecībā pret apziņu ir tādas pašas attiecības, kādās tam ir attiecībā pret citām zilās puķes daļām. Tieši to mēs apgalvojam un neko vairāk. Jautājumā par to, kādas patiesībā ir attiecības starp zilu un zilu puķi, kuru dēļ saucam pirmo par otrās “satura” daļu, es nevēlos iedziļināties. Manam nolūkam pietiekami kalpos atziņa, ka tās ir vispārējās attiecības, par kādām parasti runājam par lietām un to īpašībām, un ka šīs attiecības ir tādas, ka, sakot, ka lieta eksistē, implicējam, ka attiecīgās īpašības arī eksistē. Lietas *saturs* ir tas, par ko mēs apgalvojam, ka *tas* eksistē tad, kad sakām, ka šī lieta eksistē.

Tāpēc tad, kad par zilu tiek sacīts, ka tas ir daļa no “ziluma sajūtuma” satura, pēdējais tiek tverts tā it kā tas būtu veselums, kas veidots tieši tādā pašā manierē kā jebkura cita „lieta”. Atbilstoši šādam viedoklim “zila sajūtums” atšķiras no zilās krellītes vai zilās bārdas gluži tādā pašā veidā kā abas pieminētās lietas atšķiras viena no otras; zilās krellītes atšķiras no zilās bārdas tādā veidā, ka pirmās veidotas no stikla, otrās materiāls ir mati, un „zila sajūtums” ir atšķirīgs abos gadījumos, jo stikla vai bārdas vietā ir apziņa. Attiecības starp zilu un apziņu tiek priekšstatītas kā tādas, kas ir pilnīgi vienādas kā attiecības starp zilu un stiklu vai matiem; visos tajos gadījumos tās ir attiecības starp īpašību un *lietu*.

Es tikko kā sacīju, ka ziluma sajūtums tika analizēts „saturā” un „esamībā”, un zils tika dēvēts par ziluma idejas pašu *saturu*. Še pastāv ambiguitāte un, iespējams, arī kļūda, kurai pieskaršos vien garāmejojot. Termins „satur” var tikt lietots divās nozīmēs. Ja lietojam „satur” kā ekvivalentu tam, ko Bredlija kungs sauc par „*to*”, ja tādējādi domājam *visu*, par ko saka, ka tas eksistē, apgalvojot, ka kāda lieta pastāv, tad zils *nekādi* nav ziluma sajūtuma *pats satur*. Daļa no sajūtuma *satūra šādā nozīmē ir tas otrais elements, ko esmu nosaucis par apziņu*.

Šī sajūtuma analīze, nodalot „zilums” un „satur”, no vienas puses, un tikai vienu pašu esamību, no otras puses, ir noteikti aplama, jo šeit mēs atkal sastopamies ar pašpretrunīgo identifikāciju starp „zils pastāv” un „ziluma sajūtums pastāv”. Taču ir vēl kāda cita nozīme, kādā pamatoti var sacīt, ka „zils” ir zila sajūtuma *īstenais satur* – proti, tāda nozīme, kurā „satur”, līdzīgi kā *idos*, tiek pretstatīts „substāncei” vai „matērijai”. Jo elements „apziņa”, kas kopīgs visiem sajūtumiem, var tikt uzskatīts un noteikti tiek uzskatīts par sava veida sajūtuma „substānci”, un katra atsevišķa sajūtuma „satur” gluži vienkārši apzīmē to aspektu, kurā viens sajūtums atšķiras no otra. Šādā nozīmē var sacīt, ka „zils” ir sajūtuma īstenais satur. Taču tādā gadījumā analīze, lietojot „satūra” un „eksistences” jēdzienus, ir vismaz maldinoša, jo jēdzienā „eksistence” iekļauj to, kas pastāv sajūtumā un nav zils.

Tādējādi mūsu rīcībā patlaban ir vispārpieņemts viedoklis, ka zils ir saistīts ar ziluma sajūtumu vai ar ideju kā tās saturu, un atziņa, ka, lai šis

viedoklis būtu patiess, tam jānozīmē, ka zils ir daļa no tā, par ko tiek sacīts, ka tas eksistē, kad sakām, ka sajūtums eksistē. Sacīt, ka sajūtums eksistē, pastāv, nozīmē teikt, ka zils pastāv/eksistē un ka apziņa, vai nu saucam to par substanci kaut kam, attiecībā pret ko, zils ir īstenais saturs, vai saucam to par kādu citu satura daļu, arī eksistē. Jebkurš sajūtums vai/jeb ideja ir „lieta”, un tas, ko nodēvēju par tās objektu, ir šīs lietas īpašība. Šī ir tā „lieta”, ko turam prātā, domājot par mentālu attēlu. Mēs priekšstatām mentālu attēlu tā, it kā tas attiektos uz to, kā attēls tas ir (ja attiecīgā lieta vispār eksistē), gluži tādā pašā veidā kā attēls spoguļi attēlo to, ko tas atspoguļo. Abos gadījumos sastopamies ar satura identitāti, un attēls spoguļi atšķiras no attēla apziņā/prātā vienīgi tanī ziņā, ka vienā gadījumā attēla veidotājs ir „stikls” un otrajā gadījumā tā ir apziņa. Ja attēls ir par zilu, netiek priekšstatīts, ka šis „saturs” saistīts ar apziņu kaut kādā citādākā veidā nekā attiecībās ar stiklu; tas tiek uzlūkots *tikai kā saturs*. Un, ņemot vērā, ka sajūtumi un idejas visas tiek uzlūktas kā šīs deskripcijas veselumi – lietas prātā, jautājums – ko mēs zinām? tiek uzskatīts par identisku jautājumam: kāds gan mums ir iemesls uzskatīt, ka ārpus prāta pastāv lietas, kuras atbilst tām lietām, kuras atrodas iekšpusē?

Vēlos parādīt: mums nav iemesla domāt, ka vispār ir tādas lietas kā mentāli tēli, lai domātu, ka zils *ir* daļa no zila sajūtuma satura, un, ja pat mentāli tēli pastāvētu, nekāds mentāls tēls un nekāds sajūtums jeb/vai ideja nebūtu *tikai šāda veida lieta; ka „zils”*, pat ja būtu daļa no zila sajūtuma vai idejas attēla satura, būtu vienlaicīgi saistīts ar to gluži citādākā veidā un ka šis otrais attiecību elements, kuram parasti tradicionālajā analizē nepievērš vērību, ir vienīgais, kas vispār padara zila sajūtumu par mentālu faktu.

Pareizā sajūtuma vai idejas analīze ir šāda: kopējais elements visiem sajūtumiem/idejām un tam, ko esmu nosaucis par „apziņu”, patiesībā arī ir apziņa. Sajūtums faktiski ir kaut kā zināšanas vai „apzināšanās”, vai „pārdzīvošanas” atsevišķs gadījums. Kad zinām, ka pastāv ziluma sajūtums, tad zinām, ka pastāv apzināšanās, apjaušanas fakts. Un šī apzināšanās nav vienkārši, kā līdz šim esam rādījuši, ka tai tādai vajadzētu būt, kaut kas pats par sevi un pilnīgi atšķirīgs un unikāls, kaut kas pilnīgi atšķirīgs no zila; tam

piemīt arī pilnīgi atšķirama un vienreizēja saistība ar zilu, tāda saistība, kas *nav* lietas un substances saistība ar satura daļu vai vienas tās daļas saistība ar citu satura daļu.

Šī attiecība ir gluži vienkārši tāda, par kādu mēs domājam jebkurā „zināšanas” gadījumā. Ja jūsu apziņā ir „zināšana” par zilu, tas nav tā, ka jūsu apziņā ir „lieta” vai attēls, kura saturs būtu zils. Apzināties/apjaust zila sajūtumu nav apzināties mentālu tēlu – par kādu „lietu”, kuru veido zils un vēl kāds cits elements kā lietu veidojoša sastāvdaļa tādā pašā nozīmē, kādā zils ir zilās krellītes sastāvdaļa. Tas nozīmē apjausmu par zila apzināšanos, un abos gadījumos apzināšanās/apjausma tiek lietota vienā un tanī pašā nozīmē. Šis elements, kā redzējām, „satura” teorijā tiek noteikti palaists garām; šī teorija pilnīgi neievēro faktu, ka zila sajūtumā pastāv šī unikālā attiecība starp zilu un kādu otru sastāvdaļu. Un mana tēze ir tāda, ka šī neievērošana nav *tikai* izteikšanās paviršība; tā rodas tāpēc, ka, lai arī filozofi atzinuši, ka, lietojot vārdu apziņa, tiek domāts kaut kas atsevišķs, viņi nekad nav izveidojuši skaidru koncepciju par to, kas šis *kaut kas* ir. Viņi nav spējuši vienlaikus ietvert prātā *to* un *zilu* un salīdzināt šos abus lielumus tādā pašā veidā, kādā viņi var salīdzināt *zilu* un *zaļu*.

Tas noticis iepriekš minēto iemeslu dēļ, proti – tamdēļ, ka tanī brīdī, kad nofiksējam savu uzmanību uz apziņu, lai redzētu, kas tā pati par sevi ir, tā šķiet pazūdam; šķiet tā it kā mūsu priekšā ir tukšums. Kad cenšamies introspektīvi tvert ziluma sajūtumu, viss, ko varam redzēt, ir zils, otrs elements ir gluži kā caurspīdīgs. Tomēr to var atpazīt, ja lūkojamies vērīgi un ja zinām, ka jābūt kaut kam, kas meklējams. Mans galvenais uzdevums šajā sadaļā bija pacensties, lai lasītājs to saskatītu, taču man ir sajūta, ka mani panākumi bijuši diezgan bēdīgi. Ja nu tā ir, ka zila sajūtums iekļauj savā analizē līdzās zilam vēl arī unikālu elementu „apjēgsme” un šī elementa unikālo saiti ar zilu, varu skaidrāk pasacīt, ko biju domājis, izvirzot divas skaidri norobežojamas propozīcijas: ka zils droši vien nepavisam nav daļa no sajūtuma satura un ka, pat ja tas tā būtu, tas vienalga nebūtu sajūtums *par* zilu gadījumā, ja zilumam šī būtu vienīgā attiecība ar šo sajūtumu. Pirmo hipotēzi var tagad izteikt, sakot, ka, ja tā ir patiesa, tādā gadījumā tad, kad pastāv ziluma sajūtums, pastāv ziluma *aptversana*; var iebilst pret šādu izteikumu, taču tas

izsaka tieši to, ko vajadzētu domāt un kas tiek domāts, sakot, ka zils ir, šajā gadījumā, apzināšanās vai pieredzējuma *saturs*.

Vai tad, kad man ir ziluma sajūtums, mana apzināšanās vai aptvērums ir tādējādi zils, par to mana introspekcija nedod iespēju droši pārliecināties. Es vienīgi neredzu iemesla domāt, ka tā ir. Taču, vai tas tā ir vai ne, šis punkts nav svarīgs, jo tas, ko introspekcija paveic – tā dod man iespēju izlemēt, ka vēl kaut kas cits arī ir paties – proti, ka es apjaušu zilumu un, šādi sakot, es domāju, ka manai apjaušanai par zilumu attiecībā pret zilu ir gluži atšķirīga un skaidri izteikta attiecība. Jāatzīst, ka mana apjaušana var būt *gan* zila vai tāda, kas ir arī *par* zilu, taču esmu pilnīgi pārliecināts, ka tā ir par zilu; ka tās attiecība pret zilu ir vienkārša un skaidri izteikta un dod iespēju nošķirt zināšanu par lietu no pašas lietas, patiešām – iespēju nošķirt apziņu no matērijas. Un šādu secinājumu varu izteikt atziņā, ka tas, ko saucam par sajūtuma *saturu*, ir gluži tas pats, ko sākuma daļā sauca par sajūtuma *objektu*.

Taču, ja tas ir tā, kādi secinājumi būtu izdarāmi?

Ideālisti atzīst, ka reāli pastāv kādas lietas, par kurām tiem nav jausmas. Viņi uzskata, ka ir atsevišķas lietas, kuras nav viņu pieredzes neatņemama sastāvdaļa, lai arī tās ir kādas pieredzes neatņemama sastāvdaļa. Ejot tālāk, viņi uzskata, ka dažas lietas, par kurām viņiem dažkārt rodas apjaušana, patiešām eksistē arī pat tad, kad viņi tās nejaus. Piemēram, viņi uzskata, ka viņiem dažkārt ir apjaušana par citām apziņām, kas turpina pastāvēt arī tad, kad viņi tās neapjaus. Tādējādi viņi dažkārt apjaus kaut ko, kas nav viņu pašu pieredzes neatdalāms aspekts. Viņi zina dažas lietas, kas nav tikai viņu pieredzes daļa vai saturs. Manas iepriekš izklāstītās analīzes mērķis bija parādīt, ka tad, kad man ir tikai sajūtums vai ideja, fakts ir tāds, ka es apjaušu kaut ko, kas vienlaikus un tādā pašā nozīmē *nav* manas pieredzes neatdalāms aspekts.

Apjaušana, kas, manā ieskatā, iekļaujama sajūtumā, ir gluži tas pats unikālais fakts, kas veido katras zināšanas kā tādās; zils ir tikpat lielā mērā gan objekts, gan tikpat mazā mērā arī tikai tās saturs, tad, kad es to pieredzu kā visīstāko un neatkārtojamo reālāko lietu, par kuru man ir apjaušana. Tāpēc nav nepieciešams jautāt – „kā izklūt no šī savu ideju vai/jeb sajūtumu loka?”

Glūži vienkārši – ja mums ir sajūtums, mēs jau esam ārpus šī loka. Tas nozīmē zināt kaut ko, kas patiešām nav mana pieredzējuma daļa, un zināt to tikpat pārliecinoši, kā vispār man iespējams kaut ko zināt. Tādējādi es domāju, ka neklūdods, apgalvojot, ka ideālisti, iedomājoties, ka jebkam kas *ir*, jābūt tādām, kas ir nenodalāma kāda pieredzējuma daļa, uzskata, ka dažas lietas vismaz ir nenodalāma daļa no *viņu* pieredzējuma. Un noteikti nav nekā tāda, par ko viņi ir ciešāk pārliecināti kā par sava pieredzējuma nenodalāmo aspektu, kā tas, ko viņi sauc par savas idejas vai sajūtuma *saturu*. Ja tomēr šādi notiek visos gadījumos, vai nu tas arī ir saturs, vai ne, nebūdamas pieredzējuma neatdalāma sastāvdaļa, nāksies labprāt atzīt, ka nekam citam no pieredzes nepiemīt šāds neatdalāms aspekts.

Taču, ja mēs nekad nepieredzam neko tādu, kas nav neatdalāms šī pieredzējuma aspekts, kā gan varam izdarīt secinājumu, ka jebkas, nemaz nerunājot par *itin visu*, var būt *jebkāda* pieredzējuma neatdalāms aspekts? Šādā skaidrā izgaismojumā pieņēmums „*esse*” ir „*percipi*” kļūst pilnīgi nepieņemams. Ejot vēl tālāk, pēc manām domām, kļūst redzams, ka ideālista pieredzējuma objekts ir, kā viņš to iedomājas, nevis objekts, bet gan glūži vienkārši pieredzējuma saturs; vai citādāk sakot – ja tas patiešām būtu viņa pieredzējuma neatņemams aspekts, ikviens ideālists nekad nevarētu būt droši pārliecināts par sevi vai par jebkādu citu lietu. Jo sajūtums attiecībā pret savu objektu ir noteikti tādās pašās attiecībās kā jebkuras citas pieredzēšanas attiecības pret savu objektu. Un, es domāju, ka šādu vispārēju nostāju parasti akceptē pat ideālisti. Viņi labprāt apgalvo, ka *tas*, ko spriežam vai domājam, vai sajūtam, ir attiecīgā sprieduma vai domas, vai sajūtuma saturs tādā pašā veidā kā zilums ir ziluma sajūtuma *saturs*. Taču, ja tas ir tā, tad gadījumā, kad kāds ideālists domā, ka viņš *apjauš pats sevi* vai arī kādu citu, tas tā nemaz nevar būt. Faktiski, pēc viņa paša teorijas, viņš pats un arī citas personas ir tikai apjaušanas *saturs*, kam nav apjaušanas *par* itin neko. Viss, ko varam sacīt, ir, ka viņā ir apjaušana, kurā *iekļaujas* kāds noteikts saturs; nekādi nevar būt patiesi tas, ka viņā ir apzināšanās par jebko. Un, līdzīgā veidā, viņā nekad nebūs apjaušana vai nu par faktu, ka viņš ir vai ka realitāte ir garīga. Patiesais fakts, ko viņš apraksta, lietojot šādus jēdzienus, ir tāds, ka viņa esamība un realitātes

garīgums ir apjausmas *saturs*, kas neapjauš neko un tādējādi nekādā ziņā ne pati savu saturu.

Un tālāk – ja viss, par ko viņš domā, ka to apjauš, patiesībā ir tikai viņa paša pieredzējuma saturs, viņam nav nekāda *ienesla* uzskatīt, ka jebkas, izņemot viņu pašu, pastāv; protams, var pieļaut iespēju, ka pastāv citas personas; šāds solipsisms nepavisam nebūtu nepieciešami patiesi; taču no tā, ko viņš uzskata, nekādi nevar secināt, ka solipsisms nav patiesi. To, ka viņš pats eksistē, protams, varētu izsecināt no viņa premisas, ka daudzas lietas ir viņa paša pieredzējumā, taču tā kā viss, par ko viņš domā, ka viņš to apjauš, ir tikai viņa apjausmas neatdalāms aspekts, šī premisa nepieļauj nekādus secinājumus, ka jebkas no šī satura, vēl jo vairāk – citas apziņas vispār pastāv kādā citā veidā, izņemot kā viņa apziņas neatdalāmi aspekti, citiem vārdiem – kā daļa no viņa paša.

Tieši šādas sekas un nevis tādas, kādas ideālists domājas izrietam, izsecināmas no viņa pieņēmuma par to, ka pieredzējuma objekts ir tikai saturs jeb neatdalāmais sajūtuma aspekts. Taču, ja mēs skaidri priekšstatām, kāda daba ir tai specifiskajai atšķirībai, ko esmu nosaucis par „jebkā apjausmu”, ja saredzam, ka *tieši tas* ir klātesošs *jebkura* pieredzējuma analīzē – sākot no visniecīgākā sajūtuma līdz visattīstītākajai percepcijai vai refleksijai, un redzam, ka *tieši šī* ir vienīgā būtiskā sastāvdaļa sajūjumā – vienīgā lieta, kas ir gan kopīga, gan specifiska visām pieredzēm – vienīgā lieta, kas ļauj nosaukt jebkādu faktu par mentālu; un tālāk – ja atzīstam, ka šāda apjausma vērojama un ka tai visos gadījumos vajag būt tādai, ka tai piemīt vai ka tai būtu jāpiemīt tādām raksturam, ka tās objekts – tad, kad mēs to apjaušam, ir tieši tāds pats, kāds tas būtu, ja arī mēs to neapjaustu – tad kļūst skaidrs, ka galda esamība telpā saistīta ar manu šī *galda* pieredzējumu gluži tādā pašā veidā, kādā mana pieredzējuma esamība ir saistīta ar galda pieredzējumu. Abos gadījumos mums ir tikai apjausma; ja mēs apjaušam, ka viens pastāv, tieši tādā pašā nozīmē apjaušam otra esamību. Un, ja ir patiesi, ka mans pieredzējums var pastāvēt pat tad, kad man gadās neapjaust tā esamību, mūsu rīcībā ir gluži tādi paši iemesli uzskatīt, ka arī galda gadījumā var būt gluži tāpat. Tāpēc, kad Bērklis uzskatīja, ka vienīgā lieta, par ko man ir tiešs pieredzējums, ir mana paša

sajūtumi un idejas, viņa pieņēmums bija aplams. Un, kad Kants uzskatīja, ka lietu telpā objektivitāte *rodama* faktā, ka tās ir „Vorstellungen”, kuri saistīti savā starpā ar dažādām attiecībām, kas atšķiras no tām attiecībām, kurās šie paši „Vorstellungen” savstarpēji saistīti subjektīvā pieredzējumā, tas, ko viņš uzskatīja, bija vienlīdz aplams. Es gluži tādā pašā veidā apjaušu materiālu lietu telpā esamību kā sava paša sajūtas, un *tas*, ko es apjaušu attiecībā uz šīm abām sfērām, ir viens un tas pats – proti, vienā gadījumā tā ir materiālā lieta un otrā gadījumā mans sajūtums, kas patiešām pastāv. Tādējādi īstenais jautājums attiecībā par materiālām lietām nebūtu vaicāt – kādu iemeslu dēļ mēs varētu domāt, ka kaut kas pastāv *atbilstoši* mūsu sajūtumiem?, bet gan: kas dod mums pamatu uzskatīt, ka materiālas lietas *neeksistē*, jo to eksistenci apstiprina gluži tādi paši liecinājumi, kādus sniedz mūsu sajūtumi? Tas, ka abas šīs sfēras pastāv, var būt aplams apgalvojums; taču ja ir iemesls apšaubīt matērijas esamību, ka tā ir mūsu pieredzējuma neatņemama sastāvdaļa, tāda pati domu gaita nepārprotami pierādīs, ka mūsu pieredze arī nav esoša, jo arī šai atziņai jābūt apjausmas neatņemamam aspektam. Vienīgā *saprātīgā* alternatīva atzinumam, ka pastāv matērija *gluži tāpat kā gars*, ir absolūts skepticisms – viedoklis, ka, pēc visa spriežot, itin nekas nepastāv. Visi pārējie pieņēmumi – agnostiķu, ka kaut kas tomēr pastāv, gluži tāpat kā ideālistu, ka pastāv gars, – gadījumā, ja mēs neticam, ka pastāv matērija, nav pamatoti un ir visrupjākā māņticība.

No angļu valodas tulkojis Jānis Nameisis Vējš

PERSONU RĀDĪTĀJS / INDEX OF PERSONS

A, Ā

- Aglinskis, Kazimirs (*Kazimieras Aglinskas*) 130–133, 136–146, 148
Alless, Gregorijs D. (*Gregory D. Alles*) 239, 240
Akvīnas Toms (*Sanctus Thomas Aquinas*) 251, 254
Apšs, Klements 166
Aristotelis (*Ἀριστοτέλης, Aristotelēs*) 254
Arente, Hanna (Hannah Arendt) 13, 14, 16, 17, 25, 26, 33, 37, 49, 51

B

- Basanavičs, Jons (*Jonas Basanavičius*) 130, 133, 135, 137–139, 142–145
Bebrīšs, Rūdis 255
Beinbridžs, Viljams Simss (*William Sims Bainbridge*) 218, 224, 226–231, 244
Bentams, Džeremijs (*Jeremy Bentham*) 258
Berghuijsa, Joantine (*Joantine Berghuijs*) 205, 206, 214
Bitāns, Mārtiņš 8, 12, 218, 250
Bonhēfers, Dītrihs (*Dietrich Bonhoeffer*)
Brāks, Andrē van der (*André van der Braak*)
Breivīks, Bēriņgs (*Anders Behring Breivik*)
Burdjē, Pjērs (*Pierre Bourdieu*)

C, Ć

- Celms, Teodors 14, 19–21, 23, 37

D

- Dāvis, Jānis 108, 113, 117–121, 125, 129
Dženkinss, Filīps (*Philip Jenkins*) 210
Džīnronds, Verners (*Werner G. Jeanron*) 208

E, Ē

- Eliade, Mirča (*Mircea Eliade*) 44, 195

F

- Finke, Rodžers (*Roger Finke*) 218, 223–228, 232–235, 237, 238, 240–250
Fletčers, Džozefs (*Joseph Fletcher*) 258
Friska, Liselote (*Liselotte Frisk*) 240

G, Ģ

- Gavriļins, Aleksandrs (*Александр Гаврилин*) 109, 116, 122, 123
Gugāns, Pēteris 166
Gumpenbergs, Karls fon 171

I, Ī

- Irbe, Agnese 8, 12, 251–257, 259–262, 264, 265

J

Janakouni, Lorencs (*Laurence Iannaccone*) 225, 238

K, Ķ

Kalve, Aloizs 166

Kants, Imanuels 13–33, 36, 37, 264, 290

Kerets, Džeremijs (*Jeremy Carette*) 231

Kings, Ričards (*Richard King*) 231

Kiseļevskis, Kārlis 166

Konstantins Lielais (*Flavius Valerius Aurelius Constantinus/Constantine the Great*)
92, 103

Kornille, Katrīna (*Catherine Cornille*) 208

Krūmiņa-Koņkova, Solveiga 5, 149, 222

Kundziņš, Leons 166

Kūlis, Rihards 14, 23, 24, 37

L, Ļ

Lakmans, Tomass (*Thomas Luckmann*) 220, 221

Lambērs, Vensāns (*Vincent Lambert*) 252

Lazdāne, Sofija 171, 172

Liepa, Prolets 167

Lubaks, Anri de (*Henri de Lubac*) 73, 75, 77, 78, 150, 152, 153, 172, 179, 180

M

Maceina, Antans (*Antanas Maceina*) 70, 76, 78–84, 88

Maklūens, Māršals (*Marshall McLuban*) 6, 7, 10, 11

Marija Stefana, skat. arī Lazdāne, Sofija 171, 172

Misāne, Agita 219, 221, 223, 237

Mūrs Džordžs Edvards (*George Edward Moore*) 8, 267

Mūsavi, Leons (*Leon Moosavi*) 210, 216

O

Olsons, Daniels (*Daniel Olson*) 239

P

Paipere, Adriāna (*Adrian Piper*) 210

Paškus, Antans (*Antanas Paškus*) 70, 76–78, 80–84, 88

Pentjušs, Viktors 168, 169

Petrauska, Krista 8, 12, 251, 264

Pētersons, Pēteris 170

Pommers, Jānis 108, 109, 113, 120–123, 125, 129

R

Rancāne, Aīda 223

Restbergs, Jūlijs 160–162, 164, 165

Ridingere, Emīlija 169
Rolavs, Atis 14, 21–24, 37
Rukmanis, Antons 166
Rudzītis, Pēteris 166

S, Š

Simons, Aleksandrs 12, 181, 202
Singers, Pīters (*Peter Albert David Singer*) 258
Skromanis, Antons 159
Smarts, Ninians (*Ninian Smart*) 205, 208
Smirnovs, Joans (*Иоанн Смирнов*) 115
Springovičs, Antonijs 161, 171
Stārks, Rodnijs (*Rodney Stark*) 219, 220, 224, 226–237, 240, 241, 244, 250
Strods, Pēteris 109
Šekspīrs, Viljams (*William Shakespeare*) 256, 257
Šeškens, Voldemārs 161
Šimfa, Elvīra 8, 12, 13, 36
Šmemans, Aleksandrs (*Александр Шмеман*) 211
Šmidts-Loikels, Perijs (*Perry Schmidt-Leukel*) 207, 208, 211

T

Taivāne, Elizabete 8, 12, 204, 211, 212, 215, 222
Teijārs de Šardēns, Pjērs (*Pierre Teilhard de Chardin*) 70–85, 88
Teoklīts Farmakīdis (Θεόκλητος Φαρμακίδης,
Theokletos Farmakides/Theoklitos Farmakidis) 113, 117, 120, 122, 125
Tēraudkalns, Valdis 223, 224
Tolstojs, Ļevs (*Лев Толстой*) 256
Tūtiki, Tolonena (Tolonen Tuutikki) 5, 9

U, Ū

Ulmanis, Kārlis 109

V

Vaidmens, Vizlijs (*Wisley Wildman*) 207
Valpītrs, Broņislavs 168, 169
Vejš, Jānis Nameisis 8, 290
Vinkelmans, Maikls (*Michael Winkelman*) 197
Vinota, Džēnifera (*Jennifer Jean Wynot*) 157

Z, Ž

Zariņš, Kristaps 8, 12, 89, 107

Reliģiski-filozofiski raksti XXXV

Izdevējs **LU HZF Filozofijas un socioloģijas institūts**

Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1940

Tālr. 67034861, e-pasts *fsi@lza.lv*

www.fsi.lv

Iespiests SIA “**Drukātava**”

PVN reģistrācijas numurs LV40003744728

“Rasmaņi”, Grēnes, Olaines novads LV-2127

Tālr. +371 23477000

e-pasts *info@drukatava.lv*